

Johannes Leipoldt

Der
neutestamentliche Kanon

Leipoldt, Der neutestamentliche Kanon

Geschichte
des
neutestamentlichen Kanons

Von

Lic. theol. Dr. phil. **Johannes Leipoldt**

Privatdozent an der Universität Halle-Wittenberg

Erster Teil

Die Entstehung



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1907

Alle Rechte, besonders das der Übersetzung, vorbehalten.

Herrn Oberkonsistorialrat D. theol. E. Benz

Superintendent in Dresden

in herzlicher Dankbarkeit und Verehrung
gewidmet

Vorwort.

Wie wurden die neutestamentlichen Bücher Heilige Schrift? Niemand leugnet, daß diese Frage von großer Wichtigkeit ist. An allen Ecken und Enden hallt unsere Zeit wider von dem Kampfe um die Bibel. Die Entscheidung im Kampfe hängt nicht zuletzt davon ab, wie man jene Frage beantwortet.

Die folgenden Blätter wollen jedem Suchenden die Mittel in die Hand geben, sich darüber zu unterrichten, was die heutige Wissenschaft über die Entstehung der Heiligen Schrift Neuen Testaments zu sagen weiß. Ich habe den eigentlichen (groß gedruckten) Text so zu gestalten gesucht, daß er nicht bloß Theologen von Fach, sondern auch anderen Leserkreisen verständlich ist. Die Zeit ist gekommen, in der man über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons auch vor Nichttheologen reden darf. Heinrich Holtzmann und Bernhard Weiß sind gewiß Vertreter auseinandergender Richtungen in der Theologie. Trotzdem sprechen sie über die Tatsachen der Kanongeschichte im wesentlichen die gleichen Urteile aus. Das ist doch wohl ein Beweis dafür, daß diese Tatsachen jetzt in jeder Weise sicher gestellt sind.

Wer aus der Kanongeschichte lernen will, wie der evangelische Christ seine Bibel zu achten hat, den verweise ich mit besonderem Nachdruck auf S. 268 ff. Es ist meine feste Überzeugung: der Grundsatz Luthers „Heilige Schrift ist, was Christum treibt“ muß den Ausgangspunkt bilden bei allen Forschungen und Urteilen über die Schrift. Dieser Grundsatz, und er allein, wird ebenso den Forderungen evangelischen Christentums, wie den Tatsachen der Vergangenheit gerecht.

Von Gelehrten wie Harnack und Zahn, aber auch von manchen anderen, habe ich sehr vieles gelernt: das bedarf kaum der Erwähnung. Um Raum zu sparen, habe ich es jedoch vermieden, allzu oft Titel zu nennen. Wer sich in den Gegenstand vertiefen will, wird in der von mir angeführten Literatur die weiteren Hinweise finden.

Quellenstellen sind reichlich mitgeteilt. Jeder muß die Möglichkeit haben, zu prüfen, ob aus den Urkunden richtige Schlüsse gezogen sind. Vielleicht wird man finden, daß das Buch wegen der vielen Belege ein geeignetes Hilfsmittel für Seminarübungen ist. Um eine Verwendung in diesem Sinne zu ermöglichen, habe ich im zweiten Register eine Übersicht über die abgedruckten Quellenstellen gegeben.

Für Hilfe beim Korrekturlesen und mannigfaltige Anregungen bin ich meinem lieben Vater zu besonderem Danke verpflichtet. Mein Kollege, Herr Lic. Dr. G. Hölscher, hat § 2 und 3 einer kritischen Durchsicht unterzogen. Ihm und den vielen anderen Herren, die mich an einzelnen Stellen mit Rat und Tat unterstützten, sage ich auch an dieser Stelle meinen Dank.

Den zweiten Teil, der eine Übersicht über die spätere Geschichte des neutestamentlichen Kanons enthalten soll, hoffe ich in Jahresfrist zu vollenden.

Halle (Saale), Weihnachten 1906.

Johannes Leipoldt.

Abkürzungen.

- CSEL = Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum (Wien).
MPG = Migne, Patrologiae cursus completus, Series Graeca.
MPL = dasselbe, Series Latina.
N. F. = Neue Folge.
RE = Hauck, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.
SBAW = Sitzungsberichte der (Berliner) Akademie der Wissenschaften.
TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur.
ZKg = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZntW = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
-

Inhalt.

	Seite
§ 1. Einleitung	1
Erster Abschnitt. Das Alte Testament.	
§ 2. Das Judentum und das Alte Testament	6
§ 3. Die ersten Christen und das Alte Testament	13
Zweiter Abschnitt. Die neutestamentlichen Apokalypsen.	
Erstes Zeitalter. Die Autorität des Propheten.	
§ 4. Das Urchristentum	28
Zweites Zeitalter. Wie wurden Apokalypsen Heilige Schrift?	
§ 5. Montanisten und Antimontanisten	41
Drittes Zeitalter. Die Entstehung des heutigen Apokalypsenkanons.	
§ 6. Das Abendland nach dem montanistischen Streite	51
§ 7. Der Origenismus	60
§ 8. Ägypten seit dem vierten Jahrhundert	76
§ 9. Das außerägyptische Morgenland vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert	88
§ 10. Das außerägyptische Morgenland seit dem sechsten Jahrhundert	95
Dritter Abschnitt. Die Evangelien.	
Erstes Zeitalter. Die Autorität der Herrenworte.	
§ 11. Die Autorität Jesu in der Apostelzeit	104
§ 12. Die ältesten Evangelien	108
§ 13. Die nachapostolische Zeit	113
Zweites Zeitalter. Wie wurden Evangelien Heilige Schrift?	
§ 14. Die ältesten Zeugen für Evangelienbücher von kanonischer Autorität	125
§ 15. Evangelien und Evangelienharmonien	132
Drittes Zeitalter. Der Vierevangelienkanon.	
§ 16. Warum entstand ein Vierevangelienkanon?	139
§ 17. Die ältesten Zeugen für den Vierevangelienkanon	150
§ 18. Altertümliche Reste im kirchlichen Evangelienkanon der späteren Zeit	161
§ 19. Tatians Evangelienharmonie und die national syrische Kirche	165

	Seite
§ 20. Die Evangelien der Ketzler	173
§ 21. Apokryphe Evangelien in der Großkirche	175

Vierter Abschnitt. Die Apostelbriefe und Apostelgeschichten.

Erstes Zeitalter. Die Autorität der Apostel.

§ 22. Die Apostelzeit	182
§ 23. Die nachapostolische Zeit	186
§ 24. Die Zeit der Apologeten	191

Zweites Zeitalter. Wie wurden Apostelbriefe und Apostelgeschichten Heilige Schrift?

§ 25. Die ältesten Zeugen für die kanonische Geltung von Apostelbriefen und Apostelgeschichten	197
§ 26. Warum wurden Apostelbriefe und Apostelgeschichten Heilige Schrift?	201

Drittes Zeitalter. Die endgültige Abgrenzung des Kanons der Apostelbriefe und Apostelgeschichten.

I. Die Paulusbriefe.

§ 27. Gemeindebriefe und Privatbriefe	207
§ 28. Apokryphe Paulusbriefe	213
§ 29. Der Hebräerbrief	219

II. Die katholischen Briefe.

§ 30. Die Zeit um 200	232
§ 31. Ägypten nach 200	236
§ 32. Syrien	243
§ 33. Das übrige Morgenland	249
§ 34. Das Abendland nach 200	252

III. Die Apostelgeschichten.

§ 35. Die Paulusakten	258
§ 36. Andere apokryphe Apostelgeschichten	262
§ 37. Rückblick	265

Fünfter Abschnitt. Die Beurteilung des Neuen Testaments in der alten Kirche.

§ 38. Inspiration und Allegorie	270
§ 39. Heilige Schrift und Überlieferung	273
Nachträge und Berichtigungen	277

Register.

1. Sachregister	279
2. Angeführte Quellenstellen	287

§ 1. Einleitung.

Der Ursprung des Christentums war für den Geschichtsforscher von jeher geheimnisvoll. Die alltägliche Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung spielte hier eine geringe Rolle: Ströme neuen, göttlichen Lebens drängten unvermittelt zum Lichte empor. Und die Männer, die an der Quelle der neuen Religion standen, hatten Besseres zu tun, als an den Wissensdurst der künftigen Gelehrten zu denken: Heil und Erkenntnis wollten sie spenden, aber nicht Kenntnisse. So ist unser Wissen von der Entwicklung des Urchristentums ein recht lückenhaftes, und damit auch unser Wissen von der Entstehung des neutestamentlichen Kanons.

Die Geschichte des neutestamentlichen Kanons beginnt sofort mit einer Rätselfrage: warum entstand überhaupt ein neutestamentlicher Kanon? Jesus hat nichts Geschriebenes hinterlassen. Nur einmal wird uns überhaupt berichtet, daß er schrieb, in der Erzählung von der Ehebrecherin¹. Aber was Jesus damals schrieb, das schrieb er in den Sand. Auch die Apostel haben verhältnismäßig wenig geschrieben. Vielleicht konnten sie gar nicht alle schreiben². Auf keinen Fall haben sie es für ihre höchste Aufgabe gehalten, der Nachwelt Schriftliches zu hinterlassen. Über ein Jahrhundert verging noch nach Jesu Tod, bis unter den Christen berufsmäßige Schriftsteller auftauchten³. Somit ist ohne weiteres klar: das Christentum besaß anfangs kein von seinem Stifter hinterlassenes heiliges Buch. Man muß diese Tatsache etwa mit der Vielschreiberei Mohammeds und seiner Schüler vergleichen, um sie recht zu würdigen.

Aber das ist nur die eine Seite des Problems. Auf der anderen Seite ist das Christentum von Anfang an Buchreligion gewesen: nur teilte es seine Heilige Schrift mit den Anhängern der anderen

¹ Joh. 8, 8. ² Sicher können wir nur von dem Zollbeamten Levi-Matthäus sagen, daß er mit eigener Hand zu schreiben verstand. — AG. 4, 13 heißen die Apostel *ἀγοράματοι* und *ιδιωται*. ³ Justin der Märtyrer († um 165) und Melito von Sardes († um 185?) sind die ersten Berufsschriftsteller der Kirche.

Religion, aus der es hervorging, mit den Juden. Jesus hat das Alte Testament nicht angegriffen. So scharf er den Geboten des Moses sein gewaltiges „Ich aber sage euch“ entgegenstellte¹, so fern lag es ihm, das Ansehen des Gesetzes und der Propheten irgendwie anzutasten. Ja, er hat sich positiv in solchem Maße zum Alten Testamente bekannt, daß er es damit für ewige Zeiten zur Heiligen Schrift auch der Christen gestempelt hat. Und wie Jesus, so dachten die Apostel und die Apostelschüler. Nur die Gnostiker und die Gemeinden Marcions haben das Alte Testament verworfen; aber sie trafen dabei auf den so einmütigen Widerstand der Großkirche, daß sie späterhin wenigstens teilweise eine freundlichere Stellung zum Alten Testamente einnahmen, um nicht alle Gönner zu verlieren: die jüngeren Gnostiker, z. B. Ptolemäus in seinem Briefe an die Christin Flora², haben die Bücher des Alten Bundes nicht einfach verworfen. Freilich gab es, das sahen alle Christen jener Zeit, gar mancherlei im Alten Testamente und vor allem im Zeremonialgesetze, was mit dem Christentume nicht ganz zusammenstimmte. Aber man fand Mittel und Wege genug, sich damit auseinanderzusetzen. Paulus erklärt das Gesetz für Gottes Offenbarung an die Juden: für die Christen ist es, soweit es Gesetz ist, abgetan³. Der Verfasser des Hebräerbriefes bezeichnet das Christentum als die Vollendung des Alten Testaments⁴. Im sog. Barnabasbriefe gilt nur die allegorische Deutung des Alten Testaments als gottgewollt: die Juden, die es wörtlich verstanden, hätten es gründlich mißverstanden⁵. Aber trotz all dieser Verschiedenheiten (sie wiegen ja nicht schwer) ist man doch darin einig: das Alte Testament ist auch für die Christen Heilige Schrift.

Wenn wir uns die Sache recht überlegen, müssen wir weiter sagen: die ersten Christen hatten an dem Alten Testamente als Heiliger Schrift vollkommen genug und brauchten zunächst kein Neues Testament. Durch die allegorische Deutung beseitigte man ja nicht nur Anstöße, sondern man fand mit ihrer Hilfe auch all die neuen Wahrheiten, die Jesus gebracht hatte, schon im Alten Testamente. Selbst das Leben Jesu im äußerlichen Sinne las man in das Gesetz und die Propheten hinein, bis auf die kleinsten Kleinigkeiten. Diese allegorische Deutung mutet uns freilich oft recht sonderbar an; so z. B., wenn der Barnabasbrief das alttestamentliche Verbot „Du sollst keinen Adler essen“⁶ in dem Sinne versteht: „Du sollst nicht mit Räubern verkehren“. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß diese Art Exegese damals unter dem Volke und unter den

¹ Matth. 5₂₂, 28, 32, 34, 39, 44.

gabe von A. Harnack in H. Lietzmanns Kleinen Texten für theologische Vorlesungen und Übungen 9, Bonn 1904).

⁴ 7 ff.

⁵ Vgl. besonders Kapitel 10.

² Epiph. haer. 33₃₋₇ (bequemste Ausgabe von A. Harnack in H. Lietzmanns Kleinen Texten für theologische Vorlesungen und Übungen 9, Bonn 1904).

³ Vgl. besonders den Galaterbrief.

⁶ Deut. 14₁₂; vgl. Barn. 10₄.

Gelehrten weit verbreitet war¹. Die alten Christen waren wissenschaftlich ganz im Rechte und zugleich auch dem Ungebildeten ganz verständlich, wenn sie das Alte Testament allegorisch deuteten und dadurch verchristlichten.

Wir stehen also vor folgendem Rätsel. Jesus hat nichts, seine Jünger haben nur sehr wenig geschrieben: das Alte Testament war ihre und aller alten Christen Heilige Schrift, und diese Heilige Schrift genügte für ihre Zwecke durchaus. Ein Neues Testament brauchte nicht zu entstehen. Und doch entstand ein Neues Testament. Wie ist das Rätsel zu lösen?

Zusatz. Die Frage nach der Entstehung des neutestamentlichen Kanons hat die christlichen Gelehrten schon frühzeitig beschäftigt. Euseb von Cäsarea, der erste Kirchenhistoriker, den es überhaupt gab, hat ihr bereits sein Augenmerk zugewandt. Freilich, in dem Programm seiner Kirchengeschichte (hist. eccl. i 11 f.) steht nichts davon, daß er die Kanongeschichte berücksichtigen will. Aber tatsächlich ist die Kanongeschichte doch sehr genau berücksichtigt². An vielen Stellen gibt Euseb an, welche neutestamentlichen Bücher dieser und jener christliche Schriftsteller benutzt. So ist Euseb für uns eine Hauptquelle zur ältesten Kanongeschichte; denn in vielen Fällen kennen wir die Schriften nicht mehr, die ihm vorgelegen haben. Die Folgezeit hat dann die Kanongeschichte arg vernachlässigt³. Sowie der Kanon des Neuen Testaments feste Gestalt gewann, geriet die dem Euseb noch so wohl bekannte Tatsache fast in Vergessenheit, daß der Kanon Jahrhunderte brauchte, ehe er seine endgültige Form annahm.

Erst der Humanismus und die Theologie der Reformatoren erinnerte wieder an die Tatsachen der ältesten Kanongeschichte. Der Mann, der sie zuerst im Zusammenhange gewürdigt hat, war Johann Salomo Semler († 1791). Im neunzehnten Jahrhundert gebührt das Hauptverdienst Karl August Credner; die reife Frucht seiner Bemühungen ist sein Werk: Zur Geschichte des Kanons, Halle [a. S.] 1847. Eine Gesamtdarstellung hat Credner selbst leider nicht besorgt; nach seinem Tode gab jedoch G. Volkmar aus Credners Papieren eine Geschichte des Neutestamentlichen Kanons heraus (Berlin 1860). Das postume Werk steht leider durchaus nicht auf der Höhe, auf der der Meister gestanden hatte; immerhin ist es heute noch eine brauchbare Materialsammlung.

Auch ein anderer hervorragender Kenner der Kanongeschichte hat bedauerlicherweise keine Gesamtdarstellung geliefert, sondern nur ein paar, allerdings sehr wertvolle, Bausteine herzugetragen: Franz Overbeck. Unter demselben Titel, wie Credner (Zur Geschichte des Kanons), veröffentlichte er (Chemnitz 1880) zwei Abhandlungen über unseren Gegenstand: 1) Die Tradition der alten Kirche über den Hebräerbrief; 2) Der neutestamentliche Kanon und das muratorische Fragment.

Das gegenwärtige Hauptwerk über die Entstehung des neutestamentlichen Kanons ist das leider noch immer unvollendete Buch Theodor Zahns: Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, Erlangen 1888 ff. (bisher erschien Band 1 [Das Neue Testament vor Origenes] und 2 [Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band]). Wertvolle Ergänzungen zu diesem Werke hat Zahn vor allem in zweifacher Weise geliefert. Erstens gab er zusammen mit J. Haußleiter, A. Hjelt,

¹ S. unten § 2 f.

² Vgl. die nachträgliche Ankündigung iii 3₃ (v 81).

³ Wenigstens hat man sich (vgl. Hieronymus) darauf beschränkt, Eusebs kanonsgeschichtliche Bemerkungen weiter zu überliefern.

R. Seeberg und E. Sellin „Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur“ heraus (Erlangen 1881 ff.), in denen umfangreichere Einzeluntersuchungen zur Kanongeschichte niedergelegt sind. Zweitens veröffentlichte Zahn einen kurzen Grundriß der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons (2. Aufl. Leipzig 1904), der als Ergänzung zu seiner Einleitung ins Neue Testament gedacht ist und die ganze Zeit bis zur endgültigen Abgrenzung des Kanons umfaßt (vgl. auch Zahns Artikel „Kanon des Neuen Testaments“ RE³ 9, Leipzig 1901, S. 768 ff.). Alle diese Werke Zahns sind von einer staunenswerten Gelehrsamkeit und vereinigen das Material mit einer Vollständigkeit, die kaum überboten werden kann. Leider hat aber die fast allzu reiche Anhäufung des Stoffes zur Folge, daß die Übersichtlichkeit verloren geht: die Bücher werden deshalb nicht so fleißig studiert, wie sie es verdienen.

Gegen den ersten Teil des ersten Bandes von Zahns Geschichte des Neutestamentlichen Kanons wandte sich Adolf Harnack in einer kurzen, eindrucksvollen Schrift: Das Neue Testament um das Jahr 200 (Freiburg i. B. 1889). Ich kann auf die Einzelheiten, um die es sich in dem Streite der beiden Gelehrten handelt, hier nicht näher eingehen: das hieße, einen guten Teil der Kanongeschichte vorausnehmen. Ich bemerke nur, daß der Streit nicht zuletzt ein Streit um Begriffe ist. Harnack versteht unter dem neutestamentlichen Kanon eine Sammlung von Büchern, die als Autorität gilt, weil man sie für Heilige Schrift hält. Demgemäß setzt er die Entstehung des neutestamentlichen Kanons in das Ende des zweiten Jahrhunderts. Zahn dagegen nennt neutestamentlichen Kanon zwar ebenfalls eine Sammlung von Büchern, die Autorität besitzt; aber er verlangt nicht, daß diese Autorität mit dem Satze begründet wird: „Das Neue Testament ist Heilige Schrift“; es genügt ihm, wenn die Evangelien Autorität sind wegen der Autorität der Herrenworte, die sie enthalten usw. Deshalb kann Zahn schon ein Jahrhundert früher von einem neutestamentlichen Kanon reden, als Harnack. Die Tatsachen selbst, um die es sich handelt, werden durch die Streitfrage größtenteils nicht berührt. Zahn hat übrigens Harnack geantwortet in dem Schriftchen: Einige Bemerkungen zu Adolf Harnacks Prüfung der Geschichte des neutestamentlichen Kanons, Erlangen und Leipzig 1889.

Harnack hat ferner eine kurze positive Darlegung der Kanongeschichte gegeben in seinem Lehrbuche der Dogmengeschichte 1. Band, 3. Aufl., Freiburg i. B. und Leipzig 1894, S. 337 ff. Er hat außerdem einige wichtige Probleme der ältesten Kanongeschichte angedeutet in einem Vortrage, den er auf dem internationalen historischen Kongresse zu Rom am 6. April 1903 hielt (Reden und Aufsätze, 2. Band, Gießen 1904, S. 237 ff.; auch in J. Rickers erstem Verlagsbericht 1903). Hier werden in wirkungsvoller Weise drei Fragen aufgeworfen und in Kürze beantwortet: 1) Warum haben wir im Neuen Testament vier Evangelien und nicht eines? 2) Wie konnten Apostelbriefe gleichberechtigt neben die Evangelien treten? 3) Wie kam es, daß alle Kirchen ein einheitliches Neues Testament erhielten?

Kürzere Darstellungen unserer Disziplin lieferten P. W. Schmiedel in Ersch' und Grubers Encyclopädie der Wissenschaften Sect. II, Band 32 (1882, S. 309—337), Carl Weizsäcker in seiner Kanzlerrede vom 6. November 1892 (S. 3—16), Heinrich Holtzmann in M. Schieles religionsgeschichtlichen Volksbüchern 111 (Die Entstehung des Neuen Testamentes, Halle a. S. 1904)¹, ferner, in ihren Lehrbüchern der neutestamentlichen Einleitung, Heinrich Holtzmann (Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl.,

¹ Von Paul Ewald, Der Kanon des Neuen Testaments (in Kropatschecks Biblischen Zeit- und Streitfragen 27, Gr. Lichterfelde - Berlin 1906), wird die Kanongeschichte nur gestreift.

1892, S. 75 ff.), Adolf Jülicher (Einleitung in das Neue Testament, 5. u. 6. Aufl., 1906, S. 417 ff.) und Bernhard Weiß (Lehrbuch der Einleitung in das Neue Testament, 3. Aufl., 1897, S. 20 ff.).

Sehr wertvoll, wenn auch keineswegs so hervorragend wie die Arbeiten Zahns, sind die beiden Werke des Engländers Brooke Foss Westcott, Bischofs von Durham: *A general survey of the history of the canon of the New Testament*, 1. Aufl. 1855, 7. Aufl. Cambridge und London 1896, und *The Bible in the church, a popular account of the collection and reception [of the holy scriptures in the Christian churches]*, London 1864 (zuletzt 1901 neu erschienen, volkstümlich).

Ich deutete bereits an, daß es in der Kanongeschichte, auch in der ältesten, eine lange Reihe von Tatsachen gibt, die von den Gelehrten aller Parteien anerkannt werden. Männer, deren dogmatische Anschauungen sehr weit voneinander abweichen, z. B. H. Holtzmann und B. Weiß, stimmen in den wichtigsten Punkten ganz miteinander überein: diese Tatsache spricht laut genug. Freilich, alle Gegensätze, die hier klaffen, können kaum je überwunden werden. Sie haben einen allzu tiefen Grund. Unsere Quellen fließen, namentlich in der ältesten Zeit, nur sehr spärlich. Wir müssen froh sein, wenn wir über dieses oder jenes Jahrzehnt, über diese oder jene Provinz des Römerreiches einmal unterrichtet werden. Aber wir werden leider nicht einmal immer gut unterrichtet. Viele Mitteilungen unserer Berichterstatter sind nicht eindeutig. Dazu gibt es Zeugnisse, die sich weder zeitlich noch örtlich mit Sicherheit festlegen lassen. Nun ist aber der Gegenstand doch von größter Wichtigkeit. Kann man die verschiedenen Fetzen der ältesten Kanongeschichte sammeln, die bislang gefunden worden sind, und doch der Versuchung widerstehen, aus diesen Fetzen das zerrissene Buch wiederherzustellen? Das ist einfach eine psychologische Unmöglichkeit. Der Wiederherstellungsversuch fällt aber natürlich bei jedem Forscher anders aus. Er ist wenigstens teilweise ein Werk nicht der reinen Wissenschaft, sondern der Einbildungskraft und der Erfindungsgabe. Da spielen viele Imponderabilien mit, persönliche Stimmungen und persönliche Anschauungen, deren Recht sich mit den Mitteln der Wissenschaft weder beweisen, noch widerlegen läßt. In Anbetracht dieser Tatsache wage ich nicht zu hoffen, daß meine Darstellung sich von subjektiven Einwirkungen freihält. Ich habe mich aber bemüht, die allgemein anerkannten Tatsachen und die Verbindungsfäden, die wir Menschen des zwanzigsten Jahrhunderts zwischen diesen Tatsachen ziehen, scharf auseinander zu halten. Das ist freilich eine Scheidung, die auch einen Nachteil mit sich bringt: ich werde den Inhalt der Quellen ausführlich wiedergeben müssen, und dadurch wird die Darstellung nicht kurzweiliger. Aber der Gewinn an Sicherheit wiegt dies reichlich auf.

Erster Abschnitt.

Das Alte Testament.

Wir werfen die Frage auf: wie wurden die Bücher, die heute im Neuen Testamente vereinigt sind, zur Heiligen Schrift? Wer diese Frage beantworten will, muß zunächst beachten, daß die alte Kirche schon eine Heilige Schrift besaß, ehe ein kanonisches Neues Testament entstand: die Bücher des Alten Bundes. Die Frage läßt sich also auch folgendermaßen ausdrücken: wie gelangten die neutestamentlichen Schriften zu dem Ansehen, das die alttestamentlichen in der Kirche von Anfang an besaßen? Wir erkennen daraus: unsere erste Pflicht ist es, zu erforschen, welche Autorität das Alte Testament bei den ersten Christen (und vorher bei den Juden) besaß; dabei werden wir überhaupt erst lernen, was man unter Heiliger Schrift verstand.

§ 2. Das Judentum und das Alte Testament.

Man redet gern von der staunenswerten Zähigkeit, mit der das Volk der Juden seine Eigenart bewahrte, auch nachdem es seine politische Selbständigkeit verloren hatte. Aber diese Zähigkeit, das darf man nicht übersehen, hat doch nicht hindern können, daß die Juden in Parteien sich trennten, die selbst über die wichtigsten Fragen ihrer Religion sich nicht einigen konnten. Eine solche Frage, in der die zwei jüdischen Hauptgruppen, die palästinensische und die hellenistische, sich ziemlich scharf geschieden fühlten, war die Frage nach dem Kanon¹.

A. Das Alte Testament der palästinensischen Juden ist identisch mit dem Alten Testamente, das die Juden der Gegenwart als Heilige Schrift benutzen; denn infolge der Enthellenisierung, der sich das Judentum nach den unglücklichen Ereignissen der Zeit Vespasians und Hadrians unterwarf, ging das hellenistische Judentum zugrunde und überließ dem palästinensischen die Alleinherrschaft, ohne es irgendwie erheblich zu beeinflussen.

Der älteste Schriftsteller, der uns deutliche Nachricht gibt von dem Kanon der palästinensischen Juden, ist der Pharisäer Flavius Josephus († nach 100 n. Chr.)². Dieser betrachtet genau die Bücher als Heilige Schrift, die heute noch das hebräische Alte Testament bilden. Zweierlei führt er als Kennzeichen dieser Heiligen Schrift an³.

¹ Zum Folgenden vgl. Emil Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Aufl., II, S. 305 ff. und III, S. 546 ff. (Leipzig 1898); G. Hölscher, Kanonisch und Apokryph, Leipzig 1905 (bahnbrechend); auch Cremer RE³ 9 S. 185 f., Leipzig 1901 (gute Würdigung des Unterschiedes zwischen palästinensischem und hellenistischem Judentume).

² Daß Josephus als Palästinenser und nicht als Hellenist zu betrachten ist, hat zuletzt Hölscher (a. a. O. S. 2 f.) gezeigt. Anders z. B. Cremer a. a. O. S. 186.

³ Vgl. vor allem Contra Apionem 18: *Ὁδὲ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων, δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνον τὴν ἀναγραφὴν τὰ δικαίως πεπιστευμένα. Καὶ τούτων πέντε μὲν ἐστὶ Μωσέως, ἃ τοὺς τε νόμους περιέχει καὶ τὴν ἀπ' ἀνθρωπογονίας παράδοσιν μέχρι τῆς αὐτοῦ τελευτῆς. Ὁὗτος ὁ χρόνος ἀπολείπει τρισχιλίων ὀλίγων ἐτῶν. Ἀπὸ δὲ τῆς Μωσέως τελευτῆς μέχρι τῆς Ἀραξέρξου τοῦ μετὰ Ξέρξην Περσῶν βασιλείας οἱ μετὰ Μωσὴν προφήται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν ἕν τρισὶ καὶ δέκα βιβλίους. Αἱ δὲ λοιπαὶ τέσσαρες ἕκαστος εἰς τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἀνθρώποις ἐποθήσασιν τοῦ βίου περιέχουσιν. Ἀπὸ δὲ Ἀραξέρξου μέχρι τῆς καθ' ἡμᾶς χρόνον γέγραπται μὲν ἕκαστα, πίστεως δὲ οὐχ ὁμοίας ἤξιώται τοῖς πρὸ αὐτῶν διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχὴν. Ἄηλον δ' ἐστὶν ἔργω πῶς ἡμεῖς προσίμεν τοῖς ἰδίους γράμμασι · τοσούτου γὰρ αἰῶνος ἤδη παρρηχότος οὔτε προσθεῖναι τις οὐδὲν οὔτε ἀφελεῖν αὐτῶν οὔτε μεταθεῖναι τετόλμηκεν. Πᾶσι δὲ σύμφυτόν ἐστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίους τὸ νομιζέειν αὐτὰ θεοῦ δόγματα καὶ τούτοις ἐμμένειν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν εἰ δεοὶ θνήσκειν ἠδύως.*

1) Das Alte Testament besteht aus einer bestimmten, abgeschlossenen Reihe einzelner Bestandteile. Diese sind 22 an Zahl; ihre Zahl stimmt also genau überein mit der Zahl der Buchstaben im hebräischen Alphabet. Natürlich ist die Zahl 22 künstlich gemacht. Man kann sie nur gewaltsam auf die Bücher des hebräischen Alten Testaments anwenden: Ruth muß zum Richterbuche, die Klagelieder müssen zum Propheten Jeremias gerechnet werden. Aber gerade weil die Zahl künstlich gemacht ist, beweist sie uns, daß sie für sehr wichtig galt. Sie sollte äußerlich zum Ausdruck bringen, daß das Alte Testament etwas fest Abgeschlossenes ist.

2) Das Alte Testament ist von Gott inspiriert; es stammt ja aus der alten Zeit, in der ein so wunderbares Ereignis noch vorkommen konnte, wie es die Inspiration ist. Aus diesem göttlichen Charakter des Alten Testaments folgt dann mit Notwendigkeit, daß es in der Heiligen Schrift keine Widersprüche gibt, und daß sie immer bis auf den Buchstaben genau überliefert worden ist.

In diesem Sinne bezeichnet Josephus die alttestamentlichen Bücher als heilige Bücher, *ιεραὶ βιβλοὶ, βιβλία ἱερά, ἱερά γράμματα*.

Es ist sehr schwer festzustellen, seit wann der strenge Kanonsbegriff unter den palästinensischen Juden vertreten ward. Die Entscheidung dieser Frage hängt erstens davon ab, in welcher Zeit zuletzt am Texte des Alten Testaments absichtlich geändert worden ist; das läßt sich aber leider nicht sicher bestimmen; sicher ist nur, daß zur Makkabäerzeit noch ein ganzes Buch, der Prophet Daniel, in das Alte Testament aufgenommen ward. Zweitens ist es, trotz der gegenteiligen Behauptung des Josephus, doch zweifelhaft, ob die Begriffe Kanon und endgültige Abgeschlossenheit untrennbar zusammengehören. Wir lernen aus der Geschichte des neutestamentlichen Kanons, daß eine Sammlung von Büchern als Heilige Schrift betrachtet werden kann, ehe ihre äußersten Grenzen in allgemein gültiger Weise festgelegt sind. In der Tat ist verschiedenen alttestamentlichen Büchern, die in Josephus' Kanon standen, noch zu Josephus' Zeit die Zugehörigkeit zum Alten Testamente bestritten worden: dem Hohen Liede, dem Prediger, dem Buche Esther. Diesen Umstand hat Josephus übergangen, weil er natürlich in seinen für Heiden bestimmten Büchern alles so einfach wie nur möglich darstellen mußte. Sieht man als die wichtigste Eigenschaft der kanonischen Schrift die Unantastbarkeit des Wortlautes an, so wird man die Entstehung des Kanonsbegriffes bei den Juden etwa ein oder zwei Jahrhunderte vor Josephus ansetzen müssen.

Josephus war ein Pharisäer; seine Anschauung von der Heiligen Schrift scheint auch zunächst nur die Anschauung der Pharisäer gewesen zu sein. Denn die Sadduzäer, so wird uns berichtet, konnten nicht begreifen, warum das Alte Testament heiliger sein sollte, als z. B. die Schriften Homers. Und die Glieder einer dritten jüdischen Gruppe, die Essäer, besaßen neben dem Alten Testamente noch Geheimbücher, die ihnen sicher eine höhere Autorität waren, als das Gesetz und die Propheten. Man kann also weder von den Sadduzäern, noch von den Essäern behaupten, daß ihnen das

Alte Testament Kanon im genauen, pharisäischen Sinne des Wortes gewesen ist. Allgemeiner Besitz der palästinensischen Juden ist der pharisäische Kanonsbegriff erst dadurch geworden, daß infolge der für die Juden ungünstigen politischen Entwicklung die Sadduzäer und die Essäer zugrunde gingen. Im Talmud herrscht die Anschauung vom Alten Testamente, die wir bei Josephus gefunden hatten.

Nun ist allerdings ein wichtiger Umstand zu beachten, wenn man den pharisäischen Kanonsbegriff recht würdigen will. Es könnte nach dem Gesagten so scheinen, als hätten die Phariseer die strenge Lehre von der Wortinspiration vertreten. Das ist aber nicht, oder wenigstens nur teilweise, der Fall. Man unterschied nämlich mehrere Klassen von alttestamentlichen Büchern, denen man eine verschiedene Autorität und einen verschiedenen Grad der Inspiration beilegte. Am höchsten standen die fünf Bücher des Gesetzes. Sie sind von Moses unmittelbar nach göttlichem Diktate geschrieben. Auch seinen Tod¹ hat Moses noch selbst geschrieben (die Meinung, daß das Josua nach Moses' Tod getan hätte, wurde wohl gelegentlich vertreten, drang aber nicht durch). Mit dem eigentlichen Gesetze haben die palästinensischen Juden sehr bald die Lehre von der Wortinspiration verbunden. Sie erklärten ja auch unmittelbar: „Das Gesetz ist vom Himmel.“ „Wer da sagt, Moses habe auch nur einen Vers aus eigenem Wissen geschrieben, der ist ein Leugner und Verächter des Gotteswortes.“ Man kam zuletzt sogar auf den Gedanken, Moses habe das Gesetzbuch gar nicht selbst geschrieben; Gott habe es ihm fertig gegeben. Ganz anders beurteilte man die anderen alttestamentlichen Bücher. Moses sah in einen reinen Spiegel, die Propheten in einen unklaren. So trug man auch kein Bedenken, den individuellen menschlichen Charakter der einzelnen Propheten anzuerkennen: den vornehmen Ton Jesajas, das bäuerische Wesen Ezechiels, die Heftigkeit des Jeremias und des Amos. Man machte ferner Wertunterschiede innerhalb der Propheten; Jesaja galt als ihr König. Die geringste Autorität unter den alttestamentlichen Büchern schrieb man den Hagiographen zu. Dieser Tatbestand kommt auch darin deutlich zum Ausdruck, daß zwar das gesamte Alte Testament als Heilige Schrift, als כְּתוּבֵי הַקֹּדֶשׁ, bezeichnet wird, aber die Propheten und die Hagiographen daneben noch den Namen Überlieferung, קְבֻלָּה, führen. Also kann davon nicht eigentlich die Rede sein, daß man folgerichtig an das ganze Alte Testament die Anschauung von der Wortinspiration herangebracht hätte; denn diese Anschauung verträgt sich nicht mit der Annahme von Wertunterschieden innerhalb der Bibel; sie verträgt

¹ Deut. 34, ff.

sich eigentlich nicht einmal mit der Anerkennung individueller schriftstellerischer Persönlichkeiten¹.

B. Die Anschauung der hellenistischen Juden vom Alten Testamente weicht verschiedenfach erheblich ab von der Anschauung ihrer palästinensischen Brüder. Vor allem kommen zwei Unterschiede in Betracht, seltsamerweise zwei Unterschiede, die einander zu widersprechen scheinen².

1) Auf der einen Seite ist der Kanon der hellenistischen Juden, die griechische Übersetzung des Alten Testaments (die sog. Septuaginta), nicht so streng abgeschlossen, wie der hebräische Kanon der Palästinenser. Zwar waren auch die Grenzen des hebräischen Alten Testaments um die Wende unserer Zeitrechnung noch nicht überall ganz genau festgelegt³: man stritt noch über die Kanonizität einiger Bücher. Aber was bedeutet dieser Streit um zwei oder drei verhältnismäßig unwichtige Schriften gegenüber der Unsicherheit, die sich in dem Inhaltsverzeichnis des hellenistisch-jüdischen Alten Testaments geltend machte! Die Bücher, die wir als Apokryphen in unseren jetzigen Bibeln lesen, und noch eine ganze Reihe anderer Bücher, die wir gar nicht mehr alle besitzen, stehen in keiner hebräischen Bibelhandschrift; aber in allen griechischen Bibelhandschriften der Zeit Jesu waren, wie es scheint, wenigstens einige von ihnen vertreten. Die griechische Bibel enthielt im allgemeinen all die Bücher auch, die in der hebräischen standen, aber außerdem noch eine Menge anderer. Und dieser Sonderzuwachs war keineswegs überall derselbe; nach allem, was wir wissen, muß er in jeder Gemeinde eine ganz verschiedene Größe gewesen sein. Man kann fast sagen: inhaltlich stimmte keine Septuagintahandschrift mit der anderen ganz überein. Das Alte Testament der hellenistischen Juden war keine streng abgeschlossene Größe⁴.

¹ Daß Josephus diese Wertunterschiede innerhalb des Alten Testaments nicht erwähnt, wird in dem apogetischen Charakter seiner gesamten Schriftstellerei begründet sein: er durfte solche Feinheiten den Heiden nicht mitzuteilen wagen, sonst hätte er sie verwirrt. Jedenfalls ist es wahrscheinlich, daß die Werturteile schon Josephus bekannt waren: es liegt in der Natur der Sache, daß die Wertunterschiede im Laufe der Zeiten eher kleiner als größer wurden; allem Anscheine nach spiegeln sich in ihnen ja verschiedene Stufen der Kanonisierung alttestamentlicher Bücher wieder.

² Der Hauptsitz des hellenistischen Judentums war seit alter Zeit Ägypten, besonders Alexandria: die dortige Judengemeinde war nicht nur sehr groß, sondern auch geistig sehr rührig. Wir haben es deshalb im folgenden vorwiegend mit dem hellenistischen Judentume Ägyptens zu tun. ³ S. oben S. 7.

⁴ Für das Gesagte haben wir so gut wie gar keine jüdischen Quellen. Aber die obigen Ausführungen lassen sich als ziemlich sicher erweisen durch Rückschlüsse aus dem alttestamentlichen Kanon der ersten Christen, der von den hellenistischen

2) Andererseits haben freilich die hellenistischen Juden, allen voran der Alexandriner Philo († um 42 n. Chr.), in einer Beziehung den Begriff des Kanons genauer durchgebildet, als die palästinensischen. Sie haben nämlich die Lehre von der Wortinspiration mit großer Folgerichtigkeit auf das ganze Alte Testament ausgedehnt. Freilich steht auch dem Philo das Gesetz höher, als die Propheten: er führt alttestamentliche Sprüche, die nicht zum Gesetze gehören, verhältnismäßig viel seltener an, als Stücke aus dem Gesetze selbst. Aber das ist bei Philo vielleicht nur eine Altertümlichkeit, eine Erinnerung an die besondere Wertschätzung des Gesetzes im palästinensischen Judentume. Philos wahre Meinung ist die: alle alttestamentlichen Schriftsteller sind Propheten, und alle Propheten haben ihre Bücher in der Ekstase geschrieben, während ihr eigener Geist sich entfernt hatte und nur Gottes Geist zugegen war¹. Schärfer kann man die Lehre von der Wortinspiration kaum zum Ausdruck bringen².

C. Wir haben eben festgestellt, daß sowohl die palästinensischen als auch die hellenistischen Juden die Anschauung von der Wortinspiration auf das Alte Testament angewandt haben; diese Feststellung verliert deshalb ihre Gültigkeit nicht, weil es den ersteren, wenn man auf die dogmatische Theorie sieht, an strenger Folgerichtigkeit fehlte³. In der Praxis, d. h. in der Bibelerklärung, zogen Palästinenser und Hellenisten sehr genau die Konsequenzen aus der Lehre von der Wortinspiration. Dreierlei vor allem wurde aus ihr abgeleitet.

1) Das Alte Testament muß mit der jeweiligen jüdischen Weltanschauung völlig übereinstimmen. Man war von dem göttlichen Rechte dieser Weltanschauung so fest überzeugt, daß man einen

Juden übernommen ward. — Philo zitiert nur einmal ein apokryphes Buch (Jesus Sirach). Man darf aber daraus keine weitgehenden Folgerungen ziehen, etwa daß er mit den Apokryphen ziemlich unbekannt gewesen sei; denn auch die Propheten und Hagiographen benutzt Philo sehr selten.

¹ Vgl. z. B. Quis rer. div. her. 265: *Τῷ δὲ προφητικῷ γένει φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν· ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος ἀφῆξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανόησιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται. Θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι διὰ τοῦτο ἢ δύσως τοῦ λογισμοῦ καὶ τὸ περὶ αὐτὸν σκότος ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησε. De monarch. 2: Προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν... ὅσα δὲ ἐνηχῆται, διελεῖσθαι καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου. Ἐρμηνεῖς γὰρ εἰσι οἱ προφῆται θεοῦ καταρχωμένοι τοῖς ἐκείνων ὄργανοις πρὸς δῆλων ὧν ἂν ἐθέλησῃ.*

² Das Wort „Prophet“ hat für Philo allerdings zuweilen eine so allgemeine Bedeutung, daß er auch sich selbst prophetische Inspiration zuschreiben kann. Dieser weite Begriff von Prophetie vermittelt wohl zwischen der Unsicherheit der Kanongrenzen einerseits und der Lehre von der Worteingebung andererseits.

³ S. oben S. 8 f.

Unterschied zwischen ihr und der Heiligen Schrift für schlechthin ausgeschlossen hielt.

2) Jeder einzelne Satz, ja jedes einzelne Wort der Bibel muß einen eigenen, tiefen, erbaulichen Sinn haben. Es darf in der Bibel keine Erzählung ohne erbauliche Bedeutung, kein weltliches Sprüchwort ohne tieferen geistlichen Sinn, keinen Namen ohne religiösen Gehalt geben. Für Philo z. B. ist es ein Stein des Anstoßes gewesen, daß sich Exod. 21₁₂ die pleonastische Wendung *θανάτω θανατοῦσθαι* fand. Auf die Individualitäten der einzelnen alttestamentlichen Schriftsteller durfte man unter diesen Umständen eigentlich so gut wie gar nicht achten. Die Anschauung von der Wortinspiration wirkte wie eine weiße Tünche, die die bunten Bilder der Bibel überzog: nur noch ganz matt ließ sie die satten Farben durchschimmern, die ursprünglich da zu sehen waren. Wenn es derselbe Geist war, der all die einzelnen Worte eingegeben hatte, dann durften diese Worte auch nicht der Spiegel verschiedener menschlicher Individualitäten sein.

3) Das Alte Testament muß alle Weisheit enthalten, auch (das forderte vor allem Philo) die Weisheit der Griechen, die Philosophie; der Geist Gottes weiß ja alles.

Es ist klar: mit dem Wortsinn des Alten Testaments ließen sich diese drei Folgerungen nicht immer vereinigen. So haben denn die palästinensischen und die hellenistischen Juden (namentlich Philo) eine weitgehende allegorische Bibelerklärung vertreten. Die Allegorie vermittelte in ausgezeichnete Weise die Widersprüche zwischen der tatsächlichen Beschaffenheit des Alten Testaments und der dogmatischen Theorie von der Wortinspiration. Ich führe nur ein Beispiel an. Die jüdische Dogmatik verlangte, daß ein Bibelbuch keinen allzu weltlichen Inhalt habe. Sie nahm deshalb Anstoß an dem Predigerbuche. Mit Hilfe der allegorischen Deutung ward dieser Anstoß beseitigt.

Zusatz 1. Der Unterschied zwischen den Allegorien der Rabbiner und den Allegorien der hellenistischen Juden ist nur gering, schon deshalb, weil wohl beide wechselseitig aufeinander eingewirkt haben (Philo deutet Vit. Mos. 1₁ seine Abhängigkeit von palästinensischen Lehrern an). Sehe ich recht, so bewegen sich die Rabbiner in ihren Allegorien ungebundener, als die Hellenisten; sie lassen sich gehen; sie sind, als echte Morgenländer, auch beim Allegorisieren mehr Dichter als Gelehrte, obschon es sich natürlich nur um stark tendenziöse Dichtungen handelt. So tritt auch der morgenländische Volkscharakter in den Allegorien der Rabbiner hier und da deutlich zutage, z. B. in ihrer Vorliebe für geschlechtliche Dinge; vgl. Georg Grützmacher, Hieronymus II S. 67 (in N. Bonwetsch' und R. Seebergs Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 10, Berlin 1906).

Zusatz 2. Die Ursprünge der allegorischen Exegese sind noch nicht zusammenhängend erforscht worden. Wir können die Allegorie wohl zuerst im alten Ägypten nachweisen; und zwar hat sie hier schon im Dienste der Religion ge-

standen¹. In einem uralten ägyptischen Texte z. B. wird ein Toter redend eingeführt, der eben durch das Himmelstor eintritt und fühlt, wie er zum Gotte wird. Mit schlichten und ergreifenden Worten schildert er seine Gedanken in diesem Augenblicke. Aber die ägyptischen Gelehrten hat der Text schon in früher Zeit nicht mehr ergriffen; er war ihnen zu schlicht. Auch entsprach er nicht mehr ihren fortgeschrittenen Begriffen von Frömmigkeit und Theologie. So deuteten sie ihn um. In jedes Wort wurde ein tiefer Sinn hineingeheimnißt. Es hieß in dem Texte z. B.: „Ich bin jener große Phönix, der in Heliopolis ist, der da berechnet alles, was ist und existiert.“ Das ist ursprünglich ein Ausdruck für Gottes Allwissenheit. Aber das schien den ägyptischen Priestern zu einfach. Sie deuteten die Worte „was ist und existiert“ in dem Sinne „die Ewigkeit und die unendliche Dauer“; später verstand man gar „den Tag und die Nacht“ darunter. In dieser Weise ist der ganze schöne Text allegorisch umgedeutet worden. Ich will nicht behaupten, daß die Ägypter die Allegorie erfunden haben². Erfindungen traue ich ihnen wenig zu. Und selbst wenn sie die Allegorie erfunden haben: warum sollte sie nicht später noch verschiedene Male erfunden worden sein? Aber die Möglichkeit besteht zweifellos, daß spätere Freunde der Allegorie ihre Weisheit aus Ägypten bezogen haben. Unter diesen sind zuerst die Griechen zu nennen (diese standen ja schon frühe in lebhaften Beziehungen zu Ägypten). Vor allem haben sich die stoischen (und platonischen) Philosophen der Allegorie befließigt³. Sie waren durchweg tief religiös gesinnte Männer. Sie legten auch Wert darauf, in den Augen des Volkes als religiös zu gelten. Dann mußten sie aber in Einklang stehen mit der Bibel des Volkes, mit den Dichtern der Vorzeit, vor allem mit Homer. Und da diese Dichter keine Philosophen gewesen waren, mußte man sie philosophisch umdeuten: so brauchte man die Allegorie. Die griechischen Denker sind also durch ganz ähnliche Erwägungen zur Allegorie geführt worden, wie vor dem die altägyptischen Gelehrten. Wo die palästinensischen Juden das Allegorisieren gelernt haben, ob sie es überhaupt in der Fremde gelernt haben, wage ich nicht zu sagen. Jedenfalls ist Philo als Allegorist nicht nur von den Rabbinern abhängig, sondern auch von den Hellenisten und (vielleicht) von den nationalen Ägyptern.

Zusatz 3. Möglicherweise ist auch Philos folgerichtige Durchbildung der Lehre von der Wortinspiration nicht ganz unabhängig von national-ägyptischen Einflüssen. In Ägypten, einem klassischen Lande der Bureaucratie, war seit alter Zeit der Glaube verbreitet (man kann ihn auch Aberglauben nennen): jedes geschriebene Wort ist wahr. Vielleicht ist der Stolz über die Erfindung der Schrift, die Ägypten eher besaß als seine Nachbarn, die Wurzel dieses Glaubens gewesen. Jedenfalls schrieb man in Ägypten alles auf, was sich aufschreiben ließ, auch die unbedeutendsten Kleinigkeiten; und man legte dem Schreiben eine solche Bedeutung bei, daß das Wort „Schreiber“ sozusagen ein Ehrentitel der oberen Zehntausend ward: der Gelehrte, der Oberpriester, der Staatssekretär nannte sich am liebsten Schreiber. Von hier aus ist vielleicht zu verstehen, daß für den Ägypter Philo ganz unwillkürlich die lebendige Persönlichkeit der geistbegabten alttestamentlichen Autoren zurücktrat hinter dem geschriebenen Bibelworte. Vielleicht war diese Entwicklung auch keine unwillkürliche, sondern teilweise eine bedachte. Wenn die Juden in Ägypten Heidenmission treiben wollten (und das haben sie zur Zeit Philos gewiß sehr eifrig

¹ Adolf Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum, Tübingen [1885], II S. 460 ff.

² Allerdings haben Assyrer und Babylonier die Allegorie nicht gekannt.

³ Vgl. meine Probevorlesung „Christentum und Stoizismus“ ZKg 27, 2, 1906 S. 151.

getan), dann mußten sie das Alte Testament für ein System inspirierter Worte erklären: anders konnten sie die Autorität ihrer Heiligen Schrift dem ägyptischen Volkscharakter nicht verständlich machen.

§ 3. Die ersten Christen und das Alte Testament.

A. Jesus hat die Autorität des Alten Testaments in keiner Weise erschüttert. Er hat freilich die einzelnen Gebote des Gesetzes vertieft: er hat gelehrt, daß es noch andere Sünden gibt, als Mord und Meineid und Ehebruch, daß schon die kleinste Lieblosigkeit ein Verstoß gegen den Willen Gottes ist. Er hat weiter dem Zeremonialgesetze seine unbedingte Gültigkeit abgesprochen. Aber trotz alledem hat doch Jesus an dem göttlichen Charakter des Alten Testaments ebenso festgehalten, wie all seine jüdischen Zeitgenossen. Er durchbrach das Gesetz nur dann, wenn er von seinem höheren Standpunkte aus gezwungen wurde, es zu durchbrechen. Beweise für die Richtigkeit seiner Gedanken hat er immer zuerst im Alten Testamente gesucht und gefunden. Er durfte mit Recht als seine Überzeugung aussprechen: „Bis Himmel und Erde vergehen, wird kein Jota und Häkchen vom Gesetze vergehen.“¹

Selbstverständlich hat Jesus denselben alttestamentlichen Kanon benutzt, wie die palästinensischen Juden, d. h. wie wir ihn bei dem Pharisäer Josephus gefunden hatten. Es ist sicher kein Zufall, daß Jesus die Apokryphen an keiner Stelle benutzt. Nur in der Wertung des Alten Testaments unterscheidet sich Jesus von den Pharisäern. Die Pharisäer brachten zu seiner Zeit zwar nicht an alle alttestamentlichen Bücher, aber an das eigentliche Gesetz die strenge Lehre von der Wortinspiration heran. Wir sahen bereits, daß diese Lehre allem Anscheine nach zunächst auf die Pharisäer beschränkt blieb. So ist von vornherein die Möglichkeit anzuerkennen, daß Jesus die Lehre nicht vertrat. Und tatsächlich finden wir bei ihm Sätze, die sich mit ihr nicht vertragen. Als Jesus z. B.² in Sachen der Ehescheidung befragt wurde, antwortete er: Gott habe anfangs (Gen. 2₂₄) bestimmt, daß die Ehe ein untrennbares Band sein sollte; nur wegen der menschlichen Herzenshärte habe später Moses (Deut. 24₁) diese Bestimmung gemildert. Solche Unterscheidung zwischen dem Urwillen Gottes und der Bestimmung seines Propheten verträgt sich kaum mit der Lehre von der Wortinspiration in der strengen Form, in der sie die Rabbiner vertraten; so hat denn auch wohl kein Rabbiner gewagt, eine ähnliche Unterscheidung zu machen. Man muß vielleicht annehmen, daß Jesus sich die Autorität des Alten

¹ Matth. 5₁₈.

² Mark. 10₂ ff.

Testaments vermittelt dachte durch eine Art Inspiration der Personen. Die Anschauung, daß in den Männern Gottes der Geist Gottes wirkt, ohne doch das menschliche Bewußtsein ganz auszuschalten, ist ja innerhalb des Judentums uralte; aus ihr ist zweifellos die Lehre von der Wortinspiration erst hervorgegangen, die dann die Pharisäer vertraten.

Es ist besonders wichtig, auf den Namen zu achten, den Jesus dem Alten Testamente gibt: er nennt es einfach „die Schrift“, *γραφή*, und führt sie an mit den Worten „es steht geschrieben“, *γέγραπται*. Wir finden diese Formeln niemals in der Zeit vor Jesus. Und doch ist kaum anzunehmen, daß er sie erfunden hat. Wenigstens verrät Jesus nicht das Bewußtsein, hier ein Neuerer zu sein. Vermutlich sind die Formeln in den Tagen Jesu volkstümlich gewesen. Hat sie Josephus in seinen Werken vielleicht nur deshalb nicht benutzt, weil er für Heiden schrieb und daher deutlichere Ausdrücke bevorzugen mußte? Sicher ist jedenfalls, daß die Christen diese Formeln von Jesus übernommen haben. Sie behielten sie sogar bei, als man begann, das Alte Testament etwas anders zu beurteilen, als es Jesus beurteilt hatte. Die Formeln blieben Kennzeichen der Zitate aus der Heiligen Schrift bis auf den heutigen Tag.

B. Es war selbstverständlich, daß die Christen an der Heiligen Schrift festhielten, die Jesus so hoch geschätzt hatte. Außer den Marcioniten, die ja in mehr als einer Beziehung die radikalsten unter den christlichen Parteien des zweiten Jahrhunderts waren, haben nur die älteren Gnostiker das Alte Testament verworfen: das waren Männer, die auf den Namen „Christen“ teilweise nur mit sehr geringem Rechte Anspruch erheben konnten. Jedenfalls haben die jüngeren Gnostiker, die ja überhaupt dem Christentume erheblich näher standen als ihre älteren Brüder, sich recht freundlich zum Alten Testamente gestellt. Der große Valentin hat Stücke des Alten Testaments anerkannt¹. Von seinem Schüler Ptolemäus besitzen wir einen sehr lehrreichen Brief², der uns zeigt, daß Ptolemäus das Alte Testament nicht anders beurteilte, als sein Meister. Ptolemäus hat das Alte Testament freilich kritisiert; aber er hat es nicht in Bausch und Bogen verworfen. Er unterscheidet im Anschluß an einzelne Worte Jesu³, in deren Deutung er allerdings irre geht, drei Arten von Geboten im Alten Testamente: solche, die auf Gott selbst, solche, die auf Moses, und solche, die auf die Ältesten zurückgehen. Die Bestandteile, die auf Gott zurückgehen, zerfallen wiederum in

¹ Pseudotert. adv. omn. haer. 4: Legis et prophetarum quaedam probat, quaedam improbat (S. 221 Z. 9 ff. ed. Kroymann, C S E L 47, 1906). ² S. oben S. 2 Anm. 2. ³ Mark. 10, ff. und 7, ff.

Stücke, die mit Bösem nicht im geringsten vermischt sind (gemeint ist der Dekalog¹), in andere Stücke, die mit Unrechtem verflochten sind (die Vergeltungsgebote²), endlich in Stücke, die eine typische Bedeutung besitzen (das Zeremonialgesetz). Das war eine Auffassung des Alten Testaments, die der großkirchlichen Anschauung viel näher stand, als dem Antisemitismus der ältesten Gnostiker. Die allerletzten Gnostiker, aus deren Kreisen die koptisch erhaltenen Schriften hervorgingen, sind der Großkirche in diesem Falle fast noch näher gekommen, als Valentin und Ptolemäus³. All diese Tatsachen beweisen jedenfalls, daß der christlichen Großkirche von Anfang an das Ansehen des Alten Testaments über jeden Zweifel erhaben feststand.

C. Das hatte sicher darin seinen Grund, daß Jesus selbst das Alte Testament immer anerkannt hatte. Aber wir dürfen uns deshalb doch nicht über eines hinwegtäuschen: die Christen haben sehr bald das Alte Testament etwas anders beurteilt, als es Jesus beurteilt hatte. Der Unterschied freilich ist nicht groß. Er lag auch ganz abseits von den Dingen, denen die Christen damals ihr Augenmerk hauptsächlich zuwandten. So werden sie ihn selbst kaum bemerkt haben. Aber die heutige Wissenschaft muß den Unterschied doch festhalten.

Wir können nichts Gewisses darüber sagen, wie die gesetzestreuere Judenchristen Palästinas das Alte Testament beurteilt haben: unsere Quellen lassen uns hier völlig im Stiche. Wir können nur vermuten, daß sie es ähnlich beurteilt haben wie Jesus. Da diese Judenchristen die folgende Entwicklung kaum beeinflußt haben, läßt sich dieser Mangel an Quellen einigermaßen verschmerzen.

Sicher wissen wir dagegen, welche Stellung die Heidenchristen in dieser Frage einnahmen. Von Anfang an beurteilten sie das Alte Testament nicht wie die palästinensischen Juden und nicht wie Jesus, sondern wie die hellenistischen Juden. Diese Tatsache ist leicht zu erklären. Die Glieder der heidenchristlichen Gemeinden waren zu einem guten Teile Leute, die vorher in enger Beziehung zu den jüdischen Auslandsgemeinden gestanden hatten, sei es als Proselyten, sei es als sog. *σεβόμενοι*. Diese Auslandsgemeinden setzten sich aber natürlich vorwiegend aus hellenistischen Juden zusammen. Kein Wunder, daß die Heidenchristen, deren religiöse Entwicklung hier ihren Ausgangspunkt genommen hatte, ebenso über das Alte Testament dachten, wie der hellenistische Jude Philo

¹ Nur hierauf soll Jesus Matth. 5₁₇ bezogen haben.

² Z. B. Lev. 24₂₀.

³ Vgl. Carl Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I (= Die griechischen christlichen Schriftsteller usw.), Leipzig 1905.

und seine Genossen. So ist die verschiedene Beurteilung des Alten Testaments durch Jesus und die Heidenchristen eine deutliche Parallele zu der Anschauung der palästinensischen und der hellenistischen Juden über ihre Heilige Schrift.

1) Die Heidenchristen benutzten den Bibelkanon der alexandrinischen Juden mit seinen weiten, lockeren Grenzen. Zwar sind gelehrte Heidenchristen, wie Melito von Sardes, Origenes, Cyrill von Jerusalem, Epiphanius von Salamis, Hieronymus, mit dem hebräischen Kanon bekannt; sie wissen sogar, daß dieser eine ganz bestimmte, unüberschreitbare Zahl (22, 24, 27) von Büchern umfaßt. Aber fast nie hat ein amtlicher Vertreter der Kirche den strengen hebräischen Kanon zum Kanon der Kirche machen wollen. Die Grenzen, die die Heidenkirche dem alttestamentlichen Kanon zog, waren zunächst so undeutlich, daß man sie kaum mehr Grenzen nennen kann. Schon Paulus¹ führt vielleicht, wenn wir dem Zeugnis des Origenes Glauben schenken dürfen, die Eliasapokalypse als Heilige Schrift an. Der Judasbrief betrachtet sicher das Buch Henoch als echte Prophetie (V. 14). Er kennt außerdem (V. 9) die Himmelfahrt des Moses, die er offenbar als eine glaubwürdige Geschichtsquelle verwertet. Ferner wird das Buch Henoch vom Barnabasbriefe, von Irenäus, von Tertullian, von Pseudocyprian ad Novatianum (Sixtus II. von Rom?) als Heilige Schrift zitiert. Außerdem sieht der Barnabasbrief das sog. vierte Esrabuch, der „Hirt“ des Hermas das Buch Eldad und Modat als kanonisch an usw. Ja, wir finden sogar bei verschiedenen altchristlichen Schriftstellern, besonders in den beiden Klemensbriefen und im Barnabasbriefe, alttestamentliche Zitate, die heute noch nicht identifiziert sind; sie müssen also aus gänzlich verschollenen Bestandteilen der alexandrinischen Bibel stammen. Nur sehr langsam hat die Kirche im Laufe der Zeiten die Grenzen des alttestamentlichen Kanons enger gezogen. Vielleicht war es von Einfluß, daß man im Streite mit Juden aus der palästinensischen Schule aufmerksam ward auf die Unterschiede des hebräischen und des griechischen Alten Testaments. Außerdem (und das ist wohl das Wichtigere) gewann die Kirche unter dem Einfluß des antimontanistischen Streites und der origenistischen Theologie eine tiefe Abneigung gegen eine bestimmte Gruppe der alttestamentlichen Bücher, gegen die Apokalypsen, die nur im griechischen Kanon standen². Diese wurden nunmehr zunächst

¹ 1 Kor. 2₉ (*καθὼς γέγραπται*).

² S. unten § 5—7. — Das Danielbuch, das ja ebenfalls eine Apokalypse ist, hatte seine feste Stellung im hebräischen Kanon des Alten Testaments und blieb deshalb unangefochten bei der Entkanonisierung der Apokalypsen.

als Bücher geringeren Wertes, dann sogar als ganz zu verwerfende Bücher betrachtet (von ihnen hat sich fast nur das vierte Esrabuch ins Mittelalter hinein gerettet). Aber weiter ging die Kirche nicht. Nur einige radikale Theologen, wie S. Julius Afrikanus, suchten alle Bücher auszuschneiden, die nicht im hebräischen Kanon standen, d. h. die Bücher, die heute als alttestamentliche Apokryphen bezeichnet werden: 1. und 2. Makk., Weish., Tob., Jud. usw.; aber das waren ausnahmslos Schriften, an deren Inhalt die damalige Zeit keinerlei Anstoß nahm. So drang die extreme Forderung des Afrikanus nicht durch, auch nicht in der milderen Form, in der sie Hieronymus vertrat: die Bücher, die nicht im hebräischen Kanon stünden, sollten doch wenigstens als Apokryphen, als Heilige Schrift zweiten Ranges betrachtet werden¹. Das Tridentiner Konzil erklärte im Jahre 1542 die Bücher, die die Gegenwart alttestamentliche Apokryphen nennt, für Heilige Schrift im vollen Sinne des Wortes: dieser Beschluß entsprach ganz den Anschauungen, die die katholische Kirche seit mehr als einem Jahrtausend vertreten hatte.

Die alte Kirche hat aus ihrer Vorliebe für die griechische Bibel einen kühnen Schluß gezogen, den wir schon bei den hellenistischen Juden vorbereitet finden: sie betrachtete nicht nur den Umfang dieser Bibel als maßgebend, sondern auch ihren griechischen Wortlaut; und doch wußte man, daß der Urtext der meisten Bücher hebräisch geschrieben war und daß Übersetzungen nie ganz fehlerlos sind (durch palästinensische Juden, mit denen man oft Streitgespräche führte, aber auch durch eigene Forschungen wurde man auf solche Fehler aufmerksam gemacht). Bereits Justin der Märtyrer² und vor allem Irenäus³ haben mit starken Worten auf die Autorität

¹ Vgl. Hölscher a. a. O. S. 66 ff.

² Apol. 1₃₁ und dial. 68. 71. 84.

³ iii 21₃ (Massuet): *Cum tanta igitur veritate et gratia dei interpretatae sint scripturae, ex quibus praeparavit et reformavit deus fidem nostram, quae in filium eius est, et servavit nobis simplices scripturas in Aegypto, in qua adolevit et domus Iacob effugiens famem quae fuit in Chanaan, in qua et dominus noster servatus est effugiens eam persequutionem quae erat ab Herode, et haec earum scripturarum interpretatio priusquam dominus noster descenderet facta sit et antequam Christiani ostenderentur interpretata sit (natus est enim dominus noster circa primum et quadragesimum annum Augusti imperii, multo autem vetustior fuit Ptolemaeus, sub quo interpretatae sunt scripturae), vere impudorati et audaces ostenduntur, qui nunc volunt aliter interpretationes facere, quando ex ipsis scripturis arguantur a nobis et in fidem adventus filii dei concludantur. Firma est autem et non ficta et sola vera, quae secundum nos est fides, manifestam ostensionem habens ex his scripturis, quae interpretatae sunt illo modo, quo praediximus, et ecclesiae annuntiatio sine interpolatione. Etenim apostoli, cum sint his omnibus vetustiores, consonant praedictae interpretationi, et interpretatio consonat apostolorum traditioni. Etenim Petrus et Ioannes et Matthaeus et Paulus et reliqui deinceps et horum sectatores*

des Septuagintawortlautes hingewiesen¹. Diese Autorität stieg schon in der alten Kirche dermaßen, daß man es in weiten Kreisen als anstößig empfand, wenn jemand die Septuaginta auf Grund des Urtextes verbessern wollte. Selbst die Tochterübersetzungen der Septuaginta, wie die altlateinische Bibelübersetzung, genossen oft dasselbe Ansehen, wie ihre Mutter. Man hat es z. B. Hieronymus arg verdacht, daß er den althergebrachten lateinischen Text verbessern wollte; nicht nur Laien haben ihm das zum Vorwurfe gemacht, sondern gelegentlich auch so hochgebildete Theologen wie Augustin. Hieronymus war von dem römischen Bischofe Damasus beauftragt worden, die lateinische Bibel durchzusehen; aber auch das überragende Ansehen dieses Auftraggebers konnte ihn nicht vor den erwähnten Anfeindungen schützen. Es hat Jahrhunderte gedauert, bis des Hieronymus Bibelrevision, die Vulgata, sich durchsetzte: erst das Tridentiner Konzil hat sie im Jahre 1542 kanonisiert. Vielleicht hätte auch Hieronymus selbst das Revisionswerk gar nicht übernommen, wenn er nicht zwei Eigenschaften besessen hätte: den philologischen Scharfblick, der die Notwendigkeit der Revision sofort erkannte, und die Unklarheit in allgemeinen Fragen, die die dogmatische Tragweite und Bedeutung der Revision nicht abzuschätzen vermochte. Übrigens ist Hieronymus bei seiner Arbeit so konservativ verfahren, als er nur irgend konnte.

2) Der Grund, der die Christen veranlaßte, Übersetzungen so hohen Wert beizulegen, ist derselbe wie bei den hellenistischen Juden. Die Heidenchristen übernahmen von den hellenistischen Juden auch die Lehre von der Wortinspiration. Deshalb legte man jedem einzelnen Worte der Bibel eine besondere Bedeutung und einen tiefen Sinn bei. Diese exegetische Folgerung aus der Lehre von der Wortinspiration konnte man aber nur dann recht ausnützen, wenn sie auf den Text angewandt werden durfte, der allen vorlag und den alle verstanden, d. h. auf die griechische Bibel; denn hebräisch hat von allen Kirchenvätern nur einer einigermaßen verstanden, Hieronymus; und auch seine hebräischen Kenntnisse sind so gering, daß sie uns oft ein Lächeln abnötigen.

Die Lehre von der Wortinspiration finden wir bei den Heidenchristen von dem Augenblicke an, in dem sie sich überhaupt über Inspiration äußern. Der Apologet Athenagoras aus Athen (um 180) vergleicht die Propheten mit Flöten, auf denen der Geist Gottes

prophetica omnia ita annuntiaverunt, quemadmodum seniorum interpretatio continet etc. — Ähnlich äußern sich, um nur ein paar Namen zu nennen, Klemens von Alexandria, Tertullian und Origenes über die lxx.

¹ Selbst die kritischen Antiochener haben sich von der Autorität der Septuaginta nicht freigemacht.

spielt¹. Und diese Vorstellung, ja sogar dieses Bild zieht sich von da an durch die gesamte christliche Literatur hindurch². Es ist gewiß nicht zufällig, daß die ersten Christen die Autoren des Alten Bundes mit Vorliebe „Propheten“ nannten³: mit diesem Namen verband man am einfachsten die Vorstellung, daß sie ganz vom Geiste Gottes getrieben wurden. Nur in einer Beziehung hat sich die Vorstellung der alten Kirchen von der Inspiration etwas gewandelt. Die älteren Theologen, z. B. Athenagoras⁴, betrachteten den Zustand, in dem die biblischen Autoren geschrieben, gern als Ekstase. Infolge der montanistischen Bewegung geriet aber die Ekstase in Mißkredit⁵. Deshalb vermied man es später, den Zustand der inspirierten Schriftsteller als ekstatisch zu bezeichnen: nach Origenes' Anschauung z. B. wird der menschliche Geist dabei durch den Gottesgeist nicht außer Geltung gesetzt, sondern nur zu gesteigerter Tätigkeit begeistert. Aber diese Entwicklung ändert nichts an der Tatsache, daß die gesamte alte Heidenkirche sich zur Lehre von der Wortinspiration bekannt hat.⁶

¹ Suppl. 9: *Νομίζω [δὲ] καὶ ἡμᾶς φιλομαθεστάτους καὶ ἐπιστημονεστάτους ὄντας οὐκ ἀνηκόους γεγονέναι οὐτε τῶν Μωσέως οὐτε τῶν Ἡσαίου καὶ Ἰερεμίου καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν, οἱ κατ' ἕκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν, κινήσαντος αὐτοῦ τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνηγοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχορησάμενον τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ ἀθλητῆς ἀθλὸν ἐμπνεύσαι.*

² Z. B. Pseudoiust. cohort. ad Graec. 8: *Καθαροὺς ἑαυτοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασεῖν ἐνεργείᾳ, ἢ αὐτὸ τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πλήκτρον, ὥσπερ ὀργάνῳ κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον, τὴν τῶν θεῶν ἡμῖν καὶ οὐρανίων ἀποκαλύψῃ γινῶσιν.* Vgl. Epiph. haer. 51 4: *Ὁδὸ γὰρ ἦν αὐτῶν τὸ θέλημα, ἀλλὰ ἐκ πνεύματος ἁγίου ἢ διδασκαλία καὶ ἡ ἀκολουθία* (vgl. 6.12).

³ Z. B. der erste Klemensbrief (große Ausgabe von v. Gebhardt und Harnack S. li Anm. 9), Athenagoras, Irenäus (besonders ii 34_a f.), Klemens von Alexandria.

⁴ S. oben Anm. 1.

⁵ S. unten § 5.

⁶ Hieronymus kommt von der Wortinspiration aus zu der ganz richtigen Forderung: die Bibel muß wörtlich übersetzt werden. Er ist freilich als ein echter Schöngest dieser Forderung nicht immer treu geblieben; in der Tat ist auch die Lehre von der Wortinspiration bei ihm etwas erweicht (vgl. Grützmaker a. a. O. S. 124). Hieronymus, der sich sonst vor allem Absonderlichen fürchtete, hat sich hier also einmal einen Seitensprung erlaubt. Dadurch wird aber nur bewiesen, daß die Lehre von der Inspiration zu seiner Zeit nicht im Mittelpunkt der theologischen Tagesgespräche stand. Hieronymus hat übrigens, infolge seiner unklaren Stellung zur Lehre von der Wortinspiration, auch zur allegorischen Exegese kein festes Verhältnis gewonnen. Auf der einen Seite allegorisiert Hieronymus in kühnster Weise. Oft ist ihm eine Allegorie nicht genug: er gibt ihrer mehrere bei einer einzigen Vorlage. Er deutet gelegentlich selbst Buchstaben allegorisch (z. B. weiß er über den tieferen Sinn des Wechsels zwischen scriptio plena und scriptio defectiva im Hebräischen Genaueres zu sagen). Ein andermal wieder stellt er wissenschaftliche Grundsätze auf, die die Allegorie einschränken sollen, oder er verwirft die Allegorie ganz, oder er verbietet doch wenigstens, einen

D. Man hat auch aus dieser Lehre ähnliche Folgerungen gezogen, wie die hellenistischen Juden. Vor allem befaßte man sich mit der allegorischen Bibelerklärung. Die Christen wurden ja auch durch ganz besondere, geradezu zwingende Gründe dazu genötigt, das Alte Testament allegorisch zu deuten. Sie fanden im Alten Testamente mancherlei unbrauchbar, vor allem das Zeremonialgesetz. Dieses konnten die Christen nicht dem Wortsinne nach für allgemein gültig erklären. Andererseits wollte man es nicht einfach als ungültig bezeichnen. Von einer religionsgeschichtlichen Entwicklung wußte man nur wenig. So blieb nur eine Möglichkeit: die Allegorie. Weiter ist zu bedenken, daß das Alte Testament in der Zeit des Urchristentums die einzige Heilige Schrift der Christen war. Da hatte man das Bedürfnis, die christliche Heilsgeschichte, also vor allem das Leben Jesu, vollständig im Alten Testamente wiederzufinden. Man konnte das nur in einer Weise erreichen: man mußte mehr messianische Weissagungen konstruieren, als es in Wirklichkeit gab; d. h., man mußte allegorisieren.

Der älteste Zeuge dafür, daß die Heidenchristen sich mit der allegorischen Exegese befaßten, ist der Apostel Paulus. Ich verweise nur, ein Beispiel für viele, auf 1. Kor. 10₄: der Fels, aus dem die Israeliten auf dem Wüstenzuge trinken, ist Christus. Sogar die Fachausdrücke „allegorisieren“, *ἀλληγορεῖν*¹, und „Typen“, *τύποι*², kennt Paulus³. Weiter huldigt der Verfasser des Hebräerbriefes der allegorischen Exegese; bei ihm finden wir auch zuerst innerhalb der Christenheit die Sitte, fremde Eigennamen zu übersetzen und allegorisch auszudeuten⁴. Und das setzte sich nun durch die Jahrhunderte hindurch fort. Einige erklärten das Alte Testament sehr ungeschickt und geschmacklos, wie der Verfasser des Barnabasbriefes (dieser versteht z. B. das Verbot, Hyänen zu essen, dahin, man solle sich vor Unsittlichkeit hüten)⁵. Andere erklärten das Alte Testament

allegorischen Beweis als allgemein gültig zu betrachten. Aber schon die Widersprüche, die Hieronymus im Alten Testamente fand, hinderten ihn, der Allegorie ganz zu entsagen: er konnte sich diese nur mit Hilfe der Allegorie zurechtlegen.

¹ Gal. 4₂₄.

² 1. Kor. 10₆.

³ Man nennt diese Allegorien des Paulus meist rabbinisch. Aber damit sagt man nur die halbe Wahrheit. Paulus ist, was seinen Sprachgebrauch betrifft, zweifellos vom Stoizismus beeinflusst (vgl. meine Bemerkungen ZKg 26, 1906, S. 145 ff.). Es ist also von vornherein wahrscheinlich, daß auf seine Exegese auch der Stoizismus, der die Allegorie liebte, mit eingewirkt hat; darauf weist vor allem die Tatsache hin, daß Paulus die griechischen Fachausdrücke *ἀλληγορεῖν* und *τύπος* verwendet.

⁴ 7₂. — Eine Art Allegorie findet sich auch Joh. 10₃₅.

⁵ Vgl. besonders 9_{7—9}, 10. 6₉ bezeichnet der Barnabasbrief seine allegorische Exegese als *γνώσις*.

geistvoll, wie Origenes. Aber allegorisch deuteten sie es alle. Übrigens sind sich die meisten altchristlichen Theologen dessen bewußt, daß die allegorische Exegese eine Folgerung ist aus der strengen Lehre von der Wortinspiration. Der Apostel Paulus deutet 1. Kor. 9, das alttestamentliche Wort „Du sollst dem dreschenden Ochsen das Maul nicht verbinden“¹ allegorisch um. Er folgert daraus: die Gemeinden müssen ihre Lehrer erhalten. Um die Allegorie zu rechtfertigen, fügt er hinzu: „Kümmert sich denn Gott um die Ochsen?“ Das soll doch heißen: jedes Bibelwort muß, weil es inspiriert ist, einen tiefen, für Menschen erbaulichen Sinn haben; deshalb ist die Allegorie notwendig. Ein zweites Beispiel. Didymus der Blinde, einer der letzten Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule († wohl 398)², bespricht gelegentlich die Geschichte von der Axt, die ins Wasser gefallen ist und die der Prophet Elisa in wunderbarer Weise wieder herausholt³. Didymus bezieht diese Geschichte auf die Taufe. Am Schlusse der Erörterung scheint ihn doch das Gefühl zu überkommen, daß seine Deutung allzu kühn sei. Aber er schlägt alle Bedenken nieder durch die Erklärung: wenn meine Exegese nicht richtig ist, dann hat die ganze Stelle überhaupt keinen religiösen Sinn; also ist meine Exegese richtig. Ein drittes Beispiel. Theodoret von Cyrus (†458?) hatte das Hohe Lied allegorisch gedeutet, ohne auf den Wortsinn überhaupt näher einzugehen, und war deshalb von einigen radikal antiochenisch gesinnten Exegeten angegriffen worden, die noch nüchterner dachten, als er selbst. Gegen diese Kritiker bemerkt Theodoret⁴: die seligen Väter haben das Hohe Lied den göttlichen Schriften beigeordnet; also muß es auch einen religiösen Sinn haben; da aber der Wortsinn nicht religiös ist, muß es allegorisch gedeutet werden.

An den genannten Stellen wird von Paulus, Didymus und Theodoret stillschweigend, aber doch ziemlich unzweideutig zugestanden, daß an manchen Stellen des Alten Testaments der Wortsinn keine erträgliche Bedeutung ergibt. Diese Tatsache ist offen anerkannt worden von dem Manne, der zuerst unter den Christen die Grundsätze der allegorischen Schrifterklärung wissenschaftlich bearbeitet hat: von Origenes. Origenes sucht unmittelbar nachzuweisen, daß in der Bibel verschiedene Sätze und Geschichten stehen, die man gar nicht wörtlich verstehen darf, wenn man sich nicht einer Gotteslästerung schuldig machen will. Zu diesen Bibelstellen gehören vor allem die Urgeschichten der Genesis: die Anthropomorphismen

¹ Deut. 25₄.

² Vgl. meine Habilitationsschrift über Didymus den Blinden von Alexandria, TU 29₃, Leipzig 1905, S. 57.

³ 2. Kön. 6₄₋₇.

⁴ In der Vorrede seines Kommentars zum Hohen Liede.

Gottes, die Schöpfungstage, der Garten Eden, die Erzählung, daß Gott den Menschen nach dem Sündenfalle Kleider machte (unter den Kleidern verstand Origenes die materiellen Leiber, in die Gott die gefallenen Seelen einkerkerte: anders konnte er diese Geschichte mit seiner spiritualistischen Weltanschauung nicht in Einklang bringen). Aber auch Weissagungen wie Jes. 7₁₅, 11_{6f}, Sach. 9₁₀ glaubte Origenes nicht wörtlich verstehen zu dürfen. Und Origenes hat es, was besonders wichtig ist, ausgezeichnet verstanden, aus diesem Tatbestande Folgerungen zu ziehen. Die „unvernünftigen“ und „unmöglichen“ Sätze in der Bibel sind ihm Anstöße, *σκάνδαλα, προσκόμματα*, die Gott selbst in die Bibel hineingestellt hat. Sie sollen uns nach Origenes darauf hinweisen, daß die allegorische Erklärung unbedingt notwendig ist; sagt doch auch Paulus¹: „Der Buchstabe tötet; aber der Geist macht lebendig“. Diese kühne Allegoristik ist selten nachgeahmt worden². Aber zweifellos war sie ganz folgerichtig für den, der der Lehre von der Wortinspiration bis in ihre letzten Konsequenzen nachging. Wenn die Kirche als solche sich diese Forderungen nicht aneignete, so hatte das vor allem einen doppelten Grund.

Der eine lag in einem praktischen Bedürfnis, das die exegetische Wissenschaft der alten Kirche erfüllen mußte und das sie in vielen Fällen ohne Allegorie besser erfüllen konnte, als mit Allegorie: man mußte Schriftbeweise gegen die Anschauungen der Ketzler führen. Die Ketzler konnten aber natürlich mit Hilfe der Allegorie aus jedem beliebigen Schriftworte ihre eigenen Gedanken herauslesen. Da haben die Theologen der Großkirche die wörtliche Bibelerklärung schätzen

¹ 2. Kor. 3₆. Vgl. meine Bemerkung a. a. O. — Auch Gal. 4₂₄ wurde gelegentlich zur Rechtfertigung der allegorischen Methode verwandt; vgl. z. B. den von G. Ficker veröffentlichten antimontanistischen Dialog ZKg 26, 1905, S. 457 (damit ist zu vergleichen Karl Holl, Amphiloichius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kappadoziern, Tübingen und Leipzig 1904, S. 261).

² Dem Wortlaute nach finden wir den Grundsatz „Es gibt Bibelstellen, die man nur allegorisch deuten kann“ bei verschiedenen Vätern nach Origenes: bei Hilarius von Poitiers (vgl. Hubert Lindemann, Des hl. Hilarius von Poitiers „liber mysteriorum“, Münster i. W. 1905, S. 54 Anm. 4), Didymus (s. meine Bemerkung a. a. O. S. 58), Hieronymus. Aber diese denken dabei wohl immer nur an solche Bibelworte, die in der Bibel selbst schon mehr oder minder deutlich als Allegorien o. ä. bezeichnet werden (z. B. Ri. 9_{8—15} und 2. Kön. 14₉): die Berührung mit Origenes ist also nur scheinbar. — Die Väter bezeichnen übrigens zuweilen die Betonung des Wortsinnes als „jüdisch“ (vgl. Karl Holl a. a. O. S. 256 und 259, meinen Didymus S. 57). Dabei denken sie natürlich nicht an die Exegese Philos (dieser galt ja seit Origenes sozusagen als der älteste Kirchenvater), sondern an die Exegese der palästinensischen Rabbiner, die durch eine wörtliche oder wenigstens verhältnismäßig wörtliche Bibelerklärung oft einer messianischen Deutung der betreffenden Stelle aus dem Wege gingen. Für die Christen war zumeist die Christologie das Prinzip der Allegorie (vgl. z. B. Lindemann a. a. O. S. 55 und 57 über Hilarius).

gelernt. Männer wie Irenäus und Tertullian sind im Verlauf des antignostischen Kampfes skeptisch geworden gegenüber der Allegorie. Noch mehr hat der arianische Streit der Allegorie entgegengewirkt. Die Arianer waren freilich, wie alle Verehrer des Aristoteles, keine sonderlichen Freunde der Allegorie. Aber doch hat der Kampf mit Arius auch im Lager der Großkirchlichen die Allegorie zurückgedrängt. Die dogmatischen Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts, soweit sie sich auf geistigem Gebiete abspielten, wurden von den Zeitgenossen vorwiegend als Kämpfe um Bibelstellen aufgefaßt; es trat dabei selten zutage, daß es sich hier um ganz verschiedene Arten der Frömmigkeit handelte. Das war bedauerlich. Aber es hatte doch auch sein Gutes, daß man den Kampf zunächst als einen exegetischen auffaßte. Man besann sich jetzt auf die rechten Grundsätze der Bibelerklärung. So hat z. B. Athanasius Regeln aufgestellt, die aller Ehren wert sind. Er forderte: man sollte bei der Erklärung der Bibel den Zusammenhang der Stelle, die Zeit des Verfassers und die Umstände, unter denen er schrieb, beachten. Derartige Regeln befolgte zwar gelegentlich auch ein so kühner Allegorist, wie Origenes; Origenes besaß zu umfassende philologische und archäologische Kenntnisse, als daß er den Wortsinn ganz vernachlässigt hätte. Aber die Allegorie brach doch bei ihm immer wieder übermächtig durch. Athanasius dagegen hat uns den Beweis geliefert, daß seine schönen exegetischen Grundsätze nicht nur auf dem Papiere standen, sondern daß er sie in Taten umzusetzen wußte. Freilich, eine Einschränkung müssen wir auch bei Athanasius machen, wenn auch keine so große, wie bei Origenes: in seinen exegetischen Schriften läßt er sich gehen und schwelgt geradezu in Allegorien. Aber in seinen polemischen Schriften gibt er wirklich wissenschaftliche Exegese. Er schützt z. B. Deut. 6₄ und 1. Kor. 8₆ dadurch gegen Mißdeutungen, daß er feststellt: diese Sätze sind gegen Heiden gerichtet; sie wollen den christlichen Monotheismus in der denkbar einfachsten Weise zum Ausdruck bringen; aber über die Gottheit oder Menschheit Jesu sagen sie nichts aus. Bei der Erklärung des vielverhandelten Textes Sprüche 8₂₂ macht er darauf aufmerksam, daß dieses Buch durchweg im Rätselstile geschrieben sei; wer das nicht beachte, könne jenen Text nicht verstehen. Nun darf man allerdings bezweifeln, ob Athanasius mit seiner Exegese in den genannten Fällen ganz im Rechte war. Aber sicher war er auf dem besten Wege zu einer Exegese, die wissenschaftlich ist im modernen Sinne des Wortes. Und Athanasius steht hier nicht allein. Viele, die nach ihm die Ketzer bekämpften, wandelten in seinen Spuren; ja, sie haben diese Spuren noch vertieft; so besonders Basilius der Große und Amphilocheus von Ikonium. Selbst Verehrer des großen Allegoristen Origenes, wie Didymus der

Blinde und Gregor von Nyssa, haben sich dem Einfluß der buchstäblichen Bibelerklärung des Athanasius nicht ganz entwinden können¹.

Das zweite Moment, durch das die allegorische Exegese etwas in den Hintergrund gedrängt wurde, lag in der Eigenart der sog. antiochenischen Theologie, wie sie vor allem Eustathius von Antiochia, Apollinarius von Laodicea² und Theodor von Mopsuestia³ vertraten. Die antiochenische Exegese stand wohl der Allegorie grundsätzlich, nicht nur aus taktischen Gründen, feindselig gegenüber. Genauer ausgedrückt: der Grund ihrer antiallegorischen Stimmung lag nicht, wie z. B. bei Athanasius, in den Bedürfnissen der Polemik; diese haben höchstens nebenbei mitgespielt. Er lag wohl auch nicht darin, daß sich die antiochenischen Theologen als Vertreter der Philologenschule von Pergamum, im Gegensatz zu der von Alexandria, fühlten. Allerdings haben die pergamenischen Philologen die Allegorie ebenso verworfen, wie die alexandrinischen sie begünstigten. Aber auch dieser Gegensatz hat die Stellung der antiochenischen Theologen zur allegorischen Exegese höchstens nebenbei mitbestimmt. Der eigentliche Grund, aus dem Antiochia die Allegorie verwarf, läßt sich allerdings zur Zeit nicht sicher angeben. Vielleicht lag er in den Prinzipien der antiochenischen Weltanschauung. Möglicherweise ist nämlich die antiochenische Schule herausgewachsen aus der Schule des Paul von Samosata; Paul von Samosata war aber, wie alle dynamistischen Monarchianer⁴, aristotelischer Philosoph. Und die Anhänger des Aristoteles, die Peripatetiker, waren immer Gegner der Allegorie. Sie waren zu nüchtern, als daß sie an ihr hätten Geschmack finden können. Dazu war die Allegorie ja ein Liebling ihrer Gegner, der Platoniker und der Stoiker. Dieser Gegensatz gegen Platoniker und Stoiker hat auch die dynamistischen Monarchianer mit beeinflußt: ihre Hauptfeinde, die Origenisten und die modalistischen Monarchianer, waren teils Platoniker, teils Stoiker. So ist es kein Wunder, daß schon die ältesten Dynamisten, die um das Jahr 200 in Rom auf-

¹ Vgl. Holl a. a. O. S. 254 ff. und meinen Didymus S. 59 f. ² Die Einordnung des Apollinarius in den Zusammenhang der antiochenischen Theologie ist freilich nicht ganz gesichert. ³ Vgl. besonders Heinrich Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Afrikanus als Exegeten, Freiburg i. B. 1880.

⁴ Vgl. Hippolyt (?) bei Eus. hist. eccl. v 28₁₃ f. Daß Paul von Samosata seinerzeit erst auf der dritten antiochenischen Synode als Ketzer entlarvt werden konnte, hängt wohl damit zusammen, daß es ihm gelang, sich mit einem Walle aristotelischer Syllogismen zu umgeben. Diese zu enträtseln, war nicht leicht: Aristoteles war damals sehr unmodern und unbekannt. Von dem Presbyter Malchion, dem schließlich die Klarstellung der Sache gelang, wird ausdrücklich berichtet, daß er in aller Weisheit der Griechen erfahren war (Eus. hist. eccl. vii 29₃: ἀνήρ τὰ τε ἄλλα λόγιος καὶ σοφός, τῆς τῶν ἐπ' Ἀντιοχείας Ἑλληνικῶν παιδευτηρίων διατριβῆς προεστώς.)

traten, die Allegorie verwarfen. Der allegorienfreundliche Hippolyt(?) berichtet uns von ihnen in seiner boshaften Weise: wenn sie ein Bibelwort erklärten, so fragten sie nicht nach seinem Inhalte, sondern zerpfückten es nach den Regeln der aristotelischen Dialektik¹. Freilich haben die orthodoxen antiochenischen Theologen, die ich oben als Hauptvertreter der sog. antiochenischen Exegese genannt habe, ihre Vorliebe für Aristoteles aufgeben müssen; ihre Widersacher, die Arianer, waren ja Verehrer des Aristoteles. Indessen ist es ganz begreiflich, daß die antiallegorische Stimmung aus der Anfangszeit der Schule sich zu späten Geschlechtern hinüberrettete: man gab von dem einmal liebgewordenen Aristoteles nicht mehr preis, als man preisgeben mußte. Ist die antiallegorische Stimmung der Antiochener hier richtig abgeleitet, so würde man verstehen, warum die Antiochener noch lebhafter gegen das Allegorisieren Einspruch erhoben, als Athanasius und Basilius. Zwei von ihnen, Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia, haben sogar ausdrücklich gegen die Allegoristen geschrieben und sie mit den schärfsten Ausdrücken gebrandmarkt: Mythologen seien sie und keine Theologen. Und Theodor vor allem hat auch durch die Tat bewiesen, daß er der geschichtlichen Schriftbetrachtung fähig war. Er deutete nur drei oder vier Psalmen messianisch; die anderen bezog er auf Hiskia und Serubabel. Selbst das Hohe Lied wollte er nicht allegorisch auslegen; es galt ihm als ein Liebeslied des Königs Salomo. Indessen: ganz haben die Antiochener doch nicht mit der Allegorie gebrochen; sie wären keine christlichen Gelehrten, ja überhaupt keine Gelehrten im Sinne dieser Zeit gewesen, wenn sie es getan hätten. Immer ließen sie die Möglichkeit offen, die Ereignisse, die sie nicht durch Allegorie verchristlichen wollten, wenigstens dadurch dem kirchlichen Verständnis näher zu bringen, daß sie in ihnen Typen Christi und seines Reiches erblickten. Sie bezogen also z. B., im Gegensatz zu den Alexandrinern, diesen oder jenen Psalm auf Serubabel, statt auf Christus. Aber sie hielten daran fest, daß Serubabel in dem betreffenden Falle ein Typus des Heilands war. Jedoch haben die Antiochener immer betont, daß jede Bibelstelle einen gottgewollten Wortsinn hat, und daß es Pflicht des Exegeten ist, zuerst diesen Wortsinn ans Licht zu stellen².

¹ Bei Eus. hist. eccl. v 28₁₃: . . . οὐ τί αἱ θεῖα λέγουσιν γραφαὶ ζητοῦντες, ἀλλ' ὁποῖον σχῆμα συλλογισμῶ εἰς τὴν τῆς ἀθεότητος σύστασιν εὐρεθῆναι φιλοπόνοῦντες. Κἀν αὐτοῖς προτείνῃ τις ἕτην γραφῆς θεϊκῆς, ἐξετάζουσιν πότερον συνημμένον ἢ διεξευγμένον δύναται ποιῆσαι σχῆμα συλλογισμῶ.

² Ich betone nochmals, daß die Ableitung der antiochenischen Exegetenschule von Paul von Samosata eine Konstruktion ist. Gewiß ist nur, daß die antiochenischen Theologen (wie später die von ihnen abhängigen Nestorianer) sich viel mit Aristoteles

So lehrreich es ist, das Zurücktreten der Allegorie im vierten und fünften Jahrhundert zu betrachten, so sehr muß man sich hüten, diese Entwicklung in ihrer Bedeutung zu überschätzen. Sie ist wichtig für die Geschichte der christlichen Wissenschaft, aber auch nur für sie. Denn erstens ist die Laienwelt, wie es scheint, nicht im mindesten durch die Stimmen beeinflusst worden, die vor der Allegorie warnten; und selbst die Theologen haben sich gehütet, aus der Abneigung gegen die Allegorie weiter tragende dogmatische Schlüsse zu ziehen; sie haben die Lehre von der Wortinspiration nicht angegriffen, was sie doch konsequenterweise hätten tun müssen.¹ Und zweitens ist die antiallegorische Stimmung sofort in nichts zerflossen, als zu Beginn des Mittelalters die dogmatischen Kämpfe aufhörten und die antiochenische Theologie verketzert ward. Im Mittelalter herrschte die allegorische Bibelerklärung unbestritten. Erst die Theologie der Reformatoren hat ihr ein Ende bereitet. Und die Lehre von der Wortinspiration, deren Folge die allegorische Exegese ist, wurde gar erst in der Zeit der beginnenden Aufklärung von ihrem Throne gestürzt. Bis dahin bestand also die Möglichkeit, daß die allegorische Exegese eines Tages wieder im Triumphe in die exegetische Wissenschaft zurückkehrte.² Jedenfalls darf man, ohne allzugroße Einschränkungen machen zu müssen, das Urteil

beschäftigt haben (vgl. auch A. Harnack über Diodor von Tarsus [+ vor 394] TU 21 [N. F. 6] 4, Leipzig 1901). Sichere Erkenntnisse werden aber durch den Mangel an Quellen ausgeschlossen. So besteht z. B. die Möglichkeit, daß es in der Kirche von Anfang an eine antiallegorisch-exegetische Überlieferung gab, auf die dann, um nur die Wichtigsten zu nennen, Marcion, die dynamistischen Monarchianer, Nepos von Arsinoë (Eus. hist. eccl. vii 24₂) und die späteren Antiochener in gleicher Weise zurückgingen, ohne untereinander enger zusammenzuhängen (auf diese Möglichkeit hat mich Herr Prof. Loofs freundlichst hingewiesen). — Zum Ganzen vgl. G. Heinrici RE³ 7 (Leipzig 1899) S. 729 ff. 743 ff. — Die Verdammung des Origenes wird das Zurücktreten der Allegorie nur unerheblich beeinflusst haben.

¹ Nur zwei altkirchliche Theologen sind mir bekannt, die wenigstens gelegentlich an der Lehre von der Wortinspiration rüttelten: Origenes (s. unten § 25) und Hieronymus (s. oben S. 19 Anm. 6). Aber beide sind nicht durch antiallegorische Stimmungen dazu bewogen worden, sondern durch das Selbstzeugnis der Bibel. — Einige Theologen, vor allem antiochenische, haben verschiedene Grade der Inspiration angenommen, jedoch (inkonsequenterweise) ohne die strenge Inspirations-theorie damit aufzugeben. Vgl. Kihn a. a. O. S. 77 und Harnack TU 21₄ S. 59 f.

² Man darf die ältere Theologie nicht etwa verachten, weil sie so schrankenlos allegorisiert hat. Ein gerechter Beurteiler wird anerkennen: die alte Kirche mußte allegorisieren. Erstens: die allegorische Exegese galt damals in weiten Kreisen als die allein wissenschaftliche. Zweitens: das Alte Testament konnten die Christen nach dem damaligen Stand der Wissenschaft nur dann zu ihrem eigenen Buche machen, wenn sie es allegorisch deuteten; sie mußten es verwerfen, wenn die wörtliche Deutung als die allein mögliche erschien; denn von religionsgeschichtlicher Entwicklung wußte man nur wenig (doch vgl. Paulus, Irenäus u. a.). Kein geringerer als Augustin ist dadurch lange an den Manichäismus gefesselt worden,

wagen: die Christen der ersten Jahrhunderte brachten an das Alte Testament die Lehre von der Wortinspiration heran; da mit dieser die allegorische Exegese aufs engste verbunden ist, sind Kanon und Allegorie korrele Begriffe.¹

Wie ist es nun gekommen, daß ein Neues Testament entstand und ebenso wie das Alte als Heilige Schrift betrachtet wurde?

Zweiter Abschnitt.

Die neutestamentlichen Apokalypsen.

Vorbemerkung. Die Frage nach der Entstehung des neutestamentlichen Kanons beantwortet man gern in folgender Weise: man erörtert zunächst die verhältnismäßig klare Sachlage um das Jahr 200, über die wir viele gute Quellen besitzen; von da aus dringt man dann allmählich nach der Urzeit der Kirche zurück; zuletzt durchläuft man die Zeit von 200 abwärts bis zur Gegenwart. Diese Be-

daß ihm die inadäquaten Stücke im Alten Testament nur mit Hilfe manichäischer Kritik verständlich erschienen. Erst als Augustin durch Ambrosius mit der allegorischen Exegese vertraut gemacht worden war, konnte er das Alte Testament als ein christliches Buch würdigen. Endlich drittens: Kanon und allegorische Exegese waren damals untrennbar verbunden. Hätte man die Allegorie verworfen, dann hätte man auch den Kanon nicht festhalten können. Damit wären aber die Bücher verloren gegangen, aus der die Kirche immer wieder neue Kraft gewinnen konnte. So wird man doch sagen müssen: wenn auch die allegorische Exegese vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft aus eine Verirrung ist, für die alte Kirche war sie zweifellos eine Lebensmacht.

¹ Anhangsweise muß ich bemerken: verschiedene Anzeichen lassen darauf schließen, daß die Christen (auch die großkirchlichen) im zweiten, ja noch im dritten und vierten Jahrhundert dem Alten Testament freier gegenüberstanden, als im fünften und sechsten. Wie es scheint, war eine lange Zeiträume umspannende theologische Denkarbeit nötig, ehe man aus der Lehre von der Wortinspiration die letzten Folgerungen zog. Sehr lehrreich ist, wie sich die Chronisten der alten Kirche mit dem Alten Testament abfanden. Der Römer Hippolyt wahrte sich in seiner Chronik eine maßvolle Freiheit gegenüber der Völkertafel Gen. 10; die späteren Bearbeiter seiner Chronik (der liber generationis II vor 334 und der liber generationis I vor 460) folgen hier dem Alten Testament viel genauer. Ähnlich wie Hippolyt stand Euseb von Cäsarea, der gelehrte Origenesschüler, zum Alten Testament. Die Machwerke der alexandrinischen Mönche Panodor und Annian liefern seiner Arbeit wohl nur deshalb den Rang ab, weil sie mit dem Alten Testament besser übereinstimmten (Syncellus S. 62 ed. Bonn.). Nur ein Mann, dem es an Scharfsinn so sehr gebrach, wie dem Verfasser des (verlorenen) griechischen Originals zu dem sog. Barbarus des Scaliger (der griechische Text entstand bald nach 412 in Alexandria, die lateinische Übersetzung um 700 in Frankreich), übersah solche Abweichungen vom Alten Testament: er gab Hippolyts Chronik ziemlich genau wieder, ohne dogmatische Skrupel zu empfinden. Vgl. Adolf Bauer, die Chronik des Hippolytos im Matritensis Graecus 121 (= TU 29₁, Leipzig 1905) S. 153 ff.

trachtungsweise ist sehr wissenschaftlich (denn sie veranschaulicht den Gang der Forschung), zugleich aber auch sehr unübersichtlich: die Entwicklung tritt nicht deutlich zutage. Indessen führt der andere Weg, der genau der Zeitrechnung folgt, keineswegs zur größtmöglichen Klarheit; die erhebliche Zahl der neutestamentlichen Bücher, von denen in dem Kanon verschiedener Zeiten und verschiedener Orte bald das eine, bald das andere fehlt, hindert die Übersicht. Ich behandle deshalb auf den folgenden Blättern die Entstehung des neutestamentlichen Kanons sozusagen in Längsdurchschnitten und nehme die verschiedenen Gruppen neutestamentlicher Bücher (Apokalypsen¹, Evangelien, Apostelbriefe und Apostelgeschichten¹) getrennt vor; diese Gruppen von Büchern sind ja auch zu verschiedenen Zeiten, teilweise sogar aus verschiedenen Gründen Heilige Schrift geworden. Die Frage, wie das Neue Testament zur Zeit seiner Entstehung beurteilt ward, hebe ich, ebenfalls aus Gründen der Übersichtlichkeit, für einen Schlußabschnitt auf.

Die Frage nach den Namen, die die ersten Christen dem Alten und Neuen Testament beileigten, stelle ich zurück. Die Namen für so komplizierte Begriffe sind immer jünger, als die Begriffe, die sie bezeichnen sollen. Deshalb sind die Namen nicht richtig zu verstehen, wenn nicht zuvor die Begriffe festgestellt sind. Ich werde sie daher erst am Ende von § 38 (Zusatz) behandeln.

Erstes Zeitalter. Die Autorität des Propheten.

§ 4. Das Urchristentum.

A. Die ersten Christen kannten eine ganze Reihe von Autoritäten: das Alte Testament, die Worte Jesu, die zwölf Apostel, die Lehrer und wie die Norm gebenden Überlieferungen und Personen alle heißen mögen. Wir verstehen in den meisten Fällen recht wohl, warum diese Größen als allgemein gültig angesehen wurden. Aber einige Autoritäten des Urchristentums wollen uns Söhnen des zwanzigsten Jahrhunderts doch recht merkwürdig erscheinen. Buntfarbige Bilder, im Traume geschaut, unverständliche Laute, wie im Taumel ausgestoßen, Reden, die nicht reiflicher Überlegung ihr Dasein verdanken, sondern als Kinder eines flüchtigen Augenblicks geboren wurden: daß das bindende Autoritäten sein sollen, will unserem nüchternen Verstande nur sehr schwer eingehen. Desto deutlicher müssen wir uns vergegenwärtigen: für die ersten Christen, und zwar für Judenchristen sowohl wie für Heidenchristen, war es geradezu selbstverständlich, daß die Autorität des Geistes, den man in all diesen rätselhaften Erscheinungen wirken sah, eine der ersten Autoritäten war. Den Judenchristen war die wichtigste Äußerung des Geistes, die Prophetie, eine altgewohnte Sache, vor allem in der Form von Gesichtern, die das Weltende offenbarten, in der Form der Apokalyptik. Und mit den Heidenchristen stand es nicht viel anders. Die Philosophie der Zeit, der Stoizismus, hielt es für nötig,

¹ Ich wähle die Mehrzahl, weil zeitweise verschiedene Apokalypsen und verschiedene Apostelgeschichten im neutestamentlichen Kanon standen.

dem Glauben an den Geist einen Platz in seinem System zu gönnen, obwohl dieser Glaube doch in keiner Weise in das System hineinpaßte: Beweis genug, wie sehr der Geist ein Lebenselement der heidnischen Gebildeten und der heidnischen Volksmassen war¹.

Jesus hat, wie es scheint, selten vom Geiste geredet. Nur wenige Male wird uns davon berichtet. Die Jünger werden einst vor dem weltlichen Richter stehen, so weissagt Jesus; aber sie sollen sich nicht sorgen, ob sie auch das rechte Wort zum Bekenntnis finden werden: der Geist des Vaters wird ja in ihnen reden². Ein andermal lesen wir die feierliche Erklärung: alle Sünden werden den Menschenkindern vergeben; aber die Lästerung des Heiligen Geistes wird nicht vergeben³. Indessen, so selten uns Derartiges von Jesus erzählt wird, das eine sehen wir doch mit voller Klarheit: Jesus will den Geist als eine besondere Autorität angesehen wissen⁴.

Der Gedanke, den Jesus hier und da andeutet, tritt uns in der Apostelzeit in sehr greifbarer Gestalt entgegen. Paulus will 1. Kor. 7₄₀ die korinthische Gemeinde besonders wirkungsvoll auffordern, seinen Ratschlägen nachzukommen. Er tut das nicht etwa so, daß er auf seine Apostelwürde hinweist; sondern er sagt: das ist meine persönliche Meinung; „aber auch ich glaube Gottes Geist zu haben.“ Paulus war offenbar der Ansicht, daß die Erinnerung an den Geist stärkere Beachtung finden würde, als die an das Apostelamt⁵. In der Tat scheint man in den Zeiten des Urchristentums ausdrücklichen Geboten des Geistes stets gehorcht zu haben, auch wenn der Geist, menschlich betrachtet, etwas recht Vernunftwidriges befahl. Auf der sog. zweiten Missionsreise ließ sich Paulus durch den Geist hindern, in der Provinz Asien und in Bithynien zu predigen: er ließ sich vom Geiste bestimmen, nach Macedonien zu ziehen. Und doch sprachen alle Gründe des Verstandes dafür, auch in Asien

¹ Die altkirchliche Anschauung vom Geiste kennt einen doppelten Sprachgebrauch: einen volkstümlichen und einen, wenn man so sagen darf, gelehrten. Das Volk führte nur Außerordentliches auf den Geist zurück, der Gelehrte (Paulus) alle Äußerungen des christlichen Lebens, auch die alltäglichen. Wir haben es im folgenden im Wesentlichen mit dem volkstümlichen Sprachgebrauche zu tun. Vgl. Hermann Gunkel, Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus, 2. Aufl., Göttingen 1899.

² Mk. 13₁₁; Mt. 10₂₀; Lk. 12₁₂. ³ Mk. 3₂₈f. und Parallelen. ⁴ Vgl. auch die Verheißungen des Trösters im Johannesevangelium; ferner Joh. 3₅ usw.

⁵ Gewiß ist auch der Apostel ein Geistesträger (1. Kor. 12₂₈f.). Aber in dem Namen Apostel kommt das nicht zum Ausdruck. Deshalb vermeidet ihn Paulus an der genannten Stelle und nennt unmittelbar den Geist: der Apostel ist Autorität, weil er den Geist besitzt. — Vgl. übrigens 1. Kor. 14₃₇.

und Bithynien zu predigen und zwischen den einzelnen Missionsgebieten keine Lücken zu lassen¹. In der Tat holte Paulus das Versäumnis nach, sobald es der Geist gestattete². Zur Zeit des großen jüdischen Aufstandes, etwa im Jahre 67, ließ sich die Christengemeinde zu Jerusalem durch einen Prophetenspruch bewegen, nach Pella in Peräa auszuwandern³. Das war eine Handlung, zu der nur die stärkste Autorität bestimmen konnte; denn diese Handlung schien einfach widersinnig. Welch glänzende Erinnerungen knüpften sich für die Christen an den Namen der heiligen Stadt: durfte man sie verlassen, ohne durch die bitterste Not dazu gezwungen zu sein? Dazu glaubte man ja allgemein, Jerusalem, oder wenigstens der Tempel in Jerusalem werde vom Feinde nicht genommen werden⁴. Aber der Geist befahl, Jerusalem zu verlassen: blindlings gehorchte man ihm. Kurz: der Geist galt den ersten Christen als eine ganz besondere Autorität.

Allerdings erhebt der erste Johannesbrief 4₁ in nachdrücklichster Weise die Forderung: „Prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind!“⁵ Aber diese Forderung wird doch sofort erheblich eingeschränkt. Es wird nämlich 4₂ f. der Grundsatz aufgestellt: „Jeder Geist, der bekennt, daß Jesus Christus im Fleische gekommen ist, ist aus Gott; und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott.“ Mit diesem Maßstabe konnte man nichtchristliche Geistes Träger entlarven. Aber an christlichen Geistes Trägern konnte man in dieser Weise nicht Kritik üben. Ja, es galt sogar als ausdrücklich verboten, das zu tun. Paulus befiehlt 1. Thess. 5₁₉ f.: „Den Geist dämpft nicht! Weissagen verachtet nicht!“⁶ Noch schärfer hat das Geschlecht, das auf die Apostel folgte, die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß der Geist schlechthin Autorität ist. In der Zwölfapostellehre⁷ lesen wir: „Keinen Propheten,

¹ AG. 16_{6—10}. ² AG. 18₁₉, 19₁. ³ Euseb. hist. eccl. iii 5₃. ⁴ Offb. 11₂. ⁵ Vgl. 1. Kor. 12₁₀, 14₂₉.

⁶ Die folgenden Worte: „Prüft aber alles und behaltet das Gute“ (5₂₁) sind kaum als eine Einschränkung des Voraufgehenden gemeint: schon das „aber“ beweist, daß der Zusammenhang kein enger ist (19f. sind äußerlich unverbunden neben einander gestellt, d. h. wohl in Wirklichkeit sehr eng verbunden). — Vergl. auch 1. Kor. 2₁₅.

⁷ 11₇. — Ich bemerke, daß nach meiner Meinung die Zwölfapostellehre (Didache) in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstanden ist und zwar in Ägypten. Das letztere beweist: 1) die spätere Geschichte der Schrift; 2) die Vaterunserdoxologie der Zwölfapostellehre (8₂); diese stimmt überein mit der Vaterunserdoxologie von zwei koptischen Bibelübersetzungen, der säidischen (bei P. J. Balestri, Sacrorum biblicorum fragmenta Copto-sahidica musei Borgiani vol. III, Rom 1904, S. 9; der jüngere Text bei C. G. Woide, Appendix ad editionem Novi Testamenti Graeci, Oxford 1799, S. 7, lautet allerdings ein wenig anders, vgl. meinen Aufsatz über die Entstehung der koptischen Kirche in Rudolf Haupts 5. Katalog, Halle a. S. 1905, S. iv;

der im Geiste redet, sollt ihr versuchen oder kritisieren; denn jede Sünde wird vergeben werden; aber diese Sünde wird nicht vergeben werden.“ Man betrachtete also jede kritische Äußerung über einen Prophetenspruch als eine Lästerung des Geistes; und die Lästerung des Geistes hatte ja Jesus als unvergebbar bezeichnet¹.

So konnte man es nur in ganz außergewöhnlichen Fällen wagen, das Wort eines Propheten für falsch zu erklären. Man wagte es meist nur dann, wenn der Betreffende entweder die Grundlagen des Christenglaubens in Zweifel zog², oder in sittlicher Beziehung Anstoß gab³.

B. Wenn man die dargelegten Tatsachen beachtet, so wird man es selbstverständlich finden, daß auch schriftlich niedergelegte Prophetenworte in der Zeit des Urchristentums von höchster Autorität waren. Wir sind in der glücklichen Lage, noch drei der Prophetien zu kennen, die die ersten Christen aufgeschrieben haben. Sie gehören sämtlich der literarischen Gattung der Apokalypsen an,

darnach ist meine Bemerkung TU 15, S. 27 zu berichtigen) und der fajjūmischen (herausgegeben von G. Maspero im Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes XI, Paris 1889, S. 116).

¹ S. oben S. 29, Anm. 3.

² 1. Joh. 4₁.

³ Zwölfapostellehre 11₈ ff: „Nicht jeder, der im Geiste redet, ist ein Prophet; sondern (er ists) nur dann, wenn er das Verhalten des Herrn aufweist; also an dem Verhalten kann der falsche Prophet und der (echte) Prophet erkannt werden. Und kein Prophet, der im Geiste einen Tisch bestellt, ißt von ihm; wenn er es aber tut, ist er ein falscher Prophet. Jeder Prophet aber, der die Wahrheit lehrt, doch nicht tut, was er lehrt, ist ein falscher Prophet. Kein bewährter und echter Prophet aber, der *εις μυστήριον κοσμικὸν ἐκκλησίας* (unverständlich; ob verderbt?) handelt, aber nicht lehrt, daß man all das tun müsse, was er selbst tut, soll bei euch gerichtet werden; denn bei Gott steht sein Gericht; so handelten ja auch die alten Propheten. Wer aber im Geiste sagt: Gib mir Geld oder etwas anderes, auf den sollt ihr nicht hören; wenn er aber sagt, man solle es geben wegen anderer, die in Not sind, so darf ihn keiner verurteilen.“ — Sehr lehrreich für das Gesagte ist Ignat. ad Philad. 7. Der Antiochener Ignatius hat, vom Geiste getrieben, in eine Versammlung der ihm fremden Gemeinde zu Philadelphia die Worte hineingerufen: „Haltet zum Bischöfe und zum Presbyterium und zu den Diakonen!“ Man wirft Ignatius hinterher vor, er habe das gar nicht im Geiste gesprochen, sondern habe gewußt, daß Sektierer in der Gemeinde seien: das Parteiinteresse und nicht der Geist habe ihm die betreffenden Worte eingegeben. Ignatius erhebt daraufhin Einspruch gegen diese Behauptung. Ignatius' Wort zu bestreiten, ist für die Sektierer offenbar eine politische Notwendigkeit. Also ist hier in der Tat ein sehr starker Grund vorhanden, aus dem man die Echtheit von Ignatius' Prophetie bezweifeln muß. — Man hat dem Apostel Paulus in seiner Aposteleigenschaft sehr oft Widerstand geleistet, selbst in den Kreisen seiner eigenen Gemeinden, und zwar teilweise aus Gründen, die gar nicht verdienen, daß man sie Gründe nennt; man denke nur an die Parteiungen in Korinth. Dieses feindselige Verhalten wurde wohl vor allem dadurch gefördert, daß man dem Apostel den Geistesbesitz nicht so leicht ansah, wie z. B. dem Zungenredner und dem Propheten.

also dem Zweige der Prophetie, der allein damals noch grünte und blühte. Zwei der genannten Schriften besitzen wir noch vollständig: die Offenbarung des Johannes¹ und den sog. Hirten des Hermas². Von der dritten, der Petrusapokalypse, hat sich leider nur die kleine Hälfte erhalten³. In diesem Zusammenhange ist es für uns zunächst sehr wichtig, festzustellen, wie diese urchristlichen Apokalypsen selbst beurteilt sein wollten. Die Offenbarung des Johannes und der Hirt des Hermas geben uns darüber genauen Aufschluß.

1) Am Anfange der Offenbarung heißt es (1₃): „Selig der, der liest, und die, die hören das Wort der Weissagung und das bewahren, was in ihr geschrieben ist.“ Und am Schlusse (22₁₈ f.) sagt Johannes: „Ich bezeuge jedem, der die Worte der Weissagung dieses Buches hört: wenn jemand dazu etwas zusetzt, so wird ihm Gott mit den Plagen zusetzen, von denen in diesem Buche geschrieben ist. Und wenn jemand von den Worten des Buches dieser Weissagungen etwas wegnimmt, wird Gott seinen Anteil wegnehmen von dem Holze des Lebens und aus der heiligen Stadt, von denen in diesem Buche geschrieben ist.“ Warum tritt Johannes so selbstbewußt auf? Weil er ein Apostel war? Aber in dem ganzen Offenbarungsbuche wird mit keinem Worte angedeutet⁴, daß der Verfasser ein Apostel war oder auch nur den Herrn gesehen hat. Johannes legt also doch wohl keinen Wert darauf,

¹ Die Offenbarung entstand meiner Überzeugung nach kurz vor dem Ende des ersten Jahrhunderts in Kleinasien, benutzte aber palästinensische Stücke aus den sechziger Jahren.

² Der Hirt des Hermas entstand im Laufe der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Rom, und zwar nicht auf einmal: die einzelnen Abschnitte wurden zu verschiedenen Zeiten verfaßt und veröffentlicht; die Nähte sind an mehreren Stellen noch sehr deutlich zu sehen (am deutlichsten zwischen vis. 2 und 3).

³ Beste Ausgabe von Erich Klostermann in Hans Lietzmanns Kleinen Texten für theologische Vorlesungen und Übungen 3, Bonn 1903. — Es sollte nicht mehr bestritten werden, daß der betreffende Text der Kairiner Handschrift wirklich zur Petrusapokalypse gehört. Das Stück könnte sonst höchstens noch aus dem Petrus-evangelium stammen; aber eben diese Annahme schließt der paläographische Befund, genau genommen, aus. Dazu deckt sich doch, wie ebenfalls nicht mehr bezweifelt werden sollte, § 26 des Kairiner Bruchstücks mit dem Zitate des Klemens von Alexandria aus der Petrusapokalypse (ecl. proph. 41; das Zitat scheint allerdings ungenau; aber welche von den nicht kanonisierten Apokalypsen ist uns in gutem, reinem Texte überliefert [man vergleiche den kritischen Apparat bei C. Tischendorf, Apokalypses apocryphae, Leipzig 1866]? Es wäre ein Wunder, wenn der Text der Petrusapokalypse in der Kairiner Handschrift nicht verwildert wäre). — Die Petrusapokalypse entstand in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts wohl in Ägypten. Sie ist natürlich eine Fälschung.

⁴ Man hat aus Offb. 21₁₄ sogar schließen wollen, daß der Verfasser kein Apostel sei.

daß er ein Apostel ist. Autorität beansprucht er aus einem ganz anderen Grunde. Dreimal wird nachdrücklich an den mitgeteilten Stellen hervorgehoben: sein Buch ist eine Weissagung. Deshalb, nur deshalb will es Autorität sein.

2) Hermas tritt vis. ii 4₃, am Schlusse des ersten Teilstücks seiner großen Apokalypse, das er gesondert herausgab, mit ganz ähnlichen Ansprüchen auf, wie Johannes. Er läßt sich von Gott folgende Anweisungen geben: „Du sollst zwei Büchlein schreiben; eins sollst du dem Klemens senden, eins der Grapte. Klemens wird es nach den auswärtigen Städten schicken; denn das ist sein Amt; Grapte aber wird es den Witwen und Waisen einprägen. Du aber wirst es in dieser Stadt vorlesen mit den Presbytern, die der Gemeinde vorstehen.“ Hermas legt also großen Wert darauf, daß sein Buch möglichst bald in der ganzen Kirche bekannt wird. Er nennt den Grund nicht, der ihn berechtigt, Autorität für sich in Anspruch zu nehmen. Nach allem, was wir wissen, kann dieser Grund aber nur darin gesucht werden, daß Hermas Prophet war. Denn außer durch seine Prophetie hat sich Hermas in keiner Weise in der christlichen Gemeinde ausgezeichnet¹.

C. Die urchristlichen Apokalypsen wurden natürlich nicht zu dem Zwecke geschrieben, einen Teil oder gar den Grundstock eines neutestamentlichen Kanons zu bilden. Dem Walten des Geistes verdanken sie ihr Dasein, und der Geist beugt sich niemals menschlichen Erwägungen². Aber tatsächlich bildeten die urchristlichen Apokalypsen den Grundstock eines neutestamentlichen Kanons: es waren die ersten christlichen Bücher, denen man unbedingte Autorität zuschrieb. Allerdings tat man das zunächst nicht deshalb, weil man sie für Heilige Schrift hielt, sondern weil Propheten ihre Verfasser waren. Aber diese beiden Betrachtungsweisen standen einander doch sehr nahe, so nahe, daß sie sich tatsächlich gar nicht streng scheiden ließen. Erstens wurde (wenigstens grundsätzlich) bei den christlichen Apokalypsen und bei den Heiligen Schriften in gleicher Weise darauf Wert gelegt, daß sie treu, bis auf den Buchstaben genau, überliefert wurden³. Zweitens lag die Erwägung sehr nahe: der Geist, der aus den Apokalypsen zu uns spricht, ist doch derselbe Geist, dem die Heiligen Schriften und vor

¹ Hermas war allerdings der Bruder des römischen „Bischofs“ Pius. Aber „Nepotismus“ gab es an der Kurie damals noch nicht. Außerdem schrieb Hermas seine Apokalypse wohl, ehe Pius „Bischof“ ward.

² Wie ich glaube, ist auch der Hirt des Hermas, trotz seiner Eintönigkeit, vom psychologischen Standpunkte aus echte Prophetie. Die Apokalyptik als literarische Form zu benutzen, dazu war Hermas viel zu ungeschickt.

³ Offb. 22₁₈ f. (oben S. 32 angeführt).

allem die alttestamentlichen Prophetenbücher ihr Dasein verdanken¹. In der Tat hat man schon sehr bald die christlichen Apokalypsen nicht mehr allein deshalb hochgeschätzt, weil es Apokalypsen waren, in der Ekstase geschaut, sondern auch aus dem anderen Grunde, weil man sie als Heilige Schriften im technischen Sinne betrachtete. Diese Wertung der Apokalypsen vertreten im Morgenlande zuerst Justin der Märtyrer, ein Zeuge für Kleinasien²; ferner Klemens von Alexandria, ein Zeuge für Ägypten; der Kanon Muratori³, ein Zeuge für Rom;

¹ Mit diesem Gedanken waren die Christen des zweiten Jahrhunderts vertraut. Justin der Märtyrer sagt dial. 81, nachdem er vorher ein Jesajazitat und ein Psalmenzitat besprochen: *Καὶ ἔτι δὴ καὶ παρ' ἡμῶν ἀνὴρ τις, ὃ δνομα Ἰωάννης, εἰς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένη αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσῃ ἐν Ἱερουσαλήμ τοὺς τῷ ἡμετέρῳ Χριστῷ πιστεύσαντας προεφήτευσε* usw.; vgl. 82: *Παρὰ γὰρ ἡμῶν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματα ἔστιν*; *Iren. iii 214*: Unus enim et idem spiritus dei, qui in prophetis quidem praeconavit, quis et qualis esset adventus domini, in senioribus (d. h. den Übersetzern der lxx) autem interpretatus est bene quae bene prophetata fuerant, ipse et in apostolis annuntiavit plenitudinem temporum adoptionis venisse usw. In diesem Zusammenhange darf wohl auch an die auffällige Tatsache erinnert werden, daß im cod. Sin. der griechischen Bibel der „Hirt“ offenbar von derselben Hand geschrieben ist, wie die Bücher der alttestamentlichen Propheten. — Paulus führt Eph. 5¹⁴ den Spruch „Wache auf, du Schlafender, und stehe auf von den Toten; so wird dir der Christus leuchten“ mit der Formel *διὸ λέγει* „deshalb heißt es“ ein; er betrachtet den Spruch also als Heilige Schrift. Er findet sich aber nicht im Alten Testament, obwohl ihn Hippolyt (Danielkommentar 4⁵⁶ *Ἡσαΐας λέγει*; vgl. de antichr. 65 *ὁ δὲ προφήτης λέγει*) als jesajanisch bezeichnet. Der Spruch soll in jüdischen Apokryphen gestanden haben; aber die Nachrichten darüber sind so widerspruchsvoll, daß sie kaum Glauben verdienen: die Eliasapokalypse, ein Jeremiasapokryphon, das Buch Henoch werden als Quellen des Spruches erwähnt. Es ist wohl nicht ausgeschlossen, daß uns Eph. 5¹⁴ ein urchristliches Prophetenwort erhalten ist. Wir stünden dann vor der sehr lehrreichen Tatsache, daß Paulus eine, vielleicht nicht einmal aufgeschriebene christliche Weissagung als Heilige Schrift anführt. Diese Tatsache wäre gewiß merkwürdig. Aber unmöglich ist sie nicht.

² Es ist für die Kanongeschichte von größter Wichtigkeit, die einzelnen Zeugen geographisch zu gruppieren. Von vornherein ist die Möglichkeit zuzugeben, daß in verschiedenen Ländern ein verschiedener Kanon galt; wir werden sehen, daß diese Möglichkeit Wirklichkeit ist. Was Justin betrifft, so kann man zunächst schwanken, ob man ihn als Zeugen für Kleinasien betrachten soll (dort ward er, wohl in Ephesus, um das Jahr 130 getauft), oder als Zeugen für Rom (hier schrieb er, Anfang der fünfziger Jahre des zweiten Jahrhunderts, seine Apologie). Aus Gründen, die ich in § 14 darlegen werde, scheint es mir wahrscheinlicher, daß man Justin als Zeugen für Kleinasien anführen muß. Allerdings war er ein weitgereister Mann: gerade bei ihm ließe es sich vielleicht rechtfertigen, wollte man ihn als Zeugen für die ganze Kirche in Anspruch nehmen. Aber dem stehen doch Bedenken entgegen (s. unten § 14).

³ Der Kanon Muratori, genannt nach dem italienischen Gelehrten L. A. Muratori, der ihn im Jahre 1740 ans Licht zog, ist ein Verzeichnis der kanonischen Bücher des Neuen Testaments (der Anfang, mit der Besprechung des Matthäus und, teilweise, des Markus ist verloren gegangen; es ist auch nicht unmöglich, daß ein

der Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon aus dem Jahre 177 und der Bischof Irenäus von Lyon¹, zwei Zeugen für Gallien; endlich Tertullian, ein Zeuge für Afrika. Justin der Märtyrer stellt die Johannesoffenbarung den Werken der alttestamentlichen Propheten gleich²; er betrachtet sie als ein kanonisches Buch derselben Art, wie die alttestamentlichen Bücher. Klemens von Alexandria benutzt die Offenbarung des Johannes als Heilige Schrift³. In seiner kurzgefaßten Erklärung der Bibel, den sog. *ὕπομνῳσεις*, d. h. Skizzen, erklärt Klemens auch die Petrusapokalypse⁴. Das Hermasbuch schätzt Klemens ebenfalls sehr hoch⁵; ob er es für kanonisch gehalten hat, läßt

Verzeichnis der alttestamentlichen Bücher vorausgeschickt war). Der Kanon Muratori, leider zum guten Teile nur in einer einzigen Mailänder Handschrift erhalten, ist in barbarischem Latein und noch barbarischerer Orthographie geschrieben; somit ist er nicht an allen Stellen sicher zu deuten. Man betrachtet ihn heute meistens als eine Übersetzung aus dem Griechischen. Mir erscheint das nicht sicher; denn der Kanon bietet Z. 67 (*fel enim cum melle misceri non concruit*) ein lateinisches Wortspiel. Aus kanongeschichtlichen Gründen ergibt sich, daß der Kanon Muratori um 200 oder kurz vorher entstand, und zwar in oder bei Rom (Z. 75 f.: *sedente [in] cathetra urbis Romae aeclesiae Pio eps [d. h. episcopo]*). Die beste Ausgabe des Kanons Muratori ist die von H. Lietzmann in seinen Kleinen Texten usw. Heft 1, Bonn 1902.

¹ Bei Irenäus stehen wir vor demselben Problem, wie bei Justin: für welche Provinz sollen wir ihn als Zeugen heranziehen? für Kleinasien, wo er seine Jugend verlebte? oder für Gallien, wo er Bischof war? oder für Rom, dessen Bischof er als eine besondere Autorität betrachtete (iii 3₂ ff.)? Nach seiner ganzen Haltung in kanongeschichtlichen Dingen scheint Irenäus mehr Abendländer zu sein (dazu stimmt sein enger Anschluß an Rom). Indessen wissen wir von dem kleinasiatischen Christentum des zweiten Jahrhunderts zu wenig, als daß wir hier sicher urteilen könnten: solange wir von Männern wie Melito von Sardes nur dürftige Bruchstücke kennen, bleiben ja überhaupt die wichtigsten Entwickelungsreihen der damaligen Kirchengeschichte ungewiß. ² Vgl. oben S. 34, Anm. 1.

³ Pädag. ii 10, 108₃ S. 222 Stählin (nach einer Anführung aus Daniel): *καὶ ἡ ἀποκάλυψις φησιν*. Daraus, daß Klemens hier (und strom. 6₁₀₆) die Offb. als die Apokalypse bezeichnet, darf man natürlich noch nicht schließen, daß sie ihm höher stand, als die beiden anderen christlichen Apokalypsen. Der Fall liegt genau so, wie wenn ein alttestamentliches Zitat mit den Worten eingeführt wird: „der Prophet sagt“. — Vgl. H. Eickhoff, das neue Testament des Clemens Alexandrinus, Schleswig 1890 (Progr. Nr. 281).

⁴ Euseb. hist. eccl. vi 14₁: *Ἐν δὲ ταῖς ὑπομνήσεσσι, ξυνελόντα εἰπεῖν, πάσης τῆς ἐνδιαθήκου γραφῆς ἐπιτετημένας πεποιῆται διηγήσεις, μὴδὲ τὰς ἀντιλεγόμενας παρελθόν τὴν Ἰούδα λέγω καὶ τὰς λοιπὰς καθολικὰς ἐπιστολάς τὴν τε Βαρνάβα καὶ τὴν Πέτρου λεγομένην ἀποκάλυψιν*. Auch an anderen Stellen seiner Werke verrät Klemens Kenntnis der Petrusapokalypse: ecl. proph. 41. 48f. (Formel: *[ὁ] Πέτρος ἐν τῇ ἀποκαλύψει φησιν*).

⁵ Besonders strom. 1₁₈₁: *Θείως τοίνυν ἡ δύναμις ἡ τῷ Ἐρωμῆ κατά ἀποκάλυψιν λαλοῦσα* usw. Vergl. strom. 1₁₈₅ 2₃₋₄₃f. 55ff. 4₇₄ 6₄₆₋₇₄; eclog. proph. 45; *quis dives salvetur* 39—42 usw. — Klemens von Alexandria war aus einem zwiefachen Grunde besonders befähigt, sich für die Apokalypsen zu begeistern. Erstens war er, wie sein Lehrer und Vorgänger an der Katechetenschule, Pantänus, stoischer

sich freilich nicht mit voller Bestimmtheit sagen. Der Kanon Muratori zählt die Johannesoffenbarung und die Petrusapokalypse neben Evangelien, Apostelgeschichte und Briefen zum Neuen Testament¹. Der Brief der Gemeinden von Lyon und Vienne, der aus dem Jahre 177 stammt, zitiert die Johannesoffenbarung als Heilige Schrift². Irenäus bezeichnet sie allerdings niemals ausdrücklich mit diesem Worte. Aber es kann nach der Art und Weise, wie Irenäus die Offenbarung verwendet, keinem Zweifel unterliegen, daß er sie ebenso schätzt, wie der genannte Gemeindebrief³. Das Hermasbuch wird von Irenäus auch ausdrücklich als Heilige Schrift bezeichnet⁴. Tertullian endlich betrachtet die Offenbarung des Johannes⁵ und den Hirten des Hermas⁶ als kanonische Bücher.

Philosoph: die stoischen Philosophen legten aber mehr als alle anderen damaligen Philosophen Wert darauf, dem Wesen des Geistes gerecht zu werden (vgl. ZKg xxvii 1906 S. 151 ff. 161). Und zweitens lebte Klemens in Ägypten: die ägyptische Luft aber war, wie bekannt, der apokalyptischen Jenseitigkeitsstimmung sehr förderlich (vgl. § 8). — In den Hypotyposen hat Klemens den „Hirten“ allerdings nicht mit erklärt.

¹ Weiteres über den Kanon Muratori s. im nächsten §.

² Bei Euseb. hist. eccl. v 1 58: *ἵνα ἡ γραφή πληρωθῆ* (folgt Offb. 22₁₁). Vgl. ebenda 10.

³ Diesen Brief hat Irenäus sogar vielleicht selbst verfaßt. — Für Irenäus' Stellung zur Offb. sind folgende Stellen wichtig: Ioannes in apocalypsi o. ä. i 26₃; iv 14₂ 17₆ 18₆ 21₃; v 28₂ 34₂ vgl. 35₂; Ioannes domini discipulus in apocalypsi o. ä. iv 20₁₁ 30₄; v 26₁.

⁴ iv 20₂ (vgl. Euseb. hist. eccl. v 87): *καλῶς οὖν ἡ γραφή ἡ λέγονσα*. Merkwürdigerweise fährt Irenäus nach dem Hermaszitate fort: bene autem et in prophetis Malachias ait: als ob Hermas kein Prophet, oder Maleachi keine *γραφή* wäre! Der Begriff Propheten scheint hier, wenn man aus der nachlässigen Rede-weise überhaupt einen Schluß ziehen darf, beschränkt auf das Alte Testament: das ist freilich eine Beschränkung, die damals nichts weniger als allgemein war. Hippolyt z. B. zitiert in seinem Danielkommentar 4₅₀ die Offb. mit den Worten *λέγει διὰ τοῦ προφήτου* (ähnlich de antichristo 47 und 49 und Clem. Alex. Strom. 3₁₀₆). — Ich muß hier noch darauf hinweisen, daß Irenäus zum Montanismus in keiner Weise Stellung genommen hat. Eine Stelle wie iii 19₂ (a prophetis omnibus [d. h. dem A. T.] et apostolis [d. h. dem N. T.] et ab ipso spiritu) könnte ja montanistisch klingen. Aber man darf solche Sätze nicht pressen. Es ist so gut wie sicher, daß die montanistische Bewegung nicht in Irenäus' stille Gemeinde drang. Hätte Irenäus wirklich montanistische Sympathien gehabt, so müßte er, wie der Montanist Tertullian, den Hirten verworfen haben. Dasselbe hätte er aber, wie der Kanon Muratori beweist, auch wohl als Antimontanist tun müssen (vgl. den nächsten §). Somit beweist Irenäus' Stellung zum Hermasbuche, daß er sich weder für noch gegen den Montanismus entschied. Aus iii 11₉ darf man natürlich nicht auf montanistische Sympathien des Irenäus schließen.

⁵ Es ist überflüssig, dafür Belegstellen anzuführen.

⁶ De orat. 16: Item quod assignata oratione assidendi mos est quibusdam, non perspicuo rationem, nisi quam pueri volunt. Quid enim, si Hermas ille, cuius scriptura fere 'pastor' inscribitur, transacta oratione non super lectum assedisset,

D. Allem Anschein nach sind die christlichen Apokalypsen eher als Heilige, dem Alten Testamente gleichgeordnete Schrift angesehen worden, als die anderen Bücher des Neuen Testaments. Die Urkunde, aus der sich das in ganz unzweideutiger Weise ergibt, ist die Schrift wider die Würfelspieler, die wohl gegen Ende des zweiten Jahrhunderts von einem Bischof, vielleicht von dem römischen Bischof Viktor, verfaßt wurde¹. Diese Schrift betrachtet, außer dem Alten Testamente, wohl nur zwei Bücher als Heilige Schrift im strengen Sinne: die Offenbarung des Johannes und den Hirten des Hermas². Hermas wird einmal mit der Formel zitiert: „die göttliche Schrift sagt“; es ist wohl nur ein Zufall, daß die Offenbarung nicht mit dieser Formel eingeführt wird³. Dagegen kann es kein Zufall sein, daß Herrenworte und Apostelworte niemals als „Heilige Schrift“ zitiert werden, sondern immer nur mit der Formel: „Der Herr sagt im Evangelium; der Apostel sagt“ o. ä. Man darf daraus natürlich nicht schließen, Jesus und die Apostel seien für den Verfasser eine geringere Autorität gewesen, als z. B. Hermas. Wohl aber darf

verum aliud quid fecisset, id quoque ad observationem vindicaremus? Utique non. Simpliciter enim et nunc positum est, ‘cum adorassem et assedissem super lectum’, ad ordinem narrationis, non ad instar disciplinae. Alioquin nusquam erit adorandum, nisi ubi fuerit lectus. Immo contra scripturam fecerit, si quis in cathedra aut subsellio sederit. Es scheint sicher, daß Tertullian der Hirt in lateinischer Übersetzung vorlag: diese Übersetzung war dann natürlich ein Glied der altlateinischen Bibel, der *Vetus Latina* oder *Itala* (daß Tertullian eine *Vetus Latina* voraussetzt, hat A. Harnack, auf Grund einer Arbeit G. Wobbermins, endgültig bewiesen in seiner Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius, 2. Band, Leipzig 1904, S. 296 ff.). — Als Montanist hat Tertullian später den Hirten ganz anders beurteilt (vgl. den nächsten §). Doch geht auch aus Tertullians montanistischen Schriften hervor, daß der „Hirt“ in einigen katholischen Kreisen zum Neuen Testament gerechnet wurde; vgl. de pudic. 10: si scriptura Pastoris . . . divino instrumento meruisset incidi; ebenda 20: utique receptior apud ecclesias epistola Barnabae (d. h. der Hebräerbrief, s. u. § 29) illo apocrypho pastore moechorum (also ist der „Hirt“ nicht non receptus).

¹ Seit Harnacks bahnbrechender Arbeit (Der pseudocyprianische Traktat de aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I., TU 51, 1888) ist über dieses Buch viel geschrieben worden. Man hat mit sprachlichen (Pseudocyprian bedient sich des Vulgärlateins) und literarhistorischen Gründen (angebliche Abhängigkeit von Cyprian) zu beweisen gesucht, die Schrift de aleatoribus gehöre in die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts. Wie mir scheint, sind die gegen Harnack vorgebrachten Gründe nicht durchschlagend. Selbst wenn Pseudocyprian aus einer Gemeinde stammt, die in der Entwicklung des Kanons hinter den anderen Gemeinden zurückblieb, selbst wenn Pseudocyprians kanonsgeschichtliche Stellung nicht altertümlich ist, sondern nur altertümlich aussieht (s. o.), selbst dann wird man Pseudocyprian kaum nach Cyprian ansetzen dürfen.

² Kap. 2: dicit enim scriptura divina (Hermaszitat) et alia scriptura dicit (Zitat aus Jesus Sirach). Ein weiteres Hermaszitat Kap. 4, ein Zitat aus Offenb. Kap. 8. ³ Sie wird nur einmal zitiert.

man den Schluß ziehen: Hermas ist Autorität, weil sein Buch in der Bibel steht; Jesus und die Apostel dagegen sind Autorität, weil sie Jesus und die Apostel sind. Nun besteht allerdings die Möglichkeit, vielleicht sogar die Wahrscheinlichkeit, daß man die Anführungsformeln der Schrift wider die Würfelspieler nicht ernst nehmen darf: sie können die letzte Spur eines älteren Abschnitts der Entwicklung sein, eines Abschnitts, den der Verfasser innerlich längst überwunden hat. Die Sprache bleibt in ihrer Entwicklung immer hinter der Sitte zurück. Aber auch dann, wenn die Sache so steht, bleibt die Schrift doch eine kanongeschichtlich wertvolle Urkunde: nur beweist sie nicht für die Zeit, in der sie entstand, sondern für eine ältere Zeit. Mit ziemlicher Sicherheit läßt sich jedenfalls aus dem Buche entnehmen: die christlichen Apokalypsen sind, wenigstens in einzelnen Teilen der Kirche, das älteste Stück des neutestamentlichen Kanons gewesen.

Zusatz 1. Die angeführten Zeugnisse über die christlichen Apokalypsen sind nicht die einzigen, die wir aus dem zweiten Jahrhundert besitzen. Aber es sind die einzigen, die uns zugleich davon berichten, wie hoch man diese Apokalypsen geschätzt hat. Der Vollständigkeit halber teile ich noch das Wichtigste mit, was wir sonst von der Verbreitung der Apokalypsen im zweiten Jahrhundert wissen.

1) Theophilus von Antiochia hat nach Eus. hist. eccl. iv 24 die Offb. zitiert: *Τοῦ δὲ Θεοφίλου, ὃν τῆς Ἀντιοχείων ἐκκλησίας ἐπίσκοπον δεδηλώκαμεν, τρία τὰ πρὸς Αὐτόλυκον στοιχειώδη φέρεται συγγράμματα, καὶ ἄλλο πρὸς τὴν αἴρεσιν Ἐρμογένους τὴν ἐπιγραφὴν ἔχον, ἐν ᾧ ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου κέχρηται μαρτυρίαις.* Zahn hat auf Berührungspunkte zwischen Theophilus und Hermas hingewiesen (vgl. auch v. Gebhardt-Harnack zu Hermas vis. i 1₆).

2) Es ist selbstverständlich, daß die Offenbarung des Johannes auch in Kleinasien frühzeitig benutzt ward: sie war ja zunächst für Kleinasien bestimmt. Wir haben aber davon nur verhältnismäßig dürftige Kunde; denn die reiche christliche Literatur, die im zweiten Jahrhundert in Kleinasien entstand, ist fast völlig verschollen. Papias von Hierapolis, der Verfasser der leider verlorenen fünf Bücher *λογίων κυριακῶν ἐξήγησις* (um 125), hat nach einem späten, aber wohl glaubwürdigen Zeugnis (Andreas von Cäsarea, um 550 ?) die Echtheit der Offb. anerkannt: *Περὶ μέντοι τοῦ θεοπνεύστου τῆς βίβλου (sc. der Offb.) περιττὸν μὴ κύνειν τὸν λόγον ἡγοῦμεθα, τῶν μακαρίων Γρηγορίου φημι τοῦ θεολόγου καὶ Κυρίλλου, προσέτι δὲ καὶ τῶν ἀρχαιότερων Παππίου, Εἰρηναίου, Μεθοδίου καὶ Ἰππολύτου ταύτῃ προσμαρτυρούντων τὸ ἀξιόπιστον.* — Die kleinasiatischen Presbyter, auf die sich Irenäus so gern beruft, beschäftigten sich mit der apokalyptischen Zahl 666 (v 30₁: *μαρτυρούντων αὐτῶν ἐκείνων τῶν κατ' ὄψιν τὸν Ἰωάννην ἑορακῶτων καὶ τοῦ λόγου διδάσκοντος ἡμᾶς ὅτι ὁ ἀριθμὸς τοῦ ὀνόματος τοῦ θηρίου κατὰ τὴν τῶν Ἑλλήνων ψῆφον διὰ τῶν ἐν αὐτῷ γραμμάτων ἐμφαίνεται*, vgl. Eus. hist. eccl. v 8₆). — Weiter wird uns von Melito von Sardes berichtet (Eus. hist. eccl. iv 26₂), daß er über die Offenbarung des Johannes schrieb (*περὶ τοῦ διαβόλου καὶ [περὶ?] τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου*, vermutlich in Sachen des montanistischen Streites). Wir haben sogar Grund zu der Annahme, daß Melito sich günstig über die Offb. äußerte: er vertrat, wie uns Pseudogennadius de eccl. dogm. 25 berichtet, den Chiliasmus. Übrigens hat Melito vielleicht auch das Hermasbuch benutzt. Unter den Oxyrhynchuspapyri (Bernard P. Grenfell und Arthur S. Hunt, The Oxyrhynchus papyri, part I, London 1898, S. 8 f. Nr. V) findet sich das Bruch-

stück einer theologischen Schrift, das Harnack (SBAW 1898 S. 517 ff.), allerdings nicht mit ganz sicheren Gründen, auf Melitos Werk *λόγος (περὶ) προφητείας* (vgl. Eus. a. a. O.) zurückführt. In diesem Bruchstück wird der Hirt des Hermas zitiert. — Der Antimontanist Apollonius (196/197, in Ephesus?) kennt die Offb. (Eus. hist. eccl. v 18₁₄: *κέχηται δὲ καὶ μαρτυρίας ἀπὸ τῆς Ἰωάννου ἀποκαλύψεως*).

3) Das älteste ägyptische Zeugnis für die Offb. bietet vielleicht der sog. Barnabasbrief, der aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts stammt. (Daß dieser Brief ägyptischen, vielleicht darf man sogar genauer sagen: alexandrinischen Ursprungs ist, scheint mir sicher; Beweis dafür sind die theologische Eigenart der Schrift, ihre Verwandtschaft mit der wohl auch ägyptischen Zwölfapostellehre und ihre spätere literarische Geschichte). Vgl. J. V. Bartlet in *The New Testament in the apostolic fathers by a committee of the Oxford society of historical theology*, Oxford 1905, S. 16 f. — Der sog. zweite Klemensbrief ist wohl mit dem Hermasbuche bekannt: er ist vielleicht der älteste ägyptische Zeuge für den „Hirten“ (ägyptische Herkunft des zweiten Klemensbriefes vermute ich deshalb, weil er das Ägypterevangelium benutzt, möglicherweise sogar als Hauptquelle für die evangelische Geschichte; Entstehungszeit: um 150).

4) Das älteste römische Zeugnis für die Bekanntschaft mit der Offb. bietet vielleicht der sog. erste Klemensbrief; vgl. A. J. Carlyle in *The New Testament in the apostolic fathers* usw. S. 58.

5) Was die afrikanische Kirche betrifft, so scheinen schon ihre ältesten literarischen Denkmäler eine Bekanntschaft mit der Offb. zu verraten: die *passio sanctorum Scillitanorum* aus dem Jahre 180 und die Aufzeichnungen, die Perpetua und Saturus über ihre Gesichte gemacht haben (erhalten in der *passio ss. Perpetuae et Felicitatis* vom Jahre 202).

6) Der Heide Celsus, der um das Jahr 178 seinen *λόγος ἀληθείης* gegen das Christentum schrieb, kannte vielleicht die Offb.; vgl. Origenes *contra Cels.* 6₃₄ (II S. 103 Koetschau).

7) Von den Gnostikern haben vor allem die Valentinianer, besonders Markus, sich der Offb. bedient. Für Markus war sie sogar eine ganz besondere Autorität: er benutzte sie als Ausgangspunkt bei seinen kabbalistischen Künsten. Er führte nach Offb. 22₁₃ aus: Christus ist das α und das ω (Iren. i 15₁). Markus legte überhaupt hohen Wert auf die Prophetie (Iren. i 13₃). — In den bis jetzt bekannt gewordenen koptischen gnostischen Schriften wird wohl die Offb. stillschweigend benützt. — Die Vermutung, daß der Elkesait Alcibiades (um 220) seine neue Taufe an vis. 2 des Hermasbuches anknüpfte, scheint mir mehr Beachtung zu verdienen, als sie bisher gefunden hat (vgl. Hippolyt, *refut.* 9₁₃; dazu besonders A. Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 1. Band, Leipzig 1897, S. 266 Anm. 2). — Marcion hat (wie sein Lehrer Cerdon?) die Offb. ausdrücklich verworfen; Tert. *adv. Marc.* 4₅: *Habemus et Iohannis alumnas ecclesias. Nam etsi apocalypsin eius Marcion respuit* usw. (S. 430 Kroymann). Marcion fehlte wohl überhaupt der Sinn für Prophetie (anders verhielt sich sein Schüler Apelles [die *φανερώσεις* der Philumene]).

Der beste Beweis dafür, wie bekannt und angesehen die Offb. den Christen des zweiten Jahrhunderts gewesen ist, liegt darin, daß der Chiliasmus damals in allen Kreisen zahllose Anhänger hatte: dieser Chiliasmus ruhte aber doch wohl in der Hauptsache, wenn nicht sogar ausschließlich, auf der Offb. Irenäus wollte am liebsten alle Nichtchiliasen als Ketzler verdammen. Iustin der Märtyrer urteilte milder, war aber seiner Sache nicht weniger sicher (*dial.* 80). Selbst ein so gelehrter, hochgebildeter Mann, wie Melito von Sardes, war Chiliasist (s. o. S. 38).

Zusatz 2. In den voranstehenden Ausführungen wurde zweierlei scharf unterschieden: ob eine Apokalypse als Autorität gilt, weil sie ein prophetisches

Buch ist, oder weil sie ein Bestandteil der Heiligen Schrift ist. Diese Unterscheidung mag vielen gezwungen erscheinen. Sie hat in der Tat praktisch kaum irgend welche Bedeutung. Die Männer, die, wie Irenäus, den Übergang von der einen Auffassung zur anderen selbst erlebten, werden den Wandel kaum gespürt haben; hätte man sie nach der Entstehung des Apokalypsenkanons gefragt, sie hätten sicherlich geantwortet: er war von Anfang an da. Und sie hätten nicht ganz ohne Recht so geantwortet; denn Autorität waren die Apokalypsen immer gewesen. Nur der Grund, aus dem man sie als Autoritäten betrachtete, hatte sich verändert. Auch theologisch betrachtet war der Unterschied zwischen einst und jetzt nicht so groß: es war doch ganz derselbe Geist, der in den Propheten ge- weissagt und die Heiligen Schriften eingegeben hatte. Trotz alledem scheint mir die oben vorausgesetzte Unterscheidung notwendig. Sie mag bedeutungslos sein für den, der die Stellung der christlichen Apokalypsen im kirchlichen Leben jener Zeit betrachtet. Aber für den, der sich mit der Entstehung des neutestamentlichen Kanons in jener Zeit befaßt, ist sie unentbehrlich.

Ich bespreche bei dieser Gelegenheit noch eine, wie ich glaube, manchmal überschätzte Aussage Tertullians über das Verhältnis des Geistes zu den kanonischen Bibelbüchern. Die Aussage lautet (de cultu fem. i 3): scio scripturam Enoch... non recipi a quibusdam, quia nec in armarium Iudaicum admittitur Sed cum Enoch eadem scriptura etiam de domino praedicarit, a nobis quidem nihil omnino reiendum est, quod pertinet ad nos. Et legitimus omnem scripturam aedificationi habilem divinitus inspirari (2. Tim. 3₁₆). A Judaeis potest iam videri propterea reiecta, sicut et cetera fere, quae Christum sonant. Nec utique mirum hoc, si scripturas aliquas non receperunt de eo locutas, quem et ipsum coram loquentem non erant recepturi. Eo accedit quod Enoch apud Iudam apostolum testimonium possidet (Jud. 14 f.). Diese Ausführung sucht ihresgleichen, soviel mir bekannt, bei den Schriftstellern der alten Kirche vergebens. Sie erinnert an Luthers Grundsatz: Heilige Schrift ist, was Christum treibt. Schon diese Vereinsamung des Tertullianwortes soll uns davor bewahren, es zum Ausgangspunkte kanongeschichtlicher Untersuchungen zu machen (vgl. A. Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200, 1889, S. 25). Tertullian liebt Übertreibungen: er hätte mit dem oben mitgeteilten Grundsatz sicherlich niemals ernst gemacht. Möglich wurde die Übertreibung dadurch, daß es in der Kirche seit Paulus einen doppelten Sprachgebrauch für das Wort Geist gab (vgl. oben S. 29 Anm. 1): einmal galt das Absonderliche, Wunderbare als Wirkung des Geistes, dann aber überhaupt alles Christliche. Diesen doppelten Sprachgebrauch hat Tertullian vermengt. Überdies lag die Vermengung dem Tertullian vielleicht deshalb nahe, weil er montanistische Neigungen besaß. Freilich ist die zitierte Schrift de cultu fem. vor seiner montanistischen Zeit geschrieben. Aber daß Tertullian für den Montanismus prädestiniert war, läßt sich nicht leugnen¹.

Zusatz 3. Der oben mitgeteilte Tatbestand über die Verbreitung der drei urchristlichen Apokalypsen im zweiten Jahrhundert birgt verschiedene Probleme

¹ Man hat eine ähnliche Anschauung, wie sie Tertullian an der genannten Stelle vertritt, aus dem Kanon Muratori herauslesen wollen. In diesem heißt es, nach Aufzählung der neutestamentlichen Schriften, Zeile 81 ff.: (81) Arsinoi autem seu Valentini vel Mitiades (lies Miltiadis) (82) nihil in totum recipemus, qui etiam novum (83) psalorum librum Marcioni conscripse — (84) — runt una cum Basilide [sive] Assianom (lies Asiano) Catafry — (85) — cum constitutorem. Aber damit ist doch keineswegs gesagt, daß überhaupt alle christlichen Schriften, ausgenommen allein die ketzerischen, Heilige Schrift sind oder sein müßten: der Kanon Muratori lehnt meines Erachtens an dieser Stelle nur die Heiligen Schriften der Ketzer ab.

in sich, Probleme, die sich nur teilweise lösen lassen. So z. B. begegnet uns die wohl in Ägypten entstandene Petrusapokalypse nur in einer einzigen abendländischen Gemeinde, in Rom; Irenäus in Lyon und Tertullian in Karthago kennen sie sicher nicht. Nun ist es allerdings verständlich, daß sie Rom eher erhielt, als andere Teile des Abendlandes. In Rom war man ja sofort über alles unterrichtet, was in einem Winkel des Reiches geschah (das wußte schon Tacitus: ann. 15⁴⁴). Aber warum kam die Petrusapokalypse nicht nach Karthago? Karthago hatte ja (trotz Tert. de praescr. 36₂) zum Morgenlande ebenso gute Beziehungen, wie zu Rom! Ebenso unverständlich ist die Tatsache, daß die Petrusapokalypse in Kleinasien nicht bekannt war (diese Tatsache scheint mir sicher: im montanistischen Streite wäre auch um die Petrusapokalypse gekämpft worden, wenn Montan sie gekannt hätte). Das sind Fragen, auf die wir zurzeit Antworten nicht geben können.

Zweites Zeitalter. Wie wurden Apokalypsen Heilige Schrift?

§ 5. Montanisten und Antimontanisten.

A. Die urchristlichen Apokalypsen galten zunächst deshalb als Autorität, weil sie Weissagungen waren, später deshalb, weil sie Teile der Heiligen Schrift bildeten. Wie ist dieser Wechsel in der Beurteilungsweise zu erklären? Er hat, so viel ich sehe, zwei Gründe.

1) In der Zeit des Urchristentums gab es sehr viele Propheten. Gerade die größten Männer waren Propheten. Paulus und Ignatius waren stolz darauf, daß sie den Geist besaßen. Aber, wie es zu geschehen pflegt, die Begeisterung hielt nicht vor, auch nicht die Begeisterung im allereigentlichsten Sinne des Wortes. Es kam die Zeit, in der viele Christen nicht nach einem harten Kampfe mit ihrer heidnischen Vergangenheit aus eigenem Entschlusse die Taufe beehrten, sondern in die Kirche hineingeboren wurden. In diesen Tagen ging manches Stück der Frömmigkeit verloren, das ein fester Besitz der Väter gewesen war. Vor allem wurde die Zahl der Propheten geringer, und nicht nur ihre Zahl, sondern auch ihre Bedeutung. Ein anonymen Antimontanist¹ nennt uns zwei Namen von jüngeren christlichen Geistesträgern: es sind ganz unbekannte Namen, Ammia in Philadelphia und Quadratus. Um das Jahr 150 muß es schon viele Gemeinden gegeben haben, die die Prophetie nur noch vom Hörensagen kannten, und die Zahl dieser Gemeinden ward im Laufe der Zeit immer größer. Infolgedessen gewöhnte man sich in weiten Kreisen allmählich daran, die Gabe der Weissagung als ein Charisma der ersten Christen zu betrachten, als das Vorrecht einer längst verschwundenen klassischen Zeit. Selbstverständlich vergaß man zugleich, was eigentlich das Wesen der Weissagung war. So geschah es fast von selbst, daß man die urchristliche Apokalypsik

¹ Bei Eus. hist. eccl. v 17₃.

als eine ferne, fremde Welt betrachtete. Von Stund an sah man in den Apokalyptikern ähnliche Geistesträger, wie in den Verfassern des Alten Testaments, dessen Entstehung ja auch in die graue Vorzeit fiel. Mit anderen Worten: die Apokalypsen wurden aus auf-gezeichneten Gesichtern zu inspirierten Bibelbüchern.

2) Diese Entwicklung hätte, wenn sie allein wirksam gewesen wäre, vermutlich sehr lange gewährt. Aber sie wurde durch eine andere Bewegung wenigstens mittelbar gefördert, eine Bewegung, die um das Jahr 156 einsetzte und die wichtigsten Gebiete der Kirche (Kleinasien, Rom, Karthago) erfaßte: durch den Montanismus. Der Montanismus bedeutete, soweit er religiös war, eine Rückwirkung gegen das Schwinden des urchristlichen Enthusiasmus, das ich eben erwähnte. Die Führer des Montanismus waren Propheten. Sie glaubten sich, und sich allein, im Besitz des Trösters, den der Herr den Seinen im Evangelium verheißen hatte¹. Und ihre Prophetensprüche waren, wenigstens im Anfange, oft apokalyptischer Art: sie handelten von dem himmlischen Jerusalem, das demnächst in Phrygien, in den Landstädtchen Pepuza und Tymion, geoffenbart werden sollte². Die Kirche hätte sich die montanistische Reaktion wohl gefallen lassen können, wäre sie nur eine Reaktion gewesen, etwa in dem Sinne, in dem Luthers Reformation eine Reaktion des Paulinismus gegen die mittelalterliche Kirche war. Aber der Montanismus war zugleich auch eine Vergrößerung, eine Karikatur des Urchristentums. Er stellte die Offenbarungen der neuen Propheten höher, als die Worte Jesu und der Apostel. Deshalb mußte die Kirche den Montanismus bekämpfen; denn er betonte die Autorität des Geistes in überspannter Weise. Dadurch wurden in den Augen der großkirchlichen Christen selbstverständlich alle Wirkungen des prophetischen Geistes verdächtigt, und mit ihnen die Apokalyptik; der antimontanistische Kampf begünstigte also die neue Vorstellung, die, wie wir sehen, schon durch die natürliche Entwicklung nahegelegt worden war: die Vorstellung, daß die urchristlichen Apokalypsen Autorität sind, nicht weil sie prophetischer Begeisterung ihr Dasein verdanken, sondern weil sie kanonische Bücher sind.

B. Der Kampf gegen den Montanismus hat aber nicht nur die Entwicklung unterstützt, die zu einer anderen Beurteilung der apokalyptischen Autorität führte. Er hat auch diese Autorität selbst bedroht. Es war nicht folgerichtig, wenn man sagte: die urchristlichen Apokalypsen sind zwar Autorität, aber nicht etwa deshalb,

¹ Joh. 14₁₆₋₂₆ 15₂₆ 16₇.
eccl. v 18₂.

² Der Antimontanist Apollonius bei Eus. hist.

weil sie vom Geiste der Weissagung eingegeben sind. In diesem Satze lag, man mochte das zugeben oder nicht, eine Kritik aller Prophetie; denn jede Prophetie will deshalb Autorität sein, weil sie Prophetie ist. Folgerichtig wäre es deshalb gewesen, wenn man in dem Kampfe gegen den Montanismus alle Prophetie verworfen hätte. Diese letzte Folgerung wurde durch einen weiteren Grund noch besonders nahe gelegt. In der Heimat des Montanismus war, soviel wir wissen, nur eine urchristliche Apokalypse in kirchlicher Geltung: die Offenbarung des Johannes¹. Gerade auf diese aber beriefen sich die Montanisten mit besonderer Vorliebe. War es nicht eine große Erleichterung für die antimontanistische Polemik, wenn man die schriftlichen Denkmäler der urchristlichen Apokalyptik, d. h. vor allem die Johannesoffenbarung, verdammt? Diese Erwägungen sind in der Tat für einige radikale Antimontanisten durchschlagend gewesen.

Ein Antimontanist namens Miltiades, wahrscheinlich ein Kleinasiat, schrieb um das Jahr 180 eine Streitschrift des Inhalts: ein Prophet darf nicht im Zustande der Verzückerung reden². Er verwarf also nicht die Prophetie schlechthin: das wäre wohl auch angesichts der christlichen Überlieferung kaum möglich gewesen. Aber er verwarf die ekstatische Prophetie und damit alle Apokalyptik. Leider wissen wir nicht, ob Miltiades mit seinem Grundsatz ernst gemacht hat, oder ob er nur auf dem Papiere stand.

Aber wir wissen, daß andere kleinasiatische Antimontanisten die Offenbarung des Johannes verworfen haben. Es sind das die Männer, denen Epiphanius von Salamis in einem geistreichen Augenblick den Namen Aloger gegeben hat³. Die Aloger verwarfen natürlich, das ergibt sich aus dem ganzen geschichtlichen Zusammen-

¹ Das eine Zeugnis über das Hermasbuch bei Melito von Sardes ist sehr unsicher; s. oben S. 38f. Wenn die Montanisten Kleinasiens Hermas kannten, verwarfen sie ihn wohl (s. unten Zusatz 1); es mochte sich in diesem Falle empfehlen, daß auch die Antimontanisten, aus taktischen Gründen, den „Hirten“ fallen ließen; dann würde also Hermas in dem antimontanistischen Streite außer Betracht geblieben sein.

² Der anonyme Antimontanist bei Eus. hist. eccl. v 17₁: *Ταῦτα εὐρὸν ἐν τινι συγγράμματι αὐτῶν ἐνισταμένων τῷ Μιλτιάδου [Ἀλκιβιάδου?] τοῦ ἀδελφοῦ συγγράμματι, ἐν ᾧ ἀποδείκνυσαι περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν, ἐπετεμώμενον*. Der anonyme Antimontanist hat sich übrigens Miltiades' Anschauung über die ekstatische Prophetie angeeignet; bei Eusebius ebenda 2f. sagt er: *Ἄλλ' ὁ γε ψευδοπροφήτης ἐν παρεκστάσει, ᾧ ἔπιται ἄδεια καὶ ἀφοβία, ἀρχόμενον μὲν ἐξ ἔκουσιον ἀμαθίας, καταστρέφοντος δὲ εἰς ἀκούσιον μανίαν ψυχῆς, ὡς προείρηται. Τοῦτον δὲ τὸν τρόπον οὕτε τινὰ τῶν κατὰ τὴν παλαιὰν οὕτε τῶν κατὰ τὴν καινὴν πνευματοφορηθέντα προφήτην δεῖξαι δυνήσονται*.

³ „Aloger“ bedeutet einmal „Logoslose“ (Logosleugner: sie verwarfen das Johannesevangelium), aber auch „Vernunftlose“. — Genauerer über die Aloger s. in § 16. Ihre Blütezeit fällt wohl um das Jahr 180.

hange, die Offenbarung zunächst aus Gründen der antimontanistischen Polemik¹. Sie werden geschlossen haben: die Johannesoffenbarung ist in der Ekstase geschaut; also ist sie keine echte Prophetie. Die Aloger bestritten auch, und das war durchaus folgerichtig, daß die Offenbarung den allenthalben hochgeschätzten Apostel Johannes zum Verfasser habe: sie bezeichneten sie als eine Fälschung des Erzketzers Cerinth². Überdies fühlten sich die Aloger bewegt, ihre dogmatische Kritik an der Offenbarung durch geschichtliche Gründe zu verstärken. Man darf aber nicht etwa meinen, diese geschichtliche Kritik sei der Ausgangspunkt ihres Widerstandes gegen das Offenbarungsbuch gewesen. In der damaligen Zeit war geschichtliche Kritik nie Selbstzweck: man verwandte sie nur, wenn man sie zur Unterstützung dogmatischer Bedenken brauchen konnte; denn rein dogmatische Erörterungen besaßen damals wie heute nur wenig Zugkraft. Indessen, obwohl die geschichtliche Kritik der Aloger keinesfalls im Mittelpunkt des Kampfes stand, ist sie doch für die Geschichte der wissenschaftlichen Theologie bedeutsam. Epiphanius (Hippolyt) hat uns eine Probe aufbewahrt. Die Aloger glaubten nachweisen zu können, daß die Offenbarung an einer Stelle einen ganz falschen Tatbestand voraussetzt, also nicht echt sein kann. „Er (Johannes) hat gesagt: Schreibe dem Engel der Gemeinde, der in Thyatira ist. Aber dort, in Thyatira, gibt es gar keine Christengemeinde. Wie soll er nun an eine Gemeinde geschrieben haben, die gar nicht da ist?“³

Die Kritik, die die Aloger an der Offenbarung des Johannes übten, hat diese Theologen nicht in Gegensatz zur Kirche gebracht. Die Offenbarung war also damals in ihrer Heimat noch kein kanonisches Buch, sondern eine Weissagung wie andere Weissagungen. Weissagungen aber zu kritisieren, war zwar ein sehr gewagtes Unternehmen⁴; doch war es immerhin in dringenden Fällen erlaubt. Die Kirche brauchte nicht einzuschreiten, sondern konnte den

¹ Vgl. Iren. iii 11₉.

² Epiph. haer. 51 (31)₃.

³ Ebenda 33. Vergl. Peter Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons (TU 15₁), Leipzig 1896, S. 52f. — Die dogmatische Kritik der Aloger war übrigens nicht nur antimontanistisch orientiert. Wir erfahren z. B. das Argument: „Was nützt mir die Offenbarung des Johannes, wenn sie mir von sieben Engeln oder sieben Posaunen erzählt?“ D. h.: manche Stücke der Offb. sind sinnlos, haben nicht die geringste erbauliche Bedeutung (Epiph. haer. 51₃₂). Die Aloger bemühten sich nachzuweisen, daß solche Stücke der Offb. einfach lächerlich sind (ebenda 34): *Καί φασιν ὅτι εἶδον καὶ εἶπε τῷ ἀγγέλῳ ἄδσον τοὺς τέσσαρας ἀγγέλους τοὺς ἐπὶ τοῦ εὐφρότου· καὶ ἤκουσα τὸν ἀριθμὸν τοῦ στρατοῦ, μύριαι μυριάδες καὶ χίλια χιλιάδες, καὶ ἦσαν ἐνδεδυμένοι θώρακας πυρίνου καὶ θειώδεις καὶ δακνθίνους (Offb. 9₁₄). Ἐνόμισαν γὰρ οἱ τοιοῦτοι μὴ πη ἄρα γελαῖόν ἐστιν ἢ ἀλήθεια.*

⁴ S. oben S. 30 f.

Kritikern die Verantwortung für ihr Vorgehen selbst überlassen. Sie konnte das um so eher tun, als die Aloger im Kampfe gegen die Montanisten sich zweifellos Verdienste um die Kirche erworben hatten. Eines ist freilich sofort klar: daß die Kirche sich die Kritik der Aloger aneignete, war ganz ausgeschlossen. Dazu hatte die Offenbarung doch schon zu viele Freunde gewonnen. Wenn man auch nicht alles in dem Buche verstand, so verstand man doch seine mächtigen Trostworte und seine glühende Sehnsucht nach dem himmlischen Jerusalem: das Buch war in einer Zeit der Christenverfolgungen geradezu unentbehrlich. Dazu kam, daß verschiedene wichtige Gebiete der Kirche, vor allem Ägypten und Gallien, vom Montanismus gar nicht berührt wurden und also auch keine Veranlassung hatten, die Offenbarung irgendwie mißgünstig anzusehen: auf diese Gebiete Rücksicht zu nehmen, war gewiß ein Gebot der Klugheit. Unter diesen Umständen ist es nicht verwunderlich, daß wir in jener Zeit nur einen Christen außerhalb Kleinasiens kennen, der die Kritik der Aloger an der Offenbarung sich zu eigen gemacht hat: das ist Gajus von Rom.

Gajus von Rom schrieb um das Jahr 210 gegen den Montanistenführer Proklus¹. Eine andere Schrift von seiner Hand wird nirgends erwähnt: es ist also anzunehmen, daß er seine kritischen Äußerungen über die Offenbarung, von denen uns berichtet wird, in dieser antimontanistischen Schrift niedergelegt hat. Wenn das aber der Fall ist, dann verfolgt Gajus' Kritik natürlich ein antimontanistisches Interesse. In den erhaltenen Bruchstücken² ist von dem Gegensatz gegen die Montanisten nichts unmittelbar zu spüren; aber das hat keine Bedeutung; denn die Bruchstücke sind sehr

¹ Eus. hist. eccl. ii 25₈: *Ὅδδὲν δὲ ἦντων καὶ ἐκκλησιαστικὸς ἀνὴρ, Γάϊος ὄνομα, κατὰ Ζεφυροῦνον Ῥωμαίων γεγονὸς ἐπίσκοπον, ὃς δὴ Πρόκλῳ τῆς κατὰ Φρύγας προϊσταμένην γνώμης ἐγγράφως διαλεχθεὶς usw.*

² Am besten gedruckt in: Hippolytus' Werke, herausgegeben von Bonwetsch und Achelis I 2, Leipzig 1897, S. 241 ff. Die Gajusbruchstücke lauten: I (Offb. 8₃). Diese Dinge können unmöglich geschehen; denn „wie ein Dieb, der in der Nacht kommt“ (1. Thess. 5₂), so wird das Kommen des Herrn sein. II (Offb. 8₁₂). So wenig als bei der Sintflut die Elemente weggenommen worden und auf einmal überflutet worden sind, so wenig wird dies bei der Vollendung der Fall sein, wie geschrieben steht: . . . , und Paulus: „Wenn sie sagen: Es ist Friede und Sicherheit, kommt das Verderben über sie“ (1. Thess 5₃). III (Offb. 9₃ f.). Wie können die Gottlosen von den Heuschrecken vernichtet werden, da doch die Schrift sagt: „Die Sünder sind begütert, und die Gerechten werden verfolgt in der Welt“ (vgl. Ps. 72 [73]₁₂), und Paulus: „Die Gläubigen werden verfolgt werden, und die Bösen werden gedeihen, indem sie in die Irre gehen und in die Irre führen“ (2. Tim 3₁₂ f.). IV (Offb. 9₁₄ f.). Es steht nicht geschrieben, daß die Engel Kriege führen, und nicht, daß „ein Drittel der Menschheit vernichtet“ werde, sondern: „(Ein Volk wird sich gegen das andere erheben)“ (Mt. 24₇). V bez. VII (Offb. 20₂ f.). Hier ist

kurz. Mit Sicherheit geht aus den Bruchstücken jedoch hervor, daß Gajus, wie seine Meister, die Aloger, die dogmatische Kritik durch geschichtliche Kritik zu stützen suchte. Ja, Gajus' geschichtliche Kritik ist sogar von ganz ähnlichem Geiste getragen, wie die Kritik der Aloger; sie ist vielleicht unmittelbar literarisch von ihnen abhängig. Gleichwohl läßt sich nicht verkennen, daß Gajus namentlich in Dingen der Methode den Alogern voraus ist. Gajus benutzt einen festen Maßstab, an dem er die Offenbarung prüft: das Alte Testament, die Evangelien, die Worte des Paulus. Die Offenbarung ist deshalb zu verwerfen, weil sie mit diesem Maßstabe nicht übereinstimmt. Die Offenbarung redet von Vorzeichen der Wiederkunft; aber der Herr kommt doch nach Paulus wie ein Dieb in der Nacht. Nach der Offenbarung sollen die Bösen schon auf Erden gestraft werden; aber die Schrift sagt, daß es den Sündern wohlgerhet usw. War Gajus' Kritik in der methodischen Durchbildung der Kritik der Aloger voraus, so blieb sie in einer anderen Beziehung allerdings hinter ihr zurück: sie trat erheblich bescheidener auf. Höhnische Bemerkungen über die Offenbarung hat sich Gajus allem Anscheine nach nicht erlaubt. Vielleicht hat er es auch nicht gewagt, Cerinth als den Verfasser der Offenbarung zu bezeichnen. Freilich machte er Cerinth den Vorwurf, er sei Vertreter eines grob sinnlichen Enthusiasmus. Aber es ist fraglich, ob er Cerinth gerade deshalb für einen Chiliasten hielt, weil er ihn als den Verfasser der Johannesoffenbarung betrachtete¹. Die größere Zurückhaltung in der Kritik hat sich Gajus natürlich deshalb auferlegen müssen, weil zu seiner Zeit die Autorität der Offenbarung schon viel stärker gefestigt war,

der Satan gebunden, auf Grund dessen, was geschrieben steht: „(Christus ging in das Haus des Starken und band ihn und raubte uns, seine Werkzeuge)“ (Mt. 12₂₉). Diese Bruchstücke des Gajus sind, zusammen mit der Widerlegung Hippolyts, erhalten in dem Kommentar zur Offb., den der syrische Monophysit Dionysius bar Salibi († 1171) verfaßte; bekannt waren sie noch im Anfang des 14. Jahrhunderts dem nestorianischen Metropolitenebed Jesu. Vgl. besonders A. Harnack, Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytus-Fragmente (TU VI 3, S. 121 ff., Leipzig 1890).

¹ Hauptstelle: Eus. hist. eccl. iii 28₁₋₃: *Γάιος . . . ἐν τῇ φερομένῃ αὐτοῦ ζητήσει ταῦτα περὶ αὐτοῦ (Cerinth) γράφει „ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δὲ ἀποκαλύψων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γεγραμμένων τερατολογίας ἡμῖν ὡς δὲ ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος ἐπεισάγει, λέγων μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπιγίγειν εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίας καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτεομένην δουλεύειν. Καὶ ἔθροός ὑπάρχων ταῖς γραφαῖς τοῦ θεοῦ, ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν τῷ γάμῳ ἑορτῆς θέλων πλανᾶν, λέγει γίνεσθαι.“ Καὶ Διονύσιος δέ, ὁ τῆς κατὰ Ἀλεξάνδρειαν παροικίας καθ' ἡμᾶς τὴν ἐπισκοπὴν εἰληγώς, ἐν δευτέρῳ τῶν ἐπαγγελιῶν περὶ τῆς Ἰωάννου ἀποκαλύψεως εἰπὼν τινα ὡς ἐκ τῆς ἀνεκὰθεν παραδόσεως, τοῦ αὐτοῦ μὲννηται ἀνθρώπος τούτοις τοῖς ῥήμασιν vgl. unten § 7. S. A. Harnack, Theol. Literaturzeit. 13, 1888, Sp. 644 (etwas anders urteilt Harnack RE³ 3 S. 639, Leipzig 1897) usw.*

als zur Zeit der Aloger. Leider wissen wir nicht, ob diese Zurückhaltung ihm ermöglicht hat, mit der Kirche in Frieden zu leben. Euseb von Cäsarea nennt ihn einen „kirchlichen“ Schriftsteller¹. Aber das Zeugnis des Euseb wiegt in diesem Falle nicht schwer: er ist hier selbst Partei². Hippolyt hat in seinen Kapiteln gegen Gajus dessen Kritik an der Offenbarung aufs bitterste bekämpft³. Nach allem, was wir von dem Kanon der Römergemeinde um das Jahr 210 wissen, verließ der den Boden der Kirche, der die Kanonizität der Offenbarung bestritt.

C. Die radikale Kritik an der Offenbarung, die die Aloger und Gajus von Rom übten, konnte sich, wie bemerkt, in der Kirche nicht durchsetzen. Aber in den Kreisen der gemäßigten Antimontanisten finden wir doch eine, wenn auch, im ganzen genommen, unerhebliche Parallele zu jener Kritik. Wenigstens hat im Abendlande eine der drei urchristlichen Apokalypsen, der „Hirt“ des Hermas, im Laufe und infolge des antimontanistischen Kampfes seine alte Autorität eingebüßt. Die Urkunde, die uns das beweist, ist der Kanon Muratori.

Dieser widmet den urchristlichen Apokalypsen die folgenden lehrreichen Sätze: „Auch Apokalypsen nehmen wir an, aber nur die des Johannes und Petrus⁴, die (Sing.) übrigens einige von den Unsrigen in der Kirche nicht vorgelesen haben wollen. Den Hirten dagegen schrieb Hermas ganz kürzlich, zu unserer Zeit, in der Stadt Rom, als auf dem Bischofsstuhle der Gemeinde der Stadt Rom der Bischof Pius⁵, sein Bruder, saß. Deshalb soll er zwar gelesen werden; aber in der Kirche vor dem Volke kann er nicht öffentlich vorgetragen werden, weder unter den Propheten, deren Zahl voll ist, noch unter den Aposteln, da wir ja am Ende der Zeiten stehen⁶.“ Deutlicher als in diesen Worten kann die Einwirkung des Montanismus nicht zutage treten. Der Kanon Muratori hat, natürlich aus Gründen der antimontanistischen Polemik, eine starke Abneigung gegen die Pro-

¹ S. oben S. 45, Anm. 1. ² S. unten § 7. ³ S. oben S. 46, Anm.

⁴ Zahn hat die Petrusapokalypse hier durch Konjekturen beseitigt und dafür die beiden Petrusbriefe hereingebracht: et Petri [unam] tantum recipimus [epistulam; fertur et altera] quam quidam usw. Ich halte diese Konjekturen nicht für richtig; s. unten § 30. ⁵ Um 150.

⁶ Im Urtexte: (71) Apocalypse etiam Iohannis et Pe-(72)-tri tantum recipimus, quam quidam ex nos-(73)-tris legi in ecclesia nolunt. Pastorem vero (74) nuperrime temporibus nostris in urbe (75) Roma Herma conscripsit sedente cathe-(76)-tra urbis Romae aeclesiae Pio eps fratre (77) eius; et ideo legi eum quidem oportet, se pu-(78)-plicare vero in ecclesia populo neque inter (79) profetas completum (lies completo oder completos) numero neque inter (80) apostolos in finem temporum potest. Ich entnehme den Text der Ausgabe H. Lietzmanns (s. o. S. 35, Anm.). Die Ziffern bezeichnen die Anfänge der Zeilen.

phetie der Gegenwart¹. Der „Hirt“ des Hermas steht aber der Gegenwart bedenklich nahe. Also kann er nicht kanonisch sein (denn das bedeutet hier „öffentlich in der Kirche vorgetragen werden“.) Kanonisch könnte Hermas nur dann sein, wenn er entweder ein Prophet wäre oder ein Apostel. Aber er kann kein Prophet sein. Die Zahl der Propheten ist ja abgeschlossen. Der Kanon Muratori erklärt also die Prophetie für eine Einrichtung lediglich des kirchlichen Altertums im Sinne jener Zeit², wenn nicht sogar (und das ist mir wahrscheinlicher) für eine rein alttestamentliche Einrichtung. Aber auch ein Apostel kann Hermas nach dem Urteile des Kanons Muratori nicht sein: dazu ist er zu jung. Die Bemerkung, Hermas habe „ganz kürzlich, zu unserer Zeit“ geschrieben, ist natürlich eine Übertreibung: Hermas und der Kanon Muratori liegen über ein halbes Jahrhundert auseinander. Aber gerade diese Übertreibung beweist, wie sehr dem Kanon Muratori die klassische Zeit der Kirche, die Zeit der Apostel, als vergangen erscheint: schon Hermas steht ihm „am Ende der Zeiten“. Diese Kritik des Hermasbuches lehrt uns zugleich noch, wie der Kanon Muratori es gerechtfertigt haben würde, daß man trotz des Kampfes gegen die phrygische Prophetie doch die Offenbarung des Johannes und die Petrusapokalypse nicht verwarf. An der Spitze dieser beiden Bücher standen Apostelnamen: deshalb, und nur deshalb sind sie Autorität³.

Der Grundsatz „apostolisch, also kanonisch“ ist keine Erfindung des Kanons Muratori. Schon Justin der Märtyrer⁴ hatte stark betont, daß Johannes, der Verfasser der Offb., „einer der Apostel des Christus“ war. Es war gewiß kein Zufall, daß Justin das hervorhob: er nannte auch die Evangelien, die er als Autoritäten anführte, mit Vorliebe apostolische⁵, wie ja überhaupt das Ansehen der Apostel im Laufe des zweiten Jahrhunderts ständig wuchs⁶. Aber es besteht ein Unterschied zwischen Justin und dem Kanon Muratori. Justin betrachtete den apostolischen Ursprung nicht als das entscheidende Merkmal der

¹ Das Zutagetreten antimontanistischer Polemik im Kanon Muratori überrascht in keiner Weise. Die römische Gemeinde war ursprünglich dem Montanismus gewogen, bis sie der modalistische Monarchianer Praxeas umstimmte (Tertullian adv. Prax. 1). Es entspricht nur den psychologischen Gesetzen, wenn Rom den Kampf wider den Montanismus nun mit doppelter Schärfe führte.

² Vgl. oben S. 41.

³ Diese Stelle des Kanons Muratori bestätigt also, was im vorigen Abschnitt über die Schätzung der urchristlichen Apokalypsen um das Jahr 200 ausgeführt wurde: sie galten damals als Autorität, nicht weil sie Weissagungen waren, sondern weil sie Heilige Schrift waren (denn apostolisch und kanonisch ist an der genannten Stelle des Kanons Muratori dasselbe).

⁴ S. oben S. 34 Anm. 1.

⁵ S. unten § 14.

⁶ S. unten § 23f.

Kanonizität bei neutestamentlichen Schriften; denn er benutzte die Evangelien nach Markus und nach Lukas, obwohl er wußte, daß sie nicht apostolisch sind. Der Kanon Muratori dagegen verwandte, allerdings bloß in der apokalyptischen Abteilung des Neuen Testaments, den Grundsatz „nur das Apostolische ist kanonisch“, um die Spreu vom Weizen zu sondern. Es ist zweifellos der Kampf wider den Montanismus gewesen, der den Verfasser des Kanon Muratori zu diesem Schritte über Justin hinaus veranlaßte.

Wie der Grundsatz „alles Apostolische ist kanonisch“, so lag auch die Formel „weder unter den Propheten noch unter den Aposteln“ sozusagen in der Luft. Erstens betont Irenäus gern, daß die Offb. einen Apostel zum Verfasser hat¹: das war im Sinne des Irenäus zweifellos ein großer Vorzug der Offb. vor dem Hermasbuche. Irenäus scheidet zweitens Hermas deutlich von den Propheten²: auch hier war Hermas zweifellos im Nachteile. Der Unterschied zwischen Irenäus und dem Kanon Muratori entspricht dem Unterschied zwischen Justin und diesem Kanon. Das Beharrungsvermögen der althergebrachten Sitte war so groß, daß Irenäus an der Autorität des „Hirten“ nicht zu rütteln wagte, obwohl er eigentlich an ihr hätte rütteln müssen. Erst ein äußerer Anstoß, eben der Kampf mit dem Montanismus, brachte die abendländische Kirche dahin, Grundsätze, die längst in Geltung standen, wirklich durchzuführen und demgemäß den Hirten auszuschneiden.

Zusatz 1. Es ist ein sonderbares Zusammentreffen, daß der „Hirt“ des Hermas in dem Kampfe zwischen dem Montanismus und der Großkirche von beiden Parteien verworfen ward, natürlich aus ganz verschiedenen Gründen. Die Katholiken lehnten Hermas ab, weil er zu jung war, die Montanisten, weil er einen Abfall von der urchristlichen Sittenstrenge bedeutete. Die Montanisten kehrten bekanntlich nicht nur zur urchristlichen Frömmigkeit, sondern auch zur urchristlichen Zucht zurück (freilich brachten sie auch auf dem Gebiete der Zucht keine eigentliche Reformation, sondern nur eine Karikatur zustande). Nun vertrat Hermas als der erste den Grundsatz, daß in gewissen Fällen für grobe Sünder eine zweite Buße möglich sei³. Das mußte den Montanisten sehr anstößig sein, zumal Hermas den Grundsatz nicht als seine Privatmeinung verkündete, sondern als eine Offenbarung des Geistes. Zeuge für die Stellung der Montanisten zu Hermas ist Tertullian. Dieser hatte, wie wir sahen, das Hermasbuch als Heilige Schrift betrachtet, solange er katholischer Christ war. Seitdem er dagegen dem Montanismus angehörte, konnte er von Hermas nicht verächtlich genug reden. Zweimal fällt er über ihn her. De pudic. 10 ruft Tertullian seinem katholischen Gegner, dem römischen Bischofe Zephyrin (oder Kallist?), zu: Sed cederem tibi, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum, etiam vestrarum, inter apocrypha et falsa iudicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum, a qua et alias initiaris, cui ille, si forte, patrociniatur pastor, quem in calice depingis usw. Ebenda 20 heißt es: Utique receptor apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum

¹ Vgl. oben S. 36 Anm. 3.

² Vgl. oben S. 36 Anm. 4.

³ Mand. iv 18.

(vgl. auch 7). Wir dürfen aus de pudic. 10 (etiam vestrarum) zugleich schließen, daß Tertullian mit diesem Urteile über das Hermasbuch unter den Montanisten nicht allein stand.

Zusatz 2. Zahn hat die Behauptung aufgestellt, die Montanisten hätten neben dem Alten Testament bereits ein Neues Testament als Heilige Schrift vorgefunden und diesem, dem zweiten Bund, sozusagen den dritten Bund des Parakleten hinzugefügt¹. Diese Betrachtungsweise ist gewiß geistvoll und wird einem Teile des Tatbestandes zweifellos gerecht. Aber als Ganzes genommen, ist sie, wie ich glaube, ungenau. Worte des Herrn und der Apostel schätzten die Montanisten zwar nicht so hoch ein, wie die Weissagungen ihrer eigenen Seher und Seherinnen²; aber sie schätzten jene Worte doch als Autorität: sie wären keine Christen gewesen, wenn sie anders geurteilt hätten. Dagegen ein als kanonische Schrift betrachtetes Neues Testament kannten die ältesten Montanisten nicht. Wir sahen zwar (oben S. 34 f.: Justin), daß um das Jahr 156 in Kleinasien schon eine christliche Apokalypse als Heilige Schrift im strengen Sinne des Wortes galt; wir werden aber lernen, daß damals Evangelien, Apostelbriefe und Apostelgeschichten noch nicht sicher und noch nicht überall als Heilige Schrift galten. Man darf vielleicht sogar sagen: der ganze Montanismus wäre fast unmöglich gewesen, hätte es schon ein kanonisches Neues Testament gegeben. Die Montanisten wollten ja nichts weniger als die neutestamentliche Offenbarung ergänzen und verbessern. Jeder Kanon aber will das unübertroffene Zeugnis einer vergangenen klassischen Zeit sein. Dagegen wurde die Großkirche mit durch den Gegensatz zum Montanismus veranlaßt, ihr Neues Testament als Heilige Schrift zu betrachten und als eine abgeschlossene Größe hinzustellen. Der anonyme Antimontanist, mit dem uns Eusebius hist. eccl. v 16₃ bekannt macht, verwahrt sich ausdrücklich gegen die Unterstellung, als wolle er zum Neuen Testament etwas hinzufügen. Erst unter dem Eindruck dieser großkirchlichen Entwicklung haben dann die späteren (abendländischen) Montanisten sich entschlossen, ein kanonisches Neues Testament anzuerkennen. Sie verzichteten freilich nur sehr ungern oder gar nicht auf die Möglichkeit, eine gleichwertige literarische Fortsetzung zu den Urkunden der neutestamentlichen Offenbarung zu schaffen. Das lehrt uns ein in seiner Art klassisches Schriftstück, die Einleitung und der Schluß der stark montanistisch gefärbten Passio ss. Perpetuae et Felicitatis: mit schlecht verhehlter Mißgunst wird hier (1₂) von der praesumpta veneratio antiquitatis geredet (S. 62 v. Gebhardt). In der Tat wurde ja durch die Anerkennung eines kanonischen Neuen Testaments das Ansehen des Parakleten bedroht. Aber die jüngeren Montanisten brachten doch dieses Opfer und leisteten die Anerkennung. Tertullian hat auch als Montanist an der Heiligen Schrift Neuen Testaments festgehalten. In der wohl montanistischen Schrift adv. Hermog. 22 erinnert er sogar, mit deutlicher Anspielung auf Offb. 22₁₈ f., an das *Vae illud adicientibus aut detrahentibus destinatum* (S. 151 Kroymann).

Wie angedeutet, hatte die Großkirche gerade im Kampfe mit dem Montanismus ein Interesse daran, hervorzuheben, daß das Neue Testament eine abgeschlossene Größe ist. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß die Offb. an den Schluß des Neuen Testaments gestellt wurde. Offb. 22₁₈ f. wird ja sehr deutlich die Forderung aufgestellt, den Text des Buches nicht zu verändern: diese Forderung ließ sich leicht von dem einzelnen Buche auf die ganze Sammlung übertragen. Jedenfalls hängt die Stellung der Offb. am Schluß des Neuen Testaments nicht damit zusammen, daß sie zu den jüngsten Büchern dieser Sammlung gehört: die alte Kirche hat das wohl gewußt; aber sie legte darauf ebenso wenig Wert, wie

¹ Die Orakel Montans und seiner Schülerinnen waren schriftlich festgelegt.

² Vgl. z. B. Hippolyt, Refut. 8₁₉.

auf andere archäologische oder antiquarische Kleinigkeiten. Vom kanonsgeschichtlichen Standpunkte aus verdient die Offb. die Stellung am Schluß in keiner Weise; denn sie ist das erste Buch oder eines der ersten Bücher des Neuen Testaments, das kanonische Geltung erlangte¹.

Drittes Zeitalter. Die Entstehung des heutigen Apokalypsenkanons.

§ 6. Das Abendland nach dem montanistischen Streite.

Das Abendland und die abendländische Kirche sind, von dem praktischen Geiste Roms beherrscht, auf vielen Gebieten des Rechts und der Sitte früher zu einem gesicherten Ergebnis gelangt, als das Morgenland. Das gilt auch für die Geschichte des apokalyptischen Teiles im neutestamentlichen Kanon. Wenige Jahrzehnte nach dem montanistischen Kampfe tritt man im Abendlande nicht mehr um die urchristlichen Apokalypsen: die Frage nach ihrer Kanonizität war allenthalben einheitlich geregelt. Die wenigen Unterschiede, die noch blieben, waren so unbedeutend, daß man sie mit Recht nicht beachtete.

A. Nach dem, was der Kanon Muratori über den „Hirten“ des Hermas gesagt hatte, war es selbstverständlich, daß dieses Buch aus dem abendländischen Kanon verschwand. Wir lernten ja aus Irenäus², daß die allgemeinen Anschauungen der Zeit der Degradierung des „Hirten“ günstig waren. Tertullian³ bringt uns die wertvolle Mitteilung, daß auch Kirchenversammlungen sich mit der Frage befaßten, ob der „Hirt“ Heilige Schrift sei oder nicht, und daß diese Kirchenversammlungen ihn „alle“ (?) für apokryph erklärten. Wir wissen aber leider nicht, wo diese Kirchenversammlungen stattfanden. Es können morgenländische Synoden gewesen sein. Das ist sogar wahrscheinlich; denn die Einrichtung der Synoden war damals im Abendlande noch recht unbekannt. Jedenfalls ist soviel gewiß: es gibt kein sicheres Zeugnis dafür, daß der „Hirt“ nach dem Anfange des dritten Jahrhunderts noch irgendwo im Abendlande als Heilige Schrift gegolten hätte.

Damit ist freilich noch nicht gesagt, daß man das Hermasbuch im Abendlande sofort vergessen hätte. Im Gegenteil: schon der Kanon Muratori läßt uns vermuten, daß das nicht der Fall war. Er betrachtet das Buch zwar nicht als kanonisch; aber er erlaubt nicht nur, sondern er gebietet, daß man es privatim liest⁴. Auch nach der Zeit der Entstehung des Kanons Muratori genoß der „Hirt“ in der Römergemeinde hohes, wenn gleich nicht kanonisches Ansehen.

¹ S. oben S. 37 f.

² S. oben S. 49.

³ De pudic. 10 vgl. 20 (mit-

geteilt oben S. 49). ⁴ Legi eum quidem oportet: s. oben S. 47 Anm. 6.

Der römische Bischof Zephyrin (Kallist?), dessen milde Bußdisziplin Tertullian in seiner Streitschrift de pudicitia bekämpfte, hat, wenn nicht alles trägt, dem Hermasbuche Stützen für seine Praxis entnommen¹. Aber auch Zephyrins und Kallists römischer Gegner, Hippolyt, war mit dem Hermasbuche vertraut². Ein Menschenalter später war Novatian der literarische Vertreter Roms in der Kirche: er war ebenfalls mit dem „Hirten“ bekannt³. Seit der Mitte des dritten Jahrhunderts gerät dann Hermas allerdings innerhalb der römischen Gemeinde in Vergessenheit. Die römischen Kleriker, die im Jahre 250 den achten Brief der cyprianischen Briefsammlung schreiben, scheinen einem Zitat aus dem Hermasbuche absichtlich aus dem Wege zu gehen. Dasselbe gilt von dem in Rom lebenden Verfasser der pseudocyprianischen Schrift gegen Novatian.⁴ Der Dichter des pseudotertullianischen Gedichtes gegen Marcion, der um die Mitte des vierten Jahrhunderts ebenfalls in Rom schreibt, erwähnt zwar den Hermas und sein Buch; aber die Art und Weise, in der er das tut, zeigt deutlich, daß er das Buch nur vom Hörensagen kennt⁵. In dem sog. gelasianischen Dekret⁶ wird der „Hirt“ gänz-

¹ Tertullian de pudic. 10. 20; s. oben S. 49.

² Z. B. Danielkommentar 1₈ 2₁₃.

³ De trin. 2: hunc enim legimus omnia continere (vgl. Hermas mand. 1₁: πάντα χωρῶν).

⁴ A. Harnack, Der pseudocyprianische Traktat de aleatoribus usw. (TU 5₁) S. 60. Derselbe, Über eine bisher nicht erkannte Schrift des Papstes Sixtus' II. vom Jahre 257/8 (TU 13_{1a}, Leipzig 1895) S. 56.

⁵ 3₂₉₄ f.:

Post hunc deinde Pius, Hermas cui germine frater,
Angelicus pastor, quia tradita verba locutus.

Andere Äußerungen römischer Schriftsteller über Hermas übergehe ich, weil ihre Datierung zu unsicher ist, als daß sie die Geschichte des „Hirten“ in Rom wirklich aufhellen könnten.

⁶ Das sog. decretum Gelasianum umfaßt fünf Teile: a) eine Abhandlung de spiritu septiformi; b) ein Verzeichnis der Bibelbücher; c) eine Erörterung über die Vorrechte der Patriarchate, besonders Roms; d) eine Aufzählung der Reichssynoden; e) ein Verzeichnis der recipiendi et non recipiendi libri. An der Abfassung des Dekrets waren die Päpste Damasus I. (366 — 384), Gelasius I. (492 — 496) und Hormisdas (514 — 523) beteiligt; eine genaue Quellenscheidung ist aber unmöglich. Ich muß auf das Dekret noch oft zurückkommen und teile deshalb die uns vor allem interessierenden Sätze aus Abschnitt b und e mit. Zweiter Abschnitt. ... Item ordo scripturarum Novi et aeterni Testamenti. Evangeliorum libri iv secundum Matthaeum liber i, secundum Marcum liber i, secundum Lucam liber i, secundum Iohannem liber i. Item actuum apostolorum liber i. Epistolae Pauli apostoli numero xiv: ad Romanos epistola i, ad Corinthios epistolae ii, ad Ephesios epistola i, ad Thessalonicenses epistolae ii, ad Galatas epistola i, ad Philippenses epistola i, ad Colossenses epistola i, ad Timotheum epistolae ii, ad Titum epistola i, ad Philemonem epistola i, ad Hebraeos epistola i. Item apocalypsis Ioannis liber i. Item canonicae epistolae numero vii: Petri apostoli epistolae ii, Iacobi apostoli

lich verworfen. Damit ist das Hermasbuch für die amtlichen Kreise der römischen Gemeinde abgetan.

Wenn man sich die Sachlage genau überlegt, muß man sich immerhin wundern, daß das Hermasbuch noch so lange bei den römischen Christen in Ansehen stand. Religiöse und sittliche Vorzüge besaß es ja ebensowenig, wie schriftstellerische. Vielleicht ist es nicht zuletzt römischer Lokalpatriotismus gewesen, der das Buch noch eine Zeitlang über Wasser gehalten hat. Darauf würde auch die Tatsache hinweisen, daß das Hermasbuch im außerrömischen Abendlande früher in Vergessenheit geraten ist, als in Rom. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts war es noch dem Kofessor Celerin in Karthago und dem afrikanischen Dichter Kommodian be-

epistola i, Iohannis apostoli epistolae iii [Damasus: Iohannis apostoli epistola i, alterius Iohannis presbyteri epistolae ii], Iudae Zelotis apostoli epistola.... Fünfter Abschnitt Caetera, quae ab haereticis sive schismaticis conscripta vel praedicata sunt, nullatenus recipit catholica et apostolica Romana ecclesia; e quibus pauca, quae ad memoriam venerunt et a catholicis vitanda sunt, credimus esse subdanda. Ariminensem synodum... Itinerarium nomine Petri apostoli, quod appellatur sancti Clementis, apocryphum. Actus nomine Andreae apostoli, apocryphum. Actus nomine Thomae apostoli, libri decem, apocryphum. Actus nomine Petri apostoli, apocryphum. Actus nomine Philippi apostoli, apocryphum. Evangelia nomine Mattiae apocrypha. Evangelia nomine Barnabae apocrypha. Evangelia nomine Iacobi minoris apocrypha. Evangelia nomine Petri apostoli apocrypha. Evangelia nomine Thomae apostoli, quibus Manichaei utuntur, apocrypha. Evangelia nomine Bartholomaei apostoli apocrypha. Evangelia nomine Andreae apostoli apocrypha. Evangelia quae falsavit Lucianus apocrypha. Evangelia quae falsavit Isicius [Hesychius] apocrypha. Liber de infantia salvatoris apocryphus. Liber de nativitate salvatoris et de Maria vel obstetrice apocryphus. Liber qui appellatur Pastoris apocryphus. Libri omnes, quos fecit Leucius, discipulus diaboli, apocryphi. Liber qui appellatur fundamentum apocryphus. Liber qui appellatur thesaurus apocryphus. Liber de filiabus Adae, Leptogenesis, apocryphus. Liber qui appellatur actus Theclae et Pauli apocryphus. Liber qui appellatur Nepotis apocryphus. Liber proverbiorum qui ab haereticis conscriptus et sancti Xysti nomine praenotatus est apocryphus. Revelatio quae appellatur Pauli apostoli apocrypha. Revelatio quae appellatur Thomae apostoli apocrypha. Revelatio quae appellatur Stephani apocrypha. Liber qui appellatur transitus, id est adsumptio sanctae Mariae, apocryphus. Liber qui appellatur poenitentia Adae apocryphus. Liber de Eugenia nomine gigante, quae cum dracone post diluvium ab haereticis pugnasse fingitur, apocryphus. Liber qui appellatur poenitentia Origenis apocryphus. Liber qui appellatur poenitentia Jannis et Mambre apocryphus. Liber qui appellatur sortes sanctorum apocryphus. Liber qui appellatur lusa apostolorum apocryphus. Liber qui appellatur canones apostolorum apocryphus. Liber physiologus qui ab haereticis conscriptus et beati Ambrosii nomine praesignatus apocryphus. Historia Eusebii Pamphili apocrypha... Epistola Iesu ad Abgarum apocrypha. Epistola Abgari ad Iesum apocrypha... Auf die sehr verwickelten textkritischen Fragen kann ich hier nicht eingehen. Ich gebe den verhältnismäßig ausführlichsten Text (III bei Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 192 ff.), der im wesentlichen die Rezension des Hormisdas darstellen wird; nur an einer wichtigen Stelle ist eine Variante des Damasustextes (I bei Credner a. a. O. S. 187 ff.) angegeben.

kannt¹. Beide waren charakteristischerweise nicht gelehrte Theologen, sondern Männer aus dem Volke. Hermas schrieb ja in ganz und gar volkstümlicher Weise: er mußte, wenn er überhaupt jemandem gefiel, dem gemeinen Manne am besten gefallen. Vielleicht hat das Volk den „Hirten“ auch späterhin lieb und wert gehalten. Aber wir wissen davon nichts: unsere Quellen sind ja leider fast alle theologisch und nicht volkstümlich. Jedenfalls haben die gelehrten Theologen der Lateiner außerhalb Roms das Hermasbuch schon im dritten und vierten Jahrhundert nur selten mehr gekannt: Cyprian von Karthago, Laktanz, Filastrius von Brescia, Ambrosius von Mailand und Augustin sind des Zeugen. So konnte Hieronymus im Jahre 392 schreiben, der „Hirt“ sei „bei den Lateinern fast unbekannt“².

Gegen Ende des vierten Jahrhunderts bahnte sich allerdings eine kleine Änderung an in dem Urteile der christlichen Gelehrten über das Hermasbuch. Das Hermasbuch stand damals in verschiedenen morgenländischen Gemeinden, vor allem in ägyptischen, hoch in Ansehen. Nun gab es gerade in jener Zeit verschiedene lateinische Theologen, die lange im Morgenlande weilten und es sich zur Lebensaufgabe machten, ihren Stammesgenossen die griechische Wissenschaft zu vermitteln: das sind vor allem Hieronymus und Rufin von Aquileja. Diese beiden Männer lernten im Morgenlande auch das Hermasbuch kennen und schätzen und erzählten nun von ihm ihren Brüdern daheim. Allerdings war Hieronymus persönlich nicht gut auf Hermas zu sprechen: er nannte ihn töricht³; der „Hirt“ war in der Tat nichts für literarische Feinschmecker, und als solcher ist Hieronymus zu beurteilen. Aber in einem seiner verbreitetsten Werke, dem Schriftstellerkataloge, hat Hieronymus doch sein Urteil über Hermas dem Urteil der morgenländischen Kirche untergeordnet. Da heißt es, der „Hirt“ sei nützlich zu lesen⁴. Rufin hat den Hermas erstens dadurch im Abendlande bekannt gemacht, daß er verschiedene Werke des Origenes und vor allem die Kirchen-

¹ Cyprian epist. 39₁; vgl. Harnack TU 5₁ S. 60 und Theol. Literaturzeitung 1879 Sp. 51 ff. ² De vir. inl. 10: Apud Latinos paene ignotus est.

³ In Habac. 1₁₄ l. 1: Ex quo liber ille apocryphus stultitiae condemnandus est, in quo scriptum est quemdam angelum nomine Tyri praeesse reptilibus (vgl. Hermas vis. iv 2₄). Vgl. in Hos. 7₉ l. 2: Unde et in libro Pastoris, si cui tamen placet illius recipere lectionem, Hermae primum videtur ecclesia cano capite, deinde adolescentula et sponsa crinibus adornata. — Praef. in II. Sam. et Mal. wiederholt Hieronymus das Urteil des Athanasius (s. unten § 8) über Hermas.

⁴ De vir. inl. 10: Hermas, cuius apostolus Paulus ad Romanos scribens meminit. . . , adserunt auctorem esse libri, qui appellatur Pastor, et apud quasdam Graeciae ecclesiae etiam publice legitur. Re vera utilis liber, multique de eo scriptorum veterum usurpavere testimonia; sed apud Latinos paene ignotus est.

geschichte des Euseb von Cäsarea übersetzte: in diesen Schriften wird Hermas erwähnt. Und zweitens hat Rufin in seiner Erklärung des apostolischen Symbols Athanasius' Vorschriften über den Kanon¹ wiederholt, in denen Hermas mit Achtung genannt wird².

Neben Hieronymus und Rufin ist noch ein gräzischer Theolog jener Zeit zu nennen, der den „Hirten“ kennt: der Mönch Johannes Kassianus von Marseille. Kassianus führt den „Hirten“ zweimal³ mit Anerkennung im dogmatischen Beweise an; für Heilige Schrift hält er das Buch natürlich nicht. Kassianus hatte längere Zeit in Ägypten verweilt, wo Hermas um das Jahr 400 noch überall in hohem Ansehen stand: hier hat er ihn wohl kennen und schätzen gelernt. Freilich ist Kassianus' Zeugnis für Hermas kaum von großem Gewicht gewesen. Schon der Augustinschüler Prosper von Aquitanien fand es unbegreiflich, wie Kassianus sich auf ein so ganz autoritätsloses Buch berufen konnte⁴. Bald darauf wurde Kassianus verketzert: damit wurde auch sein Eintreten für den „Hirten“ fast wirkungslos⁵.

Indessen, wenn auch Kassianus nichts zugunsten des Hermasbuches tun konnte, haben doch sicher Hieronymus und Rufin dazu beigetragen, daß der „Hirt“ auch von den Theologen des

¹ S. unten § 8.

² *Expos. in symb. apost. 37* (nach einem Verzeichnis der alttestamentlichen Bücher): *In his concluderunt librorum numerum Veteris Testamenti. Novi vero quatuor evangelia Matthaei, Marci, Lucae, Ioannis; actus apostolorum, quos descripsit Lucas; Pauli apostoli epistolas quatuordecim; Petri apostoli epistolas duas, Iacobi fratris domini et apostoli unam, Iudae unam, Ioannis tres; apocalypsim Ioannis.* Haec sunt, quae patres intra canonem concluderunt, ex quibus fidei nostrae assertiones constare voluerunt. 38. Sciendum tamen est, quod et alii libri sunt, qui non canonici, sed ecclesiastici a maioribus appellati sunt, ut est sapientia Salomonis et alia sapientia, quae dicitur filii Syrach, qui liber apud Latinos hoc ipso generali vocabulo Ecclesiasticus appellatur, quo vocabulo non auctor libelli, sed scripturae qualitas cognominata est (also auf Grund eines Mißverständnisses des Titels Ecclesiasticus nennt Rufin diese Klasse von Büchern ecclesiastici). Eiusdem ordinis est libellus Tobiae et Iudith et Machabaeorum libri; in Novo vero Testamento libellus, qui dicitur Pastoris sive Hermetis (v. l. Hermatis; Zahn vermutet wohl richtig Hermae, et is) qui appellatur duae viae vel iudicium secundum Petrum. Quae omnia legi quidem in ecclesiis voluerunt, non tamen proferri ad auctoritatem ex his fidei, confirmandam. Ceteras vero scripturas apocryphas nominarunt; quas in ecclesiis legi noluerunt.

³ *Collat. 8₁₇*: Liber Pastoris plenissime docet. Ebenda 13₁₂: Etiam liber ille qui dicitur Pastoris apertissime docet.

⁴ *Contra collat. 13 (30)*: nullius auctoritatis testimonium, quod disputationi suae de libello Pastoris inseruit, ex quo ostendere voluit usw.

⁵ Doch scheinen Bada Venerabilis und Walafrid Strabo Hermas nur aus den collationes des Kassianus zu kennen.

Abendlandes nicht nur wieder gelesen, sondern auch wieder geschätzt wurde¹.

Nimmt man dazu, daß Hermas in den Kreisen des ungebildeten Volkes vielleicht ohne Unterbrechung auch im Abendlande gern gelesen wurde², so begreift man, daß Hermas das ganze Mittelalter hindurch noch eine Geschichte im Abendlande gehabt hat. Die beiden lateinischen Übersetzungen des „Hirten“, die sog. Vulgata aus dem zweiten und die sog. Palatina aus dem fünften Jahrhundert³, wurden verhältnismäßig fleißig gelesen und abgeschrieben. Für die Autorität, die Hermas in einigen Kreisen genoß, ist es charakteristisch, daß er sogar in einigen Bibelhandschriften Aufnahme fand. Merkwürdigerweise versetzte man ihn dann unter die alttestamentlichen Bücher: in einer Dresdener Handschrift aus dem 15. Jahrhundert steht er zwischen den Psalmen und den Sprüchen Salomos, in einer Oxforder zwischen Tobias und dem ersten Makkaaberbuche, in einer Wiener aus dem 15. Jahrhundert zwischen der Weisheit Salomos und Jesaja⁴. Der Grund für diese sonderbare Stellung in der Bibel liegt wohl in ähnlichen Erwägungen, wie sie dem Verfasser des Kanons Muratori vorgeschwebt hatten, als er die Behauptung aufstellte: Hermas müsse entweder zu den Propheten oder zu den Aposteln gehören, wenn er Heilige Schrift wäre⁵. Hermas war kein Apostel: das wußten alle; denn die Namen der Apostel kannte jedermann. Also rechnete man ihn, wenn er einmal zur Bibel gehören sollte, zu den Propheten, und zwar zu den alttestamentlichen: denn daß es auch im Urchristentum Propheten gegeben hatte, war fast vergessen. Ein Doppeltes erleichterte die Versetzung des Hermas ins Alte Testament. Einerseits tritt das spezifisch Christliche im Hermasbuche stark zurück. Andererseits ist es, seiner äußeren Form nach, zweifellos Prophetie⁶. Natürlich darf man die Bedeutung der Tatsache nicht überschätzen, daß das lateinische Hermasbuch in einigen lateinischen Bibelhandschriften Aufnahme gefunden hat. Diese Tatsache ist nur eine bedeutungslose

¹ Z. B. kennt Sedulius den Hermas aus Rufin.

² S. oben S. 54.

³ Nach v. Gebhardt und Harnack (Ausgabe des „Hirten“, Leipzig 1877, S. Ixvii) ist die Palatina eine in Gallien entstandene verbesserte Auflage der Vulgata. Wenn das, wie ich glaube, stimmt, würde darin der beste Beweis liegen, daß man Hermas damals wieder zu schätzen begann.

⁴ Eine Pariser Handschrift des neunten Jahrhunderts stellt Hermas an das Ende der Bibel. ⁵ S. oben S. 48.

⁶ Es kommt wohl außerdem in Betracht, daß Hermas von Athanasius (s. unten § 8) und den von ihm abhängigen Theologen (also zunächst Hieronymus und Rufin) immer zusammen mit einigen alttestamentlichen Büchern genannt worden war.

Altertümelei¹. Im Ernste hat kaum ein gebildeter mittelalterlicher Christ gedacht, daß Hermas Heilige Schrift sein könnte. Immerhin lehrt die Altertümelei, welches hohe Ansehen das Hermasbuch hier und da noch bis zum sechzehnten Jahrhundert genoß². Erst die Kritik des Humanismus, die alles gleichmachende Buchdruckerkunst und die genaue Bestimmung des Tridentiner Konzils (1546) über den Umfang des Kanons hat Hermas endgiltig aus dem Kreise der biblischen Schriftsteller vertrieben.

B. So gut wir über die Geschichte des Hermasbuches in der abendländischen Kirche unterrichtet sind, so wenig wissen wir davon, wie sich die Lateiner gegenüber der Petrusapokalypse verhalten haben³. Wir fanden sie bis jetzt nur in der römischen Christengemeinde. Der Kanon Muratori bezeichnet sie, wie wir sahen, als Heilige Schrift⁴. Aber er kennt eine Partei der Gemeinde, die mit diesem Urteile nicht übereinstimmt: diese Partei verlangte, daß die Petrusapokalypse wenigstens nicht in der Kirche vorgelesen werde. Wie dieser Widerstand gegen die Petrusapokalypse entstanden ist, läßt sich natürlich nur vermuten. Kaum wird man mit den Mitteln geschichtlicher Kritik erkannt haben, daß sie eine Fälschung ist: dazu war die alte Welt und die römische Christengemeinde zu kritiklos. Auch würde man in diesem Falle die Petrusapokalypse ganz, nicht nur im öffentlichen Gottesdienste, unterdrückt haben. So dürfen wir wohl annehmen, daß die Petrusapokalypse erst spät in Rom auftauchte, erst als ein neutestamentlicher Kanon im eigentlichen Sinne des Wortes schon dem Abschluß nahe war: da mußte sie natürlich von ängstlichen Gemütern als ein Fremdkörper empfunden werden.

Es ist bezeichnend, daß der Kanon Muratori den Gegnern der Petrusapokalypse im Grunde gar nicht so gram ist: er nennt sie „einige von den Unseren“, verketzert sie also in keiner Weise. Die Aussichten der Petrusapokalypse im Abendlande waren demnach von vornherein nicht günstig. Sie wird in der Tat von römischen Christen nie wieder als Heilige Schrift genannt. Zwar finden wir hier und da noch Bekanntschaft mit dem Buche. Der Römer Hippolyt benutzt es an verschiedenen Stellen⁵. Ferner hat der Römer Novatian, wenn Harnack die pseudocyprianische Schrift *de laude*

¹ Es verdient Beachtung, daß ein Mann wie Johannes von Salisbury († 1180) zwar Hermas kennt, aber nicht weiß, ob sein Buch noch irgendwo vorhanden ist: er hat es jedenfalls niemals gesehen.

² Am besten über die Benutzung des Hermasbuches im Mittelalter unterrichten v. Gebhardt und Harnack a. a. O. S. lxxvii ff.

³ Vgl. A. Harnack, Die Petrusapokalypse in der alten abendländischen Kirche (TU 13₁, 1895, S. 71 ff). ⁴ S. oben S. 47.

⁵ *Πρός Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός*; Refut. 10₃₄; Danielkommentar 3₃₁

martyrii mit Recht auf ihn zurückgeführt hat, die Petrusapokalypse gelesen.

Im außerrömischen Abendlande fehlen Spuren der Petrusapokalypse ganz, wenn man einige wenige, unsichere Ausnahmefälle abrechnet.

Im vierten Jahrhundert ist die Petrusapokalypse auch in Rom ganz unbekannt geworden. Hieronymus, der doch gewiß mit Gepflogenheiten und Lieblingsbüchern der römischen Gemeinde innig vertraut ist, nennt sie zwar unter den Petrusapokryphen, aber ohne irgendwelche genauere Bekanntschaft mit dem Buche zu verraten: der Titel ist ihm von Euseb an die Hand gegeben worden¹.

C. Die Offenbarung des Johannes hat im Abendlande eigentlich gar keine Geschichte gehabt. Nur sehr wenigen Christen ist es hier zweifelhaft gewesen, daß sie ein kanonisches Bibelbuch ist; und diesen wenigen gelang es nie, Anhänger in größerer Zahl zu gewinnen. Die Kritik des Römers Gajus an der Offenbarung² wurde von Hippolyt (in den „Kapiteln gegen Gajus“) zwar in verhältnismäßig verbindlicher Form, aber nichtsdestoweniger ganz entschieden bekämpft: die Höflichkeit Hippolyts erklärt sich nicht etwa daraus, daß er seiner Sache unsicher gewesen wäre; Gajus wurde wohl nur deshalb geschont, weil er im Kampfe wider den Montanismus sich erhebliche Verdienste erworben hätte. Hippolyt hat die Offenbarung zweifellos zu seinen Lieblingsbüchern gerechnet. Er führte sie ziemlich oft an, gelegentlich auch mit der feierlichen Formel „wie geschrieben steht“³: es ist also ganz sicher, wie Hippolyt das Buch beurteilt hat. Und was von Hippolyt gilt, das gilt von allen abendländischen Theologen des dritten Jahrhunderts und der späteren Zeiten.

Nur eine Ausnahme müssen wir feststellen, allerdings eine sehr unbedeutende Ausnahme. Wir sahen bereits⁴, daß in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts das Morgenland durch Vermittelung vieler gräzisierungender Lateiner auf das Abendland stark eingewirkt hat. Nun waren, wie ich noch genauer ausführen werde⁵, damals fast alle griechischen Theologen von einer unbezwingbaren Abneigung gegen die Offenbarung erfüllt. Diese Abneigung hat sich auf zwei gräzisierungende lateinische Theologen übertragen: auf Lucifer von Cagliari (Sardinien) und auf Filastrius von Brescia. Lucifer wurde von Kaiser Konstantius seiner nicänischen Gesinnung wegen verbannt und mußte lange Jahre im Morgenlande verweilen. Daraus erklärt sich wohl seine Abneigung gegen die Offenbarung; er

¹ De vir. inl. 1. ² S. oben S. 45 ff. ³ Z. B. Danielkommentar 4₆₃
(ὡς γέγραπται). ⁴ Oben S. 54 f. ⁵ Unten § 9.

ging Anführungen aus der Offenbarung, man darf sagen absichtlich, aus dem Wege. An sich hätte ihm das Buch sehr lieb sein müssen; denn der Geist, in dem Lucifer den Kampf wider den ketzerischen Kaiser führte, war ganz apokalyptisch und dem Geiste der Offenbarung nahe verwandt. Lucifer hat übrigens auf seine abendländischen Freunde, die die Offenbarung heilig hielten, in zarter Weise Rücksicht genommen: er verwarf die Offenbarung niemals ausdrücklich. Seine Stellung war also eigentlich recht unklar. Dasselbe gilt von dem zweiten gräzisierungstendenzen Lateiner, den wir hier zu nennen haben, von Filastrius. Filastrius verfaßte wohl gegen Ende der achtziger Jahre des vierten Jahrhunderts eine Streitschrift wider alle Ketzereien, vornehmlich auf Grund griechischer Quellen. In dieser gibt er in dem Kapitel, in dem er die Priscillianisten und ihre Schwärmerei für apokryphe Bücher bekämpft, eine Übersicht über den Stand des Bibelkanons in der katholischen Kirche¹: dabei übergeht er die Offenbarung. Eine griechische Vorlage wird von Filastrius hier kaum benutzt: es handelt sich ja um eine rein abendländische Ketzerei. Daß Filastrius gleichwohl der griechischen Kirche folgt, wenn er die Offenbarung nicht zum neutestamentlichen Kanon rechnet, ist nicht zu leugnen. Allerdings wagt Filastrius ebensowenig wie Lucifer, seine Anschauung über die Offenbarung offen zu vertreten. Er behandelt sogar an der Stelle, wo er die Aloger bekämpft, die Verwerfung der Offenbarung als Ketzerei². Es ist unter diesen Umständen nicht zu verwundern, daß Lucifers und Filastrius' sozusagen passiver Widerstand gegen die Autorität der Offenbarung im Abendlande gar keinen Eindruck machte. Die Offenbarung war und blieb hier unbestrittene Heilige Schrift, zumal da die größten unter den Griechenfreunden, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, in keiner Weise an der Autorität der Offenbarung rüttelten. Hieronymus z. B. erwähnt die Offenbarung in seinem Schriftstellerkatalog, ohne auch nur anzudeuten, daß man das Ansehen und die Echtheit der Schrift in Zweifel ziehe³.

¹ Kap. 88: Propter quod statutum est ab apostolis beatis eorum successoribus non aliud legi in ecclesia debere catholica nisi legem et prophetas et evangelia et actus apostolorum et Pauli tredecim epistolas et septem alias, Petri duas, Iohannis tres, Iudae unam et unam Iacobi, quae septem actibus apostolorum coniunctae sunt. Scripturae autem absconditae, id est apocrypha, etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus debent, quia non intellegentes multa addiderunt et tulerunt quae voluerunt heretici.

² Kap. 60: Alii post hos sunt heretici, qui evangelium κατὰ Ἰωάννην et apocalypsin ipsius non accipiunt et, cum non intelligunt virtutem scripturae nec desiderant discere, in heresi permanent pereuntes usw. Vgl. auch Kap. 42.

³ De vir. inl. 9. Aus anderen Äußerungen des Hieronymus geht freilich hervor, daß er um den Gegensatz der griechischen Christen zur Apokalypse wohl

Zusatz. In den Kreisen der arianischen Germanen wurde die Offenbarung nicht als Heilige Schrift anerkannt, weil sie auch bei den Arianern im Morgenlande nicht als solche galt (s. unten § 9). So erklärt es sich, daß im sechsten und siebenten Jahrhundert Feinde der Apokalypse von spanischen Synoden bekämpft wurden. Vgl. besonders Kanon 17 des vierten Konzils von Toledo (633): *Apocalypsim librum multorum conciliorum auctoritas et synodica sanctorum praesulum Romanorum decreta Ioannis evangelistae esse praescribunt et inter divinos libros recipiendum constituerunt. Sed quam plurimi sunt, qui eius auctoritatem non recipiunt atque in ecclesia dei praedicare contemnunt. Si quis eum deinceps aut non receperit aut a pascha usque ad pentecosten missarum tempore in ecclesia non praedicaverit, excommunicationis sententiam habebit.*

§ 7. Der Origenismus.

Die Autorität der urchristlichen Apokalypsen wurde zur Zeit des montanistischen Streites (um 180) im Morgenlande viel schärfer angegriffen, als im Abendlande. Die Aloger gingen rücksichtsloser vor, als Gajus von Rom oder gar der Kanon Muratori. Trotzdem, oder gerade vielleicht deshalb, hat im Morgenlande der antimontanistische Kampf das Ansehen der Apokalypsen nicht im geringsten erschüttert. Es mochte wohl sein, daß die Aloger gerade wegen ihres allzu ungestümen Vorgehens auch bei den Freunden Anstoß erregten. Die Griechen waren ja auch viel weniger als die Römer geneigt, letzte Konsequenzen zu ziehen. Außerdem war der antimontanistische Kampf im Morgenlande wesentlich auf Teile Kleinasien beschränkt. Kleinasien war aber im dritten Jahrhundert in keiner Weise ein Faktor der kirchengeschichtlichen Entwicklung, wohl deshalb, weil es im zweiten Osterstreite teils durch eigene Schuld, teils durch das schroff abweisende Verhalten Viktors von Rom isoliert worden war. Die kirchengeschichtliche Entwicklung des Morgenlandes ruhte vorerst auf Alexandria und den von hier ausgegangenen Theologen. Diese müssen wir auch ins Auge fassen, wenn wir die Stellung der Apokalypsen in der griechischen Kirche des dritten und des angehenden vierten Jahrhunderts verstehen wollen.

A. Die christlichen Apokalypsen fanden in Ägypten zunächst einen sehr fruchtbaren Boden. Das Volk hatte ja hier ein ganz besonderes Interesse für alles, was hinter dem Tode lag. Dazu war dem ersten großen Lehrer der christlichen Schule zu Alexandria, Klemens, durch seine Neigung zur stoischen Philosophie die Apokalyptik noch besonders nahe gebracht¹. Aber die Verhältnisse

wußte; vgl. besonders epist. 129₃ ad Dardanum: *Quodsi eam (den Hebräerbrief) Latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas, nec Graecorum quidem ecclesiae apocalypsin Ioannis eadem libertate suscipiunt.*

¹ S. oben S. 35, Anm. 5.

änderten sich rasch. Erstens siedelte die alexandrinische Theologie bald auch nach anderen Orten über, an denen die Volksstimmung der Apokalyptik weniger günstig war. Und zweitens hörte am Anfange des dritten Jahrhunderts die stoische Philosophie aus verschiedenen Gründen auf, die christliche Philosophie zu sein: sie ward durch die platonische, besser die neuplatonische ersetzt¹. So erklärt es sich, daß schon Origenes, der größere Nachfolger des Klemens von Alexandria, ein wenig anders zur Apokalyptik stand.

Origenes' Gesamtauffassung des Christentums trug einen stark spiritualistischen Charakter, vor allem, weil sie vom Platonismus erheblich beeinflußt war. Der Spiritualismus verträgt sich aber nicht recht mit der Apokalyptik. Allen Apokalypsen haftet notwendigerweise etwas Sinnliches, Materialistisches an. Auch wenn man sich das Jenseits als eine rein geistige Größe denkt, kann man es doch nicht als solche darstellen; dazu fehlen uns die Worte: wir müssen uns irdischer Bilder bedienen. Die Offenbarung des Johannes schildert das himmlische Jerusalem wie eine Stadt des römischen Reiches mit Mauern und Toren und Straßen: nur ein Tempel fehlt². Die Unterschiede zwischen der Himmelsstadt und den irdischen Städten sind rein quantitativ: das obere Jerusalem entfaltet mehr Prunk, als die Städte der Erde. Die Petrusapokalypse läßt die bösen Menschen im Jenseits bestraft werden, wie im Diesseits³. Die Unterschiede sind auch hier nur quantitativ: die Strafen sind drüben furchtbarer. Und Hermas gar läßt eine rein ideale Größe, wie die Kirche, in menschlicher Gestalt auftreten⁴. Nun bedenke man, daß Origenes und seine Schüler in der denkbar stärksten Weise alles Irdische verabscheuten. Sie dachten sich Gott und den Himmel als etwas durchaus Übersinnliches: sie behaupteten sogar, nicht einmal Jesus könne den Vater sehen. Sie litten das Sinnliche aber auch dort nicht, wo es sich nicht unmittelbar um Gott handelte. Von einem Zeit- und Gesinnungsgenossen des Origenes, dem neuplatonischen Philosophen Plotin, wird erzählt, er habe sich geschämt, daß er in einem materiellen Leibe stecke. Derselbe Plotin dachte von seiner irdischen Geburt so gering, daß er es vermied, von seinen Eltern und seiner Heimat zu reden⁵. Diese Dinge muß man sich gegenwärtig halten, wenn man die Stimmung verstehen will, die die origenistische Theologie beherrscht. Die Origenisten waren Gegner der apokalyptischen Literatur nicht etwa deshalb, weil diese ihnen zu enthusiastisch war. Die Origenisten waren ja fast alle selbst Enthusiasten; sie sahen in

¹ Vgl. ZKg 26, 1906, S. 162.

² Offb. 21₁₀ ff.

³ Petrusapokalypse 21 ff. (6 ff.).

⁴ Hermas vis. ii 4₁.

⁵ Porphyrius, vita Plotini 1 (Plotin ed. Volkmann 1 S. 3).

der Verzückung sogar den eigentlichen Sinn des Lebens. Aber sie bekämpften diese Literatur, weil sie die Welt der Ideen mit sinnlichen Farben schilderte.

B. Die Stellung des Origenes selbst gegenüber den urchristlichen Apokalypsen ist keine ganz klare. Er war zu vorsichtig, als daß er alle Folgerungen, auch die letzten, aus seinen Grundanschauungen gezogen hätte: damit hätte er die Kirche völlig vor den Kopf gestoßen. Sein Kredit bei der Kirche war ja ohnehin gering genug. Dazu war Origenes auch ein reich gebildeter und viel erfahrener Mann: als solcher wußte er, daß die letzten Konsequenzen niemals ins Schwarze treffen; denn wer sie zieht, übersieht stets, daß nichts in der Welt nur eine einzige Ursache hat. Außerdem hat sich Origenes von dem ihm angeborenen und anerzogenen ägyptischen Volkscharakter wohl nicht in dem Maße freimachen können, daß es ihm leicht gefallen wäre, die ihm von Kind an lieb gewordenen Apokalypsen einfach preiszugeben.

Daß vorsichtige Zurückhaltung eine Hauptrolle spielte in Origenes' Äußerungen über den Kanon, lehrt die Einteilung, der er die biblischen Bücher unterwarf. Origenes schied nämlich, im Anschluß an die griechische Wissenschaft, echte und angezweifelte Schriften. Die ersteren nannte er „allgemein anerkannt“, *ὁμολογούμενα*¹ (seltener *ἀναντίρρητα*²), die letzteren „umstritten“, *ἀντιλεγόμενα*³ oder *ἀμφιβαλλόμενα*⁴. Origenes wollte in die Ausdrücke keineswegs sein eigenes Urteil legen. Diesem gestattete er überhaupt nie, in eine Streitfrage dieser Art entscheidend einzugreifen. Origenes nannte vielmehr die Bücher „allgemein anerkannt“, die, soviel er wußte, in allen christlichen Gemeinden kanonische Geltung besaßen. Als „umstritten“ bezeichnete er dagegen die Bücher, die sich allgemeiner Anerkennung nicht rühmen konnten. Die Einteilung ist also in keiner Weise dogmatisch, sondern rein statistisch. Streng genommen enthält sie, wie wohl auch Origenes selbst bemerkt haben wird, einen Denkfehler. Gibt es ein Mittelding zwischen kanonisch und nicht kanonisch? Muß nicht alles Kanonische „allgemein anerkannt“ sein? Origenes hat aber den Denkfehler auf sich beruhen lassen; denn dieser bewahrte ihn davor, wegen kanongeschichtlicher Fragen je verketzert zu werden. Das Hauptmotiv war also Vorsicht. Jedenfalls ergibt sich für uns aus diesem Tatbestande die Erkenntnis: aus den statistischen Angaben des Origenes darf man nicht schließen wollen, wie sich Origenes persönlich zu den von ihm erwähnten Büchern gestellt hat.

¹ Eus. hist. eccl. vi 25₈ und ₁₂; tom. in Matth. 14₂₁ 17₃₅; epist. ad Afric. 9.
² Eus. hist. eccl. vi 25₄. ³ De orat. 14₄. ⁴ Eus. hist. eccl. vi 25₈.

Die Offenbarung des Johannes rechnet Origenes zweifellos zu den allgemein anerkannten Schriften¹. Er verwendet sie gern im Schriftbeweise, und zwar als ein Zeugnis von ganz derselben Autorität, wie einen Spruch des Alten Testaments. In dem Werke gegen Celsus 8₁₇ sagt er z. B.: „Deshalb heißt es bei Johannes in der Offenbarung“ (folgt Offenbarung 5₈) „und bei dem Sänger“ (folgt Psalm 140₂). Hier und da wird die Offenbarung auch unmittelbar als „Schrift“ bezeichnet². Aber an einer Stelle verrät uns Origenes durch eine ihm vielleicht wider Willen entschlüpfte Wendung, daß ihm die kanonische Autorität der Offenbarung doch nicht ganz zusagt³. Da bemerkt er nämlich, der Apostel Johannes habe auch die Offenbarung geschrieben, „obwohl ihm geboten war, zu schweigen und die Stimmen der sieben Donner nicht aufzuschreiben“⁴. Man mag dies Wort deuten, wie man will: sicher ist doch, daß Origenes dem Apostel Johannes vorwirft, er habe hier gegen Gottes Willen gehandelt. Daraus ergibt sich dann ebenso sicher, daß es nicht Origenes' wahrer Meinung entspricht, die Offenbarung als Heilige Schrift zu betrachten.

Wie Origenes sich bei seiner Beurteilung der Offenbarung, die eine eben angeführte Stelle ausgenommen, jeder dogmatischen Kritik enthält, so ruht auch die Art und Weise, in der er das Hermasbuch verwendet, auf rein statistischen Feststellungen. In der alexandrinischen Gemeinde gilt der „Hirt“ offenbar zu Origenes' Zeit immer noch, wie schon in den Tagen des Klemens von Alexandria, als Heilige Schrift: Origenes benutzt ihn gern und verhältnismäßig oft im dogmatischen Beweise⁵. Einigemal bezeichnet Origenes das

¹ Eus. hist. eccl. vi 25₉. ² Z. B. Orig. in Jerem. 9₂ (S. 66 Klostermann): τὸ γεγραμμένον ἐν τῇ ἀποκαλύψει Ἰωάννου. ³ Eus. a. a. O.: Ἐγραψε δὲ καὶ τὴν ἀποκάλυψιν κελουθεῖς σιωπῆσαι καὶ μὴ γράφειν τὰς τῶν ἐπτὰ βροντῶν φωνάς. ⁴ Offb. 10₄.

⁵ De princ. i 3₃: et in eo libello qui Pastoris dicitur . . . quem Hermas conscripsit (folgt eine Verweisung auf das Buch Henoch); ebenda ii 1₅: et in libro Pastoris in primo mandato; ebenda iii 2₄: Et Pastoris liber haec eadem declarat (folgt eine Anführung aus dem sog. Barnabasbriefe); in libr. Iesu Naeue hom. 10₁: etiam in libello qui appellatur Pastoris; in Matth. ser. 59: sicut legitimus apud Pastorem; in Luc. hom. 12 benutzt Origenes Hermas mand. vi 2₁; in Ioann. i 17₁₀₃ (S. 22 Preuschen): ὁ τῆς μετανοίας ἄγγελος ἐν τῷ Ποιμένῳ ἐδίδαξες (nach einer Verweisung auf das zweite Makkabäerbuch); ebenda x 39₂₆₈ (Preuschen S. 216, stillschweigende Benutzung); ebenda xx 36₃₂₇ (Preuschen S. 376, stillschweigende Benutzung von mand. 2₃); ebenda xxxii 16₁₈₇ (Preuschen S. 451; wörtliches, aber nicht namentliches Zitat); comm. in Rom. 10₃₁: Puto tamen, quod Hermas iste (Röm. 16₁₄) sit scriptor libelli illius qui Pastor appellatur; quae scriptura valde mihi utilis videtur et ut puto divinitus inspirata. Quod vero nihil ei laudis adscripsit, illa opinor est causa, quia videtur, sicut scriptura illa declarat, post multa peccata ad poenitentiam fuisse conversus; contra Cels. 5₆₁ und de orat. 31₅ (S. 65. 399 Koetschau) spielt Origenes wohl auch auf Hermas an. Weitere Stellen s. in den nächsten Anmerkungen.

Hermasbuch unmittelbar als Heilige Schrift¹. Indessen weiß doch Origenes auch, daß der „Hirt“ nicht in allen Gemeinden der Christenheit kanonisches Ansehen genießt. So zitiert er in verschiedenen Fällen das Buch mit der Bedingung: „wenn jemand diese Schrift annehmen will“, oder einer ähnlichen Klausel². Er erwähnt sogar einmal, daß Hermas hier und da geradezu verachtet wird³. Immerhin steht Hermas doch noch nicht ganz zuletzt unter den umstrittenen Büchern: Origenes kennt andere Heilige Schriften, die in noch viel weniger Gemeinden anerkannt werden, als das Hermasbuch⁴. Origenes' wahre Meinung über das Hermasbuch darf natürlich aus diesem Tatbestande nicht erschlossen werden. Origenes zitiert die Offenbarung des Johannes viel öfter, als den „Hirten“; und doch verrät uns nur ein einziges kurzes Sätzchen, wie er in seinem Innersten über sie denkt. Es ist also zum mindesten die Möglichkeit, wenn nicht die Wahrscheinlichkeit vorhanden, daß Origenes auch von dem Hermasbuche nicht sonderlich erbaut war⁵.

Ob Origenes die Petrusapokalypse gekannt hat, läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Galt sie der alexandrinischen Christengemeinde seiner Zeit nicht mehr als kanonisch? Dann würde hier eine Abweichung des Origenes von seinem Vorgänger Klemens vorliegen. Wie diese zu erklären ist, das wissen wir nicht. War die Petrusapokalypse allzu sinnlich-materialistisch? oder war die Zahl der Gemeinden zu gering, in denen sie angesehen war?

¹ In Ezech. hom. 1: *Scriptum est in quodam libro; in Oseam (Philocalia 8): Καὶ ἐν τῷ Ποιμένι δὲ τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου διὰ πολλῶν μὲν λίθων οἰκοδομουμένην, ἐξ ἐνός δὲ λίθου φαινομένην εἶναι τὴν οἰκοδομὴν, τί ἄλλο ἢ τὴν ἐκ πολλῶν συμφωνίαν καὶ ἐνότητά σημαίνει ἢ γραφῆ;* Vgl. auch einzelne Stellen der folgenden Anmerkung.

² In Num. hom. 8: *et in libello Pastoris, si cui tamen scriptura illa recipienda videtur; in psalm. selecta, hom. 1₁ in psalm. 37: sicut Pastor exponit, si cui tamen libellus ille recipiendus videtur; in Ezech. hom. 13: in libro Pastoris . . . potestis quippe legere si vultis; in Matth. tom. 14₂₁: Εἰ δὲ χροῖ τοιμήσαντα καὶ ἀπὸ τινος φερομένης μὲν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ (v. l. ταῖς ἐκκλησίαις) γραφῆς, οὐ παρὰ πᾶσι δὲ ὁμολογουμένης εἶναι θείας, τὸ τοιοῦτον παραμυθῆσασθαι, ληφθεῖν ἂν τὸ ἀπὸ τοῦ Ποιμένους usw.; in Matth. ser. 53: Et in aliqua parabola refertur Pastoris, si cui placeat etiam illum legere librum.*

³ De princ. iv 11 (= Philocal. 1₁₁): *τὸ ἐν τῷ ἐπὶ τινων καταφρονουμένῳ βεβλίῳ (Rufin übersetzt: qui a nonnullis contemni videtur) τῷ Ποιμένι.*

⁴ In Luc. hom. 35: *Legimus, si tamen cui placet huiusmodi scripturam recipere, iustitiae et iniquitatis angelos super Abrahami salute et interitu disceptantes, dum utraeque turmae suo eum volunt coetui vindicare (Zitat aus einem unbekanntem Apokryphon). Quod si cui displicet, transeat ad volumen, quod titulo Pastoris scribitur, et inveniet usw.*

⁵ Nur die dogmatisch sehr brauchbare Stelle mand. 1₁, die Origenes besonders oft anführt (*πρῶτον πάντων πίστευσον ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ θεός usw.*), ist ihm sicher sympathisch gewesen.

So hätte Origenes, wenn er folgerichtig den letzten Konsequenzen seiner Weltanschauung nachgegangen wäre, die urchristlichen Apokalypsen verwerfen müssen; aber er ließ sich doch von diesem äußersten Schritte durch Erwägungen verschiedener Art abhalten und deutete seine wahre Meinung nur gelegentlich leise an.

C. Was der Meister in seiner großen, vielleicht übergroßen Vorsicht nicht über das Herz gebracht hatte, das tat keck und mutig sein Schüler: der Bischof Dionysius von Alexandria (247/8—264). Dionysius von Alexandria war, wie es scheint, ein Genie auf dem Gebiete der Gemeindeleitung: ihm verdankte es die alexandrinische Christengemeinde, daß sie die schwere Verfolgung des Kaisers Dezius überstand. Aber auf dem Gebiete der Theologie war er vielleicht gerade deshalb kein Held. Er konnte zwar ausgezeichnet aus einem Satze, den er für richtig hielt, die letzten Folgerungen ziehen; man denke an seine Christologie! Aber die Leute, die gern letzte Folgerungen ziehen, sind niemals tiefe Denker. Es hängt mit dieser Eigenart des Dionysius zusammen, daß er es verstand, als Theolog überall Anstoß zu erregen: sein Streit mit Dionysius von Rom ist des Zeuge. Das war für Dionysius von Alexandria um so gefährlicher, als ihm, dem Bischof der Weltstadt, die Bescheidenheit und Zurückhaltung fehlte, die den stillen Origenes ausgezeichnet hatte. Dionysius scheute sich nicht, gelegentlich, nur der lieben Konsequenz halber, selbst solche Anschauungen zu vertreten, die sonst von ihm, seinem Lehrer und seinen Freunden nicht gebilligt wurden. Er war sich selbst so sehr Autorität, daß er sich für befugt hielt, auch einmal die heilige Überlieferung seiner Gemeinde und vieler anderer Gemeinden über den Haufen zu werfen. Man muß das im Auge behalten, wenn man das Folgende recht würdigen will.

Von den Schriften des Dionysius sind uns nur wenige Bruchstücke erhalten. Glücklicherweise ist uns unter ihnen eine längere Ausführung überliefert, die er der Offenbarung des Johannes gewidmet hat¹. Dionysius war durch den Bischof Nepos von Arsinoë veranlaßt worden, sich über dieses Buch zu äußern. Nepos, ein Mann aus der guten, alten Zeit, hatte in einer Schrift „Widerlegung der Allegoristen“ (*Ἐλεγχος ἀλληγοριστῶν*) eine Lanze für den urchristlichen Chiliasmus gebrochen und den spiritualistischen Charakter der origenistischen Theologie dabei angegriffen. Dionysius von Alexandria entgegnete ihm in den zwei Büchern „Über die Verheißungen“ (*περὶ ἐπαγγελιῶν*). In dem zweiten Buche beschäftigte er sich in-

¹ Eus. hist. eccl. vii 24 f.

sonderheit mit der Offenbarung des Johannes, die Nepos als Hauptstütze seiner sinnlichen Zukunftserwartungen betrachtete¹.

¹ Euseb. hist. eccl. vii 25: *Τινές μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν καὶ ἀνεσκεύασαν πάντη τὸ βιβλίον, καθ' ἕκαστον κεφάλαιον διενθύνοντες ἄγνωστον τε καὶ ἀσυλλόγιστον ἀποφαίνοντες ψεύδεσθαί τε τὴν ἐπιγραφὴν.* ² *Ἰωάννου γὰρ οὐκ εἶναι λέγουσιν· ἀλλ' οὐδ' ἀποκάλυψιν εἶναι τὴν σφοδρῶ καὶ παχεῖ κεκαλυμμένην τῷ τῆς ἀγνοίας παραπετάσματος· καὶ οὐκ ὅπως τῶν ἀποστόλων τινά, ἀλλ' οὐδ' ὄλωσ τῶν ἁγίων ἢ τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τούτου γεγονέναι ποιητὴν τοῦ συγγράμματος, Κήρινθον δὲ τὸν καὶ τὴν ἀπ' ἐκείνου κληθεῖσαν Κηρινθιανὴν συστησάμενον αἰρεσὴν ἀξιώπιστον ἐπιφημίσαι θελήσαντα τῷ ἑαυτοῦ πλάσματι ὄνομα.* ³ *Τοῦτο γὰρ εἶναι τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ τὸ δόγμα, ἐπίγειον ἔσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασιλείαν, καὶ ὧν αὐτὸς ὠρέγεται φιλοσώματος ὧν καὶ πάνν σαρκικός, ἐν τούτοις ὄνειροπολεῖν ἔσθαι, γαστρός καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα πλησμοναῖς, τούτεστι οἰτίοις καὶ ποτοῖς καὶ γάμοις, καὶ δι' ὧν ἐδρημότερον ταῦτα ᾤθη ποριεῖσθαι, ἑορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερείῳ σφραγαῖς.* ⁴ *Ἐγὼ δὲ ἀθετήσαι μὲν οὐκ ἂν τολησάμην τὸ βιβλίον, πολλῶν αὐτὸ διὰ σπουδῆς ἐχόντων ἀδελφῶν, μέλλοσα δὲ τῆς ἐμαυτοῦ φρονήσεως τὴν ὑπόληψιν τὴν περὶ αὐτοῦ λαμβάνων κεκορυμμένην εἶναι τινα καὶ θαυμασιωτέραν τὴν καθ' ἕκαστον ἐκδοχὴν ὑπολαμβάνω. Καὶ γὰρ εἰ μὴ συνήμι, ἀλλ' ὑπονοῶ γε νοῦν τινα βαθύτερον ἐγκεῖσθαι τοῖς ῥήμασιν.* ⁵ *Οὐκ ἴδιω ταῦτα μετρῶν καὶ κρίνων λογιμῶ, πίστει δὲ τὸ πλέον νέμων ὑψηλότερα ἢ ὑπ' ἐμοῦ καταληφθῆναι νενομίκα, καὶ οὐκ ἀποδοκιμάζω ταῦτα, ἀ μὴ συνειώρακα, θαυμάζω δὲ μᾶλλον δι τι μὴ καὶ εἶδον.* ⁶ *(Ἐπι τούτοις τὴν ὅλην τῆς ἀποκαλύψεως βασιανίας γραφὴν, ἀδύνατον δὲ αὐτὴν κατὰ τὴν πρόχειρον ἀποδείξαις νοεῖσθαι διάνοιαν ἐπιφέρει λέγων) Συντελέσας θὴ πᾶσαν ὡς εἵπειν τὴν προφητείαν μακαρίζει ὁ προφήτης τοὺς τε φιλάσσονας αὐτὴν καὶ θὴ καὶ ἑαυτὸν. Μακάριος γὰρ ρησὴν ὁ τηρῶν τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου ἀγὼ Ἰωάννης ὁ βλέπων καὶ ἀκούων ταῦτα.* ⁷ *Καλεῖσθαι μὲν οὖν αὐτὸν Ἰωάννην καὶ εἶναι τὴν γραφὴν Ἰωάννου ταύτην οὐκ ἄντερά. Ἄγιον μὲν γὰρ εἶναι τινος καὶ θεοπινεύτου συναίνῳ, οὐ μὴν βραδίως ἀν συνθεῖμην τοῦτον εἶναι τὸν ἀπόστολον τὸν υἱὸν Ζεβεδαίου τὸν ἀδελφὸν Ἰακώβου οὐ τὸ εὐαγγέλιον τὸ κατ' Ἰωάννην ἐπιγεγραμμένον καὶ ἢ ἐπιστολὴ ἢ καθολικὴ.* ⁸ *Τεκμαίρομαι γὰρ ἔκ τε τοῦ ἡθους ἐκατέρων καὶ τοῦ τῶν λόγων εἶδους καὶ τῆς τοῦ βιβλίου διεξαγωγῆς λεγομένης μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι. Ὁ μὲν γὰρ εὐαγγελιστὴς οὐδαμοῦ τὸ ὄνομα αὐτοῦ παρεγγράφει οὐδὲ κηρύσσει ἑαυτὸν οὔτε διὰ τοῦ εὐαγγελίου οὔτε διὰ τῆς ἐπιστολῆς.* ⁹ *(Εἰθ' ὑποβὰς ταῦτα λέγει πάλιν) Ἰωάννης δὲ οὐδαμοῦ οὐδὲ ὡς περὶ ἑαυτοῦ οὐδὲ ὡς περὶ ἑτέρου· ὁ δε τὴν ἀποκάλυψιν γράψας εὐθύς τε ἐν ἀρχῇ ἑαυτὸν προτάσσει Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ ἣν ἔδωκεν αὐτῷ δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἐν τάχει καὶ ἐσήμα- νεν ἀποστείλαις διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ δς ἐμαρτύρησε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ ὅσα εἶδεν.* ¹⁰ *Εἶτα καὶ ἐπιστολὴν γράφει Ἰωάννης ταῖς ἐπτά ἐκκλησίαις ταῖς ἐν τῇ Ἀσίᾳ χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη. Ὁ δὲ γε εὐαγγελιστὴς οὐδὲ τῆς καθολικῆς ἐπιστολῆς προέγραψεν ἑαυτοῦ τὸ ὄνομα, ἀλλὰ ἀπερίττως ἀπ' αὐτοῦ τοῦ μυστηρίου τῆς θείας ἀποκαλύψεως ἤρξατο Ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς δ ἀκηκόαμεν δ ἐώρακαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν. Ἐπὶ ταύτῃ γὰρ τῇ ἀποκαλύψει καὶ ὁ κύριος τὸν Πέτρον ἐμακάρισεν εἰπὼν Μακάριος εἰ Σίμων βᾶρ Ἰωνᾶ δι τι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέ σοι ἀλλ' ὁ πατὴρ μου ὁ οὐράνιος.* ¹¹ *Ἄλλ' οὐδὲ ἐν τῇ δευτέρῃ φερομένη Ἰωάννου καὶ τρίτῃ, καίτοι βραχείαις οὐσαις ἐπιστολαῖς, ὁ Ἰωάννης ὀνομαστὶ πρόκειται, ἀλλὰ ἀνονύμως ὁ πρεσβύτερος γέγραπται. Οὗτος δὲ γε οὐδὲ αὐταρχες ἐνόμισαν ἀπαξ ἑαυτὸν ὀνομάσας διηγεῖσθαι τὰ ἐξῆς, ἀλλὰ πάλιν ἀναλαβάνει Ἐγὼ Ἰωάννης ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ἐν ὑπομονῇ Ἰησοῦ ἐγενόμεν ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένη Πάτμῳ διὰ*

Dionysius von Alexandria erinnert zunächst daran, daß die Autorität der Offenbarung schon von verschiedenen Christen be-

τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ. Καὶ δὴ καὶ πρὸς τῷ τέλει ταῦτα εἶπε Μακάριος ὁ τηρῶν τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου καὶ γὰρ Ἰωάννης ὁ βλέπων καὶ ἀκούων ταῦτα. ¹² Ὅτι μὲν οὖν Ἰωάννης ἐστὶν ὁ ταῦτα γράφων αὐτῷ λέγοντι πιστευτόν· ποίος δὲ οὗτος ἄδελφον. Ὁ δὲ γὰρ εἶπεν ἑαυτὸν εἶναι, ὡς ἐν τῷ εὐαγγελίῳ πολλαχοῦ, τὸν ἠγαπημένον ὑπὸ τοῦ κυρίου μαθητὴν οὐδὲ τὸν ἀναπεσόντα ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ οὐδὲ τὸν ἀδελφὸν Ἰακώβου οὐδὲ τὸν αὐτότην καὶ αὐτήκοον τοῦ κυρίου γενομένον. ¹³ Εἶπε γὰρ ἂν τι τούτων τῶν προοδηλωμένων σαφῶς ἑαυτὸν ἐμφανίσαι βουλόμενος. Ἀλλὰ τούτων μὲν οὐδέν, ἀδελφὸν δὲ ἡμῶν καὶ συγκοινωνὸν εἶπε καὶ μάρτυρα Ἰησοῦ καὶ μακάριον ἐπὶ τῇ θείᾳ καὶ ἀκοῇ τῶν ἀποκαλύψεων. ¹⁴ Πολλοὺς δὲ ὁμιονύμους Ἰωάννη τῷ ἀποστόλῳ νομίζω γεγονέναι, οἱ διὰ τὴν πρὸς ἐκεῖνον ἀγάπην καὶ τὸ θαυμάζειν καὶ ζηλοῦν ἀγαπηθῆναι τε ὁμοίως αὐτῷ βούλεσθαι ὑπὸ τοῦ κυρίου καὶ τὴν ἐπωνυμίαν τὴν αὐτὴν ἠσπάσαντο, ὥσπερ καὶ ὁ Παῦλος πολὺς καὶ δὴ ὁ Πέτρος ἐν τοῖς τῶν πιστῶν παισὶν ὀνομάζεται. ¹⁵ Ἔστι μὲν οὖν καὶ ἕτερος Ἰωάννης ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων ὁ ἐπικληθεὶς Μᾶρκος, ὃν Βαρνάβας καὶ Παῦλος ἐαυτοὺς συμπαρέλαβον, περὶ οὗ καὶ πάλιν λέγει Εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ἠπρηρέτην. Εἰ δὲ οὗτος ὁ γράφων ἐστίν, οὐκ ἂν φαίην· οὐδὲ γὰρ ἀρῆξθαι σὺν αὐτοῖς εἰς τὴν Ἀσίαν γέγραπται, ἀλλὰ ἀναχθέντες μὲν (φησὶν) ἀπὸ τῆς Πάφου οἱ περὶ τὸν Παῦλον ἦλθον εἰς Πέργην τῆς Παμφυλίας, Ἰωάννης δὲ ἀποχωρήσας ἀπ' αὐτῶν ὑπέστρεψεν εἰς Ἱερουσόλυμα. ¹⁶ Ἄλλον δὲ τινα οἶμαι τῶν ἐν Ἀσίᾳ γενομένων, ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἐκάτερον Ἰωάννου λέγεσθαι. ¹⁷ Καὶ ἀπὸ τῶν νοημάτων δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ῥημάτων καὶ τῆς συντάξεως αὐτῶν εἰκότως ἕτερος οὗτος παρ' ἐκεῖνον ὑπονοηθήσεται. ¹⁸ Συνάθουσι μὲν γὰρ ἀλλήλοις τὸ εὐαγγέλιον καὶ ἡ ἐπιστολὴ ὁμοίως τε ἀρχονται. Τὸ μὲν φησὶν Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, ἡ δὲ ὅ ἦν ἀπ' ἀρχῆς. Τὸ μὲν φησὶ Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ οὕτως ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, ἡ δὲ τὰ αὐτὰ σμικρῶ παραλλαγμένα Ὅ ἀκηκόαμεν ὃ ἐωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς καὶ ἡ ζωὴ ἐφανερώθη. ¹⁹ Ταῦτα γὰρ προανακρούεται διατεινόμενος, ὡς ἐν τοῖς ἐξῆς ἐδήλωσε, πρὸς τοὺς οὐκ ἐν σαρκὶ φράσκοντας ἐληλυθέναι τὸν κύριον· διὸ καὶ συνῆψεν ἐπιμελῶς Καὶ ἐωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν ὑμῖν τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον, ἣ τις ἦν πρὸς τὸν πατέρα καὶ ἐφανερώθη ἡμῖν ὃ ἐωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν. ²⁰ Ἔχεται αὐτοῦ καὶ τῶν προθέσεων οὐκ ἀρίσταται, διὰ δὲ τῶν αὐτῶν κεφαλαίων καὶ ὀνομάτων πάντα διεξέρχεται, ὃν τινα μὲν ἡμεῖς συντόμως ὑπεμνήσαμεν. ²¹ Ὁ δὲ προσεχῶς ἐντυγγάνων εὐρήσει ἐν ἐκτέρῳ πολλὴν τὴν ζωὴν πολὴ τὸ φῶς ἀποτροπὴν τοῦ σκοτός, συνεχθὴ τὴν ἀλήθειαν τὴν χάριν τὴν χαρὰν τὴν σάρκα καὶ τὸ αἷμα τοῦ κυρίου τὴν κρίσιν τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν τὴν πρὸς ἡμᾶς ἀγάπην τοῦ θεοῦ τὴν πρὸς ἀλλήλους ἡμᾶς ἀγάπης ἐντολὴν ὡς πάσας δεῖ φυλάσσειν τὰς ἐντολάς· ὃ ἐλεγχος τοῦ κόσμου τοῦ διαβόλου τοῦ ἀντιχριστοῦ τῆς ἐπαγγελίας τοῦ ἀγίου πνεύματος ἡ υἰοθεσία τοῦ θεοῦ ἡ διόλου πίστεις ἡμῶν ἁπαιτούμενη ὁ πατήρ καὶ ὁ υἱὸς πανταχοῦ· καὶ βίβλος διὰ πάντων χαρακτηρίζοντας ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν συνορᾶν τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῆς ἐπιστολῆς χρῶτα πρόκειται. ²² Ἀλλοιοτάτῃ δὲ καὶ ξένῃ παρὰ ταῦτα ἡ ἀποκάλυψις μῆτε ἐφαπτομένη μῆτε γειννωσα τούτων μηθενὶ σχεδὸν ὡς εἰπεῖν μῆδὲ συλλαβὴν πρὸς αὐτὰ κοινὴν ἔχουσα. ²³ Ἄλλ' οὐδὲ μνήμην τινὰ οὐδὲ ἔννοιαν οὕτε ἡ ἐπιστολὴ τῆς ἀποκαλύψεως ἔχει (ἐὼ γὰρ τὸ εὐαγγέλιον) οὕτε τῆς ἐπιστολῆς ἡ ἀποκάλυψις, Παύλου διὰ τῶν ἐπιστολῶν ὑποφῆραντός τι καὶ περὶ τῶν ἀποκαλύψεων αὐτοῦ, ἃς οὐκ ἐνέγραψε καθ' αὐτάς. ²⁴ Ἔτι δὲ καὶ τῆς φράσεως τὴν διαφορὰν ἔστι

stritten worden sei. Diese Christen hätten gesagt, sie sei ein unverständliches, sinnloses, gefälschtes Buch und alles eher, als echte Offenbarung; in Wahrheit habe der Erzketzer Cerinth die sog. Offenbarung verfaßt. Cerinth sei ja ein sinnlicher Mensch und, was damit zusammenhänge, ein Anhänger des Chiliasmus gewesen¹. Dionysius ist weit davon entfernt, diese Kritik der Offenbarung sich zu eigen zu machen: „Ich freilich möchte nicht wagen“, so fährt er fort, „das Buch für unecht zu erklären, da viele Brüder es hochhalten.“ Aber er hat doch auch Bedenken gegen die Offenbarung. Er drückt diese zunächst sehr vorsichtig aus: er erklärt, der Gegenstand des Buches sei für ihn zu hoch. Er könne nur vermuten, daß es einen tieferen Sinn habe; aber er wisse diesen Sinn nicht aufzuzeigen. Pathetisch fügt Dionysius hinzu: „Ich verwerfe das nicht, was ich nicht verstehe, sondern bewundere es um so mehr, weil ich es nicht verstehe.“ Das Pathos ist aber sehr übel angebracht. Der ganze Satz ist zum Fenster hinausgeredet. Dionysius tritt nämlich unmittelbar darauf in eine ausführliche Besprechung der ganzen Offenbarung ein. Und da zeigt sich doch, daß Dionysius sich wenigstens ein negatives Verständnis der Offenbarung zutraut und daß seine Bewunderung des Buches nicht so groß ist, wie er eben versichert hat. Dionysius sucht nämlich erstens nachzuweisen, daß die Offenbarung nicht wörtlich verstanden werden darf. Er erklärt zweitens, der Verfasser der Offenbarung habe wohl Johannes geheißten, sei auch ein frommer Mann und ein echter Prophet gewesen; aber mit dem Zebedäussohne, dem Apostel Johannes, dem Verfasser des vierten Evangeliums und der drei Briefe, dürfe man ihn nicht verwechseln: innere Gründe verböten die Gleichsetzung beider. Der Evangelist nennt sich nie mit Namen. Der Seher prunkt geradezu mit seinem Namen. Ferner verfügt der Evangelist über einen ganz anderen Wortschatz und einen ganz anderen Stil, als der Seher. Vor allem schreibt der Evangelist ein ganz lesbares Griechisch. Aber die Offenbarung strotzt geradezu

τεκμηρίωσθαι τοῦ εὐαγγελίου καὶ τῆς ἐπιστολῆς πρὸς τὴν ἀποκάλυψιν. ²⁵ Τὰ μὲν γὰρ οὐ μόνον ἀπταιστως κατὰ τὴν τῶν Ἑλλήνων φωνήν, ἀλλὰ καὶ λογιώτατα ταῖς λέξεσι τοῖς συλλογισμοῖς ταῖς συντάξεσι τῆς ἐρμηνείας γέγραπται. Πολλοὺ γὰρ δεῖ βάρβαρόν τινα φθόγγον ἢ σολοικισμόν ἢ ἕλωσ ἰδιωτισμόν ἐν αὐτοῖς εὑρεθῆναι. Ἐκότερον γὰρ εἶχεν, ὡς εἰοικε, τὸν λόγον ἀμφοτέροισ ἀπὸ χαρισμαμένου τοῦ κυρίου τὸν τε τῆς γνώσεως τὸν τε τῆς φράσεως. ²⁶ Τοῦτον δὲ ἀποκάλυψιν μὲν ἑωρακέναι καὶ γνῶσιν εἰληφέναι καὶ προφητείαν οὐκ ἀντερῶ, διάλεκτον μὲντοι καὶ γλώτταν οὐκ ἀκριβῶς ἑλληνίζουσαν αὐτοῦ βλέπω, ἀλλ' ἰδιώμασί τε βαρβαρικοῖς χρώμενον καὶ ποὺ καὶ σολοικίζοντα. ²⁷ Ἄπερ οὐκ ἀναγκαῖον νῦν ἐκλέγειν· οὐδὲ γὰρ ἐπισκόπων, μή τις νομίση, ταῦτα εἶπον, ἀλλὰ μόνον τὴν ἀνομοιότητα διευθύνων τῶν γραφῶν.

¹ Dionysius kennt also wohl die Kritik, die die Aloger an der Offb. geübt hatten. Ob er von Gajus etwas gehört hat, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen.

von Barbarismen und Solözismen. Also muß irgend ein anderer Johannes der Verfasser der Offenbarung sein, vielleicht Johannes Markus oder ein sonst unbekannter Johannes. In Ephesus liegen ja auch zwei Christen namens Johannes begraben.

Schon aus dieser kurzen Übersicht über Dionysius' Kritik an der Offenbarung geht hervor: trotz aller scheinbaren Zurückhaltung gegenüber den Extremen, trotz des mancherlei Wenn und Aber war sein Bestreben darauf gerichtet, die Offenbarung herabzusetzen. Nur als eine Degradierung des Buches konnte der Nachweis aufgefaßt werden, daß die Offenbarung, entgegen der kirchlichen Anschauung, keines Apostels Werk sei. Weiter ist auch ganz klar, weshalb Dionysius die Offenbarung herabsetzte: weil sie dem Nepos von Arsinoë und und seinen Anhängern der Hauptzeuge war für die sinnlichen Zukunftshoffnungen, und weil diese sinnlichen Zukunftshoffnungen der Gesamtstimmung der origenistischen Weltanschauung in keiner Weise zusagten. Freilich hat Dionysius nicht gewagt, die kanonische Geltung der Offenbarung einfach zu bestreiten. Er war sogar so naiv, unverblümt zu sagen, warum er diese nicht bestritt: er fürchtete sich vor den vielen Brüdern, denen die Offenbarung teuer und wert war. Es werden das vor allem Laien gewesen sein, und zwar ungebildete, ägyptische Laien, die nicht einmal für die Grundzüge des Origenismus Verständnis besaßen. Schließlich konnte es Dionysius ja auch gleichgiltig sein, ob die Offenbarung im Kanon war oder nicht: wenn nur daran festgehalten wurde, daß sie nicht wörtlich, sondern rein allegorisch verstanden werden durfte. Immerhin steht das fest, daß Dionysius in seiner Kritik der Offenbarung sehr, sehr weit über Origenes hinausgeschritten ist.

Wie Dionysius von Alexandria die anderen urchristlichen Apokalypsen beurteilt hat, wissen wir leider nicht.

D. Dionysius von Alexandria folgte in der Beurteilung der Offenbarung ein anderer Origenist, dessen Blütezeit etwa zwei Generationen später fiel: der gelehrte Bischof Euseb von Cäsarea Palästina († um 340). Euseb hatte allerdings schon damit zu rechnen, daß zu seiner Zeit das Ansehen der Offenbarung viel fester stand, als in den Tagen des Dionysius. Er blieb, wo er von der Offenbarung redete, immer trocken bei der Sache; hämische Seitenblicke, wie sie sich Dionysius erlaubt hatte, wagte er nicht selbst, sondern gab sie höchstens in Anführungsstrichen, als Aussagen anderer, wieder. Und selbst bei der Wiedergabe dieser Aussagen anderer legte er sich Zurückhaltung auf. Er teilte zwar mit sichtlichem Behagen die ungünstigen Urteile des Origenes¹ und des

¹ Eus. hist. eccl. vi 25, (oben S. 63 Anm. 3).

Dionysius¹ über die Offenbarung mit; aber er verschwieg die Kritik des Gajus². Gajus hatte behauptet, die Offenbarung stünde in Widerspruch zur Heiligen Schrift: das war Euseb vermutlich doch eine zu anstößige — oder eine zu gefährliche Behauptung. Aber trotz dieser Zurückhaltung war doch Euseb in der Sache ebenso fest, wie Dionysius.

Euseb behauptet, allerdings nicht ganz mit derselben Sicherheit, wie Dionysius, daß die Offenbarung kein Werk des Apostels Johannes ist. Euseb konnte sogar ein dem Dionysius unbekanntes, wie er glaubte ganz sicheres Zeugnis dafür beibringen, daß es in alter Zeit zwei Johannes gegeben hatte. Dieses Zeugnis war die Vorrede, die Papias von Hierapolis seinem Werke „Erklärung von Herrenworten“ beigegeben hatte. Papias sagte da, er habe darnach geforscht, „was Andreas oder was Petrus gesagt hat oder was Philippus oder was Thomas oder Jakobus oder was Johannes oder Matthäus oder ein anderer von den Jüngern des Herrn und was Arision und der Presbyter Johannes, Jünger des Herrn, sagen“³. Euseb⁴ knüpfte an dieses Papiaswort die Bemerkung: es sei Tatsache, daß es in der Zeit des Urchristentums zwei angesehene Johannes gegeben habe; also sei wenigstens die Möglichkeit vorhanden, daß die Offenbarung nicht von dem Apostel, sondern von einem anderen Johannes herrühre.

Erreicht Euseb in der Frage nach dem Verfasser der Offenbarung wenigstens scheinbar nicht die Schärfe und Klarheit des Dionysius, so schreitet er doch in einer anderen Beziehung über diesen hinaus: er bezweifelt nicht nur die Apostolizität, sondern auch die Kanonizität der Offenbarung⁵. Euseb teilt die für das

¹ Eus. hist. eccl. vii 25 (oben S. 66 Anm. 1).

² Euseb kannte Gajus' Schrift gegen den Montanisten Proklus, in der die Kritik der Offb. wohl enthalten war; er hat also auch diese Kritik wahrscheinlich gelesen.

³ Bei Eus. hist. eccl. iii 39₄.

⁴ Hist. eccl. iii 39₅ f.: *Ἐνθα καὶ ἐπιστῆσαι ἄξιον δις καταριθμοῦντι αὐτῶ τῷ Ἰωάννῳ ὄνομα, ὃν τὸν μὲν πρότερον Πέτρῳ καὶ Ἰακώβῳ καὶ Ματθαίῳ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις συγκαταλέγει, σαφῶς δὲ τὸν ἐδαγγελιστὴν, τὸν δ' ἕτερον Ἰωάννην, διαστειλάς τὸν λόγον, ἑτέροις παρὰ τὸν τῶν ἀποστόλων ἀριθμὸν κατατάσσει, προτάξας αὐτῶ τὸν Ἀριστίωνα, σαφῶς τε αὐτὸν πρεσβύτερον ὀνομάζει. Ἔως καὶ διὰ τούτων ἀποδείκνυσθαι τὴν ἱστορίαν ἀληθῆ τῶν δύο κατὰ τὴν Ἀσίαν διμωνωμίας κεχρησθαι εἰρηκότων δύο τε ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνημάτων καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου ἐπι τὸν λέγεσθαι. οἷς καὶ ἀναγκαῖον προσέγειν τὸν νοῦν. εἰκὸς γὰρ τὸν δευτέρου, εἰ μὴ τις ἐθέλοι τὸν πρῶτον, τὴν ἐπ' ὀνόματος φερομένην Ἰωάννου ἀποκάλυψιν ἑορακέναι.* Vgl. vii 25₁₆ (oben S. 67 Anm.).

⁵ Kanonisch und apostolisch scheint für Euseb in diesem Falle dasselbe zu sein. Das ist jedoch, ganz anders als in dem entsprechenden Abschnitte des Kanons Muratori, mehr stille Voraussetzung, als amtlicher Maßstab. Die Voraussetzung ist sehr verständlich; denn damals erfreute sich alles Apostolische besonderer Wertschätzung. Aber man darf unter diesen Umständen die Voraussetzung nicht zu stark betonen, da sie Euseb selbst nicht betont hat; amtlich war für ihn nur das entscheidend, ob die Offb. allgemein anerkannt war oder nicht.

Neue Testament in Betracht kommenden Schriften, Origenes folgend, in zwei oder drei Klassen ein¹. Der Einteilungsgrund ist zunächst derselbe, wie bei Origenes. Wenigstens sind die Namen der einzelnen Teile im allgemeinen die gleichen. Euseb scheidet vor allem „allgemein anerkannte“ Schriften (*ὁμολογούμενα*, seltener *ἀναμφίλεκτα*, *ἀναντίρρητα*, *ἀνωμολογημένα*) und „umstrittene“ Schriften (*ἀντιλεγόμενα*). Euseb bemüht sich also offenbar, wie Origenes, alle dogmatischen Urteile aus seinen Erörterungen über den neutestamentlichen Kanon auszuschalten und allein die kirchliche Überlieferung zu Worte kommen zu lassen.

Nun sind wir in der glücklichen Lage, Eusebs Kanon ganz genau zu kennen: er stellt selbst einmal ein Kanonsverzeichnis auf² und äußert sich auch sonst sehr oft über kanonsgeschichtliche Fragen. Da zeigt sich denn zuerst, daß Euseb zum Kanon im strengen Sinne nur die „allgemein anerkannten“ Schriften rechnet³. Das ist

¹ Hauptstelle: hist. eccl. iii 25₁ ff: *Ἐβλογον δ' ἐν ταῦθα γενομένους ἀνακεφαλαίωσασθαι τὰς δηλωθείσας τῆς καινῆς διαθήκης γραφὰς. Καὶ δὴ τακτέον ἐν πρώτοις τὴν ἐγίαν τῶν εὐαγγελίων τετρακτὺν, οἷς ἔπειτα ἡ τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων γραφή. ² Μετὰ δὲ ταύτην τὰς Παύλου καταλεκτέον ἐπιστολάς, αἷς ἐξῆς τὴν φερομένην Ἰωάννου προτέραν καὶ ὁμοίως τὴν Πέτρου κρωτότεον ἐπιστολήν. Ἐπὶ τούτοις τακτέον, εἰ γε φανεῖη, τὴν ἀποκάλυψιν Ἰωάννου, περὶ ἧς τὰ ὀφάντα κατὰ καιρὸν ἐκηθόμεθα. ³ Καὶ ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις · τῶν δ' ἀντιλεγόμενων, γνωρίμων δ' ὄν ὕμους τοῖς πολλοῖς, ἡ λεγομένη Ἰακώβου φέρεται καὶ ἡ Ἰούδα ἢ τε Πέτρου δευτέρα ἐπιστολὴ καὶ ἡ ὀνομαζομένη δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου, εἴτε τοῦ εὐαγγελιστοῦ τυγχάνουσαι εἴτε καὶ ἑτέρου ὁμωνύμου ἐκείνου. ⁴ Ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου πράξεων ἡ γραφή ὃ τε λεγόμενος Ποιμὴν καὶ ἡ ἀποκάλυψις Πέτρου καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρναβᾶ ἐπιστολὴ καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδασκαί ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου ἀποκάλυψις, εἰ φανεῖη · ἦν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσαν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσιν τοῖς ὁμολογουμένοις. ⁵ Ἡδὲ δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χairoύσιν. Ταῦτα δὲ πάντα τῶν ἀντιλεγόμενων ἂν εἴη. ⁶ ἀναγκαῖως δὲ καὶ τούτων ὕμους τὸν κατάλογον πεποιήμεθα, διακρίνοντας τὰς τε κατὰ τὴν ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἀληθεῖς καὶ ἀπλάτους καὶ ἀνωμολογημένας γραφὰς καὶ τὰς ἄλλως παρὰ ταύτας, οὐκ ἐνδιὰθήκους μὲν ἀλλὰ καὶ ἀντιλεγόμενας, ὕμους δὲ παρὰ πλείστοις τῶν ἐκκλησιαστικῶν γνωσχομένας, ἵν' εἰδέναι ἔχοιμεν αὐτάς τε ταύτας καὶ τὰς ὀνόματα τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἰρετικῶν προφερομένας ἦτοι ὡς Πέτρου καὶ Θωμᾶ καὶ Μαθθία ἢ καὶ τινων παρὰ τούτους ἄλλων εὐαγγέλια περιεχοῦσας ἢ ὡς Ἀνδρέου καὶ Ἰωάννου καὶ τῶν ἄλλων ἀποστόλων πράξεις · ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ τὰς διωδογὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν, ⁷ πόρρω δὲ πον καὶ ὃ τῆς φράσεως παρὰ τὸ ἦθος τὸ ἀποστολικὸν ἐναλλάττει χαρακτηρισ, ἢ τε γνώμη καὶ ἢ τῶν ἐν αὐτοῖς φερομένων προαίρεσις πλείστον ὅσον τῆς ἀληθοῦς ὀρθοδοξίας ἀπάδουσα, ὅτι δὴ αἰρετικῶν ἀνδρῶν ἀναπλάσματα τυγχάνει, σαφῶς παρίστησιν · ὅθεν οὐδ' ἐν νόθοις αὐτὰ κατατακτέον, ἀλλ' ὡς ἄτοπα πάντη καὶ δυσσεβῆ παρατητέον. ² S. die vorige Anmerkung.*

³ Hist. eccl. iii 25₈ (s. oben Anm. 1); ebenda 3₃: *Προϊούσης δὲ τῆς ἱστορίας προύργου ποιήσομαι σὺν ταῖς διαδοχαῖς ἐποσημήνασθαι, τινες τῶν κατὰ*

ganz logisch; denn kanonisch sind eigentlich nur die Bücher, die überall die höchste Autorität besitzen. Aber Euseb meint doch wohl nicht, daß damit alle „umstrittenen“ Schriften dauernd außerhalb des Kanons bleiben müssen: „umstritten“ nennt Euseb ja auch solche Bücher, die zu seiner Zeit schon in recht weiten Kreisen anerkannt sind. Wenn er deshalb nur die „allgemein anerkannten“ Schriften als kanonisch bezeichnet, so will er wohl nur das, was sicher schon jetzt zum Kanon gehört, von dem scheiden, was vielleicht später einmal kanonisch werden wird. Der Entwicklung vorzugreifen, dazu ist er viel zu zaghaft. Zweitens ist zu beachten, daß Euseb die „umstrittenen“ Schriften in zwei Gruppen scheidet: in solche, die bei den meisten in Ansehen stehen, und solche, die, wie er sagt, „unecht“ (*νόθα*) sind (dieser letztere Ausdruck ist aber unglücklich gewählt; Euseb meint hier mit „unecht“ zunächst wohl so viel wie „weniger allgemein anerkannt“, wenn auch der Begriff des wirklich Unechten stark hereinspielt)¹. Endlich drittens ist wichtig, daß Euseb auch von den „umstrittenen“ Schriften die Bücher ausschließt, die zwar einen Apostelnamen tragen, aber nach Form und Inhalt nicht apostolisch, sondern ketzerisch sind und deshalb von der Kirche niemals als Heilige Schrift gebraucht werden.

Zu welcher Klasse rechnet nun Euseb die urchristlichen Apokalypsen, vor allem die wichtigste von ihnen, die Offenbarung des Johannes? Eusebs Verhalten in diesem Falle ist das denkbar merkwürdigste. In seinem Kanonsverzeichnis² bringt Euseb die

χρόνους ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων ποίοις κέχρηται τῶν ἀντιλεγόμενων τίνα τε περὶ τῶν ἐνδιαθέκων καὶ δημολογουμένων γραφῶν καὶ ὅσα περὶ τῶν μὴ τοιούτων αὐτοῖς εἴρηται. Ferner ebenda 31. Weniger deutlich v 81: *Ἐπει δὲ ἀρχόμενοι τῆς πραγματείας ὑπόσχεσιν πεποιημέθα παραθέσθαι κατὰ καιρὸν εἰπόντες τὰς τῶν ἀρχαίων ἐκκλησιαστικῶν πρεσβυτέρων τε καὶ συγγραφέων φωνάς, ἐν αἷς τὰς περὶ τῶν ἐνδιαθέκων γραφῶν εἰς αὐτοὺς καταθέουσας παραδόσεις γραφῆ παραδεδώκασιν, τούτων δὲ καὶ ὁ Εἰρηναῖος ἦν, φέρε καὶ τὰς αὐτοῦ παραθόμεθα λέξεις; vi 14 (s. oben S. 35 Anm. 4).*

¹ Wie konnte man fragen, ob das Hebräerevangelium echt ist oder nicht? Es nennt seinen Verfasser nicht, und doch rechnet es Euseb zu den *νόθα*. Wichtig war dagegen die Echtheitsfrage z. B. bei der Petrusapokalypse, die ebenfalls unter den *νόθα* steht.

² S. oben S. 71, Anm. 1. Vgl. auch iii 24₁₇ f.: *Τῶν δὲ Ἰωάννου γραμμάτων πρὸς τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἡ προτέρα τῶν ἐπιστολῶν παρὰ τε τοῖς νῦν καὶ τοῖς ἐν ἀρχαίοις ἀναμφίλεκτος ὁμολογῆται· ἀντιλέγονται δὲ αἱ λοιπαὶ δύο.* ¹⁸ *Τῆς δ' ἀποκαλύψεως εἰς ἑκάτερον ἐτι νῦν παρὰ τοῖς πολλοῖς περιέλεται ἡ δόξα· ὁμοίως γε μὴν ἐκ τῆς τῶν ἀρχαίων μαρτυρίας ἐν οἰκίῳ καιρῷ τὴν ἐπίκρισιν δέξεται καὶ αὐτή;* auch 18₂: *ἐν τῇ Ἰωάννου λεγομένῃ ἀποκάλυψει.* Vgl. ferner iii 39₆ (über Papias, s. oben S. 70, Anm. 4); vii 25 (Dionysius von Alexandria, oben S. 66, Anm. 1); vielleicht auch iii 28₁₋₃ (Gajus von Rom, oben S. 46, Anm. 1). Es muß zur Ehre Eusebs bemerkt werden, daß er günstige Zeugnisse des kirchlichen Altertums über die Offenb. nicht unterschlägt; s. iv 18₈ (Justin der Märtyrer); 24 (Theophilus von Antiochia);

Offenbarung an zwei verschiedenen Stellen, nur jedesmal mit einer Klausel: erstens unter den allgemein anerkannten Schriften, zweitens unter den umstrittenen Schriften, und zwar unter den „unechten“ umstrittenen Schriften. Wir lernen aus solchem Schwanken, daß die Begriffe „allgemein anerkannt“ und „umstritten“ in diesem Falle bei Euseb doch keine rein statistischen mehr sind, sondern auch dogmatische; denn ein Ergebnis bloßer Statistik würde sich in durchaus eindeutiger Weise feststellen lassen. Wir werden annehmen müssen: die Offenbarung war zu Eusebs Zeit so gut wie allgemein anerkannt; aber Euseb hatte persönlich starke dogmatische Bedenken gegen das Buch, und diesen gönnte er hier einmal, gegen seine sonstige Gewohnheit, Einfluß auf seine Erörterungen über den Umfang des Kanons. Es kann auch kein Zweifel sein, welcher Art diese Bedenken waren. Wie Dionysius von Alexandria nahm Euseb daran Anstoß, daß in der Offenbarung die Zukunft mit den bunten Farben der Gegenwart gemalt war: das behagte ihm, dem begeisterten Verehrer des Origenes, in keiner Weise. Die sinnliche Zukunftshoffnung, der Chiliasmus, wirkte auf Euseb stets wie ein rotes Tuch. Euseb hat z. B. den Papias von Hierapolis, dem er doch so viel verdankte, einen ganz törichten Menschen genannt, nur weil Papias den Chiliasmus vertrat¹.

Ein Bedenken könnte man gegen die oben vorgetragene Deutung von Eusebs Verhalten geltend machen. Euseb selbst sagt einmal², die Stellung der Offenbarung sei bei den meisten noch umstritten. Indessen können wir beweisen, daß Euseb hier den Mund zu voll genommen hat. Erstens würde er, bei seiner Abneigung gegen die Offenbarung, das Buch doch auch nicht bedingungsweise unter die allgemein anerkannten Schriften versetzt haben, wenn es nicht tatsächlich allgemein anerkannt gewesen wäre. Und zweitens bringt Euseb kein einziges namentliches Zeugnis dafür bei, daß die Kanonizität der Offenbarung bestritten wurde³. Die Aloger kannte

26₂, (Melito von Sardes); v 8₅ (Irenäus); 18₁₄ (der Antimontanist Apollonius) vi 25₉ (Origenes).

¹ Hist. eccl. iii 39₁₁ ff.: *Καὶ ἄλλα δὲ ὁ αὐτὸς (Papias) ὡς ἐκ παραδόσεως ἀγράφου εἰς αὐτὸν ἤκουτα παρατίθεται ξένας τέ τινας παραβολὰς τοῦ σωτήρος καὶ διδασκαλίας αὐτοῦ καὶ τινὰ ἄλλα μυθικώτερα.* ¹² *Ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινὰ φησιν ἐτῶν ἐσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης. Ἄ καὶ ἠγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμενον διηγήσεις ὑπολαβεῖν, τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημμένα μὴ συνορακῶτα.* ¹³ *Σφόδρα γὰρ τοὶ σμικροὶ ὦν τὸν νοῦν, ὡς ἐν ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, φαίνεται.*

² Hist. eccl. iii 24₁₈, s. oben S. 72 Anm. 2.

³ Origenes und wohl auch Dionysius von Alexandria haben die Kanonizität der Offb. nicht bestritten.

er gar nicht. Gajus von Rom hatte er wohl gelesen; aber seine Kritik an der Offenbarung verschwieg er; sie war ja auch ganz wirkungslos gewesen. Aus Eusebs eigener Zeit kennen wir nur eine Christengemeinde, die die Offenbarung sicher nicht in ihrem neutestamentlichen Kanon gehabt hat: das ist die national syrische Gemeinde von Edessa¹. Euseb hat von diesem Tatbestande wohl Kenntnis erlangt, sei es unmittelbar, sei es durch Vermittlung des antiochenischen Theologen Lucian von Samosata († 312), der in Edessa gebildet war und die Offenbarung ebenfalls verworfen zu haben scheint. Die eine Kirche von Edessa konnte natürlich gegen das übereinstimmende Zeugnis aller anderen Christengemeinden nicht aufkommen: so mußte Euseb als wahrheitsliebender Mensch die Offenbarung wenigstens bedingungsweise unter die allgemein anerkannten Schriften aufnehmen, mochte ihm das gleich noch so schwer fallen.

Eusebs praktisches Verhalten gegenüber der Offenbarung entspricht im allgemeinen seinen theoretischen Darlegungen. Er führt die Offenbarung zwar selten an; aber er führt sie doch an, sogar ohne auch nur mit einem Worte darauf hinzuweisen, daß die Autorität des Buches ihm zweifelhaft erscheint². Die Art und Weise freilich, in der sich Euseb mit dem unbequemen Buche abfindet, ist gelegentlich mehr als naiv. So wird z. B. einmal³ die Weissagung von dem neuen Jerusalem Offenbarung 21 auf die Erneuerung des irdischen Jerusalems durch den Kaiser Konstantin bezogen!

Über die Stellung der beiden anderen urchristlichen Apokalypsen ist Euseb nicht zweifelhaft. In seiner Gesamtübersicht über den neutestamentlichen Kanon⁴ zählt er die Petrusapokalypse und den „Hirten“⁵ zu der schlechteren Klasse der umstrittenen Schriften. An einer anderen Stelle drückt er sich fast noch schärfer

¹ Die national syrische Kirche hat von Anfang an, d. h. etwa seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, keine einzige urchristliche Apokalypse in ihrem Kanon gehabt (Zeugen: die Lehre des Addaj; Afrahat). Den Grund für diese Abneigung gegen alle Apokalyptik darf man vielleicht in folgendem sehen. Die national syrischen Christen standen örtlich, und wohl nicht nur örtlich, in Beziehung zu den palästinensischen Juden und Judenchristen. Bei den Juden aber hatte die Apokalyptik nach der Zerstörung Jerusalems (70 nach Chr.) bald allen Kredit verloren. Die Stellung der palästinensischen Juden zur Apokalyptik hat dann vielleicht die Stellung der syrischen Christen beeinflußt.

² Demonstr. evang. viii 2₃₁; eclog. proph. 4₃₀.

³ In vit. Const. iii 33₂; *Ταύτης* (des alten jüdischen Jerusalem) *ὁ οὖν ἀντικρὺς βασιλεὺς τὴν κατὰ τοῦ θανάτου σωτήριον νίκην πλουσίαις καὶ θαυμάσιον ἀνθρώπου φιλοτιμίαις, τάχα που ταύτην οὖσαν [τὴν] διὰ προφητικῶν θεσπισμάτων κεκρηγγμένην καιρὴν καὶ νέαν Ἱερουσαλήμ, ἧς περί μακροὶ λόγοι μυσία δὲ ἐνθέου πνεύματος θεσιζόντες ἀνυμνοῦσιν.* ⁴ Hist. eccl. iii 25₄ (s. oben S. 71 Anm. 1).

⁵ Es ist beachtenswert, daß Euseb die beiden Bücher zusammenstellt. Er hat wohl das Gefühl dafür noch nicht verloren, daß beide, als Apokalypsen, Stücke derselben Literaturgattung sind.

aus. Er bezeichnet einmal¹ die Petrusapokalypse als ein Buch, das für den neutestamentlichen Kanon überhaupt nicht in Betracht kommt. Etwas günstiger denkt Euseb von dem „Hirten“. Er weiß, daß dem Buche von einigen widersprochen wird (man denkt unwillkürlich an Tertullians Bericht², Synoden hätten Hermas aus dem Kanon ausgeschlossen). Er weiß aber auch³, daß etliche seiner Zeitgenossen Hermas hochschätzen, im Katechumenenunterrichte verwenden⁴, ja selbst in der Kirche vorlesen lassen. Diese Urteile Eusebs über die Petrusapokalypse und den „Hirten“ bieten uns nicht viel Neues. Daß die Petrusapokalypse, vermutlich wegen ihrer späteren Entstehung und ihres mehr als eigenartigen Charakters, sich keiner großen Verbreitung erfreute, sahen wir bereits früher⁵. Euseb ist vielleicht noch durch einen persönlichen Umstand bewogen worden, das Buch zu verachten: der Bischof Methodius von Olympus, der große Antiorigenist und Gegner Eusebs, den Euseb so sehr haßte, daß er ihn trotz seiner Bedeutung einfach totschierte, dieser Methodius schätzte die Offenbarung des Petrus sehr hoch⁶. Was Euseb von der kanonischen Geltung des „Hirten“ erzählt, bezieht sich wohl in der Hauptsache auf Ägypten⁷: allem Anscheine nach war Hermas in den meisten außerägyptischen Christengemeinden um das Jahr 300 aus dem Kanon ausgeschlossen. Somit hat Euseb ganz mit Recht Petrusapokalypse und Hermasbuch in die zweite Ab-

¹ Hist. eccl. iii 31 f.: Πέτρον μὲν οὖν ἐπιστολὴ μία, ἢ λεγομένη αὐτοῦ προτέρα, ἀνωμολόγηται· ταύτη δὲ καὶ οἱ πάλαι πρεσβύτεροι ὡς ἀναμφιλέκτω ἐν τοῖς σφῶν αὐτῶν κατακέχρηται συγγράμμασιν. Τὴν δὲ φερομένην δευτέραν οὐκ ἐνδιάθρηον μὲν εἶναι παρειλήφαμεν, ὅμως δὲ πολλοῖς χρήσιμος φανεῖσα μετὰ τῶν ἄλλων ἐσποινδάσθη γραφῶν. ² Τό γε μὴν τῶν ἐπικεκλημένων αὐτοῦ πράξεων καὶ τὸ κατ' αὐτὸν ὀνομασμένον εὐαγγέλιον τό τε λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα καὶ τὴν καλουμένην ἀποκάλυψιν οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίον μήτε μὴν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίας. ³ De pudic. 10 s. oben S. 49.

³ Hist. eccl. iii 36: Ἐπεὶ δ' ὁ αὐτὸς ἀπόστολος (Paulus) ἐν ταῖς ἐπὶ τέλει προσήρῃσιν τῆς πρὸς Ῥωμαίους μνήμην πεποιται μετὰ τῶν ἄλλων καὶ Ἐρμά, οὗ φασιν ὑπάρχειν τὸ τοῦ Ποιμένος βιβλίον (diese Identifikation stammt von Origenes), ἴστέον ὡς καὶ τοῦτο πρὸς μὲν τινων ἀντιλέλεκται, δὲ οὐδ' οὐκ ἂν ἐν ὁμολογομένοις τεθεῖη· ὅψ' ἑτέρων δὲ ἀναγκαῖότατον οἷς μάλιστα δεῖ στοιχειώσεως εἰσαγωγικῆς κέχρηται· ὅθεν ἤδη καὶ ἐν ἐκκλησίαις ἴσμεν αὐτὸ δεδημοσιευμένον, καὶ τῶν παλαιωτάτων δὲ συγγραφέων κεχρημένους τινὰς αὐτῷ κατεῖληφα. Hierauf fußt Hieron. de vir. inl. 10: (Hermas) apud quosdam Graeciae ecclesias etiam publice legitur usw.

⁴ Es ist uns sehr auffallend, daß man zur Einführung in das Christentum ein Buch wie den „Hirten“ benutzte, ein Buch, aus dem man im besten Falle reine Moral lernen konnte. Das ist sehr bezeichnend und sehr wichtig für die Frage, was man um das Jahr 300 als das Wesen des Christentums betrachtet hat. Man darf allerdings nicht vergessen, daß damals in weiten Kreisen eine Religion für Ungebildete und eine für Gebildete unterschieden ward, auch innerhalb des Christentums. ⁵ S. oben S. 41 u. ö. ⁶ S. unten S. 76. ⁷ S. unten § 8.

teilung der umstrittenen Schriften gestellt: sie waren beide nur in einer Minderheit von Gemeinden anerkannt. Wie Euseb sich dogmatisch gegenüber den beiden Apokalypsen verhalten hat, wissen wir leider nicht: er erwähnt sie ganz selten, hat sie also jedenfalls persönlich nicht sehr hoch eingeschätzt. Bei einem Origenisten ist das ja ganz verständlich.

Zusatz. Darüber, wie sich die griechisch redenden Nichtorigenisten im dritten Jahrhundert zu den urchristlichen Apokalypsen gestellt haben, wissen wir leider nur sehr wenig. Im allgemeinen scheinen die Verhältnisse dieselben geblieben zu sein, wie wir sie um das Jahr 200 angetroffen hatten. Ich bemerke folgendes:

1. Über die Verbreitung der Petrusapokalypse im dritten Jahrhundert besitzen wir zwei wertvolle Zeugnisse. Erstens hat der heidnische Philosoph, den Makarius von Magnesia (um 400) bekämpft, die Petrusapokalypse zitiert, und zwar offenbar in der Meinung, sie sei eine Heilige Schrift der Christen (Makarius 4_{6,7-16}). Dieser Heide ist wahrscheinlich der Neuplatoniker Porphyrius († 304 — oder sollte es sich um Hierokles handeln?). Zweitens hat der lycische Bischof Methodius von Olympus († 311?) die Petrusapokalypse als Heilige Schrift (*ἐν θεοπνεύστοις γράμμασιν*) verwertet (sympos. 2₆). Methodius bezeugt uns als der erste (und wohl auch als der letzte), daß die Petrusapokalypse in Kleinasien bekannt gewesen ist.

2. Den griechisch redenden Christen Syriens (Euseb ist ein Zeuge nur für die Stadt Cäsarea Palästina, nicht für das Hinterland) ist die Offb. wenigstens nicht unbekannt geblieben. Das beweist uns die sog. syrische Didaskalia, eine ursprünglich griechisch geschriebene Kirchenordnung, die im Laufe des dritten Jahrhunderts in einer kleinen syrischen Gemeinde entstand. Vgl. H. Achelis und J. Flemming, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts, 2. Buch: Die syrische Didaskalia, Leipzig 1904 (TU 25 [N. F. 10]₂) S. 324.

3. Die sog. apostolische Kirchenordnung, die im dritten Jahrhundert in einer kleinen ägyptischen Gemeinde geschrieben ward, benutzt Kap. 18 die Offb.

§ 8. Ägypten seit dem vierten Jahrhundert.

Die origenistische Theologie hat als Ganzes nicht die Billigung der Kirche gefunden. Sie ist sogar später ausdrücklich, wenn auch erst nach langen Kämpfen, verdammt worden. Trotzdem hat sie sehr stark auf die griechische Kirche eingewirkt. Namentlich ist die spiritualistische Grundstimmung des Origenismus von großem Einfluß gewesen, die Grundstimmung, die auf das Urteil der Origenisten über die urchristlichen Apokalypsen so stark eingewirkt hat. Die große Frage ist nun die: hat das Urteil des Origenismus über die Apokalypsen das Urteil der Kirche irgendwie bestimmt? Die Antwort lautet nein und ja zugleich.

A. Der Origenismus hat merkwürdigerweise nur sehr wenig erreicht in Ägypten. Merkwürdigerweise; denn in Ägypten hatten doch Origenes und sein Schüler Dionysius lange Zeit gewirkt. Aber es hat doch seine tieferen Gründe, daß der Origenismus gerade in Ägypten nichts ausrichtete.

Erstens mußte, weil in Ägypten der Origenismus die meisten und auch die einseitigsten Anhänger besaß¹, gerade hier der Gegensatz zu Origenes zuerst schärfere Formen annehmen. Schon der Bischof Petrus von Alexandria († 311) griff die Theologie des Origenes heftig an. Athanasius († 373) redete von Origenes immer in sehr ehrenvoller Weise; aber theologisch stand er ihm so fern, wie möglich. Bald nach Athanasius geriet der alexandrinische Erzbischof² gar in die Hände ungebildeter Mönche: dadurch wurde vollends ausgeschlossen, daß die origenistische Theologie je wieder in Ägypten zur Herrschaft gelangte.

Mit der Zurückdrängung des Origenismus ging, das ist das zweite, eine andere Bewegung Hand in Hand: das Vordringen des national ägyptischen Volkscharakters. Ich erwähnte bereits³, daß die nationalen Ägypter, die Kopten, trotz aller Lebenslust und Weltfreudigkeit sich mit keinem Gedanken lieber beschäftigten, als mit dem Gedanken an das Jenseits. Das koptische Volkstum war aber, etwa seit der Mitte oder dem Ende des dritten Jahrhunderts, eine immer einflußreichere Größe geworden, die den Hellenismus je länger je mehr in sich aufzog. Diese Größe verlangte nun von den Kirchenfürsten berücksichtigt zu werden. Sie hatte zweifellos auch ein starkes Recht auf Beachtung: wohl schon um das Jahr 300 war in Ägypten die Zahl der bekehrten Kopten größer, als die Zahl der bekehrten Griechen. .

Wenn man diese beiden Umstände bedenkt, so begreift man, daß in Ägypten an dem alten Apokalypsenkanon nicht stärker gerüttelt ward, als unbedingt erforderlich war.

B. Ein Zeugnis für den ägyptischen Kanon um das Jahr 300 besitzen wir in dem sog. *Catalogus Claromontanus*, einem lateinischen Verzeichnis der biblischen Bücher, das aber zweifellos aus dem Griechischen übersetzt wurde; es ist erhalten in der griechisch-lateinischen Handschrift D der Paulusbriefe, dem *codex Claromontanus* aus dem sechsten Jahrhundert⁴. In diesem *Catalogus Claro-*

¹ Man denke nur an Theognost und Hierakas.

² Zuerst Theophilus († 412).

³ Oben S. 35 Anm. 5 und S. 60.

⁴ Der *Catalogus Claromontanus* ist eine sog. Stichometrie: er verzeichnet die Bibelbücher in der Weise, daß hinter jedem Titel angemerkt wird, wie viele Stichen (Zeilen vom Umfange etwa eines Hexameters) das betreffende Buch umfaßt. Solche Stichometrien dienten vor allem den Zwecken der Buchhändler. Der Eigenart des Verzeichnisses entsprechend lautet der Titel: *Versus (d. h. Stichen) scripturarum sanctarum*. Der neutestamentliche Teil des *Catalogus Claromontanus* bietet folgenden Text: *Evangelia iiii: Mattheum ver. iīdc, Iohannes ver. iī, Marcus ver. iđc, Lucam ver. iīdcccc; epistulas Pauli: ad Romanos ver. ixl, ad Chorintios i. ver. iłx, ad Chorintios ii. ver. lxx, ad Galatas ver. cccl, ad Efesios ver. cclxxv, (hier fehlen, wie Th. Zahn und andere mit Recht vermuten, Phil., 1. und 2. Thess. und wohl auch Hebr.: der Schreiber [Übersetzer?] sprang von Ἐφεσίους zu Ἐβραίους*

montanus werden die drei urchristlichen Apokalypsen angeführt. Allerdings nur die Offenbarung ohne Bedenken: die Petrusapokalypse und der Hirt stehen je hinter einem Striche; die Striche sollen wohl bedeuten, daß die Zugehörigkeit der beiden Bücher zum neutestamentlichen Kanon nicht ganz zweifellos erschien. Leider läßt sich nicht entscheiden, ob diese Striche ein ursprünglicher Bestandteil des Verzeichnisses sind, oder ob sie auf Rechnung eines späteren Abschreibers zu setzen sind. Aber das ist gewiß: der Christ, der um 300 den *Catalogus Claromontanus* zusammengestellt hat, kannte Gemeinden, in denen die drei urchristlichen Apokalypsen kanonische Geltung besaßen¹.

Eines ist an dem *Catalogus Claromontanus* besonders auffällig. Er gibt, wenn man von jenen Strichen absieht, denselben Tatbestand wieder, wie Klemens von Alexandria, der ebenfalls die drei Apokalypsen als Heilige Schrift angesehen hat. Aber der *Catalogus* weicht deutlich ab von Origenes, der die Petrusapokalypse vielleicht nicht einmal kannte. Das ist ein Rätsel, das wir nicht mit Sicherheit lösen können: unsere Quellenkenntnis ist zu lückenhaft. Vielleicht erklärt sich der Tatbestand am einfachsten, wenn man annimmt: der *Catalogus Claromontanus* stammt nicht aus Alexandria, sondern aus einer kleineren, entlegenen ägyptischen Gemeinde, in der sich ältere Zustände länger erhielten, als in der Weltstadt. Da das ägyptische Volk sehr, apokalypsenfreudig war, würde es sich ja sehr leicht erklären, daß es fern vom Strome der Weltgeschichte dem antiapokalyptischen Zuge der Zeit nicht sogleich nachgab, namentlich nicht an den Orten, an denen viele koptische Christen wohnten, also in Oberägypten.

C. Wie es im vierten Jahrhundert mit dem amtlichen Kanon der alexandrinischen Gemeinde stand, bezeugt uns in der denkbar deutlichsten Weise der große Athanasius († 373). Wir sind in der vorteilhaften Lage, uns den Kanon des Athanasius nicht

über) ad Timotheum i. ver. ccviii, ad Timotheum ii. ver. cclxxxviii, ad Titum ver. cxl, ad Colosenses ver. celi, ad Filimonem ver. l; ad Petrum prima cc, ad Petrum ii. ver. cxl, Iacobi ver. ccxx, pr. Iohanni epist. ccxx, Iohanni epistula ii. xx, Iohanni epistula iii. xx, Judae epistula ver. lx, — Barnabae epist. ver. deccl, Iohannis revelatio iec, actus apostolorum iude, — Pastoris versi iiii, — actus Pauli ver. iiii dlx, — revelatio Petri cclxx. Daß der *Catalogus Claromontanus* um 300 in Ägypten entstand, hat A. Harnack (*Chronologie der altchristlichen Literatur*, 2. Band, Leipzig 1904, S. 84 ff.) aus seiner kanongeschichtlichen Stellung erwiesen: das Verzeichnis steht mitten inne zwischen Klemens von Alexandria und Origenes einerseits, Euseb von Cäsarea und Athanasius andererseits.

¹ Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß die Striche schon aus der Zeit um 300 stammen. So gut wie Euseb von Cäsarea konnte auch ein ägyptischer Christ wissen, daß die Petrusapokalypse und der „Hirt“ nicht allgemein anerkannt waren.

erst aus Bibelzitaten zusammenstellen zu müssen: Athanasius hat uns ein Kanonsverzeichnis hinterlassen. Seit alter Zeit bestand die Sitte (wir können sie zuerst um die Mitte des dritten Jahrhunderts nachweisen), daß der Bischof von Alexandria alljährlich den ihm unterstehenden Diözesanen den Tag des kommenden Osterfestes mitteilte. Diese Gelegenheit hatte schon Dionysius von Alexandria benutzt, sich über wichtige Fragen des kirchlichen Lebens zu äußern. Athanasius hat einmal in einem Osterfestbriefe, und zwar im 39. (aus dem Jahre 367), von dem Bibelkanon gehandelt. Wir besitzen von diesem Briefe wenigstens noch das Stück, in dem das Verzeichnis der Heiligen Schriften enthalten ist¹. Da ergibt sich denn: kanonisch im eigentlichen Sinne ist für Athanasius nur eine Apokalypse, die Offb. Indessen schimmern doch die Kennzeichen einer älteren Zeit, in der es wenigstens noch eine zweite kanonische Apokalypse gab, deutlich durch. Athanasius fügt nämlich am Schlusse, „der größeren Genauigkeit halber“, wie er sagt, hinzu, daß es noch eine Reihe von Büchern gibt, die zwar nicht im Kanon stehen, aber von

¹ Das Stück ist in der griechischen Ursprache, ferner in säidischer (d. h. ober-ägyptisch-koptischer) und syrischer Übersetzung überliefert. Die uns interessierenden Abschnitte lauten: *Τὰ δὲ τῆς καινῆς (sc. διαθήκης) πάλιν οὐκ ὀκνητέον εἰπεῖν. Ἔστι δὲ ταῦτα· εὐαγγέλια τέσσαρα κατὰ Ματθαῖον κατὰ Μάρκον κατὰ Λουκᾶν κατὰ Ἰωάννην. Ἐἴτα μετὰ ταῦτα πράξεις ἀποστόλων καὶ ἐπιστολαὶ καθολικαὶ καλούμεναι τῶν ἀποστόλων ἐπὶ τούτως· Ἰακώβου μὲν μία, Πέτρον δὲ δύο, εἴτα Ἰωάννου τρεῖς καὶ μετὰ ταύτας Ἰούδα μία. Πρὸς τούτους Παύλου ἀποστόλου εἰσὶν ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες, τῇ τάξει γραφόμεναι οὕτως· πρώτη πρὸς Ῥωμαίους, εἴτα πρὸς Κορινθίους δύο, καὶ μετὰ ταῦτα πρὸς Γαλάτας μία πρὸς Ἐφεσίους μία πρὸς Φιλιπησίους μία πρὸς Κολοσσαεῖς μία, καὶ μετὰ ταύτας πρὸς Θεσσαλονικίας δύο καὶ ἡ πρὸς Ἑβραίους· καὶ εὐθὺς πρὸς μὲν Τιμόθεον δύο, πρὸς δὲ Τίτον μία καὶ τελευταία ἡ πρὸς Φιλήμονα· καὶ πάλιν Ἰωάννου ἀποκάλυψις. Ταῦτα πηγὰὶ σωτηρίου, ὥστε τὸν διαψῶντα ἐμπορεῖσθαι τῶν ἐν τούτοις λογίων. Ἐν τούτοις μόνους τὸ τῆς εὐσεβείας διδασκαλεῖον εὐαγγελίζεται. Μηδεὶς τούτοις ἐπιβαλλέτω μηδὲ τούτων ἀφαιρέσθω τι. Περὶ δὲ τούτων ὁ κύριος Σαδδουκαῖος μὲν ἐδυσώπει λέγων „Πλανᾶσθε μὴ εἰδότες τὰς γραφάς“, τοὺς δὲ Ἰουδαίους παρήγει „Ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι αὐταὶ εἰσὶν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ“. Ἄλλ’ ἕνεκά γε πλείονος ἀκριβείας προστίθημι καὶ τούτο γράφων ἀναγκαίως, ὥς ὅτι ἐστὶ καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μὲν, τετηνωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς εὐσεβείας λόγον· σοφία Σολομῶντος καὶ σοφία Σαρὰχ καὶ Ἐσθὴρ καὶ Ἰουδίθ καὶ Ταβίας καὶ Διδαχὴ καλουμένη τῶν ἀποστόλων καὶ ὁ Ποιμήν. Καὶ ὁμως, ἀγαπητοί, κἄκεινον κανονιζόμενον καὶ τούτων ἀναγινωσκομένων, οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη, ἀλλὰ αἰρετικῶν ἐστὶν ἐπίνοια, γραφόντων μὲν ὅτε θέλουσιν αὐτὰ, χαρίζομένων δὲ καὶ προστιθέντων αὐτοῖς χρόνους, ἵνα ὥς παλαιὰ προσφέροντες πρόσφασιν ἔχωσιν ἀπατᾶν ἐκ τούτου τοὺς ἀκραιούς. Vgl. Th. Zahn, Athanasius und der Bibelkanon (Festschrift zum 80. Geburtstag des Prinzregenten Luitpold von Bayern, Erlangen 1901, 1, S. 1 ff.); Carl Schmidt, Der Osterfestbrief des Athanasius vom J. 367 (Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissensch. zu Gött., phil.-hist. Klasse, 1898, Heft 2, S. 167 ff.); ders., Ein neues Fragment des Osterfestbriefes des Athanasius vom Jahre 367 (ebenda 1901, Heft 3, S. 1 ff.).*

den Vätern dazu bestimmt wurden, im Katechumenenunterricht vorgelesen zu werden. Zu diesen sozusagen halbkanonischen Büchern zählt Athanasius auch den „Hirten“. Die Petrusapokalypse dagegen wird überhaupt nicht erwähnt; d. h. sie wird verworfen.

Der Tatbestand, den uns Athanasius vermittelt, ist im allgemeinen leicht zu deuten. Um mit dem zuletzt Gesagten anzufangen: das gänzliche Fehlen der Petrusapokalypse darf in Alexandria nicht überraschen; denn schon Origenes hat dies Buch nicht benutzt. Etwas auffälliger ist es vielleicht, daß Athanasius den „Hirten“ des Hermas nur als ein Schulbuch für Katechumenen, aber nicht mehr als Heilige Schrift betrachtete, wie das Klemens von Alexandria und auch noch Origenes getan hatten. Athanasius war in diesem Punkte offenbar nicht ganz ein Neuerer. Schon Euseb von Cäsarea¹ erwähnte, daß der „Hirt“ in einigen Gemeinden beim Katechumenenunterricht verwandt wurde. Also ist Athanasius nur der Zeuge für das Fortleben einer älteren Sitte, wenn er Hermas ebenfalls für diesen Zweck empfiehlt. Nun scheint Euseb allerdings anzudeuten, daß der „Hirt“ dort, wo er zur Unterweisung der Katechumenen verwandt wurde, auch kanonische Geltung besaß. In diesem Falle würde man vielleicht annehmen müssen, daß Athanasius selbst die Degradierung vollzogen hat². Aber auch das ließe sich erklären. Athanasius war ein weitgereister Mann. Zahlreiche Gemeinden hatte er kennen gelernt, vor allem auch abendländische Gemeinden³. Es ist zweifellos, daß Athanasius durch die Eindrücke, die er auf seinen Reisen gewonnen hatte, beeinflußt wurde. So hat z. B. auf seine Anschauung von der Dreieinigkeit das Abendland merklich eingewirkt⁴. Sollte es nicht mit dem Kanon des Athanasius ähnlich stehen? Das Abendland betrachtete, als Athanasius hier weilte, den „Hirten“ wohl nirgendwo mehr als Heilige Schrift, wengleich das Buch hier und da noch geschätzt wurde. So fühlte sich Athanasius vielleicht bewogen, das Hermasbuch wenigstens aus dem Kanon im eigentlichen Sinne auszuschließen. Ausgleichende Bestrebungen fanden ja in den Führern der katholischen Kirche immer warme Freunde⁵. Den „Hirten“

¹ S. oben S. 75 Anm. 3.

² Diese Vermutung wird dadurch nahegelegt, daß Athanasius in seiner Jugendschrift *de incarn. verbi* 3 (s. unten S. 83 Anm. 3) den „Hirten“ offenbar noch als Heilige Schrift zitiert, während er später verschiedenfach betont, daß der „Hirt“ nicht kanonisch ist (s. unten S. 83 Anm. 4).

³ Er weilte 335—337 in Trier, 339—346 in Rom, beide Male durch Kaiser Konstantin nach dem Abendlande verbannt.

⁴ Vgl. F. Loofs RE³ 2, 1897, S. 203.

⁵ Vielleicht ist Athanasius zur Degradierung des „Hirten“ auch mit durch die Beobachtung bestimmt worden, daß die Arianer sich mit Erfolg auf mand. 1, beriefen (s. unten S. 83 Anm. 4).

ganz aus der Kirche zu verweisen, konnte Athanasius natürlich nicht wagen: das hätten seine Ägypter nicht erlaubt.

D. Der Apokalypsenkanon des Athanasius (die Offenbarung Heilige Schrift, der „Hirt“ eine Art Anhang zur Heiligen Schrift) ist in der ägyptischen Kirche, wie wir ja gar nicht anders erwarten können, im allgemeinen zur Geltung gelangt.

Erstens ist zu beachten, daß wohl alle ägyptischen Theologen nach Athanasius die Offb. als Heilige Schrift benutzen, und zwar gern benutzen. Das gilt von einem Manne, der innerhalb der griechischen Theologie eine solche Sonderstellung einnimmt, wie der Homilet Makarius († 391?)¹. Das gilt von Didymus dem Blinden († 398?), dem vorletzten Leiter der berühmten alexandrinischen Katechetenschule², der doch als überzeugter Origenist wahrlich keinen Anlaß hatte, für Apokalypsen zu schwärmen³. Den handgreiflichsten Beweis liefert der im vierten Jahrhundert in Ägypten geschriebene codex Sinaiticus: er enthält die Offb. als ein Stück der Bibel⁴. Auch die koptische Kirche hat die Offb. von Anfang an in ihrem Kanon gehabt. In der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts entstand, vermutlich in den Pachômklöstern der Thebaïs, die immer durch enge Bande mit Athanasius verknüpft waren, die säidisch-koptische Bibelübersetzung. Diese enthielt schon damals auch eine Übersetzung der Offb. Wir besitzen eine säidische Bibelhandschrift des vierten Jahrhunderts, die Offenbarung, 1. Joh. und Philem. enthält⁵: diese Handschrift ist höchstens ein

¹ Homil. 27₃ wird die Offb. angeführt mit der Formel: *γέγραπται γάρ*. Vgl. 30₉. ² Es ist überflüssig, Belegstellen anzuführen.

³ Didymus zeichnet sich allerdings auch sonst nicht durch folgerichtiges Denken aus. Vgl. meine Habilitationsschrift: Didymus der Blinde von Alexandria, TU 29 (N.F. 14)₃, Leipzig 1905.

⁴ Der codex Sinaiticus enthält folgende neutestamentliche Bücher: vier Evangelien, Gemeindebriefe des Paulus, Hebräerbrief, Privatbriefe des Paulus, AG., katholische Briefe, Offb., Barnabasbrief [dann eine Lücke, in der vielleicht die Petrusapokalypse stand], „Hirt“ des Hermas [ob damit die Handschrift endete, bleibt fraglich]. Die Offb. bildet im vierten Jahrhundert wohl bereits den Abschluß des Neuen Testaments. Man wird also annehmen dürfen, daß der Barnabasbrief und der „Hirt“ hier nur als eine Art Anhang zum Neuen Testament gedacht sind. — Daß der Sinaiticus in Ägypten entstand, ergibt sich erstens aus einer textkritischen Erwägung: sein Text (wie auch der des Vaticanus) steht dem ältesten Texte der koptischen Bibelübersetzungen ganz nahe, ist also wohl der Text des Ägypters Hesychius; zweitens aber auch aus einer kanongeschichtlichen Erwägung: nach allem, was wir wissen, standen im vierten Jahrhundert nur in Ägypten der Barnabasbrief und der „Hirt“ in Beziehung zum Neuen Testament.

⁵ Berlin, Königl. Bibliothek, Ms. Orient. oct. 408, dazu London, Brit. Mus. Or. 3518 (Nr. 142 S. 29 bei W. E. Crum, Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum, London 1905). Die Handschrift begann mit der Offb.; diese trägt (Berlin Bl. 79) die Unterschrift „die Offenbarung (*αποκαλυψις*) des

oder zwei Menschenalter jünger als die Übersetzung selbst. Solche Tatsachen sind um so gewichtiger, als in derselben Zeit fast das ganze außerägyptische Morgenland von den Apokalypsen nichts wissen wollte¹. Ägypten stand in engsten Beziehungen zu Syrien, Kleinasien, Konstantinopel, Griechenland; aber die Apokalypsen ließ es sich nicht nehmen. Auch die Kopten hielten an ihnen fest, als sie späterhin in enge Verbindung traten mit den syrischen Monophysiten, die doch wohl recht scharfe Gegner der Apokalyptik waren. Einen kleinen, die Sachlage deutlich kennzeichnenden Zug will ich nur erwähnen. G. Horner hat in seiner Ausgabe des bohairisch-koptischen Neuen Testaments² elf Handschriften der Offb. benutzt. Von diesen ist eine im Jahre 1320 von einem Bischofe, Anbâ Abraam von Qûs, eigenhändig geschrieben worden: gewiß ein Beweis, wie hoch die Ägypter noch in später Zeit gerade die Offb. geschätzt haben.

Was zweitens das Hermasbuch betrifft, so hatte dies Athanasius ungefähr ähnlich beurteilt, wie der Kanon Muratori. Der Erfolg ist auch in beiden Fällen ein ganz ähnlicher gewesen. Wie

Johannes“. Dann (Berlin Bl. 80) folgt unmittelbar 1. Joh., mit der charakteristischen Überschrift „Der Brief (*επιστολη*) des Johannes“. Auf 1. Joh. scheint Philem. gefolgt zu sein. Ob die Handschrift sonst noch etwas enthalten hat, wissen wir nicht; denn wir besitzen sie nicht vollständig. Jedenfalls bürgt 1. Joh. dafür, daß es sich um ein Stück Bibel handelt. Vgl. H. Goussen, *Studia theologica* 1, Leipzig 1895. — Wie die etwa gleichaltrige achmimisch-koptische und die etwas jüngere (fünftes Jahrhundert?) fajûmisch-koptische (mittelägyptische, fälschlich auch baschmurisch genannte) Bibelübersetzung sich zur Offb. verhalten haben, wissen wir nicht; von diesen beiden Übersetzungen besitzen wir nur ganz dürftige Reste. Die junge bohairisch-koptische Bibelübersetzung, die vielleicht aus dem siebenten oder achten Jahrhundert stammt (vgl. meinen Aufsatz *The New Testament in Coptic in The Church Quarterly Review*, Vol. lxii, July 1906, S. 292—322), enthielt die Offb. von Anfang an. — Bei F. H. A. Scrivener, *A plain introduction to the criticism of the New Testament*, vol. 2, 4. Aufl., London 1894, S. 123 f. und 137 wird der Nachweis versucht, daß in der bohairischen und auch in der saïdischen Bibelübersetzung die Offb. von Anfang an fehlte: die koptischen Übersetzungen der Offb. sollen nicht Bestandteile der koptischen Bibelübersetzungen gewesen sein. Bewiesen ist aber bei Scrivener nur, daß in späterer Zeit das Verhältnis der Offb. zum koptischen Neuen Testament ein lockeres war. Ich kann in der Lockerung nur eine sekundäre Erscheinung sehen, die durch Einflüsse der außerägyptischen griechischen Kirche veranlaßt wurde (daß solche Einflüsse bestanden, beweisen uns zahlreiche arabische Glossen in bohairischen Bibelhandschriften). Jedenfalls wird durch die alte, eben genannte Berliner Handschrift der Offb. bewiesen, daß die Offb. ursprünglich zum Neuen Testament, wenigstens der saïdischen Bibel, gehörte. Außerdem zeigen die koptischen Perikopenbücher, daß selbst später die Offb. keineswegs allgemein aus dem Neuen Testament ausgeschieden ward. Übrigens ist auch die Stellung der Offb. im äthiopischen Kanon keine ganz sichere gewesen.

¹ S. unten § 9. ² *The Coptic version of the New Testament in the northern dialect*, Band 3, Oxford 1905, S. lvii ff.

im Abendlande, blieb der „Hirt“ auch in Ägypten nur noch sehr kurze Zeit im Gebrauche der Kirche, trotz der Empfehlung des Athanasius. Der einzige Zeuge, den wir neben Athanasius für den kirchlichen Gebrauch der Hermasapokalypse besitzen, ist der oben erwähnte codex Sinaiticus. Dieser enthält am Schlusse der Bibel den „Hirten“ in einer Art Anhang¹, aber doch in ganz enger Verbindung mit dem Neuen Testament. Da Hermas aus dem Gebrauche der Kirche bald verschwand, so ward er auch, ähnlich wie im Abendlande, den Theologen rasch unbekannt. Athanasius selbst² benutzte ihn verhältnismäßig oft, gelegentlich sogar in einer Weise, daß man fast glauben möchte, Athanasius hätte den „Hirten“ für Heilige Schrift im vollen Sinne des Wortes gehalten³; aber an anderen Stellen, nicht nur in dem bekannten 39. Festbriefe, sagte er ganz deutlich, daß er den Hirten nicht zum Kanon rechnete⁴. Athanasius' jüngerer Zeitgenosse Didymus der Blinde († wohl 398)

¹ S. oben S. 81 Anm. 4.

² De decret. Nic. synod. 4: *ὡς ὁ Ποιμὴν εἴρηκεν*; 11. Festbrief vom Jahre 339: „Wenn man nicht selbst an dem Zeugnis des Hirten Anstoß nimmt, so mag es gut sein, auch den Anfang seines Buches anzuführen.“ Den 39. Festbrief habe ich oben S. 79 Anm. 1 angeführt. Weitere Belegstellen s. in den beiden nächsten Anmerkungen. — Die pseudathanasianische Schrift de virginitate, die wohl im dritten Viertel des vierten Jahrhunderts in Ägypten entstand, benutzt vielleicht den Hirten; vgl. E. v. d. Goltz, *Λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον* (de virginitate) eine echte Schrift des Athanasius (TU 29 [N. F. 14]₂ a), Leipzig 1905, S. 95 (den Echtheitsbeweis, den von der Goltz erbringen will, halte ich nicht für gelungen, vgl. ZKg 27, 1906, S. 225 f.).

³ De incarn. verbi 3: *Ἡ δὲ ἐνθεὸς διδασκαλία καὶ ἡ κατὰ Χριστὸν πίστις . . . φησὶ διὰ μὲν Μωσέως . . . , διὰ δὲ τῆς ὠφελιμοτάτης βίβλου τοῦ Ποιμένου*. Das ist allerdings aus Athanasius' Jugendschrift entnommen (s. oben S. 80 Anm. 2): man kann also vielleicht von einer Veränderung in Athanasius' Stellung zum Hermasbuche reden.

⁴ De decret. Nic. syn. 18: *Ἐν δὲ τῷ Ποιμένι γέγραπται, ἐπειδὴ καὶ τοῦτο μὴ ὄν ἐκ τοῦ κανόνος προφέρουσι* (nämlich die Eusebianer). Ad Afros episc. epist. 5: *ἐλογίζοντο* (die Eusebianer) *δὲ καὶ ἐν τῷ Ποιμένι γραφέν*. Man darf aus diesen beiden Stellen übrigens nicht schließen, daß für die Eusebianer der „Hirt“ kanonische Autorität gewesen sei. Sie beriefen sich auf das Buch, weil mand. 1₁ in der Tat sehr gut für den Arianismus zu verwerten war. Aus einem ganz ähnlichen Grunde beruft sich Tertullian de pudic. 20 auf den Hebr., ohne ihn doch für Heilige Schrift zu halten (s. unten § 29). Soviel ich sehe, würde es zu unseren sonstigen kanongeschichtlichen Kenntnissen nicht passen, wenn die Eusebianer das Hermasbuch als Heilige Schrift benutzt hätten: sogar die Offb. ist von den Arianern (wohl wegen der antiochenisch-aristotelischen Überlieferungen, auf die sich ihre Theologie berief) verworfen worden (sie fehlte in Wulfilas gotischer Bibel). — Übrigens hat sich auch ein späterer Arianer auf den „Hirten“ berufen: der Verfasser des fälschlich unter Johannes Chrysostomus' Namen gehenden (unvollendeten) Matthäuskomentars: *Exponit angelus in Pastore, si tamen placet illa scriptura omnibus Christianis*. Auch hier ist der Schluß, der Verfasser habe den „Hirten“ als kanonisch betrachtet, zwar möglich, aber keineswegs sicher.

führte den „Hirten“ nur ein einziges Mal an, leider ohne daß man aus seinen Worten schließen könnte, wie hoch er ihn geschätzt hat¹. Didymus ist bereits der letzte ägyptische Theolog, von dem wir nachweisen können, daß er das Hermasbuch gekannt hat.

Aber das Hermasbuch hat, wie im Abendlande, so auch in Ägypten fortgelebt, zwar nicht in den amtlichen Kreisen der Kirche, nicht unter den Klerikern und den Theologen, sondern im Volke, d. h. in den Klöstern. Wir haben dafür zwei ganz deutliche Beweise. Erstens lehren uns ägyptische Papyri, daß der „Hirt“ auch nach Athanasius noch vervielfältigt und gelesen worden ist². Zweitens ist das Hermasbuch in die Volkssprache, das Koptische, übersetzt worden³. Freilich: ewige Dauer war in Ägypten dem Hermasbuche nicht beschieden. Sie konnte ihm nicht beschieden sein; denn das niedere Volk, in dem Hermas seine letzte Heimat gefunden hatte, verfiel seit den Eroberungszügen der Perser und der Araber immer mehr der Barbarei: es verlernte das Lesen, und sowie die Kunst des Lesens ein Vorzug der Priester ward, war

¹ Hiobkommentar MPG 39, 1141 B: *κατὰ τὸν Ποιμένα*. — Pseudathanasius, *praecepta ad Antiochum*, hat Hermas ausgiebig benutzt. Leider ist das Buch örtlich und zeitlich zu wenig datierbar, als daß wir es hier verwerten könnten.

² Vgl. H. Diels und A. Harnack, *SBAW* 1891 S. 427 ff. (Papyrus aus der Zeit um 400); Bernard P. Grenfell und Arthur S. Hunt, *The Amherst papyri being an account of the Greek papyri in the collection of the right hon. Lord Amherst of Hackney, part II*, London 1901, S. 195 ff. und Tafel xxiv (Papyrus aus dem sechsten Jahrhundert); Berlin, Kgl. Museen, ägypt. Abteilung P. 6789 (unveröffentlicht, enthält sim. 8), stammt von derselben Handschrift wie das Bruchstück bei Grenfell und Hunt). Den Hinweis auf das unveröffentlichte Berliner Bruchstück verdanke ich Herrn Dr. M. Bollacher. — Vgl. auch Grenfell und Hunt, *The Oxyrhynchus papyri, part I*, London 1898, S. 8 f. Nr. V und dazu oben S. 38 f.

³ Drei säidisch-koptische Bruchstücke entdeckte und veröffentlichte ich *SBAW*. 1903 S. 261 ff. Die von mir benutzte Handschrift stammt aus dem sechsten bis achten Jahrhundert (vgl. W. E. Crum im archäologischen Jahresbericht des Egypt Exploration fund, *Christian Egypt*, 1902/3 S. 56). Der Aufsatz von Delaporte über säidische Bruchstücke des Hermasbuches in der *Revue de l'Orient chrétien* 1905 ist mir nicht zugänglich. — Daß der säidische Hermas zur Volksliteratur, nicht zur amtlichen Literatur gehört, lehrt uns eine Tatsache sehr deutlich: er wurde, als statt des Säidischen das Bohairische die Kirchensprache ward, nicht ins Bohairische übertragen, sondern links liegen gelassen. Immerhin war doch der säidische Hermas bei den Kopten so bekannt, daß ihn die äthiopische Kirche von ihnen übernahm und in ihre Sprache übersetzte (das äthiopische Hermasbuch ist, wie wohl die gesamte äthiopisch-christliche Literatur, aus einem säidischen Originale geflossen, entweder unmittelbar, oder durch Vermittelung des Arabischen). — Ich gestatte mir hier eine Berichtigung zu *SBAW* 1903 S. 262. Ich habe dort die abweichende Zählung der *similitudines* im säidischen Hermasbuche auf Nachlässigkeit des Übersetzers oder Schreibers zurückgeführt. Ich habe übersehen, daß auch der Äthiope anders zählt, als der Griechen und die Lateiner. Der Grund der Abweichung liegt also wohl tiefer.

es natürlich um den „Hirten“ geschehen; sie konnten dieses Buch nur als ein verdächtiges betrachten und mußten es ausrotten (vgl. unten S. 102, Anm. 1).

E. Es ist für die ägyptischen Verhältnisse charakteristisch, daß in den niederen Kreisen des christlichen Volkes nicht nur das Hermasbuch fortlebte, sondern alle Apokalyptik sich großer Gunst erfreute.

Leider kennen wir nur einen Teil der koptischen Kirche genauer; aber es ist gerade ein sehr wichtiger Teil, der über ein Jahrhundert¹ der geistige Mittelpunkt dieser Kirche war: ich meine die koptischen Gemeinden im Gau von Achmîm nördlich von dem alten Theben. Sie standen zwar nicht amtlich, aber tatsächlich unter der Leitung des Weißen Klosters bei dem Dorfe Atripe, des Archimandriten Schenûte († 451?) und seiner Nachfolger. Die Geschichte des Christentums im Gau von Achmîm lehrt uns erstens, daß in der koptischen Kirche die alte Petrusapokalypse noch keineswegs verschollen war. Schenûte selbst hat sie benutzt². Auch späteren

¹ Etwa 350—500.

² Vgl. meine Arbeit: Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums (TU 25 [N.F. 10]₁), Leipzig 1903, S. 207. — In der arabischen Schenûtebiographie (von Amélineau herausgegeben in den *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire* iv, 1, Paris 1888) findet sich S. 334 f. folgende lehrreiche Geschichte (ich zitiere nach Amélineaus französischer Übersetzung): „Un jour, pendant la nuit, le saint anba Schnoudi avec Mar Victor archimandrite de Tabennîsi fut conduit dans la Jérusalem céleste et on les mena à l'assemblée des vierges. Tous deux, il (sic) firent la prière et se prosternèrent devant le Seigneur, le juge qui rétribuera; puis on leur ordonna de s'asseoir et voici que pendant longtemps un ange, sous l'habit d'un moine, tenant dans sa main un livre qui brillait et étincelait comme l'éclair, leur lut l'apocalypse de Jean le vierge, aimé du Seigneur; et celui-ci prit congé d'eux, leur donna le salut, et, dans cette même nuit, tous deux retournèrent à leurs monastères avec grande joie. Quelques jours après l'archimandrite de Tabennîsi vint nous faire visite: nous le reçûmes et nous nous réjouîmes avec lui. Nous causâmes alors les uns avec les autres des grandeurs de Dieu, et mon père le vieillard pur dit: „Raconte l'endroit où nous sommes allés, sa beauté et sa magnificence.“ — Le vieillard Mar Victor répondit: „Vraiment le frère qui lisait nous a réjouis par la douceur de sa parole, sa grande politesse et honnêteté et par tout son caractère.“ — Et mon père feignant de ne pas savoir ce que disait le père (Victor) lui dit: „Qu'est-ce qu'il lisait?“ — Mar Victor répondit et dit: „Il lisait l'apocalypse de Jean“, et il ajouta; „Je l'ai interrogé et lui ai dit: Tu lis dans ce livre tous les jours? et il m'apprit qu'il ne lisait l'apocalypse que tous les samedis soirs seulement; mais nous prendrons cette habitude et nous la réciterons tous les samedis pour glorifier l'apocalypse de Jean.“ Diese Legende berichtet, wie in den oberägyptischen Klöstern die Lektüre der Offb. eingeführt wurde. Dann kann sie aber kaum einen geschichtlichen Kern haben: die Offb. stand hier nach allem, was wir wissen, von Anfang an in höchstem Ansehen. Sollte nicht vielleicht die Erzählung sich ursprünglich auf die Einführung der Petrusapokalypse beziehen, und erst die spätere Orthodoxie die Offb. an Stelle des Pseudepigraphons gesetzt haben?

Insassen des Weißen Klosters scheint die Petrusapokalypse bekannt gewesen zu sein. Schenütes Schüler und Nachfolger Bêsa hat eine Biographie seines Meisters verfaßt, in der er wenigstens einmal ziemlich deutlich auf die Petrusapokalypse anspielt¹. Die Biographie ist dann später mannigfach erweitert worden: dabei sind noch verschiedene Anklänge an die Petrusapokalypse dazugekommen². Ferner erinnere man sich, daß das große, uns erhaltene griechische Bruchstück der Petrusapokalypse in einem Grabe zu Achmîm, eine Stunde vom Weißen Kloster entfernt, gefunden worden ist³. Die Handschrift, die es enthält, stammt wohl aus dem achten Jahrhundert. Offenbar folgte man einer noch nicht erloschenen altägyptischen Sitte, als man sie dem Toten mitgab: die Bewohner des Niltals pflegten ihren Heimgegangenen die Gegenstände ins Grab zu legen, die diesen im Leben am liebsten gewesen waren oder mit denen sie sich zuletzt beschäftigt hatten⁴. All die genannten Tatsachen beweisen natürlich nicht, daß die Petrusapokalypse noch in so später Zeit von der ägyptischen Kirche als Heilige Schrift betrachtet wurde. Sie beweisen nicht einmal, daß einem Theologen noch in so später Zeit die Petrusapokalypse bekannt sein konnte; denn die Theologie hat im koptischen Volke nie eine Heimstätte gefunden. Aber das beweisen sie, daß in dem Volke die Petrusapokalypse noch in späten Zeiten fortgelebt hat.

Noch ein Zweites in der Geschichte des Gaus von Achmîm ist für uns von Wichtigkeit. Man hat hier nicht nur ältere Apokalypsen länger in Ehren gehalten, als anderswo: man hat vielmehr selbst neue Apokalypsen verfaßt, und zwar offenbar durchaus echte Apokalypsen, die das visionäre Element nicht als schriftstellerische Form benützten, sondern wirklich in der Verzückerung geschaut worden waren. Eine von diesen jungen christlichen Apokalypsen ist uns teilweise noch erhalten: sie hat keinen Geringeren,

Die Erwähnung des himmlischen Jerusalems könnte darauf hinweisen, daß die Petrusapokalypse von Syrien her bei den Kopten Eingang fand; dort war sie in der Tat bekannt (s. unten § 9). — Vgl. übrigens S. 81, Anm. 4.

¹ Das säidische Original dieser Biographie ist zum größten Teile verloren; doch muß es der erhaltenen bohairischen Übersetzung sehr nahe gestanden haben; in dieser ist zu vergleichen S. 48 der Ausgabe von E. Amélineau (*Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire* 4₁, Paris 1888), Kap. 88 in meiner Ausgabe (Schenüte Band 1 im *Corpus scriptorum Christianorum orientarium*, Script. Copt. 2₂, Paris 1906).

² Arabisch erhalten bei Amélineau a. a. O. S. 331 und 347. Zum Ganzen vgl. L. E. Iselin, Eine bisher unbekannte Version des ersten Teiles der „Apostellehre“, TU 13₁ b, Leipzig 1895, S. 23 ff.

³ Vgl. Urbain Bouriant in den eben genannten *Mémoires* 9₁, Paris 1892.

⁴ Vgl. Adolf Erman, Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum, Tübingen [1885], II S. 415.

als Schenüte selbst zum Verfasser. Es ist besonders bedeutsam, daß Schenüte diese Apokalypse unter seinem eigenen Namen geschrieben hat¹. Er betrachtete es als sein gutes Recht, Apokalypsen zu verfassen. Ließ er sich doch auch von seinen Verehrern mit Vorliebe Prophet nennen². Natürlich hängt diese produktive apokalyptische Kraft des Weißen Klosters nicht nur mit dem ägyptischen Volkscharakter zusammen, sondern auch mit dem enthusiastischen Charakter, der allem Mönchtum innewohnt. Aber außerhalb Ägyptens würde wohl auch ein Mönch nur selten gewagt haben, wenn er eine selbst geschaute Offenbarung niederschrieb, dieser seinen eigenen Namen vorzusetzen.

Der Vollständigkeit halber muß ich hier noch auf einen dritten Umstand aufmerksam machen. Im Gau von Achmîm haben sich auch die spätjüdischen pseudepigraphen Apokalypsen größerer Beliebtheit erfreut, als in irgend einer anderen Kirchenprovinz. Die von Georg Steindorff³ herausgegebenen achmîmischen und säidischen Bruchstücke der Elias-, der Sophonias- und der anonymen Apokalypse sind im Weißen Kloster gefunden worden. Die noch vorhandenen griechischen Abschnitte des Henochbuches stammen aus derselben Handschrift, wie die Petrusapokalypse. Vermutlich hat auch die säidische Übersetzung des sog. vierten Esrabuches ihre Heimat bei Achmîm⁴. Ich erinnere endlich daran, daß die mannigfachen spätjüdischen Apokalypsen, die uns entweder ausschließlich, oder doch wenigstens auch äthiopisch erhalten sind, wahrscheinlich aus koptischer Überlieferung herrühren.

F. Wir sehen aus alledem: die origenistische Abneigung gegen die Apokalyptik hat auf die ägyptische Kirche fast gar nicht eingewirkt. Allerdings büßte in dieser Kirche, oder wenigstens in ihren amtlichen Kreisen, die Petrusapokalypse und später auch der „Hirt“ des Hermas das kanonische Ansehen ein; aber das war kaum die Folge origenistischer Einflüsse. In den unteren Schichten des Volkes dagegen, d. h. vor allem unter den nationalen Ägyptern, haben die beiden ebengenannten Schriften noch lange fortgelebt, zwar nicht als heilige Bücher, aber als hochgeschätzte Erbauungsschriften.

Eine Frage muß hier noch anhangsweise kurz berührt werden. Wenn man die Petrusapokalypse hochschätzte, hielt man sie natürlich für ein echtes Werk des Apostelfürsten Petrus und für inspiriert. Damit wäre für unser Gefühl gegeben, daß sie auch ein kanonisches Bibelbuch ist. Aber die Kopten haben diesen Schluß nicht gezogen. Vielleicht haben sie die Möglichkeit des Schlusses anerkannt und dann natürlich als unbequem empfunden: darauf könnte die Tatsache hinweisen, daß sie die Petrusapokalypse nie namentlich anführten, sondern nur stillschweigend benützten. Aber die Petrusapokalypse sagt ja nicht nur in ihrer Überschrift,

¹ Vgl. meine Bemerkungen TU 25 (N.F. 10)₁ S. 206 ff. (was ich dort nur vermutete, hat sich mir jetzt als sicher ergeben).

² In der bohairischen Schenutebiographie Kap. 74 f. (S. 41 Amélineau) rechtefertigt Schenüte in sehr drastischer Weise seinen Anspruch auf den Prophetennamen.

³ TU 17 (N.F. 2), 3 a, Leipzig 1899.

⁴ Zeitschr. f. ägypt. Sprache 41, Leipzig 1904, S. 137 ff.

sondern auch in ihrem eigentlichen Texte mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß sie eines Apostels Schrift sein will: um die Anerkennung dieser Tatsache kam man nicht herum, wenn man das Buch las und gern las. Wir werden also folgern müssen: kanonisch und apostolisch galt, wie schon in früheren Zeiten, keineswegs als identisch. Man liebte es wohl, alles Kanonische als apostolisch zu bezeichnen: der Apostel war in seiner Art eine ebenso große Autorität, wie der Kanon. Aber nun und nimmer betrachtete man umgekehrt auch alles Apostolische als kanonisch. Als Merkmal des Kanonischen sah man nur die allgemeine Anerkennung seitens der Kirchen an. Diese Unterscheidungen mögen sophistisch erscheinen; sie sind auch in Wirklichkeit sophistisch. Wir dürfen noch mehr sagen: sie sind nicht einmal recht logisch. Aber in Formeln, die das Ergebnis langer Entwicklungen sind, darf man keine Logik suchen¹.

§ 9. Das außerägyptische Morgenland vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert.

A. Das außerägyptische Morgenland steht etwa seit der Mitte des vierten Jahrhunderts, was die Beurteilung der urchristlichen Apokalypsen betrifft, im denkbar schärfsten Gegensatze zu Ägypten. Außerhalb Ägyptens hatte keine einzige von diesen Apokalypsen, auch nicht die Offb., einen sicheren Platz im Kanon. Wie ist das zu erklären? Ich glaube zwei Gründe dafür anführen zu können.

1) Euseb von Cäsarea hat die Autorität der Offb. zwar vorsichtig, aber desto zäher bekämpft². Euseb war aber einer der einflußreichsten Männer seiner Zeit. Auf dem Konzil von Nicäa (325) war er nicht nur ein vielgeltender Ratgeber des Kaisers Konstantin, sondern zugleich der allgemein anerkannte Führer der Synodalmehrheit, der sog. origenistischen Mittelpartei. Von den rund dreihundert Bischöfen, die sich zu Nicäa versammelten, werden etwa 260 ihn als höchste Autorität in theologischen Dingen verehrt haben. Und Eusebs Einfluß erlosch nicht mit seinem Tode. Seine zahlreichen Schriften wirkten auf die Masse, vielleicht gerade deshalb, weil sie zu einem guten Teile leichte Ware sind: man denke nur daran, wie frühzeitig einzelne dieser Schriften ins Lateinische und

¹ Bei dem Hermasbuche spielt die Echtheitsfrage keine so entscheidende Rolle, wie bei der Petrusapokalypse. Allerdings hatte schon Origenes vermutet, der Verfasser sei (oder wolle sein) der Röm. 16₁₄ genannte Hermas, also ein apostolischer Mann, und diese Vermutung haben dem Origenes, wie es scheint, die meisten Theologen zuversichtlich nachgesprochen. War nun jemand dem Hermasbuche nicht gewogen, so konnte er natürlich erklären: es ist nicht echt, ist nicht das Werk des apostolischen Hermas, von dem es herrühren will. Daß aber das Volk einer solchen Beurteilungsweise fähig war, scheint mir recht zweifelhaft. Den Verfasser des Hirten mit dem unbekanntenen Hermas zu identifizieren, den Paulus einmal gelegentlich erwähnt, war doch eine Gelehrsamkeit, die man nur Theologen zutrauen möchte.

² S. oben S. 69 ff.

Syrische, aber auch ins Koptische und Armenische übersetzt worden sind. Welchen Einfluß Euseb bei seinen Lebzeiten im persönlichen Verkehre ausgeübt hat, entzieht sich leider unserer Kenntnis: aber dieser Einfluß ist wohl ebenfalls ein sehr großer gewesen. So wird Euseb von Cäsarea viel dazu beigetragen haben, daß das origenistische Urteil über die Offenbarung volkstümlich ward¹.

2) Die national syrische Kirche von Edessa hatte noch im vierten Jahrhundert keine einzige der urchristlichen Apokalypsen in ihrem Kanon². Nun bedenke man Folgendes. Nach dem Zeugnisse des Hieronymus hat der antiochenische Theolog Lucian von Samosata sich mit Textkritik des Neuen Testamentes befaßt: d. h. er gab wohl einen von ihm selbst bearbeiteten Text heraus. Wir wissen nicht, ob sich Lucians Neues Testament großer Verbreitung erfreute. Aber wir wissen (ebenfalls aus Hieronymus), daß Lucians Ausgabe des griechischen Alten Testamentes in allen Gemeinden von Antiochia bis Konstantinopel gebraucht ward. Es liegt nahe, anzunehmen, daß Lucians Neues Testament hier in der gleichen Gunst stand. Nun aber schied in den Gemeinden von Antiochia bis Konstantinopel zu derselben Zeit die Offb. aus dem neutestamentlichen Kanon aus, in der sich das Lucianische Neue Testament durchgesetzt haben wird. In diesem Neuen Testamente fehlte also wohl die Offb. Lucian kann seine Abneigung gegen die Offb. nur der Kirche von Edessa verdanken; hier war er

¹ Euseb hat vielleicht deshalb besonders auf die Gestaltung des Kanons einwirken können, weil ihm Kaiser Konstantin um 332 die Herstellung von fünfzig Bibelhandschriften übertrug und dabei in der Auswahl der Bücher völlig freie Hand ließ. Wir besitzen noch den betreffenden Brief Konstantins an Euseb (Eus. in vit. Const. iv 36 S. 131 f. Heikel): *1 Βασιλέως επιστολή περὶ τῆς τῶν θείων γραφῶν ἐπισκευῆς. Νικητῆς Κωνσταντῖνος Μέγιστος Σεβαστὸς Ἐδσεβίῳ. Κατὰ τὴν ἐπιώνυμον ἡμῶν πόλιν τῆς τοῦ σωτῆρος θεοῦ συναιρομένης προνοίας μέγιστον πλῆθος ἀνθρώπων τῇ ἀγιοτάτῃ ἐκκλησίᾳ ἀνατέθεικεν ἑαυτοῦ, ὡς πάντων ἐκέισε πολλὴν λαμβανόντων αἰξῆσιν σφόδρα ἄξιον καταφαίνεσθαι καὶ ἐκκλησίας ἐν αὐτῇ κατασκευασθῆναι πλείους. ² Τοιγάρτοι δέδεξο προθυμώτατα τὸ δόξαν τῆ ἡμετέρα προαιρέσει. Πρέπον γὰρ κατεφάνη τοῦτο δηλώσαι τῇ σῇ συνέσει, ὅπως ἐν πενήκοντα σωματῖα ἐν διφθέραις ἐγκατασκευοῖς εὐανάνγνωστά τε καὶ πρὸς τὴν χρῆσιν εὐμετακόμιστα ὑπὸ τεχνιτῶν καλλιγράφων καὶ ἀκριβῶς τὴν τέχνην ἐπισταμένων γραφῆναι κελεύσειας, τῶν θείων δηλαδὴ γραφῶν, ὧν μάλιστα τὴν ἑπισκευὴν καὶ τὴν χρῆσιν τῷ τῆς ἐκκλησίας λόγῳ (λαῶ? Heikel) ἀναγκαίαν εἶναι γινώσκεις. ³ Ἀπεστάλη δὲ γράμματα παρὰ τῆς ἡμετέρας ἡμερότητος πρὸς τὸν τῆς διοικήσεως καθολικόν, ὅπως ἐν πάντα τὰ πρὸς τὴν ἐπισκευὴν αὐτῶν ἐπιτήδεια παρασχέειν φροντίσειεν· ἵνα γὰρ ὡς τάμιστα τὰ γραφέντα σωματῖα κατασκευασθῆι, τῆς σῆς ἐπιμελείας ἔργον τοῦτο γενήσεται. ⁴ Καὶ γὰρ δύο δημοσίων ὀχημάτων ἐξουσίαν εἰς διακομιδὴν ἐκ τῆς ἀθθεντίας τοῦ γράμματος ἡμῶν τούτου λαβεῖν σε προσήκει. Οὕτω γὰρ ἐν μάλιστα τὰ καλῶς γραφέντα καὶ μέχρι τῶν ἡμετέρων ὄψεων ἕξαστα διακομισθῆσεται, ἐνὸς δηλαδὴ τούτου πληροῦντος τῶν ἐκ τῆς σῆς ἐκκλησίας διακόνων, ὅς ἐπειδὴν ἀφίκηται πρὸς ἡμᾶς, τῆς ἡμετέρας περαθῆσεται φιλανθρωπίας. Ὁ θεὸς σε διαφυλάξει, ἀδελφὲ ἀγαπητέ.* ² Oben S. 74.

gebildet. Demnach scheint der Widerstand des außerägyptischen Morgenlandes gegen die Offb. wenigstens teilweise auf die nationale syrische Kirche zurückzugehen, und zwar durch Lucians Vermittlung.

Es darf nicht übersehen werden, daß die eben angedeutete Entwicklung durch einen kirchenpolitischen Umstand begünstigt ward. Der Patriarch von Alexandria verfolgte im vierten und fünften Jahrhundert das Ziel, Alleinherrscher der Kirche zu werden, mit derselben Energie und nur mit weniger Glück, als der Bischof von Rom. Immerhin war er eine Zeitlang auf dem besten Wege dazu, der Papst des Morgenlandes zu werden. Natürlich verfeindete sich Alexandria auf diese Weise mit Antiochia und Konstantinopel. Die Rivalität der drei Bischofsstühle hat oft genug verhängnisvoll in die Dogmengeschichte eingegriffen. Diese Rivalität wird auch veranlaßt haben, daß Antiochia und Konstantinopel die Offb. gerade deshalb nicht annahmen, weil sie von Alexandria verteidigt ward. Überdies stand ja der Patriarch Theophilus von Alexandria († 412) an der Spitze aller Gegner des Origenes. Die Antiochener und Konstantinopolitaner, die sich ihm gegenüber des Origenes anzunehmen suchten, fanden somit einen ganz besonderen Anlaß, mit Origenes auch die origenistische Kritik an der Offb. in Schutz zu nehmen.

Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß die Theologen der griechischen Kirche auch durch ihren Gegensatz gegen Apollinarius von Laodicea bestimmt worden sind, sich der Offb. feindlich gegenüberzustellen. Man hatte im Streite mit Apollinarius nicht nur eine christologische Ketzerei zu bekämpfen, sondern auch eine sinnliche Zukunftserwartung, die verbunden war mit der Hoffnung auf ein tausendjähriges Reich, wie es die Offenbarung geweissagt hatte. Dadurch stieg das Ansehen dieses Buches nicht, wenigstens nicht in den außerägyptischen Provinzen des Morgenlandes. In Ägypten wurde natürlich Apollinarius verhältnismäßig selten bekämpft: die neualexandrinische Christologie war mit der apollinaristischen blutsverwandt.

B. Ich führe die wichtigsten Belege dafür an, daß das außerägyptische Morgenland etwa seit der Mitte des vierten Jahrhunderts keine urchristliche Apokalypse im Kanon hatte.

1) Zwei kappadozische Theologen des vierten Jahrhunderts haben die Offb. nicht als Heilige Schrift betrachtet: Gregor von Nazianz († 389 oder 390) und Amphilochius von Ikonium († nach 394)¹. Beide haben uns Kanonsverzeichnisse hinterlassen,

¹ Sie haben, das ist für jene Zeit der überkünstlichen Rhetorik besonders charakteristisch, ihre Listen der biblischen Bücher in die Fesseln der Metrik ge-

aus denen wir die denkbar beste Auskunft gewinnen. Gregor von Nazianz erwähnt in dem seinigen die Offb. überhaupt nicht, hält sie also für ein Buch, das für den neutestamentlichen Kanon in keinem Falle in Betracht kommt. Etwas anders steht es mit Amphilo- chius. Er nennt die Offb. Er weiß auch, daß sie von einigen als Heilige Schrift angesehen wird (er kann damit im wesentlichen nur Ägypter und Abendländer meinen). Aber er fügt hinzu: die meisten erklären die Offb. für unecht, also auch für nicht kanonisch. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Sympathien des Amphilo- chius bei diesen letzteren sind.

2) Für die syrische Kirche haben wir verschiedene Zeugen. Der älteste von ihnen ist Cyrill von Jerusalem. Aus seiner Feder besitzen wir eine Reihe von Katechesen, die er als Presbyter gegen Ende der vierziger Jahre des vierten Jahrhunderts vor Taufkandidaten und Neugebauten gehalten hat. In diesen Katechesen gibt Cyrill auch

schmiedet. Gregor von Nazianz sagt, nach Aufzählung der alttestamentlichen Bücher:

- Ἀρχαίαις μὲν ἔθηκα δύο καὶ εἴκοσι βιβλοὺς
τοῖς τῶν Ἑβραίων γραμμασιν ἀντιθέτους.*
30 *Ἦδη δ' ἀρίθμει καὶ νέον μυστηρίον.
Ματθαῖος μὲν ἔγραψεν Ἑβραίοις θαύματα Χριστοῦ,
Μάρκος δ' Ἰταλίῃ, Λουκᾶς δ' Ἀχαϊάδι,
πᾶσι δ' Ἰωάννης κήρυξ μέγας οὐρανοφοίτης.
Ἐπειτα πράξεις τῶν σοφῶν ἀποστόλων,*
35 *δέκα δὲ Παύλου τέσσαρες τ' ἐπιστολαί,
ἑπτὰ δὲ καθολικαί, ὧν Ἰακώβου μία,
δύο δὲ Πέτρου, τρεῖς δ' Ἰωάννου πάλιν,
Ἰούδα δ' ἐστὶν ἐβδόμη. Πάσας ἔχεις·
εἴ τι δὲ τούτων ἐκτός, οὐκ ἐν γνησίαις.*

Wertvoller, weil nicht eine bloße Namenliste, ist das Verzeichnis des Amphilo- chius von Ikonium. Es findet sich in den *πρὸς Σέλευκον ἰάμβοι*. Dort heißt es nach Aufzählung der alttestamentlichen Bücher:

- Καινῆς διαθήκης ὥρα μοι βιβλοὺς λέγειν.*
290 *Εὐαγγελιστὰς τέσσαρας δέχου μόνους
Ματθαῖον, εἶτα Μάρκον, ᾧ Λουκᾶν τρίτον
προσθεῖς ἀρίθμει τὸν Ἰωάννην, χρόνῳ
τέταρτον, ἀλλὰ πρῶτον ὕψει δογματῶν·
βροντῆς γὰρ υἱὸν εἰκότως τοῦτον καλῶ*
295 *μέγιστον ἠχῆσαντα τῷ θεοῦ λόγῳ.
Λέχου δὲ βιβλὸν Λουκᾶ καὶ τὴν δευτέραν,
τὴν τῶν καθολικῶν πράξεων ἀποστόλων.
Τὸ σκεῦος ἐξῆς προστίθει τῆς ἐκλογῆς,
τὸν τῶν ἐθνῶν κήρυκα, τὸν ἀπόστολον*
300 *Παῦλον, σοφῶς γράψαντα ταῖς ἐκκλησίαις
ἐπιστολὰς δις ἑπτὰ, Ῥωμαίοις μίαν,
ἢ χρηὴ συνάπτειν πρὸς Κορινθίους δύο,*

ein Verzeichnis der Bibelbücher¹. Hier fehlt die Offb. Es scheint sogar, daß Cyrill gegen ihre Kanonizität ausdrücklich Einspruch erheben will; denn in feierlicher Weise bezeichnet er die Paulusbriefe als den Schlußstein des Neuen Testaments. In der Tat vermeidet es Cyrill auch sonst, die Offb. anzuführen. Er kennt das Buch wohl: wider seine Absicht klingen seine Worte hier und da an Sätze der Offb. an. Aber er will das Buch nicht kennen: selbst bei der Schilderung der christlichen Zukunftserwartungen sucht er es zu umgehen.

Auch die großen antiochenischen Theologen aus der Zeit um 400 haben die Offb. nicht in ihrem Kanon gehabt. Den besten Beweis dafür liefert die Synopsis des Johannes Chrysostomus von Konstantinopel († 407), die ein kurzes Ver-

- τὴν πρὸς Γαλάτας καὶ τὴν πρὸς Ἐφεσίους, μεθ' ἣν τὴν ἐν Φιλίπποις, εἶτα τὴν γεγραμμένην*
- 305 *Κολοσσαεῦσι, Θεσσαλονικεῦσιν δύο, δύο Τιμοθέῳ, Τίτῳ τε καὶ Φιλήμονι μίαν ἐκατέρῳ καὶ πρὸς Ἑβραίους μίαν. Τινὲς δὲ φασὶν τὴν πρὸς Ἑβραίους νόθον οὐκ εὖ λέγοντες· γνησία γὰρ ἡ χάρις.*
- 310 *Εἶπεν· τί λοιπὸν; Καθολικῶν ἐπιστολῶν τινὲς μὲν ἐπτά φασιν, οἱ δὲ τρεῖς μόνας χρῆναι δέχεσθαι, τὴν Ἰακώβου μίαν, μίαν δὲ Πέτρου τῶν τ' Ἰωάννου μίαν· τινὲς δὲ τὰς τρεῖς καὶ πρὸς αὐταῖς τὰς δύο*
- 315 *Πέτρου δέχονται, τὴν Ἰούδα δ' ἐβδόμην. Τὴν δ' ἀποκάλυψιν τὴν Ἰωάννου πάλιν τινὲς μὲν ἐγκρίνουσιν, οἱ πλείους δὲ γε νόθον λέγουσιν. Οὗτος ἀψευδέστατος κανὼν ἂν εἴη τῶν θεοπνεύστων γραφῶν.*

Wie gut Amphilochius unterrichtet war, sehen wir vor allem aus seiner Bemerkung über den Hebräerbrief. Die Gegner des Hebr., die er erwähnt, können nach allem, was wir wissen (s. u. § 29), fast nur Abendländer gewesen sein. Daß Amphilochius mit dem Kanon der Abendländer bekannt war, war zu seiner Zeit schon ein Zeichen universaler theologischer Bildung. — Zwei andere Kappadozier, Basilius der Große und Gregor von Nyssa, haben die Offb. noch anerkannt.

¹ Catech. iv 36 heißt es (nach Besprechung der alttestamentlichen Bücher): *Τῆς δὲ καινῆς διαθήκης τὰ τέσσαρα μόνᾳ εὐαγγελίᾳ· τὰ δὲ λοιπὰ ψευδεπίγραμμα καὶ βλαβερὰ τυγχάνει. Ἐγραψαν καὶ Μανχαιοὶ κατὰ Ὠμαῶν εὐαγγέλιον· ὅπερ ὡσπερ εὐδωδιᾷ τῆς εὐαγγελικῆς προσωνομίας ἐπικεχρωσμένον διαφθείρει τὰς ψυχὰς τῶν ἀπλοστέρων (ein origenistischer Ausdruck!). Λέγει δὲ καὶ τὰς πράξεις τῶν δώδεκα ἀποστόλων· πρὸς τοῦτοις δὲ καὶ τὰς ἐπτά Ἰακώβου καὶ Πέτρου, Ἰωάννου καὶ Ἰούδα καθολικὰς ἐπιστολάς· ἐπισφράγισμα δὲ τῶν πάντων καὶ μαθητῶν τὸ τελευταῖον τὰς Παύλου δεκατέσσαρας ἐπιστολάς. Τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἔξω κείσθω ἐν δευτέρῳ. Καὶ ὅσα μὲν ἐν ἐκκλησίαις μὴ ἀναγινώσκειται, ταῦτα μηδὲ κατὰ σαυτὸν ἀναγίνωσκε.*

zeichnis der neutestamentlichen Schriften enthält¹: in diesem fehlt die Offb.².

Weiter haben die syrischen Apollinaristen um das Jahr 400 die Offb. verworfen. In ihren Kreisen wurden damals die sog. apostolischen Kanones zusammengestellt, die am Schlusse, im 85. Kanon, ein Verzeichnis der Bibelbücher geben³. Dieses übergeht die Offb.

Die national syrische Kirche sah sich unter den oben dargestellten Umständen natürlich nicht veranlaßt, ihre Übersetzung des Neuen Testaments durch Aufnahme der Offb. zu ergänzen. Es gab wohl schon im vierten Jahrhundert eine syrische Übersetzung der Offb.; so erklärt es sich, daß der Syrer Efraim († 373) die Offb. kannte (er zitierte sie einmal mit den Worten: „In seiner Offenbarung hat Johannes ein großes und wunderbares Buch erblickt, das von Gott geschrieben war“). Aber weder Efraim noch einer seiner Landsleute betrachtete die Offb. als Heilige Schrift. Von den Syrern

¹ Ἔστι δὲ καὶ τῆς καινῆς βιβλία· αἱ ἐπιστολαὶ αἱ δεκατέσσαρες Παύλου, τὰ εὐαγγέλια τὰ τέσσαρα, δύο μὲν τῶν μαθητῶν τοῦ Χριστοῦ Ἰωάννου καὶ Ματθαίου, δύο δὲ Λουκᾶ καὶ Μάρκου, ὧν ὁ μὲν τοῦ Πέτρου, ὁ δὲ τοῦ Παύλου γεγόνασι μαθηταὶ· οἱ μὲν γὰρ ἀτόπται ἦσαν γεγεννημένοι καὶ συγγενόμενοι τῷ Χριστῷ, οἱ δὲ παρ' ἐκείνων τὰ ἐκείνων διαδεξάμενοι εἰς ἑτέρους ἐξήνεγκαν· καὶ τὸ τῶν πράξεων δὲ βιβλίον καὶ αὐτὸ Λουκᾶ ἱστορήσαντος τὰ γενόμενα· καὶ τῶν καθολικῶν ἐπιστολαὶ τρεῖς (MPG 56, 317). — In keiner Schrift des Chrysostomus wird die Offb. zitiert.

² Eine Ausnahme bildet Diodor von Tarsus († um 394). In einer der vier pseudojustinischen Schriften, die A. Harnack (TU 21 [N.F. 6]₄, Leipzig 1901) dem Diodor wohl mit Recht zugesprochen hat, findet sich ein neutestamentliches Zitat, das entweder aus der Offb., oder aus der Petrusapokalypse stammt (εἰ ὡς βιβλίον τὸν οὐρανὸν εἰλίσεσθαι καὶ τὰ ἄστρα ὡς φύλλα πίπτειν ἐπὶ τῆς γῆς προλέγει μὲν ὁ κύριος, καὶ ὁ προφήτης δὲ τούτοις προκατήγγειλε σύμφωνα, Harnack S. 58 f.). Mir erscheint das letztere wahrscheinlicher; denn zu Diodors Zeit war die Petrusapokalypse in Syrien bekannter, als die Offb. (s. unten S. 94 f.). Anders Walter Bauer, Der Apostolos der Syrer in der Zeit von der Mitte des vierten Jahrhunderts bis zur Spaltung der syrischen Kirche, Gießen 1903, S. 79 f. — Der syrische Apollinarist, der Pseudoignatius ad Smyrn. 3₆ schrieb, kannte wohl die Offb. (Bauer S. 74).

³ Der neutestamentliche Teil lautet (ich füge in Klammern die Abweichungen des säidischen Textes bei, über den man verschiedenfach falsche Angaben findet): Ἡμετέρα δὲ (+ τῶν ἀποστόλων), τουτέστι τῆς καινῆς διαθήκης, εὐαγγέλια τέσσαρα, ὡς καὶ ἐν τοῖς προλαβοῦσιν εἶπομεν, Ματθαίου Μάρκου Λουκᾶ Ἰωάννου, (+ αἱ πράξεις ἡμῶν τῶν ἀποστόλων), Παύλου ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες, Πέτρου ἐπιστολαὶ δύο, Ἰωάννου τρεῖς, Ἰακώβου μία, Ἰούδα μία (Paulusbriefe und katholische Briefe umgestellt, + ἡ ἀποκάλυψις Ἰωάννου), Κλήμεντος ἐπιστολαὶ δύο (+ „die ihr außen lesen sollt“; alles Folgende fehlt) καὶ αἱ διαταγαὶ ὑμῖν τοῖς ἐπισκόποις δι' ἐμοῦ Κλήμεντος ἐν δικῶ βιβλίοις προσπεφανημένοι, ἐς ὃ χρηθ δημοσιεῦειν ἐπὶ πάντων διὰ τὰ ἐν αὐταῖς μουσικά, καὶ αἱ πράξεις ἡμῶν τῶν ἀποστόλων. In einigen äthiopischen Handschriften und bei dem Syrer Ebed Jesu fehlen die beiden Klemensbriefe. Die Offb. ist auch von allen äthiopischen Schreibern nachgetragen (diese fußen wohl, mittelbar oder unmittelbar, auf dem säidischen Texte).

Cyrrillonas (um 400) und Isaak von Antiochia († um 460) können wir fast mit Sicherheit nachweisen, daß sie die Offb. nicht gelesen hatten¹.

3) Einen leider ganz unsicheren Zeugen besitzen wir in dem Anhang zum 59. Kanon der Synode von Laodicea, die zwischen 345 und 380, wahrscheinlich um das Jahr 360 stattfand (und zwar in dem kleinasiatischen Laodicea). Der 59. Kanon enthält das Verbot, nicht-kanonische Bücher in der Kirche zu verlesen². Ihm wurde viel später ein Verzeichnis der biblischen Schriften angehängt³, das mit der Synode von Laodicea gar nichts zu tun hat, aber kaum erst verfaßt wurde, als man es anhing: es muß etwa dem vierten oder fünften Jahrhundert angehören. Leider ist nicht sicher zu bestimmen, wo das Verzeichnis entstand; sicher ist nur, daß es irgendwo im außerägyptischen Morgenlande seine Heimat hat. Das ergibt sich aus dem Inhalte; in diesem Verzeichnisse (wir wollen es kurz den Kanon von Laodicea nennen) fehlt nämlich die Offb. ebenfalls⁴.

Zusatz. Wie es mit der Wertschätzung der beiden anderen urchristlichen Apokalypsen im außerägyptischen Morgenlande vom vierten bis zum sechsten Jahrhundert stand, darüber wissen wir nur sehr wenig. Sicher galten sie nicht mehr als kanonische Bücher. Man hatte indessen noch nicht vergessen, daß sie einmal für heilig gehalten wurden. Wo sie noch fortlebten, war deshalb ihre Existenz zumeist eine sehr dunkle: die Träger des Kirchenamts mußten sie mit Mißtrauen betrachten.

Das Wenige, was wir von den Geschicken des Hermasbuches in unserer Periode wissen (vor allem von seinem Gebrauche bei den Arianern), wurde bereits im vorigen Abschnitte erwähnt (oben S. 83 Anm. 4).

Zwei interessante, aber leider ganz isolierte Nachrichten erhalten wir über die Petrusapokalypse.

1) Makarius von Magnesia bestreitet um das Jahr 400 einen heidnischen Philosophen, der die Petrusapokalypse als eine christliche Autorität betrachtet. Makarius erhebt in keiner Weise Einspruch gegen diese Betrachtungsweise. Vgl. oben S. 76.

2) Der Kirchenhistoriker Sozomenus Scholastikus berichtet uns vii 19, daß in einigen Gemeinden Palästinas noch zu seiner Zeit (um die Mitte des fünften Jahrhunderts) an jedem Karfreitag die Petrusapokalypse öffentlich verlesen ward: *οὕτω γοὺν τὴν καλουμένην ἀποκάλυψιν Πέτρου, ὡς νόθον παντελῶς πρὸς τῶν ἀρχαίων*

¹ Bauer a. a. O. S. 70 ff.

² *Ὅτι οὐ δεῖ ἰδιωτικούς ψαλμοὺς λέγεσθαι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ οὐδὲ ἀκανόνιστα βιβλία, ἀλλὰ μόνα τὰ κανονικὰ τῆς καινῆς καὶ παλαιᾶς διαθήκης.*

³ Auch als 60. Kanon gezählt.

⁴ Der neutestamentliche Teil des Kanons von Laodicea lautet: *Τὰ δὲ τῆς καινῆς διαθήκης ταῦτα· εὐαγγέλια δ' κατὰ Ματθαῖον κατὰ Μάρκον κατὰ Λουκᾶν κατὰ Ἰωάννην· πράξεις ἀποστόλων· ἐπιστολαὶ καθολικαὶ ἐπὶ τὰ Ἰακώβον α' Πέτρον α' β' Ἰωάννου α' β' γ' Ἰούδα α'· ἐπιστολαὶ Παύλου ἰδ' πρὸς Ῥωμαίους α' πρὸς Κορινθίους α' β' πρὸς Γαλάτας α' πρὸς Ἐφεσίους α' πρὸς Φιλιππησίους α' πρὸς Κολοσσαεῖς α' πρὸς Θεσσαλονικεῖς α' β' πρὸς Ἑβραίους α' πρὸς Τιμόθεον α' β' πρὸς Τίτον α' πρὸς Φιλήμονα α'.*

δοκιμασθεῖσαν, ἐν τισιν ἐκκλησίαις τῆς Παλαιστίνης εἰσέτι νῦν ἀπαξ ἐκάστου ἔτους ἀναγινωσκομένην ἔγνωμεν ἐν τῇ ἡμέρᾳ παρασκευῆς (in dem ganzen Zusammenhange ist von der Paschazeit und ihrer Feier die Rede), *ἢν εὐλαβῶς ἄγαν ὁ λαὸς νηστεύει ἐπὶ ἀναμνήσει τοῦ σωτηρίου πάθους*. Zur Lektüre am Karfreitage (und am stillen Sonnabend) paßte die Petrusapokalypse mit ihren Höllenschilderungen sehr gut, wenigstens in Syrien: denn hier, wo wohl schon im dritten Jahrhundert die Höllenfahrt Jesu im Taufsymbole stand (vgl. F. Loofs, Symbolik oder christliche Konfessionskunde, 1. Band, Tübingen und Leipzig 1902, S. 41 f.), wird man natürlich der Höllenfahrt vor Ostern auch im Gottesdienste gedacht haben (daß man die Petrusapokalypse zu dem Zwecke gelesen habe, um an das Leiden des Heilands zu erinnern, sagt Sozomenus nicht). — Vgl. auch oben S. 93 Anm. 2.

Das Hermasbuch und die Petrusapokalypse waren jedenfalls, wenige Ausnahmen abgerechnet, im außerägyptischen Morgenlande ebenso unbeliebt, wie die Offb.

§ 10. Das außerägyptische Morgenland seit dem sechsten Jahrhundert.

Um das Jahr 500 galt im Abendlande und in Ägypten die Offb. als Heilige Schrift; aber nicht im außerägyptischen Morgenlande. Ist dieser Tatbestand dauernd geworden?

A. Überdenkt man, welche Machtfülle die abendländischen Kirchen und die Kirche Ägyptens vereinigten, so wird man die Stellung der außerägyptischen Kirchen im Morgenlande von vornherein nicht allzu stark finden. Sie waren zweifellos in der Minderheit; und die katholische Kirche ging, das liegt in ihrem innersten Wesen begründet, jederzeit darauf aus, die Eigentümlichkeiten einer Minderheit auszugleichen. Es wäre geradezu ein Wunder gewesen, wenn solch ausgleichende Bestrebungen in der Frage der Apokalypsen gefehlt hätten. Sie wurden gefördert durch Umstände verschiedener Art. Der Origenismus, der ein gut Teil der Verantwortung für die Degradierung der Offb. zu tragen hatte, fiel immer mehr der Verachtung anheim. Ferner war die Herrschaft des Patriarchen von Alexandria zu gewissen Zeiten auch über Antiochia oder Konstantinopel ausgedehnt: man denke nur daran, welche Macht der Ägypter Dioskur im Jahre 449 auf der sog. Räubersynode von Ephesus ausübte! Endlich fehlte es nicht an Berührungspunkten zwischen Morgenland und Abendland, (z. B. an Synoden). Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß der Kaiser Justinian († 565) als Gegner des Origenes und als Unionstheolog die Autorität der Offb. sei es unmittelbar, sei es durch beredtes Schweigen gestärkt hat. Jedenfalls finden wir seit dem Anfange des sechsten Jahrhunderts die Offenbarung des Johannes wieder in dem Kanon auch des außerägyptischen Morgenlandes.

B. Die folgenden Tatsachen sind die wichtigsten, die hier in Betracht kommen.

1) Als ein einsamer Verehrer der Offenbarung begegnet uns schon Ende des vierten Jahrhunderts ein außerägyptischer Theolog des

Morgenlandes: Epiphanius von Salamis († 403). Epiphanius gibt uns in der 76. Ketzerei seines „Arzneimittelkästchens“ ein Verzeichnis der biblischen Bücher¹; hier wird ohne jede Äußerung eines Bedenkens die Offb. mit aufgeführt. Freilich ist Epiphanius seiner Sache nicht so ganz sicher. Erstens erklärt er, wie sein Todfeind Origenes, die Offb. müsse geistig gedeutet werden². Und zweitens spricht er gelegentlich der Erwähnung der Aloger, die alle Johanneschriften verwarfen, ziemlich deutlich aus: er sei über die Verachtung des Johannesevangeliums im Innersten empört; die Verachtung der Offb. könne er eher erträglich finden³. Immerhin sieht Epiphanius die Offb. als ein Bibelbuch an. Vermutlich ist Epiphanius nicht nur durch seine Feindschaft gegen Origenes und die Origenisten, sondern auch durch seine Freundschaft mit dem Ägypter Athanasius⁴ bewogen worden, die Offb. hoch zu halten. Von Bedeutung für die kommende Entwicklung war sein Kanon nicht. Epiphanius wurde zwar von den meisten Griechen hochgeschätzt, aber immer nur als Persönlichkeit und nicht als Theolog.

2) Wohl im Laufe des sechsten Jahrhunderts⁵ schrieb der Metropolit Andreas von Cäsarea in Kappadozien seinen Kommentar zur Offb. Er behandelte die Offb. ganz als Heilige Schrift. Aber er ließ doch durchblicken, daß diese Beurteilung des Buches nicht allgemein oder wenigstens nicht althergebracht war. Denn er erachtete es für nötig, sie zu begründen durch den Hinweis auf die vielen anerkannten Väter, die die Offb. hochgehalten haben: Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandria, Papias, Irenäus von Lyon, Methodius von Olympos und Hippolyt⁶. Andreas war

¹ *Εἰ γὰρ ἦς ἐξ ἁγίου πνεύματος γεγεννημένος καὶ προφήταις καὶ ἀποστόλοις μεμαθητευμένος, ἔδει σε διελθόντα ἀπ' ἀρχῆς γενέσεως κόσμου ἄχρι τῶν τῆς Ἑσθῆρ χρόνων ἐν εἴκοσι καὶ ἑπτὰ βιβλίοις παλαιᾶς διαθήκης, εἴκοσι δύο ἀριθμουμέναις, τέτταρα δὲ ἅγιοις εὐαγγελίοις καὶ ἐν τεσσαρεσκαίδεκα ἐπιστολαῖς τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Παύλου καὶ ἐν ταῖς πρὸ τούτων καὶ σὺν ταῖς ἐν τοῖς αὐτῶν χρόνοις πράξεισι τῶν ἀποστόλων καθολικαῖς ἐπιστολαῖς Ἰακώβου καὶ Πέτρου καὶ Ἰωάννου καὶ Ἰούδα καὶ ἐν τῇ τοῦ Ἰωάννου ἀποκαλύψει, ἐν τε ταῖς σοφίαις, Σαλομῶντός τε γημι καὶ υἱοῦ Σιραχ καὶ πάσαις ἀπλῶς γραφαῖς θείαις, καὶ ἐκείνου καταγρῶναι usw. — Über die Benutzung der Offb. durch Epiphanius vgl. ferner haer. 25, 48, 62, 78, 11.*

² Haer. 51₃₂.

³ Haer. 51₃.

⁴ Epiphanius erwähnt am Schlusse, nach den neutestamentlichen Schriften, die Weisheit Salomos und das Buch des Siraciden. Das erklärt sich doch wohl nur dann, wenn er mit dem 39. Osterfestbriefe des Athanasius bekannt war.

⁵ Sicher ist nur, daß Andreas zwischen Pseudodionysius Areopagita und Arethas von Cäsarea (9. Jahrhundert) schrieb. Wahrscheinlich setzt er den origenistischen Streit des sechsten Jahrhunderts voraus. Vgl. G. Heinrici RE¹³ S. 514 ff. (Leipzig 1896).

⁶ Arethas fügte dann noch Basilius den Großen hinzu. Vgl. auch J. A. Cramer, *Catenaë Graecorum patrum in Novum Testamentum viii*, Oxford 1844, S. 173 (? Ökumenius von Trikke in Thessalien, gegen 1000 ?) und S. 176 (Andreas-Arethas).

wohl der erste Morgenländer, der eine Erklärung der Offb. verfaßte¹.

3) Um das Jahr 530 hielt Leontius von Byzanz († um 543) Vorträge in einem Kloster in Jerusalem. Er betrachtete in diesen die Offb. als das letzte Buch des Neuen Testaments² und setzte voraus, daß ihre Autorität zu seiner Zeit nicht mehr umstritten war. In der Tat hat auch Leontius' Gegner Johannes Philoponus die Offb. als Heilige Schrift anerkannt³.

4) Um das Jahr 580 behandelte der Presbyter Eustratius in Konstantinopel die Offb. als ein Werk des Apostels Johannes und als kanonisches Buch. Er betonte diesen Charakter der Offb. allerdings so stark, daß man annehmen möchte: der Widerstand gegen die Schrift war damals noch nicht ganz überwunden oder wenigstens noch nicht ganz vergessen⁴.

5) Um die Mitte des achten Jahrhunderts bezeichnete Johannes von Damaskus die Offb. als kanonische Schrift des Neuen Testaments⁵.

6) Arethas von Cäsarea (um 900), ein Nachfolger des genannten Andreas auf dem kappadozischen Metropolitensuhle, hat die Offb. erklärt in der Voraussetzung, daß sie zum Neuen Testamente gehört.

7) Wann die national syrische Kirche die Offenbarung des Johannes in ihren Kanon aufgenommen hat, läßt sich nicht genau

¹ Origenes beabsichtigte einmal, die Offb. zu erklären. — Übrigens ist die Offb. bis auf Andreas ohne Textabschnitte geblieben.

² De sectis actio ii 4: *Τῆς δὲ νέας ἕξ εἰσι βιβλία. Ὡν δύο περιέχει τοὺς τέσσαρας εὐαγγελιστάς· τὸ μὲν γὰρ ἔχει Ματθαῖον καὶ Μάρκον, τὸ δὲ ἕτερον Λουκᾶν καὶ Ἰωάννην. Τρίτον ἐστὶν αἱ πράξεις τῶν ἀποστόλων, τέταρτον αἱ καθολικαὶ ἐπιστολαὶ οὖσαι ἐπτά· ὧν πρώτη τοῦ Ἰακώβου ἐστίν, ἡ δευτέρα καὶ ἡ τρίτη Πέτρου, ἡ τετάρτη καὶ πέμπτη καὶ ἕκτη τοῦ Ἰωάννου, ἡ δὲ ἑβδόμη τοῦ Ἰούδα. Καθολικαὶ δὲ ἐκλήθησαν, ἐπειδὴ οὐ πρὸς ἓν ἔθνος ἐγράφησαν ὡς αἱ τοῦ Παύλου, ἀλλὰ καθόλου πρὸς πάντα. Πέμπτον βιβλίον αἱ ἰδ' τοῦ ἁγίου Παύλου ἐπιστολαί. Ἑκτον ἐστὶν ἡ ἀποκάλυψις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου.* — Leontius' Schrift de sectis ist allerdings nur in einer überarbeiteten Gestalt überliefert, die aus der Zeit von 579 bis 607 stammt (vgl. F. Loofs RE³ xi, Leipzig 1902, S. 395 f.). Immerhin ist das Werk zum mindesten für die Zeit um 600 ein sicherer Zeuge.

³ De mundi creatione 4₆ (A. Gallandi, Bibliotheca veterum patrum tom. 12, Venedig 1778, S. 548 D): Zitat aus Offb. 1₄.

⁴ Vgl. Leo Allatius, De vtrivsqve ecclesiae occidentalis atqve orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione, Rom 1655, S. 390 (*Ἰωάννης δ' εὐαγγελιστὴς λέγει ἐν τῇ ἀποκάλυψει*). Vgl. auch S. 394 und 408.

⁵ De fide orthod. 4₁₇: *Τῆς δὲ νέας διαθήκης εὐαγγέλια τέσσαρα· τὸ κατὰ Ματθαῖον, τὸ κατὰ Μάρκον, τὸ κατὰ Λουκᾶν, τὸ κατὰ Ἰωάννην. Πράξεις τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Λουκᾶ τοῦ εὐαγγελιστοῦ. Καθολικαὶ ἐπιστολαὶ ἐπτά· Ἰακώβου μία, Πέτρου δύο, Ἰωάννου τρεῖς, Ἰούδα μία. Παύλου ἀποστόλου ἐπιστολαὶ δεκατέσσαρες. Ἀποκάλυψις Ἰωάννου εὐαγγελιστοῦ. Κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων (v. l. + καὶ ἐπιστολαὶ δύο) διὰ Κλήμεντος (v. l. > κανόνες τῶν ἁ. ἁ. δ. Κ.).*

sagen. Sicher ist nur, daß der monophysitische Bischof Dionysius bar Salibi von Amid († 1171) die Offb. erklärt und für kanonisch gehalten hat. Es läßt sich aber vermuten und vielleicht sogar wahrscheinlich machen, daß die Offb. damals schon seit längerer Zeit im syrischen Kanon stand. Das syrische Neue Testament wurde um das Jahr 508 durch den Landbischof Polykarp im Auftrage des Bischofs Xenaja (Philoxenus) von Mabug durchgesehen. John Gwynn fand eine Handschrift dieser Rezension des syrischen Neuen Testaments (der sog. Philoxeniana), die die Offb. mit enthält. Die Offb. wurde also wohl von Xenaja in das syrische Neue Testament aufgenommen. Daraus darf man dann vielleicht schließen, daß zu Anfang des sechsten Jahrhunderts auch in den Kreisen der syrischen Griechen die Offb. zu Ehren gekommen war.

C. So wichtig all die angeführten Tatsachen sind: wir würden doch fehlgehen in der Annahme, daß die Offb. ein ganz sicherer Besitz der griechischen Kirche geworden ist. Als ihre klassische Zeit betrachtet diese Kirche immer das Jahrhundert von etwa 350 bis 450, die Tage der großen Kappadozier und des Cyrill von Alexandria. Gerade in diesen Tagen aber galt die Offb. nur in einer einzigen Provinz als kanonisch, in Ägypten. Das ließ sich nicht so leicht vergessen. So stoßen wir auch in der Zeit, in der die Offb. rechtlich schon von allen Griechen als heilig anerkannt war, auf eine Reihe von Tatsachen, die an den älteren Zustand erinnern.

1) Schon eine Äußerlichkeit lehrt uns, wie schwer es den Griechen fiel, die Offb. als ein Stück der Bibel zu betrachten. Die Offb. fehlt in griechischen Bibelhandschriften, auch in solchen der späteren Zeit (z. B. in einer Athoshandschrift des zwölften oder dreizehnten Jahrhunderts). Dagegen steht die Offb. in Handschriften, die sonst keinerlei Bestandteile der Bibel aufweisen¹. Dem entsprechen nun auch verschiedene literarische Zeugnisse.

2) Das zweite concilium Trullanum, das sog. Quinisextum vom Jahre 692, hat in seinem zweiten Kanon² mehrere Kanonsverzeich-

¹ Im allgemeinen darf man sagen, daß die Offb. seltener vervielfältigt wurde, als andere neutestamentliche Bücher.

² Ἐδοξε καὶ τοῦτο τῇ ἀγίᾳ ταύτῃ συνόδῳ κάλλιστα τε καὶ σπουδαιότατα, ὅστε μένειν καὶ ἀπὸ τοῦ νῦν βεβαίους καὶ ἀσφαλεῖς πρὸς ψυχῶν θεραπείαν καὶ ἰατρειαν παθῶν τοὺς ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν ἀγίων καὶ μακαρίων πατέρων δεχθέντας καὶ κυρωθέντας, ἀλλὰ μὴν καὶ παραδοθέντας ἡμῖν ὀνόματι τῶν ἀγίων καὶ ἐνδόξων ἀποστόλων ἡγδοήκοντα πέντε κανόνας· ἐπειδὴ δὲ ἐν τούτοις τοῖς κανόσιν ἐντέτακται δέχεσθαι ἡμᾶς τὰς τῶν αὐτῶν ἀγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος διατάξεις, αἰσίσαι πάλαι ἐπὶ τῶν ἑτεροδόξων ἐπὶ λύμῃ τῆς ἐκκλησίας νόθα τινὰ καὶ ξένα τῆς εὐσεβείας παρενετέθησαν τὸ εὐπρεπὲς κάλλος τῶν θείων δογμάτων ἡμῖν ἀμυρῶσαντα, τὴν

nisse als richtig anerkannt: die der Synoden von Laodicea¹ und Karthago, und die der Kirchenväter Athanasius von Alexandria, Gregor von Nazianz und Amphilochius von Ikonium. Von diesen fünf Kanonsverzeichnissen enthält das zweite und dritte die Offb.; die drei anderen enthalten sie nicht. Über diesen Widerspruch, der den Vätern des Quinisextums doch bekannt sein mußte, ging die Synode stillschweigend hinweg. Sie erklärte ihn also für belanglos. Es scheint fast, als habe sie ihn für heilig erklären wollen. Der Widerspruch war ja durch die Überlieferung ein für allemal festgelegt; was aber war den Griechen jener Zeit unantastbarer, als die Überlieferung?²

3) Photius, der gelehrte Patriarch von Konstantinopel († um 895), hält die Offb. für eine kanonische Schrift. Aber in seinem Werke

τῶν τοιούτων διατάξεων προσφόρας ἀποβολὴν πεποιήμεθα πρὸς τὴν τοῦ χριστιανικωτάτου ποιμνίου οἰκοδομίην καὶ ἀσφάλειαν οὐδαμῶς ἐγκρίνοντες τὰ τῆς αἰρετικῆς ψευδολογίας κήματα καὶ τῆ γνησίᾳ τῶν ἀποστόλων καὶ δολκλήρῳ διδαχῇ παρενεργοντες. Ἐπισφραγίζομεν δὲ καὶ τοὺς λοιποὺς πάντας ἱεροὺς κανόνας τοὺς ἐπὶ τῶν ἁγίων καὶ μακαρίων πατέρων ἡμῶν ἐκτεθέντας, τοῦτ' ἔστι τῶν τε ἐν Νικαίᾳ συναθροισθέντων τριακοσίων δεκαοκτῶ θεοφόρων ἁγίων πατέρων καὶ τῶν ἐν Ἀγκύρᾳ, ἔτι μὴν καὶ τῶν ἐν Νεοκαισαρείᾳ, ὡσαύτως καὶ τῶν ἐν Γάγγραις, πρὸς τοῦτοις δὲ καὶ τῶν ἐν Ἀντιοχείᾳ τῆς Συρίας, ἀλλὰ μὴν καὶ τῶν ἐν Λαοδικείᾳ τῆς Φρυγίας, προσέτι καὶ τῶν ἑκατὸν πενήτην τῶν ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ καὶ βασιλίδι συνελθόντων πόλει καὶ τῶν διακοσίων τῶν ἐν τῇ Ἐφεσίων μητροπόλει τὸ πρότερον συναγχευμένων καὶ τῶν ἐν Χαλκηδόνι ἑξακοσίων τριάκοντα ἁγίων καὶ μακαρίων πατέρων, ὡσαύτως καὶ τῶν ἐν Σαρδικῇ, ἔτι μὴν καὶ τῶν ἐν Καρθαγένῃ, προσέτι γέ μὴν καὶ τῶν αὐθις ἐν ταύτῃ τῇ θεοφυλάκτῳ καὶ βασιλίδι πόλει συνελθόντων ἐπὶ Νεκταρίου τοῦ τῆς βασιλίδος ταύτης προέδρου καὶ Θεοφίλου τοῦ γενομένου Ἀλεξανδρείας ἀρχιεπισκόπου, ἀλλὰ μὴν καὶ τοῦ Διονυσίου ἀρχιεπισκόπου γενομένου τῆς Ἀλεξανδρείας μεγαλοπόλεως καὶ Πέτρου γενομένου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ μάρτυρος, Γρηγορίου ἐπισκόπου γενομένου Νεοκαισαρείας τοῦ θανματουργοῦ, Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας, Βασιλείου ἀρχιεπισκόπου Καισαρείας Καππαδοκίας, Γρηγορίου ἐπισκόπου Νύσσης, Γρηγορίου τοῦ θεολόγου, Ἀμφιλοχίου Ἰκονίου, Τιμοθέου ἀρχιεπισκόπου γενομένου Ἀλεξανδρείας, τοῦ προτέρου Θεοφίλου ἀρχιεπισκόπου τῆς αὐτῆς Ἀλεξανδρείας μεγαλοπόλεως, Κυρίλλου ἀρχιεπισκόπου τῆς αὐτῆς Ἀλεξανδρείας, Γενναδίου πατριάρχου γενομένου τῆς θεοφυλάκτου ταύτης καὶ βασιλίδος πόλεως, ἔτι μὴν καὶ τὸν ἐπὶ Κυπριανοῦ τοῦ γενομένου ἀρχιεπισκόπου τῆς Ἄφρων χώρας καὶ μάρτυρος καὶ τῆς κατ' αὐτὸν συνόδου ἐκτεθέντα κανόνα, ὃς ἐν τοῖς τῶν προειρημένων προέδρων τόποις καὶ μόνον κατὰ τὸ παραδοθὲν αὐτοῖς ἔθος ἐκράτησε καὶ μηδενὶ ἐξείναι. τοὺς προδηλωθέντας παραχαράττει κανόνας ἢ ἀθετεῖν ἢ ἐτέρους παρὰ τοὺς προκειμένους παραδέχεσθαι κανόνας ψευδπιγραφῶς διὸ τινων συντεθέντας τὴν τὴν ἀλήθειαν κατηλεῦεν ἐπιχειρησάντων. Εἰ δὲ τις ἀλλῶ κανόνα τινὰ τῶν εἰρημένων καινοτομεῖν ἢ ἀνατρέψειν ἐπιχειρῶν, ἠπεύθυνος ἔσται κατὰ τὸν τοιοῦτον κανόνα, ὡς αὐτὸς διαγορεύει, τὴν ἐπιτιμίαν δεχόμενος καὶ δι' αὐτοῦ ἐν ᾧπερ πταίει θεραπεύμενος.

¹ Es ist allerdings nicht gewiß, ob das sog. laodicensische Kanonsverzeichnis dem Quinisextum schon bekannt war. S. oben S. 94.

² Die apostolischen Kanones hat das Quinisextum nur unter Vorbehalt anerkannt. Man darf aber vermuten, daß es an ihrem Kanon, sofern er die Offb. nicht enthielt, keinen Anstoß nahm.

gegen die „Manichäer“ spricht er kein Wort des Tadels darüber aus, daß diese die Offb. verwerfen. Er rechnet es ihnen dagegen sehr stark an, daß sie von den Paulusbriefen nichts wissen wollen¹. In seinem Nomokanon erklärt Photius sowohl solche Kanonsverzeichnisse für gültig, in denen die Offb. steht, als auch solche, in denen sie übergangen wird.

4) Unter dem Namen des Patriarchen Nicephorus von Konstantinopel († 828) besitzen wir eine Stichometrie, ein Verzeichnis der kanonischen und apokryphen Bücher mit einer Angabe über ihre Größe in Stichen. Das Verzeichnis geht in der vorliegenden Form nicht auf Nicephorus zurück, sondern muß um die Mitte des neunten Jahrhunderts in Jerusalem entstanden sein. Es ist aber immerhin möglich, daß der Grundstock von Nicephorus herrührt. Vielleicht ist aber auch Nicephorus nur der Bearbeiter älterer Vorlagen gewesen. In einer Beziehung erinnert die Stichometrie des Nicephorus² sogar an den Kanon des Euseb von Cäsarea: sie teilt alle alt- und neutestamentlichen Bücher in drei Klassen ein: in kanonische, umstrittene und apokryphe Schriften. Die Bücher der beiden ersten Klassen scheinen in rein statistischer Weise unterschieden zu werden: zu der ersten gehören die allgemein anerkannten, zur zweiten die in einigen Gemeinden verworfenen Schriften. Die Bedeutung der dritten Klasse ist etwas rätselhaft: in ihr werden Titel genannt, die nie Beziehungen zum Neuen Testamente gehabt haben. Die Offb. nun steht in der Stichometrie des Nicephorus nicht unter den kanonischen Büchern, sondern unter den umstrittenen: das ist ein Befund, den man nach dem oben Ausgeführten im neunten Jahrhundert kaum mehr erwarten sollte. Nun kann man allerdings, wie schon angedeutet, sagen: die Stichometrie des Nicephorus geht auf ältere Quellen zurück. Aber dann bleibt immer noch eines beachtenswert: daß man es noch im neunten Jahrhundert nicht als anstößig empfindet, ein älteres Kanonsverzeichnis, in dem die Offb. fehlt, unverändert zu wiederholen.

¹ Photius' Stellung ähnelt also der des Epiphanius. S. oben S. 96 und das concilium Quinisextum.

² Die für uns wichtigen Abschnitte der Stichometrie des Nicephorus lauten: *Καὶ ὅσαι εἰσὶ θεῖαι γραφαὶ ἐκκλησιαζόμεναι καὶ κεκατονισμέναι καὶ ἡ τούτων στιχομετρία οὕτως. α'. Γένεσις στιχ. ,δτ' . . . Τῆς νέας διαθήκης. α'. Ἐδαγγέλιον κατὰ Ματθαίου στιχ. ,ββ'. β'. Ἐδαγγέλιον κατὰ Μάρκον στιχ. ,β'. γ'. Ἐδαγγέλιον κατὰ Λουκᾶν στιχ. ,βγ'. δ'. Ἐδαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην στιχ. ,βτ'. ε'. Πράξεις τῶν ἀποστόλων στιχ. ,βω'. σ'. Παύλου ἐπιστολαὶ ὡ' στιχ. ,ετ'. ζ'. Καθολικαὶ ζ' Ἰακώβου α', Πέτρου β', Ἰωάννου γ', Ἰούδα α'. Ὁμοῦ ἐπιστολαὶ καθολικαὶ ζ' στιχ. ,ατ' . . . Καὶ ὅσαι τῆς νέας ἀντιλέγονται. α'. Ἀποκάλυψις Ἰωάννου στιχ. ,αυ'. β'. Ἀποκάλυψις Πέτρου στιχ. ,τ'. γ'. Βαρνάβα ἐπιστολὴ στιχ. ,αξ'. δ'. Ἐδαγγέλιον κατὰ Ἑβραίους στιχ. ,βσ'. . . . Καὶ ὅσαι τῆς νέας εἰσὶν ἀπόκρυφα. α'. Περίοδος Παύλου στιχ. ,γγ'. β'. Περίοδος Πέτρου στιχ. ,βψν'. γ'. Περίοδος Ἰωάννου στιχ. ,βφ'. δ'. Περίοδος Θωμᾶ στιχ. ,αχ'. ε'. Ἐδαγγέλιον κατὰ Θωμᾶν στιχ. ,ατ'. σ'. Διδασχὴ ἀποστόλων στιχ. σ'. ζ'. Κλήμεντος α' (?) β' στιχ. ,βχ'. η'. Ἰγνατίου Πολυκάρπου καὶ Ἐρμᾶ στιχ. [. .].*

5) Ein Kanonsverzeichnis ist hier noch zu nennen, das sich leider weder örtlich noch zeitlich sicher festlegen läßt, die sog. Synopse des Pseudathanasius. Sie mag vielleicht etwa dasselbe Alter und dieselbe Heimat besitzen, wie die Stichometrie des Nicephorus. Sicher geht auch sie auf ältere Quellen zurück; diese sind noch dazu sehr ungeschickt benutzt. In dieser pseudathanasianischen Synopse¹ wird die Offb. zwar zu den kanonischen Büchern des Neuen Testaments gerechnet. Aber sie wird mit den charakteristischen Worten eingeführt: „Außerdem ist noch zu nennen die Offenbarung Johannes' des Theologen; sie ist aufgenommen als sein Werk und für echt erklärt von heiligen und geisttragenden Vätern alter Zeit.“ Eine ähnliche Versicherung hat der Verfasser bei keinem anderen neutestamentlichen Buche hinzugefügt: er muß sie also für sehr nötig gehalten haben. Es ist übrigens interessant zu sehen, daß Pseudathanasius die Offb. deshalb für kanonisch hält, weil sie auf den „Theologen“ Johannes, also den Apostel, zurückgeht. Das erinnert an den Grundsatz des Kanons Muratori: kanonisch sind nur die apostolischen Apokalypsen. Aber durchschlagend ist doch dieser Grundsatz für Pseudathanasius nicht: viel wichtiger erscheint es ihm, daß die Kanonizität der Offb. schon von den alten Vätern bezeugt wird. Das ist dieselbe Auffassung, die wir bereits bei Andreas von Cäsarea und anderen gefunden hatten. Man hat an den Büchern kein inneres Interesse mehr: man fragt nur, was die Überlieferung über sie vermeldet.

6) Johannes Zonaras (im zwölften Jahrhundert) führt verschiedene ältere Kanonsverzeichnisse an, die die Apokalypse teils bieten, teils nicht bieten. Er löst den Widerspruch durch die Annahme, daß der Offb. gleiche Autorität gebührt wie einigen alttestamentlichen Apokryphen (Weisheit, Judith, Tobias). Sein jüngerer Zeitgenosse Alexius Aristenus bekennt sich zum Kanon des Concilium Quinixentum; aber in einem von ihm selbst zusammengestellten Kanonsverzeichnisse übergeht er die Offb.

¹ *Ἐπὶ τούτοις ἐστὶ καὶ ἡ ἀποκάλυψις Ἰωάννου τοῦ θεολόγου, δεχθεῖσα ὡς ἐκεῖνον καὶ ἐγκριθεῖσα ἐπὶ πάλαι ἁγίων καὶ πνευματοφόρων πατέρων.* Für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons ist sonst nur noch ein Stück aus Pseudathanasius von Wichtigkeit: *Τῆς νέας πάλιν διαθήκης ἀντιλεγόμενα ταῦτα· περίοδοι Πέτρου, περίοδοι Ἰωάννου, περίοδοι Θωμᾶ, εὐαγγέλιον κατὰ Θωμᾶ, Λιθαγὴ ἀποστόλων, Κλημέντια· ἐξ ὧν μετεφράσθησαν ἐκλεγέντα τὰ ἀληθέστερα καὶ θεόπνευστα. Ταῦτα τὰ ἀναγνωσκόμενα. Ταῦτα πάντα ἐξετέθησαν μὲν ὅσον πρὸς εἰδῆσαν· παραγεγραμμένα δέ εἰσι πάντως καὶ νόθα καὶ ἀπόβλητα καὶ οὐδὲν τούτων τῶν ἀποκρύφων μάλιστα ἐγκριτοῦν ἢ ἐπωφελὲς ἐξαιρέτως τῆς νέας διαθήκης· ἀλλὰ πάντα ὄγκῳ τῶν ἀνωτέρω διαληφθέντων καὶ ἐγκριθέντων παρὰ τοῖς παλαιοῖς σοφοῖς καὶ πατράσιν ἀποκρυφῆς μᾶλλον ἢ ἀναγνώσεως ὡς ἀληθῶς ἄξια τὰ τε ἄλλα καὶ αὐτὰ τὰ καλούμενα ἐν αὐτοῖς εὐαγγέλια ἐκτὸς τῶν παραδοθέντων ἡμῖν τεσσάρων τούτων usw.* Die Verwandtschaft des pseudathanasianischen Apokryphenverzeichnisses mit dem des Nicephorus springt in die Augen.

Noch aus dem siebzehnten Jahrhundert können wir Zeugnisse beibringen, daß griechische Theologen kein sicheres Urteil über die Autorität der Offb. besitzen. Trotzdem wird man sagen müssen: die Stimmen, die in den außerägyptischen Kirchen des Morgenlandes noch nach dem Jahre 500 die Autorität der Offb. bestreiten oder zu bestreiten scheinen, sind nur deshalb von Wichtigkeit, weil sie an einen älteren Tatbestand erinnern. Aber sie können keinen Zweifel daran aufkommen lassen, daß dieser ältere Tatbestand überwunden ist.

Zusatz 1. Eine nicht unwichtige Urkunde ist im Voranstehenden nicht verwertet worden, weil ich mir kein sicheres Urteil über sie getraue: das sog. Verzeichnis der sechzig kanonischen Bücher. Es lautet folgendermaßen: *Περὶ τῶν ξ' βιβλίων καὶ ὅσα τούτων ἔκτός. α' Γένεσις usw. λδ' Λευιτῆ, λε' εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον, λς' κατὰ Μάρκον, λζ' κατὰ Λουκᾶν, λη' κατὰ Ἰωάννην, λθ' πράξεις τῶν ἀποστόλων, μ' Ἰακώβου ἐπιστολή, μα' Πέτρον, μβ' Πέτρον, μγ' Ἰωάννου, μδ' Ἰωάννου, με' Ἰωάννου, μς' Ἰούδα, μζ' Παύλου πρὸς Ῥωμαίους, μη' πρὸς Κορινθίους, μθ' πρὸς Κορινθίους, ν' πρὸς Γαλάτας, να' πρὸς Ἐφεσίους, νβ' πρὸς Φιλιππησίους, νγ' πρὸς Κολοσσαίς, νδ' πρὸς Θεσσαλονικεῖς, νε' πρὸς Θεσσαλονικεῖς, νς' πρὸς Τιμόθεον, νζ' πρὸς Τιμόθεον, νη' πρὸς Τίτον, νθ' πρὸς Φιλήμονα, ξ' πρὸς Ἐβραίους. Καὶ ὅσα ἔξω τῶν ξ': α' σοφία Σολομῶντος usw. θ' Τωβίτ. Καὶ ὅσα ἀπόκρυφα: α' Ἀδάμ usw. ιθ' Ἔσθρα ἀποκάλυψις, ιε' Ἰακώβου ἱστορία, ις' Πέτρον ἀποκάλυψις, ιζ' περίοδοι καὶ διδασκαί τῶν ἀποστόλων, ιη' Βαρνάβα ἐπιστολή, ιδ' Παύλου πράξεις (codd. πράξις), κ' Παύλου ἀποκάλυψις, κβ' διδασκαλία Κλήμεντος, κγ' Ἰγνατίου διδασκαλία, κδ' Πολυκάρπου διδασκαλία, κε' εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαίον (v. l. Ματθαῖον).* In diesem Verzeichnisse steht die Offb. weder unter den kanonischen, noch unter den apokryphen Büchern. Und doch fehlt die Petrusapokalypse nicht, ja nicht einmal die junge Paulusapokalypse. Ist das möglich? Ich vermute, daß die Offb. am Ende der zweiten Abteilung (*καὶ ὅσα ἔξω τῶν ξ'*) ausgefallen ist. Aber diese Vermutung ist natürlich zu unsicher, als daß man darauf Schlüsse bauen dürfte.

Zusatz 2. Über die Geschichte der Petrusapokalypse und des Hermasbuches in der späteren morgenländischen Kirche wissen wir, von Ägypten abgesehen, herzlich wenig.

Die Petrusapokalypse scheint vor allem in Palästina fortgelebt zu haben: das ist ganz verständlich, wenn man sich des oben (S. 94 f.) erwähnten Sozomenusberichtes erinnert. Die sog. Stichometrie des Nicephorus, die um 850 in Jerusalem bearbeitet ward, rechnet die Petrusapokalypse zu den umstrittenen Schriften, schätzt sie also ebenso hoch, wie die Offenbarung des Johannes. Und das Verzeichnis der sechzig kanonischen Bücher zählt die Petrusapokalypse doch wenigstens zu den Apokryphen. Darf man daraus schließen, daß es ebenfalls in Palästina seine Heimat hat? Es fehlt jedes sichere Zeugnis dafür, daß die Petrusapokalypse außerhalb Palästinas (und Ägyptens) fortlebte.

Auch das Hermasbuch scheint in Palästina sein Dasein einige Zeit gefristet zu haben. Die Stichometrie des Nicephorus erwähnt es unter den Apokryphen des Neuen Testaments; und wir können beweisen, daß das keine gelehrte Altertümelei ist. Antiochus, ein Mönch des Sabasklosters nahe dem Toten Meere, schrieb bald nach 614 einen *πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς*. Aber er benutzte in seinem Werke sehr ausgiebig auch solche Bücher, die damals schon lange nicht mehr zur Heiligen Schrift gehörten, darunter vor allem das Hermasbuch¹. Doch blieb der „Hirt“

¹ Es ist übrigens interessant zu sehen, daß diese Benutzung des Hermas später bei den Gebildeten unter den ägyptischen Jakobiten Anstoß erregt hat. Abū I

nicht nur in Palästina (und Ägypten) bekannt. Maximus Keffessor († 662) in den Scholien zu Dionysius Areopagita, Nicetas Serron (Ende des zehnten Jahrhunderts) in seinem Kommentare zu Gregor von Nazianz, endlich der unbekante Verfasser von Cramers Katene zu den katholischen Briefen (J. A. Cramer, *Catena Graecorum patrum in Novum Testamentum viii*, Oxford 1844, S. 4) haben das Hermasbuch benutzt. Die von Simonides auf dem Berge Athos gefundene Hermashandschrift stammt aus dem fünfzehnten Jahrhundert. — Wohl von Palästina aus ist das Hermasbuch zu den persischen Manichäern gekommen; vgl. F. W. K. Müller, *Eine Hermasstelle in manichäischer Version (mittelpersisch)*, SBAW 1905, S. 1077 ff.

Zusatz 3. Außer den Apokalypsen des Johannes, des Pseudopetrus und des Hermas wurden im Laufe der Zeiten noch eine ganze Reihe anderer christlicher Apokalypsen verfaßt: die Apokalypsen des Esra, des Paulus und dergleichen mehr (vgl. z. B. Constantinus Tischendorf, *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Johannis usw.*, Leipzig 1866). Ich habe diese Literaturprodukte im Voranstehenden gänzlich außer acht gelassen. Sie sind ausnahmslos sehr jung (frühestens aus dem vierten Jahrhundert) und niemals von einer größeren Gemeinde längere Zeit hindurch ernst genommen worden. Die Paulusapokalypse scheint von diesen Schriften die verhältnismäßig beliebteste gewesen zu sein. Sie errang sich sogar eine Übersetzung ins Syrische und andere Sprachen. Von allen morgenländischen Kanonsverzeichnissen hat ihr aber nur das sog. Verzeichnis der sechzig kanonischen Bücher die Ehre erwiesen, sie zu den neutestamentlichen Apokryphen zu rechnen¹.

Außer acht gelassen habe ich auch die spätjüdischen Apokalypsen, die von Christen überarbeitet worden sind: das vierte Esrabuch, die Eliasapokalypse, die Sibyllinen usw. Diese Bücher wurden von den Christen allerdings eifriger gelesen, als von den Juden. Wir kennen sie auch nur aus christlicher Überlieferung, und diese Überlieferung ist oft sehr reich. So besitzen wir von dem genannten vierten Esrabuche zwar nicht den aramäischen (?) Urtext und dessen griechische Übersetzung, aber eine große Zahl von Tochterübersetzungen: eine lateinische, die in sehr vielen Handschriften erhalten ist, eine säidische, zwei arabische, eine äthiopische, eine syrische und eine armenische Übersetzung. Aber wenn auch diese Bücher christlich umgearbeitet wurden, so wollten sie doch immer noch als alttestamentliche Apokalypsen gelten. Die kirchliche Geschichte dieser Bücher zu beschreiben, ist also eine Aufgabe für sich, die uns in diesem Zusammenhange nicht berührt; sie gehört zur Geschichte des alttestamentlichen Kanons.

Dritter Abschnitt.

Die Evangelien.

Die Erörterung des neutestamentlichen Apokalypsenkanons habe ich aus einem doppelten Grunde vorangestellt. Erstens fehlt es nicht an Anzeichen, daß die urchristlichen Apokalypsen der älteste Bestandteil des neutestamentlichen Kanons im

Barakât († 1363) schreibt in seiner arabischen Enzyklopädie der Theologie über Antiochus' *Πανδέκτης*: „Die Jakobiten haben es (den Pandektes) abgekürzt, damit nichts Zweifelhafte darin stehe, und es redigiert.“ Vgl. W. Riedel, *Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abû 'l Barakât*, in den Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse 1902, S. 685.

¹ Im Abendland wird die Paulusapokalypse von Gelasius und Hormisdas verdammt; s. oben S. 53, Anm.

strengen Sinne des Wortes sind. Zweitens liegt die Geschichte der urchristlichen Apokalypsen verhältnismäßig klar vor unseren Augen. Sie handelt ja im wesentlichen nur von drei Büchern; so ist sie wenig verwickelt und wohl geeignet zur Vorbereitung auf die schwierigen Fragen, an die wir nun herantreten müssen¹.

Erstes Zeitalter. Die Autorität der Herrenworte.

§ 11. Die Autorität Jesu in der Apostelzeit.

A. Der Prophet war nicht die einzige Autorität der ersten Christen; er war erst recht nicht ihre höchste Autorität. Wenn gleichwohl, wie es scheint, die Aufzeichnungen der christlichen Propheten früher kanonische Geltung erlangten, als irgend eine andere christliche Schrift, so war das vor allem die Folge eines besonderen günstigen Umstandes: die Apokalypsen wurden von den Sehern selbst aufgezeichnet; so war hier das Wort des Geistes und das Wort des Schriftstellers fast völlig ein und dasselbe; diese Tatsache drängte geradezu darauf hin, die Apokalypsen als Heilige Schrift zu betrachten.

Wer aber in der Zeit der Apostel einen Christen fragte: „Welches sind die Autoritäten, denen du traust?“, dem wurde der Prophet wohl erst an dritter oder vierter Stelle genannt. Die höchste Autorität und zugleich die eigenartigste, an der jedermann den Christen erkennen konnte, war Jesus und sein Wort. Man erinnere sich nur der einen Tatsache, die selten genug voll gewürdigt wird: schon in den Tagen der ersten Christgläubigen ward es Sitté, Jesus einfach „den Herrn“ zu nennen. Man denke weiter daran, daß in der Apostelzeit wohl keiner, der wirklich unter dem Banne der Persönlichkeit Jesu gestanden hat, an der Gottheit Jesu zweifelte. Man beachte endlich, wie scharf Jesus in das Leben der ersten Bekenner eingegriffen hat. Er trennte die festesten Bande, die es gibt: die Bande der Familie. Er erzwang die Verachtung der mächtigsten Sitten: der Volkssitten. Er führte zum Bruche mit der allergewissesten Weltanschauung: mit der Religion der Väter.

So steht die Tatsache fest: den ersten Christen sind die Worte Jesu höchste Autorität gewesen, lange bevor es überhaupt Evangelienbücher gab. Jesus hat das auch selbst so gewollt. Er hat zu seinen Jüngern gesagt: „Ihr sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn einer nur ist euer Lehrer².“ In diesen Worten liegt beschlossen: Jesus will den Seinen, soweit es sich um Dinge der Frömmigkeit

¹ Zum Folgenden vgl. Erwin Preuschen, Zur Vorgeschichte des Evangelienkanons (Jahresbericht des Großherz. Ludwig-Georgs-Gymnasiums zu Darmstadt, Ostern 1905).

² Matth. 23s.

handelt, nicht nur eine Autorität sein neben anderen Autoritäten, sondern die erste, die ausschlaggebende Autorität.

B. Die Jünger haben Jesu Forderung treu erfüllt. Wir ersehen das erstens aus den Briefen des Apostels Paulus. Dieser führte Worte Jesu leider nur sehr selten an. Er behandelte ja in seinen Schreiben zumeist Einzelfragen des religiösen und sittlichen Lebens. Über Einzelfragen aber äußerte sich Jesus nur selten oder gar nicht: er hatte vor allem die Grundwahrheiten im Auge. Man darf also aus der Seltenheit der Herrenworte in den Paulusbriefen keineswegs schließen, daß der Apostel diese als etwas Nebensächliches betrachtete. Und in der Tat: wo Paulus Herrenworte anführte, gab er in deutlicher Weise zu verstehen, daß er sie als unbedingte Autorität verehrte.

1) Die Korinther haben bei Paulus angefragt, ob eine Ehe geschieden werden dürfte. Paulus verweist sie 1. Kor. 7₁₀ (vgl. 12) auf den Ausspruch des Herrn, der die Ehescheidung verbietet, etwa auf Matth. 19₆: „Was Gott zusammengefügt hat, soll ein Mensch nicht scheiden.“ Mit diesem Herrenworte ist die Sache sofort und endgültig erledigt. In anderen Fällen versäumt es Paulus nie, seine Gebote ausführlicher zu begründen; hier erspart er sich jede weitere Begründung.

2) Ein andermal (1. Kor. 9₁₄) erwähnt Paulus das Wort Jesu: die, die das Evangelium verkündigen, sollen auch vom Evangelium leben (Luk. 10₇). Er leitet aus diesem Worte, gegenüber dem Widerspruche einiger Korinther, das unbestreitbare Recht der Missionare ab, sich von den Gemeinden erhalten zu lassen.

3) 1. Thess. 4_{15—17} bringt Paulus ein Herrenwort über die Auferstehung der Toten. Auch hier spürt man aus dem ganzen Zusammenhange: dies Herrenwort ist ihm die denkbar größte Autorität. Die Thessalonicher meinen: wer vor der Wiederkunft Jesu stirbt, hat keinen Anteil am Himmelreich. Diese Meinung, die in der Gemeinde viel Verwirrung angestiftet hat, will Paulus mit dem genannten Herrenworte endgültig niederschlagen.

Wenn man die drei angeführten Stellen in Betracht zieht, so versteht man, warum es Paulus gelegentlich unangenehm empfindet, daß nicht das ganze Leben durch Herrenworte geregelt ist. 1. Kor. 7₁₂ teilt Paulus den Korinthern seine Anschauung darüber mit, ob eine Mischehe geschieden werden darf, oder nicht. Er fügt ausdrücklich hinzu: die betreffende Anschauung sei seine Privatmeinung, und kein Gebot des Herrn. Was heißt das anders, als daß es Paulus lieber gewesen wäre, wenn er auch hier sich auf ein Wort Jesu hätte berufen können? Ganz ähnlich steht es 1. Kor. 7₂₅. Offenbar ebenfalls mit Bedauern erklärt hier Paulus: Über die Frage, ob man besser verheiratet ist oder nicht, habe ich kein Gebot des Herrn. Das Versagen dieser Autorität nötigt ihn zu längeren Auseinander-

setzungen, bei denen er sich augenscheinlich nicht immer ganz sicher fühlt. Wenigstens beansprucht Paulus für seine eigenen Gebote lange nicht dieselbe Geltung, wie für die Gebote des Herrn: unbedingt bindende Autorität ist nicht der Apostel Jesu, sondern nur Jesus selbst. Wir sehen übrigens auch hier, daß in der Apostelzeit die Autorität Jesu alle anderen Autoritäten weit überragt, vor allem die Autorität des Geistes, aus der die Autorität des Apostels ja erst abgeleitet wird¹. Diese Tatsache ist sehr verständlich. Wenn man in Wirklichkeit den Geist auch nicht oder so gut wie nicht kritisiert, so besitzt doch jeder Christ wenigstens das formale Recht, das zu tun². Aber das Herrenwort ist von vornherein über jede Kritik und jede Möglichkeit der Kritik erhaben: wer hier zweifelt, der stellt sich selbst außerhalb der Gemeinde.

Ebenso hoch, wie Paulus, hat (das ist das zweite) der Evangelist Johannes die Herrenworte geschätzt. Man bezeichnet die Christologie des vierten Evangeliums jetzt gern als naiven Modalismus. Der Ausdruck ist vielleicht nicht glücklich gewählt. Aber er veranschaulicht, wie nahe Johannes Gott und Jesus aneinander rückt, so nahe, daß er sie gelegentlich fast zu einer Person zu vereinigen scheint³. Auch die Worte Jesu werden von Johannes an mehr als einer Stelle den Worten Gottes einfach gleichgesetzt; so sagt Jesus Joh. 14₁₀: „Die Worte, die ich zu euch spreche, rede ich nicht von mir selbst.“ Es ist besonders wichtig, daß Johannes eine Hauptaufgabe des Trösters darin erblickt, die Worte Jesu nicht aus dem Gedächtnisse seiner Gläubigen schwinden zu lassen: „er wird euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“, spricht Jesus Joh. 14₂₆. Jedenfalls sehen wir: auch für Johannes ist das Herrenwort die denkbar größte Autorität.

Ein dritter Zeuge ist der zweite Petrusbrief. Das „Gebot des Herrn und Heilands“, so wie es von den Aposteln verkündet wird, gilt hier (3₂) als die Autorität der christlichen Gemeinden. Diese Aussage des zweiten Petrusbriefes führt uns zugleich etwas weiter. Sie stellt nämlich neben „das Gebot des Herrn und Heilands“ noch „die voraus von den heiligen Propheten gesprochenen Worte“ als eine Autorität gleichen Ranges. Unter diesen Worten können nur die kanonischen Bücher des Alten Testaments zu verstehen sein. Das beweist erstens das Wort „voraus“. Zweitens würde man die christlichen Propheten damals noch nicht als „heilig“ bezeichnet haben. Der zweite Petrusbrief spricht also den Herrenworten dieselbe Autorität zu, wie dem Alten Testamente, d. h. die denkbar größte Autorität.

C. Indessen wäre der einfache Satz: die Worte Jesu waren den Aposteln absolute Autorität, doch verschiedenen Mißverständnissen

¹ Vgl. 1. Kor. 7₄₀.

² Vgl. z. B. 1. Joh. 4₁.

³ Joh. 10₃₀, 14₉ usw.

ausgesetzt, würden wir ihn nicht noch näher bestimmen. Zweierlei müssen wir dabei vor allem im Auge behalten.

1. Die Autorität der Herrenworte war ebenso groß, in Wirklichkeit vielleicht sogar größer, als die Autorität des Alten Testaments. Aber sie bezog sich allein auf den Inhalt, nicht auf die äußere Form der Herrenworte. Man hatte nicht das Bewußtsein, daß jedes Wort Jesu eine Münze war von bestimmter Form und bestimmtem Gepräge. Man hielt diese Worte vielmehr sozusagen für Goldbarren, deren äußere Form man ohne Schaden verändern durfte, wenn nur der Goldwert derselbe blieb. Wir erkennen diesen Tatbestand sehr deutlich schon daraus, daß man sich zunächst mit einer rein mündlichen Überlieferung der Herrenworte begnügte. Jesus selbst hatte ja nichts geschrieben. Er gab auch keine Anweisungen, seine Predigten aufzuschreiben. Es ist nicht ausgeschlossen, daß man erst ein Menschenalter nach Jesu Tod begann, Evangelien zu verfassen. Nun kann man freilich zur Erklärung dieser Tatsache geltend machen: die ersten Christen erwarteten jeden Tag die Wiederkunft des Herrn; wer schreibt aber Bücher, von denen er weiß, daß sie morgen vernichtet werden? Aber diese Erklärung versagt bei näherem Zusehen. Gebote, deren Wortlaut für heilig gilt, schreibt man auf, auch wenn es sich nur um eine Aufbewahrung für kurze Zeit handelt: das beweist der Apokalyptiker Johannes. Dazu gab es ja unter den Jüngern einen Mann, dem das Schreiben geradezu Lebensberuf gewesen war: den Zollbeamten Levi-Matthäus. Wenn man das erwägt, wird man der Folgerung nicht ausweichen können: auf den genauen Wortlaut der Sprüche Jesu legten die ersten Christen kein Gewicht. Eine mündliche Überlieferung kann ja nie wortgetreu sein, auch nicht im Morgenlande, das sonst allerdings in der Fortpflanzung ungeschriebener Erzählungen ganz Erstaunliches leistet. Viele kleine Unterschiede in den einander entsprechenden Abschnitten der synoptischen Evangelien wird man auf die unbeabsichtigten Änderungen zurückführen dürfen, die sich bei mündlicher Überlieferung niemals vermeiden lassen.

2. Es hängt mit dem Gesagten zusammen, daß anfangs immer nur die Herrenworte selbst, nicht etwa die Bücher, in denen sie standen, als normativ galten. Ich kann hier die Frage nicht erörtern, ob dem Apostel Paulus bereits Evangelienchriften vorlagen: sicher ist mir nur, daß solche noch vor der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 veröffentlicht wurden¹. Aber in jedem Falle verdient es Beachtung, daß Paulus nirgends ein Wort Jesu mit der Formel „wie geschrieben steht“ zitiert. Besonders lehrreich sind die beiden Stellen in den

¹ Vgl. Mk. 13₁₄, Mt. 24₁₅: *ὁ ἀναγνώσκων νοεῖτω*.

Paulusbriefen, die uns etwas von dem Leben Jesu erzählen. 1. Kor. 11₂₃ berichtet Paulus von der Einsetzung des Abendmahls; er beginnt den Bericht mit den Worten: „Ich habe es vom Herrn her überkommen, was ich auch euch überliefert habe, daß der Herr Jesus in der Nacht, da er verraten ward“ usw. Und 1. Kor. 15₃ ff. erzählt Paulus von den Erscheinungen des Auferstandenen; er leitet seine Mitteilungen ein mit den Worten: „Ich überlieferte euch vor allem, was ich selbst empfangen habe, daß Christus gestorben ist wegen unserer Sünden“ usw. Paulus deutet an keiner der beiden Stellen an, daß er aus einer schriftlichen Quelle schöpft oder daß diese Quelle ihm gar kanonische Autorität ist. Zwar kommt an der zweiten Stelle (1. Kor. 15₃ ff.) zweimal der Ausdruck „gemäß den Schriften“ vor. Aber dieser Ausdruck bezieht sich sicher nicht auf neutestamentliche Evangelien, sondern auf die alttestamentlichen Weissagungen. Wir sehen jedenfalls: das Ansehen Jesu ist ebenso groß, wie das der alttestamentlichen Autoren, vielleicht sogar größer; aber es ist ganz anderer Art; es gründet sich vor allem nicht darauf, daß Jesu Worte irgendwo in einem kanonischen Buche zu lesen sind.

Indessen sahen wir doch schon aus einem neutestamentlichen Briefe, wie nahe es lag, Herrenworte und Altes Testament als Autoritäten nicht nur derselben Gattung, sondern auch derselben Art zu betrachten; allerdings aus einem Briefe, der wohl recht jung ist und schriftliche Evangelien bereits voraussetzt, dem zweiten Petrusbriefe. Dieser stellt Altes Testament und Herrenworte nebeneinander. Man wird sich hüten, aus diesem Tatbestande voreilige Schlüsse zu ziehen, etwa den, daß es damals schon Evangelien von kanonischer Geltung gab. Aber das wird man allerdings behaupten dürfen: die betreffende Aussage des zweiten Petrusbriefes ist eine Weissagung auf die Zukunft.

§ 12. Die ältesten Evangelien.

Allem Anscheine nach sind uns von den Evangelienbüchern, die in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts entstanden, nur sehr wenige erhalten. Von den „vielen“, die Lukas (1₁) gekannt und benutzt hat, besitzen wir höchstens eines: unser Markusevangelium. Doch ist soviel sicher: unsere vier Evangelien sind alle noch im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung oder doch nur sehr wenig später verfaßt worden. Was sagen die ältesten Evangelien selbst zu den Ergebnissen, die wir im vorigen Abschnitte gewonnen haben¹?

¹ Ich sehe in diesem Zusammenhange ab von dem Hebräerevangelium. Wenn dieses auch noch im ersten Jahrhundert entstanden sein kann, so gibt es doch in

1) Die Evangelien wollen nicht kanonische Bücher sein in dem strengen Sinne, den die alte Kirche mit diesem Begriffe verband; d. h. sie wollen nicht Bücher sein, deren einzelne Worte von dem Geiste Gottes den menschlichen Verfassern in die Feder diktiert sind und deshalb ausnahmslos einen tiefen, erbaulichen Sinn enthalten müssen¹. Matthäus und Markus antworten uns allerdings nicht auf die Frage, warum sie ihre Evangelien veröffentlicht haben. Aber desto deutlicher reden Lukas und Johannes. Das Interesse des Lukas ist, nach seinem Prologe zu schließen (1_{1—4}), vorwiegend ein gelehrtes, das Interesse des Geschichtsforschers. Schon viele haben es „versucht“, ein Evangelium zu schreiben, so heißt es da. Aber Lukas ist mit diesen „Versuchen“ nicht zufrieden: Origenes² hat bereits empfunden, daß Lukas seine Vorgänger tadelt. Lukas will es besser machen als sie: er will „von Anfang an alles genau der Reihe nach“ erzählen. Sein Werk will als ein Ergebnis wissenschaftlicher Forschung gelten. Auch Johannes gibt uns mit klaren Worten den Zweck seines Schreibens an (20₃₁): „Dies ist geschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr, wenn ihr glaubt, Leben habt in seinem Namen.“ Johannes verfolgt also mit seinem Evangelium eine vornehmlich erbauliche Absicht, wie sie ebenso vielen anderen christlichen Schriften zugrunde liegt.

2) Es stimmt zu dem Gesagten, daß unsere Evangelisten keinen Anspruch erheben auf all die Ehrenprädikate, die jene Zeit kanonischen Schriften übertrug³. Besonders deutlich ersehen wir das aus dem Lukasevangelium. Lukas will, wie gesagt, die älteren Evangelien überbieten; und doch ist er nicht selbst Augenzeuge des Lebens Jesu: er muß dieselben Evangelien, die er überbieten will, auch als Quelle benützen. Dann wird sich Lukas zugleich darüber klar sein, daß sein eigenes Werk überboten werden kann. In der Tat fühlt Lukas das Bedürfnis, den allzu kurzen Bericht von Jesu Himmelfahrt, den er im Evangelium (24₅₀ f.) gibt, in der Apostelgeschichte (1₂ ff.) wohl auf Grund neuerer Nachrichten, ich will nicht sagen zu berichtigen, aber doch erheblich zu ergänzen.

3) Unsere bisherigen Ergebnisse werden bestätigt, wenn wir ins Auge fassen, wie die Evangelisten den ihnen überlieferten Stoff behandelt haben. Wir vermögen ihre Arbeitsweise recht gut zu ver-

literarischer Beziehung eine jüngere Form der Überlieferung wieder, als die vier kanonischen Evangelien. Auch von dem sog. Faijumer Evangelienbruchstücke sehe ich ab; es kann ebenso gut aus einer Predigt, wie aus einem Evangelium stammen.

¹ Vgl. oben § 2 und 3.

² S. unten § 17.

³ Johannes tritt im Evangelium nicht mit den Ansprüchen auf, die er in der Offb. (22₁₈ f.) erhebt.

folgen, wenn wir die einander entsprechenden Abschnitte der Evangelien vergleichen. Nur Markus' schriftstellerische Methode bleibt uns verborgen. Sein Buch ist zu sehr ein Werk aus einem Gusse, als daß sich die hinter ihm stehende Überlieferung genau aufzeigen ließe. Dazu hat er allem Anscheine nach mehr anderen als Quelle gedient, als selbst Quellen benutzt. Aber was wir an Markus nicht lernen können, zeigen uns die drei anderen Evangelisten um so deutlicher.

a) Wie geht Matthäus mit der ihm vorliegenden Überlieferung um? Er nimmt sie nicht einfach auf und arbeitet sie nicht nur zusammen; sondern er arbeitet sie um. Genauer gesagt: er zersprengt den Zusammenhang, den ihm seine Vorlagen bieten, und schafft einen neuen Zusammenhang nach seinen eigenen Grundsätzen. Vor allem ist er darauf bedacht, größere gleichartige Verbände von Sprüchen und Geschichten zu bilden, die für erbauliche Zwecke unmittelbar verwendbar sind¹. Die Bergpredigt (5—7) ist in der bei Matthäus vorliegenden Form, wie ein Vergleich mit Luk. 6₂₀ ff. lehrt, eine Komposition des Evangelisten. Ebenso ist die Aufreihung von Wunderberichten Matth. 8 ff. nicht als eine geschichtliche Aufeinanderfolge zu verstehen: erst der Evangelist stellt die Erzählungen in dieser Weise nebeneinander. Es ist besonders charakteristisch, daß Matthäus in seinen Gruppierungen eine Vorliebe für die Siebenzahl zeigt. An den Anfang der Bergpredigt (Matth. 5₃ ff.) stellt er sieben Seligpreisungen (Luk. 6₂₀ ff. kennt deren nur vier); sein Vaterunser (Matth. 6₉ ff.) zählt sieben Bitten (Luk. 11₂ ff. finden wir nur vier); endlich lesen wir bei Matthäus gerade sieben Gleichnisse über das Himmelreich (13₃ ff.) und sieben Weherufe über die Pharisäer (23₁₃ ff.). Da Matthäus in dieser Weise den ganzen ihm überlieferten Stoff vollkommen neu ordnet, muß er natürlich hier und da ein paar Worte oder Satzglieder streichen oder hinzufügen. So unterliegen z. B. Mt. 5₁₄ die Worte „Ihr seid das Licht der Welt“ dem starken Verdachte, daß sie an dieser Stelle nicht ursprünglich sind, sondern einem anderen Zusammenhange entstammen.

b) Ähnliches, wie von Matthäus, gilt auch von Lukas. Lukas ist ein gebildeter Grieche. Er hält es für seine erste Pflicht, den allzu volkstümlichen Stil seiner Vorlagen zu verbessern. Diese Aufgabe ist ihm so selbstverständlich, daß er sie in seinem Vorworte nicht einmal ausspricht. Man braucht aber nur zwei Sätze zu vergleichen, die bei Matthäus und Markus einerseits, bei Lukas andererseits überliefert

¹ Dieser Sachverhalt ist von Theologen aller Richtungen anerkannt. Vgl. z. B. C. F. Nösgen in Stracks und Zöcklers kurzgefaßtem Kommentare B 1, 2. Aufl., München 1897, S. 8: „Ohne kleine Abweichungen, wie sie der freie, lebensvolle Vortrag der Apostel mit sich führte, blieben solche Gruppen [von Berichten] dabei nie“.

sind; dann wird man sofort erkennen, wie ernst es Lukas mit dieser seiner Pflicht genommen hat: es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Herrenworte bei Lukas in viel besserem Griechisch vorliegen, als in der sonstigen evangelischen Überlieferung. Nur ein Beispiel will ich anführen für Lukas' stilistische Tätigkeit: die vierte und fünfte Bitte des Vaterunsers. Man stelle die Texte des Matthäus (6₁₁f.) und Lukas (11₃f.) einmal nebeneinander:

<i>τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.</i>	<i>τ. ἄ. ἡ. τ. ἐ. δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν.</i>
<i>καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφῆκαμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν.</i>	<i>κ. ἄ. ἡ. τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν.</i>

Jeder, der griechisch versteht, sieht sofort, wer von beiden hier ändert, und weshalb geändert wird¹. Und man darf solche Änderungen nicht als Kleinigkeiten betrachten. Sie galten in der alten Kirche als eine grobe Ketzerei, wenn man sie an kanonischen Schriften vornahm. Das beweist uns eine lehrreiche Geschichte, die der Eusebfortsetzer Hermias Sozomenus uns mitteilt (1₁₁). Zur Zeit Kaiser Konstantins des Großen lebte der Bischof Spyridon von Trimythus auf Cypern, ein wegen seiner Heiligkeit weitberühmter Mann. Dieser wohnte einst einer Synode von cyprischen Kirchenmännern bei, auf der der hochgebildete Bischof Triphyllius von Ledri eine Ansprache hielt. Triphyllius führte da das Wort Jesu (Joh. 5₈) an: „Stehe auf, nimm dein Bett und wandle!“ Aber er führte es nicht nach dem Wortlaute des Evangeliums an, sondern ersetzte das ihm allzu volkstümliche *κράββατον* durch das feinere *σκίμποδα*. Da sprang Spyridon auf und rief ihm zu: „Bist du denn besser als der, der *κράββατον* gesagt hat, daß du dich schämst, seine Worte zu gebrauchen?“ Diese Geschichte erzählt der hochgebildete Rechtsgelehrte Sozomenus (um 450) mit Beifall als einen Beweis für Spyridons Frömmigkeit. Wir sehen: auf keinen Fall betrachtet Lukas seine Vorlagen, an denen er so rücksichtslos Änderungen anbringt, oder auch nur den Wortlaut der Sprüche Jesu als eine Autorität nach Art kanonischer Schriften. Aber damit ist über Lukas noch nicht alles gesagt. Er begnügt sich nicht, den Stil seiner Gewährsmänner zu verbessern. Er läßt sich auch bei der Auswahl des Stoffes hier und da von zwar begreiflichen, aber doch recht persönlichen Gefühlen beeinflussen, z. B. von einer stark ausgeprägten Vorliebe für die Armut und für die Armen. Er allein bringt die Weherufe über die

¹ Der Vaterunsertext ist frühzeitig eine liturgische Formel geworden (Didache 8₂); desto mehr hat es zu sagen, daß Lukas an ihm zu ändern gewagt hat.

Reichen (6₂₄ ff.), das Gleichnis von dem törichtem Reichen (12₁₆ ff.), die Erzählung von dem reichen Manne und dem armen Lazarus (16₁₉ ff.). Ich will damit natürlich nicht sagen, daß die betreffenden Stücke mit Jesus nichts zu tun haben: Jesus hat sich, wie das ja durch die damalige Zeitlage doppelt geboten war, der Armen in besonderem Maße angenommen. Aber das kann wohl nicht zweifelhaft sein, daß Lukas die soziale Frage mehr in den Vordergrund gestellt hat, als die anderen Evangelisten.

c) Endlich ist es sehr lehrreich, die Stellung des Johannes zu den drei ersten Evangelien, den Synoptikern, ins Auge zu fassen. Ich wage nicht zu behaupten, daß Johannes gerade unsere Synoptiker kennt. Aber das scheint mir sicher, daß er mit der Überlieferung vertraut ist, die in diesen Evangelien ihren Ausdruck findet. Man versteht Johannes nicht, wenn man nicht annimmt, daß er ältere Evangelien voraussetzt und nur irgendwie ergänzen will. Wie könnte man sonst z. B. begreifen, daß er die Stiftung des Abendmahls einfach übergeht und daß er trotzdem (6₅₃) in ziemlich durchsichtiger Weise auf das Abendmahl anspielt? Wenn Johannes aber die Synoptiker kennt, dann ist es zweifellos, daß er sie hier und da nicht nur ergänzen, sondern berichtigen will. Ich führe nur ein Beispiel an: die Synoptiker betrachten als Jesu Todestag den 15. Nisan, den Tag nach dem Paschamahle; Johannes dagegen den 14. Nisan, also den Tag, an dem abends das Osterlamm gegessen wurde.

Überdenken wir, wie unsere vier Evangelisten ihre Vorlagen behandelt haben, so ergibt sich ein Doppelpeltes:

1. Unsere vier Evangelisten haben ihre Vorlagen nicht als kanonisch im damaligen Sinne des Wortes betrachtet; denn sie haben diese Vorlagen umgearbeitet, ja sogar stilistisch und sachlich verbessert.

2. Unsere vier Evangelisten betrachteten auch ihre eigenen Werke nicht als kanonisch im obengenannten Sinne. Das beweist die Art und Weise, wie sie ihre Quellen studierten und verarbeiteten. Vielleicht war man in jener Zeit inkonsequent genug, Wortinspiration und literarische Quellenverwertung nicht als unvereinbare Gegensätze anzusehen. Aber wenn die Quellenverwertung so umfangreich wird, wie sie bei Matthäus, Lukas, Johannes und vielleicht auch bei Markus gewesen ist, dann kann der Schriftsteller nicht das Bewußtsein haben, daß Gott ihm jedes einzelne Wort in die Feder diktiert.

Zusatz. 1. Tim. 5₁₈ lesen wir: *Λέγει γὰρ ἡ γραφή βούν ἀλοῶντα οὐ φιμώσεις* (Deut. 25₄) *καὶ ἀξιός ἐστι τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ* (Mt. 10₁₀, Lk. 10₇). Hier wird also ein Herrenwort mittelbar als *γραφὴ* bezeichnet. Nach dem, was wir sonst wissen, wird man annehmen müssen, daß ein Gedächtnisfehler vorliegt: das Herrenwort, das ja durchaus alttestamentlichen Klang hatte, ist versehentlich für einen alttestamentlichen Spruch gehalten worden.

§ 13. Die nachapostolische Zeit.

Es ergab sich bereits aus einer Stelle des zweiten Petrusbriefes¹, daß es nahe lag, die Evangelien als eine Heilige Schrift derselben Art zu betrachten, wie das Alte Testament. Aber es dauerte noch eine geraume Zeit, bis diese Betrachtungsweise sich allgemein durchsetzte. In den Tagen der zweiten und dritten christlichen Generation, also bis um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, hat sie noch nicht geherrscht. Fünf Tatsachen beweisen das.

1) Die Urschriften der Evangelien sind uns nicht erhalten; sie galten nach allem, was wir wissen, den ersten Christen nicht als Schätze von besonderem Werte; sie sind alsbald verschollen, ohne eine Spur zu hinterlassen. Man hat dies auf die verschiedenste Weise zu deuten gesucht. Man hat gesagt: die Urschriften der Evangelien bestanden aus Papyrus, und Papyrus hält sich nicht lange. Aber die Pietät weiß auch gebrechliche Heiligtümer vor dem Zahne der Zeit zu schützen. Oder man erklärte: die Urschriften der Evangelien wurden nicht von den Verfassern mit eigener Hand zu Papier gebracht, sondern diktiert. Aber deswegen blieben sie doch Urschriften, blieben Texte der denkbar authentischsten Art. Der wahre Grund ist der: die Zeit unmittelbar nach der Entstehung der Evangelien schätzte diese Bücher noch nicht als Bücher von kanonischer Autorität: deshalb ließ sie die Urschriften unbeachtet zugrunde gehen. Wir können auf diese Behauptung auch noch die Probe machen. Spätere Zeiten, die die Evangelien als Heilige Schrift betrachteten, fühlten des öfteren das Bedürfnis, die Urschriften der Evangelisten zu besitzen. Das Bedürfnis war so stark, daß Betrüger es sich mit Erfolg zunutze machten: Venedig wollte noch in später Zeit die Urschrift des Markusevangeliums besitzen, Ephesus die des Johannesevangeliums.

2) Noch deutlicher, wenn es sein könnte, spricht eine zweite Tatsache: die älteste Textgeschichte der Evangelien. Fast alle wichtigen Varianten im Evangelientexte haben ihren Ursprung nahe der ersten Veröffentlichung der Evangelien, d. h. in der Zeit vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts. In späterer Zeit kommen Schreibfehler vor, oder Randglossen dringen in den eigentlichen Text ein, oder irgend eine Wendung wird ohne Absicht, nur aus Flüchtigkeit, an eine ähnliche, bekanntere Wendung angeglichen. Aber die absichtlichen Änderungen, und davon gibt es eine ganze Reihe, stammen aus der allerältesten Zeit. Absichtliche Änderungen haben ihren Anlaß fast immer darin, daß in dem vorliegenden Texte irgend etwas als

¹ 2. Petr. 3₂; vgl. oben S. 106 und 108.

anstößig empfunden wird. Wenn man nun in einer Heiligen Schrift irgend etwas unpassend findet, so wagt man nicht zu ändern, sondern deutet die betreffende Stelle mit Hilfe der Allegorie um. Den Beweis dafür liefert, um nur ein Beispiel zu nennen, der Johanneskommentar des Origenes¹. In der nachapostolischen Zeit hat man aber anstößige Stellen in den Evangelien einfach geändert. Also galten die Evangelien damals noch nicht als kanonisch. Nur ein paar Beispiele will ich anführen.

a) Unser Evangelientext mußte besonders solche Änderungen vielfach über sich ergehen lassen, die wirkliche oder angebliche Widersprüche der einzelnen Evangelisten ausgleichen sollten². Solche Ausgleichungen sind gewiß in vielen Fällen absichtslos geschehen. Die alten Christen waren sehr gute Bibelkenner. Wenn ein Schreiber den Lukastext kopierte, klang ihm oft der entsprechende Matthäustext noch deutlich in den Ohren, und unbewußt gestaltete er die Worte des Lukas um nach den Worten des Matthäus. Aber es gibt doch eine Zahl von Stellen, an denen die Änderung so stark ist, daß man sie für beabsichtigt halten muß. Das Lukasevangelium läßt die himmlische Stimme bei der Taufe sprechen: „Du bist mein Sohn; heute habe ich dich gezeugt“ (Luk. 3₂₂, ein Zitat aus Psalm 2₇). Dieser Text ist jetzt in fast allen Handschriften verschwunden und durch den entsprechenden (einhellig überlieferten) Markustext (1₁₁) ersetzt worden: „Du bist mein lieber Sohn; dich habe ich erwählt“³. Ein zweites Beispiel. Der Vaterunsertext des Lukas (11₂₋₄) lautete ursprünglich: „Vater, dein heiliger Geist komme auf uns und reinige uns; unser Brot für morgen gib uns täglich; und vergib uns unsere Sünden; denn auch wir vergeben jedem, der uns etwas schuldig ist; und führe uns nicht in Versuchung!“ Unsere Handschriften lehren uns, daß der Lukastext des Vaterunsers sehr früh dem des Matthäus (6₉₋₁₃) angeglichen worden ist⁴. Noch ein drittes Beispiel. Markus

¹ Vgl. unten § 38.

² Das wußte schon Hieronymus; vgl. epist. ad Damasum (MPL 29, 528): *Magnus siquidem hic in nostris codicibus error inolevit, dum, quod in eadem re alius evangelista plus dixit, in alio, quia minus putaverint, addiderunt; vel dum eumdem sensum alius aliter expressit, ille, qui unum e quattuor primum legerat, ad eius exemplum ceteros quoque aestimaverit emendandos. Unde accidit ut apud nos mixta sint omnia, et in Marco plura Lucae atque Matthaei, rursum in Matthaeo Ioannis et Marci, et in ceteris reliquorum quae aliis propria sunt inveniuntur.*

³ Man verstünde nicht, wie der oben angegebene Lukastext aus dem textus receptus des Lukas, der mit Markus übereinstimmt, entstehen konnte; aber man versteht, wie der textus receptus aus dem oben angegebenen Texte entstand. Ich halte deshalb die oben getroffene textkritische Entscheidung für sicher.

⁴ Wir verdanken die Feststellung des ursprünglichen Lukastextes A. Harnack, SBAW 1904, S. 195 ff.; seine Annahme wird gebilligt z. B. von C. F. Georg Heinrici, Beiträge zur Geschichte und Erklärung des Neuen Testaments III 1, Leipzig 1905,

(15₃₄) berichtet über einen Ausruf des Gekreuzigten. Die meisten Handschriften bieten den Text: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ Doch findet sich daneben auch die Lesart: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich geschmäht?“ Ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß diese letztere Lesart die ursprüngliche ist, und die jetzt allgemein angenommene aus einer Angleichung an Matthäus (27₄₆) hervorgegangen ist. Freilich besteht hier auch noch eine andere Möglichkeit, und diese führt uns auf einen zweiten Grund, aus dem man in jener ältesten Zeit am Evangelientexte geändert hat.

b) Man änderte, wenngleich ziemlich selten, auch aus dogmatischen Gründen. Um bei dem zuletzt genannten Beispiel zu bleiben: es steht fest, daß das Herrenwort: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ frühzeitig Anstoß erregt hat: man konnte sich nicht vorstellen, daß Gott Jesus verlassen hat¹. Es ist also möglich, daß die Variante „geschmäht“ für „verlassen“ eine Milderung des allzu schroffen Ausdrucks sein soll. Auch dann fällt die Entstehung der abweichenden Lesart natürlich in die allerälteste Zeit. Von anderen dogmatischen Änderungen erwähne ich nur eine, über die die Gelehrten freilich auch noch nicht zu einem einhelligen Urteile gekommen sind. Das sog. Magnifikat (Luk. 1₄₆₋₅₅) wird von einigen Textzeugen, wohl mit Recht², nicht der Maria, sondern

S. 66 (auch als Leipziger Reformationsprogramm 1905 erschienen). — Es verdient Beachtung, daß schon die Zwölfapostellehre das Vaterunser wesentlich nach Matthäus zitiert (8₂). — Übrigens scheint auch am Vaterunsertexte des Matthäus mancherlei geändert worden zu sein. Eine Doxologie ward an einigen Orten früh hinzugefügt (vgl. schon Didache 8₂). Und daß in der dritten Bitte das Wort $\omega\varsigma$ nicht ursprünglich ist, scheint mir durch die Übereinstimmung Tertullians mit der koptisch-faijūmischen Bibelübersetzung erwiesen zu sein (vgl. meinen Aufsatz über die Entstehung der koptischen Kirche in Rud. Haupts fünftem Antiquariatskatalog, Halle a. S. 1905, S. iv. xv). Das $\omega\varsigma$ wurde vielleicht aus dogmatischen Gründen eingeschoben: man scheute sich, die Annahme zu machen, im Himmel könne Gottes Wille nicht geschehen. Hieronymus bemerkt zu Matth. 6₁₀: zu meinen, auch im Himmel werde gesündigt, sei eine originistische Ketzerei.

¹ Das Petrus-evangelium (5₁₉) liest z. B.: $\eta \delta \nu \alpha \mu \iota \varsigma \mu \omicron \upsilon \nu, \eta \delta \nu \alpha \mu \iota \varsigma [\mu \omicron \upsilon \nu], \kappa \alpha \tau \acute{\epsilon} \lambda \epsilon \upsilon \psi \acute{\alpha} \varsigma \mu \epsilon.$

² Ich bin geneigt, das Magnifikat der Elisabeth zuzuschreiben, nach dem oben S. 114 Anm. 3 angedeuteten Grundsätze. Vgl. besonders A. Harnack, SBAW 1900, S. 538 ff. Die neueste Erörterung der Frage erklärt sich mit Harnack für Elisabeth: F. C. Burkitt, The Journal of Theological Studies VII 1906, S. 220 ff. Burkitt schließt mit den Worten: My view that the Magnificat is intended by St Luke to be the Song of Elisabeth may be mistaken; but I cannot think that to be a serious error in orthodoxy, which I share with Irenaeus, or a serious error in taste, which I share with the author of the Te deum. (Irenäus und Nicetas von Remesiana, der mutmaßliche Verfasser des Tedeums, schreiben das Magnifikat der Elisabeth zu). Vgl. auch Thomas Barns ebenda S. 449 ff.

der Elisabet zugeschrieben. Man hat es vielleicht deshalb auf Maria übertragen, weil man der Elisabet nicht zutraute, daß sie ein so herrliches Lied dichten konnte; der Mutter Jesu es zuzutrauen, schien viel leichter. Die Anfänge des Marienkultes liegen ja schon im zweiten Jahrhundert: man erinnere sich nur des sog. Jakobus-Protevangelioms, der Parallele zwischen Adam-Eva und Jesus-Maria bei Irenäus usw.¹

c) Der Vollständigkeit halber füge ich noch eine dritte Art von Textänderungen bei, die sich die Evangelien in nachapostolischer Zeit gefallen lassen mußten, Textänderungen, die nicht immer dem Zwecke dienten, Anstöße zu beseitigen, aber doch ebenfalls beweisen, daß man die Evangelien damals nicht als kanonische Bücher betrachtete. Man erlaubte sich nämlich, in den Evangelien Zusätze anzubringen und Abstriche vorzunehmen. Der wichtigste Zusatz ist die Geschichte von der Ehebrecherin, die wohl aus dem Hebräerevangelium entnommen ward und heute Joh. 7₅₃—8₁₁ einen festen Platz gefunden hat. Der Zusatz kann nur in einer Zeit gemacht worden sein, in der die Evangelien noch nicht als Heilige Schrift galten. Von den Abstrichen ist am bekanntesten die Tilgung des alten Markusschlusses. Mag diese nun absichtlich, etwa aus dogmatischen Gründen², geschehen sein oder zufällig, vielleicht durch Versehen eines Schreibers oder durch irgend einen mecha-

¹ Ein weiteres Beispiel für eine Textänderung aus dogmatischen Gründen s. vielleicht oben S. 114 Anm. 4 gegen Ende (Matth. 6₁₀).

² Da diese Frage weiterhin noch einmal von Wichtigkeit werden wird (vgl. unten § 16), muß ich sie schon hier zur Sprache bringen. Ich fasse den Tatbestand in folgende Sätze zusammen. 1) Der Markusschluß des *textus receptus* (16₈—₂₀) ist sicher sekundär; wahrscheinlich stammt er von dem Presbyter Aristion (um 100), dem Gewährsmann des Papias von Hierapolis (so berichtet uns eine armenische Handschrift des neunten Jahrhunderts, die sicher älteren Vorlagen folgt). 2) Mit 16₈ kann das Markusevangelium nicht geendet haben (doch vgl. J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci* übersetzt und erklärt, Berlin 1903, S. 146): es ist entweder unvollendet geblieben, oder nachträglich verletzt worden. Das letztere ist wahrscheinlicher. 3) Es ist nicht ausgeschlossen, daß der alte Markusschluß abgeschnitten wurde, weil er mit der sonstigen Überlieferung über die Auferstehung des Herrn nicht übereinzustimmen schien. Nach den Andeutungen Mark. 14₂₈, 16₇ vollzogen sich die Auferstehungstatsachen bei Markus in folgender Weise: a) die erste Erscheinung findet in Galiläa statt (ebenso berichtet das Petrus-evangelium 14₆₀; vgl. Joh. 21₁, Matth. 28₇, 16 [Luk. 24₄₂ ?]; anders Joh. 20₁₄ ff., Matth. 28₉ f., Luk. 24₁₃ ff.); b) also fällt die erste Erscheinung nicht auf den dritten Tag, wengleich natürlich am dritten Tage festgestellt wird, daß das Grab leer ist (ebenso das Petrus-evangelium a. a. O.; anders Matthäus, Lukas, Johannes); c) bei der ersten Erscheinung des Auferstandenen spielt Petrus eine besondere Rolle (ebenso 1. Kor. 15₅ und das Petrus-evangelium a. a. O.; vgl. auch Joh. 21 und Luk. 24₃₄; anders Matthäus, Lukas, Johannes). Die Unterschiede sind derart, daß sie eine Beseitigung des alten Markusschlusses zu rechtfertigen schienen. Übrigens ergibt sich aus der eben mitgeteilten Zusammenstellung zugleich, daß Joh. 21 und das Petrus-evangelium mit Markus nahe verwandt sind und den echten Markusschluß vielleicht benutzt haben. Man darf natürlich nicht vergessen: all die genannten Beobachtungen lassen keine sicheren Schlüsse zu. Denn bewiesen ist zurzeit nicht einmal, daß Markus weiter geschrieben hat, als bis 16₈. Vgl. besonders Paul Rohrbach, *Der Schluß des Markusevangelioms, der Vier-Evangelien-Kanon und die Kleinasiatischen Presbyter*, Berlin 1894.

nischen Verlust: man hätte das Stück jedenfalls nicht weggeschnitten oder nicht verloren gehen lassen, wäre es als kanonisch betrachtet worden.

Aus der ältesten Textgeschichte der Evangelien darf man natürlich nicht schließen, daß der Text mit bösem Willen verfälscht wurde. Die Absichten der „Korrektoren“ waren durchaus lauter und rein. Man glaubte, irgendwie anstößige Stellen könne es in den Evangelien nicht geben; wo sich solche fänden, sei der Text falsch und müsse geändert werden. Und wenn man fremde Stücke, wie die Erzählung von der Ehebrecherin, in die Evangelien einfügte, so tat man es nur, um diesen lieb gewonnenen Besitz nicht zu verlieren: er war sicherer behütet in einem angesehenen Evangelienbuche, als auf einem einzelnen Blatte oder als Bestandteil einer wenig bekannten Schrift. Was wir aus der Textgeschichte der Evangelien in nachapostolischer Zeit schließen dürfen, ist vornehmlich zweierlei. Erstens: die Evangelienbücher wurden bereits sehr hoch geachtet. Sonst hätte man sich nicht bemüht, Anstößiges aus ihnen zu entfernen. Sonst wäre es auch zwecklos gewesen, kleineren, versprengten Stücken in ihnen ein Asyl zu bieten. Zweitens: die Evangelien galten noch nicht als kanonische Bücher; ihr Buchstabe ward noch nicht heilig gehalten. Sonst hätte man alle Schwierigkeiten durch allegorische Deutung zu heben gesucht.

3) Diese Ergebnisse werden bestätigt, wenn wir die Eigenart der jüngeren Evangelien ins Auge fassen, die in der nachapostolischen Zeit entstanden. Wie verhielten sich die jüngeren Evangelien zu den älteren¹?

a) Das beste unter den späteren Evangelien, das vielleicht noch gleichzeitig mit den jüngsten neutestamentlichen Evangelien entstand, ist das sog. Hebräerevangelium (*εὐαγγέλιον κατ' Ἑβραίων*). Wir kennen es leider nur aus ganz dürftigen Bruchstücken². Aber das ersehen wir doch schon aus diesen Bruchstücken, daß es den Herrenbruder Jakobus auf Kosten der zwölf Apostel verherrlicht³. Es erzählt, wie der Auferstandene seinem Bruder (offenbar eher, als den Jüngern) erscheint und sich mit ihm besonders eingehend und liebe-

¹ Ich kann hier natürlich nur die apokryphen Evangelien behandeln, von denen wir Genaueres wissen. So muß z. B. das Ägypterevangelium beiseite bleiben.

² Beste Ausgabe: Erich Klostermann, *Apocrypha II Evangelien*, in Hans Lietzmanns *Kleinen Texten* usw. Nr. 8, Bonn 1904, S. 3 ff.

³ Bei Hieron. de vir. inl. 2: *Evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos . . . , post resurrectionem salvatoris refert: Dominus autem, cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Iacobum et apparuit ei (iuraverat enim Iacobus se non comesurum panem ab illa hora, qua biberat calicem domini, donec videret eum resurgentem a dormientibus); rursusque post paululum: Adferte, ait dominus, mensam et panem; statimque additur: Tulit panem et benedixit et fregit et dedit Iacobo iusto et dixit ei: Frater mi, comede panem tuam, quia resurrexit filius hominis a dormientibus (Klostermann a. a. O. Nr. 19).*

voll beschäftigt. Dem liegt allerdings eine gute Überlieferung zugrunde: von einer Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus weiß sonst auch noch der älteste Bericht über die Auferstehung, der des Paulus 1. Kor. 15,7. Aber die Art und Weise, in der diese gute Überlieferung im Hebräerevangelium verwertet wird, ist tendenziös judenchristlich¹.

b) Noch deutlicher treten ungeschichtliche, tendenziöse Entstellungen im Petrus-evangelium zutage, das wohl in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstand². Das Petrus-evangelium verfolgt erstens eine römerfreundliche Tendenz. Das ist eine Tendenz, die wir im Urchristentum des öfteren finden. Man hat sie, wie ich glaube, nicht mit Recht, schon den neutestamentlichen Lukasschriften aufgebürdet; in späterer Zeit begegnet sie uns vor allem in den Paulusakten³. Im Petrus-evangelium zeigt sie sich z. B. darin, daß nicht Pilatus Jesus verurteilt, sondern allein das jüdische Volk; der König Herodes „befiehlt“ den Juden, „den Herrn zu ergreifen, indem er zu ihnen spricht: Was ich euch befahl, an ihm zu tun, das tut!“ Das jüdische Volk verspottet Jesus, legt ihm den Purpurmantel an, setzt ihm die Dornenkrone auf und kreuzigt ihn. Noch eine zweite Tendenz macht sich im Petrus-evangelium geltend, eine doketische Tendenz, die schon zu Anfang des dritten Jahrhunderts der Bischof Sarapion von Antiochia erkannte⁴. Wir bemerken sie vor allem in dem Auferstehungsberichte des Petrus-evangeliums. Drei Männer kommen aus dem Grabe heraus: zwei reichen mit ihrem Haupte bis zum Himmel; aber das Haupt des dritten, des Auferstandenen, reicht über den Himmel hinaus. Es ist klar: der Bericht war der Annahme einer leiblichen Auferstehung, einer Auferstehung in Menschengestalt, nicht günstig⁵.

Von den anderen Evangelien, die in jener Zeit geschrieben wurden, wissen wir leider so gut wie nichts. Für unsere Zwecke genügt aber auch die Kenntnis des Hebräer- und des Petrus-evan-

¹ Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß das Hebräerevangelium mancherlei gute, tendenzlose Überlieferung enthält. Ich rechne zu dieser vor allem die Bruchstücke 3. 5. 7. 18. 23 der Ausgabe Klostermanns.

² Dieselbe Handschrift von Achmîm, der wir unsere Kenntnis der Petrus-apokalypse (oben S. 32. 86) verdanken, hat uns auch ein Bruchstück des Petrus-evangeliums erhalten. Beste Ausgabe von Erich Klostermann in H. Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 3 (Bonn 1903) S. 3 ff.

³ Vgl. Carl Schmidt, Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrus-handschrift Nr. 1 herausgegeben, Textband, Leipzig 1904, S. 234 Anm. 1.

⁴ Vgl. Eus. hist. eccl. vi 12₂₋₆ und unten § 15.

⁵ Auch hier liegt es mir natürlich fern, dem Petrus-evangelium jeden Quellenwert für das Leben Jesu abzuspochen; doch muß man das Petrus-evangelium auf jeden Fall mit noch viel größerer Vorsicht benützen, als das Hebräerevangelium. Vgl. oben S. 116 Anm. 2.

geliums. Sie lehren uns: man hielt sich am Anfange des zweiten Jahrhunderts für befugt, in Evangelienschriften für gewisse Sondermeinungen Stimmung zu machen; man scheute sich nicht, zu diesem Zwecke die vorliegende evangelische Überlieferung umzugestalten, man darf wohl sogar sagen: zu fälschen. Also hat man diese Überlieferung damals noch nicht für heilig gehalten. Dieses Ergebnis ist um so wichtiger, als dem Hebräerevangelium höchstwahrscheinlich eine Schrift zugrunde lag, die auch in unserem Matthäusevangelium benutzt ist; das Petrusevangelium aber setzt unsere vier neutestamentlichen Evangelien voraus. Das Ergebnis bleibt auch dann bestehen, wenn das Petrusevangelium nicht in großkirchlichen Kreisen verfaßt worden ist, sondern in gnostisch-doketischen¹. Auch dann darf es als ein Beweis gelten für die Zustände in der Großkirche jener Zeit. Die Ketzer hätten sich ja nur geschadet, wenn sie sich mehr, als unbedingt notwendig war, von dem großkirchlichen Kanon entfernten. Wir können auf unsere Beweisführung eine Probe machen. Es gibt noch jüngere apokryphe Evangelien, z. B. das sog. Protevangelium des Jakobus² und das sog. Ebjonitenevangelium³. Diese Evangelien entstanden zu einer Zeit, in der bereits Evangelienbücher von kanonischer Geltung vorlagen. Nun haben das Jakobus- und das Ebjonitenevangelium auch Tendenzen, sogar sehr offenkundige Tendenzen. Jenes verfißt die ewige Jungfrauschaft der Maria, dieses den Vegetarianismus. Aber diese Tendenzen führen in den jüngeren Evangelien nie dazu, daß die ältere Überlieferung vollständig umgestaltet wird; in der Hauptsache erlaubt man sich nur Zusätze zu dieser Überlieferung. Das ist um so bedeutsamer, als das Ebjonitenevangelium wohl von Anfang an das Evangelium einer ketzerischen Gemeinschaft war.

4) Wir können auch sonst aus der Stellung der Christen zu den urchristlichen Evangelien beweisen, daß in nachapostolischer Zeit Evangelienbücher noch nicht sogleich als kanonische Bücher galten. Man ziehe nur einmal die Art und Weise in Betracht, in der die christlichen Schriftsteller dieser Zeit die evangelische Überlieferung anführten und benützten.

a) Die älteste unter den Schriften der nachapostolischen Zeit ist der sog. erste Klemensbrief, ein Gemeindebrief, der etwa im

¹ Ich halte es sehr wohl für möglich, daß das Petrusevangelium großkirchlich ist. Die apokryphen Apostelakten beweisen uns ja zur Genüge, daß der Doketismus im zweiten Jahrhundert vielerorts ein Bestandteil großkirchlicher Laienfrömmigkeit war.

² Beste Ausgabe: Constantinus de Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 2. Aufl., Leipzig 1876, S. 1 ff. — Das sog. Protevangelium des Jakobus ist kein Werk aus einem Gusse; die ältesten Stücke mögen um 150 entstanden sein.

³ Beste Ausgabe: Erich Klostermann, *Apocrypha II* (s. oben S. 117 Anm. 2) S. 8 ff.

Jahre 97 von Rom nach Korinth geschrieben ward; er beleuchtet also die Zustände in der römischen Christengemeinde. An zwei Stellen führt der erste Klemensbrief Worte Jesu an. Das eine Mal ermahnt der Schreiber, der Worte des Herrn Jesus zu gedenken; an die Mahnung schließt er mit der Formel „denn so sprach er“ (nämlich Jesus) ein Herrenwort an (13₁ f.). An der zweiten Stelle ist der Zusammenhang ganz derselbe; da heißt es: „Erinnert euch der Worte unseres Herrn Jesus; er sagte nämlich“ usw. (folgt ein wörtliches Zitat) (46₇ f.). Die Herrenworte werden also im ersten Klemensbriefe nicht als Stücke der Heiligen Schrift bezeichnet. Es wird auch nicht angedeutet, daß sie aus irgend einer schriftlichen Quelle geschöpft sind. In der Tat stehen wir allem Anscheine nach vor sehr freien Zitaten: die Sprüche, die der erste Klemensbrief anführt, haben in den uns bekannten Evangelien zwar Parallelen; aber es kann davon keine Rede sein, daß sie sich mit irgend einer Stelle bei Matth., Mark. oder Luk. wörtlich decken. Nun darf man allerdings aus diesem Tatbestande nicht zu viel schließen. Es kann ein Zufall sein, daß der erste Klemensbrief keines seiner beiden evangelischen Zitate ausdrücklich als Entlehnung aus Heiliger Schrift bezeichnet. Aber wenn wir uns die weiteren Zeugen der Römergemeinde aus der ältesten Zeit ansehen, so bemerken wir sofort, daß es sich nicht um einen Zufall handeln kann¹.

Nun hilft uns allerdings der zweitälteste christliche Schriftsteller Roms, Hermas, der Verfasser des „Hirten“, nicht weiter. Denn er zitiert kein einziges Herrenwort. Man kann wohl wahrscheinlich machen, daß Hermas das Markusevangelium kennt und benutzt. Aber ganz sicher ist nicht einmal die Tatsache der Benutzung. So können wir uns erst recht darüber kein Urteil erlauben, ob Hermas die Evangelien als Heilige Schrift betrachtet hat, oder nicht².

Desto lauter spricht ein dritter Zeuge der Römergemeinde aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, der Ketzer Marcion. Dieser erkannte nur ein Evangelium an: ein von ihm bearbeitetes Lukasevangelium. Also kann Marcion in Rom Evangelienbücher von kanonischer Geltung nicht vorgefunden haben. Sonst hätte er es nicht gewagt, aus einer größeren Zahl von Evangelien gerade allein das Lukasevangelium herauszugreifen und durch tiefgehende Textänderungen zu einem Zeugen seiner eigenen Weltanschauung zu machen. Und wie tief hat Marcion in den Text des Lukasevangeliums ein-

¹ Klemens kennt nur die synoptische, nicht die johanneische Überlieferung.

² Man hat neuerdings (vgl. z. B. *The New Testament in the apostolic fathers*, Oxford 1905, S. 117 f.) aus vis. iii 13₃ und sim. ix 4₃ 15₄ schließen wollen, Hermas kenne bereits den Vierevangelienkanon. Ich halte diesen Schluß für verfehlt.

gegriffen¹! Nur ein Beispiel will ich anführen. Marcion konnte, als Doket, die Erzählungen von Jesu Kindheit nicht brauchen, ebenso wenig die Geschichte von Jesu Taufe und Versuchung. Darum ließ er die zwei ersten Kapitel des Lukasevangeliums ganz weg und begann 3₁: „Im fünfzehnten Jahre des Kaisers Tiberius, zur Zeit des Pontius Pilatus“ (von hier sprang Marcion dann sofort über auf 4₃₁) „kam Jesus nach Kapharnaum hinab“ usw. Ein anderer Ketzler, Herakleon, ein Schüler des großen Gnostikers Valentin, lehrt uns, wie sich die Ketzler mit den Schriften abfanden, die die Großkirche für kanonisch hielt: die Ketzler hielten diese Schriften ebenfalls, ohne sie zu „verbessern“, für kanonisch; aber sie deuteten sie allegorisch um. Marcion dagegen hat aus dem überlieferten Lukasevangelium ein ganz neues Evangelium gemacht, das er nicht erst allegorisch zu deuten brauchte, um es für seine eigenen Zwecke verwenden zu können. Und Marcion hat die Allegorie nicht nur links liegen lassen: er hat sie allem Anscheine nach auch verworfen. Nun bedenke man weiter, daß Kanon und Allegorie damals untrennbare Begriffe waren! Man wird dem Schlusse nicht ausweichen können: sogar sein eigenes Evangelium war für Marcion nicht kanonische Autorität; es war für ihn nur Geschichtsquelle, allerdings eine Geschichtsquelle von ganz besonderem Werte. Marcion verlangte auch von seinen Anhängern nicht, sein Evangelium für Heilige Schrift zu halten. Sonst hätten diese nicht wagen können, nach dem Tode ihres Meisters den Text des Evangeliums immer mehr zu verändern. Noch eines ist zu beachten. Marcion legte seine textkritischen Grundsätze in einem Buche unter dem Titel *ἀντιθέσεις* dar. Dieses Buch wurde von den Marcioniten bald ebenso hoch geachtet, wie Marcions Evangelium. Nun haben dieselben Marcioniten allerdings den Stifter ihrer Kirche als einen zweiten Paulus verehrt. Gleichwohl würde die Hochschätzung der *ἀντιθέσεις* ganz unverständlich erscheinen, wenn das Evangelium als Heilige Schrift gegolten hätte. Marcion und die Marcioniten betrachteten also ihr Evangelium kaum als Heilige Schrift im eigentlichen Sinne. Dann hat aber auch die rechthgläubige Römergemeinde zur Zeit Marcions noch keine kanonischen Evangelienbücher gehabt.

Dieses Ergebnis bestätigt uns ein vierter Zeuge der römischen Gemeinde: die unter dem Namen Cyprians gehende kleine Schrift wider die Würfelspieler². Diese Schrift zitiert als kanonisch, wie wir bereits sahen, nur das Alte Testament und die neutestamentlichen Apokalypsen. Herrenworte werden freilich auch als

¹ Eine sorgfältige Wiederherstellung von Marcions Lukasevangelium findet sich in Zahns Geschichte des Neutestamentlichen Kanons II S. 455 ff.

² S. oben S. 37.

Zeugnisse höchsten Wertes angeführt, aber nicht mit der Formel: „es steht geschrieben“, sondern mit der anderen: „der Herr spricht im Evangelium.“ Also gilt auch hier das Evangelienbuch noch nicht als Heilige Schrift¹. Immerhin ist es sehr beachtenswert, daß Pseudocyprian den Zusatz macht: „im Evangelium.“ Der Zusatz weist darauf hin, daß dem Verfasser die Herrenworte auf literarischem Wege zugekommen sind: es war zu seiner Zeit die mündliche Überlieferung über Jesus fast erloschen. So gibt der Zusatz „im Evangelium“ einen Fingerzeig, wie die Evangelienbücher später kanonische Autoritäten geworden sind.

b) Die vier genannten römischen Zeugen sind die einzigen, die wir für das Abendland beibringen können. Das Quellenmaterial, das uns für den Osten zur Verfügung steht, ist leider nicht umfangreicher, aber wenigstens in geographischer Beziehung etwas vielseitiger.

Wir besitzen aus der Zeit Kaiser Trajans zunächst in Ignatius einen Theologen, der uns über die Autorität der Herrenworte in der antiochenischen Christengemeinde unterrichtet. Ignatius führt eine ganze Reihe von Herrenworten an. Seine Kenntnis der evangelischen Überlieferung scheint eine recht umfassende zu sein: Ignatius ist mit den Reden Jesu vertraut, die wir bei den Synoptikern lesen²; er benutzt aber zweifellos auch das Johannesevangelium³ und sogar das Hebräerevangelium⁴. Die Bekanntschaft mit dem Hebräerevangelium, dem Evangelium der syrischen Judenchristen, ist allerdings gerade bei dem Syrer Ignatius wenig auffällig. Offenbar ist Ignatius kein hellenistischer, sondern ein nationaler Syrer; er schreibt griechisch in einer Weise, daß man wohl urteilen muß: es kann nicht seine Muttersprache sein. Leider bieten die vielen Stellen, an denen sich Ignatius' Briefe mit Herrenworten berühren, meist nur Anspielungen; oder es fehlt doch wenigstens jede Einführungsformel. Nur an einer einzigen Stelle⁵ finden wir eine solche; da heißt es: „Als er (Jesus) zu den Genossen des Petrus kam, sprach er zu ihnen“ usw. Somit dürfen wir wohl annehmen: Ignatius hat, wie seine Zeitgenossen, kein Evangelienbuch als Heilige Schrift betrachtet⁶.

Kurz nachdem Ignatius seine sieben Briefe verfaßt hatte, schrieb der Bischof Polykarp von Smyrna einen Brief an die Christen-

¹ Genauer gesagt: der Sprachgebrauch der Schrift de aleat. spiegelt einen (vielleicht bereits verlassen) Standpunkt wieder, auf dem es noch keine kanonischen Evangelienbücher gab. ² Ad Ephes. 5₂ 14₂ 17₁ 19₂; ad Magnes. 9₃; ad Trall. 11₂; ad Rom 6₁; ad Philad. 3₁; ad Smyrn. 1₁ 6₁; ad Polyc. 1₃ 2₂.

³ Ad Magnes. 8₂; ad Philad. 7₁. ⁴ Ad Smyrn. 3₂. ⁵ Ebenda.

⁶ Eine sehr lehrreiche Erörterung lesen wir Ignat. ad Philad. 8₂: *Ἐκουσά τωνων λεγόντων, οὐτι εἰάν μὴ ἐν τοῖς ἀρχαίοις (v. l. ἀρχαίσις) εἶρω, ἐν τῷ*

gemeinde zu Philippi. In diesem führt er zweimal Herrenworte an (und zwar Herrenworte aus synoptischer Überlieferung), glücklicherweise beide Male mit Einführungsformeln. 2₃ heißt es: „das, was der Herr gesagt hat, als er lehrte“, 7₂: „wie der Herr gesagt hat.“ Dazu finden sich noch einige Anspielungen¹. Polykarp deutet also auf denselben Tatbestand, wie Ignatius.

Daß wir Ignatius und Polykarp richtig verstanden haben, lehrt uns ein zweiter Kleinasiat: Papias von Hierapolis. Papias schrieb wohl bald, nachdem der Philipperbrief aus Polykarps Feder geflossen war, eine „Erklärung von Herrenworten“ in fünf Büchern, von der uns Bruchstücke erhalten sind. In der Vorrede dieses Werkes hat, nach der Mitteilung Eusebs von Cäsarea², der Satz gestanden: „Ich war der Meinung, daß das aus Büchern Geschöpfte mir nicht so viel nütze, wie das, was aus einer lebendigen, bleibenden Erzählung stammt.“ Papias hielt also die mündliche Überlieferung von Jesus für besser, als die schriftliche; und dabei kannte er wohl sicher zwei von den Evangelien, die in unserem Neuen Testamente stehen, Markus³ und Matthäus⁴, vielleicht außerdem noch Johannes⁵ und das Hebräerevangelium⁶. In der Tat hat sich Papias auch durchaus nicht gescheut, Überlieferungen (z. B. über Jesu Weissagungen vom tausendjährigen Reiche⁷ und über den Tod des Verräters Judas⁸) aufzuzeichnen und anzupreisen, die unseren Evangelien widersprechen. Aus Papias' Werk erkennen wir einerseits mit vollster Deutlichkeit: die Worte Jesu waren ihm eine ganz besondere Autorität. Sonst hätte er sich nicht die Mühe genommen, ihnen ein so umfangreiches Werk zu widmen. Diese Mühe war für ihn sehr groß: er mußte weitgehende Quellenforschungen anstellen. Aber andererseits ist doch gewiß: weder unsere Evangelien, noch

εὐαγγέλιον οὐ πιστεύω. Καὶ λέγοντός μου αὐτοῖς ὅτι γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι ὅτι πρόκειται (d. h.: das ist eben die Frage, um die es sich handelt). Ἐμοὶ δὲ ἀρχαῖά (v. l. ἀρχαῖά) ἐστὶν Ἰησοῦς Χριστός, τὰ ἔδικτα ἀρχαῖα ὁ σταυρὸς αὐτοῦ καὶ ὁ θάνατος καὶ ἡ ἀνάστασις αὐτοῦ καὶ ἡ πίστις ἣ δὲ αὐτοῦ. Zu Ignatius' Zeit gibt es also wohl Christen, die „dem Evangelium“ nur dann glauben, wenn sich seine Übereinstimmung mit dem Alten Testamente beweisen läßt. Ignatius ist schon weiter fortgeschritten, als diese Leute. Er zweifelt nicht daran, daß sich der gewünschte Beweis erbringen läßt. Aber der Beweis ist für ihn nicht von entscheidender Bedeutung: Ignatius glaubt dem Evangelium, weil es (um mit Luther zu reden) Christum treibt.

¹ Polykarp kennt synoptische und johanneische Überlieferung.

² Eus. hist. eccl. iii 39₄: *Ὁ δὲ γὰρ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτον με ὠφελεῖν ἐπελάβανον ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης.* — Vielleicht wollte Papias ein Pendant schaffen zu den mündlichen Überlieferungen, auf die sich die Gnostiker beriefen.

³ Eus. hist. eccl. iii 39₁₅.

⁴ Eus. hist. eccl. iii 39₁₆.

⁵ Vgl. unten § 16.

⁶ Eus. hist. eccl. iii 39₁₇.

⁷ Iren. v 33₃ f.

⁸ Katenenbruchstück, s. die Sammlungen der Papiasfragmente.

irgend welche andere haben dem Papias als kanonische Bücher gegolten.

c) Endlich besitzen wir für die dargestellten Tatsachen noch einen Gewährsmann, der sich nicht an eine bestimmte Provinz des Römerreiches binden läßt: den Syrer Hegesipp. Hegesipp bereiste, wie uns Euseb von Cäsarea berichtet¹, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die wichtigsten Christengemeinden, z. B. Korinth und Rom: er wollte sozusagen wissenschaftlich feststellen, was überall gelehrt wurde und was eigentlich katholische Lehre sei. Die Ergebnisse seiner Forschungen legte er (um 180) nieder in einem Werke, das fünf Bücher umfaßte und den Titel (?) „Erinnerungen“ (*ἐπομνήματα*) führte. In diesem Werke wiederum ist es ein Satz, der die Quintessenz von Hegesipps Weisheit enthält²: „In jedem Episkopate und in jeder Stadt verhält es sich so, wie das Gesetz verkündigt und die Propheten und der Herr³.“ Die christlichen Autoritäten sind also nicht Altes und Neues Testament, auch nicht Altes Testament und Evangelien, sondern Altes Testament und Herrenworte⁴.

5) Daß diese Auffassung richtig ist, bestätigt endlich noch eine fünfte Beobachtung. In all den zuletzt genannten Schriften sind die alttestamentlichen Zitate in demselben Maße fast bis aufs Wort genau, wie die neutestamentlichen ungenau sind. Das hat freilich noch einen besonderen Grund. Man vermengte oft die zwar ähnlichen, aber doch nicht völlig gleichen Textgestalten des Matthäus und Lukas, wenn man, wie das meist geschehen sein wird, aus dem Gedächtnisse zitierte. Indessen ist damit allein der Tatbestand noch nicht aufgeheilt; denn die Zitate entfernen sich oft gleich weit von Matthäus und Lukas. Also legte man auf wortgetreue Anführung der Herrensprüche kein Gewicht. Sie galten zwar als Autorität, aber nicht deshalb, weil sie in einem heiligen Buche standen und dort einen ganz bestimmten Wortlaut hatten.

Wir kommen so zu dem Ergebnisse: die Worte Jesu waren auch in der nachapostolischen Zeit die denkbar höchste Autorität.

¹ Hist. eccl. iv 22₁.

² Eus. hist. eccl. iv 22₃: Ἐν ἐκάστη δὲ διαδοχῇ καὶ ἐν ἐκάστη πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφήται καὶ ὁ κύριος.

³ An einer anderen Stelle (Stephan Gobarus bei Photius Bibl. 232, s. unten § 24) brauchte Hegesipp die Wendung: τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου.

⁴ Der Ausdruck „Gesetz und Propheten“ ist ein fester Name des Alten Testamentes, wie z. B. „Himmel und Erde“ (= Welt) ebenfalls ein bestimmter Begriff ist. — Übrigens scheint auch Celsus nichts von kanonischen Evangelienbüchern zu wissen. — Der Brief der Märtyrer von Lyon und Vienne (aus dem Jahre 177) zitiert Joh. 16₃ mit der Formel: ἐπληροῦτο δὲ τὸ ἐπὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰρημένον (Eus. hist. eccl. v 1₁₅).

Aber die Bücher, in denen man die Herrenworte fand, galten nicht als Heilige Schrift, sondern als Geschichtsquellen.

Zusatz. Die Unterscheidung „Autorität von Herrenworten“ und „Autorität geschriebener Evangelien“ könnte sophistisch gefunden werden. In der Tat hat sie in der kirchlichen Praxis verhältnismäßig wenig zu bedeuten. Trotzdem scheint mir sicher, daß diese Unterscheidung uns von den Urkunden aufgedrängt wird. Auch die katholische Kirche der kommenden Jahrhunderte, die schon längst einen festen Evangelienkanon besaß, schied sehr scharf zwischen der Autorität von Herrenworten und heiligen Evangelienbüchern (vgl. unten § 21).

Zweites Zeitalter. Wie wurden Evangelien Heilige Schrift?

§ 14. Die ältesten Zeugen für Evangelienbücher von kanonischer Autorität.

Der eben dargestellte Zustand war auf die Dauer nicht haltbar. Er war nur haltbar, solange es noch eine lebhafte mündliche Überlieferung von Jesus gab: solange Männer lebten, die der Gemeinde erzählten: „Das habe ich den Herrn sagen hören;“ oder auch solange man sich der Apostelpredigt noch deutlich erinnerte. In der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts hörte dieser Zustand auf. Papias hat noch mündliche Überlieferungen über Jesus gesammelt: wir erkennen gerade aus seinem Werke, daß diese Überlieferungen schon damals recht dürftig waren, so hoch sie gleich von Papias geschätzt wurden. Seine Berichte über Jesu Chiliasmus oder über den Tod des Verräters sind offenbare Legenden. Je weiter aber die mündliche Überlieferung über Jesus zurücktrat, desto wertvoller mußten die Evangelienchriften erscheinen: mit einer gewissen Naturnotwendigkeit kam die Zeit heran, in der diese Schriften kanonische Geltung gewannen.

1) Die ältesten Zeugen, die von der kanonischen Autorität der Evangelienbücher berichten, führen uns nach Ägypten. Das ist vielleicht kein Zufall. Ägypten hat, wie es scheint, weniger persönliche Beziehungen zu Jesus und seinen Aposteln gehabt, als irgend eine andere Provinz des Römerreiches. So versagte die mündliche Überlieferung der Herrenworte hier am ehesten; und deshalb gewannen die Evangelienbücher hier bald kanonisches Ansehen. Auch war ja Ägypten das Land der alten Welt, in dem geschriebene Autoritäten immer zuerst Anerkennung fanden¹.

a) Zunächst ist des sog. Barnabasbriefes zu gedenken, der zur Zeit des Kaisers Hadrian in oder bei Alexandria entstanden sein wird. Der Barnabasbrief zitiert 4₁₄ das Herrenwort „Viele sind be-rufen, aber wenige auserwählt“ mit der Formel „wie geschrieben

¹ S. oben S. 12.

steht“ (*ὡς γέγραπται*): das ist die von altersher gebräuchliche Formel, mit der die kanonische Schrift des Alten Testamentes angeführt wird. Man hat nun allerdings behauptet, dieses Wort „Viele sind berufen, aber wenige auserwählt“ habe ja einen echt alttestamentlichen Klang: so könne es Pseudobarnabas leicht für ein alttestamentliches gehalten haben; vielleicht habe es auch wirklich in einem alttestamentlichen Apokryphon (4. Esra?) gestanden. Ich vermag in dieser Behauptung nur eine Ausflucht zu sehen, solange jener Spruch nicht wirklich als jüdisch erwiesen ist. Erstens ist es ja, wie eben angedeutet wurde, ganz verständlich, daß die ägyptische Christenheit zuerst kanonische Evangelien kannte. Zweitens ist der Barnabasbrief nicht das einzige ägyptische Zeugnis aus jener Zeit, das diesen Tatbestand verrät. Es ist auch keineswegs ein Widerspruch, wenn der Barnabasbrief an anderen Stellen¹ sich älterer Anführungsformeln bedient; denn gerade in Formeln spiegeln sich ältere Zustände, die innerlich völlig überwunden sind, oft noch lange wieder.

b) Auch der sog. zweite Klemensbrief, der um 150 in Ägypten entstand, bezeichnet einmal ein Herrenwort als Heilige Schrift (2₄); er führt es ein mit dem Worte „aber auch eine andere Schrift sagt“ (*καὶ ἑτέρα δὲ γραφή λέγει ὅτι*; es geht Jes. 54₁ voraus: darauf bezieht sich das Wort „andere“). Sonst verwendet freilich der zweite Klemensbrief, wie der Barnabasbrief, Formeln des älteren Sprachgebrauches².

c) Etwa gleichaltrig mit dem zweiten Klemensbriefe und ebenfalls ägyptischen Ursprungs ist die Zwölfapostellehre. In ihr (1₆) wird der Spruch „Dein Almosen schwitze in deinen Händen, bis du erkennst, wem du gibst“ mit der Formel „es ist gesagt“ (*εἰρηναί*) zitiert. Diese Formel ist gleichwertig mit der anderen: „es steht geschrieben“.

¹ Vgl. 6₁₃ (Agraphon, eingeführt mit *λέγει δὲ κύριος*; ähnlich wird übrigens 6₁₂ das Alte Testament zitiert) und 7₁₁ (*φησὶν* sc. der Herr; indessen könnte *φησὶν*, nach 7₇, auch „es heißt“ bedeuten, also die Kanonizität des Evangeliums beweisen; übrigens handelt es sich auch hier um ein Agraphon). Anspielungen an die Evangelien finden sich auch 5₉, 7₉ f. Übrigens ist „Barnabas“ nur mit synoptischer, nicht mit johanneischer Überlieferung bekannt.

² Die Übergangsformel *λέγει δὲ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* findet sich 8₅ (vgl. oben S. 122); die Formel „der Herr spricht“ o. ä. 3₂ 4₂. 5 5₃. 4 6₁ 9₁₁ 12₂ ff. 13₃ (ähnlich wird 17₄ das Alte Testament eingeführt); die Formel „Gott spricht“ 13₄ (ähnlich wird 15₃ das Alte Testament zitiert); ohne Formel 6₂. Übrigens finden sich unter den evangelischen Zitaten des zweiten Klemensbriefes auffallend viele Agrapha (4₅ 5₂₋₄ 8₅ 12₂ ff. 13₃). 12₂ ff. stammt nach Klemens von Alexandria (strom. iii 9₆₃. 64. 66 13₉₂ f.) wohl sicher aus dem Ägypterevangelium; derselben Quelle können also auch recht wohl einige der anderen Agrapha (oder alle?) entlehnt sein. (Sicher ist der zweite Klemensbrief mit der johanneischen Überlieferung nicht bekannt. Das Johannesevangelium scheint also in Ägypten recht spät bekannt geworden zu sein [vgl. die vorige Anm.]).

Der genannte Spruch ist vielleicht ein Herrenwort, allerdings ein Agraphon; dann würde hier also ein (apokryphes) Evangelium als kanonisch zitiert sein. Wertvoll ist dies Ergebnis allerdings nicht; denn das betreffende Stück der Zwölfapostellehre (1₃b—2₁) ist wohl jüngeren Ursprungs. Doch findet sich in einem anerkannt alten Teile der Zwölfapostellehre eine Formel, die ebenfalls die Autorität von Evangelienbüchern vorauszusetzen scheint: 11₃ lesen wir die Worte „nach dem Befehle des Evangeliums“ (vgl. 15₃f.). Hier wird Jesus überhaupt nicht genannt, sondern allein das Evangelium. Das ist ein Beweis, daß die Person Jesu zurücktritt hinter dem Wortlaute des von ihm berichteten Spruches. Der Spruch ist also wohl aus einer autoritativen, schriftlichen Quelle entnommen. An anderen Stellen benutzt die Zwölfapostellehre die älteste Formel „der Herr hat gesagt“ (9₅) und die Übergangsformel „der Herr befahl in seinem Evangelium“ (8₂)¹.

2) Für Syrien haben wir nur einen einzigen Zeugen, der uns in diesem Zusammenhange von Wert ist, den Bischof Theophilus von Antiochia, dessen drei Bücher an Autolykus um das Jahr 200 entstanden sind. Leider ist seine Stellung zu den Evangelien keine ganz klare. 2₂₂ lesen wir den Satz: „Es lehren uns die heiligen Schriften und alle Geistesträger, von denen einer, Johannes, sagt“² (folgt ein Zitat aus dem vierten Evangelium). Darnach scheint es sicher, daß Theophilus das Johannesevangelium nicht zur Heiligen Schrift rechnet. Aber es scheint vielleicht nur so. 3₁₃ steht ein Zitat aus der synoptischen Überlieferung zwischen zwei alttestamentlichen Zitaten; und 3₁₄ folgt ein synoptisches Zitat auf ein Zitat aus Jesaja³.

¹ Die erwähnten Stellen betreffen alle die synoptische Überlieferung. Berührungen mit Joh. weisen nur die Abendmahlsgebete der Zwölfapostellehre auf (diese sind sicher nicht das geistige Eigentum des Verfassers, sondern wohl kleinasiatischen Ursprungs). — Übrigens beweist die Gesamthaltung der Zwölfapostellehre, daß ihr Verfasser mit dem Gedanken „Evangelien sind Heilige Schrift“ mindestens noch nicht vertraut war. Nach der ursprünglichen Überschrift *διδασχὴ κυρίου* usw. sollte man erwarten, daß im wesentlichen Herrenworte wiedergegeben werden. Das ist aber nicht der Fall: Herrenworte werden nur selten ausdrücklich zitiert; auch ohne Eingangsformel benutzte Herrenworte nehmen nur verhältnismäßig geringen Raum ein. Der Herr ist eine Autorität, die ohne Unterschied alles deckt, was christliche Überlieferung ist.

² Ὅθεν διδάσκουσιν ἡμᾶς αἱ ἄγιοι γραφαὶ καὶ πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει Joh. 1₁. Dies ist übrigens das älteste Evangelienzitat, bei dem der Evangelist namentlich angeführt wird (aus älterer Zeit käme höchstens Justin dial. 106 in Frage, s. unten S. 131 Anm.).

³ 3₁₃: Καὶ περὶ σεμνότητος οὐ μόνον διδάσκει ἡμᾶς ὁ ἅγιος λόγος τὸ μὴ ἁμαρτάνειν ἔργῳ, ἀλλὰ καὶ μέχρις ἐννοίας, τὸ μηδὲ τῇ καρδίᾳ ἐννοηθῆναι περὶ τινος κακοῦ ἢ θεασάμενον τοῖς ὀφθαλμοῖς ἄλλοτριαν γυναῖκα ἐπιθυμῆσαι. Σολομὼν μὲν οὖν ὁ βασιλεὺς καὶ προφήτης γενόμενος ἔφη Spr. 4₂₅ f. Ἡ δὲ εὐαγγέλιος φωνή

In beiden Fällen drückt sich Theophilus so aus, daß man sieht: Autorität ist ihm nicht nur die Person Jesu, sondern auch das Evangelienbuch; es heißt das eine Mal „die evangelische Stimme lehrt“, das andere Mal „das Evangelium sagt.“ Ich vermag diesen Tatbestand nicht sicher zu deuten. Wie ich glaube, sind zwei verschiedene Auffassungen möglich:

I. Für Theophilus sind nur die synoptischen Evangelien Autoritäten von kanonischer Geltung im strengen Sinne des Wortes. Das vierte Evangelium schätzt er bloß deshalb, weil es die Schrift eines geistbegabten Christen ist (wir werden später¹ sehen, daß eine Zeit lang in einigen Teilen der Kirche ein Rangstreit zwischen den Synoptikern und Johannes ausgefochten ward).

II. Theophilus betrachtet die synoptischen Evangelien und das johanneische als Heilige Schrift. Wenn er an der genannten Stelle das letztere vom Kanon ausschließt, so folgt er einem veralteten Sprachgebrauche, der nur das Alte Testament als Heilige Schrift bezeichnet. Für diesen Sprachgebrauch finden wir allerdings sonst bei Theophilus keine Belege.

3) Kanonische Evangelienbücher werden uns in Kleinasien zuerst bezeugt durch den Bischof Melito von Sardes, der um das Jahr 180 gestorben sein muß. Melito ist der Verfasser einer Schrift *ἐκλογαί*, in deren Vorrede eine Liste der alttestamentlichen Bücher mitgeteilt wird². Diese werden dabei zusammengefaßt unter dem Namen „das Alte Testament“ (*ἡ παλαιὰ διαθήκη*)³. Wir dürfen aus diesem Titel wohl folgern, daß Melito auch von einem „Neuen Testamente“ geredet und dieses dem Alten Testamente gleichgeachtet hat. Der Name „Neues Testament“ wäre aber kaum zu verstehen, wenn die damit bezeichnete Büchersammlung nichts weiter enthalten hätte, als eine oder zwei Apokalypsen. Wir werden annehmen müssen daß zu ihr mindestens auch einige Evangelien gehört haben⁴.

*ἐπιτατικώτερον διδάσκει περὶ ἀγνεΐας λέγουσα Mt. 5₂₈. 32. Ἐτι ὁ Σολομών φησιν Spr. 6₂₇—29. 14 Καὶ τοῦ μὴ μόνον ἡμᾶς εὐνοεῖν τοῖς ἁμοσφύλοις, ὡς οἰονταὶ τινες, Ησαΐας ὁ προφήτης ἔφη Jes. 66₅. Τὸ δὲ εὐαγγέλιον ἀγαπᾷ ἔ φησιν Mt. 5₁₄. 46 6₉. Ἐτι μὴν καὶ περὶ τοῦ ὑποτάσσεσθαι ἀρχαῖς καὶ ἐξουσίαις καὶ εἰσεσθαι ὑπὲρ αὐτῶν κελεύει ἡμᾶς ὁ θεΐος λόγος, ὅπως ἤρεμον καὶ ἡσυχίον βίον διάγωμεν Tit. 3₁, 1. Tim. 2₁ f., Röm. 13₁ f. Offenbar gehören die Evangelien mit zum *ἄγιος λόγος*. — Vgl. auch 2₁₃ (Lk. 18₂₇).*

¹ Unten § 16. ² Euseb. hist. eccl. iv 26₁₃—14.

³ Melito ist der erste, der eine Sammlung von Büchern Altes Testament nennt.

⁴ Vielleicht ist es kein Zufall, daß Melito in seinen *ἐκλογαί* nur *ἐκ τε τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν* Aufklärung sucht *περὶ τοῦ σωτήρος καὶ πάσης τῆς πίστεως ἡμῶν*. Ist ihm der Evangelienkanon noch kein sicherer, altgewohnter Besitz? — Bei Eus. hist. eccl. v 16₃ schreibt ein anonymes Antimontanist: Ich fürchtete mich zu schreiben, *μὴ πῃ δόξω τισὶν ἐπισυγγράφειν ἢ ἐπιδιατάσσεσθαι τῷ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγῳ, ᾧ μῆτε προσθεῖναι μῆτε ἀφελεῖν δυνατόν τῷ*

4) Der älteste Zeuge für Griechenland ist der Apologet Athenagoras von Athen, der um das Jahr 177 schreibt. In seiner Schutzrede zitiert er ein- oder zweimal ein Herrenwort mit der Formel „es heißt“ (*φησί*)¹; er muß also die Evangelienchrift, der er das Wort entnahm, für kanonisch halten.

5) Ein Problem in der Geschichte der Evangelien bildet die Stellung des vielgereisten Apologeten Justins des Märtyrers, ein Problem in doppelter Beziehung. Erstens ermöglicht der Tatbestand, der sich aus Justins Werken ergibt, wie es scheint, keine einheitliche Gesamtauffassung. Zweitens weiß man nicht, für welche Provinz der Kirche man Justin als Zeugen anrufen soll.

a) In der sog. ersten Apologie (67), die um das Jahr 150 geschrieben ward, schilderte Justin den christlichen Gottesdienst. Er erzählte, in dem Gottesdienste würden verlesen „die Erinnerungen der Apostel² oder die Schriften der Propheten“ (*τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν*). In diesen Worten scheint zu liegen, daß man den Evangelien gleichen Wert beilegte, wie dem Alten Testamente. Indessen der Schein trügt. Man ist meist (und wohl mit Recht) der Ansicht, Justin schildere den Gottesdienst der römischen Gemeinde (Justins Apologie ist in Rom entstanden). Zur Zeit Justins ward aber in Rom wahrscheinlich noch kein Evangelium als Heilige Schrift betrachtet³. Wenn man das erwägt, wird man sofort empfinden, daß der Bericht Justins keineswegs kanonische Geltung von Evangelienbüchern voraussetzt. Zu Justins Zeit gab es in Rom (und an anderen Orten) niemanden mehr, der Worte Jesu gehört hatte. Die Christen wollten aber doch nicht darauf verzichten, sich im Gottesdienste an Herrenworten zu erbauen: so mußten sie diese aus schriftlichen Quellen schöpfen. Die Quellen gewannen infolgedessen sofort ein besonderes Ansehen, ein Ansehen, das im Laufe der Zeit zu kanonischem Ansehen ward oder werden konnte. Aber diese Entwicklung war natürlich nicht im Handumdrehen vollzogen. Der Bericht Justins kann sehr wohl aus der Übergangszeit stammen, in der man die Evangelienbücher zwar schon im Gottesdienste benutzte, aber noch nicht als kanonische Autoritäten achtete.

b) Nicht in der Apologie, wohl aber in dem „Gespräche mit dem Juden Tryphon“, das etwas später geschrieben ward, bezeichnete

κατὰ τὸ εὐαγγέλιον αὐτὸ πολιτεύεσθαι προσηρημένῳ. Kannte er kanonische Evangelienbücher?

¹ 32 f. Vgl. ferner 1. 11. 32 (Agraphon, eingeführt *λέγοντος τοῦ λόγου*).

² Mit „Erinnerungen der Apostel“ umschreibt Justin das Wort „Evangelium“, um den Heiden verständlicher zu werden. Vgl. apol. 1₆₆ (*οἱ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις διὰ αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*); dial. 10 (*ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγέλιῳ*).

³ Vgl. oben S. 120 ff.

Justin die Evangelien als Heilige Schrift im technischen Sinne des Wortes¹. Es scheint also, daß er die Frage, wie die Evangelien zu beurteilen sind, in den beiden Schriften verschieden beantwortete. Wodurch die Sinnesänderung veranlaßt worden ist, entzieht sich natürlich unserer Kenntnis. Vielleicht hatte Justin inzwischen Gemeinden² kennen gelernt, die die Evangelien als kanonische Autoritäten betrachteten. Vielleicht wurde er durch seine apologetische Tätigkeit zu der neuen Schätzung gedrängt. In der Apologetik brauchte er Herrenworte, deren Text bis auf den Buchstaben sicher war. So wurde er durch seine Apologetik fast genötigt, die Evangelienbücher höher einzuschätzen als bisher. Es war vielleicht kein Zufall, daß Justin gerade in einer Untersuchung, die sich an Juden wandte, die Evangelien als Heilige Schrift bezeichnete. Die Juden waren daran gewöhnt, in theologischen Erörterungen sich vorwiegend auf die Heilige Schrift zu berufen. Im Kampfe mit ihnen mußte Justin alles dareinsetzen, ihnen mit gleichen Waffen zu begegnen.

c) Justin schätzte die Evangelien nicht nur deshalb, weil sie Heilige Schrift sind, sondern auch deshalb, weil sie apostolisch sind. Schon in seiner Apologie trat das zu Tage³. Nur einmal, bei einem Zitate aus dem Lukasevangelium (22₄₄), erwähnte er, daß auch Apostelschüler Evangelien verfaßt haben⁴; es könnte fast scheinen, als wäre es Justin unangenehm gewesen, daß unter den Evangelisten auch Nichtapostel sind. Diese Hervorhebung des apostolischen Ursprungs braucht nicht weiter erklärt zu werden. In jener Zeit des antignostischen Kampfes erfreute sich alles Apostolische besonderen Ansehens: die apostolische Glaubensregel, die apostolische Nachfolge auf den Bischofsstühlen der Hauptgemeinden usw. Ich erinnere auch daran, daß der Kanon Muratori nur die christlichen Apokalypsen anerkannte, die einen Apostelnamen an der Spitze tragen. Die beiden Begriffe „Kanonizität der Evangelien“ und „Apostolizität der Evangelien“ waren natürlich ursprünglich nicht identisch. Aber sie konnten sehr leicht verbunden werden. Wir werden später sehen, daß dies seit Justin noch oft geschah⁵.

¹ 49 (*γέγραπται*) 100 (*καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται εἰπὼν*) 103 (*ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται προσελθὼν*) 105 (*ταῦτα εἰρηκέναι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι γέγραπται*) 107 (*γέγραπται ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι*). Vgl. 53 (*γραφαί*). Es handelt sich übrigens an all diesen Stellen um synoptische Zitate — Vgl. dial. 119: *τῆ φωνῆ τοῦ θεοῦ τῆ διὰ τε τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ λαληθείσῃ πάλιν καὶ τῆ διὰ τῶν προφητῶν κηρυχθείσῃ ἡμῖν.*

² In Ägypten oder Kleinasien?

³ Apol. 1₆₆ (*οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ἦν αὐτῶν ἀπομνημονεύμασι*) und dial. 103 (s. oben Anm. 1).

⁴ Dial. 103: *ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασι, ε φημι ἐπὶ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συνετέχθαι.*

⁵ S. unten § 17. — Es ist viel erörtert worden, welche Evangelien Justin kannte. Es darf wohl als sicher gelten, daß er mit den drei Synoptikern bekannt

Justins Schüler, der Apologet Tatian, scheint in den Bahnen seines Meisters zu wandeln: er führt einmal (13) eine Stelle aus dem Johannesevangelium an mit der Formel: „das, was gesagt ist“ (*τὸ εἰρημένον*); diese Formel ist zweifellos synonym mit der anderen: „das, was geschrieben steht“¹.

6) Der erste Römer, der Evangelienbücher sicher als kanonische Autoritäten betrachtete, ist der Antimontanist Gajus (um 200): er zitiert solche mit der Formel: „es steht geschrieben“².

7) Älter als Gajus ist der erste Zeuge der afrikanischen Kirche, der uns die Vollendung der eben dargestellten Entwicklung kundtut: das Martyrium von Scili (17. Juli 180). Der Prokonsul fragt die Märtyrer, was sie in ihrem Kasten haben. Sie antworten:

war; die Stellen, die das beweisen, sind (namentlich soweit Mt. in Betracht kommt) Legion. Auch mit Johannes war Justin vertraut; vgl. besonders apol. 1⁶¹ (*Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· Ἄν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσελθῆτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Ὅτι δὲ καὶ ἀδύνατον εἰς τὰς μήτρας τῶν τεκοσῶν τοὺς παῖδας γεννωμένους ἐμβῆναι, φανερόν πᾶσιν ἐστὶ* vgl. Joh. 3₃₋₅), dial. 88, de resurr. 9. Aus der Seltenheit johanneischer Zitate darf man kaum schließen, daß Justin das vierte Evangelium geringer geachtet hat, als die Synoptiker. Als Apologet hatte er wenig Veranlassung, Johannes zu benutzen (in einer Erörterung wie apol. 1₁₅ ff. konnte er gar keine Anführung aus Johannes verwenden). Charakteristisch für Justin ist, daß er verschiedene Male evangelische Überlieferungen mitgeteilt hat, die nicht aus unserem Neuen Testamente stammen. Drei von diesen außerkanonischen Quellen Justins können wir vielleicht noch nachweisen: das Petrus-evangelium, das sog. Protevangelium des Jakobus, das Thomasevangelium. Daß Justin das Petrus-evangelium kannte, scheint ziemlich sicher. Justin hat z. B. in der Leidensgeschichte ganz ähnlich wie das Petrus-evangelium (37) berichtet: „Sie setzten Jesus zum Spotte auf einen Richterstuhl und sprachen: Richte uns“ (vgl. Joh. 19₁₃). Über Justins Beziehungen zum Petrus-evangelium vgl. z. B. A. Harnack, Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus, 2. Aufl., Leipzig 1893 (TU 9₂) S. 37 ff. Eine Aussage Justins (dial. 106) macht sogar den Eindruck, als werde das Petrus-evangelium namentlich erwähnt. Es heißt da: Jesus gebe dem Petrus, einem Apostel, einen anderen Namen; auch dies stehe geschrieben in seinen Erinnerungen (*καὶ τὸ εἶπεν μετωνομαξέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγεννημένον καὶ τοῦτο*). Indessen ist das Wort „seinen“ leider doppeldeutig. Man kann übersetzen: „in den Erinnerungen des Petrus“, aber auch: „in den Erinnerungen an Jesus“. Und selbst wenn man die erstere Möglichkeit vorzieht, ist nicht sicher, daß das Petrus-evangelium gemeint ist; denn unter den „Erinnerungen des Petrus“ könnte auch das Markusevangelium zu verstehen sein (vgl. Papias' von Hierapolis Mitteilung über ein Wort des Presbyters Johannes bei Euseb. hist. eccl. iii 39₁₅). Unsicher ist die Benutzung des Jakobus-evangeliums durch Justin. Justin erzählt z. B., Jesus sei in einer Höhle bei Bethlehem geboren; dasselbe berichtet das genannte Evangelium. Indessen steht das Alter dieses Evangeliums nicht fest. Vielleicht benutzte Justin eine Vorlage des Jakobus-evangeliums. — Man hat übrigens vermutet, daß Justin seine Evangelienzitate einer Evangelienharmonie oder einem Spruchbuche (etwa nach Art der Oxyrhynchuslogia) entlehnte. Aber diese Vermutung ist noch nicht bewiesen.

¹ Vgl. auch 5. 19. 30. — Von Tatians Evangelienharmonie, dem Diatessaron, soll später (§ 19) die Rede sein.

² Siehe oben S. 45 Anm. 2.

„die Bücher und die Briefe des Paulus, eines gerechten Mannes“¹. Aus der besonderen Nennung der Paulusbriefe geht doch wohl hervor, daß zu den „Büchern“ nicht nur das Alte Testament gehört, sondern auch die Evangelien (und vielleicht die eine oder die andere der urchristlichen Apokalypsen); denn es ist undenkbar, daß eine Gemeinde keine Evangelien hat, der die Paulusbriefe bekannt sind. Also galten in Scili um das Jahr 180 bereits Evangelien als Heilige Schrift.

Zusatz. Die angeführten Beispiele stammen ausnahmslos aus der großkirchlichen Literatur. Ich muß deshalb darauf hinweisen, daß wir innerhalb der damaligen Sekten, also vor allem innerhalb des Gnostizismus, ähnlichen Tatsachen begegnen. Die Gnostiker beriefen sich gern auf Überlieferungen von Jesus, auch auf schriftliche Überlieferungen. Einige Gnostiker haben sich diese Überlieferungen selbst zurecht gemacht. Die sog. Pistis Sophia z. B. bietet Unterredungen Jesu mit seinen Jüngern und Jüngerinnen. Andere Gnostiker, vor allem die großen, der Kirche sehr gefährlichen hellenistischen Gnostiker, wie Valentin und seine Schüler, behandelten die Evangelien der Großkirche als Heilige Schrift. Durch allegorische Deutung konnten sie diese ja leicht den gnostischen Zwecken dienstbar machen. Das gilt vor allem von Valentins Schüler Herakleon. Dieser verfaßte eine Art Kommentar zum Johannesevangelium; hier deutete er nicht nur die in dem Buche überlieferten Herrenworte, sondern auch die nur erzählenden Abschnitte allegorisch um, im Sinne des valentinischen Systemes. Wenn Joh. (2₁₃) berichtete, Jesus sei nach Jerusalem hinaufgegangen, so erklärte Herakleon: Jesus ist aus dem Gebiete des Materiellen in das des Psychischen hinaufgestiegen. Das Johannesevangelium galt also dem Herakleon als Heilige Schrift². Wenn Origenes (gegen Celsus 2₂₇ S. 156 Koetschau) den Valentinianern vorwirft, sie verfälschten das Evangelium, so darf man daraus kaum schließen, daß sie, wie Marcion, das Evangelium nur als Geschichtsquelle betrachteten. Origenes denkt vielleicht daran, daß im valentinianischen „Evangelium der Wahrheit“ (s. unten § 15) die Überlieferung der vier Evangelien verfälscht war o. ä.

§ 15. Evangelien und Evangelienharmonien.

Um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, als man anfang, geschriebene Evangelien als kanonische Bücher zu betrachten, erfuhr die Überlieferung von Jesus zwei im Grunde einander widerstrebende

¹ Libri et epistulae Pauli viri iusti (12). Der Grieche schreibt: *αἱ καὶ ἡμᾶς βιβλίοι καὶ αἱ πρὸς ἐπὶ τούτοις ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ δούλου ἀνδρός*. Später empfand man diese altertümliche Ausdrucksweise als anstößig und verbesserte sie: *Libri evangeliorum et epistolae Pauli viri sanctissimi apostoli* o. ä.

² Herakleons Zeit- und Gesinnungsgenosse Ptolemäus scheint in diesem Punkte noch nicht so weit fortgeschritten zu sein. In seinem Briefe an Flora (s. oben S. 2 Anm. 2) verrät er zwar Bekanntschaft mit synoptischer und johanneischer Überlieferung, spricht auch den Herrenworten eine besondere Autorität zu, aber doch keine kanonische Autorität: er nennt Flora *ἀξιοιμένην τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῆ τοῦ σωτήρος ἡμῶν διδασκαλίᾳ* (5₁₀). — Die Markosier benutzten (Iren. i 21₂) unsere synoptischen Evangelien; ebenso die Karpokratianer (i 25₁, 4) und die Ophiten (i 30₁₁).

Beurteilungs- und Behandlungsweisen. Beide haben die kommende Entwicklung sehr stark beeinflußt. Wir müssen deshalb näher auf sie eingehen.

A. Fast alle christlichen Schriftsteller, die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts leben, kennen nicht nur die vier Evangelien, die heute im Neuen Testamente stehen. Sie verwerten vielmehr auch andere Überlieferungen von Jesus; und zwar werden diese oft ebenso hoch geschätzt, wie unsere vier Evangelien.

1) In Ägypten enthalten der Barnabasbrief und vielleicht auch die Zwölfapostellehre Herrenworte, die nicht in unserem Neuen Testamente stehen, sog. Agrapha (die Zwölfapostellehre zitiert ein solches wohl sogar als Heilige Schrift). Vor allem aber finden wir das sog. Ägypterevangelium in Ägypten viel benutzt. Schon der Name dieses Evangeliums ist sehr lehrreich. Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß dieser dem Namen des etwas älteren Hebräerevangeliums nachgebildet ist. Dann wird man aber das Ägypterevangelium und das Hebräerevangelium in gewisse Beziehungen zu einander setzen müssen: das Hebräerevangelium wird (in seiner griechischen Übersetzung) von den ägyptischen Judenchristen, das Ägypterevangelium von den ägyptischen Heidenchristen gebraucht worden sein; das Ägypterevangelium muß ursprünglich in demselben Maße das Hauptevangelium der ägyptischen Heidenchristen gewesen sein, wie das Hebräerevangelium das Hauptevangelium der Judenchristen war¹. In der Tat wird das Ägypterevangelium von verschiedenen uns bekannten ägyptischen Christen benutzt: von dem Lektor, der den sog. zweiten Klemensbrief uns hinterlassen hat; von dem Enkratiten Julius Kassianus²; von den ägyptischen Valentiniern³ und Sabellianern⁴.

2) In Syrien war das Hebräerevangelium das einzige Evangelium der Judenchristen (ob Hegesipps?). Es war aber auch den

¹ A. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius, I, Leipzig 1897, S. 612 f. Vgl. auch Preuschens S. 104 genanntes Programm.

² Clem. Alex. strom. iii 9₆₃ f. 66 13₉₂ f. — Die strengste, um Konsequenzen nicht bekümmerte Askese war im zweiten Jahrhundert ein Stück der katholischen Laienfrömmigkeit, wenn nicht überall, so doch in vielen Kreisen. Aus diesen Kreisen sind die Enkratiten hervorgegangen. Sie waren also ursprünglich gute katholische Christen. Das Zeugnis des Julius Kassianus gewinnt dadurch an Gewicht. — Daß Kassianus ein Ägypter war, ist nicht sicher, aber wahrscheinlich.

³ Clem. Alex. excerpta ex Theodoto 67. — Vgl. auch Hipp. Refut. 57 über das Ägypterevangelium bei den Naassenern.

⁴ Epiph. haer. 62₂ (τὴν δὲ πᾶσαν αὐτῶν [der Sabellianer] πλάνην καὶ τὴν τῆς πλάνης αὐτῶν δύναμιν ἔχουσαν ἐξ ἀποκρύφων τινῶν, μάλιστα ἀπὸ τοῦ καλουμένου Αἰγυπτίου εὐαγγελίου. Sabellius wirkte um 255 im libyschen Ptolemais). — Auch die Sabellianer waren ursprünglich kirchliche Christen (vgl. oben Anm. 2).

Heidenchristen bekannt; das beweist uns aus älterer Zeit Ignatius von Antiochia, aus jüngerer die sog. syrische Didaskalia¹. Daß auch das Petrus-evangelium in Syrien eine Heimstätte gefunden hat, lehrt uns eine Geschichte, die Euseb² von dem antiochenischen Bischofe Sarapion (um 200) berichtet. Sarapion besuchte einst die Christen in Rhossus, einem kleinen Orte seines Sprengels. Dort entdeckte er, daß von einigen Christen ein Evangelium als Heilige Schrift benutzt wurde, das den Namen des Petrus trug. Sarapion kannte das Evangelium noch nicht. Er gestattete aber den Christen in Rhossus auf deren Bitten ohne weiteres, ohne das Evangelium sich erst genauer anzusehen, das Buch auch künftig zu brauchen und „vorzulesen“; das soll doch wohl heißen: im Gottesdienste zu verwenden. Den Evangelienkanon betrachtete also Sarapion durchaus nicht als fest abgeschlossen. Erst später änderte Sarapion seine Ansicht. Er bemerkte, daß das Petrus-evangelium von einer gnostischen Sekte, den sog. Doketen, gebraucht ward. Jetzt erst sah er es sich genauer an. Er fand zwar das Meiste in dem Buche unanständig. Aber einzelne Stellen konnte er doch nicht billigen. Deshalb, und nur deshalb, nahm er die zuerst gewährte Erlaubnis zurück. Seine Maßregel fruchtete allerdings nicht: die syrische Didaskalia benutzte das Petrus-evangelium sehr reichlich³.

¹ S. unten § 21. — Von Syrien aus ist das Hebräerevangelium wohl auch nach Südarabien gedungen; vgl. Eus. hist. eccl. v 10₃: (Pantänus) *εις Ἰνδοῦς ἐλθεῖν λέγεται, ἔνθα λόγος εδρεῖν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εδαγγέλιον παρὸς τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηροῦσθαι αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλείψαι γραφήν, ἣν καὶ σφίξεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον.*

² Euseb. hist. eccl. vi 12₃: *Ἐτερός τε συντεταγμένος αὐτῷ (dem Sarapion) λόγος περὶ τοῦ λεγομένου κατὰ Πέτρον εδαγγέλιου, δι' πεποιήται ἀπελεῖχον τὰ ψευδῶς ἐν αὐτῷ εἰρημένα, διὰ τινος ἐν τῇ κατὰ Ῥωσῶν παροιχία προφάσει τῆς εἰρημένης γραφῆς εἰς ἑτεροδόξους διδασκαλίας ἀποκείλαντας. Ἀφ' ἧς εὐλογον βραχείας παραθέσθαι λέξεις, δι' ὧν ἦν εἶχε περὶ τοῦ βιβλίου γνώμην προτίθησιν οὕτω γράφων.* ³ *Ἡμεῖς γάρ, ἀδελφοί, καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστὸν, τὰ δὲ ὀνόματι αὐτῶν ψευδελίγραφα ὡς ἔμπεροι παραιτούμεθα, ἠνώπακοντες ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν.* ⁴ *Ἐγὼ γὰρ γενόμενος παρ' ἡμῶν ὑπενόουν τοὺς πάντας ὁρθῇ πίστει προσφερόσθαι, καὶ μὴ διελθὼν τὸ ὑπ' αὐτῶν προσφερόμενον ὀνόματι Πέτρον εδαγγέλιον εἶπον ὅτι, εἰ τοῦτο ἐστὶ μόνον τὸ δοκοῦν ἡμῖν παρέχειν μικροφυξίαν, ἀναγινωσκέσθω. Νῦν δὲ μαθὼν ὅτι αἰρέσει τινὶ ὁ νοῦς αὐτῶν ἐνεφώλευεν ἐκ τῶν λεχθέντων μοι, σπουδάσω πάλιν γενέσθαι πρὸς ἡμᾶς, ὥστε, ἀδελφοί, προσδοκᾶτέ με ἐν τάχει.* ⁵ *Ἦμεῖς δέ, ἀδελφοί, καταλαβόμενοι ὁποίας ἦν αἰρέσεως ὁ Μαρκιανός, ὡς καὶ ἐαυτῷ ἠγναντιοῦτο μὴ νοῶν ἢ ἐλάλει μαθήσεσθε ἐξ ὧν ἡμῖν ἐγράφη.* ⁶ *Ἐδυνήθημεν γὰρ παρ' ἄλλων τῶν ἀσκησάντων αὐτὸ τοῦτο τὸ εδαγγέλιον, τοῦτέστι παρὰ τῶν διαδόχων τῶν καταρξαμένων αὐτοῦ, οὓς δοκῆτας καλοῦμεν (τὰ γὰρ φρονήματα τὰ πλείονα ἐκείνων ἐστὶ τῆς διδασκαλίας), χρησάμενοι παρ' αὐτῶν, διελθεῖν, καὶ εὑρεῖν τὰ μὲν πλείονα τοῦ ὁρθοῦ λόγου τοῦ σωτήρος, τινὰ δὲ προσδισταλέμενα, ἃ καὶ ὑπετάξαμεν ἡμῖν.» Καὶ ταῦτα μὲν τὰ Σαραπίωνος.*

³ Siehe unten § 21.

3) Sehr lehrreich ist endlich die Stellung des vielgereisten Apologeten Justins des Märtyrers. Dieser kennt außer unseren vier Evangelien wahrscheinlich noch das Petrus-evangelium, vielleicht auch das sog. Protevangelium des Jakobus oder eine von dessen Quellschriften. Es ist allerdings vielleicht kein Zufall, daß er nur die Synoptiker unmittelbar als „Heilige Schrift“ bezeichnet. Trotzdem bleibt die Tatsache bestehen, daß er andere Überlieferungen über Jesus unbedenklich verwertet.

Im zweiten Jahrhundert hat man also neben unseren vier Evangelien noch verschiedene Berichte über Jesu Wirken benutzt. Ja man hat diese Berichte hier und da als Heilige Schrift betrachtet.

B. Nun würde man freilich den Tatbestand ganz einseitig beurteilen, wenn man sich mit dieser Erkenntnis begnügen wollte. Eine andere, gerade entgegengesetzte Erscheinung ist mindestens ebenso beachtenswert. Die Christenheit zeigte schon seit dem Ende des ersten Jahrhunderts die Neigung, die vielen Evangelien durch wenige, womöglich durch ein einziges zu ersetzen, am liebsten durch eine Art Evangelienharmonie. Die einzelnen Evangelien wichen im Wortlaute, in der Anordnung und im Inhalte von einander ab. Das war sehr störend. Im Unterrichte und im Gottesdienste konnte man nur ein einziges Evangelium brauchen, wenn man Wiederholungen und Widersprüche vermeiden wollte. Wir beobachten Ähnliches in der Gegenwart. Die biblischen Geschichten, die wir den Kindern in die Hand geben, sind weiter nichts, als volkstümliche Evangelienharmonien. Dasselbe gilt im Grunde von unseren Perikopenreihen, soweit sie Texte aus den Evangelien enthalten. So drängte auch in ältester Zeit die Entwicklung auf ein Einheitsevangelium hin. Schon im ersten Jahrhundert entstanden Bücher, die am richtigsten als Evangelienharmonien beurteilt werden.

1) Unser Lukasevangelium ist, wie die Vorrede andeutet, zu dem Zwecke geschrieben, die „vielen“ schon vorhandenen Evangelienbücher zu verdrängen. Es war Lukas' Absicht, deren Inhalt möglichst vollständig in sein Werk aufzunehmen; diese Absicht ist, soweit wir urteilen können, recht gut erreicht worden.

2) Unser Matthäusevangelium hat leider keine Vorrede, in der sich der Verfasser über seine literarischen Absichten ausspricht. Wer es aber mit dem zweiten und dritten Evangelium vergleicht, gelangt sofort zu der Erkenntnis, daß Matthäus ebenfalls Quellenstücke verschiedener Art zusammenarbeitet, die bis dahin getrennt überliefert wurden. Auch Matthäus scheint das Ideal der Vollständigkeit vorgeschwebt zu haben¹.

¹ Es ist nicht ganz sicher, ob dem Lukas und dem Matthäus unser Markus vorgelegen hat. Immerhin ist es charakteristisch, daß Markus in Lukas und Matthäus, vier kurze Stücke ausgenommen, vollständig enthalten ist.

3) Ferner ist das Hebräerevangelium wohl eine Zusammenfassung mehrerer älterer Werke gewesen, deren wichtigstes vielleicht eine von dem Apostel Matthäus herausgegebene Spruchsammlung war. Freilich ist das nicht sicher; denn wir besitzen nur 25 dürftige Bruchstücke des Hebräerevangeliums. Aber das andere ist sicher: die Judenchristen haben nur das Hebräerevangelium als Autorität betrachtet¹, und zwar nicht die sektiererischen Judenchristen, sondern die orthodoxe Partei, die an die Geburt von der Jungfrau glaubte und die Heidenkirche als Bruderkirche anerkannte. Diese Tatsache ist für uns wichtig, auch wenn das Hebräerevangelium selbst keine Evangelienharmonie gewesen sein sollte.

4) Wir wissen nicht, ob in dem Ägypterevangelium verschiedene ältere Berichte von Jesus verschmolzen sind; es ist jedenfalls wahrscheinlich genug. Aber auch hier ist darauf hinzuweisen: das Ägypterevangelium muß eine Zeit lang den ägyptischen Christen oder einem Teile von ihnen die einzige autoritative Schrift gewesen sein, der man Herrenworte entlehnte. Sonst gäbe der Name „Ägypterevangelium“ keinen erträglichen Sinn².

5) Das Petrus-evangelium ist aus unseren vier Evangelien, vielleicht außerdem noch aus anderen Quellen, zusammengestellt.

6) Auch das Ebjonitenevangelium³, das zur Zeit des Epiphanius von Salamis von ketzerischen Judenchristen gebraucht wurde, ist eine Evangelienharmonie gewesen. Am deutlichsten zeigt das der Bericht dieses Evangeliums über die Taufe Jesu, besonders über die Worte, die die Stimme aus dem Himmel bei dieser Gelegenheit sprach. Das Ebjonitenevangelium stellt die Berichte unserer drei Synoptiker einfach nebeneinander. Da heißt es: „Eine Stimme kam aus dem Himmel; die sprach: Du bist mein lieber Sohn; dich erwählte ich.“ Das ist ziemlich genau der Bericht des Markus (1₁₁). „Und wiederum: Ich habe dich heute gezeugt.“ Das ist dem Texte des Lukas (3₂₂)⁴ entnommen. „Und sofort erleuchtete helles Licht den Ort. Als das⁵ Johannes sah, sprach er zu ihm: Wer bist du? Und wieder kam zu ihm eine Stimme aus dem Himmel: Dies ist mein lieber Sohn, den ich erwählt habe.“ Das ist der Wortlaut, den Matthäus (3₁₇) bietet.

7) Marcion erkannte klar, daß der Gemeinde mit einem einzigen Evangelium am besten gedient sei. Er ließ in seinen Kirchen ausschließlich die von ihm besorgte Ausgabe des Lukasevangeliums be-

¹ Vgl. z. B. Iren. iii 117: Ebionet enim eo evangelio quod est secundum Mattheum solo utentes.

² S. oben S. 133.

³ Beste Ausgabe der Bruchstücke von Erich Klostermann in H. Lietzmanns Kleinen Texten Heft 8 (Bonn 1904) S. 8 ff.

⁴ Dieser Lukastext ist in der Handschrift D (d⁵) erhalten.

⁵ Lies δ statt $\delta\nu$?

nutzen. Mit klugem Bedachte strich er sogar im Titel den Namen des Lukas. Dieser Name konnte ja daran erinnern, daß es noch andere Evangelien gab. Die Erinnerung daran wollte Marcion womöglich ganz austilgen. So nannte er das Buch kurz und bündig „Das Evangelium“. Übrigens war auch Marcions Evangelium, wenn man genauer zusieht, eine Art Evangelienharmonie. Er hat, so sehr er im allgemeinen dem Lukas folgte, doch wohl verschiedene Male Stücke aus anderen Evangelien aufgenommen.

8) Der Gnostiker Basilides hat für seine Anhänger ein Evangelium zusammengestellt. In diesem waren wohl Stücke aus Matthäus, Lukas und Johannes, vielleicht auch aus Markus, vereinigt. Also schuf auch er eine Evangelienharmonie.

9) Einen ähnlichen, nur nicht so klaren Tatbestand finden wir in der Schule des Gnostikers Valentin. Valentin ist von allen älteren Gnostikern der konservativste gewesen (daraus erklärt sich wohl, daß seine Lehre die verbreitetste und für die Großkirche die gefährlichste war). So hielt er an dem von alters her Überkommenen fest, wo es nur irgend anging. Er hatte nicht den Mut, die vielen vor ihm in Geltung gekommenen Evangelien durch eine einzige Harmonie zu ersetzen¹. Aber doch finden wir auch bei den Anhängern Valentins die Neigung, ein einziges Evangelium zu besonderer Autorität zu erheben: das Johannesevangelium². Es ist kein Zufall, daß man gerade das vierte Evangelium bevorzugte: in dieses ließen sich gnostische Gedanken am leichtesten eindeuten, wie der Johanneskommentar des Valentinianers Herakleon beweist. Aber wenn auch das Johannesevangelium schon seines Inhalts wegen den Valentinianern lieber sein mußte, als die Synoptiker, so bleibt doch die Tatsache beachtenswert, daß die Valentinianer einem bestimmten Evangelium den Preis zuerkannten. Die späteren Valentinianer bevorzugten ein anderes Evangelium, aber wiederum nur eines: das sog. Evangelium der Wahrheit³. Worin dessen Eigenart bestanden hat, ist leider vollkommen unbekannt.

¹ Der Valentinianer Herakleon hat Lukas (Clem. strom. iv 9₇₁ und ecl. proph. 25) und Johannes (Orig. in Jo. passim) erklärt.

² Iren. iii 11₇: Hi autem qui a Valentino sunt eo (sc. evangelio) quod est secundum Johannem plenissime utentes usw. Hier erwähnt Irenäus übrigens auch, daß andere Gnostiker nur das Markusevangelium benutzen: Qui autem Iesum separant a Christo et impassibilem perseverasse Christum, passum vero Iesum dicunt, id quod secundum Marcum est praefereutes evangelium cum amore veritatis legentes illud corrigi possunt.

³ Iren. iii 11₉: Hi vero, qui sunt a Valentino, iterum existentes extra omnem timorem suas conscriptiones proferentes plura habere gloriantur, quam sint ipsa evangelia. Siquidem in tantum processerunt audaciae, uti quod ab his non olim conscriptum est veritatis evangelium titulent, in nihilo conveniens apostolorum evangeliiis.

10) Verschiedene evangelische Zitate, die uns bei christlichen Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts begegnen, scheinen nicht unmittelbar aus einzelnen Evangelien entnommen zu sein, sondern aus einer Evangelienharmonie, die vor allem das Matthäus- und das Lukasevangelium benutzte; diese Harmonie hat vielleicht die Form eines Spruchbuches gehabt¹. Vor allem Justin der Märtyrer und der Christ, der Kapitel 1_{3b}—2₁ der Zwölfapostellehre zusammenstellte, haben sich, wenn nicht alles trügt, einer solchen Evangelienharmonie bedient.

11) Der beste Zeuge für die Beliebtheit von Evangelienharmonien ist der Apologet Tatian. Tatian betrachtete das Johannesevangelium als Heilige Schrift². Trotzdem hatte er die Kühnheit, unsere vier Evangelien zu einer Evangelienharmonie, zu dem sog. Diatessaron zusammenzuarbeiten, und zwar nach Grundsätzen, durch deren Anwendung der überlieferte Text oft gründlich zerstört wurde. Ja, für diese Evangelienharmonie hat vielleicht schon er selbst, sicher aber seine Gemeinde in Syrien kanonische Geltung beansprucht³.

12) Der letzte Zeuge für die Zeit, die wir jetzt behandeln, ist der Bischof Theophilus von Antiochia. Nach dem Berichte des Hieronymus⁴ hat Theophilus einen Evangelienkommentar geschrieben. In diesem erklärte er nicht die einzelnen Evangelien, sondern eine Evangelienharmonie, die er wohl selbst zusammengestellt hatte — oder sollte Theophilus bereits Tatians Diatessaron benutzt haben? Das Verfahren des Theophilus würde dann besonders auffällig sein, wenn er schon unsere vier Evangelien als kanonisch angesehen hätte; das ist allerdings nicht sicher⁵.

Endlich ist noch eines zu bedenken. Der Kanon Muratori berechtigt wohl zu dem Schlusse, daß es um das Jahr 200 in der Römergemeinde orthodoxe Christen gab, denen ebenfalls eine Evangelienharmonie lieber gewesen wäre, als vier getrennte Evangelien⁶: mit Bedauern standen sie vor der unabänderlichen Tatsache, daß die Kirche vier verschiedene Evangelien heilig gesprochen hatte. Da ist es doch ganz zweifellos: die ersten Christen, auch orthodoxe Christen, die katholisch waren bis auf die Knochen, haben die starke Neigung

¹ Vgl. die Oxyrhynchuslogia (beste Ausgabe von Erich Klostermann in H. Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 8 (Bonn 1904) S. 11 f. und Nr. 11 (Bonn 1904) S. 17 ff. ² S. oben S. 131. ³ Wir werden in § 19 noch einmal ausführlich auf Tatians Diatessaron zurückkommen.

⁴ Epist. 121 ad Algasiam quaest. 6: quatuor evangelistarum in unum opus dicta compingens. Leider ist uns von Theophilus' Kommentar nur ein sicheres Bruchstück (an der genannten Hieronymusstelle) erhalten. Das Ganze glaubte Th. Zahn (Forschungen 2) aufgefunden zu haben; doch vgl. A. Harnack TU 14.

⁵ S. oben S. 127 f.

⁶ S. unten § 17.

besessen, die verschiedenen Evangelien durch eine Evangelienharmonie zu ersetzen.

So sehen wir uns vor das rätselhafte Problem gestellt: die Kirche des zweiten Jahrhunderts hat auf der einen Seite nicht nur unsere vier Evangelien als Autoritäten betrachtet, sondern mindestens noch drei oder vier weitere; auf der anderen Seite aber war sie willens, an Stelle der vielen Evangelien eine einzige Evangelienharmonie zu setzen und heilig zu sprechen. Was ist bei dem Zusammenstoße dieser beiden entgegengesetzten Entwicklungstendenzen herausgekommen?

Zusatz. Die Neigung, eine Evangelienharmonie oder wenigstens ein einziges Evangelium an Stelle der verschiedenen Evangelien zu setzen, machte sich zu allen Zeiten in der Kirche geltend. Im Gottesdienste, in der Schule, bei der Missionspredigt bedeutet eben das Nebeneinander der vier getrennten Evangelien eine Unbequemlichkeit, wenn nicht ein Hindernis. Euseb von Cäsarea (vgl. seinen Brief an Karpianus) kannte eine Evangelienharmonie des Alexandriners Ammonius (*Ἀμμώνιος μὲν ὁ Ἀλεξανδρεὺς πολλὴν ὡς εἰκὸς φιλοπονίαν καὶ σπουδὴν εἰσαγηχὸς τὸ διὰ τεσσάρων ἡμῖν καταλέλοιπεν εὐαγγέλιον τῷ κατὰ Ματθαῖον τὰς ὁμοφώνους τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν περιζοπὰς παραθεῖς, ὡς ἔξ ἀνάγκης συμβῆναι τὸν τῆς ἀκολουθίας εἰρμὸν τῶν τριῶν διαφραθῆναι ὅσον ἐπὶ τῷ ἔφει τῆς ἀναγνώσεως*) und legte selbst Tabellen an, die jedem sofort ermöglichten, aus den vier getrennten Evangelien eine Evangelienharmonie zusammenzustellen. Bada Venerabilis († 735) hat seinen Angelsachsen nur das eine Johannesevangelium übersetzt. Die älteste deutsche Evangelienübersetzung beschränkt sich auf das Matthäusevangelium (erhalten in einer Handschrift des bayrischen Klosters Monsee aus dem Jahre 738). Etwa 100 Jahre später (um 830) wurde in Fulda Tatians Diatessaron ins Deutsche übertragen. Der altsächsische Heliand und Otrfrids Krist, die beiden großen evangelischen Dichtungen unserer Ahnen, fußen nicht auf den getrennten Evangelien, sondern auf dem deutschen Diatessaron. Ähnliches ließe sich für alle Zeiten und für alle Länder ausführen. Am stärksten ist aber die Bewegung, die eine autoritative Evangelienharmonie beehrte, natürlich im zweiten Jahrhundert gewesen, als das Ansehen der einzelnen Evangelien noch nicht ein kanonisches war.

Drittes Zeitalter. Der Vierevangelienkanon¹.

§ 16. Warum entstand der Vierevangelienkanon?

A. Nicht alle Evangelien, die irgendwo das Ansehen Heiliger Schriften genossen, hatten auch die Aussicht, einmal allerwärts als kanonische Autoritäten anerkannt zu werden.

1) Das Hebräerevangelium war der Hauptsache nach das Evangelium der Judenchristen. Diese wurden von ihren heidenchristlichen Brüdern oft, wenn nicht sogar meistens, als Ketzer betrachtet. Und das nicht ganz mit Unrecht. Es gab ja unter den

¹ Zum Folgenden vgl. vor allem E. Schwartz, Ueber den Tod der Söhne Zebedaei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, N. F. 7₆, Berlin 1904).

Judenchristen eine starke Partei, die von der Gottheit Jesu nichts wissen wollte, also dem Hauptdogma der Heidenkirche widersprach. Nun scheint allerdings das Hebräerevangelium nicht aus den Kreisen der ketzerischen Judenchristen hervorgegangen zu sein; wenigstens enthielt es keine ketzerischen Sätze. Aber daß es judenchristlich war, trat doch offen genug zu Tage. Man denke nur daran, daß es darauf aus war, den Herrenbruder Jakobus, die erste Autorität in der ältesten judenchristlichen Gemeinde zu Jerusalem, überall in den Vordergrund zu schieben¹. Und selbst wenn man es dem Texte des Hebräerevangeliums nicht angemerkt hätte, daß es das Evangelium einer Sekte war, so war sein judenchristlicher Ursprung doch allgemein bekannt. Und damit war es in den Augen vieler herabgewürdigt. In der Tat ist das Hebräerevangelium außerhalb der judenchristlichen Kreise Palästinas wenig bekannt geworden. Der Syrer Ignatius hat es benutzt². Eine griechische Übersetzung des Hebräerevangeliums scheint im zweiten Jahrhundert im Gebrauche der hellenistischen Judenchristen Ägyptens gewesen zu sein³. Sonst wissen wir nichts von einer weiteren Verbreitung des Hebräerevangeliums.

2) Ferner war das sog. Ägypterevangelium wohl nur in bestimmten, eng begrenzten Kreisen heimisch. Wir begegnen ihm, wie ja der Titel des Buches schon vermuten läßt, bloß in Ägypten⁴. Vielleicht hat diesem Evangelium die allzu starke Betonung der Askese geschadet. Es redete in recht pessimistischer Weise vom Verkehr der Geschlechter⁵. Salome fragt Jesus im Ägypterevangelium: „Wie lange werden die Menschen sterben?“ Er antwortet: „Solange die Frauen gebären“. Sie erwidert: „Also tat ich recht, daß ich nicht gebar?“ Darauf spricht Jesus die rätselhaften Worte: „Iß jede Pflanze; nur die bittere iß nicht!“ Zu derselben Salome sagt Jesus im Ägypterevangelium: „Wenn ihr das Kleid der Scham niedertretet und wenn die beiden eins werden und das Männliche mit dem Weiblichen vereinigt wird, sodaß es weder Männliches noch Weibliches mehr gibt“, dann wird das Ende kommen. Ja, das Ägypterevangelium läßt Jesus sogar die Äußerung tun: „Ich kam, die Werke des Weibes aufzulösen“⁶. Diese Worte müssen zwar nicht im Sinne grundsätzlicher Askese verstanden werden. Aber eine solche Deutung

¹ S. oben S. 117 f. ² S. oben S. 134. ³ S. oben S. 133. Daher kennen Klemens von Alexandria und Origenes das Hebräerevangelium.

⁴ Wenigstens läßt sich nicht beweisen, daß das Ägypterevangelium außerhalb Ägyptens bekannt war.

⁵ Clem. Alex. strom. iii 9₆₃ 64 66 13₉₂ 93 (auch bei Erich Klostermann in H. Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 8 S. 12 f.).

⁶ Auch die älteren Oxyrhynchuslogia (bei Klostermann a. a. O. S. 11 f.), die vielleicht mit Recht dem Ägypterevangelium zugewiesen werden, enthalten einen

lag sehr nahe, um so mehr, als Salome, an die Jesus die Worte richtet, gerade in den Überlieferungen der asketisch gesinnten Gnostiker eine hervorragende Rolle spielt¹. Nun war zwar eine schroff asketische Anschauung der katholischen Volksfrömmigkeit im zweiten Jahrhundert nicht ohne weiteres anstößig. Die Paulusakten äußerten sich ebenfalls sehr pessimistisch über das Geschlechtsleben; und die Paulusakten schrieb ein gut katholischer Christ. Doch den Theologen waren derartige Sätze schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ein Dorn im Auge. Die Theologen aber hatten an der Festlegung strittiger Grenzen des Kanons natürlich einen stärkeren Anteil, als das Volk. So ist es verständlich, daß das Ägypterevangelium nicht weiter verbreitet ward. Dazu kam noch eins. Die ägyptischen Enkratiten (Julius Kassianus), später auch die ägyptischen Sabellianer beriefen sich auf das Ägypterevangelium. Das ist selbstverständlich kein Beweis dafür, daß dieses Evangelium ursprünglich enkratitisch oder sabellianisch war. Aber zweifellos wurde auf diese Weise das Ansehen des Ägypterevangeliums in den Augen der großkirchlichen Christen verringert.

3) Auch das Petrus-evangelium war niemals auf dem Wege dazu, allgemein anerkannt zu werden. Es war immer wenig verbreitet. Wir treffen es zunächst nur in Syrien an (Sarapion von Antiochia), später auch in Ägypten (Origenes). Vermutlich stand es an Alter den anderen Evangelien erheblich nach und fand deshalb nicht so viele Freunde, wie die anderen Evangelien. Dazu kam, daß die offenbaren doketischen Neigungen des Petrus-evangeliums Anstoß erregen mußten.

Was von diesen ältesten Evangelien gilt, das gilt natürlich in noch viel höherem Grade von den jüngeren, dem Ebjonitenevangelium, dem Thomasevangelium, dem Jakobusevangelium usw. Wir brauchen gar nicht erst daran zu erinnern, daß diese Evangelienchriften zumeist in recht grober Weise ketzerische Gedanken verbreiten wollten: sie konnten schon deshalb gegen ihre älteren Schwestern nicht aufkommen, weil sie zu spät auf dem Platze erschienen, weil sie in allen Gemeinden fest eingewurzelte Autoritäten vorfanden, die sich nun nicht mehr umstoßen ließen.

So ist deutlich, warum das Hebräerevangelium, das Ägypterevangelium usw. nicht leicht Heilige Schrift werden konnten. Die vier Evangelien dagegen, die heute im Neuen Testamente stehen, sind nicht nur älter, als jene Apokryphen, sondern zweifellos auch wertvoller. Keine Parteitendenz drängt sich vor. Wenn unsere vier Evangelien eine Tendenz zur Schau tragen, dann ist es nur die Tendenz, zu erbauen: in den Dienst dieses Zweckes wird der ganze, reiche Inhalt gestellt. So ist es kein Wunder, daß unsere vier

Spruch (Nr. 2), den man asketisch deuten kann: „Wenn ihr nicht der Welt entsagt, werdet ihr das Reich Gottes nicht finden; und wenn ihr nicht den Sabbat feiert, werdet ihr den Vater nicht sehen“.

¹ Vgl. die Pistis Sophia.

Evangelien von Anfang an am weitesten verbreitet waren¹. Freilich waren auch ihre Aussichten nicht von Anfang an gleich gut. Die Synoptiker und Johannes sind eine Zeit lang gegeneinander ausgespielt worden². Für Markus ist es ungünstig gewesen, daß er in Matthäus und Lukas ziemlich vollständig enthalten ist und fast ausschließlich Geschichten, dagegen nur wenige Reden Jesu bringt. Markus ist infolgedessen stets, auch heute noch, am wenigsten gelesen und am wenigsten vervielfältigt worden. Immerhin war Markus natürlich viel verbreiteter und angesehener, als z. B. das Hebräerevangelium³. Das beliebteste synoptische Evangelium war zweifellos das des Matthäus. Seine umfangreichen Redesammlungen machten es besonders geeignet für den gottesdienstlichen Gebrauch, seine apologetischen Neigungen⁴ für die Verwertung im Missionsbetriebe. Auch das Hervortreten der Begriffe „Gemeinde“ und „Kirche“ im Matthäusevangelium⁵ war den Christen des zweiten Jahrhunderts sympathisch. So begreifen wir die Tatsache, daß sich die älteren christlichen Schriftsteller des Matthäusevangeliums eifriger bedienten, als der anderen Synoptiker. Wie dem aber auch sei, mit Sicherheit können wir sagen: unsere vier neutestamentlichen Evangelien waren von Anfang an am meisten bekannt und am höchsten geachtet.

B. Das würde nun allerdings noch kein Hindernis gewesen sein, die vier Evangelien zu einer Evangelienharmonie zusammenzufassen und an Stelle der einzelnen Bücher diese Harmonie zur Heiligen Schrift zu machen. Indessen ist das doch nicht geschehen. Drei Gründe haben es verhindert.

1) Der gefährlichste Feind der christlichen Kirche im zweiten Jahrhundert war Marcion. Mit unsagbarer Bitterkeit ward Marcion von den katholischen Theologen, z. B. von Tertullian, bestritten. In dem Kampfe mit Marcion glaubte die Kirche um ihr eigenes Dasein zu ringen. In diesem Kampfe bot sie alle Mittel auf, die ihr irgend zur Verfügung standen, auch wenn diese Mittel an anderer

¹ Genauerer läßt sich darüber nicht feststellen. Die drei Synoptiker sind einander zu ähnlich; wenn ein altchristlicher Schriftsteller ein synoptisches Zitat bringt, läßt sich selten genau sagen, ob es aus Mt., Mk. oder Lk. stammt; außerdem hat es wohl (Lk. 11!) einst mehr „Synoptiker“ gegeben, als unsere drei. Mit der synoptischen Überlieferung ist schon Paulus bekannt. Auch das erste Auftauchen des Johannesevangeliums in der Kirchengeschichte ist schwer festzustellen. Es hat eine johanneische Überlieferung gegeben, ehe das Johannesevangelium geschrieben ward (der Aristionschluß des Markusevangeliums muß von johanneischer Überlieferung abhängig sein und ist doch wohl älter, als das vierte Evangelium).

² S. unten S. 144 ff.

³ Markus schrieb wohl zunächst für die Römergemeinde: vielleicht gebührt dieser das Verdienst, ihm eine Stelle im Kanon gesichert zu haben.

⁴ Vgl. z. B. 28₁₅.

⁵ 16₁₈, 17.

Stelle sich als schädlich erwiesen. Nun erkannte Marcion nur ein einziges Evangelium an, das Lukasevangelium, und zwar ein von ihm umgearbeitetes Lukasevangelium. Wenn die Kirche dieses marcionitische Evangelium mit Erfolg kritisieren wollte, so konnte sie nur zwei Wege einschlagen. Der eine Weg: die Kirche mußte zu Marcion sagen: „Du hast nur ein Evangelium, und das rührt nicht einmal von einem Apostel, sondern nur von einem Apostelschüler her. Wir haben mehrere Evangelien; von diesen sind einige von Aposteln selbst verfaßt. Du hast also nicht das ganze Evangelium; du hast nicht einmal den wichtigsten Teil des Evangeliums.“ Der andere Weg: die Kirche mußte Marcion Wort für Wort nachweisen, daß er den echten Lukastext verfälscht hatte. In beiden Fällen nützte der Kirche eine Evangelienharmonie gar nichts, auch nicht, wenn das Lukasevangelium ganz in ihr enthalten war. Man brauchte den genauen Text der getrennten Evangelien. Kein Wunder, daß man Marcion zuliebe auf die Bequemlichkeit einer einzigen Evangelienharmonie verzichtete und die vier Evangelien als solche heilig sprach. Man konnte das mit gutem Gewissen tun; denn die vier getrennten Evangelien waren auch im Kampfe mit der Gnosis von höchstem Werte. Eine ganze Reihe von Gnostikern berief sich auf Geheimüberlieferungen der Apostel, z. B. des Matthias. Diesen Männern gegenüber war es sehr wichtig, sich auf Bücher stützen zu können, die seit alter Zeit bestimmte Namen von Aposteln und Apostelschülern an der Spitze trugen. Auch hier war eine Evangelienharmonie unbrauchbar. Einer solchen konnte man nie nachträglich einen Apostelnamen vorsetzen, ohne von allen Seiten des Betrugs bezichtigt zu werden. Tatians Diatessaron blieb immer, auch in der spätesten Überlieferung, ein Werk unter dem Namen Tatians.

2) Vielleicht noch wichtiger ist die folgende Tatsache. Allem Anscheine nach war Tatians Diatessaron die erste brauchbare Evangelienharmonie: sie allein vereinigte in sich unsere vier Evangelien, also die Überlieferungen von Jesus, die sich in der ganzen Christenheit des höchsten Ansehens erfreuten. Tatians Diatessaron war demnach die erste Evangelienharmonie, die hätte kanonisiert werden können, freilich auch die einzige; denn es entstanden wohl zunächst keine weiteren Evangelienharmonien ähnlicher Art¹. Nun setzte aber sehr bald nach dem Aussterben der mündlichen Überlieferung von Jesus die Entwicklung ein, die schließlich zur Kanonisierung bestimmter Evangelienbücher führte²:

¹ Theophilus' von Antiochia Evangelienharmonie ist eine zu unsichere Größe, als daß wir sie hier berücksichtigen könnten.

² S. oben S. 125 ff.

diese Entwicklung begann also etwa ein halbes Jahrhundert früher, als Tatians Diatessaron entstand. Dann war sie aber zu Tatians Zeit schon sehr weit fortgeschritten: damals galten einzelne Evangelienbücher in Ägypten, Kleinasien, Rom und Afrika bereits als Heilige Schrift. So war es geradezu unmöglich, sie wieder abzudanken und durch eine Evangelienharmonie zu ersetzen, selbst wenn die neue Harmonie die alten Evangelien vollständig umfaßte. Gelingen konnte dieses Experiment höchstens in einer Kirche, die in der Entwicklung zurückgeblieben war und noch keine kanonischen Evangelienbücher kannte, z. B. in der national syrischen Kirche¹. Außerdem war Tatians Diatessaron zwar eine sehr geschickt angelegte und praktisch verwendbare Evangelienharmonie; aber es hatte doch eine Reihe von Sondereigentümlichkeiten, die es einem theologisch geschulten Leser unmöglich machten, es als einen wirklichen Ersatz der vier Evangelien zu betrachten. Tatian ließ z. B. die Stammbäume Jesu weg.

3) Daß es erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts gelang, eine einigermaßen genügende Evangelienharmonie herzustellen, hatte einen besonderen Grund. Die alte Kirche, und besonders die Kirche des zweiten Jahrhunderts, besaß eine sehr feine Empfindung für die Unterschiede zwischen den Synoptikern und dem vierten Evangelium. Es gab Christen, die das Johannes-evangelium, und andere, die die Synoptiker bevorzugten; es scheint, als wären die beiden Parteien des öfteren feindlich zusammengestoßen.

a) Das älteste Zeugnis für einen derartigen Gegensatz sind vielleicht die Mitteilungen über Matthäus und Markus, die uns Euseb von Cäsarea² aus des Papias von Hierapolis „Erklärung von Herrenworten“ mitteilt. Die Bemerkung über Markus lautet: „Auch

¹ S. unten § 19.

² Hist. eccl. iii 39¹⁴: *Καὶ ἄλλας δὲ τῇ ἰδίᾳ γραφῇ παραδίδοσαν Ἀριστίωνος τοῦ πρόσθεν δεδηλωμένου τῶν τοῦ κυρίου λόγων διηγήσεις καὶ τοῦ πρεσβυτέρου Ἰωάννου παραδόσεις. Ἐφ' ἧς τοὺς φιλομαθεῖς ἀναπέμψαντες ἀναγκαίως ἔνθ' προσθήσομεν ταῖς προεξετεθείσαις αὐτοῦ φωναῖς παράδοσιν ἣν περὶ Μάρκου τοῦ τὸ εὐαγγέλιον γεγραφότος ἐπέθεται διὰ τούτων.* ¹⁵ »Καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτῆς Πέτρου γενόμενος ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μὲντοι τάξει τὰ ὑπὸ τοῦ κυρίου ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. Οὕτε γὰρ ἤκουσεν τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δὲ ὡς ἔφηρν Πέτρον ὃς πρὸς τὰς χρεῖας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὡσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἡμαρτεν Μάρκος οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀμνημόνευσεν. Ἐνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσεν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαι τι ἐν αὐτοῖς.« ¹⁶ Ταῦτα μὲν οὖν ἰσθόρηται τῷ Παπῖα περὶ τοῦ Μάρκου. Περὶ δὲ τοῦ Ματθαίου ταῦτ' εἰρηται. »Ματθαῖος μὲν οὖν Ἐβραῖδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμῆνευσεν δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατός ἕκαστος.« Vgl. besonders Paul Rohrbach, Der Schluß des Markusevangeliums usw. S. 34 ff.

dies sagte der Presbyter: „Markus ward der Dolmetscher des Petrus und schrieb genau auf, woran er sich noch erinnerte, was Jesus gesagt oder getan hatte, aber nicht in der richtigen Reihenfolge.“¹ Er hatte ja auch den Herrn nicht gehört und war ihm nicht nachgefolgt; später aber, wie gesagt, folgte er dem Petrus nach. Dieser gestaltete seine Lehrvorträge, wie er es gerade nötig hatte, aber nicht in der Absicht, eine Sammlung von Herrenworten zu veranstalten. Daher trifft Markus keine Schuld, wenn er in der Weise einiges aufschrieb, in der er sich dessen erinnerte. Denn nur auf eines richtete er sein Augenmerk: nichts wegzulassen von dem, was er gehört hatte, und nichts Falsches dabei mitzuteilen.“ Das Bruchstück, das sich mit Matthäus beschäftigt, hat den Wortlaut: „Matthäus schrieb die Worte in hebräischer Sprache zusammen; es übersetzte sie aber jeder, so gut er konnte.“ Aus diesen Sätzen klingen deutlich zwei Töne heraus: erstens eine Kritik, zweitens eine Verteidigung des Markus- und Matthäusevangeliums. Eine Kritik: Markus berichtet nicht in der rechten Reihenfolge¹; und Matthäus ist den Griechen nur in ganz ungenügender Weise zugänglich gemacht worden. Eine Verteidigung: die Evangelisten selbst sind an den Unvollkommenheiten ihrer Bücher nicht schuld. Sie leisteten, was sie leisten konnten. Vor allem darf man die Apostel Petrus und Matthäus nicht verantwortlich machen, deren Autorität hinter den beiden Evangelien steht, sondern höchstens ihre Interpreten. Nun ist Papias nicht selbst der Urheber der Mitteilungen über Markus und Matthäus. Er hat sicher das Zeugnis über Markus², wahrscheinlich aber auch das über Matthäus aus dem Munde des Presbyters Johannes³. Dieser Johannes, mag er mit dem Zebedäussohne Johannes identisch sein oder nicht⁴, ist wohl der Verfasser des vierten Evangeliums. Die wichtigste Ausstellung, die der Presbyter Johannes am Markusevangelium anzubringen hat, ist die, daß es nicht die richtige Ordnung befolgt. Die Geschichte Jesu in der

¹ Dieses Urteil müßte dann eigentlich auch von Matthäus (und Lukas) gelten, die ja im wesentlichen dieselbe Reihenfolge beobachten wie Markus. Aber diese Folgerung wird offenbar nicht gezogen.

² S. oben S. 144 f. An die Aussage des Presbyters Johannes knüpft Papias allerdings einige eigene Bemerkungen, die aber nur jene Aussage verdeutlichen und vielleicht selbst auf Mitteilungen des Presbyters zurückgehen.

³ Papias hat die Worte des Presbyters jedenfalls deshalb zitiert, weil sie eine Kritik geschriebener Evangelien enthielten. Bekanntlich zog Papias die mündliche Überlieferung der schriftlichen vor; er mochte meinen, für diese Anschauung in dem Presbyter einen Bundesgenossen gefunden zu haben. Freilich konnte er das nur mit halbem Rechte meinen.

⁴ Ich habe dieses Problem hier nicht zu untersuchen. Für mich sind die von Loofs (RE³ 4, Leipzig 1898, S. 29 Z. 40 ff.) gegen die moderne kritische Betrachtungsweise geltend gemachten Bedenken von schwerem Gewicht.

rechten Ordnung zu erzählen, ist aber ein Hauptanliegen des vierten Evangeliums; denn sein chronologisches Gerüst tritt überall deutlich aus der Erzählung heraus; man denke nur an die Hervorhebung der einzelnen Feste. Wenn man das erwägt, dann drängt sich geradezu ein doppelter Schluß auf. Erstens: der Maßstab, den der Presbyter bei der Kritik des Markusevangeliums benutzt, ist das Johannesevangelium oder die johanneische Überlieferung¹. Zweitens: die Sätze des Presbyters über Markus und Matthäus wenden sich in versöhnendem Sinne an einseitige, bedingungslose Freunde des vierten Evangeliums, die von den Synoptikern nichts wissen wollen. Es wird auf der einen Seite die Kritik anerkannt: an den Synoptikern ist, in der Form, wie sie vorliegen, nicht alles untadelig. Es wird aber zugleich energisch auf die Schranken hingewiesen, die dieser Kritik gezogen sind. Aus den Bemerkungen des Presbyters Johannes über Matthäus und Markus geht also hervor: es gab zu Anfang des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien eine johanneische Partei, die von den Synoptikern nichts wissen wollte². Man darf übrigens vermuten, daß der Montanismus aus solchen Kreisen stammte, in denen das Johannesevangelium bevorzugt ward. Das Johannesevangelium enthielt die Weissagungen von dem Tröster, auf die Montanus sich berief. Die Synoptiker dagegen, die so selten vom Geiste reden, wären nur dazu geeignet gewesen, einen Dämpfer auf den montanistischen Enthusiasmus zu setzen. Vielleicht ist es kein Zufall, daß die ganz oder halb montanistischen Märtyrerakten des Karpus, des Papyrus und der Agathonikè mit dem vierten Evangelium besser vertraut erscheinen, als mit den drei ersten³.

b) Die Berichte des Papias erfahren eine wertvolle Ergänzung durch Mitteilungen des Epiphanius von Salamis über eine radikal synoptische Partei, die in Kleinasien um das Jahr 170 bestand und vom Johannesevangelium nichts wissen wollte: die Partei der sog.

¹ Die Frage, ob der Presbyter das chronologische Schema des Johannes mit Recht dem des Markus vorzieht, habe ich hier nicht zu erörtern. — Daß Papias das Johannesevangelium kannte, läßt sich beweisen (vgl. Schwartz a. a. O.). Euseb hat uns wohl deshalb keine Mitteilung des Papias über das vierte Evangelium mitgeteilt, weil Papias dieses um das Jahr 40 entstanden sein ließ. Zu Eusebs Zeit nahm man dagegen allgemein an, es sei um 100 als das letzte der Evangelien geschrieben worden.

² Papias erläutert die Mitteilung des Presbyters über Markus in durchaus zutreffender Weise. Jene johanneische Partei muß also noch zu seiner Zeit bestanden haben.

³ Diese Märtyrerakten stammen aus Thyatira, aus der Zeit um 165. — Die Großkirche konnte übrigens schon deshalb Joh. nicht allein kanonisieren, weil sie sich dadurch den Valentinianern allzusehr genähert hätte (s. oben S. 137).

Aloger. Wir sahen bereits¹, daß die Aloger aus Gründen der antimontanistischen Polemik die Offenbarung des Johannes für falsche Prophetie erklärten. Sie verwarfen aus denselben Gründen auch das Johannesevangelium. In diesem allein war ja von dem Tröster die Rede, den Jesus verhieß; und mit dem Glauben an den Tröster stand und fiel der ganze Montanismus. Aber die Aloger waren wohl nicht nur als Antimontanisten Gegner des vierten Evangeliums, sondern auch als Antignostiker; und ihre antignostischen Interessen sind sicher älter, vielleicht auch wichtiger gewesen, als die antimontanistischen². Die Aloger fanden die Logoschristologie des Johannesevangeliums doketisch. Sie meinten wohl: nach Joh. 1 hätte es den Anschein, als beginne Jesus seine Lehrtätigkeit unmittelbar vom Himmel aus, ohne erst als Mensch geboren zu werden. Sie glaubten sogar annehmen zu müssen, der Verfasser des Johannesevangeliums könne kein anderer sein, als der Erzketzer Cerinth, der Hauptvertreter des Doketismus in Kleinasien. Eine solche Mißdeutung des Johannesevangeliums war um so eher möglich, als die Doketen in Kleinasien im ganzen zweiten Jahrhundert besonders zahlreich waren³. Daß die antignostischen Interessen der Aloger auch während des antimontanistischen Kampfes nicht zurücktraten oder gar aufhörten, ist gewiß: gerade damals gingen aus ihren Reihen die sog. dynamistischen Monarchianer hervor; das waren ursprünglich radikale, hyperkatholische Gegner des Doketismus⁴. Die Aloger haben übrigens, wie ihre Kritik der Offb., so auch ihre Abneigung gegen das Johannesevangelium nachträglich mit geschichtlichen Beweisen zu begründen gesucht. Sie führten z. B. aus: das Johannesevangelium habe die Erzählungen von Jesu vierzigtägem Fasten und von seiner Versuchung vergessen; es spreche von zwei Osterfesten, statt nur von einem usw.; in all diesen Fällen werde es durch die Synoptiker als falsch erwiesen. Nun kann man allerdings sagen (und man hat

¹ S. oben S. 43 ff. ² Die Gnostiker waren früher auf dem Plane, als die Montanisten; sie waren auch gefährlicher.

³ Vgl. den 1. Johannesbrief, die Ignatiusbriefe, die Paulusakten.

⁴ Vielleicht haben auch die dynamistischen Monarchianer, die später in Rom wirkten, das Johannesevangelium verworfen; denn es ist nicht ausgeschlossen, daß der Kanon Muratori gegen Widersacher des Johannesevangeliums zu Felde zieht (so Th. Zahn; anders A. Harnack); diese würde man dann am ehesten unter den römischen Dynamisten suchen. — Übrigens scheinen auch die patripassianischen Prologe zu den Evangelien, die am Anfang des dritten Jahrhunderts in Rom entstanden, eine gewisse Abneigung gegen das Johannesevangelium durchblicken zu lassen. Sie nennen die Synoptiker consonantes: darin liegt vielleicht eine leise Kritik des Johannes, der eben nicht consonans ist (sicher ist das freilich nicht; wenn wir von „Synoptikern“ reden, liegt uns nichts ferner, als Johannes zu kritisieren). Vgl. Peter Corssen, Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte des Kanons (TU 15₁, Leipzig 1896) S. 37 ff.

das gesagt): die Kritik der Aloger am Johannesevangelium hatte einen rein polemischen Zweck; also ist sie für die Kanongeschichte belanglos. Aber damit wird man den Tatsachen doch nicht gerecht. Wäre das Johannesevangelium eine von altersher allgemein anerkannte Autorität gewesen, die Aloger hätten sich nicht erküht, an seinem Ansehen zu rütteln, sondern hätten sich irgendwie mit ihm abgefunden (den Arianern z. B. war der Prolog des vierten Evangeliums ebenfalls sehr unsympathisch; gleichwohl verwarfen sie das Johannesevangelium nicht: es war schon zu lange Zeit Heilige Schrift gewesen, als daß sie einen solchen Schritt hätten wagen können). Besonders bedeutsam ist noch der folgende Umstand. Die Aloger galten ihren Zeitgenossen als echte Katholiken. Nun wird man ihnen, den tapferen Bestreitern der Gnosis und des Montanismus, natürlich mancherlei nachgesehen haben. Immerhin ist das doch zweifellos: die Verwerfung des Johannesevangeliums galt zu ihrer Zeit noch nicht als eine kirchentrennende Ketzerei. In der Tat behandelten Irenäus von Lyon¹ und Hippolyt von Rom² die Aloger verhältnismäßig recht höflich, obwohl beide die radikale Kritik am vierten Evangelium in unzweideutiger Weise ablehnten. So dürfen wir aus der Geschichte der Aloger den Schluß ziehen: im zweiten Jahrhundert gab es in Kleinasien rechtgläubige Christen, die das Johannesevangelium zugunsten der Synoptiker verwarfen³.

c) Das erlösende Wort in dem Streite um das vierte Evangelium sprach, wie es scheint, erst Klemens von Alexandria oder einer seiner Gewährsmänner. Nach der Mitteilung Eusebs⁴ erzählte Klemens in

¹ iii 119.

² Hippolyts Bericht ist von Epiph. haer. 51 benutzt.

³ Ich erinnere hier auch daran, daß der Apologet Justin vielleicht eine Abneigung gegen das vierte Evangelium besaß (s. oben S. 131); er könnte diese in Ephesus gewonnen haben, wo er getauft ward. Vgl. auch S. 128 (über Theophilus von Antiochia). — Übrigens sind die Christen des zweiten Jahrhunderts gelegentlich der Osterstreitigkeiten auf einen Unterschied zwischen synoptischer und johanneischer Überlieferung aufmerksam geworden: das Johannesevangelium (18₂₈, ebenso das Petrus-evangelium 2₅ und vielleicht auch 1. Kor. 5₇) nimmt als Jesu Todestag den 14. Nisan an, die synoptische Überlieferung den 15. (vgl. Klaudius Apollinarius von Hierapolis im Chron. pasch. Dindorf I S. 14: *Και λέγουσιν, ότι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν, καὶ διηγῶνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν ὡς νενοήκασιν· ὅθεν ἀσύμφωνός τε νόμῳ ἢ νόησις αὐτῶν καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια; vgl. Klemens von Alexandria ebenda S. 15: *Ταύτη τῶν ἡμερῶν τῇ ἀκριβεῖα καὶ αἱ γραφαὶ πᾶσαι συμφωνοῦσι καὶ τὰ εὐαγγέλια συνῳδέ).* Doch scheint keine der beiden Parteien die synoptische oder die johanneische Überlieferung ausdrücklich verworfen zu haben; man gab natürlich der einen, halb unbewußt, den Vorzug, deutete aber die andere darnach um, so daß man kein Evangelium zu verleugnen brauchte.*

⁴ Eus. hist. eccl. vi 14₇: *τὸν μόντοι Ἰωάννην ἔσχατον, συνιδόντα ότι τὰ σωματικά ἐν τοῖς εὐαγγελίοις δεδήλωται, προτραπέντα ὑπὸ τῶν γνωρίμων, πνεύματι*

seinen „Skizzen“: Johannes habe zuletzt von allen Evangelisten geschrieben. Er habe gesehen, wie nur „das Leibliche“ in den anderen Evangelien mitgeteilt sei. So habe er, von „den Angesehenen“ dazu veranlaßt und vom Geiste getrieben, ein „geistliches Evangelium“ verfaßt. Mit dieser Formel: „das Johannesevangelium ist das geistige Evangelium“ haben sich die späteren Zeiten über den Unterschied zwischen den Synoptikern und dem Johannesevangelium beruhigt. Epiphanius von Salamis z. B. nennt in diesem Sinne das Johannesevangelium das „erste“ Evangelium¹. Vergessen wurde der Unterschied aber nie. Noch der Kaiser Julian der Abtrünnige hat in seinem literarischen Kampfe gegen das Christentum aus diesem Unterschiede Kapital geschlagen².

Für die Kanongeschichte ist der Wettstreit zwischen den Synoptikern und Johannes vor allem deshalb von Bedeutung, weil er dazu beitrug, das Zustandekommen einer allgemein anerkannten Evangelienharmonie zu hindern. Eine solche Harmonie mußte im zweiten Jahrhundert stets bei einem Teile der Kirche Anstoß erregen, mochte sie nun beide Teile berücksichtigen oder den einen von beiden vernachlässigen. Aber auch als man später allgemein Johannes und die Synoptiker anerkannte, hatte man doch durch den Streit ein so klares Bild von den Unterschieden beider gewonnen, daß man wenig Lust zeigte zu dem Wagnisse, beide in einer Evangelienharmonie zu vereinigen. Und die chronologischen Schemen waren doch so verschieden, daß es hier nur ein entweder — oder gab. Tatian z. B. folgte in der Chronologie im allgemeinen dem Johannes: sollte diese Mißachtung des Markus nicht die Freunde der synoptischen Überlieferung befremdet haben?

C. Zweierlei glaube ich im Voranstehenden bewiesen zu haben: warum aus der großen Menge der Evangelien gerade unsere vier neutestamentlichen Evangelien zu kanonischer Autorität erhoben wurden, und warum man diese vier getrennt, nicht in Form einer einzigen Evangelienharmonie, heilig sprach; mit anderen Worten: warum der Vierevangelienkanon entstand.

Anhangsweise möchte ich noch die Frage aufwerfen: wo entstand der Vierevangelienkanon?

Der älteste sichere Zeuge für das vierfache Evangelium ist Irenäus von Lyon, also ein Gallier, der jedoch durch enge Bande mit Rom und vor allem mit Kleinasien verknüpft war. Somit nützt uns Irenäus nur wenig bei der Beantwortung

θεοφορηθέντα, πνευματικὸν ποιῆσαι εὐαγγέλιον. Dieses Urteil ist entschieden dem Johannes günstiger als den Synoptikern. Geht es auf eine montanistische Quelle zurück? Vgl. Schwartz a. a. O. S. 45.

¹ Haer. 51₁₉ S. 441D Petavius (vgl. 442A).

² Spätere, wie Euseb von Cäsarea (hist. eccl. iii 24₈ ff.) und Hieronymus (de vir. inl. 9), haben den Unterschied zwischen Joh. und den Synoptikern auf historischem

der gestellten Frage. Aber andere Tatsachen helfen uns weiter. Da ist zunächst zu beachten: wenn wirklich die Synoptiker und Johannes eine Zeit lang gegen einander ausgespielt worden sind, dann zerfällt die Frage nach der Entstehung des Vierevangelienkanons in zwei Unterfragen, die getrennt beantwortet werden müssen.

1) Die erste Unterfrage lautet; wo sind die drei synoptischen Evangelien miteinander verbunden worden? Zur Beantwortung dieser Frage haben wir nicht das geringste Material. Eine Hypothese aufzustellen, ist wegen der großen Zahl der Möglichkeiten sehr mißlich¹. Die Synoptiker können vereinigt worden sein, lange bevor man sie mit dem Johannesevangelium zusammenstellte. Ebensogut kann aber das Johannesevangelium mit einem synoptischen Evangelium verbunden worden sein, ehe es einen Kanon von drei Synoptikern gab.

2) Besseres Material besitzen wir zur Beantwortung der zweiten Unterfrage: wann sind synoptische Evangelien mit dem Johannesevangelium zusammengefügt worden? Nach dem Zeugnisse des Papias von Hierapolis² hat man schon zu Zeiten des Presbyters Johannes, also gegen Ende des ersten Jahrhunderts, in Kleinasien die synoptische und die johanneische Überlieferung verglichen. Der erste, von dem wir wissen, daß er beide Überlieferungen miteinander zu versöhnen suchte, war der Presbyter Johannes selbst. Seine Bemühungen hat Papias von Hierapolis offenbar wieder aufgenommen. Nun gab es zu Johannes' und Papias' Zeiten allerdings noch keine Evangelienbücher von kanonischer Geltung. Immerhin ist es wahrscheinlich, daß auch der Vierevangelienkanon dort seine Heimat hat, wo man sich zuerst um die Vereinigung synoptischer und johanneischer Überlieferung bemühte, also in Kleinasien. Eine Stütze erhält diese Annahme durch folgende Erwägung. Der Markusschluß des textus receptus (Mk. 16, ff.) hat nicht nur einen Kleinasiaten, den Presbyter Aristion, zum Verfasser, sondern ist auch allem Anscheine nach in Kleinasien (wenngleich nicht von Aristion selbst) dem Markusevangelium angefügt worden. Für diese Ergänzung des Markusevangeliums läßt sich keine bessere Gelegenheit denken, als die Zusammenstellung des Vierevangeliums.

Natürlich ist nicht ausgeschlossen, daß der Vierevangelienkanon nicht nur in Kleinasien, sondern, selbständig von dieser Provinz der Kirche, auch an anderen Orten geschaffen wurde.

§ 17. Die ältesten Zeugen für den Vierevangelienkanon.

Den ersten Zeugnissen für das Dasein des Vierevangelienkanons begegnen wir ungefähr gleichzeitig im Morgen- und Abendlande. Wir beginnen unsere Betrachtung mit dem Abendlande, weil wir über dieses erheblich besser unterrichtet werden.

Wege zu erklären gesucht: Joh. berichte im wesentlichen über Jesu Wirken vor der Gefangensetzung des Täufers, die synoptische Überlieferung nur über das letzte Jahr seiner Tätigkeit.

¹ Man könnte z. B. meinen, der echte Markusschluß (s. oben S. 116) sei wegen seines Widerspruchs gegen Mt. Lk. abgeschnitten worden, also bei der Verbindung von Mk. und Mt. Lk.; der Markusschluß wurde aber wohl in Kleinasien abgeschnitten; also sei hier der synoptische Kanon geschaffen worden. Aber das ist ganz unsicher. Der Markusschluß kann ebenso gut damals entfernt worden sein, als man Mk. und Joh. zusammenstellte; denn er ließ sich auch mit Joh. in keiner Weise vereinigen.

² S. oben S. 144 ff.

1) Der erste Zeuge für Rom ist der Kanon Muratori¹. Leider fehlt sein Anfang: vollständig erhalten sind nur die Bemerkungen über Lukas und Johannes. Es kann indessen kaum einem Zweifel unterliegen, daß Matthäus und Markus vorausgingen. Denn man darf sagen: wo Lukas und Johannes sind, da sind immer auch Matthäus und Markus. In der Tat paßt das Satzstück, das vor der Besprechung des dritten Evangeliums steht, recht gut zu Markus. Es ist nun sehr lehrreich, daß der Kanon Muratori nicht einfach die Namen der Evangelisten nennt, sondern ihre Bücher genau bespricht. Wir ersehen daraus vor allem: der Vierevangelienkanon ist noch keine altgewohnte Sache; man fühlt deutlich, daß er noch von verschiedenen, sei es wirklichen oder vermeintlichen Schwierigkeiten bedrückt wird.

a) Bei dem zweiten Evangelium (wenn wir den betreffenden Satz richtig verstanden haben) ist es dem Verfasser des Kanons Muratori offenbar unangenehm, daß der Evangelist Markus nicht Augenzeuge des ganzen Lebens Jesu war. Einen Trost bietet aber die Tatsache, daß er wenigstens „bei einigen (Ereignissen) zugegen war“².

b) Ebenso wird an dem dritten Evangelium übel vermerkt, daß sein Verfasser Lukas den Herrn nicht im Fleische gesehen hat.

¹ . . . ? ali-] (1) -quibus tamen interfuit et ita posuit. (2) Tertio euangelii librum secundo Lucan. (3) Lucas iste medicus post ascensum Christi (4) cum eo [lies eum] Paulus quasi ut iuris [lies itineris statt ut i.?] studiosum (5) secundum [lies secum] adsumsisset numeni [l. nomine] suo (6) ex opinione [l. ordine] concribset, dominum tamen nec ipse (7) uidit in carne; et idem prout asequi potuit, (8) ita et ad nativitate Iohannis incipet dicere. (9) Quarti euangeliorum Iohannis ex decipolis [l. discipulis]. (10) Cohortantibus condescipulis et episcopis suis (11) dixit: Conieunate mihi odie triduo et quid (12) cuique fuerit reuelatum alterutrum (13) nobis ennarremus. Eadem nocte reue- (14) -latum Andree ex apostolis ut recognis- (15) -centibus cuntis Iohannis suo nomine (16) cuncta describeret. Et ideo, licit varia sin- (17) -culis euangeliorum libris principia (18) doceantur, nihil tamen differt creden- (19) -tium fidei, cum uno ac principali spiritu de- (20) -clarata sint in omnibus omnia, de natiui- (21) -tate, de passione, de resurrectione, (22) de conversatione cum decipulis suis (23) ac de gemino eius aduentu, (24) primo in humilitate dispectus quod fo- (25) -it, secundum potestate regali . . pre- (26) -clarum quod foturum est. Quid ergo (27) mirum si Iohannes tam constanter (28) singula etiam in epistulis suis proferam (29) dicens in semeipsu: Quae uidimus oculis (30) nostris et auribus audiuius et manus (31) nostrae palpauerunt haec scripsimus uobis? (32) Sic enim non solum uisorem sed [lies se]- et auditorem (33) sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordi- (34) -nem profetetur.

² Es wäre interessant zu wissen, für welche Ereignisse des Lebens Jesu der Kanon Muratori die Gegenwart des Markus annahm. Dachte er vielleicht, wie manche Neuere, an Mk 14₅₁ f.? Aber das ist immer erst ein Ereignis; es steht aber da aliquibus. — Schwartz a. a. O. S. 25 verwirft die Ergänzung ali]quibus (wegen des nec ipse Z. 6, das sich aber auf Paulus beziehen läßt) und bezieht quibus auf Petrus' Lehrvorträge (s. oben S. 145).

Desto kräftiger wird unterstrichen: er war ein Schüler und Begleiter des Paulus; er gab sich alle erdenkliche Mühe; er begann seine Erzählung schon mit der Geburt Johannes' des Täuflers.

c) Was endlich das Johannesevangelium betrifft, so kann hier der Kanonist zu seiner großen Freude¹ feststellen, daß dessen Ursprung geradezu ideal ist. Erstens ist das vierte Evangelium von einem Augenzeugen, sogar von einem Apostel verfaßt. Zweitens wurde es auf unmittelbaren Befehl Gottes geschrieben. „Als seine (Johannes') Mitjünger und Bischöfe ihn aufforderten, (ein Evangelium zu schreiben), sagte er: Fastet heute drei Tage mit mir; und was dann jedem offenbart wird, wollen wir einander erzählen. In derselben Nacht ward einem von den Aposteln, Andreas, offenbart, Johannes solle unter seinem Namen alles beschreiben, und alle sollten es durchsehen²“. Das vierte Evangelium ist also auf unmittelbaren Befehl Gottes von einem Apostel unter Mitwirkung der anderen Apostel verfaßt.

d) Und doch gibt gerade das Johannesevangelium Anlaß, ein Rätsel des Vierevangelienkanons zu besprechen: die vier Evangelien, die Synoptiker einerseits, Johannes andererseits, bieten einen ganz verschiedenen Inhalt. Vor allem hat jedes Evangelium einen anderen Anfang. Indessen, so erläutert der Kanon Muratori, das macht nichts aus für den Glauben der Christen; hat doch ein Geist in allen Evangelien alles dargestellt, die Geburt, das Leiden, die Auferstehung, den Verkehr mit den Jüngern und den doppelten Advent (die Menschwerdung und die Wiederkunft zum jüngsten Gerichte). Johannes hebt ja ausdrücklich auch in seinen Briefen³ hervor, daß er nicht nur Augen- und Ohrenzeuge der evangelischen Geschichte ist, sondern auch ihr „Schreiber“, d. h. ihr „Schreiber“ im theologischen Sinne des Wortes, als Verfasser eines Evangeliums, das Heilige Schrift ist. Mit anderen Worten: die Verschiedenheiten der Evangelien gelten als belanglos, weil die Evangelien inspirierte Bücher sind. Inspirierte Bücher müssen, dieser Gedanke ruht wohl im Hintergrunde, allegorisch gedeutet werden. Die allegorische Exegese aber vermag in der Tat alle Widersprüche auszugleichen.

Das Wichtigste, was wir aus dem Kanon Muratori lernen, ist jedenfalls die Tatsache, daß er auf den apostolischen Ursprung des

¹ Die freudige Stimmung verrät sich in der Breite der Ausführungen, die der Kanon Muratori dem vierten Evangelium gönnt.

² Diese Erzählung geht natürlich auf dieselbe Quelle zurück, wie das oben S. 148 Anm. 4 mitgeteilte Bruchstück aus Klemens von Alexandria. — Der Kanonist setzt, wie Papias (vgl. S. 146 Anm. 1), voraus, daß das vierte Evangelium um 40 in Jerusalem entstand.

³ 1. Joh. 1₁ ff.

vierten Evangeliums besonderen Wert legt. Der Kanon Muratori würde offenbar gern nur die Evangelien als kanonisch betrachten, die apostolisch sind. Aber zu seiner Zeit ist das natürlich nicht mehr möglich; die Entwicklung ist bereits zu weit fortgeschritten¹. Verständlich ist es natürlich, daß der Kanon Muratori am liebsten nur Evangelien mit Apostelnamen haben möchte. Denn zu seiner Zeit ist das Apostolische Trumpf. Der Kanon Muratori erkennt z. B. nur die beiden Apokalypsen als Heilige Schriften an, die Apostelnamen tragen: die Offenbarung des Johannes und die Petrusapokalypse². Und die Evangelien unmittelbar apostolischen Ursprungs scheint schon Justin der Märtyrer den Evangelien der Apostelschüler vorgezogen zu haben³. Übrigens machen sich einige Urkunden aus der Römergemeinde, die wohl nur wenig jünger sind, als der Kanon Muratori, ebenfalls über den apostolischen Ursprung der Evangelien Gedanken: die monarchianischen Prologe zu den Evangelien⁴. In ihnen begegnet uns wohl das erste Mal eine später oft, namentlich im Abendlande, wiederholte Anordnung der vier Evangelien: die Evangelien der Apostel Matthäus und Johannes werden vor die Evangelien der Apostelschüler Lukas und Markus gestellt. Es wird also wohl eine Art Wertunterschied zwischen diesen beiden Gruppen von Evangelien gemacht⁵.

Auch die Bemerkungen des Kanons Muratori über die Unterschiede der Evangelien sind sehr lehrreich: sie zeigen uns, daß die Kirche nicht sogleich vergessen hat, wieviel bequemer es wäre, an Stelle vier getrennter Evangelien eine Evangelienharmonie zu besitzen⁶.

¹ Man sieht hier übrigens, wie alt die Überlieferung sein muß, die unser zweites und drittes Evangelium dem Markus und dem Lukas zuschreibt. Eine junge, gefälschte oder erdichtete Überlieferung würde sicher Apostel als Verfasser nennen.

² S. oben S. 48.

³ S. oben S. 130.

⁴ Bequemste Ausgabe: H. Lietzmann, Kleine Texte Nr. 1 (Bonn 1902) S. 12 ff.

⁵ Die tendenziöse Anordnung Mt. Joh. Lk. Mk. ist natürlich jünger als die Anordnung Mt. Mk. Lk. Joh. Es spricht für das Alter der letzteren Reihenfolge, daß sie die Synoptiker und Johannes trennt, also die Entwicklung der ältesten Zeit noch deutlich erkennen läßt. Joh. steht natürlich nicht deshalb am Ende, weil man ihn geringer geachtet hätte, sondern weil er, nach alter Überlieferung (vgl. Klemens von Alexandria oben S. 148 Anm. 4), später schrieb als die Synoptiker. — Es ist übrigens lehrreich zu sehen, daß einige Bemerkungen des Kanons Muratori noch in der jüngeren Literatur (z. B. bei Hieronymus, vgl. H. Lietzmann a. a. O. S. 10 f.) gelegentlich wiederholt werden. Man darf freilich bezweifeln, ob in späterer Zeit noch Verständnis vorhanden war für den eigentlichen Sinn dieser Bemerkungen. — Interessant ist, daß der Römer Hippolyt einmal (de antichr. 56) den Lukas „Apostel und Evangelisten“ nennt.

⁶ Es verdient übrigens Beachtung, daß der Kanon Muratori apokryphe Evangelien nicht einmal verwirft. Auch aus Irenäus und Tertullian sehen wir, daß apokryphe Evangelien im Abendlande so gut wie gar nicht bekannt geworden sind.

2) Noch sicherer als der Kanon Muratori behauptet Irenäus von Lyon¹ die Vierzahl der kanonischen Evangelien. Er zuerst² hat sie

¹ iii 11g: Neque autem plura numero quam haec sunt, neque rursus pauciora capit esse evangelia. Ἐπειδὴ enim τέσσαρα κλίματα τοῦ κόσμου, ἐν ᾧ ἔσμεν, εἰσὶ καὶ τέσσαρα καθολικὰ πνεύματα, κατέσπαρται δὲ ἡ ἐκκλησία ἐπὶ πάσης τῆς γῆς, στύλους δὲ καὶ στήριγμα ἐκκλησίας τὸ εὐαγγέλιον καὶ πνεῦμα ζωῆς, εἰκότως τέσσαρες ἔχειν αὐτὴν στύλους πανταχόθεν πνεύσας τὴν ἀφθαρσίαν καὶ ἀναζωπυροῦντας τοὺς ἀνθρώπους. Ἐξ ὧν φανερόν, ὅτι ὁ τῶν ἀπάντων τεχνίτης λόγος ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ καὶ συνέχων τὰ πάντα φανερωθεὶς τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον (quadriforme) τὸ εὐαγγέλιον, ἐνὶ δὲ πνεύματι συνεργόμενον. Καθὼς ὁ Λαβὶδ αἰτούμενος αὐτοῦ τὴν παρουσίαν φησὶν Ὁ καθήμενος ἐπὶ τῶν Χερουβὶμ ἐμφάνηθι (Ps. 79). Καὶ γὰρ τὰ Χερουβὶμ τετραπρόσωπα, καὶ τὰ πρόσωπα αὐτῶν εἰκόνες τῆς πραγματείας τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Τὸ μὲν γὰρ πρῶτον ζῶον φησὶν ὅμοιον λέοντι (Offb 4,7) τὸ ἔμπρακτον αὐτοῦ καὶ ἡγεμονικὸν καὶ βασιλικὸν χαρακτηρίζον. Τὸ δὲ δεύτερον ὅμοιον μόσχῳ τὴν ἱερωρικὴν καὶ ἱερατικὴν τάξιν ἐμφαίνει. Τὸ δὲ τρίτον ἔχον πρόσωπον ἀνθρώπου τὴν κατὰ ἀνθρώπον αὐτοῦ παρουσίαν φανερώτατα διαγράφον. Τὸ δὲ τέταρτον ὅμοιον ἀετῷ πετωμένῳ τὴν τοῦ πνεύματος ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν ἐπιπταμένου δόξαν σαφηνίζον. Καὶ τὰ εὐαγγέλια οὖν τούτοις σύμφωνα ἐν οἷς ἐγκαθίσταται Χριστός. Τὸ μὲν γὰρ [κατὰ Ἰωάννην] τὴν ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἡγεμονικὴν αὐτοῦ ἐτ' efficabilem καὶ ἔνδοξον γενεὰν διηγείται λέγον Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος et verbum erat apud deum et deus erat verbum καὶ Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. Propter hoc et omni fiducia plenum est evangelium istud; talis est enim persona eius. Τὸ δὲ κατὰ Λουκᾶν ἔτε ἱερατικοῦ χαρακτήρος ὑπάρχον ἀπὸ τοῦ Ζαχαρίου τοῦ ἱερέως θυμαίωντος τῷ θεῷ ἤρξατο. Ἦδη γὰρ ὁ σιτευτός ἠτοιμάζετο μόσχος ἕπερ τῆς ἀνευρέσεως τοῦ νεωτέρου παιδὸς μέλλον ἴδεσθαι. Ματθαῖος δὲ τὴν κατὰ ἀνθρώπον αὐτοῦ γέννησιν κηρύττει λέγων Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Λαβὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ καὶ Τοῦ δὲ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ ἡ γέννησις οὕτως ἦν. Ἀνθρωπόμορφον οὖν τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο. Propter hoc et per totum evangelium humiliter sentiens et mitis homo servatus est. Μάρκος δὲ ἀπὸ τοῦ προφητικῶ πνεύματος τοῦ ἐξ ὕψους ἐπιόντος τοῖς ἀνθρώποις τὴν ἀρχὴν ἐποίησατο λέγων Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου [Ἰησοῦ Χριστοῦ] ὡς γέγραπται ἐν Ἡσαΐα τῷ προφήτῃ τὴν πτερωτικὴν (volatilem et pennatam) εἰκόνα τοῦ εὐαγγελίου δεικνύων. Αὐτὰ τοῦτο δὲ καὶ σύντομον καὶ παρατρέχουσαν (praecurrentem) τὴν καταγγελίαν πεποιήται· προφητικὸς γὰρ ὁ χαρακτήρ οὗτος. Καὶ αὐτὸς δὲ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ τοῖς μὲν πρὸ Μωυσέως πατριάρχαις κατὰ τὸ θεῖόν καὶ ἔνδοξον ὁμίλει· τοῖς δὲ ἐν τῷ νόμῳ ἱερατικῶν et ministerialem τάξιν ἀπένευμεν· μετὰ δὲ ταῦτα nobis ἀνθρώπος γενόμενος τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου (coelestis) πνεύματος εἰς πᾶσαν ἐξέπεμψε τὴν γῆν σκεπάζων ἡμᾶς ταῖς ἑαυτοῦ πτέρυξιν. Ὅποια οὖν ἡ πραγματεία τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοιαύτη καὶ τῶν ζώων ἡ μορφή· καὶ ὁποῖα ἡ τῶν ζώων μορφή, τοιοῦτος καὶ ὁ χαρακτήρ τοῦ εὐαγγελίου. Τετράμορφα γὰρ τὰ ζῶα, τετράμορφον καὶ τὸ εὐαγγέλιον καὶ quadriformis ἡ πραγματεία τοῦ κυρίου. Καὶ διὰ τοῦτο τέσσαρες ἐδόθησαν [καθολικαί] διαθήκαι τῇ ἀνθρωπότητι, μία μὲν τοῦ κατακλυσμοῦ τοῦ Νῶε (ante cataclysmum sub Adam) [ἐπὶ τοῦ τόξου], δευτέρα δὲ τοῦ Ἀβραάμ (post cataclysmum sub Noë) [ἐπὶ τοῦ σημείου τῆς περιτομῆς], τρίτη δὲ ἡ νομοθεσία ἐπὶ τοῦ Μωυσέως, τέταρτη δὲ quod (sc. testamentum) renovat hominem et recapitulat in se omnia ἡ τοῦ εὐαγγελίου elevans et pennigerans homines in coeleste regnum. (Griechisch bei Anastasius Sinaïta; Varianten des Lateiners in (), Zusätze des Griechen in []).

² Ihm folgen schier zahllose Spätere, z. B. Hieronymus a. a. O. Man entdeckte übrigens nach Irenäus noch verschiedene andere Analogien für die

schon im Reiche der Natur geweissagt gefunden. Er erinnert an die vier Weltgegenden und die vier Winde. Die Kirche ist zerstreut über die vier Weltgegenden. Also muß sie vier Evangelien haben. Weiter bringt Irenäus auch die Vierzahl der Bundes-schließungen zwischen Gott und der Menschheit (Adam, Noah, Moses, Jesus) mit der Vierzahl der Evangelien zusammen. Vor allem aber vergleicht er die vier Evangelien mit den vier Gestalten des Apokalyptikers¹. Man darf das nicht als Spielerei beurteilen: als vollkommen sicher galt eben der alten Kirche nur das, was in der Natur und in der Geschichte Analogien aufweisen konnte. Bereits Irenäus verteilt übrigens jene vier Gestalten auf die vier Evangelisten: Matthäus erhält den Menschen, Markus den Adler, Lukas den Stier und Johannes den Löwen². Derselbe Irenäus bezieht die vier Wesen auf den Charakter der vier Evangelien. Der Mensch charakterisiert Matthäus, der mit der Menschwerdung beginnt; der Adler des Markus ist ein Symbol des Geistes: Markus leitet sein Evangelium mit einer Prophetie ein; der Stier, das Sinnbild des Opfers, kennzeichnet Lukas (Lk. 1 wird vom Opfer des Zacharias erzählt); der Löwe endlich weist hin auf den königlichen Anfang des Logosevangeliums³.

Daß eine Mehrzahl von Evangelien, die noch dazu von einander erheblich verschieden sind, doch ihre Schwierigkeiten mit sich bringt, deutet Irenäus wohl nur an einer einzigen Stelle⁴ leise an. Aber die Stelle ist lehrreich genug. Es heißt da: „Der Logos gab uns das Evangelium als ein viergestaltiges; aber von einem Geiste wird

Vierzahl der Evangelien: die vier Ströme des Paradieses, die vier Elemente usw.

¹ Offb. 4f.; vgl. Ez. 1₁₀, 10₁₄. ² Bei Mk. und Joh. weicht also die heute übliche Verteilung von der des Irenäus ab.

³ Vgl. ferner iii 1₁: Non enim per alios dispositionem salutis nostrae cognovimus, quam per eos, per quos evangelium pervenit ad nos; quod quidem tunc praeconavimus, postea vero per dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt fundamentum et columnam fidei nostrae futurum. Nec enim fas est dicere, quoniam ante praedicaverunt, quam perfectam haberent agnitionem, sicut quidam audent dicere gloriantes emendatores se esse apostolorum. Postea enim quam surrexit dominus noster a mortuis et induti sunt supervenientis spiritus sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt et habuerunt perfectam agnitionem, exierunt in fines terrae, ea quae a deo nobis bona sunt evangelizantes et coelestem pacem hominibus annuntiantes, qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes evangelium dei. Ita δ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφῇ ἐξηγήσεν εὐαγγέλιον τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. Μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἐρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκεν. Καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ἐπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο. Ἐπειτα ἐτ' Ἰωάννης ὁ μαθητὴς τοῦ κυρίου ὁ καὶ ἐπὶ τὸ στήθος αὐτοῦ ἀναπεσὼν καὶ αὐτὸς ἐξέδωκεν τὸ εὐαγγέλιον ἐν Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας διατρίβων (vgl. Eus. hist. eccl. v 8₂₋₄). ⁴ S. oben S. 154 Anm. 1.

es zusammengehalten.“ Diese Lösung des Problems, das freilich nicht scharf gefaßt wird, erinnert sogar im Wortlaute an den Kanon Muratori. Kannte dessen Verfasser vielleicht den Irenäus? Wahrscheinlicher ist es wohl, daß der Gedanke in der Luft lag und die beiden, Irenäus und der Kanonist, ihn unabhängig voneinander fanden: das würde dann ein Beweis dafür sein, wie schwer das genannte Problem auf jenen Zeiten lastete.

Während Irenäus den Gedanken des Kanonisten „vier Evangelien, aber ein Geist“ nur an der angeführten Stelle zum Ausdrucke bringt, betont er sehr stark eine andere Vorstellung des Kanons Muratori: die Vorstellung, daß alle Evangelisten eigentlich Apostel sein sollten. Irenäus vertritt diese Vorstellung sogar mit einer Schärfe, die geradezu überrascht. Er führt aus¹: durch die Apostel kam das Evangelium zu uns; zuerst predigten sie es mündlich; dann überlieferten sie es uns in Schriften. Hat doch auch der Herr den Aposteln die potestas evangelii² gegeben. Kein Wunder, daß dem Irenäus der Ausdruck „die Apostel“ ein gebräuchlicher Name des Neuen Testaments ist, so gebräuchlich, wie der Name „Propheten“ für das Alte Testament³: und trotzdem sind für Irenäus nicht die Apostelbriefe die Hauptsache im Neuen Testamente, sondern zweifellos die vier Evangelien. Unter diesen Umständen begreift man, daß Irenäus den Markus gern als Schüler und Dolmetscher des Petrus⁴, den Lukas als geistigen Sohn des Paulus⁵ bezeichnet. Es sind verhältnismäßig nur sehr wenige Stellen, an denen Irenäus die Autorität Jesu und die Autorität der Apostel nebeneinander nennt⁶.

Daß Irenäus die vier Evangelien wirklich als Heilige Schrift betrachtet, braucht nicht erst weitläufig bewiesen zu werden. Zweimal stellt er ausdrücklich die Worte Moses' und die Worte Jesu gleichgeordnet neben einander⁷. An verschiedenen weiteren Stellen

¹ iii 1₁ (s. oben S. 155 Anm. 3). Übrigens scheint schon der erste Klemensbrief (42₁) Apostel und Evangelienverfasser einander gleichzusetzen. Vgl. auch Iren. iii 5₁: Traditione igitur quae est ab apostolis sic se habente in ecclesia et permanente apud nos revertamur ad eam quae est ex scripturis ostensionem eorum qui et evangelium conscripserunt apostolorum usw.

² iii prooem.: Etenim dominus omnium dedit apostolis suis potestatem evangelii. — Irenäus und andere Kirchenväter (vor allem Tertullian, s. unten) betonen sehr stark, daß die Evangelisten auf ausdrücklichen Befehl Jesu geschrieben haben. Es wäre den altkatholischen Theologen wohl am liebsten gewesen, wenn Jesus selbst Schriften hinterlassen hätte.

³ iii 19₂ (a prophetis omnibus et apostolis et ab ipso spiritu) 24₁ (prophetae et apostoli). ⁴ Z. B. iii 10₆ (interpres Petri). ⁵ Z. B. iii 1₁.

⁶ ii 2₆ (prophetae et domini et apostolorum voces = Heilige Schrift) iii 8₁ (neque prophetae neque apostoli . . . ipse dominus) 9₁ (neque prophetas neque apostolos neque dominum Christum).

⁷ ii 30₆ (eloquia domini et Moysem et reliquos prophetas) vgl. iv 2₃.

werden die Evangelien ausdrücklich als Heilige Schrift bezeichnet¹ oder mit der Formel „es steht geschrieben“ zitiert². Daß im Matthäusevangelium jedes Wort vom Geiste Gottes eingegeben ist, wird ausdrücklich festgestellt³.

Trotz alledem tritt doch auch bei Irenäus noch deutlich zu Tage, daß ihm der Vierevangelienkanon keine altgewohnte Sache ist. Irenäus empfindet, so sicher er selbst seiner Sache ist, abweichende Anschauungen nicht immer als ketzerisch. Wir sahen, daß Papias von Hierapolis in ganz altertümlicher Weise die mündliche Überlieferung über Jesus für vorzüglicher hält, als die Evangelienbücher. Irenäus kennt Papias sehr genau. Er kennt zweifellos auch seine Anschauung über die evangelische Überlieferung. Aber für einen Ketzer hält er ihn nicht: er schätzt ihn sogar sehr hoch.

3) In der afrikanischen Kirche ist der älteste Zeuge für den Vierevangelienkanon wohl die altlateinische Bibelübersetzung⁴, der zweitälteste der Karthager Tertullian. Tertullian bezeichnet die Evangelien zweifellos als Heilige Schrift. Er führt sie mehrfach⁵ mit der Formel an: „Es steht geschrieben“. Charakteristischer Weise legt Tertullian, wie Irenäus (vielleicht auch in Abhängigkeit von Irenäus), hohen Wert darauf, daß die Evangelien von Aposteln herrühren⁶. Er hebt hervor, daß die Evangelisten Markus und Lukas nur deshalb Glauben verdienen, weil sie Schüler der Apostel Petrus und Paulus sind⁷.

¹ ii 27₂ (universae scripturae, et prophetiae et evangelia) vgl. i 22₁ (scriptura: Johanneszitat). ² Scriptum est: ii 22₃, 30₂ (Anführungen aus Joh. und Mt.).

³ iii 16₂: Ceterum potuerat dicere Matthaheus Iesu vero generatio sic erat (Mt. 1₁₈); sed praevidens spiritus sanctus depravatores et praemuniens contra fraudulentiam eorum per Matthaenum ait Christi autem generatio sic erat.

⁴ S. oben S. 37 Anm.

⁵ Z. B. de praescr. 8; de idol. 13.

⁶ Adv. Marc. 4₂ (S. 426 Kroymann): Constituumus inprimis evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso domino sit impositum. Si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis, [et postapostolicos] quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloria studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum, immo Christi, quae magistros apostolos fecit. Denique nobis fidem ex apostolis Iohannes et Matheus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant, isdem regulis exorsi, quantum ad unicum deum attinet creatorem et Christum eius natum ex virgine, subplementum legis et prophetarum.

⁷ Adv. Marc. 4₅ S. 431: Eadem auctoritas ecclesiarum apostolicarum ceteris quoque patrociniabitur evangelis, quae proinde per illas et secundum illas habemus, Iohannis dico atque Mathei, licet et Marcus quod edidit Petri adfirmetur, cuius interpres Marcus. Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit autem magistrorum videri quae discipuli promulgarint. Vgl. auch unten S. 158 Anm. 2. Sehr lehrreich ist Eus. hist. eccl. iii 4₇: *Φασίν δ' ὡς ἄρα τοῦ κατ' αὐτὸν (sc. Λουκᾶν) εὐαγγελίου μνημονεύειν ὁ Παῦλος εἶπεν, δαρνίκα ὡς περὶ ἰδίου τινὸς εὐαγγελίου γράφων ἔλεγεν κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου* (Röm. 2₁₆ 2 Tim. 2₈). Ebenso vertritt Euseb (hist. eccl. ii 15₂) die Legende, auf eine Offenbarung des Geistes hin habe Petrus das Markusevangelium bestätigt (nach Klemens von Alexandria bei Eus. hist. eccl. vi 14₇ hat Petrus den Markus beim Evangelischreiben „weder gehindert noch angespornt“! Vgl. Papias oben S. 145: diese Papiasstelle ist die Quelle der

Ja, Tertullian schreibt dem ersten und dem vierten Evangelium sogar ein größeres Ansehen¹ zu, als dem zweiten und dritten, weil jene unmittelbar apostolisch sind und diese nicht. Und selbst zwischen dem Markus- und dem Lukasevangelium macht Tertullian noch einen Wertunterschied²: Lukas' Autorität ist Paulus, der letzte Apostel; also ist sein Evangelium dem Range nach das letzte³.

Unsere morgenländischen Quellen aus der Zeit um 200 sind leider sehr wenig ergiebig. Vor allem besitzen sie die unangenehme Eigenschaft, uns nur über einige wenige Provinzen des Morgenlandes zu unterrichten; von verschiedenen wichtigen orientalischen Gebieten erfahren wir nichts. Wir würden es noch verschmerzen können, wenn nur das eigentliche Griechenland uns genauere Kunde vorenthielte; denn dieses Gebiet ist für die kirchengeschichtliche Entwicklung fast bedeutungslos. Aber es ist in höchstem Maße zu bedauern, daß wir aus der genannten Zeit keine kleinasiatischen Urkunden besitzen. Wie wir sahen⁴, ist Kleinasien allem Anscheine nach die Heimat des Vierevangelienkanons. Doch können wir nicht durch den Schein zur Gewißheit dringen; denn die kleinasiatischen Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts kennen wir nur aus ganz dürftigen Bruchstücken; und im dritten gibt es überhaupt nur wenige kleinasiatische Schriftsteller: vermutlich hat der Bannstrahl, den Papst Viktor von Rom im zweiten Osterstreite wider die Kleinasien schleuderte, diese von den anderen Christen getrennt und dadurch, wenn der Ausdruck erlaubt ist, kulturlos gemacht. Genauere Kunde bringt uns nur Syrien und Ägypten.

4) Für Syrien kommt Theophilus, Bischof von Antiochia, in Betracht⁵. Seine Stellung zur Evangelienfrage ist leider keine

Legenden; in ihr steht aber nichts davon, daß Markus noch zu Lebzeiten des Petrus schrieb, vgl. Iren. iii 1₁ oben S. 155, Anm. 3).

¹ Auctoritatem receptiorem (ebenda).

² Adv. Marc. 4₂ S. 426f.: Nam ex his commentatoribus, quos habemus, Lucam videtur Marcion elegisse, quem caederet. Porro Lucas non apostolus, sed apostolicus, non magister, sed discipulus, utique magistro minor, certe tanto posterior, quanto posterioris apostoli sectator, Pauli sine dubio, ut et si sub ipsius Pauli nomine evangelium Marcion intulisset, non sufficeret ad fidem singularitas instrumenti destituta patrocínio antecessorum. Exigeretur enim id quoque evangelium, quod Paulus invenit, cui fidem dedit, cui mox suum congruere gestit; siquidem propterea Hierosolymam ascendit ad cognoscendos apostolos et consultandos, ne forte in vacuum cucurrisset, id est ne non secundum illos credidisset et non secundum illos evangelizaret . . . Igitur si ipse inluminator Lucae auctoritatem antecessorum et fidei et praedicationi suae optavit, quanto magis eam evangelio Lucae expostulem, quae evangelio magistri eius fuit necessaria?

³ Man darf allerdings nicht übersehen, daß Tertullian die Apostolizität der Evangelien nur im antihäretischen Kampfe so laut betont. — Tertullian kennt übrigens apokryphe Evangelien ebensowenig wie der Kanon Muratori.

⁴ S. oben S. 150.

⁵ S. oben S. 127 f.

ganz klare. Es ist die Möglichkeit zuzugeben, daß Theophilus unsere vier Evangelien für Heilige Schrift gehalten hat. In jedem Falle muß daran festgehalten werden, daß zu Theophilus' Zeit der Vier-evangelienkanon in Syrien noch nicht als abgeschlossen galt; das beweist uns die Stellung seines Amtsnachfolgers Sarapion zum Petrus-evangelium¹.

5) Einen wertvollen Zeugen besitzen wir für Ägypten in Klemens von Alexandria. Klemens kennt und schätzt nicht nur unsere vier Evangelien, sondern auch andere Evangelienbücher, vor allem Ägypter- und Hebräerevangelium; er zitiert sogar gelegentlich nicht-kanonische Herrenworte² als Heilige Schrift. Aber das sind doch nur Archaismen. Das beweist uns eine ganz charakteristische Stelle, die die Evangelienfrage ex professo behandelt. Strom. iii 13₉₂ führt Klemens, dem Enkratiten Julius Kassianus folgend, ein Herrenwort nach dem Ägypterevangelium an. Unmittelbar darauf (93) fährt er fort, offenbar in der Absicht, die Bedeutung dieses Wortes herabzusetzen: „Wir haben das Wort nicht in den vier uns überlieferten Evangelien, sondern in dem Ägypterevangelium³⁴. Der Vierevangelienkanon gehört also für Klemens schon zur alten Überlieferung; die vier Evangelien, und sie allein, sind Heilige Schrift im vollen Sinne des Wortes. So kann Klemens ein Herrenwort, das in einem der vier Evangelien steht, mit der Formel einführen: „In den Evangelien heißt es⁴⁴. Die Evangelien sind schon sozusagen zu einem Buche geworden, aus dessen verschiedenen Teilen man zitieren kann, ohne irgend einen Unterschied machen zu müssen⁵.

Was wir von Klemens Alexandrinus gelernt haben, bestätigt uns in der denkbar deutlichsten Weise Origenes. Origenes erkennt nur vier Evangelien als Heilige Schrift an; noch schärfer als Klemens stellt er diesen die apokryphen Evangelien gegenüber⁶.

¹ S. oben S. 134.

² *Εικότως ἄρα καὶ ἡ γραφὴ τοιούτους τινὰς ἡμᾶς διαλεκτικούς οὕτως ἐθέλουσα γενέσθαι παρανεῖ. Γίνεσθε δὲ δοκιμοὶ τραπεζίται:* Strom. i 28₁₇₇ (nach Apelles bei Epiph. haer. 44₂ scheint dieses Agraphon in einem Evangelienbuche gestanden zu haben). Auch Origenes, Palladius und Pseudocäsarius, allerdings wohl lauter Männer, die unter alexandrinischem Einflusse standen, zitieren das Wort als Autorität. — Mit einer ähnlichen Formel führt Klemens das Hebräerevangelium an (s. unten § 21). Außerdem kennt er die Überlieferungen des Matthias.

³ *Πρῶτον μὲν οὖν ἐν τοῖς παραδεδομένοις ἡμῖν τέτταρα ἐδαγγελίους οὐκ ἔχομεν τὸ ἡγρόν, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' Αἰγυπτίους.* Vgl. ferner das Hypotyposenbruchstück bei Eus. hist. eccl. vi 14₅₋₇. ⁴ Strom. i 21₁₃₆ und Quis dives salv. 4.

⁵ Quis div. salv. 5: *Ταῦτα μὲν ἐν τῷ κατὰ Μάρκον ἐδαγγέλιῳ γέγραπται. Καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις δὲ πᾶσιν ἀνομολογουμένως, ὀλίγον μὲν ἴσως ἐκασταχοῦ τῶν ἡμῶν ἐναλλάσσει, πάντα δὲ τὴν αὐτὴν τῆς γνώμης συμφωνίαν ἐπιδείκνυται.*

⁶ Vgl. besonders das Scholion zu Luk. 1: *Ὡσπερ δὲ ἐν τῷ πάλαι καὶ πολλοὶ προφητείαν ἐπιγγέλλοντο, ἀλλὰ τούτων τινὲς μὲν ἦσαν ψευδοπροφήται τινὲς δὲ*

Im Alten Bunde, so führt er einmal aus, gab es wahre und falsche Propheten. So gibt es in der christlichen Kirche wahre und falsche Evangelisten. Viele wollten Evangelien schreiben. Aber die „guten Bankhalter“¹ haben nur einige wenige angenommen. Und wenn Lukas in seiner Vorrede (Luk. 1₁) sagt: „Viele haben sich unterwunden“, Evangelien abzufassen, so enthält das Wort „unterwunden“ doch einen „versteckten Tadel“. Von Matthäus, Markus, Lukas und Johannes kann man nicht sagen „sie haben sich unterwunden“, sondern nur „sie haben geschrieben“. Für das Ägypterevangelium

ἀληθῶς προφήται, καὶ ἦν τῷ λαῷ χάρισμα διακρίσεως πνευμάτων, ἀφ' οὗ ἐκρίνετο ὁ τε ἀληθῆς προφήτης καὶ ὁ ψευδοπροφήτης, οὗτω καὶ νῦν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ τὰ εὐαγγέλια πολλοὶ ἠθέλησαν γράφαι· ἀλλ' οἱ δόκιμοι τραπέζιται οὐ πάντα ἐνέκριναν, ἀλλὰ τινα ἐξ αὐτῶν ἐξελέξαντο. Τέχα δὲ καὶ τὸ ἐπεχειρήσαν λειψυῖται ἔχει κατηγορίαν τῶν προπετῶς καὶ χωρὶς χαρίσματος ἐλθόντων ἐπὶ τὴν ἀναγραφὴν τῶν εὐαγγελίων. Ματθαῖος γὰρ οὐκ ἐπεχείρησεν, ἀλλ' ἔγραψεν ἐξ ἀγίου κινούμενος πνεύματος, ὁμοίως καὶ Μάρκος καὶ Ἰωάννης, παρακλησίως δὲ καὶ Λουκᾶς. Τὸ μόντοι ἐπιγεγραμμένοι καὶ Αἰγυπτίους εὐαγγέλιον καὶ τὸ ἐπιγεγραμμένον τῶν δώδεκα εὐαγγέλιον οἱ συγγράψαντες ἐπεχείρησαν. Φέρεται δὲ καὶ τὸ κατὰ Θωμαῶν εὐαγγέλιον. Ἦδη δὲ ἐτόλμησε καὶ Βασιλείδης γράφαι κατὰ Βασιλείδην εὐαγγέλιον. Πολλοὶ μὲν οὖν ἐπεχείρησαν καὶ τὸ κατὰ Ματθαίον καὶ ἄλλα πλείονα. Τὰ δὲ τέσσαρα μόνα προκρίνει ἡ τοῦ θεοῦ ἐκκλησία. In Hieronymus' lateinischer Übersetzung: Sicut olim in populo Iudaeorum multi prophetiam pollicebantur et quidam erant pseudoprophetae (e quibus unus fuit Ananias filius Azor) alii vero [Klostermann vere] prophetae et erat gratia in populo discernendorum spirituum per quam alii inter prophetas recipiebantur nonnulli quasi ab exercitissimis trapezitis reprobabantur, ita et nunc in Novo Testamento multi conati sunt scribere evangelia sed non omnes recepti. Et ut sciatis non solum quattuor evangelia sed plurima esse conscripta ex quibus haec quae habemus electa sunt et tradita ecclesiis, ex ipso prooemio Lucae quod ita contextitur cognoscamus: Quoniam quidem multi conati sunt ordinare narrationem. Hoc quod ait conati sunt latentem habet accusationem eorum qui absque gratia spiritus sancti ad scribenda evangelia prosilierunt. Matthaëus quippe et Marcus et Ioannes et Lucas non sunt conati scribere, sed spiritu sancto pleni scripserunt evangelia. Multi igitur conati sunt ordinare narrationem de his rebus quae manifestissime cognitae sunt in nobis. Ecclesia quattuor habet evangelia, haereses plurima, e quibus quoddam scribitur secundum Aegyptios, aliud iuxta duodecim apostolos. Ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titolare. Multi conati sunt scribere, sed et multi conati sunt ordinare. Quattuor tantum evangelia sunt probata, e quibus sub persona domini et salvatoris nostri proferenda sunt dogmata. Scio quoddam evangelium quod appellatur secundum Thomam et iuxta Matthiam; et alia plura legimus, ne quid ignorare videremur propter eos qui se putant aliquid scire si ista cognoverint; sed in his omnibus nihil probamus nisi quod ecclesia, id est quattuor tantum evangelia recipienda. Vgl. Erich Klostermann in Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 8 (Bonn 1904) S. 16 f. — Ferner in Matth. I (bei Eus. hist. eccl. vi 25₄₋₆): Ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, ἃ καὶ μόνα ἀναντιρροητὰ ἔστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ usw. (folgen Bemerkungen über Mt. Mk. Lk. Joh.); in Jo. i 4₂₁, v 7, x 3₁₀ (S. 7. 104. 172 Preuschen) usw.

¹ Das ist eine Anspielung auf das Agraphon, das oben S. 159 Anm. 2 angeführt wurde.

dagegen, das Evangelium der Zwölf usw. mag das Wort „unterwunden“ passen¹.

Zusatz. Man wendet gegen den Tatbestand, der im obigen festgestellt wurde, gelegentlich ein: Irenäus und andere Zeugen seiner Zeit nehmen offenbar an, daß der Vierevangelienkanon ebenso alt ist, wie das Christentum; also müssen sie entweder gelogen haben, oder der Vierevangelienkanon ist wirklich eine uralte Größe. Wie ich glaube, wird bei diesem Einwande etwas sehr Wesentliches übersehen. Die Entwicklung ist sicher so allmählich vor sich gegangen, daß die Zeitgenossen gar nichts von ihr gemerkt haben. Man stelle sich vor: zunächst gelten Herrenworte als Autorität; man schöpft diese bald nur noch aus schriftlicher Überlieferung, aus Evangelienbüchern; so steigen diese Bücher allmählich immer höher in der Achtung der Gemeinde; unmerklich erreichen sie an einem Tage den höchsten Punkt, die Autorität der Heiligen Schrift. Wer diese Entwicklung nicht sieht, der ist deshalb kein Lügner: aber einen geschichtlichen Irrtum Irenäus und seinen Zeitgenossen aufzubürden, ist durchaus nicht anstößig, wenn der, wie ich glaube, völlig klare Tatbestand das fordert. Übrigens hat sich Irenäus auch in anderen Punkten ein falsches Urteil über die Urgeschichte der Kirche gebildet. Er führt z. B. den monarchischen Episkopat auf die Apostel zurück. Das ist gewiß keine Lüge; aber ebenso gewiß ist es ein Irrtum.

§ 18. Altertümliche Reste im kirchlichen Evangelienkanon der späteren Zeit.

Mit der Feststellung des Vierevangelienkanons endet die amtliche Geschichte der Evangelien in der Großkirche. Aber doch eben nur die amtliche. In Wirklichkeit setzt sich die Geschichte der Evangelien fort. Sie zeigt uns noch nach dem Jahre 200, d. h. nach der Anerkennung des kanonischen Vierevangeliums, eine größere Anzahl von Altertümlichkeiten. Diese beweisen zum mindesten das eine, daß es einmal eine Zeit gegeben hatte, in der der Vierevangelienkanon noch nicht vorhanden war. Wenn eine neue Erscheinung in die Geschichte eintritt, so beherrscht sie nicht sogleich das ganze Gebiet, in dem sie herrschen sollte, auch wenn sie grundsätzlich noch so allgemein anerkannt und durchgedrungen ist. Es gibt entlegene Winkel, zu denen die Wellen der Entwicklung erst spät und nur mit geschwächter Kraft gelangen. Es gibt vor allem althergebrachte Sitten und Formeln, die durch das Neue im Grunde alt-

¹ Es ist sehr lehrreich, daß der Vierevangelienkanon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts ein sicherer Besitz der alexandrinischen Christengemeinde war. In dieser haben fast alle Einrichtungen rechtlicher Art, und dazu gehört ja schließlich auch der Vierevangelienkanon, später Eingang gefunden, als an anderen Orten. Das gilt z. B. vom Taufsymbole, vom monarchischen Bischofsamte, von dem Teile des neutestamentlichen Kanons, der die Apostelbriefe und Apostelgeschichten enthält. Nun kennt Klemens von Alexandria den Vierevangelienkanon schon als ein Stück Überlieferung. Das ist doch wohl ein Beweis, daß dieser Kanon sehr viel älter ist, als Klemens.

modisch geworden sind, aber doch zu tief wurzeln, als daß man sie auf der Stelle preisgeben könnte. Es wäre fast ein Wunder, wenn Ähnliches in der Kanongeschichte nicht eingetreten wäre. Wir wollen an diesen Altertümlichkeiten nicht achtlos vorübergehen. Erstens verhelfen sie uns zu lehrreichen Rückblicken auf die älteren Stufen des Entwicklungsgangs, deren letzte Zeugen sie sind. Und zweitens behüten sie uns davor, das Ansehen zu überschätzen oder auch zu unterschätzen, das der Vierevangelienkanon im dritten und vierten Jahrhundert genoß.

Zunächst stimmt der Sprachgebrauch verschiedener Schriftsteller aus der genannten Zeit nicht zusammen mit ihrem wirklichen Urteile über den Vierevangelienkanon. Dieser Sprachgebrauch kann nur als Überrest einer vergangenen Periode der Kanongeschichte verstanden werden. Ich führe die lehrreichsten Beispiele dafür an und stelle die Zeugen voran, die schon im denkbar sichersten Besitze des Vierevangelienkanons sind, bei denen also altertümliche Ausdrucksweisen am meisten überraschen¹.

1) Irenäus von Lyon ist sich, wie wir sahen², völlig darüber klar, daß es vier kanonische Evangelien gibt. Er scheint gar nicht zu wissen, daß es einmal anders war. Und doch deutet er selbst an einer Stelle an, daß der Evangelienkanon eine Geschichte gehabt hat. Ein alter Freund des Irenäus, der römische Presbyter Florin, ist zur valentinischen Gnosis abgefallen. Irenäus sucht ihn durch einen sehr warm gehaltenen Brief zur Kirche zurückzuführen. Er erinnert ihn vor allem an Polykarp, den auch Florin einst gehört hat, besonders daran, wie Polykarp nachgewiesen habe: die Überlieferungen von Jesus stimmen überein mit „den Schriften“³. Nach dem Zusammenhange sind unter „den Schriften“ ausschließlich die Bücher des Alten Testaments zu verstehen. Das ist ein sehr altertümlicher Sprachgebrauch.

2) Diese Deutung ist vielleicht nicht über alle Zweifel erhaben. Daß sie richtig ist, wird durch einen weiteren Umstand wahrschein-

¹ Zum Folgenden vgl. besonders Harnack, Das Neue Testament um das Jahr 200, S. 35 ff. ² S. oben S. 154 ff.

³ Bei Eus. hist. eccl. v 20, f.: *Εἶδον γὰρ σε παῖς ἔτι ὂν ἐν τῇ κάτω Ἀσίᾳ παρὰ Πολυκάρπῳ . . . Μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω τῶν ἑναγχοῦς γινομένων . . . ὥστε με δύνασθαι εἰπεῖν καὶ τὸν τόπον ἐν ᾧ καθεζόμενος διελέγετο ὁ μακάριος Πολύκαρπος καὶ τὰς προόδους αὐτοῦ καὶ τὰς εισόδους καὶ τὸν χαρακτήρα τοῦ βίου καὶ τὴν τοῦ σώματος ἰδέαν καὶ τὰς διαλέξεις ἃς ἐποιεῖτο πρὸς τὸ πλῆθος καὶ τὴν μετὰ Ἰωάννου συναναστροφὴν ὡς ἀπήγγελλεν καὶ τὴν μετὰ τῶν λοιπῶν τῶν ἑρακτόων τὸν κύριον καὶ ὡς ἀπεμνημόνευεν τοὺς λόγους αὐτῶν καὶ περὶ τοῦ κυρίου τίνα ἦν ἢ παρ' ἐκείνων ἀκηκοίει καὶ περὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ καὶ περὶ τῆς διδασκαλίας ὡς παρὰ τῶν αὐτοπτῶν τῆς ζωῆς τοῦ λόγου παρεληφῶς ὁ Πολύκαρπος ἀπήγγελλεν πάντα σύμφωνα ταῖς γραφαῖς.*

lich gemacht. In der Römergemeinde hat man noch nach der Zeit des Irenäus zuweilen nur das Alte Testament als Heilige Schrift bezeichnet. Der Kanon Muratori ist der älteste römische Zeuge für den Vierevangelienkanon¹. Aber der Kanonist scheint doch noch nicht gewohnt zu sein, neutestamentliche Bücher Heilige Schrift zu nennen; er gibt diesen Titel nur dem Alten Testamente. Und noch nach der Zeit des Kanons Muratori finden wir einen ähnlich altertümlichen Sprachgebrauch bei dem Römer Hippolyt. Es ist zweifellos, daß Hippolyt in Sachen des Vierevangelienkanons ebenso denkt, wie der Kanon Muratori und wie Irenäus². Und doch treffen wir bei ihm drei Stellen, an denen er sicher ausschließlich das Alte Testament als Heilige Schrift bezeichnet. Die eine Stelle lesen wir in dem Bruchstücke gegen Noët von Smyrna 14: daß Jesus der Wille des Vaters ist, berichten die Schriften; diese Tatsache überliefert uns außerdem der selige Johannes, der im Evangelium bezeugt (folgt Joh. 1₁)³. Einer ganz ähnlichen Ausdrucksweise bedient sich Hippolyt in seiner Refutatio 5₂₃: der Ketzler Justin widerspricht „der Lehre der Heiligen Schriften, dazu auch der schriftlich niedergelegten Predigt der seligen Evangelisten⁴.“ Die dritte Stelle finden wir in einem Bruchstücke des sog. kleinen Labyrinthes, das wir allerdings nur mit Wahrscheinlichkeit, nicht mit Sicherheit auf Hippolyt zurückführen können; sicher ist es aber zu Hippolyts Zeit in Rom entstanden. Dort⁵ wird den dynamistischen Monarchianern vorgeworfen, sie hätten die göttlichen „Schriften“ verfälscht; der Ausdruck „Schriften“ wird erläutert und offenbar identifiziert mit dem anderen: „das Gesetz und die Propheten.“

3) Athenagoras von Athen kennt Evangelienbücher von kanonischer Geltung⁶. Aber als die unfehlbare Autorität der christ-

¹ S. oben S. 151 ff.

² Belegstellen sind unnötig.

³ *Εἰ δὲ ὃν λόγος ἀποπέλλεται διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ἐστὶ Ἰησοῦς Χριστός. Ταῦτα μὲν ὄν, ἀδελφοί, σημαίνουσιν αἱ γραφαί· ταύτην τὴν οἰκονομίαν παραδίδωσιν ἡμῖν καὶ ὁ μακάριος Ἰωάννης ἐν εὐαγγελίῳ μαρτυρῶν, καὶ τοῦτον τὸν λόγον θεὸν ὁμολογεῖ οὕτως λέγων Joh. 1₁.*

⁴ *Ἰουστίνος πάντῃ ἐναντίος τῇ τῶν ἁγίων γραφῶν γενόμενος διδαχῇ, προσέειπεν δὲ καὶ τῇ τῶν μακαρίων εὐαγγελιστῶν ἐγγράφῳ φωνῇ, ὡς ἐδίδασκεν ὁ λόγος τοὺς μαθητὰς λέγων Mt. 10₅.*

⁵ Bei Eus. hist. eccl. v 28₁₈ f.: *Ἡ γὰρ οὐ πιστεύουσιν ἁγίῳ πνεύματι λελέχθαι τὰς θείας γραφὰς καὶ εἶναι ἄπιστοι· ἢ ἐαυτοὺς ἠγοῦνται σφωτέρους τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπάρχειν, καὶ τί ἕτερον ἢ δαιμονῶσιν; οὐδὲ γὰρ ἀρνήσασθαι δύνανται ἑαυτῶν εἶναι τὸ τόλμημα, ὁπότεν καὶ τῇ αὐτῶν χειρὶ ἢ γεγραμμένα καὶ παρ' ὄν κατηχήθησαν μὴ τοιαύτας παρέλαβον τὰς γραφὰς καὶ δεῖξαι ἀντίγραφα εἶδεν αὐτὰ μετεγράψαντο μὴ ἔχουσιν. 19 Ἐνιοὶ δ' αὐτῶν οὐδὲ παραχαράσσειν ἠξίωσαν αὐτὰς, ἀλλ' ἀπλῶς ἀρνησάμενοι τὸν τε νόμον καὶ τοὺς προφήτας ἀνόμου καὶ ἀθέου διδασκαλίας προσέειπον χάριτος (?) εἰς ἔσχατον ἀπολείας ὄλεθρον κατολισθήσαν.*

⁶ S. oben S. 129.

lichen Religion erwähnt er einmal¹ nur die „Propheten“, d. h. die inspirierten Verfasser des Alten Testaments.

4) Theophilus von Antiochia benutzt vielleicht unsere vier Evangelien als Heilige Schrift². Aber den älteren Sprachgebrauch, der nur das Alte Testament als Heilige Schrift bezeichnet, gibt er jedenfalls nicht auf: er stellt die Heiligen Schriften und den „Geistes-träger“ Johannes (den Evangelisten) einander gegenüber³.

5) Endlich finden wir auch in Ägypten noch Zeugen für diesen altertümlichen Sprachgebrauch. Die sog. apostolische Kirchenordnung⁴ ist ein ägyptisches Rechtsbuch etwa aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Dieses Buch führt nur alttestamentliche Worte als Heilige Schrift an. Die Evangelien gelten wohl als kanonische Autorität. Aber der Wortlaut bezeichnet sie nicht als solche. Und der ägyptische Asket und Origenist Hierakas, der etwa in der gleichen Zeit lebt, identifiziert⁵ „die Schriften“ mit dem „Alten Testamente“. Es ist übrigens sehr interessant, daß der altertümliche Sprachgebrauch, der allein das Alte Testament Heilige Schrift nennt, uns zuletzt in Ägypten begegnet. Das wird kein Zufall sein. Nach allem, was wir sonst wissen⁶, müßte man schon von vornherein annehmen, daß er hier am längsten gelebt hat⁷.

All die genannten Stellen bedeuten wenig oder vielleicht gar nichts, wenn man jede für sich betrachtet. Doch bedenke man, daß sie verhältnismäßig recht zahlreich sind. Man bedenke weiter, daß sie mit dem älteren, urchristlichen Sprachgebrauche genau zusammen-treffen. Und nun stelle man neben die angeführten Altertümlichkeiten des Ausdrucks die Tatsache, daß Männer wie Klemens von Alexandria⁸ und Sarapion von Antiochia⁹ den Vierevangelienkanon sicher oder wahrscheinlich kennen und anerkennen und doch neben den vier Evangelien noch andere Evangelien mit Achtung an-führen: der Vierevangelienkanon ist also in ihren Augen keine Größe, die für ewige Zeiten fest umrissen ist. Wenn man das alles

¹ Leg. 7: *Ἡμεῖς δὲ ὄν νοοῦμεν καὶ πεπιστεύκαμεν ἔχομεν προφήτας μάρτυρας, οἱ πνεύματι ἐνθέῳ ἐκπερωθήκασι καὶ περὶ τοῦ Θεοῦ καὶ περὶ τῶν τοῦ Θεοῦ.*

² S. oben S. 127 f. ³ S. oben S. 127 Anm. 2. ⁴ 20: *γέγραπται* (Deut. 17, 6, 19).

⁵ Epiph. haer. 67: *Συγκεχωρησθαί φησιν (nämlich Hierakas) ἐν τῇ παλαιᾷ διαθήκῃ τῷ γάμῳ συνάπτεσθαι, ἀπὸ δὲ τῆς ἐνδημίας τοῦ Χριστοῦ μηκέτι τὸν γάμον παραδέχεσθαι μηδὲ δύνασθαι αὐτὸν κληρονομεῖν βασιλείαν οὐρανῶν. Τί γὰρ φησιν ἦλθε ποιεῖν καινὸν ὁ λόγος; ἢ τί καινὸν ἦλθε κηρῶσαι ὁ μονογενῆς καὶ κατορθῶσαι; Εἰ μὲν γὰρ περὶ φόβου Θεοῦ, τοῦτο εἶχεν ὁ νόμος. Εἰ δὲ περὶ τοῦ γάμου, κεκηρύχσαν αἱ γραφαί. Εἰ δὲ περὶ φθόνου καὶ πλεονεξίας καὶ ἀδικίας, ταῦτα πάντα περιεἶχεν ἡ παλαιὰ διαθήκη.* ⁶ S. oben S. 161 Anm.

⁷ Nur die national syrische Kirche hat, aus bestimmten Ursachen, noch stärkere Altertümlichkeiten aufzuweisen; vgl. § 19. ⁸ S. oben S. 159.

⁹ S. oben S. 134.

zusammenhält, dann wird man jene Altertümlichkeiten recht lehrreich finden. Sie beweisen allerdings nicht, daß der Vierevangelienkanon noch nicht allgemein anerkannt ist. Aber sie beweisen, daß dieser Kanon nicht von altersher besteht, daß er den Männern des dritten Jahrhunderts noch nicht ganz in Fleisch und Blut übergegangen ist. Damit haben wir mittelbar einen Beweis gefunden, daß unsere Auffassung von der Entstehung des Vierevangelienkanons die richtige ist.

Zusatz. Der altertümliche Sprachgebrauch, der oben dargestellt wurde, ist uns zugleich ein Hinweis darauf, wie das Zeugnis der pseudocyprianischen Schrift wider die Würfelspieler zu verwerten ist¹. Wenn diese Schrift nur das Alte Testament und die urchristlichen Apokalypsen als Heilige Schrift bezeichnet, nicht aber die Evangelien, so ist damit keineswegs gesagt, daß die Evangelien noch nicht als Heilige Schrift gelten: dieser Schluß ist möglich, aber nicht sicher; es kann auch bloß ein altertümlicher Sprachgebrauch vorliegen. Sicher darf man nur dies aus Pseudocyprian folgern, daß die Apokalypsen eher Heilige Schrift geworden sind, als die Evangelien; denn das Hermasbuch wird bereits ausdrücklich „Heilige Schrift“ genannt.

§ 19. Tatians Evangelienharmonie und die national syrische Kirche.

Außer den, wenn man so will, praktisch bedeutungslosen Altertümlichkeiten im Sprachgebrauche gibt es noch einige bedeutungsvolle Reste aus vergangenen Tagen. Wir finden solche vor allem in dem Evangelienkanon der national syrischen Kirche.

A. Mehrere Male schon wurde Tatians Evangelienharmonie, das sog. Diatessaron, erwähnt². Dieses Buch hat Jahrhunderte lang in einigen Gegenden Syriens, besonders in Edessa, als Heilige Schrift gegolten, an Stelle unserer vier Evangelien. Um diese Tatsache recht zu würdigen, müssen wir etwas weiter ausholen.

Diatessaron, *διὰ τεσσάρων*, ist zunächst ein musikalischer Fachausdruck. Er bezeichnet eine Reihe (harmonischer?) Töne, die auf einander folgen. Es liegt vielleicht nicht notwendig in dem Worte, daß es gerade vier Töne sind. Doch wollte Tatian wahrscheinlich mit dem Namen Diatessaron darauf hindeuten, daß das so betitelte Buch nicht nur eine Vereinigung harmonischer Bücher ist, sondern eine Vereinigung von gerade vier Büchern. Tatian hielt sich in der Tat fast ausschließlich an unsere vier Evangelien.

In welcher Sprache Tatian das Diatessaron geschrieben hat, ob in der griechischen oder der syrischen, ist nicht gewiß³: die Frage ist für uns auch belanglos. Denn das ist sicher: schon um das

¹ S. oben S. 37 f., 121 f.

² Vgl. Theodor Zahn, Forschungen usw., 1. Theil; desselben Geschichte des neutestamentlichen Kanons II 2 S. 530 ff. An erstgenannter Stelle hat Zahn die Urform des Diatessarons, von dem wir nur junge Bearbeitungen besitzen, wiederherzustellen gesucht (über die dazu verwendbaren Quellen s. unten).

³ Th. Zahn trat eifrig für ein syrisches, A. Harnack für ein griechisches Original ein.

Jahr 200 gab es ein syrisches Diatessaron, und von geschichtlicher Bedeutung ist nur dieses syrische Buch gewesen, nicht das etwa vorhandene griechische Original. Unter diesen Umständen ist es besonders wichtig, die Stellung des Diatessarons zu den syrischen Übersetzungen der getrennten Evangelien kennen zu lernen. Wir besitzen drei solche Übersetzungen: erstens den sog. Syrus Sinaitikus, den Mrs. Lewis 1892 auf dem Berge Sinai entdeckte; zweitens den Syrus Curetonianus, den W. Cureton 1858 herausgab; drittens die sog. Peschittha (ܦܫܝܬܬܐ). Sinaitikus und Curetonianus sind innig miteinander verwandt und bilden beide Vorstufen zur Peschittha, dieser eine nähere, jener eine entferntere. Sinaitikus und Curetonianus stehen aber auch in engen Beziehungen zum syrischen Diatessaron. Nun ist das syrische Diatessaron sicher älter als der Curatonianus, wahrscheinlich auch älter als der Sinaitikus. Dann war also Tatians Diatessaron offenbar der älteste Evangelientext in syrischer Sprache¹. Diese Tatsache hilft uns erklären, warum das Diatessaron in der national syrischen Kirche, oder doch wenigstens in einzelnen ihrer Gemeinden, so hoch geachtet worden ist. Das Buch, das einem Kinde zuerst vom Heilande erzählt, bleibt ihm immer besonders lieb und wert. Deshalb hat die syrische Kirche das Evangelium ihrer Jugend, das Diatessaron, so lange hoch gehalten. Freilich: alle Rätsel sind durch jene Tatsache noch nicht gelöst. Man erwäge nur eine nahe liegende Analogie. Unsere deutschen Vorfahren erhielten in ihrer Muttersprache zunächst nur den Matthäus und verschiedene Evangelienharmonien²; aber sie dachten nicht daran, diese Harmonien zu kanonisieren. Die Sache lag in Syrien doch nur wenig anders. Freilich, als Tatians Diatessaron in Syrien zuerst auftauchte, wußte man hier wohl noch nichts von einem Vierevangelienkanon. Aber im dritten Jahrhundert muß der Vierevangelienkanon in Syrien bekannt geworden sein: damals übersetzte man die vier getrennten Evangelien ins Syrische; es entstanden die Urschriften des Syrus Sinaitikus und des Syrus Curetonianus. Dennoch erlitt das Diatessaron zunächst keine Minderung seines Ansehens. Jahrhunderte lang wurden in Syrien die getrennten Evangelien nur nebenbei benutzt, während das Diatessaron als Heilige Schrift galt. Wie ist dieses Rätsel zu lösen?

B. Wir fragen zunächst nach den Zeugen, die uns von der Geschichte des Diatessarons in der syrischen Kirche berichten.

¹ Aus Eus. hist. eccl. iv 22₈ (*Ἐκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραϊδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν* sc. Hegesipp) wird man viell-icht schließen dürfen, daß es schon zu Hegesipps Zeit (um 180) ein syrisches Diatessaron gab.

² S. oben S. 139.

1) Die sog. Lehre des Addaj, eine syrische Legende, deren uns vorliegende Fassung nach Th. Zahn in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts¹, nach A. Harnack um 400 entstand, berichtet², daß zu Edessa in den Gottesdiensten das Diatessaron an Stelle der getrennten Evangelien benutzt wurde, seit es überhaupt in Edessa eine Christengemeinde gab, d. h. seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts. Das Diatessaron galt hier also als Heilige Schrift.

2) Afrahat, der persische Weise, hat uns 23 Predigten in syrischer Sprache hinterlassen³. Er war ein hervorragender Kirchenmann in dem syrisch redenden Teile Persiens, vielleicht Bischof des Klosters Mor Mattai bei Mosul. In seinen Predigten wird das Diatessaron als Heilige Schrift benutzt. Afrahat kannte wohl auch die getrennten Evangelien; aber er betrachtete sie nicht als kanonisch.

3) Der bekannte syrische Theolog Efraim⁴ aus Nisibis (?), der wohl im Jahre 373 starb, kannte sicher die getrennten Evangelien. Aber als Heilige Schrift benutzte er ausschließlich das Diatessaron. Er veröffentlichte sogar eine Erklärung zu Tatians Diatessaron, die wir in armenischer Übersetzung noch besitzen⁵.

4) Efraims Schüler Mar Abba verfaßte eine „Auslegung des Evangeliums“. In dieser benutzte er, wenn man auf Grund der bisher bekannt gewordenen Bruchstücke ein Urteil wagen darf, das Diatessaron als Heilige Schrift.

¹ Zahn schränkt allerdings seine Behauptung selbst ein: nur „wesentlich in derselben Gestalt“, in der wir die Lehre heute lesen, habe sie schon dem Euseb von Cäsarea vorgelegen.

² Hier heißt es: „Und viel Volks versammelte sich Tag für Tag und kam zum Gebet des Gottesdienstes und zum Alten Testamente und zu dem Neuen, nämlich dem Diatessaron“. — Vgl. übrigens auch Eus. hist. eccl. iv 29₆: *Ὁ μέντοι γε πρότερος αὐτῶν (der Severianer) ἀρχηγὸς ὁ Τατιανὸς συνάφειάν τινα καὶ συναγωγὴν οὐκ οἶδ' ἕως τῶν εὐαγγελίων συνθεῖς τὸ διὰ τεσσάρων τοῦτο προσωνόμασεν, ὃ καὶ παρὰ τισιν εἰς ἔτι νῦν φέρεται* (die um 350 entstandene syrische Übersetzung bietet: „Dieser Tatian aber . . . vereinigt und mischt und verfaßt ein Evangelium und nannte es Diatessaron, das heißt [Evangelium] der Gemischten, welches bei vielen bis auf den heutigen Tag existiert“). — Epiph. haer. 46₁: *Λέγεται δὲ τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον ὑπ' αὐτοῦ γεγενῆσθαι, ὅπερ κατὰ Ἑβραίους τινὲς καλοῦσι (!)*.

³ Georg Bert, Aphrahat's des persischen Weisen Homilien. Aus dem Syrischen übersetzt und erläutert (TU 3₃ f., Leipzig 1888). — Die Entstehungszeit der Predigten Afrahats fällt in die Jahre 336—345 (Bert S. xvii).

⁴ Man nennt ihn gewöhnlich Ephräm; aber die Form Ephräm ist eine unberechtigte Mischform. Man sage entweder mit den Syrern Afrem, oder mit den Deutschen Efraim.

⁵ J. Bapt. Aucher und G. Moesinger, Evangelii concordantis expositio, facta a S. Ephraemo, Venedig 1876. Efraims Kommentar zum Diatessaron ist das beste Hilfsmittel zur Wiederherstellung des ursprünglichen Diatessarontextes (s. Zahn a. a. O.).

5) Der syrische Dichter Cyrillonas (um 400) schöpfte seine Kenntniss der evangelischen Geschichte wohl nur aus dem Diatessaron.

Die angeführten Tatsachen berechtigen zu dem Schlusse, daß das Diatessaron Tatians in Teilen der national syrischen (genauer: der nordsyrischen) Kirche bis ins fünfte Jahrhundert hinein als Heilige Schrift galt. Vom fünften Jahrhundert an sank das Ansehen des Diatessarons. Aber es währte noch lange genug, bis es ganz außer Gebrauch gesetzt oder gar vergessen war.

6) Der Bischof Rabbula von Edessa († 435) richtete einmal an die ihm unterstellten Kleriker die Aufforderung, sie sollten dafür sorgen, daß in allen Gemeinden die getrennten Evangelien gelesen würden¹. Diese Aufforderung hatte natürlich nur dann Sinn, wenn tatsächlich das Diatessaron damals noch hier und da im kirchlichen Gebrauche war.

7) Ähnlich, wie Rabbula, bekämpfte wenig später der Bischof Theodoret von Cyrus (um 450) die Anhänger des Diatessarons. Er zog mehr als zweihundert Exemplare dieses Buches in seinem Sprengel ein². Die betreffenden Exemplare erfreuten sich der besonderen Wertschätzung ihrer Besitzer. Nun darf man das Gewicht dieser Tatsache nicht überschätzen. Theodorets Sprengel, der übrigens in der Nähe von Antiochia lag, war sehr groß: er umfaßte etwa 800 Gemeinden. Immerhin wird der Schluß berechtigt sein, daß Theodoret in einem Viertel der ihm unterstellten Gemeinden das Diatessaron noch im kirchlichen Gebrauche vorfand.

8) Im Laufe des fünften Jahrhunderts scheint das Diatessaron endgültig aus den Gottesdiensten der national syrischen Gemeinden verschwunden zu sein. Aber die syrischen Theologen erinnerten sich seiner noch lange. Der Nestorianer Ischo Dadh aus Merw, Bischof von Haditha am Tigris (um 825), ferner Mose bar Kepha (ebenfalls im neunten Jahrhundert), der monophysitische Bischof

¹ Die Verordnung lautete: „Die Presbyter und Diakonen sollen Sorge tragen, daß in allen Kirchen ein Evangelium der Getrennten vorhanden ist und gelesen wird.“ (Ephraemi Syri et aliorum opera selecta ed. J. Overbeck, Oxford 1865, S. 220). — Den Ausdruck „Evangelium der Getrennten“ kennen auch der Syrus Sinaitikus und der Syrus Curetonianus.

² Theodoret haeret. fabul. 1₂₀: *Τατιανὸς δὲ ὁ Σύρος σοφιστῆς ἐγεγόνει τὸ πρῶτον· ἔπειτα δὲ καὶ τοῦ Θεοπεσίου Ἰουστίνου τοῦ μάρτυρος ἐγένετο φοιτητής . . . Οὗτος καὶ τὸ διὰ τεσσάρων καλούμενον συντέθεικεν εὐαγγέλιον τὰς τε γενεαλογίας περικόψας καὶ τὰ ἄλλα ὅσα ἐκ σπέρματος Λαβὶδ κατὰ σάρκα γεγεννημένον τὸν κύριον δεικνύσων. Ἐχρήσαντο δὲ τούτῳ οὐ μόνοι οἱ τῆς ἐκείνου συμμορίας, ἀλλὰ καὶ οἱ τοῖς ἀποστολικοῖς ἐπόμενοι δόγμασι τὴν τῆς συνθήκης κακοουργίαν οὐ ἐγνωκότες, ἀλλ' ἐπλούστερον ὡς συντόμῳ τῷ βιβλίῳ χρησάμενοι. Εὔθρον δὲ καὶ γὰρ πλείους ἢ διακοσίας βιβλους τοιαύτας ἐν ταῖς παρ' ἡμῖν ἐκκλησίαις τετιμημένας, καὶ πάσας συναγαγὼν ἀπεθέμην, καὶ τὰ τῶν τεττάρων εὐαγγελιστῶν ἀντεισήγαγον εὐαγγέλια.*

Dionysius bar Salibi († 1171), endlich Gregor bar Ebraja (Abulfaradsch, † 1286) wußten um das Diatessaron wohl Bescheid. Und ihre Kenntnis Tatians beruhte nicht immer nur auf einem gelehrten antiquarischen Fündlein, war nicht etwa stets eine Frucht eingehenden Studiums der älteren syrischen Kirchenschriftsteller. Nein: in Kreisen der syrischen Gelehrten hat das Diatessaron fortgelebt, wenn nicht als Heilige Schrift, so doch als ein brauchbares exegetisches Hilfsmittel. Das Diatessaron ist in Syrien mehrfach umgearbeitet (man darf vielleicht sagen: verkirchlicht) worden. Dieser Mühe hätte man sich nicht unterzogen, wenn es nicht ein viel gebrauchtes Schulbuch gewesen wäre. Wir wissen, daß noch im neunten Jahrhundert eine neue Handschrift des syrischen Diatessarons hergestellt wurde. Wir wissen sogar, daß auf Grund dieser Handschrift der Nestorianer Abulfaradsch Abdallah ibn Ettib in Nisibis († 1043) eine (noch erhaltene) arabische Übersetzung des Diatessarons anfertigte. Erst mit dem fortschreitenden Verfall der national syrischen Kirche ist das Diatessaron Tatians zu Grunde gegangen.

Die Geschichte von Tatians Diatessaron außerhalb der national syrischen Kirche gibt uns verschiedene Rätsel auf, die zur Zeit nicht lösbar sind. Zunächst läßt sich die Frage nicht beantworten, ob einmal ein griechisches Diatessaron (sei es als Original des syrischen, sei es als Übersetzung aus dem Syrischen) existiert hat. Ein altes, leider recht verworrenes Scholion und ein ebenso geheimnisvoller Handschriftenfund O. Nachtigalls (Luscinius, veröffentlicht Augsburg 1523) könnten darauf hindeuten, daß einmal ein griechisches Diatessaron vorhanden war. Aber die Sache ist sehr zweifelhaft; denn bei keinem morgenländischen Theologen, allein einen Nordsyrer ausgenommen, finden wir irgend welche eigene Kenntnis des Diatessarons, weder bei Euseb von Cäsarea, noch bei Epiphanius von Salamis, noch bei Hieronymus, um nur einige Namen zu nennen. Dagegen hat es eine lateinische Übersetzung des Diatessarons gegeben (die unter Umständen recht wohl unmittelbar aus einem syrischen Originale geflossen sein könnte). Leider ist uns die Urform des lateinischen Diatessarons nicht mehr erhalten. Wir besitzen aber, wie es scheint, jüngere Handschriften genug, um die Urform wieder herstellen zu können. Am wichtigsten ist der (noch erhaltene) codex Fuldensis, den der Bischof Viktor von Kapua Anfang 546 anfertigen ließ. Dem Bischofe war zufällig eine lateinische Evangelienharmonie in die Hände gekommen; er fand Gefallen an ihr; so sorgte er für ihre Vervielfältigung. Einen Verfasseramen trug die Harmonie nicht. Doch dachte schon Viktor an die Möglichkeit, die uns heute zur Gewißheit geworden ist, daß es sich um die von Euseb (s. oben S. 167 Anm. 2) erwähnte Evangelienharmonie Tatians handelte. Der codex Fuldensis, der, wie sein Name andeutet, dann nach Fulda gelangte, wurde später oft abgeschrieben. Man hat das lateinische Diatessaron, das er enthielt, auch mehrfach kommentiert, ja sogar (820—830) ins Althochdeutsche übersetzt (auf Grund des deutschen Tatian entstand dann der Heliand). Außerdem gibt es aber mindestens noch eine lateinische und eine deutsche Evangelienharmonie, die unabhängig vom codex Fuldensis sind, aber ebenfalls Bearbeitungen eines lateinischen Diatessarons darstellen. — Männer wie Viktor von Kapua sind natürlich nicht auf den Gedanken gekommen, das Diatessaron an Stelle der getrennten Evangelien als Heilige Schrift zu betrachten. Aber zweifellos sahen sie in ihm ein wertvolles Buch, wertvoll namentlich für die Praxis, in der man ja eine Evangelienharmonie kaum entbehren kann.

C. Daß man das Diatessaron Tatians als Heilige Schrift betrachtete, würden wir begreifen, wenn es, wie die meisten unter den heutigen Evangelienharmonien, die Texte der vier Evangelien restlos und unverändert in sich aufgenommen hätte. Aber das ist keineswegs der Fall.

1) Tatian setzt ganz entschieden voraus, daß die Verfasser unserer Evangelien mit ihrem Stoffe frei geschaltet und gewaltet haben, daß sie einzelne Worte und Erzählungen umgestellt haben, wie es ihnen am besten paßte. Aus dieser Voraussetzung leitet Tatian auch für sich die Berechtigung ab, frei mit dem Stoffe umzugehen. Er ordnet die einzelnen Stücke im allgemeinen nach dem von Johannes gebotenen chronologischen Schema, zerstört also die von den Synoptikern angenommene Reihenfolge. Aber Tatian wird nicht zum Knechte dieses Prinzips. An einigen Stellen gibt er doch der synoptischen Anordnung den Vorzug. Er versetzt z. B. die Erzählung von der Tempelreinigung nicht mit Johannes (2₁₄ ff.) an den Anfang, sondern mit den Synoptikern (Mk. 11₁₅ ff., Mt. 21₁₂ ff., Lk. 19₄₅ f.) an das Ende der Wirksamkeit Jesu. Wir können in diesem Falle die Gründe wohl noch aufzeigen, die Tatian veranlassen, die johanneische Reihenfolge einmal preiszugeben. Bei der Tempelreinigung fiel Jesu Wort von der Zerstörung des Tempels und seiner Wiederherstellung in drei Tagen (Joh. 2₁₉). Dieses Wortes wegen ward Jesus später vor dem Hohen Rate verklagt (Mk. 14₅₈, Mt. 26₆₁). Tatian hält es deshalb für richtiger, die Erzählung von der Tempelreinigung kurz vor der Gerichtsverhandlung des Hohen Rates anzusetzen. Er folgt also nicht einer bestimmten Autorität, sondern sehr vernünftigen, kritischen Erwägungen. Aber Tatian macht seinen eigenen freien Entschluß nicht nur zum Herren über die Reihenfolge der einzelnen evangelischen Abschnitte, sondern auch zum Herrn über diese Abschnitte selbst: er scheut sich nicht, ganze große Stücke wegzulassen. In unseren Evangelien finden sich viele Überlieferungen, die einander ziemlich genau entsprechen, ohne sich doch im Wortlaute völlig zu decken. Die spätere Harmonistik hat sich dadurch oft lächerlich gemacht, daß sie in diesen Fällen verschiedene, einander nur ähnliche Ereignisse annahm. Tatian ist von diesem Fehler der Späteren weit entfernt. Er geht bei der Tilgung wirklicher und scheinbarer Dubletten sogar radikaler vor, als unsere Evangelisten selbst. Markus bietet zwei Erzählungen von einer wunderbaren Speisung (6₃₁ ff., 8₁ ff.). Tatian nimmt nur die eine in das Diatessaron auf. Er behandelt also seine Quellen sehr frei, viel freier, als er Schriften behandeln dürfte, deren kanonisches Ansehen allseitig seit langer Zeit anerkannt ist.

2) Tatian verwertet als Quellen für das Diatessaron nicht nur die kanonischen vier Evangelien. Sein Abendmahlsbericht ist aus 1. Kor. 11₂₃ ff. ergänzt. Die Geschichte vom Tode des Judas Ischariot teilt Tatian zunächst nach Mt. 27₃ ff. mit, erweitert aber dann den Bericht auf Grund von AG. 1₁₈. An anderen Stellen des Diatessarons begegnen uns Zusätze, deren Herkunft unbekannt ist; sie stammen also wohl aus irgend welchen apokryphen Berichten. Tatian weiß z. B. von einer wunderbaren Lichterscheinung bei der Taufe Jesu (das ist eine Überlieferung, die uns zuerst bei Justin dem Märtyrer begegnet). Mt. 15₄ lesen wir das Herrenwort: „Wer Vater oder Mutter schmäht, soll des Todes sterben“. Tatian nimmt den Spruch auf und fügt hinzu: „Wer Gott lästert, soll gekreuzigt werden.“ Die Stücke des Diatessarons, die aus außerkanonischen Quellen stammen, sind allerdings sehr klein. Sie bilden nach Zahn etwa $\frac{1}{10}$ % des Ganzen. Aber sie müßten vermieden werden, wenn für Tatian die Kanonizität unserer vier Evangelien ein unumstößliches Dogma wäre.

3) Das Diatessaron weist zwei ganz offenkundige Tendenzen auf, die nicht ohne Einfluß auf die Textgestaltung geblieben sind. Erstens streicht Tatian einige Worte, die man in partikularistisch-jüdischem Sinne verstehen konnte (wie uns die sog. syrische Didaskalia lehrt, gab es in Syrien viele radikale Judenchristen, gegen die sich die heidenchristliche Großkirche fortwährend wehren mußte; Tatian schrieb wohl sein Diatessaron zunächst für Syrer; so war es vielleicht seine Pflicht, die Möglichkeit judaistischer Mißverständnisse durch Textänderungen auszuschließen). Lk. 2₃₄ spricht der greise Symeon: „Dieser ist gesetzt zum Fall und Auferstehen vieler in Israel.“ Tatian streicht die Worte „viele in Israel“. Die zweite Tendenz des Diatessarons ist nicht sicher zu beurteilen, so klar die Tatsachen vor uns liegen, in denen die Tendenz sich äußert. Tatian weiß, daß Joseph, Jesu Vater, Davidide ist. Er vertritt außerdem die Anschauung, seine Mutter Maria sei aus Davids Geschlecht, eine Anschauung, die wir zuerst bei Justin dem Märtyrer und in dem sog. Protevangelium des Jakobus nachweisen können. Tatian läßt nun merkwürdiger Weise die beiden Stamm-bäume Jesu weg (Mt. 1₁ ff., Lk. 3₂₃ ff.). Der tiefere Grund, aus dem er sie entfernt, ist, wie gesagt, nicht sicher festzustellen. Möglicherweise liegt eine Art Hyperkatholizismus vor. Tatian meint vielleicht: wenn Jesus als Davidide gilt, weil er ein Sohn des Davididen Joseph ist, so wird dadurch das Dogma von der Geburt aus der Jungfrau bedroht (so Theodor Zahn). Ebenso gut ist aber auch möglich, daß Tatian die genannte Theorie deshalb vertritt, weil er als Enkratit die Ehe verwirft. Er will vielleicht selbst den

Schein beseitigen, als ob Joseph wirklich Jesu Vater sei (so Theodoret von Cyrus¹). Wie dem aber sei, sicher ist, daß Tatian auch in diesem Falle die ihm vorliegenden Evangelien freier behandelt, als er eigentlich kanonische Bücher behandeln durfte.

D. Alles in allem genommen, konnte Tatians Diatessaron nicht als Ersatz der vier getrennten Evangelien gelten. Wie erklärt es sich, daß das Buch trotzdem Jahrhunderte lang in Teilen der syrischen Kirche als Heilige Schrift betrachtet ward?

Tatian selbst nahm für sein Diatessaron wohl kaum so hohes Ansehen in Anspruch. Er sah die getrennten Evangelien wenigstens in der Theorie als kanonisch an², wenn er auch noch weit davon entfernt war, aus ihrer Kanonizität alle notwendigen Folgerungen zu ziehen³. Tatian wollte in dem Diatessaron wohl nur ein bequemes Hilfsmittel für die Praxis der Kleriker schaffen. Vielleicht dachte er schon bei der Abfassung daran, daß es auf dem fruchtbaren Missionsboden Syriens mit besonderem Erfolge benützt werden könnte. Tatian war ein Syrer von Geburt. Daß ihm das Wohl seiner Heimat besonders am Herzen lag, ist selbstverständlich.

In der national syrischen Kirche kann es noch keine kanonischen Evangelien und erst recht keinen Vierevangelienkanon gegeben haben, als das Diatessaron bekannt ward. Man begreift deshalb, daß das Diatessaron Heilige Schrift werden konnte, zumal wenn es das erste Evangelium in syrischer Sprache war⁴. Schwerer ist einzusehen, warum es Jahrhunderte lang Heilige Schrift blieb. Drei Tatsachen dienen vielleicht dazu, diese Erscheinung verständlicher zu machen.

1) Das nationale Syrien, vor allem Edessa, lag weit ab von den Hauptstraßen des damaligen Weltverkehrs. Der Vierevangelienkanon wird deshalb verhältnismäßig spät in den Gesichtskreis der Syrer eingetreten sein, als die Autorität des Diatessarons schon fest eingewurzelt war.

2) Die junge national syrische Kirche ward stark beeinflusst von dem Gnostiker Bar Daisan (Bardesanes). Sie war in ihren Anfängen zweifellos eine ketzerische Kirche. Dann müssen aber ihre Beziehungen zur Großkirche sehr lose gewesen sein. Auch diese Tatsache weist uns darauf hin, daß der Vierevangelienkanon im nationalen Syrien erst später bekannt wurde.

3) Die national syrische Kirche bestand zunächst größtenteils aus ungebildeten Leuten, wie alle morgenländischen Nationalkirchen. Ungebildete können aber mit getrennten Evangelien nur wenig anfangen; sie brauchen eine Evangelienharmonie. So zwang auch ein kirchenpolitischer Grund dazu, das Diatessaron beizubehalten.

¹ S. oben S. 168 Anm. 2.

² S. oben S. 131.

³ S. oben S. 170 ff.

⁴ S. oben S. 166.

Völlig erklärt ist damit das Rätsel des syrischen Evangelienkanons allerdings nicht. Vielleicht helfen neue Funde zu größerer Klarheit.

§ 20. Die Evangelien der Ketzler.

Die Ketzler befolgten in kanongeschichtlichen Fragen meistens den Grundsatz, sich von dem, was in der Großkirche üblich war, möglichst wenig zu entfernen oder doch mindestens nicht in offenen Widerspruch zur Großkirche zu treten. Die Propaganda der Ketzler war ja viel erfolgreicher, wenn sie sich äußerlich als gut katholische Christen gebärden konnten. Daß wir bei vielen Ketzern des zweiten Jahrhunderts keinen Vierevangelienkanon finden, widerspricht dem Gesagten nicht: die betreffenden Ketzler lösten sich von der Kirche los, bevor der Vierevangelienkanon entstand. Selbst Marcions Verhalten bildet keine Ausnahme. Als Marcion das Lukasevangelium aussonderte und durch Überarbeitung zum Evangelium seiner Gegenkirche machte, gab es in Rom, wo Marcion zum Ketzler ward, noch keine Evangelienbücher von kanonischer Geltung.

Der antihäretische Kampf beeinflusste den Gang der kanongeschichtlichen Entwicklung nicht unerheblich¹. Er beschleunigte die Kanonisierung von Evangelienbüchern in der Großkirche. Er wirkte aber charakteristischer Weise auch zurück auf den Kanon der bekämpften Ketzler. Diese wollten in Fragen des Kanons nicht zurückbleiben hinter der Großkirche. Sie wären ja sonst allzu sehr dem Vorwurfe ausgesetzt gewesen, unkatholisch zu sein. So vollzog sich in den Ketzergemeinden ein ähnlicher kanongeschichtlicher Fortschritt, wie in der Großkirche. Wenn Hippolyt in seiner Refutatio recht unterrichtet ist, benutzten die jüngeren Basilidianer das Lukas- und das Johannesevangelium als Heilige Schrift (die älteren Basilidianer hatten zwar Evangelien gekannt, aber nicht als kanonisch betrachtet). Ähnliches gilt von den späteren Valentinianern und anderen Ausläufern der großen gnostischen Bewegung². Selbst die Marcioniten hörten auf, sich auf ihr verstümmeltes Lukasevangelium zu beschränken. Marcions Schüler Apelles erkannte wohl auch das Johannesevangelium an³. Allerdings haben sich sehr viele Ketzler

¹ S. oben S. 142 f.

² Die koptisch-gnostischen Schriften des Codex Brucianus und die koptische Pistis Sophia benutzen unsere vier Evangelien. Die Kreise, in denen jene Bücher gelesen wurden, scheinen, in einem Prozesse fortwährender Verkirchlichung, allmählich Glieder der national ägyptischen Kirche geworden zu sein (etwa in der Zeit von 300 bis 600).

³ Apelles ist durch den Kampf mit der Großkirche auch zu einer weitergehenden Bearbeitung des marcionitischen Lukasevangeliums genötigt worden. Die Theologen der Großkirche konnten mit Glück nachweisen, daß sich Marcion selbst

durch die Übernahme des großkirchlichen Evangelienkanons nicht hindern lassen, nebenbei auch apokryphe Evangelien zu benutzen. Der ägyptische Valentinianer Theodot bediente sich des Ägypterevangeliums¹ und eines anderen apokryphen Evangeliums². Die Nassener lasen ebenfalls das Ägypterevangelium³, außerdem das Thomas-evangelium⁴. Sie konnten das umso eher tun, als ja auch großkirchliche Christen den apokryphen Evangelien nicht schlechthin feindlich gegenüberstanden⁵. Klemens von Alexandria hielt den Vierevangelienkanon heilig. Trotzdem kannte und schätzte er das Ägypterevangelium⁶.

Ganz unzugänglich für großkirchliche Einflüsse war nur eine christliche Gemeinschaft: die streng judenchristliche. Es scheint, daß seit dem Tode des Apostels Paulus jedes Band zwischen Juden- und Heidenchristen zerrissen war. Die beiden Parteien kannten einander kaum. Was die eine von der anderen wußte, war durch Haß und Eifersucht entstellt, sodaß von einem Wissen nicht die Rede sein kann. Unter diesen Umständen fehlte es völlig an gegenseitigen Einwirkungen in Fragen des Evangelienkanons. Die Judenchristen benutzten von Anfang an⁷ nur ein einziges Evangelium, das Hebräerevangelium; wir erfahren aus Euseb von Cäsarea⁸, Epiphanius⁹ und

aus seinem eigenen Evangelium widerlegen lasse; deshalb waren weitere textkritische Bemühungen der Marcioniten unumgänglich. Übrigens lehrt uns Apelles' Verhalten, daß er, wie sein Meister, das marcionitische Evangelium nicht als Heilige Schrift betrachtete. Sonst hätte er nicht gewagt, es weiter zu bearbeiten. Vgl. oben S. 120 f.

¹ Clem. Alex. excerpta ex Theod. 67. ² Ebenda 2.

³ Hippol. refut. 57: *Τὰς δὲ ἐξαλλαγὰς ταύτας τὰς ποικίλας ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ κατ' Αἰγυπτίου εὐαγγελίῳ κειμέναις ἔχουσιν.*

⁴ Ebenda: *ἐν τῷ κατὰ Θωμᾶν ἐπιγραφομένῳ εὐαγγελίῳ . . . κατὰ τὸν Θωμᾶν.*

⁵ S. unten § 21. ⁶ S. oben S. 159.

⁷ Hegesipp bei Eus. hist. eccl. iv 22₈ (s. oben S. 166 Anm. 1); Iren. i 26₃ (über die Ebionäer): Solo autem eo quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur et apostolum Paulum recusant apostatam eum legis dicentes; Eus. hist. eccl. vi 17: *Καὶ ὑπομνήματα δὲ τοῦ Συμμάχου εἰς ἔτι νῦν φέρεται, ἐν οἷς δοκεῖ πρὸς τὸ κατὰ Ματθαῖον ἀποτείνόμενος εὐαγγέλιον τὴν δεδηλωμένην αἵρεσιν κρατύνειν* (Symmachus war „Ebionäer“). — Auch von Cerinth und anderen Ketzern wird berichtet, daß sie ein (verstümmeltes) Matthäusevangelium benutzten.

⁸ Hist. eccl. iii 24₄ (über die Ebionäer): *Ὅτιοι δὲ τοῦ μὲν ἀποστόλου πέμπαν τὰς ἐπιστολάς ἀρνητέας ἠγοῦνται εἶναι δεῖν ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου, εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ κατ' Ἑβραίων λεγομένῳ χρῶμενοι τῶν λοιπῶν ἀμικρὸν ἐπιούσιντο λόγον.* Vgl. Theodoret haer. fab. 1: *Μόνον δὲ τὸ κατὰ Ἑβραίων εὐαγγέλιον δέχονται, τὸν δὲ ἀπόστολον ἀποστάτην καλοῦσι.*

⁹ Haer. 29₉ (über die Nazoräer): *Ἐχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον Ἑβραϊστί· παρ' αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη Ἑβραϊκοῖς γράμμασιν, ἔτι σώζεται.* 30₃, 8 (über die Ebionäer). 46₁ (über Tatian). Epiphanius' Angaben leiden an großer Unklarheit: er hat das Hebräerevangelium nie gesehen.

Hieronymus¹, daß darin auch im vierten Jahrhundert keine Änderung eingetreten war². Nur die ketzerischen Judenchristen bedienten sich im dritten und vierten Jahrhundert eines anderen Evangeliums, aber keines großkirchlichen: sie lasen eine verhältnismäßig junge Fälschung unter dem Titel „Evangelium der Zwölf“ (irrtümlicher Weise wurde das Buch auch als Matthäus- oder Hebräerevangelium bezeichnet)³.

Zusatz. Die Paulizianer (Konstantin von Mananalis bei Samosata, um 660) der byzantinischen Zeit zeigten ihren Zusammenhang mit Marcion auch darin, daß sie dessen Kanon bis zu einem gewissen Grade übernahmen: sie bevorzugten das Lukasevangelium.

§ 21. Apokryphe Evangelien in der Großkirche.

Die Großkirche war, wenn man von einigen Gemeinden Nord-syriens absieht, etwa seit dem Jahre 200 im festen Besitze des Vier-evangelienkanons⁴. Fast alle Provinzialkirchen des Reiches standen in den lebhaftesten Beziehungen zu einander. Dogmatische Verhandlungen und namentlich Synoden verdoppelten die Beziehungen. So war es ganz unmöglich, daß sich in einer so wichtigen Sache, wie es der Evangelienkanon war, Sondereigentümlichkeiten erhielten oder herausbildeten. Gleichwohl wurden noch in später Zeit, neben den vier kanonischen Evangelien, auch nicht-kanonische Evangelien hier und da gelesen und sogar geachtet.

A. Vor allem ging der Kirche die Kenntnis der älteren apokryphen Evangelien nicht sogleich verloren.

1) Der größten Achtung erfreute sich zweifellos das Hebräerevangelium. Das Buch verdiente diese Achtung. Es entstand vielleicht noch im ersten Jahrhundert und enthielt sicher manche gute Überlieferung, trotz seiner judaistischen Neigungen. Seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts lief eine griechische Übersetzung des Hebräerevangeliums in Ägypten um, die Klemens von Alexandria und Origenes kannten; beide zitierten das Buch gern und schätzten es hoch⁵. Klemens bediente sich dabei einmal der Formel: „Es steht

¹ Vgl. E. Klostermann in H. Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 8 S. 3 ff. Hieronymus fand das Hebräerevangelium im Gebrauche der „Nazaräer“ im syrischen Beröa.

² Doch vgl. Theodoret haer. fab. 2₂ (unten § 21).

³ Vgl. E. Klostermann in H. Lietzmanns Kleinen Texten Nr. 8 S. 8 ff.

⁴ An dieser Tatsache ändern einige Altertümlichkeiten im Sprachgebrauche nichts (s. oben § 18).

⁵ Clem. Alex. Strom. II 9₄₅ (*ἢ κὰν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ ὁ θανατώσας βασιλεύσει γέγραπται καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαύσεται*); Orig. in Jer. hom. 15₄ S. 128 Klostermann (*εἰ δέ τις παραδέχεται τό*); in Jo. II 12₈₇ S. 67 Preuschen (*εἰάν δὲ προσῆται τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον*); in Matth. tom. 15₁₄ (scriptum est in evangelio quodam, quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud, non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis). Vgl. auch Hieron. de vir. inl. 2 (unten S. 176 Anm. 5).

geschrieben.“ Origenes rechnete das Hebräerevangelium zu den „umstrittenen“ Schriften¹. Seit der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts muß die griechische Übersetzung des Hebräerevangeliums verschollen sein. Trotzdem geriet das Buch nicht in Vergessenheit. Euseb von Cäsarea kannte das aramäische Original und benutzte es mehrfach². In der Gesamtübersicht über den neutestamentlichen Kanon, die aus Eusebs Feder hervorgegangen ist, merkte er an, einige zählten das Hebräerevangelium zu den „umstrittenen“ Schriften³. Wenn es Euseb dabei in die zweite Klasse der „umstrittenen“ Schriften, unter die sog. „unechten“ Bücher, versetzte, so lag dem wohl kein Werturteil, sondern nur ein statistisches Ergebnis zugrunde: das Hebräerevangelium galt nur den Judenchristen als Heilige Schrift, also einer sehr unbedeutenden christlichen Partei. Endlich ward Hieronymus mit dem Hebräerevangelium bekannt. Er fand es nicht nur bei den Judenchristen im syrischen Beröa vor, sondern auch in der Bibliothek zu Cäsarea Palästina⁴. Hieronymus studierte es mit großem Eifer, teilte des öfteren einzelne Stücke aus dem Buche mit und übersetzte es sogar (um 390) ins Griechische und Lateinische⁵. Leider trug er Bedenken, seine Übersetzungen zu veröffentlichen, obwohl er sich so gern auf dem Büchermarkte ausgeboten sah. Er fürchtete wohl, mit der Kirche in Konflikt zu geraten, wenn er dem apokryphen Evangelium durch seine Arbeit zu Ruhm und Ehre verhalf⁶. Mit Hieronymus verschwindet fast das Hebräerevangelium aus der Kirchengeschichte. Die Späteren, die seiner gedenken, kennen es

¹ S. oben S. 62. Da Origenes die orthodoxen Judenchristen nicht als Ketzer betrachtete, mußte er das Hebräerevangelium wenigstens den Antilegomena zuzählen. — Die zweiten Oxyrhynchuslogia (Grenfell und Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri* IV 1904 Nr. 654, auch bei E. Klostermann in H. Lietzmanns *Kleinen Texten* Nr. 11 S. 17 ff.) berühren sich an einer Stelle deutlich mit dem Hebräerevangelium: *ὅταν εὐρη [θαμβηθῆσεται, καὶ θαμ]βηθεὶς βασιλεύσει κατὰ βασιλεύσας ἀναπα[ήσεται* (vgl. dazu das Klemenszitat in voriger Anmerkung).

² Theophanie 4₁₂ S. 183 Greßmann: „wie wir irgendwo in dem Evangelium gefunden haben, das unter den Juden in hebräischer Sprache (verbreitet) ist, in dem es heißt“. Ebenda S. 184: „was geschrieben steht“. Ebenda (Mai, *Nova patr. bibl.* 4₁ S. 155): *τὸ εἰς ἡμᾶς ἦκον Ἑβραϊκοῖς χαρακτήρων εὐαγγέλιον*. — Die syrische Didaskalia (drittes Jahrhundert) hat das Hebräerevangelium vielleicht benutzt (Hans Achelis *TU* 25 [N. F. 10]₂, Leipzig 1904, S. 329 f.).

³ *Hist. eccl.* iii 25; s. oben S. 71 Anm. 1.

⁴ *De vir. inl.* 3: Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphilus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit.

⁵ *De vir inl.* 2: evangelium quoque, quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in Graecum sermonem Latinumque translatum est, quo et Origenes saepe utitur.

⁶ Theodor von Mopsuestia und Julian von Äkulanum nahmen in der Tat daran Anstoß, daß Hieronymus sich gelegentlich des Hebräerevangeliums bediente.

nicht aus eigener Anschauung. Eine Ausnahme bildet vielleicht die sog. Stichometrie des Nicephorus, die um das Jahr 850 entstand. Sie zählt das Hebräerevangelium zu den „umstrittenen“ Büchern des Neuen Testaments¹. Die Stichometrie und das Hebräerevangelium haben die gleiche Heimat (Palästina); es ist nicht ausgeschlossen, daß das Hebräerevangelium hier noch Jahrhunderte lang ein verborgenes Dasein geführt hat, und daß es „Nicephorus“ nicht nur vom Hörensagen kennt. In der Tat besitzt die Evangelienminuskel 566 Gregory, die auf jerusalemischer Überlieferung fußt, eigene Kunde von dem Hebräerevangelium: sie zitiert es mehrfach in ihren Glossen.

2) Mit dem Hebräerevangelium konnte sich unter allen Apokryphen nur das Petrus-evangelium einigermaßen an Alter und Wichtigkeit messen. Die Kirche erkannte diese Tatsache in gewisser Weise an: auch das Petrus-evangelium lebte in der Christenheit noch lange fort, wenngleich nur im Verborgenen und nur in zwei Provinzen der Kirche, in Syrien und Ägypten. In Syrien hatte das Petrus-evangelium, wie wir sahen, dem Bischofe Sarapion von Antiochia zu schaffen gemacht². Aber sein Auftreten gegen die Verehrer des Buches hatte nur geringen Erfolg. In der syrischen Didaskalia, der Grundschrift der ersten sechs Bücher der apostolischen Konstitutionen, die im Laufe des dritten Jahrhunderts entstand, finden wir das Petrus-evangelium reichlich benutzt³. Euseb von Cäsarea scheint es allerdings nicht gelungen zu sein, des Petrus-evangeliums habhaft zu werden. Wenn er es zu den ganz gottlosen Büchern rechnete, die für den Kanon in keiner Weise in Betracht kommen⁴, so folgte er wohl nur dem Urteile des Sarapion, das er ja kannte. Dagegen verrät uns Theodoret, daß noch im fünften Jahrhundert syrische Judenchristen das Petrus-evangelium verwendeten⁵. Die Erinnerung an das Apokryphum muß sich in Syrien noch sehr lange erhalten haben. Im Jahre 1099 teilte ein syrischer Christ in der Nähe von Antiochia einem abendländischen Priester mit, der erste Kreuzzug

¹ S. oben S. 100 Anm. 2.

² S. oben S. 134.

³ Hans Achelis TU 25 (N. F. 10)₂, Leipzig 1904, S. 324 ff. — Vielleicht kannten auch Cyrill von Jerusalem und Pseudoignatius das Petrus-evangelium (Harnack TU 9₂, 2. Aufl., Leipzig 1893, S. 59 f.).

⁴ Hist. eccl. iii 25₆ (s. oben S. 71 Anm. 1); iii 3₂: *Τό γε μὴν τῶν ἐπιτεκλημένων αὐτοῦ (des Petrus) πράξεων καὶ τὸ κατ' αὐτὸν ὀνομασμένον εὐαγγέλιον τὸ τε λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα καὶ τὴν καλουμένην ἀποκάλυψιν οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε μὴν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις.* Auf Euseb fußt Hieronymus de vir. inl. 1 und also auch das Gelasianum (s. oben S. 53 Anm.).

⁵ Haer. fab. 2₂: *Οἱ δὲ Ναζωραῖοι Ἰουδαῖοί εἰσιν τὸν Χριστὸν τιμῶντες ὡς ἄνθρωπον δίκαιον καὶ τῷ καλουμένῳ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίῳ κεχρημένοι.*

sei im Petrusevangelium geweissagt¹. Nicht ganz so weit können wir die Spuren des Petrusevangeliums in Ägypten herabverfolgen. Origenes² kannte es; er hatte wohl auch mit Leuten zu tun, denen es in irgend einer Weise Autorität war. Die Mönche des Weißen Klosters bei Achmim scheinen mit dem Petrusevangelium ebenfalls vertraut gewesen zu sein (in der arabischen Schenutebiographie ist es vielleicht benutzt)³. Die griechische Handschrift, die uns ein größeres Bruchstück des Petrusevangeliums erhalten hat, stammt aus dem achten Jahrhundert; sie ward in einem achmimer Mönchsgrabe gefunden⁴. Die mittelalterlichen Verehrer des Petrusevangeliums hielten es natürlich nicht für kanonisch, wenn sie auch den Gedanken an eine Fälschung nicht aufkommen ließen. „Kanonisch“ und „apostolisch“ waren für die spätere katholische Kirche ganz verschiedene Begriffe. Männer wie Justin, Irenäus und Tertullian, die beides zu identifizieren suchten, wirkten vergebens.

3) Andere apokryphe Evangelien aus urchristlicher Zeit sind nach dem Jahre 200 nur noch sehr wenig gelesen worden. Origenes beurteilte das Ägypterevangelium als ein minderwertiges Buch⁵. Bald nach seiner Zeit ging es verloren.

B. Es ist eine sehr beachtenswerte Tatsache, daß nicht nur in urchristlicher Zeit Evangelien geschrieben wurden. In der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, als der Vierevangelienkanon eben entstand, ja noch im dritten und vierten Jahrhundert verfaßte man neue Evangelien. Aber diese jüngeren apokryphen Evangelien unterscheiden sich sehr deutlich von den älteren. Der Vierevangelienkanon steht hinter ihnen als eine unantastbare Autorität. Zwar werden die vier Evangelien ergänzt. Auch wird ihr Wortlaut hier und da verändert. Man wagt sogar gelegentlich aus literarischen Gründen kleine, unschuldige Abweichungen. Aber fast niemals wird ein Stück der neutestamentlichen Überlieferung tendenziös umgestaltet. Tendenzen liegen den jüngeren Apokryphen überhaupt recht fern. Sie sind zumeist absichtslose Dichtungen. Sie wollen die Legende, die sich der urchristlichen Geschichte sehr bald bemächtigte, in ge-

¹ Intellige, in evangelio beati Petri est scriptum, quod nos habemus, quod gens Christianorum, quae capiet Jerusalem, infra Antiochiam clausa erit nec inde exire poterit, nisi prius lanceam Christi repererit (Gesta dei per Francos, Hannover 1611, I S. 167). Vgl. Recueil des historiens des croisades, Hist. occ. tom. 3, Paris 1866, S. 281. 264 (etenim beatus Petrus Trophimo discipulo suo promisit, quod lanceam domini ei mitteret).

² Comm. in Matth. 10₁₇: *Τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ ὡσαύτινες εἶναι, ἐκ παραδόσεως ὀρμώμενοι τοῦ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου ἢ τῆς βίβλου Ἰακώβου, υἱοὺς Ἰωσήφ ἐκ προτέρας γυναικὸς συνωκηκίας αὐτῶ πρό τῆς Μαρίας.*

³ Vgl. Iselin TU 13₁, Leipzig 1895, S. 26.

⁴ S. oben S. 118 Anm. 2; dazu S. 86.

⁵ S. oben S. 160 Anm.

fälliger Form der Nachwelt überliefern. Wenn sich eine Tendenz einschleicht, dann ist es eine rein erbauliche oder eine orthodox theologische. Die bekanntesten unter diesen jüngeren Evangelien sind das sog. Protevangelium des Jakobus, die älteste Marienlegende, die in einzelnen ihrer Teile bis ins zweite Jahrhundert zurückgeht; ferner das Thomasevangelium, eine Geschichte der Kindheit Jesu, die vielleicht aus einem größeren, ursprünglich gnostischen Thomasevangelium geflossen ist; endlich die sog. Pilatusakten, eine Leidensgeschichte (die drei Bücher sind in der uns heute vorliegenden Fassung schwerlich älter, als das vierte Jahrhundert)¹. All diese Schriften wurden in der morgenländischen, teilweise auch in der abendländischen Kirche gern gelesen. In einer Fülle von Handschriften sind sie uns erhalten. Die berühmtesten Kirchenväter traten als Zeugen für sie auf. Das Protevangelium des Jakobus z. B. wurde vielleicht schon von Justin dem Märtyrer und Klemens von Alexandria, sicher von Hippolyt, Origenes², Gregor von Nyssa, Epiphanius von Salamis, Johannes von Damaskus und Photius von Konstantinopel benutzt. Das Fortleben der jüngeren und jüngsten Evangelien in der Kirche empfanden nur wenige Theologen als ärgerlich. Zu ihnen gehörten z. B. die späteren Chronisten, die es für unpassend hielten, daß Hippolyt in seiner Chronik das Protevangelium des Jakobus verwertete³; zu ihnen gehörten auch die römischen Päpste Innocenz I.⁴, Gelasius I. und Hormisdas, die das Jakobus- und das Thomasevangelium verdammt⁵. Aber diese Feinde der apokryphen Evangelien waren zweifellos in der Minderheit. Die meisten Theologen betrachteten Bücher wie das Jakobus- und das Thomasevangelium zwar nicht als kanonisch, aber doch wohl als echt apostolisch; demgemäß galten auch die Geschichten, die in diesen Büchern standen, als durchaus wahrheitsgetreu. Ein christlicher Gelehrter, der gewiß ganz orthodox war, Epiphanius von Salamis, schenkte den Berichten des Thomasevangeliums über die Wundertaten des Jesuskindes gern Glauben; ja, er verwertete die Berichte in antihäretischem Sinne⁶. Und wie

¹ Texte am besten bei Constantinus de Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 2. Aufl., Leipzig 1876. ² S. oben S. 178 Anm. 2.

³ Adolf Bauer und Josef Strzygowski, *Eine alexandrinische Weltchronik usw.* (Denkschr. d. kais. Ak. d. Wiss. in Wien, Phil.-hist. Klasse, Band 51, II, Wien 1905) S. 78 f.; Adolf Bauer TU 29 (N. F. 14)₁, Leipzig 1905, S. 153 f. Die Osterchronik und der Papyrus Golenischeff folgen Lukas; der lateinische Barbarus, der im siebenten oder achten Jahrhundert in Frankreich entstand, nimmt allerdings an der Benutzung des Protevangeliums keinen Anstoß.

⁴ S. unten § 29.

⁵ S. oben S. 53 Anm.

⁶ Haer. 51₂₀: *Ὁ δὲ γὰρ ὅλος τι τῶν θεοσημείων καὶ τοῦ κηρύγματος πρὸ τοῦ πειρασμοῦ ὁ Χριστὸς εἰργάσατο, εἰ μὴ τι ἐξέεται περὶ αὐτοῦ ἐν παιδί πεποιημένα, ὡς ἐν παιγνίῳ, ὡς τινες φάσκουσι. Καὶ ἑδεῖ τῷ μὲν ὄντι καὶ παιδαριῶα αὐτὸν*

dieser Theolog, so dachten auch oft die Ungelehrten. Ein Beispiel aus später Zeit genüge. Die Nonne Hrotsuith von Gandersheim (im zehnten Jahrhundert) las mit großer Andacht eine Legende über die Geburt der Maria, eine Bearbeitung des Jakobusevangeliums. Von apokryphenfeindlicher Seite wurde sie später darauf aufmerksam gemacht, daß die Legende keinen göltigen Geburtsschein aufweisen könne. Da tröstete sich Hrotsuith mit dem Gedanken, wenn jene Erzählung auch apokryph sei, könne sie doch wahr sein¹.

C. Die Kenntnis der häretischen Evangelien, die noch um das Jahr 200 von manchem orthodoxen Theologen gelesen wurden, ist der Kirche sehr bald verloren gegangen. Die Kirche hatte ja ein Interesse daran, daß diese Bücher so bald als möglich vernichtet wurden. Origenes verdammt verschiedene gnostische Evangelien: das Thomas-, das Basilides-, das Matthiae-vangelium². Euseb von Cäsarea³, Cyrill von Jerusalem⁴, Epiphanius von Salamis, Hieronymus, die römischen Päpste Innocenz I.⁵, Gelasius I. und Hormisdas⁶ folgten seinem Beispiele. Indessen ist es schon im fünften Jahrhundert kaum mehr nötig gewesen, vor Ketzerevangelien zu warnen. Die Apokryphenliste des Gelasius ist offenbar aus älteren Urkunden ähnlicher Art zusammengestellt und verrät fast gar keine eigene Kenntnis⁷. Darnach war es im Abendlande wohl schon zu Gelasius' Zeit eine Unmöglichkeit, Ketzerevangelien auf dem Büchermarkte zu erhalten. Im Morgenlande allerdings scheinen wenigstens zwei gnostische Evangelien länger fortgelebt zu haben: das Verzeichnis der sechzig kanonischen Bücher erwähnt als Apokryphen das Barnabas- und das Matthiae-vangelium⁸.

D. Außer den apokryphen Evangelien kannte und benutzte die Kirche auch Herrenworte, die in keinem der erhaltenen Evangelienbücher zu lesen waren, die sog. Agrapha. Das bestbezeugte von ihnen („Werdet gute Geldwechsler“⁹) wurde noch im vierten Jahrhundert von orthodoxen Vätern gern angeführt. Ein apokryphes „Agraphon“, das umfangreichste, allerdings auch das unsicherste, hat sogar das ganze Mittelalter überstanden und in der Neuzeit eine Rolle gespielt, selbst in den Reformationskirchen: der Brief Jesu

ἔχειν, ἵνα μὴ πρόφασις γένηται ταῖς ἄλλαις αἰρέσεσι ταῖς λεγούσαις διὰ τοῦ Ἰωρδάνου ἦλθε Χριστὸς εἰς αὐτόν. — Das Thomasevangelium wird in der Stichometrie des Nicephorus als „apokryph“ (s. oben S. 100 Anm. 2), in der pseudathanasianischen Synopse als „umstritten“ (s. oben S. 101 Anm. 1) angeführt. Das Verzeichnis der 60 kanonischen Bücher (s. oben S. 102) zählt die „Geschichte des Jakobus“ als „außerhalb der 60 Bücher“ befindlich auf.

¹ Albert Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands III, Leipzig 1896, S. 301 f.

² S. oben S. 160 Anm.

³ S. oben S. 71 Anm. 1.

⁴ S. oben S. 92 Anm. 1.

⁵ S. unten § 29.

⁶ S. oben S. 53 Anm.

⁷ Gelasius und Hormisdas verdammten z. B., im Anschlusse an Hieronymus, die gefälschten Evangelien des Lucian und Hesy chius. Aber diese beiden Männer waren gar keine Fälscher, sondern Textkritiker. Hesy chius z. B. war der Schöpfer einer Textrezension, die den griechischen Handschriften α B und den koptischen Übersetzungen sehr nahe gestanden haben muß.

⁸ S. oben S. 102. — Die jüngeren Ketzler bedienten sich übrigens oft älterer ketzerischer Evangelien; so die Manichäer des gnostischen Thomasevangeliums.

⁹ S. oben S. 159 Anm. 2.

an den König Abgar V. Ukhama von Edessa¹. Der Brief, eine harmlose edessenische Fälschung aus der Zeit um 250, hatte zwar große Schwierigkeiten zu überwinden, ehe er sich durchsetzte. Hieronymus und Augustin wollten nichts von ihm wissen. Die Päpste Gelasius I. und Hormisdas verdammten ihn². Noch zur Zeit Karls des Großen gab es gelehrte Zweifler, die den Brief nicht anerkennen wollten. Desto sicherer war die Stellung des Apokryphons, als es einmal anerkannt war. In viele Kultur- und Unkultursprachen ward es übersetzt. Allgemein galt es als echt. Zwar verlangte niemand, daß der Brief in die Bibel aufgenommen ward. Aber in Wirklichkeit schätzte man ihn höher als die ganze Bibel. Ein gewaltiges Amulett, sollte er namentlich Stadttoren und Haustüren ein Schützer sein. Noch im neunzehnten Jahrhundert ward er auf englischen Bauernhöfen als Talisman verwandt. Selbst in der protestantischen Wissenschaft fanden sich Männer von Ruf, die für die Echtheit des Briefes eintraten, von den Magdeburger Centuriatoren im sechzehnten Jahrhundert bis auf Rinck (1843), Cureton (1864) und Phillips (1876).

E. Trotz der Apokryphenfreundlichkeit des christlichen Volkes blieb der Vierevangelienkanon eine unabänderliche Tatsache. Er wurde sogar, wie das ja ganz der überragenden Bedeutung seines Inhalts entsprach, das Hauptstück des Neuen Testaments und der Bibel überhaupt. Die Evangelien vervielfältigte man öfter, als irgend einen andern Teil der Heiligen Schrift. Lange Zeit wurde der Schwur auf das Evangelienbuch geleistet, als auf das größte christliche Heiligtum. Bei der Ordination der Kirchendiener spielt das Evangelienbuch in den katholischen Kirchen heute noch eine hervorragende Rolle. Und die christliche Kunst hat kaum eine dankbarere Aufgabe gekannt, als die, Evangelienbücher ihrer Bedeutung und Würde gemäß zu schmücken³.

Vierter Abschnitt.

Die Apostelbriefe und Apostelgeschichten.

Die Hochschätzung, die die alte Kirche allem Apostolischen entgegenbrachte, griff verschiedene Male bestimmend ein in die Geschichte der urchristlichen Apokalypsen und Evangelien. Den apostolischen Apokalypsen und Evangelien maß man höheren Wert bei,

¹ Die älteste Form des Schriftstückes bietet wohl Eus. hist. eccl. i 13₁₀.

² S. oben S. 53 Anm.

³ Zur überragenden Autorität der Evangelien in der Bibel vgl. z. B. Origenes in Jo. i 3₁₉ f. S. 7 Preuschen.

als den nichtapostolischen. Man kann indessen nicht sagen, daß die Geschichte der Apokalypsen und Evangelien von dem Begriffe des Apostolischen beherrscht wurde. Man kanonisierte auch das Markus- und das Lukasevangelium: man konnte sich der Einsicht nicht verschließen, daß in diesen beiden Büchern in eindrucksvollster Weise der Herr gepredigt ward, obwohl sie nicht von den Aposteln herührten. Eine viel bedeutendere, oft geradezu ausschlaggebende Rolle spielte jener Begriff bei der Heiligsprechung des dritten Teiles der neutestamentlichen Bücher, der Apostelbriefe und Apostelgeschichten.

Erstes Zeitalter. Die Autorität der Apostel.

§ 22. Die Apostelzeit.

A. Jesus wollte selbst, daß die Apostel ein überragendes Ansehen gewannen. Zwölf Männer, gerade so viele, als Israel Stämme hatte, machte er in ganz besonderer Weise zu seinen Schülern. Er dachte also von Anfang an daran, Autoritäten für die neue Religionsgemeinde zu schaffen. Das war auch unbedingt notwendig, wenn die Gemeinde nicht nach seinem Hingange zerfallen sollte: welchen Schaden hat es dem Islam gebracht, daß nach Mohammeds Tod so bald der Streit um das Erbe des Propheten begann! Selbstverständlich verlangte Jesus von seinen Aposteln die allergrößte Bescheidenheit. Sie sollten sich nicht Rabbi nennen: er allein wollte ihr Lehrer sein¹. Sie sollten sich nicht wie Fürsten in der Gemeinde gebärden: ihr Amt sei nur Gemeindedienst². Aber trotz all dieser Mahnungen zur Demut gab Jesus den Jüngern des Himmelreichs Schlüssel³; d. h. er übertrug ihnen Regierungsgewalt. Ja, er hinterließ ihnen die Verheißung⁴: „Ihr werdet sitzen auf zwölf Stühlen und richten die zwölf Stämme Israels.“

B. In der Tat ist die Autorität der Apostel in der Zeit des Urchristentums eine sehr große gewesen, wenn auch keine so große, wie die katholische Kirche von jeher gemeint hat. Die Apostel waren Menschen. Sie hatten ihre Schwächen, und diese traten zu ihren Lebzeiten natürlich deutlicher vor Augen, als später. Deshalb zollte ihnen die Gegenwart noch nicht die Ehren, die die Nachwelt auf sie häufte.

Wenden wir uns an unseren besten Zeugen, den Apostel Paulus. Dieser schätzte die zwölf Apostel sehr hoch und legte Wert auf gute Beziehungen zu ihnen. Aber bindende Autorität waren die zwölf Apostel für ihn nicht. In demselben Augenblicke,

¹ Mt. 23₈. S. oben S. 104.

² Mk. 10₄₃ f. Mt. 20₂₆ f. Lk. 22₂₆.

³ Mt. 16₁₉ 18₁₈.

⁴ Mt. 19₂₈. Lk. 22₃₀.

in dem er sie Gal. 2₂ als die „Angesehenen“ (*δοκοῦντες*) bezeichnet und (2₉) einige von ihnen als die „Säulen“ der Gemeinde preist, in demselben Augenblicke erzählt er davon (2₁₁ ff.), wie hart er den Petrus in Antiochia angelassen hat. Und der Ausdruck „Erzapostel“ (*ὑπερλίαν ἀπόστολοι*), mit dem Paulus 2. Kor. 11₅ ironisch die zwölf Urapostel bedenkt, zeugt gewiß nicht von einem Gefühle reinster Hochachtung.

Auch für sich selbst hat Paulus keine bindende Autorität in Anspruch genommen, so sehr er ein Apostel sein wollte. Wir sehen das am deutlichsten aus 1. Kor. 7_{10. 12. 25}¹. Paulus beantwortet hier drei Fragen, die ihm die korinthischen Christen vorgelegt haben. Die erste Frage wird durch ein Herrenwort entschieden; damit ist sie erledigt. Für die beiden anderen Fragen weiß Paulus, wie er offenbar bedauert, kein Herrenwort. Er muß also selbst eine Entscheidung treffen, hebt auch ausdrücklich hervor, daß seine Antwort durch keinen Spruch Jesu gedeckt ist. Als eine Art Ersatz für das fehlende Herrenwort teilt Paulus in großer Ausführlichkeit die Gründe mit, die ihn bestimmen. Eine gewisse Autorität nimmt natürlich Paulus auch für sich selbst in Anspruch. Aber er beruft sich charakteristischer Weise nicht auf sein Apostelamt. Wir sehen das am deutlichsten aus der Art, wie Paulus die dritte Frage beantwortet. Da heißt es im Eingange (7₂₅): „Über die Jungfrauen habe ich kein Gebot des Herrn; ich teile aber meine Meinung mit als einer, der vom Herrn gewürdigt ward, gläubig zu sein.“ Die Autorität, die Paulus hier geltend macht, ist dieselbe, die jeder gläubige Christ beanspruchen darf. Ähnliches lehren uns die Schlußworte der Erörterung (7₄₀): „Das ist meine Meinung; aber auch ich glaube Gottes Geist zu haben.“ Hier beruft sich Paulus in der Tat auf eine besondere Autorität, den Geist². Aber eine unbestreitbare Autorität ist das nicht. Jeder beliebige Christ kann wider ihn auftreten und sagen: Ich besitze auch den Geist, und mir gebietet der Geist anders.

C. Paulus sah die apostolische Autorität nicht als unfehlbar an. Er betrachtete erst recht nicht Apostelschriften als kanonisch in dem strengen Sinne, den die damalige Zeit mit diesem Begriffe verband³. Daß er seine eigenen Briefe nicht als Heilige Schrift ansah, beweist ihre ganze Anlage. Sie sind alle aus dem Zwange des Augenblicks geboren. Ausnahmslos (den Römerbrief eingeschlossen) behandelten sie Fragen, die zunächst nur die eine Gemeinde oder die eine Person betrafen, an die der Brief gerichtet war. In vielen Fällen werden die Verhältnisse in anderen Gemeinden ähnlich gewesen sein; dann hätten also auch diese den Brief mit Nutzen lesen können.

¹ S. oben S. 105.

² S. oben S. 29.

³ S. oben § 2 und 3.

Aber sehr oft kamen doch ganz individuelle Dinge zur Sprache, die in dieser Form sich sonst nirgendwo wiederfanden. Sogar Tatsachen, die nur für eine Person und für ganz kurze Zeit von Bedeutung waren, berührte Paulus in seinen Briefen; man denke an 2. Tim. 4₁₃, an die Bemerkung über die Bücher, die Paulus in Troas hatte liegen lassen. Wie stimmt dieser durch und durch individuelle Charakter der Paulusbriefe zu der Annahme, sie seien von Anfang an als kanonische Bücher gedacht gewesen? In der Tat haben noch um das Jahr 200 katholische Christen der Römergemeinde daran Anstoß genommen, daß die damals bereits kanonisierten Paulusbriefe Heilige Schrift waren und doch einen so persönlichen Charakter trugen¹.

Paulus' eigene Gemeinden haben seine Briefe nicht als kanonisch im genauen Sinne des Wortes betrachtet. Wir erkennen das aus einem Doppelten.

1. Die Paulusbriefe wurden nicht regelmäßig aufgehoben. Eine ganze Reihe von Paulusbriefen ging verloren: ein Korintherbrief, der älter ist als unser erster Korintherbrief²; ein zweiter Korintherbrief, der zwischen unseren beiden Korintherbriefen geschrieben ward³; ein oder mehrere Philipperbriefe⁴; ein Laodicenerbrief⁵. In Wirklichkeit sind wohl noch viel mehr Paulusbriefe zu Grunde gegangen. Diese Verluste hatten alle ihren bestimmten Grund. Der verschollene Zwischenbrief nach Korinth z. B. wird von den Korinthern deshalb nicht aufbewahrt worden sein, weil er der Gemeinde allem Anscheine nach ein sehr ungünstiges Zeugnis ausstellte. Aber mag dem sein, wie es will: hätte man die Paulusbriefe für heilig gehalten, so hätte man trotz aller Gegengründe keinen einzigen von ihnen verloren gehen lassen. Spätere Zeiten, die die Paulusbriefe für kanonische Schriften hielten, nahmen von ihrem Standpunkte aus durchaus mit Recht daran Anstoß, daß einige dieser Briefe verschollen sein sollten. Man griff zu einem Radikalmittel, um dem Schaden abzuhelpen: man erdichtete die verlorenen Briefe⁶.

2. Die Paulusbriefe wurden zunächst immer nur in der Gemeinde gelesen, an die sie gerichtet waren. Eine einzige Ausnahme kennen wir. Aber gerade dieser Fall lehrt uns deutlich, daß es sich nur um eine Ausnahme handelt. Paulus schreibt Kol. 4₁₆: „Wenn der Brief (nämlich der Kolosserbrief) bei euch gelesen worden ist, so veranlaßt, daß er auch in der Gemeinde der Laodicener gelesen wird, und daß auch ihr den Brief von Laodicea lest.“ Wenn also Paulus einem seiner Briefe eine weitere Verbreitung verschaffen will, muß er selbst dafür sorgen. Er tut das, soviel

¹ S. unten § 26. Auch Stellen wie 1. Kor. 1₁₆ lassen nicht daran denken, daß Paulus jedes Wort in seinen Briefen als inspiriert betrachtete. ² 1. Kor. 5₉.

³ 2. Kor. 2₃ und ö. ⁴ Phil. 3₁. ⁵ Kol. 4₁₆ (s. unten). ⁶ S. unten § 28.

wir wissen, nur das eine Mal, und auch hier verlangt er nicht etwa, daß all seine Briefe in der ganzen Kirche verbreitet werden, sondern nur, daß zwei Nachbargemeinden ihre Briefe austauschen. Also haben die Gemeinden des Paulus dessen Briefe nicht als kanonisch betrachtet; denn jeder Schriftenkanon ist ein Stück Weltliteratur.

D. Was von den Paulusbrieffen gilt, läßt sich ohne weiteres auf die katholischen Briefe übertragen. Erstens legen sie auf apostolischen Ursprung im allgemeinen keinen Wert. Jakobus und Judas wollen augenscheinlich gar nicht die Apostel Jakobus und Judas sein, sondern die Herrenbrüder¹. Johannes redet wenigstens nicht davon, daß er ein Apostel ist. Der erste Petrusbrief spricht von dieser Tatsache nur mit großer Zurückhaltung. Allein der zweite Petrusbrief macht von ihr ausgiebigen Gebrauch. Aber auch der zweite Petrusbrief weiß nichts von einer besonderen apostolischen Autorität. 2. Pt. 3₂ werden drei christliche Autoritäten genannt: die heiligen Propheten, die Apostel und der Herr²; doch kommen die Apostel nur als Vermittler der Botschaft von Jesus in Betracht. Zweitens aber deuten die katholischen Briefe auch mit keinem Worte an, daß sie Heilige Schrift sein wollen. Allerdings tragen sie, wenn man von den beiden kleinen Johannesbrieffen absieht, keinen individuellen Charakter, sondern wenden sich wohl an die gesamte Christenheit. Darin liegt jedoch keineswegs, daß die Briefe von Anfang an als kanonisch gedacht sind. Die Briefform war als literarisches Hilfsmittel weit verbreitet und allgemein beliebt; die Briefe vertraten unsere Zeitungen. Wer seinem Volke etwas Wichtiges zu sagen hatte, aber nicht so viel, daß er ein Buch daraus machen konnte, der schrieb einen kurzen Aufsatz in Briefform. Es war also gar nichts Außergewöhnliches, daß in der Christenheit „katholische“, d. h. allgemeine Briefe, Briefe ohne bestimmte Adressaten, entstanden. Weitreichende Schlüsse, etwa daß „katholische“ Briefe von Anfang an als kanonisch gedacht sein mußten, sind unzulässig.

E. Die obigen Ausführungen finden eine Bestätigung in Folgendem. Der scharf umrissene Begriff „Apostel“, der heute uns allen geläufig ist, war dem Urchristentume unbekannt. Paulus nennt nicht nur die zwölf Jünger Jesu und sich selbst Apostel, sondern eine größere Anzahl von Predigern des Evangeliums. Wir sehen das am deutlichsten aus seinem Auferstehungsberichte 1. Kor. 15, ff.: Jesus erschien dem Kephas, dann „den Zwölfen“, dann fünfhundert Brüdern auf einmal, dann dem Jakobus, dann „allen Aposteln“. Hier werden „die Zwölf“ von „allen Aposteln“ deutlich unterschieden;

¹ Mk. 6₃ Mt. 13₅₅.

² S. oben S. 106.

offenbar ist der letztere Ausdruck der weitere Begriff. Einer ähnlichen Verwendung des Wortes „Apostel“ begegnen wir noch im zweiten Jahrhundert: die Zwölfapostellehre bezeichnet als „Apostel“ einfach die Wanderprediger, wie ihrer damals viele tätig waren. Noch Klemens von Alexandria nannte den römischen Klemens und den Barnabas Apostel; dem letzteren ward dieser Titel sogar von Origenes zuteil. Die Verengerung des Apostelbegriffs trat wohl erst ein, als es keine umherziehenden Missionare mehr gab, also im allgemeinen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts.

Wir gelangen so zu dem Ergebnisse: in der Apostelzeit galten die Apostel schon als besondere Autorität. Aber diese hatte noch keine festere Form angenommen. Insbesondere betrachtete man die Briefe der Apostel nicht als Heilige Schrift.

Zusatz. Schon im Neuen Testamente finden wir eine Stelle, die eine Sammlung von Paulusbriefen voraussetzt, 2. Pt. 3₁₅ f.: *Τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἠγγείσατε, καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν, ὡς καὶ ἐν πάσαις (ταῖς) ἐπιστολαῖς λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων, ἐν αἷς ἔστιν δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπόλειαν.* Wenn man erst sieben Gemeinden bereisen muß, um alle Paulusbriefe kennen zu lernen, ist diese Ausdrucksweise ungeheuerlich. Es wird vielmehr vorausgesetzt, daß „alle“ Paulusbriefe leicht zugänglich, also gesammelt sind. Sammlung und Kanonisation sind natürlich sehr verschiedene Dinge (s. unten S. 191). Der Ausdruck *τὰς λοιπὰς γραφὰς* scheint allerdings vorauszusetzen, daß die Paulusbriefe zu den *γραφαί*, zur Heiligen Schrift gehören. Indessen würde eine solche Deutung dem sonstigen geschichtlichen Befunde derartig widersprechen, daß ich sie für ausgeschlossen halte (s. unten § 23 f.). Es liegt wohl eine ungenaue Ausdrucksweise vor: in ihrer Ungenauigkeit ist sie allerdings eine Andeutung der kommenden Entwicklung.

§ 23. Die nachapostolische Zeit.

A. Die Autorität der Apostel blieb in der nachapostolischen Zeit der Art nach fast dieselbe, wie in den Tagen der Apostel. Sie war keine absolute Autorität. In der Zwölfapostellehre¹ wird das Wort „Apostel“ noch in demselben weiten Sinne gebraucht, wie im ersten Korintherbriefe. Und der sog. Barnabasbrief, der etwa in derselben Zeit entstand, wie die Zwölfapostellehre, bewahrt noch eine deutliche Erinnerung daran, daß auch die Apostel sündige Menschen waren: die Apostel, die Jesus erwählte, seien über alle Maße gottlos gewesen, so heißt es da; Jesus sei ja zu den Sündern und nicht zu den Gerechten gekommen².

¹ S. oben.

² 5₉: *Ὅτε δὲ τοὺς ἰδίους ἀποστόλους τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ ἐξελέξατο ὄντας ἐπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομοτέρους, ἵνα δείξῃ ὅτι οὐκ ἦλθεν καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς, τότε ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν εἶναι υἱὸν θεοῦ.*

Nun darf man allerdings die Zeugnisse der beiden genannten Schriften nicht überschätzen oder verallgemeinern. In der Zwölfapostellehre ist der weite, urchristliche Apostelbegriff wohl nur eine Altertümlichkeit. Das Dasein des Buches selbst ist ein vollgültiger Beweis dafür, daß die zwölf Apostel ein besonderes Ansehen genießen: der älteste und wohl ursprüngliche Titel lautet: „Lehre des Herrn durch die zwölf Apostel an die Heiden“¹. Ferner ist zu bedenken, daß Barnabasbrief und Zwölfapostellehre aus Ägypten stammen. Ägypten bleibt aber im zweiten Jahrhundert vielfach zurück hinter der gesamtkirchlichen Entwicklung. In der Tat zeigen uns außerägyptische Quellen der nachapostolischen Zeit, daß das Ansehen der Apostel ständig im Wachsen ist. Der Apostelbegriff verengert sich; nur noch die zwölf Jünger Jesu und Paulus werden Apostel genannt; und die Grenzen, die der apostolischen Autorität früher gezogen waren, fallen allmählich dahin.

Schon der erste Klemensbrief besitzt eine unbegrenzte Hochachtung vor der Autorität der Apostel. In ihm lesen wir z. B.: „Die Apostel wurden uns als Evangelisten gesandt von dem Herrn Jesus Christus. Jesus der Christus ward von Gott geschickt. Der Christus ist also von Gott, und die Apostel sind von dem Christus: also kamen beide ordnungsgemäß aus Gottes Willen.“ Daran knüpft der erste Klemensbrief die Erzählung: die Apostel predigten überall und setzten die zuerst Bekehrten als Bischöfe und Diakonen ein. Die Autoritäten der Gegenwart sind nur ein Ausfluß aus der apostolischen Autorität².

Ähnlich, nur nicht ganz so deutlich, äußert sich der Antiochener Ignatius über die Apostel. Sie galten ihm als die amtlichen Helfer Jesu, also Gottes: als solche haben sie ein ganz besonderes Ansehen zu erwarten. Die „Gebote des Herrn und der Apostel“ sind für die Christen in gleicher Weise verbindlich³.

Ebenso enthält der Brief Polykarp von Smyrna den Satz: „Wir wollen ihm (Christus) so dienen mit Furcht und aller Frömmigkeit, wie er selbst es gebot und die Apostel, die uns das Evangelium predigten, und die Propheten, die das Kommen unseres Herrn weisagten“⁴. Diese Hochschätzung der Apostel muß in Kleinasien all-

¹ *Διδαχή κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῖς ἔθνεσιν*. Späteren Zeiten hat freilich dieser Titel nicht genügt; man sagte lieber *Διδαχή τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, wie die jüngere Überschrift der Zwölfapostellehre lautet. ² 42₁—4.

³ Ad Magnes. 13₁: *Σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων*. Vgl. ad Trall. 3₃; ad Philad. 5₁ 9₁; ad Smyrn. 8₁; auch ad Rom. 4₃.

⁴ 6₃: *Οὕτως οὖν δουλεύσωμεν αὐτῷ μετὰ φόβου καὶ πάσης ἐδλαβείας, καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται οἱ προκηρῶσαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν*.

gemein gewesen sein. Papias von Hierapolis wollte in seiner „Erklärung von Herrenworten“ vor allem Aussagen der Apostel zusammenstellen¹: sie galten ihm also als besonders wichtig.

Den dargestellten Sachverhalt bringt am deutlichsten der jüngste unter den apostolischen Vätern zum Ausdruck, der Verfasser des zweiten Klemensbriefes; er bedient sich einmal² der Wendung: „Die Bücher (der Propheten) und die Apostel.“ Die Apostel treten demnach, wie es scheint, als gleichberechtigte Autorität neben das Alte Testament³.

B. Da die Apostel in nachapostolischer Zeit ein großes Ansehen genossen, las und achtete man natürlich auch ihre Schriften.

1) Unser ältestes Zeugnis, der erste Klemensbrief, stammt aus Rom. In ihm wird ein Schreiben des Paulus (1. Kor.) ausdrücklich angeführt mit den Worten: „Nehmt den Brief des seligen Apostels Paulus zur Hand!“ Andere Paulusbriefe werden nicht zitiert, aber stillschweigend benutzt: sicher der Römerbrief, wahrscheinlich der Titusbrief. Ferner kennt Klemens von Rom den Hebräerbrief, vielleicht auch den ersten Petrusbrief⁵. Eine zweite Urkunde aus der Römergemeinde, der „Hirt“ des Hermas, bietet leider keine einzige wörtliche Anführung aus einem neutestamentlichen Briefe. Doch ist er mit dem ersten Korinther- und

¹ Bei Eus. hist. eccl. iii 39₄: *Εἰ δέ που καὶ παρηκολουθηκώς τις τοῖς πρεσβυτέροις ἔλθοι, τοὺς τῶν πρεσβυτέρων ἀνέκρινον λόγους, τί Ἀνδρέας ἢ τί Πέτρος εἶπεν ἢ τί Φίλιππος ἢ τί Θωμᾶς ἢ Ἰάκωβος ἢ τί Ἰωάννης ἢ Ματθαῖος ἢ τις ἕτερος τῶν τοῦ κυρίου μαθητῶν ἃ τε Ἀριστίων καὶ ὁ πρεσβύτερος Ἰωάννης τοῦ κυρίου μαθηταὶ λέγουσιν.*

² 14₂. Die Stelle ist leider schlecht überliefert. Der Grieche liest *καὶ ὅτι τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι ἀλλὰ ἄνωθεν*, der Syrer etwa *καὶ ἔτι τὰ βιβλία τῶν προφητῶν καὶ οἱ ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν φασιν εἶναι ἀλλὰ ἄνωθεν*. Die Hinzufügung von *τῶν προφητῶν* ist wohl eine dogmatische Korrektur.

³ Nach dem oben S. 126 Ausgeführten können zu den „Büchern“ auch Evangelien gehören.

⁴ 47₁: *Ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ ἀποστόλου. ἢ Τί πρῶτον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν; Ἐπ' ἀληθείας πνευματικῶς ἐπέστειλεν ὑμῖν περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφᾶ τε καὶ Ἀπολλῶ διὰ τὸ καὶ τότε προσκλίσεις ἡμᾶς πεποιθῆσθαι.* Wie ähnliche Ausdrucksweisen bei Irenäus, Dionysius von Alexandria und anderen beweisen, darf man aus 1. Klem. 47₁ nicht schließen, daß der Verfasser den 2. Kor. nicht kannte. — Beachtung verdient, daß Klemens' Mitteilungen über Paulus (5₆ f.) ganz unabhängig sind von AG. und Paulusbriefen, unabhängig namentlich von 2. Kor. 11₂₃ ff.

⁵ Vgl. Eus. hist. eccl. iii 38₃. Zum Ganzen vgl. *The New Testament in the apostolic fathers*, Oxford 1905. — W. B. Smith (*Der vorchristliche Jesus*, Gießen 1906, S. 136 ff.) sucht zu beweisen, Marcion sei der erste Zeuge für das Dasein des paulinischen Römerbriefes. Die Behauptung ist nur durch einen völligen Mangel an geschichtlicher Methode möglich geworden. Vgl. *Theol. Literaturblatt* 1906 Sp. 532 ff.

dem Epheserbriefe vertraut; vielleicht auch mit Hebräer- und Jakobusbrief.

2) Sehr gut sind wir unterrichtet über die Bekanntschaft der Kleinasiaten mit dem neutestamentlichen Kanon. Unser Hauptzeuge ist der Brief Polykarps von Smyrna an die Philipper. Polykarp hat, wie es scheint, wenig eigene Gedanken: sein Schreiben ist ein Konglomerat von Bibelstellen. So ist Polykarp als Persönlichkeit schwer zu würdigen. Desto reicheren Stoff bietet er dem Erforscher der ältesten Kanongeschichte. Polykarp kennt sicher folgende Paulusbriefe: Röm., 1. Kor., Gal., Eph., Phil.¹, 2. Thess., 1. und 2. Tim., vielleicht auch 2. Kor. Von den katholischen Briefen benutzt er den ersten Petrusbrief² und wohl auch den ersten Johannesbrief. Ferner bietet er hörbare Anklänge an den Hebräer- und den ersten Klemensbrief. Ein ähnliches Ergebnis liefern zwei weitere kleinasiatische Urkunden, das Martyrium Polykarps und die Schrift des Papias von Hierapolis. Das Martyrium Polykarps (wahrscheinlich vom Jahre 156) kennt von den Paulusbriefen Röm., 1. Kor., Phil., Kol., auch Hebr., von den katholischen Briefen 1. Pt. Und Papias benutzte nach Eusebs³ Zeugnis 1. Pt. und 1. Joh.

3) Über die antiochenischen Verhältnisse belehren uns die Briefe des Ignatius. Leider bringt uns Ignatius kein einziges ausdrückliches Zitat aus irgend einem apostolischen Sendschreiben. Doch benutzt er von den Paulusbriefen sicher 1. Kor. und Eph., vielleicht auch Röm., Gal., Phil., 1. und 2. Tim., Tit. Von dem Hebräerbriefe dagegen und den katholischen Briefen findet sich kaum eine Spur.

4) Die drei Quellen, die uns für Ägypten zu Gebote stehen, sind leider allesamt recht wenig ergiebig. Der Verfasser des sog. Barnabasbriefes ist sicher mit Paulus innig vertraut: soviel wir sehen können, tat er tiefere Blicke in die Gedankenwelt des Apostels, als irgend einer seiner Zeitgenossen. Aber gerade im Barnabasbriefe findet sich keine genaue Anführung eines Pauluswortes. Doch läßt sich Bekanntschaft mit dem Römerbriefe erweisen, solche mit dem Epheserbriefe wahrscheinlich machen. Außerdem benutzt der Barnabas-

¹ 3₉ redet Polykarp die Philipper an: *ὅς* (d. h. Paulus) *καὶ ἀπὸν ὑμῶν ἐγράψεν ἐπιστολάς, εἰς ἃς ἔαν ἐγκόπητε δυνηθήσεσθε οἰκοδομεῖσθαι εἰς τὴν δοθεῖσαν ὑμῖν πίστιν.* Polykarp hat kaum einen Philipperbrief des Paulus gekannt, den wir nicht mehr besitzen. Schloß Polykarp aus Phil. 3₁, daß Paulus öfter an die Philipper schrieb? Unmöglich ist das nicht. Polykarp war ja ein sehr fleißiger Leser der Paulusbriefe. Vgl. oben S. 184 und unten § 28.

² Das erkannte bereits Euseb (hist. eccl. iv 14₉).

³ Hist. eccl. iii 39₁₇: *Κέχηται δ' ὁ αὐτὸς* (d. h. Papias) *μαρτυρίας ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ ἀπὸ τῆς Πέτρον ὁμοίως.* Ob Papias Paulusbriefe gekannt hat, wissen wir nicht; für die literarische Geschichte der Paulusbriefe hat sich Euseb leider nicht interessiert.

brief vielleicht den Hebräerbrief. Noch unbestimmtere Ergebnisse liefert die Zwölfapostellehre. Sie schließt 10₆ das letzte Abendmahlsgebet mit dem Rufe „Maran atha“, der auch aus 1. Kor. 16₂₂ bekannt ist. Aber Entlehnung aus dem ersten Korintherbriefe braucht nicht vorzuliegen. Jener Ruf kann im Gottesdienste gebräuchlich gewesen sein. Der zweite Klemensbrief endlich klingt an 1. Kor., Eph., Hebr., Jak., 1. Pt. in einigen Wendungen leise an.

Aus diesem Tatbestande dürfen wir folgern: in der nachapostolischen Zeit war eine ganze Reihe neutestamentlicher Briefe allgemein geachtet und benutzt, von den Paulusbriefen vor allem Röm., 1. Kor.¹, Gal., Eph., Phil., 2. Thess., 1. und 2. Tim., von den katholischen Briefen 1. Pt. und 1. Joh., außerdem der Hebräerbrief. Vermutlich waren es Briefsammlungen, aus denen die Christen ihre Kenntnis dieser Briefe schöpften².

C. Damit ist freilich nicht gesagt, daß die Apostelbriefe in nachapostolischer Zeit bereits als kanonisch im strengen Sinne der altchristlichen Dogmatik galten. Im Gegenteile. Die jüngste der besprochenen Urkunden, der sog. zweite Klemensbrief, der doch bereits Evangelienbücher als kanonisch betrachtet³, stellt die Apostel ausdrücklich neben die Heilige Schrift, schließt sie also von dieser aus⁴. Damit stimmt der sonstige Befund genau überein. In nachapostolischer Zeit werden Apostelbriefe selten zitiert; und wenn sie zitiert werden, sind die Zitate nichts weniger als wörtlich: das Alte Testament wird im allgemeinen viel sorgfältiger behandelt, weil es Heilige Schrift ist. Die Zwölfapostellehre setzt sich einmal sogar in offenen Widerspruch zu Paulus, und zwar zu einem Paulusbriefe, der wohl am allerfrühesten verbreitet wurde: die Zwölfapostellehre verbietet es, Äußerungen der Geistesträger zu kritisieren⁵; aber Paulus bezeichnet es 1. Kor. 12₁₀ 14₂₉ als eine Christenpflicht, die Geister zu beurteilen. Derartige Abweichungen von apostolischen Geboten konnten vorkommen, solange es Männer gab, wie Papias von Hierapolis, die die christliche Offenbarung lieber aus mündlicher Überlieferung als aus schriftlichen Urkunden schöpfen wollten⁶. Aber sie konnten wohl nicht vorkommen, wenn die apostolischen Gebote bereits als kanonisch galten.

¹ Das Zurücktreten eines so umfangreichen Schreibens, wie des zweiten Korintherbriefes, ist auffällig, aber nicht unerklärlich. Dieser Brief ist vielleicht von allen Paulusbriefen der individuellste; er enthält verhältnismäßig wenig Stücke von allgemeiner erbaulicher Bedeutung; das ist aber ein Punkt, in dem die alte Kirche sehr empfindsam war (s. unten § 26). So ist der zweite Korintherbrief vielleicht seines persönlichen Charakters wegen wenig verbreitet gewesen.

² S. oben S. 186.

³ S. oben S. 126.

⁴ S. oben S. 188 Anm. 2.

⁵ S. oben S. 30 f.

⁶ S. oben S. 123 f.

Das Ansehen der Apostel in nachapostolischer Zeit beruhte also nicht darauf, daß man ihre Schriften für kanonisch hielt. Es beruhte überhaupt nicht auf Schriften. In lebendigen Überlieferungen, nicht in toten Buchstaben, glaubte man den Geist der Apostel am deutlichsten zu spüren. Die Zwölfapostellehre wollte dem Inhalte nach echt apostolisch sein. Aber mit keinem Worte erhob sie den Anspruch, daß ihre einzelnen Buchstaben von Apostelhand geschrieben seien. Natürlich war die mündliche Verbreitung apostolischer Gedanken eine sehr unsichere. Das fühlte schon die nachapostolische Zeit. Aber um dieser Unsicherheit ein Ende zu bereiten, griff man zunächst nicht zu dem Mittel der Kanonisation von Apostelschriften; man zog es vor, die Nachfolger der Apostel als Bürgen für die Echtheit der apostolischen Überlieferung aufzustellen¹. Man wollte lieber die Autorität des apostolischen Amtes, als die Autorität des apostolischen Buchstabens verehren.

Zusatz 1. Im Polykarpbriefe scheint einmal (12₁; die Stelle ist leider nur in einer freien lateinischen Übersetzung erhalten) ein Pauluswort als kanonisch behandelt zu werden: *Modo, ut his scripturis dictum est, irascimini et nolite peccare* (Ps. 4₅) *et sol non occidat super iracundiam vestram* (Eph. 4₂₆). Nach allem, was wir wissen, ist es jedoch ausgeschlossen, daß Polykarp den Epheserbrief als Heilige Schrift bezeichnete. Eine doppelte Möglichkeit liegt vor: entweder ist der Übersetzer ungenau (2₃ hat er nachweislich ein *quod dictum est* eingefügt); oder Polykarp hat irrthümlicher Weise gemeint, das Zitat aus dem Epheserbriefe stünde im Alten Testamente.

Zusatz 2. Polykarp ist zur Abfassung seines Briefes auch dadurch bewogen worden, daß ihn die Philippergemeinde um Übersendung der ihm bekannten Ignatiusbriefe gebeten hatte. Die wichtige Stelle (13₂) lautet: *Τὰς ἐπιστολάς Ἰγνατίου τὰς πεμφθείσας ἡμῖν ἐπ' αὐτοῦ καὶ ἄλλας ὄσας εἶχομεν παρ' ἡμῖν ἐπέμψαμεν ὑμῖν, καθὼς ἐνετείλασθε· αὐτῶν ἐποτεταγμένα εἰσὶν τῇ ἐπιστολῇ ταύτῃ· ἔξ ὧν μεγάλα ὠφεληθῆναι δυνήσεσθε*. Wir sehen aus dieser Stelle, wie sich eine urchristliche Briefsammlung bildete. Es ist Polykarp niemals eingefallen, die Ignatiusbriefe als Heilige Schrift zu betrachten. So weit unsere Kenntnis reicht, standen die Ignatiusbriefe in alter Zeit nirgends im Kanon. Erst Jahrhunderte nach ihrer Abfassung gerieten sie in ein paar Apokryphenverzeichnisse. Und doch legte sich erstens Polykarp eine Sammlung von Ignatiusbriefen an; zweitens ging die Philippergemeinde mit der Absicht um, dasselbe zu tun. Und dabei war Ignatius damals wohl noch nicht zum Märtyrer geworden; man wußte nicht einmal, ob er bereits in Rom angekommen sei: seine Probe hatte er also erst noch abzulegen (13₂). So zeigt sich hier ganz deutlich, wie rasch eine Briefsammlung entstand und wie genau man zwischen dem Entstehen der Sammlung und der Kanonisation unterscheiden muß.

§ 24. Die Zeit der Apologeten.

A. Auch die christliche Generation, die um die Mitte des zweiten Jahrhunderts lebte, kannte noch keine Apostelbriefe von streng kanonischer Geltung, obwohl die apostolische Autorität an sich fortgesetzt im Steigen war.

¹ S. oben S. 187.

1) Am besten sind wir wiederum über Rom unterrichtet. Der Ketzler Marcion benutzte außer dem Lukasevangelium auch zehn Paulusbriefe (die Briefe an die sieben Gemeinden und den Philemonbrief¹). Wie das Lukasevangelium² galten ihm auch die Paulusbriefe nicht als Heilige Schrift, sondern nur als eine besonders wertvolle Geschichtsquelle; denn auch in den Paulusbriefen beseitigte Marcion Schwierigkeiten, die ihm aufstießen, nicht durch allegorische Deutung, sondern durch Textänderung. Er strich oder überarbeitete alle Stellen, in denen sich Paulus auf das Alte Testament berief. Solche Stellen gab es gerade in den Paulusbriefen übergenug: Marcion mußte z. B. die Kapitel 9 bis 11 des Römerbriefes fast vollständig entfernen. Mit erstaunlicher Virtuosität brachte Marcion sogar klassische Beweismittel für seine eigene Weltanschauung in die Paulusbriefe hinein. In Phil. 1₁₅—₁₈ gestaltete er Paulus' Äußerungen über die Prediger, die in Rom neben ihm wirkten, durch eine leise Änderung zu einem heftigen Angriffe auf die Urapostel um. Eph. 3₉ schrieb Paulus: „Das Geheimnis, das verborgen ist in dem Gotte, der alles gemacht hat.“ Marcion strich das Wörtlein „in“ und gewann dadurch das deutlichste Zeugnis für seine Meinung, daß der Welterschöpfer die Erlösung nicht vorauswußte. Nur ganz selten verleugnete Marcion sein literarisches Geschick (er ließ z. B. Röm. 11₃₃ stehen: „O über die Tiefe des Reichtums“ usw.; aber die vorausgehenden Erörterungen des Paulus, auf die sich dieser Ausruf bezieht, entfernte er)³. Auch Marcions Schüler betrachteten die Paulusbriefe nicht als kanonisch: sie setzten, durch die Polemiker der Großkirche genötigt, die kritische Redaktionstätigkeit des Meisters fort. Marcion hatte 1. Kor. 15₃₅—₄₅ fast genau so gelassen, wie er es von der Großkirche empfangen hatte. Aber seine Schüler fanden den Ausdruck „geistlicher Leib“ anstößig und schrieben 1. Kor 15_{38a} „Geist“ statt „Leib“. Wenn Marcion die Paulusbriefe nicht als Heilige Schrift betrachtete, dann galten diese zu seiner Zeit natürlich auch in der orthodoxen Römergemeinde nicht als kanonisch.

Die Richtigkeit dieses Schlusses bestätigen vier großkirchliche Zeugen Roms. Justin der Märtyrer war zweifellos mit einigen Paulusbriefen, dem Hebräerbriefe und einigen katholischen Briefen⁴ bekannt. Aber er benutzte sie nur selten: an keiner Stelle seiner Schriften finden wir sie ausdrücklich zitiert. Offenbar wurden zu Justins Zeit Apostelbriefe auch im Gottesdienste noch nicht verwendet⁵.

¹ S. unten § 27. ² S. oben S. 120 f.

³ Einige Male strich Marcion auch Abschnitte, die seiner Ansicht nach ohne erbauliche Bedeutung waren (z. B. Röm. 15 f., 2. Kor. 7—10).

⁴ Er benutzte Röm., 1. und 2. Kor., Gal., Eph., Phil., Kol., 1. und 2. Thess., 1. Pt., 1. Joh. und die Zwölfapostellehre. ⁵ S. oben S. 129.

Justins Schüler Tatian war mit den Paulusbriefen (Röm., 1. Kor., Eph., Kol.) und wohl auch dem Hebräerbriefe noch inniger vertraut, als sein Lehrer. Als kanonische Schriften sah er sie gleichwohl nicht an. Nach einer unschätzbaren Mitteilung Eusebs¹ besorgte Tatian eine stilistisch verbesserte Ausgabe der Paulusbriefe. Kanonische Bücher hätte er sicher nicht überarbeitet und nicht überarbeiten dürfen². In ihnen bemerkte man die Unzulänglichkeiten des Stiles oft überhaupt nicht, weil man jedes Wort wie ein heiliges Orakel isolierte; oder man fand gar in den Unzulänglichkeiten einen tiefen, bedeutungsvollen Sinn.

Der römische Christ Gajus betrachtete Evangelienbücher als kanonisch; aber die Paulusbriefe schloß er ausdrücklich vom Kanon aus³.

Endlich wird in der pseudocyprianischen Schrift wider die Würfelspieler, die wohl in Rom entstand⁴, kein Zitat aus einem Apostelbriefe mit der Formel „es steht geschrieben“ o. ä. eingeführt⁵.

2) Ähnliches bezeugen uns für das lateinische Afrika die Märtyrerakten von Scili⁶. Sie stellen „die Bücher“ (d. h. das Alte Testament und die Evangelien) neben „die Briefe des Paulus“, rechnen diese also nicht mit zum Kanon.

3) Sehr lehrreich ist die Kritik der kleinasiatischen Aloger an den Johannesschriften. Die Aloger verwarfen⁷ das Johannes-evangelium und die Johannesoffenbarung mit der Begründung, diese Bücher seien Werke des Ketzers Cerinth. Merkwürdiger Weise ist nichts davon bekannt, daß sie auch den Johannesbriefen feindlich gegenüberstanden: allem Anscheine nach ließen sie diese links liegen⁸. Und doch ist niemals bezweifelt worden, daß wenigstens der erste Johannesbrief denselben Verfasser hat, wie das vierte Evangelium: wenn, wie die Aloger meinten, das Evangelium montanistisch und doketisch war, dann war es der Brief auch. Das Verhalten der Aloger gegenüber den Johannesbriefen erklärt sich nur dann, wenn

¹ Hist. eccl. iv 29₆: *Τοῦ δ' ἀποστόλου φασὶ τοιμησαί τινας αὐτῶν* (d. h. Tatian) *μεταφράσαι* (ob bei der Übersetzung ins Syrische?) *φωνὰς ὡς ἐπιδοροφούμενον αὐτῶν τὴν τῆς φράσεως σύνταξιν.* ² S. oben S. 111.

³ S. oben S. 45 Anm. 2. Gajus zitiert 1. Thess. 2. Tim., allerdings in sehr freier Weise. ⁴ S. oben S. 37 u. ö.

⁵ Pseudocyprian kennt, außer Paulusbriefen, 1. Joh. (nicht 1. Pt.) und die Zwölfapostellehre (4: in doctrinis apostolorum est; vorher Zitate aus Paulus und Hermas, dahinter aus Paulus). ⁶ S. oben S. 131 f. ⁷ S. oben S. 43 ff. und 146 ff.

⁸ Die Bemerkung des Epiphanius (haer. 51₃₄): *Ἐπαίρονται δὲ πάλιν τῇ διανοίᾳ οἱ αὐτοὶ λεξίσηροῦντες ἀπείρωσ, ἵνα δόξωσι παρεκβάλλειν τὰ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου βιβλία, φημί δὲ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου τό τε εὐαγγέλιον καὶ τὴν ἀποκάλυψιν, τὰχα δὲ καὶ τὰς ἐπιστολάς· συνῆδουσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τῷ εὐαγγελίῳ καὶ τῇ ἀποκαλύψει; vgl. 36)* ruht nicht auf Überlieferung, sondern auf einem (falschen) Schlusse ex silentio.

man annimmt: zu ihrer Zeit galten Apostelbriefe noch nicht als besondere Autorität¹.

4) Einen Zeugen für Syrien besitzen wir zunächst in Hegesipp. Wir dürfen allerdings seine Mitteilungen auch zur Charakterisierung anderer Kirchenprovinzen benutzen; denn Hegesipp unternahm eine Weltreise, um die Autoritäten der einzelnen Christengemeinden kennen zu lernen, und seine Reiseerfahrungen legte er in der Schrift nieder, auf deren Bruchstücken unser Wissen um Hegesipp beruht. Hegesipp bezeichnet nun als christliche Autoritäten das Alte Testament und den Herrn². Also galten ihm Apostelbriefe noch nicht als Heilige Schrift. Besonders deutlich geht dieser Sachverhalt hervor aus einem Satze Hegesipps, der so altertümlich klingt, daß ihn Euseb von Cäsarea offenbar nicht mitzuteilen wagte: ein byzantinischer Kritiker aus der Zeit um 600, Stephan Gobarus, der vielleicht gerade durch die Altertümlichkeit des Satzes aufmerksam wurde, hat uns das Bruchstück überliefert³. Da heißt es: Paulus sage nicht mit Recht, daß das Göttliche von keinem Auge gesehen und keinem Ohre gehört ward und in keines Menschen Herz eindrang (1. Kor. 2₉); dieses Pauluswort werde widerlegt durch das Herrenwort: „Selig sind eure Augen, die sehen“ usw. (Mt. 13₁₆ f.). Das ist eine Kritik an einem Apostelworte, die man sich gegenüber der Heiligen Schrift nun und nimmer erlaubt hätte⁴.

Über den syrischen Kanon im zweiten Jahrhundert unterrichtet uns auch die sog. Lehre des Addaj. Sie entstand zwar erst im dritten oder vierten Jahrhundert und betrachtet demgemäß die Apostelbriefe bereits als Heilige Schrift. Aber ein älterer Zustand schimmert noch deutlich durch. Erstens erzählt die Lehre des Addaj, die syrische Kirche habe die Paulusbriefe aus Rom erhalten, also offenbar nicht von Anfang an besessen, wie die Evangelien. Diese Mitteilung mag Legende sein. Aber es verdient Beachtung, daß auch nach der Legende die Apostelbriefe zum Kanon des Alten Testaments und der Evangelien später hinzukamen. Zweitens wurde nach der Lehre des Addaj von allen neutestamentlichen Schriften nur das Evangelium täglich im Gottesdienste verwandt. Auch

¹ Der Montanist Themison schrieb, „den Apostel (Johannes) nachahmend“, einen „katholischen Brief“ (s. unten § 34 Zusatz 4). Darf man daraus schließen, daß ihm 1. Joh. noch nicht als kanonisch galt? ² S. oben S. 124 Anm. 2.

³ Bei Photius cod. 232: *Ἡγήσιππος μέντοι, ἀρχαῖός τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός, ἐν τῷ πέμπτῳ τῶν ἠπομνημάτων οὐκ οἶδ' ὅ τι καὶ παθὼν μάτην μὲν εἰρησθαι ταῦτα (1. Kor. 2₉) λέγει καὶ καταψεύδεσθαι τοὺς ταῦτα φημένους τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λόγοντος: Μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ ὑμῶν οἱ βλέποντες καὶ τὰ ὅσα ἑμῶν τὰ ἀκούοντα καὶ ἐξῆς.*

⁴ Hegesipp kannte übrigens den ersten Klemensbrief.

daraus sehen wir, daß allein das Evangelium seit alter Zeit eine feste Stellung im syrischen Kanon besaß¹.

5) Was endlich Ägypten betrifft, so erlauben die Schriften des Klemens von Alexandria wohl den Schluß, daß um das Jahr 200 Apostelbriefe hier eben erst kanonisch geworden sind.

B. Wenn die Zeit der Apologeten auch noch keine Apostelbriefe von kanonischer Geltung besaß, so wurde doch das Ansehen der Apostel in jedem Jahrzehnte größer. Hegesipp unternahm seine Weltreise offenbar zu dem Zwecke, den genauen Inhalt der apostolischen Überlieferung festzustellen². Der Verfasser der pseudocyprianischen Schrift über die Würfelspieler war stolz darauf, daß er sich einen Nachfolger der Apostel nennen konnte: er trug in seinem Herzen „den authentischen Apostolat, auf den Christus die Kirche gründete.“ Auch hörte man allmählich auf, die apostolische Autorität nur in der mündlichen Überlieferung, bei den Nachfolgern der Apostel, zu finden. Immer weiter verbreiteten sich die Briefe der Apostel. Immer eifriger wurden sie gelesen, immer häufiger zitiert. Wenn Tatian die Paulusbriefe stilistisch überarbeitete, so tat er es nur zu dem Zwecke, um ihnen einen größeren Leserkreis zu sichern. Bei den Märtyrern von Scili, bei Gajus von Rom, bei Pseudocyprian traten in der Tat die Apostelbriefe fast als gleichberechtigte Autorität neben die Heilige Schrift. Und Justin der Märtyrer suchte sogar das Ansehen der Evangelien und der Offenbarung, die er doch bereits als kanonisch betrachtete, dadurch noch zu heben, daß er auf ihren apostolischen Ursprung hinwies³.

C. Ein neutestamentliches Buch, das die alte Kirche stets als eine Ergänzung der Apostelbriefe⁴ betrachtete, ist im voranstehenden noch nicht erwähnt worden: die Apostelgeschichte des Lukas. Wir finden von ihr in der Tat vor der Zeit des Irenäus nur sehr wenige Spuren; niemals wurde sie vor Irenäus ausdrücklich angeführt. Der erste Klemensbrief, der Polykarpsbrief, das Martyrium Polykarps weisen nur Anklänge an die Apostelgeschichte auf; ebenso Justin und Tatian. Von kanonischer Geltung der Apostelgeschichte konnte in der damaligen Zeit nicht die Rede sein⁵. In der Tat hat

¹ Die wichtigste Stelle der Lehre des Addaj lautet: „Das Gesetz aber und die Propheten und das Evangelium, in dem ihr an jedem Tage vor dem Volke lest, und die Briefe des Paulus, die uns Simon Kephas aus der Stadt Rom schickte, und die Praxis der zwölf Apostel, die uns Johannes, der Sohn des Zebedäus, aus Ephesus schickte: in diesen Schriften sollt ihr lesen in den Kirchen Christi, und mit ihnen zugleich sollt ihr weiter nichts anderes lesen, da es weiter nichts anderes gibt, worin die Wahrheit geschrieben ist, die ihr besitzt, außer diesen Schriften, die ihr festhaltet in dem Glauben, zu dem ihr berufen seid.“

² Eus. hist. eccl. iv 8₁ f.

³ S. oben S. 130. 34.

⁴ S. unten S. 205 f.

⁵ Polykrates von Ephesus (bei Eus. hist. eccl. iii 31₃ = v 24₂) erzählt von

sich in der syrischen Kirche eine Überlieferung erhalten, der zufolge die Apostelgeschichte nicht von Anfang an im neutestamentlichen Kanon stand¹.

Daß die Apostelgeschichte des Lukas um das Jahr 150 noch nicht als Heilige Schrift galt, sehen wir vor allem aus ihrer ältesten Textgeschichte. Friedrich Blaß hat zuerst mit Nachdruck darauf aufmerksam gemacht, daß uns die Apostelgeschichte in zwei ganz verschiedenen Gestalten vorliegt: die Gestalt, die in unsere Bibeln übergegangen ist, nannte er α , die abweichende β . Blaß führte beide Textformen auf Lukas selbst zurück. Heute darf wohl als fast allgemein anerkannt gelten, daß in der Hauptsache α ursprünglich ist. Aber darin hat Blaß allerdings recht: der β -Text ist sehr alt, ist sicher nicht viel später entstanden, als etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts. Worin besteht nun die Eigenart der Form β ? Ihr Verfasser hat einen ganz eigentümlichen Wortschatz und ein ganz eigentümliches Stilgefühl. Er bevorzugt Worte wie *τότε, πολύς, θλίψις*, Redensarten wie *μετά πάσης παραρησίας*, Genitivi absoluti usw. Auf Grund solcher Liebhabereien hat der „Korrektor“ den α -Text zunächst stilistisch verändert: schon das ist ein Beweis, daß er ihn nicht für kanonisch ansah. Aber er ließ es nicht bei stilistischen Änderungen bewenden, sondern fügte sachliche hinzu. Am deutlichsten sieht man das beim Aposteldekrete. Dieses enthält in α vier Gebote: die Heidenchristen sollen sich enthalten von Götzenfleisch, Blut, Ersticktem und Hurerei (AG. 15₂₉). Der β -Text streicht das Ersticke und fügt die sog. goldene Regel hinzu: „Was ihr nicht wollt, daß es euch geschieht, das tut auch keinem anderen!“ Der Zweck der Änderungen ist offenbar. α bietet drei rituelle und eine ethische Vorschrift. Von den drei rituellen waren aber zwei (die Enthaltung vom Blute und vom Erstickten) um 150 veraltet, da das Judenchristentum ganz in den Hintergrund getreten war. Deshalb strich β das Ersticke; in dem dadurch geschaffenen neuen Zusammenhange mußte „Blut“ natürlich so viel wie „Mord“ bedeuten. So wurde aus dem veralteten rituellen Katechismus α s in β ein immer gültiger Moralkatechismus. Weiter zeigt β die Neigung, die Frauen nur als Nebenpersonen zu behandeln (in α wird Priscilla eine sehr wichtige Stellung eingeräumt), fügt auch gelegentlich einmal einen Ortsnamen aus den Paulusakten bei (Myra AG. 21₁) usw. Jedenfalls betrachtet β den ihm vorliegenden α -Text nicht als Heilige Schrift².

Von apokryphen Apostelgeschichten finden wir, soweit die Großkirche in Frage kommt, in der Zeit vor 150 keine sicheren Spuren.

Zusatz 1. Sehr lehrreich ist die Stellung der ältesten Gnostiker zu den Apostelbriefen. Die Gnostiker beriefen sich mit Vorliebe auf apostolische Geheimüberlieferungen. Sie fälschten auch Apokalypsen und Evangelien, teilweise unter Apostelnamen. Aber wohl niemals versuchten sie, Apostelbriefe zu fälschen. Sie kamen zunächst gar nicht auf den Gedanken, daß Apostelbriefe Autorität oder gar kanonische Autorität sein könnten. Infolgedessen benutzten sie Apostelbriefe anfangs sehr selten (Basilides verwarf 1. und 2. Tim., Tit., Hebr., die Severianer [Eus. hist. eccl. iv 29₅] die Paulusbriefe [und die AG.], die Enkratiten [Orig. gegen Celsus 5₆₅] ebenfalls die Paulusbriefe [die Enkratiten sind allerdings nicht eigentlich Gnostiker]). Erst als die Apostelbriefe in der Kirche höher und höher geschätzt wurden, entschlossen sich die Gnostiker dazu, sie als kanonisch zu betrachten (vgl. besonders Hippolyts *refutatio* über die jüngeren Valentinianer und Basilidianer: hier wird 6₃₄ Eph. als *γραφή* zitiert; noch nicht ganz so weit sind die Valentinschüler Herakleon und

zwei oder drei Töchtern des Evangelisten Philippus, AG. 21, von vier Töchtern: also war die AG. für Polykrates keine kanonische Autorität. Auch in den Paulusakten wird die AG. nicht als Heilige Schrift gewertet. ¹ S. oben S. 195 Anm. 1.

² Vgl. besonders A. Harnack SBAW 1899 S., 150 ff. 316 ff. 1900 S. 2 ff.

Markus fortgeschritten). Die Gnostiker folgten offenbar dem Beispiele der Großkirche, nicht umgekehrt.

Zusatz 2. Helles Licht auf die Geschichte der altchristlichen Briefliteratur und des Kanons wirft das Schreiben des Bischofs Dionysius von Korinth (um 170) an seinen Amtsbruder Soter von Rom, aus dem uns Euseb (hist. eccl. iv 23₉—12) einige lehrreiche Stellen mitteilt. Soter hat einen Brief an die Korinthergemeinde gesandt, für den sich Dionysius folgendermaßen bedankt (11): *Τὴν σήμερον οὖν κυριακὴν ἁγίαν ἡμέραν διηγάγομεν, ἐν ᾗ ἀνέγνωμεν ὑμῶν τὴν ἐπιστολὴν, ἣν ἔξομεν ἀεὶ ποτε ἀναγινώσκοντες νουθετεῖσθαι, ὡς καὶ τὴν προτέραν ἡμῖν διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαν* (d. h. den ersten Klemensbrief). Dionysius hält den Brief Soters (Harnack identifiziert diesen mit dem sog. zweiten Klemensbriefe) und den ersten Klemensbrief sicher nicht für kanonisch. Gleichwohl veranlaßt er, daß beide des öfteren im Gottesdienste gelesen werden. Zwischen gottesdienstlichem Gebrauche und kanonischer Geltung besteht also ein Unterschied (natürlich kann unter günstigen Umständen aus ersterem leicht die letztere werden). Übrigens sind auch die eigenen Briefe des Dionysius sehr hoch geschätzt worden. Bei Euseb (ebenda 12) klagt Dionysius: *Ἐπιστολὰς γὰρ ἀδελφῶν ἀξιοσάντων με γράψαι ἔγραψα. Καὶ ταύτας οἱ τοῦ διαβόλου ἀπόστολοι ζιζανίων γεγέμικαν, ἃ μὲν ἔκαιροντες, ἃ δὲ προστιθέντες οἷς τὸ οὐαὶ κεῖται. Οὐ θανατοῦσθόν ἄρα, εἰ καὶ τῶν κυριακῶν ἡραδιουργῆσαι τινες¹ ἐπιβέβληνται γραφῶν, ὅποτε καὶ ταῖς οὐ τοιαύταις ἐπιβεβουλευέασιν.* Verfälscht werden zwar nicht kanonische Bücher, aber doch immer nur solche Urkunden, bei denen sich das lohnt, also Urkunden, die eine gewisse Autorität besitzen.

Zweites Zeitalter. Wie wurden Apostelbriefe und Apostelgeschichten Heilige Schrift?

§ 25. Die ältesten Zeugen für die kanonische Geltung von Apostelbriefen und Apostelgeschichten.

Um das Jahr 200 wurden fast in allen großkirchlichen Gemeinden Apostelbriefe und Apostelgeschichte als Heilige Schrift betrachtet.

1) Der älteste Zeuge für Rom ist der Kanon Muratori². Dieser zählt Apostelgeschichte, Paulusbriefe und katholische Briefe in seinem Verzeichnisse der neutestamentlichen Bücher mit auf,

¹ Gemeint sind wohl die Marcioniten.

² Acta autem omnium apostolorum (35) sub uno libro scribta sunt. Lucas obtine Theofi - (36) - le (l. optimo Theophilo) conprindit, quia sub praesentia eius singula (37) gerebantur, sicuti et semote passionem Petri (38) euidenter declarat, sed et profecionem Pauli ab ur - (39) - be ad Spaniam proficescentis. Epistulae autem (40) Pauli quae a quo loco vel qua ex causa directe (41) sint volentibus intellegere ipse declarat. (42) Primum omnium Corinthis scysmae heresis in - (43) - terdicens, deincepsb Callatis (l. Galatis) circumcisione, (44) Romanis autem ordine scripturarum sed et (45) principium (l. praecipuum?) earum esse Christum intimans (46) prolexius scripsit; de quibus sincolis neces - (47) - se est ad (l. a) nobis desputari. Cum ipse beatus (48) apostolus Paulus sequens prodecessuris (l. prodecessoris) sui (49) Iohannis ordinem non nisi nomenatim septem (50) ecclesiis scribat ordine tali: a Corinthios (51) prima, ad Efesus secunda, ad Philippinenses ter - (52) - tia, ad Colosensis quarta, ad Calatas quin - (53) - ta, ad Tensaolenecinsis sexta, ad Romanos (54) septima — verum Corinthis et Thesaolecen - (55) - sibus licet pro correptione iteretur, — una (56) tamen per omnem orbem terrae ecclesia (57)

ohne irgend einen Wertunterschied anzudeuten. Derselbe Kanon Muratori läßt allerdings deutlich erkennen, daß die Apostelgeschichte und die Apostelbriefe das kanonische Ansehen eben erst erreicht haben. Er erinnert sich noch daran, daß die Privatbriefe des Paulus nicht seit unvordenklicher Zeit als Heilige Schrift gelten, sondern einmal heilig gesprochen worden sind¹. Er scheint anzunehmen, daß ähnliche Kanonisationen auch in Zukunft noch vorkommen können: die Zahl der Apostel ist noch nicht abgeschlossen²; es besteht wohl die Möglichkeit, daß ein echter, bislang unbekannter Apostelbrief auftaucht, der dann natürlich mit vollem Rechte Aufnahme im Kanon begehrt. Derartigen Altertümlichkeiten begegnen wir in Rom auch noch ein halbes Jahrhundert nach der Entstehung des Kanons Muratori. Zwar bezeichnet Hippolyt Pauluszitate als Heilige Schrift³. Aber der in Rom lebende Verfasser des pseudocyprianischen Traktats wider Novatian⁴ vermeidet offenbar eine solche Ausdrucksweise, während er das Evangelium unbedenklich „Heilige Schrift“ nennt. Und ist es ein Zufall, daß der Römer Novatian von der Apostelgeschichte keinen Gebrauch macht⁵?

2) Irenäus von Lyon⁶, unser ältester gallischer Zeuge, betrachtet die Apostelgeschichte und die Apostelbriefe zweifellos als Heilige Schrift. Verschiedene seiner Ausdrucksweisen zeigen uns, daß er diesen Büchern dieselbe Autorität beilegt, wie dem Alten Testamente und den Evangelien⁷. Die Apostelgeschichte wird von ihm mehrfach „Heilige Schrift“ genannt⁸. Die neutestamentlichen Briefe erhalten allerdings nie einen Titel, der ihre Kanonizität unmittelbar ausspricht. Aber das erklärt sich leicht. Irenäus ist im Neuen Testamente sehr gut zu Hause, besser als im Alten. So zitiert er hier auch genauer und nennt mit Vorliebe den Verfasser und die

deffusa esse denoscitur. Et Iohannis enim in a - (58) - pocalebsy, licet septem ecclesieis scribat, (59) tamen omnibus dicit. Verum ad Filemonem una (60) et ad Titum una et ad Tymotheum duas pro affec - (61) - to et dilectione in honore tamen ecclesie ca - (62) - tholice in ordinatione ecclesiastice (63) descepline sanctificate sunt. Fertur etiam ad (64) Laudecenses, alia ad Alexandrinos Pauli no - (65) - mine fincte ad heresem Marcionis et alia plu - (66) - ra quae in catholicam ecclesiam recepi non (67) potest; fel enim cum melle misceri non con - (68) - cruit. Epistola sane Iude et superserictio (69) Iohannis duas in catholica habentur et sapi - (70) - entia ab amicis Salomonis in honorem ipsius (71) scripta. Vgl. auch § 26.

¹ Z. 63. Vgl. unten S. 202.

² Neque inter (79) profetas completum numero neque inter (80) apostolos in finem temporum. Vgl. oben S. 48. ³ Z. B. in Dan. 2₃₀. ⁴ S. oben S. 16. 52.

⁵ A. Harnack TU 13, (Leipzig 1895) S. 55 Anm. 1.

⁶ Johannes Werner, Der Paulinismus des Irenäus (TU 6₂, Leipzig 1889) S. 7 ff.

⁷ Z. B. ii 35₁: praedicatio apostolorum et domini magisterium et prophetarum annuntiatio et apostolorum dictatio et legislationis ministratio. Dami vergleiche man die Aufeinanderfolge von Zitaten wie iii 20₃. ⁸ iii 12₅₋₉.

Überschriften der Bücher, denen er ein Zitat entnimmt: dann sind Formeln wie „es steht geschrieben“ natürlich zu entbehren. Doch fehlt es keineswegs ganz an Stellen, an denen die Apostelbriefe wenigstens mittelbar als kanonisch bezeichnet werden¹. Andererseits tritt bei Irenäus ebenso deutlich, wie im Kanon Muratori, zu tage, daß die kanonische Geltung der Apostelbriefe sich noch keines hohen Alters erfreut. Mehrere Male² bedient sich Irenäus einer Ausdrucksweise, die die Briefe des Paulus von der Heiligen Schrift auszuschließen scheint. Auch übt er an dem Stile des Paulus in kecker Weise Kritik³, wie er es sicher nicht wagen würde, wenn ihm der Glaube an die Kanonizität der Paulusbriefe in Fleisch und Blut übergegangen wäre. Irenäus weiß und versteht sogar recht gut, daß Paulus⁴ seine eigene Autorität tief unter die Autorität Jesu stellt⁵. Übrigens kann man aus der altertümlichen Art und Weise, wie Irenäus die neutestamentlichen Briefe behandelt, sichere Folgerungen ableiten über die vor Irenäus liegende Geschichte dieser Briefe. Irenäus zitiert Paulusbriefe unverhältnismäßig viel öfter als katholische Briefe⁶. Unter den Paulusbriefen wiederum werden die Pastoralbriefe nicht so genau angeführt, wie die Gemeindebriefe⁷. Von den Gemeindebriefen aber wird des zweiten Korintherbriefes trotz seiner Länge nur selten gedacht⁸. Das sind drei wichtige Tatsachen, auf die wir noch werden zurückkommen müssen⁹.

3) Für Afrika bezeugt uns, neben der altlateinischen Bibelübersetzung¹⁰, deren älteste Gestalt für uns ja leider recht wenig faßbar ist, zuerst Tertullian die kanonische Geltung der Apostelgeschichte und der Apostelbriefe. Er stellt ausdrücklich die „evangelischen und apostolischen Schriften“ neben „das Gesetz und die Propheten“ als Bücher von gleicher Autorität. Im dogmatischen Beweise benutzt er Apostelworte ebenso gern, wie Herrenworte und alttestamentliche Zitate. Einmal¹¹ erklärt er sogar rund heraus:

¹ Z. B. iv 20₂ (Eph.). ² ii 30₇: universae clamant scripturae; et Paulus autem („aber auch Paulus“) testimonium perhibet u. ö.

³ iii 7₁: secundum Pauli consuetudinem, quemadmodum ex multis et alibi ostendimus hyperbatis eum utentem. Ebenda₂: Quoniam autem hyperbatis frequenter utitur apostolus propter velocitatem sermonum suorum et propter impetum qui in ipso est spiritus, ex multis quidem aliis est invenire. ⁴ S. oben S. 183.

⁵ iv 15₂. Unterschiede der Geltung macht Irenäus allerdings auch im Alten Testamente. Es ist aber wohl kein Zufall, daß im Neuen Testamente gerade einzelne Stücke der Apostelbriefe sich eine Minderung ihrer Autorität gefallen lassen müssen. ⁶ Vgl. unten § 30. ⁷ Vgl. unten § 27. ⁸ Vgl. oben S. 190 Anm. 1, unten S. 201 Anm. 2.

⁹ Vgl. unten § 26. — Die Presbyter des Irenäus kannten Röm., 1. Kor., Hebr. ¹⁰ Vgl. oben S. 37.

¹¹ De orat. 22: Nec mirum, si apostolus eodem utique spiritu actus, quo cum omnis scriptura divina tum et illa Genesis digesta est, eadem voce usus est mulierem ponendo, quae exemplo Evae innuptae et virgini competat.

die Inspiration der Apostel ist dieselbe, wie die Inspiration des Alten Testamentes. So ist es kein Wunder, daß Tertullian mehrfach¹ Apostelworte als Heilige Schrift bezeichnet.

4) Über die kanonische Geltung der Apostelbriefe in Griechenland können wir leider nichts Bestimmtes sagen. Der Apologet Athenagoras von Athen betrachtet vielleicht die Paulusbriefe² als Heilige Schrift; er zitiert sie mit der Formel *κατὰ τὸν ἀπόστολον*.

5) Über die syrischen Verhältnisse unterrichtet uns vor allem der Bischof Theophilus von Antiochia. Diesem galten sicher die Paulusbriefe³, vielleicht auch der erste Petrusbrief und die Apostelgeschichte als Heilige Schrift. Von hier aus versteht man den Satz seines Nachfolgers Sarapion: „Petrus und die andern Apostel nehmen wir an, wie Christum⁴.“

6) Genaueres erfahren wir über den Kanon der ägyptischen Kirche. Klemens von Alexandria benutzt Paulusbriefe und katholische Briefe als Heilige Schrift. Die letzteren kommentiert er in seinen „Skizzen“ zusammen mit anderen Bibelbüchern. Er bezeichnet sie zwar selten unmittelbar als kanonisch, als *γραφή*. Aber im dogmatischen Beweise verwertet er sie ebenso, wie die Evangelien; er faßt sie sogar mit diesen gern unter dem Titel „Herrenschrift“ (*κυριακὴ γραφή*) zusammen. Die Apostelgeschichte des Lukas kennt Klemens wohl. Aber als kanonisch sieht er sie nicht an. Diesen letzten Schritt tut erst sein Nachfolger Origenes. Doch finden wir auch bei Origenes noch Altertümlichkeiten, die an die Zeit vor der Kanonisierung der Apostelbriefe und der Apostelgeschichte erinnern: er fühlt deutlich, daß Stellen wie 1. Kor. 7¹².²⁵ („Das sage ich, und nicht der Herr“) sich mit der Annahme einer kanonischen Autorität in dem strengen Sinne der damaligen Theologie nicht vertragen⁵. Daß die Apostelgeschichte der letzte Zuwachs im neutestamentlichen Kanon ist, läßt sich auch in jüngeren ägyptischen Urkunden deutlich erkennen. In dem sog. Catalogus Claromontanus⁶ steht die Apostelgeschichte am Ende des Neuen Testamentes, sogar hinter der Johannesoffenbarung. Und in den koptischen Bibelübersetzungen nimmt sie die vorletzte Stelle (unmittelbar vor der Offb.) ein⁷.

¹ Z. B. de spect. 18, de idol. 5.

² Er kennt Röm., 1. und 2. Kor., 1. Tim. — Der Apologet Marcianus Aristides in Athen (Zeit Hadrians) benutzte wohl den Römerbrief.

³ 3¹⁴ werden 1. Tim. und Röm. zum *θεϊοῦ λόγος* gerechnet (s. oben S. 127 Anm. 3). Außerdem kennt Theophilus 1. Kor.

⁴ S. oben S. 134 Anm. 2.

⁵ Orig. in Jo. i 3¹⁶ S. 6 f. Preuschen.

⁶ S. oben S. 77 Anm. 4.

⁷ In den Handschriften, denen die Offb. fehlt (s. oben S. 82 Anm.), steht die AG. ganz am Schlusse.

§ 26. Warum wurden Apostelbriefe und Apostelgeschichten Heilige Schrift?

A. Um das Jahr 150 wurden in der ganzen Christenheit Apostelbriefe und Apostelgeschichten nur selten benutzt und zitiert. Niemand dachte daran, ihnen kanonische Geltung beizulegen. Ein halbes Jahrhundert später waren diese Bücher Heilige Schrift. Wie ist dieser plötzliche Umschwung zu verstehen?

Die Christenheit besaß, neben dem Alten Testamente, bereits kanonische Evangelienbücher, in denen die Worte Jesu in authentischer Form niedergelegt waren. Sie besaß ferner Apokalypsen, die auch als unmittelbare Offenbarungen des Gottesgeistes galten. Brauchte man noch Apostelschriften als kanonische Autoritäten?

Die Frage beantwortet sich vielleicht sehr einfach, soweit die katholischen Briefe in Frage kommen. Diese wandten sich ja von Haus aus an die ganze Christenheit. So ist wenigstens die Tatsache verständlich, daß sie von der ganzen Christenheit auch hochgeschätzt wurden.

Ganz anders stand es mit den Paulusbriefen. Sie richteten sich größtenteils an Einzelgemeinden¹. In ihnen wurden Dinge besprochen, die für die große Mehrzahl der Christen teilweise gar kein Interesse besaßen². Und einige Schreiben des Paulus, die Pastoralbriefe und der Philemonbrief, waren nicht einmal an Gemeinden gerichtet, sondern an einzelne Christen. Am wenigsten durfte der Philemonbrief auf allgemeine Beachtung hoffen. Er war, wie die alte Kirche deutlich erkannte³, trotz seiner eigenen Schönheit doch nur ein Empfehlungsbrief, ein Geschäftsbrief, der wenig Erbauliches enthielt. Wie konnte ein solcher Brief, wie konnten die Paulusbriefe überhaupt Heilige Schrift werden? In einer Heiligen Schrift mußte doch, nach der Meinung der ersten Christen, jedes einzelne Wort einen tiefen, religiösen, die Allgemeinheit betreffenden Sinn haben⁴!

Diese Schwierigkeiten wurden nicht erst von den Gelehrten der Neuzeit erfunden. Der Kanon Muratori liefert uns den urkundlichen Beweis, daß die Christen des zweiten Jahrhunderts sie recht wohl verstanden. Hier heißt es von Paulus' Gemeindebriefen⁵: sie hätten zwar alle einen bestimmten, individuellen Anlaß und seien zunächst nur an einzelne Gemeinden gerichtet. Aber es sei doch bedeutsam, daß Paulus gerade an sieben Gemeinden schreibe. Das erinnere an

¹ Vgl. oben S. 183 f.

² So vor allem im 2. Kor., vgl. oben S. 190

Anm. 1 und S. 199.

³ S. unten S. 208 ff.

⁴ S. oben S. 10 ff, 18 ff. u. ö.

⁵ S. oben S. 197 Anm. 2.

die sieben Briefe der Johannesoffenbarung (Offb. 2f.). Diese wendeten sich zunächst auch an sieben Einzelgemeinden; aber die sieben Einzelgemeinden bedeuteten die ganze Kirche. Ebenso seien die Briefe des Paulus an sieben Gemeinden in Wirklichkeit an die ganze Welt gerichtet. Der Kanonist erfindet also eine künstliche Konstruktion, um die Gemeindebriefe des Paulus zu katholischen Briefen zu machen¹.

Ebenso lehrreich sind die Bemerkungen des Kanons Muratori über die Privatbriefe des Paulus, die an einzelne Christen gerichtet sind. Von ihnen heißt es: „Sie wurden heilig gesprochen gemäß der Zuneigung und Liebe (zum Apostel), aber (natürlich auch) zur Ehre der katholischen Kirche (und) zur Ordnung der kirchlichen Disziplin.“ Das soll doch wohl bedeuten: die Privatbriefe des Paulus wurden zunächst aus persönlicher Wertschätzung des Apostels, nicht etwa wegen ihres Inhalts aufgenommen. Allerdings dienen sie auch, so heißt es weiter, zur Ehre der Kirche und zur Ordnung der Gemeindedisziplin. Aber dieser letzte Satz kommt nachgehinkt. Er kann ja, streng genommen, auch nur auf 1. Tim. und Tit., kaum auf 2. Tim. und Philem. angewandt werden. Eigentlich, so darf man zwischen den Zeilen lesen, gehören die vier Privatbriefe gar nicht in den Kanon. Sie müssen in der Tat zuletzt kanonisiert worden sein: der Kanonist erinnert sich noch an den Augenblick der Kanonisierung („sie wurden heilig gesprochen“).

Endlich paßte auch die Apostelgeschichte des Lukas recht wenig für einen neutestamentlichen Kanon im Sinne der alten Kirche. Sie war mehr ein Geschichtswerk, als ein Erbauungsbuch, und wurde deshalb ja vor der Zeit ihrer Kanonisierung nur selten von den Christen benutzt.

B. Wenn man das Gesagte erwägt, wird man urteilen: um das Jahr 150 konnte niemand voraussehen, daß Apostelbriefe und Apostelgeschichte Heilige Schrift werden würden. Wie ist es zu ihrer Kanonisierung gekommen?

1) Aus der bereits dargestellten² Entwicklung ergibt sich mit voller Deutlichkeit, daß die Apostelschriften im Laufe der Zeiten immer bekannter und immer angesehener wurden. Der Kampf mit den Gnostikern und den Marcioniten rief in der Kirche den lebhaften Wunsch hervor, in der Gegenwart eine feste Autorität zu finden als das sicherste Bollwerk gegenüber den Irrlehrern. Man fand eine

¹ Ähnlich äußert sich einmal Tertullian (adv. Marc. 5₁₇ S. 632 Kroymann): *Ecclesiae quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos* [vgl. dazu unten § 28]; *sed Marcion et titulum aliquando interpolare gestit, quasi et in isto diligentissimus explorator. Nihil autem de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripserit, dum ad quosdam.*

² S. oben S. 182 ff.

solche Autorität im Kirchenamte, besonders im Episkopat. Um diesen aber auch mit den notwendigen Alterszeugnissen auszustatten, betrachtete man ihn als eine Stiftung der Apostel. Dadurch stieg das Ansehen alles Apostolischen ganz erheblich. Nun sah man das Apostolische zunächst in der lebendigen mündlichen Überlieferung und in den Nachfolgern der Apostel verkörpert. Aber die Steigerung der apostolischen Autorität kam daneben natürlich auch den Apostelschriften und der Apostelgeschichte zu gute: auch ihr Einfluß ward täglich größer.

2) Man darf freilich bezweifeln, ob diese Entwicklung allein genügt hätte, eine Kanonisierung der Apostelbriefe herbeizuführen. Die Schwierigkeit, z. B. reine Privatbriefe für Heilige Schrift zu erklären, war doch recht groß. Aber ein weiterer Umstand griff fördernd ein. Der Kampf mit den Ketzern steigerte nicht nur im allgemeinen die Autorität der Apostel; er verlangte auch unmittelbar und gebieterisch die Kanonisierung von Apostelschriften.

a) Marcion betrachtete die Paulusbriefe zwar nicht als kanonisch, aber doch als Geschichtsquellen höchsten Wertes¹. Der Großkirche mußte viel daran liegen, es ihm nicht nur gleichzutun, sondern ihn zu überbieten, d. h. die Paulusbriefe heilig zu sprechen. Dazu kam noch eins. Marcion und seine Schüler verfälschten den Text der Paulusbriefe. Die Kirche mußte deshalb alles daransetzen, um den Urtext rein zu erhalten. Sie erreichte ihr Ziel am besten, wenn der Urtext kanonisiert ward; denn alles Kanonische galt als unantastbar².

b) Der Gnostizismus berief sich gern auf angebliche mündliche Überlieferungen der Apostel oder Apostelschüler. Er ließ sich am leichtesten bestreiten, wenn man mit Hilfe von Apostelschriften die angeblichen mündlichen Überlieferungen der Apostel als gefälscht erwies. Die Paulusbriefe und vor allem die katholischen Briefe waren also unschätzbare Waffen im antignostischen Kampfe. Lag es nicht nahe, sie deshalb heilig zu sprechen?

c) Marcion legte großes Gewicht darauf, daß Paulus mit den Uraposteln im Streit gelebt habe. Das Auftreten des Paulus wider Petrus zu Antiochia³ war ein Hauptstück in seiner Geschichtsauffassung; damals, so meinte Marcion, habe sich Paulus als der einzige echte Apostel Jesu erwiesen. Die Großkirche mußte sich bemühen, die Übereinstimmung zwischen Paulus und den Uraposteln mit Hilfe authentischer Urkunden zu erweisen. Das war am leichtesten möglich, wenn Paulusbriefe und katholische Briefe nebeneinander im Kanon standen. Wir sind hier übrigens Zeugen eines merkwürdigen Schauspiels. Die Paulusbriefe sind umfangreicher

¹ S. oben S. 192.

² S. oben S. 111 u. ö.

³ Gal. 2₁₁ ff.

und gehaltvoller, als die katholischen Briefe. Man mußte sie deshalb auch öfter zitieren¹. Aber konnte man darin nicht ein Entgegenkommen gegenüber den Marcioniten erblicken? Der gewandteste Bestreiter Marcions, Tertullian, fühlte das recht gut. Um die Parität der Apostel wiederherzustellen, ließ er keine Gelegenheit vorübergehen, Paulus, den „Apostel der Ketzer“², herabzusetzen: nach Tertullian besitzt Paulus nicht die mindeste Selbständigkeit; den Uraposteln in Jerusalem verdankt er sein Bestes; den Namen Apostel verdient er eigentlich gar nicht³. Tertullian stand, wie es scheint, mit solchen Behauptungen nicht allein. Wenn auch kein anderer sich mit gleicher Kühnheit äußerte, so dachten doch wohl viele ähnlich⁴.

¹ Vgl. z. B. Irenäus. Die Paulusbrieve wurden auch öfter abgeschrieben, als die katholischen Briefe.

² Haereticorum apostolus (adv. Marc. 3₅ S. 382 Kroymann).

³ Z. B. adv. Marc. 1₂₀ S. 315 f.: Nam et ipsum Petrum ceterosque, columnas apostolatus, a Paulo reprehensos opponunt, quod non recto pede incederent ad evangelii veritatem, ab illo certe Paulo, qui adhuc in gratia rudis, trepidans denique, ne in vacuum currisset aut curreret, tunc primum cum antecessoribus apostolis conferebat. Igitur si ferventer adhuc, ut neophytus, adversus Iudaismum aliquid in conversatione reprehendendum existimavit, passivum scilicet <vindicans> convictum, postmodum et ipse usu omnibus omnia futurus, ut omnes lucraretur, Iudaeis quasi Iudaeus et eis qui sub lege tanquam in lege, tu illam solius conversationis, placiturae postea accusatori suo, reprehensionem suspectam vis haberi etiam de praedicationis erga deum praevaricatione. Atquin de praedicationis unitate, quod supra legimus, dextera iunxerant et ipsa officii distributione de evangelii societate condixerant. Vgl. ferner 4₂ (s. oben S. 158 Anm. 2) und 5, S. 568 f. Kroymann: Is mihi adfirmatur apostolus, quem in albo apostolorum apud evangelium non deprehendo . . . edas velim nobis, quo symbolo susceperis apostolum Paulum, quis illum tituli caractere percusserit, quis transmiserit tibi, quis imposuerit, ut possis eum constanter exponere, ne illius probetur, qui omnia apostolatus eius instrumenta protulit, ipse se inquit apostolum est professus, et quidem non ab hominibus nec per hominem, sed per Iesum Christum. Plane profiteri potest semetipsum quis, verum professio eius alterius auctoritate conficitur: alius scribit alius subscribit, alius obsignat alius actis refert. Nemo sibi et professor et testis est. Praeter haec utique legisti multos venturos qui dicant Ego sum Christus. Si est qui se Christum mentiatur, quanto magis qui se apostolum praedico Christi? usw. Der Verfasser der Paulusakten läßt Paulus (im dritten Korintherbriefe) schreiben: Ego enim ab initio tradidi vobis, quae et accepi et tradita sunt mihi a domino et eis, qui ante me sunt apostoli et fuerunt omni tempore cum Christo Ihesu.

⁴ Hippolyt (Komm. zum Hoh. L. S. 365 Bonwetsch) redet z. B. von „den Aposteln und Paulus“. In den pseudapostolischen Fälschungen wird Paulus selten redend eingeführt. Andreerseits hieß freilich auch Paulus oft „der“ Apostel. — Übrigens hat man katholischerseits, ehe die Paulusbrieve kanonisiert wurden, die kritische Stelle Gal. 2₅ durch Streichung des *οὐδέ* zu „verbessern“ gesucht: Tertullian (adv. Marc. 5₃ S. 575 Kroymann; vgl. Kroymanns Bemerkung im Apparate) hält *οὐδέ* für einen Einschub Marcions! Glücklicher Weise hat sich diese „Verbesserung“ in der Großkirche nicht durchgesetzt (nach Kroymann ist a. a. O. zu lesen: ut nos subigerent servituti, <ad horam cessimus subiectioni, non, ut mavult Marcion: > nec ad horam cessimus subiectioni).

d) Von hier aus begreift man auch, warum die Apostelgeschichte des Lukas Heilige Schrift ward. Vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts finden wir sie nur selten benutzt. Aber zu derselben Zeit, in der sie uns das erste Mal als ein kanonisches Buch begegnet, ward sie auch schon sehr eifrig verwertet — vor allem in antignostischen und antimarcionitischen Schriften. Aus der Apostelgeschichte wies die Großkirche nach, daß alle Apostel und Apostelschüler, Petrus, Jakobus, Paulus, Philippus, Stephanus, die gleiche Lehre verkündigten, dieselbe Lehre, die im zweiten Jahrhundert die gesamte Großkirche als die orthodoxe bezeichnete¹. Vor allem aber war die Apostelgeschichte eine Waffe im Kampfe mit Marcion. Man hielt Marcion vor, er dürfe dieses Buch nicht verwerfen, da ja die in ihm enthaltenen Paulusreden mit den Paulusbriefen übereinstimmten². Man wies ihm dann weiter nach, daß laut dem Zeugnisse der Apostelgeschichte von einem Zwiespalte zwischen Paulus und den Uraposteln nicht die Rede sein kann³. So versteht man, warum der Kanon Muratori und viele Spätere (z. B. der Verfasser der Lehre des Addaj, Afrahat, Cyrill von Jerusalem, Isidor von Sevilla) die Apostelgeschichte mit Emphase als die „Taten aller (oder der zwölf) Apostel“ bezeichneten⁴. Das Buch wurde kanonisiert erstens als eine Ergänzung zu den katholischen Briefen, als ein Ersatz dafür, daß viele Apostel nichts Schriftliches hinterlassen hatten; zweitens als ein Mittelglied zwischen Paulusbriefen und katholischen Briefen, als ein urkundliches Zeugnis über die Eintracht des Paulus und der zwölf Apostel. Die Kirche vergaß diesen Tatbestand erst sehr spät. Es war eine weit verbreitete Sitte, in den Handschriften des Neuen Testaments die katholischen Briefe

¹ Vgl. besonders Iren. iii 12. Hier heißt es ¹¹: Et omnem apostolorum doctrinam unum et eundem deum annuntiasse, qui transtulit Abraham, qui promissionem hereditatis ei fecit, qui testamentum circumcisionis apto tempore dedit, qui ex Aegypto vocavit semen eius servatum manifeste per circumcisionem (in signo enim dedit eam, ut non similes essent Aegyptiis), hunc factorem omnium, hunc patrem domini nostri Iesu Christi, hunc deum claritatis ex ipsis sermonibus et actibus apostolorum volentes discere possunt et contemplari, quoniam unus hic deus, super quem alius non est.

² Ebenda ⁹ (nach Anführung der Paulusrede AG. 14₁₅ ff.): Quoniam autem his annuntiationibus eius omnes epistolae consonant, ex ipsis epistolis ostendimus apto in loco exponentes apostolum.

³ Z. B. Tertull. de praescr. 24₃ S. 35 f. Rauschen: Adeo pro temporibus et personis et causis quaedam reprehendebant (sc. die Apostel), in quae et ipsi aequo pro temporibus et personis et causis committebant; quemadmodum si et Petrus reprehenderet Paulum, quod prohibens circumcisionem circumcideret ipse Timotheum (AG. 16₃).

⁴ Ähnliches besagt die Wendung *αι καθολικαι πράξεις* z. B. bei Amphilochius oben S. 91 Anm.), Chrysostomus u. a.

mit der Apostelgeschichte zusammenzustellen: durch Filastrius von Brescia wird diese Sitte ausdrücklich bezeugt¹. In sehr vielen Fällen benutzte man sogar die Apostelgeschichte als Zwischenstück zwischen Paulusbriefen und katholischen Briefen: den Absichten der Männer, die den Kanon schufen, entsprach diese Anordnung sicher am besten.

Drittes Zeitalter. Die endgültige Abgrenzung des Kanons der Apostelbriefe und Apostelgeschichten.

Die Geschichte der Apostelbriefe und Apostelgeschichten war um das Jahr 200 noch lange nicht abgeschlossen. Die Sammlungen der Paulusbriefe und der katholischen Briefe besaßen damals noch keine festen Grenzen. Auch die Frage, welche Apostelgeschichten als kanonisch gelten sollten, war noch nicht überall entschieden.

I. Die Paulusbriefe.

Die Paulusbriefe gelangten zweifellos eher zu Ansehen und zu kanonischer Geltung, als die anderen Apostelbriefe und die Apostelgeschichte. Im Martyrium der Scilitaner² werden allein die Paulusbriefe genannt. Tatian³ wandte, neben dem Alten Testamente und dem Evangelium, nur ihnen seine Aufmerksamkeit zu. Auch die Tatsache, daß Paulus von den Christen um das Jahr 200 am häufigsten zitiert und oft schlechthin „der Apostel“ genannt wurde, weist darauf hin, daß Paulus eine bevorzugte Stellung einnahm.

Es ist unschwer zu erklären, wie es dazu kam. Die Paulusbriefe sind nicht nur älter, als katholische Briefe und Apostelgeschichte; sie sind auch gehaltvoller. Frühzeitig wurden sie gesammelt⁴. Schon die Tatsache, daß sie an die verschiedensten Gemeinden und Persönlichkeiten gerichtet waren, diente ihrer Verbreitung: Paulusbriefe waren in aller Welt bekannt, lange bevor sie, zu einem Korpus vereinigt, auf dem Büchermarkte erschienen. Dazu machte Marcion in ausgezeichneter Weise Propaganda für sie⁵.

Obwohl die Sammlung der Paulusbriefe sehr alt war und verhältnismäßig bald zu kanonischer Geltung gelangte, waren ihre Grenzen doch lange Zeit nicht sicher bestimmt⁶.

¹ S. oben S. 59 Anm. 1.

² S. oben S. 132 Anm. 1.

³ S. oben

S. 193 Anm. 1.

⁴ S. oben S. 186 und S. 190.

⁵ S. oben S. 192.

⁶ Daß die Judenchristen aller Parteien von den Paulusbriefen nichts wissen wollten (vgl. z. B. Orig. gegen Celsus 5₆₆), sei nebenbei erwähnt; die Großkirche ward dadurch nicht berührt.

§ 27. Gemeindebriefe und Privatbriefe.

Aus dem Kanon Muratori lernten wir¹, daß anfänglich Bedenken bestanden, die Privatbriefe des Paulus zu kanonisieren; sie wurden allem Anscheine nach später als die Gemeindebriefe, vielleicht sogar später als katholische Briefe und Apostelgeschichte, heiliggesprochen.

A. Der erste, bei dem uns solche Bedenken begegnen, ist der Ketzler Marcion. Dieser betrachtete zwar die Paulusbriefe nicht als Heilige Schrift, sondern nur als Geschichtsquelle höchsten Wertes². Trotzdem schloß er die Pastoralbriefe (1. und 2. Tim., Tit.) aus seiner Sammlung aus mit der Begründung, sie seien Privatbriefe und taugten deshalb nicht zur kirchlichen Verwendung³. Die Begründung ist allerdings, wie bereits Tertullian bemerkte, nicht unverdächtig: den Brief, der am allermeisten den Charakter eines Privatbriefes besaß, den Philemonbrief, erkannte Marcion an. So wird man annehmen müssen, daß jene Begründung nur ein Vorwand war. In Wahrheit verwarf Marcion die Pastoralbriefe wohl deshalb, weil er sie für Fälschungen hielt. Sie bekämpften in schroffer Weise Anschauungen, denen Marcion nicht ferne stand. Einmal⁴ scheinen sie sogar eine Schrift Marcions mit ihrem Titel zu zitieren und zu verdammen. So hielt es Marcion vielleicht für verlorene Mühe, die Pastoralbriefe durch starke Eingriffe in ihren Text aus antimarcionitischen Büchern zu marcionitischen zu machen⁵. Er verwarf sie ganz⁶. Auf ihren Privatbriefcharakter berief er sich nur, um seinem Verwerfungsurteile ein Mäntelchen umzuhängen. Gerade dann beweist uns Marcion aber, daß der Satz „Privatbriefe dienen nicht zur Erbauung der Gemeinde“ in weiten Kreisen auf Zustimmung rechnen durfte.

Auch andere Ketzler standen den Pastoralbriefen feindlich gegenüber. Ob sie ihre Haltung mit einem Verweise auf den Privatcharakter dieser Schriften rechtfertigten, können wir leider nicht sagen. Sicher war das eigentlich Ausschlaggebende für die Ketzler meist die antignostische Stimmung der Pastoralbriefe.

¹ S. oben S. 202. ² S. oben S. 192.

³ Tertull. adv. Marc. 5₂₁ S. 649: Ad Philemonem. Soli huic epistolae brevitatis sua profuit, ut falsarias manus Marcionis evaderet. Miror tamen, cum ad unum hominem litteras factas receperit, quod ad Timotheum duas et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusaverit. Adfectavit opinor etiam numerum epistolarum interpolare.

⁴ 1. Tim. 6₂₀ f.: ἐπιρροπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδοκινήτου γνώσεως, ἣν τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν.

⁵ In Wahrheit entstanden die Pastoralbriefe natürlich lange vor Marcion. Aber jene ungeschichtlich denkende Zeit konnte in ihnen leicht antimarcionitische Polemik finden.

⁶ Hätte Marcion alles ihm nicht Zusagende aus den Pastoralbriefen entfernt, so wäre in der Tat herzlich wenig übrig geblieben.

Klemens von Alexandria (strom. ii 11₅₂)¹ berichtet uns, daß die beiden Timotheusbriefe wegen 1. Tim. 6₂₀ f. von den Ketzern verworfen würden. — Nach Origenes (in Matth. ser. 117)² schlossen „einige“ den zweiten Timotheusbrief aus dem Kanon aus (wegen 2. Tim. 3₉). Hieronymus (praef. comm. in epist. ad Tit.)³ spricht davon, daß Basilides die Pastoralbriefe nicht anerkannte und Tatian „einige Paulusbriefe zurückwies“ (sicher nicht Tit., aber vielleicht 1. und 2. Tim.: möglicher Weise nahm er, als Enkratit, an Stellen wie 1. Tim. 2₁₅ Anstoß). Doch wurden von den Valentinianern wenigstens die Timotheusbriefe benutzt.

B. In kirchlichen Kreisen hatte nur ein Privatbrief des Paulus mit Schwierigkeiten zu kämpfen, merkwürdiger Weise gerade der, den Marcion unangetastet gelassen hatte: der Philemonbrief. Es scheint, daß die Pastoralbriefe als Waffen im antignostischen und antimarcionitischen Kampfe nicht zu entbehren waren; so achtete man dessen nicht, daß sie nur an einzelne Männer statt an Gemeinden gerichtet sind. Der Philemonbrief dagegen, ein Geschäftsbrief, wurde durch seinen Inhalt weniger empfohlen: wenn man ihn schließlich doch kanonisierte, so tat man das nur, weil er auch zum literarischen Nachlasse des großen Apostels gehörte.

Irenäus von Lyon, Klemens von Alexandria, Hippolyt von Rom, Cyprian von Karthago verraten an keiner Stelle irgend eine Kenntnis des Philemonbriefes⁴. Das kann ein Zufall sein. Sie fanden vielleicht nur niemals Gelegenheit, den Brief dogmatisch zu verwerten; er war ja sehr kurz und ohne allen dogmatischen Inhalt. Und doch scheint es gewagt, hier nur ein Spiel des Zufalls erblicken zu wollen. Wir wissen, daß die national syrische Kirche im dritten und vierten Jahrhundert den Philemonbrief nicht im neutestamentlichen Kanon hatte. Der Syrer Efraim kommentiert ihn nicht mit in seiner Er-

¹ Ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς (1. Tim. 6₂₀ f.) οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσαν ἐπιστολάς.

² Item quod ait sicut Iannes et Mambres restiterunt Mosi (2. Tim. 3₈) non invenitur in publicis scripturis, sed in libro secreto qui suprascibitur Iannes et Mambres liber. Unde ausi sunt quidam epistolam ad Timotheum <alteram?> repellere, quasi habentem in se textum alicuius secreti; sed non potuerunt.

³ MPL 26 Sp. 555 f.: Licet non sint digni fide, qui fidem primam irritam fecerunt, Marcionem loquor et Basilidem et omnes haereticos qui Vetus laniant Testamentum, tamen eos aliqua ex parte ferremus, si saltem in Novo continerent manus suas . . . Nunc vero cum et evangelia eius (Christi) dissipaverint et apostolorum epistolae non apostolorum Christi fecerint esse sed proprias, miror quomodo sibi Christianorum nomen, audeant vindicare. Ut enim de ceteris epistolis taceam, de quibus, quidquid contrarium suo dogmati viderant, eraserunt, nonnullas integras repudiandas crediderunt: ad Timotheum videlicet utramque, ad Hebraeos et ad Titum . . . Sed Tatianus Encratitarum patriarches, qui et ipse nonnullas Pauli epistolas repudiavit, hanc vel maxime, hoc est ad Titum, apostoli pronuntiandam credidit parvi pendens Marcionis et aliorum qui cum eo in hac parte consentiunt assertionem.

⁴ Der erste großkirchliche Zeuge für den Philemonbrief ist Tertullian; s. oben S. 207 Anm. 3.

klärung der Paulusbriege; er zeigt überhaupt an keiner Stelle seiner Werke Kenntnis des Philemonbriefs. Infolgedessen ist es auch bedeutungsvoll, daß Afrahat in seinen Homilien den Philemonbrief nirgends zitiert. Erst der sog. *Catalogus Sinaiticus*¹, ein syrisches Verzeichnis der alt- und neutestamentlichen Bücher aus der Zeit um 400, erwähnt den Philemonbrief als ein Stück der syrischen Bibel.

Die national syrischen Theologen des dritten und vierten Jahrhunderts begnügten sich nicht damit, den Philemonbrief stillschweigend zu übergehen. Wie wir aus Mitteilungen des Hieronymus² wissen,

¹ Erhalten in einer Handschrift des Katharinenklosters auf dem Sinai, die Mrs. Smith-Lewis herausgab. Der neutestamentliche Teil lautet: „Evangelium des Matthäus Stichen 2522, Evangelium des Markus Stichen 1675, Evangelium des Lukas Stichen 3083, Evangelium des Johannes 1737, das ganze Evangelium Stichen 9218, Praxis der Apostel Stichen 2720, Paulus' des Apostels Galaterbrief Stichen 265, erster Korintherbrief Stichen 946, zweiter Korintherbrief Stichen 653, Römerbrief Stichen 825, Hebräerbrief Stichen 837, Kolosserbrief Stichen 275, Epheserbrief Stichen 318, Philipperbrief Stichen 318, Philipperbrief Stichen 235, erster Thessalonicherbrief Stichen 417, zweiter Thessalonicherbrief Stichen 118, zweiter Timotheusbrief Stichen 114, Titusbrief Stichen 116, Philemonbrief 53, der ganze Apostel Stichen 5076. Alle Heiligen Schriften, welche die heilige Kirche annimmt, Stichen 90 000.“ Vgl. Bauer, *der Apostolos der Syrer* S. 34 f.

² Vorrede des Kommentars zum Philemonbriefe (387 oder 388 in Bethlehäm geschrieben; ich gebe zugleich Zahns Kapiteleinteilung wieder): 1. Qui nolunt inter epistolas Pauli eam recipere, quae ad Philemonem scribitur, aiunt non semper apostolum nec omnia Christo in se loquente dixisse, quia nec humana imbecillitas unum tenorem sancti spiritus ferre potuisset, nec huius corpusculi necessitates sub praesentia domini semper completerentur, velut disponere prandium, cibum capere, esurire, saturari, ingesta digerere, exhausta complere. Taceo de ceteris, quae exquisite et coacte replicant, ut affirmant fuisse aliquod tempus, in quo Paulus dicere non auderet Vivo iam non ego vivit vero in me Christus [Gal. 2₂₀] et illud An experimentum quaeritis eius qui in me loquitur Christus [2. Kor. 13₃]. Quale inquit experimentum Christi est audire Penulam quam reliqui Troade apud Carpum veniens tecum affer [2. Tim. 4₁₃] et illud ad Galatas [5₁₂] Utinam et excidantur qui vos conturbant et in hac ipsa epistola [22] Simul autem et praeparo mihi hospitium. Hoc autem non solum apostolis sed prophetis quoque similiter accidisse; unde saepius scriptum feratur Factum est verbum domini ad Ezechiel [1₃ usw.] vel ad quemlibet alium prophetarum, quia post expletum vaticinium rursus in semet revertens homo communis fieret e propheta; et excepto domino nostro Iesu Christo in nullo sanctum spiritum permansisse. Quod signum et Ioannes baptista acceperat, ut, super quem vidisset spiritum sanctum descendentem et manentem in eo, ipsum esse cognosceret [Joh. 1₃₃]. Ex quo ostendit [v. l. ostenditur] super multos quidem descendere spiritum sanctum, sed proprium hoc esse salvatoris insigne quia permaneat in eo. His et ceteris istius modi [Zahn + demonstrare] volunt aut epistolam non esse Pauli quae ad Philemonem scribitur aut etiamsi Pauli sit nihil habere quod aedificare nos possit, et a plerisque veteribus repudiatam, dum commendandi tantum scribatur officio, non docendi. — 2. At e contrario qui germanae auctoritatis eam esse defendunt dicunt numquam in toto orbe a cunctis ecclesiis fuisse receptam, nisi Pauli apostoli crederetur; et hac lege ne secundam quidem ad Timotheum et ad Galatas eos debere suscipere, de quibus

begründeten sie ihr Verhalten in ausführlichen Darlegungen: kein Mensch, auch kein Apostel, besitze den Geist ohne Unterbrechung; ein reiner Geschäftsbrief, wie der Philemonbrief¹, sei nun und nimmer vom Geiste eingegeben. Sie dachten sogar an die Möglichkeit, der Philemonbrief sei gar kein echter Paulusbrief. Ausdrücklich beriefen sie sich darauf, daß auch „die meisten der Alten“ den Philemonbrief nicht als kanonisch gelten lassen wollten. Natürlich blieben die kritischen Bemerkungen der national syrischen Theologen nicht un-

et ipse [v. l. ipsi] humanae imbecillitatis exempla protulerit [v. l. protulerunt] Paenulam etc. et Utinam excidantur etc. Inveniri plurima et ad Romanos et ad ceteras ecclesias maximeque ad Corinthios remissius et quotidiano paene sermone dictata, in quibus apostolus loquatur Ceteris autem ego dico non dominus [1. Kor. 7₁₂]. Quas et ipsas, quia aliquid tale habent, aut Pauli epistolas non putandas aut, si istae recipiuntur, recipiendam esse et ad Philemonem ex praeiudicio similitum receptarum. Valde autem eos et simpliciter errare, si putent cibum sumere, hospitium praeparare, vestimenta conquirere esse peccatum, et asserere fugari spiritum sanctum, si corpusculi paulisper necessitatibus serviamus. — 3. Nolite inquit apostolus contristare spiritum sanctum in quo signati estis in die redemptionis [Eph. 4₃₀]. Quibus operibus spiritus sanctus contristetur, propheta commemorat multis in ordine vitiis peccatisque digestis ad extremum inferens In omnibus istis contristabas me [Ez. 16₄₃]. Alioqui calicem aquae frigidae porrigere, pedes lavare, immolare vitulum, prandium praeparare peccatum sit, quum sciamus ex his rebus in dei quosdam filios adoptari. Non est huius temporis ad omnia respondere, quia nec omnia quae illi proponere solent intulimus. Quodsi non putant eorum esse parva, quorum et magna sunt, alterum mihi conditorem iuxta Valentinum, Marcionem et Apellen formicae, vermium, culicum, locustarum, alterum caeli, terrae, maris et angelorum debent introducere. An potius eiusdem potentiae est ingenium quod in maioribus exercueris etiam in minoribus non negare? — 4. Et quoniam Marcionis fecimus mentionem, Pauli esse epistolam ad Philemonem saltem Marcione doceantur auctore, qui, quum ceteras epistolas eiusdem vel non susceperit vel quaedam in his mutaverit atque corroserit, in hanc solam manus non est ausus mittere, quia sua illam brevisitas defendebat. — 5. Sed mihi videntur, dum epistolam simplicitatis arguunt, suam imperitiam prodere non intelligentes, quid in singulis sermonibus virtutis ac sapientiae lateat. Quae orantibus vobis et ipso nobis sancto spiritu suggerente, quo scripta sunt, suis locis explanare conabimur. Si autem brevisitas habetur contemptui, contemnatur Abdias, Naum, Sophonias et alii duodecim prophetarum, in quibus tam mira et grandia sunt quae feruntur, ut nescias, utrum brevitatem sermonum in illis admirari debeas an magnitudinem sensuum. Quod si intelligerent hi, qui epistolam ad Philemonem repudiant, nunquam brevitatem despicerent, quae pro laciniosis legis oneribus evangelico decore conscripta est, dum brevium consummatumque sermonem facit dominus super terram [Röm. 9₂₈]. Sed iam ipsa apostoli verba ponenda sunt, quae ita incipiunt. — Nach Zahns sehr wahrscheinlichen Annahmen ist Hieronymus nur in den Abschnitten 3 und 5 selbständig. 1 und 2 fußt auf Apollinarius von Laodicea, der in 1 die kritischen Äußerungen eines gleichzeitigen syrischen Theologen wiedergibt, um sie in 2 zu bekämpfen; der betreffende Kritiker ist von Porphyrius literarisch abhängig. 4 ruht auf Tertullian adv. Marc. 5₂₁.

¹ Die syrischen Kritiker erklärten übrigens auch Stellen in anderen Paulusbriefen für nicht inspiriert: 2. Tim. 4₁₃, den Zornausbruch Gal. 5₁₃ usw. Das war ganz folgerichtig.

widersprochen. Die Gelehrten der griechisch syrischen Kirche traten wider sie auf, zuerst wohl Apollinarius von Laodicea¹, dann Johannes Chrysostomus² und Theodor von Mopsuestia³. Auch Hieronymus sah sich, als er in Palästina weilte, genötigt, zu den Gegnern des

¹ S. oben S. 210 Anm.

² MPG 62 Sp. 702 ff. (*ὑπόθεσις* der Homilien zum Philemonbriefe): Ἄλλ' ἐπειδὴ τινές φασι περιττόν εἶναι τὸ καὶ ταύτην προσκεῖσθαι τὴν ἐπιστολὴν, εἰ γὰρ ὑπὲρ πράγματος μικροῦ ἤξιωσεν, ὑπὲρ ἐνὸς ἀνδρός, μαθέτωσαν οὗτοι ταῦτα ἐγκαλοῦσιν, ὅτι μυρίον εἰσὶν ἐγκλημάτων ἀξιοί. Ὁ δὲ μόνον γὰρ τὰς οὕτω μικρὰς ἐπιστολάς καὶ ὑπὲρ οὕτω πραγμάτων ἀναγκαίων ἐπεσταλμένους ἔδει ἐγγεγραφεῖν· ἀλλ' εἴθε γὰρ ἐνῆν ἐδορησάμενοι τοῦ τὴν ἱστορίαν ἡμῖν παραδιδόντος τῶν ἀποστόλων, οὐ λέγω ὑπὲρ ὧν ἔγραψαν καὶ διελέχθησαν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἄλλην αὐτῶν ἀναστροφὴν καὶ τί ἔφαγον καὶ πότε ἔφαγον, πότε ἐκάθισαν καὶ ποῦ ἐβάδιον καὶ τί καθ' ἐκάστην ἡμέραν διεπραξάντο, ἐν ποίοις μέρεσι γέγονασι καὶ εἰς ποῖαν οἰκίαν εἰσῆλθον καὶ ποῦ κατήχθησαν καὶ μετὰ ἀκριβείας ἕπαντα διηγήσασθαι· οὕτω πάντα τὰ παρ' αὐτῶν γενόμενα πολλῆς ὠφελείας γέμει. Ἄλλ' ἐπειδὴ μὴ ἴσασιν οἱ πλείους τὸ κέρδος τὸ ἐντεῦθεν, διὰ τοῦτο μέμφεσθαι ἐπιχειροῦσιν. Εἰ γὰρ τόπους ὁρῶντες μόνον, ἐνθα ἐκάθισαν ἢ ἐδέθησαν, τόπους ἀψύχους, πολλὰκις ἐκεῖ παραπέμπομεν τὴν διάνοιαν καὶ φανταζόμεθα αὐτῶν τὴν ἀρετὴν καὶ διανιστάμεθα καὶ προθυμότερον γινόμεθα· εἰ τὰ ῥήματα καὶ τὰς ἐτέρας αὐτῶν πράξεις ἠκούσαμεν, πολλῶν μᾶλλον. Ἀλλὰ περὶ μὲν φίλον τις ἐρωτᾷ, ποῦ διάγει, τί πράττει, ποῦ πρόεισι; περὶ δὲ τῶν κοινῶν τῆς οἰκουμένης διδασκάλων οὐκ ἔδει ταῦτα μαθεῖν; εἰπέ μοι. Ὅταν γὰρ τις πνευματικῶς ζῆ καὶ σχήματα καὶ βαδίσματα καὶ ῥήματα καὶ πράγματα τοῦ τοιοῦτου καὶ πάντα ἀπλῶς τοὺς ἀκούοντας ὠφελεῖ καὶ οὐδὲν ἐμποδίζει οὐδὲ κώλυμα γίνεται. Πλὴν διὰ τὴν ἀναγκαίαν ἢ ἐπιστολὴν διεπέμπετο, μαθεῖν ὅμως χρήσιμον. Ὅρα τοίνυν, πόσα κατορθοῦται ἐντεῦθεν. Folgt eine Nutzenwendung des Briefes. Τοσοῦτων οὖν ὄντων κατορθωμάτων, καίτοι οὕτω πάντα εἰρήμαμεν, περιττόν τις ἡγεῖται τὸ καὶ ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ἐντετέχθαι; Καὶ πῶς οὐκ ἐσχάτης ἀνοίας ἂν εἴη; Προσέχωμεν τοίνυν, παρακαλῶ, τῇ παρὰ τοῦ ἀποστόλου γραφείῳ ἐπιστολῇ· τοσαῦτα γὰρ ἤδη κερδάναντες πλείονα κερδανοῦμεν ἀπὸ τῆς ὑφῆς.

³ H. B. Swete, Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas b. Pauli commentarii 2, Cambridge 1882, S. 259 ff. (Vorrede zum Philemonbriefe): Quid vero ex ea [sc. epistola] lucri possit adquiri, convenit manifestius explicari, quia nec omnibus id existimo posse esse cognitum; quod maxime etiam ipse a nobis disseri postulasti (angeredet ist Theodors Freund Cyrinus). Primum equidem illud est perspicendum, quia quattuordecim numero sunt epistolae omnes Pauli. Ex his vero aliae quidem sunt scriptae ad ecclesias integras, sicuti sunt epistolae quae ad Romanos et Corinthios et Hebraeos et Ephesios et Galatas et Philippenses et Colossenses et Thessalonicenses scriptae sunt. Aliae vero sunt speciales ad aliquos scriptae, sicut sunt illae quae ad Timotheum et Titum sunt scriptae, quae pro communi utilitate similiter scriptae sunt, licet speciales esse perspiciantur ea ratione qua ipsae epistolae ad certas personas utpote speciales sunt scriptae; tamen quia instruunt eos ipsae epistolae quid eos conveniat facere, ex quibus hoc commune esse videtur plurima ex parte ob insertam in hisdem virtutem, illa quae in commune in ecclesia agi conveniant vel quali ordine agi debeant edocuit eos. Evidens est autem quoniam omnis quicumque praesens constituitur, quaecumque doctus fuerit pro communi facere utilitate, haec ad communia pertinent lucra, licet iuvare videatur is qui id facit ut cum convenienti proposito suum impleat ministerium possitque illa agere quae multos prodesse poterunt. Haec vero quae ad Philemonem scripta est non solum specialis est quia ad certam personam scripta est, sed et ipsorum scriptorum tenore

Philemonbriefes Stellung zu nehmen¹. Den vereinten Kräften dieser Männer war es wohl hauptsächlich zu verdanken, daß die nationalen Syrer ihre ablehnende Stellung zum Philemonbriefe aufgaben. Als Theodoret von Cyrus im fünften Jahrhundert seinen Kommentar zum Philemonbriefe schrieb, brauchte er auf die Bedenken der syrischen Kritiker nicht mehr einzugehen.

C. Sieht man von Syrien ab, so ist die Großkirche wohl schon zu Beginn des dritten Jahrhunderts sich darüber klar gewesen, daß auch die Privatbriefe des Paulus als Heilige Schrift gelten müssen. Unserem heutigen Neuen Testamente haftet noch eine Spur des Kampfes an, der um die Privatbriefe geführt worden ist: ich meine die eigentümliche Anordnung der Paulusbriefe. Es dauerte verhältnismäßig lange, ehe sich eine allgemein angenommene Reihenfolge

evidenter perspicitur. De servo enim scriptum est qui pertinebat ad Philemonem, ut reciperet eum in affectum poenitentem pro illis quibus dudum gesserat malis, ita ut de illis quae olim ab eo fuerant admissa nullam rationem exigeret. Ergo perfectum iuvamen in epistolis quis intendens inveniatur; maxime cum haec ecclesiis scripsisse videtur, omnes erudimur ac discimus illa quae nos scire oporteat. Nam et dogmata scrupulositate ex illis instruimur, et conversationis rectae institutum ex illis docemur. Haec enim utraque in omnibus scripta epistolis quis reperiet aut pleniori prosecutione explicata aut infirmiori, sicuti et in interpretatione nostra cautissime id designavimus. De illis vero quae speciales sunt multa ex illis in commune universi erudimur, eo quod de illis quae in commune pertinent, sicut dixi, multa apostolus ad eos scripsisse videtur. Et specialiter iterum ad eos scripsit instruens qualiter debeant agere illi qui ecclesiae sollicitudinem habent iniunctam, eo quod tales erant et illi ad quos scribebat; qualia vero singuli adsequi possimus de quibus ad illos visus est scripsisse. Docuit enim nos quales debeant esse presbyteri, quales debeant diaconi, quales viduae, quales servi, quales domini, quales viri, quales mulieres. De his et autem scribens ad eos apostolus instruit eos quales esse oporteat eos qui ecclesiae partem implere videntur, edocens ut illa agant quae agi decent. Et viduae quidem instruuntur, quando illa quae de viduis scripta sunt audiunt; divites vero, quando illa quae de divitibus scripta sunt; et ceteri omnes similiter. Quae est ergo utilitas etiam huius epistolae? Folgt eine Nutzenanwendung des Philemonbriefes; kanonsgeschichtlich von Bedeutung ist vor allem S. 266: Itaque videntur mihi ad hoc vel maxime respexisse hi qui in primordio de legendis in ecclesia epistolis statuebant iussisse ut ista epistola in ecclesia legeretur sicut et ceterae, eo quod plus quam ceterae epistolae haec epistola humilitatem docere poterat auditores. Nam non est simile ut ad integram ecclesiam de tam magnis negotiis scribens humiliaret se; sed hoc est demirandum, quod ad unum scribens et hunc discipulum et non adeo egregium, et de tam levi negotio. Quod cum tanta humilitate fecisse videtur, de illis ei imperare <nolens> quorum potestas penes illum esse videbatur. De his et nunc superius dixi, quod non omnes similiter arbitror potuisse perspicere. — Theodor verteidigt, wie man sieht, auch 1. und 2. Tim. und Tit. Aber man darf daraus kaum schließen, daß die Pastoralbriefe damals angegriffen wurden; denn in Theodors Vorreden zu den Pastoralbriefen ist davon mit keinem Worte die Rede. Der Philemonbrief ließ sich eben gegen seine Widersacher nur dann verteidigen, wenn man ganz allgemein das Recht der Privatbriefe auf kanonische Geltung dartat.

¹ S. oben S. 209 Anm. 2.

der Paulusbriefe durchsetzte. Aber ein klarer Grundsatz ist von allen beachtet worden, die sich um die Ordnung der Paulusbriefe bemühten: an erster Stelle stehen die Gemeindebriefe, an zweiter die Privatbriefe, obwohl dadurch Zusammengehöriges zerrissen wird; denn der Philemonbrief gehört doch zu den Gefangenschaftsbriefen, vor allem zum Epheser- und Kolosserbriefe. Vielleicht ist es auch kein Zufall, daß der Philemonbrief hinter den Pastoralbriefen, also ganz am Ende steht: er ist am meisten Privatbrief und am wenigsten erbaulich¹.

Zusatz 1. Der Umstand, daß die Pastoralbriefe des Paulus später Heilige Schrift wurden, als die Gemeindebriefe, erklärt uns, warum im zweiten Jahrhundert (z. B. noch bei Irenäus) die Pastoralbriefe sehr ungenau zitiert werden. Ich führe nur ein Beispiel an. Der Polykarpbrief bringt 4₁ den Gemeinplatz *ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία*. Das ist zweifellos ein Zitat aus 1. Tim. 6₁₀. Aber Paulus schrieb *ὄψις γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία*. Das Zitat ist also mehr als ungenau.

Zusatz 2. Ich übergehe einige scheinbare Abweichungen von dem allgemein üblichen Kanon der Paulusbriefe, die nur auf Versehen der Schreiber zurückzuführen sind (der Catalogus Claromontanus vergißt Phil. und 1. und 2. Thess., s. oben S. 77 Anm. 4; im Catalogus Sinaiticus fehlt 1. Tim. usw.). Auch darauf, daß die Judenchristen die Paulusbriefe teils nicht benutzten, teils verwarfen, sei nur kurz verwiesen.

§ 28. Apokryphe Paulusbriefe.

Der Streit um die kanonische Geltung der paulinischen Privatbriefe wurde verhältnismäßig bald entschieden. Dagegen dauerte es über ein Jahrtausend, ehe die Kirche ein sicheres Urteil über verschiedene apokryphe Paulusbriefe gewonnen hatte.

A. Der älteste und wichtigste von diesen ist der sog. dritte Korintherbrief². Aus den kanonischen Korintherbriefen läßt sich erschließen³, daß ein Brief der Korinther an Paulus und mindestens ein Brief des Paulus an die Korinther verloren ging. Das veranlaßte um das Jahr 180 den Verfasser der Paulusakten⁴, einen kleinasiatischen Presbyter, beides zu erfinden und in seine Paulusakten aufzunehmen. Seine Absichten waren durchaus rein. Er wollte nicht fälschen; er wollte, allein zur Ehre des Paulus, einen erbaulichen Roman dichten. Demgemäß war der Inhalt der beiden von ihm komponierten Briefe orthodox und katholisch: die Korinther beschwerten sich über gnostische Irrlehrer; Paulus antwortet ihnen auf ihre Beschwerden. Indessen,

¹ Amphilocheus von Ikonium (s. oben S. 91 Anm.) und die apostolischen Konstitutionen (s. unten § 32) machen die Fiktion, Paulus habe nur Gemeindebriefe geschrieben. Das erklärt sich aus dem oben dargelegten Tatbestande.

² Vgl. besonders Carl Schmidt, Acta Pauli aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 herausgegeben, Leipzig 1904, S. 125 ff. Bequemste Ausgabe von A. Harnack in H. Lietzmanns Kleinen Texten usw. 12, Bonn 1905, S. 6ff.

³ S. oben S. 184.

⁴ S. unten § 35.

wenn auch das Unternehmen jenes Presbyters, literarisch angesehen, sehr harmlos war, konnte es doch leicht bedenkliche Früchte zeitigen: jene unkritische Zeit besaß keinen Blick für die Unterschiede von Wahrheit und Dichtung. Sie war in der Tat imstande, den dritten Korintherbrief ernst zu nehmen, seine angeblichen Ansprüche anzuerkennen und ihn zu kanonisieren.

In Kleinasien, seiner engeren Heimat, wurde der dritte Korintherbrief allerdings nur wenig benutzt. Vermutlich erhielt sich hier noch lange die Erinnerung daran, wes Geistes Kind er war. Nur Methodius von Olympus (in seinem „Gastmahl“) scheint mit ihm bekannt gewesen zu sein. Dagegen erfreute sich der dritte Korintherbrief der größten Beliebtheit in der syrischen Kirche, namentlich in der national syrischen. Er stand hier nicht von Anfang an in der Sammlung der Paulusbriefe. Nach einer unschätzbaren Mitteilung Efraims verwarfen die Anhänger Bardaisans das Apokryphum. Also war es zur Zeit Bardaisans († 222) noch nicht in den syrischen Kanon aufgenommen: wenn Bardaisan den dritten Korintherbrief als kanonische Autorität vorgefunden hätte, so konnte er ja die vielen anstößigen Dinge, die er als Gnostiker in dieser Schrift fand, durch allegorische Exegese leichter beseitigen, als durch Verwerfung des ganzen Briefes. Dagegen muß der dritte Korintherbrief bereits im dritten Jahrhundert in Syrien bekannt geworden sein: die syrische Didaskalia benutzte ihn. Im vierten Jahrhundert wurde er von Afrahat und Efraim als Heilige Schrift zitiert; Efraim behandelte ihn mit in seinem Kommentare zu den Paulusbriefen¹. Auch syrische Märtyrerakten bedienten sich des dritten Korintherbriefes. Im Laufe des fünften Jahrhunderts verschwand er dann allmählich aus dem syrischen Kanon, vermutlich infolge der Bemühungen antiochenischer Kritiker: in dem *Catalogus Sinaiticus*² fehlt er bereits. Doch ward die armenische Kirche, die ihren Kanon aus Syrien erhielt, mit dem dritten Korintherbriefe bekannt: er war ein Teil der ältesten armenischen Bibelübersetzung, die zu Anfang des fünften Jahrhunderts entstand, und hatte hier seinen Platz zwischen dem zweiten Korinther- und dem Galaterbriefe. Selbst in Perikopenbüchern fand er Aufnahme. Wohl erst im siebenten Jahrhundert äußerten armenische Theologen Bedenken gegen das Apokryphum; sie wiesen darauf hin, daß die griechischen Bibeln von einem dritten Korintherbriefe nichts wissen. Diesen Theologen ist es schließlich gelungen, den Brief aus der armenischen Kirche zu verbannen.

Auch im Abendlande ward der dritte Korintherbrief bekannt; er stand hier ebenfalls, wenngleich nur in sehr wenigen Gemeinden, in

¹ Dieser ist in armenischer Übersetzung noch erhalten.

² S. oben S. 209 Anm. 1.

Beziehung zum Neuen Testamente. Es sind uns nämlich zwei lateinische Übersetzungen des Apokryphums erhalten, eine in einer Bibelhandschrift aus einer Kirchenbibliothek zu Biasca im Kanton Tessin (10. Jahrhundert), die andere in einer Bibelhandschrift des 13. Jahrhunderts aus dem St. Vinzentkloster zu Laon. Der Tessiner Codex stellt den dritten Korintherbrief hinter den Hebräerbrief, also hinter die allgemein anerkannten Paulusbriefe, der Laoner ans Ende der ganzen Bibel, mit der Überschrift „Epistola tertia ad Corinthios quae autentica non est“ und der Unterschrift „Hanc repperi ego in veteri quodam libro, qu[ae] tertia ad Corinthios inscribitur, quamvis in ca]none non habeatur¹.“

B. Aus Kol. 4₁₆ schlossen die Christen bereits im zweiten Jahrhundert, daß Paulus einmal einen Brief an die Laodicenergemeinde geschrieben hatte. Je höher man die Paulusbriefe schätzte, desto lebhafter regte sich der Wunsch, auch einen Laodicenerbrief des Paulus zu besitzen. Der erste, der diesen Wunsch zu befriedigen wußte, war der Ketzler Marcion. Er ergriff ein sehr einfaches Mittel. Im Eingange unseres Epheserbriefes (1₁) fehlten ursprünglich die Worte „in Ephesus“; unsere besten Textzeugen lassen jede Ortsangabe vermissen. Marcion fühlte, daß hier eine Lücke vorlag; er ergänzte sie, vielleicht nicht mit Unrecht, durch die Worte „in Laodicea“². Wenn der Kanon Muratori einen apokryphen Laodicenerbrief als marcionitische Fälschung ablehnt, so meint er damit möglicher Weise den Epheserbrief in der Form, die ihm Marcion gegeben hatte³.

Spätestens im vierten Jahrhundert erhielt auch die Großkirche einen Laodicenerbrief. Wir besitzen ihn noch⁴: länger als ein Jahr-

¹ Wie wir sehen werden (unten § 35), galten die Paulusakten, denen der dritte Korintherbrief ursprünglich zugehört, verschiedenfach als Heilige Schrift. Wo dies der Fall war, sah man natürlich den dritten Korintherbrief als echt apostolisch an. So besteht vielleicht ein enger Zusammenhang zwischen der Kanonizität der Paulusakten und der des dritten Korintherbriefes. Aber der Zusammenhang ist nicht notwendig; man konnte, auch wenn man die Paulusakten nicht als kanonisch betrachtete, doch den dritten Korintherbrief für echt halten und heilig sprechen. — Als Kuriosum erwähne ich, daß der dritte Korintherbrief noch im neunzehnten Jahrhundert in Mitteleuropa für echt gehalten worden ist (Rinck, Das Sendschreiben der Korinther an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Korinther, Heidelberg 1823).

² Kol. und Eph. sind nahe verwandt, also wohl zu derselben Zeit geschrieben. Deshalb könnte wohl Kol. 4₁₆ unser Eph. gemeint sein.

³ S. oben S. 198 Anm. Unter Umständen ist aber der Vorwurf marcionitischer Ketzerei (oder handelt es sich um antimarcionitische Polemik?) unbegründet; dann könnte man, statt an Marcions Laodicenerbrief, vielmehr an eine harmlose großkirchliche Dichtung denken.

⁴ Ausgabe von A. Harnack in H. Lietzmanns Kleinen Texten usw. 12, Bonn 1905, S. 2 ff.

tausend war er in Bibelhandschriften zu lesen; es fehlte nicht viel, so hätten wir ihn heute noch im Neuen Testamente. Und doch ist er ein recht dürftiges Machwerk. So ungeschickt, wie nur möglich, ist er aus einzelnen Worten des echten Paulus, namentlich des Philipperbriefes, zusammengesetzt; eigene Gedanken fehlen fast ganz.

Es ist somit ein Zeichen feinen Taktes, daß die griechische Kirche von dem Apokryphum nichts wissen wollte, obwohl es in ihrer Mitte seine Heimat hatte. Mit Kol. 4₁₆ fanden sich die griechischen Theologen in verschiedener Weise ab. Entweder meinten sie, hier sei kein Brief des Paulus, sondern ein solcher der Laodicener erwähnt (so Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Cyrus); oder sie dachten an einen erhaltenen Paulusbrief, der, wie sie meinten, in Laodicea geschrieben sei, an den ersten Timotheusbrief (so Johannes von Damaskus). Soweit griechisches Sprachgebiet in Frage kommt, scheint der Laodicenerbrief nur im niederen Volke gelesen worden zu sein. Daher ist uns sein Urtext nicht erhalten¹.

Dagegen besitzen wir noch eine lateinische Übersetzung, die sich trotz ihres unglaublich schlechten Stiles vom vierten Jahrhundert an der größten Beliebtheit erfreute. Der Spanier Priscillian († 385) hält den Laodicenerbrief zwar nicht für kanonisch. Aber er zweifelt nicht an seiner Echtheit: es ist ihm selbstverständlich, daß Paulus Kol. 4₁₆ eben den damals umlaufenden Laodicenerbrief meint; aus diesem Umstande leitet Priscillian das Recht ab, den Brief zu benutzen: wie kann eine Schrift verboten sein, die Paulus seinen Jüngern empfiehlt? Der Ketzerbestreiter Filastrius von Brescia³ kennt Christen, die den Laodicenerbrief lesen. Der Brief scheint ihm echt apostolisch zu sein. Nur weil sich in ihm ketzerische Zusätze fänden, sollte man ihn nicht öffentlich in der Kirche gebrauchen (private Lesung ist also gestattet). Aus dem pseud-Augustinischen *Spekulum*⁴ (*liber de divinis scripturis*) sehen wir sogar, daß es um 400 altlateinische Bibelhandschriften gab, in denen der Laodicenerbrief an Stelle des Hebräerbriefes (hinter den Pastoralbriefen)⁵ stand. Wenn Hieronymus⁶ gelegentlich der Besprechung

¹ Die Paulizianer benutzten den Laodicenerbrief. Noch das zweite Nicänum (787) kannte Handschriften, die ihn enthielten.

² Aut numquid damnabilis apud vos apostolus fuit, qui epistulam, quae in canone non erat, discipulos suos legere permisit? Schepß S. 55.

³ 89, s. unten S. 225 Anm. 2.

⁴ Dieses entstand wohl um 450 in spanischen Kreisen, die Priscillian nahestanden. ⁵ S. unten S. 231.

⁶ De vir illustr. 5: (Paulus) scripsit autem novem ad septem ecclesias epistulas: ad Romanos unam, ad Corinthios duas, ad Galatas unam, ad Ephesios unam, ad Philippenses unam, ad Colossenses unam, ad Thessalonicenses duas; praeterea ad discipulos suos, Timotheo duas, Tito unam, Philemoni unam. Epistula autem

der Paulusbriefe bemerkt, der Laodicenerbrief werde von allen ausgezischt, so ist das eine grobe Übertreibung. Vermutlich wurde er zu dieser Äußerung dadurch veranlaßt, daß die griechischen Theologen von dem Laodicenerbriefe nichts wissen wollten: ihnen gegenüber wollte er sich keine Blöße geben.

Aus Handschriften der altlateinischen Bibelübersetzung gelangte der Laodicenerbrief dann in solche der Vulgata. Das älteste Zeugnis liefert der sog. Codex Fuldensis des Viktor von Kapua¹. Papst Gregor der Große war vorsichtiger. Er hielt den Laodicenerbrief zwar für echt, aber nicht für kanonisch². Doch diese Unterscheidung scheint für viele mittelalterliche Laien und Theologen zu fein gewesen zu sein. Der Angelsachse Älfrik (um 1000) zählt fünfzehn Paulusbriefe. Johannes von Salisbury (um 1165)³ folgt seinem Beispiele, obwohl er weiß, daß er die Sitte der meisten Gemeinden und die Autorität des Hieronymus gegen sich hat. In der Tat besitzen wir, aus dem sechsten bis fünfzehnten Jahrhundert, über hundert Bibelhandschriften, die den Laodicenerbrief enthalten. Ein deutliches Zeugnis für seine Verbreitung ist die Tatsache, daß er zweimal ins Altdeutsche und zweimal ins Altenglische übersetzt ward, außerdem ins Arabische. Auch in der vorlutherischen deutschen Bibel fand er Aufnahme. Noch im sechzehnten Jahrhundert ward der Laodicenerbrief in einer Tübinger theologischen Vorlesung behandelt.⁴ Erst die gelehrten Drucker, die humanistischen Kritiker

quae fertur ad Hebraeos non eius creditur propter stili sermonisque dissonantiam, sed vel Barnabae iuxta Tertullianum, vel Lucae evangelistae iuxta quosdam, vel Clementis, Romanae postea ecclesiae episcopi, quem aiunt sententias Pauli proprio ordinasse et ornasse sermone, vel certe, quia Paulus scribebat ad Hebraeos et propter invidiam sui apud eos nominis titulum in principio salutationis amputaverat (scripserat autem ut Hebraeus Hebraice, id est, suo eloquio disertissime) ea quae eloquenter scripta fuerant in Hebraeo, eloquentius vertisse in Graecum et hanc esse causam, quod a ceteris Pauli epistulis discrepare videatur. Legunt quidam et ad Laodicenses, sed ab omnibus exploditur. Ebenda 12 erwähnt Hieronymus, mit dem Zusätze leguntur a plurimis, die Briefe des Paulus an Seneka und des Seneka an Paulus, ohne jede Äußerung der Kritik. ¹ S. oben S. 169.

² Moral. 35₄₆: Quamvis epistolas quindecim scripserit, sancta tamen ecclesia non amplius quam quatuordecim tenet. Über die Unterscheidung von apostolisch und kanonisch s. oben S. 88 u. ö.

³ Epist. 143 Giles: Epistolae Pauli quindecim uno volumine comprehensae, licet sit vulgata et fere omnium communis opinio non esse nisi quatuordecim . . . Ceterum quintadecima est illa, quae ecclesiae Laodicensium scribitur; et licet, ut ait Hieronymus, ab omnibus explodatur, tamen ab apostolo scripta est. Nec sententia haec de aliorum praesumitur opinione, sed ipsius apostoli testimonio roboratur. Meminit enim ipsius in epistola ad Colossenses his verbis (folgt Kol. 4₁₆).

⁴ Heinrich Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, Tübingen 1906, S. 44 (über Wendel Steinbach, † 1519).

und die Väter von Trient haben den Laodicenerbrief endgültig aus der Bibel verwiesen.

C. Merkwürdiger Weise hat die Kirche in der Andeutung des Paulus (Phil. 3₁), er habe (mehrere Male) dasselbe an die Philipper geschrieben¹, nur selten etwas Anstößiges gefunden. Sie begnügte sich mit dem einen kanonischen Philipperbriefe und bemühte sich nicht, die verlorenen Philipperbriefe ausfindig zu machen. Von einem apokryphen Philipperbriefe entdecken wir nur ganz undeutliche Spuren². Polykarp von Smyrna redet von mehreren Philipperbriefen des Paulus³. Aber daß es schon damals einen apokryphen Philipperbrief gab, scheint kaum glaublich. Die Veranlassung, einen solchen zu erdichten, war wohl erst gegeben, nachdem die Paulusbriefe kanonisiert waren⁴; dies geschah aber lange nach Polykarp. So wird Polykarp entweder einen echten zweiten Philipperbrief gekannt, oder (und das ist wahrscheinlicher) aus Phil. 3₁ auf eine Mehrzahl von Philipperbriefen geschlossen haben. Weiter zählt der Catalogus Sinaiticus zwei Philipperbriefe auf⁵. Das könnte ein Schreibfehler sein: es wäre nicht der einzige, der sich in der Urkunde findet. Möglicher Weise liegt aber auch eine treue Überlieferung vor: Theodor von Mopsuestia und sein Gefolgsmann Theodoret von Cyrus betonen bei der Erklärung von Phil. 3₁ in ostentativer Weise, daß Paulus nur einen Philipperbrief schrieb: es scheint, als wendeten sie sich gegen Verehrer eines apokryphen Philipperbriefes⁶. Endlich zitiert Georgius Syncellus in seiner Chronik⁷ einen ersten Philipperbrief, kennt also auch einen zweiten, wenn er sich nicht eines einfachen Schreibfehlers schuldig macht. Aber ist es nicht bedenklich, zu lauter Schreibfehlern flüchten zu müssen, um den zweiten Philipperbrief aus der Welt zu schaffen?

D. Das Ansehen des Apostels Paulus in der Kirche war so groß, daß man auch Paulusbriefe fälschte, zu deren Erdichtung die echten Paulusbriefe keinerlei Anlaß gaben. Da ist erstens ein Alexandrinerbrief zu nennen, der im Kanon Muratori⁸ erwähnt, aber als eine marcionitische Fälschung abgelehnt wird. Der Brief ist später, wie es scheint, gänzlich verschollen⁹: da in der Bibel nirgends von

¹ S. oben S. 184.

² Vgl. Bauer, Der Apostolos der Syrer S. 37 ff.

³ S. oben S. 189 Anm. 1.

⁴ S. oben S. 184.

⁵ S. oben S. 209 Anm. 1.

⁶ Vgl. die Bemerkungen der Antiochener zu Kol. 4₁₆, denen eine ähnliche Tendenz zugrunde liegt, oben S. 216.

⁷ 1 S. 651 Dindorf.

⁸ Oben S. 198 Anm.

⁹ In einem Meß- und Perikopenbuche des Klosters Bobbio aus dem siebenten Jahrhundert, das auf gallische Überlieferung zurückgeht, findet sich unter der Überschrift *Epistola Pauli apostoli ad Colos.* eine (lateinische, aber sicher aus dem Griechischen übersetzte) Lektion, die weder aus dem Kol., noch sonst aus einem Paulusbriefe stammt. Zahn (Geschichte des neut. Kanons 2 S. 587 ff.) möchte sie auf den Alexandrinerbrief zurückführen.

einem Alexandrinerbrief des Paulus die Rede ist, hatte man kein Bedürfnis, einen solchen zu besitzen. Zweitens kommt der Briefwechsel zwischen Paulus und dem Philosophen Seneka in Betracht, der neben acht Briefen Senekas sechs des Paulus enthält. Der Briefwechsel wurde wohl in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts erdichtet; der älteste Zeuge ist Hieronymus¹. Der Fälscher verfolgte anscheinend den Zweck, den Apostel Paulus, an dessen hartem Stile viele Gebildete Anstoß nahmen, den philosophisch Interessierten näher zu bringen. Die harmlosen Briefe in den Kanon zu setzen, ist niemandem eingefallen. Das ganze Werk ist überhaupt für die Geschichte Senekas wichtiger geworden, als für die des Paulus: Seneka ward durch den Briefwechsel zu einem Kirchenvater gestempelt (er ist nicht der einzige stoische Philosoph, dem das geschah).

Zusatz. Der Mönch Hervé (Herveus Dolensis), der in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts in Berry lebte, bemerkte zu Kol. 4₁₆: *Et ea similiter epistola quae Laodicensium est id est quam ego Laodicensibus misi legatur vobis. Quamvis et hanc epistolam quintam decimam vel sextam decimam apostolus scripserit et auctoritas eam apostolica sicut caeteras firmavit, sancta tamen ecclesia non amplius quam quatuordecim tenet* (MPL 181 Sp. 1355). Hier wird also neben dem Laodicenerbrief noch ein apokrypher Paulusbrief vorausgesetzt. Ob der dritte Korintherbrief oder vielleicht der Alexandrinerbrief (s. oben S. 218 Anm. 9), bleibt ungewiß. — Wegen 2. Kor. 12₄ ward (laut Epiphanius haer. 18₁₂) ein *ἀναβατικὸν Παύλου* erdichtet.

§ 29. Der Hebräerbrief.

In kanongeschichtlicher Beziehung gehört noch ein Schriftstück zu der Gruppe der Paulusbriefe, das heute kein unbefangener Forscher mehr in Verbindung mit Paulus bringt: der Hebräerbrief. Der Hebräerbrief stammt nicht von Paulus und will nicht von Paulus stammen: das ist eine sichere Erkenntnis, die auch viele Gemeinden der alten Kirche lange Zeit besaßen. Aber in den Kanon kam der Hebräerbrief nur deshalb, weil man ihn für einen Paulusbrief hielt.

A. Der älteste Christ, der nachweislich mit dem Hebräerbrief bekannt war, ist ein Abendländer, Klemens von Rom². Aber kanonische Geltung gewann der Hebräerbrief im Westen erst sehr spät. Als Heilige Schrift begegnet er uns zuerst im Morgenlande, und zwar in Alexandria.

Klemens von Alexandria berichtet uns³ ausführlich, wie sein Lehrer Pantänus sich über den Hebräerbrief äußerte: „Weil der

¹ S. oben S. 217 Anm.

² S. oben S. 188.

³ In den Hypotyposen bei Eus. hist. eccl. vi 14₄: *Ἦδη δὲ, ὡς ὁ μακάριος ἔλεγε πρεσβύτερος* (d. h. Pantänus), *ἐπεὶ ὁ κύριος ἀπόστολος ὦν τοῦ παντοκράτορος* (Hebr. 3₁) *ἀπεστάλη πρὸς Ἑβραίους, διὰ μετριότητα ὁ Παῦλος, ὡσάν εἰς τὰ ἔθνη*

Herr als Apostel des Allmächtigen zu den Hebräern gesandt ward, nennt sich Paulus aus Bescheidenheit nicht Apostel der Hebräer, da er ja zu den Heiden gesandt ist.“ Pantänus war also der Meinung, der Hebräerbrief habe Paulus zum Verfasser; die Tatsache, daß Paulus sich nirgends als Verfasser nennt, fiel ihm auf, erschütterte aber den Glauben an die paulinische Herkunft in keiner Weise. Allem Anscheine nach war es Überlieferung der alexandrinischen Christengemeinde, daß der Hebräerbrief ein Paulusbrief sei. Ob ihn Pantänus bereits als Heilige Schrift betrachtete, können wir nicht feststellen.

Dagegen wissen wir, daß dem Klemens von Alexandria der Hebräerbrief als kanonisch galt¹. Er zitierte ihn gern und sah ihn ebenfalls als paulinisch an. Klemens war zu gebildet, als daß er den Unterschied zwischen dem Stile des Hebräerbriefes und dem Stile der Paulusbriefe nicht bemerkt hätte. Er fand jedoch einen bequemen Ausweg, um sowohl der alexandrinischen Gemeindeüberlieferung als auch seinem wissenschaftlichen Gewissen zu genügen. Klemens nahm an: Paulus schrieb den Brief hebräisch; der vorliegende griechische Text geht auf Lukas zurück. Dafür, daß der Name des Paulus im Eingange des Briefes fehlt, brachte Klemens eine bessere Erklärung als Pantänus: Paulus, so meinte er, erfreute sich bei den Hebräern nicht des besten Rufes; er mußte deshalb in einem Briefe an sie seinen Namen zunächst verschweigen, wenn er nicht eine erfolgreiche Wirksamkeit des Briefes unmöglich machen wollte.

Ähnlich ist die Stellung des Origenes zum Hebräerbriefe². Er zitiert ihn gern als Heilige Schrift und folgt dabei der Überlieferung

ἀπεσταλμένος, οὐκ ἐγγράφει ἑαυτὸν Ἑβραίων ἀπόστολον διὰ τε τὴν πρὸς τὸν κύριον τιμὴν διὰ τε τὸ ἐκ περιουσίας καὶ τοῖς Ἑβραίοις ἐπιστέλλειν, ἐθνῶν κήρυκα ὄντα καὶ ἀπόστολον.

¹ Eus. vi 14₂f.: *Καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους δὲ ἐπιστολὴν Παύλου μὲν εἶναι φησι (nämlich Klemens in den Hypotyposes), γεγράφθαι δὲ Ἑβραίοις Ἑβραϊκῆ φωνῇ. Λουκᾶν δὲ φιλοτίμως αὐτὴν μεθερμηνεύσαντα ἐκδοῦναι τοῖς Ἕλλησιν· ὅθεν τὸν αὐτὸν χροῖτα εὐρίσκεισθαι κατὰ τὴν ἐρμηνείαν ταύτης τε τῆς ἐπιστολῆς καὶ τῶν πράξεων.*
³ *Μὴ προγεγράφθαι δὲ τὸ Παῦλος ἀπόστολος εἰκότως· Ἑβραίοις γάρ, φησὶν, ἐπιστέλλων πρόληψιν εἰληφῶσι καὶ αὐτοῦ καὶ διοπτεύουσιν αὐτὸν συνετῶς πάνν οὐκ ἐν ἀρχῇ ἀπέτρεψεν αὐτοὺς τὸ ὄνομα θείας. Vgl. 13₆: Κέχηται (Klemens) ὁ ἐν αὐτοῖς (in den Stromata) καὶ ταῖς ἀπὸ τῶν ἀντιλεγομένων γραφῶν μαρτυρίαις, τῆς τε λεγομένης Σολομῶνος σοφίας καὶ τῆς Ἰησοῦ τοῦ Σιρᾶχ καὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς τῆς τε Βαρνάβα καὶ Κλήμεντος καὶ Ἰούδα. In den Adumbrationes sagt Klemens zu 1. Pt. 5₁₄: sicut Lucas quoque et actus apostolorum stylo exsecutus agnosceret et Pauli ad Hebraeos interpretatus epistolam.*

² Vgl. besonders Eus. hist. eccl. vi 25: *11 Ἐπι πρὸς τούτοις περὶ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς ἐν ταῖς εἰς αὐτὴν ὁμιλίαις ταῦτα διαλαμβάνει (nämlich Origenes) Ὅτι ὁ χαρακτήρ τῆς λέξεως τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιγεγραμμένης ἐπιστολῆς οὐκ ἔχει*

seiner Heimat, die ihn als einen Paulusbrief betrachtet¹. Aber noch deutlicher als Klemens erkennt Origenes, daß der Hebräerbrief seinem Stile nach nicht von Paulus herrühren kann. Paulus schreibt ein volksmäßiges Griechisch; die Sprache des Hebräerbriefes ist die Sprache der literarisch Gebildeten. Wie man die Überlieferung und den tatsächlichen Befund vereinigen könne, weiß Origenes nicht. Er sieht wohl ein, daß es unmöglich ist, mit Klemens ein hebräisches Original der Schrift anzunehmen: ihre Ausdrucksweise ist zu rein, als daß man an eine Übersetzung denken könnte. Und wenn Origenes sagt: die Gedanken des Hebräerbriefes seien echt apostolisch und paulinisch, so ist dieser Satz doch eher eine Verhüllung des Problems, als eine Lösung. In der Tat kommt Origenes nicht zu einem einheitlichen Schlußurteile. Für die Praxis gibt er die Regel: „Wenn eine Gemeinde diesen Brief als einen Paulusbrief hat, soll sie deshalb Beifall finden.“ Das Ergebnis der wissenschaftlichen Untersuchung wird dagegen in die resignierten Worte gefaßt: „Wer den Brief wirklich geschrieben hat, das weiß Gott allein.“ Origenes erwähnt die Vermutungen, der römische Klemens oder Lukas hätten ihn verfaßt; aber er hält sie für so unsicher, daß er nicht einmal Stellung zu ihnen nimmt.

Die spätere morgenländische Kirche erinnerte sich nur selten noch an die Bedenken, denen Klemens und Origenes so breiten Raum gegönnt hatten: ohne Einschränkung betrachtete sie den Hebräerbrief als Heilige Schrift und als paulinisch. Nur einige Zeugen will ich anführen.

τὸ ἐν λόγῳ ἰδιωτικὸν τοῦ ἀποστόλου ὁμολογήσαντος ἑαυτὸν ἰδιώτην εἶναι τῷ λόγῳ (2. Kor. 11₆), τούτεστι τῇ φράσει, ἀλλὰ ἐστὶν ἡ ἐπιστολὴ συνθέσει τῆς λέξεως ἑλληρικωτέρα, πᾶς ὁ ἐπιστάμενος κρίνειν φράσεων διαφορὰς ὁμολογήσαι ἂν.
¹² Πάλιν τε αὖ ὅτι τὰ νοήματα τῆς ἐπιστολῆς θανμάσι εἴσι καὶ οὐ δεύτερα τῶν ἀποστολικῶν ὁμολογουμένων γραμμάτων, καὶ τοῦτο ἂν συμφῆσαι εἶναι ἀληθὲς πᾶς ὁ προσέχων τῇ ἀναγνώσει τῇ ἀποστολικῇ. ¹³ Τούτοις μεθ' ἕτερα' ἐπιφέρει λέγων· Ἐγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἶπομι' ἂν ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ ἀποστόλου ἐστίν, ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικά καὶ ὡσπερ σχολογραφησαντός τινος τὰ εἰρημμένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου. Εἰ τις οὖν ἐκκλησία ἔχει ταύτην τὴν ἐπιστολὴν ὡς Παύλου, αὕτη εὐδοκιμεῖτω καὶ ἐπὶ τούτῳ. Οὐ γὰρ εἰκὴ οἱ ἀρχαῖοι ἄνδρες ὡς Παύλου αὐτὴν παραδεδόκασι. ¹⁴ Τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν, τὸ μὲν ἀληθὲς θεὸς οἶδεν· ἡ δὲ εἰς ἡμᾶς φθάσασα ἱστορία ὑπὸ τινῶν μὲν λεγόντων ὅτι Κλήμης ὁ γενόμενος ἐπίσκοπος Ῥωμαίων ἔγραψε τὴν ἐπιστολὴν, ὑπὸ τινῶν δὲ ὅτι Λουκάς ὁ γράψας τὸ εὐαγγέλιον καὶ τὰς πράξεις. Außerdem ser. in Matth. 28.: Sed pone aliquem abdicare epistolam ad Hebraeos quasi non Pauli . . . Tamen si quis suscipit ad Hebraeos quasi epistolam Pauli. Auch ad Africanum 9: Ὁ τὴν πρὸς Ἑβραίους γράψας φησὶν folgt Hebr. 11₃₇. Ἄλλ εἰκόσ τινα θλιβόμενον ἀπὸ τῆς εἰς ταῦτα ἀποδείξεως συγχορήσασθαι τῷ βουλήματι τῶν ἀθετούντων τὴν ἐπιστολὴν ὡς οὐ Παύλῳ γεγραμμένην. Πρὸς δὲ ἄλλων λόγων κατ' ἰδίαν χρῆζομεν εἰς ἀποδείξειν τοῦ εἶναι Παύλου τὴν ἐπιστολὴν.

¹ Z. B. de orat. 27₁₃ S. 372 Koetschau.

1) Kleinasien. Methodius von Olympos¹ zitiert den Hebräerbrief als kanonischen Paulusbrief; ebenso später die großen Kappadozier. Amphilocheus von Ikonium² weiß, daß der Hebräerbrief von „einigen“ (Arianern und Abendländern³) für „unecht“ gehalten wird; aber er weist diese Kritik entrüstet von sich.

2) Syrien. Euseb von Cäsarea kennt die Bedenken des Klemens von Alexandria und des Origenes gegen die paulinische Herkunft des Hebräerbriefes. Er kennt auch die ablehnende Stellung des Abendlandes zu dieser Schrift⁴. Trotzdem zählt er sie nur einmal⁵ zu den „umstrittenen“ Büchern: im allgemeinen steht ihm die Kanonizität des Hebräerbriefes fest. Er neigt zu der Annahme, Klemens von Rom habe das hebräische Original des Paulus ins Griechische übertragen⁶. Wie Euseb, so betrachteten die antiochenischen Theologen den Hebräerbrief als kanonischen Paulusbrief. Auch die national syrische Kirche hatte den Hebräerbrief in ihrem Neuen Testamente, und zwar als ein Glied in der Sammlung der Paulusbriefe⁷.

3) Ägypten. Athanasius rechnete in seinem 39. Festbriefe den Hebräerbrief zu den kanonischen Paulusbriefen⁸. Ihm folgten Didymus der Blinde, Makarius und alle späteren Ägypter. Die koptischen Bibelübersetzungen enthielten den Hebräerbrief von Anfang an.

Wenn die Arianer von dem Hebräerbriefe nichts wissen wollten⁹, so wurden sie dazu nur durch dogmatische Gründe bewogen: Sprüche wie Hebr. 1₃ mochten sie nicht in ihrem Neuen Testamente haben.

¹ Nathanael Bonwetsch, Die Theologie des Methodius von Olympos (Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, N. F. 7₁, Berlin 1903) S. 142. ² S. oben S. 92 Anm. ³ S. unten.

⁴ Hist. eccl. iii 3₅: *Τοῦ δὲ Παύλου πρόδηλοι καὶ σαφεῖς αἱ δεκατέσσαρες (sc. ἐπιστολαί): ὅτι γε μὴν τινες ἠθετήκασιν τὴν πρὸς Ἑβραίους, πρὸς τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας ὡς μὴ Παύλου οὖσαν αὐτὴν ἀντιλέγεσθαι φήσαντες, οὐ δίκαιον ἄγροεῖν.* Vgl. auch vi 20₃ (unten S. 223 Anm. 4 zitiert).

⁵ Hist. eccl. vi 13₆, s. oben S. 220 Anm. 1. Anders iii 25₂.

⁶ Hist. eccl. iii 38: *Ἐβραίοις γὰρ διὰ τῆς πατρίου γλώττης ἐγγράφως ὁμιληκότος τοῦ Παύλου οἱ μὲν τὸν εὐαγγελιστὴν Δουκᾶν, οἱ δὲ τὸν Κλήμεντα τοῦτον αὐτὸν ἐρημνεῖσαι λέγουσι τὴν γραφὴν. ὁ δὲ καὶ μᾶλλον ἂν εἴη ἀληθὲς τῷ τὸν ὁμοίον τῆς φράσεως χαρακτῆρα τὴν τε τοῦ Κλήμεντος ἐπιστολὴν καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους ἀποσφίζειν καὶ τῷ μὴ πόρρω τὰ ἐν ἑκατέροις τοῖς συγγράμμασι νοήματα καθεστάναι.* Ähnlich später z. B. Severian von Gabala.

⁷ Bauer, Der Apostolos der Syrer S. 24 ff. Nach Zahn ist der Hebräerbrief später ins syrische Neue Testament aufgenommen worden, als die Paulusbriefe (doch kaum später als um 300). — Der Syrer Efraim war mit den Schwierigkeiten bekannt, die der Annahme einer paulinischen Herkunft des Hebr. im Wege standen.

⁸ S. oben S. 79 Anm. 1.

⁹ In Wulfilas gotischer Bibel fehlte der Hebr. Vgl. ferner Epiphanius haer. 69₃₇: *Καὶ πρῶτον μὲν τὴν ἐπιστολὴν ταύτην, τὴν πρὸς Ἑβραίους φημί, ἀποθροῦνται φύσει αὐτὴν ἀναίρουντες ἀπὸ τοῦ ἀποστόλου καὶ λέγοντες μὴ εἶναι τοῦ*

Lehrreich ist die Stellung des Hebräerbriefes in den griechischen Bibeln. Überall, wo der Hebräerbrief den Schluß der Paulusbriefe bildet, tritt noch deutlich zutage, daß er später hinzugefügt ward: er ist von den Gemeindebriefen, zu denen er gehört, durch die Privatbriefe getrennt. Wird der Hebräerbrief zwischen Gemeinde- und Privatbriefe eingeordnet, so ist die Erinnerung an seine spätere Kanonisierung nur eine sehr unklare. Finden wir ihn gar innerhalb der Gemeindebriefe, so ist diese Erinnerung ganz erloschen. In der morgenländischen Kirche ist zwar die erstgenannte Stellung die üblichste. Aber die zweite Stellung wurde doch von einer sehr starken Minderheit vertreten, namentlich von Alexandrinern. In der saïdischen Bibelübersetzung wurde gar die dritte Stellung bevorzugt. Wir sehen daraus, mit welcher Sicherheit sie den Hebräerbrief als einen Paulusbrief bezeichnete¹.

B. Die Stellung der Abendländer, auch der griechisch schreibenden Abendländer, zum Hebräerbriefe ist zunächst der Stellung der Morgenländer genau entgegengesetzt. Seit den Tagen des Klemens von Rom² war der Hebräerbrief im Westen immer bekannt. Aber lange Jahrhunderte galt er nicht als kanonisch und nicht als Paulusbrief.

Besonders deutlich liegen die Verhältnisse um das Jahr 200 vor unseren Augen. Irenäus kennt zweifellos den Hebräerbrief; aber als kanonisch gilt er ihm nicht³. Der Kanon Muratori zählt den Hebräerbrief unter den neutestamentlichen Büchern nicht mit auf. Gajus von Rom weiß nur von dreizehn Paulusbriefen⁴. Doch ist auch den

αὐτοῦ; Theodoret (Einleitung zum Hebr.): *Θαυμαστόν οὐδὲν ὁρῶσιν οἱ τὴν Ἀρειανικὴν εἰσοσέξμενοι νόσον κατὰ τῶν ἀποστολικῶν λυττῶντες γραμμάτων καὶ τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν τῶν λοιπῶν ἀποκρίνοντες καὶ νόθον ταύτην ἀποκαλοῦντες* (MPG 82 Sp. 673). Die Nicäner bekämpften nur selten die arianische Kritik am Hebr., scheinen also in diesem Falle ihrer Sache nicht allzu sicher gewesen zu sein.

¹ Hier erkennt man einmal, wie stark gelegentlich subjektive Gefühle die Kanongeschichte beeinflusst haben. Das Morgenland verwarf die Offb., obwohl sie sehr gut bezeugt war: ihr Inhalt widersprach eben dem philosophischen Charakter der griechischen Kirche. Dagegen wurde der Hebr. von Anfang an heilig gehalten: er sagte den Griechen in jeder Weise zu. — Ob der Hebräerbrief zuerst in Alexandria als Paulusbrief galt, muß dahingestellt bleiben; es kann ein Zufall sein, daß unsere ältesten Zeugnisse aus Ägypten stammen. Sicher ist es aber eine morgenländische Überlieferung, die den Hebräerbrief als paulinisch bezeichnet.

² S. oben S. 188. 219.

³ Eus. hist. eccl. v 26: Irenäus schrieb *βιβλίον τι διαλέξεων διαφόρων, ἐν ᾧ τῆς πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολῆς καὶ τῆς λεγομένης Σολομῶνος σοφίας μνημονεύει ὀητά τινα ἐξ αὐτῶν παραθέμενος*. In Irenäus' großer Schrift adv. omn. haer. finden sich viele Anklänge an den Hebr. Doch sagt Stephan Gobarus bei Photius cod. 232: *Ἰππόλυτος καὶ Εἰρηναῖος τὴν πρὸς Ἑβραίους ἐπιστολὴν Παύλου οὐκ ἐκείνου εἶναι φασί*.

⁴ Eus. hist. eccl. vi 20₃: *Ἦλθε δὲ εἰς ἡμᾶς καὶ Γαῖου λογιωτάτου ἀνδρός διάλογος . . . ἐν ᾧ τῶν δι' ἐναντίας τὴν περὶ τὸ συντάττειν καινὰς γραφὰς προ-*

Römern der Hebräerbrief vertraut. Hippolyt benutzt ihn sicher. Ebenso sicher ist allerdings, daß er ihn nicht als paulinisch und nicht als kanonisch ansieht¹.

Eigentümlich ist die Haltung Tertullians. De pudicitia 20² schließt dieser einen längeren Abschnitt, in dem er aus verschiedenen Schriftstellen bewiesen hat: grobe Sünden werden Christen nicht vergeben. Anhangsweise fügt dann Tertullian hinzu: „Zum Überflusse will ich auch noch das Zeugnis eines Begleiters der Apostel anführen. Es gibt eine Schrift des Barnabas an die Hebräer; und dieser Brief des Barnabas ist bei den Gemeinden sicher mehr rezipiert als jener apokryphe „Hirt“ der Ehebrecher“ (auf den sich Tertullians Gegner berufen³). Folgt das Zitat Hebr. 6₄ff.: Tertullians Barnabasbrief ist also sicher unser Hebräerbrief. Daraus ergibt sich: Tertullian kennt Gemeinden, in denen der Hebräerbrief als kanonisch gilt (nach dem oben Bemerkten kann er nur an morgenländische Gemeinden denken⁴). Aber er selbst betrachtet ihn ebenso wenig als Heilige Schrift, wie die lateinischen Gemeinden, für die er sein Buch verfaßt: er muß ja den „Barnabasbrief“ seinen Lesern erst förmlich vorstellen⁵.

πέτειάν τε καὶ τόλμαν ἐπιστοιμίζων τῶν τοῦ ἱεροῦ ἀποστόλου δεκατριῶν μόνων ἐπιστολῶν μνημονεῖει τὴν πρὸς Ἑβραίους μὴ συναριθμησας ταῖς λοιπαῖς, ἐπεὶ καὶ εἰς δεῦρο παρὰ Ῥωμαίων τισὶν οὐ νομίζεται τοῦ ἀποστόλου τυγχάνειν.

¹ S. oben S. 223 Anm. 3 und Photius cod. 121. Übrigens kannte der Bankier Theodotus, der in Rom wirkende dynamistische Monarchianer, sicher den Hebräerbrief (Pseudotertullian adv. omn. haer. 8 S. 225 Kroymann; Epiph. haer. 55₁.g). Leider wissen wir nicht, ob er den Hebräerbrief als Heilige Schrift betrachtete.

² *Disciplina igitur apostolorum proprie quidem instruit ac determinat principaliter sanctitatis omnis erga templum dei antistitem et ubique de ecclesia eradicantem omne sacrilegium in pudicitiae sine ulla restitutionis mentione. Volo tamen ex redundantia alicuius etiam comitis apostolorum testimonium superducere idoneum confirmandi de proximo iure disciplinam magistrorum. Extat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a deo satis auctorati viri, ut quem Paulus iuxta se constituerit in abstinentiae tenore: aut ego solus et Barnabas non habemus operandi potestatem (1. Kor. 9₆)? Et utique receptor apud ecclesias epistola Barnabae illo apocrypho Pastore moechorum. Monens itaque discipulos omissis omnibus initiis ad perfectionem magis tendere nec rursus fundamenta paenitentiae iacere ab operibus mortuorum impossibile est enim inquit eos qui semel inluminati sunt usw.* ³ S. oben S. 49 f. ⁴ Tertullian zeigt sich auch sonst mit den morgenländischen Verhältnissen vertraut.

⁵ Der Hebr. fehlte also auch in der damaligen Vetus Latina. — Woher Tertullian weiß, daß der Hebräerbrief von Barnabas stammt, ist unbekannt. Nach dem Wortlaute der Stelle scheint die Angabe nicht auf eigener Erkenntnis, sondern auf Überlieferung zu beruhen. Doch sind die späteren Zeugnisse, die den Hebr. dem Barnabas zuschreiben, wohl alle von Tertullian abhängig. Jene Überlieferung ist natürlich falsch. Barnabas war Levit und kannte die Einrichtung der Stifftshütte ganz genau; dem Verfasser des Hebr. begegnen jedoch bei ihrer Beschreibung einige kleine Versehen. — Übrigens verrät Tertullian noch an anderen Stellen seiner Schriften Kenntnis des Hebr.

Die Schrift Tertullians, die den Hebräerbrief in der angegebenen Weise zitiert, ist montanistisch. Das Zitat dient auch zur Begründung eines den Montanisten eigentümlichen Satzes: nach der Taufe dürfe man nicht wieder sündigen; es gebe keine zweite Buße. Wollte man diese Anschauung als urchristlich erweisen, so konnte man in der Tat keine bessere Belegstelle finden, als Hebr. 6₄ ff.

Eine ähnlich strenge Bußdisziplin, wie die Montanisten, vertraten etwa seit der Mitte des dritten Jahrhunderts die Novatianer. Kein Wunder, daß auch sie sich des Hebräerbriefes bedienten. Novatian selbst zitiert einmal¹ Hebr. 13₁₅ mit der Formel: „aber auch der heiligste Barnabas sagt“; unmittelbar vorauf geht ein Pauluswort. Der Hebräerbrief steht also unter dem Namen Barnabasbrief im Neuen Testamente Novatians. Den Titel Barnabasbrief entlehnte Novatian natürlich aus der angeführten Tertullianstelle: er war ja auch sonst in jeder Weise ein Schüler des großen Karthagers. Der Unterschied zwischen Novatian und Tertullian beruht in diesem Falle nur darauf, daß jener den Hebräerbrief für kanonisch hielt und dieser nicht. Aber es läßt sich leicht erklären, wie es zur Kanonisierung des Hebräerbriefes gekommen ist. Für Novatian stand die Bußdisziplin noch mehr im Mittelpunkte der Weltanschauung, als für Tertullian. Das klassische Zeugnis für das Recht dieser Bußdisziplin war aber Hebr. 6₄ ff. Es ist nur natürlich, daß Novatian der Versuchung nicht mehr widerstehen konnte, der Tertullian gerade noch widerstand: der Versuchung, diese schöne Beweisstelle heiligzusprechen. Nun wissen wir freilich nicht, ob sich Novatian auf Hebr. 6₄ ff. berief. Es ist aber immerhin wahrscheinlich genug; denn die späteren Novatianer benutzten gern Hebr. 6₄ ff. zu ihrer Verteidigung².

¹ In den von Batiffol (Paris 1900) herausgegebenen tractatus „Origenis“, die aber zu einem guten Teile von Novatian herrühren, S. 108: *sed et sanctissimus Barnabas ... inquit.*

² Filastrius gibt 89 (61, S. 48 f. Marx) eine längere Erörterung über den Hebr.: *Sunt alii, qui epistolam beati Pauli ad Hebreos non adserunt esse ipsius, sed dicunt aut Barnabae esse beati apostoli aut Clementis de urbe Romae episcopi; alii autem Lucae beatissimi evangelistae aiunt. Epistolam etiam ad Laodicenses scriptam beati apostoli quidam volunt legere. Et (Sed Zahn) quia addiderunt in ea quaedam non bene sentientes, inde non legitur in ecclesia, et si legitur a quibusdam, non tamen in ecclesia legitur populo nisi tredecim epistolae ipsius et ad Hebreos interdum. Et in ea quia rhetorice scripsit sermone plausibili, inde non putant esse eiusdem apostoli; et quia et factum Christum dicit in ea, inde non legitur; de paenitentia autem propter Novatianos aequae. Cum ergo factum Christum dicit, corpore dicit, non divinitate dixit factum, cum doceat ibidem quod divinae sit paternae substantiae filius: qui est splendor gloriae inquit et imago substantiae eius. Paenitudinem etiam non excludit docendo, sed diversum gradum dignitatis ostendit inter hunc qui integrum (Zahn + se) custodivit et illum qui peccavit. Dignitatis est igitur detrimentum in eo qui peccavit, non damnum salutis.*

Wie es scheint, war es für den Hebräerbrief kein Vorteil, daß sich gerade Montanisten und Novatianer seiner so lebhaft annahmen: er verlor dadurch in den Augen der katholischen Christen an Ansehen¹. Obwohl die Beziehungen zwischen Morgen- und Abendland sehr innige waren, dauerte es doch bis gegen das Jahr 400, ehe der Hebräerbrief im Neuen Testamente des Westens Eingang fand.

Um 370 wurde in Rom ein Kommentar zu den Paulusbriefen verfaßt, der uns unter Ambrosius' Namen erhalten ist: der sog. Ambrosiaster. Hier werden nur dreizehn Paulusbriefe erklärt. Der Hebräerbrief wird zitiert, aber in äußerst zurückhaltender Weise. Der Verfasser betrachtet ihn persönlich als apostolisch und wohl auch als paulinisch². Aber die Römergemeinde denkt in jener Zeit offenbar noch anders. Darum tritt der Ambrosiaster mit seiner Meinung nicht deutlich hervor.

Ähnlich lagen die Verhältnisse in Afrika. Cyprian von Karthago kannte den Hebräerbrief wohl überhaupt nicht³. Sein Zeitgenosse Kommodian benutzte ihn allerdings; aber ob er ihn als ein Stück des Neuen Testaments betrachtete, ist mehr als fraglich. Etwa hundert Jahre später, um das Jahr 359, entstand in Afrika der sog. Catalogus Mommsenianus, eine von Theodor Mommsen entdeckte stichometrische Bücherliste, die die biblischen Schriften und die Werke Cyprians aufzählt. Dieser Catalogus weiß in seiner ursprünglichen Fassung nur von dreizehn Paulusbriefen⁴. Wenige Jahre

Nam si fortiter quis pugnaverit per martyrium, recipiet pristinam sanitatem; aut si condigne in hoc saeculo vixerit, inpetrat quod desiderat adipisci. Nam in ipsa epistola rebaptizatores excludit, non baptismum paenitentiae abnegat conferendum, quod interdum in multis infructuosum invenietur paenitentibus: quod postea fide, vita, bono opere et in hoc saeculo a domino conlaudati sunt perseverantes iam in rebus bonis et operibus fructuosus, quod dominus dixerat per prophetam: Non ero memor malorum eius, sed bonorum potius, si iam in bonis permanerit operibus. — Über die Benutzung von Hebr. 6₄ ff. durch die Novatianer vgl. ferner Epiphanius haer. 59₂: *Σφάλλει δὲ αὐτοῖς* (die Katharer) *τὸ ἑπτόν τοῦ ἀποστόλου τὸ εἰρημένον ἄδύνατον* usw. (Hebr. 6₈); Ambrosius de poenit. 2₂.

¹ Filastrius (oben S. 225 Anm. 2) sagt das mit dürren Worten. Nach Filastrius' Darstellung scheint es übrigens zu lebhaften Auseinandersetzungen über den Hebräerbrief gekommen zu sein. Man wies dabei auf den stilistischen Unterschied zwischen Hebräerbrief und Paulusbriefen hin. Auch glaubte man arianische Sätze im Hebräerbriefe zu finden (doch verwarfen auch die Arianer den Hebr. aus dogmatischen Gründen: hier sieht man einmal, wie blind die Polemik sein kann!).

² Wir lernen das aus den pseudaugustinischen Quaestiones, die auf denselben Verfasser zurückgehen, wie der Ambrosiaster.

³ Cyprian zitiert den Hebr. niemals. Das testimonium ex silentio ist hier zulässig: wir besitzen aus Cyprians Hand dicke Sammlungen von Bibelzitaten.

⁴ Der Catalogus Mommsenianus lautet: *Incipit indiculum Veteris Testamenti qui sunt libri canonici sic. Genesis versus iīdce usw. Item indiculum Novi Testamenti. Evangelia iiii, Mattheum v̄r iīdce, Marcum v̄r mdce, Iohannem*

später schrieb der numidische Bischof Optatus von Mileve sein großes Werk wider die Donatisten. Auch er las den Hebräerbrief nicht im Neuen Testamente.

Ebenso wußte man in Britannien bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts nichts von einem paulinischen Hebräerbriefe. Als um das Jahr 405 der Brite (oder Ire?) Pelagius einen kurzen Kommentar zu den Paulusbriefen schrieb, begnügte er sich damit, dreizehn Briefe zu erklären¹.

Ein Wandel in der Stellung des Abendlandes zum Hebräerbriefe bahnte sich in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts an. Damals wirkten die großen lateinischen Theologen, die die Verbreitung der griechischen Theologie in dem Abendlande als das wichtigste Stück ihrer Lebensaufgabe betrachteten. Sie erstritten dem Hebräerbriefe das Heimatrecht im abendländischen Bibelkanon.

Zuerst sind zwei Kämpen des arianischen Streites zu nennen: Hilarius von Poitiers² und Lucifer von Cagliari. Beide lebten unter Kaiser Konstantius längere Zeit als Verbannte im Morgenlande. Hier lernten sie die griechische Kirche kennen und schätzen, und mit ihr den Hebräerbrief: so gewöhnten sie sich daran, ihn als Paulusbrief und als kanonisch zu betrachten.

Weiter achtete der Spanier Priscillian den Hebräerbrief als einen kanonischen Paulusbrief. Auch er ward dabei zweifellos vom Morgenlande beeinflusst. Soviel Altabendländisches wir bei Priscillian finden: er stand doch auch unter starken griechischen, man darf sogar sagen orientalischen Einwirkungen.

Die drei genannten Verehrer des Hebräerbriefes im lateinischen Westen haben nur verhältnismäßig wenig erreicht. Hilarius wurde erst von der modernen katholischen Kirche zum hochberühmten Kirchenlehrer ernannt. Seine Zeit beachtete ihn (wohl nicht mit Unrecht) viel weniger. Lucifer sah man immer mit mißtrauischen Augen an. Er war ein starrer, einseitiger Charakter. An seinen Fuß heftete sich überall Zank und Streit. Und gar der „Ketzler“

vr̄ m̄dccc, Lucam vr̄ iiiīccc, fiunt omnes versus x̄. Epistulae Pauli n̄ xiii (v. l. xiiii). Actus apostolorum ver̄ iiiīdc. Apocalypsis ver̄ m̄dccc. Epistulae Iohannis iiī vr̄ ccc̄l (v. l. + una sola). Epistulae Petri iī ver̄ ccc̄ (v. l. + una sola). Quoniam indiculum versuum in urbe Roma non ad liquidum, sed et alibi avariciae causa non habent integrum, per singulos libros computatis syllabis, posui numero xvi versum Virgilianum, omnibus libris numerum adscribi. Indiculum Cecili Cipriani. Ad Donatum cccc̄x usw. (folgt ein Verzeichnis der Werke Cyprians von Karthago). Der Catalogus Mommsenianus ist in zwei Handschriften überliefert, die nicht ganz übereinstimmen. Die wichtigsten jüngeren Lesarten habe ich in Klammern beigefügt.

¹ Pelagius schrieb seinen Kommentar wohl in Rom. Trotzdem darf er nicht als Zeuge für Rom angeführt werden; denn in Rom gewann der Hebräerbrief schon im Jahre 382 kanonische Geltung (s. unten S. 229).

² Vgl. de trin. 4₁₁.

Priscillian hat den Hebräerbrief eher diskreditiert als verbreitet¹. Die Männer, die den Hebräerbrief im Abendlande wirklich heimisch machten, waren die großen Theologen aus der Zeit um 400: Ambrosius, Rufin, Hieronymus und Augustin, die Männer, die durch ihre umfangreiche und vielseitige literarische Tätigkeit, durch ihre griechische Bildung und durch ihr Verständnis für die lateinische Eigenart die Kirchenväter des Abendlandes wurden.

Ambrosius von Mailand nahm unbedenklich die paulinische Herkunft des Hebräerbriefs an und äußerte nie einen Zweifel an ihr, obwohl ihm im Kampfe mit den Novatianern ein solcher Zweifel hätte sehr wertvoll sein können.

Rufin von Aquileja vermittelte dem Abendlande den Kanon des Athanasius², zählte demgemäß vierzehn Paulusbriefe. Auch durch seine Übersetzung der Kirchengeschichte Eusebs von Cäsarea half er die Bedenken zerstreuen, die dem Hebräerbriefe entgegenstanden.

Hieronymus erwies sich auch in seiner Stellung zum Kanon als der viel wissende Gelehrte, dessen höchstes Ziel aber keineswegs die Wahrheit, sondern Ruhm und Ruhe war³. Seine eigene Meinung über den Hebräerbrief deutete er selten an. In dem Büchlein über die berühmten kirchlichen Schriftsteller⁴ prunkte er mit Kenntnissen aus älteren Kirchenvätern: Tertullian halte den Hebräerbrief für einen Barnabasbrief; andere ließen ihn von Lukas oder von dem römischen Klemens verfaßt sein; vielleicht liege dem Briefe ein von Paulus herrührendes hebräisches Original zugrunde. An den Stellen, wo Hieronymus Sprüche des Hebräerbriefes anführt⁵, bedient er

¹ Von den älteren Verehrern des Hebr. im Abendlande sind ferner zu nennen die Römer Marius Viktorinus und Faustinus und der Spanier Pacian, alles Theologen, die sicher unter griechischem Einflusse standen. Auf die Entwickelung im Abendlande wirkten sie noch weniger ein, als Hilarius und Lucifer. ² S. oben S. 55 Anm. 2.

³ Vgl. seine Stellung zum Hebräerevangelium oben S. 176.

⁴ S. oben S. 216 Anm. 6.

⁵ Vgl. vor allem epist. 129₃ ad Dardanum: *Illud nostris dicendum est, hanc epistolam quae inscribitur ad Hebraeos non solum ab ecclesiis orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis Graeci sermonis scriptoribus quasi Pauli apostoli suscipi, licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur, et nihil interesse, cuius sit, cum ecclesiastici viri sit et cotidie ecclesiarum lectione celebretur. Quodsi eam Latinorum consuetudo non recipit inter scripturas canonicas, nec Graecorum quidem ecclesiae apocalypsin Ioannis eadem libertate suscipiunt; et tamen nos utramque suscipimus nequaquam huius temporis consuetudinem, sed veterum scriptorum auctoritatem sequentes, qui plerumque utriusque abutuntur testimoniis, non ut interdum de apocryphis facere solent, quippe qui et gentilium litterarum raro utantur exemplis, sed quasi canonicis et ecclesiasticis.* Ferner epist. 53₈ ad Paulinum: *Paulus apostolus ad septem ecclesias scribit; octava enim ad Hebraeos a plerisque extra numerum ponitur (zu diesem extra numerum vergleicht Zahn*

sich bald vorsichtig zurückhaltender Zitationsformeln, bald eines einfachen, klaren „Paulus schreibt an die Hebräer“: er wollte sich auf diese Weise gegenüber beiden Parteien, Griechen und Lateinern, decken. Nur in den Tagen, in denen er in Rom der Günstling des Papstes Damasus war, wagte er einmal einen kühneren Vorstoß. Vielleicht ließ er sich dazu von den morgenländischen Freunden des Hebräerbriefes begeistern, deren einige gerade damals in Rom weilten. Auf Hieronymus' Betreiben stellte nämlich Damasus im Jahre 382 ein Verzeichnis der Bibelbücher auf¹, das den Hebräerbrief zum letzten Paulusbriefe macht. Der Einfluß dieses Verzeichnisses auf die Entwicklung des Kanons im Abendlande hielt länger vor, als der Einfluß des Hieronymus an der päpstlichen Kurie². So hat Hieronymus trotz seines vielfachen Schwankens doch erheblich beigetragen zur Kanonisierung des Hebräerbriefes in der lateinischen Kirche.

Augustin besaß wenig eigene Kenntnisse über den Kanon des Morgenlandes und über die ältere Kanongeschichte. Er mußte sich in diesen Dingen ganz auf die Mitteilungen seines Freundes Hieronymus verlassen. So erklärt sich, daß auch seine Stellung zum Hebräerbriefe keine ganz klare war: er bezeichnete ihn hier ohne Umschweif als einen kanonischen Paulusbrief³, dort nur mit größter Zurückhaltung als den Brief mit dem Titel an die Hebräer⁴. Aber dieses Schwanken war zu einem guten Teile bloßer Schein, ein Festhalten an veralteten Redensarten, deren Inhalt längst überwunden war. Augustin gelangte, wohl unter dem Eindrucke des griechischen Kanons⁵, sehr bald zu der festen Überzeugung, daß der Hebräerbrief ein kanonischer Brief ist. Aus dieser Überzeugung aber zog er mit der größten Schärfe die notwendigen Folgerungen. In einem Kanonsverzeichnisse, das Augustin selbst aufstellte, beschloß

die Art und Weise, wie das Konzil von Hippo 393 und von Karthago 397 zählte: Pauli apostoli epistolae xiii, eiusdem ad Hebraeos i, s. unten). In Is. 6 (MPL 24 Sp. 94): Paulus apostolus in epistola ad Hebraeos, quam Latina consuetudo non recipit. De vir. inl. 59 (über Gajus von Rom) heißt es vom Hebr.: sed apud Romanos usque hodie quasi Pauli apostoli non habetur.

¹ S. oben S. 52 Anm. 6. Bester Text bei C. H. Turner im Journal of theological studies 1, 1900, S. 554 ff. ² Gelasius I. und Hormisdas wiederholten den Kanon des Damasus. ³ De doctr. Christ. 2₆

⁴ Z. B. de civ. dei 16₃₂: in epistula, quae inscribitur ad Hebraeos, quam plures Pauli apostoli esse dicunt, quidam vero negant; ebenda 28 · 29 · 32: in epistula ad Hebraeos. Im ganzen darf man sagen, daß Augustin den Hebr. verhältnismäßig seltener zitiert, als andere neutestamentliche Bücher. Namentlich in den späteren Jahren seines Lebens scheint Augustin zwar nicht an der Kanonizität, aber an der paulinischen Herkunft des Hebr. irre geworden zu sein.

⁵ De peccat. merit. 1₇₂: Me movet auctoritas ecclesiarum orientalium, quae hanc quoque in canonicis habent.

er die Reihe der Paulusbriefe mit dem Hebräerbriefe¹. Auch bestimmte er drei afrikanische Konzilien, das von Hippo Regius am 8. Oktober 393 und die beiden karthagischen in den Jahren 397 und 419, den Hebräerbrief ins Neue Testament aufzunehmen². Freilich, so angesehen Augustin war, diese Konzilien wagten doch nicht, sich als Autoritäten in Sachen des Kanons aufzuspielen: sie wollten ihr Verzeichnis der Bibelbücher nur als einen Vorschlag auffassen, der erst durch Roms Zustimmung allgemeine Gültigkeit erlangen sollte.

Die Vorsicht der afrikanischen Konzilien war unnötig: seit der Zeit des Damasus hielt Rom am Hebräerbriefe fest. Papst Innocenz I. teilte im Jahre 405 dem Bischofe Exsuperius von Toulouse auf dessen Ansuchen eine Liste der kanonischen Bücher mit, die von vierzehn Paulusbriefen redet³.

¹ De doctrina Christiana 2₁₃ (2₈) heißt es nach einer Aufzählung der alttestamentlichen Bücher: His quadraginta quatuor libris Testamenti Veteris terminatur auctoritas. Novi autem quatuor libris evangelii, secundum Matthaeum, secundum Marcum, secundum Lucam, secundum Iohannem, quatuordecim epistolis Pauli apostoli, ad Romanos, ad Corinthios duabus, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philipenses, ad Thessalonicenses duabus, ad Colossenses, ad Timotheum duabus, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos, Petri duabus, tribus Iohannis, una Iudae et una Iacobi, actibus apostolorum libro uno et apocalypsi Iohannis libro uno.

² Die Bestimmungen der drei Synoden über den neutestamentlichen Kanon lauteten wohl im wesentlichen identisch; über die Unterschiede in Kleinigkeiten sind wir leider nicht genau unterrichtet. Ich gebe, da ich Besseres kaum bieten kann, den Text von 397. Sunt autem canonicae scripturae: Genesis usw. Novi autem Testamenti: evangeliorum libri quatuor, actus apostolorum liber unus, Pauli apostoli epistolae tredecim, eiusdem ad Hebraeos una (dafür 419: Pauli apostoli epistolae [numero] quatuordecim), [Petri duae, Iohannis tres, Iacobi una, Iudae una,] (das in [] Gesetzte nicht durchweg bezeugt, aber wohl ursprünglich), apocalypsis Iohannis: ita ut de confirmando isto canone transmarina ecclesia consulatur. Liceat etiam legi passiones martyrum, cum anniversarii dies eorum celebrantur (419 fügte man hinter der Apokalypse hinzu: Hos etiam fratri et consacerdoti nostro Bonifacio vel aliis earum partium episcopis pro confirmando isto canone innotescat, quia a patribus ista accepimus in ecclesia legenda). — In den Kirchenrechtsbüchern der Griechen wird des öfteren ein Konzil von Karthago erwähnt (vgl. z. B. oben S. 99 Anm.); sie meinen damit das von 419.

³ Innocentius episcopus Exsuperio episcopo Tolosano. Consulenti tibi, frater carissime, quid de proposita specie unaquaque sentirem, pro captu intelligentiae meae quae sunt visa respondi Qui vero libri recipiantur in canone scripturarum, brevis annexus ostendit. Haec sunt ergo, quae desiderata voce moneri voluisti. (Folgt der annexus:) Mosi libri quinque . . . Item Novi Testamenti: evangeliorum libri quatuor, apostoli Pauli epistolae xiv, epistolae Iohannis iii, epistolae Petri ii, epistola Iudae, epistola Iacobi, actus apostolorum, apocalypsis Iohannis. Cetera autem quae sub nomine Matthiae sive Iacobi minoris vel sub nomine Petri et Iohannis, quae a quodam Leucio scripta sunt, (v. l. † vel sub nomine Andreae, quae a Nexocharide et Leonida philosophis,) vel sub nomine Thomae, et si quae sunt talia (v. l. alia), non solum repudianda, verum etiam noveris esse damanda. (Datum:) Data x Kalendas Martii Stilicone ii et Anthemio viris clarissimis consilibus (d. h. am 20. Februar 405).

Durch die Autorität Augustins und des römischen Papstes ward der Hebräerbrief auch im Abendlande ein fester Bestandteil des Neuen Testaments. Freilich blieb immer die Erinnerung daran wach, daß der Brief diese Stellung nicht immer eingenommen hatte. Ich führe nur die wichtigsten Belege an.

1) Filastrius von Brescia behandelte den Hebräerbrief offenbar als einen kanonischen Paulusbrief. Er betrachtete die, die ihn verwarfen, als eine Art Ketzer¹. Aber in seinem Verzeichnisse der Bibelbücher² übergang er den Hebräerbrief³: die genaue Formulierung der kirchlichen Sitte blieb hinter der Sitte selbst zurück.

2) Wir sahen⁴, daß drei afrikanische Synoden den Hebräerbrief zum Neuen Testamente rechneten. Die beiden älteren bedienten sich dabei der vielsagenden Worte: „Dreizehn Briefe des Apostels Paulus; desselben Hebräerbrief“⁵. Erst die dritte Synode redete einfach von vierzehn Paulusbriefen.

3) In der Bibelhandschrift, die im pseudaugustinischen Speculum⁶ benutzt wurde, war der apokryphe Laodicenerbrief enthalten, aber nicht der Hebräerbrief.

4) Noch zu Kassiodors Zeit gab es keinen lateinischen Kommentar zum Hebräerbriefe.

5) Der Hebräerbrief ist die einzige neutestamentliche Schrift, an deren unsichere Stellung im Kanon der alten Kirche sich noch die Scholastik des Mittelalters erinnerte. Thomas von Aquino († 1274)⁷ z. B. redet ausführlich über die alten Gegner des Hebräerbriefes, die er allerdings alle in vornicänische Zeit zurückdatiert. Er nimmt an, Paulus habe den Brief hebräisch geschrieben; uns sei die Übersetzung des Lukas erhalten. Unter diesen Umständen versteht man, warum die Kritik am neutestamentlichen Kanon, deren sich der Humanismus befließigte, gerade am Hebräerbriefe einsetzte.

6) In den lateinischen Bibelhandschriften steht der Hebräerbrief fast regelmäßig ganz am Schlusse der Paulusbriefe, wird also durch die Privatbriefe von den Gemeindebriefen getrennt⁸. Einige Male lesen wir ihn sogar hinter dem apokryphen Laodicenerbriefe (zweimal findet sich die Ordnung: dreizehn Paulusbriefe, Laodicenerbrief, Hebräerbrief). Darin tritt deutlich zutage, daß der Hebräerbrief im Abendlande zur Sammlung der Paulusbriefe erst später hinzukam⁹.

¹ S. oben S. 225 Anm. 2. Allerdings behandelt Filastrius die Gegner des Hebräerbriefes sehr höflich. ² S. oben S. 59 Anm. 1. ³ Filastrius behandelt also Hebr. ähnlich wie Offb.; s. oben S. 59. ⁴ Oben S. 230.

⁵ Die Theologen, die diese Worte schrieben, dachten wohl, der Hebr. sei nicht im Urtexte, sondern nur in einer nicht auf Paulus zurückgehenden Übersetzung erhalten. ⁶ S. oben S. 216 Anm. 4. ⁷ Proleg. in epist. ad Hebr.

⁸ Anders ordnen viele griechische Bibelhandschriften; s. oben S. 223.

⁹ In dem codex Claromontanus der Paulusbriefe, der im sechsten Jahrhundert

C. Aus der Geschichte des Hebräerbriefes entnehmen wir vor allem eine wichtige Erkenntnis: der Hebräerbrief wurde nur dort als kanonisch betrachtet, wo man ihn für paulinisch, also für apostolisch hielt¹. Die einzige Ausnahme bildet Novatian; sie hat, wie wir sahen², ihre besonderen Gründe. Jedenfalls ist die Art und Weise, in der der Hebräerbrief kanonisiert ward, ein klares Zeichen dafür, wieviel der alten Kirche daran lag, womöglich nur apostolische Schriften ins Neue Testament aufzunehmen.

II. Die katholischen Briefe³.

Die Frage, ob die katholischen Briefe oder die Apostelgeschichte das zuletzt kanonisierte Stück des Neuen Testamentes bilden, muß für verschiedene Provinzen der Kirche verschieden beantwortet werden. In Ägypten waren die katholischen Briefe eher Heilige Schrift, als die Apostelgeschichte⁴. Umgekehrt stand es in der national syrischen Kirche. Auch Irenäus von Lyon⁵ scheint anzudeuten, daß die Apostelgeschichte zu seiner Zeit schon länger dem Kanon angehörte, als die Briefe. Da die ägyptische Kirche für die kommende Entwicklung von größter Bedeutung war, nehmen wir sie zum Ausgangspunkte und behandeln zunächst die Geschichte der katholischen Briefe.

§ 30. Die Zeit um 200.

In der altchristlichen Literatur fanden wir bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts keinen einzigen katholischen Brief ausdrücklich zitiert. Doch ließ sich aus Anklängen feststellen, daß der erste Petrus- und der erste Johannesbrief, vielleicht auch der Jakobusbrief bekannt waren und benutzt wurden. Genaueres über die Geschichte der katholischen Briefe erfahren wir erst um das Jahr 200, als sie eben kanonische Geltung erlangt hatten.

1) Über das Morgenland gibt uns leider nur ein einziger Zeuge Auskunft. Glücklicher Weise stammt er gerade aus der wichtigsten morgenländischen Provinz, aus Ägypten: es ist Klemens von Alexandria⁶. Klemens schrieb einen kurzen Kommentar zur Hei-

im Abendlande entstand, ist der Hebr. später hinzugefügt (allerdings von derselben Hand).

¹ Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß der Mann, der zuerst dem anonymen *πρὸς Ἑβραίους* ein *Παύλου ἀποστόλου* vorsetzte, dies zu dem Zwecke tat, die Kanonisierung des Hebr. zu ermöglichen. ² S. oben S. 225.

³ Über diesen Namen, der nicht in jeder Beziehung paßt, vgl. unten § 34 Zusatz 4. Genauer würde man sagen: Schriften der Urapostel und anderer apostolischer Männer. ⁴ S. oben S. 200. ⁵ S. oben S. 198 f.

⁶ H. Eickhoff, Das neue Testament des Clemens Alexandrinus (90 Progr. Nr. 281).

ligen Schrift, dem er den Titel „Skizzen“ gab. Das Werk ging als Ganzes verloren. Aber ein gütiges Geschick hat uns gerade die Bemerkungen zu den katholischen Briefen erhalten, allerdings nur in lateinischer Übersetzung¹. So können wir feststellen, daß Klemens in den „Skizzen“ von unseren katholischen Briefen vier erklärte: 1. Pt., Jud., 1. und 2. Joh.; diese vier standen also in seinem Neuen Testamente. In der Tat verrät Klemens an keiner Stelle seiner Werke irgend welche Kenntnis der drei anderen katholischen Briefe (2. Pt., Jak., 3. Joh.): das will etwas besagen, da wir von Klemens sehr umfangreiche Schriften besitzen². In einer anderen Beziehung hatte allerdings Klemens mehr katholische Briefe als wir: in seinen „Skizzen“ legte er auch den Barnabasbrief aus³. Diesen benutzte er überhaupt sehr gern; er nannte seinen Verfasser sogar Apostel⁴. Damit ist die Zahl der Schriften wohl immer noch nicht erschöpft, die Klemens zum corpus catholicum⁵ rechnete. Er kannte den sog. ersten Klemensbrief als ein kanonisches Buch; sein Autor war ihm ebenfalls ein Apostel⁶. Ferner zitiert er die Zwölfapostellehre ein-

¹ Die Übersetzung ward im sechsten Jahrhundert im Auftrage des bekannten Kassiodor angefertigt.

² Nach Eus. hist. eccl. vi 14₁ (oben S. 35 Anm. 4 zitiert) und Photius cod. 109 (*ὁ δὲ ὅλος σκοπὸς ὡσαύτῃ ἐρμηνεύεται τυγχάνουσι τῆς γενέσεως, τῆς ἐξόδου, τῶν ψαλμῶν, τοῦ θείου Παύλου τῶν ἐπιστολῶν καὶ τῶν καθολικῶν καὶ τοῦ ἐκκλησιαστοῦ*) könnte es scheinen, als habe Klemens unsere sieben katholischen Briefe ausgelegt; nach dem sonstigen Befunde wird man hier aber eine ungenaue Ausdrucksweise annehmen müssen. Andernfalls würde sich z. B. aus Irenäus i 27₂ (apostoli Pauli epistolas absceidit) ergeben, daß Marcion alle Paulusbriefe verfälschte. — Man hat strom. 5₁₀₀ 7₆₇ und 6₁₆₄ Anklänge an den Jakobusbrief gefunden; diese sind aber ganz bedeutungslos. Das gilt vor allem von 5₁₀₀ 7₆₇, wo angeblich ein Mischtext von Mt. 5₃₇ und Jak. 5₁₂ vorliegt. Aber diesen Mischtext trifft man ebenso bei Justin und in den Pseudoklementinen; er war außerdem in ägyptischen Handschriften auch Mt. 5₃₇ zu lesen, wie die säidische Bibelübersetzung und die älteste Handschrift der bohairischen beweisen. — Was den zweiten Johannesbrief betrifft, so ergibt sich auch aus strom. 2₆₆ (*Ἰωάννης ἐν τῇ μείζονι ἐπιστολῇ*), daß Klemens diesen kannte. Strom. 6₃₂ ist allerdings nur von einem Johannesbriefe (1. Joh.) die Rede. — Über Klemens und Jud. vgl. Eus. hist. eccl. vi 13₆.

³ Eus. hist. eccl. vi 14₁ (oben S. 35 Anm. 4).

⁴ Strom. 2₃₁ (*εἰκότως οὖν ὁ ἀπόστολος Βαρνάβας . . . φησὶν*)₃₅ (*καὶ Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος*). 2₁₁₆ heißt es allerdings *τὸν ἀποστολικὸν Βαρνάβαν* — *ὁ δὲ τῶν ἑβδομήκοντα ἦν καὶ συνεργὸς τοῦ Παύλου* — *κατὰ λέξιν ὡδὲ πως λέγοντα*. Vgl. ferner strom. 2₆₇. 84 5₆₃ 6₆₄ (hier verwechselt Klemens den Barnabasbrief und den ersten Klemensbrief; die beiden standen wohl in seinem Kodex nahe bei einander). Außerdem finden sich bei Klemens viele Anspielungen auf den Barnabasbrief. Vgl. auch Eus. hist. eccl. vi 13₆ (oben S. 220 Anm. 1).

⁵ Ich darf mich der Kürze halber wohl dieses Ausdrucks bedienen; er soll bedeuten: „Sammlung katholischer Briefe von kanonischer Geltung.“

⁶ Strom. 4₁₀₅: *ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ ὁ ἀπόστολος Κλήμης . . . λέγει*; 110: *ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ γέγραπται*. Vgl. ferner strom. 1₃₈ 4₁₁₁ 5₈₁ (6₆₄, s. oben Anm. 4) 6₆₅, dazu viele Anspielungen und Eus. hist. eccl. vi 13₆.

mal als Heilige Schrift¹. Auch die sog. „Predigt des Petrus“ stand bei ihm hoch in Ehren². Ob er sie gerade als kanonisch betrachtete, muß dahingestellt bleiben. Allem Anscheine nach gab es für Klemens' eigenes Bewußtsein keine scharfen Grenzen zwischen Heiliger Schrift und wertvoller Geschichtsquelle. Am allerwenigsten darf man sein corpus catholicum als eine abgeschlossene Größe ansehen. Wir erkennen das am deutlichsten daraus, daß er den Barnabasbrief, der ihm doch sicher als kanonisch galt, gelegentlich leise kritisierte. Der barocke Brief gab dazu allerdings reichlich Anlaß. Immerhin hätte sich die Kritik nicht an ihn heranwagen dürfen, wenn man ihn ohne Schwanken für einen festen Bestandteil der Bibel gehalten hätte³.

2) Der Umfang des römischen corpus catholicum ergibt sich aus dem Kanon Muratori⁴. Dieser kennt drei katholische Briefe: den Judasbrief und zwei Johannesbriefe. Wie ein Vergleich mit Klemens von Alexandria und anderen Zeugen aus jener Zeit lehrt, sind unter den beiden Johannesbriefen unsere beiden ersten gemeint; es fehlt also der dritte. Ob der Kanon Muratori wirklich den ganzen Bestand des corpus catholicum aufzählt, muß allerdings zweifelhaft bleiben. Das Fehlen des ersten Petrusbriefes überrascht⁵. Freilich weiß auch die in Rom entstandene Schrift „wider die Würfelspieler“⁶ nichts vom ersten Petrusbriefe; doch will das bei der Kürze dieses Traktates wenig besagen. Dagegen schätzt der Verfasser des Traktates die Zwölfapostellehre als ein Buch von hoher Autorität⁷. Man dürfte also dessen Erwähnung im Kanon Muratori erwarten. Diese Erwägungen lassen es geraten erscheinen, dem überlieferten Texte des Kanons Muratori an dieser Stelle nicht allzu fest zu vertrauen⁸.

(oben S. 220 Anm. 1). In den Hypotyposen war der erste Klemensbrief allerdings nicht mit erklärt. ¹ Strom. 1₁₀₀ (γραφή).

² Strom. 1₁₈₂ 6₃₉₋₄₁ 43 48 128. — Das *κίρυγμα* (oder die *διδασκαλία*) *Πέτρον* ist eine dem Petrus in den Mund gelegte Missionspredigt, ein Vorläufer der apologetischen Literatur des zweiten Jahrhunderts (in der Apologie des Marcianus Aristides ist die Schrift stark benutzt; außerdem bei dem Antimontanisten Apollonius im Jahre 196, einem Kleinasiaten, und im actus Petri Vercellensis).

³ Klemens bringt außerdem eine Menge apostolischer Überlieferungen vor, die ihm mündlich oder durch Schriftsteller wie Papias zugekommen sind. Die Grenze zwischen dem, was er für wahr hält, und dem, was er nur der Merkwürdigkeit halber erwähnt, können wir leider nicht überall genau ziehen.

⁴ S. oben S. 198 Anm.

⁵ Zahn suchte durch Konjektur an Stelle der Petrusapokalypse die beiden Petrusbriefe in den Text zu bringen (s. oben S. 47 Anm. 4.). Aber dadurch werden sowohl die katholischen Briefe als auch die Apokalypsen auseinander gerissen.

⁶ S. oben S. 193 Anm. 5.

⁷ In doctrinis apostolorum est.

⁸ Zu den katholischen Briefen rechnet der Kanonist auch die Weisheit Salomos: sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta. Vielleicht ist ab amicis

3) Der einzige gallische Zeuge, den wir besitzen, Irenäus von Lyon, rechnet drei katholische Briefe zur Heiligen Schrift: 1. Pt.¹, 1. und 2. Joh.² Daß er den kurzen Judasbrief niemals erwähnt, kann ein Zufall sein. Dagegen ist es wohl kein Zufall, daß der dritte Johannesbrief fehlt: dieser ist ja auch dem Klemens von Alexandria und dem Kanon Muratori nicht bekannt. Mit dem Jakobusbriefe scheint Irenäus vertraut zu sein³. Ob er ihn als kanonisch ansieht, ist mehr als zweifelhaft. Je einmal erwähnt Irenäus den ersten Klemensbrief⁴, den Römerbrief des Ignatius⁵ und den Polykarpbrief⁶. Als Heilige Schrift gelten ihm diese sicherlich nicht⁷.

4) Der Afrikaner Tertullian hatte sicher 1. Pt.⁸, 1. Joh.⁹, Jud.¹⁰ in seinem Neuen Testamente. Daß er 2. Joh. nie erwähnte, ist wohl ein Zufall. Vielleicht kannte er den Jakobusbrief¹¹ und die Zwölfapostellehre¹²; als Heilige Schrift betrachtete er aber beide nicht. Es verdient Beachtung, daß Tertullian den Verfasser des Judasbriefes ausdrücklich als Apostel bezeichnete, was dieser doch gar nicht sein will. Wir sahen bereits des öfteren¹³, daß Tertullian den Grundsatz „Nur das Apostolische gehört ins Neue Testament“ schärfer durchführte als andere: seinem Grundsatz zuliebe hat er auch den Herrenbruder Judas¹⁴ zum Apostel gemacht.

eine falsche Übersetzung von *ἐπὶ Φίλωνος*. Der alexandrinische Jude Philo erfreute sich vielfach des Ansehens eines christlichen Kirchenvaters; die Weisheit Salomos wurde des öfteren auf ihn zurückgeführt; so könnte man verstehen, wie das Buch ins Neue Testament geriet. Möglicher Weise ist aber an christliche Verehrer Salomos gedacht.

¹ Vgl. besonders ii 17₉ iii 16₉ iv 9₂ (Petrus ait in epistola sua) 16₅ 20₂ v 7₂ 36₃. Den 2. Pt. kennt Irenäus kaum (doch vgl. v 23₂ 28₃).

² Sehr lehrreich ist iii 16₅: *Ioannes domini discipulus confirmat dicens Joh. 20₃₁ . . . Propter quod et in epistola sua sic testificatus est nobis 1. Joh. 2₁₈ ff. Darauf folgt: Ioannes in praedicta epistola fugere eos praecepit dicens 2. Joh. 7 f. Et rursus in epistola ait 1. Joh. 4₁ ff. Auch i 16₃ wird 2. Joh. zitiert.*

³ iv 13₄.

⁴ iii 3₃ (= Eus. hist. eccl. v 6₃). Der erste Klemensbrief wird hier als *γραφή* bezeichnet. Das bedeutet aber, wie öfter bei Irenäus (z. B. i 20₁ iii 6₄ 17₄, vgl. Werner TU 6₂ S. 36), nicht „Heilige Schrift“, sondern einfach „Schrift“. — Nach Ropes TU 14₂ S. 16 f. kennt Irenäus vielleicht auch den zweiten Klemensbrief. ⁵ v 28₄ (= Eus. hist. eccl. iii 36₁₂): *Ἐπιτε τις τῶν ἡμετέρων.*

⁶ iii 3₄ (= Eus. hist. eccl. iv 14₃): *Ἔστιν δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους γεγραμμένη ἰκανωτέτη, ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτήρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλούμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μάθεῖν.*

⁷ Schon die Märtyrer von Lyon (im Jahre 177) benutzten 1. Pt., vielleicht auch 1. Joh. (und 2. Pt. ??). ⁸ Z. B. de orat. 20; scorp. 12.

⁹ Z. B. scorp. 12; de pudic. 2. 19; de anima 15. 17; de idol. 2.

¹⁰ De hab. mul. 3: Enoch apud Iudam apostolum testimonium possidet.

¹¹ Adv. Iud. 2.

¹² De orat. 11.

¹³ S. oben S. 157 f. 204.

¹⁴ S. oben S. 40.

Unser Ergebnis lautet: um das Jahr 200, also damals, als ein kanonisches corpus catholicum eben entstanden war, galt der erste Johannesbrief wohl allgemein als Heilige Schrift. Außerdem erfreuten sich 1. Pt., 2. Joh., Jud. weitester Verbreitung. Einzelne Gemeinden hatten auch den Barnabasbrief, den ersten Klemensbrief und die Zwölfapostellehre im Neuen Testamente.

Das Auffallende an diesem Ergebnisse liegt darin, daß hier die beiden kleinen Johannesbriefe getrennt erscheinen. Es ist kaum je bezweifelt worden, weder von Kirchenvätern, noch von modernen Theologen, daß sie von demselben Christen in ungefähr derselben Zeit geschrieben wurden. Das Rätsel ist wohl einfach zu lösen. Zweierlei ist zu beachten.

1) Der Inhalt der beiden Briefe ist ein ganz verschiedener. 2. Joh. wendet sich gegen gnostische Ketzler und gipfelt in dem Satze: solche Leute dürfe man nicht einmal grüßen. 3. Joh. dagegen nimmt Stellung in einem Streite, der zwischen dem Amtsträger einer Ortsgemeinde (Diotrephes) und den Wanderaposteln ausgebrochen ist¹. Die Briefe verdanken also ihre Entstehung ganz verschiedenen Anlässen. Dann bestand aber auch von vornherein die Möglichkeit, daß ihre Überlieferungsgeschichte verschieden verlief.

2) Fragt man, welcher der beiden Briefe von Anfang an mehr Aussicht auf Kanonisierung besaß, so kann man nur antworten: der zweite Johannesbrief. 2. Joh. war antignostisch orientiert, betraf also eine Frage, die um 175, als das kanonische corpus catholicum entstand, im höchsten Grade modern war. 3. Joh. dagegen macht den Eindruck eines bloßen Geschäftsbriefes. Der vorausgesetzte Hintergrund, der Konflikt zwischen Ortsvorsteher und Wanderapostel, ist zwar äußerst lehrreich, aber nicht leicht zu erfassen, da alles nur leise angedeutet wird. Und wenn man ihn erfaßte, konnte man doch praktisch mit dem Briefe nichts anfangen. Um 200 gab es keine ähnlichen Konflikte mehr, weil die Wanderapostel ausgestorben waren. Überdies ward der Konflikt von Johannes in recht antikatholischer Weise (zugunsten der Wanderapostel) gelöst.

3. Joh. hatte also unter demselben Schicksale zu leiden, wie die Privatbriefe des Paulus. Erst eine spätere Zeit lernte 3. Joh. schätzen, eine Zeit, der alles Apostolische heilig war, mochte nun der Inhalt von allgemeiner Bedeutung sein oder nicht².

§ 31. Ägypten nach 200.

Wenn wir die Geschichte des corpus catholicum nach dem Jahre 200 verfolgen, beginnen wir am besten mit Ägypten: für dieses Land stehen uns die reichlichsten und genauesten Mitteilungen zu Gebote.

A. Zunächst haben wir in Origenes einen Zeugen ersten Ranges. Dieser benutzt und achtet unsere sieben katholischen Briefe. Er ist der älteste Kirchenvater, von dem wir mit Bestimmtheit behaupten dürfen, daß er sie alle sieben kennt. Aber Origenes ist doch zu gelehrt, als daß er ihnen ohne Unterschied die gleiche Autorität zuspräche. Er, der Vielbelesene, weiß sehr wohl, daß

¹ A. Harnack, Über den dritten Johannesbrief (TU 15₃ b, Leipzig 1897).

² Vgl. Harnack a. a. O. S. 3.

einige der katholischen Briefe nicht von Anfang an im Kanon stehen. Nur zwei von ihnen zählt er zu den „allgemein anerkannten“ Büchern: 1. Pt. und 1. Joh.; die übrigen (2. Pt., 2. und 3. Joh., Jak., Jud.) rechnet er zu den „umstrittenen“ Schriften¹. 2. und 3. Joh. sind für ihn sogar in dem Maße umstritten, daß er es nicht für nötig findet, den ersten Johannesbrief ausdrücklich als den ersten zu bezeichnen; er nennt ihn einfach „den“ Brief des Johannes. Trotzdem erwiese man der Bedenklichkeit des Origenes gegenüber den fünf erwähnten Briefen wohl zuviel Ehre, wenn man ihr hohe praktische Bedeutung beimessen wollte. Origenes läßt deutlich durchblicken: er steht auf seiten der Christen, die alle sieben katholischen Briefe annehmen. Diese Christen müssen also mindestens in der Heimat des Origenes in der Mehrzahl gewesen sein. Origenes pflegt sich ja in derartigen Fällen immer der stärkeren Partei anzuschließen².

Origenes rechnet zu den „umstrittenen“ Schriften des corpus catholicum auch noch einige Bücher, die heute nicht mehr im Neuen Testamente stehen. Vor allem den Barnabasbrief. Origenes überarbeitete ein, wie es scheint, von dem alexandrinischen Juden Philo herrührendes Onomastikon, in dem hebräische Eigennamen erklärt waren. Dieses Werk gestaltete Origenes vor allem dadurch um, daß er auch das Neue Testament berücksichtigte. Die einzelnen Artikel waren nun nicht etwa durch die ganze Schrift hindurch alphabetisch angeordnet; vielmehr wurde jedes biblische Buch für sich bearbeitet. Leider ist das Onomastikon nicht in seiner Urgestalt erhalten. Wir erfahren aber aus zuverlässiger Quelle, daß

¹ Über die Unterscheidung „umstrittener“ und „allgemein anerkannter“ Schriften bei Origenes vgl. oben S. 62.

² Wichtigste Stelle in Jo. 5 bei Eus. hist. eccl. vi 25: *8 Πέτρος δὲ . . . μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν ἀμφιβάλλεται γὰρ . . . 10 (der Apostel Johannes) καταλέλοιπε καὶ ἐπιστολὴν πᾶν ὀλίγων στίχων, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν καὶ τρίτην· ἐπεὶ οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας· πλὴν οὐκ εἰσι στίχων ἀμρότητα ἑκατόν.* Vielleicht ist es von Bedeutung, daß Origenes in Betreff des 2. und 3. Joh. den Verdacht der „Unechtheit“ ausspricht: man hat später diese beiden Briefe einem anderen Verfasser zugeschrieben, als 1. Joh. Für Jak. vergleiche man in Jo. xx 10₆₆ S. 337 Preuschen: *οὐ συγγορηθέν ἂν ὑπὸ τῶν παραδεχομένων τὸ πίστις χωρὶς* usw. (Jak. 2₂₀). Ebenda S. 488 (Katenenbruchstück) wird dagegen Jak. unbedenklich als *γραφή* zitiert. Für Jud. vgl. in Matth. tom. 17₃₀: *εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσοιτό τις ἐπιστολὴν* (anders in Matth. tom. 13₂₇: *ἐν τῇ Ἰούδα ἐπιστολῇ*). — Unbrauchbar für kanongeschichtliche Zwecke sind die lateinischen Übersetzungen von Origenesschriften, die oft den abendländischen Kanon aus der Zeit um 400 widerspiegeln. Vgl. über 2. Pt.: in Lev. hom. 4₄; in Num. hom. 13₈₁; in Rom. 4₉, 8₆; auch in Ios. hom. 7₁ (hier steht ein Verzeichnis aller neutestamentlichen Bücher; genannt werden Mt., Mk., Lk., Joh., 1. und 2. Pt., Jak., Jud., Johannesbriefe, Offb., AG., 14 Paulusbriefe); über Jak.: in Lev. hom. 2₄; sel. in psalm. 36, hom. 4₂; in Rom. 4₁. 8.

Origenes in ihm den Barnabasbrief als einen katholischen Brief behandelte¹. In der Tat zitierte Origenes den Barnabasbrief auch in seiner Streitschrift gegen Celsus mit der Formel: „Es steht geschrieben in dem katholischen Briefe des Barnabas“². Klemens' Kritik am Barnabasbriefe scheint also auf Origenes keinen Eindruck gemacht zu haben.

Weiter war Origenes mit der Zwölfapostellehre bekannt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß er auch sie als Heilige Schrift anführte³.

Anderere Bücher, die wir teilweise in Beziehung zum corpus catholicum fanden, hat Origenes benutzt, aber kaum kanonisch gewertet: so den ersten Klemensbrief⁴, die Ignatiusbriefe⁵ und die „Predigt des Petrus“⁶.

Aus alledem sehen wir: das corpus catholicum des Klemens von Alexandria begegnet uns bei Origenes erheblich verändert wieder. 2. Pt., 3. Joh., Jak. sind dazu gekommen; der erste Klemensbrief ist entfernt worden; aber die eigentümlichsten Stücke, Barnabasbrief und Zwölfapostellehre, sind geblieben. In einer Beziehung hat das corpus catholicum bei Origenes eine festere Gestalt angenommen: es wird scharf unterschieden zwischen „allgemein anerkannten“ und „umstrittenen“ Schriften; damit ist die bei Klemens noch unsichere Grenze wenigstens teilweise festgelegt.

¹ Der cod. Vind. Graec. cccii Bl. 354 v enthält nach v. Gebhardt (in seiner und Harnacks großer Ausgabe des Barnabasbriefes, 2. Aufl., Leipzig 1878, S. lii Anm. 27) folgende Bemerkung: Ἰστέον ὅτι Ἑβραϊκῶν ὀνομάτων ἐρμηνεῖαν ἀνευρόντες ἐν τινὶ βιβλίῳ φιλοπόνου τινὸς (d. h. des Origenes) ἐν ταῖς καθολικαῖς ἐπιστολαῖς καὶ Βαρνάβα ἐπιστολῆς εὗρομεν ἐρμηνεῖαν. Αὐτὸ σημειωτέον ὅτι καὶ Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος ἐπιστολὴν ἐποίησεν (folgen die ἐρμηνεῖαι). Origenes' Onomastikon ist in Hieronymus' lateinischer Übersetzung noch erhalten; Hieronymus stellte aber die Namen aus dem Barnabasbrief (unter der Überschrift de epistula Barnabae apostoli) an das Ende der biblischen Namen. Vgl. Zahn, Gesch. d. neut. Kanons 2 S. 948 ff.

² 1₆₃ S. 115 Koetschau: γέγραπται δὴ ἐν τῇ Βαρνάβα καθολικῇ ἐπιστολῇ. Außerdem finden sich viele Anspielungen des Origenes auf den Barnabasbrief.

³ De princ. iii 2; Propterea docet nos scriptura divina omnia quae accidunt nobis tanquam a deo illata suscipere scientes quod sine deo nihil fit usw. (Didache 3₁₀; doch könnte auch der Barnabasbrief zitiert sein). Vgl. ferner in I. Judic. hom. 6 (Didache 9₂), auch in Lev. hom. 10: Invenimus enim in quodam libello ab apostolis dictum: Beatus est qui etiam ieiunat pro eo ut alat pauperem.

⁴ De princ. ii 3₆ (Clemens apostolorum discipulus); select. in Ezech. 8₃; in Io. vi 54₂₇₉ S. 163 Preuschen (ὁ πιστὸς Κλήμης ὑπὸ Παύλου μαρτυρούμενος); dazu Anspielungen. — Anspielungen auf den zweiten Klemensbrief finden sich vielleicht in Hier. hom. 18₁ S. 151 Klostermann; in Io. ii 34₂₀₇ S. 92 Preuschen.

⁵ Prol. in cantic.; in Luc. hom. 6; dazu Anspielungen.

⁶ In Io. xiii 17₁₀₄ S. 241 Preuschen: Πολλὴ δὲ ἐστὶν νῦν παρατίθεσθαι τοῦ Ἡρακλέωνος τὰ ἡγῆτὰ ἀπὸ τοῦ ἐπιγεγραμμένου Πέτρου κηρύγματος παραλαβανόμενα καὶ ἰτασθαι πρὸς αὐτὰ ἐξετάζοντας καὶ περὶ τοῦ βιβλίου, πότερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν ἢ νόθον ἢ μικτόν. De princ. praef. 8 wird eine Petri doctrina vom Kanon ausgeschlossen.

Zweierlei ist auffallend an dem corpus catholicum des Origenes. Erstens, daß der Judasbrief zu den Antilegomena gerechnet wird: wir fanden ja für dessen Kanonizität um das Jahr 200 eine ganze Reihe von Zeugen. Der Kanon Muratori bezeichnete es sogar durch ein sane als selbstverständlich, daß der Judasbrief zum Neuen Testamente gehört. Origenes läßt uns vermuten, daß das Fehlen des Judasbriefes bei Irenäus vielleicht doch kein Zufall ist¹. Zweitens ist es sonderbar, daß der zweite Johannesbrief als „umstritten“ bezeichnet wird: auch seine kanonische Geltung war ja um das Jahr 200 glänzend bezeugt. Doch scheint dieses Rätsel eine sehr einfache Lösung zu haben. 3. Joh. tauchte aus den oben (S. 236) dargelegten Gründen erst sehr spät auf. Natürlich wurde der Brief nicht sogleich anerkannt. Er wurde bestritten, weil er vordem nur wenig bekannt war. Keine Änderung alter Sitten, auch nicht die vernünftigste, setzt sich ohne Kampf durch. Nun mußte man aber doch die enge Verwandtschaft zwischen 2. und 3. Joh. bemerken. So wurde 2. Joh. durch den Widerspruch gegen 3. Joh. diskreditiert.

Über den Kanon des Dionysius von Alexandria, des größten Schülers des Origenes, sind wir leider nur sehr ungenügend unterrichtet. Interessant ist, daß Dionysius einmal² den ersten Johannesbrief „den katholischen Brief“ des Johannes nennt. Man darf daraus nicht schließen, daß ihm die beiden kleinen Johannesbriefe fremd sind: diese werden ein paar Zeilen darauf zitiert³. Vielleicht war Dionysius auch mit dem ersten Klemensbriefe und mit der Zwölfapostellehre bekannt.

B. Genaueres erfahren wir über den ägyptischen Kanon erst wieder im vierten Jahrhundert. In dieser Zeit machte das ägyptische corpus catholicum eine doppelte Umwandlung durch. Auf der einen Seite wurden die Stücke des corpus ausgestoßen, die am meisten umstritten waren: der Barnabasbrief, die Zwölfapostellehre, der erste Klemensbrief. Auf der anderen Seite wurden 2. Pt., 2. und 3. Joh., Jak., Jud., die Origenes noch als „umstritten“ bezeichnet hatte, immer mehr aus „umstrittenen“ Schriften zu „allgemein anerkannten“⁴. Freilich dauerte es noch lange, ehe die ganze ägyptische Kirche einen einheitlichen Kanon gewann.

¹ Den Grund, weshalb man Jud. nachträglich bestritt, berichtet uns vielleicht Hieronymus de vir. inl. 4 (s. unten § 34): man nahm Anstoß an dem Zitate aus dem Henochbuche. Oder fiel die Verwandtschaft des Jud. mit dem verdächtigen 2. Pt. unangenehm auf?

² Bei Eus. hist. eccl. vii 25₁₀ f. (oben S. 66 Anm. 1). Auch eine säidische Handschrift des vierten Jahrhunderts nennt 1. Joh. einfach „den Brief des Johannes“ (oben S. 81 Anm. 5).

³ In Wahrheit waren ja auch 2. und 3. Joh. nicht katholische Briefe, sondern Privatbriefe; s. unten § 34 Zusatz 4.

⁴ Didymus der Blinde sagt in seiner Erklärung des 2. Pt. (an einer Stelle, wo ihm eine Anschauung des 2. Pt. nicht gefällt): Non igitur ignorandum praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur non tamen in canone est. Nachdem durch E. Klostermann (TU 28₃, Leipzig 1905) Didymus' Autorschaft in Frage gestellt worden ist, wird man diese Bemerkung sehr vorsichtig behandeln müssen. Stammt sie vielleicht von Origenes? In seinen unbestrittenen Schriften zitierte

Der sog. *Catalogus Claromontanus*, der zu Anfang des vierten Jahrhunderts in Ägypten entstand¹, zählt acht katholische Briefe auf: 1. und 2. Pt., Jak., 1. bis 3. Joh., Jud. und den Barnabasbrief. Der Barnabasbrief wird aber durch einen Strich an der linken Seite als eine Schrift gekennzeichnet, deren Zugehörigkeit zum Kanon zweifelhaft ist. Diese Beurteilung des Barnabasbriefes ist in keiner Weise überraschend. Die Hochschätzung des Barnabasbriefes war, wie wir noch sehen werden, eine ägyptische Sonder-eigentümlichkeit. Das mußten auch die Ägypter selbst allmählich einsehen. Dann war es aber ihre Pflicht, den Barnabasbrief aus dem Neuen Testamente zu entfernen.

In der Tat ging Athanasius² (in dem mehrfach erwähnten 39. Festbriefe) noch schärfer gegen den Barnabasbrief vor, als der *Catalogus Claromontanus*: er verschwieg ihn ganz. Zur Heiligen Schrift im strengen Sinne des Wortes rechnete er nur die sieben katholischen Briefe, die wir jetzt im Neuen Testamente lesen: er ist der älteste Zeuge für unser heutiges *corpus catholicum*. Als eine Art Anhang zur Bibel betrachtete Athanasius einige Bücher, die er nicht für kanonisch ansah, aber zur Verwendung im Katechumenenunterrichte empfahl. Auch bei ihrer Aufzählung übergang er den Barnabasbrief. Dafür rechnete er zu ihnen allerdings eine Schrift, die im *Catalogus Claromontanus* fehlt: die Zwölfapostellehre³.

C. Im Jahre 367, als Athanasius seinen Kanon schriftlich fixierte, besaßen natürlich viele ägyptische Gemeinden andere Bibeln, als der alexandrinische Erzbischof. So erklärt es sich, daß der Kanon des Athanasius längere Zeit⁴ brauchte, ehe er allgemeine Geltung

Didymus 2. Pt. unbedenklich als Heilige Schrift. 2. Pt. 1₄ konnte er im dogmatischen Beweise kaum entbehren.

¹ S. oben S. 77 Anm. 4.

² S. oben S. 79 Anm. 1.

³ Athanasius benutzte die *Didache* auch sonst gelegentlich. — Die säidische Übersetzung von Athanasius' 39. Festbriefe (s. oben S. 79 Anm. 1, besonders die Arbeiten Schmidts) nennt an Stelle der Zwölfapostellehre „die *διοκαλικη* (sic) der Apostel — ich meine nicht die, von der man sagt, sie tadele das Deuteronomium“ (d. h. nicht die sog. syrische *Didaskalia* [oder die apostolischen Konstitutionen]). Eine „*διδασκαλικη* (der Apostel)“ war den Kopten auch sonst bekannt. — Die syrische Übersetzung des Festbriefes nennt an Stelle der Zwölfapostellehre „die sog. *Didaskalia* der Apostel“, d. h. die syrische *Didaskalia*; Rufin (s. oben S. 55 Anm. 2) *duae viae vel iudicium secundum Petrum*, ein für uns rätselhafter Titel (ein *iudicium Petri* erwähnt auch Hieronymus de vir. inl. 1). — Athanasius kannte von sonstigen Schriften, die für das *corpus catholicum* in Frage kamen, nachweislich den Epheserbrief des Ignatius.

⁴ Den Kanon des Athanasius vertrat z. B. Makarius Ägyptius (2. Pt.: hom. 25₅, 39₁, 44₉; de lib. ment. 27. 32; Jak.: 37₁, 49₄) und der *codex Vaticanus*.

in Ägypten erlangte. Wir erkennen das am deutlichsten aus der Geschichte der von Athanasius ausgeschlossenen Schriften.

1) Der von Athanasius in beredtem Schweigen verurteilte Barnabasbrief wurde von einem guten Freunde und treuen Gesinnungsgenossen des Athanasius, Sarapion von Thmuis, als Autorität zitiert¹. Und der von Tischendorf entdeckte codex Sinaiticus der griechischen Bibel, der wohl in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts in Ägypten geschrieben ward, enthält den Barnabasbrief als eine Art Anhang zum Neuen Testamente².

2) Auch die Zwölfapostellehre ward von einzelnen ägyptischen Christen höher geschätzt, als es Athanasius lieb sein konnte. Im dritten Viertel des vierten Jahrhunderts entstand in Ägypten die fälschlich unter Athanasius' Namen gehende Schrift über die Jungfräulichkeit. In ihr wird die Zwölfapostellehre ausdrücklich als Heilige Schrift bezeichnet³.

3) Den sog. ersten Klemensbrief behandelte eine alte koptische Bibelübersetzung, die achmimische (Anfang oder Mitte des vierten Jahrhunderts), als ein Stück des Neuen Testaments⁴. Eine Straßburger achmimische Handschrift, die nach Carl Schmidt dem siebenten Jahrhundert angehört, beweist diesen Tatbestand aufs deutlichste. Sie bietet zunächst den ersten Klemensbrief (von dem

¹ In seinem dogmatischen Lehrbriefe, bei G. Wobbermin TU 17₃ b, Leipzig 1899, S. 21: *Ὁ γὰρ τιμώτατος Βαρνάβας ὁ ἀπόστολος ἐπικληθεὶς υἱὸς παρακλήσεως ἐν τῇ ἐπιστολῇ αὐτοῦ . . . φησὶν . . .*

² S. oben S. 81 Anm. 4. Der Barnabasbrief steht nicht neben den katholischen Briefen, sondern hinter der Offb., also in einer Art Anhang.

³ De virginitate 18: *Ἐὰν οὖν πορεύῃ ἐν τῷ κόσμῳ, ἐν τῷ θανάτῳ πορεύῃ καὶ ἐκτὸς τοῦ θεοῦ γίνῃ κατὰ τὴν θείαν γραφὴν* (von der Goltz TU 29₂ a, Leipzig 1905, S. 53, dazu S. 94). Diese Schrift ist überhaupt mit der Didache innig vertraut. — Andere Zeugnisse für die Bekanntschaft der Ägypter mit der Zwölfapostellehre: 1) die sog. apostolische Kirchenordnung (entstand um 300); 2) Alexander von Alexandria (bei Theodoret hist. eccl. i 4₃: *χριστευμένη*); 3) die Gebetsammlung des Sarapion von Thmuis (bei Wobbermin a. a. O.); 4) das pseudathanasianische *σύνταγμα διδασκαλίας* (vgl. H. Hyvernat in P. Batiffols *Studia patristica* 2); 5) die pseudathanasianische *Fides Nicaena*; 6) in der arabischen Rezension von Besas Schenutebiographie findet sich eine altertümliche Fassung der „beiden Wege“ (L. E. Iselin [und A. Heusler], Eine bisher unbekannte Version des ersten Teiles der „Apostellehre“, TU 13₁ b, Leipzig 1895); 7) daß auch die von Ägypten abhängige äthiopische Kirche mit der Didache bekannt war, beweist die äthiopische Rezension der sog. *canones ecclesiastici* (G. Horner, *The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici*, London 1904, S. xxvi und 193: Kapitel 11—13 und 8 der Didache).

⁴ Im übrigen scheint das corpus catholicum der achmimischen Bibelübersetzung mit dem des Athanasius identisch gewesen zu sein. Es enthielt sicher Jak. und Jud. (W. E. Crum, *Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum*, London 1905, S. 236).

Kapitel 1 bis 26 erhalten sind), an zweiter Stelle den Jakobusbrief (vollständig erhalten), endlich Textproben aus Kapitel 10 bis 12 des Johannesevangeliums (diese letzteren sollen wohl nur zur Füllung des Buches dienen)¹. Auch in der griechisch-ägyptischen Kirche erfreute sich der erste Klemensbrief hier und da kanonischer Geltung. Der sog. codex Alexandrinus der griechischen Bibel, der im fünften Jahrhundert von einem Ägypter geschrieben ward, enthält sogar beide Klemensbriefe. Er stellt sie zwar hinter die Offenbarung des Johannes, betrachtet sie also als eine Art Anhang². Aber zweifellos rechnet er sie noch zum eigentlichen Neuen Testamente. In dem Inhaltsverzeichnis, das dem Kodex beigelegt ist³, wird zuletzt die Gesamtzahl der neutestamentlichen Bücher angegeben: die Summe steht aber erst hinter den Klemensbriefen.

Zusatz. Die Ignatiusbriefe waren den späteren ägyptischen Christen bekannt⁴, galten aber nicht als kanonisch. Ebenso wurden pseudapostolische Kirchenrechts-

¹ Ich verdanke mein Wissen über diese Handschrift einer Mitteilung des Herrn cand. phil. Friedrich Rösch in Berlin (5. 5. 1906), der die Texte demnächst herausgeben wird. — Die Berliner Königliche Bibliothek besitzt eine achmimische Handschrift des ersten Klemensbriefes („des Briefes der Römer an die Korinther“, 36 Blätter, fünf fehlen) aus dem vierten Jahrhundert, die Carl Schmidt veröffentlicht wird (vgl. Schwenkes Zentralblatt für Bibliothekswesen 23, Leipzig 1906, S. 40). Die beiden achmimischen Texte des ersten Klemensbriefes bedeuten übrigens zwei verschiedene Rezensionen. Der erste Klemensbrief ist also von den Kopten viel gelesen worden. — Die säidische (also auch die bohairische) Übersetzung des Kanonsverzeichnisses der apostolischen canones enthält (wie das in Syrien entstandene Original) „die zwei Briefe des Klemens“ (s. oben S. 93 Anm. 3). Das verdient Beachtung, da das Verzeichnis von den ägyptischen Übersetzern sonst stark verändert worden ist. Allerdings scheinen die Übersetzer die beiden Klemensbriefe nicht zum eigentlichen Neuen Testamente zu rechnen: sie stellen sie hinter Offb. und fügen hinzu, man solle sie nur „außen“ (d. h. wohl: außerhalb der Kirche) lesen (in den äthiopischen Handschriften des Verzeichnisses sind die beiden Klemensbriefe nicht immer enthalten). Abū 'l Barakât (s. oben S. 102 Anm. 1) bemerkt in seinem Verzeichnisse der christlich-arabischen Literatur (S. 668 Riedel) über die zwei Klemensbriefe: „Diese beiden bilden ein Buch, das zu der in der Kirche aufgezählten Gesamtheit der Schriften des neuen Gesetzes gehört.“

² Ähnlich ist die Stellung des Barnabasbriefes und des „Hirten“ im Sinaiticus, s. oben S. 81 Anm. 4, auch S. 241.

³ Γένεσις κόσμου usw. Σοφία Ἰησοῦ υἱοῦ Σιράχ. Ἡ καινὴ διαθήκη. Ἐδαγγέλια [δ'] κατὰ Ματθαίον κατὰ Μάρκον κατὰ Λουκᾶν κατὰ Ἰωάννην. Πράξεις ἀποστόλων. Καθολικαὶ ζ'. Ἐπιστολαὶ Παύλου ιδ'. Ἀποκάλυψις [Ἰωάννου]. Κ[λή]μεντος ἐπιστολὴ α'. [Κλή]μεντος ἐπιστολὴ β'. [Ῥομ]οῦ βιβλία [. . .]. Φ[αλ]μ[ο]ῖ Σολομώντος ιη' [. . .]. In [Klammern] stehen ergänzte Buchstaben. — Übrigens kannte wohl Petrus von Alexandria den ersten Klemensbrief.

⁴ Über die säidische Übersetzung der Ignatiusbriefe (jüngere Rezension) vgl. G. Zoega, Catalogus codicum Copticorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur, Rom 1810 (Leipzig 1903), S. 604; W. E. Crum, Catalogue of the Coptic manuscripts in the British Museum, London 1905, S. 77 links.

bücher¹ gern gelesen, also auch wohl als echt apostolisch betrachtet, aber nicht heilig gesprochen². (Anders verhielt sich in diesem Falle die äthiopische Kirche).

§ 32. Syrien.

Syrien bildet für den, der die Geschichte des corpus catholicum beschreibt, keine Einheit. Südsyrien (Palästina) und Nordsyrien (Edessa und Antiochia) nehmen zu den katholischen Briefen eine ganz verschiedene Stellung ein.

A. Das südsyrische corpus catholicum stand offenbar stark unter dem Einflusse des Origenes, der ja lange Zeit in Cäsarea Palästina gelebt hatte. Das beweist uns ein ausgezeichnete Zeuge aus dem Anfange des vierten Jahrhunderts: Euseb von Cäsarea. Wie Origenes, rechnet dieser zwei katholische Briefe zu den „allgemein anerkannten“ Schriften (1. Pt., 1. Joh.), fünf zu den „umstrittenen“ (2. Pt., 2. und 3. Joh., Jak., Jud.)³. Aber wie Origenes läßt auch Euseb deutlich durchblicken, daß die Gemeinden seiner Heimat alle sieben katholischen Briefe im Neuen Testamente haben⁴. Euseb selbst redet gelegentlich von „den sieben sog. katholischen“ Briefen.⁵ Es ist nur Gelehrsamkeit, vielleicht überflüssige Gelehrsamkeit, wenn Euseb an anderen Stellen fünf katholische Briefe ausdrücklich als umstritten bezeichnet.

Ein Unterschied besteht allerdings zwischen Euseb und Origenes. Die anderen Schriften, die Origenes, außer den sieben genannten Briefen, in Zusammenhang mit dem corpus catholicum bringt, rückt Euseb von der Heiligen Schrift weit ab. Euseb kennt die beiden Klemensbriefe, den Barnabasbrief, die Zwölfapostellehre, die „Predigt des Petrus“. Einzelne dieser Schriften, besonders den ersten

¹ Zu nennen sind vor allem die sog. canones ecclesiastici (statuta apostolorum); diese enthalten: 1. die apostolische Kirchenordnung; 2. die ägyptische Kirchenordnung; 3. einen altertümlichen Auszug aus dem achten Buche der apostolischen Konstitutionen (vgl. TU 26₁ b, Leipzig 1904). Beste Ausgabe von Horner a. a. O.

² Über diese Unterscheidung zwischen „echt apostolisch“ und „kanonisch“ vgl. oben S. 88 u. ö.

³ Wichtigste Stellen (außer hist. eccl. iii 25₂ f., s. oben S. 71 Anm. 1): hist. eccl. ii 23: ²⁴ *Τοιαῦτα καὶ τὰ κατὰ Ἰάκωβον, οὗ ἡ πρώτη τῶν ὀνομαζομένων καθολικῶν ἐπιστολῶν εἶναι λέγεται.* ²⁵ *Ἰστέον δὲ ὡς νοθεύεται μὲν, οὐ πολλοὶ γοῦν τῶν παλαιῶν αὐτῆς ἐμνημόνευσαν, ὡς οὐδὲ τῆς λεγομένης Ἰουδα, μίας καὶ αὐτῆς οὐσης τῶν ἐπὶ λεγομένων καθολικῶν. Ὅμως δ' ἴσμεν καὶ ταύτας μετὰ τῶν λοιπῶν ἐν πλείσταις δεδημοσιευμένας ἐκκλησίαις.* iii 3₁ (s. oben S. 75 Anm. 1). Ebenda ⁴: *Ἀλλὰ τὰ μὲν ὀνομαζόμενα Πέτρου, ὧν μόνην μίαν γνησίαν ἔγγων ἐπιστολὴν καὶ παρὰ τοῖς πάλοις πρεσβυτέροις ἠμολογουμένην, τοσαῦτα.* Ebenda 24₁₇ (s. oben S. 72 Anm. 2). Theophanie 5₃₉ (S. 246 Greßmann) wird übrigens die Echtheit der beiden kleinen Johannesbriefe unbedenklich vorausgesetzt.

⁴ Hist. eccl. ii 23₂₅ (oben Anm. 3); iii 25₆ (*πλείστοις*, oben S. 71 Anm. 1).

⁵ Ebenda.

Klemensbrief, schätzt Euseb sogar sehr hoch. Er weiß auch, daß diese Schriften hier und da zum Neuen Testamente gehören oder gehört haben. Aber in Eusebs Heimat ist das offenbar nicht der Fall. So rechnet er Barnabasbrief und Zwölfapostellehre zu der schlechteren Klasse der „umstrittenen“ Schriften¹. Die beiden Klemensbriefe erwähnt er nicht einmal bei der Aufstellung des neutestamentlichen Kanons². Und die „Predigt des Petrus“ ordnet er gar in eine Reihe mit Ketzerbüchern³.

Bald nach Euseb vergaß die palästinensische Kirche, daß fünf katholische Briefe nicht „allgemein anerkannt“ waren. Cyrill von Jerusalem zählte bei der Besprechung der neutestamentlichen Bücher einfach unsere sieben katholischen Briefe auf, ohne ein Bedenken auch nur zu erwähnen⁴. Ebenso verhielt sich später die sog. Stichometrie des Nicephorus⁵.

B. Die nordsyrische Kirche⁶ erhielt das corpus catholicum, das die Südsyrer wohl schon um 250 besaßen, erst Jahrhunderte später. Das gilt zunächst von den national syrischen Gemeinden. Afrahat und die Lehre des Addaj kennen überhaupt keine

¹ Hist. eccl. iii 25₄ (oben S. 71 Anm. 1).

² Doch vgl. hist. eccl. iii 38 (hier [1] bedeutet *ἀνομολογημένη* natürlich nicht „als kanonisch anerkannt“, sondern bloß „als echt anerkannt“) und besonders 16: *Τούτου (des Klemens) δὴ οὖν ὁμολογουμένη μία ἐπιστολὴ φέρεται μεγάλη τε καὶ θαννασία, ἣν ὡς ἀπὸ τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας τῇ Κορινθίων διευτυπώσατο στάσεως τηρικᾶτε κατὰ τὴν Κόρινθον γενομένης. Ταύτην δὲ καὶ ἐν πλείσταις ἐκκλησίαις ἐπὶ τοῦ κοινοῦ δεδημοσιευμένην πάλαι τε καὶ καθ' ἡμᾶς αὐτοὺς ἔγνωμεν.*

³ Hist. eccl. iii 3₂ (oben S. 75 Anm. 1). — Euseb kennt natürlich Ignatiusbriefe und Polykarpsbrief, weiß aber nichts davon, daß sie irgendwo als kanonisch gelten.

⁴ Catech. 4₃₆ (s. oben S. 92 Anm. 1). Übrigens kannte Cyrill auch den ersten Klemensbrief.

⁵ S. oben S. 100 Anm. 2. Die Stichometrie rechnet übrigens zu den „umstrittenen“ Schriften den Barnabasbrief, zu den Apokryphen die Zwölfapostellehre, die beiden Klemensbriefe, die Ignatiusbriefe und den Polykarpsbrief. Wie das zu verstehen ist, lehrt uns die Tatsache, daß Ignatius und Polykarp nachweislich niemals in älterer Zeit in Beziehung zum Neuen Testamente standen. (Die Bemerkung des Hieronymus de vir. inl. 17 [s. unten S. 255] über den Polykarpsbrief ist verdächtig und in ihrer Tragweite unkontrollierbar). Die späte Zeit, in der die Stichometrie des Nicephorus verfaßt ward, dachte sich wohl die Glieder der unmittelbar auf die Apostel folgenden Generationen als Menschen von größter Heiligkeit. So wollte man ihre Schriften, die man ins Neue Testament nicht mehr aufnehmen konnte, wenigstens in eine gewisse Verbindung mit dem Neuen Testamente bringen. Man erreichte das, indem man sie zu den Antilegomena und den Apokryphen rechnete. Eine Erläuterung zu diesem Tatbestande liefert die Handschrift vom Jahre 1056, aus der Bryennios die Didache herausgab; sie enthält: Synopsis des Chrysostomus, Barnabasbrief, Klemensbriefe, Didache, Ignatiusbriefe. Jedenfalls darf man aus der Stichometrie nicht folgern, daß Ignatiusbriefe und Polykarpsbrief in Palästina einmal zur Bibel gehörten. ⁶ Bauer, Der Apostolos der Syrer S. 40 ff.

katholischen Briefe. Efraim benutzt den ersten Petrus-, den ersten Johannes- und wohl auch den Jakobusbrief¹. Aber in seinem Neuen Testamente liest er diese Briefe nicht. Auch der *Catalogus Sinaiticus*² weiß nichts von katholischen Briefen im Neuen Testamente.

Eine Änderung führt erst die amtliche Bibel der national syrischen Christen herbei, die sog. *Peschittha*: sie nimmt eine Übersetzung der drei größeren katholischen Briefe (Jak., 1. Pt., 1. Joh.) ins Neue Testament auf (412)³. Ein Jahrhundert später fanden auch die vier kleinen katholischen Briefe Eingang bei den Syrern: als im Jahre 508 der Landbischof Polykarp im Auftrage des Xenaja von Mabug das syrische Neue Testament bearbeitete, fügte er diesem 2. Pt., 2. und 3. Joh., Jud. hinzu.

Der Grund, der die späteren Syrer zur Anerkennung der katholischen Briefe bewog, lag wohl in dem Bestreben, den syrischen Kanon an den Kanon der anderen Kirchenprovinzen möglichst eng anzupassen. So ist es nicht zu verwundern, daß sich die katholischen Briefe bei den Syrern der geringsten Beliebtheit erfreuten, die die wenigsten Beziehungen zu außersyrischen Gebieten besaßen: bei den nestorianischen Ostsyrrern⁴. Der Nestorianer Paulus von Nisibis trug um das Jahr 545 in Konstantinopel theologische Reden vor, die uns leider nur noch in der Bearbeitung des lateinischen Afrikaners Junilius überliefert sind⁵. Aus der Bearbeitung geht mit Sicherheit hervor, daß Paulus nicht nur die vier kleinen katholischen Briefe, sondern auch den Jakobusbrief als „umstritten“ betrachtete und ihm deshalb eine geringere Autorität beilegte. Ich erachte es nicht für ausgeschlossen, daß Paulus auch 1. Pt. und 1. Joh. verwarf⁶. Gegen Ende des achten Jahrhunderts behandelte der Nestorianer Theodor bar Koni alle katholischen Briefe als unkanonisch. Wenige Jahrzehnte später schrieb der Nestorianer Ischo-Dadh aus Merw, Bischof von Haditha am Tigris, einen Kommentar zum Neuen

¹ Isaak von Antiochia kannte den Jakobusbrief vielleicht auch, aber sicher nicht als Heilige Schrift. ² S. oben S. 209 Anm. 1.

³ Das sieht aus wie ein Kompromiß zwischen den beiden Parteien, deren eine nur 1. Pt. und 1. Joh. anerkannte, während die andere alle sieben katholischen Briefe als kanonisch betrachtete.

⁴ Die Ostsyrrer stehen außerdem unter dem unmittelbaren Einflusse Theodors von Mopsuestia (über diesen s. unten S. 247).

⁵ 1_g: *Qui libri ad simplicem doctrinam pertinent? . . . Beati Petri ad gentes prima et beati Iohannis prima. — Nulli alii libri ad simplicem doctrinam pertinent? — Adiungunt quam plurimi quinque alias, quae apostolorum canonicae (= καθολικαί, s. unten S. 257 Zusatz 4) nuncupantur, i. e. Iacobi i Petri secunda Iudae i Iohannis duae (Kihn S. 478 f.)*

⁶ Junilius hat nachweislich verschiedene Behauptungen des Paulus in abendländischem Geiste verändert.

Testamente. In diesem werden auch die drei großen katholischen Briefe als „umstrittene“ Bücher angesehen¹. Und in einer ostsyrischen Handschrift vom Jahre 1470 sind wenigstens die fünf kleinen katholischen Briefe² zu den „umstrittenen“ Büchern gerechnet, mit der Begründung, daß sie in einigen codices fehlen.

In der westsyrisch-monophysitischen Kirche war die Stellung der katholischen Briefe im Kanon verhältnismäßig fester.

Wie man erkennt, fanden die katholischen Briefe in der syrischen Bibel nur unter sehr großen Schwierigkeiten Eingang. Unter diesen Umständen ist es eine schier unerklärliche Erscheinung, daß in einzelnen syrischen Gemeinden Schriften im corpus catholicum auftauchten, die wir heute nicht mehr in ihm lesen.

1) Im Jahre 1170 ward in Edessa eine syrische Bibel (in der Rezension des Thomas von Heraklea aus dem Jahre 616?) geschrieben, die zwischen dem Judas- und dem Römerbriefe, also zwischen corpus catholicum und corpus Paulinum, die beiden Klemensbriefe einschaltet; diese sind sogar in Perikopen für den gottesdienstlichen Gebrauch eingeteilt. Sie gehörten also in diesem Falle zu den katholischen Briefen³.

2) Die oben genannte ostsyrische Handschrift vom Jahre 1470 bietet unter den „umstrittenen“ Büchern des corpus catholicum an letzter Stelle die beiden pseudoklementinischen Briefe über die Jungfräulichkeit⁴.

C. Die Haltung der nationalen Nordsyrer gegenüber den katholischen Briefen hat stark eingewirkt auf die Haltung der griechischen Nordsyrer, vor allem der sog. antiochenischen Theologen⁵. In welcher Weise sich diese Einwirkung im einzelnen vollzog, können wir leider nicht sagen: da die Antiochener sehr bald verketzert wurden, ist uns von ihren Werken nur verschwindend wenig übrig geblieben. Sicher erscheint mir, daß durch Vermittelung Lucians edessenische Einflüsse sich in der antiochenischen Schule geltend machten⁶.

¹ S. unten S. 247 Anm. 1.

² Dazu die pseudoklementinischen Briefe über die Jungfräulichkeit; s. unten.

³ Dionysius bar Salibi kannte wohl den ersten Klemensbrief. — Auch bei den griechisch redenden Nordsyrern waren die beiden Klemensbriefe beliebt.

⁴ Diese beiden Briefe stammen wohl aus der Zeit um 200; zuerst wurden sie von Epiphanius (haer. 30₁₂) und Hieronymus (adv. Iovin. 1₁₂) benutzt. — Die Briefe über die Jungfräulichkeit bildeten ursprünglich sicher nur ein Buch. Nach Harnacks ansprechender Vermutung wurden sie später geteilt, um mit den beiden Klemensbriefen, die wir den Schriften der sog. apostolischen Väter beizählen, erfolgreich in Wettbewerb treten zu können.

⁵ Ich rechne hier zu den „Antiochenern“ auch Männer wie Apollinarius, die der Dogmenhistoriker nicht zu ihnen rechnen dürfte; aber der kanongeschichtliche Befund läßt diesen weiteren Sprachgebrauch bequemer erscheinen.

⁶ S. oben S. 74 und 89.

Die Antiochener nahmen zu dem corpus catholicum eine teilweise recht verschiedene Stellung ein. Die einen verwarfen es ganz: sie folgten dabei der Sitte, die im vierten Jahrhundert in der edessenischen Gemeinde herrschte. Andere erkannten wenigstens einige katholische Briefe an: sie schlossen also einen ähnlichen Kompromiß zwischen dem edessenischen Kanon und dem Kanon anderer Kirchenprovinzen, wie die Bearbeiter der Peschittha.

1) Unter den Gelehrten, die die katholischen Briefe ganz ablehnten, zeichnete sich Theodor von Mopsuestia aus¹. Seine Abneigung gegen das corpus catholicum war die denkbar größte. In Theodors Werken ist kein Zitat und keine Anspielung auf die katholischen Briefe zu entdecken, obwohl er doch sonst manches Bibelbuch (z. B. Hiob, Weisheit, Sirach) zitierte, das er nicht für kanonisch hielt. Man möchte fast annehmen, Theodor habe von den katholischen Briefen überhaupt nichts gewußt; aber eine solche Annahme ist doch wohl unmöglich. Leider ist uns nicht überliefert, wie Theodor seine Verachtung der katholischen Briefe rechtfertigte².

Zu derselben Zeit, in der Theodor von Mopsuestia schrieb, lebte in Syrien der unbekannte Apollinarist, dem die apostolischen Konstitutionen und die pseudignatianischen Briefe ihr Dasein verdanken. In diesen beiden Sammelwerken wird der erste Petrusbrief mehrere Male stillschweigend benutzt. Aber als Heilige Schrift gilt kein einziges Stück des corpus catholicum³.

¹ Leontius contra Nestorianos et Eutychianos 3 (MPG 86₁ Sp. 1365 BC): *Τόν τε μέγαν τοῦ Θεοῦ Θεράποντα καὶ τῆς ἀνδρείας ἔμψυχον καὶ διὰ αἰῶνος ἀνάγραπτον στήλην τὸν Ἰωβ οὐαὶ περὶ πον χιλιᾶσι στίχων πλόνων* (Subjekt: Theodor von Mopsuestia) *καὶ διαγραφόμενός τήν εἰς αὐτὸν τοῦ πνεύματος συγγραφὴν, ἣν ὁ μέγας Ἰακώβος ἐν τῇ κατ' αὐτὸν καθολικῇ ἐπιστολῇ βεβαίως ἔλεγεν* Jak. 5₁₁ . . . *Ὅς ἦν αἰτίαν αὐτὴν τε οἰμαὶ τοῦ μεγάλου Ἰακώβου τὴν ἐπιστολήν καὶ τὰς ἐξῆς τῶν ἄλλων ἀποκηρύττει καθολικὰς. Οὐ γὰρ ἦρκει αὐτῷ κατὰ τῆς παλαιᾶς ἐγχειρεῖν γραφῆς τὴν Μαρκίανος ἐξηλωκότε ἀσέβειαν, ἀλλ' ἔδει καὶ κατὰ τῆς νέας αὐτὸν ἀγωνίασθαι, ἵνα ἡ περιφανεστέρα αὐτῷ ἢ κατὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀγωνία.* Leontius las die katholischen Briefe in der Reihenfolge Jak., 1. und 2. Pt., 1. bis 3. Joh., Jud.; also ist die Meinung des Leontius sicher die, daß Theodor alle sieben katholischen Briefe verwarf. Das wird bestätigt durch eine Bemerkung des oben S. 245 genannten Ischo-Dadh: „Euseb von Cäsarea und andere sagen von diesen drei Briefen [Jak., 1. Pt., 1. Joh.], daß sie wirklich von Aposteln herrühren; andere aber [sagen das] nicht, weil ihre Worte nicht passend seien für solche von Aposteln. Der Ausleger Theodor [von Mopsuestia] erwähnt diese nicht einmal an einer Stelle und bringt aus ihnen in keiner der Schriften, die er verfaßte, einen Beweis bei, während wir wohl sehen, daß er Beweise beibringt nicht nur (!) aus der Schrift über Hiob und aus der großen Weisheit [Salomos] und aus der des bar Sira, diesen [Büchern], die durch menschliche Gelehrsamkeit geschrieben sind.“ Vgl. Bauer a. a. O.

² Das von Leontius (oben Anm. 1) angegebene Motiv beruht natürlich auf einer (unbegründeten) Vermutung des Leontius.

³ Apost. Konst. 2₅₇: *Μέσος δὲ ὁ ἀναγνώστης ἐφ' ὑψηλοῦ τινος ἐστὼς ἀναγινωσκέτω τὰ Μωσείως καὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ, τὰ τῶν κριτῶν καὶ τῶν βασιλειῶν, τὰ*

2) Der genannte Apollinarist vertrat in Fragen des Kanons offenbar eine radikalere Richtung, als sein Meister Apollinarius, der Bischof des syrischen Laodicea. Dieser stellte sich nämlich zu der anderen Partei, die wenigstens die drei großen katholischen Briefe Jak., 1. Pt., 1. Joh. als kanonisch würdigte¹. Apollinarius zitierte nachweislich 1. Pt. und 1. Joh. als apostolische, Heilige Schrift; den Jakobusbrief scheint er kommentiert zu haben. Ähnlich stand Johannes Chrysostomus zum corpus catholicum. Die Synopse des Chrysostomus zählt drei katholische Briefe². Aus den sonstigen Werken des Chrysostomus ergibt sich, daß damit Jak., 1. Pt., 1. Joh. gemeint sind. Den zweiten Petrusbrief kannte Chrysostomus wohl, aber nicht als Heilige Schrift. Die beiden kleinen Johannesbriefe bezeichnete er ausdrücklich als unkanonisch³. Weiter gehörte Theodoret von Cyrus zu den Antiochenern, die die drei großen katholischen Briefe als kanonisch gelten ließen. Mit gewissem Rechte darf man hier auch Theodors Bruder Polychronius und den Patriarchen Nestorius nennen. Von ihrem literarischen Nachlasse ist uns nur der kleinste Teil erhalten. So wird es ein Zufall sein, daß wir bei Polychronius nur den Jakobusbrief, bei Nestorius⁴ nur den ersten Petrusbrief als Heilige Schrift benutzt finden.

Im Laufe des fünften Jahrhunderts ließen sich die griechischen Theologen Nordsyriens allmählich dazu bewegen, wie ihre Brüder in den anderen Kirchenprovinzen alle sieben katholischen Briefe anzuerkennen. Die älteste Urkunde, die uns dieses Verhalten bezeugt, sind die apostolischen canones, ein jüngerer Zusatz zum achten Buche der apostolischen Konstitutionen. Diese canones bieten

τῶν παραλειπομένων καὶ τὰ τῆς ἐπανόδου, πρὸς τούτοις τὰ τοῦ Ἰωβ καὶ τὰ Σολομῶνος καὶ τὰ τῶν ἑξακάδεκα προφητῶν. Ἀνὰ δύο δὲ γενομένων ἀναγνωσμάτων ἕτερός τις τοῦ τοῦ Δαυὶδ ψαλλέτω ὕμνος, καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίγια ὑποψαλλέτω. Μετὰ τοῦτο αἱ πράξεις αἱ ἡμέτεραι ἀναγνωσκέσθωσαν καὶ αἱ ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ συνεργοῦ ἡμῶν, ὡς ἐπέστειλε ταῖς ἐκκλησίαις (vgl. oben S. 213) καθ' ὁρήγησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Καὶ μετὰ ταῦτα διάκονος ἢ πρεσβύτερος ἀναγνωσκέτω τὰ εὐαγγέλια, ἃ ἐγὼ Ματθαῖος καὶ Ἰωάννης παρεδόκαμεν ὑμῖν καὶ οἱ συνεργοὶ Παύλου παρεληφότες κατέλειψαν ὑμῖν Λουκᾶς καὶ Μάρκος. Über das Kanonsverzeichnis der apostolischen canones s. unten S. 248 f. Übrigens kannte jener Apollinarist auch die Zwölfapostellehre. — Wahrscheinlich hatte auch Titus von Bostra keinen katholischen Brief in seinem Neuen Testamente.

¹ Vgl. oben S. 245 Anm. 3.

² S. oben S. 93 Anm. 1. Aus dem Wortlaute der Stelle geht hervor, daß Chrysostomus noch andere katholische Briefe kannte.

³ Montfaucon 6 S. 430: *Ἀπὸς ἐκείνος ὁ κήρυξ* (der Evangelist Johannes) *ὁ ταῦτα κηρύξας αὐτὸς ἐν τῇ ἐπιστολῇ τῇ ἑαυτοῦ γράφων. Τῶν δὲ ἐκκλησιαζομένων, οὗ τῶν ἀποκρύφων μὲν ἢ πρώτη ἐπιστολῇ* (das klingt wie eine Verteidigung des 1. Joh.!). *Τὴν γὰρ δευτέραν καὶ τρίτην οἱ πατέρες ἀποκαλονίζουσι. Τὴν μὲντοι πρώτην ἐπιστολὴν ἅπαντες εἶναι Ἰωάννου συμφώνως ἀπεφάναντο.* Leider ist die Herkunft dieses Stückes nicht ganz sicher (es wird zuweilen dem Severian von Gabala zugeschrieben).

⁴ Friedrich Loofs, Nestoriana, Halle a. S. 1905, S. 394.

gegen den Schluß (Kanon 85) ein Verzeichnis der biblischen Bücher¹, in dem die sieben katholischen Briefe aufgeführt werden. Mit ihnen zugleich werden merkwürdiger Weise die beiden Klemensbriefe² und die apostolischen Konstitutionen³ kanonisiert. Noch merkwürdiger ist es allerdings, daß es dieser letzteren Bestimmung nicht an Erfolg fehlte. Johannes von Damaskus⁴ zählte, neben den sieben katholischen Briefen, die apostolischen canones, vielleicht auch die beiden Klemensbriefe⁵ zum Neuen Testamente. Er stellte sie allerdings hinter die Offenbarung, also in eine Art Anhang zur Bibel.

Zusatz 1. Nicht klar ist die Stellung des Diodor von Tarsus († vor 394) zum corpus catholicum (vgl. Bauer a. a. O. S. 62 f. 79). Wir wissen aus Suidas, daß er den ersten Johannesbrief kommentierte. Wir wissen ferner aus zweifellos echten Diodortexten, daß er den ersten Petrusbrief als Heilige Schrift betrachtete. Wenn Harnack (TU 21, Leipzig 1901), wie ich glaube, mit Recht pseudojustinische Schriften dem Diodor zugewiesen hat, so galt Diodor auch der zweite Petrusbrief (Harnack S. 57) und vielleicht der zweite Klemensbrief (Harnack S. 54. 59; quaest. ad orthod. resp. 74: *καθώς φησιν ὁ μακάριος Κλήμης ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῇ*) als kanonisch. Hatte Diodor, einer der älteren Antiochener, vielleicht deshalb ein größeres corpus catholicum, weil die Einflüsse der national syrischen Kirche erst später wirksam wurden? Auch der sog. Adamantius (*περὶ τῆς εἰς θεὸν ὁρθῆς πίστεως*), der zu Beginn des vierten Jahrhunderts in der Gegend von Antiochia schrieb, benutzte den zweiten Petrusbrief als Heilige Schrift⁶ (2₁₁).

Zusatz 2. In Armenien scheinen der Barnabasbrief und die beiden Klemensbriefe eine Zeit lang bekannt (und kanonisch?) gewesen zu sein.

§ 33. Das übrige Morgenland.

Über die Geschichte des corpus catholicum im übrigen Morgenlande sind wir sehr ungenügend unterrichtet. Wir können nur sagen, daß die sieben katholischen Briefe im Laufe des vierten Jahrhunderts ziemlich allgemeine Anerkennung erlangten. Deshalb

¹ Abgedruckt oben S. 93 Anm. 3.

² Diese fehlen in der syrischen Übersetzung in dem Nomokanon des Ebed Jesu. — Ein griechisches Kanonsverzeichnis (bei v. Gebhardt und Harnack, *Clementis Romani ad Corinthios quae dicuntur epistolae*, 2. Aufl., Leipzig 1876, S. xlii Anm.), das sicher auf die apostolischen canones zurückgeht, nennt nur den ersten Klemensbrief.

³ Die Syrer haben also ihre pseudapostolischen Kirchenrechtsquellen ebenso kanonisiert, wie später die Äthiopier (s. oben S. 243).

⁴ S. oben S. 97 Anm. 5.

⁵ Diese sind auch in den *sacra parallela* des Johannes von Damaskus benutzt. — Übrigens waren Severus von Antiochia (Anfang des sechsten Jahrhunderts) und andere Monophysiten mit dem zweiten Klemensbriefe vertraut: sie konnten ihn sehr gut gebrauchen!

⁶ In der syrischen *Didaskalia* finden wir sicher 1. Pt., Ignatiusbriefe und Zwölfapostellehre benutzt, vielleicht auch Jak. (H. Achelis TU 25 [N. F. 10]₂, Leipzig 1904, S. 242. 321 f. 330 f.).

müssen wir uns darauf beschränken, die einzelnen Tatsachen nebeneinander zu stellen.

1) Der Origenist Firmilian von Cäsarea Kappadociä benutzte den zweiten Petrusbrief¹.

2) Methodius von Olympos betrachtete Jak., 1. Pt., 1. Joh., vielleicht auch Barnabasbrief und Zwölfapostellehre, als Heilige Schrift. Von einem kanonischen 2. Pt. wußte er kaum².

3) Gregor von Nazianz zählte in seiner Liste der kanonischen Bücher sieben katholische Briefe auf³. Er bediente sich freilich der katholischen Briefe nur selten, sicher viel seltener, als z. B. die ägyptischen Theologen jener Zeit. Dagegen zitierte er unbedenklich die „Predigt (Lehre) des Petrus“, die er als echt, aber nicht als kanonisch ansah⁴.

4) Amphilocheus von Ikonium kannte sieben katholische Briefe, erwähnte aber in seinem Kanonsverzeichnisse auch eine (syrische) Partei, die 2. Pt., 2. und 3. Joh., Jud. ablehnte⁵.

5) Epiphanius von Salamis hatte sieben katholische Briefe in seinem Neuen Testamente⁶. Außerdem war Epiphanius bekannt, daß die pseudoklementinischen Briefe de virginitate hier und da kirchlich gebraucht wurden⁷. Haer. 27₆ bringt Epiphanius ein Zitat aus dem ersten Klemensbriefe, das aber wohl aus zweiter Hand stammt.

6) Der angebliche Kanon der Synode von Laodicea führt die sieben katholischen Briefe auf⁸.

7) Leontius von Byzanz brauchte die sieben katholischen Briefe⁹.

8) Das Verzeichnis der „sechzig“ kanonischen „Bücher“¹⁰ nennt die sieben katholischen Briefe. Zu den Apokryphen rechnet es die „Reisen und Lehren der Apostel“¹¹, den Barnabasbrief, die

¹ Cyprian epist. 75₆.

² N. Bonwetsch, Abhandlungen der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, Neue Folge 7₁, Berlin 1903, S. 142.

³ S. oben S. 91 Anm.

⁴ Orat. 14₂₄: *Ἀκούομεν Πέτρον λέγοντος*; epist. 20: *ἡγήσῃ σου θανμασιώτατα λέγων ὁ Πέτρος*. — Basilius der Große kannte den ersten Klemensbrief.

⁵ S. oben Seite 91 f. Anm. (die Stelle ist leider nicht ganz klar).

⁶ S. oben S. 96 Anm. 1.

⁷ Haer. 30₁₅: *ὡς αὐτὸς Κλήμης αὐτοῦς κατὰ πάντα ἐλέγχει ἀφ' ὧν ἔγραψεν ἐπιστολῶν ἐγκυκλίων τῶν ἐν ταῖς ἀγίαις ἐκκλησίαις ἀναγνωσκομένων*. Vgl. oben S. 246 Anm. 4.

⁸ S. oben S. 94 Anm. 4. Nach Hieronymus de vir. inl. 17 (s. unten § 34) könnte es scheinen, als habe zu seiner Zeit der Polykarpbrief in Kleinasien kanonische Geltung besessen. ⁹ S. oben S. 97 Anm. 2. ¹⁰ S. oben S. 102 Anm.

¹¹ Über die „Reisen“ der Apostel s. unten S. 263. Ob unter „Reisen“ und „Lehren“ durchaus verschiedene Bücher zu verstehen sind, ist zweifelhaft. Jeden-

„Lehre¹ des Klemens“, die „Lehre des Ignatius“ und die „Lehre des Polykarp“².

9) Die sog. Synopse des Athanasius³ endlich erwähnt ebenfalls die sieben katholischen Briefe. Zu den „umstrittenen“ Schriften gehören hier die Zwölfapostellehre und Klemensschriften.

Zusatz 1. Der Ägypter Kosmas Indikopleustes hat uns im siebenten Buche seiner christlichen Topographie eine sehr interessante kanongeschichtliche Erörterung über die katholischen Briefe hinterlassen. Er sucht dort zu zeigen, daß der Himmel ewig bestehen werde. Infolgedessen ist ihm 2. Pt. 3₁₃ f. ein Dorn im Auge. Er weiß diese Bibelstelle zwar in einem für ihn günstigen Sinne umzudeuten. Aber ganz scheint er seiner Exegese doch nicht zu trauen. Deshalb entkräftet er das Zeugnis des 2. Pt. zuletzt noch dadurch, daß er auf die unsichere Stellung der katholischen Briefe im neutestamentlichen Kanon hindeutet⁴. Er gelangt so zu dem Schlusse: in dogmatischen Auseinandersetzungen soll man sich auf die katholischen Briefe lieber nicht berufen. Kosmas' Ausführungen lauten: *Σιωπῶμεν δέ, ὅτι τὰς καθολικὰς ἀνέκαθεν ἡ ἐκκλησία ἀμφιβαλλομένης ἔχει. Καὶ πάντες δὲ οἱ ὑπομνηματίσαντες τὰς θείας γραφὰς οὔτε εἰς αὐτῶν λόγον ἐποιήσατο τῶν καθολικῶν. Ἄλλὰ καὶ οἱ κανονίσαντες τὰς ἐνδιαθέτους βίβλους τῆς θείας γραφῆς πάντες ὡς ἀμφιβόλους αὐτὰς ἔθηκαν· λέγω δὴ Εἰρηναῖος ὁ Λουγδούνων ἐπίσκοπος ἀνὴρ ἐπίσημος καὶ λαμπροῦ βίου μετ' οὐ πολὺ τῶν ἀποστόλων γενόμενος καὶ Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου καὶ Ἀθανάσιος ὁ Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος· καὶ Ἀμφιλόχιος ἐπίσκοπος γενόμενος τοῦ Ἰκονίου φίλος καὶ κοινωνικός τοῦ μακαρίου Βασιλείου καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς πρὸς Σέλευκον αὐτῷ γραφεῖν ἰάμβοις ἀμφιβαλλομένης αὐτὰς ἐξέειπεν· ὁμοίως καὶ Σευηριανὸς ὁ Γαβάλων εἰς τὸν κατὰ Ἰουδαίων λόγον αὐτὰς ἀπεκήρυξεν. Οὐ γὰρ τῶν ἀποστόλων φασὶν αὐτὰς οἱ πλείους, ἀλλ' ἐτέρων τινῶν πρεσβυτέρων ἀφελεστέρων. Ὄθεν ὁ Παμφίλου εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν αὐτοῦ ἱστορίαν λέγει, ὅτι ἐν Ἐφέσῳ δύο μνήματά εἰσιν, Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ καὶ ἐν ἐτέρῳ Ἰωάννου πρεσβυτέρου τοῦ γράψαντος τὰς δύο ἐπιστολάς τῶν καθολικῶν τὴν δευτέραν καὶ τὴν τρίτην ἐνθα ἐπιγράφεται Ὁ πρεσβύτερος τῆ ἐκλεκτῆ κυρία καὶ Ὁ πρεσβύτερος Γαῖψ τῷ ἀγαπητῷ. Εἰ μὴ γὰρ τὴν πρώτην Πέτρου καὶ τὴν πρώτην Ἰωάννου οὐ λέγει αὐτὸς καὶ Εἰρηναῖος εἶναι τῶν ἀποστόλων. Ἔτεροι δὲ οὔτε αὐτὰς λέγουσιν εἶναι τῶν ἀποστόλων, ἀλλὰ τῶν πρεσβυτέρων· πρώτη γὰρ καὶ δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου γέγραπται, ὡς δῆλον ἐνὸς προσώπου εἶναι τὰς τρεῖς. Ἔτεροι δὲ καὶ τὴν Ἰακώβου σὺν ταῖς δυοὶ ταύταις δέχονται. Ἔτεροι δὲ πάσας δέχονται. Παρὰ Σύροις δὲ εἰ μὴ αἱ τρεῖς μόναι αἱ προγεγραμμέναι οὐχ ἐδρίσκονται, λέγω δὴ Ἰακώβου καὶ Πέτρου καὶ Ἰωάννου· αἱ ἄλλαι γὰρ οὔτε κεύθαι παρ' αὐτοῖς. Οὐ γὰρ οὖν τὸν τέλειον Χριστιανὸν ἐκ τῶν ἀμφιβαλλομένων ἐπιστηρίζεσθαι τῶν ἐνδιαθέτων καὶ κοινῶς ὁμολογημένων γραφῶν ἱκανὸς πάντα μνημόντων (!) περὶ τε τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς καὶ τῶν στοιχείων καὶ παντὸς τοῦ δόγματος τῶν Χριστιανῶν.⁵ Als Geschichtsquelle ist diese Erörterung natürlich im allge-*

falls ist bei „Lehren“ nicht nur an die Zwölfapostellehre zu denken, sondern auch an Schriften wie die *διδασκαλία Πέτρου* (s. oben S. 238 Anm. 6), die *praedicatio Pauli* (s. unten S. 260) usw.

¹ Unter „Lehre“ sind hier und im folgenden natürlich Briefe zu verstehen.

² Über die Art und Weise, wie die Schriften der apostolischen Väter zu Apokryphen geworden sind, s. oben S. 244 Anm. 5. — Ein Klemensbrief oder beide sind verschiedenen Byzantinern bekannt. ³ Vgl. oben S. 101 Anm. 1.

⁴ Dieses Verfahren erinnert genau an das des „Didymus“ oben S. 239 Anm. 4.

⁵ In der Tat benutzte Kosmas die katholischen Briefe äußerst selten. Im fünften Buche der Topographie gab er eine Übersicht über die inspirierten Helden

meinen nicht zu gebrauchen; nur über die Syrer war der vielgereiste Kosmas gut unterrichtet.

Zusatz 2. Die Paulizianer verwarfen die katholischen Briefe; sie standen wohl unter marcionitischen Einflüssen.

Zusatz 3. Für die Byzantiner lag eine Schwierigkeit darin, daß die als autoritativ geltenden apostolischen canones die beiden Klemensbriefe und die apostolischen Konstitutionen (die vom Quinisexum verworfen wurden, s. oben S. 98 Anm. 2) als Heilige Schrift betrachteten. Sie setzten sich mit dieser Schwierigkeit in verschiedener Weise auseinander (vgl. ihr Verhalten zur Offb. oben S. 101).

§ 34. Das Abendland nach 200.

Das Abendland gelangte erst viel später zu einem einheitlichen corpus catholicum, als die meisten Provinzen des Morgenlandes. Die Stellung der katholischen Briefe, die der Osten als „umstrittene“ bezeichnete, war im Westen bis gegen Ende des vierten Jahrhunderts eine mehr als unsichere.

A. Der Römer Hippolyt hatte ungefähr dasselbe corpus catholicum, wie sein Meister Irenäus. Als Heilige Schrift betrachtete er sicher 1. Pt., 1. und 2. Joh., wohl auch Jak. und Jud.¹ Er kannte außerdem 2. Pt.² und die Zwölfapostellehre³ und vielleicht den Barnabasbrief⁴, aber sicher nicht als kanonische Bücher.

B. In der Folgezeit trat auffallender Weise eine Verkleinerung des corpus catholicum ein. Cyprian von Karthago wußte nur von zwei katholischen Briefen: 1. Pt. und 1. Joh. Allerdings hat uns Cyprian kein Verzeichnis der Bibelbücher hinterlassen. Aber es wurde bereits früher⁵ bemerkt, daß und warum der Beweis ex silentio bei Cyprian zwingende Kraft besitzt. Am allerdeutlichsten können wir zeigen, daß Cyprian 2. Joh. nicht kannte: für den Satz, mit Ketzern dürfe man nicht reden, wird testim. 3₇₈ das beste biblische Zeugnis, 2. Joh. 10f., nicht angeführt. Nun gab es allerdings zu Cyprians

der Schrift, in der die katholischen Briefe (ebenso Offb.) fehlen: *Εἶγε δὲ εἶγε χαρὰ τε καὶ ἀγαλλίας τοῖς ὄντως Χριστιανοῖς τοῖς πειθομένοις πάση τῇ θείᾳ γραφῇ, παλαιᾷ τε καὶ καινῇ διαθήκῃ. . .* "Ελθόμεν λοιπὸν καὶ ἐπὶ τοὺς εὐαγγελιστὰς καὶ ἀποστόλους καὶ δεῖξωμεν καὶ αὐτοὺς συμφώνως τοῖς παλαιοῖς λέγοντας . . . Ματθαῖος ὁ εὐαγγελιστὴς . . . Μάρκος ὁ εὐαγγελιστὴς . . . Λουκᾶς ὁ εὐαγγελιστὴς . . . Μετὰ ταῦτα καὶ ἐν αὐτῷ τῷ εὐαγγελίῳ καὶ ἐν ταῖς πράξεσι τὴν ἄνοδον αὐτοῦ (Jesu) τὴν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀπαγγέλλει . . . Ἰωάννης ὁ θεολόγος (wird nur als Evangelist charakterisiert) . . . Παῦλος ὁ ἀπόστολος . . . τὰς δεκατέσσαρας αὐτοῦ ἐπιστολάς (Hebr. namentlich erwähnt) . . . Doch zitiert Kosmas gelegentlich 1. und 2. Pt. mit der Formel *ἐν ταῖς καθολικαῖς*.

¹ Sehr interessant ist S. 231 Z. 10 Achelis, wo Jak. 1₁ mit folgender Formel zitiert wird: „wie das Wort des Judas in seinem ersten Briefe an die zwölf Stämme beweist.“ Vgl. auch S. 60 f. Achelis, auch de antichr. 3. 58.

² In Dan. 3₂₂ 4₈·16·22·24·60 u. ö. Hippolyt ist der älteste sichere Zeuge für 2. Pt.

³ S. 120 Z. 21 Achelis (χριστέμποροι). ⁴ In Dan. 4₃₇. ⁵ S. oben S. 226.

Zeit andere afrikanische Bischöfe, die 2. Joh. als kanonisch benutzten¹. Aber allem Anscheine nach gehörte, soweit Afrika in Frage kam, die Zukunft zunächst dem corpus catholicum Cyprians. Wie es geschah, daß 2. Joh. und Jud. aus dem Gebrauche der afrikanischen Gemeinden verschwanden, können wir nur teilweise erklären².

Dem corpus catholicum der römischen Kirche ist wohl die Reduktion erspart geblieben, die das corpus der afrikanischen Kirche über sich ergehen lassen mußte. Wenigstens hatte Sixtus II. (?) neben 1. Pt. und 1. Joh. auch Jud., vielleicht sogar 2. Pt. in seinem Kanon. Daß sich in seinem Werke keine Spur von 2. Joh. findet, kann ein Zufall sein³.

C. Eine Änderung in der Stellung des Abendlandes zu den katholischen Briefen trat erst ein, als sich, im Laufe des vierten Jahrhunderts, stärkere griechische Einflüsse im Abendlande geltend machten⁴. Offenbar ist es dabei nicht ohne Kämpfe abgegangen. Wir besitzen zwei Urkunden, die uns mitten in diese Kämpfe hinführen, eine afrikanische und eine römische.

1) Um das Jahr 359 entstand in Afrika der sog. Catalogus Mommsonianus⁵. Dieser bietet folgendes corpus catholicum: drei Johannesbriefe, zwei Petrusbriefe. Das ist sehr merkwürdig: wir müssen aus diesem Sachverhalte schließen, daß wenigstens in einigen Kreisen des Abendlandes Jak. und Jud. später kanonisiert wurden, als 2. Pt., 2. und 3. Joh. Vielleicht begreift man diese Erscheinung, wenn man bedenkt, daß Jak. und Jud. sich nicht als apostolisch geben. Es wäre ganz dem Zeitgeiste gemäß, wenn man Apostelbriefe wie 2. Pt., 2. und 3. Joh. lieber hätte heiligsprechen wollen, als Schriften wie Jak. und Jud., die mit keinem Worte Anspruch erheben auf apostolische Autorität⁶. Weiter ist zu beachten, daß im

¹ Z. B. Aurelius von Chullabi (sententiae episcoporum vom karthagischen Ketzertaufkonzile 256 [Hartel S. 459]): Iohannes apostolus in epistula sua posuit.

² S. oben S. 236. — Die Zwölfapostellehre scheint in dem lateinischen Afrika gelesen worden zu sein; Kommodian, Laktanz und Optatus von Mileve verraten Kenntnis von ihr.

³ A. Harnack, Eine bisher nicht erkannte Schrift Novatians vom Jahre 249/50 („Cyprian“, de laude martyrii), TU 13 $\frac{1}{2}$ b, Leipzig 1895, S. 48 ff.

⁴ S. oben S. 227 u. ö. ⁵ S. oben S. 226 Anm. 4.

⁶ Die pseudocyprianische Schrift de singularitate clericorum, die von Morin und Harnack wohl mit Recht dem donatistischen Bischof Makrobius von Rom zugeschrieben wird und etwa zu derselben Zeit entstand, wie der Catalogus Mommsonianus, benutzt als Heilige Schrift 1. und 2. Pt. und 1. Joh., also dasselbe corpus catholicum, wie jener Catalogus; denn das Fehlen von 2. und 3. Joh. wird ein Zufall sein (A. Harnack TU 24 [N. F. 9]₃, Leipzig 1903, S. 61). Ähnlich war wohl das corpus catholicum des Optatus von Mileve, der 1. und 2. Joh. zitiert, aber wohl sicher mehr katholische Briefe (mindestens 1. Pt., wohl auch 2. Pt. und 3. Joh.) kannte.

Catalogus Mommsenianus die katholischen Briefe ganz am Schlusse des Neuen Testaments stehen, hinter der Offenbarung. Darf man daraus nicht folgern, daß sie das jüngste und unsicherste Glied im Neuen Testamente waren? Endlich ist noch eins zu erwähnen. Wir besitzen den Catalogus Mommsenianus in zwei Handschriften. In der einen findet sich zweimal, hinter den Johannesbriefen und hinter den Petrusbriefen, der Zusatz *una sola* „nur ein Brief“. Dieser Zusatz ist sicher eine Glosse. Aber ebenso sicher ist er eine sehr alte Glosse, die zweifellos noch ins vierte Jahrhundert gehört. Wir haben es hier mit dem Proteste irgend eines Abschreibers gegen den vorliegenden Kanon zu tun; der betreffende Kopist wollte sagen, daß nur ein Petrus- und ein Johannesbrief heilig ist.

2) Ebenso lehrreich ist der Kanon des Papstes Damasus I. vom Jahre 382¹. Hier beschließt das *corpus catholicum* ebenfalls die Bibel. Beschrieben wird es mit den Worten: „Zwei Briefe des Apostels Petrus, ein Brief des Apostels Jakobus, ein Brief des Apostels Johannes, zwei Briefe eines anderen Johannes, des Presbyters, ein Brief des Apostels Judas Zelotes.“ Wie man sieht, liegt dem Verfasser dieses Kanons sehr viel daran, nur Apostelschriften den katholischen Briefen beizuzählen; die Verfasser des Jakobus- und des Judasbriefes macht er aus diesem Grunde wider alle Vernunft zu Aposteln. Trotzdem wagt es Damasus nicht, 2. und 3. Joh. dem Apostel Johannes zuzuschreiben: er kommt den Gegnern dieser beiden Briefe so weit entgegen, daß er als ihren Verfasser einen anderen Johannes bezeichnet, der nicht Apostel ist².

¹ S. oben S. 52 Anm. 6, auch S. 229.

² Der Kanon des Damasus ist unter starken Einflüssen des Hieronymus zustande gekommen. Dieser hat sich sonst allerdings, wohl vor allem unter nordsyrischen Einwirkungen, viel freisinniger über das *corpus catholicum* geäußert. Vgl. vor allem *de vir. illustr.* 1 (Simon Petrus): *scripsit duas epistulas, quae catholicae nominantur, quarum secunda a plerisque eius negatur, propter stili cum priore dissonantiam.* 2 (Iacobus): *unam tantum scripsit epistulam, quae de septem catholicis est, quae et ipsa ab alio quodam sub nomine eius edita adseritur, licet paulatim tempore procedente obtinuerit auctoritatem.* 4 (Iudas): *parvam quae de septem catholicis est epistulam reliquit, et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea adsumit testimonium, a plerisque reicitur; tamen auctoritatem vetustate iam et usu meruit, et inter sanctas scripturas computatur.* 6 (Barnabas): *unam ad aedificationem ecclesiae pertinentem epistulam composuit, quae inter apocryphas scripturas legitur.* 9 (Iohannes): *scripsit autem et unam epistulam cuius exordium est 'Quod fuit ab initio, quod audivimus et vidimus oculis nostris, quod perspeximus et manus nostrae temptaverunt de verbo vitae', quae ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur. Reliquae autem duae quarum principium est 'Senior electae dominae et natis eius' et sequentis 'Senior Gaiō carissimo, quem ego diligo in veritate' Iohannis presbyteri adseruntur (diese Unterscheidung geht letztlich auf Eus. *hist. eccl.* iii 25₃ zurück, s. oben S. 71 Anm. 1), cuius et hodie alterum sepulcrum apud Ephesum ostenditur (vgl. 18); et nonnulli putant duas*

D. Wie dem auch sei, der Kanon des Papstes Damasus war natürlich für das Abendland eine ganz besondere Autorität. Wenigstens gelangte sein Hauptinhalt bald zu allgemeiner Anerkennung: die Bücher, die Damasus zur Bibel rechnete, wurden in wenigen Jahrzehnten Heilige Schrift des ganzen Westens. Nur die Angaben des Damasus über die Verfasser der katholischen Briefe erlaubte man sich zu kritisieren: von dem Presbyter Johannes, dem angeblichen Verfasser der beiden kleinen Johannesbriefe, wollte man nichts wissen; auch die Annahme, die Verfasser des Jakobus- und Judasbriefes seien Apostel gewesen, stieß auf Widerspruch. Folgende Zeugen sind die wichtigsten:

1) Filastrius von Brescia hatte die sieben katholischen Briefe in seinem Kanon¹.

2) Dasselbe gilt von Rufin² (er bezeichnete übrigens Jakobus als „Bruder des Herrn und Apostel“).

3) Augustin zählte sieben katholische Briefe³; ebenso drei von ihm beeinflusste afrikanische Synoden⁴.

4) Innocenz I. von Rom nannte in seinem Briefe an Exsuperius von Toulouse unsere sieben katholischen Briefe als kanonische Schriften⁵.

memorias eiusdem Iohannis evangelistae esse. 15 (Clemens): scripsit ex persona Romanae ecclesiae ad ecclesiam Corinthiorum valde utilem epistulam et quae in nonnullis locis etiam publice legitur, quae mihi videtur characteri epistulae, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur, convenire; sed et multis de eadem epistula non solum sensibus, sed iuxta verborum quoque ordinem abutitur; et omnino grandis in utraque similitudo est. Fertur et secunda ex eius nomine epistula, quae a veteribus reprobatur. 17 (Polycarpus): scripsit ad Philippenses valde utilem epistulam, quae usque hodie in Asiae conventu legitur. Wie Hieronymus, der über 2. Pt., Jak., Jud. so abfällig urteilte, dem Damasus die Kanonisierung dieser Briefe empfehlen konnte, ist ein Rätsel, das ich nicht zu deuten vermag. — Die älteren gräcisierenden Theologen nahmen ebenfalls eine kritische Stellung zum corpus catholicum ein. Hilarius benutzte 1. Pt., 1. Joh., Jak. (diesen bezeichnet er als apostolisch), Lucifer von Cagliari 1. Pt., 1. und 2. Joh., Jud., Ambrosiaster 1. Pt., 1. und 2. Joh., der Donatist Tykonius und der echte Ambrosius gar nur 1. Pt. und 1. Joh. (er kannte aber auch Jud. und den ersten Klemensbrief). Priscillian allerdings zitiert, außer 1. Pt. und 1. Joh., auch 2. Pt., 2. Joh., Jak., Jud. als Heilige Schrift (daß 3. Joh. fehlt, ist vielleicht ein Zufall). — Im sechsten Jahrhundert macht der Afrikaner Junilius das Abendland bekannt mit der nestorianischen Kritik am corpus catholicum (s. oben S. 245); wie es scheint, ohne weitere Folgen. ¹ S. oben S. 59 Anm. 1.

² S. oben S. 55 Anm. 2. Rufin war allerdings mehr von Athanasius abhängig, als von Damasus (daher zählte er unter den libri ecclesiastici einen libellus qui appellatur duae viae vel iudicium secundum Petrum auf, vgl. oben S. 240 Anm. 3). — Rufin kannte auch den ersten Klemensbrief.

³ S. oben S. 230 Anm. 1.

⁴ S. oben S. 230 Anm. 2. War der neue Kanon so schwer durchzuführen, daß man ihn auf drei Synoden einschärfen mußte?

⁵ S. oben S. 230 Anm. 3.

Natürlich dauerte es noch eine geraume Weile, ehe das corpus catholicum des Papstes mit seinen sieben Briefen sich überall durchsetzte. Es gab ja viele alte Bibelhandschriften, die weniger katholische Briefe enthielten; manche Gemeinden werden nicht so reich gewesen sein, daß sie diesen Mangel sofort ergänzen und die veralteten codices vernichten konnten. Dem bekannten Kassiodor (im sechsten Jahrhundert), der sich mit kanonsgeschichtlichen Fragen eifrig beschäftigte¹, fiel eine Handschrift auf, die nur 26 neutestamentliche Bücher bot; allem Anscheine nach fehlte der Judasbrief. Doch verschwanden diese Altertümlichkeiten umso mehr, je weiter sich die von Hieronymus auf Wunsch des Damasus herausgegebene Vulgata verbreitete.

Zusatz 1. Die anderen Schriften, die im Morgenlande hier und da in Beziehung zum corpus catholicum traten, waren dem Abendlande der Mehrzahl nach bekannt. Der erste Klemensbrief und die Zwölfapostellehre wurden wohl noch vor 200, der Barnabasbrief und anderes später ins Lateinische übertragen. Man las diese Bücher teilweise sogar sehr eifrig. Aber man war weit davon entfernt, sie auch nur in lose Verbindung mit dem Neuen Testamente zu bringen. Hieronymus wußte zwar, daß dergleichen im Morgenlande gelegentlich geschehen war und zu seiner Zeit noch geschah (vgl. oben S. 254 Anm. 2). Aber er dachte gar nicht daran, Ähnliches im Abendlande herbeizuführen. Das Urteil des Hieronymus beeinflusste zweifellos die Späteren, die ihn ja eifrig studierten.

¹ Inst. div. litt. 11... Nunc videamus, quemadmodum lex divina tribus generibus divisionum a diversis patribus fuerit intimata, quam tamen veneratur et concorditer suscipit universarum ecclesiarum regionum. 12. Auctoritas divina secundum sanctum Hieronymum in testamenta duo ita dividitur, id est ... in evangelistas qui sunt Matthaeus Marcus Lucas Ioannes; post hos sequuntur epistolae apostolorum Petri ii Pauli xiv Ioannis iii Iacobi i Iudae i, actuum apostolorum Lucae liber unus, et apocalypsis Ioannis liber unus. ... 13. Scriptura divina secundum beatum Augustinum in testamenta duo ita dividitur ... in epistolis apostolorum xxi, i. e. Pauli apostoli ad Romanos i ad Corinthios ii ad Galatas i ad Ephesios i ad Philippenses ii ad Thessalonicenses ii ad Colossenses i ad Timotheum ii ad Titum i ad Philemonem i ad Hebraeos i Petri ii Ioannis iii Iudae i Iacobi i; in evangeliiis iv, i. e. secundum Matthaeum secundum Marcum secundum Lucam secundum Ioannem; in actibus apostolorum liber unus; in apocalypsi liber unus ... 14. Scriptura sancta secundum antiquam translationem in testamenta duo ita dividitur ... Sequuntur evangelistae iv, id est Matthaeus Marcus Lucas Ioannes, actus apostolorum, epistolae Petri ad gentes, [Iudae,] Iacobi ad duodecim tribus, Ioannis ad Parthos, epistolae Pauli ad Romanos i ad Corinthios ii ad Galatas i ad Philippenses ii ad Colossenses i ad Ephesios i ad Hebraeos i ad Thessalonicenses ii ad Timotheum ii ad Titum i ad Philemonem i, apocalypsis Ioannis. Tertia vero divisio est inter alias in codice grandiore littera clariore conscripto, qui habet quaterniones nonaginta quinque, in quo septuaginta interpretum translatio Veteris Testamenti in libris quadraginta quatuor continetur, cui subiuncti sunt Novi Testamenti libri viginti sex, fiuntque simul libri septuaginta. Bester Text bei Zahn, Geschichte des neut. Kanons 2 S. 269 ff. — Die Kanonsverzeichnisse des codex Amiatinus (um 700 in Jarrow oder Wearmouth geschrieben) stimmen, wie Korßen entdeckte, mit denen des Kassiodor überein.

Zusatz 2. Eine kanongeschichtlich bedeutsame Textänderung findet sich 3. Joh. 9. Der ursprüngliche Text lautet: *ἔγραψά τι τῇ ἐκκλησίᾳ*. Hinter *ἔγραψα* wurde später ein *ἐν* eingeschoben, offenbar weil man sonst hätte annehmen müssen, daß ein Johannesbrief verloren gegangen war. Doch setzte sich diese „Verbesserung“ nicht durch. Vgl. Harnack TU 15, b, Leipzig 1897, S. 4. — Daß es einmal einen dritten Petrusbrief gab, wird man aus Optatus 1₅ nicht schließen dürfen. — Einen apokryphen Johannesbrief (aus den Johannesakten) zitiert Pseudocyprian de montibus Sina et Sion 13.

Zusatz 3. Aus der Anordnung der katholischen Briefe läßt sich für die Kanongeschichte wenig lernen. Das Morgenland ließ wohl seit Euseb Jak., Pt., Joh., Jud. aufeinanderfolgen, vermutlich wegen Gal. 2, 9 („Jakobus und Kephas und Johannes“). Die Abendländer stellten anfangs Pt. an die Spitze (ob aus Gründen der Hierarchie?); doch wurde dank den Einflüssen des Hieronymus und der Vulgata alsbald die morgenländische Reihenfolge auch im Westen üblich.

Zusatz 4. Der Begriff „katholischer Brief“ (d. h. allgemeiner Brief, Brief ohne bestimmte Adresse) begegnet uns zuerst bei dem Montanisten Themison. Von diesem berichtet der kirchliche Schriftsteller Apollonius (um 197, bei Eus. hist. eccl. v 18_g): *Ἔτι δὲ καὶ Θεμισίων, ὁ τὴν ἀξιώπιστον πλεονεξίαν ἠμψιεσμένος, ὁ μὴ βαστάσας τῆς ὁμολογίας τὸ σημεῖον, ἀλλὰ πλήθει χρημάτων ἀποθέμενος τὰ δεσμὰ, δέον ἐπὶ τούτῳ ταπεινοφρονεῖν, ὡς μάρτυς καυχώμενος, ἐτόλμησεν μιμούμενος τὸν ἀπόστολον καθολικὴν τινα συνταξάμενος ἐπιστολὴν κατηχεῖν μὲν τοὺς ἄμεινον αὐτοῦ πεπιστευκότας, συναγωνιζέσθαι δὲ τοῖς τῆς κενοφωνίας λόγοις, βλασφημῆσαι δὲ εἰς τὸν κύριον καὶ τοὺς ἀποστόλους καὶ τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν*. Unter „dem Apostel“ haben wir wohl Johannes zu verstehen. Es handelt sich ja um Kleinasien. Außerdem war 1. Joh. von den Apostelbriefen, die zur Zeit Themisons in Frage kamen, eigentlich der einzige, den man „katholisch“ nennen konnte: 1. Pt., 2. und 3. Joh., Jak. trugen ja eine mehr oder weniger genaue Adresse, und 2. Pt. und Jud. waren damals kaum schon in den Gesichtskreis Kleinasiens getreten (damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß sie damals noch nicht vorhanden waren). Es ist leicht zu begreifen, wie der Name „katholischer Brief“ dann auf die anderen Briefe überging: 2. Pt. und Jud. waren wirklich „katholisch“; 1. Pt. und Jak. wiesen zum mindesten eine sehr unbestimmte Adresse auf (sie war so unbestimmt, daß im Ernste kein Bote den Brief bestellen konnte); und wenn man 2. und 3. Joh. ins Neue Testament aufnahm, konnte man sie natürlich nur hinter 1. Joh. einordnen. Die Bezeichnung „katholische Briefe“ bürgerte sich in der Tat bald ein. Klems von Alexandria nannte Jud. „katholisch“, Origenes außerdem 1. Pt., 1. Joh. und den Barnabasbrief. Euseb von Cäsarea ist der erste, der von „den sieben sog. katholischen Briefen“ redete (s. oben S. 243 Anm. 3). Auch im Abendlande tauchte der Name frühzeitig auf; vgl. Kanon Muratori 68 f.: *Epistola sane Iude et superscriptio Iohannis duas in catholica (d. h. kaum „in der katholischen Kirche“, sondern „zu den katholischen Briefen“) habentur*. Doch je mehr im Abendlande die Kenntnis der griechischen Sprache zurückging, desto weniger wußte es mit dem Namen „katholische Briefe“ anzufangen; es sagte dafür gern „kanonische Briefe“ (so zuerst Damasus I.). Später kam dann allerdings der Ausdruck „katholische Briefe“ auch im Abendlande wieder zu Ehren.

III. Die Apostelgeschichten.

Die Apostelgeschichte des Lukas war seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts ein fester Bestandteil im Neuen Testament der meisten

Christengemeinden¹. Doch gab es neben ihr noch verschiedene apokryphe Apostelgeschichten, die hier und da in Beziehungen zum Bibelkanon traten; so vor allem die sog. Paulusakten.

§ 35. Die Paulusakten².

A. Um das Jahr 180 dichtete ein kleinasiatischer³ Presbyter einen langen Roman, der die Missionstätigkeit des Paulus zum Gegenstande hatte. Mit großer Ausführlichkeit behandelte er die Missionsreisen. Liebevoll versenkte er sich vor allem in die Erlebnisse der von Paulus bekehrten Jungfrau Thekla, die seit dieser Zeit in allen Kreisen der Askese und des Mönchtums sich höchsten Ansehens erfreut. Er schloß sein Werk mit Paulus' Märtyrertod in Rom⁴. Dieser Roman ist das Buch, das unter dem Titel Paulusakten eine so große Rolle in der Kirchengeschichte gespielt hat.

Jener Presbyter behauptete, nur zur Ehre des Paulus gedichtet zu haben. Allein die kleinasiatische Kirche erkannte eine derartige Ehrung nicht als erlaubt an: sie setzte den Presbyter ab⁵. In der Zeit, in der montanistische Orakelbücher mit dem Anspruche auf höchste Autorität auftraten, war man mißtrauisch gegen alle christlichen Schriftsteller, besonders dann, wenn sie Werke schufen, die zum Neuen Testamente in so engen Beziehungen standen, wie die Paulusakten.

Leider sind die Paulusakten als Ganzes verloren gegangen. Von den Gesamtakten besitzen wir nur koptisch-achmimische Bruchstücke. Dagegen sind uns drei einzelne Ausschnitte aus den Paulusakten erhalten, die frühzeitig abgetrennt und sehr oft vervielfältigt wurden: die Akten des Paulus und der Thekla (besser das Martyrium der Thekla genannt⁶), der Briefwechsel zwischen den Korinthern und

¹ Wenn die Paulicianer von der Apostelgeschichte nichts wissen wollten, so folgten sie damit wohl einer marcionitischen Anregung.

² Carl Schmidt, *Acta Pauli* aus der Heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1 herausgegeben, Leipzig 1904 (mit Zusätzen 1905).

³ Vielleicht gehörte er der Gemeinde von Smyrna an.

⁴ Als Quellen benutzte der Verfasser, neben den Paulusbriefen, die Apostelgeschichte des Lukas, die er wohl noch nicht als kanonisch betrachtete. Daß der Verfasser aber den Paulus als den eigentlichen Autor der Paulusakten angesehen wissen wollte, also ein Fälscher war, scheint mir nicht bewiesen.

⁵ Tertull. de baptismo 17: Quodsi quae Pauli perperam inscripta sunt exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse.

⁶ R. A. Lipsius und M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* 1, Leipzig 1891, S. 235 ff.

Paulus¹ und das Martyrium des Paulus². Dieses Material genügt, um den Charakter der Paulusakten ans Licht zu stellen.

Wer die noch vorhandenen Stücke der Paulusakten prüft, ist geneigt, ihre Verwerfung durch die kleinasiatische Kirche für eine Tat übergroßer Ängstlichkeit, wenn man so will überreizter Nervosität zu halten. Die Paulusakten sind durch und durch orthodox-katholisch im Sinne jener Zeit. Das Christentum der Apologeten mit einem deutlichen kleinasiatischen Einschlage spricht uns fast aus jedem Satze an. Vor allem für zweierlei kämpft der Verfasser. Das eine ist ihm mit der Gnosis gemein; das andere trennt ihn von der Gnosis. Mit der Gnosis, nur nicht ganz so einseitig und konsequent, verlangt er Askese (*ἐγκράτεια*). Thekla, seine Lieblingsgestalt, ist durch ihn für alle Zeiten ein Typus der heiligen, asketisch lebenden Jungfrau geworden. Dagegen fordern die Paulusakten im Gegensatze zur Gnosis den Glauben an die leibliche Auferstehung. Diese beiden Tendenzen entsprachen aufs beste der Geistesströmung, die damals in der Kirche herrschte. Beachtet man außerdem, daß der Verfasser der Paulusakten ein Erzähler von Gottes Gnaden war, so wird man das Verhalten der kleinasiatischen Kirche unberechtigt finden müssen.

Und doch war es, wenn man die Geschichte der Paulusakten in der alten Kirche überschaut, nur zu berechtigt. Jene Zeit vermochte Wahrheit und Dichtung nicht zu scheiden. Der Roman ward, obwohl ihn Kleinasien verurteilt hatte, bald selbst von Gelehrten als bare Münze hingegenommen. Es fehlte nicht viel, so wäre er ein Glied des neutestamentlichen Kanons geworden.

B. Das gilt zunächst vom Morgenlande.

1) Hier erfreuten sich die Paulusakten vor allem in Ägypten hoher Autorität. Der erste Zeuge hierfür ist Origenes. Dieser schätzt sie freilich nicht so sehr, wie die eigentlichen Bücher des Neuen Testaments: er rückt sie einmal³ deutlich vom Johannesevangelium ab. Aber er zitiert sie doch mit Beifall und betrachtet sie als eine wertvolle Geschichtsquelle⁴. Vielleicht rechnet er sie zu den „umstrittenen“ Schriften der Bibel. Den Beweis dafür, daß die Paulusakten in einigen ägyptischen Gemeinden wirklich als kanonisch galten, liefert der Catalogus Claromontanus⁵. Dieser versieht aller-

¹ S. oben S. 213 ff.

² Lipsius und Bonnet a. a. O. S. 104 ff.

³ De princ. i 2₃: Unde et recto mihi dictus videtur sermo ille, qui in actibus Pauli scriptus est, quia hic est verbum animal vivens. Ioannes vero excelsius et praeclarus in initio evangelii sui dicit usw.

⁴ In Jo. xx 12₉₁ S. 342 Preuschen: *εἰ τῷ δὲ φίλον παραδέξασθαι τὸ ἐν ταῖς Παύλου πράξεσιν ἀναγεγραμμένον ὡς ἐπὶ τοῦ σωτῆρος εἰρημένον ἀνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι.*

⁵ S. oben S. 77 Anm. 4.

dings die Paulusakten mit einem Striche an der linken Seite; d. h. er weiß auch, daß ihre Autorität nicht allgemein anerkannt ist. Vielleicht waren die Paulusakten ein Stück des achmimischen Neuen Testaments¹. Dann würde auf die rätselhafte Unterschrift der achmimischen Paulusakten (*πράξεις Παύλου κατὰ τὸν ἀπόστολον*) helles Licht fallen.

2) Über die Geschichte der Paulusakten im außerägyptischen Morgenlande sind wir leider sehr ungenügend unterrichtet. Euseb von Cäsarea zählte sie zu der schlechteren Klasse der „umstrittenen“ Schriften². Er kannte also Gemeinden, in denen die Paulusakten ein Teil des Neuen Testaments waren. Rabbula von Edessa betrachtete die Paulusakten (oder nur das Martyrium der Thekla?) als kanonisch³. In späterer Zeit finden wir Nicephorus Kallisti (oder den Autor, den er benutzte) mit den Paulusakten vertraut⁴. Die Stichometrie des Nicephorus⁵ zählt die Paulusakten zu den Apokryphen; ähnlich das Verzeichnis der sechzig kanonischen Bücher⁶.

C. Auch im Abendlande genossen die Paulusakten große Beliebtheit. Zwar verdamnte sie Tertullian⁷: er tadelte scharf, daß in ihnen Thekla, eine Frau, lehrend und taufend eingeführt wird; das sei gegen alle kirchliche Sitte. Durch den Hinweis auf die Ungeschichtlichkeit der Theklaakten und auf die Amtsentsetzung ihres Verfassers suchte er das Buch zu diskreditieren. Aber indem Tertullian so vorging, zeigte er doch, daß die Paulusakten für einen Teil seiner Leser Autorität waren. Die Partei, die zugunsten der Paulusakten stimmte, muß sehr stark gewesen sein. Nur auf einen lateinischen Kirchenvater machte Tertullians Kritik der Paulusakten Eindruck: auf Hieronymus⁸. Im übrigen hören wir im Abendlande verschiedene

¹ The Church Quarterly Review vol. lxii no. 124 (july 1906) S. 305 ff. habe ich die Vermutung ausgesprochen, daß die gesamte achmimische Literatur rein biblisch war.

² Hist. eccl. iii 25₄, vgl. oben S. 71 Anm. 1; ferner 3₆: *Ὁδὲ μὴ τὰς λεγομένας αὐτοῦ πράξεις ἐν ἀναμφιλέκτοις παρείληφα.*

³ S. 237 Overbeck: „(Paulus) ließ wegen seiner großen Armut seine Tunika verkaufen, und es steht geschrieben, daß sie von dem Erlöse nur Brot und Küchenkräuter einkauften und ihm brachten“. Bauer, Apostolos der Syrer S. 19 ff. Das Zitat bezieht sich auf acta Pauli et Theclae 23 S. 251 Lipsius.

⁴ Hist. eccl. 2₂₅: *οἱ δὲ τὰς Παύλου περιόδους ἀναταξάμενοι* usw.

⁵ S. oben S. 100 Anm. 2.

⁶ S. oben S. 102 Zus. 1.

⁷ S. oben S. 258 Anm. 5.

⁸ De vir. inl. 7: *Ἰgitur περιόδους Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computemus. Quale enim est, ut individuus comes apostoli [d. h. Lukas] inter ceteras eius res hoc solum ignoraverit? Sed et Tertullianus vicinus eorum temporum refert presbyterum quendam in Asia σπουδαστήν apostoli Pauli convictum apud Iohannem, quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli amore fecisse loco excidisse. — Pseudocyprian de rebaptismate 17 wird eine Pauli praedicatio verworfen; sie sei contra omnes scripturas. Damit könnten*

Stimmen, die die hohe Geltung der Paulusakten bezeugen. Zwei Römer, Hippolyt¹ und der sog. Ambrosiaster, benutzten sie, ferner die Afrikaner Kommodian und Laktanz². Aus der Art und Weise, in der der Manichäer Faustus in seiner Polemik gegen die katholische Kirche sich auf die Paulusakten berief, darf man schließen³, daß dieses Buch von gewissen kirchlichen Kreisen sehr geschätzt wurde. Die allerwertvollste Auskunft über die spätere Geschichte der Paulusakten gibt uns aber ein fälschlich dem Cyprian zugeschriebenes Büchlein, das wohl zu Anfang des fünften Jahrhunderts in Südgalien entstand: die sog. *caena Cypriani*⁴. Diese ist ihrem Inhalte nach eines der törichtsten Bücher, das es überhaupt gibt. Sie ist ein Cento (Flickwerk) aus der Heiligen Schrift; d. h. an einem frei erfundenen, recht geschmacklosen Erzählungsfaden werden in bunter Folge einzelne biblische Sätze aneinandergereiht (das Ganze sollte offenbar Schulzwecken dienen und die Einprägung biblischer Geschichten erleichtern). Die *caena* beginnt mit einer kurzen Exposition: „Ein König namens Johel richtete eine Hochzeit im Morgenlande aus, zu Cana in Galilea. Zu dieser Hochzeit wurden viele eingeladen.“ Dann wird dargestellt, wohin sich die einzelnen Gäste setzten: Adam in die Mitte, Kain auf den Pflug, Noah auf die Arche usw. So wird die ganze Hochzeit mit Hilfe biblischer Reminiszenzen geschildert. Nur einige wenige Sätzchen finden sich nicht in unserer heutigen Bibel. Sie sind teils dogmatisch-kirchenrechtlicher Art (z. B. in *domina Maria* und *Petrus super cathedram*); teils stammen sie aus den Paulusakten. So läßt sich dem Schlusse nicht ausweichen, daß der Verfasser der *caena* die Paulusakten als Heilige Schrift benutzte. Der Sachverhalt wird dadurch noch eigentümlicher, daß sich in der ganzen *caena* kein Zitat aus der Apostelgeschichte des Lukas nachweisen läßt; und doch war oft Gelegenheit, sie zu verwenden. Las Pseudocyprian etwa die Paulusakten an Stelle der lukanischen Apostelgeschichte im Neuen Testamente⁵?

die Paulusakten gemeint sein: dann wäre ein zweiter Zeuge für die Wirksamkeit von Tertullians Kritik gewonnen.

¹ In Dan. 3₂₉ S. 176 f. Bonwetsch. ² Instit. divin. 4₂₁?

³ Bei Augustin contra Faustum Manich. 20₄.

⁴ A. Harnack, Drei wenig beachtete Cyprianische Schriften und die „Acta Pauli“, TU 19 (N. F. 4) ₃ b, Leipzig 1899.

⁵ Von dem Verfasser der *caena* rührt auch die *oratio Cypriani* her, in der ebenfalls die Kanonizität der Paulusakten vorausgesetzt wird. — Das Mittelalter fand übrigens Gefallen an der *caena*, die es für sehr nützlich hielt; nur an der Verwertung der Paulusakten nahm es Anstoß. Hrabanus Maurus besorgte deshalb eine neue Ausgabe der *caena*, in der die Zitate aus den Paulusakten gestrichen sind (er sagt darüber in der Vorrede: *quia inibi quaedam talia repperiuntur nomina, quae in sacris non inveniuntur libris, his omissis percurri paginas*).

Zusatz. Die drei selbständig erhaltenen Teile der Paulusakten (s. oben S. 258 f.) haben ihre eigene Geschichte gehabt. Darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden. Soweit diese Geschichte sich mit der Kanongeschichte berührt, wurde sie bereits dargestellt (vgl. oben S. 213 ff. über den dritten Korintherbrief und S. 260 die Vermutung über das Martyrium Theklas). Ich füge nur hinzu, daß die Theklaakten im gelasianischen Dekrete (oben S. 53 Anm.) verworfen werden.

§ 36. Andere apokryphe Apostelgeschichten¹.

A. Die Paulusakten waren nicht die ältesten unter den apokryphen Apostelgeschichten. Noch bevor jener kleinasiatische Presbyter zur Ehre des Paulus sein Romanwerk dichtete, entstanden, ebenfalls in Kleinasien, die Johannesakten des Leucius Charinus: es ist ja bekannt, daß in Kleinasien die Erinnerung an Johannes viel treuer gepflegt ward, als die an Paulus. Diese Johannesakten liefen schon zur Zeit des Klemens von Alexandria in Ägypten um. Weiter wurden wohl gegen Ende des zweiten Jahrhunderts Petrusakten verfaßt. Der Kanon Muratori erzählt, Paulus sei wirklich in Spanien gewesen, wie er Röm. 15 plante: diese Erzählung stammt vielleicht aus den alten Petrusakten². Auch der Römer Hippolyt benutzte die Petrusakten. Endlich gab es alte Andreas- und Thomasakten: sie entstanden möglicher Weise ebenfalls schon um das Jahr 200.

B. Wie die Paulusakten, so verdanken auch die vier zuletzt genannten Apostelgeschichten ihre Entstehung der katholischen Volksfrömmigkeit des zweiten Jahrhunderts³. Aber diese Volksfrömmigkeit erschien vom Standpunkte späterer Zeiten aus nicht mehr als orthodox. Sie sündigte vor allem in zwei Dingen. Erstens übertrieb sie die Forderung der geschlechtlichen Enthaltensamkeit in solcher Weise, daß sie oft die Ehe verachtete und verwarf. Das Missionswerk der Apostel Andreas und Thomas gipfelt nach ihren Akten darin, daß sie Bräutigam und Braut, Mann und Weib voneinander trennen und zu einem asketischen Leben begeistern⁴. Zweitens vertraten die apokryphen Apostelgeschichten, vor allem die Johannesakten, eine doketische Christologie, wie sie allem Anscheine nach in manchen

¹ Beste Texte bei R. A. Lipsius und M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig 1891 ff.; E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen und Leipzig 1904, S. 346 ff.] Dazu Carl Schmidt, *Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostelliteratur*, TU 24 (N. F. 9), Leipzig 1903; Gerhard Ficker, *Die Petrusakten, Beiträge zu ihrem Verständnis*, Leipzig 1903.

² S. oben S. 197 Anm. 2; dazu *actus Petri Vercellensis* bei Lipsius a. a. O. S. 45 ff.

³ Auch die Thomasakten, die in Syrien geschrieben wurden, standen kaum unter gnostischen Einflüssen. Vgl. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906.

⁴ Auch in den Paulusakten findet sich diese Tendenz, nur ein wenig maßvoller durchgeführt.

großkirchlichen Kreisen des zweiten Jahrhunderts nicht als ketzerisch empfunden ward.

Wie gefährlich es war, prinzipiell Askese zu verlangen und eine doketische Christologie zu billigen, zeigte sich vor allem im anti-gnostischen Kampfe. Die Gnostiker waren beides, Asketen und Doketen. So ward Askese und Doketismus durch die Gnostiker in den Augen der großkirchlichen Theologen um alles Ansehen gebracht: jetzt erkannte man an dem Beispiele der Ketzer mit voller Deutlichkeit, wohin man kam, wenn man die Forderung geschlechtlicher Enthaltensamkeit zu stark betonte und die menschliche Seite der Person Jesu zu sehr in den Hintergrund drängte: weder den Worten Jesu, noch den Berichten über Jesus konnte man so gerecht werden. Damit verloren die apokryphen Apostelakten im Verlaufe des Streites mit dem Gnostizismus die Beliebtheit, deren sie sich anfangs erfreuten. Dazu kam noch eines. Die jüngeren Gnostiker beriefen sich gern auf die Apostelakten: hier lagen ja großkirchliche Schriften vor, in denen Askese und Doketismus ähnlich stark betont waren, wie in der gnostischen Weltanschauung. Durch dieses Vorgehen der Gnostiker wurde natürlich der Kirche die Freude an ihren Apostelakten gar verdorben.

So zählte denn Euseb von Cäsarea ausdrücklich die Petrus-¹, Andreas- und Johannesakten² zu den Ketzerschriften, die für den Kanon in keiner Weise in Betracht kommen. Um den Unterschied zwischen diesen Büchern und der Apostelgeschichte des Lukas möglichst deutlich hervorzuheben, nannte man die apokryphen Akten später gern *περίοδοι* „Reisen“ statt *πράξεις* „Akten“: damit sollte der Schein erweckt werden, daß sie auch rein literarisch angesehen zu einer ganz anderen Gattung von Schriften gehörten, als die kanonische Apostelgeschichte.

C. Nicht nur die Gnostiker machten sich die apokryphen Apostelakten zunutze, sondern auch ihre jüngeren Geistesverwandten, die Manichäer. Diese schufen wohl zu Anfang des vierten Jahrhunderts irgendwo im Morgenlande ein corpus von Apostelakten; es umfaßte die vier oben erwähnten Apokrypha, dazu, an letzter Stelle, die Paulusakten; nach der Ansicht der Manichäer sollte dieses corpus an Stelle der kanonischen Apostelgeschichte treten.

Neben den Manichäern verwandte auch eine andere Gemeinschaft jenes corpus von Apostelakten, eine Gemeinschaft, die zunächst innerhalb der Großkirche stand: der Spanier Priscillian und seine Getreuen. Ihm lag es allerdings ganz fern, die Apostel-

¹ Hist. eccl. iii 3₂ (s. oben S. 75 Anm. 1). Vgl. Hieron. de vir. inl. 1.

² Hist. eccl. iii 25₆ (s. oben S. 71 Anm. 1). Unter τῶν ἄλλων ἀποστόλων *πράξεις* sind wohl die Petrus- und Thomasakten zu verstehen.

geschichte des Lukas verdrängen zu wollen; sein Ideal war es, die kanonischen und die apokryphen Apostelakten nebeneinander zu lesen. Priscillians Verhalten zu diesen Apokryphen ist aus einem besonderen Grunde doppelt bedeutsam. Wenn er sich für apokryphe Apostelgeschichten begeisterte, so stand er darin zweifellos unter den Einflüssen morgenländischer Ketzler, mögen es nun Gnostiker oder Manichäer gewesen sein. Aber Priscillian selbst war kein Ketzler, sondern ein großkirchlicher Christ, ein Freund des vielvergötterten Martin von Tours. Und wenn Priscillian hingerichtet ward, so geschah das nicht wegen Ketzerei, sondern wegen Zauberei. Priscillian empfahl seinen Anhängern die Lektüre der Apostelakten, weil diese in wirkungsvoller Weise für ein sittenreines Leben, so wie er es haben wollte, eintraten. Wir stehen hier also vor der Tatsache: zu einer Zeit, in der die apokryphen Apostelakten durch Gnosis und Manichäismus längst diskreditiert waren, wurden sie doch auch von einzelnen großkirchlichen Christen gern gelesen. Ja noch mehr. Priscillians Gegner Filastrius von Brescia¹ erklärte: die apokryphen Apostelakten seien zwar verfälscht; aber trotzdem müßten sie gelesen werden, nur nicht von allen, sondern allein von den Vollkommenen. Auch andere orthodoxe Theologen jener Zeit waren der Ansicht, apokryphe Apostelakten dürften wenigstens als Geschichtsquellen unbedenklich gebraucht werden.

D. Ließen sich die apokryphen Apostelgeschichten zur Zeit des antignostischen und antimanichäischen Kampfes nicht aus der Kirche verdrängen, so wurden sie nach Beendigung dieses Kampfes geradezu wieder beliebt, allerdings weniger in den Kreisen der Theologen als der Laien. Die Theologen überwandten nie vollständig das alte Mißtrauen gegen die Apokryphen. Doch zitierten auch sie die Apostelakten des öfteren. Im Bilderstreite beriefen sich die Bilderfeinde auf die Apostelakten. Die Stichometrie des Nicephorus² zählte zu den neutestamentlichen Apokryphen die „Reisen“ des Petrus, Johannes und Thomas. Das Verzeichnis der „sechzig“ kanonischen „Bücher“³ nannte unter den Apokryphen ganz allgemein „Reisen“ der Apostel. Und die pseudathanasianische Synopse⁴ erwähnte als neutestamentliche Apokryphen, wie Nicephorus, „Reisen“ des Petrus, Johannes und Thomas. Fortgelebt haben aber die apokryphen Apostelakten nicht in den Kreisen der Theologen, sondern nur oder fast nur in denen der frommen Laien und Mönche, und zwar vor allem der ungebildeten Laien und Mönche. Aus dieser

¹ 88: Scripturae autem absconditae, id est apocrypha, etsi legi debent morum causa a perfectis, non ab omnibus debent, quia non intellegentes multa addiderunt et tulerunt quae voluerunt heretici.

² S. oben S. 100 Anm. 2.

³ S. oben S. 102 Zus. 1.

⁴ S. oben S. 101 Anm. 1.

Bevölkerungsschicht stammen wohl die meisten Handschriften und Übersetzungen der Apostelakten, die wir noch besitzen. Die Zeichen ihrer Herkunft sind oft deutlich genug zu erkennen. Es ist vielleicht kein Zufall, daß die altertümlichsten Stücke der apokryphen Literatur (z. B. die ältesten Johannesakten und der Actus Petri Vercellensis) uns in einer ganz barbarischen Form erhalten sind¹: nur ein recht ungebildeter Schreiber kann sie zu Papier gebracht haben; das Altertümliche fand eben nur bei denen Beifall, die von der Theologie der Gegenwart nichts verstanden.

Zusatz 1. Akten des Philippus, Bartholomäus, Matthias usw. haben unseres Wissens nie in Beziehung zum Kanon gestanden (doch vgl. das decretum Gelasianum oben S. 53 Anm.).

Zusatz 2. Wir besitzen ein lateinisches Kanonsverzeichnis², das am Ende des Neuen Testaments einen liber sacramentorum, ein Meßbuch, nennt. Diese Tatsache erinnert an die Gepflogenheit morgenländischer Nationalkirchen, Kirchenrechtsbücher ins Neue Testament aufzunehmen. Aber sie steht so vereinzelt, daß man ihr kaum größere Bedeutung zuschreiben darf.

§ 37. Rückblick.

A. Unser Neues Testament ist das Ergebnis einer sehr verwickelten Geschichte. Sammlungen von Evangelien und Apostelbriefen entstanden sehr frühe, noch im ersten Jahrhundert. Aber es dauerte lange, ehe die Sammlungen kanonische Geltung erlangten. Verhältnismäßig bald, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, lernte man es, Apokalypsen und Evangelien als Heilige Schrift zu betrachten. Aber Paulusbriefe, katholische Briefe, Apostelgeschichte folgten erst ein oder zwei Generationen später nach. Noch länger währte es, ehe ein einheitliches Neues Testament geschaffen ward, das der gemeinsame Besitz aller Kirchen war (unseren heutigen Kanon finden wir zuerst im vierten Jahrhundert, bei Athanasius, Damasus,

¹ Man lese nur die Überschrift dieser Johannesakten (Bonnet S. 193): *διήγησις θανμαστῆ περὶ τὰς πράξεις καὶ ὀπτασίας ἧν ἶδεν ὁ ἅγιος ἰωάννης ὁ θεολόγος παρὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰησοῦ χριστοῦ πῶς ἐφάνει ἀπαρχῆς πέτρον καὶ ἰάκωβον καὶ ἔβου δηγῆται τοῦ σταυροῦ τὸ μυστήριον εὐλόγησον δέσποτα*. Der actus Petri Vercellensis beginnt (S. 45 Lipsius) mit einem Genetivus absolutus: *Pauli tempus demorantis Romae et multos confirmantis in fide*.

² Am Schlusse des sog. Liber sacramentorum ecclesiae Gallicanae: *Incipit capitulus de Vetere cannonizatus. Liber Genesis usw. De Novo apostolorum libri: xiv epistole, Petri duo, Iohannes iii, Iacobi et Iudae singule, apocalipsis uno, actus apostolorum uno, evangelia libri iiiii, sacramentorum uno. De Novo sunt libri viginti octu usw.* Bester Text bei Zahn, Geschichte des neut. Kanons 2 S. 285. Die Handschrift ward im siebenten Jahrhundert in Bobbio geschrieben, geht aber wohl auf ältere gallische Vorlagen zurück. — Harnack (TU 19₃ b, 1899, S. 32) liest secretorum statt sacramentorum und versteht darunter die Paulusakten.

Augustin¹). Und die Motive, die diese Entwicklung veranlaßt haben, waren die denkbar verschiedensten. Sie lagen teils in der Sache, in dem unvergänglichen Werte der neutestamentlichen Bücher, der ihre Verlesung im Gottesdienste zur Folge hatte; teils außerhalb der Sache, in provinziellen Eigentümlichkeiten, in dogmatischen Bedürfnissen, in der Notwendigkeit des Kampfes mit den Ketzern.

B. Man hat je und dann versucht, den Inhalt der ältesten Kanongeschichte in eine kurze Formel zu bannen.²

Die einen sagten: ursprünglich galten alle christlichen Schriften als inspiriert; der neutestamentliche Kanon entstand dadurch, daß man eine Auslese traf³. Dieser Satz wird aber nur einigen Erscheinungen der Kanongeschichte gerecht. Unser heutiger Apokalypsen- und Evangelienkanon ist allerdings eine Auslese aus einer größeren Zahl von Apokalypsen und Evangelien. Bei den Apostelbriefen steht es dagegen ganz anders: in ihren Kreis wurden noch spät Schriften aufgenommen, die erst auftauchten, als es bereits einen neutestamentlichen Kanon gab. Auch darf man nicht sagen, daß in der ältesten Kirche einmal alle christlichen Schriften als kanonisch galten; sonst verkennt man die strenge Vorstellung vom Wesen des Kanons, die die damalige Zeit besaß. Man würde jene Behauptung, zunächst seien alle christlichen Schriften für inspiriert gehalten worden, auch nur dann verteidigen können, wenn eine bestimmte dogmengeschichtliche Voraussetzung erfüllt wäre: der Gedanke des Paulus, daß der Geist dauernd in jedem wahren Christen wirkt, müßte in der alten Kirche allgemein geherrscht haben. Aber das war nicht der Fall. Die Christen des zweiten Jahrhunderts, die den Kanon schufen, betrachteten zu meist nur Außergewöhnliches als eine Tat des Geistes.

Andere führten aus: der neutestamentliche Kanon entstand, indem man die Sammlungen christlicher Schriften, die die einzelnen Gemeinden brauchten, zusammenfügte; der Bücherschatz der Einzelgemeinden wurde also durch die Entstehung des Gesamtkirchenskanons nur bereichert. Auch diese Anschauungsweise trifft die Sache nicht ganz. Allerdings fanden wichtige Austauschungen statt. Das Morgenland vermittelte dem Abendlande den Hebräerbrief und einen Teil der katholischen Briefe. Umgekehrt hatte das Morgenland dem Abendlande die Johannesoffenbarung zu verdanken. Aber andererseits mußten doch auch viele Gemeinden auf alte, lieb

¹ Im wesentlichen hatte wohl schon zur Zeit Eusebs die Gemeinde von Cäsarea Palästina unseren heutigen Kanon.

² Die einzelnen Formeln schließen einander natürlich nicht aus, sondern lassen sich mannigfach kombinieren.

³ Vgl. oben S. 40 (Zusatz 2).

gewordene Bücher verzichten. Große Verluste erlitt vor allem Alexandria. Wie reich war sein Kanon in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts; wieviel von ihm mußte es später darangeben: Petrusapokalypse, Hermasbuch, Barnabasbrief, ersten Klemensbrief, Zwölfapostellehre, Paulusakten!

So ist es ganz unmöglich, die komplizierte Entwicklung in eine einfache Formel zu fassen.

C. Unter dieses Urteil fällt teilweise wohl auch die oft wiederholte Behauptung: die Herstellung des neutestamentlichen Kanons sei eine Tat der altkatholischen Kirche; neben dem auf die Apostel zurückgeführten Taufsymbole und dem angeblich von den Aposteln gestifteten Bischofsamte sei die Sammlung apostolischer Schriften, die wir Neues Testament nennen, das dritte Kennzeichen jener altkatholischen Kirche.

Es ist allerdings richtig, daß weite Kreise nur apostolische Schriften als kanonisch gelten lassen wollten. Aber diese Anschauung durfte sich nicht rühmen, allgemein zu herrschen: man denke nur an Klemens von Alexandria. Noch Papst Damasus I. hielt es für unbedenklich, die beiden kleinen Johannesbriefe als kanonisch und doch als nicht-apostolisch anzusehen. Vor allem aber darf man nicht meinen, daß man schon zu der Zeit, da sich der Kanon bildete, nur apostolische Schriften dem Neuen Testamente beizählen wollte. Das lehrt uns deutlich das vierfaltige Evangelium: dieses setzt sich aus zwei apostolischen und zwei nicht-apostolischen Büchern zusammen. Nun verstand es freilich die theologische Kunst späterer Zeiten, den nichtapostolischen Evangelien eine apostolische Autorität beizulegen. Aber es ist ganz offenbar, daß man damit nachträglich Schwierigkeiten beseitigen wollte, die die Väter des Vierevangeliums nicht fühlten: diese hätten ja den Schwierigkeiten viel leichter und erfolgreicher begegnen können. Also ist der Vierevangelienkanon älter als der Satz, daß nur Apostelschriften ins Neue Testament gehören¹.

Damit hängt es zusammen, daß man das Neue Testament auch nicht einfach als ein Produkt des Kampfes mit Marcion und den Gnostikern betrachten kann, des Kampfes, in dessen Verlauf der Begriff des Apostolischen so hohe Wertschätzung gewann. Höchstens die Apostelgeschichte ist lediglich den Interessen des Kampfes zuliebe kanonisiert worden, als eine Schutzwehr der Kirche gegenüber den Ketzern. Für die anderen neutestamentlichen

¹ Wie mir scheint, läßt man sich bei der Darstellung der altkatholischen Kirche allzusehr von Tertullian leiten. Aber darf man die Anschauungen eines so einseitigen Charakters, wie es Tertullian war, ohne weiteres verallgemeinern?

Bücher war der Kampf nur ein Motiv, das die Kanonisierung veranlaßte, ein Motiv neben vielen anderen, und vielleicht nicht einmal das wichtigste. Es war eben zugleich eine ganz natürliche Entwicklung, die die viel benutzten und gelesenen, von Anfang an geachteten Evangelien und Briefe zu kanonischen Schriften erhob. Diese Entwicklung wurde von dem antihäretischen Kampfe begünstigt, aber nicht erst hervorgerufen.

D. Eine Frage muß hier noch aufgeworfen werden: wie urteilen wir über die Entstehung des neutestamentlichen Kanons?

In den Kreisen unserer Laien ist wohl noch ziemlich allgemein die Auffassung verbreitet, daß der neutestamentliche Kanon von Anfang an fertig war. Man meint, die Sammlung selbst rühre ebenso unmittelbar von Gott her, wie die einzelnen Bücher.

Wie wir sahen, entstand aber erst im Laufe des zweiten Jahrhunderts eine Sammlung neutestamentlicher Bücher, die als kanonisch in dem strengen Sinne der alten Kirche galt. Und erst im dritten und vierten Jahrhundert empfing die Sammlung ihre heutige Abgrenzung.

Ich kann mir wohl denken, daß dieser Sachverhalt vielen Christen unbequem ist: er erscheint ihnen unvereinbar mit der Würde der Heiligen Schrift. Demgegenüber ist Folgendes zu bemerken.

1) Es handelt sich hier nicht um Vermutungen, sondern um Tatsachen, und zwar um Tatsachen, die auch den altkirchlichen Schriftstellern bekannt waren und uns von ihnen mannigfach und klar bezeugt werden. Kein Wunder: diese Schriftsteller arbeiteten ja selbst mit an der endgültigen Abgrenzung des neutestamentlichen Kanons; zum mindesten lagen ihnen Synodalakten oder andere Urkunden und Überlieferungen vor, aus denen sie ersehen konnten, wie sehr Menschen an der Festsetzung des Kanons beteiligt waren. So redet denn Origenes¹ im Anschlusse an ein Herrenwort² von den „guten Bankhaltern“, die einige Evangelien verwarfen, die anderen anerkannten. Dieselbe Anschauung ist, um nur einige Namen zu nennen, dem Augustin, dem Theodor von Mopsuestia³, dem Theodoret von Cyrus geläufig. Die Vorstellung, daß das Neue Testament von Anfang an da war und wohl gar von den Aposteln geschaffen ward, ist nachweislich eine junge, frei erfundene Legende.

2) Wir messen allerdings, und mit Recht, den neutestamentlichen Schriften eine ganz besondere Bedeutung bei. Aber wir

¹ S. oben S. 160 Anm.

² S. oben S. 159 Anm. 2.

³ S. oben S. 212 Anm.

tun das doch nicht deshalb, weil diese Schriften in einem Buche zu lesen sind, das Bibel heißt und seit alter Zeit in der Kirche als heilig und inspiriert gilt. Dieser Standpunkt ist katholisch. Wir Evangelische schätzen das Neue Testament vornehmlich aus zwei Gründen. Erstens können wir wissenschaftlich beweisen, daß es die geschichtlich wertvollste Kunde von Jesus enthält. Zweitens besitzen wir die religiöse Überzeugung, daß aus dem Neuen Testamente der Geist Gottes zu uns spricht. Wenn wir Evangelische uns der Heiligen Schrift Neuen Testaments bedienen, so sind wir dabei nicht abhängig von der Autorität der alten Kirche, die den Kanon schuf; sondern wir folgen dem Grundsatzes Luthers: Heilige Schrift ist, was Christum treibt. Und damit kommen wir zu der Hauptsache. Origenes hat ganz recht, wenn er die Väter, die den Kanon zusammenstellten, „gute Bankhalter“ nennt. Mit Hilfe geschichtlicher und religiöser Kritik läßt sich zeigen, daß unsere neutestamentlichen Bücher Christum treiben. Es gibt keine Schrift der alten Kirche, die sich an geschichtlicher und erbaulicher Bedeutung mit dem Neuen Testamente messen könnte. Wir müssen den ersten Christen geradezu dankbar sein, daß sie unseren Kanon von den sinnlichen Phantasien der Petrusapokalypse und dem urlangweiligen Hermasbuche bewahrt haben. Und wie mit den Apokalypsen, so steht es mit den Evangelien. Schriften von so doketischer oder asketischer Tendenz, wie das Petrus- und das Ägypterevangelium, schadeten der Kirche nur, wenn sie kanonische Geltung besäßen. Selbst das Hebräerevangelium wäre eine Bereicherung von sehr zweifelhaftem Werte: allzu offen trägt es sein Judenchristentum zur Schau. Dasselbe ist endlich von den neutestamentlichen Briefen und Apostelgeschichten zu sagen. Der Barnabasbrief ist gewiß sehr lehrreich. Und doch: wie gut ist es, daß dieser Sonderling unter den Schriften des Urchristentums, dieser an Prinzipientreue nie überbotene Antisemit nicht ins Neue Testament gekommen ist! Schwierigkeiten ohne Zahl hätten sich an seine Fersen geheftet.

Die Erkenntnis, daß unser Neues Testament wirklich die besten Quellen zur Geschichte Jesu enthält, ist die wertvollste Erkenntnis, die wir aus der älteren Kanongeschichte entnehmen. Der Geschichtsforscher bedauert vielleicht, daß Schriften wie das Hebräer- und das Petrus-evangelium nicht in den Kanon gelangt sind; denn diese Bücher sind eben deshalb untergegangen, weil man sie nicht heilig sprach. Aber das Interesse des Geschichtsforschers ist nicht das höchste Interesse. Der Kirche war mit dem neutestamentlichen Kanon, wie wir ihn heute haben, jederzeit am besten gedient. Man mag über die Christenheit der

ältesten Zeit urteilen, wie man will: sicher ist, daß die Männer, die den Kanon zusammenstellten, für das Evangelium Jesu ein sehr feines Verständnis besaßen.

Fünfter Abschnitt.

Die Beurteilung des Neuen Testaments in der alten Kirche.

§ 38. Inspiration und Allegorie.

A. Die ersten Christen betrachteten das Alte Testament als ein Buch, in dem jedes einzelne Wort vom Geiste Gottes diktiert ist. Sie schlossen aus dieser Anschauung, daß es im Alten Testamente keinerlei Wertunterschiede gibt, und daß jeder alttestamentliche Satz einen tiefen, erbaulichen Sinn haben muß.

Ebenso wurde das Neue Testament beurteilt, seitdem es kanonische Geltung erlangt hatte. Es bedarf dafür keiner Beweise. Nur an eines erinnere ich. Aus dem fünften Buche von Origenes' Johanneskommentar entlehnten Basilius der Große und Gregor von Nazianz in ihrer Philokalia ein Stück, dem sie den charakteristischen und zutreffenden Titel vorsetzten: „Daß die ganze von Gott eingegebene Schrift ein Buch ist“¹. Das soll doch heißen: jeder einzelne Teil der Bibel Alten und Neuen Testaments geht in gleicher Weise auf Gott zurück und enthält die gleiche Heilswahrheit.

B. Nun ließ sich allerdings die Anschauung von der Wortinspiration, wie überhaupt der strenge Begriff vom Kanon, auf das Neue Testament nicht mit derselben Folgerichtigkeit anwenden, wie auf das Alte.

1) Die Grenzen des neutestamentlichen Kanons blieben bis gegen das Jahr 400 unbestimmt und fließend. So kam es, daß dem Neuen Testamente die Eigenschaft der Abgeschlossenheit lange Zeit fehlte, die dem Alten Testamente so große Autorität verlieh². Die Bücher des Alten Testaments wurden von den Christen gern gezählt; und an die gewonnenen Zahlen knüpfte man mit Vorliebe mystische Spekulationen³. Die Summe der neutestamentlichen Bücher dagegen wurde erst sehr spät und selten berechnet⁴; nur einzelne

¹ 5: Ότι πᾶσα ἡ θεόπνευστος γραφή ἐν βιβλίῳ ἐστίν (Preuschen S. 100 ff.).

² S. oben S. 7. ³ S. oben S. 7.

⁴ Vgl. den codex Alexandrinus (oben S. 242 Anm. 3), das Verzeichnis der sechzig kanonischen Bücher (oben S. 102 Zus. 1), Kassiodor (oben S. 256 Anm. 1).

Gruppen neutestamentlicher Schriften zählte man schon frühe aus¹. Die Grenzen des Neuen Testamentes waren eben keine festen. Dann konnte man natürlich die Lehre von der Wortinspiration nicht sicher auf all seine Teile anwenden².

2) Die Christen hätten, wenn sie ihren Begriff vom Kanon konsequent durchführten, den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testamente leugnen müssen. Doch die Tatsachen sprachen zu gewaltig, als daß dieses Urteil auch nur von einem einzigen Theologen gebilligt worden wäre. Namentlich der antihäretische Kampf schärfte das Auge der Christen für den Abstand zwischen den beiden Testamenten. Die Gnostiker und Marcion übten am Alten Bunde eine eingehende, scharfe Kritik, auch wenn sie ihn, wie z. B. Ptolemäus³, nicht schlechthin verwarfen. Als Ganzes wurde diese Kritik allerdings von den großkirchlichen Christen zurückgewiesen. Aber ihren berechtigten Kern eigneten sie sich an oder, besser gesagt, hoben sie nunmehr stärker hervor, als bisher. Irenäus sprach ungescheut von dem Unterschiede der beiden Testamente⁴. In der Hauptsache stimmten beide wohl überein⁵. Aber das Neue Testament stehe doch hoch über dem Alten; es sei ja erst die rechte Vollendung und Erfüllung des Alten Testamentes⁶. In seiner Lehre von den vier Bünden, die Gott mit den Menschen geschlossen hat, suchte Irenäus dieses Verhältnis näher zu verdeutlichen. Selbst Origenes und die Origenisten, die Theologen, die auf die Lehre von der Wortinspiration den allergrößten Wert legten, betonten den Unterschied der beiden Testamente sehr stark: das Alte Testament, so führten sie aus, redet von den christlichen Wahrheiten meist nur im Verborgenen, rätselhaft, mystisch, während das Neue Testament sie offen und unverhüllt darbietet; deshalb ist das Neue Testament herrlicher, als das Alte.

3) Eine logische Folge der Lehre von der Wortinspiration war die allegorische Exegese. Diese ließ sich aber bei der Erklärung

¹ Vgl. Irenäus (oben S. 154 Anm. 1) über die vier Evangelien und den Kanon Muratori (oben S. 197 Anm. 2) über Paulus' Gemeindebriefe (auch Amphilochius von Ikonium oben S. 91 Anm.).

² Man hat natürlich Wertunterschiede gemacht zwischen allgemein anerkannten und umstrittenen Schriften (sehr deutlich Augustin de doctr. Christ. 2₃): solche Wertunterschiede vertrugen sich eigentlich nicht mit der strengen Lehre von der Wortinspiration. ³ S. oben S. 14 f.

⁴ iii 12₁₂: *differentia utriusque testamenti*. Vgl. den Nachtrag.

⁵ iv 12₃: *In lege igitur et in evangelio cum sit primum et maximum praeceptum diligere dominum deum ex toto corde, dehinc simile illi diligere proximum sicut seipsum, unus et idem ostenditur legis et evangelii conditor. Consummatae enim vitae praecepta in utroque testamento cum sint eadem, eundem ostenderunt deum, qui particularia quidem praecepta apta utrisque praecepit, sed eminentiora et summa, sine quibus salvari non est, in utroque eadem suasit.* ⁶ iv 13.

des Neuen Testamentes nicht in dem Maße verwerten, wie bei der des Alten. Allerdings war sie auch im Neuen Testamente hier und da ganz notwendig. Die Widersprüche zwischen den Evangelien ließen sich nicht alle mit Hilfe geschichtlicher Kritik beseitigen, wie das S. Julius Afrikanus versucht hatte¹, sondern teilweise nur durch Allegoristik: Origenes schloß aus diesen Widersprüchen sogar, daß Gott die allegorische Exegese haben wolle². Auch die Offenbarung des Johannes mußte allegorisch gedeutet werden, wenn man dem sinnlichen Chiliasmus entgehen wollte³. Aber zwei Umstände hinderten, daß in den Kommentaren zum Neuen Testamente die Allegorie allzuweit um sich griff.

a) Für das Neue Testament brauchte man die Allegorie gar nicht so notwendig, wie für das Alte. Allerdings: wollte man Leben und Lehre Jesu bis auf die kleinsten Kleinigkeiten im Alten Testamente finden, so mußte man allegorisieren. Aber im Neuen Testamente bezeugte ja schon der Wortsinn die christlichen Wahrheiten. Da bedurfte man der Allegorie sozusagen nur zur Nachhilfe, z. B. in den Privatbriefen des Paulus und in den erzählenden Abschnitten der Apostelgeschichte. Die altkirchlichen Theologen fühlten selbst, daß die Allegorie im Neuen Testamente nicht so am Platze war, wie im Alten. Wir hören oft entschuldigende Redewendungen, wenn eine neutestamentliche Stelle allegorisiert wird: „Falls es erlaubt ist, hier eine Allegorie anzubringen“ o. ä.

b) Aber die allegorische Exegese war im Neuen Testamente oft nicht nur unnötig, sondern sogar gefährlich. Durch allegorische Exegese konnte jeder Ketzler beweisen, daß seine Anschauung sich mit der des Neuen Testamentes deckt. Die Valentinianer behandelten z. B. das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge⁴ folgendermaßen: der Herr geht aus um die erste, dritte, sechste, neunte und elfte Stunde; macht in Summa dreißig; also gibt es dreißig Äonen: das valentinische Weltbild stimmt mit den Herrenworten überein⁵. Angesichts dieser Tatsache ist es klar, warum Männer wie Irenäus und Tertullian der allegorischen Deutung des Neuen Testamentes sehr skeptisch gegenüberstanden⁶.

¹ Vgl. seinen Brief an Aristides (Eus. hist. eccl. i 7) über die beiden Stamm-bäume Jesu.

² In Jo. x 3₁₀ S. 172 Preuschen. Die allegorische Exegese hat hier das seltsame Verdienst, den Theologen ein Stück geschichtlichen Sinnes erhalten zu haben. Origenes leugnet die Widersprüche zwischen den Evangelien nicht, hütet sich also vor gewagten harmonistischen Konstruktionen.

³ Vgl. besonders Dionysius von Alexandria bei Eus. hist. eccl. vii 25₆ (s. oben S. 66 Anm. 1). ⁴ Mt. 20₁ ff. ⁵ Irenäus i 1₃ 3₁.

⁶ Vgl. z. B. Iren. ii 25₁ iii 12₁₁.

Immerhin wird man sagen dürfen, daß die genannten Erweichungen des strengen Kanonsbegriffs gewissermaßen Ausnahmen darstellen. Im allgemeinen ward jener Begriff durch die Kanonisierung des Neuen Testaments wenig berührt.

Zusatz. Aus den Namen des Neuen Testaments ist für die Kanonsgeschichte nicht viel zu lernen. Ich weise nur darauf hin, daß wohl zuerst Melito von Sardes neutestamentliche Bücher *καὴν διαθήκη* nannte (s. oben S. 128). Allgemein gebräuchlich war dieser Name zur Zeit Tertullians (dieser sagt allerdings persönlich lieber *novum instrumentum* [d. h. antihäretisches „Beweismittel“] als *novum testamentum*). Die wichtigsten Umschreibungen des Begriffes „Neues Testament“ kamen gelegentlich bereits zur Sprache. — Die Bibel als Ganzes hieß im Morgenlande niemals *καὴν*¹ (*καὴν* bedeutet hier, z. B. bei Amphilochius oben S. 92 Anm., [autoritatives] „Verzeichnis“), wohl aber im Abendlande vom vierten Jahrhundert an. Wann der Name „Bibel“ aufkam, weiß man nicht (daß er sich bei Chrysostomus finde, ist ein wohl auf Suicerus zurückgehender Irrtum). Ebenso dunkel ist die Geschichte des Wortes „apokryph“. — Da man vielfach „kanonisch“ und „gottesdienstlich gebraucht“ (nicht ganz mit Recht) identifizierte, galten oft Worte wie *ἐκκλησιαζόμενος* und *δημοσιευμένος* als Synonyma von „kanonisch“.

§ 39. Heilige Schrift und Überlieferung.

Wer die Stellung der Heiligen Schrift im Leben der alten Kirche recht würdigen will, muß sich zuletzt noch die Frage vorlegen: hatten die damaligen Christen außer dem Alten und Neuen Testamente noch andere rechtlich bindende Autoritäten?

Wir sehen hier von den vielen Einflüssen ab, die sich nicht auf eine amtlich anerkannte Weise in der Kirche geltend machten. Von den Strömungen der Zeit, der Philosophie, der Kunst, leider auch der heidnischen Frömmigkeit gingen oft starke Einwirkungen auf das Christentum aus. Aber die Art der Einwirkungen war durch kirchliche Anordnungen keineswegs bestimmt. Nur eine Autorität darf man mit gewissem Rechte neben die Heilige Schrift stellen: die kirchliche Überlieferung.

A. Das Morgenland maß der kirchlichen Überlieferung frühzeitig eine besondere Bedeutung bei. Das lehrt z. B. die Weise, in der Klemens von Alexandria² von den Ursprüngen der Überlieferung redete: der Herr habe nach der Auferstehung Jakobus dem Gerechten, Johannes und Petrus die Erkenntnis (Gnosis) überliefert; diese hätten sie dann den anderen Aposteln, die anderen

¹ *Καὴν*, ein semitisches Lehnwort (קִיב), bedeutet ursprünglich wohl „Schilfrohr“, dann „Röhre“, endlich alles, was irgendwie gerade oder normativ ist. Schon gegen Ende des zweiten Jahrhunderts redete die Kirche gern vom *καὴν τῆς πίστεως* oder *τῆς ἀληθείας*; die Größe, die man darunter verstand, ist nicht ganz sicher zu erfassen (Taufsymbol, Heilige Schrift, Überlieferung).

² Im siebenten Buche der Hypotyposen, bei Eus. hist. eccl. ii 14.

Apostel den Siebzig überliefert. Wer solchen Wert darauf legt, die Anfänge der Überlieferung sicher zu stellen, betrachtet sie zweifellos als etwas sehr Wichtiges.

Klemens' Schüler Origenes bemühte sich darum, den Inhalt der kirchlichen Überlieferung genau zu begrenzen: er tat das sogar an exponiertem Orte, in der Vorrede zum ersten Buche seiner Dogmatik¹. Bis auf Kleinigkeiten gab er an, was die Überlieferung sagt und nicht sagt, was sie verschweigt und worüber sie nicht einhellig berichtet. Da heißt es z. B.: vom Teufel und seinen Engeln weiß die kirchliche Verkündigung (d. h. die Überlieferung), daß sie sind; wer sie aber sind und wie sie sind, das setzt sie nicht mit genügender Klarheit auseinander; doch herrscht bei den meisten die Meinung, der Teufel sei ein abgefallener Engel, der viele andere Engel beredet habe, mit ihm abzufallen. Aus derartigen Erörterungen dürfen wir schließen, daß auch für Origenes die Überlieferung ein kostbarer Schatz war: sie war der Ausgangspunkt seiner Dogmatik.

Grundsätzlich wurde allerdings im Morgenlande eine autoritative Überlieferung damals nicht anerkannt. Zwar drängte die Entwicklung zweifellos auf eine solche Anerkennung hin. Doch wurde sie lange Zeit dadurch gehemmt, daß es sehr viele Gnostiker gab, mit denen die Kirche kämpfen mußte; die Gnostiker beriefen sich aber gern, oft hauptsächlich auf geheime mündliche Überlieferungen der Apostel. Dadurch wurde in den Augen der Großkirche natürlich das Ansehen aller mündlichen Überlieferung stark herabgedrückt.

So siegte die Überlieferung erst lange, nachdem die gnostische Gefahr überwunden war. Und auch dann gelang der Sieg nicht ohne die mächtige Unterstützung der Reichskonzilien. Schon der Kaiser Konstantin betrachtete das Konzil von Nicäa als inspiriert und irrtumslos. Frühzeitig entstand die Legende, daß der Heilige Geist gleichsam persönlich an den Verhandlungen zu Nicäa teilgenommen habe: 318 Väter hätten das Konzil besucht; aber bei den Beschlußfassungen habe sich immer herausgestellt, daß 319 Stimmen abgegeben wurden; die überzählige Stimme sei die des Heiligen Geistes gewesen. Kein Wunder, daß man die Überlieferung, die in den canones der großen Konzilien festgelegt war, als autoritativ anerkannte.

Es war von Wichtigkeit, daß seit der Zeit der Konzilien die Überlieferung aufhörte, eine rein mündliche zu sein: die canones der Synoden waren rechtlich gültige Urkunden und Staatsgesetze,

¹ De princip. i praef. 4 ff.

mit deren Wortlaut man im dogmatischen Beweise sicher operieren konnte.

Auch einzelne Schriften von Kirchenvätern wurden in der späteren griechischen Kirche Autorität im besonderen Sinne, vor allem dadurch, daß sie in die Sammlungen kirchenrechtlicher Urkunden aufgenommen wurden; zu nennen sind hier vor allem Werke der alexandrinischen Bischöfe Dionysius, Petrus, Athanasius, ferner Gregors des Wundertäters, Gregors von Nyssa usw.¹

Über das Verhältnis dieser Autoritäten der Überlieferung zur Heiligen Schrift sprach sich die griechische Kirche nur selten aus. Sicher ist, daß in älterer Zeit das Ansehen der Bibel ein weit überragendes war. Aber mit derselben Sicherheit können wir behaupten, daß der Abstand im Laufe der Jahrhunderte immer geringer ward.

B. Das Abendland, das ja für rechtliche Einrichtungen einen viel lebhafteren Sinn besaß, als der Osten, brachte es auch eher zu einer Theorie über das Wesen der Überlieferung. Irenäus von Lyon stellte zweifellos die Autorität der Schrift über die Autorität der Überlieferung². Aber er konnte doch den Gedanken aussprechen, wenn die Apostel nichts geschrieben hätten, würde den Christen die mündliche Überlieferung genügen³. Irenäus band die mündliche Überlieferung ausschließlich an die Person der Bischöfe als der Nachfolger der Apostel und der Träger des *charisma veritatis*: trotzdem konnte er nur im Notfalle auf Heilige Schriften verzichten, ohne Verwirrung zu stiften (eine erhebliche Trübung der Überlieferung wäre natürlich mit unfehlbarer Sicherheit eingetreten, wenn es keine Bibel mehr gegeben hätte). Später sorgten dann namentlich die römischen Päpste dafür, daß die Anschauungen des Irenäus nicht in Vergessenheit gerieten.

Auch im Abendlande sah man die Überlieferung hauptsächlich in den Werken der Kirchenväter und den Beschlüssen der Konzilien dargestellt⁴. Wie nahe man beide gelegentlich an die Heilige Schrift heranrückte, zeigen der *Catalogus Mommsonianus*⁵ und

¹ Vgl. z. B. can. 2 des Quinisextum (oben S. 98 Anm. 2). Aus der Hochschätzung der Überlieferung erklärt sich wohl, daß das Morgenland zu einem endgiltigen, sicheren Urteile über die Offb. nicht kam und nicht kommen wollte.

² iii 2—5.

³ iii 4₁.

⁴ Der bekannte Satz des Vincenz von Lerin (comm. 2 S. 11 f. Rauschen): „In ipsa item catholica ecclesia magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum.“ enthält eine Theorie, die sich praktisch in keiner Weise verwirklichen ließ.

⁵ S. oben S. 226 Anm. 4. Hier werden neben den biblischen Büchern die Schriften Cyprians von Karthago aufgezählt.

das sog. gelasianische Dekret¹. Daß die Autorität der Überlieferung ebenso groß sei wie die der Bibel, ist freilich im Abendlande erst im sechzehnten Jahrhundert ausgesprochen worden. Doch haben bereits Augustin² und Vincenz von Lerin³ erklärt, daß die Bibel nach der Überlieferung ausgelegt werden müsse.

Zusatz. Einige wenige Christen erkannten weder die Schrift, noch die Überlieferung als die höchste Autorität an. Der Marcionit Apelles berief sich für seinen Satz, daß es nur ein Prinzip gebe, auf sein ureigenstes Gefühl: an Beweisen lag ihm nichts (Rhodon bei Eus. hist. eccl. v 13, f.). Und der Pelagianer Julian von Äkulanum erhob die Vernunft über Schrift und Überlieferung (Albert Bruckner, Julian von Eclanum, TU 15, a, Leipzig 1897, S. 101 ff.). Aber derartigen Anschauungen begegnen wir so selten, daß sie in einer kurzen Gesamtdarstellung nicht berücksichtigt werden können.

¹ S. oben S. 52 Anm. 6. Hier werden neben den Bibelbüchern als Autoritäten genannt: die Synoden von 325, 381, 431, 451, außerdem Werke des Cyprian, Gregor von Nazianz, Basilius, Athanasius, Johannes Chrysostomus, Theophilus und Cyrill von Alexandria, Hilarius, Ambrosius, Augustin, Hieronymus, Prosper, Leos des Großen und dergl. Zusammen mit Apokryphen werden verworfen die Synode von Rimini und Werke nicht orthodoxer Kirchenschriftsteller.

² De doctr. Christ. 140. Augustin meint sogar, die Bibel sei nicht unbedingt nötig, wenn man nur Glaube, Hoffnung und Liebe besitzt: itaque multi per haec tria etiam in solitudine sine codicibus vivunt.

³ Comm. 2 S. 10 f. Rauschen.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 4 f. Vgl. auch Gustav Krüger, Die Entstehung des Neuen Testaments, Freiburg i. B. und Leipzig 1896.

S. 17 Z. 13 v. o. lies 1546 statt 1542.

S. 24 Anm. 4. Statt *σοφός, τῆς* lies *σοφιστοῦ* (v. l. *σοφιστῆς*). Ich verdanke diese Verbesserung (ebenso wie einige der unten folgenden) der Schwartzschen Ausgabe von Eusebs Kirchengeschichte; der zweite Teil dieses Werkes wurde mir durch das freundliche Entgegenkommen der Hinrichsschen Buchhandlung schon jetzt zugänglich gemacht.

S. 36 Anm. 4. Durch die Liebenswürdigkeit des Herrn Verlegers ist mir noch vor dem Erscheinen folgendes Werk bekannt geworden: Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung *εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* in armenischer Version entdeckt herausgegeben und ins Deutsche übersetzt von Karapet Ter-Mekerttschian und Erwand Ter-Minassiantz, Leipzig 1907 (TU 31₁). In der neuen Irenäusschrift (vgl. über sie Eus. hist. eccl. v 26; sie entstand nach dem *ἔλεγχος*) wird, wie bereits Harnack in seinem Nachwort hervorhebt, Kap. 4 S. 3 Hermas (leider ohne Anführungsformel) zitiert: „Deshalb ist es notwendig und würdig, zuerst zu bekennen, daß der eine Gott der Vater es ist, der alles geschaffen und gebildet und das nicht Seiende zum Sein gebracht hat und, indem er alles trägt, allein untragbar ist“ (mand. 1₁).

S. 66 Anm. 1. ² lies *σφόδρα* statt *σφοδρῶ* und *γράμματος* statt *συγγράμματος*. ⁶ lies *ἀδύνατόν τε* statt *ἀδύνατον δέ*. ⁹ lies *πάλιν ταῦτα λέγει*. ¹¹ schiebe *εἰς* vor *ἅπαξ* ein.

S. 67 Anm. ¹⁴ lies *τῷ θανατῶν* statt *τὸ θανατῶν* und schiebe *καὶ* vor *ὁ Πέτρος* ein. ¹⁷ lies *ὀποληθήσεται* statt *ὀπονηθήσεται*. ¹⁹ lies *δι' ἃ* statt *διὸ* und streiche *καὶ* nach *ἑώρακαμεν*. ²⁰ lies *αὐτοῦ* statt *αὐτοῦ* und am Schlusse *ὑπομνήσομεν*. ²¹ lies *τοῦ τε εὐαγγελίου*.

S. 68 Anm. ²⁶ Anfang lies *Τούτω δέ ἀποκαλύψεις*.

S. 84 Anm. 2. Herrn Prof. Blaß verdanke ich die Mitteilung, daß der nächste (fünfte) Band der Oxyrhynchus Papyri ein neues Hermasbruchstück bringen wird.

S. 84 Anm. 3. L. Delaporte (dem meine Veröffentlichung SBAW 1903 entgangen ist) druckt ein schon von mir herausgegebenes Hermasbruchstück (Bibl. Nat., Copte 130^b Bl. 120), dazu ein weiteres (mir unbekannt gebliebenes) aus dem Louvre (9997, dieselbe Handschrift, enthält sim. iv 7 bis v 2₂). Revue de l'orient chrétien 10, 1905, S. 424 ff.

S. 88 § 9. Entgangen ist mir eine interessante Bemerkung in Hieronymus' Psalmenhomilien: Legimus in apocalypsi Iohannis (quod in istis provinciis [Palästina] non recipitur liber, tamen scire debemus quoniam in occidente omni et in aliis Faenicis [Phönizien] provinciis et in Aegypto recipitur liber et ecclesiasticus est nam et veteres ecclesiastici viri, e quibus est Irenaeus et Polycarpus et Dionysius

et alii Romani interpretes, de quibus est et Cyprianus sanctus, recipiunt librum et interpretantur) legimus ergo ibi (folgt Offb. 22₁ f.). D. Germanus Morin, Sancti Hieronymi presbyteri tractatus sive homiliae (Anecdota Maredsolana vol. 3 pars 2, Maredsous 1897, S. 5).

S. 115 Anm. 2. Ter-Minassiantz teilt ZntW 7, 1906, S. 191 f. mit, daß die armenische Übersetzung von Irenäus' *ἑλεγχος* das Magnifikat ebenfalls der Elisabeth zuschreibt.

S. 134 Anm. 2. ₂ lies *Ἀφ' οὗ εἰλόγον.* ₅ lies <δς> statt *ὡς*, weiter, *ἐναντιοῦτο*, und schiebe ein *&* hinter *ἐλάλει* ein. ₆ lies *γὰρ πλείονα φρονήματα ἐκείνων.*

S. 137. Hans Windisch (ZntW 7, 1906, S. 236 ff.) versucht den Nachweis, das Evangelium des Basilides sei ein überarbeitetes Lukasevangelium.

S. 139. Otfrid fußt auf der lateinischen Vulgata der getrennten Evangelien.

S. 142. Vgl. A. Harnack, Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte, Leipzig 1906.

S. 176. Wie mir Herr Prof. Blaß gütigst mitteilt, wird der nächste Band der Oxyrhynchus Papyri ein griechisches Evangelienbruchstück bringen, das anscheinend in sehr nahen Beziehungen zum Hebräerevangelium steht (es ist verwandt mit dem 14. [Klostermann] Bruchstück des Hebräerevangeliums). Die Handschrift stammt frühestens aus dem fünften Jahrhundert.

S. 242 Anm. 1. Herr Prof. Carl Schmidt teilt mir (3. 11) in lebenswürdiger Weise Folgendes mit über den koptischen Klemensbrief. Die Berliner Handschrift steht in enger Beziehung zu der Straßburger, stellt aber eine ältere, selbständige Übersetzung aus dem griechischen Originale dar; die Straßburger Handschrift bietet eine spätere Übersetzung. Die griechischen Vorlagen beider Übersetzungen weichen nur in Kleinigkeiten voneinander ab. An charakteristischen Stellen haben beide einen stereotypen Text vor sich gehabt.

S. 271. Sehr stark betont Iren. *εἰς ἐπίθ. τ. ἀπ. κηρ.* Kap. 96 S. 49 f. den Unterschied zwischen Altem und Neuem Testamente: „Darum haben wir auch kein Gesetz zum Erzieher nötig; siehe, wir sprechen mit dem Vater und stehen ihm von Angesicht zu Angesicht gegenüber, [einst] Kinder geworden durch Bosheit und [nun] erstarkt durch Gerechtigkeit und Wohlanständigkeit. Denn das Gesetz wird nicht mehr sagen 'Du sollst nicht ehebrechen' dem, dem nicht einmal mehr eine Lüsterheit zu dem Weibe des Fremden (in den Sinn) kommt; und nicht 'Du sollst nicht töten' dem, der jeden Zorn und jede Feindseligkeit von sich entfernt hat“ usw.

Register.

1. Sachregister.

Hauptstellen sind durch einen vorgesetzten Stern gekennzeichnet.

- Abgar 53 181
Abraam von Qûs († nach 1320) 82
Abraham 64 154 205
Abulbarakat († 1363) 102f 242
Abulfaradsch († 1286) 169
Abulfaradsch Abdallah ibn Ettib († 1043) [169]
Achaja 91
Achelis 45 76 176f 249 252
Achmim 85ff 118 178
Achmimisch 82 87 241f 258 260
Adamantius (um 310) 249
Addaj, Lehre des (um 350?) 74 167
194f 205 244
Ägypten 9 11ff 17 30ff 34 36 39 41
45 54f 60 62 75ff 94ff 98 102f
125f 130 133 136 140f 144 158f
164 173ff 177f 187 189 195 200
205 222f 232f 236ff 259f 262 277
Ägypterevangelium 39 117 126 133 136
140f 159f 174 178 269
Äkulanum s. Julian
Älfrik (um 1000) 217
Äthiopien 82 84 87 93 103 241ff 249
Afrahat (um 340) 74 167 205 209 214
244
Afrika 35 39 53 83 144 157 193 199
226 231 253 255
Afrikanus, S. Julius († nach 240) 17 62
Agathonike († um 165) 146 [221 272
Agrapha 126f 129 133 180
Alcibiades (um 220) 39 vgl. 43
Alexander von Alexandria († 328?) 241
Alexandria 9 16 24f 27 39 90 95 125
161 223 267; s. auch Alexander, Ammonius, Athanasius, Cyrill, Didymus, Dionysius, Klemens, Origenes, Pantänus, Petrus, Philo, Timotheus
Alexandrinerbrief 198 218
Alexandrinus, codex *242 270
Alexius Aristenus 101
Allegorie 2f *11f *19ff 65ff 114 117
121 132 152 192 214 *270ff
Aloger (um 180) *43ff 59f 68 73 96
*147f *193
Altes Testament 2f *5ff 34ff 42 46
48 50 55f 63 89 91f 94 96 100 103
106ff 112f 121ff 126 129f 132 156
162ff 167 187f 190ff 198ff 208 226
270ff [224
altlateinische Bibel 18 37 157 199 216f
Ambrosiaster (um 383) 226 255 260
Ambrosius von Mailand († 397) 27 53 f
59 228 255 276
Amélineau 85 ff
Amherst 84
Amiatius, codex 256
Amid 98
Ammia 41
Ammonius aus Alexandria 139
Amphilochius († nach 394) 22f *90 f
99 205 213 222 250f 271 273
Anastasius Sinaita († nach 700) 154
Ancyra, Synode 99
Andreas 70 151f 188
Andreas von Cäsarea Kappadociä (um
550?) 96f 101
Andreasakten 53 71 230 262 f
Andreasevangelium 53
Angelsachsen 139 217
Annian 27
Anthemius 230
Antiochia 18 21 *24ff 83 90 92 95 99
168 177f 183 203 214 218 222 243
246ff; s. auch Ignatius, Isaak, Lucian,
Sarapion, Severus, Theophilus
Antiochos 84 102f
Apelles 39 173f 210 276
Apollinarius, Klaudius, von Hierapolis
(um 170) 148
Apollinarius von Laodicea († um 390) 24
90 93 210f *246ff
Apollonius (196/197) 39 42 73 234 257
Apostel 1ff 17 28f 32 34 36ff 42 47ff
56 59 70 88 101 106 130 143 152f
156ff 161 178 181ff 217 232f 235f
242f 249 253 267 275
Apostelgeschichte 52 55 59 71 78f 81
91ff 96f 100 102 109 161 181f 188
195ff 205ff 209 227 230 232 237
242 248 252 256ff 260 263 265 267
Aquila s. Rufin [272
Aquitanien s. Prosper
Araber 82 84ff 103 134 169 178 217
Aramäer 103 176 [241f
Arethas von Cäsarea Kappadociä (um 900)
96 f
Aristides, Marcianus (um 130) 200 234
Ariston 70 116 142 144 150 188
Aristoteles 23 ff 83 [222f 226
Arius († 336) 23 25 60 80 83 94 148

Armenien 89 103 116 167 214 249
 Arsinoë s. Nepos
 Arsinoi 40
 Asien 29 32 34 f 38 40 ff 50 60 66 f
 70 76 82 94 116 123 127 f 130 144
 146 ff 150 155 158 162 187 189 193
 213 f 222 234 250 255 257 ff 262
 Athanasius († 373) 23 ff 54 ff *77 ff 96
 99 222 228 *240 f 251 255 265 275 f
 Athen s. Athenagoras
 Athenagoras (um 180) 18 f 129 164 200
 Athos 98 103
 Atripe 85
 Aucher 167
 Aufklärung 26
 Augustin († 430) 18 26 54 f 59 181
 *228 ff 255 f 266 268 271 276; s.
 auch Pseudaugustin
 Augustus († 14) 17
 Aurelius von Chullabi (um 250) 253
 Bāda Venerabilis († 735) 55 139
 Balestri 30
 Barbarus des Scaliger 27 179
 Bardaisan (Bardesanes) (um 200) 172 214
 Barhebräus s. Gregor bar Ebraja
 Barnabas 37 49 67 186 217 224 f 228
 Barnabasbrief 2 16 20 35 39 63 71 78
 81 100 102 *125 f 133 *186 f *189
 220 233 f 236 ff 249 f 252 254 256 f
 267 269
 Barnabasevangelium 53 102 180
 Barns 115
 Bartholomäus 134
 Bartholomäusakten 265
 Bartholomäusevangelium 53
 Bartlet 39
 Baschmurisch 82 [278
 Basilides 40 137 160 173 180 196 208
 Basilius der Große von Cäsarea Kappa-
 docia († 379) 23 25 92 96 99 250 f
 Batiffol 225 241 [270 276
 Bauer, Adolf 27 179
 Bauer, Walter 93 f 209 218 222 244
 Bayern 139 [247 249 260
 Beröa 175 f
 Berry 219
 Bert 167
 Besa (um 460) 86 241
 Bethlehem 209
 Biasca 215
 Bithynien 29 f
 Blaß 196 277 f
 Bobbio 218 265
 Bohairisch 82 84 86 f 233 242
 Bollacher 84
 Bonifatius I. von Rom († 422) 230
 Bonnet 258 f 262 265
 Bonwetsch 11 45 204 222 250 261
 Bostra s. Titus

Bouriant 86
 Brescia s. Filastrius
 Britannien 227
 Brucianus, codex 173
 Bruckner 276
 Bryennios 244
 Burkitt 115
 Byzanz 175 194 251 f; s. auch Leontius
 Cäsarea Kappadocia s. Andreas, Arethas,
 Basilius, Firmilian
 Cäsarea Palästina 176; s. auch Euseb
 Cagliari s. Lucifer [248 f 252
 canones, apostolische 53 *93 97 ff 242
 canones ecclesiastici 241 243
 Carlyle 39
 Celerin (um 250) 53
 Celsus (um 178) 39 63 124 132 238
 Cerdo 39
 Cerinth 44 46 66 68 147 174 193
 Chalcedon, Synode (451) 99 276
 Chiliasmus 38 f 46 65 f 68 73 90 123
 Chrysostomus s. Johannes [125 272
 Chullabi 253 [*240 *259
 Claromontanus, catalogus *77 f 200 213
 Claromontanus, codex 77 231
 Corssen 44 147
 Cramer 96 103
 Credner *3 53
 Cremer 6
 Crum 81 84 241 f
 Cureton 166 168 181
 Cypern 111
 Cyprian von Karthago († 258) 37 52 54
 99 208 226 f 252 f 275 f 278; s. auch
 Pseudocyprian [98 f 276
 Cyrill von Alexandria († 444) 38 96
 Cyrill von Jerusalem († 386?) 16 *91 f
 177 180 205 *244
 Cyrillonas (um 400) 94 168
 Cyrinus 211
 Cyrus s. Theodoret
 Damaskus s. Johannes
 Damasus I. von Rom († 384) 18 52 f
 114 229 f 254 ff 265 267
 Delaporte 84 277
 Deutschland 139 169 217
 Dezius († 251) 65
 Diatessaron 131 138 143 f 165 ff
 Didache s. Zwölfapostellehre
 Didaskalia, syrische 76 134 171 176 f
 214 240 249
 διδασκαλική der Apostel 240
 Didymus († 398?) 21 ff 81 83 f 222
 239 f 251
 Diels 84
 Dindorf 148 218 [249
 Diodor von Tarsus († vor 394) 25 f 93
 Dionysius bar Salibi († 1171) 46 98 169
 246

Dionysius von Alexandria († 264) 46
 *65 ff 72 f 76 79 99 188 *239 272
 275 277
 Dionysius von Korinth (um 170) 197
 Dionysius von Rom († 268) 65
 Dioskur von Alexandria (um 450) 95
 Diotrophes 236
 Donatisten 227 253 255
 Dynamisten s. Monarchianer
 Ebed Jesu († 1318) 46 93 249
 Ebjoniten 136 174
 Ebjonitenevangelium 119 136 141 160 f
 Edessa 74 89 165 167 172 181 243 246 f;
 s. auch Rabbula
 Efraim der Syrer († 373?) 93 167 208
 Eickhoff 35 232 [214 222 245
 Eklanum s. Julian
 Ekstase 10 19 34 43 f
 Eldad 16
 Eliasapokalypse 16 34 87 103
 Elisabet 115 f 278
 Elkesaiten 39
 England 181 217
 Enkratiten 133 141 159 171 196 208
 Epheserbrief 52 77 79 92 94 102 189 ff
 196 f 202 209 211 213 215 f 230 256
 Ephesus 34 39 67 69 f 95 99 113 148
 155 195 240 251 254 276
 Ephräim s. Efraim
 Epiphanius von Salamis (Konstantia)
 († 403) 16 43 f *96 100 136 146 148 f
 169 174 179 f 219 246 250
 Erman 12 86
 Ersch 4
 Esraapokalypse 102 f
 Esrabuch, viertes 16 f 87 102 f 126
 Essäer 7 f
 Esther 7 79 96
 Eugenia 53
 Euphrat 44
 Euseb von Cäsarea († um 340) *3 27
 37 39 47 53 f 58 *69 ff 78 80 88 f
 100 111 123 f 133 f 139 144 146 148 f
 167 169 174 176 f 180 f 189 193 f
 222 228 *243 f 247 251 254 257 *260
 *263 266 277
 Euseb von Nikomedien († 341?) 83
 Eustathius von Antiochia († 360) 24
 Eustratius von Konstantinopel (um 580)
 Ewald 4 [97
 Exsuperius von Toulouse (um 405) 230
 Faijumer Evangelienbruchstück 109 [255
 Faijumisch 31 82 115
 Faustinus in Rom (um 383) 228
 Faustus (um 400) 261
 Felicitas († 202?) 39 50
 Ficker, G. 22 262
 Filastrius von Brescia († vor 397) 54
 58 f 206 216 225 f 231 255 264

Firmilian von Cäsarea Kappadociä (um
 Flemming 76 [250] 250
 Flora 2 132
 Florin (um 190) 162
 Frankreich 27 179
 Fulda 139 169 217
 Gabala s. Severian
 Gajus von Rom (um 210) *45 ff 58 60
 68 70 72 74 131 *193 195 223 229
 Galaterbrief 52 77 79 92 94 102 189 f
 192 197 209 ff 214 216 230 256
 Gallandi 97
 Gallien 35 45 56 149 198 218 235 265
 Gandersheim 180
 Gangra, Synode 99
 Gebhardt, von 19 38 50 56 f 238 249
 Geist Gottes 18 f *28 ff
 Gelasius I. von Rom († 496) *52 f 103
 177 179 ff 229 262 265 276
 Gennadius von Konstantinopel 99
 Georgius Syncellus 27 218
 Germanen 60
 Giles 217
 Gnostiker 2 14 f 23 39 119 121 123 130
 132 134 137 141 143 147 f 172 f 179 f
 196 f 202 f 205 207 f 213 f 236 259
 263 f 267 271 274
 Golenischeff 179
 Goltz, von der 83 241
 Goten s. Wulfila
 Goussen 82
 γοαφή *14
 Grapte 33
 Gregor bar Ebraja († 1286) 169
 Gregor der Große († 604) 217 [275
 Gregor der Wundertäter († um 270) 99
 Gregor von Nazianz († 389/90) 38 *90 f
 99 103 250 270 276
 Gregor von Nyssa († nach 394) 24 92
 96 99 179 275
 Gregory 177
 Grenfell 38 84 176
 Großmann 176 243
 Gruber 4
 Grütmacher 11 19
 Gunkel 29
 Gwynn 46 98
 Haditha 168 245
 Hadrian († 138) 6 125 200
 Harnack 2 *4 19 26 37 ff 46 52 54
 56 f 78 84 93 114 f 131 133 138 147
 162 165 167 177 196 ff 213 215 236
 238 246 249 253 257 261 265 277 f
 Hartel 253
 Hauck 180
 Haußleiter 3
 Hebräerbrief 2 f 20 37 52 60 77 79 81
 83 91 ff 102 188 ff 192 f 196 199
 208 f 211 215 ff *219 ff 255 266

- Hebräerevangelium 71 f 100 108 117 ff
 122 f 133 f 136 139 ff 159 166 f 174 ff
 228 256 269 278
- Hegesipp (um 180) *124 133 166 174
 Heikel 89 [*194 f]
- Heinrici 26 96 114
- Heliand 139 169
- hellenistische Juden 6 *9 ff 15 ff 20
 Hennecke 262
- Henochbuch 16 34 40 63 87 235 239
- Heraklea s. Thomas [254]
- Herakleon 121 132 137 196 238
- Hermas 16 32 ff 43 47 ff 61 63 f 71
 74 f 78 ff 87 f 94 f 100 102 f 120 165
 188 193 224 242 267 269 277
- Hermelink 217
- Hermogenes 38 50
- Hervé (Herveus Dolensis, um 1125) 219
- Hesychius 53 81 180
- Heusler 241
- Hierakas 77 164
- Hierapolis s. Apollinarius, Papias
- Hierokles († nach 306) 76
- Hieronimus († 420) 3 11 16 ff 22 26
 54 ff 58 f 75 89 114 f 138 149 153 f
 160 169 175 ff 180 f 208 ff 216 f 219
 *228 f 238 ff 244 246 250 254 ff 260
 263 276 ff
- Hilarius von Poitiers († 367) 22 227 f
- Hiob 84 247 f [255 276]
- Hippo Regius (Konzil 393) 229 ff
- Hippolyt († 236?) 24 f 27 34 36 38
 44 ff 52 57 f 96 148 153 163 173 179
 196 198 204 208 223 f 252 261 f
- Hirt s. Hermas
- Hjelt 3
- Hölscher 6 17
- Hohes Lied 7 21 25
- Holl 22 24
- Holtzmann 4 f
- Homer 7 12
- Hormisdas von Rom († 523) 52 f 103
 179 ff 229
- Horner 82 241 243
- Hrabanus Maurus († 856) 261
- Hrotsuith († um 980) 180
- Humanismus 3 57 217 231
- Hunt 38 84 176
- Hyvernat 241
- Ignatius von Antiochia 31 41 100 102
 *122 f 134 140 147 *187 *189 191
 235 238 240 242 244 249 251
- Ikonium s. Amphiloichius
- Inder 134 [255]
- Innocenz I. von Rom († 417) 179 f *230
- Inspiration *7 ff *10 ff 13 f *18 ff 26 f
 112 152 193 266 *270 ff
- Irenäus von Lyon († um 200) 16 f 19
 23 26 *35 f 38 ff 49 51 72 f 96 115 f
 148 f *153 ff 161 ff 178 188 195 *198 f
 204 f 208 213 223 232 f *235 239
- Irland 227 [251 f 271 f 275 277 f]
- Isaak von Antiochia († um 460) 94 245
- Ischo-Dadh (um 825) 168 245 247
- Iselin 86 178 241
- Isidor von Sevilla († 636) 205
- Italien 91
- Jakobiten 102 f [205 273]
- Jakobus (Herrenbruder) 117 f 140 185
- Jakobus (Zebedaeide) 66 f 70 188
- Jakobusbrief 52 55 59 71 78 f 91 ff 96 f
 100 102 185 189 f 230 232 ff 265
- Jakobusevangelium 53 102 116 119 131
 135 141 171 178 ff 230?
- Jamnes, Jannes 53 208
- Jarrow 256
- Jerusalem 30 34 42 45 f 61 67 74 85 f
 97 100 102 107 132 140 152 158
 177 f 204; s. auch Cyrill
- Jesus Sirach 10 55 79 96 220 242 247
- Johannes (Apostel) 17 30 145 f 148 ff
 162 188 195 260 273
- Johannes Chrysostomus von Konstanti-
 nopel († 407) *92 f 205 211 244 *248
 273 276
- Johannes Kassianus s. Kassianus
- Johannes Markus s. Markus (Evangelist)
- Johannes Philoponus (um 550) 97
- Johannes von Damaskus († vor 754) 97
 179 216 248
- Johannes von Salisbury († 1180) 57 217
- Johannes Zonaras (12. Jahrh.) 101
- Johannesakten 71 100 f 230 257 *262 ff
- Johannesbriefe 53 55 59 66 ff 71 f 78 f
 81 f 91 ff 96 f 100 102 147 151 f 185
 189 f 192 ff 198 227 230 *232 ff 265
- Johannesevangelium 43 52 55 59 63 66 ff
 70 f 77 79 91 93 f 96 f 100 102 106
 109 112 ff 116 120 122 f 126 ff 131 f
 137 139 142 144 ff 157 f 160 163 f
 170 173 193 209 226 230 237 242
 248 252 256 259
- Joseph (Vater Jesu) 171 f 178
- Josephus, Flavius († nach 100) *6 ff 13 f
- Judas Ischariot 123 171
- Judasbrief 16 35 40 53 55 59 71 78 f
 91 ff 96 f 100 102 185 198 230 *233 ff
 265
- Juden 2 *5 ff 16 22 30 40 79 118 126
 130 160 171 176 f 204 251
- Judenchristen 15 28 74 118 122 133
 136 139 f 171 174 ff 196 206 213 269
- Judith 17 55 79 101
- Jülicher 5
- Julian Apostata († 363) 149 [176 276]
- Julian von Äkalanum (Eklanum) (um 420)
- Julius Kassianus 133 141 159
- Junilius Afrikanus (um 551) 24 245 255

Justin der Märtyrer († um 165) 1 17
 *34 f 39 48 ff 72 127 *129 ff 135 138
 148 153 168 171 178 f *192 f 195 233
 Justin (Gnostiker) 163
 Justinian († 565) 95
Kallist (Kalixt) I. von Rom († 222) 49 52
Kappadozier 22 90 98 222; s. auch Cäsarea
Kapua s. Viktor
Karl der Große († 814) 181
 Karpianus 139
 Karpokrates 132
 Karpus († um 165) 146 (209)
 Karthago 42 53 225; Synoden (397 419)
 99 229 ff; s. auch Cyprian, Tertullian
 Kassianus, Johannes, von Marseille († um
 435) 55; s. auch Julius
 Kassiodor († um 570) 231 233 256 270
 Kataphryger 40 45
 Katechumenen 75 79 f 91 240
 Katharer (Novatianer) 226
 Katharinenkloster 209
 katholische Briefe 35 79 81 91 ff 96 f
 100 185 189 f 192 197 ff 203 ff *232 ff
 Kephass s. Petrus [265 f
 Kihn 24 26 245
 Kirchenordnung, ägyptische 243 [243
 Kirchenordnung, apostolische 76 164 241
 Klaudius Apollinarius s. Apollinarius
 Klemens von Alexandria († um 212) 18 f
 32 *34 ff 60 f 63 64 78 80 126 140
 148 152 f 157 *159 161 164 174 ff
 179 186 195 *200 208 *219 ff *232 ff
 238 257 262 267 273 f
 Klemens von Rom (um 97) 16 19 33
 39 93 97 f 100 ff 119 f 156 *186 ff
 194 f 197 217 219 ff 225 228 233 ff
 238 f 241 ff 246 249 ff 255 f 267 278
 Klemensbrief, zweiter 16 39 93 97 100 f
 *126 133 *188 *190 235 238 242 ff
 246 249 251 f 255
 Klostermann 32 63 117 ff 136 138 140
 160 175 f 238 f 278
 Koetschau 39 63 132 221 238
 Kolosserbrief 52 78 f 92 94 102 184
 189 192 f 197 209 211 213 215 f 218
 230 256
 Kommodian (um 250?) 53 226 253 260
 Konstantia s. Epiphanius [111 274
 Konstantin der Große († 337) 74 88 f
 Konstantin von Mananalis (um 660) 175
 Konstantinopel 82 89 f 95 99 245 276;
 s. auch Byzanz, Eustratius, Johannes
 Chrysostomus, Nicephorus, Photius
 Konstantius, Kaiser († 361) 58 80 227
 Konstitutionen, apostolische 93 98 177
 213 243 247 ff 252
 Kopten 15 30 39 77 f 81 f 84 ff 89 173
 180 200 222 278; s. auch Achmimisch,
 Bohairisch, Faijumisch, Säidisch

Korinth 29 31 105 120 124 183 233;
 s. auch Dionysius
 Korintherbrief, dritter 184 204 *213 ff
 219 258 262
 Korintherbriefe 52 77 79 91 94 102 186
 188 ff 192 f 197 199 ff 209 ff 213 f
 216 230 256
 Korben 256
 Kosmas Indikopleustes (um 550) 251 f
 Krist (Otfrid) 139
 Kropatscheck 4
 Kroymann 14 39 50 157 202 204
 Krüger 277
Laktanz (um 300) 54 253 260
Laodicea, Synode (um 360) *94 99 250;
s. auch Apollinarius
 Laodicenerbrief 184 198 202 *215 ff 219
 Laon 215 [225 231
 Lazarus 112
 Ledri 111
 Leo Allatius 97
 Leo der Große († 461) 276
 Leonidas 230
 Leontius von Byzanz († um 543) 97
 Leptogenesis 53 [247 250
 Lerin s. Vincenz
 Leucius Charinus 53 230 262
 Levi (Matthäus) 1 107
 Lewis, Mrs. 166 209
 libri generationis 27
 Libyen 133
 Lietzmann 2 32 35 47 117 f 136 138
 140 153 160 175 f 213 215
 Lindemann 22
 Lipsius 258 ff 262 265
 Loofs 26 80 95 97 145 248
 Lucian von Antiochia († 312) 53 74
 89 f 180 246 [255
 Lucifer von Cagliari († 370?) 58 f 227 f
 Lukas 49 52 55 63 f 77 79 91 93 f 97
 100 102 108 ff 114 ff 118 120 f 124
 130 135 ff 142 f 145 150 f 153 ff 157 f
 160 173 175 179 182 192 209 217
 220 ff 225 227 f 230 f 237 242 248
 252 256 278; s. auch Apostelgeschichte
 Luscinius 169
 Luther 40 42 123 217 269
 Lycien 76
 Lyon 35 f 124 235; s. auch Irenäus
Mabug s. Philoxenus
 Macedonien 29
 Magdeburger Centurien (1558 ff) 181
 Magnesia s. Makarius
 Mai, Angelo 176
 Mailand 35; s. auch Ambrosius [240
 Makarius der Ägypter († 391?) 81 222
 Makarius von Magnesia (um 400) 76 94
Makrobius von Rom (um 350) 253
 Malchion 24

Mambre(s) 53 208
 Mananalis s. Konstantin
 Mani († 276/7) 26 f 53 92 100 103 180
 Mar Abba (um 380) 167 [261 263 f
 Marcianus 134
 Marcion (um 150) 2 14 26 39 f *120 f
 132 136 f 142 f 157 f 173 ff *192 197 f
 202 ff *206 ff 210 215 218 233 247
 252 258 267 271 276
 Maria 53 115 f 119 171 178 ff 261
 Marius Viktorinus 228
 Markus (Evangelist) 34 49 52 55 67 69
 77 79 91 93 f 97 100 102 108 ff 113 ff
 120 123 131 135 ff 142 144 ff 149 ff
 153 ff 157 ff 170 182 209 226 230
 237 242 248 252 256
 Markus (Valentinschüler) 39 132 197
 Marseille s. Kassianus
 Martin von Tours 264
 Marx 225
 Maspero 31
 Massuet 17
 Matthäus 1 17 34 52 55 63 f 70 77 79
 91 93 f 97 100 102 107 109 ff 114 ff
 119 f 123 f 131 134 ff 142 ff 148
 150 f 153 ff 157 f 160 166 174 f 188
 209 226 230 237 242 248 252 256
 Matthiasakten 265
 Matthiasevangelium 53 71 102 159 f 180
 Maximus Konfessor († 662) 103 [230
 Melito von Sardes († um 185) 1 16 35
 Merw 168 245 [38 f 43 73 128 273
 Methodius von Olympus († 311?) 38 75 f
 Mileve s. Optatus [96 214 222 250
 Miltiades 40 43
 Modalisten s. Monarchianer
 Modat 16
 Moesinger 167
 Mohammed 1 182 [275
 Mommsenianus, catalogus *226 f 253 f
 Monarchianer 24 26 44 48 147 163 224
 Monophysiten 46 82 168 246 249
 Monsee 139
 Montan 16 19 22 36 ff *40 ff 58 60 70
 73 128 131 146 ff 193 f 225 f 234 257 f
 Montfaucon 248
 Mopsuestia s. Theodor
 Mor Mattai 167
 Morin 253 278
 Mose bar Kepha (9. Jahrh.) 168
 Moses' Himmelfahrt 16
 Mosesapokalypse 103
 Mosul 167
 Müller, F. W. K. 103
 Muratori, Kanon 3 *34 ff 40 *47 ff 51
 56 f 60 70 82 101 130 138 147 *151 ff
 156 158 163 *197 ff *201 f 205 207
 215 218 223 *234 f 239 257 262 271
 Myra 196

Naassener 133 174
 Nachtigall 169
 Nazoräer, Nazaräer 174 ff
 Nektarius von Konstantinopel († 397) 99
 Neocäsarea, Synode (um 320) 99
 Nepos 53
 Nepos von Arsinoë (um 260) 26 65 f 69
 Nestorius († um 445?) 25 46 168 f 245
 Neuplatonismus 61 76 [248 255
 Nexocharis 230
 Nicäa, 1. Konzil von (325) 58 88 99
 223 231 274 276
 Nicäa, 2. Konzil von (787) 216
 Nicephorus Kallisti (um 1320) 260
 Nicephorus, Stichometrie des (um 850)
 *100 ff 177 181 244 260 264
 Nicetas Serron 103
 Nicetas von Remesiana (um 400) 115
 Nisibis 167 169 245
 Nösigen 110
 Noët von Smyrna 163
 Novatian (um 250) 16 52 57 198 225 f
 228 232 253
 Numidien 227
 Nyssa s. Gregor
 Okumenius von Trikke (um 1000?) 96
 Offenbarung des Johannes 32 ff 43 ff 49
 52 55 58 ff 65 ff 78 f 81 f 85 89 ff
 107 109 147 153 ff 193 195 197 f 200
 202 223 227 f 230 f 237 241 f 249 252
 254 256 265 f 272 275 277 f
 Olympus s. Methodius
 Ophiten 132 [257
 Optatus von Mileve (um 380) 227 253
 Origenes († 254/5) 3 16 18 f *21 ff 26 f
 39 53 f *60 ff 71 73 75 ff 80 f 87 ff
 95 ff 109 114 f 132 140 f *159 f 164
 175 f 178 ff 186 *200 206 208 *220 ff
 225 *236 ff 243 250 257 *259 268 ff
 Osterchronik 179 [274
 Osterstreit 60 148 158
 Otfrid 139 278
 Overbeck *3 168 260 [277 f
 Oxryrhynchus 38 84 131 138 140 176
 Pachom († 346?) 81
 Pacian († um 390) 228 [243 f 277
 Palästina 15 32 94 f 102 f 140 177 211
 palästinensische Juden *6 ff 13 15 ff 22
 Palladius († um 430) 159 [74
 Pamphilus († 309) 53 176 251
 Pamphylien 67
 Panodor 27
 Pantänus († vor 200) 35 134 219 f
 Paphus 67
 Papias von Hierapolis (um 125) 38 70
 72 f 96 116 *123 ff 131 144 ff 150
 152 157 *188 ff 234
 Papyrus († um 165) 146
 Patmus 66

- Paul von Nisibis (um 545) 245
 Paul von Samosata (um 265) 24 f
 Paulizianer 100 175 216 252 258
 Paulus (Apostel) 2 16 f 20 ff 26 29 ff
 34 40 ff 45 f 52 ff 59 67 71 75 77
 79 81 91 ff 96 f 100 102 *105 ff 118
 121 132 142 151 f 155 ff 174 *182 ff
 186 ff *206 ff 237 242 246 248 252
 258 ff 265 f 271 f
 Paulus' ἀναβατικόν 219
 Paulus' praedicatio 251 260
 Paulusakten 71 78 100 102 118 141 147
 196 204 213 215 *258 ff 265 267
 Paulusapokalypse 53 102 f
 Pelagius (um 405) 227 276
 Pella 30
 Pepuza 42
 Peräa 30
 Pergamum 24
 Perge 67
 Peripatetiker s. Aristoteles
 Perpetua († 202?) 39 50
 Perser 6 84 103 167
 Peschittha (412) 166 245 247
 Petavius 149
 Petrus (Apostel) 17 53 66 f 70 93 116
 122 131 134 144 f 151 155 ff 178
 183 185 188 195 197 201 203 ff 261
 Petrus' doctrina 238 251 [273
 Petrus' iudicium 55 240 255 [250
 Petrus' Kerygma 75 177 234 238 243 f
 Petrus von Alexandria († 311) 77 99
 242 275 [262 ff
 Petrusakten 53 75 100 f 177 230 234
 Petrusapokalypse 32 35 f 41 47 f 57 f
 61 64 71 f 74 ff 78 80 f 85 ff 93 ff
 100 102 f 118 131 153 177 234 267
 269
 Petrusbriefe 47 52 55 59 71 75 78 f 91 ff
 96 f 100 102 106 108 113 185 f 188 ff
 192 f 200 227 230 *232 ff 265
 Petrus-evangelium 32 53 71 75 116 118 f
 131 134 ff 141 148 159 177 f 269
 Pharisäer 7 f 13 f 110
 Philadelphia 31 41
 Philaster s. Filastrius
 Philemonbrief 52 78 f 81 f 92 94 102
 192 198 201 f *207 ff 216 230 256
 Philipperbrief 52 77 79 92 94 102 189 f
 192 197 209 211 213 216 218 230
 256 [*218
 Philipperbrief, apokrypher 184 189 209
 Philippi 123 189 191 235
 Philippus 70 188 205
 Philippusakten 53 265
 Phillips 181
 Philo († um 42) *10 ff 15 22 235 237
 Philoponus s. Johannes
 Philoxenus von Mabug (um 508) 98 245
 Philumene 39
 Phöniciener 277
 Photius von Konstantinopel († um 895)
 99 f 179 223
 Phrygien 42 48 99
 Physiologus 53
 Pilatus 118 121
 Pilatusakten 179
 Pistis Sophia 132 141 173
 Pius I. von Rom (um 150) 33 35 47
 Plato 12 24 57 61
 Plotin 61
 Poitiers s. Hilarius
 Polychronius 248
 Polykarp, Landbischof (um 508) 98 245
 Polykarp von Smyrna († 156?) 100 102
 *122 f 162 *187 *189 191 195 213
 218 235 244 250 f 255 277; Mar-
 tyrium 189 195
 Polykrates von Ephesus (um 190) 195 f
 Porphyrius 61 76 210
 Praxeas 48
 Prediger Salomos 7 11
 Preuschen 63 104 133 160 175 181 200
 Priscilla 196 [237 f 259 270 272
 Priscillian († 385?) 59 216 227 f 255
 Proklus 45 70 [263 f
 Prologe, monarchianische 147 [55 276
 Prosper von Aquitanien († nach 455)
 Pseudathanasius de virginitate (um 360)
 83; fides Nicaena 241; praec. ad
 Antioch. 84; Synopse 101 180 251
 264; Syntagma 241 [lum 216 231
 Pseudaugustin, quaestiones 226; specu-
 Pseudignatius 93 177 247
 Pseudocäsarius 159 [83
 Pseudochrysostomus, Matthäuskommentar
 Pseudocyprian ad Novat. 16 52 198;
 caena 261; de aleat. *37 f *121 f 165
 *193 195 234; de laude mart. 57 f;
 de mont. Sina et Sion 257; de rebapt.
 260; de singul. cler. 253; oratio 261
 Pseudodionysius Areopagita 96 103
 Pseudogennadius 38
 Pseudojustin 93 249
 Pseudoklemens de virg. 246 250
 Pseudoklementinen 53 233
 Pseudotertullian gegen Marcion 52
 Ptolemäus 2 *14 f 132 271
 Ptolemais 133
 Quadratus 41
 Quinisexturn (692) 98 ff 252 275
 Qûs s. Abraam
 Rabbiner 11 ff 20 22
 Rabbula von Edessa († 435) 168 260
 Rauschen 205 275 f
 Reformation 3 26 42 180 f
 Reitzenstein 262
 Remesiana 115

Rhossus 134
 Riedel 103 242
 Rimini 53 276
 Rinck 181 215
 Römerbrief 52 63 77 79 91 94 102 183
 188 ff 192 f 197 199 f 209 ff 216 230
 Rösch 242 [235 246 256
 Rohrbach 116 144
 Rom 4 f 16 18 24 32 34 f 41 f 51 ff
 60 f 80 90 118 124 f 129 142 144
 149 155 173 184 191 ff 222 224 226 ff
 258 265 278; s. auch Bonifatius,
 Dionysius, Florin, Gajus, Gregor, Inno-
 cenz, Kallist, Klemens, Makrobius,
 Marcion, Muratori, Pius, Soter, Viktor
 Ropes 235 [Zephyrin
 Rufin von Aquileja († 410) *54 ff 64
 Sabaskloster 102 [228 240 255
 Sabellius 133 141
 Sadduzäer 7 f 79 [233 239 f 242
 Saïdisch 30 79 81 f 84 86 f 93 103 223
 Salamis s. Epiphanius
 Salibi s. Dionysius
 Salisbury s. Johannes
 Salomo, Psalmen des 242
 Samosata 175; s. auch Lucian, Paul
 Sarapion von Antiochia (um 200) 118
 134 141 159 164 177 200
 Sarapion von Thmuis 241
 Sardes s. Melito
 Sardika, Synode (343) 99
 Sardinien s. Lucifer
 Saturus († 202?) 39
 Scaliger s. Barbarus
 Schenüte († 451) 85 ff 178 241
 Schepß 216
 Schiele 4
 Schmidt, Carl 15 79 118 213 240 ff 258
 Schmiedel 4 [262 278
 Scholastik 231
 Schürer 6
 Schwartz 139 146 149 151 277
 Schwenke 242
 Scili 39 131 f 193 195 206
 Scrivener 82
 Sechzig kanonische Bücher *102 f 180
 Sedulius 56 [250 260 264 270
 Seeberg 4 11
 Seleukus 91 251
 Sellin 4
 Semler 3
 Seneka 217 219
 Septuaginta 9 18 34 256
 Severian von Gabala (um 400) 222 248
 Severianer 167 196 [251
 Severus von Antiochia 249
 Sevilla s. Isidor
 Sibyllinen 103
 Simon Petrus s. Petrus

Simonides 103 [218 245
 Sinaiticus, catalogus (um 400) *209 213 f
 Sinaiticus, codex 34 *81 83 241 f
 Sinaiticus, Syrus 165 168
 Sirach s. Jesus
 Sixtus (Xystus) II. von Rom († 258) 16
 52 f 253
 Smith, W. B. 188
 Smyrna 258; s. Noët, Polykarp
 Sophoniasapokalypse 87
 Soter von Rom 197
 Sozomenus Scholastikus, Hermias (um
 450) 94 f 102 111
 Spanien 60 197 216 227 f 262 f
 Sprüche Salomos 56 127 f
 Spyridon 111
 Stählin 35
 Steinbach († 1519) 217
 Steindorff 87
 Stephan Gobarus (um 600) 194 223
 Stephanus 205
 Stephanusapokalypse 53
 Stilicho (Konsul 405) 230
 Stoiker 12 20 24 28 35 f 60 f 219
 Strack 110
 Strzygowski 179
 Suicerus 273
 Suidas 249
 Swete 211
 Symmachus 174 [135 ff 142 144 ff 170
 Synoptiker 112 120 122 f 126 ff 130 132
 Syrien 79 82 86 89 ff 97 ff 103 122
 127 133 f 138 140 f 144 158 f 164 ff
 175 ff 188 193 ff 200 208 ff 214 222
 232 240 242 ff 254; s. auch Didas-
 kalia, Edessa, Hegasipp usw.
 Tabennèse s. Pachôm, Viktor
 Tacitus 41
 Talmud 8
 Tarsus s. Diodor
 Tatian (um 170) 131 138 f 143 f 149
 *165 ff 174 *193 195 206 208
 Ter-Mekertschian 277
 Ter-Minassiantz 277 f
 Tertullian († um 220?) 16 18 23 *35 ff
 40 f *49 ff 75 83 115 142 153 *156 ff
 178 *199 f 202 204 f 207 f 210 217
 *224 f 228 *235 260 f 267 272 f
 Tessin 215
 Thebais 81
 Theben 85
 Thekla 53 258 ff
 Themison 194 257
 Theodor bar Koni (gegen 800) 245
 Theodor von Mopsuestia († um 428)
 24 f 176 211 f 216 218 245 *247 f 268
 Theodoret von Cyrus († um 458) 21
 168 f 172 177 212 216 218 248 268
 Theodot (Monarchianer) 224

Theodot (Valentinianer) 174
 Theognost 77
 Theophilus von Alexandria († 412) 77
 90 99 276
 Theophilus von Antiochia (um 180) 38
 72 *127f 138 143 148 158f 164 *200
 Thessalien 96
 Thessalonicherbriefe 52 77 79 92 94 102
 105 189f 192f 197 209 211 213
 216 230 256
 Thmuis s. Sarapion
 Thomas (Apostel) 70 188
 Thomas von Aquino († 1274) 231
 Thomas von Heraklea (um 616) 246
 Thomasakten 53 100f 230 262ff
 Thomasapokalypse 53
 Thomasevangelium 50 71 92 100f 131
 141 160 174 179f
 Thyatira 44 146
 Tiberius († 37) 121
 Tigris 168 245
 Timotheus 205
 Timotheus von Alexandria 99
 Timotheusbriefe 52 78f 92 94 102 112
 189f 193 196 198 200 202 *207ff
 216 230 256
 Tischendorf 32 103 119 179 241
 Titus von Bostra (um 360) 248
 Titusbrief 52 78f 92 94 102 188f 196
 198 202 *207ff 216 230 256
 Tobias 17 55f 79 101f
 Toledo, 4. Konzil von (633) 60
 Toulouse s. Exsuperius
 Tours 264
 Trajan († 117) 122
 Tridentiner Konzil 17f 57 218
 Trier 80
 Trikke s. Ökumenius
 Trimythus 111
 Triphyllius 111
 Troas 184 209
 Trullanum II. s. Quinisextum
 Tübingen 217
 Turner 229
 Tykonius 255.

Tymion 42
 Tyrus 54
 Valentin 14f 39f 121 132f 137 146 162
 173f 196 208 210 272
 Vaticanus, codex 81 240
 Venedig 113
 Vercelli 234 262 265
 Vespasian 6
 Vienne 35f 124
 Viktor von Kapua (um 546) 169 217
 Viktor von Rom († 199) 36 60 158
 Viktor von Tabennèse 85
 Vincenz von Lerin 275f
 Volkmann 61
 Volkmar 3
 Vulgata 18 256f 278
 Wahrheit, Evangelium der 132 137
 Walafrid Strabo 55
 Wearmouth 256
 Weisheit Salomos 17 55f 79 96 101f
 198 220 223 234f 247
 Weiß 5
 Weißes Kloster 85ff 178
 Weizsäcker 4
 Wellhausen 116
 Werner 198 235
 Westcott 5
 Windisch 278
 Wobbermin 37 241
 Woide 30
 Wulfila 83 222
 Xenaja s. Philoxenus
 Zahn *3ff 38 47 50 55 77 79 121 138
 147 165 167 171 209f 218 222 225
 228 234 238 256 265
 Zebedäus 66 68 139 145 195
 Zephyrin von Rom († 217) 45 49 52
 Zöckler 110
 Zoega 242
 Zonaras s. Johannes
 Zwölf, Evangelium der (= Ebjoniten-
 evangelium?) 161 175
 Zwölfapostellehre 30 39 55 71 79 86
 100 102 111 115 126f 133 138 186f
 190ff 233ff 238ff 243f 248ff 256 267

2. Angeführte Quellenstellen.

Addaj, Lehre des : 195
 Alexandrinus, codex : 242
 Amphiloichius iambi ad Seleucum : 91
 Andreas von Cäsarea : 38
 Athanasius 39. Festbrief : 79 240
 Athenagoras suppl. 9 : 19
 Augustin de civ. dei 16₂₂ : 229; de doctr.
 Christ. 2₁₃ : 230; de pecc. mer. 1₇₂ :
 229
 Barnabasbrief 5₉ : 186

Canones, apostolische : 93
 Chron. pasch. : 148
 Chrysostomus in epist. ad Philem. : 211;
 Synopse : 93; 6, 430 Montf. : 248
 Claromontanus, catalogus : 77
 Cyrill von Jerusalem 4₃₈ : 92
 Didymus in 2. Pt. : 239
 Epiphanius haer. 29₉ : 174 51₄ : 19
 51₂₀ : 179 51₃₃f : 44 193 59₂ : 226
 67₁ : 164 69₃₇ : 222 76 : 96

Euseb ad Carp. : 139
 hist. eccl. ii 23₂₄ f : 243 25₆ : 45
 iii 3₁ f : 75 3₃ : 71 3₄ : 243
 3₅ : 222 3₆ : 75 4₇ : 157
 16 : 244 24₄ : 174 24₁₇ f : 72
 25 : 71 28₁₋₃ : 46 38₃ f : 222
 39 : 123 188 39₄₋₆ : 70 39₁₁₋₁₃ : 73
 39₁₄₋₁₆ : 144 39₁₇ : 189
 iv 22₃ : 124 23₁₁ f : 197 24 : 38
 29₆ : 193
 v 8₁ : 72 10₃ : 134 16₃ : 128
 17₁₋₃ : 43 18₅ : 257 18₁₄ : 39
 20₅ f : 162 26 : 223 28₁₃ : 25
 28₁₈ f : 163
 vi 12₂₋₆ : 134 278 13₆ : 220 14₁ : 35
 14₂ f : 220 14₄ : 219 14₇ : 148
 17 : 174 20₃ : 223 25₈ : 237
 25₉ : 63 25₁₀ : 237 25₁₁₋₁₄ : 220
 vii 25 : 66 277 29₃ : 24 277
 in vit. Const. iii 33₂ : 74
 iv 36 : 89
Filastrius 60 : 59 88 : 59 89 : 225
Gajus von Rom : 45
Gelasianum : 52f 276
Gregor der Große mor. 35₄₈ : 217
Gregor von Nazianz 91
Hermas vis. ii 4₃ : 33
Hervé 219
Hieronymus de vir. inl. 1 : 254 2 : 117
 176 254 3 : 176 4 : 254
 5 : 216 6 : 254 7 : 260
 9 : 254 10 : 54 15 : 255
 17 : 255 59 : 229
 epist. 53₈ : 228 129₃ : 228
 hom. in psalm. : 277
 in Ab. : 54
 in epist. ad Philem. : 209
 in epist. ad Tit. : 208
 in Is. : 229
 in Os. : 54
Hippo, Synode 230
Hippolyt gegen Noet 14 : 163
 Refut. 5₇ : 174 5₂₃ : 163
Ignatius ad Magn. 13₁ : 187
 ad Philad. 8₃ : 122
Innocenz I. : 230
Irenäus *Ἐλεγγος* i 26₂ : 174
 iii praef. : 156 1₁ : 155 3₄ : 235
 5₁ : 156 7₁ : 199 11₈ : 154
 12₉ 11 : 205 16₂ : 157 21₃ : 17 f.
 21₄ : 34
 iv 12₃ : 271 20₂ : 36
 v 30₁ : 38
εἰς ἐπίτελευ : 177 f.
Ischo-Dadh : 247
Johannes von Damaskus : 97
Johannes von Salisbury : 217

Josephus contra Ap. 1₈ : 6
Junilius 1₆ : 245
Justin dial. 81 : 34
Karthago, Synoden 230
Kassiodor inst. div. litt. 11 ff. : 256
Klemens von Al. strom. i 28₁₇₇ : 159
 ii 11₉₅ : 208
 iii 13₉₃ : 159
 q. d. s. 5 : 159
Klemens v. Rom 47₁ : 188
Klemensbrief, zweiter 14₂ : 188
Konstitutionen, apostolische 2₅₇ : 247
Kosmas top. 5 : 252 7 : 251
Laodicea, Kanon 59 f : 94
Leontius contra Nest. et Eut. 3 : 247; de
 sect. 2₄ : 97
Liber sacr. eccl. Gall. : 265
Mommsenianus, catalogus : 226
Murator, Kanon 1 ff : 151 34 ff : 197
 71 ff : 47 81 ff : 40
Nicephorus Stichometrie : 100
Origenes ad Afr. 9 : 221
 de princ. i 2₃ : 259
 in Jo. xiii 17₁₀₄ : 238
 xx 12₉₁ : 259
 in Jos. hom. 7₁ : 237
 in Luc. 1₁ : 159
 in Matth. 10₁₇ : 178
 ser. in Matth. 28 : 221 117 : 208
Philo de monarch. 2 : 10
 qu. rer. div. her. 265 : 10
Photius cod. 109 : 233 232 : 194 223
Polykarpbrief 3₂ : 189 6₃ : 187 12₁ : 191
 13₂ : 191
Pseudojustin coh. ad Graec. 8 : 19
Pseudotertullian adv. omn. haer. 4 : 14 ;
 gegen Marcion 3₂₉₄ f : 52
Quinisexstum 2 : 98
Rufin expos. symb. 37 f : 55
Schenutebiographie (arab.) : 86
Sechzig kanonische Bücher : 102
Sinaiticus, catalogus : 209
Sozomenus 7₁₉ : 94
Tertullian adv. Marc. 1₂₀ : 204 4₂ : 157 f
 4₅ : 39 157 5₁ : 204 5₁₇ : 202
 de bapt. 17 : 258 [5₂₁ : 207
 de cultu fem. 1₃ : 40
 de orat. 16 : 36 22 : 199
 de praescr. 14 : 205
 de pud. 10 : 49 20 : 49 224
Theodor in epist. ad Philem. : 211
Theodoret haer. fab. 1₂₀ : 168 2₂ : 177
 in ep. ad Hebr. : 223
Theophilus 2₃ : 127 3₁₃ f : 127
Vincenz von Lerin 2 : 275
Wien cod. Graec. 302 : 238
Zwölfapostellehre 11₈ ff : 31

Geschichte
des
neutestamentlichen Kanons

Von

Lic. theol. Dr. phil. **Johannes Leipoldt**

Privatdozent an der Universität Halle-Wittenberg

Zweiter Teil

Mittelalter und Neuzeit



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1908

Alle Rechte, besonders das der Übersetzung, vorbehalten.

Vorwort.

Bei der Ausarbeitung des vorliegenden zweiten Teils der Kanongeschichte wurde ich von mehreren Seiten mit Rat und Tat unterstützt. Die Unterstützung war mir um so wertvoller, als der Stoff, den ich diesmal zu bearbeiten hatte, recht unübersichtlich ist. Die Quellen sind vielfach sehr entlegen. Die in Frage kommende Literatur ist auf keiner einzigen Bibliothek auch nur einigermaßen vollständig beisammen. So übersteigt es die Kräfte eines einzelnen, das nötige Material ausfindig zu machen, selbst wenn man sich auf das Allerwichtigste beschränkt. Im Texte habe ich die Stellen genau bezeichnet, an denen mir Unterstützung zuteil wurde.

Mein lieber Vater half mir wiederum beim Korrekturlesen; ihm habe ich außerdem für Anregungen verschiedenster Art zu danken. Mein Kollege, Herr Lic. Dr. Emil Weber, unterstützte mich ebenfalls bei der Korrektur.

Ich sage all denen, die mir in so freundlicher Weise zur Seite standen, den herzlichsten Dank.

Halle (Saale), Weihnachten 1907.

Johannes Leipoldt.

Inhalt.

	Seite
§ 1. Einleitung	1
Erster Abschnitt. Die katholische Kirche.	
§ 2. Das Mittelalter	3
§ 3. Desiderius Erasmus von Rotterdam	13
§ 4. Thomas de Vio (Kajetan)	33
§ 5. Das Tridentiner Konzil	43
§ 6. Die nachtridentinische Zeit	51
Zweiter Abschnitt. Die evangelischen Kirchen.	
§ 7. Martin Luther	60
§ 8. Luthers Schüler	88
§ 9. Andreas Bodenstein von Karlstadt	104
§ 10. Die Einwirkung des Erasmus auf die lutherische Theologie	121
§ 11. Die reformierte Theologie	139
§ 12. Die neueste Zeit	158
§ 13. Schluß	169
Ergänzungen zum 1. und 2. Teile	171
Druckfehlerverzeichnis	174
Register	175

Anmerkung.

In Zitaten gibt ein Gedankenstrich (—) an, daß sich im Originaldrucke an der betreffenden Stelle ein Absatz findet. Punkte (...) bezeichnen Auslassungen. In eckigen Klammern [] stehen Zusätze, die ich einem Zitate einfügte. Runde Klammern () innerhalb eines Zitates stammen aus dem zitierten Originale.

Die Abkürzung v̄, die in älteren deutschen Drucken häufig vorkommt, wurde regelmäßig in v̄nd aufgelöst.

Mit „Teil 1“ wurde auf den ersten Band der vorliegenden Arbeit verwiesen, der die Entstehung des neutestamentlichen Kanons behandelt (Leipzig 1907).

§ 1. Einleitung.

Es war wohl die größte Tat der ersten Christenheit, daß sie einen neutestamentlichen Kanon schuf. Die Kirche hatte nunmehr ein Buch höchsten Ansehens, das die Gedanken ihres Stifters in klarer, eindringlicher Weise zum Ausdruck brachte¹. Das Neue Testament erwies sich als ein unversiegbarer Quell, aus dem Ströme göttlichen Lebens flossen. Wohl gab es Zeiten, in denen man sich wenig um diesen Quell kümmerte. Aber andere Zeiten kamen, in denen man mit heißer Begierde zu ihm zurückkehrte und die alte Reinheit der christlichen Frömmigkeit wieder herstellte. Da das Neue Testament als Heilige Schrift galt, durfte sein Wortbestand grundsätzlich nicht angerührt werden. Es konnte sich also den Veränderungen nicht anpassen, denen im Laufe der Jahrhunderte der kirchliche Glaube unterworfen wurde. Die Kirche pflegte z. B. späterhin die Heiligenverehrung; aber im Neuen Testamente fand die Heiligenverehrung keine Aufnahme. So konnten unbefangene, starke Geister, wie unsere Reformatoren, aus dem Neuen Testamente immer wieder erkennen, was der ursprüngliche Sinn des Evangeliums ist. Es entspricht der Bedeutung des Neuen Testaments, daß die Kirche bei der Sammlung seiner Bücher sehr langsam und bedächtig vorging. Es währte vierhundert Jahre, ehe alle wichtigeren Gemeinden das Buch in seiner endgültigen Zusammensetzung besaßen.

Hat der neutestamentliche Kanon noch eine Geschichte gehabt, nachdem er im fünften Jahrhundert zu einem gewissen Abschluß gebracht worden war? Man hat diese Frage gelegentlich verneint. Man sagte: das Neue Testament sei durch seine Kanonisierung ein Buch geworden, das nicht mehr verändert werden durfte; was sich aber nicht verändere, das habe keine Geschichte. Mir scheint diese Behauptung nicht zutreffend zu sein. Erstens muß festgestellt werden, daß das Neue Testament doch nicht ganz dasselbe geblieben ist. Im fünften Jahrhundert stand der Hebräerbrief unter den Paulus-

¹ Es ist besonders bedeutsam, daß diese Gedanken nicht erst mittelst allegorischer Deutung gewonnen werden mußten.

briefen oder am Schlusse der Paulusbriefe; in unseren deutschen Lutherbibeln finden wir ihn dagegen unter den katholischen Briefen. Und der Jakobusbrief war früher der erste katholische Brief; in den deutschen Bibeln hat er von dieser Stelle weichen müssen. Wie kommt das? Die Veränderungen in der Reihenfolge der neutestamentlichen Bücher deuten auf eine sehr wichtige Tatsache hin: einige von diesen Büchern sind nachträglich in ihrer Kanonizität bestritten worden, und der Streit war nicht ganz ohne Erfolg. Zweitens weise ich noch auf folgendes hin. Selbst wenn sich das Neue Testament als solches gar nicht gewandelt hätte, war doch wenigstens das Urteil der Menschen über das Neue Testament schwankend. Die Inspirationslehre wurde im Laufe der Zeiten eine andere. Auch das Verhältnis der Heiligen Schrift zur Überlieferung wurde verschieden gewertet. Ich kann die letzteren Umstände hier nicht ausführlich behandeln; denn ich habe keine Geschichte der Bibel oder der christlichen Autoritäten überhaupt zu schreiben. Aber einige Andeutungen über diese Entwicklungen gehören auch in eine Geschichte des neutestamentlichen Kanons¹.

Zusatz 1. Leider hat sich die Wissenschaft mit der späteren Geschichte des neutestamentlichen Kanons bislang nur sehr wenig befaßt. Am meisten bieten die verschiedenen Bücher, die die Einleitung ins Neue Testament bezwecken (vgl. Teil 1 S. 4 f.), die Darstellungen Credners (Geschichte des Neutestamentlichen Kanon, Berlin 1860) und Westcotts (A general survey of the history of the canon of the New Testament, 7. Aufl., Cambridge und London 1896; The Bible in the church, zuletzt London 1901), sowie das Werk von Johannes Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis. Untersuchungen über die dogmatische Autorität, ihr Werden und ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche, Leipzig 1899. Wertvolle Beiträge enthält: Samuel Berger, La bible au seizième siècle. Etude sur les origines de la critique biblique, Paris 1879. Einen kurzen Überblick gab ich in meiner Hallenser Antrittsvorlesung über die Kritik des Reformationszeitalters am neutestamentlichen Kanon (Deutsch-evangelische Blätter xxxi (N. F. vi), 11, 1906, S. 773 ff.). Sonst handelt es sich meines Wissens, soweit neuere Literatur in Frage kommt, nur um Einzeldarstellungen, die ich an der betreffenden Stelle erwähnen werde. Das Ganze lohnte wohl eine ausführlichere Darstellung, als sie mir nach dem Plane meines Buches möglich ist.

Zusatz 2. Die Hauptschwierigkeit bestand für mich darin, den Stoff richtig zu begrenzen. Die Frage, was in eine Geschichte des neutestamentlichen Kanons gehört und was nicht, wird für die behandelte Zeit wohl jeder anders beantworten. Nur ein Beispiel will ich anführen. Calvin gehört in eine solche Geschichte eigentlich nicht hinein; denn er hat, was den neutesta-

¹ In der griechischen Kirche hat der neutestamentliche Kanon nach seiner endgültigen Feststellung allerdings kaum mehr eine Geschichte gehabt. Deshalb wird im folgenden von der griechischen Kirche auch nicht die Rede sein. Einige Kleinigkeiten über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons in der späteren griechischen Kirche kamen schon im ersten Teile gelegentlich zur Sprache.

mentlichen Kanon betrifft, an Überkommenem kaum gerüttelt. Trotzdem habe ich ihn mit behandelt, vor allem deshalb, um eine allseitige Würdigung Luthers zu erleichtern. Luthers ganze Größe tritt nur dann deutlich hervor, wenn man ihn mit den anderen Reformatoren vergleicht. Ich bitte den Leser, sich derartige Schwierigkeiten vor Augen zu halten, wenn er mit meiner Stoffauswahl unzufrieden ist.

Erster Abschnitt. Die katholische Kirche.

Rom hat von den Reformationskirchen vielfach bedeutsame Anregungen empfangen; man denke nur an das Tridentiner Konzil. Auf dem Gebiete der Kanongeschichte sind aber diese Anregungen sehr gering und meist negativer Art: Rom mußte sich hier gegen die Evangelischen besonders streng absperrern, wenn es nicht sich selbst aufgeben wollte. Die Darstellung wird deshalb am übersichtlichsten, wenn wir zunächst den neutestamentlichen Kanon in der katholischen Kirche bis auf die Gegenwart herab verfolgen und dann erst den Kanon in den evangelischen Kirchen behandeln.

§ 2. Das Mittelalter¹.

A. Dem lateinischen Mittelalter war der neutestamentliche Kanon in der Form, die ihm das fünfte Jahrhundert gegeben hatte, im wesentlichen ein sicherer Besitz. Wir erkennen das am deutlichsten daraus, daß man für die grundlegenden Fragen der Kanongeschichte damals gar kein Verständnis mehr besaß; und das waren doch Fragen, die der große Lehrer des Mittelalters, Augustin, in seinem vielgelesenen Werke über die christliche Wissenschaft (*de doctrina Christiana*) mit Eifer behandelt hatte². Aber dem Mittelalter war das Neue Testament so schlechthin Autorität, daß es keine Veranlassung fühlte, sich nach dem Rechte dieser Autorität umzutun. Man fragte nicht, wie die Sammlung des neutestamentlichen Kanons zu-

¹ Eine ausgezeichnete Darstellung mit reichen Quellenbelegen verdanken wir Friedrich Kropatscheck, *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche. Geschichtliche und dogmatische Untersuchungen*. I. Leipzig 1904. Vgl. desselben Aufsatz: *Occam und Luther. Bemerkungen zur Geschichte des Autoritätsprinzips* (in Schlatters und Cremers Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie 4, 1900, S. 49 ff.); ferner Samuel Berger, *La bible au seizième siècle* S. 1 ff.

² *De doctr. Christ.* 2₁₂ (8): *In canonicis autem scripturis ecclesiarum catholicarum quamplurimum auctoritatem sequatur, inter quas sane illae sint, quae apostolicas sedes habere et epistolas accipere meruerunt. Tenebit igitur hunc modum in scripturis canonicis, ut eas, quae ab omnibus accipiuntur ecclesiis catholicis, praeponat eis, quas quaedam non accipiunt: in eis vero, quae non accipiuntur ab omnibus, praeponat eas, quas plures gravioresque accipiunt, eis quas pauciores minorisque auctoritatis ecclesiae tenent. Si autem alias invenerit a pluribus, alias a gravioribus haberi, quamquam hoc facile invenire non possit, aequalis tamen auctoritatis eas habendas puto.*

stande gekommen war. Man vergaß auch die Dinge, die bei der Beantwortung dieser Frage notwendiger Weise beachtet werden mußten. In der Zeit, da der neutestamentliche Kanon entstand, war man nahe daran gewesen, den Grundsatz als allgemein gültig hinzustellen: nur das Apostolische ist kanonisch. Für Isidor von Sevilla († 636) besaß der Grundsatz keinerlei wirkliche Bedeutung mehr. Isidor erwähnt, daß von einigen Seiten die apostolische Herkunft von Hebr., 2. Petr., Jak., 2. und 3. Joh. bestritten wird. Aber er deutet nicht einmal an, daß durch diese Bestreitung die kanonische Geltung der genannten Briefe bedroht werden könnte: auch sie sind ihm ganz zweifellos Werke des Heiligen Geistes¹. Und Johannes von Salisbury († 1180) erklärte einmal mit größter Trockenheit²: „Was die Verfasser der (neutestamentlichen) Bücher betrifft, so gibt es verschiedene Meinungen; in der Kirche herrscht jedoch die Meinung vor, sie seien von denen geschrieben worden, die in ihren Titeln genannt werden.“ Johannes bezweifelte niemals die Kanonizität von neutestamentlichen Büchern; aber wer ihr Verfasser sei, war ihm anscheinend verhältnismäßig gleichgültig. So, wie Isidor von Sevilla und Johannes von Salisbury, dachten freilich schon einzelne Kirchenlehrer in den ersten christlichen Jahrhunderten, in der Zeit, da der Kanon noch nicht abgeschlossen war³. Aber es ist doch sehr bedeutsam, daß diese Denkweise im Mittelalter allgemein wurde. Der neutestamentliche Kanon galt als Autorität, weil man ihn von der alten Kirche als Autorität empfangen hatte, also weil er das wichtigste Stück der kirchlichen Überlieferung war. Mit größter Offenheit hat das einmal Ildefons von Toledo († 667) ausgesprochen: er redete von den biblischen Büchern, die man „gemäß

¹ Z. B. de off. 1₁₂: Ad Hebraeos autem epistolam plerisque Latinis eius [Pauli] esse incertum est propter dissonantiam sermonis; eandemque alii Barnabam conscripsisse, alii a Clemente scriptam fuisse suspicantur. Petrus scripsit duas nomine suo epistolas, quae catholicae nominantur; quarum secunda a quibusdam eius esse non creditur propter stili sermonisque distantiam. Iacobus suam scripsit epistolam; quae et ipsa a nonnullis eius esse negatur, sed sub nomine eius ab alio dictata existimatur. Ioannis epistolas tres idem Ioannes edidit; quarum prima tantum a quibusdam eius esse asseritur; reliquae duae Ioannis cuiusdam presbyteri existimantur, cuius iuxta Hieronymi sententiam alterum sepulchrum apud Ephesum demonstratur. . . Hi sunt scriptores sacrorum librorum divina inspiratione loquentes atque ad eruditionem nostram praecepta caelestia dispensantes. Auctor autem earumdem scripturarum spiritus sanctus esse creditur. Isidors Abhängigkeit von Hieronymus fällt in die Augen.

² Ep. 143: De librorum vero auctoribus variantur opiniones, licet ista praevaluerit apud ecclesiam, eos ab illis esse praescriptos, qui in singulorum titulis praenotantur.

³ Vgl. z. B. Papst Damasus über 2. und 3. Joh. (Teil 1 S. 254).

der Überlieferung der Vorfahren“ für inspiriert hält¹. Ein wenig verändert wurde die Anschauung, die diesen Worten zugrunde liegt, höchstens durch die streng kurialistische Gesinnung späterer Geschlechter: man betonte dann, daß der Kanon deshalb Autorität sei, weil er vom Papste bestimmt oder genehmigt werde. Solches behauptete z. B. Kardinal Deusdedit († um 1099) in dem berühmten *Dictatus papae*². Aber auch die eifrigsten Kurialisten wagten niemals, mit diesem Gedanken vollen Ernst zu machen.

B. Unter den dargelegten Umständen hat das lateinische Mittelalter natürlich auch der Tatsache keine große Bedeutung beigelegt, daß die Kanonizität einzelner neutestamentlicher Bücher einst bestritten war. Man hat diese Tatsache vielfach sogar vergessen.

Zuerst schwand merkwürdiger Weise die Erinnerung daran, daß fünf katholische Briefe (Jak., 2. Petr., 2. und 3. Joh., Jud.) nicht zum ältesten Bestande des neutestamentlichen Kanons gehörten. Isidor von Sevilla³ war wohl der letzte, dem die hierher gehörigen Umstände aus der älteren Kanongeschichte noch lebhaft gegenwärtig waren. Es scheint, als hätte man die kleinen katholischen Briefe für so unwichtig gehalten, daß man sich ihretwegen keine Sorge machen wollte.

Etwas länger erhielt sich im Abendlande die Kunde davon, daß die Offenbarung des Johannes nicht immer ein allgemein anerkanntes Bibelbuch gewesen war. Zwar hatte das Abendland die Offb. eigentlich immer in Ehren gehalten. Aber durch einzelne gräzisierungende Lateiner⁴ und vor allem durch die arianischen Westgoten in Spanien⁵ war es doch bekannt geworden mit der Kritik, die das Morgenland an der Offb. übte. So nahmen die lateinischen Theologen Stellung zu der Kritik; natürlich traten sie der Kritik entgegen. Aber auch der Streit um die Offenbarung verstummte, seitdem in Spanien die letzten Reste des Arianismus vernichtet waren. Auf dem vierten Konzile von Toledo (633) erschallten zum letzten Male kräftige Worte wider die Feinde der Offb.⁶. Seitdem erinnerte man sich nur noch ganz selten daran, daß sie einmal Gegenstand des Kampfes gewesen war⁷.

¹ Annot. de cognit. bapt. 77: *Novi ac Veteris instrumenti volumina, quae secundum maiorum traditionem per eundem sanctum spiritum inspirata creduntur et ecclesiis Christi tradita esse noscuntur.*

² 17: *Quod nullum capitulum nullusque liber canonicus habeatur absque illius [des Papstes] auctoritate.*

³ S. oben S. 4 Anm. 1. Nur die Zweifel am Judasbriefe erwähnt Isidor nicht; dieser Brief war ja auch in Teilen des Abendlandes sehr frühzeitig anerkannt (Kanon Muratori, Teil 1 S. 234).

⁴ Vgl. Teil 1 S. 58 f.

⁵ Vgl. ebenda S. 60 Zusatz.

⁶ Ebenda.

⁷ Johannes von Salisbury bemerkt a. a. O.: *Apocalypsim alii a Ioanne apostolo, alii a quodam sanctissimo sacerdote Ephesino Ioanne, sicut litteratorum*

Nur eine neutestamentliche Schrift hat den abendländischen Theologen das ganze Mittelalter hindurch Beschwerden bereitet: der Hebräerbrief. Man gewinnt den Eindruck, daß seine Aufnahme in den Kanon den Lateinern nicht leicht gefallen ist. Denn die Erörterungen über seine älteste Geschichte und seinen Verfasser wollten nicht verstummen. Nur ein paar Beispiele seien genannt. Honorius Augustodunensis (um 1135)¹ bemerkt: der Hebräerbrief sei ein Paulusbrief; aber Lukas habe ihn aus dem Hebräischen übersetzt. Johannes von Salisbury² teilt mit: als Verfasser des Hebräerbriefes kämen vielleicht auch Barnabas und Klemens in Frage. Thomas von Aquino († 1274)³ weiß, daß einst über den Hebräerbrief gestritten worden ist. Er tröstet sich mit der (freilich erdichteten) Tatsache, daß das nur vor dem Konzil zu Nicäa geschah. Einen Umstand von besonderer Bedeutung glaubt er weiter darin erblicken zu müssen, daß schon Paulus' persönlicher Schüler, der Areopagite Dionysius,

pater beatus Hieronymus refert, descriptam opinantur; sed apud credulitatem ecclesiae vincit apostolus. — Daß Radulph. Flacianus (um 1157) in Lev. 14₁ in einem Kanonsverzeichnisse die Offb. übergeht, wird ein Versehen sein.

¹ Gemma animae de ant. ritu missae 4₁₁₈: Has [die Paulusbriefe] ipse omnes scripsit; sed Lucas evangelista ad Hebraeos Hebraice compositam in Graecum transtulit.

² A. a. O.: Paulus suas epistolas texuit, etsi illam, quae ad Hebraeos est, suspicentur aliqui fuisse Barnabae vel Clementis [vgl. Isidor].

³ Vorrede zur expositio des Hebräerbriefes: Sciendum est, quod ante synodum Nicaenam quidam dubitaverunt, an ista epistola esset Pauli. Et quod non, probant duobus argumentis. Unum est, quia non tenet hunc modum, quem in aliis epistolis. Non enim praemittit hic salutationem nec nomen suum. Aliud est, quia non sapit stylum aliarum, immo habet elegantiores; nec est aliqua scriptura, quae sic ornate procedat in ordine verborum et in sententiis sicut ista. Unde dicebant ipsam esse vel Lucae evangelistae vel Barnabae vel Clementis papae; ipse enim scripsit Atheniensibus [Fehler für Corinthiis, der auch sonst begegnet; vgl. unten S. 7 Anm. 1 Nikolaus von Lyra] quasi per omnia secundum stylum istum. Sed antiqui doctores, praecipue Dionysius et alii aliqui, accipiunt verba huius epistolae pro testimoniis Pauli. Et Hieronymus illam inter epistolas Pauli recipit. Ad primum ergo dicendum est, quod triplex ratio fuit, quare non posuit nomen suum. Unum a est, quia non erat apostolus Iudaeorum, sed gentium. Galat. ii, 8... Et ideo non fecit mentionem de apostolatu suo in principio huius epistolae, quia nolebat officium sui apostolatus insinuare nisi ipsis gentibus. Secunda, quia nomen suum Iudaeis erat odiosum, cum diceret, legalia non debere servari, ut patet Act. xxii, et ideo ipsum tacuit, ne saluberrima doctrina huius epistolae abiiceretur. Tertia, quia Iudaeus erat: ii. Cor. xi 22... Et domesticum non bene sustinent excellentiam suorum: Matth. xiii 57... Ad argumentum secundum dicendum est, quod ideo est elegantior in stylo, quia, etsi sciebat omnem linguam: i. Corinth. xiv 18..., tamen melius sciebat Hebraeam tamquam sibi magis connaturalem, in qua scripsit epistolam istam. Et ideo magis ornate potuit loqui in idiomate suo quam in aliquo alio. Unde dicit ii. Corinth. xi 6... Lucas autem, qui fuit optimus prolocutor, istum ornatam transtulit de Hebraeo in Graecum. Das schräg Gedruckte stammt mittelbar oder unmittelbar aus Hieronymus de vir. inl. 5 vgl. 15 (Teil 1 S. 217 Anm. und 255 Anm.).

den Hebräerbrief als paulinisch anführt. Auch andere Gründe macht Thomas noch für die paulinische Herkunft des Hebräerbriefes geltend. Auf Thomas ruht dann mittelbar oder unmittelbar der größte Exeget des lateinischen Mittelalters, Nikolaus von Lyra († 1340)¹. Seine kritischen Bemerkungen über den Hebräerbrief bilden fast eine kleine Abhandlung für sich. Nikolaus' nüchterner Sinn für alles Wirkliche läßt ihn die vorliegenden Schwierigkeiten aufs deutlichste erkennen. Trotzdem sucht er auf alle Weise das Ergebnis zu stützen, zu dem schon Thomas gekommen war: der Hebräerbrief ist ein kanonischer Paulusbrief. Wer freilich Nikolaus' Ausführungen unbefangen liest, der muß

¹ Prologus zur Postilla fratris Nicolai de Lira super epistolas Pauli ad Hebraeos (gegen Ende): Ad maiorem autem sequentium et praedictorum evidentiam quaeritur, utrum haec epistola sit Pauli apostoli. Et arguitur primo quod non, quia in hac epistola non tenetur modus scribendi, qui est in aliis epistolis Pauli, praeponendo nomen suum et sui apostolatus officium, ut patet; ergo etc. Item quia elegantior est stilus in hac epistola quam in aliis. Ad contrarium est usus et consuetudo ecclesiae, in qua allegatur ista epistola tanquam ab apostolo scripta. Respondeo dicendo quod propter rationes praedictas ab aliquibus fuit opinatum, quod haec epistola non esset Pauli; propter quod aliqui dicebant, quod erat epistola Clementis papae et martiris; et movebantur ad hoc, quia ipse scripsit Atheniensibus [derselbe Fehler wie oben S. 6 Anm. 3 bei Thomas von Aquino] epistolam per omnia consimilem. Alii autem dicebant quod erat Lucae evangelistae et movebantur ad hoc quia ipse eam primo scripsit Graece, ut dicitur in prologo. Alii autem dicebant quod erat Teruliani [Schreib- oder Druckfehler für Tertulliani; das Ganze ein Mißverständnis von Hieronymus de vir. inl. 5; vgl. Teil 1 S. 217 Anm.], qui fuit propinquus apostolorum tempori. Sed modo indubitanter tenetur quod est epistola Pauli, quod probatur multiplici ratione. Primo auctoritate ecclesiae, cuius est talia dubia determinare; in sinodo autem Nicaeno recepit ecclesia istam epistolam tanquam ab apostolo scriptam [nach Credner-Volkmar, Geschichte des Neut. Kanon S. 317 ruht diese Behauptung auf dem Satze des Thomas oben S. 6 Anm. 3: quod ante synodum Nicaenam usw.]. Secundo hoc idem probatur per auctoritatem antiquorum doctorum et potissime beati Dionisi, qui fuit discipulus beati Pauli. Iste autem in scriptis suis allegat dicta huius epistolae tanquam dicta Pauli magistri sui. Tertio hoc probatur ex auctoritate Crisostomi super epistolam istam dicentis quod Paulus eam scripsit Romae existens. Postquam enim biennio Romae fuerat propter appellationem factam ad Caesarem, de qua habetur in actibus apostolorum, habuit licentiam transeundi in Hispaniam; et Iudaeos ibi vidit; et postea Romam rediens de illo loco hanc epistolam eis scripsit, ut dicit Crisostimus. Quarto patet propositum ex his quae dicuntur ultimo capitulo huius epistolae, videlicet quod missa fuit haec epistola per Thimothaeum, qui fuit filius spiritualis Pauli apostoli. Quinto hoc idem arguitur ex zelo apostoli ad salutem Iudaeorum: de quo zelo dicit ad Ro. ix: Optabam anathema esse pro fratribus meis qui sunt cognati mei ex quibus Christus secundum carnem. Ad Ro. xi: Quamdiu sum apostolus gentium, ministerium meum honorificabo, si quos provocem ad aemulandum carnem meam, id est Iudaeos ut salvum faciam aliquos ex eis. Ideo non est aliquid modo probabile, quoniam Paulus scripsit Iudaeis ad eorum salutem, qui tot alia scripsit aliis gentibus pro salute earundem? Nulla autem alia epistola Pauli dicitur scripta Hebraeis nisi

gestehen: Nikolaus ist es nicht gelungen, seine Absicht zu verwirklichen, obwohl er sogar das Konzil von Nicäa für den Hebräerbrief in die Schranken rief. In Wahrheit diente Nikolaus' Nachweis nur dazu, den Glauben an die paulinische Herkunft des Hebräerbriefes zu erschüttern. Und darauf beruhte die Bedeutung seines Nachweises: dieser bedrohte die kanonische Geltung des Briefes mehr, als daß er sie sicher stellte. An sich hätte der Hebräerbrief zwar höchste Autorität bleiben können, auch wenn man erkannte, daß er kein Werk des Paulus war. Aber die Kanonizität des Briefes war doch, wie man wußte, in der Zeit der alten Kirche bezweifelt worden. Diese Zweifel erlangten selbstverständlich verstärktes Gewicht, wenn der Brief nicht

ista; ergo etc. *Sexto* probatur propositum ex zelo Pauli apostoli ad evangelicam veritatem; ex quo zelo reprehendit Petrum manifeste, ut habetur ad Gal. ii. Nunc autem ita est quod sic necessarium fuit ecclesiasticam veritatem praedicari ad conversionem fidelium, sic necessarium fuit eam scribi ad confutationem haeresium insurgentium; propter quod Ioh. evangelium suum incipit a nativitate Christi aeterna, quia videbat haeresim Hebionitarum insurgere, qui dicunt Christum ante Mariam non fuisse; Paulus autem apostolus vidit tempore suo haeresim Nazaraeorum insurgere, qui dicunt esse necessarium ad salutem servare legem veterem; et nimium invaluit hoc dictum ita quod etiam Petrus aliquos modo offendit in observatione legalium; propter quod Paulus ei restitit in facie, ut dictum est. Ideo non est verisimile quin Paulus apostolus aliquid scriberet conversis de Iudaismo ad confutationem huius erroris? Hoc autem fit in hac epistola, ut patebit domino concedente. Et ideo tenendum est indiscusse, quod ista epistola fuit a Paulo apostolo scripta. *Ad primum argumentum* patet solutio in prologo; non enim erat apostolus Iudaeorum, sed gentium secundum quod ipse dicit ad Gal. ii.: *Creditum est mihi evangelium praepitui, sic et Petro circumcisionis etc. Et ideo non scripsit in hac epistola, quae dirigebatur Iudaeis, nomen sui officii, similiter nec nomen personae, quia ipse erat odiosus Iudaeis, ut patet in actibus apostolorum in multis locis; propter quod epistola fuisset minus recepta ab eis, si nomen Pauli esset ibi praepositum. Ad secundum dicendum quod stilus est elegantior, quia quilibet elegantius loquitur linguam propriam quam alienam; ipse autem Paulus scripsit hanc epistolam solam Hebraice; et ideo loquitur magis ornate.* Sed contra hoc insurgit unum dubium, quia per infusionem spiritus sancti habuit donum linguarum, secundum quod habetur prima Chor. xviii: *Gratias ago deo meo, quod omnium vestrum lingua loquor; dona autem spiritus sancti perfecta sunt; ergo ita perfecte loquebatur alia idioma, sicut Hebraicam. Dicendum, quod donum linguarum datum est apostolis ad praedicandum fidem Christi omnibus populis; et ideo datum est hoc donum apostolis, prout faciebant efficaciam praedicationis; ad hoc autem non multum facit ornatus verborum, sed aliquando magis impedit, ut patet per apostolum prima ad Chor. ii.: Sermo meus et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis etc.; et ideo non est mirum, si Paulus apostolus habuit aliquem ornatum verborum in Hebraica lingua ex humana acquisitione, quem non habuit in aliis; habuit tamen omnia idioma, in quantum valent ad efficaciam praedicandi.* Das *schräg* Gedruckte berührt sich eng mit Thomas von Aquino (s. oben S. 6 Anm. 3), den Nikolaus auch sonst eifrig benutzte (einige Angaben darüber bietet R. Schmid RE³ 12, Leipzig 1903, S. 28 ff.).

apostolisch war. So war Nikolaus von Lyra doch ein Vorläufer der kühneren Geister, die im sechzehnten Jahrhundert den Bestand des neutestamentlichen Kanons anzutasten wagten. Indessen hat sich Nikolaus selbst bei seinen Gründen für die paulinische Herkunft des Hebräerbriefes beruhigt, und mit ihm das ganze ausgehende Mittelalter.

C. Nur in einer Beziehung, wenn auch in einer recht bedeutungslosen, sind die Grenzen des neutestamentlichen Kanons im lateinischen Mittelalter keine ganz festen gewesen. Es gab verschiedene Bücher, die vorzeiten einmal, in den ersten Jahrhunderten, hier und da im Kanon gestanden hatten, aber bei der endgültigen Entscheidung über die Grenzen des Kanons im fünften Jahrhundert beiseite gelassen wurden. Die amtlichen Träger der Kirchengewalt waren sich darüber einig, an der Entscheidung nicht zu rütteln. Auch wenn sie das eine oder das andere von diesen Büchern für echt apostolisch hielten, nahmen sie es doch nicht in den Kanon auf¹. Trotzdem finden wir einige derartige Bücher in mittelalterlichen Bibeln; ja, zu unserem Erstaunen müssen wir feststellen, daß selbst gelehrte Theologen sie verteidigten. Das gilt vor allem von dem apokryphen *Laodizenerbriefe*, der unter dem Namen des Paulus umlief². Er wurde vor allem von Engländern hochgehalten: Älfrik und Johannes von Salisbury nahmen sich seiner an. Aber auch in anderen Ländern hatte der Laodizenerbrief begeisterte Freunde. Es ist sehr bedeutsam, daß die vorlutherische deutsche Bibelübersetzung den Laodizenerbrief enthielt. Am Anfange des sechzehnten Jahrhunderts fand der Laodizenerbrief sehr angesehene Verehrer in dem Tübinger Theologen Wendel Steinbach († 1519)³ und dem großen französischen Gelehrten Jacques Lefèvre d'Étaples (Jakob Faber Stapulensis, † 1536)⁴. Auch in Italien hatte der Laodizenerbrief damals Liebhaber. Der Übersichtlichkeit

¹ So handelte Gregor der Große mit dem Laodizenerbriefe (Teil 1 S. 217 Anm. 2).

² Vgl. Teil 1 S. 216 ff. Außerdem kommt in Betracht der dritte Korintherbrief (ebenda S. 214 f.) und der „Hirt“ des Hermas, den das Mittelalter allerdings zum Alten Testamente rechnete (ebenda S. 56 f.). ³ Vgl. Teil 1 S. 217 Anm. 4.

⁴ Lefèvre stellte den Laodizenerbrief hinter den Kolosserbrief. Er kannte vier Handschriften des Apokryphums: eine in Padua, eine in Cöln (Brüder vom gemeinsamen Leben), zwei in Paris. Es verdient Beachtung, daß Lefèvre nicht unmittelbar sagte, der Laodizenerbrief sei echt. Aber seine Leser mußten zu der Meinung kommen, daß Lefèvre ihn für echt hielt. — Auch den Briefwechsel zwischen Paulus und Seneka (vgl. Teil 1 S. 219) hielt Lefèvre für echt. Er stellte ihn hinter den Philemonbrief. Erasmus (Desiderii Erasmi Roterodami opera omnia, Leiden, Band 9 Sp. 55) wirft Lefèvre vor: qui Pauli ad Senecam inscriptas epistolas vere credas esse Pauli, qui frigide confictum ad Laodicenses epistolium adiunxeris reliquis illius epistolis ceu *γνήσιον* ac germanum (vgl. auch S. 10 Anm. 1). Berger a. a. O. S. 38.

halber füge ich schon hier hinzu, daß dann freilich die Tage des Apokryphums bald gezählt waren. Seit die Buchdruckerkunst Hunderte von gleichartigen Bibalexemplaren auf den Markt brachte, konnten sich derartige Sondereigentümlichkeiten nicht mehr halten. Es kam dazu, daß die scharfsinnige Kritik des Erasmus die Bedeutungslosigkeit des Machwerks unbarmherzig ans Licht stellte¹. Als im Jahre 1546 das Tridentiner Konzil wiederum ein Verzeichnis der kanonischen Bücher aufstellte², war die Herrlichkeit des apokryphen Laodizenerbriefes in der katholischen Kirche für alle Zeiten dahin. In den evangelischen Kirchen besaß der Brief wohl niemals irgend welche Geltung. Karlstadt verwarf ihn ausdrücklich³.

D. Wir fragen zum Schlusse: wie hat das lateinische Mittelalter den neutestamentlichen Kanon beurteilt? Die Antwort kann kurz lauten: es hat ihn ebenso beurteilt, wie die alte Kirche.

Zunächst blieb die Lehre von der Wortinspiration bestehen.⁴ Sie ward zwar gelegentlich erweicht. Z. B. redeten Thomas von Aquino und andere mittelalterliche Theologen von verschiedenen Graden der Inspiration. Aber grundsätzlich hielt man daran fest, daß jedes einzelne Wort der Bibel vom Geiste Gottes eingegeben ist. Man versteht von hier aus, daß auch die allegorische Exegese das ganze Mittelalter hindurch gepflegt wurde; denn sie ist eine notwendige Folgerung aus der Lehre von der Wortinspiration⁵. Wohl hat es im Mittelalter unter den Freunden und unter den Gegnern der Kirche Männer gegeben, die in dem wüsten Allegorisieren eine unheimliche, Verderben bringende Macht erkannten: jeder vernünftige Schriftbeweis hörte ja auf, wenn man in die Bibel nach Gutdünken alles Mögliche hineinlesen konnte. So sind z. B. Hugo von St. Viktor

¹ Vgl. S. 9 Anm. 4; ferner Leid. Ausg. 6 Sp. 897 f. (annot. zu Kol. 4₁₈): *Ex huius occasione loci quidam epistolam subornarunt velut a Paulo scriptam Laodicensibus, sed quae nihil habeat Pauli praeter oculos aliquot ex ceteris eius epistolis mendicatas. Etiamsi Faber, homo doctus, sed aliquoties nimium candidus, diligenter reliquis admiscuit epistolis, Graecanica scholia negant hanc epistolam, de qua hic agit, a Paulo scriptam fuisse Laodicensibus. . . Nihil vereor asseverare eam, quam Stapulensis addidit, Pauli non esse. Non est cuiusvis hominis Paulinum pectus effingere; tonat, fulgurat, meras flammam loquitur Paulus. At haec, praeter quam quod brevissima est, quam friget, quam iacet!*

² S. unten § 5. ³ S. unten § 9. ⁴ Auf die weitere Durchbildung der Inspirationslehre im Mittelalter kann ich hier nicht eingehen.

⁵ Vgl. Teil 1 S. 11 und 20 ff. Ich erinnere an die bekannten mittelalterlichen Merkwörter:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,

Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

Daneben gab es freilich auch Merkwörter, die die Auffindung des Wortsinns erleichtern sollten; aber sie wurden in Wirklichkeit nicht befolgt.

(† 1141), Thomas von Aquino († 1274), Nikolaus von Lyra, die Waldenser für den Wortsinn der Bibel eingetreten. Indessen, da die Lehre von der Verbalinspiration sich noch allgemeiner Anerkennung erfreute, konnte niemand folgerichtig den Wortsinn bevorzugen. Die gegen das übertriebene Allegorisieren gerichtete Bewegung verlief deshalb im Sande.

Auch das Verhältnis der Schriftautorität zu anderen christlichen Autoritäten ist im Mittelalter dasselbe geblieben, wie zur Zeit der alten Kirche. Grundsätzlich hielt man fest an der Forderung *sola scriptura*: die Schrift sollte die einzige Erkenntnisquelle der Christenheit sein. Es ist bekannt, daß die Gegner der Hierarchie namentlich am Ausgang des Mittelalters das *sola scriptura* scharf betont haben; so die Waldenser, Marsilius von Padua, John Wiclif, Johannes Hus. Weniger bekannt, aber ebenso bedeutsam ist es, daß auch treue Söhne des Papstes die Schrift als die alleinige Autorität der Kirche bezeichneten; z. B. Thomas von Aquino. Der Grundsatz *sola scriptura* trat bei Thomas allerdings in den Hintergrund; aber er war doch vorhanden. Später haben es sich dann vor allen Dingen Wilhelm von Ockam († 1349) und seine Schüler angelegen sein lassen, das reine Schriftprinzip ans Licht zu stellen. Es hängt mit all dem zusammen, daß die mittelalterliche Kirche niemals den Laien das Bibellesen schlechthin zu verbieten wagte.

Und doch darf man nicht sagen, daß für die lateinische Kirche des Mittelalters die Schrift die einzige Norm gewesen wäre. Zwischen der Theorie der Dogmatiker und der kirchlichen Praxis war hier, wie so oft, ein himmelweiter Unterschied. Schon in der alten Kirche begegnet es gelegentlich, daß ein *Meßbuch* im neutestamentlichen Kanon steht¹. Im Mittelalter wird das vielfach Sitte. Der Sitte wird zwar widersprochen. Aber das kann nicht zweifelhaft sein: weite Kreise betrachten das Meßbuch als eine ebenso große Autorität, wie das eigentliche Neue Testament. Und man begnügt sich nicht damit, das Meßbuch zum Neuen Testamente zu rechnen. Hugo von St. Viktor² teilt die neutestamentlichen Bücher in drei Gruppen ein:

¹ Vgl. Teil 1 S. 265 Zusatz 2.

² De scripturis 6: His xxii libris Veteris Testamenti viii libri Novi Testamenti iunguntur. In primo ordine Novi Testamenti sunt iv evangelia. . . . In secundo similiter sunt iv, actus videlicet apostolorum, epistolae Pauli numero xiv sub uno volumine contextae, canonicae epistolae, apocalypsis. In tertio ordine primum locum habent decretalia, quos (!) canonicos, i. e. regulares, appellamus; deinde sanctorum patrum scripta, i. e. Hieronymi Augustini Ambrosii Gregorii Isidori Origenis Bedae et aliorum doctorum, quae infinita sunt. Haec tamen scripta patrum in textu divinarum scripturarum non computantur, quemadmodum in Veteri Testamento, ut diximus, quidam libri sunt, qui non scribuntur in canone et tamen leguntur, ut sapientia

1) vier Evangelien; 2) Apostelgeschichte, Apostelbriefe, Offenbarung des Johannes; 3) Dekretalen und Schriften der Kirchenväter (der Umfang der letzteren Gruppe wird dabei ausdrücklich als unbegrenzt bezeichnet). Die dritte Reihe kanonischer Autoritäten umfaßt, wie man sieht, alle Bücher, in denen die kirchliche Überlieferung niedergelegt ist. Diese Überlieferung gewinnt bei Hugo also ein ganz besonderes Ansehen. Nun hütet sich Hugo freilich, die Überlieferung dem eigentlichen Neuen Testamente gleichzustellen. Nur die Schriften der zwei ersten Gruppen werden wirklich zum Neuen Testamente gezählt. Die der dritten bilden nur einen Anhang, wie die Apokryphen im Alten Testamente; die kirchliche Überlieferung ist ja erst aus dem Neuen Testamente geflossen. Gleichwohl wird man sagen müssen: Hugo von St. Viktor ist nahe daran, die Überlieferung der Heiligen Schrift gleichzustellen.

Daß eine solche Gleichstellung, wie in den späteren Zeiten der alten Kirche¹, so auch im Mittelalter in der Luft lag, hatte seinen tieferen Grund. Weshalb betrachtete man denn das Neue Testament als Autorität? Nicht weil man unter dem tiefen Eindruck seiner Heilsbedeutung stand, sondern weil die Kirche es überliefert hatte. Das Neue Testament war also ein Stück der kirchlichen Überlieferung². Dann mußten aber natürlich die Grenzen zwischen dem Neuen Testamente und anderen Teilen der Überlieferung fließend sein. Im Grunde war ja weder die Bibel noch die sonstige Überlieferung höchste Autorität, sondern die Kirche. Das trat deutlich darin zutage, daß die Kirche allein nach mittelalterlicher Anschauung das Recht hatte, die Bibel in allgemein gültiger Weise auszulegen. Das Mittelalter nannte als Autoritäten der Exegese, wo es sich um schwierige Fälle handelte, nur selten die altkirchlichen Bibelerklärer, sondern zumeist das allgemeine Konzil (so Marsilius von Padua) oder die Kirche überhaupt (so Ockam), selbstverständlich die Kirche der Gegenwart. Darin zeigte sich, daß man in Wirklichkeit gar nicht gesonnen war, der Bibel eine maßgebende Rolle einzuräumen. Die Kirche wollte Herrin sein über das Bibelbuch und ihm nötigenfalls mit Gewalt den Sinn entlocken, der ihr genehm war.

E. Alles in allem genommen, ist das Mittelalter eine Zeit ungelöster Probleme. Zwei Fragen vor allem waren zu beantworten: 1) War die im fünften Jahrhundert festgestellte Zusammensetzung des Neuen Testaments einwandfrei? 2) Wie ver-

Salomonis et ceteri [nämlich Jesus Sirach, Judith, Tobias, Makkabäer]. Textus igitur divinarum scripturarum quasi totum corpus principaliter xxx libris continetur. Horum xxii in Vetere, viii vero in Novo Testamento, sicut supra monstratum est, comprehenduntur. Cetera vero scripta quasi adiuncta sunt et ex his praecedentibus manantia. ¹ Vgl. Teil 1 S. 273 ff. ² Vgl. oben S. 4.

hielt sich die Schrift zur Überlieferung? Die Theologen des Mittelalters sahen hier freilich keine Probleme. Sie hatten mit anderen Dingen mehr als genug zu tun. Aber auf die Dauer ließen sich diese Probleme der Kanongeschichte doch nicht zurückstellen; dazu waren sie zu wichtig.

§ 3. Desiderius Erasmus von Rotterdam.

A. Der Stein kam ins Rollen, als der Humanismus seinen Siegeszug durch das Abendland hielt. Der Humanismus widmete sich mit großem Eifer der wissenschaftlichen Erforschung des Altertums. Er begnügte sich nicht mit den entstellten Nachrichten aus der Vergangenheit, die das Spätmittelalter durch mancherlei unzuverlässige und unverständige Zwischenträger erhalten hatte. Er ging vielmehr darauf aus, an der Hand der Quellen ein treues Bild der verflossenen Zeiten zu gewinnen. Nun beschäftigten sich allerdings sehr viele Humanisten nur mit dem alten Heidentume. Aber einige von ihnen, namentlich solche deutscher Abkunft, kümmerten sich doch auch mit Eifer um die kirchlichen Angelegenheiten. Der bedeutendste von ihnen war der große Desiderius Erasmus von Rotterdam († 1536). Er stand auch in der Geschichte des neutestamentlichen Kanons an einem entscheidenden Wendepunkte. Zwar hat er an den überlieferten Autoritäten nicht gerüttelt oder wenigstens nicht rütteln wollen. Aber er hat andere veranlaßt, das zu tun. Deshalb müssen wir ihn hier genauer behandeln¹.

Erasmus ist bis zu gewissem Grade einer der Väter der modernen Theologie. Er wollte, als ein echter Humanist, der Theologie dadurch einen festeren Grund geben, daß er sie planmäßig zurückführte auf die älteste christliche Literatur als auf ihre eigentliche Quelle. Dabei kam natürlich zunächst das Neue Testament in Frage. Erasmus begnügte sich hier nicht mit der lateinischen Bibelübersetzung des Hieronymus, der sog. Vulgata. Diese war zwar im Mittelalter immer mehr zu Ehren gekommen; sie galt schließlich als ebenso inspiriert, wie der Grundtext². Aber Erasmus verstand zu gut griechisch, als daß er nicht in der Vulgata allerlei Mängel und Unebenheiten bemerkt hätte. Nach dem Vorgange anderer, vor allem des

¹ Berger, La bible au seizième siècle S. 40 ff. Einige Mitteilungen über Erasmus verdanke ich meinem Kollegen, Herrn Lic. Dr. Heinrich Hermelink in Leipzig. Zur Gesamtauffassung des Erasmus vgl. Hermelinks Leipziger Probevorlesung: Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, Tübingen 1907. — Die im folgenden zu nennenden Männer, die einzelne neutestamentliche Bücher kritisch behandelten, haben regelmäßig auch über die alttestamentlichen Apokryphen sehr freie Urteile gefällt. Diese lehrreiche Parallele kann ich hier leider nur andeuten. ² Vgl. Teil 1 S. 17 f.

Laurentius Valla († 1457)¹, scheute sich Erasmus auch nicht, diese seine Erkenntnis offen auszusprechen. Sogar wichtige textkritische Entdeckungen machte und verwertete Erasmus. Er wies z. B. nach, daß der Schluß des Markusevangeliums (Mark. 16, 9ff.), die Erzählung von der Ehebrecherin (Joh. 7₅₃—8₁₁)² und das sog. comma Iohanneum (1. Joh. 5, 7f.) keine ursprünglichen Bestandteile des Neuen Testaments sind. Niedergelegt hat Erasmus diese Forschungen vor allen Dingen in seiner Ausgabe des griechischen Neuen Testaments, die im Februar 1516 bei Froben in Basel erschien. Es war der erste Druck des neutestamentlichen Urtextes, der überhaupt veröffentlicht wurde (der griechische Text der sog. komplutensischen Polyglotte war zwar schon 1514 gedruckt, kam aber erst 1520 auf den Büchermarkt). Neben dem Neuen Testamente fanden aber auch die alten Kirchenväter starke Beachtung bei Erasmus. Eine ganze Reihe von ihnen hat er selbst herausgegeben, vor allen Dingen den, der ihm selbst am liebsten war, weil er ihm innerlich am nächsten stand: Hieronymus³. Das ist für die Kanongeschichte besonders wichtig. Hieronymus war ja, nächst Euseb von Cäsarea Palästina, der altkirchliche Theolog, der über die ungleichmäßige Entwicklung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche die reichhaltigsten Mitteilungen machte.

B. Erasmus las die alten Quellen mit offenen Augen, das heißt mit Kritik. Er wollte ja auch auf Grund der Quellen die Verhältnisse der Gegenwart umgestalten. Daher kommt es, daß er auf Grund der altkirchlichen Überlieferung sieben neutestamentliche Bücher anders beurteilte als seine Zeitgenossen⁴.

So vor allem den Hebräerbrief. Erasmus gesteht zu, daß der Hebräerbrief seinem Geiste nach von Paulus herrühren könne. Aber verschiedene Gründe mehr äußerer Art weisen nach Erasmus mit Sicherheit darauf hin, daß ein anderer der Verfasser sein muß. Erstens ist der Hebräerbrief noch zur Zeit des Hieronymus von der

¹ Vgl. vor allem: Laurentii Vallensis viri tam Graecae quam Latinae linguae peritissimi in Latinam Novi Testamenti interpretationem ex collatione Graecorum exemplarium adnotationes apprime utiles (Paris 1505). Valla war kühn genug, zu erklären: wenn ich einen Bibelspruch richtiger übersetze als Hieronymus, so ist in diesem Falle meine Übersetzung Heilige Schrift, und nicht die Vulgata. — Man hat übrigens das ganze Mittelalter hindurch nicht vergessen, daß die Vulgata Menschenwerk ist. Nur hat keiner diese Erkenntnis so klar zum Ausdruck gebracht, wie Laurentius Valla.

² Über diese Erzählung sagt Erasmus in den Annotationes: Ex veris igitur hanc historiam adiectam, quae iam auctoritatem habet, non quod in apocryphis scripta fuerit, sed quod eam Papias e suo doctore audierit quodque hanc ecclesiae consensus ut evangelio dignam comprobarit. Erasmus hält die Erzählung also für kanonisch, obwohl er erkennt, daß sie im Johannesevangelium nicht ursprünglich ist. ³ Erasmus' Hieronymusausgabe erschien zuerst 1516—1520 zu Basel in neun Folioebänden. ⁴ Belegstellen s. unten in den Anmerkungen zu S. 15 ff.

römischen Kirche nicht anerkannt worden¹; diese Tatsache versteht man nur dann, wenn Paulus den Brief nicht geschrieben hat. Auch der Umstand fällt ins Gewicht, daß Ambrosius (wir sagen heute: der Ambrosiaster) den Hebräerbrief nicht mit erklärt hat². *Zweitens* ist der Stil des Hebräerbriefs ein ganz anderer, als der der Paulusbriefe. Diese Tatsache hat man freilich so zu deuten gesucht, daß trotzdem die Möglichkeit blieb, an der paulinischen Herkunft des Briefes festzuhalten. Man sagte nämlich: Paulus habe den Brief hebräisch geschrieben, Lukas ihn ins Griechische übersetzt. Aber diese Erklärung ist hinfällig. Der Unterschied zwischen Hebräerbrief und Paulusbriefen beschränkt sich ja nicht nur auf einzelne Worte und Wendungen, sondern erstreckt sich auf das ganze Gefüge der Gedanken. Auch das ist unpaulinisch am Hebräerbriefe, daß ihm der eigentliche Briefeingang fehlt³. Überdies macht der Hebräerbrief durchaus nicht den Eindruck, als sei er aus dem Hebräischen übersetzt. *Drittens* ist es verdächtig, daß der Hebräerbrief eine Ketzerei zu begünstigen scheint: verschiedene Male (6₄ ff.; 10₂₆) wird in ihm gesagt, wer nach der Taufe sündige, könne keine Vergebung erlangen. Alles in allem genommen, kann Paulus nicht der Verfasser des Hebräerbriefes sein; wahrscheinlich wurde er, wie Hieronymus andeutet, von dem römischen Klemens geschrieben.

Kürzer und weniger zuversichtlich ist Erasmus' Kritik am *Jakobusbriefe*. Die alte Kirche hat gezweifelt, wer dessen Verfasser sei. Tatsächlich fehlt dem Briefe auch „die apostolische Majestät und Würde“ (damit hat Erasmus den Stil des Jakobusbriefes nicht ganz unrichtig, wenn auch sehr einseitig, beurteilt). Weiter betont Erasmus, daß der Jakobusbrief keine Hebraismen aufweist; das müßte aber der Fall sein, wenn die Überlieferung recht hätte, nach der der Apostel Jakobus, der Bischof von Jerusalem, den Brief geschrieben hat. Somit ist vielleicht nicht der Apostel Jakobus der Verfasser des Briefes, sondern irgend ein anderer Jakobus.

Mit noch größerer Unbestimmtheit äußert sich Erasmus über den *zweiten Petrusbrief*. Seine eigene Meinung verschweigt er fast ganz. Er stellt nur zwei Tatsachen fest: erstens, daß die alte Kirche über diesen Brief gestritten hat; zweitens, daß der Stil des zweiten Petrusbriefes ein anderer ist als der des ersten und der „Majestät“ des Apostelfürsten nicht ganz entsprechend erscheint. Nur einmal⁴ deutet Erasmus von ferne die Möglichkeit an, der zweite Petrus-

¹ Vgl. Teil 1 S. 228 Anm. 5.

² Vgl. Teil 1 S. 226.

³ Auf diese Einzelheit legt jedoch Erasmus kein Gewicht, da schon Hieronymus (de vir. inl. 5, s. Teil 1 S. 217 Anm.) sie erklärt hätte.

⁴ Leidener Erasmusausgabe 9 Sp. 866: Qui de auctore secundae Petri dubitabant, non erant tam stupidi, quin viderent illic fieri mentionem de visione

brief sei eine Fälschung. Da sagt er: die, die wegen des Verfassers zweifelten, meinten, der Brief sei von irgend jemandem verfaßt, der den Wunsch hatte, seine Gedanken als die des Petrus auszugeben.

Dagegen urteilt Erasmus wieder mit großer Sicherheit über den zweiten und dritten Johannesbrief. Ohne Angabe weiterer Gründe, allein auf die Bemerkungen des Hieronymus¹ gestützt, erklärt Erasmus: diese Briefe haben nicht den Apostel Johannes zum Verfasser, sondern den Presbyter Johannes. Dagegen sei das vierte Evangelium und der erste Johannesbrief von dem Apostel Johannes geschrieben worden.

Was den Judasbrief betrifft, so erwähnt Erasmus beiläufig: diese Schrift benutze ein jüdisches apokryphes Buch und sei deshalb ebenfalls verdächtigt worden.

Sehr ausführlich geht Erasmus endlich auf die Frage ein, wer der Verfasser der Johannesoffenbarung ist. Er erinnert erstens an die Bedenken, mit der die alte Kirche diesem Buche gegenüberstand. Noch zur Zeit des Hieronymus wurde es von den Griechen nicht anerkannt. Es gab altkirchliche Christen, die in dem Buche keine „apostolische Würde“ fanden. Zweitens scheint es Erasmus verdächtig, daß der Verfasser der Offenbarung sein eigenes Ich immer in den Vordergrund rückt. Er sagt oft „Ich Johannes, ich Johannes“. Der Apostel Johannes dagegen bemüht sich geradezu, seine Person zu verstecken. Ebenso handelt Paulus, wenn er Gesichte erzählt; 2. Kor. 12₂ leitet er den Bericht über eine Offenbarung, die ihm zuteil wurde, mit den Worten ein: „Ich kenne einen Menschen in Christus . . . der ward entzückt bis in den dritten Himmel.“ Drittens wird die Offenbarung des Johannes in griechischen Handschriften nicht dem „Evangelisten Johannes“ zugeschrieben, sondern dem „Theologen Johannes“. Endlich ist der Stil der Offenbarung ein anderer, als der des Johannesevangeliums und des ersten Johannesbriefes. Leider äußert sich Erasmus nicht klar darüber, wie er sich nun wirklich die Entstehung der Offenbarung denkt. Einmal² bemerkt er: wer die Offenbarung dem Evangelisten Johannes

montis; sed suspicabantur illam epistolam scriptam abs quopiam, qui cupiebat illam legi sub nomine Petri. Id quo facilius persuaderet, addidisse mentionem de visione [1₁₈]. Eam vero suspicionem conceperant ex phrasi eque pectore ac vigore sententiarum, quae partim videbantur ad imitationem alterius epistolae effectae, partim non perinde respondentes apostolici ordinis principis maiestati. — Ambrosius Katharinus (vgl. § 4 gegen Ende) hat aus Erasmus' Bemerkungen über den zweiten Petrusbrief in der Tat die Konsequenz gezogen, der Brief sei nach Erasmus' Meinung gefälscht. ¹ De vir. inl. 9; vgl. Teil I S. 254 Anm. 2.

² Leid. Ausg. Sp. 867: Qui hoc opus negabant esse Ioannis evangelistae, aut alium fuisse Ioannem ab evangelista credebant, quemadmodum duas posteriores epistolas adscribebant Ioanni non evangelistae sed presbytero, aut eum qui con-

abspricht, muß entweder einen anderen Johannes als den Verfasser ansehen, oder das Buch für eine Fälschung halten.

C. Erasmus' kritische Äußerungen über die genannten sieben Bücher des Neuen Testaments gründen sich zunächst auf kritische Äußerungen der alten Kirche, vor allen Dingen des Hieronymus. Es scheint allerdings fast, als sei Erasmus' Kritik nicht eigentlich durch Hieronymus angeregt worden, sondern durch die Bemerkungen des Thomas von Aquino¹ und des Nikolaus von Lyra² über den Hebräerbrief. Beide waren Erasmus nachweislich bekannt³. Von Thomas sagte Erasmus⁴, er habe die paulinische Herkunft des Hebräerbriefes so schlecht verteidigt, daß er sie besser gar nicht verteidigt hätte. Nun war Erasmus ein Mönch, ehe er Humanist wurde; er lernte also Thomas und Nikolaus vermutlich eher kennen, als Hieronymus. Es spricht demnach einiges für die Annahme, daß seine Kritik zuerst durch Thomas' und Nikolaus' Bemerkungen hervorgerufen wurde. Immerhin ist doch das gewiß: Erasmus konnte sich erst dann sicher fühlen in seiner Kritik, als er den Hieronymus gelesen hatte. Nun war Erasmus kein blinder Verehrer des Hieronymus. Er kannte dessen Schranken.⁵ Er hat überhaupt die Quellen zur alten Kirchengeschichte nicht unterschiedslos als unantastbare Autoritäten verehrt. Isidor von Sevilla ward von Erasmus verächtlich beiseite geschoben.⁶ Und⁷ die Christen, die vom Philemonbriefe nichts wissen wollten, fanden bei Erasmus keine Gnade. Aber das war Erasmus doch ohne weiteres klar, daß Hieronymus' Mitteilungen über die älteste Kanongeschichte unangreifbar, also von größter Wichtigkeit sind.

scripsit librum id egisse, ut ab evangelista scriptus videretur eoque locum suo instituto commodum affinxisse. Si quis hoc commentum clamet absurdum, patiar hic absurdissimum videri, modo sciat illo saeculo mundum fuisse differtum libris apocryphis alienum titulum praefertibus. Idque pii quoque homines sibi persuaserant non tantum licere, verum etiam officiosum esse.

¹ S. oben S. 6 Anm. 3.

² S. oben S. 7 Anm. 1.

³ Leidener Ausgabe 9 Sp. 866.

⁴ Ebenda: Solvit ille quidem dubitantium argumenta, sed adeo frigide, ut satius fuerit non attigisse; nec illa tamen erant praecipua dubitandi argumenta, nomen praetermissum ac stylus nonnihil varians. Erant alia non pauca aliquanto graviora, quae movebant eruditos.

⁵ Leidener Ausgabe 9 Sp. 55: Nemo nescit, quam violentus sit Hieronymus, cum pugnat.

⁶ Leidener Ausgabe 9 Sp. 867 f.: Scripsit [nämlich Isidor von Sevilla] rudi saeculo et habuisse videtur locupletem bibliothecam, qua potuisset rectius uti, si fuisset exacte doctus.

⁷ Leidener Ausgabe 6 Sp. 980: Quo magis etiam admiror ullos de hac epistola dubitasse, num Pauli esset, cum pro ratione modoque argumenti nihil esse magis Paulinum possit (Annotationes zum Philemonbrief). — Ich erwähnte bereits (oben S. 10), daß Erasmus auch neutestamentlichen Apokryphen sehr kritisch gegenüberstand und zu ihrer endgültigen Entfernung aus dem Kanon beitrug.

Doch Erasmus gründet seine Kritik nicht lediglich auf äußere Zeugnisse. Er untersucht auch an den umstrittenen Schriften selbst, inwieweit die Zweifel der alten Kirche berechtigt waren. Es sind vor allen Dingen stilistische Eigentümlichkeiten, die er dabei beachtet: Erasmus, der große Sprachforscher, bezeichnet einmal¹ ausdrücklich den Beweis aus dem Stile als den allersichersten Beweis. So kommt es, daß Erasmus gelegentlich die äußeren Zeugnisse ganz aus dem Spiele läßt und sich für seine Kritik nur auf stilistische Untersuchungen beruft². Doch läßt sich ein Fall nachweisen, in dem Erasmus so klug war, stilistische Gründe nicht ausschlaggebend sein zu lassen. Erasmus erkannte klar, daß der Epheserbrief einen etwas anderen Stil aufweist, als die anderen Paulusbriefe. Aber Erasmus sprach deshalb dem Apostel diesen Brief nicht ab. Er erklärte: der Brief sei ja inhaltlich ganz paulinisch³. Diese letztere Tatsache wird freilich für Erasmus kaum maßgebend gewesen sein: dann hätte er ja auch den Hebräerbrief für paulinisch halten müssen⁴. Maßgebend war für Erasmus wohl der Umstand, daß der Epheserbrief in der alten Kirche niemals bestritten worden war. Erasmus stellte hier also die äußeren Gründe über die Gründe aus dem Stile⁵.

Andere innere Gründe, als solche stilistischer Art, wurden von Erasmus selten verwandt⁶. Besonders beachtenswert ist es, daß er sich eines rein dogmatischen Grundes nur einmal bediente, bei dem Judasbriefe⁷; aber den betreffenden Satz hat Erasmus aus Hieronymus⁸ entlehnt.

D. Besonders wichtig ist für uns die Frage: hat Erasmus die kanonische Geltung der Bücher bestritten, deren Verfasserschaft ihm unsicher war? Diese

¹ S. unten S. 19 Anm. 1.

² Leidener Ausgabe, 7 S. 1113 f.: *Siquidem quae fertur ad Hebraeos, praeterquam quod multis argumentis conici potest non esse Pauli, cum stylo rhetorico verius quam apostolico sit scripta. . . . Ebenda 9 S. 27: Apud me certe non constat hanc epistolam a Paulo scriptam Hebraice, etiamsi plerique id opinentur.*

³ Annotationes zum Epheserbriefe: *Idem in hac epistola Pauli fervor, eadem profunditas, idem omnino spiritus ac pectus; verum non alibi sermo hyperbaticus, anapodotis aliisque incommodatibus molestior, sive id interpretis fuit, quo fuit usus in hac, sive sensuum sublimitatem sermonis facultas non est assecuta. Certe stilus tantum dissonat a ceteris Pauli epistolis, ut alterius videri possit, nisi pectus atque indoles Paulinae mentis hanc prorsus illi vindicaret.*

⁴ Vgl. oben S. 14 f. und unten S. 19 Anm. 1.

⁵ Über die innere Veranlassung dieses Verhaltens vgl. D. — Ich weise noch darauf hin, daß Erasmus auch seine stilistischen Gründe zu einem guten Teile dem Hieronymus entlehnt; so stammt z. B. die Erkenntnis, daß die zwei Petrusbriefe sich stilistisch unterscheiden, aus Hieronymus de vir. inl. 1 (Teil 1 S. 254 Anm. 2).

⁶ Nämlich nur bei der Kritik des Hebräerbriefes und der Offenbarung (oben S. 14 ff.; unten S. 19 Anm. 1 und 21 Anm.). ⁷ Vgl. oben S. 16; unten S. 21 Anm. ⁸ De vir. inl. 4; vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2.

Frage ist nicht ganz leicht zu beantworten. Erasmus scheint hier nicht immer derselben Ansicht gewesen zu sein.

1) Zuerst hat Erasmus seine kritischen Anschauungen ausführlicher dargelegt in den Anmerkungen (Annotationes), die er der Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes beigab (1516)¹. Wir lernen daraus zunächst, daß Erasmus seiner Sache sehr sicher war. Er mußte von vornherein annehmen, daß dieses Buch weiteste Verbreitung finden würde. Es war ja die erste Ausgabe des neutestamentlichen Urtextes, die überhaupt erschien. In der Tat wurde das Buch viel gelesen. Erasmus selbst konnte vier neue Auflagen besorgen. Außerdem erschienen in kurzer Zeit, innerhalb weniger Jahrzehnte, mehr als dreißig

¹ Ich teile den Text der wichtigsten Stellen vollständig mit, und zwar nach der ersten Ausgabe (Novvm instrumentum omne, diligenter ab Erasmo Rotordamo recognitum et emendatum usw., Basel [1516]; vorhanden auf der Universitätsbibliothek zu Leipzig). S. 600 f. (in epistolam ad Hebraeos): Optime lector, nihilo minoris uelim esse tibi hanc epistolam, quod a multis dubitatum sit Pauli esset an alterius. Caerte cuiuscunque est, multis nominibus digna est, quae legatur a Christianis. Et ut a stilo Pauli, quod ad phrasim attinet, longe lateque discrepat, ita ad spiritum ac pectus Paulinum uehementer accedit. Verum ut non potest doceri certis argumentis cuius sit, quod nullius habeat inscriptionem, ita compluribus indicijs colligi potest, ab alio quopiam quam a Paulo scriptam fuisse. Primum quod sola omnium Pauli nomen non praeferat, Tametsi non me fugit hoc utcunque dilui ab Hieronymo [vgl. Teil 1 S. 217 Anm.]. Deinde quod tot annis, nempe usque ad aetatem Hieronymi non recepta fuerit a Rhomanis, quemadmodum ipse testatur in epistolis suis [vgl. Teil 1 S. 228 Anm. 5]. Ad hanc coniecturam facit, quod Ambrosius, cum omnes Paulinas epistolas sit interpretatus, in hanc unam nihil scripserit [Erasmus meint den sog. Ambrosiaster]. Vt ne dicam interim inesse locos aliquot, qui quorundam haereticorum dogmatibus patrocinari uideantur. Velut illa, quod uelum separans sancta sanctorum, interpretatur coelum, ac multo magis, quod palam adimit spem a baptismo relapsis in peccatum, idque non uno in loco [vgl. Teil 1 S. 225 f.], cum Paulus et eum receperit in communionem sanctorum, qui dormierat cum uxore patris [1. Kor. 5, ff. vgl. 2. Kor. 2, 8]. Adde huc, quod Diuus Hieronymus cum alijs aliquot locis ita citat huius epistolae testimonia, ut de autore uideatur ambigere, tum edisserens caput Hieremiae tricesimum primum, Hoc, inquit, testimonio Paulus apostolus, siue quis alius scripsit epistolam, usus est ad Hebraeos. Restat iam argumentum illud, quo non aliud certius, stilus ipse, et orationis character, qui nihil habet affinitatis cum phrasi Paulina. Nam quod adferunt hic quidam Paulum ipsum hebraice scripsisse, caeterum Lucam argumentum epistolae, quam memoria tenebat suis explicuisse uerbis quantum ualeat, uiderint alij. Neque enim in uerbis solum aut figuris discrimen est, sed omnibus notis dissidet. Et ut Paulus graece scribens, multum ex idiomate sermonis hebraei retulit, ita et in hac quam ut uolunt isti, scripsit hebraice, nonnulla sermonis illius uestigia residerent. Quid quod ne Lucas quidem ipse, in actis apostolorum, hoc est, in argumento, quod facile recipit orationis ornamenta, parum abest ab huius epistolae eloquentia. Equidem haud interponam hoc loco meam sententiam. Caeterum admodum probabile est, quod indicauit Diuus Hieronymus in catalogo scriptorum illustrium, Clementem Rhomanum pontificem, a Petro quartum, autorem huius epistolae fuisse. Clementis enim meminuit Paulus, et hic Timothei facit mentionem. Sed praestat, opinor, ipsa Hieronymi uerba, super hac re ascribere. Scripsit,

Nachdrucke. Der Erasmustext des Neuen Testaments ist ja dann tatsächlich im allgemeinen der *textus receptus* des Neuen Testaments geworden. Das alles mußte Erasmus, klug wie er war, voraussehen. Es führen denn auch Beobachtungen anderer Art zu dem Ergebnisse, daß Erasmus seine kritischen Bemerkungen für durchaus berechtigt hielt. Er wies z. B. seinen Freund Laurentius Valla mit harten Worten zurecht, weil er es gewagt hatte, die paulinische Herkunft des Hebräerbriefes etwas ungeschickt zu verteidigen.

Unter diesen Umständen könnte man sich der Hoffnung hingeben, in den *Annotationes* des Erasmus eine ziemlich offene Antwort zu finden auf die Frage: haben die bezweifelten Schriften etwa auch eine ge-

inquit, nempe Clemens, sub persona Rhomanæ ecclesiae, ad ecclesiam Corinthiorum, ualde utilem epistolam, quae et in nonnullis locis publice legitur, quae mihi uidetur characteri epistolae, quae sub Pauli nomine ad Hebraeos fertur conuenire. Sed et multis de eadem epistola non solum sensibus, sed iuxta uerborum quoque ordinem abutitur. Omnino grandis in utraque similitudo est [vgl. Teil 1 S. 255 Anm.]. *Hactenus Diuus Hieronymus.* [Ähnlich, nur kürzer, äußert sich Erasmus schon an früheren Stellen der *Annotationes*: S. 586 Stapulensis in ius trahit interpretem epistolae, qui quidem quis nam fuerit incertum est, ut parum probabile sit ipsam epistolam a Paulo fuisse conscriptam etc.; S. 590. 592. 593. 599. Besonders lehrreich ist S. 594 f.: Porro quod Laurentius arbitratur ex hoc potissimum uerbulo doceri posse, hanc epistolam esse Pauli, quod de uinculis suis meminert, friuolum est, ne dicam ridiculum, quasi non omnes ferme apostolorum successores et adiutores in uinculis fuerint]. S. 601 (in epistolam I a c o b i). Iacobus apostolus.) Apostolus non additur in his libris, quos ego uiderim, nec in latinis emendationibus. Et fieri potest, ut nomen commune cum apostolo praebuerit occasionem, ut haec epistola Iacobo apostolo ascriberetur, cum fuerit alterius cuiusdam Iacobi, nam de hac quoque nonnihil est dubitatum. *Idem accidit in duabus posterioribus, quae ob nomen commune Ioanni tribuuntur apostolo, cum alterius sint, autore Hieronymo.* S. 606: *De hac item epistola, tametsi salubribus praeceptis referta dubitatum est olim, cuius esset. Nec enim referre uidetur usquequaque maiestatem illam et grauitatem apostolicam. Nec hebraismi tantum, quantum ab apostolo Iacobo, qui fuerit episcopus Hierosolymitanus expectaretur. Diuus Hieronymus in Catalogo scriptorum illustrium ex autoritate Hegesippi indicat multos huius nominis fuisse discipulos. Et ipse in titulo epistolae non appellat sese apostolum, quanquam in nostris adiectum est apostoli cognomen, sed reclamantibus magno consensu graecorum exemplaribus. Iam Hieronymus in eo quem modo citauit libello scribit his quidem uerbis. Vnam tantum usw. [s. Teil 1 S. 254 Anm. 2]. hactenus ille. Satis indicat diuus Hieronymus, quid de huius autore epistolae senserit. Quanquam ego super hac re cum nemine digladiabor. Epistolam probo et amplector. Illud mirum super hisce rebus nullos odiosius et constantius asseuerare, quam qui ne id quidem explicare possunt, qua lingua scripta fuerit, hebraica, an graeca, quo interprete, latina facta sit. Hieronymus uir tantus addubitanit, et prudenter quid senserit indicat, Nos quo minus sapimus, hoc audacius affirmamus.* S. 617 (in sec v n d a m P e t r i). *De hac quoque secunda Petri epistola, cuius esset in controuerso erat. Id attestatur Hieronymus in catalogo scriptorum illustrium his quidem uerbis. Scripsit duas usw. [s. Teil 1 S. 254 Anm. 2]. At idem alias uariat, nunc uolens eam esse Petri, et stili dissonantiam reijciens in interpretem, quo tum Petrus sit usus, nunc negans illius esse, quod reclamet stilius.* S. 669 (sic!

ringere dogmatische Autorität? Aber die Hoffnung wird getäuscht. Natürlich ist eines ohne weiteres klar: durch Erasmus' Kritik wurde die Autorität der kritisierten Bücher tatsächlich erschüttert. Wenn Erasmus z. B. sagte, der Hebräerbrief scheine die Ketzerei zu begünstigen, so wurde dadurch das Ansehen des Briefes in jedem Falle geschwächt. Aber Erasmus hütete sich, das einzugestehen. Gerade zum Hebräerbriefe bemerkte er: man soll diese Schrift nicht etwa deshalb geringerschätzen, weil ihre paulinische Herkunft bestritten wird. Ebenso äußerte Erasmus zum Jakobusbriefe: er billige diesen durchaus, auch wenn man über den Verfasser nichts wisse. Nur über die Johannesoffenbarung wagte Erasmus ein freieres Urteil. Er wies darauf hin, daß die alten Theologen die Offenbarung mehr der Ausschmückung halber

für 619) (in [secvnda] et] tertiam Ioannis). *Constat inter autores, primam Ioannis epistolam eius esse Ioannis, quem Iesus dilexit plurimum. Caeterum duas posteriores, Ioannes presbyter scripsit, non Ioannes apostolus. Qua quidem de re prodidit Hieronymus in Catalogo scriptorum illustrium, his quidem uerbis. Scripsit autem usw.* [s. Teil 1 S. 254 Anm. 2]. S. 620 (in epistolam I v d a e). *Porro locus quem hic citat Iudas sumptus est ex apocryphis Hebraeorum, unde et ipsa epistola non caruit suspicione.* S. 625 (in apocalypsin Ioannis). *Testatur diuus Hieronymus Apocalypsim, ne sua quidem aetate fuisse receptam a Graecis. Ad haec quosdam eruditissimos uiros, totum hoc argumentum, ceu fictum multis conuicijs insectatos fuisse, quasi nihil haberet apostolicae grauitatis, sed uulgatam tantum rerum historiam figurarum inuolucris adumbratam. Vt de his interim nihil dicam, me nonnihil mouerunt cum aliae coniecturae, tum illae, quod reuelationes scribens tam sollicitè suum inculcat nomen. Ego Ioannes, ego Ioannes perinde quasi syngraham scriberet non librum, idque non solum praeter morem aliorum apostolorum, uerum multo magis praeter suum morem, qui in euangelio modestiora narrans, non exprimit tamen usquam suum uocabulum, sed notulis indicat. Et Paulus coactus referre de uisionibus suis, rem sub alterius exponit persona [2. Kor. 12₂]. At hic tam arcana cum angelis colloquia describens quot locis inculcat, ego Ioannes. Ad haec in Graecis quos ego uiderim codicibus, non erat titulus Ioannis euangelistae, sed Ioannis theologi, ut ne commemorem, stilum non parum dissonantem ab eo qui est in euangelio et epistola. Nam de locis, quos quidam calumniati sunt, uelut haereticorum quorundam dogmata redolentes, non magni negocij sit diluere, haec inquam me nonnihil mouerent, quo minus crederem esse Ioannis euangelistae, nisi me consensus orbis alio uocaret, praecipue uero autoritas ecclesiae, si tamen hoc opus, hoc animo comprobat ecclesia, ut Ioannis euangelistae uelit haberi, et pari esse pondere, cum caeteris canonicis libris. Iam Dorotheus Tyri episcopus ac martyr in compendio uitarum prodidit Ioannem euangelium suum scripsisse in insula Patmo. Caeterum de Apocalypsi nullam omnino facit mentionem. Nec Anastasius quidem in suo Catalogo audent affirmare, opus hoc illius esse, tantum ait receptum a quibusdam tanquam illius opus. Equidem uideo ueteres theologos magis ornandae rei gratia, hinc adducere testimonia, quam ut rem seriam euincant. Quandoquidem inter gemmas etiam nonnihil est discriminis, et aurum est auro purius ac probatius. In sacris quoque rebus, aliud est alio sacratius. Qui spiritualis est, ut inquit Paulus, omnia dijudicat et a nemine dijudicatur [1. Kor. 2₁₅]. — Mit schräg liegenden Buchstaben sind die Abschnitte gedruckt, die irgendwie auf Hieronymus oder auf andere altkirchliche Schriftsteller zurückgehen.*

anführten, als zum ernsthaften, dogmatischen Beweis. Dann fügte er hinzu: es gibt ja unter den Edelsteinen Wertunterschiede; so muß man auch bei den heiligen Dingen verschiedene Grade der Heiligkeit annehmen. Was soll das anderes heißen, als daß Erasmus die Johannesoffenbarung für ein Buch geringerer Autorität ansah? Er hütete sich allerdings sehr wohl, das mit dürren Worten auszusprechen. Ja, er traf sogar noch eine besondere Vorsichtsmaßregel, damit ihm aus seinen kühnen Worten über die Johannesoffenbarung nicht etwa ein Strick gedreht werden könne. Gerade bei der Besprechung dieses Buches erklärte Erasmus: in der Frage nach dem Verfasser der Offenbarung unterwerfe er sich ganz dem Urteil der Kirche. Indessen läßt sich nachweisen, daß es Erasmus mit der Unterwerfung unter die kirchliche Autorität nicht ganz ernst meinte, daß er diese Autorität nur aus politischen Gründen anerkennen wollte. Die kritischen Bemerkungen über die Johannesoffenbarung, und damit die Annotationes zum Neuen Testamente, klingen nämlich in die Worte aus: „Unter den heiligen Dingen ist eines heiliger als das andere. Wie Paulus sagt (1. Kor. 2₁₅): Wer geistlich ist, richtet alles und wird von niemand gerichtet.“ Diese Sätze scheinen zunächst etwas geheimnisvoll und zusammenhangslos. Bei näherem Zusehen gewahrt man jedoch, daß sie absichtlich dunkel gehalten sind. Wer Erasmus kennt, wird sie sofort verstehen. Erasmus meint nichts anderes als dies: ich bin geistlich; deshalb habe ich das Recht, über die Heiligkeit der einzelnen neutestamentlichen Bücher und ihre Unterschiede zu urteilen, wie es mir angemessen erscheint. Das ist natürlich ein Gedankengang, in dem die Autorität der Kirche keinen Platz findet. Beachtung verdient dieser Gedankengang aber um so mehr, als wir ihn an exponierter Stelle finden.

Im Ganzen werden wir urteilen müssen: durch die Kritik des Erasmus wurde das Ansehen einzelner neutestamentlicher Bücher tatsächlich erschüttert; aber in seinen Annotationes gab das Erasmus nur bei der Johannesoffenbarung zu, und auch da nur in versteckter Weise¹. Daß Erasmus übrigens gerade die Offenbarung nicht recht

¹ Viel zitiert (vgl. z. B. Berger a. a. O. S. 43) wird eine Stelle aus Erasmus' *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, einer Abhandlung, die Erasmus seiner Ausgabe des Neuen Testaments vorausschickte (Leidener Gesamtausgabe 5 Sp. 92): *Nec fortassis absurdum fuerit in sacris quoque voluminibus ordinem auctoritatis aliquem constituere: id quod facere non est veritus Augustinus [vgl. oben S. 3 Anm. 2]. Nam primae debentur iis libris, de quibus nunquam fuit addubitatum auctoribus. Apud me certe plus habet ponderis Esaias quam Iudith aut Hester, plus evangelium Matthaei quam apocalypsis inscripta Ioannis, plus epistolae Pauli ad Romanos et Corinthios quam epistola scripta ad Hebraeos (auf einer noch tieferen Stufe steht dann, nach Erasmus, z. B. das apostolische Glaubensbekenntnis). Man darf in diese kurze Äußerung*

leiden mochte, ergibt sich auch aus einem anderen Umstande: in seinen Paraphrasen zum Neuen Testamente, die von 1517 an erschienen, hat Erasmus nur die Offenbarung nicht behandelt.

2) Zu einer eingehenden Prüfung seiner kritischen Äußerungen wurde Erasmus genötigt durch seinen Streit mit Lefèvre d'Étaples über den Hebräerbrief¹. Der Streit betraf eigentlich nur ein paar Worte aus dem zweiten Kapitel des Hebräerbriefes: *Minuisti eum paulo minus ab angelis*². Aber da beiderseits mit großer Bitterkeit gekämpft wurde, zog man alle möglichen Umstände mit herbei, die geeignet waren, dem Gegner Abbruch zu tun; so auch die Frage nach dem Verfasser des Hebräerbriefes. Lefèvre d'Étaples griff die kritischen Bemerkungen des Erasmus in einer Weise an, die an Unverstand und Unkenntnis der alten Kirchengeschichte alles Dagewesene überbot³. Lefèvre behauptete z. B., der Hebräerbrief sei zur Zeit der alten Kirche nur von Ketzern dem Paulus abgesprochen worden, die sich eben durch diesen Brief in ihren Irrtümern widerlegt fühlten.

nicht zu viel hineinlegen. Vielleicht deuten sie Erasmus' innerste Meinung an. Aber so, wie die Worte lauten, enthalten sie nur einen sehr vorsichtig gefaßten Vorschlag: „Vielleicht dürfte es nicht unangebracht sein, auch in den Heiligen Schriften eine gewisse Stufenfolge der Autorität anzunehmen.“ Der Satz, daß die Offenbarung des Johannes und der Hebräerbrief weniger Gewicht haben, als Matthäusevangelium, Römerbrief und Korintherbriefe, soll demgemäß wohl kein absolutes dogmatisches Werturteil enthalten; er soll nur Erasmus' persönliche (apud me!) Stimmung wiederspiegeln: die einen Bibelbücher sagen Erasmus mehr, als die anderen.

¹ Die wichtigsten Urkunden über diesen Streit findet man in der Leidener Erasmusausgabe 9 Sp. 17 ff.

² Psalm 8₆ = Hebr. 2₇.

³ Kommentar zum Hebräerbriefe (ich zitiere nach dem Abdruck in der Leidener Erasmusausgabe 9 Sp. 78 f.): *Et calci annotationis suae adiungit [sc. Erasmus]: „Et de auctore eius [des Hebräerbriefes] adeo fuit dubitatum, ut sero recepta sit a Romana ecclesia; quandoquidem in hanc unam omnium nihil commentatus est Ambrosius. Et Hieronymus ait a nonnullis non fuisse receptam, ob id quod in ea nonnulla citarentur, quae apud Hebraeos non inveniuntur.“* Id, inquam, calci adiectum ad id, de quo agitur, momenti nihil habet... Et quamquam ita est, non tamen satis constat id verum esse, sic de hac epistola dubitatum fuisse, ut sero recepta sit a Romana ecclesia; nam ea Latina tralatio, qua utitur ecclesia, Hieronymi praecessit tempora, et Hieronymus adversus Jovinianum de Enoch citat in hac epistola apostolum dicens: „De quo Paulus apostolu in epistola ad Hebraeos plenissime docet“: quae si non fuisset recepta, non utique adversus haeticum revincendum ipsius uteretur testimonio. „Sero“ inquit „recepta est a Romana ecclesia; quandoquidem in hanc unam omnium nihil commentatus est Ambrosius.“ Id certe nullo argumento esse potest, ipsam epistolam sero fuisse a Romana ecclesia receptam, sive commentatus fuerit Ambrosius, quod nescitur, sive non commentatus. Qua enim argumentationis lege efficitur: Ambrosius nihil est in hanc epistolam commentatus, ergo non est recepta aut sero recepta a Romana ecclesia? Sane eodem iure dicam epistolam Iacobi, duas Petri et reliquas sero fuisse a Romana ecclesia receptas, quandoquidem nihil in eas Ambrosius est commentatus! Quam rem si

Da waren doch selbst Thomas von Aquino und Nikolaus von Lyra besser unterrichtet gewesen!¹. Auch daß Lefèvre an der Meinung festhielt, der Hebräerbrief sei aus dem Hebräischen übersetzt, war kein Beweis von Gelehrsamkeit. Natürlich war es Erasmus in seiner Apologia ad Iacobum Fabrum Stapulensem ein Leichtes, Lefèvres ungeschickten Angriff zurückzuweisen (5. August 1517)². Trotzdem sah Erasmus jetzt wohl ein, daß es nicht ganz ungefährlich war, neutestamentliche Bücher zu kritisieren. Er schränkte diesmal seine Kritik viel mehr ein, als er das im Jahre zuvor in seinen Anmerkungen zum Neuen Testamente getan hatte. In einem Punkte allerdings ging Erasmus jetzt wenigstens scheinbar über die Stellung hinaus, die er in den genannten Anmerkungen eingenommen hatte. Er erklärte nämlich Lefèvre gegenüber: wenn man mit Recht über den Verfasser des Hebräerbriefes gestritten hat, so hat der Brief für uns eine geringere Autorität. Aber man wird annehmen müssen, daß dieser Satz dem Erasmus nur in der Hitze des Gefechts entschlüpft ist. Im übrigen

hac ratione pertinaciter defendere voluero, explodari, irridebor, tota dignus videbor Anticyra. Verum etiam certo cognoscitur argumento ante Ambrosium receptam ab ecclesia fuisse: quoniam Ambrosius in suis scriptis eius utitur testimonio Et innumera epistolae ad Hebraeos tunc in ecclesia receptae ac approbatae reperiantur testimonia tum in Ambrosii tum in Hieronymi opusculis. Et etiam in primitiva ecclesia, ut in Dionysii divinis nominibus, si desiderantur antiquiora. Et si fuerunt aliqui, qui hanc refutantes epistolam diffiterentur esse Pauli, nequaquam ii fuerunt Ambrosius Hieronymus Augustinus, quandoquidem huius epistolae utuntur auctoritate, non Athanasius, non Chrysostomus, qui in eam commentati sunt, non ulli fideles; sed illi fuerunt Ebionitae, Marcionitae et id genus pessimorum haereticorum, quorum nonnulli negabant Christum fuisse deum, alii vero negabant fuisse hominem; quorum omnium ex hac epistola manifeste vincebatur insania, qui et falso calumniabantur; non autem Hieronymus, qui illorum verba recitat, quod nonnulla in ea citarentur, quae apud Hebraeos non inveniuntur. Nam (si non iniuria interpretis id factum sit) nihil prorsus autumo in ea citatum, quod apud Hebraeos inveniri non possit et omnium fide probari, ut nullus posthac diffidat hanc sanctam et divinam epistolam, etsi solum per interpretem eam habeamus, ex Paulo fuisse et eminentissimam vitae atque spiritus continere intelligentiam omni populo fideli et toti mundo vel maxime necessariam, quam et sacrosanctae synodi et canones ecclesiastici approbavere.

¹ Vgl. oben S. 6 ff.

² Leidener Gesamtausgabe des Erasmus 9 Sp. 53 f.: Sed iam plane iuxta Graecorum proverbium ἐπὶ τὰ Μανθραβοῦλον res nostrae procedunt. Nam crimen unum aliud crimen excipit, et semper gravius. Siquidem annotationis meae coronidem graviter oppugnans, in qua subieci: „Et de auctore eius adeo fuit dubitatum, ut sero recepta sit a Romana ecclesia; quandoquidem in hanc unam omnium nihil commentatus est Ambrosius. Et Hieronymus ait a nonnullis non fuisse receptam, ob id quod in ea nonnulla recitarentur, quae apud Hebraeos non inveniuntur.“ Hic vero trifariam me criminari. Primum stultitiae, qui haec adiecerim, cum ad rem institutam nihil attinerent; deinde vanitatis, qui dixerim sero receptam, quae semper fuerit recepta; tertio inscitiae, imo, ut tu loqueris, insaniae, et tantae insaniae, ut totis Anticyris egeat, quod irata

betonte nämlich Erasmus in seiner Streitschrift gegen Lefèvre sehr stark: der Hebräerbrief verliere nicht an Wert, wenn er nicht paulinisch ist. Erasmus wünschte sogar, daß es recht viele Hebräerbriefe geben möge. Er fügte selbst die Erklärung hinzu: „Möglicher Weise ist der Hebräerbrief kein Paulusbrief und doch sogar besser, als die Paulusbriefe.“ Außerdem hob Erasmus 1517 unermüdlich in einer fast widerwärtigen Breite hervor: er wolle sich dem Urteile der Kirche über den Hebräerbrief völlig und gern unterwerfen. „Wenn die Kirche wirklich urteilt, der Hebräerbrief sei ein Paulusbrief, und uns so zu glauben befiehlt, dann werde ich es glauben und laut verkündigen, daß er ein Paulusbrief ist . . . Ich folge gern, wohin mich die kirchliche Autorität ruft.“

Wir lernen somit aus dem Streite zwischen Erasmus und Lefèvre d'Étapes folgendes: Erasmus' Kritik an einzelnen neutestamentlichen Büchern fand, wie das nicht anders zu erwarten war, Widerspruch. Und Erasmus ließ sich durch diesen Widerspruch beeinflussen. Er

dialectica ridicule collegerim ideo sero fuisse receptam a Romanis, quod in hanc unam nihil sit commentatus Ambrosius. . . Illud admonere volui, diu de huius epistolae auctore fuisse dubitatum, praesertim apud Latinos. Quod si esset dubitatum et merito dubitatum, certe levius torqueret nos eius auctoritas. . . Verum hic scio ita videbor stultitiae crimen deprecatus, ut impietatis incurram, quasi studeam elevare pondus epistolae, cuius auctoritas orthodoxis omnibus sacrosancta est. Bona verba, doctissime Faber. Imo magno eum cupiam, ut ecclesia Christi eiusmodi complures haberet epistolas, quocumque auctore ad nos profecta est. Quod si mihi penitus constaret, quid ecclesia de ea censeret, promptissime accederem eius iudicio; atque adeo nunc si parum est certum mihi, quo animo hanc epistolam receperit ecclesia, tamen illud certissimum est, quicquid illa decrevit, me toto pectore sequi velle et, si quid etiam secus videretur, semper animi mei sensum illius iudicio submittere; modo ne protinus ecclesiae calculum interpreteris, quicquid cuivis theologo aut fortasse non theologo visum fuerit. Si vere iudicavit hanc esse Pauli atque ita nos iubet credere, credo et clamo esse Pauli. Sin recepit ut dignam quae legatur a Christianis, cuiuscunque auctoris sit, rem amplector, de auctore nihil disputo. Si vult huius auctoritatem parem esse cum ceteris Pauli epistolis, nihil refragor; sequor lubens, quocumque me vocarit ecclesiastica auctoritas. At impium est, inquis, de his dubitare, cum iam ubique receptissima sit Pauli nomine. Si impium est convellere, quod publicus ecclesiae comprobavit usus, quid receptius, quid decantatius ea lectione, quam tu ut falsam ac mendosam et Christo indignam insectaris, „Minuisti eum paulo minus ab angelis“? . . . Obiicis mihi synodi auctoritatem; profer synodum, quae nominatim hanc pronuntiarit esse Pauli. Quod si feceris, tuo zelo te repetam et locum hunc tibi vicissim impingam synodi auctoritate comprobatum, quem tu non veritus es ut impium et Christo indignum incessere. . . Fieri potest ut Paulina non sit et tamen Paulinis etiam melior. Sp. 56 faßt Erasmus sein Urteil in den Satz zusammen: Ego sane de auctore nihil interim pronuntio. — Sp. 66 (falsch 50 beziffert) das Datum der Schrift.

gab zwar grundsätzlich seine Kritik nicht auf. Aber er erklärte deutlicher als früher, sich in jedem Falle dem Urteile der Kirche zu beugen.

3) In der Folgezeit schwenkte Erasmus noch mehr nach rechts. Kein Wunder. Seitdem Luthers Auftreten die katholische Kirche erschütterte, wurde man in Rom nervös. Man vertrug nicht mehr solche Abweichungen von der allgemeinen Überzeugung, wie man sie im fünfzehnten und angehenden sechzehnten Jahrhundert geduldet hatte. In der katholischen Wissenschaft setzte jetzt also eine Art rückläufiger Bewegung ein. Dieser schloß sich auch Erasmus an. Er hatte zwar anfangs von Luther mancherlei erhofft. Aber je länger je mehr rückte er von ihm ab. Dann mußte ihm aber daran liegen, als ein treuer Sohn des Papstes zu erscheinen, der nirgends gegen die gemeinkatholische Überzeugung verstieß. So erklärt es sich z. B., daß Erasmus in die dritte Ausgabe seines griechischen Neuen Testamentes (1522) das *comma Iohanneum* (1. Joh. 5, f.) aufnahm, „um niemand Anlaß zum Verleumdenden zu geben“; in den früheren Ausgaben war die Stelle als unecht betrachtet, wie das dem textkritischen Befund entsprach¹. Die großen literarkritischen Fragen im Neuen Testamente hat Erasmus dann noch einmal ausführlich erörtert, als er auch ihretwegen von der theologischen Fakultät der Pariser Universität angegriffen wurde.

Die Pariser theologische Fakultät stand damals nicht mehr auf der Mittagshöhe ihres Ruhmes. Aber zur Hüterin aller kirchlichen Wissenschaft fühlte sie sich immer noch berufen. Und es gelang ihr auch, andere von der Bedeutung der Universität zu überzeugen. Selbst Erasmus urteilte einmal (1520): die Pariser Theologen nähmen in der christlichen Wissenschaft dieselbe Stellung ein, wie der Papst in der Kirche. Nun wurden der Fakultät Ende Juli 1526 Beschwerden über Erasmus mitgeteilt. Sofort benutzte sie diese Gelegenheit, wieder einmal an die Öffentlichkeit zu treten, wenn auch nur mit einem Verdammungsurteil, einer Zensur. Was die Fakultät bei dieser Gelegenheit ausführte, war vom katholischen Standpunkte aus fast ganz einwandfrei². Sie erklärte: über die Verfasser einzelner neutestamentlicher Bücher sei wohl in der alten Kirche einmal gestritten worden; aber nun sei der Streit längst zu Ende; die Kirche hätte entschieden; ihrer Ent-

¹ Vgl. oben S. 14.

² Abgedruckt im neunten Bande der Leidener Erasmusausgabe Sp. 863 ff. Gesperrt sind die bestrittenen Sätze des Erasmus. *Non statim dubius est in fide, qui de auctore libri dubitat. Haec propositio temerarie et erronee asseritur, loquendo ut scriptor loquitur de dubio auctorum sacrorum librorum Novi Testamenti ab ecclesia sub nomine talium auctorum receptorum. Cuiusmodi sunt auctores quatuor librorum evangeliorum, septem epistolarum canonicarum, quatuordecim epistolarum Pauli, actuum apostolicorum et apocalypsis. Nam cum deus viros illos sanctos organa sua constituerit in editione talium librorum, honori eorum detrahit, quisquis ab huiusmodi libris nomina*

scheidung hätten sich alle zu fügen. Ausdrücklich dehnte man dies Urteil auf alle neutestamentlichen Schriften aus. Im einzelnen suchte man Erasmus' Bemerkungen über Hebräerbrief, zweiten Petrusbrief

eorum aufert vel in dubium vertit, nec non et a frequenti abducit et fructuosa eorumdem lectione. Praeterea quamvis de auctoribus aliquorum huiusmodi librorum a nonnullis olim dubitatum sit, nihilominus, postquam ecclesia sub nomine talium auctorum suo usu universali illos recepit et sua probavit definitione, iam non fas est Christiano de illis dubitare aut in dubium revocare. De epistola ad Hebraeos auctore semper est dubitatum, et ipse, ut ingenue fatear, adhuc dubito. Hae duae propositiones arroganter et schismatice asseruntur contra usum et determinationem ecclesiae in multis conciliis, Nicaeno, Laudicensi, Carthaginensi tertio, cui adfuit Augustinus, et in concilio septuaginta episcoporum praeside Gelasio. Hoc insuper liquet, quia auctor huius epistolae dicit illam se misisse per Timotheum fratrem suum; cuius legatione in quibusdam aliis epistolis solebat uti Paulus. Idem etiam demonstrat beatus Petrus, qui in fine secundae canonicae ad Hebraeos destinatae, quibus et primam miserat, eisdem dicit scripsisse carissimum fratrem suum Paulum. Magnus item Dionysius quaedam ex hac epistola ad Hebraeos citat tanquam a Paulo praeceptore suo deprompta. Idem similiter comprobant Clemens primus, Innocentius primus, Ambrosius, Chrysostomus, Gregorius Nazianzenus, Damascenus, Isidorus et alii multi catholici doctores. Nec verum est semper dubitatum esse de auctore huius epistolae ad Hebraeos, cum scribat Origenes, quod ante tempora sua omnes antiqui et maiores eam ut Pauli apostoli suscipiebant. Mira autem arrogantia atque pertinacia est huius scriptoris, quod, ubi tot catholici doctores pontifices concilia declarant hanc epistolam esse Pauli et idem universalis ecclesiae usus ac consensus comprobat, hic scriptor adhuc dubitat, tanquam toto orbe prudentior. De secunda Petri diu dubitatum est. Hanc epistolam sub nomine beati Petri etiam iam olim ecclesia suo usu recepit et definitione conciliorum Laudicensis, Carthaginensis tertii, Gelasii papae nec non et decreto Innocentii magni. Praeterea ex eiusdem epistolae littera patet eam a beato Petro esse scriptam. Nam illius scriptor Petrus apostolus in principio nominatur et adfuisse dominicae transfigurationi asseritur in eadem epistola; soli autem tres ex apostolis (ut evangelistae testantur) illi adstiterunt; unde cum nec Iacobum maiorem nec Ioannem evangelistam eam scripsisse in confesso sit, recte conficitur Petrum illam scripsisse. His itaque perspectis inepte et sine ullo fructu de eius auctore dubitatum esse proponitur, cum modo nulli liceat haesitare quin illa beati sit Petri. De apocalypsi diu dubitatum est, non dico ab haereticis, sed ab orthodoxis viris; qui scriptum tamen ut a spiritu sancto profectum amplectebantur, de scriptoris nomine incerti. Liber apocalypsis aperte cognoscitur a beato Ioanne apostolo et evangelista editus tum ex ecclesiae usu, tum ex eiusdem definitione in conciliis, Carthaginensi tertio atque beati Gelasii pariterque in synodo Toletana; in qua dicitur: Apocalypsis librum multorum conciliorum auctoritas et synodica sanctorum praesulum Romanorum decreta Ioannis evangelistae esse praescribunt et inter divinos libros recipiendum constituerunt. Cui quidem synodo insigni doctrina praefulgens interfuit Isidorus praesul Hispalensis. Praeterea ex eiusdem libri contextu ostenditur beatus Ioannes illius auctor; nam in illa scriptor esse dicitur Ioannes, qui perhibuit testimonium verbo dei quique ea de causa in Pathmon insulam relegatus est; quae profecto de alio a Ioanne apostolo et evangelista nequeunt intelligi. Idem rursus contestantur sacerrimus pater Dionysius Areopagita beati Pauli

und Johannesoffenbarung zu widerlegen (dabei lief dann freilich mancher Fehler mit unter). Daß man gerade die genannten drei Bücher des Neuen Testaments herausgriff, erklärt sich sehr einfach. Den Hebräerbrief und die Offenbarung hatte Erasmus am ausführlichsten behandelt und am radikalsten kritisiert. Den zweiten Petrusbrief fügte man des Papstes wegen hinzu. Der literarische Nachlaß des Apostelfürsten Petrus war ohnehin klein genug; man wollte ihn nicht noch mehr zusammenschrumpfen lassen¹.

Erasmus war den Parisern gegenüber in einer sehr schwierigen Lage. Um seiner wissenschaftlichen Ehre willen konnte er seine früheren Aufstellungen nicht einfach preisgeben. Andererseits stand vielleicht seine ganze Lebensstellung auf dem Spiele, wenn er starrköpfig bei seiner Meinung beharrte. Erasmus ging sehr geschickt vor². Er be-

discipulus, Innocentius primus, Irenaeus, Iustinus, Damascenus aliique catholici doctores et sancti viri; inter quos splendidum ecclesiae iubar Augustinus hoc manifeste indicat; qui alogios sive alogos inter haereticos ab ecclesia damnatos connumerat, eo quod Ioannem apostolum et evangelistam negent evangelium scripsisse et apocalypsim. Quapropter eodem modo lapsus est hic scriptor in ista propositione, ut in praecedentibus propositionibus, praemissum dubium proponendo pusillis praebens offencilum, ommissa explicatione determinationis ecclesiae, sacrorum conciliorum et sanctorum patrum.

¹ Ähnliche Erwägungen werden schon Erasmus selbst bewogen haben, sich über den zweiten Petrusbrief nur sehr zurückhaltend zu äußern (vgl. oben S. 15 f. und S. 20 Anm.). Vgl. auch Thomas de Vios Stellung zu diesem Briefe (unten § 4).

² Leid. Ausg. 9 Sp. 863 f. Praecipuus auctor scripturae canonicae est spiritus sanctus. Quamdiu de illo non dubitatur, non potest omnino vacillare auctoritatum auctoritas neque frigere piorum hominum lectio, per quodcumque organum illam nobis porrexerit. Quanquam non protinus, quicquid receptum est usu ecclesiastico, obligat nos ad credendum, tanquam articulum fidei. Titulos recepit ecclesia, nimirum utens vulgo receptis ad indicandum, quod opus designet. Quemadmodum citantur apocrypha, cum aliorum innumerabilium, tum Hieremiae, non quod sint Hieremiae, sed quod illius nomine prodita sint. Ita dicitur liber Iob, non quod ille scripserit, sed quod de illo tractet. Similiter dicitur liber Thobiae. Titulus itaque non semper notat auctorem. Quemadmodum non omnes psalmi putantur esse David, qui titulum habent nominis illius. [Diesen Satz empfehle ich der Beachtung der Alttestamentler.] Quod si universalis ecclesia hac mente recipit titulos, ut pro impiis habeat, qui de homine auctore dubitant, manibus ac pedibus discedo in illius sententiam meumque intellectum captivo in obsequium fidei. Nam iuxta sensum humanum nec credo epistolam ad Hebraeos esse Pauli aut Lucae nec secundam Petri esse Petri nec apocalypsim esse Ioannis apostoli, qui scripsit evangelium. Possem hic multa argumenta congerere; sed praestat vitare infirmorum offencilum. Nam plus apud me valet expressum ecclesiae iudicium, quam ullae rationes humanae. Solus ille scrupulus habet animum meum, an ecclesia receperit titulos, ut non solum velit haberi pro indubitatis, quae in his libris scripta sunt, verum pariter exigat, ut pro indubitato habeamus ab his auctoribus esse profecta, quorum titulos gerunt. Id si est, damno

tonte, der Hauptverfasser der Heiligen Schrift sei der Heilige Geist; das stelle er nicht in Abrede. Damit gestand Erasmus also zu, daß seiner Meinung nach all die Bücher voll kanonisch blieben, über deren Verfasser er sich kritisch geäußert hatte. Weiter sagte er: die Menschennamen, die an der Spitze biblischer Bücher und Abschnitte stehen, sollen vielfach gar nicht den Verfasser bezeichnen, sondern irgend einem anderen Zwecke dienen; das gilt z. B. von manchen Psalmenüberschriften. Genauer ging Erasmus auf diese Fragen leider nicht ein, angeblich um nicht die Schwachen zu verwirren. Dagegen verwies er darauf, daß Thomas von Aquino, Nikolaus von Lyra¹ und vor allem der Kardinal Thomas de Vio (Kajetan)², lauter kirchlich anerkannte Größen, sich ebenfalls kritisch mit den Verfassern neutestamentlicher Bücher beschäftigten³. Vor allem aber betonte Erasmus aufs stärkste, viel stärker noch, als im Kampfe mit Lefèvre d'Étaples: er unterwerfe sich dem Urteile der Kirche in jeder Weise. „Mit Händen und Füßen“ wollte er auf die Seite der Kirche treten; „denn“, so sagte er, „das ausdrückliche Urteil der Kirche hat für mich eine größere Autorität, als irgend welche menschlichen Vernunftgründe⁴.“

Fassen wir zusammen. In Erasmus' kritischen Bemerkungen über einzelne neutestamentliche Bücher können wir deutlich eine Entwicklung feststellen. Anfangs äußerte er sich ziemlich freimütig, wengleich er sich schon da bemühte, die letzten Folgerungen aus seiner Kritik trotz besserer Erkenntnis zu verschleiern. Niemals sprach er offen aus, daß durch seine Kritik das Ansehen eines neutestamentlichen Buches gemindert werden könne, obwohl das tatsächlich der Fall war. Später, als Erasmus sah, daß seine Kritik der katholischen Kirche nicht ganz genehm war, wurde er immer zurückhaltender. Mehr und mehr suchte er seine Kritik als eine rein wissenschaftliche Angelegenheit hinzustellen, von der die Kirche weder Nutzen noch Schaden hätte.

ac reiicio dubitationem meam omnem, quae ne fuit quidem ulla, si ea mens est ecclesiae ex afflatu spiritus sancti. Quanquam theologi fatentur totam ecclesiam errare posse in his duntaxat, quae non requiruntur necessario ad salutem gregis; quo de genere fortassis est titulus. Alioqui si tantopere urgemur titulis vel usu receptis vel in concilio quopiam recitatis, cogemur librum ad Paulam et Eustochium de assumptione sacratissimae virginis credere esse conscriptum ab Hieronymo. Et in concilio Carthaginensi, cui interfuit Augustinus, velut et in epistola Innocentii, quinque libri tribuuntur Solomoni, proverbialia, canticum canticorum, ecclesiastes, ecclesiasticus et sapientia; cum ecclesiasticus apud Hebraeos non sit in canone et sapientia nusquam exstiterit apud Hebraeos, sed Philonis esse credatur, qui Graeca polluit eloquentia. ¹ S. oben S. 6 ff. ² S. unten § 4.

³ Leidener Gesamtausgabe 9 Sp. 866.

⁴ Vgl. ebenda Sp. 868: Sed haec praeter rem mihi dicuntur, cum profitear me de titulis quoque credere, quod credit universalis ecclesia; cuius auctoritati facile meum sensum submitto, non hic tantum, sed in omnibus quoque ceteris.

Diese Entwicklung ist für Erasmus nicht gerade ehrenvoll. Er ist hier ein allzu getreuer Gefolgsmann seines altkirchlichen Vorbilds, des Hieronymus, der auch den Mantel gern nach dem Winde hing. Es war ein Fehler von Erasmus' Kritik, daß sie rein verstandesmäßig war; die Frömmigkeit hatte an ihr keinen Anteil. Der Verstand aber ist nur zu leicht bereit, um äußeren Vorteils willen einmal nachzugeben, wo er nicht nachgeben dürfte.

E. Es entspricht dem Gesagten, daß Erasmus nicht evangelisch war in der Art und Weise, in der er die Bibel als solche beurteilte. Freilich stehen wir vor verschiedenen Tatsachen, die diese Behauptung scheinbar Lügen strafen. Erasmus war wohl mehr, als das sonst bei Katholiken der Fall ist, von der Wichtigkeit und dem Werte der Bibel überzeugt. Er trat deshalb gern dafür ein, daß man die Bibel in den Volkssprachen verbreite. Das sei vielleicht in mancher Beziehung gefährlich. Aber der Nutzen sei zweifellos größer, als die Gefahr. Die meisten Ketzereien seien ja auch nicht im Volke entstanden, sondern unter den Theologen (Erasmus erinnerte an Wiclif, Hus, Luther, Ökolampad, den Taufgesinnten Balthasar Hubmaier)¹. Weiter hatte Erasmus sogar dafür ein Gefühl, daß Christus in der Schrift die Hauptsache ist. Weil die Schrift Christum predige, deshalb habe sie überhaupt erst für den Menschen Bedeutung. Es ist bekannt, wie stark Erasmus den Ökolampad dadurch beeinflusste, daß er sagte: nur Christus dürfe in der Schrift gesucht werden. Trotz alledem ergibt sich bei näherem Zusehen, daß Erasmus die Schrift in durchaus unevangelischer Weise beurteilte. Sie war ihm im wesentlichen weiter nichts, als eine wertvolle Geschichtsquelle. Erasmus meinte, die Schrift sei die beste Überlieferung über die Urzeit der Kirche; ihre Vortrefflichkeit werde wiederum erwiesen durch andere Überlieferungen. Dieser Standpunkt ist nicht unmittelbar katholisch; aber er läßt sich mit dem katholischen sehr leicht vereinigen und ist himmelweit entfernt von der Auffassung Luthers². Wenn Erasmus betonte, man solle in der Bibel vor allem Christus suchen, so klang das wohl lutherisch. Aber man muß sich erinnern, daß Erasmus in Christus nicht den Heiland sah, sondern den Lehrer und das Tugendvorbild. Erasmus war eben in seiner Beurteilung der Bibel durch und durch Verstandesmensch, unberührt von aller lebhaften Frömmigkeit.

Die alte Inspirationslehre hätte Erasmus aufgeben müssen, wenn er folgerichtig gedacht hätte. Die Behauptung z. B., der Hebräerbrief scheine zur Ketzerei zu neigen, oder der Verfasser der Johannesoffenbarung stelle seine Persönlichkeit unbescheiden in den Vordergrund, verträgt sich nicht mit jener Lehre. Aber Erasmus gab sie doch nicht

¹ Leidener Gesamtausgabe 9 Sp. 871.

² Vgl. unten § 7.

grundsätzlich auf. Er brauchte vielmehr gelegentlich¹ Wendungen, die der Anschauung von der Wortinspiration zu entsprechen schienen. Auch die allegorische Exegese bekämpfte Erasmus nicht, sondern empfahl sie als die einzig wahre Exegese; so vor allem in seinem *Enchiridion militis Christiani* 2 (1502)².

Zusatz 1. Außer von der Pariser theologischen Fakultät ist Erasmus' Kritik am Neuen Testamente auch von einzelnen katholischen Theologen angegriffen worden. Ich nenne vor allem Ambrosius Katharinus (s. oben S. 16 Anm. und unten § 4 gegen Ende). Alfons de Castro druckte in einigen Ausgaben seiner Schrift *Adversus omnes haereses* das Pariser Urteil gegen Erasmus ab, z. B. in der folgenden Ausgabe: *F. Alfonsi de Castro Zamorensis, ordinis minorum, aduersus omnes haereses Libri xiiii. In quibus recensentur et reuincuntur omnes haereses, quarum memoria extat, quae ab Apostolorum tempore ad hoc usque seculum in Ecclesia ortae sunt. . . Loca insuper aliquot in quibus D. Erasmi Rot. Libri caute sunt legendi* (Cöln 1539).

Zusatz 2. Abkömmlinge oder wenigstens Gesinnungsgenossen von Humanisten nach Art des Erasmus sind die älteren Unitarier. Der Gedanke, daß das Neue Testament eine gute Geschichtsquelle ist, steht bei ihrer Bibelbetrachtung im Vordergrund. Die Titel der neutestamentlichen Bücher gelten als zuverlässig, weil sie auf guter Überlieferung beruhen. Über die sieben unstrittenen Schriften im Neuen Testamente urteilt einer der Führer der älteren Unitarier, Faustus Sozzini, der seine Kenntniss wohl auf irgend eine Weise aus Erasmus geschöpft hat, folgendermaßen (*De auctoritate sacrae scripturae* 1₂, Racoviae, Calend. April, anno mdexi). *Etiam scripta ista [die sieben neutestamentlichen Antilegomena] omnia reiicerentur, satis futurum alia recipi; illa, inquam, quae quinquam scripserint nihil vel dubitatum vel dubitatum fuit unquam; quando nihil alicuius momenti in istis est, quod in illis quoque non sit. Et sane solae Pauli apostoli quae dicuntur epistolae (ea excepta quae scripta est ad Hebraeos, quam etiamnum multi ei non tribuunt), quas, ut dictum est, ne ii quidem, qui eas reiiciebant, ab ipso Paulo scriptas esse negabant, satis omnino essent ad sententiam ferendam in omnibus iis, de quibus aliquo cum fructu in Christiana religione disceptari potest. At deinde addo, quod attinet ad posteriorem Petri epistolam et ad epistolas Iacobi et Iudae (quarum unaquaqueque in ipso initio nomen expressum habet illius, cui tribuitur, ut eius, qui eam scripserit), quantum ex historiis aliisque indicis colligi potest, ideo quinquam eas scripsissent dubitatum ab initio fuisse, quod repertae essent, postquam ex reliquis scriptis quasi liber iam factus esset ac constitutum fuisset illa sola nec praeterea alia fide prorsus digna censenda esse, quod ad historiam attineret et doctrinam Christi atque apostolorum. Sed cum postea tempore procedente ex indicis huic rei aptis cognitum fuisset illas epistolas illorum ipsorum apostolorum esse, exempta plerisque dubitatio illa fuit, et sic inter alias sunt numeratae; et ea quidem, quae Iacobi est, ante duas reliquas. . . . Iam de duabus posterioribus Iohannis epistolis verum est eas non ita communiter ab omnibus ut Iohannis apostoli scripta fuisse agnitas ac*

¹ Z. B. oben S. 28 Anm. 2 Anfang.

² Leidener Gesamtausgabe 5 Sp. 8: *Ex interpretibus divinae scripturae eos potissimum delige, qui a littera quam maxime recedunt. Cuiusmodi sunt in primis post Paulum Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus. Video enim neotericos theologos [gemeint sind die Skotisten] litterae nimium liberem inhaerere et captiosis quibusdam argutiis magis quam eruentis mysteriis operam dare, quasi vero non vere dixerit Paulus legem nostram spiritualem esse.*

receptas, Euseb. lib. 3 cap. 19. Sed tamen a plerisque ut tales fuerunt receptae et ab illis etiam, qui de illarum scriptore, quisnam videlicet fuisset, dubitabant, approbatae et fide dignae existimatae. Cognitum enim fortasse fuit illas ab ipso initio hoc honore dignas habitas fuisse ab iis paucis, ad quorum manus pervenerant. Quo magis vero tempus processit, eo magis deinceps perpetuo et de his et de aliis supra enumeratis scriptis firmiter creditum est illorum auctores eos fuisse, qui vulgo existimantur Tametsi vero, quo magis tempus procedit, eo etiam magis ab eo tempore, quo conscripta fuerunt, ob eamque rem a monumentis absumus et indicii auctorum uniuscuiusque ipsorum, tamen omnino credendum est perpetuum istum omniumque communem consensum . . . de auctoribus praedictis ob idque de auctoritate eorum quae diximus scriptorum non casu extitisse, sed propter testimonia alicuae aperta eius rei argumenta . . . Quod attinet ad epistolam ad Hebraeos scriptam, non dubium est, quin ad hunc usque diem immo hodie multo magis, quam pluribus retro actis saeculis, dubitatum fuerit ac dubitetur, quisnam eam scripserit. Opinio enim vulgo recepta eam esse Pauli apostoli non paucas nec leves difficultates habet; et ego quidem me ex illorum numero esse fateor, qui aegre adducuntur, ut id credant. Nam praeter alias rationes, quae inde me retrahunt, videtur mihi ipsa in universum scribendi ratio auctoris illius epistolae admodum diversa ab ea, quam secutus est Paulus, quamvis aequae divina Nihilominus tamen . . . dico, etiamsi nomen auctoris alicuius scripti ignoretur, non tamen eiusmodi scriptum nullius auctoritatis existimandum esse aut etiam minoris . . . ; dummodo constet scriptum istud ab iis, qui optime noverant, an ea vera essent, quae in ipso continentur, verax existimatum fuisse. Atqui hoc in ea epistola contigisse cernimus: ea siquidem primis illis temporibus, id est, cum adhuc multi eorum viverent, qui cum ipsis apostolis consuetudinem habuerant . . . , generatim ab omnibus Christianis approbata fuit . . . Reliqua est a p o c a l y p s i s , quod scriptum semper communi consensu tributum fuit Iohanni apostolo et euangelistae. Multi tamen hac de re dubitarunt. Verum Iustinus, qui eo propemodum tempore vixit, quo conscriptum fuit, illud ut Iohannis, quem diximus, opus citat . . . Quocirca non videtur propter parvam aliquam aut etiam magnam dissimilitudinem rationis scribendi in universum ac styli ab aliis eiusdem Iohannis scriptis longe diversi generis (quae omnium fortasse rationum potissima est, quae afferuntur ad probandum scriptum illud non esse ipsius) debere aut posse dubitari, quin eius sit opus. Auffallend in dieser ganzen Erörterung ist vor allem der vornehme, kühle Ton. Die Zeiten des Kampfes sind offenbar längst vorüber. Mit größter Seelenruhe wird gesagt: wenn selbst die sieben angefochtenen Bücher aus dem Neuen Testamente ausscheiden, so ist das kein sachlicher Verlust; denn was in ihnen steht, steht alles auch in den unangefochtenen Büchern. Andererseits werden aber auch die Zweifel nicht ernst genommen. Die wichtigsten der vorgebrachten Bedenken (z. B. der stilistische Unterschied zwischen den beiden Petrusbriefen) scheinen vergessen. Unter diesen Umständen kommt man natürlich über alle Zweifel mit leichter Mühe hinweg. Die endgültigen Entscheidungen der alten Kirche wiegen schwerer, als kleine oder selbst große Bedenken wissenschaftlicher Art. Nur bei dem Hebräerbriefe kommt Sozzini der Kritik einen halben Schritt entgegen. Der Hebräerbrief sei nicht paulinisch, sondern habe einen Unbekannten zum Verfasser. Gleichwohl sei er voll kanonisch, da die alte Kirche ihn dafür gehalten hätte. — In anderen Punkten ist Sozzini verschiedenfach über Erasmus hinausgegangen. Er betonte z. B., in der Bibel sei nur das eigentlich Religiöse von Gott eingegeben.

Erasmus hat nicht nur auf die Unitarier eingewirkt, sondern auch auf viele andere, Katholiken sowohl wie Evangelische. Doch ist diese Sache zu wichtig, als daß sie sich in einem Zusatzē behandeln ließe; ich verweise vorläufig auf § 4, 7, 9, 10 und 11.

§ 4. Thomas de Vio (Kajetan).

A. Die katholische Theologie des sechzehnten Jahrhunderts ist vom Humanismus sehr stark beeinflusst worden. Das ist nicht auffällig: hat doch diese Theologie selbst mit dazu beigetragen, daß überhaupt ein Humanismus entstand. So gab es von vornherein natürliche Beziehungen, die sich nicht leicht zerreißen ließen¹.

Die Theologie Ockams und seiner Schüler, die sog. terministische Theologie, war einst unter lautem Beifall von zahllosen Kathedern herab verkündet worden. Aber im fünfzehnten Jahrhundert ward man dieser Theologie in weiten Kreisen überdrüssig. Sie erschöpfte sich mehr und mehr in erkenntnistheoretischen Fragen und behandelte sie in einer so öden, spitzfindigen Weise, daß die Tatsachen selbst darüber zu kurz kamen. Ja, man mußte in dem Ockamismus schließlich sogar eine Gefahr für die Kirche erblicken. So geschah es, daß die Theologie des „neuen Wegs“ (via moderna), wie man den Ockamismus auch nannte, eines Tages nur noch dem Namen nach „neu“ war. Die sog. Theologie des „alten Wegs“ (via antiqua, auch als via Scoti² bezeichnet) trat den Vertretern des „neuen Wegs“ scharf gegenüber, und zwar mit Forderungen, die viel neuer waren, als die Grundsätze der Ockamisten. Die Gelehrten des „alten Wegs“ trieben nämlich, wenn ich so sagen darf, Tatsachenkult. Um Erkenntnistheorie kümmerten sie sich wenig. Ihnen stand es von vornherein fest, daß die Tatsachen erkennbar sind. Es war der Wahlspruch des alten Wegs: De terminis non curamus; nos imus ad res. Wer diesem Wahlspruch folgte, der nannte sich stolz einen Realisten. Man sieht sofort: der „alte Weg“ führte zu ganz ähnlichen Forderungen, wie der Humanismus. Beide wollten zu den Quellen des Wissens zurückkehren, auch zu den Quellen der ältesten Kirchengeschichte. Beide boten alle Mittel sprachlicher Gelehrsamkeit auf, um diese Quellen zu ergründen. So mußten sie auch beide einander befruchten. Zwar zogen sich nach dem Streite Reuchlins mit Hoogstraten und nach dem Erscheinen der Dunkelmännerbriefe die Theologen des „alten Wegs“ von den Humanisten zurück³. Aber daß der Humanismus und der „alte Weg“ wenigstens teilweise die gleichen Ziele verfolgten, konnte auch durch diesen Bruch nicht verhindert werden.

¹ Diese Zusammenhänge hat zuerst Heinrich Hermelink sichergestellt: Die Anfänge des Humanismus in Tübingen I (Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte, Neue Folge 15, 1906 S. 322 ff.); Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, Tübingen 1906, S. 151 ff.; Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus, Tübingen 1907, S. 10 ff.

² D. h. Anhänger des Johannes Duns Skotus († 1308).

³ Vgl. Hermelink, Die religiösen Reformbestrebungen S. 38.

Man versteht so, daß Erasmus' Kritik am Neuen Testamente von einem hervorragenden Theologen des „alten Wegs“ aufgenommen wurde: von Thomas (Jakob) de Vio, dem Manne, der aus der Geschichte Martin Luthers allgemein bekannt ist unter dem Namen *Kajetan*¹.

Als Kajetan im Oktober 1518 in Augsburg mit Luther verhandelte, konnte man meinen, daß er für theologische Dinge nur wenig Verständnis besaß. Aber das war nicht der Fall. In Augsburg war Kajetan durch bestimmte politische Absichten des Papstes gebunden. Wo dieser Zwang wegfiel, zeigte sich Kajetan als tüchtiger Theolog und wahrheitsliebender Forscher. Er scheute auch vor sehr kühnen Behauptungen nicht zurück, die ihm leicht den Ruf eines Ketzers eintragen konnten und eingetragen haben. Seine Werke wären später fast auf den Index gekommen. Aber man hütete sich am Ende doch, der Welt das Schauspiel eines verdamnten Kardinals zu geben. Man hielt es für vorteilhafter, die anstößigen Stellen aus seinen Schriften zu entfernen (1570).

B. Für den, der die Geschichte des Kanons verfolgt, kommen vor allen Dingen die zahlreichen *Bibelkommentare* Kajetans in Frage. Kajetan war ein ausgezeichnete Exeget. Wie Laurentius Valla und Erasmus erkannte er, daß die *Vulgata* des Hieronymus nicht unfehlbar ist. Er ging auf den Grundtext zurück, wie die Humanisten; er pflegte sogar zu sagen: „Wer nur die lateinische Übersetzung der Bibel versteht, der versteht nicht das untrügliche Gotteswort, sondern allein die Worte des Übersetzers, die leicht irren können².“ Natürlich mußte sich Kajetan unter diesen Umständen auch mit *Textkritik* befassen. Er tat das mit gutem Erfolge. Wie Erasmus erkannte er z. B., daß der Markusschluß Mark. 16, ff. und die Erzählung von der Ehebrecherin Joh. 7₅₃—8₁₁ ursprünglich nicht in den Evangelien standen. Noch wichtiger war, daß Kajetan gesunde exegetische Grundsätze vertrat. Er verwarf zwar nicht die Lehre von der *Wortinspiration*; aber er verwarf ihre gefährlichste Konsequenz: die *allegorische Exegese*. Kajetan trat für den Wortsinn ein. Es machte ihm nichts aus, daß er dabei die alten Kirchenväter gegen sich hatte³. Überhaupt hatte Kajetan eine starke Abneigung gegen alle Spitzfindigkeiten in der Exegese⁴ — ein treuer Anhänger

¹ Geboren 1469 in Gaëta, seit 1484 Dominikaner, 1517 Kardinalpresbyter von S. Sisto, 1519 Bischof seiner Vaterstadt, † 1534 in Rom.

² Bestärkt wurde Kajetan darin durch den auch ihm aufgenötigten Kampf mit den Evangelischen. Wenn man diese nur aus der *Vulgata* zu widerlegen suchte, war man von vornherein im Hintertreffen.

³ In einigen Fällen, die sich jedoch leicht erklären, trat Kajetan freilich für allegorische Deutung ein, und zwar gegen die kirchliche Überlieferung; er sah z. B. in der Schlange Gen. 3₁ u. ö. nur eine symbolische Figur. ⁴ Z. B. fand Kajetan in dem Plurale אלהים keinen Hinweis auf die Dreieinigkeit.

des antiockamistischen „alten Wegs“. Kajetan schritt in all dem ein gutes Stück selbst über Erasmus hinaus¹. Man begreift, daß er durch seine exegetischen Grundsätze zu mancherlei Aufstellungen geführt wurde, die der gemeinkatholischen Überzeugung seiner Zeit widersprachen. Er hielt z. B. (wegen Matth. 5₃₂) Ehescheidung wegen Hurerei für erlaubt. Er sah in der Ehelosigkeit der Priester kein unverrückbares Ideal usw.

Das alles muß man im Auge behalten, wenn man Kajetans kritische Äußerungen über einzelne neutestamentliche Bücher recht verstehen will. Niedergelegt sind sie vor allem in seinem Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen².

¹ Erasmus trat für die allegorische Exegese ein; s. oben S. 31.

² Ich teile die wichtigsten Stellen mit nach der Ausgabe: *Epistolae Pavli et aliorum apostolorum ad Graecam veritatem castigatae, per Reuerendissimum Dominum Thomam de Vio, Caietanum, Cardinalem sancti Xisti, iuxta sensum literalem enarratae. Recens in lucem editae.* [Paris] 1532 (vorhanden auf der Universitätsbibliothek zu Leipzig). Widmung an Kaiser Karl V.: *Et quoniam intentionis meae fuit sensum dumtaxat germanum prosequi, ideo Apocalypsim Ioannis omisi: fateor enim ingenue me non penetrare illius mysteria iuxta sensum literalem.* Einleitung zum Hebräerbriefe (Bl. clxxxviii f.; Datum: Caietae die .i. Junii. M. D. XXIX): *De auctore vero huius epistolae, certum est communem vsum ecclesiae & doctorum nominare Paulum. Hieronymus tamen in epistola ad Paulinum [vgl. Teil 1 S. 228 Anm. 5] de omnibus diuinae historiae libris, non audet affirmare illam esse Pauli. ait enim: Paulus Apostolus ad septem scribit ecclesias: octaua enim ad Hebraeos, a plerisque extra numerum ponitur. Septem itaque tantum affirmat Hieronymus epistolas ad ecclesias. — Et in epistola ad Euagrium de Melchisedec, explicat qui sunt isti plerique a quibus non acceptatur: dicendo de hac epistola ad Hebraeos. — Quam omnes Graeci recipiunt & nonnulli Latinorum. — De qua in lib. de vi. illust. dicit. Epistola autem usw. [vgl. Teil 1 S. 216 Anm. 6]. — Super Hieremiae autem xxxii. cap. (tractando illud, ecce dies venient & feriam pactum nouum) ait. hoc testimonio apostolus Paulus, siue quisquis alius scripsit epistolam, vsus est ad Hebraeos (folgen noch drei Hieronymusstellen). — Quae omnia ideo attulerim, vt ex his & aliis Hieronymi verbis alibi prudens lector aduertat Hieronymum non fuisse omnino certum de auctore huius epistolae. Et quoniam Hieronymum sortiti sumus regulam ne erremus in discretionem librorum canonicorum (nam quos ille canonicos tradidit, canonicos habemus: & quos ille a canonicis discreuit, extra canonem habemus) ideo dubio apud Hieronymum auctore huius epistolae existente, dubia quoque redditur epistola: quoniam nisi sit Pauli, non perspicuum est canonicam esse. Quo fit vt ex sola huius epistolae autoritate non possit si quod dubium in fide accideret, determinari. Ecce quantum parit malum liber sine authoris titulo. — Coniecturam quoque nonnullam efficiunt duo in hac epistola contenta, quod non sit Pauli. Alterum est in principio epistolae: vbi ad probandum Christum esse superiorem angelis, quum dixisset cui aliquando dixit angelorum, filius meus es tu ego hodie genui te, addidit . & rursus ego ero illi in patrem & ipse erit mihi in filium. Quae verba scripta sunt. ii. Regum. vii. & .i. Paralip. xxviii. ad literam de Salomone . . . Vti autem his verbis in sensu mystico, minorem reddit auctoritatem probantis: in principio praesertim epistolae & apud Hebraeos. — Alterum est in cap. ix. vbi de testamento propriissime lo-*

C. Es fällt auf den ersten Blick auf, daß Kajetan auch in seiner Kritik neutestamentlicher Bücher weit über Erasmus hinausging. Erasmus bestritt im wesentlichen nur die überlieferte Meinung über den Verfasser gewisser neutestamentlicher Bücher. Die kanonische Geltung der Bücher ließ er unangetastet; höchstens deutete er einmal leise an, es gebe unter den biblischen Büchern verschiedene Grade der Heiligkeit. Ganz anders Kajetan. Er hielt es für unsicher, ob der Hebräerbrief von Paulus herrührt. Aus dieser Unsicherheit folgte er: auch die Kanonizität des Hebräerbriefes ist unsicher. „Wenn deshalb irgend eine Glaubensfrage zweifelhaft ist, so kann sie allein auf Grund der Autorität dieses Briefes nicht entschieden werden.“ Es tat Kajetan sichtlich leid, daß er diesen Satz aussprechen mußte. Er fügte hinzu: „Seht, so böse ist es, wenn man ein Buch ohne Verfassernamen hat!“ Aber das hinderte Kajetan doch nicht, ganz offen und ehrlich die letzte Folgerung zu ziehen. Weiter bemerkte Kajetan zum zweiten und dritten Johannesbriefe: Hieronymus bezeichnet als Verfasser dieser Briefe nicht den Evangelisten Johannes, sondern einen anderen Johannes, den Presbyter; „und deshalb sind beide Briefe von geringerer Autorität“. Ebenso zitierte Kajetan zum Judasbriefe die kritische Äußerung des Hieronymus (de vir. inl. 4); er folgte aus ihr: „daraus geht hervor, daß dieser Brief von geringerer Autorität ist,

quitur vt distinguitur contra pactum usw. (Hier sucht Thomas de Vio dem Verfasser des Hebr. einen ähnlichen exegetischen Irrtum nachzuweisen). — Sed quid per coniecturas vagor? In secundo huius epistolae capitulo auctor huius epistolae numerat se inter illos in quos euangelica salus confirmata est per illos qui audierunt a domino Iesu. Paulus autem clamat quod non ab homine neque per hominem didicit, sed per reuelationem Iesu Christi: & quod Apostoli nihil sibi contulerunt &c. Nos tamen loquentes vt plures, Paulum auctorem nominabimus. nam & sic quoque Hieronymus fecit, vtendo scriptis in hac epistola. Vgl. auch die Unterschrift Bl. ccvii: Commentariorum Thomae de Vio Caietani Cardinalis sancti Xisti in omnes germanas epistolas Pauli & eam quae ad Hebraeos inscribitur, Finis. Einleitung zum Jakobusbriefe (Bl. ccvii, datiert Caietae die III. Iunii M. D. XXIX): Non est vsquequaque certum an epistola haec sit Iacobi fratris domini: dicente Hieron. in lib. de vi. illu. de eo. Vnam tantum usw. [vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2]. — Salutatio hic [Jak. 1₁] posita tam pura est vt nulli salutationi cuiuscunque alterius Apostolicae epistolae conformis sit. nam nihil dei, nihil Iesu Christi, nihil gratiae nihilue pacis sonat: sed prophano more salutem. Nec ipse seipsum nominat Apostolum, sed tantum serum Iesu Christi. Ex quibus simul iunctis minus certus redditur auctor. Einleitung zum zweiten Petrusbriefe (Bl. ccxvi f., datiert Caietae die. xx. Iulii. M. D. XXIX.): SEcvnda Petri apostoli epistola.) Haec secunda epistola non caret contradictoribus: dicente Hiero. de vir. illu. de Petro. Scripsit duas epistolas quae canonicae nominantur: quarum secunda a plerisque eius esse negatur propter styli cum priore dissonantiam [vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2]. — Verum haec ratio non minus infert primam quam secundam non esse Petri. nam tantum dissonat prima a secunda quantum secunda a prima. Quo fit vt ex dissonantia styli neutra

als die sicheren Heiligen Schriften.“ Auch das war Kajetan zweifelhaft, wer der Verfasser des *Jakobusbriefes* ist. Er unterließ in diesem Falle eine Bemerkung über die Autorität der Schrift. Das kann ein Zufall sein. Kajetan verlor ja über den Verfasser des *Jakobusbriefes* nur einige wenige Sätze. Vielleicht war sich aber auch Kajetan seiner Sache hier nicht ganz sicher; Hieronymus sagte vom *Jakobusbriefe* ausdrücklich¹, er hätte nun allmählich Autorität erlangt.

Wie kommt es, daß der päpstliche Theolog in seiner Kritik neutestamentlicher Bücher kühner war, als der freie Humanist? Wir müssen den Grund wohl *erstens* in den verschiedenen Charakteren suchen. Erasmus war in allen wichtigen Fragen ein schwankendes Rohr. Die stille Gelehrtenarbeit am Schreibtisch war sein Ideal. So war es sein Ziel, alles zu vermeiden, was seine Stille stören konnte; er wollte keinen Anstoß erregen. Anders Kajetan, ein Mann, der ebenso sehr ein politisch betriebsamer Kirchenfürst war, wie ein Gelehrter. Es machte ihm nichts aus, einmal einen Seitensprung zu tun. Er fühlte sich stark genug, allen Anfechtungen siegreich zu begegnen.

Zweitens war es für Kajetan bedeutsam, daß er sich über die Maßstäbe seiner Kritik ganz klar war. Er war ein guter katholischer Christ oder wollte es wenigstens sein. Deshalb betrachtete er die kirchliche Überlieferung als maßgebend für die Festsetzung des Kanons. Aber unter kirchlicher Überlieferung verstand er nun nicht etwa die

reddatur Petri certa, si argumentum valet. Infirmum itaque [!] argumentum assumitur: quum vnum atque eundem hominem diuerso stylo quandoque scribere experientia testetur. Registrum Gregorii tantum dissonat ab aliis scriptis a Gregorio, vt si ex stylo arguendum esset negaretur Gregorii. Einleitung zum *zweiten* (und *dritten*) *Johannesbriefe* (Bl. ccxxx, mit der Erklärung des Jud. datiert Caietae die. xvii. Augusti. M. D. XXIX): *SECVN*da beati Ioannis epistola.) Circa authorem tam huius quam sequentis epistolae, scito quod Hiero. de viris illust. partim in Ioanne partim in Papia, manifestat autoritate ipsius Papiae alium esse Ioannem Euangelistam. & alium Ioannem senioremem qui scripsit has duas epistolas. Et propterea ambae minoris autoritatis sunt. Et primae quidem doctrina extracta est ex epistola beati Ioannis Apostoli usw. Einleitung zum *Judasbriefe* (Bl. ccxxx): Hiero. in li. de viris illust. ait. — Iudas frater usw. [vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2]. Haec ille. — Ex quibus apparet minoris esse autoritatis hanc epistolam iis quae sunt certae scripturae sacrae. Bl. ccxxxi endet die Erklärung des *Judasbriefes* mit der Unterschrift: Caietae die. xvii. Augusti. M. D. XXIX. aetatis autem propriae sexagesimoprimo. — *A p o c a l y p s i m* enim fateor me nescire exponere iuxta sensum literalem: exponat cui deus concesserit. (Die Ausgabe *Epistolae Pavli et aliorvm apostolorvm*, cum Actis, per R. D. Thomam de Vio Caietanum Cardinalem S. Xysti, ad Graecorum codicum fidem castigatae, & ad sensum literalem quam maxime accomodatae, Lvgdvni 1558, bietet wörtlich denselben Text; die Kenntnis der letzteren Ausgabe verdanke ich der Liebenswürdigkeit des Herrn Geheimrat Prof. D. Heinrici in Leipzig.) Gedankenstriche habe ich an Stelle eines Absatzes im Originale verwandt.

¹ De vir. inl. 2 (vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2).

gemeinkatholische Überzeugung seiner Zeit, sondern die Überzeugung der alten Kirche; und diese wieder sah er verkörpert in der Person des Hieronymus. Den Hieronymuskult des Erasmus hat Kajetan auf die Spitze getrieben. Hatte Erasmus den Hieronymus des öfteren nur stillschweigend benutzt, so zitierte ihn Kajetan stets namentlich; und zwar zitierte er ihn, so oft er nur konnte. Bei der Besprechung des Hebräerbriefes teilt uns Kajetan eine ganze lange Reihe von Hieronymuszitaten mit. Auch dort erhält Hieronymus Recht, wo er gegen die „gemeinsame Sitte der Kirche und ihrer Lehrer“ verstößt. Einmal erklärt Kajetan ausdrücklich: „Wir haben den Hieronymus als Regel erhalten, daß wir nicht irren bei der Ausscheidung der kanonischen Bücher; denn die Bücher, die er als kanonisch überlieferte, die haben wir als kanonische Bücher, und die, die er aus dem Kanon ausschied, die haben wir außerhalb des Kanons; wenn deshalb bei Hieronymus der Verfasser des Hebräerbriefes zweifelhaft ist, so wird auch der Brief zweifelhaft.“ Da Kajetan diesen Grundsatz klipp und klar ausspricht, so muß er natürlich zu einem Ergebnis gelangen, das weit über Erasmus hinausführt.

Drittens ist zu beachten, daß auch die inneren Gründe, die Kajetan verwertet, leichter zu einem sicheren Schlusse führen, als die inneren Gründe des Erasmus. Kajetan verwendet zwar nur selten innere Gründe. Wo er sie aber benutzt, da sind sie, von seinem Standpunkte aus betrachtet, meist entscheidend. Gegen den Hebräerbrief wendet Kajetan ein, daß er sich der allegorischen Exegese bedient. 2. Sam. 7₁₄ (= 1. Chron. 28₆) sagt Gott von Salomo: „Ich will sein Vater sein, und er soll mein Sohn sein.“ Der Spruch wird Hebr. 1₅ auf Jesus bezogen. Das veranlaßt Kajetan zu dem Urteile: „Daß diese Worte in mystischem [d. h. allegorischem] Sinne gebraucht werden, verringert die Autorität dessen, der damit etwas beweisen will, noch dazu am Anfang des Briefes und gegenüber hebräischen Lesern.“ Weiter verweist Kajetan darauf, daß der Verfasser des Hebräerbriefes nach seiner eigenen Angabe Hebr. 2₃ das Evangelium nicht von Jesus selbst empfing, sondern von dessen Jüngern; Kajetan bemerkt ganz richtig, daß Paulus etwas derartiges nie gesagt hätte (Gal. 1₁)¹. Weniger zwingend ist nur der innere Grund, den Kajetan gegen die apostolische Herkunft des Jakobusbriefes anführt: er findet dessen Grußüberschrift zu wenig christlich².

¹ Dieser Beweis ist wohl mittelbar oder unmittelbar aus Luthers Vorrede zum Hebräerbriefe (Absatz 1) entlehnt. Ich will allerdings nicht in Abrede stellen, daß er von Kajetan auch ein zweites Mal gefunden worden sein kann; er lag zweifellos nahe. Vgl. § 7.

² Das Argument erinnert an Luthers Vorrede zum Jakobusbriefe (Absatz 3). Vgl. § 7. — Es ist übrigens bedeutsam, daß Kajetan auch an den alttestamentlichen Apokryphen scharf Kritik geübt hat. Er wandelte hier ebenfalls in den Spuren des Hieronymus.

D. Will man Kajetans Kritik gerecht beurteilen, so darf man nicht übersehen, daß er an zwei Stellen doch auch hinter Erasmus zurückbleibt: die Offenbarung des Johannes, das Buch, das Erasmus am härtesten mitgenommen hatte, kritisiert Kajetan gar nicht; und den zweiten Petrusbrief nimmt er gegen alle Kritik ausdrücklich in Schutz.

Kajetans Stellung zur Offenbarung des Johannes ist ein Rätsel. Die Offenbarung ist das einzige Buch des Neuen Testaments, das Kajetan nicht erklärte¹. Glücklicher Weise war Kajetan offen genug, uns mitzuteilen, warum er das nicht tat. Am Schlusse der Erklärung des Judasbriefes sagte Kajetan: „Ich gestehe, daß ich die Offenbarung nach dem Wortsinn nicht erklären kann; möge sie erklären, wem Gott das gegeben hat.“ Ähnlich äußerte sich Kajetan in dem Widmungsschreiben an Kaiser Karl V., das dem Kommentare zu den neutestamentlichen Briefen vorangestellt ist². Wie ist über diese Begründung zu urteilen? Kajetan bestritt die Kanonizität des Hebräerbriefes auch deshalb, weil dieser Brief die allegorische Exegese verwandte. Bei der Johannesoffenbarung lag die Sache ähnlich: sie ergab Kajetans Ansicht nach nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn man sie allegorisch deutete. Trotzdem zweifelte sie Kajetan nicht öffentlich an. Vermutlich war ihm die altkirchliche Überlieferung zu gewichtig, die für die Offenbarung eintrat. Kajetan mußte aus Hieronymus³ wissen, daß das Abendland, also auch Rom, frühzeitig die Offenbarung im Kanon hatte; dann war es aber bedenklich, sie zu kritisieren. Trotzdem ist es bedeutsam, daß Kajetan sich nicht getraute, die Johannesoffenbarung gegen ihre Widersacher zu verteidigen; er kannte ja sicherlich Erasmus' Angriffe gegen das Buch. So wird man zu dem Ergebnisse gelangen müssen: Kajetan ist zu einem bestimmten Urteile über die Johannesoffenbarung nicht gekommen.

Klarer ist Kajetans Stellung zum zweiten Petrusbriefe. Kajetan wußte aus Hieronymus, daß der zweite Petrusbrief im vierten Jahrhundert lange nicht allgemein anerkannt war, und daß man die Zweifel begründete mit einem Hinweis auf die stilistischen Unterschiede zwischen den zwei Petrusbriefen. Diese Bemerkung des Hieronymus verstand Kajetan ausgezeichnet zu entkräften. Zunächst deutete er Hieronymus dahin, nur wegen stilistischer Unterschiede habe man den zweiten Petrusbrief verworfen. Dann malte er seinen Lesern ein Schreckgespenst vor: wenn stilistische Unterschiede auf verschiedene Verfasser deuten, so werden beide Petrusbriefe unsicher; denn wer sagt uns, welches der echte Petrusstil ist? Aber dann

¹ Dieser Umstand erinnert an Erasmus; vgl. oben S. 23.

² Kajetan berührt sich hier wiederum nahe mit Luther; vgl. unten § 7.

³ Z. B. epist. 129, ad Dardanum (Teil 1 S. 228 Anm. 5).

löst sich sofort alles in Wohlgefallen auf: Gregors des Großen Briefe zeigen einen ganz anderen Stil, als seine anderen Schriften; trotzdem nimmt kein Gelehrter an, daß hier kritische Echtheitsfragen vorliegen; Stilverschiedenheiten beweisen also gar nichts¹. Warum hat Kajetan den zweiten Petrusbrief in Schutz genommen? Es scheint mir zweifellos, daß die von ihm angeführten Gründe nicht die einzigen Gründe waren. In ähnlicher Weise hätte sich z. B. auch der Hebräerbrief retten lassen. Ich sehe hier nur eine Möglichkeit. Die katholische Kirche, die Kirche des Petrus, hätte die Kritik an einer Petruschrift besonders übel vermerkt. Wir lernten ja bereits², daß in dieser Sache die Pariser Universität besonders empfindsam war; auch Erasmus war so klug gewesen, sich über den zweiten Petrusbrief nur sehr vorsichtig zu äußern. Hier wird der eigentliche Grund liegen, der Kajetan bewog, den zweiten Petrusbrief zu schonen.

E. Trotz dieser Einschränkungen wird man doch urteilen müssen: Kajetan sprach seine Zweifel an einigen neutestamentlichen Büchern so offen aus, daß er bei seinen katholischen Zeitgenossen hier und da Anstoß erregen mußte. Er legte seine Zweifel ja nicht nur in den wenig gelesenen Kommentaren nieder; vielmehr deutete er sie auch in den Streitschriften an, die er gegen die Evangelischen ausgehen ließ³; und das waren Bücher, die bald in aller Händen waren. Dazu konnte es keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß Kajetans Kritik sehr angreifbar war. Ihm galt Hieronymus als der Hauptvertreter der katholischen Überlieferung. Aber Hieronymus war nicht Papst, ja nicht einmal Bischof. Die Feststellungen der Päpste über den Kanon, z. B. die Erlasse Damasus' I. und Innozenz I., mußten viel bedeutsamer erscheinen, als die Bemerkungen des Hieronymus. Und diese Päpste wußten nichts davon, daß einzelne Bücher des Neuen Testaments von geringerer Autorität seien.

Wie Erasmus, so wurde auch Kajetan vor allem von den P a r i s e r T h e o l o g e n wegen seiner Bibelkritik angegriffen. Man verübelte dem Kardinale vor allen Dingen, daß er die paulinische Herkunft des Hebräerbriefes leugnete, die Ursprünglichkeit des Markusschlusses (Mark. 16, ff.) bestritt und die Vulgata des Hieronymus für fehler-

¹ Das ist wohl eine unmittelbare Polemik gegen Erasmus, der den Beweis aus dem Stile für den sichersten hielt (vgl. oben S. 18 und S. 19 Anm.). Kajetan hat sich in der Tat niemals eines Beweises aus dem Stile bedient.

² Vgl. oben S. 28 bei Anm. 1.

³ Vgl. z. B. Erasmus, Leidener Gesamtausgabe 9 Sp. 866: *Praeter tam multos veteres eosque praecipuos ecclesiae doctores Thomas Bionensis cardinalis Caietanus adhuc vivens cum alibi tum in libello contra Lutheranos de eucharistia sine Pauli nomine citat hanc epistolam [den Hebräerbrief]; uno loco subiicit „quod iuxta genuinum sensum tractat auctor illius epistolae“. Si non dubitabat de auctore, quid opus erat illa periphrasi? Vgl. oben S. 29.*

haft erklärte. Kajetan verteidigte sich gegen das Pariser Verdikt in einem Briefe, der vom 30. Dezember 1534 datiert ist¹. Die Verteidigung klingt recht sophistisch. Kajetan weicht zunächst einen Schritt zurück. Er hätte, so erklärt er, nicht die kanonische Würde des Hebräerbriefes in Zweifel gestellt; sondern nur darauf hätte er hingewiesen, daß die kanonische Würde nicht leicht zu erkennen sei, daß also der Verstand hier Anlaß habe, bedenklich zu sein. Aber am Ende kehrt Kajetan doch zu dem freien Standpunkt zurück, den er früher eingenommen hatte. Er versichert: solange die Kanonizität des Hebräerbriefes für den Verstand nicht feststehe, sei auch die Autorität des Briefes nicht die höchste; man könne allein mit diesem Briefe keine Glaubenswahrheit gültig beweisen. Kajetan benutzt dann die Gelegenheit, noch einmal auf die hohe Bedeutung hinzuweisen, die Hieronymus in kanongeschichtlichen Fragen zukomme.

Neben den Pariser Theologen war es vor allen Dingen ein Ordensbruder des Kardinals, der seine Bibelkritik angriff: *Ambrosius Katharinus*². Es war das ein Mann, dem verhältnismäßig

¹ *Opvsevla omnia Thomae de Vio Caietani* 3, Lyon 1587, S. 298 f. (*Tractatus quintus decimus responsionum ad quosdam articulos nomine theologorum Parisiensium editos ad magistrum Ioannem studii Moguntini Regentem missarum*). Die wichtigsten Stellen lauten: *Tertius articulus [der Pariser Zensur] est: Epistola Pauli ad Hebraeos non est autentica. Iste articulus non est meus. In commentariis enim super dictam epistolam non negavi epistolam esse autenticam; sed dixi, quod, dubio apud Hieronimum autore eius epistolae existente, dubia quoque redditur epistola, quam, nisi sit Pauli, non perspicuum est canonicam; et non nego ipsam autenticam, existente autore epistolae dubio. Aliud est enim epistolam esse canonicam, et aliud est esse perspicuum quod est canonica. Perspicuitas enim spectat ad notitiam nostram; esse vero canonicam spectat ad ipsam epistolam secundum seipsam; si nanque tolleretur dubium et fieret perspicuum, non propterea epistola fieret noviter canonica; sed quae erat secundum se canonica, manifestaretur canonica; certum est tamen, quod durante dubio non est tantae auctoritatis apud nos, ut sola sufficiat ad ea, quae sunt fidei. Ego igitur locutus sum de nostra notitia, non de ipsa epistola (ut verba mea clare sonant); articulus vero loquitur de epistola secundum se. Später heißt es: *Advertendum est autem circa hunc articulum praecedentem et similes, quod ego nullam bibliae partem reieci, nisi quas reiecit beatissimus Hieronymus; et nullam partem aut particulam in dubium verti nisi illas, de quibus dubitat Hieronymus. Secutus sum Hieronymum et ex illius verbis deduxi consentanea sermoni eius. Hieronymus enim universae ecclesiae lumen est ad discernendas partes et particulas sacrae scripturae ab iis, quae non sunt partes nec particulae eius et ad discernendum partes seu particulas certas a dubiis. Cur itaque accusor sequens beatissimum Hieronymum? Accusando siquidem in istis me accusant Hieronymum, qui est principalis autor huiusmodi dubiorum. Am Schlusse das Datum: Romae 30. Decembris 1534. Vgl. übrigens ZKg 18, 1898, S. 250.**

² 1487—1553. Er war zu Siena geboren und hieß eigentlich Lancelotto Politi. Als er 1517 Dominikaner wurde, nannte er sich *Ambrosius Katharinus*. 1521 hat er mit Luther Streitschriften gewechselt (Weim. Ausg. 7 S. 698 ff.). Vgl. J. Quéatif und J. Echard, *Scriptores ordinis praedicatorum recensiti* 2, Paris 1721, S. 17.

wenig an der Sache lag, zu deren Wortführer er sich machte: er stritt, um zu streiten. Solche Gestalten hat jene disputierlustige Zeit in großer Zahl hervorgebracht; man denke nur an Johann Eck! Katharinus gab 1535 Bemerkungen zu Kajetans Bibelkommentaren heraus¹. Diese Bemerkungen waren für Katharinus' Verhältnisse höflich geschrieben. Kajetan, der Kardinal, erhielt fast regelmäßig den Titel Reverendissimus. Katharinus wollte aus dem Grunde nicht scharf gegen Kajetan vorgehen, weil dieser, wie es hieß, all seine Sätze dem Urteil der Kirche unterwerfen wollte. Aber sachlich vertrat doch Katharinus einen Standpunkt, der dem Kajetans genau entgegengesetzt war. Und er ging dabei sehr geschickt vor. Zunächst wandte er sich gegen alle übertriebene Verehrung des Hieronymus. Petrus sei die größte altkirchliche Autorität, nicht Hieronymus. Überdies hätte Kajetan den Hieronymus des öfteren mißverstanden. Weiter wies Katharinus darauf hin, welche Autoritäten Kajetan gegen sich hatte: vor allem den großen Ordenstheologen Thomas von Aquino und die Pariser theologische Fakultät, die ja schon Erasmus' Kritik am Neuen Testamente zurückgewiesen hatte. Mit offener Befriedigung erinnerte Katharinus daran, daß Kajetans Kritik sich berührte mit der Kritik des großen Ketzers Martin Luther. Dadurch brachte er Kajetan wenigstens mittelbar in den Geruch der Ketzerei. Sehr geschickt wies Katharinus auch auf den Denkfehler hin, der in Kajetans Stellung zum zweiten Petrusbriefe lag. Daß einzelne neutestamentliche Bücher in alter Zeit umstritten waren, stellte Katharinus nicht in Abrede. Aber er meinte: wenn diese Bücher dann trotzdem kanonisch wurden, so muß uns ihre Autorität umso unantastbarer erscheinen; denn was durch das Feuer des Zweifels hindurchgegangen ist, das ist doch unser sicherster Besitz. Nach Ambrosius Katharinus traten neben anderen Alfonso de Castro, ein Spanier, und Gabriel Prateolus als Gegner Kajetans auf, vor allem aber der größte Dogmatiker des Dominikanerordens in jener Zeit, Melchior Kanus († 1560)². Doch fehlte es Kajetan auch nicht an Freunden, die teils tapfer für ihn stritten, teils seinen Anschauungen wenigstens Daseinsberechtigung in der katholischen Kirche zuerkannten. Das lehrte die Geschichte des Tridentiner Konzils.

¹ Mir liegt folgende Ausgabe vor: *Ad Reverendissimvm Patrem, ac generalem Magistrum, Magistrum Ioannem de Fenario, et caeteros patres ac magistros ordinis Praedicatorum, annotationes fratris Ambrosij Catharini Politi Senensis, eiusdem ordinis, in excerpta quaedam de commentarijs Reuerendissimi Cardinalis Caietani S. Xisti, dogmata*, Paris 1535 (Berlin, Königliche Bibliothek).

² *De locis Theologicis Libri duodecim*, Lovanii 1564. Hier heißt es z. B. 2₁₁: *Nec enim verum est, in libris canonicis decernendis ecclesiae regulam esse Hieronymum: quod Caietanus perperam ne dicam perniciose existimavit*. Von diesem Standpunkte aus lehnte Kanus alle Kritik Kajetans am Neuen Testa-

§ 5. Das Tridentiner Konzil¹.

A. Es ist nicht verwunderlich, daß das Tridentiner Konzil es für nötig gefunden hat, genaue Bestimmungen über den Umfang und die Autorität der Bibel zu geben. Das Konzil behandelte alle Fragen, in deren Beantwortung wichtige Unterschiede zwischen den Evangelischen und den Katholiken zu Tage traten. Eine solche Frage war aber die Bibelfrage.

Minder verständlich erscheint es auf den ersten Blick, daß das Tridentiner Konzil trotz eifriger Arbeit doch zwei volle Monate brauchte, ehe es ihm gelang, die Autorität der Heiligen Schrift und der Überlieferung in einer Weise zu formulieren, die wenigstens der Mehrheit annehmbar erschien. Diese Tatsache weist darauf hin, daß im katholischen Lager durchaus keine Einigkeit herrschte. Männer wie Erasmus und Kajetan hatten nicht vergebens gewirkt. Sie hatten Schüler hinterlassen, die die Kritik am Neuen Testamente weiter verbreiteten. Natürlich war es ihnen nicht gelungen, all ihre Glaubensgenossen von dem Rechte ihrer Kritik zu überzeugen. Nur leidenschaftlicher und rücksichtsloser gingen die Gegner der Kritik jetzt vor. So kam es, daß es eine lange Weile dauerte, ehe sich auf dem Konzile die streitenden Brüder einigten.

Die Partei Kajetans wurde auf dem Konzile vor allem von zwei Prälaten vertreten: dem Bischofe Bertano von Fano und dem Generale der Augustinereremiten Seripando. Seripando verfocht die Kajetanschen Aufstellungen sogar literarisch. Außer diesen beiden hatte Kajetan aber noch eine ganze Reihe von Freunden unter den Konzilsteilnehmern. Wie Kajetan selbst wiesen sie hin auf Hieronymus' kritisches Urteil über einzelne Bibelbücher; Hieronymus sei aber in Sachen

mente ab. Es verdient jedoch Beachtung, daß er Kajetan gegen die allzu heftigen Angriffe des Katharinus in Schutz nahm. Er sagte z. B. (ebenda): *In huius vero confirmatione argumenti Ambrosius Catharinus Caietanum affirmat tot peccata admisisse, quot verba pene effudit. Sic enim ille loquitur. Nec aduertit homo ad carpendum promptulus, se quoque in reprehendendo Caietano saepe ac multum errasse.*

¹ Als Quellen kommen vor allem zwei Veröffentlichungen in Frage: A. Theiner, *Acta genuina ss. oecumenici concilii Tridentini I*, Leipzig [1874]; und (besonders wichtig): *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*. Edidit societas Goerresiana. Tom. I. Freiburg i. B. 1901 (Tagebücher des Severolus und des Massarelli). Daneben haben teilweise Quellenwert die ältesten Darstellungen: Paolo Sarpi (Pietro Soave Polano), *Istoria del concilio Tridentino*, London 1619, Buch 2; Sforza Pallavicini S. I., *Istoria del concilio di Trento* 6₁₁, Rom 1656 f. — Gut unterrichtet R. Seeberg, *Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Lehrdekrete des Konzils von Trient* (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 10, 1889, S. 546 ff. 604 ff. 643 ff.; die neueste Quellenpublikation konnte von Seeberg natürlich nicht verwertet werden). Vgl. auch Berger, *La bible au seizième siècle* S. 136 ff.

des Bibelkanons von der Kirche als Regel und Norm angenommen; also müsse sich die Kirche auch seine Kritik zu eigen machen. Weiter erinnerten sie natürlich an ihren Herrn und Meister Kajetan; dieser hätte sich die kritischen Äußerungen des Hieronymus zu eigen gemacht und sie sogar dem Papste Klemens VII. gegenüber vertreten.

Aber auch Kajetans Gegner waren zu Trient¹ auf dem Platze. Unter den Prälaten stand ihnen vor allen Dingen der leidenschaftliche Petrus Pachecus von Jaen (Giennensis) zur Seite.

B. Die Geschäftsordnung des Tridentiner Konzils war eine ganz eigentümliche. Man beriet zunächst in verschiedenen Klassen oder Partikularkongregationen. In den einzelnen Klassen saßen natürlich nur verhältnismäßig wenige Mitglieder. So war es den päpstlichen Legaten leicht, die Theologen einer Klasse unter einen Hut zu bringen. War das geschehen, so wurde eine Generalkongregation abgehalten; da beriet man nochmals über den betreffenden Gegenstand und einigte sich über den Wortlaut des Lehrdekrets, das man erlassen wollte. Dann erst fand eine Sitzung (sessio) statt, in der das Lehrdekret feierlich verkündet wurde.

Über den Bibelkanon verhandelte das Konzil, wie das ja ganz der Sache entsprach, sehr früh. In der Generalkongregation, die am 8. Februar 1546 stattfand, schlug der Kardinal de Monte vor, man solle nun an die Frage herantreten: welche Bücher sind kanonisch und welche nicht? Die Beantwortung dieser Frage sei notwendig sowohl für den Kampf mit den Ketzern als auch zur Erbauung der katholischen Christen. Die überwiegende Mehrheit stimmte dem Kardinal zu. Zwar erklärte ein Teilnehmer, die Frage des Bibelkanons auf dem Konzile zu erörtern, sei unnötig; hierüber streite man ja nicht mit den Lutheranern; diese leugneten zwar die Authentizität des Römerbriefes (!) und des Jakobusbriefes, wollten die Briefe aber nicht aus dem Kanon entfernen¹. Doch diese Auffassung der Sachlage konnten sich die anderen Konzilsteilnehmer nicht zu eigen machen. Und mit Recht. Schon wegen der Uneinigkeit im eigenen Lager mußte einmal von autoritativer Seite eine Bestimmung über den Umfang des Kanons getroffen werden. Es kam hinzu, daß auch die Apostel in dem letzten der apostolischen canones², ferner verschiedene Konzilien,

¹ So Severolus. Statt des Römerbriefes ist natürlich der Hebräerbrief gemeint. Die ganze Bemerkung beleuchtet grell die Unwissenheit der damaligen katholischen Theologen in allen Dingen, die die Lehre der Evangelischen betreffen. Auch Sarpi ist nicht frei von dieser Unwissenheit. Er redet von sechs [!] neutestamentlichen Büchern, die Luther [!] aus dem Neuen Testamente verwiesen [!] hätte. Vgl. unten § 7, 8 und 10. Wir werden in § 6 sehen, daß selbst der gelehrte Sixtus von Siena über Luthers Kritik am Neuen Testamente ganz falsch unterrichtet ist.

² Vgl. Teil 1 S. 93 Anm. 3.

wie das von Laodizea¹, Kanonsverzeichnisse aufgestellt hatten. Diesem Beispiele wollten die Väter von Trient folgen. Ihr Ansehen hob sich nur, wenn sie in den Spuren der Urkirche wandelten.

Nun fanden zunächst Partikularkongregationen statt, in denen man über den Umfang der Bibel Erörterungen pflog. Da platzten die Geister auf einander. Es bestanden ja die verschiedenartigsten Möglichkeiten. Man konnte, wie die Anhänger Kajetans vorschlugen, zwei Arten von Büchern unterscheiden: solche, die Grundlagen der Lehre bilden (*fundamenta nostrae doctrinae*), und solche, die zwar kanonisch sind, aber nur zur Belehrung des Volkes dienen, nicht zur Begründung der Dogmen verwandt werden dürfen²; zu dieser zweiten Art von Büchern mußten all die Schriften gerechnet werden, die einmal verworfen oder angezweifelt worden waren. Demgegenüber traten natürlich die Gegner Kajetans dafür ein, daß man allen Bibelbüchern in all ihren Teilen die gleiche Autorität zuspreche. Wie es zu geschehen pflegt, gab es nun aber auch noch eine Mittelpartei. Diese machte einen Vorschlag, der darauf hinauslief, die ganze Streitfrage zu verschweigen: es sollte, wie z. B. auf dem Konzile zu Karthago³, einfach eine Liste der Bibelbücher aufgestellt werden ohne Angabe von Wertunterschieden; aber natürlich war es dann jedem unbenommen, sich Wertunterschiede hinzuzudenken. Man stritt aber nicht nur über die Frage, wie die Liste der biblischen Bücher zu gestalten sei. Man stritt weiter darüber, ob man die Gründe für die endgültige Entscheidung in dem Lehrdekret angeben solle. Gab man sie an, so erweckte man den Anschein, als sei das Konzil seiner Sache nicht sicher gewesen und erst nach langen Erwägungen zu einem Entschlusse gekommen. Gab man die Gründe nicht an, so konnte das Konzil als leichtfertig erscheinen.

Am 12. Februar 1546 trat wieder eine Generalkongregation zusammen. Auf dieser brachte Marcellus Cervinus (*cardinalis S. Crucis*) all die erwähnten Streitfragen zur Sprache. Zu seiner Klasse gehörten die dem Kajetan freundlich gesinnten Theologen Bertano von Fano und Seripando. Cervinus war keineswegs ihr schroffer Gegner: er betonte ausdrücklich, über die zur Verhandlung stehenden Probleme habe die Kirche noch nichts entschieden. Die liberale Partei ging nun sehr geschickt vor. Es wurde von ihrer Seite geltend gemacht: Augustin und Hieronymus urteilten über Kanonsfragen verschieden; es zieme sich aber für die Kirche nicht, in einen Streit zwischen den zwei berühmtesten Kirchenvätern einzu-

¹ Vgl. Teil 1 S. 94 Anm. 4.

² Vgl. oben S. 36. In einem Punkte dachte die Partei Kajetans auf dem Konzile milder als Kajetan selbst: sie enthielt den umstrittenen Büchern das Prädikat „kanonisch“ nicht vor.

³ Vgl. Teil 1 S. 230 Anm. 2.

greifen¹. Trotz dieses sehr gewichtigen Grundes siegte die Partei Pachecos. Pacheco scheute sich nicht, in der am 15. Februar abgehaltenen Generalkongregation Kajetan selbst mit harten Worten zu tadeln, weil er über die Autorität einiger Bibelbücher disputiert und manche von ihnen als apokryph verworfen hätte. Das machte Eindruck. Schließlich stimmten die meisten dafür, man solle alle Bibelbücher für voll kanonisch erklären, ohne einen Wertunterschied zu machen. Eine genauere Angabe der Gründe im Lehrdekrete hielt man für unzweckmäßig.

Feierlich verkündet wurde das Lehrdekret² in der vierten Sitzung, die am 8. April 1546 stattfand. Da hob man ausdrücklich hervor,

¹ Von einem „Streit“ zwischen Augustin und Hieronymus kann in Sachen des neutestamentlichen Kanons nicht die Rede sein. Wenn man Aug. de doctr. Christ. 2₁₃ (Teil 1 S. 230 Anm. 1) mit Hier. de vir. inl. 1 ff. (Teil 1 S. 254 Anm. 2) vergleicht, so gewahrt man allerdings starke Widersprüche. Aber Hieronymus hat sich an anderen Stellen vorsichtiger geäußert, als in der Schrift de vir. inl.; sein Werk ist z. B. der Kanon des Damasus vom Jahre 382 (vgl. Teil 1 S. 52 Anm. 6 u. ö.).

² Für uns kommen folgende Bestimmungen in Frage: *Decretum de canonicis scripturis*. Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus in spiritu sancto legitime congregata, praesidentibus in ea eisdem tribus apostolicae sedis legatis, hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublati erroribus puritas ipsa evangelii in ecclesia conservetur, quod promissum ante per prophetas in scripturis sanctis [Jer. 31₂₂] dominus noster Iesus Christus dei filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos apostolos tanquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae omni creaturae praedicari iussit [Matth. 28₁₉ f. Mark. 16₁₅], perspicuensque hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ipsius Christi ore ab apostolis acceptae aut ab ipsis apostolis [2. Thess. 2₁₅], spiritu sancto dictante, quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt, orthodoxorum patrum exempla secuta, omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus deus sit auctor, nec non traditiones ipsas, tum ad fidem, tum ad mores pertinentes, tanquam vel oretenus a Christo vel a spiritu sancto dictatas et continua successione in ecclesia catholica conservatas pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur. Sacrorum vero librorum indicem huic decreto adscribendum censuit, ne cui dubitatio suboriri possit, quinam sint qui ab ipsa synodo suscipiuntur. Sunt vero infra scripti. Testamenti Veteris: quinque Moysis, id est: Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium; Iosuae, iudicium, Ruth, quatuor regum, duo paralipomenon, Esdrae primus et secundus, qui dicitur Nehemias, Tobias, Iudith, Esther, Iob, psalterium Davidicum centum quinquaginta psalmodum, parabola, ecclesiastes, canticum canticorum, sapientia, ecclesiasticus, Isaias, Ieremias cum Baruch, Ezechiel, Daniel, duodecim prophetae minores, id est: Osea, Ioel, Amos, Abdias, Ionas, Michaeas, Nahum, Habacuc, Sophonias, Aggaeus, Zacharias, Malachias; duo Machabaeorum, primus et secundus. Testamenti Novi: quatuor evangelia, secundum Matthaeum, Marcum, Lucam et Ioannem; actus apostolorum a Luca evangelista conscripti; quatuordecim epistolae Pauli apostoli, ad Romanos, duae ad Corinthios, ad Galatas, ad Ephesios, ad Philippenses, ad Colossenses, duae ad Thessalonicenses, duae ad Timotheum, ad Titum, ad Philemonem, ad Hebraeos; Petri apostoli duae, Iohannis apostoli tres, Iacobi apostoli una, Iudae apostoli una; et apocalypsis Io-

daß alle Bibelbücher mit der gleichen Verehrung aufgenommen werden sollen. Auch sonst verwarf man alle Ergebnisse und Vermutungen der Bibelkritik. Der Hebräerbrief wurde zwar am Schlusse der Paulusbriefe gelassen, aber doch als Brief des Apostels Paulus bezeichnet. Weiter sprach man von den zwei Briefen des Apostels Petrus, den drei Briefen des Apostels Johannes, dem Briefe des Apostels Jakobus, dem Briefe des Apostels Judas und der Offenbarung des Apostels Johannes. Das waren alles Pfeile, die gegen die Kritik eines Erasmus und eines Kajetan geschleudert wurden. Man wollte diese Kritik mit Stumpf und Stiel ausrotten. Deshalb redete man nicht einfach vom Jakobus- und Judasbriefe, sondern von den Briefen der Apostel Jakobus und Judas. In blindem Eifer sah man gar nicht, daß man damit den Verfassern dieser Briefe einen Titel gab, den sie gar nicht haben wollten. Daß schon Papst Damasus I.¹ ein ähnliches Mißgeschick zugestoßen war, kann kaum zur Entschuldigung des Tridentiner Konziles dienen. Es hat sich sonst doch sehr wenig um die altkirchliche Überlieferung gekümmert.

Durch das Tridentiner Konzil ist natürlich auch der Ausschluß des apokryphen Laodizenerbriefes und anderer Apokryphen² aus dem Neuen Testamente endgültig festgesetzt worden. Doch brauchte das Konzil hier nur eine bereits vollzogene Tatsache gutzuheißen. Es hatte über diese Apokryphen nicht erst zu streiten³.

annis apostoli. Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata Latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, anathema sit. Omnes itaque intelligant, quo ordine et via ipsa synodus post iactum fidei confessionis fundamentum sit progressura et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis in ecclesia moribus sit usura. Decretum de editione et usu sacrorum librorum. Insuper eadem sacrosancta synodus considerans non parum utilitatis accedere posse ecclesiae dei, si ex omnibus Latinis editionibus quae circumferuntur sacrorum librorum, quatenus pro authentica habenda sit, innotescat, statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur et ut nemo illam reiicere quovis praetextu audeat vel praesumat. Praeterea ad coercenda petulantia ingenia decernit, ut nemo suae prudentiae innixus in rebus fidei et morum ad aedificationem doctrinae Christianae pertinentium sacram scripturam ad suos sensus contorquens, contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum, aut etiam contra unanimem consensum patrum ipsam scripturam sacram interpretari audeat, etiamsi huiusmodi interpretationes nullo unquam tempore in lucem edendae forent. Qui contravererint, per ordinarios declarentur et poenis a iure statutis puniantur. ¹ Vgl. Teil 1 S. 52 Anm. 6.

² Vgl. oben S. 9 f.

³ Dagegen hat dem Tridentiner Konzile die Frage nach der Geltung der alttestamentlichen Apokryphen viel zu schaffen gemacht. Den endgültigen Beschluß in dieser Sache s. oben S. 46 Anm. 2.

C. Das Tridentiner Konzil ist für die Kanongeschichte nicht nur deshalb von Bedeutung, weil es ein für die katholische Kirche maßgebendes Verzeichnis der biblischen Bücher aufgestellt hat. Es hat weiter auch die Stellung der Kirche zu der lateinischen Bibelübersetzung des Hieronymus, zur *Vulgata*, geregelt.

Im Laufe des Mittelalters war das Ansehen der *Vulgata* ständig gestiegen, je weiter sie sich verbreitete und je mehr die Kenntnis der Ursprachen den Theologen verloren ging. Der Humanismus rüttelte kräftig an dem Ansehen der *Vulgata*. Laurentius Valla und Erasmus wiesen ihr Fehler nach¹. Kajetan konnte sich der Einsicht nicht verschließen, daß die humanistische Kritik auch hier im Rechte sei². Diese Umstände nötigten das Tridentiner Konzil, sich über die *Vulgata* zu äußern. Man verhandelte über diese Fragen vor allen Dingen in der Generalkongregation, die am 17. März 1546 stattfand.

Die Anhänger Kajetans waren natürlich wieder auf dem Platze. Eindringlich erinnerten sie an die Erfahrungen, die Kajetan als Legat in Deutschland gemacht hätte: da habe er erkannt, daß man die Ketzer nur aus dem hebräischen und griechischen Urtexte der Bibel widerlegen könne. Auch hier berief man sich auf die Autorität des Hieronymus: dieser hatte sich ja sehr eingehend mit dem Urtext der Bibel beschäftigt. Nun gab die Partei Kajetans freilich zu: die Synode vermöge ja die *Vulgata* einer Durchsicht zu unterziehen; dabei würde ihr sicher der Heilige Geist zur Seite stehen; so könnte eine irrumslose lateinische Bibel geschaffen werden. Aber eine solche Durchsicht bedeute eine Arbeit von Jahrzehnten. Deshalb sei es besser, allein den Urtext der Bibel als unfehlbar zu bezeichnen.

Das waren Erwägungen, die sich hören ließen. Trotzdem ging die Mehrheit der Konzilsteilnehmer nicht auf sie ein. Die einen sagten: eine Übersetzung, die schon so lange gebraucht wird, ist göttlich und authentisch. Wäre sie es nicht, so hätte ja der Streit mit Luther kein Ende: niemand würde wissen, was er glauben solle; denn den Urtext deutet natürlich jeder Gelehrte, wie es ihm beliebt. Andere wandten ein: die römische Kirche werde von Gott ebenso geliebt, wie einst die griechische Kirche und die jüdische Gemeinde; Rom müsse also die Heilige Schrift ebenfalls in seiner eigenen Sprache, auf Lateinisch, besitzen. Der Hauptgrund war wohl der, daß man die Einheit der Kirche nur dann für ganz gesichert hielt, wenn es nur einen autoritativen Bibeltext gab. Rom war von jeher sehr zugänglich für Bestrebungen, die der Einheit der Kirche zugute kommen mußten. Auf diese Weise wurden die Anhänger Kajetans auch in diesem Falle überstimmt: man erklärte die *Vulgata* für kanonisch. Alle Kritik der *Vulgata* schrumpfte

¹ Vgl. oben S. 13 f.

² Vgl. oben S. 34.

zusammen in die Forderung: man solle nun eine Normalausgabe der Vulgata herstellen.

Verkündet wurde dieser Beschluß über die Vulgata ebenfalls in der vierten Sitzung am 8. April 1546. Fortan mußte bei allen Predigten, Vorlesungen und Disputationen die Vulgata zu Grunde gelegt werden. Der Urtext der Bibel war damit eigentlich zu einem bedeutungslosen Texte gemacht worden¹.

Die von dem Konzile gewünschte Musterausgabe der Vulgata erschien erst 1590 bei dem jüngeren Aldus Manutius, unter dem Titel *Biblia sacra vulgatae editionis tribus tomis distincta ad concilii Tridentini praescriptum emendata et a Sixto V. p. m. recognita et approbata*. Als authentisch war sie schon 1589 anerkannt worden durch die Konstitution *Aeternus ille*. Die Konstitution sollte ewig gelten. Doch dauerte die Ewigkeit nur wenige Jahre. Man bemerkte bald, daß die Vulgataausgabe von 1590, die sog. Sixtina, fehlerhaft sei². So bearbeitete man eine neue Ausgabe. Diese, die sog. Klementina, erschien 1592 unter Papst Klemens VIII.; ihr Titel lautet: *Biblia sacra vulgatae editionis Sixti V. p. m. jussu recognita atque edita*. Gedruckt wurde sie wiederum von dem jüngeren Aldus Manutius. Daß die Klementina einen Fortschritt über die Sixtina bedeutet, läßt sich nur mit großen Einschränkungen behaupten.

D. Noch eine dritte Bestimmung hat das Tridentiner Konzil getroffen, die für die Kanongeschichte von Bedeutung ist: es gab ein klares Urteil ab über den Wert der Überlieferung³.

Im Mittelalter war die Überlieferung tatsächlich sehr hoch geschätzt worden. Aber niemand hatte gewagt, sie grundsätzlich als eine ganz gleichberechtigte Größe neben die Heilige Schrift zu stellen. Das ward im sechzehnten Jahrhundert anders. Die Stimmung, die die Katholiken der Überlieferung gegenüber beseelte, war eine andere geworden, vornehmlich aus zwei Gründen. Erstens betonte der Protestantismus mit voller Schärfe, daß er von der Überlieferung gar nichts halte, daß ihm die Bibel alles sei. Wollte man dem Protestantismus gegenüber das eigentlich Katholische recht zur Geltung bringen, so lag es nahe, Heilige Schrift und Überlieferung einander gleichzustellen. Dasselbe schien zweitens auch die Wissenschaft zu

¹ Auch in anderer Weise suchte man darauf hinzuwirken, daß der Spielraum der exegetischen Wissenschaft eingeschränkt wurde. Man verbot z. B. den Exegeten, von der exegetischen Überlieferung abzuweichen. Übrigens bedeutete auch dieses Verbot einen Angriff auf die Schule Kajetans, der die Exegese der Väter nicht als verbindlich ansah (s. oben S. 34).

² Man hat jedoch ihre Fehlerhaftigkeit oft in übertriebener Weise betont.

³ Über die Überlieferung in der katholischen Kirche vgl. vor allem Friedrich Loofs, *Symbolik oder christliche Konfessionskunde*, Tübingen und Leipzig 1902, S. 207 ff.

fordern. Der Humanismus und die Theologie des sog. „alten Wegs“¹ hatten gelehrt, welcher Wert der geschichtlichen Überlieferung zukommt. Man konnte sogar sagen: die Bibel verdankt ihre Autorität erst der Überlieferung der alten Kirche. Kein Geringerer als Kajetan hatte den Gedanken durchgeführt, daß der Kirchenvater Hieronymus als Norm bei der Festsetzung des Kanonischen zu gelten hat². So schien es wissenschaftlich geboten, Schrift und Überlieferung einander mindestens gleichzustellen.

Das Tridentiner Konzil beschäftigte sich zuerst in einer Generalkongregation am 26. Februar 1546 mit der Frage der Überlieferung. Es trat sofort zutage, daß man in der Hauptsache einig war. Gab es doch sogar einige folgerichtige Denker, die offen erklärten: man glaube der Schrift nur wegen der Überlieferung. Ein Streit entstand eigentlich bloß darüber, ob man die einzelnen Überlieferungen aufzählen solle oder nicht. Pacheco setzte durch, daß man von einer Aufzählung absah; er erkannte deutlich, daß man sich nicht durch eine Aufzählung die Hände binden durfte gegenüber etwa neu auftretenden „Überlieferungen“. Denn wenn es einmal eine Liste kirchlich anerkannter Überlieferungen gab, so mußten die Überlieferungen, die in ihr keine Aufnahme gefunden hatten, entweder als nicht anerkannt oder als minder wichtig gelten; beides konnte unter Umständen sehr gefährlich werden. Die Überlieferung mußte in jedem Falle eine Größe bleiben, deren Umfang sich nach Belieben verändern ließ. Dagegen, daß man Heilige Schrift und Überlieferung als wesentlich gleichwertige Größen betrachtete, erhob nur ein Bischof ernstlich Einspruch: Jakobus Nachianti († 1569, Clodiensis). Als man am 5. April 1546 in einer Generalkongregation über den Wortlaut des Dekretes beriet, erklärte dieser Bischof sogar: er halte es für gottlos (*impium*), Schrift und Überlieferung einander gleichzustellen. Der Sturm der Entrüstung, der sich gegen ihn erhob, bewies aufs deutlichste, daß er unter den Vätern von Trient keinen Gesinnungsgenossen hatte. In der Generalkongregation vom 7. April 1546 wurde darüber abgestimmt, ob man der Heiligen Schrift und der Überlieferung gleiche oder nur ähnliche Autorität zuschreiben, ob man beide *pari* oder nur *simili pietatis affectu* verehren solle. Die Mehrheit stimmte für völlige Gleichstellung, für *pari*.

Auch die Erklärungen des Tridentiner Konzils über die Überlieferung wurden in der vierten Sitzung verkündet, am 8. April 1546. Nachianti war ehrlich und tapfer genug, keine innere Zustimmung zu dem Konzilsbeschlusse zu heucheln; er beschränkte sich auf die Erklärung, er werde dem Beschlusse gehorchen (*Clodianus vero dixit se decreto pariturum*).

¹ Vgl. oben S. 33.

² Vgl. oben S. 37 f.

E. Man kann nicht sagen, daß die Beschlüsse des Tridentiner Konzils über die Heilige Schrift und die Überlieferung dem Geiste der katholischen Kirche entgegen wären. Aber dem Geiste der Wissenschaft im sechzehnten Jahrhundert waren sie entgegen. Denn die Beschlüsse knüpften unmittelbar an die mittelalterliche Entwicklung an. Diese wurde in ihnen zu einem durchaus folgerichtigen Abschlusse gebracht. Aber was der Humanismus und, ihm folgend, die Theologie des „alten Wegs“ an neuen Erkenntnissen erarbeitet hatten, das wurde von dem Tridentiner Konzile in törichtem Stolge verschmäht.

Daß der Stolz töricht war, das wußten am besten die Deutschen: sie waren die fortgeschrittensten unter ihren Zeitgenossen; sie verstanden sich auch ausgezeichnet auf die Bedürfnisse der Polemik¹. Die Deutschen konnten sich nicht genug wundern über die Kühnheit, mit der ein Häuflein von 5 Kardinälen und 48 Bischöfen leichtthin Beschlüsse gefaßt hatte über die wichtigsten Fragen der Theologie. Die Verwunderung war um so größer, als unter den Vätern von Trient kein einziger hervorragender Theolog war, vor allem kein deutscher Theolog. Die meisten von ihnen waren Juristen und Politiker. Wer boshaft sein wollte, konnte ausrechnen, daß auf diesem „ökumenischen“ Konzile nur ein ganz geringer Bruchteil der gesamten Christenheit vertreten war; und dennoch wollte dieses Konzil Beschlüsse fassen, die für die gesamte Christenheit bindend sein sollten!

Trotz alledem wurden die Konzilsbeschlüsse natürlich von den Katholiken anerkannt. Sie mußten anerkannt werden; sonst wäre eine Kirchenspaltung eingetreten; und da die Theologie in der neueren katholischen Kirche überhaupt eine sehr geringe Rolle spielt, so genügte das Gespenst der Kirchenspaltung, um alle Bedenken der Theologen gegen das Tridentinum mit einem Male niederzuschlagen. Der Unparteiische wird keinen Augenblick daran zweifeln, daß hier die äußere Einheit der Kirche zu teuer erkauf war: sie war erkauf gegen einen Verzicht auf die reinen Quellen des Christentums; von diesen hat sich die katholische Kirche nun, wenn sie dem Tridentiner Konzile treu bleibt, für immer entfernt.

§ 6. Die nachtridentinische Zeit.

Die Beschlüsse des Tridentiner Konzils wurden von den Katholiken aller Länder angenommen, wenigstens äußerlich. Daß insgeheim die Geister noch fortlebten, die durch das Tridentiner Konzil scheinbar besiegt worden waren, darf uns nicht wundernehmen. Diese

¹ Die folgende Stimmungsschilderung nach Sarpi.

Geister hatten ja für sich alle Freunde der wahren Wissenschaft und alle Vertreter der echten Frömmigkeit. Das Fortwirken von Einflüssen, die das Tridentiner Konzil hatte beseitigen wollen, war um so eher möglich, als es Mittel und Wege genug gab, die Konzilsbeschlüsse zu umgehen: man konnte recht gut dem Wortlaute des Tridentinums Genüge leisten und doch dem von ihm beabsichtigten Sinne zuwiderhandeln. Der Katholizismus aller Richtungen verstand sich damals ausgezeichnet auf haarspaltende Dialektik.

A. Zunächst ist die Kritik der Kajetanschen Schule¹ an einzelnen neutestamentlichen Büchern nicht ausgestorben. Diese Kritik konnte sich ja auf Tatsachen berufen, die nicht wegzuleugnen waren, vor allen Dingen auf Mitteilungen des Hieronymus; und den heiligen Hieronymus durfte die Kirche nicht einfach preisgeben; sie brauchte ihn zu anderen Zwecken gar zu nötig. Somit waren die Schüler Kajetans in der angenehmen Lage, daß die Grundlagen ihrer Kritik trotz der Tridentiner Beschlüsse von der Kirche voll anerkannt wurden. Man konnte deshalb ruhig weiter kritisieren, wenn es nur gelang, der Kritik ein kirchliches Mäntelchen umzuhängen.

Die Einflüsse des Humanismus und des unter seinem Banne stehenden „alten Wegs“ erstreckten sich, soweit es sich um die katholische Kirche handelt, vor allem auf die Theologie der Dominikaner und der Jesuiten. So ist es ganz natürlich, daß wir gerade bei diesen die deutlichsten Nachwirkungen einer Kritik nach Kajetans Art bemerken. Ich nenne nur die zwei wichtigsten Theologen, die hier in Frage kommen: Sixtus von Siena und Robert Bellarmin.

Der Dominikaner Sixtus von Siena (Senensis, † 1599) redet in seiner *Bibliotheca sancta*², die zuerst 1566 erschien,

¹ Der Ausdruck „Kajetansche Schule“ ist natürlich *cum grano salis* zu verstehen. In Wahrheit wissen wir von der Geschichte namentlich der Bibel-exegese viel zu wenig, als daß wir uns hier über geschichtliche Zusammenhänge ein sicheres Urteil gestatten dürften. Aber die Vermutung mag berechtigt sein, daß wir es hier vorwiegend mit Einflüssen Kajetans zu tun haben.

² *Bibl. sancta* 1₁: *Canonici primi ordinis, quos protocanonicos appellare libet, sunt indubitatae fidei libri, hoc est, de quorum autoritate nulla unquam in ecclesia catholica fuit dubitatio aut controversia, sed statim ab initio nascentis ecclesiae communi omnium orthodoxorum patrum consensu fuerunt recepti et ad confirmandam fidei nostrae autoritatem assumpti. . . . Canonici secundi ordinis, qui olim ecclesiastici vocabantur et nunc a nobis deuterocanonici dicuntur, illi sunt, de quibus, quia non statim sub ipsis apostolorum temporibus, sed longe post ad notitiam totius ecclesiae pervenerunt, inter catholicos fuit aliquando sententia anceps, veluti sunt in Veteri Testamento libri Esther usw. Similiter et in Novo Testamento Marci caput ultimum, Lucae historia de sudore Christi sanguineo et apparitione angeli, Ioannis historia de muliere adultera, epistola ad Hebraeos, Iacobi epistola, Petri epistola secunda, Ioannis epistola secunda et tertia, Iudae epistola, Ioannis apocalypsis atque*

mit größter Unbefangenheit von dem Schwanken der alten Kirche in Fragen des Kanons. Er teilt mit, daß sieben neutestamentliche Bücher erst lange nach der Apostel Zeiten in der katholischen Kirche zu allgemeiner Anerkennung kamen: Hebräerbrief, Jakobusbrief, zweiter Petrusbrief, die zwei kleinen Johannesbriefe, Judasbrief und Offenbarung. Sixtus von Siena geht hier also in gewisser Weise selbst über Kajetan hinaus: die Tatsache, daß auch der zweite Petrusbrief und die Johannesoffenbarung von der alten Kirche bezweifelt wurden, gesteht er sich viel offener ein. In anderer Beziehung freilich bleibt Sixtus weit hinter Kajetan zurück. Er ist ein guter katholischer Christ. Deshalb fühlt er das Bedürfnis, seine Übereinstimmung mit den Tridentiner Beschlüssen hervorzuheben. Er tut das in der Weise, daß er betont: die Bücher, die einst bestritten wurden, genießen doch heutzutage die volle kanonische Autorität. Sixtus nennt sie zwar deuterokanonisch, im Gegensatz zu den protokanonischen Schriften, über deren Kanonizität die Kirche niemals in Zweifel war. Aber in den Worten „protokanonisch“ und „deuterokanonisch“ soll kein dogmatisches Werturteil liegen, sondern nur ein geschichtliches Urteil über die Art und Weise, in der die betreffenden Bücher kanonisch geworden sind. Demgemäß unterscheidet Sixtus von den deuterokanonischen

alii eiusdem generis libri [was das für alii libri sein sollen, verstehe ich nicht; wollte sich Sixtus vielleicht sichern gegen etwaige neue Entdeckungen der Geschichtswissenschaft, die auch andere Bücher des Neuen Testaments als einst umstritten erweisen könnten?], quos olim prisci ecclesiae patres tanquam apocryphos et non canonicos habuerunt eosque apud solos catechumenos nondum canonicae lectionis capaces, ut in synopsi testatur Athanasius, primum legi permiserunt, deinde procedente tempore, ut Ruffinus in symbolo scribit, apud omnes fideles recitari concesserunt, non ad dogmatum confirmationem, sed ad solam populi instructionem; et quia publice in ecclesia legerentur, ecclesiasticos nuncuparunt; demum vero inter scripturas irrefragabilis auctoritatis assumi voluerunt. Apocryphae autem, id est absconditae, occultae vel dubiae scripturae duobus modis dicuntur; vel quia ipsarum autor incertus est, quo sane modo contingere potest etiam aliquos ex canonicis libris esse apocryphos, quia non omnino ecclesiae certum est et compertum, quis hominum fuerit illorum scriptor, cum tamen ipsa certissime credat illorum autorem fuisse spiritum sanctum; vel alia ratione dicuntur apocryphae, hoc est absconditae, ignotae, incertae et obscurae auctoritatis, quia non certe sciverint nec definire auserint ecclesiastici patres, an essent a scriptoribus suis afflatu spiritus sancti conscriptae, et ob id noluerunt eas vel ad confirmationem dogmatum Christianae fidei proferri vel ad plebis aedificationem publice in ecclesia legi et in templis pronuntiari, sed privatim et domi tantum legi permiserunt. Tales sunt tertius et quartus Esdrae libri usw. Neutestamentliche Apokryphen in dem zweiten Sinne kennt Sixtus nicht. Auf die deuterokanonischen Schriften des Neuen Testaments kommt Sixtus im siebenten Buche noch einmal ausführlich zu sprechen. Dort wird auch die Kritik bekämpft, die das sechzehnte Jahrhundert an diesen Schriften geübt hat: die Kritik der phanatici anabaptistae, der athei Servetani, des Luther, des Calvin.

kanonischen Büchern sehr streng die Apokryphen, deren Autorität zweifelhaft ist (zu den Apokryphen rechnet er z. B. das dritte und vierte Esrabuch). Es entspricht dem Gesagten, daß Sixtus auch lebhaft ankämpft gegen die Kritik, die im sechzehnten Jahrhundert an den deuterokanonischen Schriften geübt worden ist¹; er bestreitet sowohl die Theologen, die an der Autorität dieser Bücher gerüttelt haben, als auch die anderen, die nur die herkömmliche Anschauung über den Verfasser der Bücher bezweifelten. Dabei legt Sixtus eine ziemliche Belesenheit an den Tag. Freilich sind seine Kenntnisse nicht immer sicher gegründet. Über Luther ist er z. B. schlecht unterrichtet; er verwechselt ihn mit den späteren Lutheranern².

Die Stellung, die der Jesuit und Kardinal Robert Bellarmin († 1621) in seinen *Disputationes* (1586 ff.) vertritt³, ähnelt in Sachen des neutestamentlichen Kanons der Stellung des Sixtus von Siena. Er mag zwar, wie es scheint, die Ausdrücke „protokanonisch“ und „deuterokanonisch“ nicht leiden; sie sind seiner Meinung nach wohl allzu leicht einem Mißverständnisse ausgesetzt. Aber im übrigen scheidet er die neutestamentlichen Bücher in ganz dieselben Klassen, wie Sixtus von Siena. Von sieben Schriften des Neuen Testaments erkennt auch Bellarmin ohne Umschweife an, daß ihr Ansehen einst zweifelhaft war; aber er hebt zugleich hervor, daß jetzt ihre volle Kanonizität und Apostolizität über allen Zweifel erhaben ist. Auch eine dritte Klasse von Büchern kennt Bellarmin; sie entspricht den „Apokryphen“ des Sixtus von Siena; zu ihr gehören die Schriften, die einst von einzelnen bedeutenden Kirchenmännern für kanonisch gehalten wurden,

¹ Kajetan wird selten erwähnt — ob aus Pietät oder aus Politik? Von einem Zufall kann hier jedenfalls nicht die Rede sein.

² Sixtus wirft Luther vor, er habe alle sieben deuterokanonischen Schriften des Neuen Testaments verworfen. Vgl. unten § 7 und 10. — Sixtus von Siena verteidigt auch einige protokanonische Schriften des Neuen Testaments gegen kritische Bemerkungen, die ihnen seitens der Anabaptisten und der Servetaner zuteil geworden waren; so die Evangelien des Matthäus, Markus und Johannes und den ersten Johannesbrief.

³ *Disputationes, de verbo dei* l. 1, cap. 4: Est autem omnis haec de numero sacrorum librorum disputatio divisa in partes tres. Primum enim de iis libris agendum erit, de quorum auctoritate nulla unquam fuit inter catholicos homines disceptatio. Deinde de iis, qui, tametsi vere prophetici aut apostolici sint, non tamen semper aequae certa et explorata eorum auctoritas fuit. Postremo de iis, qui, quamquam a nonnullis clarissimis doctissimisque viris aliquando in numero divinatorum voluminum haberentur, publico tamen totius ecclesiae iudicio nunquam approbati sunt. Zur zweiten Klasse gehören von den neutestamentlichen Büchern: Teile von Mk., Lk. und Joh.; Hebr.; Jak.; 2. Pt.; ein Stück von 1. Joh.; 2. und 3. Joh.; Jud.; Offb. Zur dritten Klasse rechnet Bellarmin: Gebet Manasses; 3. und 4. Esra; 3. und 4. Makk.; Ps. 151 lxx; Anhang zu Hiob; liber Hermetis qui inscribitur Pastor. Genauer handelt Bellarmin darüber cap. 16 ff.

aber niemals, wie er glaubt, von der Kirche als solcher; z. B. der „Hirt“ des Hermas¹.

Die Anschauungen des Sixtus von Siena und des Bellarmin über den Umfang und die Autorität des neutestamentlichen Kanons sind heute noch die Anschauungen der katholischen Kirche. Diese tritt z. B. noch heute dafür ein, daß der Hebräerbrief von dem Apostel Paulus herrührt usw.

B. Sehr unbequem mußte den ernstesten katholischen Forschern das Urteil des Tridentiner Konzils über die *Vulgata* sein. Das Tridentiner Konzil hatte befohlen, die *Vulgata* als Heilige Schrift zu gebrauchen, und dadurch den Urtext geradezu ausgeschaltet. Doch die Unterschiede, die zwischen der *Vulgata* und dem Urtexte bestanden, waren in der letzten Zeit so stark betont worden, daß man sie unmöglich vergessen konnte. Der gesunde Menschenverstand mußte aber natürlich für die Auffassung eintreten, daß in allen strittigen Fällen der Urtext recht habe und nicht die Übersetzung des Hieronymus. Doch dem Tridentiner Konzil hatte es anders gefallen. Was war da zu machen?

Es gab wohl eine starke Partei unter den Katholiken, auch unter den Theologen, die mit dem Tridentiner Beschlusse über die *Vulgata* ganz Ernst machte. Sie wußte sogar, was man kaum glauben sollte, diesen Beschluß in der Polemik gegen die Ketzler sehr gut zu verwenden: man wies diese, wenn sie für den Grundtext der Bibel eintraten, darauf hin, daß der Grundtext eine sehr unsichere Größe sei: jede Handschrift biete andere Lesarten; man könne keinen einzigen Glaubenssatz sicher beweisen, wenn man auf diesem schwankenden Boden fuße. Daß freilich der ursprüngliche Wortlaut der *Vulgata* ebenso schwer festzustellen ist, wie der ursprüngliche Wortlaut des Grundtextes, das wollte diesen Theologen nicht eingehen.

Klein, aber bedeutungsvoll war die Schar der katholischen Theologen, die den Tridentiner Beschluß über die *Vulgata* als ein Verhängnis empfanden². Auch sie waren gut kirchliche Theologen (wir finden z. B. Jesuiten in ihren Reihen). Sie wollten es demgemäß nicht zugeben, daß sie mit dem Tridentiner Konzile hier unzufrieden seien. Aber sie waren unzufrieden: sie deuteten das betreffende Dekret

¹ Ein Theolog vom Schlage des Sixtus von Siena und des Bellarmin war auch Richard Simon, der Verfasser der berühmten *Histoire critique du texte du nouveau testament*. Dieses Werk wird meines Erachtens heute vielfach überschätzt. Es bietet im Grunde nicht mehr, als Sixtus' *Bibliotheca sacra*. Mit Kajetans Kommentaren verglichen, mutet es geradezu kritiklos an.

² Vgl. z. B. L. van Elß († 1847), *Pragmatica doctorum catholicorum Tridentini circa *Vulgatam* decreti sensum nec non licitum textus originalis usum testamentium historia*, Sulzbach-Erfurt-Wien 1816.

um. Es solle nur für den praktischen kirchlichen Gebrauch die Benutzung der Vulgata vorschreiben, aber keineswegs diese Übersetzung als absolute dogmatische Autorität hinstellen. Die Vulgata nimmt also nach der Anschauung dieser Theologen eine ähnliche Stellung in der katholischen Kirche ein, wie die deutsche Lutherbibel in den deutschen evangelischen Kirchen: die Lutherbibel wird ja auch öffentlich gebraucht, gilt aber doch nicht als unfehlbare Lehrautorität.

Heutzutage kann man in der katholischen Kirche immer noch eine doppelte Stellung gegenüber der Vulgata wahrnehmen. Aber die trennende Kluft wird immer schmaler. Das reine Tridentinum dringt immer mehr durch.

C. Mit dem Urteile der Katholiken über die Vulgata hängt ihr Verhältnis zur Wissenschaft der biblischen Textkritik zusammen. Schon Erasmus hatte mit Energie darauf hingewiesen, daß die Vulgata nicht nur Übersetzungsfehler enthielt, sondern auch gelegentlich einen anderen Urtext benutzt hatte, als er in den meisten griechischen Handschriften vorlag. Er hatte das z. B. bei der Geschichte von der Ehebrecherin (Joh. 7₅₃—8₁₁) und bei dem sog. comma Iohanneum (1. Joh. 5₇ f.) nachgewiesen¹. Kajetan hatte sich in diesem Falle dem Erasmus angeschlossen². Aber das Tridentinische Konzil machte es durch die Kanonisierung der Vulgata den Katholiken unmöglich, den textkritischen Befund voll zu würdigen.

Natürlich ist sofort jedes Problem hier beseitigt, wenn die Vulgata mit dem griechischen Grundtexte genau übereinstimmt. In der Tat gibt es noch im zwanzigsten Jahrhundert katholische Forscher, die glauben, eine solche Übereinstimmung wahrnehmen zu können. Sie gelangen zu diesem Urteile freilich in einer Weise, die der Unbefangene nicht als wissenschaftlich berechtigt anerkennen kann. Der Katholik Friedrich Brandscheid gab 1906 und 1907 zu Freiburg i. B. ein *Novum Testamentum Graece et Latine* in dritter Auflage heraus. Dieses Buch enthält einen kritischen Apparat; aber dieser befaßt sich fast nur mit Kleinigkeiten. Alle wichtigen Lesarten fehlen. Der nicht ursprüngliche Markusschluß (Mark. 16, ff.), die Geschichte von der Ehebrecherin (Joh. 7₅₃—8₁₁) und das comma Iohanneum (1. Joh. 5₇ f.) stehen im Texte, und kein Wort im Apparate deutet an, daß der textkritische Tatbestand die drei Stücke als spätere Zusätze erweist³.

Zur Ehre der katholischen Kirche müssen wir hinzufügen, daß es andere katholische Gelehrte gibt, die den unbequemen textkritischen

¹ Vgl. oben S. 14 (und 26). — Das comma Iohanneum stand ursprünglich nicht in der Vulgata; aber das konnte Erasmus noch nicht wissen.

² Vgl. oben S. 34.

³ Vgl. Eberhard Nestle im Theologischen Literaturblatt xxviii Nr. 23, 1907, Sp. 265 f.

Befund ohne Zögern anerkennen. Vor allem sind hier die Theologen aus der Schule Kajetans zu nennen, dieselben, die, wie wir sahen, durch ihre Unterscheidung protokanonischer und deuterokanonischer Schriften im Neuen Testamente den Tatsachen der ältesten Kanongeschichte gerecht zu werden suchten. Die gleiche Unterscheidung wandten sie auch auf die Ergebnisse der Textkritik an. Sixtus von Siena¹ hob hervor, daß im Urtexte des Neuen Testaments die Abschnitte Markus 16, ff., Luk. 22₄₃ f.², Joh. 7₅₃—8₁₁ ursprünglich nicht enthalten waren; sie seien deshalb deuterokanonisch, d. h. erst später kanonisch geworden; gegenwärtig aber hätten sie dieselbe Autorität, wie die anderen Stücke des Neuen Testaments. Bellarmin³ schloß sich der Anschauung des Sixtus von Siena an. Wir werden diese Anschauung nicht teilen. Aber wir müssen doch anerkennen, daß hier ein ernsthafter Versuch vorliegt, sich mit den Tatsachen auseinanderzusetzen. Auch heute noch gibt es Katholiken, die einen ähnlichen Standpunkt zur Textkritik einnehmen. Vor kurzem hat uns ein katholischer Theolog, Karl Künstle, eine ausgezeichnete Untersuchung über das comma Iohanneum geschenkt (Das comma Iohanneum auf seine Echtheit untersucht, Freiburg i. B. 1905). In dem echt wissenschaftlichen Buche führt der Verfasser, obwohl er das comma Iohanneum für autoritativ halten muß, den Nachweis, daß es anscheinend im vierten Jahrhundert von dem spanischen Ketzler Priscillian geschaffen wurde.

Die Stellung der katholischen Kirche zur Wissenschaft der Textkritik ist also ebenso zwiespältig, wie ihre Stellung zur Vulgata.

D. Die Bestimmungen des Tridentiner Konzils über den Wert der Überlieferung haben der katholischen Kirche weniger Schwierigkeiten bereitet. Zwar war es dem Konzil nicht möglich gewesen, die völlige Gleichstellung von Schrift und Überlieferung einstimmig zu beschließen. Aber die unterlegene Minderheit verschwand in der Folgezeit sehr rasch. Die wissenschaftlich bedeutendsten Theologen, die Männer aus der Schule des „alten Wegs“, hielten die Überlieferung hoch in Ehren. Hatte doch selbst der kühne Kritiker Kajetan die Überlieferung über alles geschätzt.

Und doch hat sich der Begriff der Überlieferung in nachtridentinischer Zeit gewandelt⁴. Kajetan verstand etwas anderes unter der Überlieferung, als seine Nachfolger in den späteren Jahrhunderten. Für Kajetan war die Überlieferung eine rein geschichtliche Größe: die Summe der Lehren und Sitten, die zur Zeit der alten Kirche gang

¹ Vgl. oben S. 52 Anm. 2.

² Die Kritik dieser Stelle ist besonders

bedeutungsvoll; sie wird von protestantischen Textkritikern der Gegenwart für echt gehalten.

³ Vgl. oben S. 54 Anm. 3.

⁴ Vgl. Loofs, Symbolik

S. 207 ff.

und gäbe gewesen waren¹. Mit diesem geschichtlichen Begriffe von der Überlieferung konnte man jedoch bald nichts mehr anfangen: er reichte nicht zu, um alle Eigentümlichkeiten der modernen katholischen Kirche zu rechtfertigen. So schuf die Not der Theologen einen neuen, wenn ich so sagen darf, dogmatischen Begriff von der Überlieferung. Man erkannte an, daß viele Eigentümlichkeiten der katholischen Kirche einst nur keimhaft vorhanden waren und sich erst später entfalteten². Auch in dieser nachträglichen Entfaltung erblickt man heilige Überlieferung, wenn nur alles im Sinne der Kirche und mit ihrer Zustimmung geschieht. Da bei den heutigen Katholiken der P a p s t immer mehr als der autoritative Mittelpunkt der Kirche gilt, ist jetzt die Überlieferung identisch mit dem Willen des Papstes. Daraus erklärt es sich, daß man es für notwendig hielt, die U n f e h l b a r k e i t d e s P a p s t e s zum Dogma zu erheben.

Der Glaube an dieses Dogma läßt sich in seinen Wurzeln bis auf die letzten Jahrhunderte des Mittelalters zurück verfolgen³. Völlig klar zum Ausdruck gebracht hat ihn zuerst Robert Bellarmin⁴. Ungünstige politische Verhältnisse hinderten es, daß der Glaube rasch zum allgemein anerkannten Dogma wurde. Erst das Vatikanische Konzil hat am 18. Juli 1870 das Dogma verkündet, Erklärungen des Papstes über Fragen des Dogmas und der Sitte seien unfehlbar, soweit sie ex cathedra⁵ erfolgen⁶. Das Ende der Entwicklung ist jedoch

¹ Die griechische Kirche hält an diesem Begriffe von der Überlieferung heute noch fest.

² Sehr deutlich redet darüber z. B. A. L. Feder S. I., Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, Freiburg i. B. 1906, S. 116 ff. (vgl. meine Bemerkungen im Theologischen Literaturblatt xxviii 1907 Nr. 25 Sp. 294 f.).

³ Vgl. Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, 4. Aufl., Halle a. S. 1906, S. 538 f.

⁴ Disput. tom. 1, 3. controv., lib. 4 c. 3: Summus pontifex, cum totam ecclesiam docet, in his quae ad fidem pertinent nullo casu errare potest. Ebenda c. 5: Non solum in decretis fidei errare non potest summus pontifex, sed neque in praeceptis morum, quae toti ecclesiae praescribuntur et quae in rebus necessariis ad salutem vel in iis, quae per se bona vel mala sunt, versantur. Ebenda c. 6: Probabile est pieque credi potest summum pontificem non solum ut pontificem errare non posse, sed etiam ut particularem personam haereticum esse non posse, falsum aliquid contra fidem pertinaciter credendo... Nam hactenus nullus fuit haereticus, vel certe de nullo probari potest, quod haereticus fuerit.

⁵ Was ex cathedra bedeutet, hat Rom wohlweislich nur sehr unklar angegeben.

⁶ Constitutio dogmatica 1 de ecclesia Christi c. 4: Itaque nos traditioni a fidei Christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo ad dei salvatoris nostri gloriam, religionis catholicae exaltationem et Christianorum populorum salutem sacro approbante concilio docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa ecclesia tenendam definit, per

damit noch nicht erreicht. Bereits Bellarmin¹ bezeichnete es als eine fromme Meinung, daß der Papst auch als Privatperson unfehlbar ist. Diese fromme Meinung ist durchaus folgerichtig. Aber sie harrt noch der feierlichen Dogmatisierung².

Unter diesen Umständen kann natürlich nicht davon die Rede sein, daß Heilige Schrift und Überlieferung einander wirklich gleichstehen. Schon das Tridentiner Konzil hatte die Schrift nicht frei zu Worte kommen lassen, sondern angeordnet, man solle sie nach der Überlieferung deuten. Die Überlieferung, d. h. der Papst, steht über der Heiligen Schrift: er entscheidet kraft seiner Unfehlbarkeit, wie die Schrift zu verstehen ist. Vor kurzem hat uns der neue Syllabus (3. Juli 1907) wieder an diese Tatsache erinnert³. Es berührt merkwürdig, daß die Kirche trotz alledem i n n e r e Zustimmung zu ihren unfehlbaren Entscheidungen verlangt⁴, obwohl sie sich nicht die Mühe nimmt, ihre Entscheidungen zu begründen.

Die Kanongeschichte endet also in der römischen Kirche damit, daß die Bibel durch das unfehlbare Papsttum zurückgedrängt wird.

assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam ea infallibilitate pollere, qua divinus redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles esse. Si quis autem huic nostrae definitioni contradicere, quod deus avertat, praesumpserit, anathema sit.

¹ Vgl. oben S. 58 Anm. 4.

² Immerhin ist es ein Fortschritt über das Vatikanum hinaus, wenn Rom jetzt erklärt, die Kirche habe auch über rein weltliche Fragen autoritativ zu urteilen. Der neue Syllabus verdammt (unter 5) den Satz: Quum in deposito fidei veritates tantum revelatae contineantur, nullo sub respectu ad Ecclesiam pertinet, iudicium ferre de assertionibus disciplinarum humanarum. (Der Text des neuen Syllabus ist lateinisch abgedruckt in der Chronik der christlichen Welt 17, 1907 Nr. 36 S. 425 ff.)

³ Verdammt werden die Sätze: 1. Ecclesiastica lex, quae praescribit subiicere praeviae censurae libros Divinas respicientes Scripturas, ad cultores critices aut exegeteos scientificae librorum Veteris et Novi Testamenti non extenditur. 2. Ecclesiae interpretatio Sacrorum Librorum non est quidem spernenda, subiacet tamen accuratori exegetarum iudicio et correctioni. 4. Magisterium Ecclesiae ne per dogmaticas quidem definitiones genuinum Sacrarum Scripturarum sensum determinare potest. An Einzelheiten hebe ich hervor: 31. Doctrina de Christo, quam tradunt Paulus, Ioannes et Concilia Nicaenum, Ephesinum, Chalcedonense, non est ea, quam Iesus docuit, sed quam de Iesu concepit conscientia christiana. 32. Conciliari nequit sensus naturalis textuum evangelicorum cum eo, quod nostri theologi docent de conscientia et scientia infallibili Iesu Christi. 48. Iacobus in sua epistola (vv. 14 et 15) non intendit promulgare aliquod sacramentum Christi, sed commendare pium aliquem morem, et si in hoc more forte cernit medium aliquod gratiae, id non accipit eo rigore, quo acceperunt theologi, qui notionem et numerum sacramentorum statuerunt.

⁴ Der neue Syllabus verdammt unter 7 den Satz: Ecclesia, cum proscrit errores, nequit a fidelibus exigere ullum internum assensum, quo iudicia a se edita complectantur.

Zusatz 1. Die katholische Kirche hält fest an der alten Inspirationslehre. Der neue Syllabus verwirft folgende Sätze: 11. *Inspiratio divina non ita ad totam Scripturam Sacram extenditur, ut omnes et singulas eius partes ab omni errore praemuniat.* 12. *Exegeta, si velit utiliter studiis biblicis incumbere, in primis quamlibet praeconceptam opinionem de supernaturali origine Scripturae Sacrae seponere debet, eamque non aliter interpretari quam cetera documenta mere humana.* Eigentlich liegt ein Widerspruch darin, daß Rom die Bibel für göttlich hält im allereigentlichsten Sinne des Wortes und sie trotzdem zu einer so bedeutungslosen Rolle herabwürdigt.

Zusatz 2. Man begreift es, daß die katholische Kirche das Bibellesen eher einschränkt als fördert. Sie ist sogar gegen die Bibelgesellschaften mit harten Worten aufgetreten. In dem Syllabus Pius' IX. (Enzyklika *Quanta cura* vom 8. Dezember 1864) heißt es z. B. (unter 4) von den *societates biblicae: eiusmodi pestes saepe gravissimisque verborum formulis reprobantur in epistolis encyclicis.*

Zweiter Abschnitt.

Die evangelischen Kirchen.

Die katholische Kirche ist, was ihre Stellung zum neutestamentlichen Kanon betrifft, über das Mittelalter im wesentlichen nicht hinausgekommen. Zwar fanden sich im Humanismus und in der Theologie des „alten Wegs“ Ansätze zu einer völligen Neugestaltung. Aber diese Neugestaltung drang nicht durch. Sie wurde nur vom Verstande gefordert, nicht von der Frömmigkeit; denn die Frömmigkeit der Humanisten sowohl wie der Gelehrten des „alten Wegs“ war echt mittelalterlich gestimmt. Weil aber die neue Theologie des Humanismus und des „alten Wegs“ nicht auf eine neue Frömmigkeit gegründet war, konnte sie leicht überwunden werden. Das Tridentinische und das Vatikanische Konzil bedeuteten den Sieg echt mittelalterlicher Gedanken.

Nicht Erasmus oder Kajetan, sondern Martin Luther hat die mittelalterliche Frömmigkeit überwunden. Deshalb hat auch nur Luther mit Erfolg eine neue Stellung zum Bibelkanon begründen können.

§ 7. Martin Luther¹.

A. Luther war als Student und als junger Universitätslehrer kein Anhänger der Humanisten oder der Theologen des „alten Wegs“. Er bekannte sich vielmehr zur Theologie Ockams oder, wie man da-

¹ Vgl. die Werke über Luthers Leben und Luthers Theologie (z. B. Theodor Kolde, *Martin Luther*, 2. Band, Gotha 1893; Julius Köstlin, *Martin Luther*, 5. Aufl., Berlin 1903, besonders 1 S. 457 ff. 562 ff.; Adolf Hausrath, *Luthers Leben*, 2. Band, 3. Tausend, Berlin 1905, S. 126 ff.; Julius Köstlin, *Luthers*

mals sagte, zur Schule des „neuen Wegs“¹. Von den Einflüssen gerade dieser Theologie kam Luther auch dann nicht ganz los, als er mit der mittelalterlichen Frömmigkeit und der mittelalterlichen Kirche gebrochen hatte. Und diese Einflüsse des Ockamismus auf Luther waren durchaus nicht, wie man vielleicht meinen könnte, unheilvolle Einflüsse. Vielmehr ist gerade der Reformator Luther durch den Ockamismus gefördert worden².

Luther maß frühzeitig der Heiligen Schrift eine ganz besondere Autorität bei. Das hing nicht zuletzt damit zusammen, daß er ein Schüler Ockams war. Man tadelt am Ockamismus, daß er sich zumeist in spitzfindigen Untersuchungen über erkenntnistheoretische Fragen verlor. Aber, das darf man nicht übersehen, diese Untersuchungen waren nicht unfruchtbar. Sie dienten dem Nachweise, daß die menschliche Vernunft nichts sei. Wenn aber die Vernunft nichts galt, so mußte die religiöse Autorität umso höher geachtet werden, vor allem die Heilige Schrift. Bei Luther ist dieser Zusammenhang der Dinge ganz deutlich. Die menschliche Vernunft hat er sein Leben lang nicht schätzen gelernt: eine ganze Welt lag zwischen Luther, der an der Vernunft verzweifelte, und dem wissensseligen, wissensstolzen Humanismus. Aber gerade deshalb, weil Luther die Vernunft verachtete, klammerte er sich an die Heilige Schrift. Er sagte sogar einmal: in der Schrift sei kein Wort so gering, daß man es mit der Vernunft begreifen könne³.

Freilich war die Heilige Schrift für Luther nicht von Anfang an die alleinige Autorität. Auch Luther hat über die Schrift zunächst gut mittelalterlich gedacht. Er wußte sehr genau, daß auch die Ketzer die Schrift besitzen, hochschätzen und mit ihrer Hilfe sich zu verteidigen suchen. Deshalb meinte er in seiner vorreformatorischen Zeit, die Auslegung der Bibel müsse kirchlich geregelt sein, vor allen Dingen dadurch, daß man die Exegese der Kirchenväter als Norm hinstelle⁴.

Theologie, 2. Aufl., Stuttgart 1901); ferner vor allem Berger, *La bible au seizième siècle* S. 70 ff.; Johannes Kunze, *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis*, Leipzig 1899, S. 504 ff.; Otto Scheel, *Luthers Stellung zur heiligen Schrift*, Tübingen und Leipzig 1902 (hier auch eine Würdigung der sonstigen Literatur); Heinrich Boehmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung* (Aus Natur und Geisteswelt 113), Leipzig 1906; Henry H. Howorth, *The origin and authority of the biblical canon according to the continental reformers. I. Luther and Karlstadt* (*The Journal of Theological Studies* vol. 8 No. 31 S. 321 ff., April 1907).

¹ Vgl. oben S. 33.

² Vgl. zuletzt Heinrich Hermelink, *Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation*, Tübingen 1906, S. 93 ff.

³ Erlanger Ausgabe 15, 2. Aufl., 1870, S. 135. — Daß Luther in seiner bekannten Rede auf dem Reichstage zu Worms (1521) Bibel und Vernunft scheinbar einander gleichstellte, hat seine besonderen Gründe.

⁴ Randbemerkung zu den Sentenzen des Petrus Lombardus (1509/1511, Weimarer Ausgabe 9, 1893, S. 38, 28 f.): *Ego nisi aliter diceret b. Augustinus,*

Damit trat also die kirchliche Überlieferung tatsächlich als eine ungefähr gleichberechtigte Größe neben die Heilige Schrift. Luther erkannte auch die kirchliche Autorität zunächst rückhaltlos an, in der die kirchliche Überlieferung sozusagen verkörpert schien: die Autorität des Papstes. Erst durch den Kampf, in den Luther durch den Streit um seine Thesen vom 31. Oktober 1517 hineingedrängt wurde, gewann Luther allmählich die Überzeugung, daß die Autorität der Kirche fallen müsse. Aber es kostete Luther schwere Mühe, zu dieser Überzeugung durchzudringen: wir sehen das aus den vielen Schwankungen, in denen sich Luthers Urteil über die verschiedenen Autoritäten damals bewegte. Erst seitdem Luther zu Leipzig mit Eck verhandelt hatte (Juli 1519), war er innerlich ganz frei von aller kirchlichen Autorität. Von da an fühlte er sich allein an die Schrift gebunden.

B. Es bedeutete noch keinen Bruch mit dem Mittelalter, daß Luther allein die Schrift als bindende Norm betrachten wollte. Auch mittelalterliche Christen hatten gelegentlich den Grundsatz verfochten, nur die Bibel könne als absolute Autorität gelten. Und gar mancher von diesen mittelalterlichen Christen hatte den Versuch gewagt, den Grundsatz zur Tat zu machen, selbst wenn die Kirche dem widersprach¹. Und doch war Luthers Schriftprinzip letztlich ein ganz neues. Wir erkennen das sofort, wenn wir uns die Frage vorlegen: warum maß Luther der Heiligen Schrift so hohen Wert bei? Das Mittelalter schätzte die Bibel vorwiegend deshalb, weil sie schon von den Vätern als Heilige Schrift betrachtet wurde, weil sie das vornehmste Stück der kirchlichen Überlieferung war². Dieser Gedanke war dem jungen Luther nicht fremd. Aber der Reformator Luther wies ihn weit von sich.

Der Reformator Luther³ betrachtete die Heilige Schrift vor allem deshalb als maßgebende Autorität, weil sie Christum treibt,

Ego dicerem, quod pater non est pater nisi ex filio sive filiatione. Disputatio contra scholasticam theologiam (4. September 1517, Weim. Ausg. 1, 1883, S. 228, 34 ff.): In his nihil dicere volumus nec dixisse nos credimus, quod non sit catholicae ecclesiae et ecclesiasticis doctoribus consentaneum.

¹ Vgl. oben S. 11.

² Vgl. oben S. 4 und 12.

³ Die wichtigsten Belegstellen finden sich in Luthers Vorreden zu seiner Bibelübersetzung; sie lauten in dem ersten Drucke des deutschen Neuen Testaments, der sog. Septemberbibel (erschieden am 21. September 1522 bei Melchior Lotther in Wittenberg) folgendermaßen (ich benutze den von J. Köstlin eingeleiteten Neudruck in W. Scherers Deutschen Drucken älterer Zeit in Nachbildungen I: Die Septemberbibel. Das Neue Testament deutsch von Martin Luther usw., Berlin 1883), V o r r h e d e Darumb ist auff erste zu wissen,

weil sie den Menschen selig macht. Luthers gesamte religiöse Entwicklung war von der Frage beherrscht worden: wie finde ich einen gnädigen Gott? Die Antwort auf diese Frage hatte

das abtzuhan ist der wahn, das vier Euangelia vnd nur vier Euangelisten sind, vnd gantz zuverwerffen, das etlich des newen testaments bucher teyllen, ynn legales, historiales, Prophetales, vnd sapientiales, vermeynen damit (weyß nicht wie) das newe, dem alten testament zuergleychen, Sondern festiglich zu halten, das gleych wie das alte testament ist eyn buch, darynnen Gottis gesetz vnd gepot, da neben die geschichte beyde dere die selben gehalten vnd nicht gehalten haben, geschrieben sind, Also ist das newe testament, eyn buch, darynnen das Euangelion vnd Gottis verheyssung, danebe auch geschichte beyde, dere die dran glewben vnd nit glewben, geschrieben sind, Also das man gewiß sey, das nur eyn Euangelion sey, gleych wie nur eyn buch des newen testaments, vnd nur eyn glawb, vnd nur eyn Gott, der do verheysset . . . So sehen wyr nu, das nicht mehr, denn ein Euangelion ist, gleych wie nur eyn Christus, Syntemal Euangelion nichts anders ist nochseyn kan, denn eyn predigt von Christo Gottis vnd Dauids son . . Der beschreybts lange, der viel werck vnd wort Christi beschreybt, als die vier Euangelisten thun, Der beschreybts aber kurtz, der nicht von Christus wercken, sondern kurtzlich antzeygt, wie er durchs sterben vnd auffstehen, sund tod vnd helle vberwunden habe, denen die an yhn glawben, wie Petrus vnd Paulus. — Darumb sihe nu drauff, das du nit aus Christo eyn Mosen machist, noch aus dem Euangelio eyn gesetz oder lere buch, wie bis her geschehen ist, vnd ettlich vorrhede auch Sanct Hieronymi sich horen lassen, Denn das Euangeli foddert eygentlich nicht vnser werck, das wyr da mit frum vnd selig werden, ia es verdampft solche werck, sondern es foddert nur glawben an Christo . . . wilchs die rechten vnd Edlisten bucher des newen testaments sind. AU disem allen kanstu nu recht vrteylen vnter allen buchern, vnd vnterscheyd nehmen, wilchs die besten sind, Denn nemlich ist Johannis Euangelion vnd Sanct Paulus Epistelln, sonderlich die zu den Romern, vnd sanct Peters erste Epistel der rechte kern vnd marck vnter allen buchern, wilche auch billich die ersten seyn sollten, Vnd eym iglichen Christen zu ratten were, das er die selben am ersten vnd aller meysten lese, vnd yhm durch teglich leben so gemeyn mechte, als das teglich brott, Denn ynn disen findistu nicht viel werck vnd wunderthatten Christi beschrieben, Du findist aber gar meysterlich außgestrichen, wie der glawbe an Christum, sund, tod vnd helle vberwindet, vnd das leben, gerechtigkeit vnd seligkeyt gibt, wilchs die rechte artt ist des Euangeli, wie du gehoret hast. — Denn wo ich yhe der eyns mangelln sollt, der werck odder der predigt Christi, so wollt ich lieber der werck, denn seyner predigt mangelln, Denn die werck huffen myr nichts, aber seyne wort die geben das leben, wie er selbs sagt. Weyl nu Johannes gar wenig werck von Christo, aber gar viel seyner predigt schreybt, widderumb die andern drey Euangelisten viel seyner werck, wenig seyner wort beschreyben, ist Johannis Euangelion das eynige zarte recht hewbt Euangelion vnd den andern dreyen weyt weyt fur zu zihen vnd hoher zu heben, Also auch Sanct Paulus vnd Petrus Epistelln, weyt vber die drey Euangelia Mathei, Marci vnd Luce furgehen. — Summa, Sanct Johannis Euangeli vnd seyne erste Epistel, Sanct Paulus Epistel, sonderlich die zu den Romern, Galatern, Ephesern, vnd Sanct Peters erste Epistel, das sind die bucher, die dyr Christum zeygen, vnd alles leren, das dyr zu wissen nott vnd selig ist, ob du schon kein ander buch noch lere nummer sehest noch horist, Darumb ist sanct Jacobs Epistel eyn rechte stroern Epistel gegen sie, denn sie doch keyn Euangelisch art an yhr hat, Doch dauon weytter ynn

Luther die Kirche und ihre Überlieferung nicht geben können. Ja, die Kirche hatte es ihm geradezu schwer gemacht, die rechte Antwort zu finden. Aber die Heilige Schrift, ihr klarer Wortlaut, den auch ein

andern vorrheden. (Dann folgt das unten S. 81 f. besprochene Inhaltsverzeichnis). Bl. lxxv. Vorrhede auff die Epistel zu den Ebreern. BIs her haben wyr die rechten gewissen hewbt bucher des newen testaments gehabt, Dise vier nach folgende aber, *haben vor zeytten eyn ander ansehen gehabt*, Vnd auff's erst, das dise Epistel zu den Ebreern nicht Sanct Paulus noch eynigs Apostel sey, beweyßet sich da bey, das, ym andern capitel stehet also, Dise lere ist durch die, so es selbs von dem hern gehoret haben, auff vns komen vnnnd blyeben, Da mit wirts klar, das er von den Aposteln redet als eyn iunger, auff den solche lere von den Aposteln komen sey, villeicht lange hernach, Denn sanct Paulus Gal. 1. mechtiglich betzeuget, Er hab seyn Euangelion von keynem menschen noch durch menschen, sondern von Gottselber. — Vber das hatt sie eyn harten knotten, *das sie am. 6. vnnnd 10. cap. stracks verneynet vnnnd versagt die pus den sundern nach der tauffe*, vnd am. 12. spricht, Esau hab puß gesucht, vnnnd doch nicht funden, *Wilchs widder alle Euangeli vnd Epistel Sanct Pauli ist*, Vnnnd wie wol man mag eyn glos drauff machen, So lautten doch die wort so klar, das ich nit weys, obs gnug sey, Mich dunckt, es sey ein Epistel von vielen stucken zusammen gesetzt, vnd nicht eynerley ordentlich handele. — Wie dem allen, So ist's yhe eyn außbundige gelerte Epistel, die vom priesterthum Christi meysterlich vnnnd grundlich aus der schrift redet, datzu das allte testament feyn vnnnd reychlich außleget, das es offnbar ist, sie sey eyns trefflichen gelerten mans, der eyn iunger der Apostel gewesen, viel von yhn gelernet vnnnd fast ynn der schrift geubt ist, Vnd ob er wol nicht den grund legt des glawbens, wie erselbs zeuget cap. 6. wilchs der Apostel ampt ist, So bawet er doch feyn drauff, golt, sylber, edelsteyne, wie S. Paulus. 1. Cori. 3. sagt, Der halben vns nicht hyndern sol, ob villeicht etwas holtz, stro odder hew, mit vnter gemenget werde, sondern solche feyne lere mit allen ehren auffnemen. On das man sie den Apostolischen Episteln nit aller dinge gleychen mag. — *Wer sie aber geschrieben hab, ist vnbeuust*, will auch wol vnbeuust blyeben noch eywele, da ligt auch nichts an, Vns soll benugen an der lere, die er so bestendiglich aus vnnnd ynn der schrift grundet, Vnd gleych, eyn rechten feynen gryff vnd mas zeygt, die schrift zu lesen vnd handelln. Bl. liii (lies lxxiii). Vorrhede auff die Episteln Sanct Jacobi vnnnd Judas. *Die Epistel Sanct Jacobi, wie woll sie von den alten verworffen ist, lobe ich vnnnd halt sie doch fur gutt*, darumb, das sie gar keyn menschen lere setzt vnnnd Gottis gesetz hart treybt, Aber, das ich meyn meynung drauff stelle, doch on ydermans nachteyl, *acht ich sie fur keyns Apostel schrift*, vnnnd ist das meyn vrsach. — Auff's erst, das sie stracks widder Sanct Paulon vnnnd alle ander schrift, den wercken die rechtfertigung gibt, vnd spricht, Abraham sey aus seynen wercken rechtfertig worden, da er seynen son opffert, So doch sanct Paulus Ro. 4. da gegen leret, das Abraham on werck sey rechtfertig [sic] worden, alleyn durch seynen glauben, vnnnd beweyßet das mit Mosi Gen. 15. ehe denn er seynen son opffert, Ob nu dißer Epistel woll mocht geholffen, vnd solcher rechtfertigung der werck eyn glos funden werden, kan man doch sie darynn nit schutzen, das sie den spruch Mosi Gen. 15. (wilcher alleyn von Abrahams glawben vnd nicht von seynen wercken sagt wie yhn Paulus Ro. 4. furet) doch auff die werck zeucht, Darumb diser mangel schleust, das sie keyns Apostel sey. — Auff's ander, das sie will Christen leutt leren, vnnnd gedenckt nicht eyn mal ynn solcher langer lere, des leydens, der aufferstehung, des geysts Christi, er nennet Christum ettlich mal, aber er leret nichts von yhm, sondern sagt von gemeynem glawben

verderbtes Kirchentum nicht auf die Dauer verdunkeln konnte, hatte schließlich Luthers Sehnen gestillt. Luther stand also vor der Tatsache, daß die Schrift allein helfen könne zur Seligkeit; denn sie

an Gott, Denn das ampt eyns rechten Apostel ist, das er von Christus leyden vnd aufferstehen vnd ampt predige, vnd lege des selben glawbens grund, wie er selb sagt Johan. 18. yhr werdet von myr zeugen, Vnd daryn stymmen alle rechtschaffene heylige bucher vber eyns, das sie alle sampt Christum predigen vnd treyben, Auch ist das der rechte profesteyn alle bucher zu taddelln, wenn man sihet, ob sie Christum treyben, odder nit, Syntemal alle schriffth Christum zeyget Ro. 3. vnd Paulus nichts denn Christum wissen will. 1. Cor. 2. Was Christum nicht leret, das ist nicht Apostolisch, wens gleich Petrus odder Paulus leret, Widerumb, was Christum predigt, das ist Apostolich [sic], wens gleych Judas, Annas, Pilatus vnd Herodes thett. — Aber diser Jacobus thutt nicht mehr, denn treybt zu dem gesetz vnd seynen wercken, vnd wirfft so vnordig eyns yns ander, das mich dunckt, es sey yrgent eyn gut frum man gewesen, der ettlich spruch von der Apostelln Jungern gefasset, vnd also auffs papyr geworffen hat, oder ist villeicht aus seyner predigt von eynem andern beschrieben, Er nennet das gesetz, eyn gesetz der freyheytt, so es doch sanct Paulus eyn gesetz der knechtschafft, des zorns, des tods vnd der sund nennet. — Vber das, furet er die spruch Sanct Petri, Die liebe bedeckt der sund menge, Item demutiget euch vnter die hand Gottis, Item Sanct Paulus spruch Gal. 5. den Geyst gelust wider den hasß, So doch Sanct Jacobus zeytlich von Herodes zu Jerusalem, fur S. Peter todtet war, das woll scheynet, wie er lengst noch S. Peter vnd Paul gewesen sey. — Summa, Er hatt wollen denen weren, die auff den glawben, on werck sich verliessen, vnd ist der sach mit geyst, verstand, vnd wortten zu schwach gewesen, vnd zureysset die schriffth, vnd widerstehet damit Paulo vnd aller schriffth, wils mit gesetz treyben außrichten, das die Apostel mit reyrtzen zur lieb außrichten. Darumb will ich yhn nicht haben ynn meyner Bibel ynn der zal der rechten hewbtbücher, will aber damit niemant weren, das er yhn setz vnd hebe, wie es yhn gelustet, *denn es viel guter spruch sonst drynnen sind*, Eyn man ist keyn man ynn weltlichen sachen, wie solt denn diser eyntzeler, nur alleyn, widder Paulum vnd alle andere schriffth gellten? — Die Epistel aber Sanct Judas, kan niemant leugnen, das eyn auszog odder abschrift ist aus Sanct. Peters ander Epistel, so der selben alle wort fast gleych sind. Auch so redet er von den Apostelln, als eyn iunger lengist her nach, *Vnd furet auch spruch vnd geschicht, die ynn der schriffth myr gend stehen, wilchs auch die alten veter beweegt hat, dise Epistel aus der hewptschiffth zu werffen*, Datzu so ist der Apostel Iudas ynn kriechische sprach nit komen, sondern ynn Persen landt, als man sagt, das er ia nicht kriechisch [sic] hett geschrieben. Darumb ob ich sie wol preysse, ist doch eyn vnnotige Epistel vnter die hewbt bucher zu rechen [sic], die des glawbens grund legen sollen. Bl. [lxxviii]. Vorrhede auff die offinbarung Sanct Johannis. AN diesem buch der offinbarung Johannis, las ich auch yderman seynes synnes walden, will niemant an meyn dunckel odder vrteyl verpunden haben, Ich sage was ich fule, Myr mangelln an disem buch nit eynerley, das ichs wider Apostolisch noch prophetisch halte, Auffs erst vnd aller meyst, das die Apostell nicht mit gesichten vmbgehen, sondern mit klaren vnd durren wortten weyssagen, wie Petrus, Paulus, Christus ym Euangelio auch thun, denn es auch dem Apostolischen ampt gepurt, klerlich vnd on bild odder gesicht von Christo vnd seynem thun zu reden. — Auch, so ist keyn Prophet ym allten testament, schweyg ym newen, der so gar durch vnd durch mit gesichten vnd bilden handell, das ichs fast gleych bey myr achte dem vierden buch Esras, vnd aller dinge nicht

allein enthält das reine, unverfälschte Zeugnis von Christus. Diese Tatsache machte auf Luther einen ganz gewaltigen Eindruck. Sie gab ihm die Kraft, die mittelalterliche Anschauung von der Bibel über den Haufen zu werfen und eine neue Anschauung an ihre Stelle zu setzen: die Bibel ist Autorität, weil sie Christum treibt, weil sie zur Seligkeit verhilft.

Nun kann man freilich auch von dem Standpunkte des Evangeliums aus meinen (und man hat so gemeint), daß dies Urteil Luthers über die Bibel nicht ungefährlich ist. Das Hauptkennzeichen der Heiligen Schrift besteht nach Luther darin, daß sie Christum treibt; somit kann schließlich auch irgend ein Buch des sechzehnten Jahrhunderts, sagen wir z. B. eine Predigt, zum Range einer Heiligen Schrift emporgehoben werden. Und das wiederum vermag leicht dahin zu führen, daß das geschichtliche Christentum ersetzt wird durch irgend eine neue Religion, die mit ihm nur den Namen gemeinsam hat. Es kommt ja alles an auf die Entscheidung darüber, ob eine Schrift Christum treibt, und was überhaupt unter „Christum treiben“ zu verstehen ist. Diese Entscheidung ist aber natürlich eine rein persönliche Sache. Es ist bekannt, daß jedermann in Christus gern seine eigenen Ideale wieder findet. Das Urteil „Dies Buch treibt Christum und muß deshalb als höchste Autorität gelten“ kann also unter Umständen auf eine Schrift angewandt werden, die mit dem eigentlichen Christentum nur wenig zu tun hat.

Luther rief, das muß zugestanden werden, derartige Mißverständnisse seiner Anschauung selbst hervor. Er spitzte seine Gedanken gelegentlich sehr einseitig zu. So sagte er z. B. in der Postille¹: „Also wollt ich Mosen, den Psalter, Esaiam, und auch denselben Geist nehmen,

spuren kan, das es von dem heyligen geyst gestellet sey. — Datzu dunckt mich das alltzu viel seyn, das er so hartt solch seyn eygen buch, mehr denn keyn ander heylige bucher thun, (da viel mehr angelegen ist) befilht, vnnnd drewet, wer etwas dauon thue, von dem werde Gott auch thun &c. Widderumb sollen selig seyn, die da halten, was drynnen stehet, so doch niemant weys was es ist, schweyg das ers halten sollt, vnd eben so viel ist, als hetten wyrs nicht, Auch wol viel edler bucher fur handen sind, die zu halten sind. — *Es haben auch viel der veteris dis buch vortzeyten verworffen*, vnnnd obs wol Sanct Hieronymus mit hohen wortten furet, vnd spricht, es sey vber alles lob, vnd so viel geheymnis drynnen, als wortter, so er doch des nichts beweysen kan, vnnnd wol an mehr ortten seyns lobens zu milde ist. — Endlich, hallt dauon yderman, was yhm seyn geyst gibt, meyn geyst kan sich ynn das buch nicht schicken, Vnnnd ist myr die vrsach gnug, das ich seyn nicht hoch achte, das Christus, drynnen widder geleeret noch erkandt wirt, wilchs doch zu thun fur allen dingen eyn Apostel schuldig ist, wie er sagt Act. i. yhr solt meyne zeugen seyn, Darumb bleyb ich bey den buchern, die myr Christum hell vnnnd reyn dar geben. Mit *schräg liegenden* Buchstaben sind die Stellen gedruckt, die von den Annotations des Erasmus zum Neuen Testamente abhängig sind (vgl. oben S. 19 Anm. 1 und unten S. 78 f.).

¹ Erlanger Ausgabe Band 11, 2. Aufl., 1868, S. 274.

und ja so gut Neu Testament machen, als die Aposteln geschrieben; aber weil wir den Geist so reich und gewaltig nicht haben, müssen wir von ihnen lernen, und aus ihren Brunnlein trinken.“

Aber man versteht Luther nicht, wenn man sich auf vereinzelte Aussagen dieser Art versteift. Wer tiefer blickt, der gewahrt, daß Luther das Neue Testament nicht nur deshalb schätzte, weil es klar Zeugnis gibt von Christus und seinem Erlöserwerke. Luther machte vielmehr außerdem die Voraussetzung, daß das Neue Testament apostolisch ist¹. Diese Voraussetzung ist deshalb nicht etwa unwichtig, weil sie Luther niemals mit dürren Worten aussprach; denn, wengleich unausgesprochen, lag sie doch all seinen Äußerungen über das Neue Testament zu Grunde. Luther schätzte das Neue Testament also auch darum, weil es von den Männern stammt, die Jesus am nächsten standen und somit am besten über ihn Bescheid wissen mußten. Daß Luther diesen Gedanken nie zu einer genau formulierten dogmatischen Theorie ausbildete, ist begreiflich genug: er erschien ihm selbstverständlich; auf wissenschaftliche Vollständigkeit aber war Luther nie bedacht.

Noch an einem anderen Punkte können wir hier bemerken, wie wenig es Luther darauf ankam, haarscharfe Formeln zu finden. Er deutete des öfteren an, daß seiner Meinung nach die Verfasser des Neuen Testaments die Apostel sind. Aber niemals nahm er es mit dem Worte „Apostel“ genau. Markus und Lukas stellte er nicht etwa hinter Matthäus zurück, weil sie nicht zu den zwölf Jüngern gehörten, die Jesus selbst erwählte. Es genügte Luther, wenn die Verfasser der neutestamentlichen Bücher ungefähre Zeitgenossen Jesu waren. Luther verlangte nicht einmal, daß es gerade christgläubige Zeitgenossen waren².

Aber, wie gesagt, in Luthers Werken tritt der Gedanke zurück, daß die Verfasser der neutestamentlichen Bücher Zeitgenossen Jesu sein müssen. So kommt es, daß Luther gelegentlich das Wort „apostolisch“ auch in ganz anderem, nicht geschichtlichem, sondern dogmatischem Sinne braucht. Er sagt z. B. einmal³: „Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wens gleich Petrus oder Paulus lehret; wiederum, was Christum predigt, das ist apostolisch, wens gleich Judas, Annas, Pilatus und Herodes thät.“ Hier heißt „apostolisch“ nicht so viel wie „urchristlich“; sondern es heißt „was Christum treibt“. Immerhin steht doch auch hier der Gedanke im Hintergrunde, daß alles „Apostolische“ aus der Zeit Jesu stammen muß; denn Judas, Annas, Pilatus und Herodes waren Zeitgenossen Jesu, die von seiner Tätigkeit aus eigener Anschauung zu berichten wußten.

¹ Vgl. z. B. das eben mitgeteilte Lutherzitat.

² Vgl. das nächste

Lutherzitat. ³ Vgl. oben S. 65 Anm.

Wir fassen zusammen. Luther schätzt die Heilige Schrift deshalb als Autorität, weil sie von Christus, dem Heilande, klar Zeugnis ablegt. Im Hintergrunde ruht dabei der Gedanke, daß die Verfasser des Neuen Testaments Jesus auch zeitlich und örtlich nahestanden.

Zusatz 1. Kunze (vgl. oben S. 61 Anm.) hat, einer Bemerkung Karl Thiemes (RE, 3. Aufl., 5., 1898, S. 452, 3ff.) nachgehend, folgendes zu zeigen gesucht: Luther betrachte nur das als kanonisch, was sich der geschichtlichen Forschung als apostolisch erweise; das sei Luthers maßgebender Grundsatz bei der Beurteilung des Kanons. Ich halte diese Theorie für allzu scharf zugespitzt, möchte sie aber nicht ohne weiteres ablehnen, wie das F. Kropatscheck (Occam und Luther, in Schlatters und Cremers Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie 4, Gütersloh 1900, S. 74 Anm.) und Scheel (vgl. oben S. 61 Anm.) tun. Meine obigen Darlegungen bewegen sich auf einer mittleren Linie.

Zusatz 2. Der Grundsatz „Heilige Schrift ist, was Christum treibt“ ist dem Wortlaute nach keineswegs neu, wenn auch zweifelhaft bleibt, ob ihn Luther übernommen oder von sich aus unabhängig wieder geschaffen hat. Wir begegnen dem Grundsatz z. B. bei Tertullian (vgl. Teil 1 S. 40), bei Wiclif¹ und bei Erasmus (vgl. oben S. 30; von Erasmus könnte auch Luther beeinflußt sein; doch das ist unwahrscheinlich; Luther hatte, als Ockamist, nur wenig Beziehungen zu Humanisten; solche gewann er erst nach seinem reformatorischen Auftreten in ausgedehnter Weise; aber jener Grundsatz läßt sich schon vorher bei Luther nachweisen). Man darf natürlich nicht vergessen, daß Christus für Luther etwas ganz anderes ist, als für Tertullian, Wiclif und Erasmus: Luther sieht in Christus einzig und allein den Sünderheiland; wenn Luther sagt „Die Schrift treibt Christum“, so meint er damit: sie predigt Sündenvergebung. Dem Inhalte nach ist also Luthers Grundsatz „Heilige Schrift ist, was Christum treibt“ doch etwas Neues.

Zusatz 3. Man meint gelegentlich, Luther habe den Grundsatz „Heilige Schrift ist, was Christum treibt“ nur selten vertreten²; man dürfe ihn deshalb nicht in den Mittelpunkt seiner Lehre von der Schrift stellen. Demgegenüber bemerke ich erstens, daß Luther den Grundsatz an sehr auffallender Stelle ausgesprochen hat, in seinen Vorreden zum deutschen Neuen Testamente; Luther mußte wissen, daß diese Vorreden bald in aller Händen sein würden³, und deshalb gerade hier jedes Wort auf die Goldwaage legen. Zweitens ist es eine Tatsache, daß Luther jenen Grundsatz nicht nur hier ausgesprochen hat, sondern auch an anderen Stellen; selbst vor seinem öffentlichen reformatorischen Auf-

¹ Johann Wiclifs *de veritate sacrae scripturae...* herausgegeben von R. Buddensieg 3, Leipzig 1904, S. 242: *Oportet, omnem autoritatem scripture create originari ab ipso [d. h. Christo]. ideo oportet, primo capere ewangelium Cristi et apostolorum ac ad eius regulam scripturas alias concordare. conclusio autem finalis tocius scripture et cuiuslibet partis sue est, quod Cristus, deus et homo, est humani generis secundum modum congruentissimum redemptor, tocius salutis autor et ultimus premiator.* Vgl. auch 1 S. xxxi und 330; dazu Buddensieg bei B. Beß, *Unsere religiösen Erzieher*, Leipzig 1908, 1 S. 263. Man darf bei derartigen Bemerkungen Wiclifs nicht vergessen, daß er niemals das evangelische Verständnis des Christentums erreichte, das Luther dann gewann.

² Diese Legende scheint auf Johann Gerhard zurückzugehen.

³ Die Septemberbibel war zwar sehr teuer (sie kostete 1½ Gulden, d. h. rund 25 *M* in heutigem Geldwert) und wurde nur in 3000 Exemplaren gedruckt. Doch wurde schon im Dezember 1522 eine neue Auflage nötig (die sog. Dezemberbibel; vorhanden in Halle a. S., Universitätsbibliothek).

treten hat er ihn schon angedeutet (Scheel a. a. O. S. 17 f.). Ich theile eine wenig beachtete Stelle mit, deren Verwandtschaft mit den Vorreden des deutschen Neuen Testaments sofort in die Augen springt: die Vorrede zur „Epistel Sancti Petri gepredigt und ausgelegt“ (dieses Werk ruht auf Predigten, die Luther 1522 hielt, wurde aber nicht von Luther selbst herausgegeben, sondern von Kaspar Kruciger [† 1548], und zwar Ende 1523), Weim. Ausg. 12, 1891, S. 259, 5 ff. „Auffs erst, ist zu wissen, das alle Apostel eynerley lere furen, und ist nit recht, das man vier Evangelisten und vier Evangelia zelet, denn es ist alles, was die Apostel geschrieben haben, eyn Evangelion. Evangelion aber heysset nichts anders, denn ein predig und geschrey von der genad und barmhertzikeytt Gottis, durch den herren [sic] Christum mit seynem todt verdient und erworben, Und ist eygentlich nicht das, das ynn büchern stehet und ynn buchstaben verfasst wirt, sondern mehr eyn mundliche predig und lebendig wortt, und eyn stym, die da ynn die gantz welt erschallet und offentlich wirt außgeschryen, das mans ublich höret. Szo ist es auch nicht eyn gesetz buch, das viel gutter lere ynn sich hatt, wie mans bißher gehalten hat. Denn es heyst uns nicht werck thun, da durch wir frum werden, sondern verkündigt uns die gnad Gottis, umb sonst gegeben unnd on unßer verdienst, und sagt, wie Christus fur uns getreten ist und fur unßer sund gnug than, und sie vertilget, und uns durch seyne werck frum und selig macht. — Wer nu solchs predigt odder beschreybt, der leeret das recht Evangelion, wie denn alle Aposteln, sonderlich S. Paulus und Petrus ynn ihren Episteln. Drumb ist es alles ein Evangelion, was man predigt von Christo, wie wol eyner eyn andere weyß furet und mit anderen worten davon redet denn der ander. Denn es mag wol eyn kurtze odder lange rede seyn, und kurtz oder lang beschrieben werden. Wenn es aber darauff gehet, das Christus unßer heyland ist, und wyr durch den glawben an yhn on unßere werck rechtfertig und selig werden, so ist es eynerley wortt und eyn Evangelion, Gleych wie auch nur eyn glawb, eyn tauff ist ynn der ganzen Christenheytt. — Also hatt eyn Apostel eben das geschrieben, das auch ym andern steht. Aber wilche das am meysten und hohisten treyben, wie der glawb an Christum allein rechtfertig machet, das sind die besten Evangelisten. Drumb sind S. Paulus Epistel mehr eyn Evangelion denn Mattheus, Marcus und Lucas. Denn dise beschreyben nicht viel mehr denn die hystory von den wercken und wundertzeychen Christi. Aber die genad, die wyr durch Christum haben, streychet keiner so dapffer auß als S. Paulus, sonderlich ynn der Epistel zun Römern. Weyl nu viel mehr am wortt gelegen ist, denn an den wercken und thatten Christi, und wo man der eyns geratten müst, besser wer, das wyr der werck und hystory mangleten, denn des worts und der lere, sind die bücher billich am hochsten zu loben, die am meysten die lere und wortt des hern Christi handeln. Denn wenn gleych die wunder werck Christi nicht weren, und wyr nichts davon wüsten, hetten wyr dennoch noch genug an dem wortt, on wilchs wyr nicht kunden das leben haben. — Also ist dieß Epistel S. Petri auch der edlisten bücher eyns ym neuen Testament, und das rechte lauttere Evangelion, denn er thutt auch eben das, das S. Paulus und alle Evangelisten, das er den rechtschaffenen glawben leret, wie Christus uns geschenckt sey, der unßer sund hynweg nympt und uns selig macht, wie wyr hören werden. — Auß dem kanstu nu richten von allen büchern und leren, was Evangelion sey oder nicht. Denn was nicht auff dise art gepredigt odder geschrieben wirt, da magstu frey eyn urteyl fellen, das es falsch ist, wie gutt es scheynet. Dise macht zu urteylen haben alle Christen, nicht der Bapst odder Concilii, die sich rhümen, wie sie alleyn macht haben, die lere zu urteylen.“

C. Luthers Grundsatz „Heilige Schrift ist, was Christum treibt“ mußte, wenn er folgerichtig durchgeführt wurde, zur Kritik am neu-

testamentlichen Kanon veranlassen. Einem scharfen Beobachter (und ein solcher war Luther) konnte es nicht entgehen, daß der Heiland nicht in allen neutestamentlichen Büchern mit gleicher Deutlichkeit hervortrat. Es mußte deshalb nahe liegen, diese Bücher je nach ihrem religiösen Werte in verschiedene Gruppen zu zerlegen. Das hat denn Luther auch getan. Er war sich sogar seiner Sache so sicher und hielt sie für so wichtig, daß er sie an hervorragender Stelle zur Sprache brachte, in einem Abschnitte der Vorrede zum deutschen Neuen Testamente, der die Überschrift trug: „Welches die rechten und edelsten Bücher des Neuen Testaments sind“¹. Aber auch an anderen Stellen äußerte sich Luther in ähnlicher Weise². Er teilte dabei die neutestamentlichen Bücher in drei Klassen ein.

1) Eine Reihe neutestamentlicher Schriften bezeichnet Luther als „die besten“; denn in ihnen tritt das Erlösungswerk Jesu am deutlichsten zu Tage. Zu diesen „besten“ Schriften gehört von den Evangelien das Johannesevangelium. Es ist „das einige, zarte, rechte Hauptevangelium und den andern dreien weit, weit vorzuziehen und höher zu heben“. Enthält es doch reiche Mitteilungen von Jesu Worten, die „das Leben geben“; die drei anderen Evangelien erzählen mehr von Jesu Wundertaten, die den Menschen der Gegenwart „nichts helfen“ können. Weiter gehören zu den „besten“ Schriften des Neuen Testaments natürlich die Paulusbriefe, vor allem Römerbrief, Galaterbrief und Epheserbrief, endlich ein paar katholische Briefe: der erste Petrusbrief und der erste Johannesbrief³. Über diese „besten“ Bücher urteilt Luther: sie sind „der rechte Kern und Mark unter allen Büchern . . . und einem jeglichen Christen zu raten wäre, daß er dieselben am ersten und allermeisten lese und sich durch täglich Lesen so gemein [d. h. bekannt] machte, als das tägliche Brot“.

Es ist zu beachten, daß Luther auch innerhalb der „besten“ Schriften wieder Wertunterschiede annimmt. Am höchsten stehen die Paulusbriefe; vgl. z. B. D. Martini Lutheri colloquia ed. H. E. Bindseil 2, 1864, S. 221 f.: *Ego iudico Ioannem Baptistam [weil er predigt: Ecce agnus Dei, qui tollit peccata mundi] summum concionatorem, fur den höchsten prediger, post hunc Paulum. Nam et Petrus in sua Epistola [2. Petri 3₁₆] Paulum sibi longe praefert.* Unter den Paulusbriefen wiederum schätzte Luther den Galaterbrief am höchsten. Er nannte ihn gelegentlich seine Käthe von Bora.

2) Eine zweite Gruppe vereinigt die neutestamentlichen Bücher, die zwar auch Christum treiben, aber doch nicht so klar und deutlich, wie die oben genannten „besten“ Bücher. Zu dieser zweiten Gruppe rechnet Luther die drei ersten Evangelien, die Apostelgeschichte, den zweiten Petrusbrief, den zweiten

¹ Vgl. oben S. 63 Anm.
klärung des ersten Petrusbriefs).

² Vgl. z. B. oben S. 69 (Vorrede zur Erklärung des ersten Petrusbriefs).

³ Man beachte, daß Luther ausdrücklich auch diese Briefe über die synoptischen Evangelien stellt.

und dritten Johannesbrief und wohl auch einige Paulusbriefe¹. Luthers Urteil über diese zweite Gruppe von Büchern ist im allgemeinen auch recht günstig. Er zählt sie mit zu den „rechten gewissen Hauptbüchern des Neuen Testaments“².

3) Nun kennt Luther aber noch eine dritte Gruppe von neutestamentlichen Büchern. Dieser steht er mit scharfer Kritik gegenüber; denn er glaubt, daß sie *Christum nicht treiben*. Hierher gehören der Hebräerbrief, der Jakobusbrief, der Judasbrief und die Offenbarung des Johannes.

a) Am frühesten scheint Luther am *Jakobusbriefe* irre geworden zu sein³. Einer kritischen Äußerung über ihn begegnen wir bereits in seinen *Resolutiones* (August 1519). Und die Worte, deren Luther sich da bedient, machen durchaus nicht den Eindruck, daß ihm die kritischen Bedenken erst in dem Augenblicke gekommen sind, in dem er die *Resolutiones* niederschreibt⁴. Man begreift diesen Tatbestand sehr wohl. Luther hatte die Erkenntnis ganz neu gewonnen, daß der Mensch gerechtfertigt wird ohne des Gesetzes Werke allein durch den Glauben. Diese Erkenntnis stand im Mittelpunkte seiner Frömmigkeit. Luther mußte es als peinlich empfinden, daß der Jakobusbrief das gerade Gegenteil zu sagen schien. Wurde ihm doch auch von seinen Gegnern wieder und wieder der Jakobusbrief entgegengehalten. In den *Resolutiones* suchte Luther allerdings noch einen Ausgleich zu finden zwischen Paulus und Jakobus. Aber er fügte doch schon hinzu: der *eine* Jakobusbrief dürfe in keinem Falle gegen die ganze sonstige Schrift geltend gemacht werden; ihm fehle ja auch die rechte apostolische Majestät (zu diesem Urteile ist Luther zweifellos durch Erasmus angeregt worden). Deutlicher urteilte Luther bereits in seiner gewaltigen Streitschrift über die babylonische Ge-

¹ Die Einteilung ist nicht ganz sicher, weil Luther die Schriften der zweiten Gruppe nicht ausdrücklich aufzählt.

² S. oben S. 64 Anm.

³ Gustav Kawerau, Die Schicksale des Jakobusbriefes im 16. Jahrhundert (in Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben 10, 1889, S. 359 ff.).

⁴ *Resolutiones Lutherianae super propositionibus suis Lipsiae disputatis* (Weimarer Ausgabe 2, 1884, S. 425, 10 ff.). Quod autem Iacobi Apostoli epistola inducitur „Fides sine operibus mortua est“ [Jak. 2₁₇], primum stilus epistolae illius longe est infra Apostolicam maiestatem nec cum Paulino ullo modo comparandus, deinde de fide viva loquitur Paulus. Nam fides mortua non est fides, sed opinio. At vide theologos, hanc unam autoritatem mordicus tenent, nihil prorsus curantes, quod tota alia scriptura fidem sine operibus commendat: hic enim mos eorum est, una abrepta oratiuncula textus contra totam scripturam cornua erigere. Die gesperrt gedruckten Worte beweisen, daß Luther Erasmus' Kritik am Jakobusbriefe kennt, wie sie in Erasmus' *Annotationes* zum Neuen Testamente niedergelegt ist (vgl. oben S. 20 Anm.).

fangenschaft der Kirche (6. Oktober 1520)¹. Hier mußte sich Luther mit der unbequemen Tatsache auseinandersetzen, daß die Römischen sich für das Sakrament der letzten Ölung auf Jak. 5₁₄ f. beriefen, und zwar, wie es schien, nicht ganz mit Unrecht. Luther entgegnete ihnen: ein Apostel dürfe nicht von sich aus ein Sakrament stiften. Überdies sei der Jakobusbrief „höchstwahrscheinlich“ nicht apostolisch; denn er sei des apostolischen Geistes unwürdig. Mündlich sprach sich Luther schon damals erheblich schärfer über den Jakobusbrief aus, als in den genannten¹ Druckwerken, zum großen Ärger seines Amtsgenossen Karlstadt. Karlstadt erklärte gerade damals den Jakobusbrief in einer Vorlesung. Dieser wurde durch Luthers ablehnende Stellung zum Jakobusbriefe natürlich viel Abbruch getan. Denn die Studenten gingen auf Luthers Anregung mit Eifer ein. In jugendlichem Feuer setzten sie sich sogar hinweg über die Grenzen geschichtlicher Möglichkeit, die Luther stets beachtet hatte: es gab Anhänger Luthers, die den Jakobusbrief für ein Werk des Hieronymus erklärten². Bald darauf wagte Luther auch in einer Druckschrift ein klares, rundes Urteil über den Jakobusbrief. Er sprach es aus in seinem deutschen Neuen Testamente (September 1522)³. Hier erkennt Luther zwar Lichtseiten an der Schrift des Jakobus an („daß sie gar kein Menschenlehre setzt und Gottes Gesetz hart treibt“). Doch der Schatten ist stärker als das Licht. Luther tadelt zweierlei an der Epistel: „Aufs erste, daß sie stracks wider Sankt Paulum und alle andere Schrift den Werken die Rechtfertigung gibt, aufs andere, daß sie will

¹ De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, Weimarer Ausgabe 6, 1888, S. 568, 1 ff. Verum habent hic, quod in os mihi retundant, nempe quod autoritate Iacobi Apostoli hic promissio et signum sit, quibus ego sacramentum constitui haec dixi. Dicit enim (folgt Jak. 5₁₄ f.). 'Ecce, inquit, promissio remissionis peccatorum et signum olei.' — Ego autem dico: si uspiam delyratum est, hoc loco praecipue delyratum est. Omitto enim, quod hanc Epistolam non esse Apostoli Iacobi nec apostolico spiritu dignam multi [doch von den Zeitgenossen zunächst nur Erasmus] valde probabiliter asserant, licet consuetudine autoritatem, cuiuscunquesit, obtinuerit. Tamen si etiam esset Apostoli Iacobi, dicerem, non licere Apostolum sua autoritate sacramentum instituere. Aus dem Wortlaute dieser Äußerung Luthers (vgl. namentlich asserant, licet consuetudine autoritatem . . . obtinuerit) geht hervor, daß sie sich (mittelbar oder unmittelbar) auf Hieron. de vir. inl. 2 (vgl. Teil I S. 254 Anm. 2) gründet. Nur die Worte nec apostolico spiritu dignam und valde probabiliter gehen über Hieronymus hinaus: sie stammen aus Erasmus; vgl. oben S. 20 Anm. und S. 71 Anm. 4.

² Wir verdanken die Kenntnis dieser Umstände Karlstadts De canonicis scripturis libellus (1520, bei Karl August Credner, Zur Geschichte des Kanons, Halle 1847, S. 372; vgl. unten § 9). Karlstadt bemerkt u. a., daß Luther sich für sein Urteil über den Jakobusbrief auch auf den Stil der Schrift beruft; das paßt sehr gut zu Luthers Äußerung in den Resolutiones (oben S. 71 Anm. 4).

³ Vgl. oben S. 64 f. Anm.

Christenleute lehren und gedenkt nicht einmal in solcher langer Lehre des Leidens, der Auferstehung, des Geists Christi“. Luther vermutet deshalb, daß der Verfasser kein Apostel ist, sondern ein jüngerer Christ, der aber vielleicht einzelne apostolische Sprüche verwertet. In dieser Anschauung wird Luther durch die Tatsache bestärkt, daß „Jakobus“ offenbar den Galaterbrief und den ersten Petrusbrief benutzt. Luther faßt sein Urteil dahin zusammen: der Jakobusbrief sei im Vergleich zu anderen neutestamentlichen Büchern „eine rechte stroherne Epistel“¹. Zwar will Luther niemanden hindern, den Jakobusbrief hochzuschätzen; aber die Gerechtigkeit allein aus dem Glauben dürfe durch diese eine Schrift nicht erschüttert werden. Etwa zu derselben Zeit, in der Luther das deutsche Neue Testament druckte (1522), hielt er Predigten über den ersten Petrusbrief. Er benutzte diese² ebenfalls zu einem Ausfall gegen den Jakobusbrief. Luther bemerkte nämlich zu 1. Petri 1₃—9: „Darauß kan man aber urteylen, was eyn rechtschaffnen Christlich leere odder predig sey. Denn wenn man wil das Evangelium predigen, so muß es kurtz umb sein von der auferstehung Christi. Wer das nicht predigt, der ist keyn Apostel. Denn das ist das hewbtstück unßers glawbens. Und das sind die rechtschaffnen edlisten bücher, die solchs am meysten leren und treyben, wie oben gesagt ist³. Darumb kan man wol spüren, das die Epistel Jacobi keyn rechte Apostolisch Epistel ist. Denn es stehet schyr keyn buchstab darynne von dießen dingen. Es ligt die gröste macht an dießem artickel des glawbens. Denn were die auferstehung nicht, so hetten wyr keyn trost noch hoffnung, und were das ander alles, was Christus than und gelitten hatt, vergebens“. Späterhin ist Luthers Urteil über den Jakobusbrief eher schroffer geworden, als milder. Ich verweise auf seine Bemerkungen in der Postille und vor allem auf seine Tischreden.

Ich führe die wichtigsten Belegstellen an. In der *Kirchenpostille* sagt Luther 1543 (Erlanger Ausg., 1. Abt., Band 8, 2. Aufl., 1867, S. 276, zum dritten Sonntag nach Ostern): „Wir haben die gemeinen Sonntagsepisteln, wie man sie pfelet zu lesen, bis auf diese Zeit nicht wollen wegwerfen, sonderlich weil derselbigen etliche schön und nützlich sind. Man hätte aber wohl können ein andere Wahl und Ordnung derselben haben; denn es sind unter andern auch St. Jacobs Episteln auf die zween folgenden Sonntag mit eingeworfen von denen, so da haben die Episteln also ausgetheilet und nur darauf gesehen, daß man aus einem jeden Apostel etwas nehme, und St. Jacobs unter den furnehmsten gehalten und gesetzt, welche doch nicht des Apostels, und den andern Aposteln weit nicht zu gleichen ist.“ Ebenda S. 277, zum vierten Sonntag nach Ostern: „Weil auch von Alters her auf diesen Sonntag ist gelesen worden die Epistel Jacob. 1, welche auch ein gute Lehre und Vermahnung ist, wollen wir dieselbe fur die, so sie noch halten wollen, auch lassen mitlaufen, und etwas davon sagen,

¹ Vgl. oben S. 63 Anm.

² Epistel Sanct Petri gepredigt und ausgelegt (vgl. oben S. 69), Weim. Ausg. 12, 1891, S. 268, 17 ff.

³ Die

Stelle, auf die sich Luther hier bezieht, ist oben S. 69 mitgeteilt.

damit nicht dafür gehalten werde, als wollten wir sie gar verwerfen; wiewohl die Epistel nicht von einem Apostel geschrieben, noch allenthalben der rechten apostolischen Art und Schlags und der reinen Lehre ganz gemäß ist.“ Ferner Erl. Ausg., 1. Abt., Band 10, 2. Aufl., 1868, S. 388: „Die Aposteln haben auch wenig geschrieben, dazu sie nicht alle, sondern allein Petrus, Paulus, Johannes und Matthäus; von den andern Aposteln haben wir nichts, denn Jacobum und Judam, welche viel meinen, sind nicht der Aposteln Schriften.“ In den Tischreden urteilte Luther (Kawerau a. a. O. S. 368): „Epistolam Iacobi ejiciemus ex hac schola, denn sie soll nichts, nullam syllabam habet de Christo. Er nennet auch Christum nicht eins, nisi in principio. Ich halt, daß sie irgendein Jude gemacht hab, welcher wol hat hören von Christo läuten aber nicht zusammenschlagen. Und weil er hat gehöret, daß die Christen so sehr auf den Glauben an Christum dringen, hat er gedacht: Herr [sic; Kawerau vermutet: Harre], du willst ihnen begegnen und schlecht die opera¹ treiben, wie er denn thut. De passione et resurrectione Christi sagt er nicht ein Wort, das doch aller Apostel Predigt ist gewest. Dazu ist da kein ordo noch methodus; itzt sagt er von Kleidern, bald vom Zorn, fällt immer von einem aufs andere. Er gibt ein Gleichniß: sicut corpus non vivit sine anima, ita fides nihil est sine operibus. Ei Maria, Gottes Mutter, wie eine arme similitudo ist das! Confert fidem corpori, cum potius animae fuisset comparanda. Das haben auch die Alten gesehen, ideo non pro catholica habita.“ Ein andermal heißt es in den Tischreden (D. Martini Lutheri colloquia ed. H. E. Bindseil 2, 1864, S. 222): Plures sudarunt in Epistola Iacobi, ut cum Paulo concordarent, et Philippus Melanthon in sua Apologia [vgl. unten § 9 Zusatz 2] aliquid tractat, sed non serio, sunt enim contraria: Fides iustificat, et Fides non iustificat. Wer die tzusammen reimen kann, dem wil ich mein paret aufsetzen, vnnnd wil mich einen narren schelkten lassenn. Vgl. éndlich Erl. Ausg. Exeg. op. Lat. 5, 1830, S. 227: Abraham fuit justus fide, antequam cognoscitur a Deo talis. Igitur male concludit Iacobus, quod nunc demum justificatus sit post istam obedientiam. . . . Non autem sequitur, ut Iacobus delirat: „Igitur fructus iustificat.“

b) Auch die Autorität des Judasbriefes ward Luther frühzeitig fraglich. Mitte 1521 verfaßte Luther auf der Wartburg eine Streitschrift gegen den Dominikaner Ambrosius Katharinus. In dieser¹ gestand er: der Judasbrief sei ihm einst „unnützlich“ erschienen (offenbar weil er zu wenig Christum trieb). Jetzt aber wisse er den Brief zu schätzen: er sei aus dem zweiten Petrusbriefe ausgezogen zum Zwecke der Bekämpfung des Papsttums. In der Tat ward der Judasbrief von Luther in diesem Sinne ausgenutzt. Doch ließ sich Luther dadurch nicht hindern, den Judasbrief in seinem deutschen Neuen Testamente in die dritte Gruppe, unter die zweifelhaften Bücher, zu versetzen. Er begründete² das damit, daß der Judasbrief mit 2.

¹ Ad librum eximii magistri nostri magistri Ambrosii Catharini, defensoris Silvestri Prieratis acerrimi, Responsio Martini Lutheri (Juni—Juli 1521, Weim. Ausg. 7, 1897, S. 755, 4 ff.). Breviter Epistola Iudae, mihi quondam inutilis visa, nunc agnita est e Petri Epistola sumpta, propter solum Papam esse scripta. Uterque enim indicat, quod subintrabunt, id est, iuxta Euangelium sua inferent et, ut ait Petrus, subintroducunt, id est, iuxta introducent sectas, manifeste eorum insidiosas et fallaces illusiones, quibus retento nomine Evangelii et Christi sua potius tradunt indicantes.

² Vgl. oben S. 65 Anm.

Petri 2 fast wörtlich übereinstimme, also unnötig sei. Außerdem wies Luther darauf hin, daß der Judasbrief allem Anscheine nach keinen Apostel zum Verfasser hatte, sondern erst in nachapostolischer Zeit entstand; er wurde deshalb von den „alten Vätern“ ebenfalls nicht anerkannt. Auch späterhin¹ hat sich Luther über den Judas-

¹ In zwei Predigten Luthers über den Judasbrief, die am 22. Februar und 1. März 1523 gehalten wurden und die wir in Rörers Nachschrift noch besitzen, heißt es folgendermaßen. Weim. Ausg. 14, 1895, S. 75, 2 ff. (z u J u d. 1 f.). *Hec Epistola vindicatur Iudae. Legimus enim Marci 6 [Mark. 6₃]. Salome habuisse duos filios. Alia Cleophae vel Iacobi, quae 4 filios habuit, ex quibus tres fuerunt apostoli. Epistola hec non apparet esse apostoli, quia fidem non docet, sed Sententia huius est quod contra monachos et sacerdotes.* [In der deutschen Bearbeitung der Predigten, die unter dem Titel „Die ander Epistel Sanct Petri und eine S. Judas gepredigt und ausgelegt“ Anfang 1524 von Kaspar Kruciger (?) herausgegeben wurde, heißt es (ebenda S. 75, 12 ff.): „Diese Epistel wird zugeeygnet dem heyligen Apostel S. Juda, der zweyen Apostel Jacobi des kleynern und Simonis bruder, von der schwester der mutter Christi, die genennet wird Maria Jacobi odder Cleopha, wie man list Marci am 6. Aber diese Epistel lesset sich nicht ansehen, als solt sie des rechten Apostels seyn, denn er darynne redet von den Aposteln als yhr iunger eyner lang hernach“ (dieser Gedanke fehlt oben bei Rörer; Luther hat ihn also an dieser Stelle nicht betont, wenn wir nicht überhaupt einen Zusatz Krucigers annehmen müssen auf Grund von Luthers unten folgender Bemerkung zu Jud. 17 f.), „sie hat auch nichts sonderlichs ynn yhr, denn das sie weyset auff die andern Epistel S. Petri“ (Butzers lateinische Übersetzung bietet: *nisi quod ad secundam Petri remittit*), „daraus sie nahent alle wort genommen hat, und ist gantz nichts anders denn eyn Epistel widder unsere geystliche Bischoffe, Pfaffen und Munche“. S. 79, 5 f. (z u J u d. 9). Ob hunc locum Epistola illa est reiecta, quia hic non reperitur in bibliis. [Deutsche Bearbeitung S. 79, 25 f. „Dis ist der stuck eyns, darumb diese Epistel furzeytten verworffen ist, weyl hye eyn exempel angezogen wird, das nicht ynn der schrift stehet“. S. 84, 1 ff. (z u J u d. 14). *Hunc locum de Enoch non reperimus usquam in scriptura, quare patres putarunt hanc Epistolam non esse Iudae, quod ausus sit dicere sententiam, quam non habeat scriptura, sed tamen hoc nihil impediret, cum Paulus [2. Tim. 3₈] Iannes et Mambres etc. inducat, qui non habentur in scriptura. Sic fuit superior locus de Mose.* [Deutsche Bearbeitung S. 84, 17 ff. „Dieser spruch von Enoch wird auch nirgent ynn der schrift gelesen, Darumb etliche vetter diese Epistel nicht angenommen haben, wie wol es nicht starck genug dar zu ist, das man eyn buch umb des willen verwerffe, denn auch S. Paulus 2. Timo. 3. zwen widdesacher Mosi, Jannes und Jambres nennet, welcher namen auch nicht ynn der schrift funden werden. Es sey aber wie ym wolle, so lassen wyrs hyngehen“. S. 88, 4 f. (z u J u d. 17 f.). *Iste locus indicat hanc epistolam non esse Iudae, fuisse autem credendum est boni viri, qui legerit epistolam Petri.* [Deutsche Bearbeitung S. 88, 22 ff. „Dieser spruch zeygt auch wol an, das diese Epistel nicht S. Jude des Apostels sey, denn er sich nicht unter die ander Apostel zelet und rechnet, sonder von yhn redet als von denen, die lengist vor yhm gepredigt haben, das es wol zu dencken ist, es hab die Epistel eyn ander frummer man geschrieben, der S. Petrus Epistel gelesen und diese spruch draus gezogen habe“. — Eine andere kritische Äußerung Luthers über den Judasbrief wurde oben S. 74 mitgeteilt. — Auffallender Weise kam Luther nie auf den Gedanken, daß an sich auch der zweite Petrusbrief aus dem Judasbriefe geschöpft haben könne.

brief kritisch geäußert. Als ein Zeichen des freien Geistes, der Luther beseelte, mag noch eines hervorgehoben sein. Luther hat, wie schon seine Kritik des Jakobusbriefes, so sein Urteil über den Judasbrief auch dem Volke nicht vorenthalten. Unbefangen redete er von diesen Dingen selbst in Predigten.

c) Das Ansehen des Hebräerbriefes war Luther wohl noch im Jahre 1520 über jeden Zweifel erhaben¹. Absprechende Bemerkungen über den Brief begegnen uns zuerst im deutschen Neuen Testamente (September 1522)². Luther weist zunächst darauf hin, daß der Verfasser des Hebräerbriefes nach 2₃ weder Paulus noch überhaupt ein Apostel sein kann, sondern einem jüngeren Geschlechte angehören muß. Somit kann es nicht überraschen, daß auch der Inhalt der Schrift nicht ganz einwandfrei ist: „Über das hat sie einen harten Knoten, daß sie am 6. und 10. Kap.³ stracks verneinet und versagt die Buße den Sündern nach der Taufe.“ Luther erkennt aber durchaus an, daß der Hebräerbrief auch viel Wertvolles bietet.

d) Ebenfalls erst im deutschen Neuen Testamente von 1522, aber sogleich mit sehr scharfen Worten, greift Luther die Offenbarung des Johannes an. Er will zwar jedem gestatten, über dies Buch zu denken, wie ihm zusagt. Doch seine eigene, absprechende Meinung drückt er desto schroffer aus. Luther mißfällt an der Offenbarung vor allen Dingen, daß sie im wesentlichen Geachte enthält, die niemand versteht. Christus wird in ihr „weder gelehrt noch erkannt“. Luther stellt die Schrift deshalb dem vierten Esrabuche gleich, dem Buche, von dem er einmal sagte, er würde es in die Elbe⁴. Weiter findet es Luther ungebührlich, daß die Offenbarung des Johannes immer mit scharfen Worten die größte Autorität für sich in Anspruch nimmt. Andere Bibelbücher tun das nicht und hätten

¹ Ich schließe das aus Karlstadts *De canonicis scripturis libellus* (1520, bei Credner, *Zur Geschichte des Kanons* S. 375; vgl. unten § 9).

² Vgl. oben S. 64 Anm. ³ 6₄ ff. 10₂₆.

⁴ In den Tischreden (Bindseil a. a. O. S. 218) sagt Luther: *Tertivm Esdrae librym werffe ich in die Elbe. In quarto sunt somnia Esdrae, die sint schöne vnd sonst auch gutte pösslein, ut forte est unum, fortior rex, fortiores mulieres, supra omnia ueritas. Es ist zu beachten, daß, wie der Zusammenhang lehrt, Luther hier das dritte und vierte Esrabuch verwechselt. Die oben gemachte Anwendung dieses Wortes besteht also zurecht. Vgl. auch Luthers Vorrede zum Buche Baruch, wo es heißt: „Das ich gar nahe, in hette mit dem dritten vnd vierten Buche Esra lassen hinstreichen. Denn die selben zwey bücher Esra, haben wir schlechts nicht wöllen verdeutschen, weil so gar nichts drinnen ist, das man nicht viel besser in Esopo, oder noch geringern büchern kan finden. On das im vierden Buch dazu eitel Trewme sind, wie S. Hieronymus zwar selbs sagt, vnd Lyra nicht hat wöllen auslegen, Dazu im Griechischen nicht funden werden“ (ich zitiere nach der Lutherbibel von 1541). Übrigens hatte vor Luther bereits Karlstadt die Offenbarung und das vierte Esrabuch auf die gleiche niedrige Stufe gestellt; vgl. unten § 9.*

doch viel mehr Recht dazu. Nebenbei beruft sich Luther auch darauf, daß „viele der Väter dies Buch vorzeiten verworfen.“ Zwar habe es Hieronymus „mit hohen Worten“ gelobt. Aber das bedeute nicht viel. Hieronymus sei „wohl an mehr Orten seines Lobens zu milde¹.“ Auch in einer Predigt äußert sich Luther einmal in ungünstigem Sinne über die Offenbarung des Johannes: „Merk aber, daß St. Paulus hie die Weissagung nicht groß achtet, so von zukünftigen Dingen sagt, als bei diesen letzten Zeiten gewesen sind des Liechtenbergers, des Abts Joachim, dazu auch fast des ganzen Apocalypsis².“

Zusatz 1. Es muß hervorgehoben werden, daß Luther die vier neutestamentlichen Bücher, die er kritisierte, nicht alle mit der gleichen Schärfe verurteilte. Nur von dem Jakobusbriefe³ und der Offenbarung des Johannes mochte er gar nichts wissen. Dagegen konnte er sich mit dem Hebräerbriefe und dem Judasbriefe einigermaßen befreunden. Wir erkennen das daraus, daß er den Hebräerbrief gelegentlich als paulinisch, den Judasbrief als apostolisch bezeichnete. So heißt es z. B. in der Postille: „wie auch St. Paulus Ebr. 2“ usw. (Erl. Ausg. 10, 2. Aufl., 1868, S. 183); ferner in einer Schrift aus dem Jahre 1523: „wie St. Paulus sagt Hebr. 11“ (Erl. Ausg. 22, 1833, S. 133)⁴. Der Verfasser des Judasbriefes wird Erl. Ausg., Exeg. op. Lat. 2, 1829, S. 96 Apostel genannt: *Apostolus Iudas in sua epistola*.

Zusatz 2. Als den Verfasser des Hebräerbriefes hat Luther später den *Apollo* angesehen. Vgl. Erl. Ausg. 7, 2. Aufl., 1866, S. 190 (Postille zu Hebr. 1_{1–12}): „Das ist eine starke, mächtige und hohe Epistel, die da hoch herfähret und treibet einen hohen Artikel des Glaubens von der Gottheit Christi, und ist ein glaubwürdiger Wahn, sie sei nicht St. Paulus, darumb, daß sie gar ein geschmückter Rede führet, denn St. Paulus an andern Oertern pflegt. Etliche meinen, sie sei St. Lucas, etliche St. Apollo⁵.“ Bestimmter äußerte sich Luther an zwei anderen Stellen: Erl. Ausg. 18, 1828, S. 38 (Dieser Apollo ist ein hochverständiger Mann gewest, die Epistel Hebräorum ist freilich sein) und Erl. Ausg. Exeg. op. Lat. 11, 1842, S. 130 (*Auctor epistolae ad Hebraeos, quisquis est, sive Paulus, sive, ut ego arbitror, Apollo*). Wenn Apollos, der Freund des Paulus, den Hebräerbrief verfaßt hatte, so mußte es natürlich geraten scheinen, den „starken Knoten“ im 6. und 10. Kapitel wegzubringen. Luther machte in der Tat einen derartigen Versuch. Ende der dreißiger Jahre bemerkte er in einer Predigt zu Hebr. 6 (Erl. Ausg. 44, 1850, S. 126 f.): „Diesen Text sollst du recht ansehen, so wirst du finden, daß er gar nichts wider uns ist.“

¹ Ich erinnere daran, daß auch Erasmus den Hieronymus gelegentlich kritisiert hat (vgl. oben S. 17 Anm. 5).

² Erl. Ausg. 8, 2. Aufl., 1867, S. 23 (Postille). Die Worte „Dazu auch fast“ usw. stehen nur in den Drucken abc; die anderen Drucke haben statt dessen „und dergleichen“. — Vgl. auch Weim. Ausg. 8, S. 416.

³ Der Reformator Luther bezeichnete wohl nur einmal (1521) den Jakobusbrief als apostolisch, Erl. Ausg. 27, 1833, S. 341: „Der dritte Spruch ist Jacobi des Apostel“ (folgt Jak. 5₁₆).

⁴ Im allgemeinen zog es Luther allerdings vor, den Hebräerbrief einfach ohne Nennung eines Verfassernamens anzuführen. Vgl. z. B. Erl. Ausg. 40, 1846, S. 139: „in der Epistel zun Ebräern“ (1539); ebenda Exeg. op. Lat. 7, 1831, S. 70: *Sic igitur intelligatur locus ille ad Hebraeos*.

⁵ Die Vermutung, der Hebräerbrief sei von Apollos, stammt hiernach nicht von Luther. Doch vermag ich sie vor Luther nicht nachzuweisen.

D. Wer Luthers Einteilung der neutestamentlichen Bücher recht beurteilen will, der muß sich vor allem die Frage vorlegen: was ist neu an dieser Einteilung?

Einteilungen des neutestamentlichen Kanons sind so alt, wie der Kanon selbst. Auch mit Werturteilen trat man an die einzelnen Gruppen der neutestamentlichen Bücher des öfteren heran. Vor allen Dingen wurden die Evangelien immer höher geschätzt, als die Apostelbriefe. Das ist ganz verständlich. Es gehörte nicht viel Überlegung zu der Behauptung, daß Christus sich in den Evangelien klarer offenbart, als in den Briefen.

Luther stimmt keiner der älteren Einteilungen des Neuen Testaments zu. Er verwendet ja auch einen ganz anderen Maßstab. Er beurteilt die neutestamentlichen Bücher nach dem Grade von Deutlichkeit, mit dem sie von dem Heilswerke Christi reden; und zwar legt er dabei sein persönliches Verständnis des Heilswerks zu Grunde. Das ist ein kühnes Unternehmen. Aber keiner, der sich zur Kirche Luthers bekennt, wird leugnen, daß es evangelisch ist. Es ist eine Tatsache, daß in den verschiedenen Bibelbüchern nicht mit derselben Deutlichkeit vom Heiland geredet wird. Dann ist es aber nötig, die Bücher in den Vordergrund zu stellen, die mit klaren Worten von Jesus zeugen. Sonst besteht die Gefahr, daß die Predigt vom Heile unklar wird.

Von hier aus kann man auch Luthers Kritik an einzelnen neutestamentlichen Büchern recht beurteilen. Luthers Kritik berührt sich hier und da mit der des Erasmus; diese kennt Luther aus den Anmerkungen, die Erasmus seiner Ausgabe des griechischen Neuen Testaments beigab¹. Aber es kann doch eben nur von Berührungspunkten die Rede sein. Den Grundzügen nach ist Luthers Kritik eine ganz andere, als die des Erasmus. Sie muß auch eine ganz andere sein. Luther kann als ehemaliger Ockamist² sich niemals recht begeistern für die humanistische Wissenschaft, am allerwenigsten für Erasmus, den größten und wohl auch einseitigsten Vertreter dieser Wissenschaft³. Erasmus verwendet vorwiegend Gründe sprachlich-

¹ Luther benutzte bei der Übersetzung des Neuen Testaments die zweite Auflage (1519) von Erasmus' griechischem Neuen Testamente (ein Exemplar dieser zweiten Auflage besitzt z. B. die Universitätsbibliothek zu Leipzig). Die Annotationen der zweiten Auflage stimmen, so weit sie für uns in Frage kommen, mit denen der ersten überein, die oben S. 19 Anm. 1 benutzt wurden. ² Vgl. oben S. 60 f.

³ Wie sich an Luthers Kritik an Jakobusbriefe zeigen läßt, lehnt sich Luther anfangs (trotz Verschiedenheiten grundsätzlicher Art) sogar im Ausdrucke etwas an Erasmus an (vgl. die Resolutiones oben S. 71 Anm. 4 und De captivitate Babylonica oben S. 72 Anm. 1); dagegen wird er später immer selbständiger. Die Vorrede zum Jakobusbriefe in der Septemberbibel hat die Einflüsse des Erasmus fast völlig verwischt (oben S. 64 f. Anm.).

geschichtlicher Art: er beruft sich auf das schwankende Zeugnis der alten Kirche, auf stilistische Bedenken, selten und nie ausschließlich auf Bemerkungen theologischer Art. Luther dagegen stellt innere Gründe theologischer Art, sozusagen dogmatische Gründe, in den Vordergrund. Der Hebräerbrief wird angezweifelt, weil er die Möglichkeit der Buße nach der Taufe leugnet; der Jakobusbrief, weil er nicht Christum treibt; die Offenbarung des Johannes, weil sie ebenfalls nicht klar und deutlich vom Heiland zeugt. Beim Judasbriefe steht die Sache etwas anders. Aber schließlich handelt es sich doch auch hier um einen inneren Grund theologischer Art. Luther betont vor allem, daß der Judasbrief im zweiten Petrusbriefe schon enthalten ist; er ist deshalb unnütz. Luther meint wohl: um einen Auszug aus dem zweiten Petrusbriefe herzustellen, braucht man nicht erst die Unterstützung des Heiligen Geistes in Anspruch zu nehmen, der die Schrift eingegeben hat. Deshalb gehört der Judasbrief nicht zur Offenbarung im strengen Sinne des Worts. Gründe sprachlich-geschichtlicher Art benutzt Luther dankbar, wenn sie sich ihm darbieten; er entdeckt sogar hier und da, ganz unabhängig von anderen, solche Gründe. Aber entscheidende Bedeutung mißt er ihnen nicht bei. Man erkennt das am besten daraus, daß er nicht, wie Erasmus, sieben neutestamentliche Bücher in Zweifel zieht, sondern nur vier¹: nämlich die vier, denen er mit religiösen Bedenken gegenübersteht. Bei den drei anderen (dem zweiten Petrusbriefe und den kleinen Johannesbriefen) hat er keine derartigen Bedenken. Unter diesen Umständen hält er es nicht für nötig, Zweifel sprachlich-geschichtlicher Art bei der Besprechung der [genannten drei Schriften auch nur zu erwähnen.

Luthers Kritik am Neuen Testamente ist, wie man sieht, wesentlich subjektiv, persönlich. Das hat einen Nachteil: sie kann nicht wohl mit dem Anspruche auftreten, allg e m e i n g ü l t i g zu sein. Luther weiß das selbst. Er betont deshalb mehrfach, er wolle niemanden zwingen, einer fremden Meinung in diesen Dingen zu folgen. Ja, er mildert sogar späterhin in dem Buche, das seine Kritik am weitesten verbreitet, im deutschen Neuen Testamente, seine Bedenken, zwar nicht der Sache, aber der Form nach.

1) In der Vorrede zum ganzen Neuen Testamente findet sich ein Abschnitt „Welches die rechten und edelsten Bücher des Neuen Testaments sind“². In diesem Abschnitt steht das härteste Urteil, das Luther je über den Jakobusbrief fällt: daß er „eine rechte stroherne Epistel“ sei. In der ersten Gesamtausgabe seiner Bibel, die 1534 erscheint, streicht Luther den ganzen Abschnitt. Die Vor-

¹ Über eine Ausnahme vgl. unten S. 82.

² Vgl. oben S. 63 Anm.

rede zum Jakobusbriefe streicht er freilich nicht¹; aber auch hier wird später einiges gemildert².

2) Die Vorrede, mit der Luther 1522 die Offenbarung des Johannes einleitet, druckt er 1527 das letzte Mal ab. 1530 ersetzt er sie durch eine mildere³. In dieser wagt er vor allen Dingen den Versuch, die Offenbarung zu deuten und dadurch für die Gegenwart nutzbar zu machen. Im Eingang gibt er freilich immer noch zu verstehen, daß ihm die Offenbarung ein zweifelhaftes Buch sei. Schon den „alten Vätern“ sei sie ja zweifelhaft gewesen. Zum mindesten sei sie „eine verborgene, stumme Weissagung“, solange sie nicht sicher gedeutet sei. Doch sind das sehr milde Worte, wenn man sie mit dem Texte der älteren Vorrede Luthers zur Offenbarung vergleicht. Auch aus anderen Bemerkungen Luthers ergibt sich, daß er die Offenbarung allmählich höher schätzen lernt.

¹ Vgl. oben S. 64. f Anm.

² An Stelle des Schlußabsatzes („Summa, Er hatt wollen denen weren“ bis „vnd alle andere schriff gelten“) trat folgender Text (ich zitiere nach der Wittenberger Ausgabe von 1541): „Summa, Er hat wöllen denen wehren, die auff den glauben on werck sich verliessen, vnd ist der sachen zu schwach gewesen, Wil es mit Gesetztreiben ausrichten, das die Apostel mit reitzen zur Liebe ausrichten. Darumb kan ich jn nicht vnter die rechten Heubtbücher setzen. Wil aber da mit niemand wehren, das er jn setze vnd hebe, wie es jn gelüestet, Denn viel guter Sprüche sonst darinne sind.“

³ Ich gebe den Text der Wittenberger Ausgabe von 1541 Bl. cccxciii ff.: „Mancherley Weissagung findet man in der Christenheit. ETliche weissaget also, das sie der Propheten schrifft auslegt, dauon Paulus. j. Cori. xii. xiiij. vnd an mehr orten sagt. Diese ist die nötigste, vnd man mus sie teglich haben, als die das wort Gottes leret, den grund der Christenheit legt, vnd den glauben verteidigt, Vnd summa, die das Predigampt regieret, erhelt, bestellt vnd ausricht. ETliche weissagt von künfftigen dingen, die nicht zuor in der Schriff stehen, vnd diese ist dreierley. — I. DIE erste thuts mit ausgedrückten worten, on Bilde vnd Figuren, WIE Moses, Daud, vnd der gleichen Propheten mehr, von Christo weissagen. Vnd wie Christus vnd die Apostel, von dem Endechrist vnd falschen Lerern, etc. — II. DIE andere thuts mit Bilden, Aber doch setzt da neben auch die auslegung mit ausgedrückten worten, Wie Joseph die Trewme auslegt. Vnd Daniel beide Trewme vnd Bilder auslegt. — III. DIE dritte, die es on wort oder auslegung, mit blossen Bilden vnd Figuren thut, wie dis Buch der Offenbarung, Vnd vieler heiligen Leute, Trewme, Gesichte vnd Bilder, welche sie vom heiligen Geist haben. Wie Act. ij. Petrus aus Joel predigt. Ewre Söne vnd Töchter sollen weissagen, vnd ewre Jüngling sollen Gesichte sehen, vnd ewre Eltesten sollen Trewme trewmen. — VND so lange solche Weissagunge vngeudet bleibt, vnd kein gewisse auslegung kriegt, ists eine verborgene stumme Weissagung, vnd noch nicht zu jrem nutz vnd frucht komen, den sie der Christenheit geben sol. WIE denn auch diesem Buch bisher gegangen. ES haben wol viel sich dran versucht, Aber bis auff den heutigen tag, nichts gewisses auff bracht, Etliche viel vngeschickts dinges, aus jrem Kopff hinein gebrewet. VMB solcher vnwissen Auslegung vnd verborgen Verstands willen, haben wirs bisher auch lassen liegen, sonderlich weil es auch bey etlichen alten Vetern geachtet, das nicht S.

Daß Luthers Urteil über den Hebräerbrief im Laufe der Jahre günstiger wurde, ist oben S. 77 bemerkt.

E. Sehr wichtig ist für uns die Frage: rechnete Luther die vier von ihm angezweifelten Schriften noch zum Kanon oder nicht? Leider wird uns diese Frage nicht klipp und klar beantwortet. Immerhin können wir auf zwei Umstände hinweisen, die einigermaßen dazu dienen, des Rätsels Lösung zu finden.

1) Luther stellte die vier von ihm bestrittenen Bücher an den Schluß des Neuen Testaments. Zwei von ihnen standen allerdings schon von altersher am Schlusse: der Judasbrief und die Offenbarung des Johannes. Anders lag die Sache bei dem Hebräerbriefe und dem Jakobusbriefe. Den Hebräerbrief las man damals gewöhnlich am Schlusse der Paulusbriefe, also vor allen katholischen Briefen¹. Der Jakobusbrief hatte seinen üblichen Platz an der Spitze der katholischen Briefe, also vor den Petrus- und Johannesbriefen². Luther riß den Hebräerbrief und den Jakobusbrief aus diesem Zusammenhange heraus und stellte sie zwischen die Johannesbriefe und den Judasbrief³. Die Absicht war offenbar, die vier angefochtenen Bücher des Neuen Testaments zusammen an den Schluß zu bringen. In der Tat beginnt die Vorrede zu dem ersten dieser Bücher, zum Hebräerbriefe, mit den Worten⁴: „Bisher haben wir die rechten, gewissen Hauptbücher des Neuen Testaments gehabt; diese vier nachfolgenden aber haben vor Zeiten ein anderes Ansehen gehabt.“

2) Noch deutlicher, wenn es sein könnte, redet das Inhaltsverzeichnis, das Luther seinem deutschen Neuen Testamente beigab.

Johannis des Apostels sey, Wie in libro . iij . Histo . Ecclesi . Ca . xxv stehet. In welchem zweuel wirs fur vns auch noch lassen bleiben. Da mit doch niemand gewehret sein sol, das ers halte fur S. Johannes des Apostels, oder wie er wil. — WEIL wir aber dennoch gerne die deutung oder auslegung gewis hetten, wöllen wir den andern vnd höhern Geistern vrsachen nach zudencken geben, vnd vnser gedanken auch an tag geben, nemlich also.“ Folgt eine Ausdeutung der Offb. auf bestimmte geschichtliche Ereignisse. Z. B. findet Luther Offb. 7 f. verschiedene Ketzler vorgebildet: „Tatianus mit seinen Encratiten, welche die Ehe verboten. Item, aus wercken frum sein wolten, wie die Jüden“ usw. Offb. 15 f. „DIE Frösche sind die Sophisten, als Faber, Eck, Emser etc, die viel gecken wider das Euangelium, vnd schaffen doch nichts, vnd bleiben Frösche“ usw. „Doch mus die Rechnung nicht so gnaw, alle minuten treffen“ usw. „Nach dieser auslegung, können wir dis Buch vns nütz machen, vnd wol brauchen. Erstlich, zur tröstung“ usw. „ZVM andern, Zur warnung, wider das grosse fehrliche manchfeltige Ergernis“ usw.

¹ Vgl. Teil 1 S. 231 unter 6.

² Vgl. Teil 1 S. 257 Zusatz 3.

³ So erklärt sich die merkwürdige Tatsache, daß in der Lutherbibel der Hebräerbrief mitten unter den katholischen Briefen steht.

⁴ Vgl. oben S. 64 Anm.

In diesem werden die neutestamentlichen Bücher numeriert. Nur die vier umstrittenen Bücher werden nicht mit numeriert. Sie werden außerdem von den nummerierten Büchern durch eine freie Zeile getrennt¹.

Dieser Tatbestand nötigt doch wohl zu dem Schlusse: Luther wollte den vier umstrittenen Schriften nicht das volle kanonische Ansehen zubilligen.

Zusatz 1. Vielleicht hat sich Luther auch einmal kritisch geäußert über den zweiten Petrusbrief. Wir haben unter Luthers Namen eine Schrift „Die ander Epistel Sanct Petri und eine S. Judas gepredigt und ausgelegt“ (Weim. Ausg. 14, 1895, S. 1 ff.). Die Schrift ruht auf Nachmittagspredigten, die Luther Anfang 1523 hielt; herausgegeben wurde sie sicher nicht von Luther, sondern von einem anderen, vielleicht von Kaspar Kruciger (ob Luther irgendwie auf die Ausgabe eingewirkt hat, ist sehr unsicher); der Druck erschien Anfang 1524. In dieser Schrift heißt es S. 73, 20 ff. (zu 2. Petri 3, 6): „Da gibt S. Petrus dem Apostel Paulo zeugnis von seyner lere, welches gnugsam anzeygt, das diese Epistel lang nach S. Paulus Episteln geschrieben sey. Und dis ist der sprüche eyner, die da ymant möchten bewegen zu halten, das diese Epistel nicht S. Peters were, als auch zuvor eyner ynn diesem Capittel gewesen ist, da er sagt ‘Der Herr will nicht das ymant verloren werde, sonder das sich yderman zur bus gebe’. Denn er gehet eyn wenig herunter unter den Apostolischen geyst. Doch its glewlich, das sie nichts deste mynder des Apostels sey. Denn weyl er hyrnyne nicht vom glawben, sonder von der liebe schreibt, lasset er sich auch herunter, wie der liebe art ist, das sie unter sich gehet gegen dem nehisten, wie der glawb uber sich fert.“ Diese Bemerkung geht, wie gesagt, der Form nach sicher nicht auf Luther zurück. Aber auch das ist unsicher, ob sie dem Inhalte nach auf Luther zurückgeführt werden darf. Erstens muß es auffallen, daß Luther sich sonst nirgends kritisch über den zweiten Petrusbrief äußerte. Sollte er es nur an dieser einen Stelle getan haben, noch dazu in einer Predigt? Zweitens ist zu beachten, daß wir von der betreffenden Predigt eine Nachschrift Rörers haben (Weim. Ausg. ebenda); in dieser fehlt alle Kritik; es heißt einfach: Testimonium dat Paulo. Vides hic Petrum longe post Paulum scripsissco. Wir müssen also mit der Möglichkeit rechnen, daß die Kritik des zweiten Petrusbriefes nicht auf Luther zurückgeht, sondern auf den Bearbeiter Kruciger; dieser könnte dabei etwa von Erasmus angeregt sein (vgl. oben S. 20 Anm.). Dagegen wäre freilich wiederum zu bemerken, daß die von Luther - Kruciger gegen den zweiten Petrusbrief vorgebrachten Gründe ganz anderer Art sind, als die Gründe des Erasmus. Man muß sogar sagen, daß sie echt lutherisch klingen (vgl. vor allem die Bemerkung über das „Heruntergehen unter den apostolischen Geist“). Kruciger wäre sehr tief in das innerste Wesen Luthers eingedrungen, wenn er eine derartige Kritik selbst niedergeschrieben hätte. Somit muß wohl die Frage in der Schwebe bleiben, ob Luther der wahre Urheber der Kritik am zweiten Petrusbriefe war, oder nicht. Aber das ist sicher: auch wenn Luther der Urheber war, legte er der Kritik keinen hohen Wert bei; er brachte sie nur an dieser einen Stelle zur Sprache, und die Stelle ist nicht einmal sehr auffällig; in der Vorrede (ebenda S. 14 f.) wird die Kritik mit keinem Worte angedeutet.

¹In späteren Auflagen seiner Bibelübersetzung ersparte sich Luther (ob aus theologischen Gründen?) die freie Zeile. Aber niemals entschloß er sich dazu, die vier letzten Bücher mit zu numerieren.

Zusatz 2. Es verdient bemerkt zu werden, daß Luther auch in Schriften, die er sonst sehr hoch schätzt, Stellen findet, die ihm nicht zusagen; z. B. im ersten Petrusbriefe. In der von Kruciger herausgegebenen „Epistel Sancti Petri gepredigt und ausgelegt“ (vgl. oben S. 69) bemerkt er zu 1. Petri 3₁₉—₂₂ (Weim. Ausg. 12, 1891, S. 367, 27 ff.): „Das ist eyn wunderlicher text und eyn finsterer spruch, als freylich eyner ym neuen Testament ist, das ich noch nicht gewis weyfs, was S. Peter meynet. Auffß erste lauten die wortt also, als hab Christus den geystern, das ist, den seelen, die vortzeytten sind unglewbig gewest, da Noe die archen bawet, geprediget, das verstehe ich nicht, kan es auch nicht auflegen, Es hatt es auch noch keyner aufgelegt. Doch will es yemand dafür halten, das Christus, nach dem er am Creutz verschieden war, sey nyder gestigen zu den seelen und habe yhn da gepredigt, will ich nicht weren. Es möcht also eyn verstandt leyden, Ich weyfs aber nicht, ob S. Peter das wolle sagen“ usw.¹ In diesen Worten Luthers liegt zweifellos eine verhüllte Kritik: an sich hätte Luther hier, wie bei der Offenbarung des Johannes, sagen können, ein Apostel müsse klar und deutlich reden. Aber Luther gibt bei dem ersten Petrusbriefe der Kritik keine weiteren Folgen: sie betrifft ja nur eine nebensächliche Bemerkung. Er bemüht sich sogar, für die betreffende Stelle eine angemessene Deutung zu finden.

Zusatz 3. Der Vollständigkeit halber weise ich darauf hin, daß Luther auch an alttestamentlichen Büchern Kritik übte. Das gilt natürlich vor allem von den Apokryphen. Aber auch über nicht apokryphe Bücher des Alten Testaments urteilte Luther hart. Er bezweifelte den Geschichtswert der Chronika gegenüber den Büchern der Könige (Bindseil a. a. O. 2 S. 220): *Et libri Regum gehen hundert Tausent schritt fur scriptori Chronicorum. . . Et libris Regum plus credendum, quam Paralipomenon.* Vom Buche Ester (und dem zweiten Makkabäerbuche) sagte Luther: Ich bin dem buch [2. Makk.] vnnd Esther so feindt, ut malle eos non extare, dan sie Iudnitztzen [Bindseil vermutet Judaitzzen] tzu sehr vnnd haben viel heidnische vnradt (Bindseil a. a. O. S. 219). Vom Prediger heißt es (ebenda S. 217): Das buch solt volliger sein, ihm ist tzuuiel abgebrochen, es hat weder stiefel noch sporn, es reitet nur in socken, gleichwie ich, do ich noch im kloster war. Luther schrieb das Predigerbuch auch nicht Salomo zu, sondern ließ es zur Zeit der Makkabäer von Sirach geschrieben sein (ebenda S. 218). Lehrreich ist besonders, daß Luther die Genesis nicht für mosaïsch hielt. Er bezeichnete sie freilich erst recht nicht als nachmosaisch, sondern meinte, sie sei aus älteren Quellen zusammengestellt. Aber auch diese Auffassung war ein Zeichen von Kritik. — Auch Luthers Kritik am Alten Testamente war zu einem guten Teile religiöser Art.

Zusatz 4. Es ist verständlich, daß Luthers Kritik am Neuen Testamente von den katholischen Theologen viel angefochten wurde, zuerst wohl von

¹ Vgl. auch ebenda die Bemerkung zu 1. Petri 4₆ f. (S. 375, 25 ff.): „Das ist aber eyn seltzamer wunderlicher text. Die wort sagen klerlich, das nicht alleyn den lebendigen das Evangelion gepredigt sey, sondern auch den todten, und er setzt doch dartzu, das sie gerichtet werden nach dem menschen am fleysch. Nu haben sie yha nicht fleysch, drum kan es nicht verstanden werden, denn von lebendigen. Es ist eyn wunderliche rede, was es auch ist. Ob der text gantz zu uns komen oder ob etwas heraus gefallen sey, weyfs ich nicht, doch verstehe ichs also“ usw. Zu 4₇ (S. 376, 26 ff.) bemerkt Luther gar: „Das ist auch eyn wunderliche rede. Es sind nu fast tausent und funff hundert jar, das S. Peter gepredigt hat. Das ist yha nicht eyn nahe odder kurzte zeyt. . . Wenn es nicht der Apostel sagt, so möcht man sprechen, es were erlogen. Aber nu muß man fest daran halten, das der Apostel war habe“ usw.

Johannes Kochläus († 1552) und Hieronymus Emser († 1527). Kochläus behandelte den Gegenstand vor allem in dem Schlußworte (Ad lectorem Io. Co.), das er seinem Werke „De avthoritate ecclesiae et scripturae, Libri Duo Iohannis Cochlaei Aduersus Lutheranos“ (Papst Klemens VII. gewidmet, datiert Rom, 8. Dezember 1523) beigab; neben den Aufstellungen Luthers bestritt er vor allem die ähnlichen Sätze des Lutheraners Otto Brunfels († 1534, vgl. unten § 8). Ausführlicher ging Emser auf den Gegenstand ein (mir liegt folgende Ausgabe seiner Streitschrift vor: *Annotationes Hieronymi Emser vber Luthers naw Testament gebessert vnd emendirt. Dresde. M D XXiiiij*). Um einen Begriff von dieser katholischen Polemik zu vermitteln, teile ich einiges aus Emsers Schrift mit.

Bl. Aij ff. lesen wir zunächst eine Vorred. Hier verteidigt Emser die Autorität der Vulgata, die von dem Papste Damasus veranlaßt und bestätigt sei. Weiterhin heißt es (Bl. A 7): So vorwürfft Luther im eingang seiner vorred, vnd thut ab die alte ordenung der heyligen Christenlichen kirchen, die (auß offenbarung der prophecey Ezechielis. Item Ioannis in Apocalipsi, vnd eingebung des heyligen geystes, von den vier Euangelischen thieren) vier Ewangelisten vnd vnnd [sic] vier Ewangelien angenommen vnd bestettiget hat, Aus wölchen Luther allein eins machen will, vnd villeicht dz funfft, damit er fur den funfften Ewangelisten gehalten werd, dann er spricht ye drotzlich man solle wissen, das nur ein Euangelium sey, gleich wie nur ein buch des nauwen Testaments, nur ein gloub, nur ein Got etc.¹ — Wo nun im nawen testament, nit mher dan ein ewangelium sein sol, so hat Luther nerrisch gethan, das er viere vordolmetscht hat. Im folgenden gibt Emser allerdings zu, daß man den angefochtenen Satz Luthers richtig verstehen kann. Am Schlusse der Vorred (Bl. D) kommt Emser darauf zu sprechen, daß Luther den Hebräerbrief, den Jakobusbrief, den Judasbrief und die Offenbarung des Johannes verwirft. Dz aber Luter furwendet wie etzlich aus den alten an diesen vier büchern selber gezweyfelt haben, ist gar ein loß argument, Dann solte der gantzen Christenlichen kirchen eintrechtige ordnung vnd bewerung der canonischen bücher, nit mher stat oder gloubens bey vns haben, dann etzlicher einzeln personen whan oder tzweyfel? Ja wan man ein ding darum verwerffen solt, dz etzlich daran zweyfel, solten die ketzer zu letzt nit allein die canonische bücher. sonder ouch wol Christum selber verwerffen wöllen, darumb dz vil Juden vnnd Heyden an im gezweyfelt, vnnd in nit fur den son Gotes oder den warhafftigen Messiam gehalten haben.

Später behandelt Emser ganz ausführlich die Vorreden Luthers zum Hebräerbriefe, Jakobusbriefe, Judasbriefe und der Offenbarung. Zum Hebräerbriefe bemerkt Emser Bl. Dd 7: Wo nu das ein gnugßame vrsach wer, die canonische bücher, tzu taddeln, das etzlich vorzeyten (ehe dann sie die Christlich kirch canonisirt hat) daran gezweyfelt haben. Szo müsten nit allein dise vier bücher aus dem canon verworffen werden, sonder ouch die ander Epistel Petri, samt den letzten zweyen Joannis, darumb das sie ouch ein ander ansehen bey etzlichen gehabt haben. Der gleygen müsten ouch alle episteln Pauli verwerffen werden, darumb das die Ebioniten, Seueriani, vnd Helchaisiten nith allein daran getzweyfelt sonder seiner Epistel gar keine augenommen [sic] habenn. Ja mit der weiß behielten wir wol zu letzt gar kein canonische schrift. Bl. Dd 8 gibt Emser zu, daß nicht viel darauf ankommt, wer den Hebräerbrief verfaßt hat; im folgenden sucht er aber doch zu erweisen, daß der Brief paulinisch ist. Bezeichnend ist folgendes Urteil über Luthers Kritik am Hebräerbriefe (Bl. Ee iiij): Nun kan ich wol riechen, warumb Luther dise Epistel so vngewiß machen wil,

¹ Merkwürdiger Weise (vgl. Teil 1 S. 270 Anm. 1!) haben verschiedene katholische Theologen diesen Satz Luthers lebhaft angegriffen.

namlich dz (wie er selbs bekennet) in keiner canonischen schrift so gewiß vnd bestendig ding von dem priesterthumb gesagt wirt, vnd sonderlich von dem hohen, dz ist von den Bischoffen. Daß auch Erasmus die paulinische Herkunft des Hebräerbriefes bestritt, wagte Emser nur lateinisch mitzuteilen; offenbar sollte das Volk nichts davon erfahren, daß der gefeierte Gelehrte hier auf Luthers Seite stand. Bl. Ee 7 lesen wir nämlich: *Nec est quod mihi Erasmus quis obiiciat in caput . xiiij. huius Epistole, eodem cum Luthero herere luto. Erasmus enim non pertinaciter id asserit, quin fatetur, prefatam Epistolam adpectus [sic] et spiritum Paulinum vehementer accedere, multisque nominibus dignam esse que a Christianis (vt suis ipsius vtar verbis) legatur [vgl. oben S. 19 Anm. 1].* Damit vergleiche man, was Emser Bl. D ij Luther vorwarf: Ich geschweyge das er vber dz, ouch die andern nachuolgenden vorreden vnd großen vorgifft, den text an vil örten vnfleissig verteutscht, an vilen zurstuckt vorruckt, vnd gefelscht hat, darzu weder vnser gloubwirdigen, noch des hochgelerten Herrn Erasmus von Roterodams translation, allenthalben nachgegangen.

Emsers Vorred zum Jakobusbriefe beginnt (Bl. Ff iiij): Hie wöl mir der leser vortzeyhen, vnd Luther patientz haben, ob er, der yederman verspricht vnd vbel redet, widerumb von mir hören würd, das er ouch nit gern höret, *dignum enim est vt qui alijs male dicit, ab alijs etiam male audiat.* — Orstlich verwunderth mich seines schwindelsuchtigen geistes, der so vnbestendig ding furgibt, dann oben yn der örsten vorred vber diß testament, hat er gesagt wie dise epistel des heiligen Jacobi, ein rechte strouerin Epistel sey, die gantz kein euangelisch art an ir hab, Hie ym anfang diser vorred. spricht er wiewol sie von den alten verworffen sey so lob er sie doch vnd halt sie hoch fur gut, darumb dz sie gotes gesetz hart treyb, vnd vil guter sprüch darinnen sein bald hernach fahet er an. sie widerumb zu schelten . . . — Wer wolt aber nit lachen solicher narrenteding? Dann ist vil gemelte Epistel gut, wie Luther selber bekennet, warumb wil er sie dann in seiner Bibel nit haben? . . . — Warumb aber Luther diser epistel so gram sey, hat yhm der durchlauchtig könig von Engelland gnug-Bam auffgestochen . . .

Zum Judasbriefe bemerkt Emser u. a. (Bl. Gg iiij): Im fall aber das gleych Judas etzliche sprüch aus sanct Peters oder sanct Pauls epistel getzogen wie er ouch am end, die selben allegirt, vnd vnns an sie weyset, noch het er dannocht nith so gros daran gesundiget, als Luther, der nit allein etzlich sprüch sonder gantze bücher, vnd schier alles das er geschriben hat aus Wickleffs vnd Hussen cathonischen gestolen, vnd yhm selber tzugeschriben hat.

Bl. Gg 6 beginnt: Vber die heymliche offenba Joannis. Vorred. Gleychwey dis buch, nach meynung des heiligen Jeronymi, so vil heymlicher sacrament yn sich helt so vil wort darynn stehen, also sein yn Luthers vorred vber gemelt buch ouch so vil blasphemien vnd lesterung als vil wort darynnen gefunden werden. . . .

Emser gab später eine Bearbeitung von Luthers deutscher Übersetzung des Neuen Testaments heraus (Das naw testament nach lawt der Christlichen kirchen bewertent text, corrigirt, vnd wider umb zu recht gebracht. m. d. xxvij [gedruckt in Dreßden bei Wolfgang Stöckel]). Hier hat Emser den vier von Luther bestrittenen Schriften kurze polemische Vorreden beigefügt. (Natürlich folgte Emser hier der mittelalterlichen Anordnung der neutestamentlichen Bücher. In dem vorausgeschickten Inhaltsverzeichnis sind ostentativ alle Bücher beziffert.)

Von späteren katholischen Bestreitern der lutherischen Kritik nenne ich den Dominikaner Melchior Kanus († 1560; vgl. dessen oben S. 42 Anm. 2 er-

wählte Schrift) und den Jesuiten Robert Bellarmin († 1621). Für Bellarmin ist, um nur eines zu erwähnen, folgendes charakteristisch: in Luthers Vorliebe für das Johannesevangelium erblickt er valentinianische Ketzerei (vgl. Teil 1 S. 137)!

Zusatz 5. Man findet es gegenwärtig oft angemessen, Luthers freie Urteile über einzelne neutestamentliche Bücher zu verschweigen. Ich erinnere demgegenüber an die Worte, die Adolf Risch in seinem schönen Buche über die Deutsche Bibel in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Kropatschecks Biblische Zeit- und Streitfragen 3₃—4, Gr. Lichterfelde-Berlin 1907, S. 45) ausspricht: „Es wäre doch ein Segen, wenn ein Wehen des freien Geistes, wie ihn Luther, der Mann der Bibel, besaß, auch von der bibelgläubigen Gemeinde der Gegenwart wieder ertragen werden könnte. Es läßt sich nach keiner Weise hin rechtfertigen, daß man Luther als den Mann preist, der dem deutschen Volke das unverfälschte Gotteswort wieder geschenkt hat, aber ängstlich die freien Begleitworte verschweigt, die er seiner Bibel auf ihren Weg unter das Volk mitgegeben hat. . . . Noch weniger ist hier die Rechtfertigung am Platze, die christliche Kirche müsse die Fehler ihrer großen Männer mit dem Mantel der Liebe zudecken. Sollen unsre Gemeindeglieder in unserer konfessionell erregten Zeit aus dem Munde von Katholiken hören, welche Urteile Luther über einzelne biblische Schriften tatsächlich gefällt hat? . . . Trotz der Irrtümer und Versehen, von denen wir den großen Bibelübersetzer nicht freisprechen dürfen, war er ein Schriftgelehrter, zum Himmelreich gelehrt.“ — Ich glaube gezeigt zu haben, daß Luthers Bibelkritik eine Kritik echt evangelischer Art ist. Das wird auch der zugestehen können, der ihr im einzelnen nicht zustimmt. Wir sind jetzt über geschichtliche Fragen besser unterrichtet, als Luther es war. Wir werden deshalb z. B. über die Johannesoffenbarung anders urteilen, als er. Wir erblicken gerade in diesem Buche ein Denkmal echt urchristlichen Geistes. Auch Luthers hartem Verdikte über den Jakobusbrief können wir nicht zustimmen: es ist ungeschichtlich und wird dem Briefe in keiner Weise gerecht. Trotzdem freuen wir uns der Kritik Luthers; denn sie ist herausgeboren aus der sicheren Erkenntnis, daß der Glaube an Christus, den Heiland, allein selig macht und deshalb im Mittelpunkte alles Christlichen stehen soll¹.

F. Es versteht sich nach dem Gesagten von selbst, daß Luther weit davon entfernt war, folgerichtig die Lehre von der *Wortinspiration* zu vertreten. Diese Lehre vertrug sich nicht mit der scharfen Kritik, die Luther an einzelnen biblischen Büchern übte. Aber auch noch andere Umstände weisen darauf hin, daß Luther der strengen Lehre von der Wortinspiration nicht zugetan war. Luther bekundete ein sehr feines Verständnis für die Eigentümlichkeit der einzelnen biblischen Verfasser. Über Jesajas Beredsamkeit und Hiobs Erhabenheit fällte er Urteile, die auch vor den Augen der heutigen Wissenschaft noch zurechtbestehen. Widersprüche in der Bibel,

¹ Es ist sehr lehrreich, daß Luthers rein religiöse Kritik bei englischen Theologen wenig Anerkennung findet (vgl. die Urteile Westcotts [oben S. 2] und Howorths [oben S. 61 Anm.]). Man legt in England sehr hohen Wert auf die altkirchliche Überlieferung. Wenn man überhaupt für Kritik zu haben ist, so bevorzugt man eine Kritik, die sich auf diese Überlieferung beruft, also eine Kritik im Geiste des Erasmus, Kajetan, Karlstadt und Martin Chemnitz (vgl. unten § 9 und 10).

z. B. zwischen einzelnen Evangelien, erkannte Luther ohne Vorbehalt an¹ (er legte ihnen gegenüber sogar eine große Gleichgültigkeit an den Tag)¹. Weiter hat sich Luther auch mit textkritischen Fragen befaßt, und er beantwortete sie nicht immer in der damals geläufigen Weise; z. B. entfernte er mit Erasmus² das sog. comma Iohanneum (1. Joh. 5, 7. f.) aus dem Bibeltexte³. Das alles waren, genau genommen, Widersprüche zu der Anschauung von der Wortinspiration. Auch die verhängnisvolle Folge dieser Anschauung, die allegorische Auslegung, lehnte Luther ab, wenigstens grundsätzlich⁴. Daß er ihr in Wirklichkeit doch hier und da verfiel, wird man ihm zu Gute halten müssen. Die Ketten einer mehr als tausendjährigen Überlieferung sind nicht in einem Augenblicke zersprengt.

Trotz der angeführten Tatsachen kann man doch nicht behaupten, daß Luther die Lehre von der Wortinspiration überwunden hätte. Luther bringt, ähnlich wie Origenes⁵, gern und an auffälliger Stelle⁶ den Gedanken zum Ausdruck: die Heilige Schrift ist ein Buch, ein Evangelium. Diesem Satze liegt doch die Anschauung zu Grunde: die Bibel ist Wort für Wort vom Heiligen Geiste eingegeben; d e s h a l b treten die Unterschiede ihrer einzelnen Teile zurück. Es hängt damit zusammen, daß Luther gelegentlich in einer Weise auf den Buchstaben der Bibel pocht, die sich mit seiner kühnen Kritik nicht zusammenreimen läßt.

Luther dachte niemals über die Inspirationslehre genauer nach; sie wurde zu seiner Zeit nicht in den Streit hereinbezogen. So kommt

¹ Diese Gleichgültigkeit hängt damit zusammen, daß Luther als ehemaliger Occamist eine gewisse Abneigung besaß gegen alle Sachwissenschaft.

² Vgl. oben S. 14, dazu S. 26 und S. 78 Anm. 1.

³ Erst einige Jahrzehnte nach Luthers Tod fand das comma Iohanneum Aufnahme in der Lutherbibel. Es blieb in ihr, bis ihm unsere revidierte Lutherbibel ein Ende bereitete. — Daß der Markusschluß (Mark. 16, ff.) unecht sei, scheint Luther trotz Erasmus' (s. oben S. 14) und Karlstadts Nachweisungen nicht geglaubt zu haben; ich schließe das aus Karlstadts *De canonicis scripturis libellus* (1520, bei Credner, *Zur Geschichte des Kanons* S. 395; s. unten § 9).

⁴ Vgl. z. B. Luthers Äußerung in den Tischreden (Bindseil a. a. O. 2 S. 95): *Allegoriae si ad fidem referuntur, bonae sunt et laudabiles, sed rariae, si ad mores periculosae, et has odi, quia immodicae cum sunt, fidei doctrinam obscurant. Allegoriae sunt tanquam scortum, sein fein geputzt, halten doch nicht glauben, id est nihil probant, non sunt uxores. Non debemus illis facile uti, nisi causa prius firmissime probata, sicut Paulus ad Galatas facit [Gal. 4₂₄]. Ludere Allegorij in doctrina Christiana est periculosum, sunt plerumque suaavia uerba sine re, dienen wol den predigern, quando nesciunt historiam et textum, vnnd das leder tzu kurtz wil sein vnnd wil nicht reichen, so greiffen sie tzu den Allegorij, quibus nil certi docetur, ita ad textum sanum nos assuefacere debemus.* — Neben Luther zeichnete sich vor allem Melanchthon im Kampfe gegen die allegorische Exegese aus. ⁵ Vgl. Teil 1 S. 270 Anm. 1. ⁶ Vgl. oben S. 63 Anm. 1 und S. 69.

es, daß Luthers Anschauung von der Inspiration kein Werk aus einem Gusse war. Seinen Nachfolgern hat er hier ein gut Stück Arbeit hinterlassen.

§ 8. Luthers Schüler.

A. Luthers Kritik am Neuen Testamente war dem Inhalte nach nicht ganz neu: sie berührte sich mit der Kritik, die Erasmus geübt hatte. Aber vollkommen neu war die religiöse Begründung und die kühne Ausdrucksform, die Luther seiner Kritik gab. Unter diesen Umständen durfte man erwarten, daß Luthers Kritik auch bei Freunden seiner Sache heftigen Widerspruch fand. In der Tat blieb der Widerspruch nicht aus¹. Aber Luther war fast völlig Herr über die Seinen. Der Widerspruch wurde zunächst wenig beachtet. Die Schüler Luthers haben sogar anfangs seine Kritik in manchen Punkten eher übertrieben, als gemildert². Auffallender Weise wurden aber nicht alle Punkte der lutherischen Kritik mit gleicher Begeisterung aufgenommen. Viel Anklang fand Luther damit, daß er den einzelnen neutestamentlichen Büchern verschiedenen Wert beilegte und daß er den Jakobusbrief tadelte. Dagegen konnte man sich für seine Kritik am Hebräerbriefe, am Judasbriefe und an der Offenbarung des Johannes weniger erwärmen.

1) Zwei Zeugen will ich zuerst dafür anführen, daß Luthers Schüler vielfach Wertunterschiede der neutestamentlichen Bücher betonten, und zwar mit viel schärferen Ausdrücken, als Luther selbst: Otto Brunfels und Agrikola.

a) Der gelehrte Otto Brunfels († 1534) veröffentlichte Ende 1522 oder 1523³ ein Büchlein unter dem Titel „Probleme“⁴, das in mehr als einer Beziehung von Bedeutung war. Er zeigte sich hier als ein kritischer Kopf⁵, der ein feines Verständnis für die Hauptsachen besaß, auf die alles ankam: was er behandelte, waren wirklich Probleme. Brunfels warf die Frage auf: warum sind die apokryphen Evangelien verworfen worden? Warum haben wir gerade vier Evangelien⁶, die noch dazu bei jeder Gelegenheit einander widersprechen? Er führte unter anderem folgendes aus: auf Einzelheiten der evangelischen Geschichte komme wenig an; was aber die Heilstatsachen, die Predigt von Christus, betreffe, so bestünde zwischen

¹ Vgl. unten § 9 und 10.

² Vgl. oben S. 72.

³ Die Datierung ergibt sich daraus, daß Brunfels Luthers Septemberbibel benutzt (1522), dagegen von Kochläus in der oben S. 84 genannten Schrift schon bekämpft wird.

⁴ *Problemata Othonis Brunfelsij I De ratione Evangeliorum II Quare in Parabolis locutus sit Christvs. Ad Ioannem Schottum Libr. Argent.*

⁵ Er sagt z. B.: *Et Dionysius, quisquis ille fuerit qui mysticam descripsit theologiam.*

⁶ Die Weissagung Ez. 1 auf die Vierzahl der Evangelien zu beziehen, erklärt Brunfels für erkünstelt.

den Evangelien völlige Übereinstimmung¹. Überdies liege an den Evangelien gar nicht so viel. Die wichtigsten Glaubensstücke stünden in den Apostelbriefen. Die Erzählung der Evangelien sei „taub und ohne Geist“, wenn man die Apostelbriefe nicht zur Ergänzung heranziehe. Brunfels suchte diese seine Abneigung gegen die Evangelien dann noch durch geschichtliche Gründe zu stützen². Aber entscheidend war für ihn doch die Beobachtung, daß in den Evangelien Christus nicht so klar gepredigt werde, wie in den Episteln. Wir werden urteilen müssen: Brunfels hat einen Gedanken Luthers auf die Spitze getrieben.

b) Johann Schneider, genannt Agrikola, aus Eisleben († 1566) war durch Luther selbst für das Evangelium und für das Studium der Theologie gewonnen worden. Man begreift es, daß er Luthers Gedanken in jeder Weise sich zu eigen machte. Er schrieb am 1. Oktober 1524 einen gleichzeitig in Druck erschienenen Brief über die Hauptstücke der kirchlichen Lehre (*De capitibus ecclesiasticae doctrinae Ioannis Agricolaes Islebii, ad amicum quendam Epistola mdxxiiii. 12^o*). In diesem Büchlein erklärte Agrikola kurz und klar: in den Apostelbriefen sei von Christus verständlicher und einfacher geredet, als in den Evangelien; allerdings komme das vierte Evangelium den Apostelbriefen verhältnismäßig näher³. Auch hier ist Luthers Werturteil über die neutestamentlichen Bücher auf die Spitze getrieben. Das Johannesevangelium, das Luther noch so hoch schätzte, wird fast ebenso tief gestellt wie die drei ersten Evangelien. Die Begründung der Kritik ist rein religiös.

Es sei nur kurz darauf hingewiesen, daß neben Brunfels und Agrikola auch viele andere evangelische Theologen in Luthers Weise mit Werturteilen an das Neue Testament herantraten. Ich nenne beispielshalber Martin B u t z e r

¹ Videmus enim scripsisse pugnantia. Quod in plerisque tam evidens est, ut componi neque possit, neque uelit, quicquid tandem molitur Augustinus [in seiner Schrift de consensu evangelistarum]. . . . Nihil igitur refert, siue quattuor sint qui scribant siue plures, uel dissentiant etiam in quibusdam, modo in his conueniant in quibus salus nostra existit et uita . . . Christus igitur sic annuntiatus ex scriptura, est euangelium.

² Dicam et illud. Nisi commentati hoc fuissent epistolis suis apostoli, nihil nisi nugae (ut sic dicam) fuisse surdam illam, et sine spiritu narrationem [der Evangelien]: et quicquid sincerum de usu et ritu habemus Euangelij, apostolis deberi, Paulo uidelicet, Petro, Iacobo [!] et Ioanni, non adeo euangelistis. Nam euangelium Lucae uitiatum fuisse ab Marcione haeretico, author est in libello contra Marcionem haeticum Tertullianus. In caetera quoque euangelia temere fuisse conatos pseudoapostolos, Paulus cum passim hoc uelit, tum maxime in epistola ad Corinthios secunda.

³ Primus omnium uolo te meminisse, Apostolos certius et simplicius tradidisse Christi et Euangelij usum, Matthaео, Marco, Luca, Ioanne, etiamsi postremus ad Apostolorum docendi methodum magis accedat. Credner, Zur Geschichte des Kanons S. 307.

und Andreas Hyperius, deren kritische Äußerungen über den Kanon niemals ganz vergessen wurden (sie waren z. B. Semler bekannt).

2) Weit verbreitet und zu Zeiten geradezu volkstümlich war Luthers Kritik am Jakobusbriefe¹.

Wohl der erbittertste Gegner des Jakobusbriefes, den es je gegeben hat, war der Württemberger Andreas Althamer († 1539)². Er gehörte zu den verhältnismäßig seltenen Humanisten, die von ihrer Wissenschaft aus den Weg fanden zur lutherischen Reformation. Und Althamer ward nicht etwa nur äußerlich ein Evangelischer. Er machte sich vielmehr Luthers Grundsätze innerlich zu eigen, wie nur wenige neben ihm. Dazu half ihm vor allem ein dreivierteljähriger Aufenthalt in Wittenberg, der vom Oktober 1525 bis in den Sommer 1526 währte. Wie lutherisch Althamer dachte, zeigen uns die lateinischen Bemerkungen zum Jakobusbriefe³, die er 1527 in Straßburg drucken ließ⁴. Althamer verfaßte, wie er in seiner Vorrede ganz offen

¹ I. Döllinger, Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses 3, Regensburg 1848, S. 356 ff.; Genaueres bietet Kaweraus oben S. 71 Anm. 3 genannter Aufsatz.

² Th. Kolde, Andreas Althamer der Humanist und Reformator in Brandenburg-Ansbach, Erlangen 1895 (besonders S. 31 ff. 71 ff.).

³ Andreae Althameri Brenzii Annotationes in Epistolam beati Iacobi iamprimum editae. Cum Indice. Argentorati apud Ioannem Schottum. 1527. Vorhanden z. B. auf der Königlichen Bibliothek zu Dresden.

⁴ Ich teile die wichtigsten Stellen mit. Die Vorrede (Widmung an M. Sixtus Rummal, Ecclesiae Campodunensis Pastor) beginnt (Bl. 2): Non es nescius integerrime uir, amicorumque longe gratiss. quantum nostrorum temporum pharisei hypocritae suam impietatem ex hac IACOBI epistola stabilire praesumpserint: dum operibus tribuunt iustitiam, quae solius fidei est, et ipsi CHRISTO IESU seruatori ac episcopo animarum nostrarum, eripiunt seruandi nobis potentiam Igitur quoniam omnis clericorum nostrorum centuria pertinacius haereat in uno Iacobo, quam in uniuersa scriptura reliqua, uolui illum ipsum exponere: quo uideat tandem uniuersus mundus, qualisnam sit epistola, quae uix micam habeat apostolici salis: passionis enim, mortis, resurrectionis, regni, et spiritus Christi Iesu, ne uno uerbulo meminit, in quibus uersatur cardo nostrae salutis. Preterea etiam hoc epistolam reddit magis insipidam, quod nusquam cohereat, sed unum alteri sine ordine permistum sit, omniaque confusa. Audierat quasdam sacras, ut apparet, sententias ex alijs Apostolis, aut uiris sanctis, quas citra ordinem confarsit. Et quantum ex tota hac sua epistola subolere possum, scripsit post Apostolorum tempora, quando seculum erat corruptius, et mores dissolutiores. Arguit enim quosdam minus christiane et inciuiliter uiuentes . . . Hoc etiam magnum argumentum apud me est, hunc Iacobum alium fuisse, quam apostolum illum Zebedei filium, Ioannis fratrem germanum: quod eum dudum antehac gladio occiderit Herodes, ceu legis Acto. 12. Neque crediderim Iacobum Alphaei Hierosolymitanum episcopum, qui frater domini, et iustus dicebatur, hanc scripsisse epistolam. integriorum enim tum temporis Christianorum mores quam istius aetate fuisse, haud obscurum est. Si fuisset Apostolus e duodecim numero, haud dubie et ipse apostoli nomen minime erubuisset. Igitur alium quandam ex Haebreorum natione fuisse, haud uanus affirmauerim: quando plures isthoc nomine fuisse Aegesippus libro quinto commen. Eusebius libro secundo

aussprach, dies Werk nur deshalb, um den Jakobusbrief herabzusetzen. Die „heuchlerischen Pharisäer“, d. h. die Katholiken, benutzten den Jakobusbrief immer dazu, um aus ihm Gründe für ihre „Gottlosigkeit“, die Werkgerechtigkeit, zu schöpfen. Da wollte Althamer einmal zeigen, wie wenig doch der Jakobusbrief wert sei. In der Vorrede setzte er breit, teilweise im wörtlichen Anschluß an Luther, auseinander, warum der Jakobusbrief nicht apostolisch sein könne. Und wie die Vorrede, so ist auch der ganze Kommentar ein steter Angriff auf den Jakobusbrief, und zwar ein sehr leidenschaftlicher Angriff. Nur sehr wenig Sätze des Briefes finden Gnade vor Althamers Augen. Er kritisiert, was er nur kritisieren kann, selbst wenn er die Gründe zur Kritik an den Haaren herbeiziehen muß. Er erklärt: der Jakobusbrief widerspricht dem Heiligen Geiste, dem Gesetze, den Propheten, Christus und allen Aposteln. Die Zumutung, den Jakobusbrief etwa in Schutz zu nehmen, eine „Glosse“ auf ihn zu machen, lehnt Althamer ausdrücklich ab. Am Ende kommt ihm freilich der Gedanke, er könne

capit. uicesimotertio eccle. hist. Hieronymus in libro uirorum illustrium memorent ... Fuit igitur hic Iacobus non apostolus, sed alius quispiam Iudaeus, studio quodam ac zelo dei accensus, aut fraterna aemulatione, sed non secundum scientiam: bona, ut sic loquar, intentione, sed citra iudicium, haec chartis illiniit. . . Qui Christum docet, recte nimirum docet: at qui Christum minime docet, non est uerus propheta: unde fit, ualde suspectam mihi esse hanc epistolam, quod Christum per omnia non praedicet. . . Porro ne quis nos sine cortice natate obstrepat, ipsi quoque ueteres rerum ecclesiasticarum scriptores, uelut sunt Eusebius, ac diuus Hieronymus, testantur, hanc epistolam non esse Iacobi apostoli. . . nec unquam susceptam pro christiana et apostolica a ueteribus: sed magis consuetudine paulatim tempore prolabente inualuisse, ut censeretur inter canonicas scripturas. Itaque longo usu facta est canonica, et non auctoritate. . . Nec scribo isthaec inuehendi auctoris gratia. id enim cum mortuis esset luctari: absit hoc a me. . . Verum lectores monemus, ut cum iudicio legant: et ad solidam scripturam reuocamus. . . Zu J a k. 1₁₇. Optima sententia in Iacobo, cui similem uix in hac tota reperies epistola. puto ab alijs apostolis audiuisse, quam epistolae inseruit non probe intellectam. Si enim intellexisset, postea non tribuerit operibus iustitiam. Nam iustitia quoque donum optimum, perfectum est et e coelis descendens, cui reliqua omnia collata, foex sunt et stercus. Et tamen paulo post obstrepat ipsam per opera dari, quae ex diametro pugnant. Zu J a k. 1₂₈. Vtinam et tu Iacobe linguam cohibuisses a docendo. Quidam enim docere uolunt indocti ipsi, qui potius seducunt quam ducunt, dum sua somnia sequuntur, neglecto uerbo dei. Zu J a k. 2₁. Dispeream si fidei rationem nouit. Somniauit quandam mortuam opinionem. Zu J a k. 2₁₄. Quae sequuntur diligentius pensitanda sunt, et ad scripturam, uelut lydiium lapidem, examinanda. Sunt aliquot optimae sententiae, rursus quaedam minime syncerae. . . Nam quod fidem sine operibus mortuam esse dicit, recte scribit: at quod propterea operum iustitiam mordicus defendit, et Abrahamum ac Rhaab operibus iustificatos affirmat, detorta scriptura, in filium Dei peccat, et contra morem apostolicum scribit. . . Defendant alij, nos hic Iacobum defendere nequaquam poterimus. Zu J a k. 2₁₈. Separat fidem ab operibus, ut liquido uideamus ipsum rationem et uirtutem fidei penitus ignorasse. Zu J a k. 2₁₉. Expende mi lector, quam citra omne iudicium scribat

mit seinen harten Worten vielleicht den Leser erzürnt haben. Trotzdem findet es Althamer nicht nötig, sich zu entschuldigen. Er erklärt vielmehr (das ist sein letzter Trumpf): der Jakobusbrief verdient, daß man ihn haßt¹. Es muß freilich hinzugefügt werden, daß Althamer später etwas milder über den Jakobusbrief urteilte. 1533 gab er eine neue Erklärung des Briefes heraus, diesmal in deutscher Sprache, unter dem Titel: „Die Epistel S. Jacobs mit newer auslegung Andree Althamers. Wie sie gepredigt worden In Onoltzbach“². Hier nahm Althamer seine früheren Aufstellungen halb und halb zurück. Er wollte jetzt den Brief nicht mehr verwerfen. Auch der evangelische Christ könne ja mancherlei aus ihm lernen. Der Verfasser sei jedenfalls ein heiliger Mann gewesen. Vor allem suchte Althamer jetzt die Rechtfertigungslehre des Jakobus mit der des Paulus zu vereinigen³. Aber daran hielt Althamer doch immer noch fest, daß der Verfasser des Jakobusbriefes kein Apostel sein könne. Ob Althamers i n n e r e Stellung zum Jakobusbriefe im Laufe der Zeiten eine andere geworden

Iacobus, et manifesto prodat inscitiam suam. . . Credunt quidem [daemonia] deum, sed non credunt in deum. Zu J a k. 2₂₁. Vult nunc probare suam sententiam, sed directe contra seipsum agit. Non possumus hic defendere Iacobum. citat enim scripturam falso, et solus spiritui sancto, legi, prophetis, Christo, Apostolisque omnibus contradicit, testimonium ipsius uanum est. Zu J a k. 2₂₃ Conclusio uehementer absurda. Zu J a k. 2₂₄. Falleris mi Iacobe. . Mathaeologi te uenerantur, amant et defendunt, ut regnum tenebrarum stet contra regnum lucis. Zu J a k. 5₁₅. Extremam unctionem non nouerunt Apostoli. Das Büchlein beschließt Bl. 55 f. folgender *Epilogvs ad lectorem*. Haec sunt optime lector, quae in IACOBI epistolam obiter annotauimus: non alta ut uides, non exquisita Minerua, nec ipse Iacobus requirebat sublimia: qui quum ipse humi repat, tenuem expectabat interpretem. Simplicissime singula qua potuimus simplicitate exposuimus: quaedam uero acerbius et concitatiore calamo, quando ipse acerbus est. Ad scripturam omnia expendimus. ipsa enim est Lydius siue Heraclius lapis, gnomon et regula, ad quam omnia omnium scripta, sunt examinanda. . Ne igitur succenseas nobis lector, si durius et uehementiore calamo quandoque in auctorem inuecti sumus. meretur enim hoc odium, et hanc spiritus uehementiam, dum aliam perfectionem atque iusticiam a nobis contendit, quam fidei. Tu mi lector diligentius trutina, quod nam uirus ex hac epistola suxerint pseudochristi? quas non uires hinc sumpserint monasteria fraterculorum? Non reijcio ipsam, sed alijs scriptis longe postpono, et ueluti moralem habeo. Tu Christo iuratus, boni consulas has nostras rapsodias, et potius ex puris fontibus bibe aquam sapientiae coelestis, quam ex hac turbida IACOBI lacuna. Vale, et Christum Dominum pro nobis [sic] ora.

¹ Es ist interessant, daß von späteren Theologen vor allem Hugo Grotius (Rivetiani apologetici discussio) und Richard Simon (Histoire critique du texte du nouveau testament) Althamers Kritik beachteten.

² Wittenberger Druck (von Georg Rhaw). Dies sehr lehrreiche Werk Althamers ist zuerst von Kierauer a. a. O. S. 365 ff. richtig gewürdigt worden.

³ Althamer stand hier unter dem Eindruck von Melancthons versöhnlicher Beurteilung des Jakobusbriefes (vgl. unten § 9 Zusatz 2).

war, erscheint mir zweifelhaft. Vielleicht war er in seinem zweiten Kommentare nur deshalb zurückhaltender, weil dieser in deutscher Sprache erscheinen sollte, also auch in die Hände Ungelehrter kommen mußte. Es mochte geraten erscheinen, der Fassungskraft des Volkes nicht zu viel zuzumuten.

Nicht so scharf wie Althamer, aber immerhin noch scharf genug äußerten sich andere Lutherschüler über den Jakobusbrief. 1525 erklärten die Geistlichen der Markgrafschaft Brandenburg: der Jakobusbrief sei nicht schlechthin Autorität; denn einige treffliche alte und neue Lehrer verträten die Ansicht, daß der Brief nicht von Jakobus herrühre. Johann Bugenhagen († 1558) fand es anstößig, daß der Jakobusbrief der Lehre von der Gerechtigkeit allein aus dem Glauben so offen widersprach¹. Veit Dietrich († 1549) tadelte den Jakobusbrief vor allem deshalb, weil ihm jeder klare Gedankengang fehle. Neu angefacht wurde der Streit um den Jakobusbrief durch das Augsburger Interim (1548). Dieses führte das Sakrament der letzten Ölung wieder ein und berief sich dafür auf den Jakobusbrief (5₁₄). Das gab den Evangelischen wieder Anlaß, mit harten Worten über den Jakobusbrief abzuurteilen. Kaspar Aquila († 1560) ließ damals (es war im August 1548) eine schneidige Streitschrift ausgehen gegen einen der Urheber des Interims, Agrikola: „Wider den spöttischen Lügner vnd vnuerschempten verleumbder D. Eßlebium Agricolam. Nötige verantwortung, vnd Ernstliche warnung, Wider das Interim. Apologia M. Casparis Aqvilae Bischoff zu Salfeldt. M. D. XLVIII.“ In dieser Streitschrift wird zu der Deutung, die das Interim der Stelle Jak. 5₁₄ gab, bemerkt: „Es ist auch wider den brauch des schreibers Jacobi, den sie felschlich ein Apostel nennen.“ Ähnlich urteilte der Nürnberger Andreas Osiander († 1552) in seinem „Bedencken auff das Interim von einem Hochgelerten vnd Ehrwürdigen Herrn einem Erbaren Radt seiner Oberkeit vberreicht“ (1549) und Erasmus Alber († 1570) in seinem „Dialogus vom Interim.“ Von den Gegnern des Jakobusbriefs in der Zeit nach dem Interim nenne ich vor allem Petrus Palladius, lutherischen Bischof von Roeskilde auf Seeland; er äußerte sich in seiner „Einleitung in die prophetischen und aposto-

¹ Iohannis Bvgenhagii Pomerani in Epistolam Pauli ad Romanos interpretatio, ipso in schola interpretante, a Doctore Ambrosio Maiobano, ut licuit, excepta. Haganae 1527 (Januar), Bl. 39: Ex hoc loco [Jak. 2₂₁] potes deprehendere errorem Iacobi Epistolae, in qua impium uides argumentum, praeterquam quod ridicule colligit. Citat Scripturam contra Scripturam, quod Spiritus sanctus ferre nequit, non potest igitur reliquis adnumerari libris, qui iusticiam fidei praedicant. Epistola ad Hebraeos, longe dignius tractat haec exempla. — Späterhin wagte Bugenhagen den Jakobusbrief nicht mehr so sicher zu verurteilen; vgl. seinen Jonaskommentar von 1550.

lischen Bücher“ (Isagoge ad libros propheticos et apostolicos 1557) ähnlich über den Jakobusbrief, wie vordem Veit Dietrich. Auch Lukas Oslander finden wir unter den Anhängern der lutherischen Kritik am Jakobusbriefe. Nur sehr langsam (nicht zuletzt infolge der Einwirkungen der Konkordienformel) ward die Stimmung der Lutheraner gegenüber dem Jakobusbriefe eine mildere¹. Aber niemals vergaß die lutherische Kirche, daß der Jakobusbrief ein schweres Problem birgt.

3) Fast niemals fand, so viel mir bekannt, Luthers Kritik am Hebräerbriefe Nachahmung. Zwar drang in weite Kreise die Überzeugung, daß der Hebräerbrief kein Paulusbrief sei. Aber man hütete sich meist, ihn deshalb für unbiblisch zu erklären². Auch Luthers Bedenken gegenüber dem Judasbriefe und der Offenbarung des Johannes wurden anscheinend nur von wenigen geteilt. Von den bekannteren deutschen Theologen der Reformationszeit schloß sich wohl nur Urbanus Rhegius genau an Luthers neutestamentliche Kritik an; er bezweifelte also auch die Autorität des Hebräerbriefes, des Judasbriefes und der Offenbarung³.

¹ Typisch ist für die ältere Zeit (vor der Konkordienformel) die Stellung des Hamburger Äpinus; vgl. seine Schrift *Bekentnisse vnd Erkleringe vp dat Interim*; ferner D. Ioannis Aepini *liber de Iustificatione hominis etc.*, 1557, S. 134 f. Äpin gleicht Jakobus' Lehre mit der des Paulus aus, gibt aber zu, daß der Jakobusbrief möglicher Weise nicht apostolisch ist.

² Lehrreich ist die Stellung Hegendorfs († 1540; vgl. über ihn z. B. Gustav Kawerau, *Zwei älteste Katechismen usw.*, in den Neudruckten deutscher Litteraturwerke 92, Halle a. S. 1891, S. 12 ff.) in seiner Schrift: *S. Marci evangelion, cvm adnotationibus saluberrimis, Christophori Hegendorphini. Eiusdem scholia in Epistolam Pauli ad Hebraeos . . . Omnia iam recens edita, ac diligenter emendata. Haganoae per Iohannem Secerium, Anno M. D. XXVIII. Mense Ianuario* (vorhanden in Dresden, Königliche Bibliothek). Hier heißt es Bl. 135 (zu Hebr. 2). *Si quisquam alius, hic certe locus subindicat, hanc epistolam non esse Pauli, quandoquidem in epistola ad Galatas Testatur se Euangelium suum nec ab ullis Apostolis, nec ab ullis hominibus accepisse, sed per reuelationem IESV Christi. Hic autem contrarium dicit. Sonst bezeichnet Hegendorf den Hebräerbrief als paulinisch, schätzt ihn auch sehr hoch.* — Althamer achtete den Hebräerbrief auch, obwohl er ihn nicht für paulinisch hielt (er nannte den Verfasser auctor epistolae ad Hebreos). In seinen *Annotationes zum Jakobusbriefe* sagt er vom Hebräerbriefe z. B.: *auctor epistolae ad Hebreos, qui longe felicius et sacratius tractat hoc crucis mysterium [als der Jakobusbrief]; Epistola ad Hebreos longe praestantius de hac re locuta est, ex scripturis sanctis, uere sancta et apostolica epistola, si conferatur ad hanc.* Ähnlich stand Bugenhagen zum Hebräerbriefe; s. oben S. 93 Anm. 1. — Übrigens war Althamer nicht ganz unberührt von der erasmischen Kritik. In seinen *Annotationes in posteriores duas Ioannis presbyteri Epistolas* (Nürnberg 1528) bezweifelte er (auf Grund von Euseb und Hieronymus) die Apostolizität der Briefe, jedoch nicht ihre Kanonizität. Und in der Schrift „*Von der Erbsund*“ (Nürnberg 1527) zitierte er den ersten Johannesbrief mit der Formel: „*Johannes in seiner Canonica*“. Vgl. Kolde a. a. O. S. 48 f.

³ Ähnlich stellte sich zu den von Luther bestrittenen Schriften die Straßburger Kirchenordnung von 1598.

Für eine Kritik am Neuen Testamente traten auch viele Schüler Luthers ein, die noch nicht genannt wurden. Sie benutzten dabei nicht nur lutherische Gedanken, sondern auch erasmische. Wir werden sie deshalb an anderer Stelle behandeln¹.

B. Längere Zeit erhielten sich Spuren der unvermischten lutherischen Kritik nur in den Ausgaben der deutschen Lutherbibel.

Da ist erstens darauf hinzuweisen, daß die von Luther geschaffene Anordnung der neutestamentlichen Bücher sich bis auf den heutigen Tag erhalten hat. Noch die Lutherbibeln, die in der Gegenwart gedruckt werden, bieten die vier Bücher am Schlusse des Neuen Testaments, die Luther einst mit scharfen Worten kritisierte: Hebräerbrief, Jakobusbrief, Judasbrief und Johannesoffenbarung. Natürlich ist aus dem Bewußtsein der Gemeinde längst die Erinnerung daran verschwunden, was diese Anordnung zu bedeuten hat. Aber man wird die Vermutung wagen dürfen: durch die Beibehaltung der lutherischen Anordnung wurde dafür gesorgt, daß Luthers Kritik von dem Volke wenigstens nicht sofort vergessen wurde.

Bewiesen wird diese Vermutung durch eine zweite Beobachtung. Das lutherische Inhaltsverzeichnis zum Neuen Testamente, das die vier letzten Bücher unbeziffert läßt, hat sich in deutschen Lutherbibeln vereinzelt bis zum Jahre 1689 erhalten. Hier verbietet sich die Annahme von selbst, daß etwa eine gedankenlose Nachahmung älterer Vorbilder vorliege. Luthers Inhaltsverzeichnis behandelte die neutestamentlichen Bücher ganz ungleichmäßig. Das sprang in die Augen. Wenn man trotzdem keine Änderung vornahm, so erklärte man Luthers Kritik für berechtigt. In der Tat hat man zunächst eine Zeit lang ohne Bedenken auch Luthers Vorreden zu den biblischen Büchern beibehalten, in denen die Begründung der Kritik enthalten war². Ein niederdeutscher Bibeldruck, der 1596 in Hamburg von David Wolder besorgt wurde, hat überdies das lutherische Inhaltsverzeichnis nicht nur übernommen, sondern verdeutlicht. Hier werden zunächst die neutestamentlichen Bücher vom Matthäusevangelium bis auf den dritten Johannesbrief aufgezählt. Dann folgt eine neue Überschrift: „Apocrypha, Dat ys, böker, de der andern hilligen schrifft nicht gelick geholden werden.“ Darauf werden

¹ Vgl. unten § 10.

² Adolf Risch, Die Deutsche Bibel in ihrer geschichtlichen Entwicklung S. 50 Anm. 1 vermutet, man habe die Vorreden gestrichen „infolge der Verarmung durch den dreißigjährigen Krieg, um billigere Bibeln herzustellen.“ Meines Erachtens dürften dogmatische Bedenken gegen die Vorreden in erster Linie maßgebend gewesen sein. — Es verdient Beachtung, daß auch die Marburger deutsche Bibel von 1529, die auf Befehl des Landgrafen Philipp von Hessen gedruckt wurde, Luthers Inhaltsverzeichnis übernahm.

die Titel der vier letzten, von Luther bestrittenen Bücher genannt¹.

Z u s a t z. Die erste von einem Evangelischen besorgte Ausgabe der ganzen Bibel ist der Vulgatadruk, den Andreas Osiander im Dezember 1522 veröffentlichte. Hier sind im alttestamentlichen Kanon starke reformatorische Einflüsse zu beobachten (wohl vor allem Einflüsse Karlstadts; vgl. unten § 9). Im Neuen Testamente dagegen ist die althergebrachte Anordnung und Wertung der Bücher beibehalten (ob ebenfalls unter Karlstadts Einfluß?). Ähnlich steht es mit der griechischen Bibel, die die Evangelischen Straßburgs 1524—26 herausgaben. Diese folgte im Alten Testamente Luther, wie in einer *Ratio partitionis* ausdrücklich hervorgehoben wird. Aber im Neuen Testamente wagte man nicht, von der Überlieferung abzuweichen. Vgl. Henry H. Howorth, *The Journal of Theological Studies* vol. 8 no. 31 S. 350 ff. und 358 f.

C. Luthers Auftreten erregte Aufsehen nicht nur in Deutschland, sondern in der ganzen Christenheit. Er fand Gegner, aber auch Freunde unter allen Völkern. Durch diese Freunde ward Luthers Kritik am Neuen Testamente über die Grenzen des Deutschen Reichs hinausgetragen.

Hier ist vor allen Dingen des englischen Lutheraners William Tindale² († 6. Oktober 1536) zu gedenken, des Mannes, der das erste evangelische Neue Testament in englischer Sprache herausgab³. Er wurde um 1484 in Gloucestershire geboren. 1524 kam er nach Hamburg. 1525 druckte er seine englische Übersetzung des Neuen Testaments, zunächst in einer Quartausgabe. Dabei bediente er sich der Offizin des Peter Quentel in Cöln. Kochläus jedoch, der erbitterte Feind der Evangelischen, erhielt Kunde von der Angelegenheit. Es gelang ihm, den Fortgang des Druckes zu hindern. So mußte man das Werk in Worms fortsetzen: hier wurde die Quartausgabe vollendet und eine Oktavausgabe hergestellt. Die Veröffentlichung beider erfolgte 1526.

Leider ist Tindales englisches Neues Testament nur in sehr trümmerhaftem Zustande auf uns gekommen⁴. Der Haß der Katholiken hat alle Exemplare von Tindales Werk und alle Teile von Exemplaren ver-

¹ Friedrich Kropatscheck, *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche*, Leipzig 1904, S. 179 f. Eberhard Nestle, *Zur Geschichte der Bibel* (Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 50 [N. F. 15], 1, 1907, S. 91 ff., besonders S. 104 f.). — Die Bezeichnung „Apokryphen“ für einzelne neutestamentliche Bücher ist nicht so ungewöhnlich, wie meist angenommen wird; vgl. unten § 10 B und C.

² So schreibt Tindale selbst seinen Namen in dem einzigen erhaltenen Autogramme.

³ Brooke Foss Westcott, *A general view of the history of the English Bible*. 3. Ed. revised by W. A. Wright, London 1905. Henry H. Howorth, *The origin and authority of the biblical canon in the Anglican church* (*The Journal of Theological Studies* vol. 8 no. 29 S. 1 ff., Oktober 1906); derselbe ebenda no. 31 S. 358.

⁴ Wir besitzen von der ersten Ausgabe nur ein Exemplar, von der zweiten zwei. Aber alle drei Exemplare sind unvollständig.

nichtet, deren man habhaft werden konnte. Doch genügen immerhin die Reste, um ein sicheres Urteil über Tindales Stellung zum Neuen Testamente zu ermöglichen.

Es ist ohne weiteres klar, daß Tindale sich Martin Luther zum Vorbild nahm. Zwar nannte er ihn nirgends. Er hätte ja die Verbreitung seines Werkes selbst gehindert, wenn er das getan hätte. Aber Abhängigkeit von Luther verriet Tindale auf Schritt und Tritt, schon in dem Wortlaut seiner Übersetzung. Für uns ist es besonders bedeutsam, daß sich Tindale auch in kanongeschichtlichen Fragen an Luther anschloß. Das trat vor allem in vier Stücken zu Tage.

1) Tindale übernimmt in seiner Vorrede zum Matthäusevangelium Luthers Dreiteilung der neutestamentlichen Bücher. Die Paulusbriefe, das Johannesevangelium, der erste Johannesbrief und der erste Petrusbrief reden von der Gnade Christi am deutlichsten¹. Die anderen Schriften des Neuen Testaments stehen ihnen nach, zerfallen aber ihrerseits wieder in zwei Gruppen verschiedenen Wertes.

2) Tindale ordnet die neutestamentlichen Bücher wie Luther. Er stellt also die vier Schriften an den Schluß, die Luther bestreitet.

3) Dem Urteile, das in dieser Anordnung liegt, gibt Tindale denselben scharfen Ausdruck, wie Luther: im Inhaltsverzeichnisse numeriert er nur vom Matthäusevangelium bis zum dritten Johannesbriefe. Dann folgt eine freie Zeile. Darauf werden die vier letzten Bücher des Neuen Testaments unbeziffert aufgeführt². Der Hebräerbrief wird dabei nicht als Paulusbrief bezeichnet; er heißt einfach: The pistle to the Ebraes (doch erhält der Hebräerbrief im Texte selbst die Überschrift: Pistle off Paul unto the Hebraes)³.

4) Tindale gibt dem Hebräerbriefe, Jakobusbriefe und Judasbriefe ausführliche Vorreden bei, in denen er auf die unsichere Stellung dieser drei Schriften im Neuen Testamente hinweist⁴.

¹ Paul's Epistles with the Gospel of John and his first Epistle, and the first Epistle of St Peter, are most pure Gospel and most plainly and richly describe the glory of the grace of Christ. Ich zitiere nach Westcott.

² Das gilt jedoch mit Sicherheit nur von dem Inhaltsverzeichnisse der ersten Ausgabe (4^o); das der zweiten (8^o) ist nicht erhalten.

³ Hier ist wiederum zu bemerken, daß der Text des Hebräerbriefes in der ersten Ausgabe nicht erhalten ist.

⁴ Rev. George Horner in London hatte die große Liebenswürdigkeit, mir die wichtigsten Stellen aus dem höchst seltenen Werke abzuschreiben. Sie lauten: The Prologe to the epistle of // S. Paul to the Hebrues. // Aboute this pistle hath ever beē // moche doutynge and that amō // ge great learned mē who shuld // be the auctor thereof: diverse af- // firminge that it was not Pau // les partlye because the stile so // disagreeeth & is so unlyke his // other epistles / & partlye because it stondesth in the // the [sic] second Chapter / this learninge was con- // fyrmed to uswarde: that is to saye taught us // by them that heard it them selves of the Lord. // Now Paule testifieth Gala i that he recea-

Doch darf man sich darüber nicht täuschen, daß Tindales Kritik am Neuen Testamente teilweise anderer Art ist und auch zu anderen Ergebnissen führt, als die Kritik Luthers.

1) In der Vorrede zum Hebräerbriefe weist Tindale auf zwei Schwierigkeiten hin, die seine Abfassung durch Paulus unmöglich erscheinen lassen: erstens ist der Stil des Hebräerbriefes ein anderer, als der des Paulus (dieser Satz stammt wohl von Erasmus)¹; zweitens kann der Brief wegen Hebr. 2₃ nicht von Paulus herrühren, sondern nur von einem Apostelschüler (dieser Satz stammt von Luther)². Eine Entscheidung über diese Frage wagt Tindale nicht. Er überläßt sie anderen. Nur betont er, es handle sich hier ja um keine Glaubensfrage. Ein Zweifel an der paulinischen Herkunft des Hebräerbriefes sei noch keine Ketzerei. Nur müsse an der kanonischen Geltung des Hebräerbriefes in jedem Falle festgehalten werden³.

ved // not his gospell of man ner by man but ymme- // diatlye of Christ & that by revelacion. Wherefo // re say they / seinge this man confesseth that he // received this doctryne of the Apostles, it canot // be Pauls / but some discipule of the Apostles. // Now whether it were Pauls or no I saye not // but permyt it to other mennes judgementes / ne // ther thinke I it to be an article of anye mannes // fayth / but that a man may doute of the auctor. // [About 160 more lines, giving some passages which illustrate the matter.] The Prolge upon the pistles // of S James and Judas // Though this epistle were refu- // sed in the older tyme and denyed // of manye to be the epistle of a // very apostle / and though also // it saye not the foundacyon of // the fayth of Christ / but spea- // keth of a generall fayth in god, // nether preacheth his death and resurreccyon // ether the mercye that is layde up in store for // us in him / or everlastynge covenānt made us // in his bloude / which is the offyce and dutye of // a verye apostle / as Christ sayeth. Jo. xv. ye // shall testifye of me: yet because yt setteth up no // mannes doctryne / but cryeth to kept the lawe // of god / and maketh loue which is withoute // percialite the fullfillinge of the lawe / as christ // and all the apostles dyd / & hath therto manye // good and godlye sentēces in it: & hath also no- // thinge yt is not agreable to ye rest of the scriptu // re / yf it be loked indifferentlye on: me thynketh // it ought of ryght to be taken for holye Scriptu- // re. [43 more lines]. And as for the epistle of Judas / though men // have & yet do doute of the auctoure / & though // it seme also to be drawn oute of the seconde e- // pistle of S. Peter / and therto alledgeth scriptu // re that is no where founde / yet seinge the mat // ter is so godly and agreynge to other places // of holye scripture / I se not but that it ought // to have the auctorite of holye scripture. // [This is the last paragraph of the Prologue.] Die Offenbarung hat keine Vorrede erhalten. Doppelstriche // deuten ein Zeilenende im Originale an. Ein einfacher Strich / dient, wie im Originale, als Interpunktionszeichen.

¹ Vgl. oben S. 19 Anm. 1.

² Vgl. oben S. 64 Anm.

³ But in spite of these doubts this epistle ought no more to be refused for a holy, godly and catholic than the other authentic scriptures now therefore . . . though this epistle . . . laye not the gronde of the fayth of Christ, yet it buyldeth conynglye theron pure gold, syluer, & preciouise stones . . . And seinge the epistle agreeth to all the rest of the scripture, yf it be indifferentlye loked on, how shuld it not be of auctoryte and taken for holye scrypture? (Die

2) Bei dem *Jakobusbriefe* erwähnt Tindale die schwankende Stellung dieses Schriftstückes in der alten Kirche. Im Anschlusse an Luther¹ fügt er hinzu: der Brief rede nicht von Christi Heilswerk, wie das doch die Pflicht eines apostolischen Buches sei; er diene also nicht zur Grundlegung des Glaubens. Aber den springenden Punkt umgeht Tindale. Er erklärt den Jakobusbrief schließlich doch für kanonisch; er stimme ja überein mit dem sonstigen Inhalte der Heiligen Schrift. Das ist das gerade Gegenteil von Luthers Meinung über den Jakobusbrief.

3) Den *Judasbrief* bezeichnet Tindale, wiederum Luther folgend², als einen Auszug aus dem zweiten Petrusbriefe. Da er aber sonst mit der Heiligen Schrift übereinstimmt, liege keine Veranlassung vor, seine Autorität als eine geringere zu bezeichnen.

4) Daß Tindale die Bedenken Luthers gegenüber der *Johannesoffenbarung* unterdrückt, ist sehr begreiflich. Er gehört zu einer Gemeinschaft, die unter blutigen Verfolgungen zu leiden hat. Einem solchen Kreise ist die Offenbarung immer besonders teuer und wert: sie ist ja ein Glaubenszeugnis, das auch aus einer Zeit der Verfolgung stammt.

Tindale verrät, wie angedeutet wurde, hier und da Einflüsse des Erasmus. Aber die Einflüsse Luthers stehen doch bei weitem im Vordergrunde. Luthers Bemerkungen sind es, mit denen sich Tindale am ausführlichsten beschäftigt. Tindales kritische Äußerungen erstrecken sich auch allein auf solche Bücher des Neuen Testaments, die Luther angezweifelt hatte, also nicht auf den zweiten Petrusbrief und die kleinen Johannesbriefe. Und wenn Tindale, anders als Luther, auch die Offenbarung des Johannes unbestritten läßt, so hat das allem Anscheine nach rein religiöse Gründe. Somit wäre dieser Unterschied zwischen Tindale und Luther rein äußerlich. Innerlich sind sie gerade hier verwandt: für beide sind letztlich religiöse Gedanken ausschlaggebend. Alles in allem genommen, darf man Tindale, soweit er Bibelkritiker ist, als einen Schüler Luthers bezeichnen.

Trotzdem gelangt Tindale zu einem ganz anderen Ergebnis, als Luther. Seine kritischen Erörterungen machen immer nur ein sehr geringfügiges Zugeständnis an die Kritik: es wird festgestellt, daß die betreffende Schrift des Neuen Testaments nicht des Glaubens Grund legt. Aber gleich darauf erhalten wir die Versicherung: die Schrift ist voll kanonisch. Begründet wird die Versicherung mit einem echt lutherisch klingenden Satze. Tindale erklärt: das angezweifelte Buch

letzten Worte erinnern deutlich an Luther, vgl. oben S. 64 Anm.; aber Luthers Gedanken sind von Tindale in sehr charakteristischer Weise umgebildet worden.) Ich zitiere nach Westcott und Howorth.

¹ Vgl. oben S. 64 f. Anm.

² Vgl. oben S. 65 Anm.

des Neuen Testaments stimmt überein mit dem sonstigen Inhalte der Schrift. Man wird freilich bezweifeln dürfen, ob diese Behauptung Tindales ganz ernst gemeint ist. Tindale kennt Luthers Versuch; im Hebräer- und Jakobusbriefe unbiblische Gedanken nachzuweisen. Aber niemals setzt Tindale dazu an, Luthers Aufstellungen zu widerlegen. Will man Tindales vorsichtige Zurückhaltung verstehen, so wird man sich erinnern müssen, daß er ein Engländer war. Die Engländer sind von jeher ein konservatives Volk gewesen, namentlich in kirchlichen Angelegenheiten. So wird auch Tindale sich in Sachen des neutestamentlichen Kanons gebunden gefühlt haben an die kirchliche Überlieferung, wenn er sich das auch nicht klar eingestand¹.

Der konservative Charakter der Engländer trat weiterhin auch darin zu Tage, daß Tindales Nachfolger in Sachen der biblischen Kritik noch zurückhaltender waren, als Tindale. Da Tindale selbst so vorsichtig geurteilt hatte, konnte seine Kritik freilich keinen großen Eindruck machen. Sie erschien als eine halbe Sache, die man am besten ganz bei Seite ließ. 1534 gab Coverdale eine englische Bibel heraus. Sie war evangelisch. An die Lutherbibel und an die Züricher Bibel lehnte sie sich an. Aber das lutherische Inhaltsverzeichnis des Neuen Testaments, das Tindale übernommen hatte, beseitigte Coverdale. Nur die lutherische Anordnung der neutestamentlichen Bücher behielt er bei. Das war freilich ein sehr unauffälliges Zeichen lutherischer Gesinnung. Durch Thomas Cromwells und Cranmers Vermittelung gelang es jetzt sogar, den keineswegs lutherisch gesinnten König Heinrich VIII. von England für Coverdales Bibel zu gewinnen. 1537 erschien eine Ausgabe dieser Bibel mit dem Vermerke auf dem Titelblatt: *Sett foorth with the Kynges most Gracious lycence*. Unter diesen Umständen folgten auch andere englische Bibeln zunächst der lutherischen Anordnung der neutestamentlichen Bücher: die von John Rogers besorgte Bibel (genannt *Matthew's Bible*), die ebenfalls 1537 erschien, und eine 1539 veröffentlichte Neuausgabe dieser Bibel, die nach dem Leiter des Drucks *Taverner's Bible* heißt. Aber den Engländern war die Überlieferung der mittelalterlichen Kirche doch zu heilig, als daß sie ohne zwingenden Grund dauernd von ihr abweichen wollten. Coverdale selbst fand es schließlich geraten, die althergebrachte Anordnung der neutestamentlichen Bücher wieder einzuführen. Er tat das in der *Great Bible*, die er 1539 auf Cromwells Veranlassung herausgab. Der *Great Bible* folgen in dieser Sache die jüngeren englischen Bibeln; so die *Genevan Bible* von 1560² und die *Bishops' Bible* von 1568. Diese letztere

¹ Vgl. oben S. 86 Anm. 1 und unten § 9.

² Ein Rest von Kritik findet sich freilich gerade in der *Genevan Bible*. In ihr (und in ihr allein von all den genannten Bibeln) wird in einer Vorrede zum

Bibel ist deshalb besonders wichtig, weil sie im April 1571 von der Convocation in Canterbury ausdrücklich anerkannt wurde¹. Auch die 39 Artikel vom Jahre 1562 bekennen sich ausdrücklich zu dem neutestamentlichen Kanon in seiner althergebrachten Form.

Zusatz. Die 42 Artikel vom Jahre 1552 hatten keinerlei Bestimmungen über den Bibelkanon enthalten. Die 39 Artikel (1562) dagegen boten im 6. Artikel folgende Bestimmungen: *Sacrae Scripturae nomine eos Canonicos libros Veteris et Novi testamenti intelligimus, de quorum autoritate in Ecclesia nunquam dubitatum est. . . Novi Testamenti Libros omnes (ut vulgo recepti sunt) recipimus et habemus pro Canonicis* (E. F. Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, Leipzig 1903, S. 507). Diese zwei Sätze widersprechen einander. Der erste Satz schließt, streng genommen, sieben neutestamentliche Bücher vom Kanon aus. Der zweite Satz dagegen erkennt das Neue Testament in der Form an, die es das ganze Mittelalter hindurch gehabt hatte. Des Rätsels Lösung ist sehr einfach. Der erste Satz stammt aus dem von Brenz verfaßten württembergischen Bekenntnis vom Jahre 1552 (hier war wirklich die Meinung die, daß sieben neutestamentliche Schriften nicht zum Kanon im eigentlichen Sinne des Wortes gehören; vgl. unten § 10). Der zweite Satz dagegen, der nicht übernommen ist, stimmt zu dem Gebrauche der anglikanischen Kirche in jener Zeit. Man wird sich deshalb an den zweiten Satz halten müssen. Der erste ist gedankenlos abgeschrieben.

D. In demselben Jahre (1526), in dem Tindale sein Neues Testament veröffentlichte, erschien das erste s c h w e d i s c h e Neue Testament². Es wurde im Auftrage des Königs Gustav Wasa von Olaus Petri († 1552) bearbeitet, dem Laurentius Andreä († ebenfalls 1552) zur Seite stand.

Auch dieses schwedische Neue Testament verrät starke lutherische Einwirkungen, sowohl in Einzelheiten des Wortlauts, als auch in der Gesamtanlage. Kein Wunder. Olaus Petri war länger als zwei Jahre (1516—1518) Luthers Schüler in Wittenberg gewesen. In der Übersetzung des Neuen Testaments übernahm Petri vor allem Luthers Anordnung der neutestamentlichen Bücher. Allerdings dient das Inhaltsverzeichnis nicht dazu, den Sinn dieser Anordnung klarzustellen: hier wird kein einziges Buch mit einer Ziffer versehen, und die vier letzten Bücher sind von den vorhergehenden in keiner Weise getrennt oder unterschieden. Aber die Vorreden zu den neutestamentlichen Büchern führen eine desto deutlichere Sprache. Die Schweden übernahmen zunächst Luthers allgemeine Einleitung zum Neuen Testamente mit ihrem Werturteile über die drei Klassen neutestamentlicher Bücher³. Ferner stammt die Vorrede zum Hebräerbriefe fast

Hebräerbriefe hervorgehoben: es sei nicht gewiß, daß dieser Brief von Paulus herrühre.

¹ Der Beschluß lautete: *Quivis archiepiscopus et episcopus habeat domi suae sacra biblia in amplissimo volumine, uti nuperrime Londini excusa sunt.*

² Vgl. J. Belsheim, RE 3, 3. Aufl., 1897, S. 150, 47 ff., und G. Aulén, ebenda 18, 3. Aufl., 1906, S. 27, 24 ff.

³ Vgl. oben S. 63 Anm.

wörtlich von Luther¹. In den Vorreden zum Jakobusbriefe, zum Judasbriefe und zur Johannesoffenbarung sind einige Abweichungen der Schweden von Luther zu beobachten². Aber diese Abweichungen

¹ Beispjälshalber teile ich den Anfang der Vorrede zum Hebräerbriefe mit (Bl. lxxiii; ich benutze den Neudruck Thet Nya Testamentit på Swensko af år 1526 I, Uppsala 1893). Här till haffuom wij hafft the wissa huffuudhbökerna j nya testamentit, thēne fyra här effterföliande haffua j förtidhē hafft itt annat anseende, och först thēne epistlen till the Hebreer, ath hon icke är sancti Pauli eller någhor annars apostels, thet bewisas ther medh athi thet andra capitelet står så, Thenna läran är aff them som sådant sielffue vthaff hercanō hördt haffua, vppå oss kommen och bliffuen, aff hwilko är clart ath han talar ther om apostlanar, såsom en läryunge, på hwilken sådana lära frå apostlana kommen är, till euentyrs långt effter, Men S. Paulus Gala .j. betyghar mecteligha ath han haffuer sitt euangelium aff ingen menniskio, icke heller genom någhon menniskio, vtan aff gudhi sielffuom. — Ther offuer haffuer hon en hårdan knwt then man näpligha lösa kan usw. — Daß ich die schwedischen Texte benutzen kann, habe ich Fräulein Borghild Gjessing und meinem Kollegen Herrn Lic. Dr. G. Hölscher zu danken.

² Förspråk vthi S. Jacobi och Jude Epistler. — Thenna Jacobi epistel haffuer warit bortkastat aff the gam bla, och icke hållen för någhon apostolisk epistel, för thessa sa ker skull. — Först för ty ath hon twerdt emoot S. Paulum och alla scriffter sägher, ath man rettferdugh wardher vthaff gerningar, och sägher, Abraham wort rettferdugh giord medh hans gerningar, än dogh S. Paulus Roma. iij. lærer och bewisar ath han wort allena rettferdughat genom trona, Och är wäl så clart ath här emoot ingen glosa hielpa kan, För ty, thet talet Gene. xv. är iw oppenbarligha sagt om Abrahams troo allena, och icke om hans gerningar. — Och än doch han gifuer sikh vth för en Christē lärare, likwäl rörer han intit om Christi lidhande, dödh, och vpståndilse, vthan allena om thū meenligha trona till gudh, Men en rett apostels embete är ath predica om Christi lidhåde, och hans vpståndilse, och embete, och lära thū sam ma tronas grund som sielffuer sägher Jo. xvij., J skolen bära witesbyrd om migh, och Paulus. j. Corin. ij. sägher sikh intit weta annat än Christum, therföre är icke lijot ath then epistlan är apostolisk, Ty hwad icke lærer Christum, thet är icke apostoliskt. — Och kallar han laghen frijhetennes lagh, then doch Paulus kallar träl domsens, wredhēnes, dödzens lagh &c. Ther vthöffuer dragher han in någhor oord aff S. Petri och Pauli epistler, och S. Jacob apostlē war dräpen bitidha aff Herode j Hierusalem, förra än S. Petrus dödhath war, är för then skull lijot ath thenne är en annar Jacobus, then longt effter S. Petrum och Paulum warit haffuer. — Doch effter han haffuer mång godh oord ibland, kastar man thenne Epistlen icke platt bort, en doch man icke reknar henne ibland the huffuudhböker j Biblien. — Sancti Jude epistel är (som wäl merkias kan) draghen vthwr then andra S. Petri epistel, och äro oorden fast huar annor lijk, och talar han om apostlanar såsom en läryunge långt effter them, och dragher han någhor oord och ärende in, ther man intit aff finner j scrifftenne, hwil ka saker the gambla fädher rördt haffua till ath bortkasta thenne epistel frå the huffuudhböker j scrifftenne, så ath hon icke wordher aldeles the andra apostoliske epistler lijk hållen (Bl. lxxv). — Förspråk vthi Sancti Joannis oppenbarilse. — Thessa book som kallas Sancti Joannis oppenbarilse haffua och the gamble icke fulligha wiliat rekna j bland the huffuudhböker j Biblien, och ther till haffua the thenne saker, Först ath thū synes thenna book icke wara apostolisk, mest för ty ath apostlanar icke plägnadhe vmgå medh syner, vthan medh clarom och

sind nicht grundsätzlicher Art. Sie beruhen größtenteils darauf, daß Petri sich bemühte, die allzu langen Vorreden Luthers ein wenig zu kürzen. Dabei ist der Luthertext hier und da verschärft, gelegentlich aber auch gemildert worden. An einzelnen Stellen hat sich Petri kleine Zusätze zum Luthertexte gestattet. Sie fußen teils auf Erasmus' Annotationes zum Neuen Testamente, teils auf Petris eigenen Forschungen. Auf Erasmus geht erstens die Bemerkung zurück, die Johannesoffenbarung werde in griechischen Handschriften nicht dem Apostel Johannes zugeschrieben, sondern dem Theologen Johannes; zweitens die Angabe, Hieronymus mache Mitteilungen über die unsichere Stellung der Offenbarung im Kanon der alten Kirche¹. Aus seinem Eigenen fügt Petri hinzu, daß auch Euseb von Cäsarea Ungünstiges über die Offenbarung berichtet. Außerdem stellt er eine

torrom oordhom säya grunden vth om Christo, såsom Sanctus Petrus Paulus och Christus sielff j euägelio giordt haffua, Woro och apostlanar icke til annat vthsendhe än ath bära clart witnes byrd om Christo Joan. xvij., och hadhe Christus öpnat them sinnet på thet som scriffuit war om honom j prophecien, och icke besynnerligha till ath någhra nyia prophecier föra. — Finnes och ingen prophete så alstinges j genom alt hans taal handlat haffua medh syner som thenna Joannes giordt haffuer. — Ther vthöffuer synes alt för mykit wara, ath han så medh trugh hårdeligha befaler thēna sin book ath hålla, mera än någhor annor helogh book gör, ther mykit meer macht på ligger, så ath han sägher, ath om någhor legger här någhot bort, frå honō skulle och gudh borttaga hans lott vthur lijffzens book. och om någhor legger här någhot till, på honom skulle gudh leggia the plāghor som scriffne äro j bokēne, och twerdt emoot, ath salughe äro the som hålla huadh ther vthi står, en doch ingen weet huadh thet är, huru skal mā thā hållat, och är en deels som wij thet intit hadhe, och äro doch många andra helgha böker för handen som man hålla skall. — Wardher och Christus här vthinan intit lårdher eller kender, huilkit doch en apostel tilhörer ath göra som sagt är, och är för then skulijct ath thenna book haffuer icke Sanctus Joannes apostel giordt, vthan en annan Joannes Theologus, som j Grekiska böckerna finnes scriffuit wara. — Äär thet och itt annat teekn til, ath thet är icke S. Joannis apostels book, ath han här så offta nempner sitt nampn, thet han doch icke plāghar j euägelio eller sine Epistler, vtan heller tigher sitt nampn och sägher, Then discipulen som Jesus elskadhe. — Wäl är sandt ath Sanctus Jeronimus håller mykit aff thēna book och sägher ath ther är såå mång heemligh ting vthi såå som oord &c. Doch sägher han ther icke bewijsning till, vtan elles rundeligha prijsar henne, som han och finnes mångastadz warit mykit rund j hans prijs. — Bekēner han doch likwel ath om thēna book haffuer en twekan warit huilkit bādhe han och Eusebius Cesariēn och flera göra, ey allenast här om, vtan iamwäl om the Epistler, Jacobi, Jude, och till the Hebreer, Doch effter the nw mest annammadhe äro och brukas j kyrkenes tidher och aff många lärare, sätias the och såå här medh the andra böker, ath huar och en må ther aff tagha och besinna huadh hans ande honom geffuer (Bl. lxi). — Gesperret gedruckt sind, außer den Überschriften, die Zusätze Petris zum Luthertexte.

¹ Vgl. oben S. 21 Anm.

kurze Zusammenfassung an den Schluß, in der noch einmal von den vier angezweifeltten Büchern des Neuen Testaments und ihrer Stellung im Kanon die Rede ist.

Wie in England, so wurde freilich auch in Schweden Luthers Kritik am Neuen Testamente bald vergessen. In den heutigen schwedischen Bibeln werden Petris Vorreden nicht mehr abgedruckt. Auch Luthers Anordnung der neutestamentlichen Bücher ist teilweise aufgegeben: man hat den Hebräerbrief unmittelbar hinter die Paulusbriefe, also vor alle katholischen Briefe gestellt. Eine Nachwirkung aus alter Zeit kann nur darin erblickt werden, daß die katholischen Briefe folgendermaßen geordnet werden: Petrusbriefe, Johannesbriefe, Jakobusbrief, Judasbrief.

Z u s a t z . Herr Pfarrer Dr. J. Belsheim in Kristiania, dem ich bereits meine Kenntnisse der heutigen schwedischen Bibel verdanke, teilt mir über die anderen skandinavischen Bibeln in liebenswürdiger Weise folgendes mit. Die erste dänische Bibel (Christians III. Bibel, gedruckt in Kopenhagen 1550) war Luthers Bibel ähnlich. Dem entsprechend ist auch ein isländisches Neues Testament gedruckt (Kopenhagen 1807). Heute haben die dänischen und norwegischen Bibeln die alte Reihenfolge der Bücher am Ende des Neuen Testaments: Hebr., Jak., 1. und 2. Petri, 1. 2. 3. Joh., Jud., Offb. Diese Reihenfolge begegnet zuerst in der Bibelübersetzung, die der Bischof Hans Povelsen Resen († 1638) besorgte (1607), und ist seitdem immer eingehalten worden. Auch hier müssen wir also feststellen, daß die lutherischen Eigentümlichkeiten im Laufe der Zeiten preisgegeben wurden.

§ 9. Andreas Bodenstein von Karlstadt¹.

Die Kritik des Erasmus am Neuen Testamente wirkte auf Luther und seine eben besprochenen Schüler nur sehr wenig ein. Trotzdem fehlte es nicht an Einflüssen des Erasmus auf die neu entstandenen evangelischen Kirchen. E r s t e n s ist einer der ersten Kampfgenossen Luthers stark berührt worden von der erasmischen Kritik: Andreas Bodenstein von Karlstadt. Z w e i t e n s standen jüngere Schüler Luthers, die Magdeburger Zenturiatoren, Brenz, Martin Chemnitz u. a. unter dem Banne des Erasmus².

A. Man versteht K a r l s t a d t s Theologie nur dann, wenn man bedenkt, daß er Scholastiker war, und zwar scholastischer Parteimann. 1503 bezog er die Universität Cöln. Hier wurde er ein Mitglied der Montanerburse; d. h. er wurde Thomist und damit ein Anhänger

¹ Karl August Credner, Zur Geschichte des Kanons, Halle 1847, S. 291 ff.; Berger, La bible au seizième siècle S. 87 ff.; Hermann Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, 1, Leipzig 1905, S. 185 ff.; Henry H. Howorth, The origin and authority of the biblical canon according to the continental reformers. I. Luther and Karlstadt (The Journal of Theological Studies vol. 8 no. 31 S. 321 ff., April 1907).

² Vgl. über diese jüngeren Lutherschüler unten § 10.

des „alten Wegs“¹. Als Anhänger des „alten Wegs“ wiederum war Karlstadt ein Freund des Humanismus. Er war aufgeschlossen für alle Entdeckungen der neuen Wissenschaft, aufgeschlossen auch für die kanongeschichtlichen Erörterungen des Erasmus.

B. Karlstadt sprach frühzeitig der Heiligen Schrift eine einzigartige Autorität zu. Diese seine Anschauung wurde dadurch schärfer bestimmt, daß er die Irrtumslosigkeit der Konzilien bestritt. Karlstadts Standpunkt fand einen klaren Ausdruck bereits in den Thesen, die er am 9. Mai 1518 gegen Ecks Obelisci richtete². Zusammenhängend behandelte Karlstadt die Lehre von der Schrift in seinem lateinischen „Büchlein über die kanonischen Schriften“, das im Laufe des Jahres 1520 erschien³. Eine verkürzende deutsche Bearbeitung⁴ dieses Werkes veröffentlichte er Ende 1521 unter dem Titel „Welche Bücher biblisch sind“⁵. Die lateinische Ausgabe ist natürlich die gelehrtere. Karlstadt prunkt in ihr mit Zitaten aus Kirchenvätern, auch mit Zitaten aus Erasmus. Aber die vielen Zitate gereichen der Schrift nicht zum Vorteile. Vom literarischen Standpunkte aus erscheint sie schwerfällig und unübersichtlich. Der Geschichtsforscher vermißt in ihr oft die Klarheit: Karlstadt kommt vor lauter Zitieren nicht dazu, seine eigene Meinung rund heraus zu sagen. So ist die deutsche Ausgabe eine willkommene Ergänzung der lateinischen. Sie ist nicht mit fremden Federn geschmückt. Kurz und mit volkstümlicher Klarheit werden die Hauptsachen zur Sprache gebracht, ohne gelehrte Abschweifungen. Was Karlstadts eigene Überzeugung ist, das lehrt uns nur der deutsche Text mit voller Deutlichkeit. So werde ich im folgenden beide Ausgaben neben einander benutzen.

¹ Vgl. oben S. 33.

² These 1. Textus Bible per Ecclesiasticum doctorem allegatus plus valet ac vehementius urget, quam dictum allegantis. 12. Textus Bible non modo uni pluribusve Ecclesie doctoribus sed etiam tocius ecclesie auctoritate prefertur. 17. Bene tamen idem Gerson, sed rursus male tacito imitationis vestigio, affirmavit, quod in sacris literis excellenter erudito et auctoritate intendi plus est credendum quam generali concilio.

³ DE CANONICIS SCRIPTVRIS LIBELLUS D. ANDREAE Bodenstein Carolstadii Sacrae Thologiae [sic] Doctoris, et Archidiaconi VVittenbergensis. Die seltene Schrift ist bei Credner a. a. O. S. 316 ff. abgedruckt, jedoch sehr ungenau, wie schon viele (z. B. Berger, Kolde und Barge) feststellten (Credner hat vor allem Ligaturen des öfteren falsch aufgelöst). Ich benutze deshalb den Urdruck (vorhanden z. B. auf der Königlichen Bibliothek zu Dresden), merke aber Credners Paragraphen und Seiten an.

⁴ Es handelt sich nicht etwa um einen bloßen Auszug, wie Credner a. a. O. S. 301 ff. behauptet. Die Nichtbenutzung der deutschen Ausgabe führt notwendiger Weise zu schiefen und unrichtigen Auffassungen.

⁵ Ich benutze folgenden Druck: Welche bucher Biblisch seint. Disses buchlin lernet vnterscheyd zwueschen Biblischen buchern vnd vnbiblischen, darynnen viel geyrret haben, vnd noch yrren, Dartzu weyßet das buchlin, welche

Der Gedanke, eine Abhandlung über die Heilige Schrift zu verfassen, war Karlstadt im Jahre 1519 gekommen gelegentlich seines Streites mit Eck¹. Eck hatte seine Beweise ebenso sehr aus der Überlieferung genommen, wie aus der Schrift. Das war Karlstadt ein Dorn im Auge. Er beschloß deshalb, der Frage nach der Autorität der Schrift eine eingehende Untersuchung zu widmen. So entstand das „Büchlein über die kanonischen Schriften“.

Man merkt es Karlstadts Erörterungen an, daß ihre Spitze gegen Rom gerichtet ist. Klar und deutlich wird zum Ausdruck gebracht, daß die Überlieferung in keiner Form Autorität ist. Der Heiligen Schrift allein kommt solche Ehre zu². „Szo ein pawr vom pflug, dem Concilio ein schrift kont zeygen, das sein synn gut, vnd des Concilij boeß were, ßo solt das Concilium dem pawren weychen vnd ehr geben, von wegen Biblischer schrift.“ Freilich darf man diese Sätze Karlstadts nicht überschätzen. Sie finden sich auch bei mittelalterlichen Gegnern des Papsttums³. Will man feststellen, ob Karlstadts Schriftprinzip wirklich evangelisch ist, so muß man die Frage aufwerfen: warum betrachtet Karlstadt die Schrift als die höchste Autorität? Karlstadt gibt uns auf diese Frage leider keine völlig klare Antwort. Er sagt einmal ganz ausdrücklich „mit ernst vnd warheit, das ein yeglicher, der kirchen, von wegen heylicher, schrift gleuben sol, vnd nit der schrift derhalben glauben, das sie in der kirchen geubt.“ Aber Karlstadt bleibt diesem Grundsatz selbst nicht treu. Er fügt hinzu: wenn es sich darum handle, die Grenzen des Kanons festzustellen, so folge er der kirchlichen Überlieferung. In diesem Sinne bekennt er sich⁴ ausdrücklich zu dem Satze Augustins: „Ich glaubte nicht an das Evangelium, wenn ich nicht an die Kirche glaubte.“ Diese Auffassung ist katholisch. Karlstadt kann also,

bucher, in der Biblien, orstlich seint zuleßen. Andres Bodenstein von Carolstadt Doctor. Vuittembergk [1520]. Verglichen wurde: Welche bücher heilig vndd Biblisch seind. Diß büchlin leret vnderscheid zwüschen Biblischen büchern vnd vnbiblischen, darinnen vil geirret haben, vnd noch irren. Darzu weiset das büchlin welche bücher in der Biblien erstlich seind zu lesen. Andres Bodenstein von Carolstat, Doctor [1521].

¹ Möglicher Weise wurde Karlstadt zur Abfassung seiner Schrift auch dadurch bewogen, daß er Luthers hartes Urteil über den Jakobusbrief bestreiten wollte (s. unten). ² Credner S. 322 ff. ³ Vgl. oben S. 11.

⁴ § 159. Hac in re, nihil possumus ex Bibliis, vel statuere, vel refellere. quoniam super ea, ex vsu antiquissimorum patrum: pronuntiamus, neque valemus diuersum quiddam dicere, quam quod asseuerauit Augustinus. Non crederem:icens: Euangelio. nisi crederem ecclesiae. cuius sensus est, quod receptione librorum, scimus aliquot esse Euangelicos, et aliquot ab Euangelica maiestate abhorrere. ita similiter Ecclesia testante didicimus, quot et quae sint Apostolicae epistolae (Credner S. 408). Es ist auffällig, daß die katholische Denkungsart im lateinischen Texte schärfer hervortritt, als im deutschen.

trotz allen Eiferns gegen die katholische Verehrung der Überlieferung, am entscheidenden Punkte von dieser Verehrung sich selbst nicht ganz frei machen. Er nimmt zur Bibel eine ähnliche Stellung ein, wie sein großer Meister Erasmus.

Nun darf freilich nicht übersehen werden, daß Karlstadt in anderen Fragen sich weit von dem mittelalterlichen Urteil über die Bibel entfernt. Er gibt z. B. die Lehre von der Wortinspiration preis. Seiner Ansicht nach ist nicht alles „evangelisch“, d. h. von Gottes Geist eingegeben, was in der Bibel steht¹. Paulus sagt 1. Kor. 15₁₀: „Ich habe mehr gearbeitet, als sie alle“. Das ist nach Karlstadt eine Äußerung des Selbstbewußtseins, die keineswegs mustergültig ist. Derartige Stellen, so meint er, legen uns nahe, den Worten der Bibel nicht ohne weiteres unbedingtes Vertrauen zu schenken, sondern erst den Inhalt ihrer Worte zu prüfen. Freilich führt Karlstadt die Anschauung, die diesen Sätzen zu Grunde liegt, nicht folgerichtig durch. Er empfiehlt gelegentlich, anstößige Stellen in der Bibel umzudeuten oder gar zu vertuschen². Man sieht aus diesem Ratschlag, daß es ihm doch nicht ganz geheuer ist, Spuren menschlicher Fehler in der Bibel festzustellen. Er steht immer noch einigermaßen unter dem Banne der Lehre von der Wortinspiration. Deshalb kann er auch ihre Konsequenz, die allegorische Bibelerklärung, nicht ganz verleugnen.

Trotzdem tritt auch in anderer Beziehung zu Tage, daß Karlstadt wenigstens grundsätzlich die Lehre von der Wortinspiration überwunden

¹ § 164. Neque putabis omnia esse Euangelica. quae sacris in libris offendes. Siquidem nonnulla sunt falsa et pessima. Falsum est illud Iudaeorum classicum. Reus est mortis. Falsum et illud atque malum pessimum blasphematur [Mark. 14₆₄]. praeterea illud. Nonne benedicimus, Quia daemonium habes [Joh. 8₄₈]. — Item illud non est deus vallium. praeterea paenitenda iactatio. plus omnibus laboravi [1. Kor. 15₁₀]. quia Paulus eam reuocat, deinde Paulus gloriationem in passionibus recantavit et obiurgavit. Caeterum infoeliciter paulo post Gedeoni cessit, quod clamare iussit dicens, Clamate gladius domini et Gedeonis [Richter 7₂₀]. Idcirco cum delectu et exacto iudicio perpendes omnia. nullumque iota contemnes, considerabis enim orationis filium atque nexum. et quo ordine, qua denique causa, in sequentia [sic] e praecedentibus effluerint. nihil estimabis frustra dictum. nihil superfluum. nihil inane. quippe quod omnia habent vel pondus vel spiritum vel lucem. vel enigmatis obscuritatem ut pelliciant, ut te ab aliis auocent. non etiam quis dicat. sed etiam quid dicatur aduertat, quoniam per plures citant dicta velut Biblia, quae minime sunt diuina (Credner S. 409 f.) In der deutschen Ausgabe fehlen diese Bemerkungen. Offenbar fürchtete sich Karlstadt, dergleichen Dinge unter das Volk zu bringen. — § 142 (S. 399 Credner) macht Karlstadt eine Bemerkung über die schlechte Überlieferung des Evangelientextes (Neque transire valeo magnum in nostris codicibus errorem inoleuisse usw.). Man findet hier meist einen Beweis für Karlstadts kritischen Sinn. Aber die Stelle ist wörtlich entnommen aus einem Briefe des Hieronymus an den römischen Bischof Damasus (vgl. Teil 1 S. 114 Anm. 2). Allerdings hat Karlstadt die Bemerkung nicht als Zitat gekennzeichnet.

² S. 398 Credner; abgedruckt unten S. 112 Anm.

hat: er treibt Textkritik. Entfernt er sich in seiner Anschauung von den anstößigen Stellen der Bibel einigermaßen von Erasmus, so bewegt er sich als Textkritiker wieder ganz in den Geleisen des Humanistenkönigs. Karlstadt bezeichnet z. B. den Markusschluß als apokryph¹: „Das letzt capittel Marci ist vnbiblisch, wie etzliche sagen.“ Er geht in diesem Falle an Kühnheit selbst über Luther hinaus.

Noch ein anderer Gedanke Karlstadts paßt nicht zur Lehre von der Wortinspiration, ein Gedanke, der wieder weiter von Erasmus wegführt. Karlstadt meint², das Neue Testament zerfalle in drei Teile von verschiedener Autorität³. Die erste Stelle

¹ § 131: Vltimum caput Marci quemadmodum Erasmus Hieronymum recitat, est subditiuum atque apocryphum ponitur que [sic] in fine. in graecorum libris, velut adiectiuium, qua plerique [im Druckfehlerverzeichnis verbessert quia plerique] illud non recipiunt (Credner S. 395). Vgl. auch unten S. 109.

² Vielleicht in losem Anschlusse an Hugo von St. Viktor; vgl. oben S. 11 Anm. 2.

³ § 156. Hic notari potest, tres esse instrumenti noui ordines, atque in primum redigendas Euangelicas lampades, siue si magis cupis totius veritatis diuinæ clarissima lumina. — § 157. In secundum ordinem digeris Apostolicas literas, quas citra controuersiam Apostolis tribuerimus. cuiusmodi sunt Epistolae. 13. Pauli. 1. ad Rhomanos. 2. ad Corinth: Ad Gala: 1. 1. ad Epheseos. 1. 1. [sic] ad Phillip: 1. ad Colossen: 6. [sic] ad Tessalo: 2. ad Timo: ad Titum. 1. ad Philemo: vnam. Vna et prior Petri Vna et prima Ioannis Apostoli. — § 158. In tertium et infimum autoritatis diuinæ locum caeteras epistolas, quas catholicas vocant, referes. vtpute epistolam Iacobi. secundam Petri. duos [sic] posteriores Ioannis. Iudae, adde eis epistolam ad hebraeos, non quod velim hanc istis inferiorem pronuntiare. sed ideo illis connumerari, quod de eius autore dubitatur, quemadmodum de reliquarum (quas recensui) epistolarum autoribus ab olim dubitatum est. — Adde et Apocalypsim.

Epistolae	}	Iacobi posterior Petri Duae postre- me Ioannis. Iudae.	}	Autoritatem Apostolicam et diuinam habuerunt a proximis Apostolorum temporibus.
-----------	---	--	---	---

Epistola ad hebraeos et Apocalypsis	}	Multos annos post decessum Apostolorum, praesertim apud Rhomanos autoritatem sanctam demeruerunt.
-------------------------------------	---	--

(Credner S. 407 f.). Daß Karlstadt wirklich Wertunterschiede im Neuen Testamente machen will, wird durch § 161 f. bestätigt. § 161. Verum inferioribus sunt semper priores antependendae; oportet enim seruos dominis obsequi, atque sicut spiritus Apostoli in carne, non fuit par vel maior domino, ita quoque pectus Paulinum [das ist ein erasmischer Ausdruck; vgl. z. B. oben S. 10 Anm. 1] sub literis non habet autoritatis tantundem, quantum habet Christus. — Neque enim concesserim Christiano licere vt posteriores, absque famae nota respuat, sunt enim velut diuina documenta recepta. quanquam libri primi ordinis sint multo

gebührt den Evangelien und der Apostelgeschichte: hier offenbart sich Jesus am deutlichsten. „Oberste vnd furtrefflichste ordenung begreufft die Euangelische bucher, der die heylige kirchen vier angenommen hat. . . Zu disser onnung gehören geschicht vnd hendel der Aposteln.“ Es fällt auf, daß Karlstadt die Apostelgeschichte so eng mit den Evangelien verbindet. Der Grund ist wohl nur der, daß der Evangelist Lukas Verfasser der Apostelgeschichte ist: „Actus das seint der Apostel handelung odder geschicht, hat Lucas beschrieben, derhalben seint sie Euangelischmessig¹.“ Eine zweite Gruppe bilden die Briefe, deren Herkunft von Aposteln über allen Zweifel erhaben ist, also die Paulusbriefe (abgesehen vom Hebräerbriefe), der erste Petrusbrief und der erste Johannesbrief. Die geringste Autorität besitzen die neutestamentlichen Schriften, deren apostolische Herkunft zur Zeit der alten Kirche bestritten wurde: der Jakobusbrief, der zweite Petrusbrief, die zwei kleinen Johannesbriefe, der Judasbrief, der Hebräerbrief und die Johannesoffenbarung. Aber auch den Schriften der letzten Art spricht Karlstadt noch die volle kanonische Autorität zu. Neben den drei Klassen kanonischer Bücher des Neuen Testaments redet Karlstadt (allerdings nur in der deutschen Ausgabe seines Werkes) auch von neutestamentlichen *A p o k r y p h e n*. Zu ihnen gehört „Das letzte capittel Marci“ (genauer Mark. 16, ff.) und der apokryphe Laodicenerbrief des Paulus. Von diesem urteilt Karlstadt: „Die Epistel die man Pauli (zu den Laodiciern) achtet, ist gar vorworffen.“ Irgendwelche Autorität kommt den neutestamentlichen Apokryphen in keiner Weise zu. Sie können deshalb im folgenden außer Betracht bleiben.

Es liegt nahe, Karlstadts Dreiteilung des Neuen Testaments mit der Dreiteilung Luthers zu vergleichen. Der Unterschied ist gewaltig. Luther macht zum Maßstab seines Urteils den Mittelpunkt des Evangeliums, das Heil in Christus, das der Mensch ganz aus Gnaden empfängt. Karlstadt läßt teilweise rein äußerliche Gründe entscheiden, Gründe bloßer geschichtlicher Beobachtung. Weil sieben neutestamentliche Bücher einmal bestritten worden sind, besitzen sie seiner Meinung nach nicht die volle Autorität. Die Überordnung der Evan-

digniores. ac tales quibus neutiquam posteriorum ordinum libros oppones. — § 162. Velim ideo, hac ratione Christi seruulum instructum, vt primum sese Euangelicis, secundo Apostolicis tertio catholicis anonymis communiat. atque tum nondum fortis, sed etiam speciosus in lucem prodibit (Credner S. 409).

¹ In der lateinischen Ausgabe übergeht Karlstadt die Apostelgeschichte merkwürdiger Weise völlig. Man darf darauf kaum viel Wert legen. Es ist das wohl ein Flüchtigkeitsfehler. Auch sonst ist auf Schritt und Tritt zu bemerken, daß Karlstadt den de canonicis scripturis libellus in großer Eile hingeworfen hat.

gelien über die Apostelbriefe begründet Karlstadt dagegen religiös. Christus ist größer als seine Apostel. Karlstadt versteht es freilich nicht, diesen fruchtbaren Gedanken zu verwerten; der Gedanke bleibt ihm graue Theorie. Wohl bemerkt Karlstadt gelegentlich: „Ich rath auch niemandts, das er sich erstlich auff die schwerste, dunckele vnd verdeckte bucher heylicher schriftt lege. . . Darumb sol der christlich leser vor allen dingen, Christum in der schriftt suchen, das ist, solche schriftten lesen, die Christum mit seinem leyden, mit seiner kraft, mit seiner guttikeit, mit seiner heylickeit abmalen, vnd fur die augen des lesers setzen, so kan er nicht yrren.“ Aber derartige Gedanken, die an sich von größter praktischer Bedeutung sind, treten doch stark in den Hintergrund. Niemals versucht Karlstadt, sie zum Angelpunkte des ganzen Systems zu machen. Überhaupt muß man an Karlstadts Dreiteilung des Neuen Testaments tadeln, daß sie wenig Bedeutung hat für das Verhalten der Christen. Karlstadt spricht ausdrücklich auch den Schriften der dritten Gruppe kanonisches Ansehen zu. Damit hebt er die ganze Dreiteilung fast wieder auf. Das ist ein Widerspruch, den wir ähnlich schon bei Erasmus fanden. In der Tat ist Karlstadts Dreiteilung der neutestamentlichen Bücher nur eine Zusammenfassung erasmischer Gedanken. Auch der Satz, Christus sei die Hauptsache im Evangelium, fehlt bei Erasmus nicht¹.

C. Betrachten wir genauer, wie sich Karlstadt zu den sieben umstrittenen Schriften des Neuen Testamentes stellt.

1) Sehr lehrreich, aber zugleich sehr unerfreulich sind die breiten Erörterungen, die Karlstadt in der lateinischen Ausgabe seines Werkes dem Jakobusbriefe widmet². Karlstadt greift Luthers Kritik

¹ Vgl. oben S. 30.

² § 90. At si scriptores tot historiarum sunt incerti, et nos hodie latent [Karlstadt hat vorher zu zeigen gesucht, daß die Verfasser der fünf Bücher Moses, des Richterbuches, der Bücher Samuelis und der Könige unbekannt sind], nihil tamen minus reputantur, quam apocryphii, qui fit, quod nonnulli pronuntiant apocryphas Epistolas, quarum autores ignorantur. Hodie huius rei specie, nisi fallar, propter Carolstadium male Iacobus audit, conatus eius vti magis deuotus, quam religiosus et quam veridicus laceratur, quicunque is Iacobus, fuerit, cuius epistola, tanquam catholica circumfertur. — Hoc certum est, ea, quae in illa scribuntur epistola, in libris (praeter omnem recusationem) canonicis scribi, vel saltem inibi aut elici, aut confirmari posse. reiciuntur autem dicta Iacobi, quia ipse forsitan, eum explanandum susceperam, itaque cum interprete, sermo veteribus admodum acceptus, commutatur. discipulis caeco praeceptorum amore raptis, totam Iacobi epistolam contemnentibus, qui caestimant iure lacerandum, quod fortasse nonnullarum [sic] procacitas dilacerat. Peruenerunt plerique (sibi sua persuasionem magni) in eam insaniam, vt epistolam illam Hieronymo inscriberent, in eam dementiam (nimio praeceptorum honore) ducti, magnus videri vult, qui dixit eam epistolam Hieronymi, non Iacobi fuisse, qua tamen facetia homo ridiculus (quanquam grauitatem simulet) imprudens ostendit, quam accurate Hieronymi gustauerit stylium, quot denique lineas in eo traxerit. Nenas illius

am Jakobusbriefe an. Das ist sein gutes Recht. Aber er tut das in einer persönlich gehässigen Weise, die selbst in dem keineswegs zartfühlenden sechzehnten Jahrhundert als unanständig empfunden werden

boni sacerdotis, veteris amicitiae nostrae discidia, aliquam diu sum passus, neque iam amicitiam bene conseruatam ledere conabar, neque carissimis alioqui atque eruditissimis quicquam (quod eos male habeat) vel obflare cupio. — Verum non possum non diluere friuola illius praesbiteri argumenta, quibus eruditam Iacobi epistolam obruit, odio fortasse mei incensus, allegat phrasim clemens ille dominus, rumpar, si vsquam Iacobi Apostoli stylum quantum ad orationis pertinet structuram, legit. demus autem esse Iacobi, sed non Apostoli. Licuit ideo illi auditores fastidiis Iacobinae Epistolae inflammare? atque ab auditorio subtrahere? § 91. Iam ego discipulos alloquar, Cur quaeo in Iacobi epistola fastiditis addiscere, quod in Euangelicis, quod in Apostolicis, quod in Mosaicis, quod in propheticis libris non audetis fastidire? Contemptus ne fuerit (muletandus paenitudine) an Christiana religio, velle in Iacobo abiicere, ab Ecclesiis recepto, quod aliis in codicibus colligere deberes? Praeterea, si Hieronymo duce, de Iacobo coepistis dubitare, fuerit ne Iacobus is Apostolus? Cur eundem non emulamini ducem, dum affirmat, eandem illius epistolam auctoritatis dignitatem, vsu et vetustate commeruisse? et cum eam, dicit ab apocryphia suspitione, vindicatam antiquitus, Cur adeo sumus in abiiciendos autores propensi, quos maiores nostri coluerunt? et quos multis nominibus defendere possumus? et quos denique dumtaxat titulo respuimus, et aliis in voluminibus aliaque sub specie, cohonestamus? Incertum esse fateor Iacobum, Epistolae scriptorem, at non itidem obscuram epistolae dignitatem concedo. Porro, si eatenus incerti nomen auctoris perturbat, cur non epistolam ad Hebraeos doctissimam (dato repudii libello) relegatis? nimirum cum par sit causa vtramque reiiciendi. Deinceps quantum pertinet ad historiae scriptionem, dubitant Hebraei, quisnam Mosaicos exceperit libros, non tamen vsquam aliquis fuit ausus ambigere de librorum auctoritate. Postremo si Iudaeis permittitis, quod, in recipiendo, libros comprobarunt, cur tantundem iuris recusatis ecclesiis Christi dare, quando Ecclesia non sit minor quam synagoga? Nisi me nescio quid, capiat, ausim dicere, si Euangelicas Matthaei literas, interpretandas accepissem, eandem iniuriam, passas fuisse, propter Carol stadium, quia dubitatur a pluribus, an Chaldaeo, an Hebraico sermone fuerint scriptae. — Hoc minime dico, quod velim quempiam retaliare aut illatam contumeliam in auctores regerere, sed eo, deum testor, animo, quod mea prorsus simplicitate, aliter sentire de receptis literis non quaeo, nisi quod nos, ad sui custodiam, vrgeant. — Neque tamen eandem auctoritatem, eis libris, de quorum auctoribus disceptatur, et quorum certos auctores scimus, concesserim, sed in sacra auctoritatis et dignitatis aula primas, secundas, et tertias inuenio, et posteriores velim superioribus caedere, Primas autem occupantibus, imperii ius in singulos habere. Neque tamen tertias qui possident, extra dignitatis domum proscribam [sic] (Credner S. 371 ff.) . . . § 116. Postremo demiror, eiusmodi orationem [gemeint ist das Gebet Manasses] gladiis iugulatam placuisse [Luther hing das Gebet Manasses als „tzu der beicht ser dienstlich“ seiner Schrift „Ein kurtz underweysung, wie man beichten sol“ an, Januar 1519; Weim. Ausg. 2, 1884, S. 64, 27 ff.]. Iacobi vero epistolam displicuisse, quae nihil sententiarum vsquam habet, quod non possit canonicis literis communiri, si phas [lies fas] est vel paruum vel magnum facere, quod placet, futurum tandem erit, dignitates et auctoritates librorum e nostra pendere facultate, atque tum, quo iure cuius Christianorum mea licuerit reiicere eodem est mihi, quod autumo concessum mea magni facere et aliorum proculcare (Credner S. 390) . . . § 131 . . . Illud tamen caput vitimum Marci, quidem

mußte. Der Mangel an Höflichkeit, der sich hier offenbart, wird dadurch nicht erträglicher, daß Luthers Name verschwiegen ist. Karlstadt vermutet, Luthers scharfe Äußerungen über den Jakobusbrief

[lies quidam] mordicus tumentur plus iuris arrogantes sibi. quam mihi velint dare, dicunt. Num [lies Nonne] legitur singulis annis in Ecclesia caput illud Marci? fateor ut fateberis ipse, toties epistolam Iacobi lectitari, Sed fortasse vera omnia esse contendis. ego rursus nihil a veritate abhorrere contestor, quod Iacobi continet epistola, dubitas tu de Iacobo. ipse et omnes pene veteres scriptores ambigimus, quisnam is fuerit, qui illam caronidem [sic] adiecit Marco, cõmplica tu tumentia contra me vela, et lateri pectus coniungam. Hoc scio de Iacobi epistola, nondum statutum ab antiquis, quod antiquissimi aduersus postremum Marci caput statuerunt (Credner S. 395 f.) . . . § 140. Tum, si licet Hieronymõ ex verbis Papiæ [de vir. inl. 9 = Eus. hist. eccl. iii 39₄; Teil 1 S. 70] nunc ascitis argumentum ducere, quo nititur probare, posteriores epistolas Ioannis non esse Apostoli et Euangelistæ. licebit et mihi eisdem ex verbis vel opinari Iacobi epistolam, fuisse Apostoli. nam Apostolos, commemorans inquit, consyderabam quid Thomas, quid Iacobus, quid Ioannes. vel alius scripserunt, Quo constat. Iacobum Apostolum scriptâ reliquisse siue sint illa, quæ Iacobi titulo circumferuntur, siue sint alia, liquet tamen Iacobum Apostolum scripsisse. Demus autem, epistolam, Iacobi nomine celebrem, non Apostoli, sed alius cuiusuis fuisse discipuli. Num ideo fuerit contemptione digna? Papias consyderauit, non solum quid Apostoli, sed etiam quid discipuli emiserant, cur, nos ipsi, idem non facimus, in epistolio Iacobi, quoniam, etiamsi largiamur ipsum non fuisse Apostolum, non tamen quimus ire inficias, illum ipsam domini serum et discipulum extitisse, magis vult in maximis authoribus omnia probare, quam reiicere Quintilianus. ne damnet quod non intellexit, et nos ob vnum aut alterum inuolucrum, totam epistolam Christiani Doctoris reiicimus, et quod Quintilianus non audet in ethnicis, hoc nos audemus in fidelibus, Christi sectatoribus. . Non nego referre penes nostrates, quales sint, qui scripserunt, neque tamen fore phas existimo, vt a præcipuis autoribus, ab animarum nostrarum progenitoribus facile nos subducamus, et quæ ipsi complexi sunt, nos temere repudiemus. Esto fuerint scripta, quæ lima eguerint, attamen quia nostra ita debemus amare, vt primum limemus, non ilico exteramus, Cur idem ius proximis non soluimus, quos perinde atque nos diligere astringimur, dicant verum, qui dicunt, esse quaedam in epistola Iacobi abscindenda, cur eam non immittunt asciolam, quæ expolit, quæ caelat [!], non quæ exterit et destruit. Hoc enim sibi contingere vellent, atque postremo, quando adhuc pro tribunalibus res non dum agit, ne dicam concertatur, cur etiam in pares, non sumus clementes, quos maiores nostri velint maximos coluere. Dolet mihi temerarius Iacobi contemptus, ideo nescio, quo me color [sic, im Druckfehlerverzeichnis in calor verbessert] et impetus morbi tandem vehat. denfensionem [sic] eius suspicio, quem veteres, multa per sæcula hactenus, tanquam autorem sequuntur (Credner S. 397 f.) . . . § 148. Sunt autem qui verbis illis [Hieronymus de vir. inl. 2, vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2] adeo mouentur, vt audeant totam epistolam repudiare. atque ignoro quot tripudiis palam repudiant, quibus opinor nulla saeueritas est nimia, nullumque iudicium potest esse non candidum, trahuntur illi verbulis Hieronymi per paucis, eam in partem [im Druckfehlerverzeichnis verbessert zu in partem]. vt totum sane Iacobi epistolium velint fastidiri, scripsit quaedam Iacobus de operibus et fide, quæ in Paulo, in Euangelis, in prophetis, nisi connieamus, cernere cogimur, tantum illis abiiciendorum codicum esse ius volunt, tantamque potestatem, vt nulli sint. quos nullos velint, atque statim omnia in falsum vertantur, quæ ipsi suis naribus non admodum bene olere autumant. scripsit Paulus ad

hätten rein persönliche Gründe. Weil Karlstadt gerade eine Vorlesung über den Jakobusbrief halte, deshalb mache Luther den Jakobusbrief verächtlich. Luthers Absicht sei vor allem die, den Studenten den

Rho: 2. *Auditores legis non sunt iusti apud deum. sed qui legem factis exprimunt, hoc nemo audet carpere, et eo minus audeatur, quod Paulus gratos habet interpretes. verum quando in Iacobi epistola quiddam, illi, notis omnibus simile offenditur, diciturque, Iudicatur statim et condemnatur, atque dedecendum aiunt totum epistolium. Bone deus, quid non potest iracundia. illud scio semper fuisse hostibus peculiare penes inuisos damnare, quod in amicis laudant, itaque facile commutatur cum autore veritas, si aduersariis clam mordentibus committitur. At quaeso si fas tibi fuerit dicere. malle ego propter malum intellectum epistolae Iacobi totam epistolam repudiare, quam eius sensum contra Paulum sinere torqueri? vel magis vellem negare epistolam, quam glossis curiosis defendere? Precor frater nunquid idem de scripturis vniuersis: te sequens: possum dicere? Sed heccine ad sacras literas reuerentia? Nunc autem si ius est ita loqui malas ob argutias de Iacobi epistola. eadem temeritate potestatem accipiam. tam foede et saeue de sancta dei lege, de Euangelicis literis garrere. sed absit, absit, vt in hanc labar petulantiam. Leuculis rationibus extuberant negantes epistolam, quas diluere strictim conabor. Vna est quod dubitatur an sit Iacobi Apostoli. an alterius. Bella ratiocinatio, dubitatur de autore. ergo non habet auctoritatem canonicam. Atsi validam contendis. consequitur. Euangelium Marci posse repudiari, quoniam nonnulli illud Petro quidem [lies quidam] vero Marco tribuunt. Denique respueamus eodem iure plures canonicos codices, vt licet ex superioribus colligere [vgl. § 90, oben S. 110 Anm. 2]. Praeterea si illis opinaciuncula Hieronymi placuit dubitantis. cur idem non oblectat eos dicendo quod procedente tempore obtinuit auctoritatem? hoc ipsi clausis oculis transuolant. habuit apud homines ante Hieronymi tempora auctoritatem, At nunc apud nostrates dignitatem nullam habet, dubitat Hieronymus non autem pronuntiat, amici autem mei audacter decernunt. nemo veterum iusiurandum: eius dubitationis finiendae causa: praestiturus fuisset. illi vero: dubito: quid non facerent, ostendant autem si possunt quempiam haeticorum. qui dictis Iacobinae epistolae non cesserit qui non crederent vera quae in illa leguntur, adherent Ecclesiasticorum vnum aut alterum scriptorem qui hostibus dixisset. ne Forte neges epistolae Iacobi dicta etc, Sed quamquam (nisi decipiar) illud nequaeeant, tamen inuerecunde repraehendunt epistolam. Etenim vt rursus libere, quod teneo: effundam, hoc derident in Iacobo, quod postremo concedent Christum dixisse, quod Paulum. quod prophetas. — § 149. Abutuntur quoque aliis argutiolis (quas sic appello, quod argumenti naturam minime habent). Nempe dicunt. si epistola iam controuersa fuisset Iacobi Apostoli, testaretur id epistolae principio, quemadmodum in inciis Paulus suas inscribit epistolas. scilicet Paulus Apostolus etc. At epistolium Iacobi non exorditur Iacobus Apostolus, sed tacito nomine Incipit. Iacobus dei et domini nostri Iesu Christi seruus ergo Iacobus non fuit Apostolus. Nam, quod omissum Apostoli nomen non viciet epistolam. ex aliis constare poterit. Aut si omnino suspectam et apocrypham efficit. vrgebuntur concedere, epistolam ad Philemo: non esse Apostoli Pauli, quia non legitur Paulus Apostolus. sed Paulus victus Christi Iesu. . Eadem quis causa surriperet tres alias epistolas Paulo. et ad Tessalo: epistolas Et Ioanni Apostolo eam, quae incipit. Quod erat ab initio. . — Verum si volunt sibi deseruire titulum illis epistolis praenotatum. euidenter inferam, et fortiter concludam. Iacobi Apostoli esse epistolam quam inscriptio graecanica manifeste illam ipsam Apostolo adscribit, quae talis est *επιστολη του αγιου αποστολου ιακωβου* illum aio titulum secum, a priscis saeculis, ad nos attulit,*

Besuch von Karlstadts Vorlesung zu verleiden. Karlstadt versteigt sich sogar zu der Behauptung: „Wenn ich das Matthäusevangelium in einer Vorlesung behandelt hätte, würde es dasselbe erdulden müssen, wie jetzt der Jakobusbrief.“ Natürlich ist das alles aus der Luft gegriffen. Aber Karlstadt verrennt sich so in seine Gedanken, daß er bei jeder passenden und unpassenden Gelegenheit, im ganzen fünf Mal, auf sie zurückkommt. Dabei werden Luther und seine Anhänger mit einem Schimpfworte nach dem andern bedacht. Was Karlstadts eigene Ansicht über den Jakobusbrief betrifft, so gibt er zu, daß der Verfasser nicht ganz sicher ist. Aber das macht nichts aus: der Brief kann trotzdem kanonisch sein. Wir wissen auch nicht, ob das zweite Evangelium von Petrus oder von Markus herrührt; dennoch wird sein Ansehen von niemandem angegriffen. Ein neutestamentliches Buch muß ja nicht unbedingt apostolisch sein. Papias von Hierapolis hat neben den Aposteln auch Nichtapostel schlechthin als Autorität betrachtet. Karlstadt glaubt aber weiter beweisen zu können, daß die Zweifel an der Apostolizität des Jakobusbriefes, so gewiß sie einst bestanden, doch unbegründet sind. Das zeige die Autorität des Hieronymus und anderer Kirchenväter, vor allem aber die Überschrift, die der Jakobusbrief in den griechischen Handschriften trägt. Von einem Widerspruch des Jakobusbriefes gegen Paulus kann nach Karlstadt nicht die Rede sein. Der Jakobusbrief sage zwar, der Glaube sei nichts ohne Werke. Aber Ähnliches sei auch bei Paulus zu lesen; z. B. Röm.

cur igitur inscriptione non mouentur antiquissima? quandoquidem ex vetustissimis monumentis alioqui coarguantur autores. praesertim cum dictio non possit aliud suadere. — Ideo non licet cuiquam Christianos ab epistola Iacobi dehortari et desuadere, quoniam praenotatus titulus, eam adscribit Apostolo Iacobo. Paterer [lies Paterer] si dumtaxat de autore condubitarent verum in alteram partem. et maxime pessimam decurrere, et impudenti iudicio diutissime honorata proscribere. et epistolium abiicere, quod cum reuerencia, vniversa ecclesia, omniumque doctissimi patres obseruant, atque velut diuinam legem adescunt sequunturque. ambigo si licet mihi silere. si fas sit non repugnare, quando vinculum amicitiae nostrae consensus est et societas consiliorum et voluntatum in Christo et verbo dei. — Porro si despecto titulo licet ex arbitrio, citra sanum delectum auferre libros autoribus, aut autoritatem ab olim demeritis adimere codicibus. dabitur fortis ansa Iudaeis dicendi psalmum. Dixit dominus domino meo, non esse Daudis, et Christum male loquutum. aduersus Iudaeorum maiores. quo modo Daud scripsit. Dixit dominus domino meo. § 150 beruft sich Karlstadt noch auf das Zeugnis des Hieronymus, Augustin, Ambrosius, Cyrill von Alexandria, Cyrill von Jerusalem (diesen schätzt Karlstadt besonders hoch) zugunsten des Jakobusbriefes. Dicam breuiter, quod iamdudum sum opinatus. siue tres, siue decem praetendans epistolae Iacobi repudiatore, superabo tam copia veterum scriptorum, quam illorum dignitate et eruditione, quoniam certius est Hierony: super eiusmodi lite, atque aliorum eius similium iudicium, quam sexcentorum nostratium (Credner S. 402 ff.). — In der deutschen Ausgabe urteilt Karlstadt maßvoller über das Problem des Jakobusbriefes; s. unten S. 115.

213. Und wenn sich wirklich anstößige Stellen im Jakobusbriefe fänden, so solle man sie lieber umdeuten oder verheimlichen, als in aller Welt ausschreien. In keinem Falle dürfe ein Theolog der Gegenwart sich erlauben, über ein Bibelbuch zu Gericht zu sitzen.

Es ist sehr lehrreich, daß Karlstadt es nicht gewagt hat, diese gegen Luther gerichteten Sätze in der deutschen Ausgabe seines Buchs zu wiederholen. In dieser kommt er nur ein einziges Mal auf den Jakobusbrief ausführlicher zu sprechen. Er beschränkt sich dabei auf die folgenden Bemerkungen: „Von sanct Jacobs Epistel ist gesagt, das sie ein ander gemacht, dero Jacobus genant, aber doch kein Apostel ist, Derwegen sie von etzlichen klein geschätzt, vnd fur vnbiblisch gerechnet. Aber ich weyß mein gewissen nit zubewarenn, ßo ich der gleichen saget, dan der kriegische tittel deutet auff den Jacobum, des schriffte sich auch lateynische vnd krieichische lerer, als Biblische vnd heylsame geschriffte gebrauchen. vnnnd spricht Hieronymus (dero vns den zweyffel gelernet hat) das die selbe Epistel Biblisch autoriteten ynbehalten hab, dartzu nennen sie Hieronymus, Augustinus, vnd alle andere Canonicam oder catholicam. Szo hab ich auch nyndert gelesßen, das ein lerer seinen widersachern gestat vnd nachgelassen hat, solche Epistel zuorachten vnd verwerffen. Es hat auch keyner (ßo vil mir ytzt bewust) widder obgemelt Epistel dorffen sagen, das etzliche Pelagianer wider das buch der Sapientie geredt habenn, Derhalben kan ich niemandts rathen (ap sie gleich in der vntersten stel wanet) das er sie vorwerff, oder schumfflich handel. — Das ich von diesser Epistel gesagt, das sol auch von andren Episteln, ßo ym dritten glid vertzeychent, verstanden sein.“

2) Was den zweiten Petrusbrief betrifft, so teilt Karlstadt im Anschlusse an Hieronymus mit, daß die petrinische Herkunft der Schrift bestritten wurde, aber ohne durchschlagende Gründe. Ihre Autorität sei nicht bestritten worden¹. Wir erinnern uns, daß sich schon Erasmus sehr zurückhaltend über den zweiten Petrusbrief äußerte². Die Gründe des Erasmus für dies Verhalten³ wird sich Karlstadt kaum zu eigen gemacht haben. Daß er gleichwohl von Erasmus abhängig ist, läßt sich kaum bestreiten.

¹ § 151. Petrus scripsit duas epistolas, quae catholicae nominantur. quarum secunda a plerisque eius esse negatur propter styli cum priore dissonantiam [dieser Satz stammt aus Hieronymus de vir. inl. 1; vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2]. Habemus autem Hieronymi, Augustini, atque graecorum autorum finitionem ac iudicium super secunda epistola passim eloquentium. Variat etiam Hieronymus volens eam esse Petri. [wie sich aus dem Druckfehlerverzeichnis ergibt, stand in einigen Exemplaren statt „Petri.“ vielmehr „propter“] styli, dissonantiam reiiciens in interpretaem. De autoritate, ignoro Hierony: dubitasse (Credner S. 406).

² Vgl. oben S. 20 Anm.

³ Vgl. oben S. 28 Anm. 1.

3) Daß die zwei kleinen Johannesbriefe nicht den Apostel Johannes zum Verfasser haben, sondern einen anderen Johannes, den Presbyter, betrachtet Karlstadt (mit Erasmus) als zweifellos¹. Ebenso zweifellos erscheint es ihm aber, daß die beiden Briefe auch als Schriften eines Nichtapostels die volle kanonische Geltung verdienen. Hat doch bereits der alte Papias dem Presbyter Johannes dieselbe Ehre erwiesen, wie dem Apostel Johannes.

4) Bei der Besprechung des Judasbriefes erwähnt Karlstadt², daß der Brief nach Hieronymus' Bericht einst bestritten wurde, weil er das apokryphe Henochbuch zitiert. Karlstadt bezeichnet diesen Grund als nicht beweiskräftig: auch in allgemein anerkannten Bibelbüchern, wie der Chronik und dem Römerbriefe, würden Worte zitiert, die sich im hebräischen Alten Testamente nicht finden. Der Judasbrief sei also kanonisch.

5) Den Hebräerbrief beurteilt Karlstadt ganz ähnlich wie Erasmus, den er auch namentlich anführt³. Karlstadt gesteht zu,

¹ § 139. Reliquae autem duae, quarum principium est. Senior electae: et sequentes [lies sequentis], Senior Caio charissimo, Ioannis presbyteri, non Apostoli, asseruntur. — Nequaquam tamen reiiciendae sunt posteriores duae epistolae, quamquam Apostoli non fuerint. id ego per antiquissimum auditorem Ioannis comprobare queo: Papiam: de quo sic scribit Hieronymus [de vir. inl. 9]. — Papias Ioannis auditor, is affirmavit non se varias opiniones secuturum, sed Apostolos auctores, Considerabam, ait, quid Andreas, quid Petrus, quid Philippus, quid Thomas, quid Iacobus, quid Ioannes, quid Matthaeus. vel alius quilibet discipulorum domini, quid etiam Aristion et senior Ioannes, discipuli domini loquebantur. Porro si Papias, non modo quid Apostoli, sed etiam quid caeteri discipuli Christi docuerunt, maluit considerare quam opiniones, non habemus ius abiciendi senioris Ioannis duas epistolas, quas ipse Papias sequi voluit.

² § 153 zitiert Karlstadt zunächst Hieronymus' Bemerkung über den Judasbrief de vir. inl. 4 (vgl. Teil 1 S. 254 Anm. 2). Dann fährt er fort: haec Hierony: de scriptoribus illustribus. Ego autem immerito permotus [im Druckfehlerverzeichnis verbessert in permotos] illa ratione arbitror, quia liber verborum dierum [רבוירי הימים, die Chronik] non existimatur apocryphus. quamvis in illo citari cernimus, quae nullibi conspicaberis. hic notabis Paulum ad Rho: 3. citasse versus aliquot, quos penes hebraeos non offendes. Tum notatione puta perquam dignum, quod obtinuit auctoritatem scripturae sanctae. licet olim dubitatum sit (Credner S. 406).

³ § 144—146 zitiert Karlstadt zunächst Hieronymus de vir. inl. 5 und 15 (vgl. Teil 1 S. 216 Anm. 6 und S. 255 Anm.). Dann folgt (§ 145): Itaque epistola controuertitur, tamen certa est epistolae auctoritas, quia eam omnes Graeci recipiunt et nonnulli latini, vt Hieronymus ad Enagrium [im Druckfehlerverzeichnis verbessert in Euagrium; in Wahrheit ist zu lesen Evangelium, Hieron. epist. 146], de qua profecto epistola sic pronuntiat Erasmus. Optime Lector, nihil minoris velim . . . ab alio quopiam, quam Paulo scriptam fuisse [s. oben S. 19 Anm. 1]. Dicit similiter Erasmus illam epistolam ad Hebraeos a Rhomanis non fuisse receptam usque ad tempora Hieronymi . . . § 146. Habet illa epistola quaedam, quae haereticis patrocinari videntur, non tamen idcirco eam quispiam totam fuit ausus repudiare. et certe haud scio, si vspiam Ecclesiastici scriptores,

daß der Hebräerbrief nicht von Paulus herrührt oder wenigstens herzurühren scheint. „Disse Epistel, ist in zeytten, des heyiligen Hieronymi, nit von allen kirchen angenommen gewest, vnd stehet noch in zweiffel, wer sie gemacht.“ Aber der Brief ist kanonisch. Sein Ansehen wird auch dadurch nicht beeinträchtigt, daß der Hebräerbrief an einigen Stellen vielleicht Ketzerei begünstigt und dem Paulus widerspricht¹. Karlstadt schätzt gerade den Hebräerbrief sehr hoch.

6) Über die Johannesoffenbarung äußert Karlstadt im lateinischen Texte keine eigene Meinung. Er teilt nur Erasmus' Bedenken gegen dieses Buch ausführlich im Wortlaute mit². Eine sehr deutliche Sprache führt Karlstadt dagegen in der deutschen Ausgabe. Zweimal redet er hier ausführlich von der Offenbarung. Das eine Mal lesen wir: „Doch ist zuwissen, das vnter alle buchern, die [lies der] dritte ordnung Apocalipsis Johannis, das geringst ist, vrsach, das in zeytten Hieronymi vnd darnach vil Christen, dasselb buch noch nit angenommen. — Zu dem andern, das der krigische titel nicht lautet Apocalipsis Johannis Apostoli, Sonder alßo, Apocalipsis Johannis Theologi. — Fur das dritte, das der stilus, red, vnd Sermon, gemut vnd art des buchs der heymlichen offenbarung der macht, ingenij, vnnd art vnnd schicklickeit (so in andern buchern Johannis Apostoli) gespurt vnnd vermerckt, meines bedunckes fast vneinlich ist vnnd nit gleich. yedoch wil ich dasselb, vnnd die andere bucher der letzten ordenung nit vorworffen habenn, sunder, wie obuermelt, vnterscheyd geben, Wurt aber yemandts die selbigen vorwerffen, der thu es vff sein verlust oder gewin, dan dieweil wir kein andere vrkunt, den schreyben Christlicher lerer, als Hieronymi vnnd seiner gleichen, haben, Vnnd der selbig schreybt vnnd nent offtmals, die

id haereticis indulerint, quod eis contra Sapientiam et Ecclesiasticum et caeteros illius ordinis libros dicere permiserunt, mea opinione. Omnia illius epistolae tanquam leges et regule et oracula diuina custodiri debent. Neque etiam protinus sequitur, ambigitur de autore, igitur et de autoritate epistolae. Item rursus male infertur, sunt quaedam in ea, quae Paulo alibi repugnare in speciem putantur. ergo illico sunt extendenda. Cum expediat ante omnia, sitque conandum, vt conseruentur [nach dem Druckfehlerverzeichnis ist hier magis einzufügen] per collationem: scripturae: quam perdantur, ex industria factum, putat Augusti: vt lectoribus obscuriores literae obuenant, ne vilescat perpetua Lucae [lies luce?] sermonis perspicuitas (Credner S. 400 f.). — § 67 führt Karlstadt das Zeugnis des Augustin, Ambrosius, Cyrill von Alexandria und Johannes Chrysostomus für den Hebräerbrief an (Credner S. 359).

¹ Dieser Einwand ist ebenfalls aus Erasmus entnommen.

² § 154. Apocalypsis, Eam Ioannes Apostolus autore Hierony: in Patmos Insulam relegatus: scripsit. — § 155. Quid super Apocalypsis autoritate iudicari Hieronymus atque Erasmus ex scholiis Erasmi subieci. Erasmica haec sunt. — Testatur diuus Hieronymus [sic] . . . a nemine diiudicatur (Credner S. 406 f.). Vgl. oben S. 21 Anm. Ferner Karlstadt § 69 (Credner S. 359).

siben Epistel, Jacobi, Johannis, Jude, dartzu auch die epistel zu den Hebrejern, Apostolicas, Canonicas et catholicas, vnnnd Apocalipsim ein gotlich Biblisch buch.“ Die andere Stelle lautet: „Aber was von dem buch Apocalypsis zuhalten sey, hab ich nit verhalten, das ich nit glaub, das der Johannes, welcher ein Apostel genant, vnnnd das Euangelium Johannis, vnnnd drey andere Episteln sol geschriebenn, hab gemacht, Vrsach, das gedachtes buch, nach art, nach gemuet hat, der anderen bucher, ßo von Johannes dem Apostel außgangen, vnnnd ist yhe einn merckliche anderung des stili, das ist, des fatem vnnnd tuchs, der red vnnnd der krafft, die sich in Apocalypsi ereygen vnd beweyßen thut, die red ist anders, ßo ist das ingenium anders, vnnnd ist dem vierten buch (das Esdre vntergelegt) einlicher vnnnd gleycher, dan den buchlin Johannis. Derwegen, vnnnd dieweyl es ßo seher dunckel, vnnnd mit gewulcken der gesicht verdecket, kan ichs schwerlich zu Biblischen schriften setzen, aber doch, dieweil ich den ersten Canonem vnnnd begriff Biblischer bucher, ßo dem newenn testament zugehoret, noch nit hab zuhenden gehabt, vnd Apocalypsis zu den buchern des newen gesetzes angepunden, wil ich nicht vrteylen.“ Karlstadt zweifelt also ernstlich, ob die Offenbarung des Johannes kanonische Geltung beanspruchen darf. Warum er so ungünstig gerade über dies Buch urteilt, ist ungewiß. Vielleicht liegen Einflüsse Luthers vor. Allerdings sind es im wesentlichen nicht Luthers, sondern Erasmus' Gründe, mit denen Karlstadt seine Kritik zu stützen sucht.

D. Karlstadts „Büchlein über die kanonischen Schriften“ hat auf seine Zeitgenossen fast gar nicht eingewirkt. Das liegt erstens an den literarischen Mängeln und der häßlichen äußeren Gestalt des Werkes. Karlstadt hat seine Erörterungen sehr schlecht angeordnet. Noch schlechter ist sein Stil. Dazu ist der Druck durch viele Ligaturen und Fehler entstellt. Um das Unglück voll zu machen, verwandte Karlstadt eine sehr ungeschickte Interpunktion¹. Zweitens trugen aber auch innere Gründe dazu bei, daß Karlstadts Schrift unbeachtet blieb. Was sie an wissenschaftlichen Ausführungen bot, war im wesentlichen nicht neu; meist fußte Karlstadt auf Erasmus². Und das wenige, was in Karlstadts Buch neu war, war von zweifelhaftem Werte. So brauchen wir es nicht zu bedauern, daß Karlstadts Untersuchung alsbald in Vergessenheit geriet³.

¹ Credner (S. 300 f.) behauptet jedoch mit Unrecht, Karlstadts Interpunktion scheine der hebräischen nachgebildet zu sein. ² Ich weise noch darauf hin, daß sich Karlstadt, wie Erasmus, für stilistische Dinge ganz besonders interessiert (vgl. z. B. § 82, Credner S. 364). ³ Charakteristischer Weise fühlen sich besonders konservative Engländer, wie Westcott und Howorth, von Karlstadt angezogen. Die zurückhaltende humanistische Kritik scheint ihnen am angemessensten. Vgl. oben S. 86 Anm. 1 und S. 100.

Zusatz 1. Karlstadt wendet auf das Alte Testament in ähnlicher Weise eine Dreiteilung an, wie auf das Neue. Er richtet sich dabei im wesentlichen nach dem hebräischen Kanon. Die Schriften der ersten Gruppe sind die fünf Bücher Moses, die der zweiten die vorderen und hinteren Propheten (Josua, Richter, Ruth, vier Bücher der Könige, Jesaja, Jeremia, Ezechiel, kleine Propheten), die der dritten die Hagiographa (Hiob, David, Sprüche, Prediger, Hohes Lied, Daniel, Chronik, zwei Bücher Esras, Ester). Wenn diese Dreiteilung des Alten Testaments Werturteile zum Ausdruck bringen soll (und das soll sie ganz gewiß), kommt man natürlich zu den seltsamsten Folgerungen. Karlstadt sucht diesen dadurch zu entgehen, daß er Ausnahmen macht. Der Psalter gehört zur dritten Schriftengruppe, müßte also demgemäß nur einen sehr geringen Wert haben. Doch Karlstadt sieht ein, daß ein solches Urteil verkehrt wäre. So fügt er ausdrücklich hinzu: der Psalter stehe an Wert den fünf Büchern Moses ungefähr gleich. Karlstadt bemerkt nicht, daß durch eine solche Ausnahme seine ganze Anschauung ins Wanken gerät. Die alttestamentlichen Apokryphen scheidet Karlstadt aus dem eigentlichen Kanon aus. Er teilt sie in zwei Gruppen. Von Weish., Jes. Sir., Jud., Tob., 1. und 2. Makk. sagt er: *Hi sunt apocryphi, i. e. extra canonem hebraeorum, tamen agiographi.* Schlechter steht es mit 3. und 4. Esra, Baruch, Gebet Manasses, Stücken in Daniel: *Hi libri sunt plane apocryphi, virgis censoriis animadvertendi.* Karlstadt legt hier gelegentlich sogar mehr Kritik an den Tag, als Luther (z. B. beim Gebet Manasses). Besondere Beachtung verdient, daß Karlstadt die mosaische Herkunft des Pentateuchs leugnet (§ 85, Credner S. 368 f.). Aber man darf darin kaum eine wissenschaftliche Großtat erblicken. Wir wissen aus Petrus Palladius, daß verschiedene Lutheraner den Pentateuch nicht für mosaisch hielten, sondern für jesajanisch (vgl. auch Credner S. 307 ff.). Neues bot Karlstadt auch in seiner Kritik am Alten Testamente nur wenig.

Zusatz 2. Neben Karlstadt lehnte auch Philipp Melanchthon, natürlich in viel zarterer Weise, Luthers Kritik am Jakobusbriefe ab¹. In der *Confutatio pontificia* war unter VI gesagt: *Quod autem articulo sexto [der Augsburger Konfession] confitentur, fidem debere parere bonos fructus, ratum gratumque habetur, quoniam fides sine operibus mortua est; Jac. II [20] (Th. Kolde, Die Augsburgerische Konfession lateinisch und deutsch, Gotha 1896, S. 144).* Darauf erwiderte Melanchthon in der Apologie (Art. 3¹²³ ff., S. 107 ff. R., 122 ff. W., 129 ff. M.). 124. *Primum igitur hoc expendendum est, quod hic locus magis contra adversarios facit, quam contra nos. Adversarii enim docent hominem iustificari dilectione et operibus. De fide, qua apprehendimus propitiorem Christum, nihil dicunt. . . Quanto melius docet Iacobus, qui fidem non omittit. . . 125. Secundo res ipsa loquitur, hic de operibus dici, quae fidem sequuntur, et ostendunt fidem non esse mortuam, sed vivam et efficacem in corde. Non igitur sensit Iacobus, nos per bona opera mereri remissionem peccatorum et gratiam. . . 126. Tertio Iacobus Paulo ante dixit de regeneratione, quod fiat per evangelium [1¹⁸]. . . Quum dicit nos evangelio renatos esse, docet, quod fide renati ac iustificati simus. Nam promissio de Christo tantum fide apprehenditur. . .*² Daß sich Melanchthon hier nur von politischen Erwägungen leiten ließ und Luthers Kritik am Jakobusbriefe verheimlichen wollte, halte ich für unwahrscheinlich. Melanchthon hatte ja schon in der ersten Aus-

¹ Über die ähnliche Stellung Zwinglis vgl. unten § 11 A.

² Es verdient Beachtung, daß Melanchthon im lateinischen Texte nicht vom Apostel Jakobus redet. Justus Jonas tut das gelegentlich in seiner deutschen Übersetzung.

gabe seiner *Loci theologici* (1521) die Theologie des Paulus mit der des Jakobus auszugleichen gesucht: er hatte hier darauf hingewiesen, daß beide einen ganz verschiedenen Glaubensbegriff vertreten. Luther wurde durch Melanchthons Ausführung nicht überzeugt (vgl. oben S. 74). — Man darf übrigens nicht meinen, daß Melanchthon von Kritik am Kanon gar nichts hätte wissen wollen. Schon H. Heppé (*Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert* 1, Gotha 1857, S. 222) sah, daß Melanchthon gelegentlich nur Evangelien und Paulusbriefe zum eigentlichen Kanon des Neuen Testaments rechnete.

Zusatz 3. In den obigen Erörterungen wurden nur solche Gedanken Karlstadts berücksichtigt, die er vor seinem Übergang zu den Schwärmern vertrat. Von der Stellung der Schwärmer zum Neuen Testamente, die an sich sehr lehrreich ist, kann hier nicht ausführlicher die Rede sein. Die Schwärmer beeinflussten die Entwicklung nur sehr wenig. Sie können deshalb in einer kurzgefaßten Darstellung auch nur wenig Raum beanspruchen. Einige Andeutungen seien gestattet. Im Mittelalter begegnen wir vielfach, namentlich in den Kreisen der Mystiker, der Auffassung, daß der Geist Gottes noch immer in wunderbarer Weise sich einzelnen Menschen offenbare, daß also die Gabe der göttlichen Inspiration auch der Gegenwart nicht verloren sei. Auf dieser mittelalterlichen Vorstellung fußten die Schwärmer der Reformationszeit. Sie zogen demgemäß sehr oft das „innere Wort“, das der lebendige Gottesgeist dem Menschen ihrer Meinung nach eingibt, dem Bibelbuchstaben vor. Von da aus gelangten sie leicht zur Kritik an der Bibel. Sie fanden in ihr Widersprüche, unklare Stellen, Bemerkungen, die ihnen Gottes unwürdig erschienen. Vor allem vermiften sie an der Bibel die Kraft, Neues zu schaffen. Diese Kraft besaß, so dachten sie, nur der Geist, der den Menschen unmittelbar inspiriert. Der Geist allein kann den Menschen selig machen. Die ersten bedeutenden Vertreter der Schwärmer waren Thomas Münzer († 1525) und Hans Denk († 1527). Von ihren Gesinnungsgenossen nenne ich Ludwig Haetzer († 1529) und Kautz († nach 1532). Die wissenschaftlich bedeutendsten Schwärmer waren zweifellos Sebastian Franck († 1542 oder 1543) und Kaspar Schwenckfeld († 1561). Fortgesetzt wurde die schwärmerische Bewegung der Reformationszeit durch die enthusiastischen Sekten der folgenden Jahrhunderte, z. B. die Quäker. Zu großer Bedeutung brachte es aber dieser Enthusiasmus (glücklicher Weise) niemals. Übrigens muß beachtet werden, daß viele Schwärmer (z. B. Franck) an der Lehre von der Inspiration der Bibel festhielten. Die Widersprüche und Unebenheiten, die man in der Bibel fand, erklärte man dann in folgender Weise: Gott hätte den Menschen handgreiflich beweisen wollen, daß die Bibel nicht die höchste Autorität sei; deshalb hätte er die Bibel so unvollkommen gemacht (radikaler urteilte z. B. Schwenckfeld über die Bibel; er meinte, die Bibel sei nicht inspiriert, sondern nur ein Bild der Offenbarung). Man begreift so, daß einzelne Schwärmer in Sachen der Kritik am Neuen Testamente konservativer waren, als Luther. Franck bemerkte einmal (offenbar gegen Luther polemisierend): der Jakobusbrief treibe auch Christum. Verständlich ist es ja, daß die Schwärmer gerade über den Jakobusbrief günstig urteilten: sie schätzten die guten Werke, für die der Jakobusbrief so warm eintritt, viel höher, als die Lutherischen (Alfred Hegler, *Geist und Schrift bei Sebastian Franck*, Freiburg i. B. 1892, S. 225)¹.

¹ Vor seinem Übergang zu den Schwärmern war Franck anscheinend ein treuer Anhänger der lutherischen Kritik am Kanon. Wenigstens machte er sich 1528 das Urteil zu eigen, das Luther in der Septemberbibel über den Hebräerbrief gefällt hatte (Hegler a. a. O. S. 38 Anm. 1).

§ 10. Die Einwirkung des Erasmus auf die lutherische Theologie¹.

Die Einwirkung des Erasmus auf die evangelische Lehre von der Heiligen Schrift vollzog sich sehr sprunghaft. In Karlstadts Büchlein über die kanonischen Schriften traten erasmische Einflüsse deutlich zu Tage. Aber dies Büchlein wurde bald vergessen und konnte somit nicht zur Verbreitung erasmischer Gedanken dienen. Es dauerte wenigstens auf dem Boden des Luthertums fast ein halbes Jahrhundert, ehe sich wieder erasmische Anschauungen geltend machten. Diese Tatsache ist begreiflich. Die lutherische Reformation und der Humanismus standen einander sehr fern. Sie waren sich sogar oft feindlich gegenübergetreten. Die Gegensätze mußten erst im Laufe der Zeiten ein wenig milder werden: eher waren lebhaftere Beziehungen zwischen dem Luthertume und der humanistischen Welt nicht möglich. Und auch in späterer Zeit konnte davon nicht die Rede sein, daß die erasmischen Gedanken von den Lutheranern unverändert übernommen wurden. Dazu waren die lutherischen Theologen doch viel zu selbstständig.

A. Das Erbe Luthers wurde, soweit die Stellung zum Neuen Testamente in Frage kommt, ziemlich treu bewahrt von den sog. *Magdeburger Zenturiatoren*, den Verfassern jenes großen Werkes über die Vergangenheit der christlichen Kirche, das man mit Recht als den Grundstein der heutigen Geschichtswissenschaft bezeichnet. Der erste Band des riesenhaften Unternehmens, der die Geschichte des Christentums bis zum Ende des dritten Jahrhunderts darstellte, erschien 1559 in Basel. Die Bearbeiter waren Matthias Flacius Illyrikus († 1575), Ioannes Vuigandus, Matthäus Iudex und Basilius Faber². In dem Buche wird auch von den neutestamentlichen Schriften, ihrer Entstehung und ihrer Autorität, ausführlich gehandelt³. Dabei tritt deutlich eine Vermischung lutherischer und erasmischer Gedanken zu Tage.

¹ Heinrich Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert* 1, Gotha 1857, S. 207 ff. Heinrich Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche dargestellt und aus den Quellen belegt*, 7. Aufl., Gütersloh 1893, S. 49 ff. Friedrich Kropatscheck, *Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche* 1, Leipzig 1904, S. 179 f.

² Der Abschnitt, mit dem wir es zu tun haben, trägt wohl deutlich die Spuren von Flacius' Geist an der Stirn. Vgl. übrigens Berger, *La bible au seizième siècle* S. 169 ff.

³ *Ecclesiastica historia etc.*, Basel [ich zitiere nach der Ausgabe vom August 1564], cent. 1 lib. 2 cap. 4 (Sp. 54 ff.) werden zunächst die unbestrittenen Schriften des Neuen Testaments aufgezählt: 4 Evangelien, AG., 13 Paulusbrieve, 1. Joh., 1. Petri. Dann heißt es: *Haec pro indubitatis semper habita esse,*

Die Schriften des Neuen Testaments werden von den Zenturiatoren in zwei Gruppen geteilt. Zu der ersten, größeren Gruppe gehören die Bücher, die in der Kirche niemals bestritten wurden. „Aus

Euseb. lib. 3, cap. 25. affirmat [Teil 1 S. 71 Anm. 1]. Ex his fundamenta de articulis fidei tuto peti possunt. Sunt autem et alia quaedam hoc seculo scripta, per Ecclesias nomine Apostolorum, aut eorum discipulorum sparsa: quorum quaedam in medio, propter quorundam dubitationem, sunt aliquandiu relicta, postea uero in numerum catholicorum scriptorum recepta: quaedam uero prorsus pro apocryphis reiecta. Prioris generis sunt: epistola Iacobi, epistola Iudae, posterior Petri, et altera ac tertia Ioannis: epistola ad Ebraeos, et Apocalypsis Ioannis. Eusebius de suo tempore loquens, epistolam Iacobi primam inter septem catholicas, et Iudae epistolam quoque inter eas unam, et publice in plurimis Ecclesijs legi dicit: sed tamen eas adulterinas esse ex eo affirmat, quod non multi ex ueteribus mentionem earum faciunt. Eusebius lib. 2. cap. 23 [Teil 1 S. 243 Anm. 3]. Praeter hoc uero argumentum a testimonio antiquitatis sumptum, alia quoque sunt haud obscura indicia, unde colligi potest, earum autores non esse Apostolos Iacobum et Iudam. Nam epistola Iacobi ab analogia doctrinae Apostolicae haud mediocriter aberrat, dum iustificationem non fidei soli, sed operibus adscribit: et legem appellat legem libertatis, cum lex sit Testamentum generans in seruitutem, Galat. 4. Deinde nec modum docendi Apostolorum obseruat. Cum enim alijs Apostolis solenne sit, licet tractent doctrinam de bonis operibus, tamen de beneficio Christi, et fide in Christum subinde aliquid loco argumenti interijcere: hic uero uix semel atque iterum nominis Christi meminit, de opere autem eius prorsus mutus est. Praeterea sententijs quibusdam Petri et Pauli utitur: nec se appellat Apostolum Christi, sicut Paulus et Petrus faciunt, sed tantum seruum Christi. Non igitur est absimile uero, eam epistolam a quodam discipulo Apostolorum sub finem huius [des ersten] seculi, aut inferiori tempore scriptam esse. — Iudae epistolam etiam haec arguunt non esse genuinam, quod non apostolum, sed seruum se appellat: quodque ipse se post Apostolos uixisse prodit, quum inquit: folgt Jud. 17 f. Quod quaedam de uerbo ex posteriori Petri describit, et quod citat sententiam de certamine Michaelis archangeli aduersus diabolum: de corpore Mosi, et ex uaticinio Enoch, quae in probatis ueteris scripturae libris non habentur, etc. Et quod Iudam non in Graeciam, sed in Persiam uenisse, memoriae proditum est, ubi Persice potius quam Graece scripsisset. — De Petri posteriori epistola Eusebius inquit: Eam non esse legitimam accepimus: et tamen quia multis uidetur esse utilis, cum alijs est usurpata scripturis. Euseb. lib. 2. [lies 3.] cap. 3 [Teil 1 S. 75 Anm. 1]. Praeter hoc unum, quod testimonio antiquitatis carere dicitur, aliud nihil ei deesse uidetur, quo minus pro genuina Petri habeatur. nam stilus et compositio a priori non admodum discrepat. Deinde testatur, se cum Christo in monte sancto fuisse, et oculis suis maiestatem illius aspexisse, et uocem audijisse: Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complacitum est. Et se certo asserit Apostolum Domini nostri IESV Christi, 2 Petri 1 et 3. Approbat etiam epistolas Pauli, seque cum eo eadem sentire ostendit: et propheticis spiritu haereticos, Antichristum, et Epicureos extremi temporis depingit. — Duabus posterioribus epistolis Ioannis contradicium esse a ueteribus, Euseb. indicat lib. 3. cap. 25 [Teil 1 S. 71 Anm. 1]. Et quum ex Papias probet, duos eiusdem nominis fuisse Ioannes, alterum Euangelistam Apostolum, alterum Ioannem seniore, qui etiam in Epheso fuerit: uidetur innuere, dubitatum esse utri Ioanni eas epistolas tribuerent. Euseb. lib. 3. cap. 39 [Teil 1 S. 70 Anm. 4]. Verum stilus non admodum a priori discrepat. — Epistolam ad Ebraeos

ihnen kann mit Sicherheit der Grund über die einzelnen Stücke des Glaubens entnommen werden.“ Zu der zweiten Gruppe zählen die sieben Bücher, über die sich schon Erasmus kritisch äußerte. Es sind

non esse Pauli, quosdam ante se inde asseruisse, quod Romana ecclesia eam non amplecteretur, Euseb. lib. 3. cap. 3. dicit [Teil 1 S. 222 Anm. 4]: sed tamen eam non esse nouam, aut recens scriptam, probat, eo quod Clemens Romanus, comes Pauli in epistola ad Corinthios sententias quasdam ad uerbum inde sumpserit. Et ait, eam non immerito reliquis Apostoli accenseri scriptis. Cum enim Ebraeis Paulus hoc scripto patria lingua locutus sit, alios Lucam euangelistam, alios Clementem Romanum, epistolam istam interpretatum esse, putare. Et hoc quidem eo nomine ueritati magis consentaneum uideri, quod et consimilem characterem utraque, et Clementis, et ea quae ad Ebraeos est epistola, contineat, et ipsi utriusque sensus non adeo procul inter se distent. Euseb. lib. 3. cap. 37 [lies 38: Teil 1 S. 222 Anm. 6]. Nicephorus lib. 2. cap. 46. causam dubitationis fuisse dicit, quod non esset adiectum nomen Pauli, pro more aliarum epistolarum eius. Sed uidetur antiquitas grauiores habuisse rationes. Nam eam phrasin Pauli non referre, facile fuit animaduertere: quemadmodum et Origenes, ut infra dicitur, scribit, referente Euseb. lib. 6. cap. 25 [Teil 1 S. 220 Anm. 2]. Nec latere potuit legentes id, quod cap. 2. dicitur: folgt Hebr. 2, f. Ex his quis non colligat, epistolam hanc Pauli non esse, cum Paulus Galat. 1. testetur, se non ab homine suum Euangelium accepisse, neque didicisse, sed per reuelationem IESV Christi? Praeterea non fuit difficile iudicare, quod ea quae in cap. 7. [lies 6.] et 10. aperte in eam referuntur sententiam, quod semel ad Christum conuersi, si iterum labantur, per seriam etiam poenitentiam non possint recuperari: neque doctrinae Pauli, neque aliorum Apostolorum, multo minus Christi, dicentis, Venite ad me omnes, etc. consentiant. His et similibus rationib. mota prudens uetustas, quae omnia ad *εὐαλογίαν* fidei examinare solita est, de epistola ad Ebraeos iure dubitasse uidetur. — Eusebius de suo seculo loquens, ait, Apocalypsin Ioannis alios certis et authenticis sacrae scripturae libris adiudicare: alios uero eis non annumerare. lib. 3. cap. 25 [Teil 1 S. 71 Anm. 1]. Et libro eodem, cap. 39 [Teil 1 S. 70 Anm. 4]. postquam ex Papias probauit, duos Ephesi fuisse Ioannes, addit: Etenim uerisimile est, alterum, nisi quis primum malit, Apocalypsin illam uidisse, quae sub nomine Ioannis circumfertur. Verum si ijs habeatur fides, qui propius ad hoc accesserunt seculum, quales sunt Iustinus, Tertullianus, Irenaeus, Apollonius, Theophilus Antiochenus, Eusebius lib. 4. cap. 24 [Teil 1 S. 38]. quorum testimonia suo loco referuntur: affirmari poterit, eam pro Ioan. apostoli hoc nostro seculo esse habitam. Cur enim hi tam certo Ioannis apostoli esse confirmarent, si dubias de ea extitisse sententias suorum antecessorum cognouissent? Nec quenquam insignis auctoritatis testem, ex doctoribus huius aut sequentis seculi producit, qui eam Ioannis apostoli esse neget. Nec quidem ex tertio ab hoc seculo, quenquam alium, praeter Dionysium Alexandrinum, citare potest. Sed neque testimonium eius, neque rationes, quas affert, tanti uidentur esse momenti, ut ex numero probatorum noui Testamenti librorum, Ioannis Apocalypsin excludant. Nam quod ab opinione suorum antecessorum, et quod Cerinthus inde uisus sit extruere suum dogma de Christi uoluptuoso regno in terram per mille annos, et quod phrasis non congruat cum alijs Ioannis epistolis, argumentatur, non esse Ioannis apostoli: non omnino fidem certam nobis facere potest: siquidem antecessores diuersum ab eo sentientes, ut Tertullianus et Origenes, citari possunt: et non tantum ea scriptura, sed etiam alijs abusi sint haeretici: et phrasis non admodum abhorreat a stilo Ioannis, si illud cogitetur, alio genere sermonis uisiones, alio uero historias describi oportuisse: et Ioannem potius ea uerba quae in uisione

die Bücher, die gelegentlich angezweifelt wurden und deshalb erst später kanonische Geltung erlangten: der Hebräerbrief, fünf katholische Briefe (Jak., 2. Petri, 2. und 3. Joh., Jud.) und die Offenbarung des Johannes.

Nun ist es sehr bedeutsam, daß die Zenturiatoren die sieben Schriften der zweiten Klasse ungleich behandeln. Vier von diesen Schriften werden in Schutz genommen oder doch wenigstens nicht ernstlich bestritten.

1) Die Zenturiatoren wissen, daß der zweite Petrusbrief in der alten Kirche nicht allgemein anerkannt war. Aber sie legen diesem Umstande keine große Bedeutung bei. Sonst gebe der Brief ja zu keinerlei Bedenken Anlaß. Sein Stil sei derselbe, wie der des ersten Petrusbriefes. Der Verfasser sei zweifellos, wie man aus seinem Selbstzeugnis entnehmen könne, ein Apostel. Zudem betone er seine Übereinstimmung mit Paulus und liefere Beweise prophetischer Seherkraft. Also wird man schließen dürfen: die Zenturiatoren sind geneigt, dem zweiten Petrusbriefe volle kanonische Autorität zuzusprechen.

audiuit, consignare uoluisse, quam suo sermonis genere contexere. Imo ipse Eusebius in Chronico inquit, 14 anno Domitiani, Christi uero 97. secundus post Neronem Domitianus Christianos persecuitur: et sub eo apostolus Ioannes in Patmum insulam relegatus, Apocalypsin uidit, quam Irenaeus interpretatur. — Videntur autem ueteres non sine rationib. Apocalypsin pro Ioannis apostoli habuisse. nam circa finem imperij Domitiani, quo tempore Ioannes ex Patmo reuersus dicitur, eam prodijisse meminerunt: et testes ecclesias Asianas quib. dedicata est, habuerunt. Irenaeus enim in fine lib. 5. numerum illum bestiae Graece scriptum $\chi\epsilon\varsigma$, corrigit autoritate eorum qui Ioannem uiderunt, indicans esse $\chi\epsilon\varsigma$, hoc est 666. Deinde non potuit, legentes eam cum attentione, praeterire illa periphrasis, qua sese in titulo Ioannes notat: quod is sit, qui testificatus sit sermonem Dei, et testimonium IESV Christi, et quaecumque uidit: quae in neminem alium congruunt, quam in Ioannem euangelistam, qui in fine Euangelij sui de se ait: Hic est discipulus ille, qui testimonium perhibet de his, qui scripsit haec. Et in epistola 1. cap. 1. Folgt 1. Joh. 1₁ f. — Praeterea si ad *ἀποκάλυψιν* fidei eam examinerunt, non potuerunt aliquid inuenire doctrinae Apostolicae contrarium. Etsi enim quaedam praeter morem reliquarum scripturarum dici uidebantur, (qualia sunt, quod gratiam precatur a septem spiritibus, capite primo: et quod Christus appellatur α et ω , falsim et principium creaturae Dei, cap. 3. et de mille annis, quib. regnaturi sint pij cum Christo, cap. 20. quod Cerintus, Papias, Iustinus, Irenaeus, et alij intellexerunt fore post resurrectionem) tamen facile potuerunt existimare, phrases illas esse mystice, ut in sermone propheticis, intelligendas. Nec difficile fuit animaduertere, multos articulos doctrinae Apostolicae in ea illustrari: quales sunt, de iustificatione per sanguinem agni, de poenitentia, de resurrectione mortuorum, de uita aeterna: maxime uero doctrinam de Ecclesia, cuius quidem integrum statum describit, quod persequutores [sic], haereticos, et alios oppugnatores habitura sit, et tamen una cum ministerio permansura. In primis uero Antichristum, de quo Daniel, Christus, Apostoli alij, et ipse Ioannes in suis epistolis alias etiam agit, uiuis quasi coloribus depingit, exprimens nomen eius et locum, idolomaniam, confusionem regni Christi, et mundi

2) Was die zwei kleinen Johannesbriefe betrifft, so bemerken die Zenturiatoren: die alte Kirche sei geneigt gewesen, die Briefe nicht dem Apostel, sondern dem Presbyter Johannes zuzuschreiben. Aber es wird doch zugleich ein gewichtiges Bedenken gegen diese Annahme geltend gemacht: der Stil des zweiten und dritten Johannesbriefes ist ungefähr derselbe, wie der des ersten, dessen apostolische Herkunft niemand bestreitet.

3) Ganz besonders nehmen sich die Magdeburger Zenturiatoren der Offenbarung des Johannes an. Erstens sind die äußeren Zeugnisse ausgezeichnet, die für die apostolische Herkunft des Buches eintreten. Sie gehen bis weit ins zweite Jahrhundert zurück. Erst im dritten Jahrhundert äußerte man sich kritisch über die Offenbarung. Aber die Kritik war bedeutungslos. Nur ein einziger Theolog, Dionysius von Alexandria, nahm sich der Kritiker an, noch dazu mit ganz unzureichenden Gründen. Wenn man den Inhalt der Offenbarung „mit dem Maßstabe des Glaubens“ (ad ἀναλογίαν fidei) prüft, so kann man nur zu einem günstigen Urteile gelangen, trotz einzelner Merkwürdigkeiten. Die Offenbarung redet in durchaus angemessener Weise von Rechtfertigung, Buße, Totenaufstehung, ewigem Leben,

cultores, persecutiones, durationem, reuelationem, et ultimam destructionem. — Deinde ex collatione haud obscure cernere potuerunt, Apocalypsin non procul a natura uisionum propheticarum, et praesertim Ezechielis recedere: imo etiam illas illustrare, quales sunt de quatuor animalibus, et de Gog et Magog, de dimensione templi, et similibus. — Postremo si ad praesentes Ecclesiae res aut praeteritas attenderunt, ab euentu coniectare potuerunt, eam a Spiritu sancto esse profectam, nec Apostolo Ioanne indignam. Ea enim quae in primis septem epistolis, ad Ecclesias illas septem in Asia scribuntur, earum praesentem, aut paulo post futurum depingunt statum, qui cuilibet hoc tempore notus fuit: unde declarationes de sequentibus petere potuerunt. Nam quod in illis episcopi Ecclesiarum uocatur [sic] angeli, loco declarationis fuit: per alios quoque angelos, doctores bonos et malos significari. Habent etiam sequentia, quae de Antichristo, eiusque statu agunt, suas quasdam notas, quae imagines illas monstrosas declarant: ut quod meretricem ait esse ciuitatem, quae habet imperium in reges terrae, ubi tanquam digito urbem Romam monstrat. Vnde hoc et sequenti et alijs seculis, ut patet ex Irenaeo et alijs, urbs Roma seu Romanum imperium de hospitio Antichristi suspectum fuit. Et haec quidem de ijs libris qui dubitationi obnoxij fuerunt, dixisse satis sit: progrediamur ad reliqua. — In catalogum adulterinorum hos libros collocat Euseb. lib. 3. cap. 25 [Teil 1 S. 71 Anm. 1]. Acta Pauli, liber dictus Pastor seu Hermae, Apocalypsis Petri, epistola Barnabae, Apostolorum doctrinae, Euangelium secundum Ebraeos. in numerum uero absurdorum, et prorsus abiectorum refert, illa quae sub nomine Apostolorum, siue Petri siue Thomae, uel Matthiae uel aliorum: praeterea Euangelia, aut ueluti Andreae et Ioannis, et aliorum Apostolorum acta continentia, ab haereticis proferantur. Probat autem non esse eorum, his argumentis: quod destituantur testimonio omnium Ecclesiasticorum scriptorum, et quod character phraseos a consuetudine Apostolorum uariet, et quod ab ἀναλογίᾳ fidei, et ueritate suae doctrinae discrepent, et autores suos haereticos non obscure prodant.

vor allem von der Kirche¹. Überdies ist sie geistesverwandt mit Ezechiël, dessen kanonische Autorität niemand bestreitet. Auch der Umstand spricht für die Offenbarung, daß ihre Weissagung in Erfüllung ging.

Ganz anders behandeln die Zenturiatoren die drei übrigen Schriften der zweiten Klasse.

1) So zunächst den Jakobusbrief. Eusebs Zweifel an der Kanonizität dieser Schrift scheint begründet. Der Brief widerspricht der apostolischen Lehre, vor allem der Rechtfertigungslehre, redet auch zu wenig von Christi Werk. Zudem benutzt der Verfasser einzelne Worte des Paulus und Petrus, während er sich selbst nicht Apostel nennt². Der Verfasser des Briefes ist wohl ein Schüler der Apostel, der am Ende des ersten Jahrhunderts oder noch später lebte.

2) Ferner wurde der Judasbrief in der alten Kirche mit Recht bestritten. Das Selbstzeugnis des Verfassers, aber auch andere Gründe verbieten es, das Schriftchen für apostolisch zu halten³.

3) Der Hebräerbrief ist, wie die kirchliche Überlieferung der ersten Zeit lehrt, zwar alt, aber kaum paulinisch. Sein Stil spricht gegen paulinische Herkunft, auch sein Selbstzeugnis Hebr. 2₃ f. Ferner enthält der Hebräerbrief gelegentlich Widersprüche zur apostolischen Predigt⁴. „Aus diesen und ähnlichen Gründen hat das kluge Altertum, das alles nach dem Maßstabe des Glaubens zu prüfen pflegte, den Hebräerbrief wohl mit Recht bezweifelt.“

Außerhalb des Neuen Testaments stehen für die Zenturiatoren natürlich Bücher wie die Paulusakten und der „Hirt“ des Hermas, Bücher, die jene Zeit wohl nur aus Euseb und anderen Kirchenvätern kannte.

Es braucht nicht erst bewiesen zu werden, daß die Zenturiatoren viel von Erasmus gelernt haben. Erasmischer Einfluß ist vor allem darin zu erblicken, daß nicht nur die vier Schriften kritisch besprochen werden, die Luther bestritt, sondern die sieben Schriften, die Erasmus anzweifelte. Man kann den Tatbestand auch so ausdrücken: den Bedenken, die die alte Kirche gegenüber einigen neutestamentlichen Schriften hegte, tragen die Zenturiatoren gewissenhafter Rechnung als Luther. Daß sie dies tun, beruht eben auf einer Einwirkung erasmischen Geistes. Damit soll natürlich nicht geleugnet werden, daß die Zenturiatoren hier und da Erasmus gegenüber sich ein selbständiges Urteil wahren und seine Aufstellungen berichtigen. Einen Fortschritt geschichtlicher Erkenntnis müssen wir vor allen Dingen darin erblicken, daß als Hauptzeuge der ältesten Kanons-

¹ Hier polemisieren die Zenturiatoren gegen Luther.

² Diese Gründe sind aus Luther entnommen.

³ Auch hier folgen die Zenturiatoren den Angaben Luthers.

⁴ Diese Sätze gehen in gleicher Weise auf Erasmus und auf Luther zurück.

geschichte nicht mehr der leichtfertige Hieronymus dient, sondern sein Hauptgewährsmann, Euseb von Cäsarea Palästina. Ein Zeichen gesunden geschichtlichen Sinnes ist auch das Urteil der Zenturiatoren über die kleinen Johannesbriefe und über Dionysius von Alexandria.

Vor allem aber ist eines zu betonen. Die Kritik erasmischer Art ist für die Zenturiatoren nur Beiwerk. Der Kritik nach Luthers Art, und ihr allein¹, sprechen sie maßgebende Bedeutung zu. Es ist kein Zufall, daß von den Zenturiatoren nur solche Schriften ernstlich angefochten werden, die schon Luther anfocht. Die Gründe, die die Zenturiatoren zu diesem Verhalten nötigen, sind im wesentlichen Luthers Gründe: sie messen alles „nach dem Maßstabe des Glaubens“ (Röm. 12₇). Nur in einem Falle weichen die Zenturiatoren von Luther ab: sie schätzen die Johannesoffenbarung sehr hoch. Aber sie verteidigen ihr Verhalten mit Gründen, die den Gründen Luthers der Art nach verwandt sind. Luther hatte die Offenbarung vor allem deshalb abgelehnt, weil er in ihr den Geist Christi vermißte. Die Zenturiatoren dagegen finden in ihr Christi Geist. Das ist der Hauptgrund, aus dem sie sich zur Anerkennung der Offenbarung entschließen.

Die Magdeburger Zenturiatoren eignen sich also Erasmus' Kritik am Neuen Testamente an. Aber sie ordnen sie der lutherischen Kritik streng unter.

Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, daß der Grundsatz, die Bibel ganz nach der *analogia fidei* zu beurteilen, doch auch Gefahren mit sich bringt. Die *analogia fidei* tritt gelegentlich bei den Lutherischen an dieselbe Stelle, an der bei den Katholiken die Überlieferung steht; d. h. die *analogia fidei* wird der Bibel tatsächlich übergeordnet.

Übrigens gab der bedeutendste der Zenturiatoren, Flacius, seine kritische Stellung zum Kanon später wenigstens teilweise wieder auf. In seiner *Glossa compendiaris in Novum Testamentum* (1570) behandelte Flacius den Jakobusbrief sehr rücksichtsvoll, etwa wie Calvin (vgl. unten § 11 B). In derselben Schrift erklärte er das *comma Iohanneum* für ursprünglich.

B. Eine ganz andere Stellung zum neutestamentlichen Kanon nahm Johann Brenz († 1570) ein in dem württembergischen Bekenntnis (*confessio Wirtembergica*). Dieses Bekenntnis wurde im Mai und Juni 1551 im wesentlichen von Brenz ausgearbeitet²; 1552 erschien es im Druck. Sein Zweck war, als Protest gegen die Beschlüsse des Tridentiner Konzils zu dienen. Das Bekenntnis enthält³

¹ Am deutlichsten tritt das bei der Besprechung des zweiten Petrusbriefes zu Tage. Gegen diesen spricht nur der Zweifel der alten Kirche. Also ist diesem Zweifel nicht stattzugeben.

² Neben Brenz waren noch zehn württembergische Theologen an der Arbeit beteiligt.

³ Heinrich Heppe, *Die Bekenntnisschriften der altprotestantischen Kirche Deutschlands*, Cassel 1855, S. 540.

einen Artikel „über die Heilige Schrift“, der folgendermaßen lautet:¹ „Heilige Schrift nennen wir die kanonischen Bücher Alten und Neuen Testaments, an deren Ansehen in der Kirche niemals gezweifelt worden ist.“ Man braucht diese Worte nicht auf die Goldwage zu legen, um zu dem Ergebnis zu gelangen: hier werden sieben neutestamentliche Bücher (Hebr., Jak., 2. Petri, 2. und 3. Joh., Jud., Offb.) aus dem neutestamentlichen Kanon im eigentlichen Sinne des Wortes ausgeschlossen. Kanongeschichtliche Fragen wurden in jener Zeit so oft verhandelt, daß man Brenz' Worte trotz ihrer Kürze nicht mißverstehen konnte. Dazu wußte ja jedermann, daß sie gegen die Tridentiner Beschlüsse über den Bibelkanon vom Jahre 1546 gerichtet waren. Vergleich man das Tridentinum mit dem württembergischen Bekenntnisse, so fand man sofort das Ergebnis bestätigt, daß hier sieben neutestamentliche Schriften als nicht eigentlich kanonisch bezeichnet werden. Katholische Polemiker (z. B. Bellarmin) haben Brenz tatsächlich in diesem Sinne verstanden. Als Grund für die Verkleinerung des Kanons gab Brenz allein den Umstand an, daß die ausgestoßenen Schriften in der Kirche nicht immer anerkannt waren. Er verleugnete also Luthers religiöse Kritik am Kanon und kehrte zu einer rein geschichtlichen Kritik zurück. Eine solche lag aber, wie das Beispiel Kajetans lehrt, in der Konsequenz von Erasmus' Anschauung². Man darf freilich bezweifeln, ob Brenz von der Kritik nach Luthers Art gar nichts wissen wollte. Man bedenke nur folgendes. Das württembergische Bekenntnis war gegen Rom gerichtet. Da paßte die lutherische Kritik schlecht hinein. Sie bot katholischen Gegnern nur zu bequeme Angriffspunkte. Anders die auf Erasmus fußende Forderung, sich in Sachen des neutestamentlichen Kanons eng an die altkirchliche Überlieferung anzuschließen: diese Forderung mußte gerade auf Katholiken großen Eindruck machen. Aber man wird andererseits annehmen dürfen, daß Männer wie die Magdeburger Zenturiatoren für derartige politische Erwägungen niemals zugänglich gewesen wären. Somit ist doch das Urteil berechtigt: auf Brenz hat Erasmus' kanongeschichtliches Urteil viel stärker eingewirkt, als auf die Magdeburger Zenturiatoren. Es mag das damit zusammenhängen, daß der friedfertige, stille Brenz an der mitunter recht schroffen Kritik Luthers am Neuen Testamente keine besondere Freude hatte³.

¹ De sacra scriptura. Sacram scripturam vocamus eos canonicos libros Veteris et Novi Testamenti, de quorum autoritate in ecclesia nunquam dubitatum est. Vgl. auch oben S. 101 Zusatz.

² In der Tat stand Brenz, als Realist, dem Humanismus nahe.

³ Die Stellung des württembergischen Bekenntnisses zum neutestamentlichen Kanon war übrigens um so bedeutsamer, als das Bekenntnis von Melanch-

Noch deutlicher, als in dem württembergischen Bekenntnisse, sprach sich Brenz an anderer Stelle aus. Das Bekenntnis wurde naturgemäß von den Katholiken scharf angegriffen, besonders von einem Dillinger Professor, dem Dominikaner Peter a Soto, der dem Bekenntnis seine *Assertio fidei* entgegenstellte (1552). Brenz antwortete in der Apologie des Württembergischen Bekenntnisses (1555), in der er alle angegriffenen Punkte ausführlich noch einmal behandelte. Auch die Frage nach den umstrittenen Schriften des Neuen Testaments erörterte Brenz bei dieser Gelegenheit¹. Er bezeichnete diese Schriften jetzt unmittelbar als Apokryphen, weil sie von der alten Kirche nicht einstimmig anerkannt worden seien². Zwar enthielten die neutestamentlichen Apokryphen mancherlei, das nützlich zu lesen sei. Deshalb solle man sie nicht völlig verwerfen³. Aber die volle kanonische Geltung komme ihnen nicht zu. Auch ein Konzil könne ihnen diese Geltung nicht zusprechen⁴.

Brenz' Gesinnungsgenosse in Fragen des neutestamentlichen Kanons war Martin Chemnitz († 1586)⁵. Dieser behandelte in seiner „Prüfung des Tridentiner Konzils“ (*Examen concilii Tridentini*, 1565—1573) auch die Tridentiner Beschlüsse über den neutestamentlichen Kanon. Das gab ihm Anlaß, seinen eigenen Standpunkt genauer darzulegen. Chemnitz warf die Frage auf⁶: kann die Kirche der Gegen-

thon und den Sachsen gebilligt wurde. Damit war Brenz' Kritik am Kanon wenigstens als berechtigt, wenn auch nicht als allgemein gültig, anerkannt.

¹ *Operum reverendi et clarissimi theologi, D. Ioannis Brentii, Praepositi Stvtgardiani, Tomus Octauus, Tübingen 1590, S. 729 ff.*

² *Dicturi ergo iterum de autoritate sacrae scripturae percurreremus primum omnium apocryphos libros, qui habentur in vulgata bibliorum editione et quos pontificii obtrudunt nobis pro vere canonicis libris, ut, cum nobis sermo est de sacra scriptura, sciamus nos hoc nomine non comprehendere alios praeter eos libros, qui habent certa et firma suae autoritatis testimonia.* Darauf werden zunächst die alttestamentlichen Apokryphen besprochen, dann, im unmittelbaren Anschluß daran, die neutestamentlichen: Hebr., Jak., Jud., 2. Petri, Offb. (2. und 3. Joh. werden nur nebenher erwähnt). Brenz beweist aus Euseb und Hieronymus, daß diese Schriften einst umstritten waren. Dann fährt er fort: *Habes veterum sententiam de libris apocryphis, quorum nonnulli vocantur somnia, nonnulli fabulae, et alii utiles quidem censentur ad ecclesiae aedificationem, non autem ad dogmatum probationem.*

³ *Habent et epistolae, quae inter catholicas enumerantur, et apocalypsis Ioannis suam utilitatem. Non igitur iudicamus hos libros prorsum abiiciendos.*

⁴ Eine ähnliche Auffassung wie Brenz scheinen auch Martin Butzer und Andreas Osiander vertreten zu haben, nur daß Osiander den zweiten Petrusbrief von der Kritik ausnahm.

⁵ Berger, *La bible au seizième siècle* S. 163 ff.

⁶ *An ea scripta, de quibus antiquissima ecclesia propter quorundam contradictionem dubitatum fuit, ideo quod testificationes primitivae ecclesiae de his non consentirent, an inquam praesens ecclesia possit illa scripta facere canonica, catholica et paria illis, quae primi ordinis sunt?* S. 55 Preuß.

wart volle kanonische Autorität den neutestamentlichen Büchern verleihen, deren Ansehen in der alten Kirche bestritten wurde? Chemnitz beantwortete diese Frage mit einem runden Nein. Ausdrücklich fügte er hinzu: eine bejahende Antwort wäre katholisch. Somit zerfallen nach Chemnitz die neutestamentlichen Bücher in zwei Gruppen verschiedener Autorität. Nur die Bücher, die niemals in alter Zeit angezweifelt wurden, dürfen zur Entscheidung strittiger Fragen benutzt werden. Die umstrittenen Bücher dagegen (Hebr., Jak., 2. Petri, 2. und 3. Joh., Jud., Offb.)¹ sind zwar nicht einfach wegzuwerfen und zu verdammen. Aber sie dürfen nicht zum wissenschaftlichen Beweise, sondern nur zur Erbauung der Gemeinden verwandt werden. Chemnitz rechnete also die umstrittenen Bücher zu den Apokryphen. Aus all dem ergibt sich, daß Chemnitz in ähnlicher Weise, wie Brenz (und unter den Katholiken Kajetan), aus Erasmus' Kritik am Neuen Testamente dogmatische Folgerungen zog. Freilich kann man über Chemnitz ebenso wenig ein Urteil ohne Wenn und Aber fällen, wie über Brenz. Es ist zwar eine Tatsache, daß Chemnitz überhaupt von Luthers Persönlichkeit nur wenig berührt wurde. Somit könnte es durchaus verständlich erscheinen, daß Chemnitz auch für die lutherische Art der Kritik am Kanon sich nicht erwärmte. Aber es besteht doch die Möglichkeit, daß Chemnitz, wie Brenz, sich nur durch taktische

¹ Über die einzelnen umstrittenen Schriften äußerte sich Chemnitz leider nicht ausführlicher. Vom Hebräerbriefe sagte er einmal: *Addamus hoc loco etiam observationem ex epistola ad Hebraeos: de autore enim iam non disputamus. Von den Johannesbriefen heißt es: In secunda et tertia epistola, quae Ioannis nomine feruntur . . . verus apostolus Ioannes . . . in priori epistola, quam constat γρηγοριαν esse . . . de auctore vero duarum posteriorum ab antiquis semper dubitatum fuit. Maneat igitur, quod Hieronymus de apocryphis ex sententia antiquitatis pronuntiat, ad confirmanda ea, quae in controversiam veniunt, testimonia ex illis sumi nec posse nec debere. Im übrigen beschränkte sich Chemnitz darauf, die Zeugnisse altkirchlicher Schriftsteller anzuführen. Am Schlusse bemerkte er: Haec veterum testimonia ideo annotavi, ut non tantum notus sit catalogus scriptorum Novi Testamenti, quae non habent satis certa, firma et consentientia autoritatis suae testimonia, sed ut praecipue notari possint rationes, quare de illis dubitatum fuerit: 1. quia apud veteres non inventa fuerunt satis certa, firma et consentientia testimonia de testificatione primae apostolicae ecclesiae, quod libri illi essent ab apostolis comprobati et ecclesiae commendati; 2. quia non certo ex testificatione primae et veteris ecclesiae constituit, an ab illis, sub quorum nomine editi sunt, libri illi conscripti essent, sed iudicati fuerunt ab aliis sub nomine apostolorum editi; 3. cum quidam ex vetustissimis aliquos ex illis libris tribuerunt apostolis, quidam vero contradicerent, res illa, sicut non erat indubitato certa, relicta fuit in dubio. Pendet enim tota haec disputatio a certis, firmis et consentientibus primae et veteris ecclesiae testificationibus; quae ubi desunt, sequens ecclesia, sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere sine manifestis et firmis documentis. — Es ist von Bedeutung, daß Chemnitz den Brief Jesu an Abgar vom Neuen Testamente ausdrücklich ausschloß.*

Gründe bewogen fühlte, lutherische Gedanken in diesem Falle zurückzustellen. Daß ihm die letzteren wenigstens nicht ganz fremd waren, ergibt sich aus folgendem. Chemnitz erklärte, die Heilige Schrift empfangen ihre Autorität von drei Seiten: vom Heiligen Geiste, von ihren menschlichen Verfassern und von der Urkirche. Machte Chemnitz mit diesem Satze ernst, so mußte er Luthers religiöser Kritik am Neuen Testamente wenigstens grundsätzlich ihr Recht zugestehen. Denn wenn die Heilige Schrift auch deshalb Autorität ist, weil in ihr der Heilige Geist wirkt, so darf zweifellos eine prophetische Persönlichkeit wie Luther sich hier und da das Urteil erlauben: in diesem Buche spüre ich nichts vom Geiste; also ist es nicht Autorität. Immerhin wird man sagen müssen: Martin Chemnitz wurde in seinem Urteile über das Neue Testament überwiegend von Erasmus beeinflusst.

C. Je länger, je mehr geriet die lutherische Dogmatik auf Wege, die man nicht ganz mit Unrecht als scholastisch bezeichnet hat¹. Unter großem Aufwande von Mühe und Scharfsinn errichtete man ein Lehrgebäude, das immer genauer durchgearbeitet wurde. Aber die wirklich neuen Erkenntnisse, die man dabei gewann, waren verhältnismäßig gering. Hie und da wurde die evangelische Wahrheit sogar verdunkelt. Für Luther war die Rechtfertigung allein aus dem Glauben die Sonne gewesen, die alles andere erhellt. Für die späteren Dogmatiker war sie nur ein Lehrstück neben anderen Lehrstücken. Man legte das Hauptgewicht auf die allseitige verstandesmäßige Durchdringung der Theologie, nicht auf die klare Herausstellung der religiösen Grundgedanken.

Luthers Kritik am Neuen Testamente fand unter diesen Umständen immer weniger Beifall; denn die Wurzel dieser Kritik war die Anschauung, daß der Rechtfertigungsglaube im Mittelpunkte aller neutestamentlichen Bücher stehen müsse. Auch die milde Form, die die Magdeburger Zenturiatoren der Kritik Luthers gaben, gewann keine Freunde. Eher konnte man sich für eine Kritik erasmischer Art erwärmen. Bei dieser handelte es sich ja nicht um mehr oder minder persönliche Gefühle, sondern um geschichtliche Tatsachen, die sich in allgemein gültiger Weise feststellen ließen, also auch in einem scholastischen Systeme verwandt werden konnten. Doch wurde man schließlich auch an der Kritik erasmischer Art irre. Die späteren Theologen wollten von dem, was das Mittelalter erarbeitet hatte, nicht mehr preisgeben, als unbedingt notwendig war. So kam man bald dahin, auch den neutestamentlichen Kanon des Mittelalters sich unverändert anzueignen. Von da aus gelangte man dann zu einer neuen Auffassung der ältesten Kanongeschichte, die man heute freilich nur als befangen

¹ Der Vorwurf, auf scholastische Irrwege geraten zu sein, wurde wohl zuerst zur Zeit des J. F. Buddeus († 1729) gegen Johann Gerhard erhoben.

bezeichnen kann. Das Bestreben der lutherischen Dogmatiker, zum neutestamentlichen Kanon des Mittelalters zurückzukehren, läßt sich schon in der zweiten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts deutlich beobachten.

Die älteren Dogmatiker nennen die sieben angefochtenen Bücher des Neuen Testaments noch apokryph. Aber sie geben bereits dem Worte „apokryph“ eine ganz eigentümliche Bedeutung, sodaß es tatsächlich fast denselben Sinn gewinnt, wie „kanonisch“¹. Wenigstens wird den neutestamentlichen Apokryphen eine viel höhere Autorität zugeschrieben, als den alttestamentlichen. Ägidius Hunnius († 1603), bei dem doch sonst brenzische Überlieferungen sehr stark nachwirken, spricht das ganz offen aus: „Wir gestehen, daß die neutestamentlichen Apokryphen die Zustimmung und Anerkennung der Urkirche mehr verdienten, als die alttestamentlichen. Deshalb schließen die meisten Väter, die einige alttestamentliche Bücher aus dem Kanon entfernen, doch kein neutestamentliches aus ihm aus, sondern erklären die neutestamentlichen Bücher alle für kanonisch.“ Ebenso äußert sich Balthasar Mentzer († 1627), trotz seiner sonstigen Abneigung gegen alle Scholastik: den neutestamentlichen Apokryphen komme wohl die volle kanonische Autorität zu. Zwar hätten „einige in der Urkirche“ den Büchern widersprochen, weil ihre Verfasser unsicher seien. Aber dem sei keinerlei Bedeutung beizumessen. Dieselbe Auffassung vertritt Leonhard Hutter († 1616).

Der Name „neutestamentliche Apokryphen“ wird bereits von Schröder aufgegeben. Dieser erwähnt nur, daß „einige“ sich dieses Ausdrucks bedienen. Aber er hält ihn für ungerechtfertigt. Man habe ja in der Urkirche nicht eigentlich darüber gestritten, ob die betreffenden Schriften kanonisch, also Werke des Heiligen Geistes seien. Die Frage sei vielmehr die gewesen, ob sie ihren Verfasser-namen mit Recht trügen. Auch hätten „gerade die besten älteren Väter der Kirche“ eine Lanze für die genannten Bücher gebrochen. Auf derselben Linie bewegt sich Johann Gerhard († 1637), obwohl er einst in Marburg (seit 1604) Mentzers Schüler gewesen ist. Mit denselben Gründen, wie Schröder, lehnt er den Ausdruck „neutestamentliche Apokryphen“ ab. Er führt dafür die Bezeichnung ein „kanonische Bücher Neuen Testaments erster und zweiter Ordnung“ (canonici Novi Testamenti libri primi et secundi ordinis). Aber diese Bezeichnung soll kein dogmatisches Werturteil ausdrücken, sondern

¹ Die einzige Ausnahme macht Hafrenreffer († 1619). Er sagt von den sieben neutestamentlichen Apokryphen ausdrücklich: sie dürften zum Beweise einer Lehre nicht herangezogen werden. Doch mildert auch Hafrenreffer diesen Satz, indem er hinzufügt: die neutestamentlichen Apokryphen hätten größere Autorität, als die alttestamentlichen.

nur auf die geschichtliche Tatsache hindeuten, daß einige Bücher des Neuen Testaments gelegentlich bestritten wurden. Für den Dogmatiker hat die Unterscheidung also keinerlei Bedeutung. Trotzdem wird sie auch von den jüngsten Vertretern der orthodoxen Dogmatik wiederholt, z. B. von Q u e n s t e d t († 1688) und B a i e r († 1695). Erst H o l l a t z († 1713) erlaubt sich anzumerken, daß die Unterscheidung von zwei Arten neutestamentlicher Bücher doch recht bedeutungslos, also unnötig sei: cum hodie evangelici doctores omnes deuterocanonice istis divinam auctoritatem assignent, distinctione isthac minime opus esse videtur.

D. Eingehender als in den dogmatischen Systemen wurde in den Werken exegetischer Art von der kanongeschichtlichen Frage gehandelt. Aus diesen ergibt sich noch deutlicher, daß die lutherische Orthodoxie vornehmlich des siebzehnten Jahrhunderts kein wirkliches Verständnis mehr besaß für die erasmische Kritik am Neuen Testamente, noch weniger für Luthers Kritik. Beispielsweise führe ich einiges an aus Michael Walthers *Officina biblica* (1636), einer Art Einleitung ins Alte und Neue Testament. Das Buch dient ausgezeichnet dazu, uns in die Gedankenwelt der Zeit einzuführen. Es war keine großartige Leistung, aber eine Leistung, die den Lesern gefiel; es mußte zu verschiedenen Malen neu aufgelegt werden. Walther zeigt sich gut vertraut mit der ältesten Kanongeschichte und mit den Geschicken des Kanons in der Reformationszeit. Ganz zuverlässig sind allerdings Walthers Angaben nicht. Aber man wird ihm das Lob nicht versagen dürfen, daß er sich um Feststellung der Tatsachen bemüht hat. Erasmus, Kajetan, Luther sind ihm in gleicher Weise vertraut. Geradezu haarsträubend ist jedoch die Art und Weise, in der sich Walther mit der Kanongeschichte abfindet, nicht nur wegen der scholastischen Form, in die er seine Gedanken kleidet, sondern noch mehr wegen des Inhalts der Worte¹. Da wird

¹ Ich zitiere nach der Ausgabe Wittenberg 1703 (*Michaelis Waltheri . . . officina biblica, noviter adaptata . . . Ad usuale exemplar b. auctoris Editione hac Tertia, emendata, et in aliquot locis aucta*). S. 469 (*Hebräerbrief*). Auctore quo haec Epistola sit conscripta? apud omnes non eadem est sententia. Tertullianus de pudicitia c. 20. [vgl. Teil 1 S. 224] tribuit eam Barnabae. Alii Lucae & Clementi, Lucas Osiander Apollo. Nec pro Pauli Epistola agnoscunt Eusebius l. 3. c. 3. & c. 34. lib. 6. cap. 25. Erasmus, Lutherus, Hunnius. Contra Pauli eam esse statuunt Clem. Alex. lib. hypotyposes Concil. Laodiceen. can. 59. Carthaginense tertium can. 47. Athan. in Synop. & in Dial. 1. de Trin. Cyrillus l. 12. Thess. c. 9. Naz. in carmine, Chrys. & Theophyl. in com. Hieron. Ep. 29. ad Dardanum. Hilarius l. 12. de Trin. Ambr. lib. 2. de Cain cap. 2. Aug. l. 2. de Doctrina Ch. cap. 8. Rufinus in expos. Symb. Greg. lib. 5. Moral. cap. Flac. Chytr. Gesner. Horum ego sententiae sum aequior, magisque faveo ex rationibus sequentibus. 1. Autor hujus Ep. commendat cap. 13. celebrem discipulum Timotheum, quem praeter Paulum nemo habuit. 2. Meminit vincu-

z. B. „nachgewiesen“, daß der Hebräerbrief ein echter Paulusbrief ist, nachgewiesen mit Gründen, die den Namen „Gründe“ schon nicht mehr verdienen. Luthers Kritik am Jakobusbriefe wird mit der Bemerkung abgetan: nur in der ersten Bibelausgabe habe Luther den Jakobusbrief strohern genannt, nicht in den anderen Ausgaben nach 1526, in denen der Jakobusbrief gelobt und empfohlen würde. Außerdem habe Luther den Jakobusbrief nur im Vergleich zu den Paulus- und Petrusbriefen strohern genannt. Erasmus wird von Walther als „Lästerer“ gebrandmarkt, weil „er sich nicht schämte, leichtsinnig zu behaupten, der Apokalypse fehle die apostolische Majestät.“ Walther wußte, daß Luther über die Johannesoffenbarung ebenso scharf geurteilt hatte. Aber er hielt es für gut, das zu vertuschen. Auch sonst bewies er sich als ein Meister in der Kunst, Dinge zu verschweigen, die in seine Darstellung und seinen Gedankengang sich nicht einfügen wollten.

Z u s a t z. Luthers und seiner Nachfolger Kritik am Neuen Testament fand nur in den Kreisen einigermaßen Verständnis, die eine mildere Orthodoxie vertraten, in den Kreisen, in denen dann der Pietismus seinen

lorum in Italia cap. 10, 34. quod Paulo solenne est, vide Colos. 4, 18. 2. Tim. 2,9. 3. Majestas Apostolica & Spiritus divinus ex multis colligitur. Folgen acht weitere Gründe und die Widerlegung von acht Gegengründen. Schluß S. 470: Manet ergo hanc a Paulo fuisse scriptam. S. 471 (zweiter Petrusbrief). Haec num scripta sit a Petro? Orientales quidem dubitarunt & Syri eam hodieque non habent. Vid. Euseb. lib. 3. cap. 3. & 22. 6. c. 24. sed quod sit Apostolica & ab illo in literas relata, cujus nomen prae se fert, haec argumenta facile evincunt. Folgen acht Gründe. Lehrreich ist der letzte: 8. Ponoritur in canone a Concilio Laodiceno Can. 59. ab Athanas. in Synop. ab Epiph. haer. 76. Hier. ad Paul. & Beda. Ubi nihil proficiunt, qui obtundunt, in primitiva Ecclesia de ea fuisse dubitatum, id enim non est ab omnibus, ut jam percepimus, Latini enim Patres universi admiserunt, quia habet requisita librorum canonicorum. Nec quicquam huc facit diversitas styli a priori, nam 1. ea etiam in epistolis Paulinis occurrit. 2. Hieron. Epistol. 150. ad Hedibiam q. 11. causam illius diversitatis refert ad Interpretem. 3. non est tanta styli a priori diversitas, ut propterea alterius auctoris statuenda Epistola, quod agnoscunt Cent. Magd. Cent. 1. lib. 2. cap. 4. Col. 54. S. 472 f. (zweiter [und dritter] Johannesbrief). Haec, ut & sequens, a quibusdam non tribuitur Apostolo Johanni, sed alii ejus nominis viro, Eusebio l. 3. c. 21. lib. 2. 24. Idem statuit Erasmus et Cajetanus, qui etiam Canonicas eas esse negat, sed non desunt argumenta, quibus probatur, quod utraque sit Apostolica. Folgen vier Gründe. Nec obstat, quod Hieron. & Papias apud Euseb. l. d. non Johanni Apostolo, sed seniori cuidam illas tribuunt, id enim Canonicae ipsarum auctoritati nihil praepredicat, quod paucissimi de secundario Auctore dubitarint, caeteris omnibus Johanni Apostolo eas tribuentibus, quod & ipse Hier. facit in Ep. 85. (Jakobusbrief). Auctoritas ejus a quibusdam vocata est in dubium. Videatur Eusebius l. 2. cap. 22. & l. 3. 22. Hieronymus de Vir. Ill. Sed non desunt argumenta, quibus canonica ejus auctoritas confirmatur, nam 1. non solum Apostolo nihil continet indignum, sed & gravitatem, ac Zelum Apostolicum per omnia prae se fert. Folgen zwei weitere (äußere) Gründe und eine Widerlegung von sieben Gegengründen, darunter 3. urgetur, Autorem hunc non praedicare Christum, quia nihil tradat de ratione consequendi

Ausgang nahm. Als Zeugen für diese Tatsache nenne ich zwei Theologen des siebzehnten Jahrhunderts: Christian Kortholt und Balthasar Raith.

Kortholt († 1694) hat sich über die Frage geäußert in seinem Werke *De canone scripturae sacrae tractatus* (ich benutze die Ausgabe Kiloni 1669), das vor allem gegen Bellarmin gerichtet ist. Im 17. Kapitel gibt Kortholt zu, daß der Hebräerbrief nicht paulinisch ist. Im 18. und 19. handelt er von den sechs anderen umstrittenen Schriften des Neuen Testaments. Von der Schroffheit Walthers ist Kortholt weit entfernt. Doch schwächt er die Kritik der älteren Lutheraner überall erheblich ab. (Im 16. Kapitel behandelt übrigens Kortholt einzelne Teile von Markus, Lukas und Johannes; wir lernen hier, daß er nicht ohne textkritische Kenntnisse ist.)

Raith, ein Tübinger Professor, behandelte Luthers Kritik am Neuen Testamente in seinem Werke über Luthers Bibelübersetzung¹. Ich teile die wichtigsten Stellen mit. In der *Pro-theoria biblica* wird S. 10 ff. folgendes ausgeführt. *Thesis XIX.* In prima accusationum acie collocamus merito nefariam illam (ut Pontificij quidem putant) integrorum Scripturae librorum detruncationem, seu castrationem. *Ἐξθεσεσ.* Quod videlicet in Veteri Testamento a Canone reseuerit libros Baruch, Maccabaeorum, etc. sub nomine Apocryphorum; In Novo vero Testamento Epistolas Iacobi et ad Hebraeos, similesque, sub nomine Deutero-Canonicorum nobis venientes, et quidem ex levissimis conjecturis contra omnium Patrum, et totius Ecclesiae Christianae sententiam, in cuius Canone ab Annis plus quam 1200. extiterint. Folgen Belege. *Thesis XX.* At vetus haec crambe est, ut multoties a Pontificiis ad

salutem per Christum, R. Inculcat sane veram fidem, quae promissionem gratiae in Christo propositae apprehendit, & disputat contra eos, qui Evangelii Doctrina nefarie abutebantur, quid ergo mirum, quod ad hunc scopum sibi propositum doctrinam suam praecipue accomodarit? Und 7. Urgetur, Lutherum eam appellare stramineam, si comparetur cum Epistolis Pauli & Petri. Resp. Sic vocavit in prima Bibliorum editione, sed non in aliis post annum 1526. In quibus laudatur & tanquam utilis commendatur. Et quicquid dictum fuit in prima editione, dictum non est *ἀπλῶς*, sed *συγκριτικῶς*. (Judasbrief). Auctoritas hujus Epistolae a non paucis revocata est in dubium, Vide Euseb. l. 2. c. 23. l. 3. 22. &c. Erasm. in annot. p. 541. sed frustra. Folgen drei Gründe und die Widerlegung von drei Gegengründen. S. 474 f. (Offenbarung). Autorem agnoscit non Cerinthum, hominem blasphemum, qui Christi divinitatem negans ultricem Dei manum in balneo sensit, nec Theologum quendam Johanni *συνώνυμον*, quod quibusdam placet, absque omni fundamento; sed Apostolum & Evangelistam Jesu charissimum, id quod firmiter credimus & statuimus. Folgen sieben Gründe; dann die Einschaltung: (NB. Luth. in praef. in medio quidem relinquit, An sit Johannis Apostoli liber, nec tamen prohibet, quin Johannis esse statuatur, agnoscit interim esse Prophetiam divinitus inspiratam). Weiterhin heißt es: Et blasphemus est Erasmus, qui temere affirmare non erubuit, Apocalypsi nullam inesse Apostolicam majestatem.

¹ Vindiciae versionis S. Bibliorum Germanicae B. D. Martini Lutheri labore editae, A malevola censura et iniquis vellicationibus, non Pontificiorum solum, qui eam primitus ex professo oppugnarunt, sed etiam aliorum sciorum temerariis correctionibus passim hactenus obiter agendo factis Ope fontium Hebraeorum in Vet. Testamento, et Graecorum in Novo paratae, Collatis ut plurimum Nobilioribus Orientalis et Occidentalis Ecclesiarum Versionibus, et Interpretum super iisdem notationibus, candore debito, studio possibili, fide integra exhibitae, Tübingen 1676. Das Buch ist vom Verleger Johann Georg Cotta den Theologen Johann Andreas Quenstedt († 1688) und Philipp Jakob Spener († 1705) gewidmet.

nauseam usque apposita; Ita sufficienter et solide semper a nostratibus Theologis rejecta. *Ἐκθροεῖς* . . . Libros citatos Novi Testamenti, secundi ordinis quibusdam dictos, quod D. Lutherus e Canone temeraria manu eliminarit, facilius dicitur quam probatur. Variavit Lutherus noster cum primorum quatuor Saeculorum Patribus in eruendis illorum librorum criteriis, (in quibus dantur notitiae gradus,) vidit in iis notas Spiritus Sancti; de modo exhibitionis saltem suspensum cum illis habuit animum, h. e. an sint ab immediate illuminati moderamine, an vero citra *Θεοπνευστίας* signaculum ab humana industria? Tam non haeretica mutatio hic metuenda, quam non metuiri apud Patres quadri-Secularis antiquitatis, qui Canonem non consignarunt eo, quo concilium Tridentinum, modo. Si itaque Lutherus condemnatur, quod aliquando non viderit documenta divinae originis in quibusdam divinis libris, nec observavit *Θεοπνεύστος* gubernatos eorum Authores, annon eadem opera clarissima Ecclesiae lumina, quae nulla malitia, sed gravibus de causis nonnullos libros *ροθροεῖς* arcescebant, quibus in principio etiam B. Lutherus accessit, condemnabuntur? Nec immunes erunt pluculi Pontificii, in quibus diversos gradus judiciorumprehendere est. . . Thesis XXI verweist auf Edmundus Kampianus' und Bellarmins Angriffe auf die lutherische Kritik am Jakobusbriefe. Sie werden aber zurückgewiesen. Resp. Lutherum nuspiam eam [den Jakobusbrief] dicere contentiosam, aridam, tumidam [wie jene behaupten] . . . Non negamus in prima Bibliorum Germanica editione, in Praefatione hujus Epistolae scribere Lutherum: Eam non posse dignitate certare cum Epistolis Petri et Pauli, sed Epistolam Stramineam esse, si cum illis comparetur; at longe diversa sunt loqui *Συγκριτικῶς*, et *ἀπλῶς*. Unde . . . post majorem illuminationem, ut dies diem docet, verba illa duriuscula in posterioribus S. Bibliorum editionibus sunt ommissa, nec post Ann. 1526. in ulla amplius editione straminea vocatur; Aliter potius sensit bonam vocando, inter illos nomen Professus suum, qui scribendo proficiunt, et proficiendo scribunt, nec cum D. Augustino eum puduit, sicubi erravit, discere, sicubi haesitavit quaerere. Thesis XXII. Epistolam ad Hebraeos quoque a Luthero ex sincerorum Catalogo expunctam criminantur. *Ἐκθροεῖς* . . . Respond. 1. Nubem testium Lutherum circumstare, qui aut eadem, aut similia ante et post Eum scripsere; folgen Belege (darunter Vives, Platina, Kajetan, Sixtus von Siena). 2. Non haec ex petulanti innovandi pruritu, sed suis ex rationibus dixisse: Verweis auf Hebr. 2, 6, 4 ff. 3. Rubrum et nigrum apud Lutherum sunt conjungenda absque mutilatione verborum, cum tandem concludit: esse tamen pulcherrimam et maxime insignem Epistolam a Discipulo quodam Apostolorum scriptam. . . Thesis XXIII. De caeteris secundi ordinis Libris, ut minus dura [?] sunt Lutheri pronunciata, ita non minus variarunt antiquitatis testimonia. . . *Ἐκθροεῖς*. Cum vero Authoris notitia ad historiam potius quam ad auctoritatem Librorum Canonicorum in se. . . pertineat, sufficere haec debuit potuitque, immediatum et principalem eorum Authorem Spiritum Sanctum esse, in quem, ut primam veritatem revelantem, fidem nostram ultimo resolvimus. S. 604 wird zur Offb. bemerkt: Hieronymus Emser, memor oportere ut aedificiorum ponere *τηλαγγὲς εἰσόδιον* ita et librorum, Apocal. suae primo margini sequent. praefigit lemniscum: Luther, als ein Feind der Keuschheit, hat dieses Buch deß H. keuschen Johannis mit so viel Unvernunft als Lügen, und nicht allein das Buch, sondern auch den Schreiber und Dolmetscher desselben, aufs höchst geschmächt und veracht. Resp. Quam magnifice Lutherus de ejusdem Evangelio senserit supra jam patuit ad principium Evangelii ejus, an sibi hoc in lib. extreme contrariaturus sit in progressu patefiet.

E. Wie haben wir die eben dargestellte Entwicklung zu beurteilen?

Meines Erachtens wird man es kaum bedauern können, daß die

erasmische Kritik am Neuen Testamente mit den an sie geknüpften Folgerungen je länger je mehr vergessen wurde. Man kam hier allzu leicht auf katholische Bahnen. Wenn man einem Buche nur deshalb die volle kanonische Geltung abspricht, weil es in der alten Kirche nicht allgemein anerkannt wurde, so räumt man damit der kirchlichen Überlieferung eine Stellung ein, die ihr nicht gebührt.

Dagegen möchte ich es als sehr bedauerlich bezeichnen, daß Luther als neutestamentlicher Kritiker keine Nachfolger fand. Gewiß ist Luther mit seiner Kritik des öfteren in die Irre gegangen. Aber das ist sicher: gerade seine Kritik diente dazu, das tief eingewurzelte, katholische Vorurteil zu zerstören, die Heilige Schrift sei deshalb Autorität, weil sie von alters her als Heilige Schrift überliefert worden ist. Die Dogmatik der lutherischen Orthodoxie bemühte sich freilich, hier in die Bresche zu treten. Die Dogmatik betonte: die Heilige Schrift sei deshalb Autorität, weil sie von Gott stamme; daß sie göttlich sei, lasse sich freilich nicht in irdischer Weise lehren; der Mensch könne das nur erfahren, wenn in der Heiligen Schrift der Geist Gottes sich ihm bezeuge.

F. Daß die orthodoxen Dogmatiker so wenig Sinn besaßen für die Kritik am Neuen Testamente, hängt vor allen Dingen zusammen mit der strengen Lehre von der Wortinspiration, die sie vertraten¹.

In den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche findet sich keine ausführliche Darlegung über die Inspiration der Heiligen Schrift. Auch die älteren lutherischen Dogmatiker ersparten sich eine solche. Aber im Verlaufe des literarischen Streites mit den katholischen Theologen² wurden die Lutherischen gezwungen, die Lehre von der Inspiration genauer zu behandeln und strenger zu fassen. Die Katholiken, vor allen Dingen die unter dem Einfluß der Jesuiten stehenden Katholiken, griffen das Schriftprinzip der Lutherischen scharf an. Sie taten das vor allem in der Weise, daß sie dem Schriftprinzip die Autorität des Papsttums gegenüberstellten. Diese sei viel sicherer und lebendiger als die Autorität der Schrift. Denn der Sinn der Schrift sei nicht immer klar und eindeutig. Die Meinung des Papstes dagegen könne man jederzeit durch eine Anfrage feststellen. Die katholischen Theologen suchten außerdem das Ansehen der Schrift dadurch herabzusetzen, daß sie die Inspirationslehre erweichten. Sie leugneten z. B., daß jeder Verfasser eines Bibelbuches einen besonderen Auftrag von Gott erhalten habe, ein Bibelbuch zu schreiben. Demgegenüber führten nun die lutherischen Dogmatiker besonders seit dem großen Streiter Abraham

¹ Heinrich Schmid a. a. O. S. 18 ff.

² Andere Gründe haben die Entwicklung begünstigt; ich kann darauf aber hier nicht eingehen.

Kalov die Lehre von der Wortinspiration breit aus. Sie lehnten sich dabei teilweise an scholastische Gedankenreihen an. Aber sie führten, ihrer katholischen Gegner wegen, die Lehre von der Wortinspiration viel strenger durch, als irgend ein älterer Theolog. Nach der Auffassung der lutherischen Orthodoxie hat jeder Verfasser eines Bibelbuches von Gott den besonderen Befehl erhalten, die Feder zu ergreifen. Darauf hat ihm der Heilige Geist jedes einzelne Wort in die Feder diktiert¹, und zwar nicht nur an solchen Stellen, die sich mit Fragen des Heils beschäftigen; vielmehr sind den Verfassern der Bibelbücher auch rein geschichtliche Dinge in die Feder diktiert worden, und das selbst dann, wenn ihnen die Kenntnis dieser Dinge schon auf natürlichem Wege zugekommen war. Für die orthodoxen Dogmatiker war die Bibel also, wenn der Ausdruck erlaubt ist, eine Sammlung göttlicher Orakel. Man versteht das Wesen dieser Inspirationslehre, wenn man sich z. B. die klassische Evangelienharmonie der lutherischen Orthodoxie einmal näher ansieht, die *Harmonia quatuor evangelistarum*, die Martin Chemnitz begann, Polykarp Leyser fortsetzte und Johann Gerhard vollendete (1593—1611)². Die Verfasser dieses Werkes nahmen an, daß die Evangelien auch in den kleinsten Kleinigkeiten keinerlei Irrtum enthalten. Sie vermieden es deshalb, solche Stücke der Evangelien, die in der Hauptsache übereinstimmten, aber in einigen Nebenpunkten unterschieden waren, auf dasselbe Ereignis zu beziehen. Lieber bequerten sie sich zu der Annahme, Jesus habe zwei oder drei Male Reden gehalten und Wunder vollbracht, die einander zum Verwechseln ähnlich sind³. Nur in einem Punkte zogen die lutherischen Dogmatiker nicht die letzte Folgerung aus der Lehre von der Wortinspiration. Sie hätten eigentlich, wie die ersten Christen, annehmen müssen, daß jede Bibelstelle einen tiefen, erbaulichen, den Menschen betreffenden Sinn hat. Aber diese Annahme lehnten sie ab⁴. Nur den Wortsinn (*literalis sensus*) erkannten sie als wissenschaftlich berechtigt und beweiskräftig an. Ausdrücklich fügten sie hinzu: jede Bibelstelle habe nur einen einzigen Wortsinn. Das war eine exegetische Errungenschaft

¹ Schon Johann Gerhard nahm an, daß im hebräischen Alten Testamente auch die Vokale vom Heiligen Geiste diktiert seien: ein Diktat ohne Vokale ist ja unmöglich. Daß Luther in seiner deutschen Bibel von der masoretischen Punctuation gelegentlich abwich, geriet in Vergessenheit.

² Theodor Zahn, RE 5, 3. Aufl., 1898, S. 660, 47 ff.

³ Noch strenger verfuhr Andreas Osiander († 1552) in seinen *Harmoniae evangelicae libri iv Graece et Latine*, Basel 1537. Er nahm z. B. drei verschiedene Tempelreinigungen an (Joh. 2₁₄ ff.; Matth. 21₁₂ f. = Luk. 19₄₅ f.; Mark. 11₁₅ ff.). Derartiges war den lutherischen Dogmatikern denn doch zu gewagt: sie bevorzugten das Werk von Chemnitz. Vgl. Zahn a. a. O. S. 659, 32 ff.

⁴ Schmid a. a. O. S. 42 und 47 ff. Vgl. Teil I S. 20 ff.

Luthers, die nicht wieder verloren gehen konnte¹. Immerhin war die Inspirationslehre der lutherischen Dogmatiker streng genug. Alles in allem genommen, war es die strengste Inspirationslehre, die es überhaupt je gegeben hatte. Sie mußte alle Kritik an der Bibel als unrechtmäßig erscheinen lassen, mochte sie nun von Erasmus oder von Luther stammen.

§ 11. Die reformierte Theologie.

Die kanongeschichtliche Entwicklung verlief auf reformiertem Gebiete viel gleichmäßiger, als auf lutherischem. Das hatte vor allen Dingen darin seinen Grund, daß die religiöse Kritik, die Luther am Kanon übte, bei den Reformierten kaum Eingang fand. Wenn sie sich einmal kritische Äußerungen erlaubten, so schlossen sie sich dabei meist an Erasmus an und nicht an Luther.

A. Huldreich Zwingli² († 1531) durchlief eine ganz andere Entwicklung, als Luther. Luther ging von der Theologie Okkams aus, Zwingli vom Humanismus. Das waren die schroffsten Gegensätze, die sich denken ließen. So war denn auch Zwinglis Stellung zur Schrift eine andere, als die Luthers. Zwingli schätzte die Heilige Schrift zunächst in echt humanistischer Weise: er schätzte sie in der Überzeugung, daß sie die Geschichtsquelle ist, aus der man das ursprüngliche Wesen des Christentums am deutlichsten erkennen kann. Von dieser Überzeugung getragen, begann Zwingli 1513, selbstständig in der Schrift zu forschen. Bekräftigt wurde er in seiner Überzeugung, als er 1515 in engere Beziehungen zu Erasmus trat.

Wie Erasmus, so betonte auch Zwingli, daß der religiöse Inhalt die Hauptsache in der Bibel sei. Was in der Bibel nicht unmittelbar mit dem Christentume zusammenhängt, das ist ihm von geringerer Bedeutung; das darf man auch kritisieren mit den Mitteln der irdischen Wissenschaft. Zwingli gab offen zu, daß die Heilige

¹ Es erinnert dagegen an die altkirchliche Inspirationslehre, daß sich lutherische Theologen den Untergang einer Apostelschrift nicht wohl vorstellen konnten. So heißt es z. B. bei Michael Walther, *Officina biblica* (in der Ausgabe Wittenberg 1703 auf S. 469): *Petrus in 2. Epist. 3, 15. testatur Paulum scripsisse ad Hebraeos, quando dicit, sicut charus noster frater Paulus scripsit vobis, ad Hebraeos enim scriptam esse Epistolam Petri priorem colligitur ex v. 1. c. 1. posteriore ex c. 3, 1. (Aut ergo Epistola illa Pauli, cujus Petrus facit mentionem, interiisse dicenda est, aut haec ipsa illa est: Prius non fit verisimile, cum divino beneficio conservata sit Ep. ad Philem. quae duntaxat de privato negotio tractat; manet igitur posterius).* Vgl. Teil 1 S. 184.

² Berger, *La bible au seizième siècle* S. 107 ff. E. Nagel, *Zwingli's Stellung zur Schrift*. Freiburg i. B. und Leipzig 1896. — Zwinglis Werke zitiere ich nach der Ausgabe von M. Schuler und J. Schultheß, da die Ausgabe im *Corpus Reformatorum* von der Vollendung leider noch weit entfernt ist.

Schrift in geschichtlichen Dingen Irrtümer enthält. Wenigstens, so meinte er, lassen sich die in der Schrift dargestellten Männer Gottes gelegentlich Irrtümer zu Schulden kommen¹. So hat beispielsweise Lamech Gen. 5₂₉ Urbild und Typus verwechselt, als er in seinem Sohne Noah den verheißenen Messias erblickte².

Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß Zwingli in verschiedener Hinsicht weit hinter Erasmus zurückblieb. Das zeigt sich vor allen Dingen in seinem Urteil über die neutestamentlichen Bücher, die Erasmus bestritt. Nur in einem Falle eignete sich Zwingli die Kritik des Erasmus an: bei der Offenbarung des Johannes³. Als sich gelegentlich der Berner Disputation (1528) die katholischen Gegner auf Offb. 5₈ beriefen, lehnte Zwingli diesen Beweis als wirkungslos ab mit den Worten: „Us Apocalypsi nemend wir kein kundschaft an, dann es nit ein biblisch buch ist; wie wol alles, das sy⁴ derglychen haryn möchtind züchen, uns dienet und nit jnen. . . . Das buch Apocalypsis sye Johannis evangelistä, wirt mit keiner schrift noch histori bybracht. . . . Der nam und überschrift Apocalypsis zeigt uns gnug an, daß es nit Johannis, des evangelisten, ist, der also lutet: Apocalypsis des heiligen Johannis theologi⁵, ich geschwyg der leerern⁶.“ In diesem Falle ging Zwingli sogar etwas über Erasmus hinaus: der vorsichtige Erasmus hätte es nie gewagt, die Johannesoffenbarung als ein nichtbiblisches Buch zu bezeichnen. Aber man darf sich dadurch nicht täuschen lassen. Die sechs anderen Bücher des Neuen Testamentes, die Erasmus in Zweifel zog, bestritt Zwingli niemals⁷. Sein geschichtlicher Sinn war so gering, daß er den Hebräerbrief ausdrücklich für Paulus in Anspruch nahm. Allerdings hütete er sich wohl, dies sein Urteil anderen aufdrängen zu wollen. Seine Worte lauten⁸: „Der epistel zu den Hebräern halb sagend wir, daß wir hie einem ieden sin urteil lassend, wer sy geschriben hab. Ich für min person erkenn nit anders, dann daß sy Pauli sye, und das von etlicher Hebraismen wegen, ouch des geists halb und der feste, so der heilig Paulus in andern epistlen hat. Jedoch, sy sye, weiß sy welle, so ist sy von den rechtgläubigen allweg durch den geist erkennt, daß sy deß wert sye, daß

¹ 5 S. 27: Tametsi enim in persona et tempore nonnunquam, in re tamen nunquam errarunt sanctissimi viri. ² Ebenda. ³ 2₁ S. 169 f.

⁴ D. h. die katholischen Gegner.

⁵ Zwingli nahm mit Erasmus an, der „Theolog“ Johannes, dem griechische Handschriften und Kirchenväter die Offb. zuschreiben, sei ein anderer, als der Evangelist Johannes. Diesen Irrtum haben wohl erst Beza und Hugo Grotius zerstört (s. unten B und C). ⁶ D. h. der Kirchenväter.

⁷ Daß Zwingli gerade allein die Offb. bestritt, wird seinen tieferen Grund haben: für einen kühl denkenden, intellektualistisch veranlagten Humanisten war dies Buch am unverständlichsten. Auch Erasmus hat sich über die Offb. am ungünstigsten geäußert. ⁸ 2₁ S. 175.

man die schweren sachen des gloubens us jren kundschaften möge bewären.“

Mit Luthers Kritik einzelner neutestamentlicher Bücher war Zwingli bekannt. Er hatte aber für Luthers Kritik noch weniger Verständnis, als für die des Erasmus. Vor allem wies Zwingli Luthers scharfe Äußerungen über den Jakobusbrief zurück, allerdings ohne Luthers Namen zu nennen¹. Er bediente sich dabei eines ähnlichen Grundes, wie Melanchthon². Auch das war Zwingli bekannt, daß Luther selbst die nicht umstrittenen Bücher des Neuen Testaments nach bestimmten Werturteilen ordnete. Zwingli vermied es hier ebenfalls, den Spuren Luthers zu folgen. Zwar bezeichnete er einmal (in seiner *Amica exegesis* von 1527³) mit Luther das Johannes-evangelium als das Kernstück der Bibel. Aber im übrigen gab es für Zwingli keinerlei Wertunterschiede in der Bibel. Er nannte die Schrift gern ein einziges Buch, dessen Einheitlichkeit durch keine Individualität gestört wird. Das war ein Gedanke, der auch Luther nicht fremd war. Aber für Luther war er nur eine Art Schmuckstück, für Zwingli dagegen ein sehr bedeutungsvolles Dogma. Denn Zwingli gelangte von hier aus dazu, den Unterschied zwischen dem Alten und Neuen Testamente fast zu verwischen. Das war ein Unterschied, den Luther stets scharf betont hatte. Es ergibt sich daraus zugleich, daß Zwingli die Lehre von der Wortinspiration grundsätzlich nicht überwand, obwohl er ihr gelegentlich zu widersprechen schien. Damit wiederum hing es zusammen, daß Zwingli (wie Erasmus) die allegorische Exegese nicht folgerichtig verwarf; und doch hätten die Züricher Wiedertäufer, die mit ihrer haarsträubenden Bibelerklärung Zwingli oft zu schaffen machten, ihm ein Anlaß sein können, sich mit der Theorie der Exegese genauer zu beschäftigen. Allerdings scheint Zwingli selbst die Allegorie fast nur zu erbaulichen Zwecken benutzt zu haben, nicht zum dogmatischen Beweise.

So bemerken wir auf Schritt und Tritt, daß sich Zwingli in seiner Anschauung von der Heiligen Schrift stark an die Überlieferung ge-

¹ 6, S. 271 (in *epistolam beati Iacobi brevis expositio*): *Hic locus, quoniam salutem operibus tribuere videtur, fecit, ut haec epistola canonicis scripturis a quibusdam veteribus [das ist ein Irrtum: diesen Grund hat erst Luther gegen den Jak. geltend gemacht] non sit connumerata. Sed si scopus totius epistolae diligentius consideraretur et sancti viri mens in deum ardentissima, nihil minus quam opera iustificare dixisse Iacobum palam fiet, maxime si a fide seiuncta fuerint. Atque hic a multis in utramque partem peccatur. Alii enim fidem ab operibus separant. . . Alii vero fidei caritatis opera adimunt. . . Iacobus ergo quum fidem iustificare negat, non de vera illa viva et efficaci perque caritatem operante fide intelligit, cui in scripturis iustificatio et salus tribuitur, sed eam (quam iactant quidam), quae non fides (tametsi eam ita appellent) est sed potius opinio, texat et reprobatur.*

² S. oben S. 119 Zusatz 2.

³ 3 S. 460: *Tolle enim Ioannis evangelium: solem mundo abstulisti.*

bunden fühlte. Nicht einmal die wichtige Frage, warum wir der Schrift Autorität beilegen, beantwortete Zwingli in echt evangelischer Weise. Er hob gern hervor, daß der Kanon von der Kirche geschaffen und uns überliefert wurde. Aber daß erst das Zeugnis des Geistes dem einzelnen dazu verhilft, der Schriftautorität gewiß zu werden, dieser Gedanke trat bei Zwingli zurück.

Die sog. *Züricher Bibel* ahmte merkwürdiger Weise zunächst (bis 1534) Luthers Anordnung der neutestamentlichen Bücher nach (also 1. und 2. Petri, 1. bis 3. Johannes, Hebr., Jak., Jud., Offb.). Man hat darin wohl nur eine Gedankenlosigkeit zu erblicken (Vorreden waren der ältesten Züricher Bibel nicht beigegeben). Seit 1536 gab man in der Tat den Anschluß an Luther auf und wählte diese Reihenfolge der neutestamentlichen Bücher: Evangelien, AG., Paulusbriefe mit Hebräerbrief, Petrusbriefe, Johannesbriefe, Jak., Jud., Offb. Später wurde dann auch, wie es im Mittelalter üblich gewesen war, Jak. an die Spitze der katholischen Briefe gestellt. Vgl. J. J. Mezger, *Geschichte der Deutschen Bibelübersetzungen in der schweizerisch-reformirten Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart*, Basel 1876.

Zwinglis Freund *Leo Jud* († 1542) nahm zur Bibelkritik anscheinend dieselbe Stellung ein, wie Zwingli. 1533 ließ er Zwinglis Bemerkungen zum Jakobusbriefe drucken mit einer Vorrede, in der Luther bekämpft, wenn auch nicht ausdrücklich genannt wurde. Von Jud soll auch die Vorrede zu der verbesserten Züricher Bibel von 1539/40 herrühren; in dieser Vorrede werden die Bedenken gegenüber Hebr., 2. Petri, Jud. und Offb. zurückgewiesen. Vgl. Mezger a. a. O.

Wie Zwingli war auch *Johannes Ökolampad* († 1531) stark beeinflußt vom Humanismus, besonders von Erasmus. Bekanntlich besaß er für das kirchliche Altertum ein lebhaftes Interesse, wenigstens ein lebhafteres, als sein Freund Zwingli. So legte er auch dem kritischen Urteil der alten Kirche über einige neutestamentliche Bücher höheren Wert bei, als Zwingli. Er unterschied im Neuen Testamente zwei Gruppen von Büchern, die einander nicht gleichwertig sind. Die erste Gruppe umfaßte die allgemein anerkannten Bücher (vier Evangelien, AG., vierzehn Paulusbriefe, 1. Petri, 1. Joh.), die zweite Gruppe die umstrittenen (Jak., 2. Petri, 2. und 3. Joh., Jud., Offb.). Merkwürdig ist, daß Ökolampad den Hebräerbrief als einen echten, nicht umstrittenen Paulusbrief betrachtete. Einen Grund für dieses Verhalten weiß ich nicht anzugeben¹.

¹ DD. Ioannis Oecolampadii et Hylrichi Zvinglii epistolarvm libri quator, Basel 1536, S. 3: In canonicis scripturis annumeramus, quinque libros Mose, Iosue, Iudicum, Ruth, quatuor libros Regum, duos Paralipomenon, unum Esdrae, unum Neëmiaë: et hij quidem historici sunt. Iob, Psalterium, Parabolas, Cantica et Ecclesiasten Salomonis: Esaiam, Hieremiam, Ezechielem, Danielem: et duodecim prophetas iuniores, Hoseam, Ioëlem, Amos, Abdiam, Ionam, Micheam, Naum, Abakuk, Sophoniam, Aggaeum, Zachariam et Malachiam, ut scripturas a spiritu sancto inspiratas habemus. Iudith, Tobiam, Ecclesiasticum, Baruch, duos ultimos Esdrae, tres libros Machabaeorum, duo capita ultima Danielis, non contemnimus: sed non diuinam cum caeteris illis auctoritatem damus. In nouo testamento quatuor Euangelia cum Actis Apostolorum, et quatuordecim epistolis

Sehr deutlich, aber leider ohne bestimmte Einzelangaben äußerte sich Ökolampad auf dem Berner Religionsgespräch (1528, vgl. Zwinglis Werke 2, 1, 1830, S. 174). Der Katholik Buchstab bemerkte: „Wir möchtind noch haben kundschafft us Tobia, Baruch, Macchabäorum und Apocalypsi; so laßt man es uns nit zu.“ Ökolampad erwiderte: „Der schulmeister sollt wüssen, daß die bucher, so by der bibel zusammen gesetzt sind, ein underscheid habend, und sind nit glychs gewichts. Etlich bucher sind darzu verordnet, wo man von dem glouben reden will, daß man zügniß dörf anziehen wider die widersächer. Die werdend genannt Canonici, darum daß sy uns söllend syn als ein regel oder richtschyt in sachen des gloubens; und dero bucher dheins wirt jnen abgeschlagen. Andere bucher werdend gelesen, darum daß sy eintweders gut exempel oder ouch ermanung habend; aber doch nit sölichs ansehens sind, wo man vom glouben handeln will, daß man us solchen buchern kundschafft nemen söll. Die nennt man Apocrypha. Und darum hat sich der schulmeister nüt zu beklagen.“

Ähnlich wie Ökolampad stand Wolfgang Muskulus († 1563) zum neutestamentlichen Kanon. In seinen *Loci communes* (Basel 1560) bemerkt er, sieben neutestamentliche Bücher ständen für ihn auf einer niedrigeren Stufe. Sechs von ihnen könnten deshalb nicht die volle Autorität beanspruchen, weil sie in der alten Kirche umstritten worden seien: der zweite Petrusbrief, die zwei kleinen Johannesbriefe, der Judasbrief, der Hebräerbrief und die Offenbarung des Johannes. Eine siebente Schrift des Neuen Testaments, der Jakobusbrief, sei von neueren Theologen verdächtigt worden (daß der Jakobusbrief auch in der alten Kirche nicht allgemein anerkannt war, scheint Muskulus nicht zu wissen). Muskulus wagt nicht, die hier vorliegenden kritischen Fragen zu beantworten. Nur erklärt er: es würde ihm schwer fallen, einen Satz, der sich in einer der umstrittenen Schriften finde, völlig zu verwerfen¹. Daß zwischen der Rechtfertigungslehre des Paulus und der des Jakobusbriefes ein Gegensatz bestehe, stellt Muskulus in Abrede².

Pauli, et septem catholicis, una cum Apocalypsi recipimus: tametsi Apocalypsim, cum epistola Iacobi et Iuda, et ultima Petri, ac duabus posterioribus Ioannis, non cum caeteris conferamus. Allegorias, quæ fundatae sunt in scriptura, et quæ stant cum analogia fidei, nec scripturae dignitatem extenuant, exosculamur: sed non arbitramur ita pro cuiusvis somniatione effutiendas.

¹ *Loci communes in usus sacrae Theologiae candidatorum parati*: per Vvolfgangum Musculvm Dvsanvm. S. 221 werden zunächst alle Bücher des heutigen Neuen Testaments als kanonisch bezeichnet (dabei auch der Hebräerbrief zu den Paulusbriefen gerechnet). Dann heißt es aber: Inter libros Noui testamenti sunt nonnulli de quibus etiam ueterum sententiae uariant: utpote Epistola posterior Petri, duae posteriores Ioannis, Epistola Iudae, Epistola ad Ebraeos et Apocalypsis Ioannis, quae in Concilio Laodiceno cap. 59. et ultimo inter Canonicas scripturas non recitatur: quibus etiam eam quae Iacobo inseribitur, quidam recentiores connumerant. Meae modestiae non est, ut de illis pronunciem, sint ne eorum sub quorum nominibus extant, uel secus. Iudicia tamen ueterum hoc efficiunt, ut minus sim illis quam caeteris scripturis astrictus, licet haud facile quaeuis damnanda censeam, quae in illis leguntur.

² S. 343: Obijciunt nobis locum Iacobi. At ille, quisquis fuit, etiamsi

B. Die Lehre J o h a n n e s K a l v i n s († 1564) von der Heiligen Schrift ist nicht leicht recht zu würdigen. Allzu wenig wissen wir von Kalvins religiöser Entwicklung. Als ein geschlossenes System steht seine Dogmatik auf einmal fertig vor unseren Augen, und nur mit großer Vorsicht können wir eine Vermutung darüber wagen, wie das System zustande gekommen ist.

In Kalvins dogmatischem Hauptwerke, der *Institutio Christianae religionis*¹, tritt mit erfreulicher Deutlichkeit eine durchaus evangelische Schätzung der Heiligen Schrift zu Tage. Die Schrift allein ist Autorität, nicht auch die Überlieferung. Die katholische Vorstellung, der Kanon sei Autorität, weil er von der Kirche als Autorität betrachtet werde, wird von Calvin scharf abgelehnt². Die Kirche ist selbst erst auf die Schrift gegründet, nicht umgekehrt. So kann die Schrift nicht durch die Kirche ihr Ansehen empfangen; vielmehr hält sich die Kirche an die Schrift, weil die Kirche von der Göttlichkeit der Schrift überzeugt ist³. Das Wirken des Heiligen Geistes, der aus der Schrift spricht, tut den Menschen kund, daß die Schrift von Gott ist⁴.

diuersa a sententia Pauli diceret, ueritati tamen praeiudicare non posset. Manifestum est loqui illum de fide inani et mortua. — Muskulus' Anschauungen fanden anscheinend bei den späteren reformierten Theologen keinen Anklang. Schon Zanchius und Hyperius fanden es ungerechtfertigt, daß einige neutestamentliche Bücher einst angezweifelt wurden. Vgl. Heppe, Dogmatik 1 S. 254.

¹ Ich zitiere nach der letzten von Calvin selbst besorgten Ausgabe (1559). Vgl. übrigens Berger, La bible au seizième siècle S. 115 ff.

² Invaluit autem apud plerosque perniciosissimus error scripturae tantum inesse momenti, quantum illi ecclesiae suffragiis conceditur, acsi vero aeterna inuolabilisque dei veritas hominum arbitrio niteretur! Sic enim magno cum ludibrio spiritus sancti quaerunt: „Ecquis nobis fidem faciat haec a deo prodiiisse? Ecquis salva et intacta ad nostram usque aetatem peruenisse certiores reddat? Ecquis persuadeat librum hunc reverenter excipiendum, alterum numero expungendum, nisi certam istorum omnium regulam ecclesia praescriberet? Pendet igitur“ inquit „ab ecclesiae determinatione, et quae scripturae reverentia debeat, et qui libri in eius catalogo censendi sint.“ Ita sacrilegi homines etc. i 7₁.

³ Vanissimum est igitur commentum scripturae iudicandae potestatem esse penes ecclesiam, ut ab huius nutu illius certitudo pendere intelligatur. Quare dum illam recipit ac suffragio suo obsignat, non ex dubia aut alioqui controversa authenticam reddit; sed quia veritatem esse agnoscit dei sui, pro pietatis officio nihil cunctando veneratur. Quod autem rogant „Unde persuadebimus a deo fluxisse, nisi ad ecclesiae decretum confugiamus?“ perinde est acsi quis roget „Unde discemus lucem discernere a tenebris, album a nigro, suave ab amaro?“ i 7₂.

⁴ Atqui testimonium spiritus omni ratione praestantius esse respondeo. Nam sicuti deus solus de se idoneus est testis in suo sermone, ita etiam non ante fidem reperiet sermo in hominum cordibus, quam interiore spiritus testimonio obsignetur. Idem ergo spiritus, qui per os prophetarum loquutus est, in corda nostra penetret necesse est, ut persuadeat fideliter protulisse, quod divinitus erat mandatum. i 7₄. Ähnliche Gedanken werden auch von späteren reformierten Theologen oft hervorgehoben.

Nun ist freilich ein großer Unterschied zwischen einem dogmatischen Grundsatz und seiner allseitigen, folgerichtigen Durchführung. Hat Calvin immer Ernst gemacht mit der Anschauung, daß die Schrift Autorität ist nur wegen des Geistes, der aus ihr spricht? Ich kann diese Frage nicht bejahen. Allerdings finden wir in Kalvins Werken manche schöne Stelle, die von jener Anschauung beherrscht ist. Seine Institutio enthält einen Überblick über die neutestamentlichen Bücher; in diesem weist Calvin angelegentlich darauf hin, daß die Bücher den Stempel des göttlichen Geistes auf der Stirne tragen¹. Aber wir begegnen auch gelegentlich Ausführungen ganz anderer Art. Besonders lehrreich in dieser Beziehung ist Kalvins Stellung zu den sieben umstrittenen Schriften des Neuen Testaments². Der Tatbestand ist in Kürze folgender.

¹ i 8₁₁: Porro si ad Novum Testamentum venit, quam solidis fulguris nititur eius veritas! Historiam humili abiectoque sermone tres evangelistae recitant. Fastidium est multis superbis ista simplicitas: nempe quoniam ad praecipua doctrinae capita non attendunt, ex quibus colligere facile esset eos supra humanum captum de coelestibus mysteriis disserere. Certe quicumque ingenui pudoris gutta praediti erunt, lecto primo capite Lucae pudefient. Iam Christi conciones, quarum summa a tribus illis evangelistis perstringitur, omni contemptu eorum scripta facile eximunt. Ioannes autem e sublimi tonans, quos non cogit in obsequium fidei, eorum pervicaciam quolibet fulmine validius prosternit. Prodeant in medium omnes isti nasuti censores, quibus summa voluptas est scripturae reverentiam ex suis et aliorum cordibus excutere: legant Ioannis evangelium: velint nolint, illic reperient mille sententias, quae saltem eorum socordiam expefiant: imo quae eorum conscientias ad cohibendos eorum risus horrible inurant cauterium. Eadem Pauli et Petri ratio est, in quorum scriptis quamvis maior pars coecutiatur, ipsa tamen coelestis maiestas devinctos sibi omnes et quasi constrictos tenet. Unum vero hoc eorum doctrinam supra mundum satis superque attollit, quod Matthaeus ad mensae suae quaestum antea affixus, Petrus et Ioannes in naviculis suis versati, omnes crassi idiotae, nihil didicerant in hominum schola, quod aliis traderent. Paulus vero non tantum ex professo hoste, sed etiam saevo et sanguinario conversus in novum hominem subita et insperata mutatione ostendit coelesti imperio se compulsam doctrinam, quam oppugnaverat, asserere. Negent canes isti spiritum sanctum super apostolos delapsum esse vel saltem historiae fidem abrogenat: res tamen palam clamitat a spiritu fuisse edoctos, qui, ante in ipsa plebe contemptibiles, repente de coelestibus mysteriis tam magnifice disserere coeperunt.

² Argumentum zum comm. in ep. ad Hebraeos (Corp. ref. 83, 1896, Sp. 5 f.). Non tantum de autore huius epistolae varie olim disputatum fuit, sed ipsa quoque vix sero recepta fuit in Latinis ecclesiis. Suspectam habebant quasi Novato suffragaretur *in neganda lapsis venia*: sed quam vana fuerit illa suspicio, suis locis tractabitur. Ego vero eam inter apostolicas sine controversia amplector: nec dubito Satanae artificio fuisse quondam factum ut illi auctoritatem quidam detraherent. Nullus enim est ex sacris libris, *qui de Christi sacerdotio tam luculente disserat* . . . Quare ne patiamur dei ecclesiam et nos ipsos tanto bono spoliari: sed eius possessionem constanter nobis asseramus. Quis porro eam composuerit, non magnopere curandum est. Putarunt alii Paulum esse, alii Lucam, alii Barnabam, alii Clementem, ut refert Hieronymus . . . Scio Chryso-

1) Calvin weiß, daß der Hebräerbrief nicht paulinisch ist. Er weiß auch, daß verschiedene Stellen in ihm dogmatisch anstößig sind und Anlaß dazu gegeben haben, dem Briefe die volle kano-

stomi tempore passim inter Paulinas a Graecis fuisse receptam. Sed Latini aliter senserunt, praesertim qui propiores fuerunt apostolorum temporibus. Ego ut Paulum agnoscam autorem, adduci nequeo. Nam qui dicunt nomen fuisse de industria suppressum, quod odiosum esset Iudaeis, nihil afferunt. Cur enim mentionem fecisset Timothei, si ita esset? Hoc enim iudicio se probabat. Sed ipsa docendi ratio et stylus alium quam Paulum esse satis testantur; et scriptor ipse unum se ex apostolorum discipulis profitetur, capite secundo; quod est a Paulina consuetudine longe alienum. Praeterea quae de catechismi consuetudine adducit capite 6, Pauli aetate minus congruerent. . . Scio, qualis de stylo excusatio adduci soleat: non posse scilicet iudicium inde fieri, eo quod epistolam hanc ex Hebraica lingua in Graecam vel Lucas vel alius quispiam transtulerit. Atqui ea coniectura nullo negotio refellitur. Ut enim alios locos, qui ex scriptura citantur, praeteream: si Hebraice scripta fuisset epistola, nulla in nomine testamenti fuisset allusio, in qua scriptor immoratur. Non potuit inquam ex alio fonte hauriri, quod de iure testamenti capite nono disputat, quam ex Graeca voce. Nam *διαθήκη* ambiguum apud Graecos significationem habet. ברית autem Hebraeis non nisi foedus significat. Haec una ratio sani iudicii hominibus sufficere ad probandum quod dixi, Graeco sermone scriptam fuisse epistolam. Quod autem obiicitur ex adverso probabilius esse Iudaeis non nisi sua lingua apostolum scripsisse, nihilo plus habet ponderis. Quotus enim quisque tunc fuit, qui avitam linguam intelligeret? Quam quisque regionem incolebat, eius idioma didicerat. Porro lingua Graeca latius patebat, quam aliae omnes. Argumentum zum comm. in Iacobi ap. ep. (ebenda Sp. 381 f.): Hanc epistolam *non sine certamine olim receptam a multis ecclesiis fuisse* ex Hieronymi Eusebiique testimonio notum est. *Sunt etiam hodie nonnulli, qui eam auctoritate dignam non censeant.* Ego tamen, quia nullam eius repudiandae satis iustam causam video, libenter eam sine controversia amplector. Nam quod *videtur capite secundo gratuita iustificationis doctrina convelli*, facile hoc suo loco diluemus. Quod autem *parcior in praedicanda Christi gratia videtur, quam apostolo conveniat*, certe non est ab omnibus exigendum, ut idem argumentum tractent. Multum a stylo Davidis distant Solomonis scripta. . . Atqui non facit haec diversitas, ut alterum probando alterum damnemus. Quin etiam inter ipsos evangelistas tantum est discriminis in illustranda Christi virtute, ut reliqui tres cum Iohanne comparati vix scintillas habeant pleni fulgoris, qui in ipso tam conspicuus apparet. Et tamen omnes peraeque exosculamur. Quare mihi ad epistolam hanc recipiendam satis est, quod nihil continet Christi apostolo indignum; multiplici vero doctrina scatet, cuius utilitas ad omnes Christianae vitae partes late patet. . . Porro de autore maior aliquanto est dubitandi ratio etc. Argumentum zum comm. in Petri ap. ep. posteriorem (ebenda Sp. 441). De hac epistola quod olim fuisse dubitatum refert Eusebius, ab eius lectione nos avertere non debet. Nam si nudae hominum auctoritati stetur, quandoquidem, a quibus mota sit haec quaestio, subticet, non plus illis deferre necesse esset, quam hominibus ignotis. Et postea subiicit passim sine controversia fuisse receptam. Magis aliquanto me movet, quod scribit Hieronymus, quosdam styli diversitate adductos Petrum autorem non putasse. Nam quamvis aliqua notari possit affinitas, fateor tamen manifestum esse discrimen, quod diversos scriptores arguat. Sunt et aliae probabiles coniecturae, ex quibus colligere liceat alterius esse potius quam Petri. Interim omnium consensu adeo nihil habet Petro indignum, ut vim spiritus apostolici et gratiam ubique exprimat.

nische Autorität abzusprechen. Aber Calvin hält die Anstöße für geringfügig und meint, sie beseitigen zu können. Die Autorität des Hebräerbriefes anzutasten, bezeichnet Calvin gar als satanisch. Der Hebräerbrief ist durchaus kanonisch, vor allen Dingen deshalb, weil er vom Priestertume Christi so trefflich redet.

2) Calvin kennt ferner die zwei Hauptgründe, die gegen den *Jakobusbrief* ins Feld geführt werden: daß er der paulinischen Rechtfertigungslehre widerspreche, und daß er zu wenig von Christi Werk rede. Den ersten Grund meint Calvin widerlegen zu können. Den zweiten hält er für bedeutungslos: man dürfe nicht verlangen, daß alle neutestamentlichen Schriftsteller dasselbe behandeln. Es genüge, wenn der Jakobusbrief nichts enthalte, was eines Apostels Christi unwürdig sei.

3) Der *zweite Petrusbrief* stellt Calvin vor ein schweres Problem. Einer Andeutung des Hieronymus folgend, erkennt Calvin an, daß der zweite Petrusbrief aus stilistischen Gründen nicht von Petrus, dem Verfasser des ersten Petrusbriefes, herrühren kann. Aber der zweite Petrusbrief enthält nach Calvin nichts, was des Petrus unwürdig ist. Also muß er kanonisch sein. Dann darf man aber den zweiten Petrusbrief nicht für eine Fälschung, sondern nur für echt petrinisch halten. Calvin löst das Rätsel folgendermaßen: der zweite Petrusbrief wurde von einem Schüler des Petrus auf Petrus' Befehl geschrieben.

4) Auch den *Judasbrief* hält Calvin für kanonisch, „weil er nützlich zu lesen ist und sich von der Reinheit der apostolischen Lehre nicht entfernt.“

Quod si pro canonica recipitur, Petrum eius autorem fateri oportet: quando non tantum nomen eius inscriptum habet, sed ipse etiam testatur cum Christo se vixisse. Haec autem fictio indigna esset ministro Christi, obtendere alienam personam. Sic igitur constituo, si digna fide censetur epistola, a Petro fuisse profectam; non quod eam scripserit ipse, sed quod unus aliquis ex discipulis ipsius mandato complexus fuerit, quae temporum necessitas exigebat. Nam tunc eum extrema fuisse senectute verisimile est: morti enim se vicinum esse dicit. Et fieri potest, ut, piorum rogatu, hoc sensus sui testimonium sub mortem consignari passus fuerit, quod eo mortuo bonis fulciendis et impiis reprimendis nonnihil valeret. Certe quum in omnibus epistolae partibus spiritus Christi maiestas se exserat, eam prorsus repudiare mihi religio est, utcunq̄ue genuinam Petri phrasin hic non agnoscam. Caeterum quia de autore non constat, nunc Petri, nunc apostoli nomine promiscue uti mihi permittant. Argumentum zum comm. in ep. *Iudae* ap. (ebenda Sp. 485). Tametsi de hac quoque epistola diversis sententiis inter veteres certatum fuit, quia tamen utilis est lectu nec quidquam a doctrinae apostolicae puritate alienum continet iamque olim apud optimos quoque autoritatem obtinuit, eam libenter aliis adnumero. In dem französischen Kommentare zum Judasbriefe (ebenda Sp. 505 ff.) hat Calvin diesen Satz charakteristischer Weise weggelassen. Calvin enthielt ihn also dem Volke vor; Gelehrten gegen-

Über die kleinen Johannesbriefe¹ und die Johannesoffenbarung äußert sich Calvin leider nicht. Sein Schweigen über die ersteren mag auf Zufall beruhen. Dagegen darf man in Kalvins Schweigen über die Offenbarung des Johannes wohl Absicht erblicken. Anscheinend sagt das Buch dem nüchternen Geiste Kalvins nicht zu. Dann ist es aber ein Beweis für Kalvins konservative Gesinnung, daß er diese seine Meinung nicht schriftlich zu äußern wagt, obwohl er Gelegenheit dazu genug hätte. Nur mündlich soll Calvin sein Urteil über die Offenbarung kundgegeben haben: er soll gesagt haben, sie sei ein dunkles Buch, das er in keiner Weise verstehe². Daß Calvin keine Erklärung der Offenbarung schrieb, fand schon Skaliger († 1609) auffällig³.

Es ist sehr lehrreich, einmal den Maßstab zu untersuchen, nach dem sich Calvin als Kritiker richtet. Er kennt sowohl die Tatsachen der ältesten Kanongeschichte, die er aus Euseb und Hieronymus entnimmt, als auch die gelehrten Kritiker des sechzehnten Jahrhunderts, vor allem Erasmus und Luther. Aber weder die alte Kirche, noch die Kirche der Gegenwart will er als Autorität betrachten. Nach dem Wortlaut seiner Äußerungen ist für Calvin nur eines maßgebend: sind die neutestamentlichen Bücher eines Jüngers Jesu würdig? Das sieht so aus, als richte sich Calvin hier nach dem Grundsatz seiner Dogmatik: der Geist, der aus der Heiligen Schrift spricht, lehrt uns, daß sie Autorität ist. Aber der Schein trügt. In Wahrheit fragt Calvin bei den umstrittenen Schriften des Neuen Testaments nicht darnach, ob sich der Geist in ihnen bezeugt. Er fragt nur (und das ist

über sah er ihn als ungefährlich an. — Mit *schräg liegenden* Buchstaben sind die Stellen gedruckt, die Kalvins Abhängigkeit von Luther verraten.

¹ Die kleinen Johannesbriefe scheint Calvin niemals zitiert zu haben. 1. Joh. zitierte er Inst. iii 2₂₁ mit der Formel dicit Ioannes in sua canonica. Doch ist sehr fraglich, ob man aus dieser Formel Schlüsse ziehen darf auf Kalvins Stellung zu 2. und 3. Joh. Vgl. S. 174. — Das comma Iohanneum hielt Calvin für echt.

² Herrn Geheimrat Prof. D. Heinrici in Leipzig verdanke ich den Hinweis auf folgendes Buch: Prima Scaligerana, nvsqvam antehac edita, cvm praefatione T. Fabri; Quibus adjuncta et altera Scaligerana quam antea emendatiora, cum Notis cufusdam V. D. Anonymi. Groningae 1669. Diesem Buche sind, wie schon der Titel andeutet, angehängt: Remarqves svr vn livre intitvlé Scaligerana, Imprimé l'an 1667. Et qui n'ont point encor veu le jour. Hier heißt es S. 253 f.: A propos de ce que dit icy Scaliger touchant Caluin, ie me souuiens d'auoir lû dans la Methode pour lire l'Histoire de Bodin, ces memorables paroles: Valde mihi probatur Caluini non minus vrbana quam prudens oratio, qui de libro Apocalypseos sententiam rogatus, ingenue respondit se penitus ignorare quid velit tam obscurus scriptor.

³ Altera Scaligerana (vgl. die vorige Anmerkung) unter Apocalypse (S. 15): Caluinus sapit quod in Apocalypsim non scripsit. Ebenda unter Calvin (S. 41): Calvin a tres-bien fait de ne rien escrire sur l'Apocalypse. . . Sapit quod in Apocalypsin non scripsit.

etwas ganz anderes), ob sie dem Geiste nicht widersprechen; einige Stellen, die dem Geiste zu widersprechen scheinen, werden dabei in etwas gewaltsamer Weise zurechtgestellt. Man gewinnt so den Eindruck, daß Calvin nur der Form wegen in eine Prüfung eintritt, ob die umstrittenen Schriften kanonisch sind oder nicht. In Wirklichkeit steht ihm von vornherein fest, daß sie es sind. Calvin fühlt sich also in Sachen des neutestamentlichen Kanons gebunden an die mittelalterliche Überlieferung.

Das zeigt sich auch an einem anderen Punkte. Calvin hält grundsätzlich fest an der alten Lehre von der *Wortinspiration*. Zwar veranlaßt ihn hier und da sein gesunder geschichtlicher Sinn, den Bann dieser Lehre einmal zu durchbrechen. In seiner Evangelienharmonie (*Commentarii in harmoniam ex Matthaeo, Marco et Luca compositam*, 1555) z. B. beweist Calvin, daß ihm der Bibelbuchstabe durchaus nicht heilig ist; er bewegt sich hier viel freier, als Martin Chemnitz¹. Aber in anderen Fällen wiederum zieht Calvin ganz richtig strenge Folgerungen aus der Lehre von der Wortinspiration. Er schreibt z. B. allen vier Evangelien genau die gleiche Autorität zu, obwohl er (mit Luther und Zwingli) das Evangelium des Johannes für das herrlichste von ihnen hält².

Wie die lutherische Kirche, so hat auch die reformierte nach dem Tode ihrer Begründer eine Art rückläufiger Bewegung durchgemacht. Die Kanongeschichte spiegelt diese Entwicklung deutlich wieder. Kalvins Schüler *Theodor von Beza* († 1605) zeigt das am deutlichsten³.

Beza veröffentlichte im Laufe der Jahre verschiedene Ausgaben des Neuen Testaments. In den Vorreden zu den einzelnen Schriften befaßte er sich auch mit der Frage nach der Kanonizität der umstrittenen Bücher⁴. Folgendes ist dabei zu bemerken.

¹ Theodor Zahn RE, 3. Aufl., 5, 1898, S. 660, 34 ff.

² Vgl. oben S. 146 Anm. — Die allegorische Exegese wurde von Calvin natürlich abgelehnt. ³ Berger, *La bible au seizième siècle* S. 131 ff.

⁴ Ich benutze folgende Ausgabe: *NOVVM D. N. IESV Christi testamentum. Latine iam olim a Vetere interprete, nunc denuo a Theodoro Beza versum: cum eiusdem annotationibus, in quibus ratio interpretationis redditur. Olius Roberti Stephani. M. D. LVI. Bl. 284* (Vorrede zum *Hebräerbrieft*). Hoc quidem constat nunquam satis conuenisse a quo scripta esset: quanuis Graeci theologi certatim Paulo vendicent, a quo scilicet scripta quidem fuerit, sed Hebraice, id est lingua tum in Iudaea familiari: quam deinde Lucas in Graecum sermonem conuerterit. Certe mira est styli dissimilitudo, et aliae probabiles coniecturae non desunt ex quibus nec Pauli esse, nec Hebraice vnquam fuisse scriptam appareat: quas suo loco attingemus. Verum quid attinet de scriptoris nomine contendere quod scriptor ipse celatum voluit? Sufficiat hoc nosse, vere esse dictatam a Spiritu sancto, quae luculentissimam ac plane Apostolicam Veteris foederis cum Nouo collationem atque adeo Noui foederis veluti singularem quan-

1) Beza weist nach, daß der Hebräerbrief nicht von Paulus herrühren kann. Der Frage nach dem wirklichen Verfasser tritt Beza nicht näher. Streng hält er aber daran fest: auf den Verfasser des Hebräerbrieves kommt gar nicht viel an; in jedem Falle ist die Schrift kanonisch; denn inhaltlich ist sie ganz ausgezeichnet.

dam promulgationem ac sanctionem complectatur. In der Vorrede zum Jakobusbriefe findet sich (Bl. 301, lies 300) die Wendung: quum de istius quae Iacobo tribuitur [sc. epistolae], atque etiam de posterioris a Petro scriptae autoritate diu a Latinis praesertim sit dubitatum. Zu 2₁₄ wird Bl. 301 bemerkt: Quia non alium locum fortius vrgent sophistae, vt gratiam Dei euertant, adeo quidem vt a nonnullis ob eam causam haec epistola prorsus repudietur, tanquam sanae doctrinae repugnet: conabor et ego paucis hunc locum illustrare, vt eum neque pro sophistis facere, neque quicquam a sana ac vera gratuita iustificationis doctrina alienum continere liquido appareat. Die nun folgende Erörterung schließt Bl. 302 mit dem Satze: Quamobrem tantum abest vt haec epistola Pauli doctrinae repugnet, vt contra nec meliore nec certiore argumento possit confirmari [!]. Anmerkung zu 2. Joh. 1. Presbyter *Ο πρεσβύτερος...* Sunt tamen qui putent hoc nomine alium quendam Iohannem significari qui presbyter fuerit vulgo cognominatus, a quo etiam nonnulli editam Apocalypsin putant: vt narrat Eusebius. . . Ego putarim familiarem esse epistolam ab Apostolo ipso Iohanne scriptam. Nam quod ad doctrinam ipsam attinet, valde pia et sancta est, atque adeo cum superiore prorsus consentiens. Phrasis autem ipsa Hebraismis scatet, et germanum Iohannis stilum prorsus refert, quantum quidem possum iudicare. Anmerkung zu Jud. 6. Hoc exemplum proculdubio hausit Iudas vel ex aliquo libro qui nunc interciderit, vel ex traditione: vt illud quod refert de Ianne et Mambre Paulus 2. Tim. 3. b. 8. Itaque non magis ob eam causam potest haec Iuda epistola quam illa Pauli repudiari, quum nihil hic a veritate absonum narretur. Das letztere wird noch genauer dargelegt. Prolegomena zur Offenbarung des Johannes. QVIA de huius libri autoritate iampridem nonnulli dubitarunt, paucis diluam argumenta quae in hanc partem afferri solent: deinde quid mihi videatur exponam. Argumenta vero citabo vti sunt ab Erasmo studiosae ac diligenter collecta, cuius quidem adeo varium mihi videtur in hoc argumento (vt in multis aliis) iudicium fuisse, vt quid statuerit, non facile iudicare possis: nisi quod eo tandem videtur inclinare, vt existimet aliquam esse quidem huius libri autoritatem, sed non eam tamen quae sit reliquorum qui sine controuersia sunt recepti. Audiamus ergo quid dicat. Folgen einige Sätze aus Erasmus' Annotationes (vgl. oben S. 21 Anm.). Hoc sit primum argumentum: ad quod ita respondeo, Si spectetur quibus rationibus permoti sint nonnulli ad hunc librum repudiandum, tum demum facile appariturum quam immerito hoc fecerint. Deinde sicut a quibusdam fuit repudiatus, ita fuisse a plerisque receptum, adeo quidem vt Epiphanius illos a quibus reiciebatur, aperte inter haereticos recensuerit, vt interim omittam antiquissimos scriptores, Iustinum philosophum, et Irenaeum Lugdunensem episcopum, martyrem vtrunque, non modo illum comprobasse, sed etiam commentariis illustrasse. . . Nunc ad alterum argumentum veniamus. Folgt wiederum eine Mitteilung aus Erasmus' Annotationes. Ad hoc ita respondeo, Quicumque tandem isti eruditissimi viri fuerint, magnam eos reprehensionem mereri in eo quod conuiciis ausi sint eum librum exagitare qui sane sit breuissimus si ea demas quae ad verbum ex Prophetis exscripsit. Longe aliter Basilius, Gregorius, Cyrillus, Epiphanius, Irenaeus, Hippolytus, vt Arethas testatur, qui hunc librum non modo vt Dionysius Alexandrinus, putarunt a sancto viro scriptum esse, sed aperte etiam

2) Die fünf umstrittenen k a t h o l i s c h e n B r i e f e behandelt Beza ganz kurz. Er erwähnt, daß ihre Kanonizität früher je und dann bestritten wurde. Aber er geht darüber sofort zur Tagesordnung über. Nur die Frage gelangt zu ausführlicher Besprechung, ob der Jakobusbrief der paulinischen Rechtfertigungslehre entgegen ist.

Iohanni Apostolo vendicarunt... Dicunt eum complecti vulgatam rerum historiam. Id vero qui potest in eo verum esse qui (si admodum pauca excipias) res praeteritas non narret, sed futuras praenuntiet?... Ad tertium argumentum accedamus. Folgt wieder eine Anführung aus Erasmus' Annotationes: der Verfasser trete mit seinem Namen zu deutlich hervor. Haec est ratio quae Dionysium Alexandrinum impulit vt ab alio aliquo Iohanne scriptum hunc librum arbitrareretur. at Deus bone, quam infirma et imbecilla? Non animaduerterunt boni viri aliud esse historiam, aliud Prophetiam scribere. Nam historiae veritas aliunde potius quam a scriptore pendet: at in Prophetia, quia res futurae praedicuntur, nulla nisi reuelantis et annuntiantis auctoritate innixae, quis non videt hoc requiri in primis, vt vnde tandem illarum praedictio emanet, quis patefecerit, quis scripserit intelligamus?... Si centies inculcatum esset in hoc opere Ego Iohannes, non poterat hoc reprehendi quod in Esaia,¹ Ieremia, Daniele, nemini vnquam pio in mentem venit vt reprehenderet. Atqui Iohannis nomen in toto hoc opere, nisi me calculus fefellit, quinque tantum repetitur... Accedo ad quartum argumentum. Folgt Erasmus' Bemerkung über den Titel Iohannes Theologus. Atqui vel hic titulus eam Iohanni Euangelistae vendicat, quem nemo ignorat κατ' ἐξοχήν fuisse Theologum a veteribus appellatum.. Alter autem ille Iohannes quem ego sane supposititium esse suspicor, non Theologus (quo cognomento nihil dici potest augustius) sed presbyter dicebatur. Venio tandem ad styli dissimilitudinem, quam Dionysius ille Alexandrinus tribus argumentis confirmat [vgl. Teil 1 S. 66 Anm. 1].. At ego primum omnium respondeo, istam styli dissimilitudinem, minime esse admirandam in tam dissimili argumento... Superest vltimum argumentum, quod videatur Chiliarum haeresi fauere... Ego vero, vt concedam Chiliarum nonnullis ex hoc libro testimoniis esse abusos, idcirco tamen haeretico tam impuro [sc. Cerintho] hunc librum esse tribuendum absit vt concedam, nisi locos illos aliter accipi commode non posse quispiam ostenderit: alioquin quem tandem librum admittemus? Aliter autem accipiendos esse doctissimi viri iam pridem indicarunt. .. Quae quum ita se habeant, quanuis non censuerim quidem ego pertinacius de scriptoris nomine litigandum, tamen Iohanni Apostolo potius quam cuiquam alii hunc librum tribuerim... Quod si tamen liceret ex stylo coniecturam facere, nemini certe potius quam Marco tribuerim, qui et ipse Iohannes dictus est: adeo non in verbis tantum, sed etiam in formulis dicendi perlisque similis ac pene idem est Euangelii Marci et huius libri character. Ad ipsum autem librum quod attinet, quanuis eum esse me agnoscam cui haec mysteria valde adhuc obscura videantur, tamen quum vbique videam Spiritus Prophetici numen eminere, et veterum Prophetarum non tantum vestigia, sed sententias ipsaque adeo verba in hoc libro agnoscam: quum manifesta et magnificentissima vbique tum diuinitas Christi, tum nostrae redemptionis testimonia in eo extare videam: quum denique ex iis quae praedicta sunt, nonnulla manifeste iam apparuerint, veluti quae de Asiaticarum Ecclesiarum excidiis, et scorti illius septem montibus insidentis regno praedixit: venio in eam sententiam vt existimem Spiritum sanctum in hunc pretiosissimum librum congerere voluisse quae ex superiorum Prophetarum praedictionibus implendae post Christi aduentum supererant: ac nonnulla etiam addidisse, quatenus nostra interesse cognouit...

Beza gewinnt das Ergebnis: der Jakobusbrief sei eines der klarsten Zeugnisse für diese Lehre!

3) Dagegen beschäftigt sich Beza sehr eingehend mit der Johannesoffenbarung. Er wiederholt zunächst die Gründe, die Erasmus aus altkirchlichen Quellen gegen die Apostolizität der Offenbarung vorgebracht hatte, und sucht diese Gründe als belanglos zu erweisen. Allerdings gibt er, wie beim Hebräerbriefe, zu, daß auf den Namen und die Person des menschlichen Verfassers herzlich wenig ankommt (dieses Zugeständnis ist ja, vom Standpunkte der strengen Wortinspiration aus, ganz erlaubt). Lehrreich ist es, daß Beza ernstlich mit der Möglichkeit rechnet, Johannes Markus, der zweite Evangelist, habe die Offenbarung verfaßt. Beza glaubt, daß einige stilistische Gründe für diese Annahme sprechen. Er nimmt damit eine Vermutung des Dionysius von Alexandria¹ wieder auf.

Alles in allem genommen, ist Bezas Stellung zu den umstrittenen Schriften des Neuen Testaments der Stellung Kalvins grundsätzlich gleich. Aber Beza räumt der Kritik noch weniger Bedeutung ein, als Calvin. Nur in einem ganz äußerlichen Punkte geht Beza über Calvin hinaus: er beachtet, daß auch die kleinen Johannesbriefe und die Johannesoffenbarung einst angezweifelt worden sind².

Die confessio Gallicana (1559) enthält in Article III folgendes Verzeichnis der neutestamentlichen Bücher: Item le St. Evangile selon St. Matthieu, selon St. Marc, selon St. Luc et selon St. Iehan, item le second livre St. Luc, autrement dit les Actes des Apostres. Item les epistres St. Paul, aux Romains une . . . à Philemon une. Item l'Epistre aux Hebreux, l'Epistre St. Iaques, la premiere et seconde epistre St. Pierre, la premiere, deuxieme et troisieme epistres St. Iehan, l'epistre St. Iude. Item l'Apocalypse ou Revelation saint Iean. Ältere Überlieferungen wirken hier insofern nach, als der Hebräerbrief nicht als paulinisch bezeichnet, sondern zu den katholischen Briefen gestellt wird. Anders die confessio Belgica (1561) in Art. iv: Novi vero Testamenti [sc. hic est Catalogus]: quatuor Evangelistae . . . Acta Apostolorum; quatuordecim Epistolae S. Pauli, quae sunt ad Romanos . . . ad Titum, Philemonem, Hebraeos; et septem epistolae reliquorum Apostolorum . . . ; Apocalypsis denique S. Iohannis Apostoli. Dagegen scheint die Westminster-Confession (1647) Chap. 1 zum Standpunkte der confessio Gallicana zurückzukehren. Die Westminster-Confession zählt die neutestamentlichen Briefe nämlich folgendermaßen auf: Pauls Epistles to the Romans. Corinthians I. Corinthians II. . . To Titus. To Philemon. The Epistle to the Hebrews. The Epistle of James . . . Vgl. Müller, Bekenntnisschriften der reformierten Kirche S. 222, 234, 543 f.

Die reformierten Theologen der späteren Zeit konnten sich mit der Kritik umso weniger befreunden, als sie sich immer strenger an die

¹ Euseb. hist. eccles. vii 25₁₅ (Teil 1 S. 67 Anm.).

² Nach dem über Calvin Bemerkten wird man begreifen, daß Beza auch als Textkritiker sehr konservativ war. Von der zweifelhaften Authentie des Markusschlusses redete er nie. Joh. 7₅₃—8₁₁ war ihm allerdings verdächtig.

Lehre von der Wortinspiration hielten. Sie wurden dazu durch ähnliche Erwägungen bestimmt, wie die Lutherischen¹. Bedeutsam ist dabei vor allen Dingen, daß die Inspirationslehre auch in verschiedenen reformierten Bekenntnissen Aufnahme gefunden hat².

C. Ein freierer Geist herrschte nur in einer Abspaltung der reformierten Kirche, in der Gemeinschaft der Arminianer. Ihr größter Theolog war der vielseitige, gelehrte Hugo Grotius († 1645). Grotius hat, soweit die neutestamentliche Kanongeschichte in Frage kommt, vornehmlich ein doppeltes geleistet. Erstens brach er mit der strengen Lehre von der Wortinspiration. Er vertrat (z. B. in seinem votum pro pace ecclesiastica) die Anschauung, nicht alle Bibelstellen, sondern nur die Prophetien seien in eigentlichen Sinne inspiriert (diese Anschauung von dem Wesen der Inspiration hat dann bekanntlich der Philosoph Baruch Spinoza von ihm übernommen). Zweitens erneuerte Grotius mit großem Scharfsinn die Kritik an den umstrittenen Büchern des Neuen Testaments; er tat das vornehmlich in seinen berühmten Anmerkungen (Annotationes) zum Neuen Testamente³.

¹ Vgl. oben S. 137.

² Charakteristisch ist, daß schon einige der ältesten reformierten Symbole ausdrücklich von der Heiligen Schrift handeln, wenn auch ohne Hervorkehrung der Lehre von der Wortinspiration. Vgl. Confessio tetrapolitana (1530) 1: Warauß die predigen genomen werden; und Confessio Helvetica prior (1536) 1: Vonn der heiligen geschrift (Karl Müller, Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche S. 55 und 101). Aus späterer Zeit vergleiche man vor allem die Confessio Gallicana (1559, Müller a. a. O. S. 221 ff.), besonders Article II: Ce Dieu se manifeste tel aux hommes: Premièrement par ses oeuvres tant par la création que par la conservation et conduite d'icelles. Secondement et clairement par sa parole, laquelle au commencement revelee par oracles [!], a esté puis apres redigee par escrit es livres que nous appellons escripture saincte. Ferner Confessio Belgica (1561, Müller a. a. O. S. 233 ff.) Art. III: Confitemur, hoc Dei verbum, non humana voluntate allatum, traditumque fuisse; sed sanctos Dei viros divino afflatus Spiritu locutos esse, ut beatus Petrus ait. Postea vero Deus, pro singulari cura, quam de nobis nostraque salute gerit, servis suis Prophetis et Apostolis mandavit, ut sua illa oracula [!] scriptis consignarent. Vgl. auch das Schottische Bekenntnis von 1560 (Müller a. a. O. S. 249 ff.). Endlich die helvetische Formula consensus (1675, Müller a. a. O. S. 861 ff.), besonders Kanon 1 und 2 (In specie autem Hebraicus Vet. T. codex, quem ex traditione Ecclesiae Judaicae, cui olim [Röm. 3.] oracula [!] Dei commissa sunt, accepimus hodieque retinemus, tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa, sive punctorum saltem potestatem, et tum quoad res, tum quoad verba *ἁγιωγραφοῦς*, ut fidei et vitae nostrae, una cum codice Novi Testamenti sit Canon unicus et illibatus).

³ Vorrede zum Hebräerbrieff: Cuius scriptoris sit haec epistola, non mirum est hodie dubitari, cum etiam veteres dubitaverint. Vetustissimi in tres partes scinduntur; alii enim Barnabae eam tribuunt, alii Clementi Romano, alii Lucae. Posteriores multi eam Paulo adscripsere. Facillima refutatu est postrema haec opinio, ideo quod Paulinae epistolae inter se sint germanae pari

1) Sehr ausführlich handelt Grotius vom Hebräerbriebe. Er glaubt, ihn auf Grund altkirchlicher Überlieferung und innerer Gründe dem Lukas zuschreiben zu können.

characterē et dicendi modo, haec vero manifeste ab iis discrepet... Praeterea Paulo hanc epistolam abiudicat, quod huius scriptor se eis adnumeret, qui non a Christo, sed ab eius discipulis notitiam evangelii acceperunt 2₃; cum contra Paulus auctoritatem sibi addat inde, quod hanc notitiam a Christo ipso acceperit. A Barnabae quoque sermone multum distat, si vere Barnabae ea epistola est, quam nos habemus partim Graecam partim Latinam, sed quam apparet eandem esse, qua usi sunt Clemens Alexandrinus, Origenes et alii... Clementis Romani oratio ad hanc nostram propius accedit: sed videtur is, ut vocatus e gentibus, in litteris Hebraeorum multo minus quam hic scriptor fuisse versatus; neque alia videtur causa, cur veterum nonnulli epistolam hanc Clementi Romano adscriberent, nisi quod verba quaedam viderent in epistola Clementis ad Corinthios, quae et hic apparent. Sed id infirmum est, cum et Paulinis verbis frequenter utatur Clemens... Restat ergo ex iis, quos veteres nominarunt, Lucas, cui ego hanc epistolam libens tribuerim. Nam sicut haec epistola bene Graeca est et florida, ita et sermo Lucae, ubi non Christi aut apostolorum refert verba, sed in aliis rebus narrandis, puta Pauli navigatione, liberius spatiat. . . . Et fieri potest, ut istorum mysteriorum explicationem ex ore partim Pauli, partim Barnabae hauerit, ita ut et istis pars huius epistolae aliqua adscribi recte possit. . . . Lucam autem huius epistolae scriptorem ostendunt etiam vocabula et loquendi genera quaedam Lucae velut propria. . . . Graece autem scripta est haec epistola, quia is sermo Lucae familiarior. Iudaei autem plerique etiam Graece norunt, ut liquet actor. 6₁. Zu J a k. 1₁: Non dicit apostolus, ut solent Paulus et Petrus, qui id non sine causa fecerunt. Magnam enim auctoritatem addebat illis, quod a Christo ipso in locum, qui supra omnes in ecclesia emerent, essent electi. Iacobum hunc Syrus, qui inscriptionem fecit ad has et sequentes epistolas, putat fuisse Zebedaïdem. At id minus credibile est, quia is, ut actor. 12 discimus, prius ab Herode fuit interfectus, quam se multum extra Iudaeam promoveret evangelii sermo. At nec Iacobum hunc esse Alphaei mihi fit probabile. Adscripsisset enim et is apostoli nomen. Est ergo is, qui ab apostolis constitutus fuit princeps presbyterii Hierosolymitani, ut apostolis huc illuc, ut fiebat, excurrentibus haberet coetus ille virum egregium, et cui ob proximam virtutes nomen *δικαίον* adhaesit, a quo regetur. Eum Iacobum multi credidere apostolum dici Galat. 1₁₉. Sed minime id inde sequi ex eo loco ostendimus. Sed non fuisse apostolum aperte indicant citati ab Eusebio libro 2 Hegeſippus et Clemens Alexandrinus libro *ὑποτυπώσεις* . . . Dicitur autem hic Iacobus frater domini, quod filius esset Iosephi τοῦ τέκτονος ex priori uxore, ut quidem sentiunt Eusebius, Hieronymus, Epiphanius et alii quidam; sunt, qui alio modo propinquum eum κατὰ σάρκα Christo fuisse sentiunt. Sunt, qui dubitant, haecne sententia an illa sit verior. Zu J a k. 1₂: Putem epistolam hanc scriptam tempore edicti illius Claudiani, cuius mentio act. 18₂. Zu J a k. 2₁₄: Cum apostoli multam ubique praedicarent fidei efficaciam, inde factum est, ut multi homines carnales, in quibus fuit Simon magus, id arripuerint in vitae mendosae patrocinium, quasi sine operibus iustis, ut Irenaeus loquitur, salus aeterna possit obtineri, nempe per fidem. Cum contra apostolorum esset doctrina fidem aptam esse, ut nos purget, purgatis dare spiritum sanctum et sic fidem fieri efficacem per dilectionem Gal. 5₆. Zu 2. Petri 1₁: Iam olim veterum multi credere hanc epistolam non esse apostoli Petri, argumento tum dictionis ab epistola priore multum diversae, quod agnoscent Eusebius et Hieronymus, tum quod multae olim ecclesiae hanc non receperint. Ego aliud addam

2) Den Jakobusbrief hält Grotius nicht für apostolisch. Er läßt ihn von dem Herrenbruder Jakobus zur Zeit des Kaisers Claudius geschrieben sein. Die inneren Gründe, die vor allem Luther

argumentum, cur haec non Petri esse videatur. Petrus sub Nerone mortem obiit. At haec epistola aut epistola, ut nos arbitramur, huic subnexa, quae facit caput tertium, scripta est post excidium Hierosolymorum. Nemo enim Christianus ultimum mundi diem venturum credidit, nisi postquam evenisset eversio Iudaici status. Post eam vero brevi admodum secuturam mundi ruinam multorum animo obversabatur, ut diximus ad 2. Thess. 2 et alibi. Hic vero scriptor Christianos vult patientes adhuc esse in illius diei exspectatione, si forte sperato tardius adveniat: esse hoc signum magnae dei patientiae, qui adhuc multos ex Iudaeis et gentibus ad se velit converti. Scriptorem autem huius epistolae arbitror esse Simeonem sive Simonem, episcopum post Iacobi mortem Hierosolymis eiusdemque Iacobi, cuius epistolam habuimus, successorem et imitatore. Nomen enim eius episcopi utroque modo, et Simeon et Simon, scribitur apud Eusebium et alios. Unde etiam constat vixisse hunc post excidium Hierosolymorum ad Traiani tempora et tunc pro Christi nomine crucifixum. Puto autem titulum epistolae fuisse *Συμεὼν δοῦλος Ἰησοῦ Χριστοῦ*, quomodo et Iacobus et Iudas scribunt; sed eos, qui spectabiliorem et vendibiliorem voluerunt facere hanc epistolam, adiecisse *Πέτρος* et *ἀπόστολος* et infra 3₁₅ ad nomen Pauli *ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφός*. Credo ita comperturum, si quis antiquiora, quam nos habemus, epistolae huius exemplaria invenerit. In Syrorum libris veteribus abest haec epistola. Tertullianus nunquam deprompto hinc testimonio utitur. Vorrede zum zweiten (und dritten) Johannesbriefe. Hanc epistolam et eam, quae sequitur, non esse Ioannis apostoli veterum multi iam olim crediderunt, a quibus non dissentiant Eusebius et Hieronymus. Et magna sunt in id argumenta. Nam duos fuisse Ioannes Ephesi, apostolum ac presbyterum, eius discipulum, semper constitit ex sepulcris alio huius alio illius: quae sepulcra vidit Hieronymus. Deinde hic scriptor non apostolum se vocat, sed presbyterum, cum non soleant apostoli, etiam ubi ad privatos scribunt, omittere eum titulum, quo ipsorum scripta maxime commendabantur. Nam quod Petrus presbyterus alloquens se quoque *κατὰ συγκατάβασιν* vocat eorum *συμπρεσβύτερον*, id fit extra inscriptionem ex quadam comitate, quali et imperatores se commilites vocant. Praeterea apud multas gentes hae epistolae non fuerant receptae, immo nec in sermonem earum versae; ut nec altera Petri, quae dicitur, nec Iudae, quia non habebantur pro apostolicis. Tum vero credibile non est quenquam, qui Christianus dici vellet, ea fuisse audacia, ut apostolo se opponeret. In Clementis constitutionibus 7₄₅ habes: *Κλήμης δὲ μετὰ τὸν Δίνου θάνατον τῆς ἐμοῦ Πέτρου δευτέρου χειροτονητῆ, τῆς δὲ Ἐφέσου Τιμόθεος μὲν ὑπὸ Παύλου, Ἰωάννης δὲ ἐπ' ἐμοῦ Ἰωάννου; quod quin a veteri fama veniat dubium non est. Zu Jud. 1: Non addidit ἀπόστολος, quod apostoli facere solent in epistolis etiam ad privatos. Deinde, si apostolica fuisset habita haec epistola, versa fuisset in linguas omnes et recepta per omnes ecclesias: quod nunc aliter se habuit. Quare omnino adducor, ut credam hanc epistolam esse Iudae episcopi Hierosolymitani, qui fuit Adriani temporibus paulo ante Barchochebam. Nam Simeoni, cuius esse credimus epistolam, quae Petri altera dicitur, successit Iustus, Ebraice *יוסטוס* *Σαδοκός*, huic Zachaeus, Zachaeo Tobias, Tobiae Benjamin, Beniamini Ioannes, Ioanni Matthias, Matthiae Philippus, id est *ϕιλιππος* vel *ϕιλίππος*, Philippo Seneca, id est *σενεκα*, Senecae Iustus alter, huic Levi, ei Ephres, Ephrae Ioses, Ioseti is quem dico Iudas. Scripta est autem haec epistola adversus Carpoctatianos maxime, ut et illa Simeonis. Quare cum in eodem versetur argumento, non mirum, si et easdem*

gegen den Jakobusbrief geltend gemacht hatte, erscheinen Grotius ungemein schwach.

3) Sehr kritisch äußert sich Grotius über den zweiten Petrusbrief. Wegen stilistischer und geschichtlicher Gründe könne diese Schrift nicht von dem Apostel Petrus herrühren. Ihr Verfasser sei wohl Symeon, der zweite Bischof von Jerusalem, des Herrenbruders Jakobus Nachfolger. Die Worte „Petrus“ und „Apostel“ 2. Petri 1₁ seien später eingefügt, um den Brief „ansehnlicher und besser verkäuflich“ zu machen. Daß der Verfasser des zweiten Petrusbriefes sich als Augenzeugen des Lebens Jesu gibt, übersieht Grotius nicht. Er meint, auch jener Symeon könne ein solcher Augenzeuge gewesen sein (2. Petri 1₁₈ bezieht Grotius auf Joh. 12₂₈). Übrigens nimmt Grotius an, der zweite Petrusbrief sei nachträglich aus zwei verschiedenen Briefen desselben Verfassers zusammengesetzt. Den ersten Brief bilde Kapitel 1 und 2, den zweiten Kapitel 3. Auf diese Weise ermöglicht Grotius eine bequeme Deutung von 2. Petri 3₁ (hier sagt der Verfasser, er schreibe nun bereits den zweiten Brief).

4) Die zwei kleinen Johannesbriefe schreibt Grotius nicht dem Apostel Johannes, sondern dem Presbyter Johannes zu.

5) Den Judasbrief behandelt Grotius ähnlich, wie den zweiten Petrusbrief. Er sei das Werk des jerusalemischen Bischofs Judas aus der Zeit Kaiser Hadrians. Die Worte „Bruder des Jakobus“ im Eingange des Briefes seien ein jüngerer Einschub.

historias veteres illi aptat et verbis modo iisdem, quibus Simeon, modo paulum commutatis utitur. Scribit autem ad Iudaeos gente, religione Christianos, ubique dispersos. Die Worte ἀδελφός δὲ Ἰακώβου Jud. 1 betrachtet Grotius als einen späteren Zusatz. Vorrede zur Johannesoffenbarung. Cur de huius rei auctoritate et auctore addubitatum sit, causas esse arbitrator, quod diu in paucorum fuerit manibus, non additus codicibus in vulgus datus, ne accenderentur imperantium in Christianos odia ex his, quae de Roma hic praedicuntur. Deinde, quod, quae hic dicuntur de resurrectione, de mille annis, de Gogo et Magogo, ea sono congruunt cum Iudaicis libris; et quanquam hic sensu posita alio, attamen a Cerintho et Christianis plus aequo Iudaizantibus in sensum plane Iudaicum rapiebantur, ut et illud de Hierosolymis ex coelo delapsis. At vero apostoli Ioannis esse hunc librum credidere illi, quibus merito creditur, Iustinus contra Tryphonem, Irenaeus iv 37, 50 v 30, Tertullianus adversus Marcionem 4 et aliis multis in locis, quibus consentiam Clemens Alexandrinus, Origenes, Cyprianus et post eos alii multi. Adiciam de hac re Dionysii Alexandrini locum: Ἐγὼ δὲ ἀθετήσαι . . . καταληφθῆναι νενομίκα [Euseb hist. eccl. vii 25₄ f.; Teil 1 S. 66 Anm. 1]. Credo autem a Ioanne presbytero, apostoli discipulo, custoditum hunc librum: inde factum, ut eius esse opus a quibusdam per errorem crederetur. Quod autem in quibusdam libris inscribitur Ἰωάννου θεολόγου, non aliunde factum est, quam quod post Origenem Christiani, quem titulum Orpheo dant Platonici, meliori iure dederunt Ioanni. Id verum esse apparet ex ipso Origene, Athanasio, Chrysostomo et Cyrillo utroque.

6) Die Johannesoffenbarung betrachtet Grotius als eine Schrift des Apostels Johannes. Der Presbyter Johannes habe das Buch in Verwahrung gehabt. Deshalb sei es in alter Zeit gelegentlich ihm, statt dem Apostel, zugeschrieben worden. Man gewinnt den Eindruck, daß Grotius die Offenbarung besonders lieb und wert ist. Hat er sie in der Zeit schätzen gelernt, in der er unter den Nachstellungen seiner Gegner zu leiden hatte?

Grotius' Kritik an den umstrittenen Schriften des Neuen Testaments war zweifellos sehr scharfsinnig, obwohl sie vielfach in der Irre ging. Es kam Grotius dabei vor allem zu statten, daß er vollkommen Herr war über die sprachlichen und geschichtlichen Kenntnisse seiner Zeit. Wenn er Fehlgriffe tat, so lag das zu einem guten Teile daran, daß zu seiner Zeit die Forschung noch weit zurück war. Und doch hatte Grotius' Kritik einen schwachen Punkt. Der bekannte lutherische Theolog Abraham Kalov († 1686) gab 1672 bis 1676 ein großes Bibelwerk heraus, die *Biblia illustrata*. Hier verfolgte er vor allem das Ziel, Grotius' Anmerkungen zur Bibel zu widerlegen. Er ließ Grotius' Gelehrsamkeit Gerechtigkeit widerfahren. Aber er tadelte, daß sich Grotius nicht nach dem Maßstabe des Glaubens (der *analogia fidei*) richtete. Mit anderen Worten: Kalov setzte an Grotius' Werk aus, daß man in ihm keinen Hauch lebendiger Frömmigkeit spürte. Das gilt, wie wir hinzufügen dürfen, ganz besonders auch von Grotius' Kritik am neutestamentlichen Kanon. An der Kritik des Kanons war sonst, wie das Beispiel Luthers lehrt, die Frömmigkeit sehr stark beteiligt. Aber Grotius hatte dafür kein Verständnis. Die Arminianer zeichneten sich ja auch sonst nicht durch eine besonders lebhaft Frömmigkeit aus.

Die Frage, ob und inwieweit die umstrittenen Schriften des Neuen Testaments noch zum eigentlichen Kanon gehören, warf Grotius nicht auf. Sie war für ihn in der Tat von geringer Bedeutung, da er die strenge Lehre von der Wortinspiration aufgegeben hatte.

Zusatz 1. Es ist sicher, daß Grotius als Kritiker des Neuen Testaments nicht original war. Von wem er im einzelnen lernte, ist noch nicht genügend erforscht. Ich will hier nur darauf hinweisen, daß der berühmte reformierte Philolog Joseph Justus Skaliger († 1609) trotz seiner begeisterten Verehrung für Calvin sehr freisinnige Urteile über den Jakobusbrief und die Offenbarung des Johannes fällte. Wir lesen in den *Altera Scaligerana* (vgl. oben S. 148 Anm. 2) unter Jacobus (S. 116): *Iacobi epistola plena est Iudaismis, non erat recepta temporibus Eusebij. Est ab homine Catechumeno composita. Quam imperitus ex omnibus alijs Scriptoribus Ecclesiasticis Canonicis! et initio habet mirum de 12 tribubus. Nescio quid dicam, sed magna est impudentia vocasse se Iacobum, qui non est.* Ferner unter *Apocalypse* (ebenda S. 14 f.): *Ecclesia Syriaca hanc [die Apocalypse] non agnoscit, quamvis Scaliger habeat Syriacam, que le Patriarche lui auoit enuoyée, quam Maronitae vertendam curant. Vix credo Ioannem Apostolum autorem esse Apocalypseos . . . Quidquid*

ante quadraginta annos scriptum est in Apocalypsim, tout cela ne vaut rien. In Apocalypsi sunt tantum duo capita quae possunt intelligi, sunt valde aperta, nec potest eorum expositio negari (vgl. auch oben S. 148 Anm. 3). Es liegt nahe anzunehmen, daß Skaligers kritische Urteile über einzelne neutestamentliche Bücher auf althumanistische Überlieferungen zurückgehen. Möglicher Weise wurde Skaliger dabei angeregt durch einzelne Bemerkungen des gelehrten Humanisten Sebastian K a s t e l l i o (dieser erlebte um 1600, worauf mich Herr Domprediger Lic. August Lang freundlichst aufmerksam macht, besonders in den Niederlanden eine Art Auferstehung). Allerdings hielt Kastellio mit seiner Kritik am Neuen Testamente sehr zurück. Was die Literarkritik betrifft, so teilte er in seiner lateinischen Bibel (1551) nur die Zweifel an der Offenbarung des Johannes ausdrücklich mit: De huius auctore libri dubitatur. Titulus Iohannem theologum nominat. Quis fuerit aut quando fuerit, non magis sum sollicitus, quam de vini dolio aut tempore, dum vinum sit bonum [ein echt humanistischer Vergleich]. Fuisse quidem huius libri auctorem verum vatem deque discipulum persuasum habeo; nec de eo magis dubito quam de Iohannis evangelio. Et tamen huius libri vix millesimam partem intelligo. Den Hebräerbrief hielt Kastellio für unpaulinisch; er trennte ihn von den Paulusbriefen und stellte ihn zwischen katholische Briefe und Offenbarung; aber dies Verfahren ausführlich zu rechtfertigen, fand er nicht nötig. Auch in Dingen der Textkritik blieb Kastellio hinter Erasmus und anderen zurück. Mit keinem Worte erwähnte er, daß Mark. 16, ff. und Joh. 7₅₃—8₁₁ nicht zum ursprünglichen Bestand des Neuen Testaments gehören. Nur am comma Iohanneum (1. Joh. 5, f.) wagte er eine schüchterne Kritik: er klammerte es ein und bemerkte dazu am Rande, es sei nicht in allen Handschriften enthalten. Indessen, wenngleich Kastellio nur äußerst vorsichtig am Neuen Testamente Kritik übte, kann er doch Skaliger angeregt haben zu weitergehenden kritischen Forschungen.

Z u s a t z 2. Die Arminianer spielten auch eine Rolle in der Geschichte der neutestamentlichen Textkritik; so besonders Stephan Kurcelläus, der 1658 ein Neues Testament herausgab. Kurcelläus stand wohl gelegentlich unter den Einflüssen Kastellios; wie dieser klammerte er z. B. das comma Iohanneum ein. J. J. Wetsteins († 1754) textkritische Arbeiten wurden vor allem von Arminianern gefördert.

§ 12. Die neueste Zeit¹.

Die Reformatoren hatten eine echt evangelische Schätzung der Heiligen Schrift vertreten. Aber was sie erarbeitet, war in der Folgezeit teilweise wieder verloren gegangen. Die Schuld an dieser unglücklichen Entwicklung hatte vor allen Dingen der Umstand getragen, daß die Lehre von der Wortinspiration zunächst nicht gemildert, sondern nur verschärft worden war.

¹ Es mag unpassend erscheinen, die gesamte Zeit etwa von der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts an in einem kurzen Paragraphen zu behandeln. Ich habe es getan, weil seitdem die Kanongeschichte keinen Markstein der Entwicklung aufzuweisen hat. Der Kanon selbst hat sich in dieser Zeit gar nicht verändert; nur die Beurteilung des Kanons wurde eine andere. — Ich bitte, § 12 besonders nachsichtig zu beurteilen; er bedeutet in manchen Beziehungen einen ersten, tastenden Versuch. Vor allem bedenke man, daß ich keine Geschichte der Lehre von der Inspiration geben will. Ich berücksichtige diese Lehre nur insoweit, als das unbedingt notwendig ist.

A. Eine Änderung in der Stellung der evangelischen Kirchen zur Heiligen Schrift wurde erst dadurch herbeigeführt, daß die strenge Anschauung von der Wortinspiration um ihre Geltung kam.

Wie es scheint, war diese Anschauung wenigstens auf lutherischem Gebiete nie ganz herrschend. Das beweist ein lehrreiches Ereignis aus dem siebzehnten Jahrhundert¹. Der Hamburger M. Jak. Groß hatte mit starken Worten behauptet, in der inspirierten Heiligen Schrift könne es keine Barbarismen und Solözismen geben. Gegen Groß erhob sich 1641 der Student der Theologie J o h a n n M u s ä u s (1613—1681). Er verteidigte in seiner „philologischen Untersuchung über den Stil des Neuen Testamentes“² den Satz: es sei eine etwas ungewisse Vermutung, daß der Heilige Geist nicht nur den Inhalt, sondern auch die einzelnen Worte der Bibel eingeeben habe³. Nun vertrat Musäus freilich später, als er in Jena Professor der Theologie war, durchaus die orthodoxe lutherische Lehre von der Wortinspiration. Aber seine Jugendschrift zeigt doch wohl, daß man diese Lehre keineswegs als völlig sicheren Besitz der Kirche betrachtete.

So war es kein allzu kühnes Wagnis, wenn der Helmstädter Theolog G e o r g K a l i x t († 1656) einen ernsteren Angriff gegen die Lehre von der Wortinspiration unternahm. Allein Heilswahrheiten im eigentlichen Sinne des Wortes ließ er vom Heiligen Geiste unmittelbar eingegeben sein. Was aber die Bibel z. B. an geschichtlichen Mitteilungen enthält, das ist seiner Meinung nach nicht eingegeben. Nur göttliche Aufsicht nahm Kalixt für Bibelstellen dieser Art an. Es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß Kalixt hier, wie auch in anderen Fällen, von der milderen Inspirationslehre der katholischen Kirche beeinflusst wurde. Katholisches Wesen und katholische Theologie hatte er namentlich auf seinen Reisen genau kennen gelernt. Den Einwirkungen katholischer Wissenschaft mußte Kalixt umso leichter zugänglich sein, als er in nahen Beziehungen stand zu den letzten Ausläufern des Humanismus: dieser berührte sich mit der katholischen Theologie jener Zeit in verschiedenen Punkten, besonders auch in der Lehre vom göttlichen Charakter der Bibel.

Kalixt übte auf seine Zeit nur geringen Einfluß aus. So gelang es ihm nicht, die alte Inspirationslehre zu stürzen. Das war vielmehr dem P i e t i s m u s vorbehalten. Die Pietisten besaßen ein tiefes Verständnis für die evangelische Frömmigkeit, insbesondere auch für

¹ Johannes Kunze RE 13, 3. Aufl., 1903, S. 576, 5 ff.

² *Disquisitio philologica de stylo novi testamenti.*

³ *Videtur autem ad argumentum ab adversario responderi posse, quod nitatur hypothesis nondum concessa nec satis probata, scilicet spiritum sanctum apostolis non solum res, sed ipsa etiam verba inspirasse.*

die Art und Weise, in der Gottes Geist wirkt. So war es ihnen anstößig, daß nach der orthodoxen Auffassung die Verfasser der biblischen Bücher willenslose Werkzeuge des Heiligen Geistes gewesen sein sollten. Nun lag den Pietisten, wie allen Vertretern einer lebhaften Frömmigkeit, nicht viel an einem weit ausgeführten dogmatischen Systeme. Sie empfanden demgemäß nicht viel Bewunderung für den großartigen Bau von Gedanken, den die Orthodoxie errichtet hatte, sondern wagten es, seine Fehler zu kritisieren. Schon Philipp Jakob Spener († 1705) leugnete, daß die Verfasser der Bibelbücher weiter nichts gewesen wären, als die Feder, deren sich der Heilige Geist bediente¹. Spätere Pietisten gingen viel weiter. Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorf († 1760) betrachtete die Inspiration schon nicht mehr als ein Vorrecht der biblischen Schriftsteller, sondern hielt auch Christen späterer Zeiten für inspiriert (z. B. die Verfasser des Augsburgischen Bekenntnisses). Diese Erweiterung des Inspirationsbegriffs bedeutete natürlich die Auflösung der strengen Lehre von der Wortinspiration.

B. Was ist an die Stelle der orthodoxen Inspirationslehre getreten?

Der Pietismus beschäftigte sich in einseitiger Weise nur mit dem Leben, nicht mit der Wissenschaft, die er des öfteren sogar verachtete. So hatte er die Lehre von der Inspiration angegriffen, weil sie, wie er glaubte, dem Leben widersprach. Aber der Pietismus hielt sich nicht für verpflichtet, eine neue Lehre von der Göttlichkeit der Bibel aufzustellen.

Erst die Theologie der deutschen Aufklärung bemühte sich, dies Versäumnis des Pietismus nachzuholen, allen voran ihr Führer Johann Salomo Semler († 1791)². Semler war nach langer Zeit der erste protestantische Theolog, der sich wieder genauer mit dem Wesen und der Geschichte des neutestamentlichen Kanons befaßte. Dabei mußte er natürlich auf die Inspirationslehre genauer eingehen. Seine Abhängigkeit von pietistischen Errungenschaften ist dabei ganz deutlich. Semler verwarf „die alte Verwirrung der Ideen von *inspiratio scripturae sacrae*“. Von einer Inspiration der einzelnen Bibelworte wollte er nichts wissen. Nur die Verfasser

¹ Damit hängt zusammen, daß Spener sehr genau Schale und Kern der göttlichen Wahrheiten unterschied. Er gelangte auch von seiner milderen Inspirationslehre aus zu einer vollen Würdigung des Unterschiedes zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente (die Orthodoxie hatte diesen Unterschied nicht immer recht erkannt).

² Paul Gastrow, Johann Salomo Semler, Gießen 1905, S. 78 ff. Heinrich Hoffmann, Die Theologie Semlers, Leipzig 1905, S. 75 ff. Gottwalt Karo, Johann Salomo Semler, Berlin 1905. Leopold Zscharnack, Lessing und Semler, Gießen 1905, S. 90 ff.

der Bibelbücher sind seiner Meinung nach inspiriert. Semler setzte hier natürlich die pietistische Vorstellung vom Wirken des Geistes voraus. Im übrigen entfernte er sich allerdings beträchtlich vom Pietismus. Semler erklärte weiter: nur solche Wahrheiten würden von Gott eingegeben, die vorher nicht bekannt gewesen seien. Es könne also nicht davon die Rede sein, daß der gesamte Inhalt der Bibel auf göttlicher Eingebung beruht. Begreiflicher Weise sind vor allem die rein geschichtlichen Abschnitte der Bibel nach Semler nicht inspiriert¹. Kurz zusammenfassend kann man sagen: Semler unterschied genau zwischen der Heiligen Schrift und dem Worte Gottes. Das soll heißen: er betrachtete als Wort Gottes einen Teil der Schrift; aber er lehnte es ab, wie man es bis dahin gewohnt war, die ganze Schrift als Gottes Wort zu bezeichnen. Er vertrat sogar die Anschauung, eine solche Unterscheidung müsse schon deshalb durchgeführt werden, weil nicht einmal alle Offenbarungen Gottes in die Bibel aufgenommen wurden. Gott hätte seinen Propheten mancherlei offenbart, was dann nicht schriftlich aufgezeichnet, also auch der Nachwelt nicht überliefert worden sei.

Andere Vertreter der deutschen Aufklärung (auch die deutschen Supranaturalisten) kamen über Semler nicht wesentlich hinaus. Zu beachten ist, daß sie die Inspiration vielfach noch weiter entwerteten. Sie erblickten in ihr oft nur eine Art Unterstützung, die der Geist den Verfassern der biblischen Bücher zuteil werden ließ. Aber sie wollten nichts davon wissen, daß der Geist irgend einen Teil der Bibel selbst eingegeben hat².

Die neuere Theologie, wie sie vor allem durch Schleiermacher († 1834) begründet wurde, knüpfte an pietistische Gedanken an, die auch von der Aufklärung und dem Supranaturalismus nicht ganz verleugnet worden waren. In weitesten Kreisen brach sich die Überzeugung Bahn, daß nicht Buchstaben inspiriert sein können, sondern nur Menschen. Die Heilige Schrift kann nur deshalb als göttlich bezeichnet werden, weil ihre Verfasser vom Geiste Gottes getrieben wurden. Natürlich waren die Verfasser der Bibel nicht nur dann inspiriert, wenn sie ein Bibelbuch schrieben. Die verlorenen Paulusbriefe waren ebenso von Gott eingegeben, wie die erhaltenen. Auch besteht zwischen der Inspiration der biblischen Schriftsteller und der Inspiration späterer Christen wenigstens grund-

¹ Auch Johann David Michaelis († 1791) vertrat diese Anschauung.

² Die Preisgabe der strengen Inspirationslehre wurde auch dadurch nahe gelegt, daß sich die Theologie je länger je mehr mit christentumfeindlichen Richtungen auseinandersetzen mußte. Die Auseinandersetzung wurde erleichtert, wenn man eine Inspirationslehre hatte, die sich mit den Mitteln der wissenschaftlichen Psychologie verteidigen ließ.

sätzlich kein Unterschied. Gottes Geist wird den Aposteln in reicherm Maße zuteil geworden sein, als Augustin und Luther. Aber auch Augustin und Luther waren Propheten Gottes. Man braucht nicht zu befürchten, daß durch diese Auffassung der Inspiration die Einzigartigkeit der Heiligen Schrift bedroht würde. Die Verfasser der biblischen Bücher hatten vor allen anderen ja eines voraus, das ihnen niemand streitig machen kann: sie waren Augenzeugen der göttlichen Heils-tatsachen.

Die Auffassung der Inspiration im neunzehnten Jahrhundert, wie sie eben in ihren Grundzügen dargestellt wurde, entspricht ebenso dem Selbstzeugnis der biblischen Schriften, wie den Tatsachen der Geschichte. Sie wird deshalb von fast allen Theologen vertreten. Im einzelnen bestehen mancherlei Unterschiede. Aber sie sind, wenn man das große Ganze im Auge hat, meist bedeutungslos. Wenn die strenge Lehre von der Wortinspiration hier und da noch Anhänger hat, so gereicht das der Kirche nur zum Schaden: ihr wird die sichere Stellungnahme in den Kämpfen der Gegenwart nur erschwert, wenn sie mit veralteten, innerlich längst überwundenen Anschauungen belastet ist¹.

C. Die Preisgabe der Lehre von der Wortinspiration diene zweifellos dazu, die evangelischen Grundsätze in der Theologie der Reformationskirchen deutlicher hervortreten zu lassen (auch an anderen Stellen können wir ja die Beobachtung machen, daß in neuerer Zeit das eigentlich Evangelische schärfer zum Ausdruck gebracht wird, als das in den Zeiten der Orthodoxie möglich war).

1) Ich verweise zunächst auf die *Bibelerklärung*. Die Orthodoxie hatte den Grundsatz aufgestellt: die Bibel muß „nach Maßgabe des Glaubens“ (ad analogiam fidei) erklärt werden. Anders ausgedrückt: es mußte bei der Deutung der Bibel immer eine solche Deutung gewonnen werden, die sich mit dem Systeme der orthodoxen

¹ Wie ich wohl nicht erst hervorzuheben brauche, hatte die Preisgabe der strengen Inspirationslehre keineswegs zur Folge, daß man nun etwa die Bibel geringer gewertet hätte. Im Gegenteil. Der Orthodoxie war es nicht recht gelungen, die Bibel zu einem Volksbuche zu machen. Aber dem Pietismus gelang es. Ich erinnere an von Cansteins († 1719) Bibelanstalt, erinnere an die lehrreiche Tatsache, daß die erste in Berlin gedruckte Bibel 1699 unter Spencers Einfluß erschien. Auch die Aufklärung verfolgte wenigstens anfangs nicht selten das Ziel, sich von der Kirchenlehre auf die Bibel zurückzuziehen (vgl. Christian Thomasius, † 1728). Die radikalen Aufklärer (wie z. B. Johann Christian Edelmann, † 1767) suchten allerdings die Autorität der Bibel so weit wie möglich herabzusetzen. Die Theologen nach Semlers Art nahmen eine Mittelstellung ein, s. o. — Es erklärt sich aus dem oben Gesagten, daß die Pietisten ein lebhaftes Verständnis für neutestamentliche Textkritik besaßen in einer Zeit, in der noch Mut dazu gehörte, Textkritik zu treiben (J. A. Bengel, † 1752). Auch die Rationalisten förderten die textkritische Wissenschaft, z. B. J. S. Semler und sein Schüler Griesbach.

Dogmatik in Einklang befand; es stand also von vornherein fest, welches der Inhalt der Bibel sein müsse. Nun läßt sich nicht leugnen: der Grundsatz, die Bibel immer „nach Maßgabe des Glaubens“ zu erklären, enthält mancherlei Berechtigtes. Die Wahrheit, daß nur ein frommer Mensch die Bibel verstehen kann, bringt jener Grundsatz sehr deutlich zum Ausdruck. Aber das ist doch auch klar: die Orthodoxie sprach den im Grunde richtigen Gedanken mit übertriebener Schärfe aus; sie verwirklichte ihn auch in überspannter Weise. So kam man schließlich dazu, daß man die Bibel nach einer feststehenden Überlieferung erklärte, wie das in der katholischen Kirche geschah. Der eigentliche Sinn der Bibel wurde dabei gelegentlich mißachtet. Dem Pietismus und dem Rationalismus kommt das Verdienst zu, die Bibelerklärung auf neue, zukunftsreiche Bahnen gelenkt zu haben. Freilich war zwar nicht die pietistische, aber die rationalistische Bibelerklärung hundert Mal schlechter als die orthodoxe. Statt der orthodoxen Dogmatik wurde von den Rationalisten die Nützlichkeitsmoral der Aufklärung in die Bibel hineingedeutet. Aber der Bann war gebrochen. Die geschichtliche Bibelerklärung des neunzehnten Jahrhunderts konnte mit Erfolg darauf ausgehen, den eigentlichen Sinn der Schriftworte festzustellen. Und es zeigte sich gar bald, daß die Kirche keinen Schaden von der neuen Schrifterklärung hatte. Gerade mit Hilfe der neuen Methode gelang es, immer neue Schätze in der Bibel zu entdecken.

2) Sehr wichtig für die Theologie ist von jeher die Frage gewesen: warum ist die Bibel Autorität? Je länger je mehr gelang es den Theologen, die evangelische Antwort auf diese Frage deutlich zu gestalten. Luther hatte gemeint: die Bibel ist Autorität, weil sie Christum treibt, und weil ihre Verfasser Zeugen der grundlegenden Offenbarung Gottes sind. Eine ähnliche Anschauung vertrat Calvin. Die evangelische Erkenntnis, die hier zu Tage trat, ging in der Zeit der Orthodoxie nicht verloren; aber sie trat zurück.

Da war es zunächst die deutsche Aufklärung, die sich wieder auf Luthers Stellung zur Schrift besann. Der Fortschritt, der darin lag, wurde leider dadurch sofort wieder zunichte gemacht, daß Luthers Sätze von den Rationalisten völlig verwässert wurden. Ich verweise besonders auf Semler. Dieser stellte (das erinnert an Luther) den Satz auf: die Bibel sei Autorität, weil sie sich durch ihren Inhalt als göttlich erweist und soweit sie sich als göttlich erweist. Die Frage aber, inwiefern die Bibel göttlich ist, müsse der einzelne Mensch von sich aus beantworten. Semler schlägt die Antwort vor: göttlich ist, was zur moralischen Besserung dient (in diesem Satze tritt zutage, wie gänzlich Semler die Gedanken Luthers über die Schrift entleert hat). Daß nur Schriften aus der Entstehungszeit des Christentums kanonische

Geltung haben können, war für Semler selbstverständliche Voraussetzung. Die katholische Vorstellung, die Bibel sei Autorität, weil sie von der Kirche als Autorität überliefert werde, wies Semler besonders scharf zurück. Als Begründung seiner Anschauung dienten ihm vor allem die Tatsachen der ältesten Kanongeschichte. Mit Recht deutete Semler darauf hin, daß die ersten Christengemeinden über einige neutestamentliche Bücher sehr verschieden geurteilt hatten. Daraus ergab sich fast mit Notwendigkeit die Folgerung: die Autorität des Neuen Testamentes darf nicht darauf gegründet werden, daß es der Urkirche als Heilige Schrift galt. Semler war der erste neuere Theolog, der die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons im Zusammenhange würdigte.

Wie Semler, so begründeten mit verschwindend wenig Ausnahmen alle neueren Theologen die Autorität der Bibel: nur daß an Stelle der allzu nüchternen rationalistischen Frömmigkeit ein tieferes Verständnis des Christentums trat. Man kehrte also zu dem Standpunkte Luthers zurück. Das Neue Testament ist maßgebende Autorität: erstens, weil es der herrlichste Ausdruck des Christentums ist; zweitens, weil die Verfasser des Neuen Testamentes Jesus am nächsten standen und deshalb als vollgültige geschichtliche Zeugen seiner Wirksamkeit gelten müssen. In einzelnen Kreisen des christlichen Volkes begegnen wir allerdings heute noch der katholischen Vorstellung: man glaube an Jesus, weil er in der Bibel verkündigt wird. Daß nach evangelischer Anschauung gerade das Gegenteil der Fall ist (wir glauben an die Bibel, weil Jesus in ihr bezeugt wird), das will manchen nur schwer in den Sinn. Es ist ein Schaden für unsere evangelische Kirche, daß in ihr die Nachwirkungen eines katholischen Glaubensbegriffes noch nicht ganz ausgerottet sind. Von den Gegnern der evangelischen Kirche wird dieser katholische Rest gern als ein wesentliches Stück des evangelischen Christentums angesehen. Sie können dann bequem den Vorwurf gegen die Kirche erheben, in ihr würde blindem Autoritätsglauben gehuldigt.

D. Eines darf freilich nicht verschwiegen werden. Die Art und Weise, in der die Wissenschaft (auch die theologische Wissenschaft) jetzt arbeitet, erschwert die evangelische Auffassung der Heiligen Schrift und läßt diese Auffassung sogar als gefährlich erscheinen. Die Wissenschaft hält es heute für eine ihrer ersten Pflichten, Kritik zu üben, auch Kritik an der Bibel; und zwar übt sie Kritik in viel größerem Umfange, als seiner Zeit Erasmus und Luther. Nun vergegenwärtige man sich die Folgen der kritischen Schriftbetrachtung. Wir bezeichnen das Neue Testament auch deshalb als Autorität, weil seine Verfasser geschichtlich zuverlässige Zeugen der Wirksamkeit Jesu sind. Es wird aber gerade die geschichtliche Zuverlässigkeit von der

Kritik in jedem Augenblicke bezweifelt. Wird dadurch nicht das Ansehen der Bibel erschüttert?

Ich kann diese Frage nicht für berechtigt halten, so oft sie auch aufgeworfen wurde. **E r s t e n s** ist hier die Bedeutung der Kritik übertrieben. Wie vor allem Martin Kähler betont hat, bezweifelt niemand, daß das Neue Testament der urkundliche Ausdruck der Predigt von Christus ist, durch die die Kirche gegründet wurde. Damit ist schon viel gewonnen. Weiter kann davon nicht die Rede sein, daß der tatsächliche Inhalt des Neuen Testaments durch die Kritik aufgelöst sei. Es gibt freilich je und dann Leute, die sogar leugnen, daß Jesus einmal gelebt hat. Aber solche Äußerungen der Kritik sind Ausschreitungen, die von der Wissenschaft sofort als solche gebrandmarkt werden. In Wahrheit ist der Inhalt des Neuen Testaments durch die Kritik nur klarer und reiner ans Licht gestellt worden. Albert Hauck sagt mit Recht: „Die echte Wissenschaft zerstört nicht, sondern sie erbaut“¹.

Ferner ist zu bedenken, daß wir das Neue Testament doch nicht nur deshalb hochschätzen, weil es uns gute, geschichtliche Kenntnisse über Jesus vermittelt. Ein **z w e i t e r** Grund kommt dabei noch in Frage, und er ist viel wichtiger (schon Luther hat ihn nicht ohne Ursache in den Vordergrund gerückt): das Neue Testament ist uns Autorität, weil es uns zum Heile führt. Die Erfahrung aber, daß das Neue Testament das Heil enthält, kann durch keine Kritik zunichte gemacht werden. Im Gegenteil: diese Erfahrung ist ganz dazu geeignet, die Kritik im Zaume zu halten. Eine solche Einwirkung der persönlichen Erfahrung auf die Kritik ist auch vom wissenschaftlichen Standpunkte aus durchaus berechtigt. Denn das Urteil der Frömmigkeit „Das Neue Testament führt mich zum Heile“ enthält zugleich das wissenschaftliche Urteil „Das Neue Testament ist unerfindbar“. Und dieses wissenschaftliche Urteil kann und soll seinen Einfluß dahin geltend machen, der Kritik gewisse Schranken zu ziehen.

Durch diese und ähnliche Erwägungen bestimmt, erklären fast alle evangelischen Theologen der Gegenwart die Kritik am Neuen Testamente für berechtigt, wenigstens grundsätzlich. Verschieden ist nur die Art und Weise, in der man Kritik übt. Allerdings haben sich einzelne Kreise in den Gemeinden mit der Kritik noch nicht befreundet. Man wird urteilen müssen, daß sie der Kirche damit einen schlechten Dienst erweisen: sie geben damit nur den Gegnern der Kirche ein Recht, ihr vorzuwerfen, daß die kirchliche Weltanschauung rückständig sei.

E. Die Kritik am Kanon kann, wie schon oft hervorgehoben wurde, eine verschiedenartige sein. Auch in der Gegenwart be-

¹ RE 1, 3. Aufl., 1896, S. III.

gegen uns zwei Formen der Kritik, die nicht verwechselt werden dürfen.

1) Zunächst finden wir heutzutage die religiöse Kritik am Neuen Testamente wieder, die Martin Luther in so großartiger Weise geübt hatte. Man wagt es wie Luther, über die neutestamentlichen Bücher vom Standpunkte der Frömmigkeit aus vergleichende Werturteile zu fällen. Die Orthodoxie tat das nicht. Solange die Lehre von der Wortinspiration herrschte, mußte die Bibel als ein Buch erscheinen, in dem jeder einzelne Buchstabe den gleichen Wert besitzt. Wer das leugnete, galt als Gotteslästerer. Aber sowie der Pietismus¹ jene Lehre erschütterte, übte man wieder religiöse Kritik am Neuen Testamente. Beispielshalber erwähne ich, daß der Herrnhuter Theolog August Gottlieb Spangenberg († 1792) die neutestamentlichen Briefe über die Evangelien stellte. Von seinem Londoner Aufenthalte (1742) wird uns nämlich berichtet²: „Spangenberg gab sich gleich Anfangs mit seinen Brüdern alle Mühe, mit der englischen Sprache recht bekannt zu werden. Sie bedienten sich deswegen in ihren täglichen Bibel-Lectionen der englischen Uebersetzung, und er äußerte darüber einen eigenen Gedanken: ‘Wir suchen nur, sagt er, in der Gnade und Erkenntniß Jesu Christi zu wachsen, wir haben deswegen bey der Apostelgeschichte und den Episteln den Anfang gemacht; denn diese sollten eigentlich das Evangelium Jesu Christi, die Evangelien aber, die Geschichte Jesu heissen, weil von dem Kern des Evangelii, dem Tod und Blute Jesu, des erwürgten Gotteslammes, und allem, was daher fließet, und daran hängt, in den Evangelisten nicht so viel zu finden, als z. E. in den Episteln Pauli. Denn der Heiland konnte ja kaum seinen Aposteln was davon sagen, so gar unbegreiflich war es ihnen; was hätte Er dann den anderen Juden davon sagen sollen?’“³

Die Theologen der deutschen Aufklärung erlaubten sich ebenfalls Werturteile über die einzelnen Teile der Bibel. Ich verweise wieder auf Semler. Er erklärte nur die religiös-sittlichen Teile der Bibel für göttlich (wobei er natürlich von dem Religiösen eine ganz ungenügende Vorstellung besaß). Alle bloß geschichtlichen oder natur-

¹ Übrigens haben auch die vorpietistischen Kritiker der Inspirationslehre religiöse Kritik am Kanon geübt: Kalixt unterschied in der Bibel Wichtiges und Unwichtiges. Vgl. S. 174.

² Jeremias Rislér, Leben August Gottlieb Spangenberg's, Bischofs der evangelischen Brüderkirche, Barby 1794, § 120, S. 188.

³ Was andere Pietisten betrifft, so stellte Bengel den Satz auf: *Nemini totum [der Bibel] est necessarium; alium alia pars ad salutem ducit.* — Es ist lehrreich, daß auch ein so einsamer Geist wie Swedenborg († 1772) am Neuen Testamente in dogmatischer Weise Kritik übte; seine Kritik wandte sich vor allem gegen die AG. und die Briefe. Doch hielt er auch die kritisierten Schriften für inspiriert.

geschichtlichen Abschnitte erschienen Semler als verhältnismäßig wertlos. Im Neuen Testamente fiel seiner Kritik vor allem die Offenbarung des Johannes zum Opfer¹.

Im neunzehnten Jahrhundert haben auch die Theologen strengster Richtung gelegentlich religiöse Kritik am Neuen Testamente geübt. Ich nenne zwei Männer, einen aus älterer Zeit, einen aus der Gegenwart: Klaus Harms und C. F. Nösgen.

Klaus Harms (†1855) rät in seiner Pastoraltheologie (1834) 1 S. 65, mehr über die Apostelbriefe, als über die Evangelien zu predigen. Das letztere hätte große Nachteile. „Ich nenne den größten Nachtheil zuerst, diesen: Bei den Evangelien wird das Evangelium nicht gepredigt. Wie sollte das Evangelium aus ihnen herausgepredigt werden? Es ist ja nicht darin. Fahre Keiner vor diesem Ausspruche zurück; es haben schon Andre lange vor mir so gesprochen, Luther z. B. und Spangenberg... Aber ich will noch eine größere Auctorität anführen, die der Apostel selber. Ja, wir haben ihre ersten Predigten allerdings nicht in ihren Briefen, sie haben an schon Bekehrte und Unterrichtete geschrieben, das ist wahr, (gleichwie auch wir vor Bekehrten und Unterrichteten predigen); doch welchen Gebrauch machen sie von dem, was die Evangelien erzählen, in ihren Briefen? machen sie nur Gebrauch von dem? erinnern sie an eine einzige specielle Wunderthat?... Außer jenem Agraphon: „Geben ist seliger denn Nehmen“, führen sie nicht einmal einen einzigen Ausspruch Christi an. Wenn das nicht den Schluß machen lässet, die Apostel haben das Evangelium, die Predigt von Christo, nicht in die Evangelien gesetzt, so ist in der ganzen Welt kein Schlußmachen mehr zulässig.“ Begütigend fügt Klaus Harms allerdings hinzu: „Ich will hiermit durchaus nichts zur Herabsetzung der vier Evangelien gesagt haben und verwahre mich vor Ihnen mittelst dieser meiner Erklärung. Ich will noch mehr sagen: Mit Hülfe der Episteln läßt sich vielleicht das Evangelium, das ganze, in den vier Evangelien finden.“ Das ist natürlich nur eine Milderung der äußeren Form, nicht des Inhalts.

Ähnlich urteilt der Rostocker Theolog C. F. Nösgen in seiner Erklärung der drei ersten Evangelien (in Stracks und Zöcklers kurzgefaßtem Commentare, 2. Aufl., München 1897, S. 381). Er bemerkt zu dem Gleichnisse vom verlorenen Sohne (Luk. 15₁₁ ff.): „Das Gleichnis ist in neuerer Zeit seiner durchgeführten Zeichnung halber, sowie wegen der in ihm niedergelegten tiefen Kenntniss des menschlichen

¹ Auf Luthers Kritik einzelner neutestamentlicher Bücher hatte zuerst Wetstein in seinen Prolegomena in Novum Testamentum wieder mit Erfolg aufmerksam gemacht; seitdem wurde diese Kritik nicht mehr vergessen, sondern bildete für die Theologen einen Ansporn, auch hier in Luthers Fußstapfen zu treten.

Herzens . . als die Perle und das ergreifendste unter allen Gleichnissen bezeichnet worden . . . Im vollsten Gegensatz zu solcher Überschätzung hat Luther es fast völlig übergangen und es nirgends besonders ausgelegt, weil er (in Erwägung seiner parabolischen Natur) auf die einzelnen Züge keinen Wert legte¹.

Obwohl die religiöse Kritik am Neuen Testamente sehr weit verbreitet ist, wagt man natürlich nirgends, sie zu einem Maßstabe zu machen, nach dem die neutestamentlichen Bücher neu zu ordnen oder das Neue Testament neu abzugrenzen wäre. Überall ist die Überzeugung heimisch, daß die religiöse Kritik trotz ihres vollen Rechtes doch etwas sehr Persönliches, Subjektives ist und immer bleiben wird (schon Semler war von dieser Überzeugung lebhaft durchdrungen). Deshalb darf die religiöse Kritik nicht zur Grundlage kirchlichen Handelns gemacht werden.

2) Auch rein geschichtliche Kritik wird jetzt am Neuen Testamente fleißig geübt. Seit die alte Inspirationslehre preisgegeben war, mußte auch diese Kritik Eingang finden; denn die Kritik ist ja ein notwendiges Erfordernis aller echten Wissenschaft, wie man mehr und mehr erkannte. Die Entwicklung vollzog sich ganz allmählich. Zuerst entstand eine neutestamentliche Textkritik, dann eine neutestamentliche Literarkritik. Die letztere beschränkte sich bald nicht mehr auf die sieben Schriften, die seit Erasmus' Zeit vielfach als Schriften zweiten Ranges betrachtet wurden. Doch ist auch die geschichtliche Kritik kein Anlaß geworden, den Bestand des Neuen Testaments zu verändern: sichere Ergebnisse, die eine solche Änderung rechtfertigen würden, sind in keinem Falle erzielt, werden auch kaum je erzielt werden².

Zusatz. Es fehlte in der evangelischen Kirche nicht an Richtungen, die der Überlieferung grundsätzlich eine höhere Autorität einräumen wollten, als Luther (man denke z. B. an Georg Kalixt [† 1656] und seine Wertschätzung des consensus quinquesaecularis, ferner an Lutheraner des neunzehnten Jahrhunderts wie Martensen, Kliefoth und Philippi). Aber derartige Richtungen gelangten selten zur Herrschaft (Grundtvig, † 1872).

¹ Es sei daran erinnert, daß Luthers Kritik am Jakobusbriefe von verschiedenen Lutheranern des neunzehnten Jahrhunderts aufgenommen wurde, z. B. von Kahnis († 1888) und Delitzsch († 1890).

² Die heutige Wissenschaft zieht die Grenzen zwischen dem Neuen Testamente und der sonstigen altchristlichen Literatur (also vor allem den Schriften der sog. apostolischen Väter) nicht mehr so scharf, wie man das bisher zu tun pflegte. Und in der Tat gibt es, um nur an ein Beispiel zu erinnern, zwischen dem Johannesevangelium und den Ignatiusbriefen des Gemeinsamen genug. Aber auf der anderen Seite wird doch von niemandem geleugnet, daß die Unterschiede zwischen den neutestamentlichen Büchern und den nächstältesten christlichen Schriften gewaltig sind. Um bei dem eben angeführten Beispiel zu bleiben: welch ein Unterschied besteht zwischen der rein religiösen Heilslehre des Johannesevangeliums und der physisch vergrößerten Heilslehre des Ignatius! Johannes

§ 13. Schlufs.

Die Geschichtswissenschaft soll sich bemühen, unparteiisch zu sein. Sie soll sich fernhalten vom Streit der Parteien, durch den nur zu oft Parteilegenden ins Dasein gerufen werden. Aber damit ist nicht gesagt, daß die Geschichtswissenschaft alle Beziehungen zum Leben der Gegenwart abbrechen soll. Die höchste Aufgabe der Geschichtswissenschaft besteht gerade darin, die oft verworrene Lage des Augenblicks zu klären und eine Besserung der Verhältnisse anzubahnen. So dürfen wir am Ende unserer Untersuchungen fragen: was lernen wir aus der Kanongeschichte? Ich fasse das Wichtigste kurz zusammen.

1) Die evangelische Theologie betrachtet die Heilige Schrift, vor allem das Neue Testament, als alleinige Autorität in Glaubenssachen. Aber damit ist das rein evangelische Verständnis des Christentums noch nicht sicher gestellt. Das lehrt uns ein Blick auf die Theologie des Mittelalters. Es ist ja, namentlich in einer kritisch wenig veranlagten Zeit, leicht möglich, Gedanken in die Schrift hineinzutragen, die ihr ursprünglich fremd sind. Will man den Schriftinhalt recht erfassen, so gilt es zunächst, das im eigenen Herzen zu erleben, was im Mittelpunkt der biblischen Frömmigkeit steht: das Heil in Jesus Christus. Dabei ist zu bedenken, daß die einzelnen Bibelworte nicht unterschiedslos in gleichem Maße Offenbarungen des göttlichen Geistes sind. Auch die biblische Offenbarung hat ihre Geschichte gehabt. Wenn festgestellt werden soll, welches die Höhepunkte dieser Offenbarung sind, so dient eben das religiöse Erlebnis, das in Jesus erfahrene Heil, als Maßstab. Mit Hilfe dieses Maßstabes ist an den einzelnen Büchern der Bibel nach Luthers Weise religiöse Kritik zu üben. Gegenüber einer solchen religiösen Kritik kommt der geschichtlichen Kritik nur eine nebensächliche Rolle zu.

2) Für den evangelischen Christen ist die Heilige Schrift Neuen Testaments nicht etwa deshalb Autorität, weil sie als solche von der

und Ignatius sind also ihrer Zeit und ihrem Inhalte nach himmelweit von einander entfernt. Deshalb denkt im Ernste niemand daran, die Grenzen des Neuen Testaments enger oder weiter zu stecken. — Der erste, der die Verwandtschaft des Neuen Testaments mit der sonstigen altchristlichen Literatur betonte, war wohl William Whiston († 1752), auch sonst ein sehr kritischer Gelehrter. Er meinte z. B., christologische Stellen wie 1. Tim. 3₁₆ seien keinesfalls ursprünglich, sondern Fälschungen des Athanasius und seiner Freunde. Dieser Whiston gab 1745 ein *Primitive New Testament, part 1—4* heraus (unser Neues Testament); part 5—8 (ob je erschienen?) sollte enthalten: Paulus' apokryphen Korintherbrief; Diogenesbrief und the Homily; Klemensbriefe; apostolische Konstitutionen; Barnabasbrief; Hermasbuch; 10 Ignatiusbriefe; Polykarpbrief; Josephus' Homilie über den Hades; Martyrium Polykarps (Eberhard Nestle ZntW 8, 1907, S. 75).

alten Kirche überliefert ward. Die Grenzen des neutestamentlichen Kanons wurden ja erst in verhältnismäßig später Zeit endgültig festgelegt, in einer Zeit, in der das ursprüngliche Christentum schon durch mancherlei unnatürliche Wucherungen entstellt war. Der evangelische Christ betrachtet das Neue Testament aus anderen Gründen als Autorität: *e r s t e n s*, weil es in Christus zum Heile führt, wie unsere Erfahrung uns bezeugt, *z w e i t e n s*, weil es geschichtlich treue Kunde vom Heiland enthält, wie sich geschichtlich beweisen läßt.

In der Geschichte des neutestamentlichen Kanons begegneten wir viel menschlichen, oft allzumenschlichen Erwägungen. Und doch können wir als Christen nicht sagen, daß diese Geschichte rein menschlich ist. Immer und immer werden wir wieder darauf hingewiesen, daß trotz aller menschlichen Irrungen und Wirrungen doch alles zu einem guten Ende kommt. Die evangelische Auffassung von der Bibel ward zwar mehr als einmal verdunkelt. Aber diese Auffassung drang doch wieder machtvoll durch, und immer von neuem brach sich die Erkenntnis Bahn: nur der kann das Buch der Bücher recht würdigen, der Trost und Heil in ihm gefunden hat, und der in diesem Buche nichts anderes sucht, als Trost und Heil. So zeigt uns die Geschichte des neutestamentlichen Kanons den fortschreitenden Sieg des Evangeliums.

Ergänzungen zum ersten Teile.

S. 93 Anm. 3. Meinem Kollegen, Herrn Lic. Dr. G. Hölscher, verdanke ich die Übersetzung eines lehrreichen arabischen Kanonsverzeichnisses, das auf den apostolischen Kanones fußt. Es findet sich in den Prolegomena des Ibn Chaldün (geboren 1332 in Tunis, † 1406 in Kairo). Der Text lautet (vgl. Prolegomènes d'Ebn-Khaldoun, ed. Quatremère, Paris 1858, tome I S. 419): „Und es versammelten sich die Apostel, die Gesandten, um jene Zeit in Rom und setzten die Kanones der christlichen Religion fest und ließen sie durch Klemens, den Schüler des Petrus, abfassen. Und sie schrieben in ihnen die Zahl der Bücher auf, deren Annahme und Befolgung notwendig sei. Das waren aber von dem alten Gesetze der Juden die Tora, und zwar 5 Bände, und das Buch des Josua und das Buch der Richter und das Buch Rut und das Buch Juda [sic] und die vier Bände der Könige und der Band Paralipomena und das Buch der Makkabäer von Ibn Kirjün [d. h. Josephus ben Gorion], drei [Stücke], und das Buch des Esra, des Imām [d. h. des Gesetzeslehrers], und das Buch Ester und die Geschichte Hamans und das Buch des aufrichtigen [gemeint ist wohl urspr. hebr. קַיִם = fromm] Hiob und die Psalmen Davids (Friede sei über ihm!) und das Buch seines Sohnes Salomo (Friede sei über ihm!), fünf [Stücke], und die Propheten der sechzehn großen und kleinen Propheten und das Buch des Jesus ben Sirach, des Wezirs Salomos (Friede sei über ihm!). Und von dem den Aposteln überlieferten Gesetze Jesu (Friede sei über ihm!) die Schrift der vier Evangelien und das Buch des Paulus, vierzehn Briefe, und das Buch [v. l. die Bücher] des Katholikon, sieben Briefe, und ein achter, die Praxeis über die Geschichten der Gesandten, und das Buch des Klemens, und in ihm die Entscheidung, und das Buch Apokalypsis, und in ihm das Gesicht des Johannes, des Zebedäussohnes.“ Verglichen wurde auch eine Bülaker Ausgabe, die verschiedenfach bessere Lesarten bietet. Übrigens sind die neutestamentlichen Bücher in der Bülaker Ausgabe folgendermaßen angeordnet: 4 Evangelien, 7 katholische Briefe, AG., 14 Paulusbriefe, Klemens, Offb.

S. 242 Anm. 1. Die Berliner Handschrift des ersten Klemensbriefes wird eben veröffentlicht von Carl Schmidt TU 32₁.

S. 245. Vgl. A. Merx, Die in der Peschito fehlenden Briefe des Neuen Testaments in arabischer der Philoxeniana entstammender Uebersetzung (Zeitschrift für Assyriologie 12, 1897, S. 240 ff. 348 ff. 13, 1898, S. 1 ff.).

S. 253 Anm. 2. Über die Didache bei Cyprian ep. 69, vgl. Koch ZntW 8, 1907, S. 70.

S. 254 Anm. 2. Vgl. Hieronymus an Hedibia (epist. 120₁₀, MPL 22 S. 1002): Denique et duae epistolae quae feruntur Petri stylo inter se et caractere discrepant structuraque verborum. Ex quo intelligimus pro necessitate rerum diversis eum usum interpretibus.

Ergänzungen zum zweiten Teile.

S. 5 B. Johannes von Salisbury (a. a. O.) wußte noch von den Zweifeln der alten Kirche gegenüber den kleinen Johannesbriefen: De duabus tamen epistolis Ioannis novissimis quaestio est.

S. 9 Anm. 2. Die Bibliothek von Toul enthielt im elften Jahrhundert folgendes Buch: lib. Iosuae cum epistolis Clementis vol. i (unter den Bibelbüchern verzeichnet). Vgl. Eberhard Nestle ZntW 8, 1907, S. 80.

S. 9 Anm. 4. Herr Geheimrat Prof. D. Heinrici in Leipzig machte mich in liebenswürdiger Weise mit einer sehr lehrreichen griechisch-lateinischen Ausgabe der Paulusbriefe bekannt: Epistolae Diui Pauli Apostoli cum triplici editione ad ueritatem graecam. Pafsio Beati Pauli. Epistola ad Laodicenses. Scedule ad Senecam sex. Non sine priuilegio, mulctaque pecuniaria, et excommunicationis poena prout in multis nostris Priuilegiis continetur. Am Schlusse: Venetiis apud Io. Antonium et Fratres de Sabio sumptu Ioannis Antonii Garuphae ciuis Veneti anno MDXXXIII. Mense Ianuario. Das Buch enthält Bl. * ii ff.: 1) die Vorrede: Frater Damianvs Lorvs Venetus Praedicatoriae Familiae Clarissimo Oratori Veneto M. Antonio Contareno apud Carolvm Caesarem Augustum. Felicitatem. Usw. 2) Lini episcopi de passione Pavli tradita ecclesiis orientalivm et deinde in Latinvm conversa. 3) Epistola beatissimi Pauli Apostoli ad Laodicenses. 4) Scedvle apostoli Pavli ad Senecam. 5) Ex Damaso pp. de beatissimi Pavli vita panegyris. Bl. ai ff. folgen dann die vierzehn Epistolae Divi Pavli apostoli cum triplici editione [d. h. lateinischer Übersetzung] ad ueritatem graecam, an letzter Stelle der Hebräerbrief. Stand der Herausgeber unter den Einflüssen des Lefèvre d'Étapes?

S. 10 D. Agobard von Lyon widersprach gelegentlich der Lehre von der Wortinspiration.

S. 42 Anm. 1. Die Direktion der Königlichen Hof- und Staatsbibliothek zu München ermöglichte mir in liebenswürdiger Weise, eine spätere Ausgabe von Katharinus' Annotationes kennen zu lernen: F. Ambrosii Catharini Politi Senensis ord. praed. Annotationes in Commentaria Caietani denuo multo locupletiores & castigatiores redditae. Quod ex eiusdem subiecta praefatione, & Indice copioso facile patebit. Lygdvni Apud Mathiam Bonhomme. 1542. Vorangestellt ist dem eigentlichen Texte ein sehr lehrreicher Brief (S. 3 f.): F. Ioannes Fugger sacrae Theologiae magister, & Inquisitoris partes agens Lugduni, fratri Ambrosio Catharino Polito dilectifs. Sal. in Domino. Tvvs iste labor afsiduus & iuge studium aduersus eos qui varijs ac peregrinis commentationibus labefactare aedificium Dei omnipotentis conantur, mihi iam dudum satis spectatum, & cunctis catholicis a nonnullis tuis operibus aeditis vnanimi consensu probatum, facile meum animum impulit, vt iustae postulationi tuae assentirem. Postulasti enim, vt Annotationes quas olim in Caietani dogmata quaedam, quae a communi Theologorum, & sancti Doctoris nostri [des Thomas von Aquino] doctrina exorbitare videbantur, elucubrasti, meo permissu denuo typis excuderentur. Non enim merito ac iure illud improbare poteram, quod sciebam a clarissima Parrhisiorum vniuersitate probatum esse... Katharinus selbst sagt in seiner praefatio (S. 5 ff.): Rogatvs ut quae in Caietani dogmata quaedam iam sextus est annus in lucem dedimus diligentius animaduertem, ac resectis omnibus quae in columni patrocinio ueritatis omitti poterant, illa demum subingerem quae ad rem facerent, non censui reluctandum. Rescui enim submurmurasse quospiam, quod priore libello nimis acriter (ut ipsis est uisum) hominem

momorderim: licet reuera magis dogmata, quam hominem suggillarim . . . ego illum tamen nunquam haeresis nota signaui: quod quidam etiam aeditis operibus ausi sunt: nec illud opusculum antequam a bene doctis & probis, & a nostris quoque in celeberrima Parrhisiorum facultate probaretur, sicut Clemens Pontif. ore proprio iusserat, permisi uidere lucem. Quod si paulo uehementiore interdum acrimonia usus in illum uideor, fateor Christianus sum: nihil Christiani a me alienum putauit. Iustus dolor atque indignatio non tam quid hominum aures aequo animo ferre possent, quam quid ipsa causa postulare uidebatur, ante oculos mihi proposuit. At nunc iam cum intelligo alia uia magis me placiturum quibusdam, hac recenti aeditione illorum gratia plura sustuli, quae de plomanare stomacho uidebantur: repressi zelum: uim attuli mihiipsi, ac rem tantum prosecutus, simplicius fere quam ualui tractaui quaestiones: quanquam in tot ac tantis erratis opportunum sum arbitratus nonnunquam aliquo uerbulo excitare lectorem . . . Die Darstellung (gegenüber der früheren Ausgabe vielfach erweitert) zerfällt in sechs Bücher. Für uns kommt in Betracht: **Liber I.** De his quae contra scripturarum sacrum canonem docuit (S. 13 ff.; als ein Beispiel von Katharinus' Polemik teile ich ein Stück von S. 18 mit: At ego respondi, quod non aliter errauit Caietanus, quam Apostata Iulianus arguens Matthaeum . . . Comparauit autem errorem, non errantes). — Katharinus' oft zitierte Inuectivarum libri sex sind (nach einer Bemerkung des Sixtus von Siena) identisch mit der späteren Ausgabe der Annotationes. Übrigens vermeidet es Sixtus, über Katharinus ein Urteil abzugeben. — Nicht enthalten sind die Annotationes in der Sammelausgabe: Opuscula F. Ambro. Cath. Politi Senen. ordi. praed. magna ex parte iam aedita usw., Lyvgdvn, Apud Mathiam Bonhomme, 1542. — Katharinus hat Kajetan auch sonst bekämpft; z. B. in seinen Disputationis pro immaculata diuae Virginis conceptione Libri tres (enthalten in der genannten Sammelchrift, zweiter Teil, S. 1 ff.).

S. 92. Ich teile das Wichtigste mit aus Althamers deutscher Schrift über den Jakobusbrief, da diese sehr selten ist (mir liegt das Exemplar der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München vor). In der Vorrede heißt es: „Es ist jtz siben jar, das ich erstlich diese Epistel S. Jacobs, Latinisch, mit Latinischen Annotationen hab jm Druck lassen ausgehen, furnemlich vmb der zenekischen Sophisten, Schulerern vnd Papisten willen, welche diese Epistel allein fur die Hand namen . . . Ich zeigt jhnen aber an, das es jhnen weit feilet, das sie jnn dieser Epistel keinen grund, felsen, weer, vnd behelff hetten, fur jhr falsche vngegründte lahr . . . Denn Sanct Jacob hie nichts widder die rechtfertigung des glaubens schreibet, dieweil er nicht leret, wie man from vnd gerecht vor Gott werde, sondern wie sich die fromen vnd gerechten halten sollen, wie nachmals sol bewiesen werden . . . Itz gib ich die Epistel zum andern mal, vnd auff ein neues, Deudsch, mit Deudscher auslegung, besser, als ich verhoff, armiert, bekleid vnd bewaret, wie sie jnn vnser Kirchen zu Onoltzbach gepredigt, nicht widder die Papisten allein, sondern noch viel mehr widder die falschen Christen, die sich des Euangeliums vnd des glaubens rhümen, das sie gute Christen vnd Euangelisch seien, vnd doch nicht nach der regel des Euangeliums vnd art des glaubens wandeln, das ist, kein frucht eins guten baums bringen noch erzeigen . . . Datum Onoltzbach jm jar, nach vnser seligmachers mensch werdung. 1533“ [das Titelblatt trägt wohl irrtümlich, wie mir Herr Dr. Fischer in München (unter Verweisung auf G. A. Will, Nürnbergisches Gelehrten-Lexicon 1, 1755, S. 26) freundlichst mitteilt, die Jahreszahl 1555]. Dann folgt ein Abschnitt: „Wer diese Epistel geschriben, vnd jnn was wirde sie gehalten. Vnter den Aposteln vnser lieben Herrn Jhesu Christi, sind zwen Jacobi gewesen, Der erst war des Zebedei vnd der Salome son . . . wir lesen auch

nirgent von seinen geschrifften, darümb diese Epistel nicht sein ist. Der ander Jacobus, ist des Alphaei vnd der Mariae Cleophae son gewesen . . . Welcher der gerecht, vnd ein bruder des Herrn, vnd Jacob der minder odder klein, genend wird . . . Vnd er sol diese Epistel von Jerusalem, aus, an die zerstreuweten Jüden geschrieben haben . . . Wiewol die alten Lerer daran zweiueln, vnd jhr nicht gedencken . . . Vnd ist also bey dem vngewisen vnd zweiuel blieben . . . Ich halt eigentlich dafür, es habe sie kein Apostel geschriben, sondern sonst etwa ein fromer man, der Jacobus geheissen hab, Vnd sind nachfolgende vrsach meine bewegung vnd argument. Zum ersten, Das dieser Jacob jnn seiner geschriff, den aller höchsten, treffentlichsten artikel vnsers glaubens, von der Rechtfertigung nicht leret . . . Er gedenckt auch der frucht des leidens, tod vnd aufferstehung Christi, nie kein mal. Zum andern, Das er sich selbst keinen Apostel nennet . . . Zum dritten, Das er den zerstreuweten Jüden schreibt, welche zerstreung am meisten geschach nach der Apostel tod . . . Zum vierten, Das er am anfang nicht Gnad, frid, barmhertzigkeit etc. nach Apostolischer weis wündschet [vgl. Kajetan] . . . Zum fünfften, Das die gleubigen zu seiner zeit viel ein ergerlicher böß leben gefüret haben, denn zu der heiligen Apostel zeit . . . Zum sechsten, Das er der Apostel geschriff am vierten vnd fünfften Capiteln, anzeucht vnd citiret . . . Zum siebenden, Das nicht leichtlich aus den seer alten lerern, einer dieser Epistel gedenckt vnd meldung thut . . . Darümb, es hab sie gleich ein Apostel odder ein ander heilig geschriben, so wollen wir mit niemand darümb zancken, noch viel weniger sie verwerffen, sondern nach vnsrer gaben vnd verstand, darthun vnd erkleren.“ Bl. B 1 bis Q 4 folgt dann die Auslegung.

S. 132. Den Hinweis auf Joh. Schröder, *Opusculum theologicum de principio theologiae, et naturali notitia Dei*, Schweinfurt 1605, c. 1 sectio 4 (besonders S. 146) verdanke ich meinem Kollegen, Herrn Lic. Dr. Weber.

S. 148 Anm. 1. Vgl. A. Lang, *Die Bekehrung Johannes Calvins* (in Bonwetschs und Seebergs *Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche* 2., Leipzig 1897) S. 26 ff.

S. 166 Anm. 1. Kollege Weber macht mich darauf aufmerksam, daß Kalixt (*Disput. xv, De praecipuis Christianae religionis capitibus* 1611) in Luthers Weise am Jakobus- und Judasbriefe Kritik übte; über den Jakobusbrief urteilte er zusammenfassend: *De Iacobi epistola merito dubitatur* (viel zurückhaltender ist allerdings Kalixts *Epit. Theol.* 1619 und sein Schüler Hildebrand [*Instit. sacrae* 1660]).

Druckfehler.

S. 23 Anm. Z. 1 lies: deutet.

Register.

Hauptstellen sind durch einen vorgesetzten Stern gekennzeichnet. Worte, die mit k oder c geschrieben werden können, sind unter k zu suchen.

- Abgar 130
Abraham 64 74 91 102
Älfrik (um 1000) 9
Äpin († 1553) 94
Äsop 76
Aeternus ille (1589) 49
Agobard von Lyon († 840) 172
Agrikola († 1566) *88 f 93
Alber, E. († 1570) 93
Alexandria s. Cyrill, Dionysius
Allegorie 1 10 f 31 34 f 38 f 87 107
Aloger 28 [138 f 141 143 149
Alphäus 90 154 174
Altes Testament 9 11 f 46 59 63 f 83
96 101 116 119 122 128 133 135
141 149 153 171; s. auch Apokryphen
Althamer († 1539) *90 ff *173 f
Ambrosiaster (um 383) 15 19 23 ff
Ambrosius von Mailand († 397) 11 24
Amos 46 142 [27 31 114 117 133
Anastasius 21
Andreä, L. († 1552) 101
Andreas (Apostel) 116
Andreasakten 125
Ansbach (Onoltzbach) 92 173
Antichrist 122 124 f
Antiochia s. Theophilus
Apokryphen, alttestamentliche 12 f 16
21 28 38 46 f 53 f 83 116 119 129
132 135 143; neutestamentliche 12
14 17 46 f 53 f 95 f 111 116 122
129 f 132 143
Apollonius (196/197) 123
Apollus 77 133
Apologie des Augsburgerischen Bekennt-
nisses (1530) 74 119
Apostel 4 15 18 20 f 36 44 48 54 64 ff
71 ff 82 98 ff 108 110 122 134 f 146
Apostelbriefe 12 39 78 89 166 f [154 f
Apostelgeschichte 11 f 19 26 70 109
121 142 152 166 171
Aquila, K. († 1560) 93
Aquino s. Thomas
Araber 171
Areopagita s. Pseudodionysius
Arethas von Cäsarea Kappadociä (um
Arianer 5 [900] 150
Aristion 116
Arminianer 153 157 f
Artikel (39 1562) 101; (42 1552) 101
Asien 124 f 151
Athanasius von Alexandria († 373) 24
Athen 6 f [53 133 f 156 169
Aufklärung s. Rationalismus
Augsburg 34 93; Augsburgerisches Be-
kenntnis (1530) 119 160
Augustin von Hippo Regius († 430) 3
11 22 24 27 ff 31 45 f 61 89 106
114 f 117 133 136 162
Augustinereremiten s. Seripando
Aulén 101
Babylonische Gefangenschaft 71 f 78
Bäda Venerabilis († 735) 11 134
Baier († 1695) 133
Barge 104 f
Bar-Kochba 155
Barnabas 4 6 125 133 145 153 f; Bar-
nabasbrief 154 169
Baruch 46 76 119 135 142 f
Basel 14 121
Basilius der Große von Cäsarea Kappa-
Beda s. Bäda [dociä († 379) 150
Belgica, confessio (1561) 152 f
Bellarmin S. I. († 1621) 52 *54 f *57 ff
Belsheim 101 104 [86 128 135 f
Bengel († 1752) 162 166
Benjamin von Jerusalem 155
Berger 2 f 9 13 22 43 61 104 f 121
Berlin 162 [129 139 144 149
Bern 140 143
Bertano von Fano O. P. († 1558) 43 45
Beß 68
Beza († 1605) 140 *149 ff
Bibelgesellschaften 60
Bindseil 70 74 76 83 87
Bishops' Bible (1568) 100
Bodenstein s. Karlstadt
Bodin 148
Boehmer 61
Bonwetsch 174
Bora, Käthe von († 1552) 70
Brandenburg-Ansbach 93
Brandscheid 56
Brenz († 1570) 101 104 *127 ff
Brüder vom gemeinsamen Leben 9
Brunfels († 1534) 84 *88 f
Buchstab 143
Buddensieg 68
Buddeus, J. F. († 1729) 131
Bugenhagen († 1558) 93 f

- Bulak 171
 Butzer († 1551) 75 89 129
 Cäsarea Palästina s. Euseb
 Campodunum 90
 Cano s. Kanus
 canones, apostolische 44 *171
 Canstein († 1719) 162
 Canterbury 101
 Castro, Alfons de 31 42
 Centuriatoren s. Zenturiatoren
 Cerinth 123 f 135 151 156
 Cervinus (Marcell II., † 1555) 45
 Chalcedon (Synode 451) 59
 Chaldäisch 111
 Chemnitz, M. († 1586) 86 104 *129 ff
 Chiliasmus 124 151 156 [138 149
 Christian III. von Dänemark († 1559) 104
 Chronik 83 116 119 171
 Chrysostomus s. Johannes
 Chyträus († 1600) 133
 Clodianus, Clodiensis s. Nachianti
 Cöln 9 96 104 [127 148 158
 comma Iohanneum 14 26 54 56 f 87
 confutatio pontificia (1530) 119
 Contarini, A. 172
 Cotta, J. G. 135
 Coverdale 100
 Cranmer († 1556) 100
 Credner († 1857) 2 7 72 76 87 89 104 ff
 Cremer 3 68 [111 f 114 ff
 Cromwell, Th. († 1540) 100
 Cyprian von Karthago († 258) 156 171
 Cyrill von Alexandria († 444) 104 117
 133 150 156
 Cyrill von Jerusalem († 386?) 104 156
 Dänemark 104
 Damaskus s. Johannes
 Damasus I. von Rom († 384) 4 40 46 f
 84 107 172
 Daniel 46 80 119 124 142 151
 Dardanus 39 133
 David 28 46 63 80 114 119 146 171
 Dekretalen 11 f
 Delitzsch, Franz († 1890) 168
 Denk († 1527) 120
 Deusdedit († um 1099) 5
 Deuterokanonische Bücher 52 ff 57 133
 (vgl. 132) 135 f
 Deutsche Bibel 2 9 56 62 68 72 ff 76
 81 f 85 95 f 134 ff; s. auch Dezember-
 bibel, Septemberebibel
 Dezemberbibel (1522) 68
 Dictatus papae 5
 Dietrich, Veit († 1549) 93 f
 Dillingen 129
 Diognetbrief 169
 Dionysius Areopagita s. Pseudodionysius
 Dionysius von Alexandria († 264) 123
 125 127 150 ff 156
 Döllinger († 1890) 90
 Dominikaner s. die mit O. P. bezeich-
 neten Namen
 Domitian († 96) 124
 Dorotheus von Tyrus 21
 Dunkelmännerbriefe (1515 1517) 33
 Duns s. Skotisten
 Ebioniten 8 24 84
 Echard 41
 Eck, J. († 1543) 42 62 81 105 f
 Edelmann († 1767) 162
 Ehebreyerin, Perikope von der 14 34
 52 54 56 f 135 152 158
 Eisleben 89 93
 Elbe 76
 Elkesaiten 84
 Emser († 1527) 81 *84 f 136
 England 9 85 96 ff 104
 Enkratiten 81
 Epheserbrief 18 46 63 70 108
 Ephesus 4 f 122 f 155; Konzil (431)
 Ephres von Jerusalem 155 [59
 Epikureer 122
 Epiphanius von Salamis (Konstantia,
 † 403) 134 150 154
 Erasmus von Rotterdam († 1536) *9 f
 *13 ff 34 ff 42 f 47 f 56 60 66 68
 71 f 77 ff 82 85 ff 94 f 98 f 103 ff
 107 f 110 115 ff 121 123 126 ff 130 f
 133 ff 137 139 ff 148 150 ff 158 164
 Esau 64 [168
 Esrabuch (1. und 2.) 46 119 142 171
 Esrabuch, drittes 53 f 76 119 142
 Esrabuch, viertes 53 f 65 76 118 f 142
 Ester 22 46 52 83 119 171
 EB, L. van († 1847) 55
 Euagrius 95 116
 Euangelus 116
 Euseb von Cäsarea Palästina († um 340)
 14 81 90 f 94 103 112 122 ff 129
 133 ff 146 148 150 152 154 ff
 Eustochium 29
 Evangelien 11 f 26 46 63 f 69 78 84
 87 ff 107 ff 120 f 142 166 f 171; Evan-
 gelienharmonien 138 149
 Ezechiel 46 84 88 119 125 f 142
 Faber, B. 121
 Faber Stapulensis s. Lefèvre
 Faber (von Konstanz) 81
 Fano s. Bertano
 Feder S. I. 58
 Fenario, J. de, O. P. 42
 Fischer 173
 Flacianus, R. (um 1157) 6
 Flacius Illyrikus († 1575) *121 ff 127
 Franck, Seb. († 1542/43) 120 [133
 Frankreich 9
 Froben 14
 Fugger O. P. 172

Gaeta 34 ff
 Galaterbrief 46 63 70 73 87 94 108
 Gallicana, confessio (1559) 152 f
 Gastrow 160
 Gelasius I. von Rom († 496) 27
 Genevan (Genfer) Bible (1560) 100
 Gerhard, J. († 1637) 68 131 f 138
 Gerson († 1429) 105
 Gesner 133
 Gideon 107
 Giennensis s. Pacheccus
 Gloucestershire 96
 Görres 43
 Gog 125 156
 Gorion 171
 Goten 5
 Great Bible (1539) 100 [133
 Gregor der Große († 604) 9 11 37 40
 Gregor von Nazianz († 389/90) 27 133
 Gregor von Nyssa († nach 394) 150
 Griechische Kirche 2 5 10 21 48 58 146;
 griechische Sprache 6 f 13 ff 19 24
 35 37 48 55 f 76 96 103 108 113 ff
 122 124 140 146 154 172
 Griesbach († 1812) 162
 Groß, J. 159
 Grotius († 1645) 92 140 *153 ff
 Gustav Wasa († 1560) 101
Habakuk 46 142
 Hadrian († 138) 155 f
 Haetzer († 1529) 120
 Hafenerffer († 1619) 132
 Haggai 46 142
 Haman 171
 Hamburg 94 ff
 Hannas 75 67
 Harms, Kl. († 1855) *167
 Hauck 165
 Hausrath 60
 Hebräer 27 29 35 38 90 111 139
 Hebräerbrief 1 4 6 ff 14 f 17 ff 27 f 30 ff
 35 f 38 ff 44 46 f 52 ff 64 71 76 f 79
 81 84 f 88 93 ff 97 f 100 ff 108 f 111
 116 ff 120 122 ff 126 128 ff 133 ff
 140 142 f 145 ff 149 f 152 ff 158
 Hebräerevangelium 125 [172
 Hebräische Sprache 6 8 15 18 ff 24 48
 111 118 f 123 138 140 146 149 f
 Hedibia 134 171 [154
 Hegendorf († 1540) 94
 Hegesipp (um 180) 20 90 154
 Hegler 120
 Heinrich VIII. von England 85 100
 Heinrichi 37 148 172
 Helmstädt 159
 Helvetica prior, confessio (1536) 153
 Helvetische Konsensusformel (1675) 153
 Henoah 23 75 116 122
 Heppe 120 f 127 144

Leipoldt, Kanon II.

Heraclius lapis 92
 Hermasbuch 9 54 f 125 f 169
 Hermelink 13 33 61
 Herodes 65 67 90 102 154
 Herrnhut 166
 Hessen 95
 Hierapolis s. Papias
 Hieronymus († 420) 4 6 f 11 13 ff 23 f
 29 ff 34 ff 45 f 48 50 52 55 63 66
 72 76 f 85 91 94 103 107 f 110 ff
 127 129 f 133 f 145 ff 154 f 171
 Hilarius von Poitiers († 367) 133
 Hilgenfeld 96
 Hiob 28 46 54 86 119 142 171
 Hippolyt († 236?) 150
 Hölscher 102 171
 Hoffmann, H. 160
 Hohes Lied 29 46 119 142
 Hollatz († 1713) 133
 Honorius Augustodunensis (um 1135) 6
 Hoogstraten 33
 Horner 97
 Hosea 46 142
 Howorth 61 86 96 99 104 118
 Hubmaier († 1528) 30
 Hugo von St. Viktor († 1141) 10 ff 108
 Humanismus 13 17 33 f 37 48 50 ff
 60 f 68 78 90 105 108 121 128 139 f
 Hunnius († 1603) 132 f [142 158 f
 Hus († 1415) 11 30 85
 Hutter (1616) 132
 Hyperius, A. († 1564) 90 144
 Ibn Chaldun († 1406) 171
 Ignatius von Antiochia 168 f
 Ildefons von Toledo († 667) 4
 Index 34
 Infallibilität s. Unfehlbarkeit
 Innocenz I. von Rom († 417) 27 ff 40
 Inspiration 2 4 f 10 f 13 28 ff 32 34 53
 60 79 86 f 107 119 125 136 ff 141
 149 152 f 157 ff 172
 Interim, Augsburger (1548) 93 f
 Irenäus von Lyon († um 200) 28 123 ff
 150 156
 Isidor von Sevilla († 636) 4 ff 11 17
 Island 104 [27
 Italien 9 134
Jaen s. Pacheccus
 Jakobus 27 75 89 f 116 154 ff
 Jakobusbrief 2 4 f 15 20 f 23 31 36 ff
 44 46 f 52 ff 59 63 ff 71 ff 76 ff 84 ff
 88 ff 97 ff 102 ff 106 108 ff 118 ff
 122 124 126 ff 134 ff 141 ff 146 f
 150 ff 154 ff 168 173 f
 Jambres 75
 Jannes 75 150
 Jena 159
 Jeremias 19 35 46 119 142 151
 Jeremiasapokryphen 28

- Jerusalem 15 20 65 90 102 154 ff 174
 Jesaja 22 46 66 86 119 142 151
 Jesuiten 52 ff 86 137
 Jesus Sirach 12 29 46 83 117 119 142
 Joachim von Fiore († 1202) 77 [171
 Joel 46 80 142
 Johannes (Apostel) 4 16 f 21 27 f 31 f
 36 f 59 74 81 89 f 103 112 116 ff
 122 ff 134 f 140 150 ff 155 ff 171
 Johannes Chrysostomus von Konstanti-
 nopel († 407) 7 24 27 117 133 145
 Johannes Markus 151 f [156
 Johannes (Presbyter) 4 f 16 21 36 f 116
 122 125 134 150 f 155 ff
 Johannes (Täufer) 70
 Johannes Theologus 16 21 103 117 135
 140 151 156 158
 Johannes von Damaskus († vor 754) 27 f
 Johannes von Jerusalem 155
 Johannes von Mainz 41 [172
 Johannes von Salisbury († 1180) 4 ff 9
 Johannesakten 125
 Johannesbrief, erster 16 21 46 f 54 63
 70 81 94 97 104 108 f 113 118 121
 130 142 148 152
 Johannesbrief, zweiter u. dritter 4 f 16 20 f
 31 f 36 f 46 f 52 ff 70 f 79 81 84 94 f
 97 99 104 108 f 116 118 122 124 f
 127 ff 134 142 f 148 150 ff 155 f 172
 Johannesevangelium 8 14 16 21 28 46
 54 63 70 86 89 97 118 135 f 141
 145 f 149 152 158 168
 Johannesoffenbarung s. Offenbarung
 Jona 46 93 142
 Jonas, J. († 1555) 119
 Joseph 80
 Josephus († nach 100) 169 171
 Joses von Jerusalem 155
 Josua 46 119 142 171 f
 Jovinian 23
 Jud, Leo († 1542) 142
 Judas Ischariot 65 67
 Judas von Jerusalem 155 f
 Judasbrief 5 16 18 21 31 36 f 39 46 f
 52 ff 64 f 71 74 ff 79 81 84 f 88 94 f
 97 ff 102 ff 108 f 116 118 122 124
 126 128 ff 135 142 f 147 150 ff 155 f
 Juden 6 ff 48 74 81 83 f 91 107 111
 114 146 149 153 ff 166 174
 Judex, M. 121
 Judith 12 22 46 119 142 171
 Julian der Abtrünnige († 363) 173
 Justin der Märtyrer († um 165) 28 32
 123 f 150 156
 Justus von Jerusalem 155
 Kähler, M. 165
 Käthe von Bora († 1552) 70
 Kahnis († 1888) 168
 Kairo 171
 Kajetan (Thomas de Vio) O. P. († 1534)
 28 f *33 ff 52 ff 60 86 128 130 133 f
 136 172 ff
 Kalixt, G. († 1656) 159 166 168 174
 Kalov, A. († 1686) 138 157
 Kalvin († 1564) 2 53 127 *144 ff 152
 Kampianus 136 [157 163 174
 kanonische (= katholische) Briefe 11
 26 f 94 115 118
 Kanus (Cano), M. († 1560) 42 85
 Karl V. 35 39 172
 Karlstadt (Bodenstein, † 1541) 10 72
 Karo 160 [76 86 f 96 *104 ff 121
 Karpokratianer 155
 Karthago, 3. Konzil 27 29 45 133
 Kastello, Seb. († 1563) *158
 Katharinus, A. (Politi) O. P. († 1553)
 16 31 *41 ff 74 *172 f
 katholische Briefe 2 5 81 104 115 118
 143 158 171; s. auch kanonische
 Briefe
 Kautz († nach 1532) 120
 Kawerau 71 74 90 92 94
 Klaudius († 54) 154 f
 Klemens von Alexandria 133 154 156
 Klemens I. von Rom (Klemensbriefe) 4
 6 f 15 19 f 27 123 133 145 153 ff
 169 171 f
 Klemens VII. († 1534) 44 84 173
 Klemens VIII. († 1605) 49
 Klementina (1592) 49
 Kleophas 75 174
 Kliefoth († 1895) 168
 Koch, H. 171
 Kochläus († 1552) 84 88 96
 Köln s. Cöln
 Köstlin, J. 60 62
 Kolde 60 90 94 105 119
 Kolosserbrief 9 46 108
 komplutensische Polyglotte (1521) 14
 Konkordienformel (1577) 94
 Konstitutionen, apostolische 155 169
 Konzilien 12 69 105 f
 Kopenhagen 104
 Korinth 6 20 154 [46 89 108 152
 Korintherbrief, erster und zweiter 22 f
 Korintherbrief, dritter 9 169
 Kortholt († 1694) 135
 Kropatscheck 3 68 86 96 121
 Kruciger († 1548) 69 75 82 f
 Künste 57
 Kunze 2 61 68 159
 Kurcelläus 158
 Lamech 140
 Lang 158 174
 Laodicea 27 45 133 f 143
 Laodiceenerbrief 9 f 47 109 172
 Lefèvre d'Étaples († 1536) 9 f 20 23 ff
 Leipzig 62 [29 172

- Levi von Jerusalem 155
 Leyser († 1610) 138
 Linos 155 172
 London 101 166
 Loofs 49 57f
 Lorus O. P. 172
 Lotther 62 [145f 149 153f
 Lukas 6f 15 19 28 77 109 123 133
 Lukasevangelium 46 63 67 69f 89 145f
 149 152; Luk. 22₄₃f 52 54 57 135
 Luthardt 71
 Luther († 1546) 2f 9 26 30 34 38ff
 44 48 53f 56 *60ff 93ff 106 108ff
 118ff 126ff 130f 133ff 141f 148f
 Lydius lapis 91f [153 155 157 162ff
 Lyon 172; s. auch Agobard, Irenäus
 Lyra, Nikolaus von († 1340) *6ff 11
 17 24 29 76
 Magdeburg s. Zenturiatoren
 Magog 125 156
 Mainz 41
 Maioanus, A. 93
 Makkabäer 12 46 54 83 119 135 142 f
 Maleachi 46 142 [171
 Mambres 75 150
 Manasses Gebet 54 111 119
 Manutius, A. 49
 Marburg 95 132
 Marcion 24 89
 Maria 8 74f 173; Maria Kleophä 174
 Markusevangelium 46 63 67 69f 89 113 f
 145 f 149 151 f; Markusschluß 14 34
 40 52 54 56f 87 108 f 111 f 135 152
 Maroniten 157 [158
 Marsilius von Padua († 1342) 11 f
 Martensen († 1884) 168
 Masora 138
 Massarelli 43
 Matthäusevangelium 22 f 46 54 63 67
 69f 74 89 95 97 111 114 116 145 f
 149 152 173
 Matthew's Bible (1537) 100
 Matthias 125
 Matthias von Jerusalem 155
 Melanchthon († 1560) 74 87 92 *119 f
 Melchisedek 35 [128 f 141
 Mentzer († 1627) 132
 Merx 171
 Meßbuch 11
 Mezger 142
 Micha 46 142
 Michael 122
 Michaelis, J. D. († 1791) 161
 Minerva 92
 Montanerburse 104
 Monte, de(l) (Julius III., † 1555) 44
 Moses 46 63 f 66 75 80 83 110 f 119
 Müller, Karl 101 152 f [122 142
 Münzer († 1525) 120
 Muratori, Kanon (um 200) 5
 Musäus, J. († 1681) 159
 Muskulus, W. († 1563) *143 f
 Nachianti von Klodium († 1569) 50
 Nagel, E. 139
 Nahum 46 142
 Nazaräer 8
 Nazianz s. Gregor
 Nehemia 46 142
 Nero († 68) 124 155
 Nestle 56 96 169 172
 Nicäa (Konzil 325) 6ff 27 59
 Nicephorus Kallisti (um 1320) 123
 Niederlande 158
 Nikolaus s. Lyra
 Noah 83 140
 Nösigen *167
 Norwegen 104
 Novatian (Novatus, um 250) 145
 Nürnberg 93
 Obadja 46 142
 Ockam O. F. M. († 1349?) 3 11f 33
 60f 68 78 87 139
 Ökolampad († 1531) 30 *142f
 Offenbarung des Johannes 5f 11f 16ff
 21ff 26ff 30 32 35 37 39 46f 52ff
 65f 71 76f 79ff 83ff 88 94f 98 f
 102ff 108f 117f 122ff 127ff 134ff
 140 142f 148 150ff 156ff 167 171
 Onoltzbach s. Ansbach
 Origenes († 254/5) 11 27 31 87 123
 Orpheus 156 [154 156
 Osiander, A. († 1552) 93 96 129 138
 Osiander, L. († 1604) 94 133
 Pacheccus von Jaen (Giennensis) 44 46 50
 Padua 9 11f
 Palladius, Petrus 93 119
 Pallavicini S. I. († 1667) 43
 Papius von Hierapolis (um 125) 14 37
 112 114 116 122ff 134
 Papst 5 28 34 40 46 58f 62 69 74 137
 Paris 9 26ff 31 40ff 172f
 Patmus 21 27 117 124
 Paula 29
 Paulin 35 134
 Paulus 1f 4 6ff 11 14ff 31f 35f 38
 40f 46f 54 59 63ff 67 69ff 74ff
 81f 84f 89 92 94 97f 102ff 107ff
 112ff 116f 119ff 126 133ff 139f
 142ff 149ff 158 161 166 171f
 Paulusakten 125f
 Pelagius 115
 Persien 65 122
 Peschitta (412) 171
 Petri, O. († 1552) * 101ff
 Petrus (Apostel) 8 19 42 59 63 65 67
 69f 74 80 89 102f 113f 116 122
 125f 145 153ff 171
 Petrus Lombardus († 1160) 61

Petrusapokalypse 125
 Petrusbrief, erster 18 23 27 32 36f 39
 46f 63 69f 73 81 83 97 104 108f
 121 134ff 139 142 152 171
 Petrusbrief, zweiter 4f 15f 18 20 23
 27f 31f 36f 39f 42 46f 52ff 63 65
 70 74f 79 81f 84f 98f 102 104 108
 115 122 124 127ff 134ff 139 142f
 146f 150ff 154ff 171
 Philemonbrief 9 17 46 108 113 139 152
 Philipp von Hessen († 1567) 95
 Philipperbrief 46 108
 Philippi († 1882) 168
 Philippus 116
 Philippus von Jerusalem 155
 Philo († um 42) 29
 Philoxeniana (um 508) 171
 Pietismus 134 159 ff 166
 Pilatus 65 67
 Pius IX. († 1878) 60
 Platina († 1481) 136
 Plato 156
 Politi s. Katharinus
 Polykarp von Smyrna († 156?) 169
 Prateolus, G. 42
 Prediger Salomos 29 46 83 119 142
 Priscillian († 385?) 57
 protokanonisch s. deuterokanonisch
 Psalmen 28f 46 66 119 142; (Psalm
 151) 54
 Pseudodionysius Areopagita 6 f 24 27
 Quäker 120 [88]
 Quatremère 171
 Quenstedt († 1688) 133 135
 Quentel 96
 Quétif 41
 Quintilian 112
 Rahab 91
 Raith, B. *135
 Rationalismus 160 ff 166
 Realisten 33 128
 Resen († 1638) 104
 Reuchlin († 1522) 33
 Rhaw 92
 Rhegius, U. († 1541) 94
 Risch 86 95
 Risler 166
 Römerbrief 22 f 44 46 63 69 f 108 116
 Rörer 75 82 [152]
 Roeskilde 93
 Rogers 100
 Rom *3 ff 72 106 108 116 123 125 128
 Rostock 167 [156 171]
 Rotterdam s. Erasmus
 Rufin von Aquileja († 410) 53 133
 Rummal 90
 Ruth 46 119 142 171
 Saalfeld 93
 Sacharja 46 142

Sadok von Jerusalem 155
 Salisbury s. Johannes
 Salome 75 173
 Salomo 35 38 146 171; s. auch Hohes
 Lied, Prediger, Sprüche, Weisheit
 Sarpi († 1623) 43f 51
 Scheel 61 68f
 Scherer 62
 Schlatter 3 68
 Schleiermacher († 1834) 161
 Schmid, H. 121 137f
 Schmid, R. 8
 Schmidt, C. 171
 Schneider s. Agrikola
 Schott 88 90
 Schottisches Bekenntnis (1560) 153
 Schröder 132 174
 Schuler 139
 Schultheß 139
 Schweden 101ff
 Schwencckfeld († 1561) 120
 Seeberg, R. 43 174
 Seeland 93
 Semler († 1791) 90 160 ff 166 f
 Seneka (Philosoph) 9 172
 Seneka von Jerusalem 155
 Septemberebibel (1522) 62 68 78 88 120
 Seripando 43 45
 Servet († 1553) 53f
 Severianer 84
 Severolus 43f
 Sevilla s. Isidor
 Siena 41f; s. auch Sixtus
 Simeon von Jerusalem 155 f
 Simon 75
 Simon Magus 154
 Simon, R. († 1712) 55 92
 Sirach s. Jesus
 Sisto, S. 34 ff
 Sixtina (1592) 49
 Sixtus V. († 1590) 49
 Sixtus von Siena O. P. († 1569) 44
 *52ff 57 136 173
 Skaliger, J. J. († 1609) 148 *157f
 Skotisten 31 33
 Soto, Peter a. O. P. († 1563) 129
 Sozzini, F. († 1604) *31f
 Spangenberg († 1792) *166f
 Spanien 5 7 57
 Spener († 1705) 135 160 162
 Spinoza († 1677) 153
 Sprüche Salomos 29 46 119 142
 Stapulensis s. Lefèvre
 Steinbach, W. († 1519) 9
 Stil 6ff 15f 18ff 32 36f 39f 71f 98
 110f 115 117f 122ff 134 146 149ff
 Stöckel 85 [154 159]
 Strack 167
 Straßburg 90; Kirchenordnung (1594) 96

- Supranaturalismus 161
 Swedenborg († 1772) 166
 Syllabus (1864) 60; (1907) 59 f
 Syrer 134 154 f 157
 Tatian (um 170) 81
 Taufgesinnte 30 53 f 120 141
 Taverner's Bible (1539) 100
 Terminismus 33
 Tertullian († um 220?) 7 68 89 123 133
 155 f
 Tetrapolitana, confessio (1530) 153
 Textkritik 14 26 34 56 f 87 107 f 127
 135 148 152 158 162 168 f
 Theiner 43
 Theophilus von Antiochia (um 180) 123
 Theophylakt (um 1100) 133
 Thessalonicherbriefe 46 108 113
 Thieme 68
 Thomas (Apostel) 112 116 125
 Thomas von Aquino O. P. († 1274) *6 ff
 10 f 17 24 29 42 104 172
 Thomasius, Chr. († 1728) 162
 Timotheus 7 19 27 133 146 155
 Timotheusbriefe 46 108 150
 Tindale († 1536) *96 ff
 Titusbrief 46 108 152
 Tobias 12 28 46 119 142 ff
 Tobias von Jerusalem 155
 Toledo, 4. Synode 5 27; s. auch Ilde-
 Toul 172 [fons
 Trajan († 117) 155
 Tridentiner Konzil 3 10 *42 ff 55 ff 59 f
 Tübingen 9 135 [127 ff 136
 Tunis 171
 Tyrus 21
 Überlieferung 2 11 f 30 f 37 f 46 f 49 ff
 57 ff 62 106 f 127 f 137 142 144 163
 Unfehlbarkeit 58 f
 Unitarier 31 f
 Valentin (Gnostiker) 86
 Valla, L. († 1457) 14 20 34 48
 Vatikanisches Konzil 58 60
 via antiqua und moderna s. Weg
 Vio s. Kajetan
 Vives 136
 Volkmar 7
 Vulgata 13 f 34 40 47 ff 55 ff 84 96
 Waldenser 11
 Walther, M. *133 ff 139
 Wartburg 74
 Weber, E. 174
 Weg, alter 33 35 50 ff 57 60 105
 Weg, neuer 33 61
 WeisheitSalomos 11 f 29 46 115 117 119
 Westcott 2 86 96 f 99 118
 Westgoten 5
 Westminsterconfession (1647) 152
 Wetstein († 1754) 158 167
 Whiston († 1752) 169
 Wiclif († 1384) 11 30 68 85
 Wigand († 1587) 121
 Will 173
 Wittenberg 62 90 92 101 105
 Wolder 95
 Worms 61 96
 Wright 96
 Württemberg 90 127; württembergisches
 Bekenntnis 101 *127 ff
 Zachäus von Jerusalem 155
 Zahn, Th. 138 149
 Zanchius 144
 Zebedäus 90 154 171 173
 Zenturiatoren, Magdeburger 104 *121 ff
 Zephanja 46 142 [131 134
 Zinzendorf († 1760) 160
 Zöckler 167
 Zscharnack 160
 Zürich 141; Züricher Bibel 142
 Zwingli († 1531) 119 *139 ff 149
 Zwölfapostellehre 125 171

Druck von Frankenstein & Wagner, Leipzig.