

Urkünfte

und

Frühkatholizismus

von Albert Ehrhard

Albert Ehrhard geht in seiner „Urkirche und Frühkatholizismus“ von genauester Erforschung der Quellenschriften aus. Wir hören das Urteil eines Fachmannes, der in langjähriger Untersuchung die gesamte altchristliche Literatur bearbeitet hat und im In- und Ausland maßgebendes Ansehen besitzt. Ganz groß sind die Linien, die den reichen Quellenstoff einteilen, zusammenfügen und organisch entwickeln, ohne an Nebensächlichkeiten vorüberzugehen. Diese ernst wissenschaftliche Darlegung der geistesgeschichtlichen Vorgänge fördert nicht nur die tiefere Erkenntnis der jungen christlichen Kirche, sondern bringt auch, was wohl der schönste Erfolg eines solchen Buches ist, Früchte für die gläubig-fromme Haltung im christlichen Leben.

Die Darstellung ist klar, lebendig und plastisch und erhebt sich zu einem den Leser mitreißenden Schwung.

Die Ehrfurcht vor dem Altmeister der Kirchengeschichte gebot es dem Verlag, diese dritte Auflage der „Urkirche“ unverändert herauszugeben. Sie ist auch heute noch durch ihre Wissenschaftlichkeit und die klassische Formulierung unübertroffen.

VERLAG DER  
BUCHGEMEINDE BONN

Urkirche und  
Frühkatholizismus

DIE KATHOLISCHE KIRCHE  
IM WANDEL DER ZEITEN UND DER VÖLKER

ERSTER BAND / DIE KIRCHE IM BEREICH DER ALTEN VÖLKER  
I. TEIL: URKIRCHE UND FRÜHKATHOLIZISMUS

ALBERT EHRHARD  
URKIRCHE UND FRÜHKATHOLIZISMUS

VERLAG DER BUCHGEMEINDE BONN



1988.3450  
(65616)

Imprimatur. Coloniae, die 6. m. Junii 1951. Jr. Nr. 2330 I/51 David, vic. glis.  
Dritte Auflage (26.-30. Tausend) 1951 · Druck: Druckerei J. P. Bachem KG, Köln  
Schrift: Korpus Garamond-Antiqua · Entwurf von Einband und Schutzumschlag:  
Rudolf Wirth, München · Alle Rechte vorbehalten

## Inhaltsverzeichnis

Zur Einführung . . . . .	9
Erster Abschnitt. Urchristentum und Urkirche . . . . .	11
Erstes Kapitel. Das erste Lebensstadium: Das Judenchristentum . . . . .	15
I. Seine äußere Geschichte . . . . .	15
II. Seine kirchliche Organisation . . . . .	19
III. Die Grundlagen seines inneren Lebens . . . . .	22
IV. Seine charakteristischen Merkmale . . . . .	28
Zweites Kapitel. Das zweite Lebensstadium: Das paulinische und außer- paulinische Heidenchristentum . . . . .	34
I. Die ersten Berührungen des Evangeliums mit der Heidenwelt . . . . .	34
II. Das paulinische Heidenchristentum . . . . .	37
1. Die Quellenlage und die Chronologie des Lebens von Paulus . . . . .	37
2. Die Bekehrung von Paulus und seine Ausbildung zum Weltapostel . . . . .	39
3. Die Faktoren und Grundgedanken seiner Theologie . . . . .	43
4. Seine Missionstätigkeit im griechischen Orient . . . . .	46
a) Die erste Missionsperiode . . . . .	46
b) Das Apostelkonzil und der Ausbruch des Kampfes der Judaisten gegen Paulus . . . . .	48
c) Die zweite Missionsperiode . . . . .	52
5. Das Verhältnis des paulinischen Heidenchristentums zum Judenchristentum . . . . .	55
6. Die Organisation der paulinischen Gemeinden . . . . .	58
7. Das innere Leben der paulinischen Gemeinden . . . . .	61
a) Das Glaubensleben. Die ersten Häresien . . . . .	62
b) Der Gottesdienst . . . . .	65
c) Die religiös-sittlichen Zustände . . . . .	67
8. Die inneren Grenzen des paulinischen Heidenchristentums . . . . .	70

III. Das außerpaulinische Heidenchristentum . . . . .	71
1. Das Wirken der übrigen Apostel im Orient . . . . .	71
2. Die Einführung des Christentums in das lateinische Abendland. Der Apostel Petrus in Rom . . . . .	74
3. Der Apostel Paulus im Abendland. Sein Tod in Rom . . . . .	78
4. Die Zeit zwischen Paulus und Johannes . . . . .	82
a) Die Schicksale des Judenchristentums . . . . .	82
b) Die Missionsarbeit der Apostelschüler . . . . .	83
c) Die literarischen Zeugnisse der inneren Weiterentwicklung auf apostolischer Grundlage . . . . .	85
1. Die Zwölfapostellehre . . . . .	85
2. Der erste Klemensbrief . . . . .	87
Drittes Kapitel. Das Stadium der Vollendung durch das Johannes- evangelium und die Grundlegung des Katholizismus . . . . .	91
I. Der Verfasser des vierten Evangeliums: Der Apostel Johannes . . . . .	91
1. Die johanneische Frage . . . . .	91
2. Die Zeugnisse für die Autorschaft des Apostels Johannes . . . . .	94
3. Die gegnerischen Einwände . . . . .	95
II. Eigenart und Eigenziel des Johannesevangeliums . . . . .	100
1. Der Prolog . . . . .	100
2. Das Eigenziel: Der Erweis der Gottheit Jesu . . . . .	103
III. Seine Bedeutung als Vollendung des Urchristentums . . . . .	107
IV. Die Grundlegung des Katholizismus . . . . .	109
Zweiter Abschnitt. Die Märtyrerzeit und die Ausbildung des Früh- katholizismus im Morgen- und Abendland . . . . .	113
Erstes Kapitel. Die Christenverfolgung von den Anfängen bis zum Ende des 3. Jahrhunderts . . . . .	119
I. Die Entstehungsfaktoren und die rechtliche Grundlage der Verfolgung . . . . .	119
II. Die Anfänge der Verfolgung in der zweiten Hälfte des 1. Jahrhunderts . . . . .	123
III. Das erste Stadium. Die Verfolgung von Christen als Einzelpersonen im 2. Jahrhundert . . . . .	128
1. Unter Trajan (98—117) . . . . .	128
2. Unter Hadrian (117—138) . . . . .	131
3. Unter Antoninus Pius (138—161) . . . . .	132

4. Unter Mark Aurel (161—180) . . . . .	134
5. Unter Kommodus (180—192) . . . . .	136
6. Gesamturteil . . . . .	138
IV. Das zweite Stadium. Die systemlose Kirchenverfolgung in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts . . . . .	139
1. Die Neuerung des Septimius Severus (193—211) . . . . .	139
2. Die relative Friedenszeit unter den syrischen Kaisern (211—235) . . . . .	140
3. Die Verfolgung Maximins des Thraziers (235—238) . . . . .	142
4. Die christenfreundliche Haltung von Philipp dem Araber (244—249) . . . . .	143
5. Gesamtwürdigung . . . . .	144
V. Das dritte Stadium. Die systematische Christen- und Kirchenverfolgung in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts . . . . .	145
1. Die Verfolgung unter Decius (249—251) . . . . .	145
2. Die Verfolgung unter Valerian (253—260) . . . . .	148
3. Die Friedenszeit von 260—303 . . . . .	150
Zweites Kapitel. Die Abweisung des Gnostizismus und des Montanismus . . . . .	152
I. Der Gnostizismus . . . . .	152
1. Der vorchristliche Gnostizismus . . . . .	152
2. Das Eindringen des Gnostizismus in christliche Gemeinden . . . . .	153
3. Die Hauptformen und Hauptvertreter des christlichen Gnostizismus . . . . .	156
a) Die orientalische Gnosis . . . . .	157
b) Die hellenistische Gnosis . . . . .	158
c) Die christliche Gnosis im engeren Sinn . . . . .	162
4. Der Kampf gegen den Gnostizismus . . . . .	167
a) Der kirchliche Kampf . . . . .	168
b) Der theologische Kampf . . . . .	169
5. Der Sieg über den Gnostizismus und seine Tragweite . . . . .	175
II. Der Montanismus . . . . .	176
1. Der Urmontanismus . . . . .	176
2. Die Verbreitung des Montanismus . . . . .	180
3. Der Montanismus Tertullians . . . . .	182
4. Die Bekämpfung des Montanismus . . . . .	186
5. Die Tragweite der Ausscheidung des Montanismus . . . . .	189
Drittes Kapitel. Die positive Gestaltung der Lebensgebiete der katho- lischen Kirche . . . . .	191
I. Die katholische Kirchenverfassung . . . . .	191

II. Das katholische Glaubens- und Geistesleben . . . . .	196
1. Die ersten katholischen Theologen . . . . .	196
2. Die Katechetenschule von Alexandrien . . . . .	199
3. Die antiochenische Schule . . . . .	208
4. Die abendländischen Theologen . . . . .	209
III. Die Anfänge der katholischen Dogmenbildung . . . . .	214
IV. Der katholische Gottesdienst . . . . .	220
V. Die religiös-sittliche Heiligungsarbeit in den katholischen Kirchengemeinden . . . . .	223
1. Die sakramentalen Gnadenmittel . . . . .	224
2. Die subjektiven Heiligungsmittel . . . . .	228
3. Der Kampf gegen die Sünde. Die Bußfrage und die Bußkämpfe . . . . .	230
4. Die positive Heiligungsarbeit in Klerus und Volk . . . . .	241
VI. Die katholische Liebestätigkeit . . . . .	249
VII. Die Anfänge des katholischen Ordenslebens . . . . .	251
VIII. Die Begründung des neuen, christlichen Kulturlebens . . . . .	254
<b>Viertes Kapitel. Die letzte Verfolgung und der endgültige Sieg der katholischen Kirche (303—324) . . . . .</b>	<b>258</b>
I. Das Wiederaufleben der römischen Verfolgungspolitik unter Kaiser Diokletian . . . . .	258
II. Die rechtliche Grundlage der diokletianischen Verfolgung . . . . .	261
III. Der Verlauf der Verfolgung . . . . .	263
1. Der Verlauf im Osten . . . . .	264
2. Der Verlauf im Westen . . . . .	274
IV. Die Befreiung der Kirche durch Konstantin den Großen . . . . .	281
V. Die Bedeutung und Tragweite der Großtat Konstantins . . . . .	286
<b>Register:</b>	
Die Päpste bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts . . . . .	291
Namen-, Orts- und Sachregister . . . . .	291

## Zur Einführung

Nach einem alten Brauch wird den Gesamtdarstellungen der Geschichte der katholischen Kirche die Einteilung in die drei großen Zeiträume, Altertum, Mittelalter, Neuzeit, zugrunde gelegt. Diese Einteilung hätte sich nicht eingebürgert, wenn sie mit der objektiven Wirklichkeit nicht übereinstimmte. Sie hat aber den empfindlichen Nachteil, daß sie vom abendländischen Standpunkt aus gestaltet wurde und infolgedessen nur für die Geschichte der Kirche innerhalb der abendländischen Völker gilt; denn die katholische Kirche weist nur im Abendland den zweimaligen Wechsel ihrer Gesamtlage auf, den sie voraussetzt.

Den ersten Schauplatz der Wirksamkeit der Kirche bildete das römische Reich, das alle Länder des Mittelmeerbeckens zu einer politischen und kulturellen Einheit zusammengeschlossen hatte, als die Frohbotschaft der christlichen Religion in sie eindrang. Das römische Reich umfaßte drei verschiedene Völkergruppen, im Osten die Griechen und die Orientalen, im Westen die Lateiner, d. h. die Römer und die von ihnen unterworfenen Volksstämme in Italien, Afrika, Gallien, Spanien und Britannien, die nach und nach für das Christentum gewonnen wurden. Man schließt sie zusammen als die antiken, d. h. alten Völker und bezeichnet die gemeinsame religiös-kirchliche Geschichte, die sie von ihrer Bekehrung zum Christentum an erlebten, als das christliche Altertum im Unterschied von dem antik-klassischen.

Dieser erste Zeitraum nahm aber einen ganz andern Ausgang im Westen als im Osten. Das weströmische Reich wurde schon in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts durch die germanische Völkerwanderung zerstört und durch neue Staatsgebilde ersetzt, die nach der Annahme des katholischen Christentums unter Vortritt der Franken eine neue Ära nationalen, politischen, religiös-kirchlichen und kulturellen Lebens im Abendland eröffneten, deren erster großer Zeitabschnitt „Mittelalter“ genannt wird.

Ganz anders im Osten! Durch die germanische Völkerwanderung wurde das oströmische Reich nicht zerstört. Das griechische Kirchengebiet trat daher auch nicht in demselben Zeitpunkt wie das altchristlich-lateinische in eine zweite Geschichtsepoche ein, sondern verharrte noch jahrhundertlang in der ersten, bis es den Türken gelang, im Jahre 1453 Konstantinopel zum Fall zu bringen. Erst infolge dieses weltgeschichtlichen Ereignisses trat die griechische Kirche, die seit dem justinianeischen Zeitalter die byzantinische heißt, in ihre zweite Geschichtsepoche ein, gerade zu der Zeit, in der die abendländische ihrer dritten, der Neuzeit, entgegensteuerte. Die kleinen orientalischen Nationalkirchen weisen aber von dem Augenblick, in dem sie sich von der griechischen trennten, bis in unsere Tage

überhaupt keinen Wandel auf, der als Eintritt in eine zweite Lebensperiode gedeutet werden könnte. Erst der große Weltkrieg von 1914-1918, der den ganzen Orient aufrüttelte, hat die Vorbedingungen für den Beginn einer solchen für sie geschaffen.

Die zwei letzten Glieder der üblichen Einteilung der Kirchengeschichte passen daher nicht zu dem realen Geschichtsgang der östlichen Kirchen. Sie haben weder ein Mittelalter noch eine Neuzeit!

Die Kirchengeschichte der Bonner Buchgemeinde will daher auf Grund der vorstehenden Erwägungen den Versuch machen, die alte Einteilung in einer Weise abzuändern, die geeignet erscheint, ihre Nachteile zu vermeiden, und zugleich die Möglichkeit bietet, die östlichen Kirchengebiete, die bei der bisherigen Einteilung zu einer stiefmütterlichen Behandlung verurteilt waren, zu ihrem Recht kommen zu lassen durch die jeder von ihnen gewidmete Betrachtung ihres eigenen Lebensganges.

Diese Einteilung zerfällt zunächst in zwei Hauptteile, von denen der erste das christliche Altertum in dem angedeuteten Umfang zur Darstellung bringen soll. Bei der Fülle des Stoffes mußte er in zwei Hälften zerlegt werden, von denen die vorliegende erste die Urkirche, die Märtyrerzeit und die Ausbildung des Frühkatholizismus umfaßt, in engem Anschluß an meine zwei früheren Schriften: „Urchristentum und Katholizismus“ (Luzern 1926) und „Die Kirche der Märtyrer“ (München 1932). Die zweite Hälfte wird die griechische und lateinische Kirche auf ihrer Lebenshöhe, die Ausgänge beider Kirchen, die byzantinische Reichskirche, die von ihr abhängigen orthodox-slawischen Kirchen auf dem Balkan und in Rußland, endlich die orientalischen Nationalkirchen zum Gegenstand haben. Der zweite Hauptteil wird das Leben und Wirken der katholischen Kirche innerhalb der neuen aus der germanischen Völkerwanderung hervorgegangenen Völker des Abendlandes darstellen. Er wird auch in zwei Hälften zerfallen, von denen die erste die Zeit der religiös-kirchlichen Einheit des Abendlandes unter der Leitung der Kirche (Mittelalter), die zweite die Zeit seiner religiös-kirchlichen Zerrissenheit bei wachsender Anfeindung der Kirche (Neuzeit) behandeln wird. Der Gesichtspunkt, von dem diese Einteilung bestimmt wird, fordert aber noch einen dritten Hauptteil: „Die katholische Kirche in der Neuen Welt und in den Missionsgebieten“. Auf seine Bearbeitung muß ich aus naheliegenden Gründen verzichten. Ich gebe mich aber der Hoffnung hin, daß ein jüngerer Fachgenosse diese dankbare Aufgabe übernehmen wird.

A. Ehrhard

*Die Ehrfurcht vor dem Altmeister der Kirchengeschichte, Professor Dr. Albert Ehrhard, gebot es uns, die neue dritte Auflage seiner „Urkirche“ unverändert herauszugeben; sie ist auch heute noch durch ihre Wissenschaftlichkeit und ihre klassische Formulierung unübertroffen.*

*Die Neuauflage von „Die griechische und die lateinische Kirche“ ist für später vorgesehen. Leider war es dem Verfasser nicht mehr vergönnt, den in der Einführung erwähnten großen und bedeutungsvollen Plan der Schöpfung weiterer Bände durchzuführen. Er starb 1940.*

Der Verlag

## ERSTER ABSCHNITT

### Urchristentum und Urkirche



Die Anfänge des Christentums verlieren sich nicht im Dunkel der Zeiten, noch stehen sie im Zwielflicht der Legende; sie stehen vielmehr im vollen Lichte der Geschichte. Als die frohe Botschaft von Jesus von Nazareth als dem Sohne Gottes und Erlöser der Welt aus dem kleinen Judenland in die große Welt getragen wurde, hatte das römische Reich den Höhepunkt seiner politischen Macht und seiner kulturellen Kraft noch nicht überschritten. Daß Jesus von Nazareth, von dem die neue religiöse Bewegung ausging und ihren Namen trug, eine geschichtliche Person war, gehört zu den sichersten Tatsachen der Weltgeschichte, die es überhaupt gibt. Die Leugnung seiner Existenz und die Versuche, ihn zum Mythos zu stempeln, die unseren Tagen vorbehalten blieben, wurden von der besonnenen Geschichtswissenschaft einmütig abgelehnt. Über die neue religiöse Bewegung selbst, aus der das Christentum hervorging, besitzen wir gleichzeitige Quellennachrichten, die jede Legendenbildung sowie jeglichen Zweifel an ihrer Geschichtlichkeit ausschließen. Für die Bezeichnung der Anfänge haben sich die Ausdrücke „Urchristentum“ und „Urkirche“ eingebürgert, die mit Recht miteinander verbunden werden, weil das Christentum nicht als ein abstraktes System religiöser Gedanken auftrat, sondern als der religiöse Lebensinhalt einer Gemeinde, die sich Kirche, d. h. die von Gott berufene Gemeinschaft nannte.

Wie die späteren Jahrhunderte ihrer Geschichte, so standen auch ihre Anfänge unter dem großen Gesetz der Entwicklung in Raum und Zeit, das nicht nur alles natürliche Geschehen im Weltall beherrscht, sondern auch für das übernatürliche Wirken Gottes in der Menschheit gilt, weil es im Wesen des geschaffenen Seins begründet ist. Das Urchristentum war daher im Augenblick seiner Entstehung keine fertige Größe. Mit voller Klarheit heben sich in den Quellen, die uns über diese erste Zeit unterrichten, drei Lebensstadien der Urkirche voneinander ab, die in aufsteigender Linie stehen und als deren Exponenten drei ehrwürdige Gestalten aus der christlichen Urgeschichte, Petrus, Paulus und Johannes, in die Erscheinung treten. Petrus begründete die Urgemeinde in Jerusalem im Rahmen des Judentums in Erfüllung des Wortes Christi: „Du bist Petrus, ein Fels, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen“ (Mt. 16, 18). Paulus steht eine Stufe höher: Er führte das junge Christentum hinaus in die weite Heidenwelt und befreite es von den beengenden Fesseln des mosaisch-jüdischen Gesetzes in mühevoller Ausführung des ihm von Christus gewordenen Auftrages, seinen Namen zu tragen vor Heiden, Könige und Kinder Israels (Apg. 9, 15). Auf der höchsten Stufe steht Johannes, der Liebesjünger Jesu. Er gab dem Urchristentum die innere Vollendung durch sein Evangelium.

Aus der Betrachtung dieser drei Entwicklungsstadien werden sich zwei Erkenntnisse von höchster Bedeutung ergeben: 1. Die Vollendung des Urchristentums bedeutete zugleich die Grundlegung des Katholizismus; 2. die katholische Kirche trat das Erbe der urchristlichen an als deren vollberechtigte Nachfolgerin.

## ERSTES KAPITEL

### Das erste Lebensstadium: Das Judenchristentum

#### I. SEINE AUSSERE GESCHICHTE

Das erste Lebensstadium des Urchristentums begann mit der Bildung der Gemeinde der ersten Anhänger Jesu des Gekreuzigten und Auferstandenen als des wahren Messias in Jerusalem, die in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten im Jahre 29 oder 30 unserer Zeitrechnung erfolgte. Unsere *Hauptquelle* für die Kenntnis seines äußeren Verlaufes ist der *erste Teil der Apostelgeschichte* (Kap. 1-12). Diese Quelle ist zuverlässig. Die Hypothese der sogenannten Tübinger Schule aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, die sie tief in das 2. Jahrhundert heruntersetzte und als Tendenzschrift hinstellte, ist schon längst überwunden. Als Geschichtsquelle wurde die Apostelgeschichte in den letzten Jahrzehnten durch führende Vertreter der freien Kritik selbst in progressiver Weise rehabilitiert. Der Verlauf der Kontroverse über die Apostelgeschichte ist geradezu typisch für die kritischen Auseinandersetzungen über eine Reihe anderer altchristlichen Schriften: zuerst eine heftige Ablehnung der Tradition, sodann infolge näherer Untersuchung und allmählicher Klärung der einschlägigen Fragen die schrittweise Rückkehr zur Tradition! Ein Geschichtswerk im heutigen Sinne des Wortes ist allerdings die Apostelgeschichte nicht; sie will es aber auch gar nicht sein. Der Zweck, den der Evangelist Lukas bei ihrer Abfassung verfolgte, war ein apologetisch-dogmatischer. Er wollte den Beweis erbringen, daß der Übergang des Evangeliums von den Juden in die Heidenwelt ein innerlich berechtigter, von Gott selbst gewollter, von Paulus im Einverständnis mit den Aposteln und ohne Konflikt mit der römischen Staatsgewalt durchgeführter Vorgang gewesen sei. Die Apostelgeschichte gibt daher keine nähere, geschweige denn eine erschöpfende Darstellung weder der Geschichte der Urgemeinden in Judäa, noch der Tätigkeit des Apostels Paulus in der Heidenwelt; sie begnügt sich mit der Wiedergabe jener Tatsachen, deren Auswahl durch das Ziel bestimmt wurde, das ihr Verfasser sich gesteckt hatte.

Der Bericht ihres ersten Teiles erstreckt sich von den Anfängen der Urgemeinde in Jerusalem bis zum Fortgang des Apostels Petrus „an einen andern Ort“ (12, 17). Innerhalb dieses Zeitraumes von vierzehn bis fünfzehn Jahren verbreitet sie sich am ausführlichsten über die fünf Jahre von dem ersten Pfingsttag bis zur ersten allgemeinen Verfolgung der Urgemeinde, bei der ihre Mitglieder,

mit Ausnahme der Apostel, sich in die Landschaften von Judäa und Samaria zerstreuten (29/30-34/35). Die Bildung der Urgemeinde selbst wird nicht erzählt; an den Bericht über die Himmelfahrt Christi, mit dem das erste Kapitel anhebt, schließt sich gleich die Schilderung der Versammlung der ersten einhundert-zwanzig Mitglieder an, in der die Ergänzung des Apostelkollegiums vorgenommen wurde. Den Inhalt der weiteren Kapitel bilden folgende zehn Tatschengruppen:

1. Die Herabkunft des Heiligen Geistes am ersten Pfingsttag, die erste Verkündigung Jesu als des wahren Messias durch den Apostel Petrus und die Taufe von dreitausend Gläubigen, denen sich täglich weitere zugesellten (2. Kap.).
2. Die Heilung des Lahmen vor der Prachtforte des Tempels durch Petrus und Johannes im Namen Jesu des Nazareners, die zweite Predigt des heiligen Petrus, die Gefangennahme der beiden Apostel durch die Tempelaristokratie und das Anwachsen der Mitglieder der Gemeinde auf fünftausend (3-4, 4).
3. Das erste Verhör der Apostel vor den Oberen, Ältesten und Schriftgelehrten, vor denen Petrus zum drittenmal Jesus Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen predigte, und ihre Entlassung unter Drohungen, nachdem sie die Forderung, durchaus nichts verlauten zu lassen, noch auf den Namen Jesu zu lehren, abgelehnt hatten (4, 5-22).
4. Die Episode des Ananias und seiner Frau Saphira, die plötzlich starben, nachdem Petrus ihnen die Unterschlagung eines Teiles des Erlöses aus ihrem Acker als Lüge gegen den Heiligen Geist vorgeworfen hatte (5, 1-11).
5. Die Wundertätigkeit der Apostel und die dadurch verursachte abermalige Vermehrung der Gläubigen durch Scharen von Männern und Frauen (5, 12-16).
6. Die Gefangennahme sämtlicher Apostel, die von einem Engel des Herrn befreit werden; ihr Verhör vor dem Synedrium, bei dem sie das mutige Wort aussprachen: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Die Warnung Gamaliels und die Entlassung der Apostel, nachdem sie mit Ruten gezüchtigt worden waren und den abermaligen Befehl erhalten hatten, nicht auf den Namen Jesu zu reden (5, 17-42).
7. Die Bestellung der sieben Diakonen zum täglichen Tischdienst (6, 1-6).
8. Die starke Vermehrung der Jünger Jesu, zu denen nunmehr auch Priester in großer Menge übertreten (6, 7).
9. Das Auftreten des Diakons Stephanus, seine Disputationen mit der Synagoge der Libertiner, Cyrenäer und Alexandriner und derer von Cilicien und Asien, die seine Vorführung vor das Synedrium veranlaßten, seine große Rede und seine Steinigung, bei der die Zeugen ihre Kleider zu Füßen eines jungen Mannes mit Namen Saul niederlegten, der an der Ermordung des Stephanus Gefallen hatte (6, 8-7, 60).
10. Die sich anschließende allgemeine Verfolgung, bei welcher der soeben genannte Saul die Gemeinde verwüstete, in die Häuser eindrang, Männer und Frauen fortschleppte und ins Gefängnis abliefern ließ (8, 1-3).

Der Bericht über das Jahrzehnt von 34/35 bis 44 ist viel kürzer als der für die ersten fünf Jahre. Wenn man die Nachrichten ausscheidet, die sich auf die Bekehrung Sauls, die ersten Berührungen des Evangeliums mit der Heidenwelt und die Bildung der ersten heidenchristlichen Gemeinden in Antiochien beziehen, reduziert sich das über die judenchristlichen Gemeinden Gesagte auf eine geringe Zahl von Tatsachen. Wir hören von der Verkündigung der frohen Botschaft in den Landschaften von Judäa und Samaria durch die zerstreuten Mitglieder der Urgemeinde von Jerusalem, insbesondere von der Bekehrung der Samariter durch den Diakon Philippus (8, 4-13), von der Sendung der Apostel Petrus und Johannes nach Samaria zur Erteilung des Heiligen Geistes an die Getauften und dem dadurch veranlaßten Auftritt zwischen Petrus und Simon dem Magier (8, 14-24), von der Rückkehr der beiden Apostel nach Jerusalem, auf der sie das Evangelium in vielen Orten Samariens verkündeten (8, 25), von der Wiederkehr des Friedens für die Gemeinden in ganz Judäa, Galiläa und Samaria und ihrer weiteren Vermehrung (9, 31). Sodann ist die Rede von den Besuchen des Petrus bei den Heiligen in Lydda und seinen Wundertaten in Lydda und Joppe (9, 32-10, 16), von dem ersten Märtyrer unter den Aposteln, Jakobus dem Zebedäiden, von der Gefangennahme des Petrus, der durch einen Engel des Herrn befreit wird und an einen anderen Ort zieht (12, 1-17), von dem im Jahre 44 erfolgten Tode des Königs Herodes Agrippa, der, um den Juden zu gefallen, diese neuen Drangsale über die Urgemeinde verhängt hatte, endlich von dem neuen Wachstum des Wortes des Herrn (12, 18-24), das durch die Wiederkehr friedlicher Zustände unter dem römischen Prokurator ermöglicht wurde.

Für die nähere Kenntnis dieser Tatschengruppen muß auf den Wortlaut der Apostelgeschichte selbst verwiesen werden. Denn keine Wiedergabe aus zweiter Hand vermag den ergreifenden Eindruck hervorzurufen, den ihre schlichte Erzählung der ersten Freuden und Leiden der christlichen Urkirche in dem vorurteilslosen Leser zu wecken geeignet ist. Es stand zu erwarten, daß die *moderne Kritik* an ihren Wunderberichten Anstoß nehmen würde. Die Verwerfung der Begebenheiten wunderbaren Charakters, die in ihren Gesamtbericht verwoben sind, seitens zahlreicher nichtkatholischer Forscher vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart ist aber nicht die Frucht rein historischer Erwägungen; denn der Historiker kann mit seinen eigenen Mitteln und innerhalb der ihm durch die historische Methode selbst gezogenen Grenzen nicht entscheiden, ob sie wirkliche Wunder sind oder nicht. Er kann nur feststellen, daß jene Begebenheiten von der Urkirche als von Gott gewirkte Wundertaten aufgefaßt wurden. Ihre Beurteilung als wirkliche Tatsachen oder als Produkte einer späteren Legendenbildung ist abhängig von den Voraussetzungen, in deren Licht der jeweilige Historiker sie betrachtet. Steht er auf dem Standpunkte des Positivismus oder Naturalismus, so muß er ihre Geschichtlichkeit leugnen. Vom Standpunkte des Offenbarungsglaubens, der die Überzeugung in sich trägt, daß Gott in außerordentlicher Weise in den Verlauf der Naturbegebenheiten eingreifen könne, ist ihre Tatsächlichkeit zu bejahen; denn sie erfüllen die Forderungen eines gotteswürdigen Charakters und der Hin-

ordnung auf einen religiös-sittlichen Zweck, welche die gläubige Vernunft an sie zu stellen berechtigt ist. Um das klar zu erkennen, braucht man nur die Wunder der Apostelgeschichte mit den phantastischen Mirakelerzählungen der apokryphen Apostellegenden zu vergleichen! Die Häufigkeit, mit der die Leugnung ihrer Tatsächlichkeit wiederholt wird, ist kein Beweis für die Richtigkeit dieser Leugnung; sie ist nur ein Beweis für das Fortbestehen der rationalistischen und naturalistischen Betrachtungsweise, auf der sie beruht. Es besteht daher kein wissenschaftlicher Grund, der uns nötigen könnte, den Bericht der Apostelgeschichte über die ersten zwei Lebensabschnitte der Urkirche zu leugnen oder in Zweifel zu ziehen. Aus der Analyse dieses Berichtes ergibt sich aber, daß er besonders für den zweiten Abschnitt so stark verkürzt ist, daß ein konkretes und genetisches Geschichtsbild sich aus ihm nicht gewinnen läßt.

Der *dritte* Abschnitt umfaßt die Zeit von dem Jahre 44 bis zur Auswanderung der Judenchristen nach Pella im Jahre 66/67. Wir sind über ihn sehr wenig unterrichtet, weil die Apostelgeschichte sich vom dreizehnten Kapitel an der Missionstätigkeit des Apostels Paulus zuwendet und die Urgemeinden in Palästina nur noch erwähnt, soweit jene ihr dazu Veranlassung gibt. Das geschieht nur zweimal. Den ersten Anstoß bot das sogenannte Apostelkonzil, aus dessen Bericht (Kap. 15) wir erfahren, daß etliche Pharisäer sich der Urgemeinde in Jerusalem angeschlossen hatten, und daß die Apostel, insbesondere Petrus und Jakobus, damals in Jerusalem waren. Neben ihnen erscheinen die Ältesten der Gemeinde und von den Leitenden unter den Brüdern werden Judas Barsabbas und Silas genannt. Die zweite Stelle ist der Bericht über die letzte Reise von Paulus nach Jerusalem (Kap. 21). Hier wird gesagt, daß Philippus, einer von den Sieben, mit seinen vier jungfräulichen Töchtern in Cäsarea ansässig war, und daß der Prophet Agab dorthin kam, um Paulus vor der Reise nach Jerusalem zu warnen. Trotz dieser Warnung zog Paulus mit seinen Begleitern nach Jerusalem hinauf, wo sie von Jakobus, den Ältesten und den Brüdern mit Freuden empfangen wurden. In der ausführlichen Schilderung der darauffolgenden Vorgänge geschieht der Gemeinde keine Erwähnung mehr.

In diese große Lücke treten aus anderen Quellen nur spärliche Nachrichten, von denen die meisten sich auf den soeben genannten *Jakobus den Jüngeren*, den Nachfolger von Petrus an der Spitze der Gemeinde, der sogar die Aufmerksamkeit des jüdischen Geschichtsschreibers Flavius Josephus (Antiq. XX 9, 1) auf sich zog, beziehen. Der Bericht des judenchristlichen Schriftstellers Hegesipp aus dem 2. Jahrhundert über ihn, den Eusebius von Cäsarea uns erhalten hat (H. E. 2, 23), schildert in durchaus glaubwürdiger Weise sein ununterbrochenes Gebetsleben im Tempel und sein strenges Festhalten am Gesetz, das ihm die Achtung der Pharisäer zuzog. Er leitete die Urgemeinde bis zum Jahre 62, in dem die Juden den Prokuratorenwechsel zwischen Festus und Albinus benutzten, um ihn auf Veranlassung des Hohenpriesters Anan II. zu töten. Dies scheint, da die Ermordung Jakobus' des Älteren durch den König Herodes Agrippa angeordnet wurde, die erste Bluttat der jüdischen Mitbürger der Urgemeinden

gewesen zu sein. Sie blieb die einzige. Der Hohepriester Anan II. wurde von dem Tetrarchen Agrippa II. abgesetzt, noch bevor die römischen Behörden die Ruhe wiederherstellten. Im Jahre 64 setzten die nationalpolitischen Wirren ein, in die der verzweifelte Kampf gegen die Römerherrschaft das unglückliche Judenvolk stürzte, das seinem Schicksal vergeblich zu entinnen suchte. Nach dem anfänglichen Sieg der Juden über den römischen Statthalter von Syrien, Cestius Gallus, kam der Feldherr Vespasian, der spätere Kaiser, nach Palästina und heftete den Sieg an seine Fahnen. Da die Judenchristen nicht zum Schwert greifen wollten, mußten sie bald Jerusalem verlassen; im Jahre 66/67 wanderten sie nach dem Ostjordanland in die Stadt Pella. Kurz darauf folgte die Belagerung Jerusalems und im Jahre 70 die Zerstörung des Tempels, die sich nach dem Bericht des Augenzeugen Flavius Josephus als ein Gottesgericht offenbarte, wie es schrecklicher in der Weltgeschichte kaum wiederkehrt, und sich bald als ein für die Zukunft des Christentums höchst bedeutsames Ereignis erweisen sollte.

## II. SEINE KIRCHLICHE ORGANISATION

Der erste Teil der Apostelgeschichte ist auch die Hauptquelle, die uns über die Organisation der judenchristlichen Urkirche und über das neue religiöse Leben orientiert, das in ihr pulsierte.

Das erste, was sich aus ihren Mitteilungen ergibt, ist die grundlegende Tatsache, daß die Anhänger Jesu unter den Juden von Jerusalem sich zu einer eigenen Gemeinde zusammenschlossen, für deren Bezeichnung sie den ständigen Ausdruck „*Ekklesia*“ (= Kirche) ohne jeden Zusatz gebraucht (5, 11; 8, 1. 3 usf.). Aus der Anklage des Juden Tertyllus in Jerusalem gegen den Apostel Paulus lernen wir, daß die Juden die Anhänger Jesu von Nazareth die Sekte der Nazaräer nannten (24, 5), eine Bezeichnung, die vom jüdischen Standpunkt aus am nächsten lag und zugleich das Bewußtsein bezeugt, das die Juden hatten, vor einem neuen religiösen Gebilde ihres Volkes zu stehen.

Den Kern dieser neuen Gemeinde bildete das *Kollegium der Apostel*, die Jesus selbst aus seiner Jüngerschaft ausgewählt und mit den Vollmachten des Apostolates ausgestattet hatte, zwölf an der Zahl. Da diese Zahl durch das Ausscheiden des Verräters verringert worden war, begreift man, daß die erste Maßnahme der Gemeinde, von der wir hören, die Ergänzung der Zwölfzahl der Apostel war durch die Gott anheimgestellte Wahl des Matthias, der den Elf beigesellt wurde als einer von den Männern, die mit den übrigen Aposteln Zeugen der öffentlichen Wirksamkeit Jesu gewesen waren, und der mit ihnen Zeugnis von seiner Auferstehung ablegen sollte (1, 21 ff.).

In den weiteren Mitteilungen der Apostelgeschichte tritt die innere Organisation der Urgemeinde klar zutage. Ihre Mitglieder waren nicht gleichberechtigt; das Kollegium der Apostel war vielmehr die Autorität, der die übrigen Mitglieder unterstanden, die als Jünger, Brüder, Heilige, d. h. Gottgeweihte, bezeichnet wer-

den. Das Apostelkollegium hatte aber selbst als Oberhaupt den Apostel *Petrus*, der in einer Reihe von Begebenheiten als solches hervortritt. Er war es, der die Ergänzung des Apostelkollegiums anregte (1, 15 ff.). Er führte das Wort am ersten Pfingsttage im Namen der übrigen Apostel (2, 14 ff.). Er verkündigte Christus den Auferstandenen in der salomonischen Halle vor dem Volke nach der Heilung des Lahmen (3, 1, ff.), sodann vor den Oberen, Ältesten und Schriftgelehrten (4, 8 ff.), endlich vor dem Synedrium (5, 29 ff.). Er hielt die Strafrede an Ananias und Saphira (5, 3 ff.) sowie an Simon den Magier (8, 20 ff.). Er reiste umher, um die Heiligen in Lydda zu besuchen (9, 32 ff.). Durch die Erteilung der Taufe an den römischen Hauptmann Cornelius und sein Haus rief er in der Urkirche die Geister auf den Plan, die das Christentum „denen aus der Beschneidung“, d. h. den geborenen Juden, vorbehalten wissen wollten, und verfocht als erster den Grundsatz, daß Gott auch den Heiden die Buße zum Leben verliehen habe (11, 18).

Nach seinem Fortgang von Jerusalem trat an seine Stelle Jakobus (siehe S. 18), der nach Eusebius (H. E. 2, 1) bereits zur Zeit des Klemens von Alexandria gegen Ende des 2. Jahrhunderts als erster Bischof von Jerusalem bezeichnet wurde, und nach seiner Ermordung sein Bruder Symeon.

Aus den Bedürfnissen der jungen Gemeinde heraus erwuchs bald nach ihrem Entstehen das erste von dem Apostolat verschiedene Kirchenamt, der *Diakonat*. Die Einsetzung der sieben Diakonen (6, 1-6) galt zunächst der Besorgung des Tischdienstes und wurde durch die Apostel ausdrücklich damit begründet, daß es ihnen nicht gefallen könne, das Wort Gottes vernachlässigen zu müssen, um den Tischdienst wahrzunehmen. Die Auffassung des Diakonates als eines wesentlich profanen Armenpflegeramtes wird schon dadurch als irrig erwiesen, daß die Bestellung durch Gebet und Händeauflegen der Apostel geschah, nicht durch bloße Wahl seitens der Gemeinde, die für ein solches Amt vollauf genügt hätte. Gegen diese Auffassung spricht entscheidend der Umstand, daß die Apostelgeschichte im unmittelbaren Zusammenhang mit der Einsetzung der Diakonen das Wirken eines unter ihnen, des heiligen *Stephanus*, eingehend schildert (6, 8 ff.), das in einer ganz andern Sphäre liegt als in der eines Armenpflegers. Die Folgerung, den Tischdienst gedeutet werden darf, wird dadurch bestätigt, daß das Wirken, daß der urchristliche Diakonat nicht im Sinne einer beengenden Beschränkung auf des zweiten Diakons, von dem die Apostelgeschichte überhaupt noch spricht, sich in derselben Sphäre bewegt wie die Tätigkeit des Stephanus. *Philippus* bewirkte die Bekehrung der Samariter (8, 5 ff.) und des äthiopischen Proselyten (8, 26 ff.); hierauf verkündete er die frohe Botschaft allen Städten, bis er nach Cäsarea kam (8, 40). Später begegnen wir ihm als in Cäsarea ansässigen Evangelisten. Die Identität des Evangelisten Philippus in Cäsarea mit dem Diakon Philippus in Jerusalem unterliegt keinem Zweifel; denn er wird ausdrücklich als „einer der Sieben“ bezeichnet (21, 8).

Diakonen kommen in den späteren Berichten der Apostelgeschichte nicht mehr vor; vielmehr sind es *Presbyter* (Älteste), die bei drei Gelegenheiten um die

Apostel (11, 30; 15, 2 ff.), bzw. um Jakobus (21, 18) geschart erscheinen. Der Ausdruck *Presbyter* ist aus der Synagoge herübergenommen; denn an drei weiteren Stellen der Apostelgeschichte (23, 14; 24, 1; 25, 15) werden jüdische Personen *Presbyter* genannt. Die christliche Umdeutung, die dieser Ausdruck erfuhr, läßt sich aus ihren Andeutungen nicht in ihrem vollen Inhalt erkennen; denn die einzige Tätigkeit, die sie von den Ältesten berichtet, ist ihre Anteilnahme an den Beschlüssen des Apostelkonzils (15, 2 ff.). Aus dieser Angabe geht indes mit Sicherheit hervor, daß sie als Gehilfen der Apostel und später des Jakobus aufzufassen sind.

Die Apostelgeschichte erwähnt eine vierte Reihe von Personen, die in der judenchristlichen Urkirche ein besonderes Ansehen genossen, die *Propheten*, von denen sie drei nennt, Judas Barsabbas, Silas (15, 22) und Agab (21, 10). Da nun die zwei ersteren ausdrücklich zu den Ältesten und leitenden Brüdern der Gemeinde gezählt werden, muß gefolgert werden, daß die Propheten als solche nicht eine eigene Kategorie von Amtspersonen neben den Diakonen und den Presbytern darstellen, und daß das urchristliche Prophetentum überhaupt keinen verfassungsmäßigen Charakter besaß. Während das Beispiel des Agab zeigt, daß den Propheten die Voraussage zukünftiger Ereignisse zugeschrieben wurde, zeigt das Auftreten von Judas Barsabbas und Silas, daß man die Gabe der Weissagung auch in der Tröstung und Bestärkung der Brüder mit vielen Reden erblickte (15, 32). Das urchristliche Prophetentum bildet somit eine volle Parallele zum alttestamentlichen.

Aus diesen Mitteilungen der Apostelgeschichte geht klar hervor, daß in der Urkirche zwei Bestandteile vorhanden waren, auf der einen Seite führende Amtspersonen, auf der andern einfache Mitglieder, die sich ihrer Führung anvertrauten. Man mag sich noch so sehr dagegen sträuben, der grundsätzliche Unterschied zwischen „*Klerus*“ und „*Laien*“ ist im vollen Sinne des Wortes *urchristlich*. Die Urkirche von Jerusalem besaß aber den beneidenswerten Vorzug, daß die beiden Bestandteile, die schließlich jede menschliche Gemeinschaft aufweisen muß, die kein Chaos sein will, im praktischen Leben einander näherstanden und persönlich inniger miteinander verbunden waren als in den späteren Zeiten, die jene Ausdrücke geprägt haben.

Die Apostelgeschichte gibt uns keine direkte Auskunft über die *sozialen Schichten* der Bevölkerung Jerusalems, aus denen die Mitglieder der neuen Gemeinde stammten. Der Anlaß der Einsetzung der Diakonen läßt darauf schließen, daß sie anfangs aus den unteren und mittleren Volksschichten kamen. Angehörige der oberen Klassen traten bald hinzu, zuerst jüdische Priester (6, 7), später sogar Pharisäer (15, 5). Daß vermögende Leute darunter waren, zeigt der Umstand, daß Mitglieder der Gemeinde in der Lage waren, ihre Güter zugunsten ihrer armen Brüder zu verkaufen (4, 34). Man wird nicht fehlgehen mit der Annahme, daß die meisten sich aus jenen stillen Kreisen rekrutierten, die fern von allem politischen und religiösen Parteigetriebe, unberührt von den hellenistischen Einflüssen der Umwelt, „in allen Geboten und Vorschriften des Herrn untadelig wan-

delten“, „ihm dienten in Heiligkeit und Gerechtigkeit alle Tage“ und „die Erlösung und den Trost Israels erwarteten“. Die Existenz dieses wahren Israels unmittelbar vor Christus ist durch das Lukasevangelium verbürgt, aus dessen Anfangskapiteln wir Vertreter desselben kennenlernen, den Priester Zacharias und seine Frau Elisabeth (1, 5-25), den greisen Simeon (2, 25-35), die Prophetin Anna (2, 36-38). Sein Hauptrepräsentant ist Johannes, der Sohn von Zacharias und Elisabeth, von dem Jesus sich taufen ließ, und den er als seinen Vorläufer anerkannte. Sein Bestehen auch außerhalb Jerusalems, insbesondere in Galiläa, bildet die Voraussetzung für die Erfolge der öffentlichen Wirksamkeit Jesu; denn nur aus diesen Kreisen konnte er seine Jünger der Hauptsache nach gewinnen. Unter den Mitgliedern der Urgemeinde befanden sich von Anfang an auch Diasporajuden, wie Stephanus und Barnabas. Sie scheinen aber alle nicht erst nach ihrem Entstehen nach Jerusalem gekommen, sondern schon vorher dort ansässig gewesen zu sein. Wie groß die Urgemeinde war, entzieht sich einer genauen Berechnung. Sie wuchs rasch auf fünftausend Männer an (4, 4), die wohl der Mehrzahl nach Familienväter waren. Später spricht die Apostelgeschichte wiederholt von einer Vermehrung der Anhänger Jesu. Ihre Angaben beziehen sich aber nicht nur auf Jerusalem, sondern auf ganz Palästina; sie sind überdies so unbestimmt, daß sich keine Statistik darauf bauen läßt. Sicher ist, daß die Urgemeinde der Gesamtbevölkerung von Jerusalem gegenüber nur eine *kleine Minderheit* bildete. Diese Minderheit bestand aber ohne Zweifel aus tiefreligiösen und sittlich hochstehenden Menschen.

Zu der Urgemeinde von Jerusalem traten bald andere im Raum von Judäa, Samaria und Galiläa hinzu. Was die Apostelgeschichte darüber sagt, wurde in dem Überblick über die äußere Geschichte des Judenchristentums bereits erwähnt. Dazu tritt das Zeugnis des Apostels Paulus, der einmal von „den Kirchen in Judäa“ in der Mehrzahl spricht (Gal. 1, 22). Wir sind aber über ihre Verhältnisse so wenig unterrichtet, daß für die Frage nach dem inneren Leben und den charakteristischen Merkmalen des Judenchristentums nur die Urgemeinde in Jerusalem in Betracht kommt.

### III. DIE GRUNDLAGEN SEINES INNEREN LEBENS

Der wesentliche Unterschied zwischen dieser neuen jüdischen Gemeinde und der großen Mehrheit des jüdischen Volkes bestand in ihrem Bekenntnis zu dem von den Hohenpriestern, der Priesterschaft, den Schriftgelehrten und Pharisäern verworfenen Jesus von Nazareth als dem von Gott verheißenen und von dem ganzen Volk erwarteten Messias. Die *Messianität Jesu* bildete daher auch den Ausgangspunkt der Predigt der Apostel an die Juden. „So wisse denn“, erklärte Petrus am ersten Pfingsttag, „das ganze Haus Israel unfehlbar gewiß, daß Gott diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, zum Herrn und zum Christus gemacht hat“ (2, 36). Zum Erweise des Gekreuzigten als des wahren Messias hatte er

vorher, anknüpfend an das Pfingstereignis, auf die darin liegende Erfüllung der Weissagung des Propheten Joel von der Ausgießung des Heiligen Geistes in den letzten Tagen hingewiesen sowie auf die von den Aposteln bezeugte Auferstehung Jesu, die er ebenfalls als die Erfüllung der Prophetenaussagen bezeichnete. Die zweite Rede des Petrus (3, 12 ff.) hat denselben formalen Aufbau wie die erste, geht aber inhaltlich über sie hinaus. Hier knüpft er an die im Namen Jesu erfolgte Heilung des Lahmen an als die Verherrlichung des von den Juden verleugneten und getöteten Jesus durch den Gott ihrer Väter, der ihn von den Toten auferweckt habe, wovon die Apostel Zeugen seien. Dann fährt er fort: „Gott hat also erfüllt, was er vorausgekündet hatte durch aller Propheten Mund, daß sein Christus leiden müsse . . . Moses hat gesagt: ‚Einen Propheten wird euch Gott der Herr erwecken aus euren Brüdern wie mich; auf ihn sollt ihr hören in allem, was er zu euch redet . . .‘ Und alle Propheten von Samuel an und in den folgenden Zeiten, soviel ihrer geredet haben, sie verkündeten auch diese Tage.“ Hier wird somit die ganze Heilsgeschichte Israels für Jesus von Nazareth in Anspruch genommen.

Wie man sich nun in der Urgemeinde die alttestamentliche Heilsgeschichte vom Standpunkt des Glaubens an Jesus als den wahren Messias vorstellte, darüber gibt uns die große Rede des Diakons *Stephanus* (7, 2-53) wertvollen Aufschluß. Sie holt weit aus, da sie bis auf Abraham und die Patriarchen zurückgreift. Sie gipfelt in dem Hinweis darauf, daß die Juden schon zur Zeit des Moses nicht verstanden, daß Gott durch dessen Hand ihnen Rettung verleihe, ihn vielmehr verleugneten und sich im Herzen zurück nach Ägypten wandten. Mit fast behaglicher Breite setzt sie dann das Verhalten der Juden gegen Moses in Parallele mit ihrem Vorgehen gegen Jesus und erhebt zum Schluß die Anklage: „Ihr Halsstarrigen, unbeschnitten an Herz und Ohr, ihr widerstrebt allezeit dem Heiligen Geist; wie eure Väter, so auch ihr. Wo wäre ein Prophet, den eure Väter nicht verfolgt hätten? Ja, getötet haben sie die, welche das Kommen des Gerechten, dessen Verräter und Mörder ihr jetzt geworden seid, vorausgesagt hatten.“ Stephanus stellte somit die alttestamentliche Heilsgeschichte als einen beständigen Kampf der Juden gegen Gottes Anordnungen hin, um zu der Folgerung zu schreiten, daß in der Verwerfung Jesu durch die Juden gerade der Beweis liege, daß Gott ihn zum Herrn und Erlöser bestellt habe. Diese Folgerung ist aber in der dritten Rede des Petrus vor dem Synedrium direkt ausgesprochen: „Dieser ist der Stein, der von euch, den Bauleuten, verworfen ward, der aber zum Eckstein geworden ist. Und es ist in keinem andern Heil; gibt es doch keinen andern Namen unter dem Himmel, durch den wir gerettet werden sollen“ (4, 11 ff.). Diese Übereinstimmung von Petrus und Stephanus widerlegt auf das wirksamste die Behauptung, die Apostelgeschichte habe in der Rede des letzteren Motive aus einem Gedankenkreis verwertet, der noch nicht ihm oder seiner Zeit angehörte, sondern erst aus der nachapostolischen Zeit stammte. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Verwerfung Jesu und der alttestamentlichen Heilsgeschichte war eine Frage der ersten Stunde, ohne deren Lösung ein Jude gar

nicht Christ werden konnte. Für die Apostel war die bis zur Kreuzigung gehende Verwerfung Jesu durch das Erlebnis seiner Auferstehung überwunden; für diejenigen, die dieses persönliche Erlebnis nicht besaßen, konnte sie nur auf dem Wege behoben werden, der in den Reden von Petrus und Stephanus vorgezeichnet ist.

Um sich zu Jesus als dem wahren Messias bekennen zu können, mußte aber der Jude nicht bloß jenes Ärgernis überwinden; er mußte noch viel mehr Klarheit darüber gewinnen, wie die historische Erscheinung Jesu, sein Leben und besonders sein Tod sich zur alttestamentlichen Heilsgeschichte verhalten. Daß dies ebenfalls ein Bedürfnis der ersten Stunde war, ist ohne weiteres einleuchtend; es wird aber durch die Reden von Petrus auch ausdrücklich bestätigt. In der ersten stützte er seine Aussage über die Auferstehung Jesu nicht bloß auf das Zeugnis der Apostel, sondern auch auf ein prophetisches Wort Davids (2, 25 ff.). In der zweiten berief er sich grundsätzlich auf den *Weissagungsbeweis*, und zwar mit besonderer Rücksicht auf Christi Kreuzestod: „Gott hat also erfüllt, was er vorausgekündet hatte durch aller Propheten Mund, daß sein Christus leiden müsse“ (3, 18). Auf dieses Wort des Petrus fällt aber ein helles Licht, wenn man es mit dem Ausspruch des Auferstandenen selbst zu den Jüngern auf dem Wege nach Emmaus zusammenhält: „O ihr Unverständigen, deren Herz so schwer glaubt an alles, was die Propheten gesprochen haben! Mußte nicht Christus also leiden und in seine Herrlichkeit eingehen?“ „Und er hub an“, fügt Lukas hinzu, „von Moses und allen Propheten und erklärte ihnen alle Schriftstellen, die sich auf ihn bezogen“ (24, 25 ff.). Für jeden Juden, der Christ werden wollte, ergab sich daher die unabwiesbare Notwendigkeit der Betrachtung einerseits der alttestamentlichen Heilsgeschichte im Lichte der Verwerfung Jesu durch das offizielle Judentum, andererseits des Lebens Jesu, seines Todes und seiner Auferstehung im Lichte der alttestamentlichen Prophetie.

In dem *Matthäusevangelium* besitzen wir ein authentisches Zeugnis für die zweite Betrachtungsweise; denn es ist, als einziges der vier Evangelien, von dem Interesse an dem Weissagungsbeweis beherrscht, das in der ständig wiederkehrenden Formel zutage tritt: „Das alles aber ist geschehen, damit in Erfüllung gehe, was der Herr durch das Wort der Propheten gesprochen hat.“ In dem Matthäusevangelium besitzen wir zugleich den Niederschlag der Urpredigt der Apostel an das jüdische Volk; denn es ist von einem Urapostel verfaßt, und seine Ursprache war das Aramäische, das zur Zeit Jesu das Hebräische in Palästina als Umgangssprache bereits ersetzt hatte.

Als Norm für das neue religiöse Leben, das der christgewordene Jude nach seinem Eintritt in die Urgemeinde führen sollte, erhielt er aus der Hand der Apostel die *Lehre Jesu*, enthalten in seinen Reden und Aussprüchen, die in ihrer Predigt einen größeren Raum einnehmen mußten als die Taten seines Lebens. Diese Reden hatten die Apostel selbst gehört und in ihrem Gedächtnis treu bewahrt. Es kann aber nicht zweifelhaft sein, daß in der Urgemeinde schon sehr früh schriftliche

Aufzeichnungen davon gemacht wurden, die den ersten drei Evangelien, den sogenannten Synoptikern, zugrunde liegen.

In diesen Reden nahm der Judenchrist eine Reihe von Aussagen wahr, deren Inhalt er von Jugend auf kannte. Was darin gesagt oder vorausgesetzt war über die Einzigkeit des überweltlichen Gottes, die Erschaffung der Welt durch ihn, die Existenz guter und böser Engel mit dem Satan an der Spitze des Reiches der bösen, das sinnlich-geistige Wesen des Menschen, die Eigenschaft Israels als des Volkes Gottes mit Abraham, Isaak und Jakob als seinen Vätern, die Verpflichtung des jüdischen Volkes auf das mosaische Gesetz, das zukünftige Gericht und die Vergeltung in der zukünftigen Welt nach den Werken des einzelnen: das waren ebenso viele dogmatische Sätze, zu denen das Spätjudentum nach Ausweis seiner literarischen Denkmäler sich bereits bekannt hatte, und die man als die jüdischen Elemente im Evangelium Jesu bezeichnen kann. In den Reden Jesu traten aber dem Judenchrist andere Sätze entgegen, die seinem religiösen Leben eine *neue Richtung* und einen *höheren Inhalt* zu geben geeignet waren. Sie enthielten folgende Hauptpunkte:

1. Die Entlarvung und Bloßstellung der Schriftgelehrten und Pharisäer, die sich zu religiösen Führern des jüdischen Volkes aufgeworfen hatten, in ihrer Selbstgerechtigkeit, Scheinheiligkeit, Eitelkeit, Habsucht, Hoffart, falschen Frömmigkeit und die gegen sie erhobene schwerwiegende Beschuldigung, das Himmelreich vor den Menschen zuzuschließen und diejenigen, die hineingehen wollten, an dem Eintritt in dasselbe zu hindern.
2. Die sittliche Vertiefung des mosaischen Gesetzes und seine Zurückführung auf die zwei großen Hauptgebote der Gottes- und Nächstenliebe.
3. Die Reinigung des Gedankens vom Reiche Gottes durch die Zurückweisung der national-politischen und irdisch-materialistischen Verunstaltung, die er seitens der Schriftgelehrten und Pharisäer erfahren hatte, und die Verkündigung eines Gottesreiches universal-menschlichen und ethisch-religiösen Charakters, in das eingeht, wer sich erniedrigt wie ein Kind, wer dem Ruf Gottes bereitwillig folgt, wer vor allem nach seiner Gerechtigkeit trachtet, wer alles dahingibt, um seine geistigen Güter zu erwerben, wer die ihm von Gott bestimmte Arbeit großherzig und ohne Eigennutz leistet, wer mit den ihm von Gott geliehenen Kräften gleichsam wuchert, wer Verfolgung leidet um der Gerechtigkeit willen, wer seinem Bruder, der sich an ihm verschuldet hat, von Herzen vergibt.
4. Die starke Betonung der Vaterschaft Gottes und der Gotteskindschaft der Menschen, wodurch die Stimmung knechtischer Furcht vor Gott als dem Herrn und König, die das religiöse Leben der Juden unter dem Einfluß der Schriftgelehrten und Pharisäer niedergedrückt hatte, ersetzt werden sollte durch das selige Gefühl der kindlichen Liebe und des kindlichen Vertrauens auf Gott als den Vater, der für die Menschen als seine Kinder mit größerer Liebe sorgt, als der beste irdische Vater es zu tun vermag, mit dessen Nachahmung und Verherrlichung zugleich dem ganzen menschlichen Leben das denkbar höchste Ziel gesteckt wurde.

5. Der Zusammenschluß des religiösen und des sittlichen Lebens zu einer unzertrennlichen Einheit durch die innige Verbindung der Nächstenliebe mit der Gottesliebe, durch die Verlegung des Schwerpunktes des sittlichen Lebens von außen nach innen, von der pharisäischen Werkheiligkeit in die vollkommene Erfüllung des Willens des himmlischen Vaters in allen Lebensäußerungen und Lebenslagen, durch die Gleichwertung des Dienstes am Nebenmenschen mit dem Gottesdienst.

Die Predigt der Apostel an das Judentum und ihre Unterweisung der Judenchristen umfaßte endlich die *Aussagen Jesu* über seine eigene Person, über seine Aufgabe, das Reich Gottes auf Erden zu begründen, die Sünder zu berufen und die Sünden zu vergeben, über die Bedeutung seines Todes als der von Gott bestimmten Erlösungstat, über seine Auferstehung als Eintritt in seine Herrlichkeit, über seine Richtertätigkeit bei der Vollendung des Reiches Gottes am Ende der Zeiten.

Diese Aussagen können hier nicht ausführlich erörtert werden. Die erste muß aber etwas näher ins Auge gefaßt werden, weil sie für die Erkenntnis des Inhaltes des Christusglaubens der Urgemeinde von entscheidender Bedeutung ist.

Nach dem Befund der ersten drei Evangelien hat Jesus zu seiner Selbstbezeichnung niemals den Ausdruck „*Messias*“ gebraucht, der in der griechischen Übersetzung „*Christus*“ von Anfang an zu einem unzertrennlichen Bestandteil seines hochheiligen Namens „*Jesus Christus*“ geworden ist. Der ständige Ausdruck, dessen er sich bediente, war das Wort „*Menschensohn*“, von dem angenommen wird, daß es aus dem Buch Daniel 7, 13 stammt. Der Zusammenhang, in dem es in diesem Prophetenbuch steht, beweist, daß seine Sinndeutung „*Mensch*“ gar nicht in Frage kommen kann. Alles spricht dafür, daß Jesus ihn für sich in Anspruch nahm als Gegensatz zu dem Ausdruck „*Sohn Davids*“, um damit die in den Kreisen der Schriftgelehrten und Pharisäer seiner Zeit herrschende realistisch-nationalistische Messiasidee wirksam abzuweisen.

Von weit größerer Tragweite ist die Bezeichnung Jesu als „*Gottessohn*“. Diese tritt in den synoptischen Evangelien hinter dem Ausdruck „*Menschensohn*“ sehr stark zurück. In dem Matthäusevangelium, das die Predigt der Apostel an das Judentum am sichersten wiedergibt, wird er nur an drei Stellen mit Jesus in Verbindung gebracht. Alle drei sind aber so beschaffen, daß sie uns eine sichere Deutung der Gottessohnschaft Jesu gewinnen lassen.

Die *erste* enthält das feierliche Bekenntnis, das Petrus auf die Frage Jesu an seine Jünger, wofür sie ihn hielten, ablegte mit den Worten: „*Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes*“ (Mt. 16, 16). Jesus nahm es entgegen und sanktionierte es mit dem Ausspruch: „*Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas; denn das hat dir nicht Fleisch und Blut geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist.*“ Es ist vollständig ausgeschlossen, daß Petrus den Ausdruck „*Sohn Gottes*“ im Sinn einer rein moralisch-religiösen Gottessohnschaft verstand, von der er wußte, daß sie allen Angehörigen des wahren Israels zukam. Es ist in gleicher Weise unannehmbar, daß Jesus in seiner Antwort von Gott als seinem Vater im

Sinne jener Vaterschaft Gottes sprach, die sich nach seiner eigenen Lehre auf alle Menschen bezog.

Noch eindeutiger ist die *zweite* Stelle, die feierliche Aussage Jesu über sich selbst, die da lautet: „*Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses vor den Weisen und Klugen verborgen und den Kleinen geoffenbart hast. Ja, Vater; denn so ist es dir wohlgefällig gewesen. Alles ist mir von meinem Vater übergeben, und niemand kennt den Sohn als der Vater, wie auch niemand den Vater kennt als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will*“ (Mt. 11, 25 ff.). Mit diesem Ausspruch, dessen Feierlichkeit kaum überboten werden kann, nahm Jesus eine ihm so ausschließlich zukommende Gottessohnschaft in Anspruch, daß sie nie und nimmer in einem bloß moralisch-religiösen Verhältnis zu Gott als dem Vater aller Menschen bestehen kann, sondern ein metaphysisch-innergöttliches Verhältnis zu Gott zur Grundlage haben muß.

Die *dritte* Stelle ist nicht weniger beweiskräftig. Es ist die feierliche Frage, die der Hohepriester Kaiphas an Jesus richtete, als er als Gefangener vor das Synedrium geführt worden war: „*Ich beschwöre dich im Namen des lebendigen Gottes, sage uns, ob du Christus, der Sohn Gottes, bist.*“ Bei dieser Frage handelte es sich sicher nicht um jene Gottessohnschaft, die jedes Mitglied des auserwählten Volkes für sich in Anspruch nehmen konnte. Jesus bejahte die Frage mit den schlichten Worten: „*Du hast es gesagt*“, ersetzte aber in seiner Antwort das Wort „*Messias*“ (= Christus) durch den Ausdruck „*Menschensohn*“, um in diesem entscheidenden Augenblick zum letztenmal die nationalpolitische Messiasidee abzulehnen. Daß die Mitglieder des Synedriums in dem ausdrücklichen Ausspruch Jesu, der Menschensohn zu sein, zugleich den Ausspruch auf die ihm allein zukommende Gottessohnschaft erblicken konnten und infolge ihrer falschen Einstellung zu ihm eine todeswürdige Gotteslästerung erblicken mußten, erklärt sich daraus, daß die Gleichung: Messias = Menschensohn = Gottessohn schon im Spätjudentum vollzogen worden war.

Diese drei Stellen bilden aber keine Fremdkörper im Matthäusevangelium; sie bedeuten Höhepunkte in seiner Darstellung der Reden und Taten Jesu, deren Gesamtbild die Überzeugung aufdrängt, daß Jesus nicht in der Linie des Bloßmenschlichen stehe, sondern in die Sphäre des Göttlichen hinaufgehe. Wenn daher auch die metaphysische Gottheit Christi in ihm nicht begrifflich formuliert ist, kann es doch nicht zweifelhaft sein, daß sie sachlich in dem Glauben der Urkirche enthalten war. An dem Fehlen der begrifflichen Formulierung kann nur Anstoß nehmen, wer die semitische Denk- und Ausdrucksweise verkennt, oder wem es nicht zum Bewußtsein kommt, daß diese Formulierung nur mit Hilfe von Begriffen geschehen konnte, die der Urkirche nicht zur Verfügung standen. Ihr Fehlen ist geradezu ein Beweis für die Echtheit und Zuverlässigkeit des Matthäusevangeliums.



## IV. SEINE CHARAKTERISTISCHEN MERKMALE

Das Leben und die Lehre Jesu, die der Urkirche Tag für Tag vorgeführt wurden, gaben ihrem religiösen Leben einen überreichen Inhalt, der über das, was das offizielle Priestertum, die Schriftgelehrten und Pharisäer ihren Mitgliedern vor ihrer Bekehrung geboten hatten, hoch erhaben und geeignet war, sie mit einem immer größeren Glücksgefühl zu erfüllen, je mehr sie sich in diesen Inhalt vertieften, und je kräftiger sie sich bemühten, das darinliegende religiöse Lebensideal zu verwirklichen. Die Apostelgeschichte gibt uns keine eingehende Schilderung dieses Lebens; sie setzt uns aber wenigstens in den Stand, die charakteristische Gestalt des Judenchristentums zu erfassen, dem der Glaube an Jesus, den Sohn Gottes und Welterlöser, auf der einen, die Beschränkung auf das jüdische Volk auf der andern Seite ein für unser Empfinden fremdartiges Gepräge verleihen. Die zwei aus der judenchristlichen Urkirche stammenden Dokumente, der Jakobus- und der Judasbrief, liefern hierfür einige Ergänzungen.

Sein *erstes* charakteristisches Merkmal ist die Beibehaltung des früheren Zusammenhanges der Judenchristen mit dem Tempel und dem Gesetz, der von der Apostelgeschichte wiederholt bezeugt wird. Von den Erstgewonnenen heißt es, daß sie im Tempel verharrten (2, 46). Petrus und Johannes steigen zur neunten Stunde hinauf zum Tempel (3, 1). Die Apostel pflegen sich in der Halle Salomons zu vereinigen (5, 12). Das Festhalten am Gesetz ist die Voraussetzung für die Vorgänge in Antiochien und im Apostelkonzil, die später zur Sprache kommen werden. Beides, Gebet im Tempel und Gesetzestreue, ist von dem Charakterbild des Jakobus nicht zu trennen. Wir befinden uns hier unstreitig auf geschichtlichem Boden; denn dieses Festhalten ergab sich mit psychologischer Notwendigkeit aus der tatsächlichen Lage der Urkirche. Es ist undenkbar, daß Juden, auch wenn sie den Glauben an Jesus von Nazareth angenommen hatten, in Jerusalem wie in ganz Palästina sich von Einrichtungen hätten trennen können, die den Stolz ihrer Nation und die Normen für das Leben ihrer Väter darstellten. Dazu kam, daß das mosaische Gesetz zugleich das jüdische Recht war und somit das ganze bürgerliche Leben der Palästinajuden beherrschte.

Der *Grad der Anhänglichkeit* an Tempel und Gesetz war nicht bei allen Judenchristen der gleiche. Am stärksten war sie wohl bei den bekehrten Pharisäern und überhaupt bei jenen, welche die Streitfrage des Apostelkonzils veranlaßten. Der Diakon Stephanus scheint der erste gewesen zu sein, gegen den die Juden die Anklage erheben konnten: „Dieser Mann läßt nicht ab, Reden zu führen gegen die heilige Stätte und das Gesetz“ (6, 13). Die Begründung der Anklage durch den Hinweis auf seine Aussage, Jesus der Nazarener werde diese Stätte zerstören und die Sitten ändern, die Moses den Juden gegeben hatte, wird wohl richtig gewesen sein. Daß er aber „Lästerworte auf Moses und Gott“ gesprochen habe, bezeichnet die Apostelgeschichte als eine falsche Anklage; denn der Gedankengang seiner großen Rede läßt erkennen, daß er sich nicht gegen Moses und das Gesetz richtete, sondern gegen die Juden wegen ihrer Auflehnung gegen Moses

und der Nichtbeobachtung der „lebendigen Sprüche des Gesetzes“. Stephanus war aber ein Diasporajude und darf daher nicht als der Sprecher der Mehrheit der Urgemeinde betrachtet werden. Man gewinnt den Eindruck, daß ihre Stellung zu Tempel und Gesetz nach seinem Tode und nach dem Fortgang von Petrus sich inniger gestaltete als in den ersten Zeiten. Das Beispiel des Jakobus, das nicht ohne Einfluß auf die Gemeinde bleiben konnte, der Eintritt von Pharisäern in sie, die Anfeindung des Apostels Paulus, das Zeugnis des Jakobus und der Presbyter, daß Myriaden von Gläubigen unter den Juden alle Eiferer für das Gesetz seien (21, 20), die Forderung der Übernahme von Männern, die ein Gelübde auf sich hatten, die seitens der Gemeinde an Paulus gestellt wurde (21, 23 f.), die relativ lange Ruhe in Jerusalem über den gewaltsamen Tod des Jakobus hinaus, endlich die Ausbildung des Judentums, d. h. des extremen Judenchristentums, im Gegensatz zum Heidenchristentum: alle diese Einzelheiten zeigen in diese Richtung.

Diese Stellung zu Tempel und Gesetz hatte zur Folge, daß die Urkirche trotz ihres Christusglaubens innerhalb des Rahmens des palästinischen Judentums verharrte, wie auch nichts vermuten läßt, daß sie aus dem jüdischen Volksverband ausgeschlossen worden wäre. Außer den kurzen Verfolgungszeiten wird man sie als Parallelerscheinung zu den Essenern betrachtet und behandelt haben. Das Zusammensein von Pharisäern und Sadduzäern beweist ja zur Genüge, daß die Zugehörigkeit zum jüdischen Gemeinwesen mit tiefen inneren Gegensätzen vereinbar war. Aus eigener Initiative eine Trennung von ihm herbeizuführen: dieser Gedanke konnte schon aus dem Grunde in der Urgemeinde nicht aufkommen, weil sie den Anspruch erhob, das wahre Israel zu sein. Auf diese Eigenschaft hätte sie Verzicht geleistet, wenn sie aus dem nationalen Verband ausgetreten wäre.

Der Zusammenhang mit dem Tempel erstreckte sich selbstverständlich nicht auf die Teilnahme an den offiziellen Opfern, die bis zur Zerstörung des Tempels täglich stattfanden. Die Judenchristen hatten ihre eigenen gottesdienstlichen Einrichtungen, die ihr *zweites* charakteristisches Merkmal darstellen. Die Apostelgeschichte nennt deren drei: das Gebet, die Taufe und das Brotbrechen; ihre Angaben darüber sind aber sehr dürftig.

In bezug auf das *Gebet* erfahren wir, daß die Urgemeinde die jüdischen Gebetsstunden beibehielt: Um die neunte Gebetsstunde gingen Petrus und Johannes zum Tempel hinauf (3, 1), und als Petrus in Joppe war, stieg er um die sechste Stunde auf das Dach des Hauses seines Gastgebers, um zu beten (10, 9). Von dem Gebet der Gemeinde nach der Freilassung von Petrus und Johannes teilt die Apostelgeschichte den Wortlaut mit (4, 24-30). Sie erwähnt noch das kniefällige Gebet des Petrus vor der Erweckung der Tabitha in Joppe (9, 40) und das unablässige Gebet der ganzen Gemeinde für ihn nach seiner Gefangennahme (12, 5). Aus den paar Stellen über die *Taufe* (2, 38. 41; 8, 16. 36; 10, 47 f.) ist zu ersehen, daß sie den Eintritt in die Gemeinde bewirkte und zur Vergebung der Sünden gespendet wurde. Das *Brotbrechen* wird nur ein einziges Mal genannt (2, 42 ff.). Diese lakonische Bezeichnung der gottesdienstlichen Hauptverrichtung wird verständlich, wenn man beachtet, daß die Apostelgeschichte die unmittelbare Fortsetzung des

Lukasevangeliums ist. Hier hatte der Verfasser beider Schriften an einer Stelle, die nur einige Seiten früher steht als das zweite Kapitel der Apostelgeschichte denselben Ausdruck gebraucht in dem Bericht über die Erscheinung des Auferstandenen an die zwei Jünger auf dem Wege nach Emmaus (24, 30. 35); an dieser Stelle bezieht er sich aber unzweifelhaft auf das Abendmahl des Herrn vor seinem Leiden, das kurz vorher beschrieben wird (22, 19 ff.). Das Brotbrechen der Apostelgeschichte bedeutet daher ebenso unzweifelhaft die Erinnerungsfeier an das letzte Abendmahl des Herrn, in dem er das große Mysterium der Christenheit von ihren ersten Tagen bis in unsere Gegenwart einsetzte. Die Apostelgeschichte gibt keine nähere Beschreibung dieser Feier, die ja ihren ersten Lesern bekannt war. Sie sagt nur, daß sie in Privathäusern stattfand, und nach ihren Andeutungen scheint sie mit der abendlichen Mahlzeit, die „in Jubel und Einfalt des Herzens mit Lobgesängen und Psalmen“ eingenommen wurde, verbunden gewesen zu sein. Die Angaben der Apostelgeschichte über die religiösen Gebräuche der Urkirche sind überdies *unvollständig*. In dem Brief des Jakobus „an die zwölf Stämme in der Zerstreuung“, d. h. an Judenchristen in der Heidenwelt, steht die Aufforderung: „Wer krank ist unter euch, rufe die Presbyter der Kirche, und diese sollen über ihn beten und ihn mit Öl salben im Namen des Herrn. Und das Gebet des Glaubens wird den Kranken heilen, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er Sünden begangen hat, wird ihm vergeben werden“ (5, 14 f.). Diese Aufforderung berechtigt zur Annahme, daß dieser religiöse Brauch in der Urkirche geübt wurde; denn es hat keine Wahrscheinlichkeit für sich, daß Jakobus sie an auswärtige judenchristliche Gemeinden gerichtet hätte, wenn er dort unbekannt gewesen wäre. Die Apostelgeschichte deutet ihn aber in keiner Weise an. Sie schweigt auch über *religiöse Feste* in der Urkirche. Das Verbleiben der Judenchristen im Verband ihres Volkes bürgt aber dafür, daß sie jene jüdischen Feste mitbegingen, die einer christlichen Umdeutung fähig waren; das traf aber zu für Ostern und Pfingsten als Erinnerungsfeiern an die Auferstehung Christi und an die Herabkunft des Heiligen Geistes.

Letztere blieb nicht auf den ersten Pfingsttag beschränkt; die Gnadenwirkungen des Heiligen Geistes wiederholten sich vielmehr und bildeten mit dem dadurch bewirkten Enthusiasmus das *dritte* charakteristische Merkmal des religiösen Lebens der Urgemeinde. Ihre Erfüllung mit dem Heiligen Geist ereignete sich zum zweitenmal, als sie ihr gemeinsames Gebet nach der Freilassung von Petrus und Johannes beendet hatte, wobei die Stätte, in der sie versammelt war, erschüttert wurde (4, 31). Als sichtbare Wirkungen des Heiligen Geistes erscheinen in der Apostelgeschichte die Wundertaten der Apostel (2, 43; 5, 12), insbesondere des Petrus (3, 6 ff.; 5, 15; 9, 34. 40) und der Diakonen Stephanus (6, 8) und Philippus (8, 6 ff.), sowie die Gabe der Prophetie (siehe S. 21). Sie berichtet aber auch über den Empfang des Heiligen Geistes ohne alles äußere Gepränge seitens der neugetauften Samariter durch das Gebet und die Händeauflegung von Petrus und Johannes als den Abschluß ihrer Eingliederung in die Urkirche (8, 15-17). Als psychologische Folge dieser Eingießung des Heiligen Geistes in die Herzen

der Christusgläubigen mußtesich aber eine gehobene religiöse Stimmung einstellen, die man als *Begeisterung* im eigentlichen Sinne des Wortes bezeichnen darf, weil sie nicht auf einer subjektiven Erregung beruhte, sondern auf der Mitteilung und dem Besitze des Geistes Gottes selbst.

Das *vierte* charakteristische Merkmal der Urgemeinde, ihre Gütergemeinschaft, wurde in der jüngsten Vergangenheit am häufigsten in die Debatte gezogen als Beweis für den sogenannten Kommunismus der ersten Christen. Die zwei Stellen, an denen die Apostelgeschichte davon spricht (2, 44 f.; 4, 32 ff.), begünstigten diese These auf den ersten Blick, besonders der Satz: „Die Menge der Gläubigen war ein Herz und eine Seele, und keiner nannte ein Stück seiner Habe sein eigen, sondern sie hatten alles gemein“ (4, 32). Sieht man aber näher zu, so erkennt man, daß an diesen Stellen von einer Gütergemeinschaft im Sinne des Kommunismus unserer Tage keine Rede ist; denn gleich nach jenem Satz wird ausdrücklich gesagt, daß der Erlös des Verkaufes von Grundstücken oder Häusern durch ihre Besitzer den Aposteln zu Füßen gelegt und unter die Einzelnen so verteilt wurde, wie sie dessen bedurften (4, 34 f.). Der Verkauf selbst war aber im vollen Gegensatz zu den modernen kommunistischen Theorien dem freien Willen eines jeden Besitzers anheimgestellt. Dieser wesentliche Unterschied ist in den Worten von Petrus an Ananias klipp und klar ausgesprochen, der einen Teil des Erlöses von seinem Acker wahrheitswidrig zurückbehalten hatte: „Konntest du ihn nicht behalten als dein Eigentum und ebenso nach dem Verkauf frei verfügen über den Erlös?“ (5, 4). Wer daher den Kommunismus der ersten Christen behauptet, macht sich derselben Verfehlung schuldig wie Ananias. Wie dieser einen Teil des Kaufpreises, so unterschlägt er einen Teil der Aussagen der Apostelgeschichte! Nicht um einen aus der Gier nach irdischen Gütern und Genüssen geborenen Kommunismus handelt es sich hier, sondern um eine von den edelsten religiösen und ethischen Motiven inspirierte Bruderliebe, die bis zur freiwilligen Entäußerung von dem Privateigentum ging! Die Bereitwilligkeit zu einer solchen Armenhilfe wird verständlich, wenn man erwägt, daß das Almosengeben in der spätjüdischen Zeit ein strenges Synagogalgesetz war, dessen Beibehaltung seitens der Urgemeinde um so näher lag, als viele ihrer Mitglieder von Haus aus arm waren, und dessen Steigerung durch das Streben nach der möglichst vollkommenen Nachfolge des armen „Menschensohnes, der nicht hatte, wohin sein Haupt zu legen“ (Luk. 9, 58), hervorgerufen wurde.

Ihre volle Erklärung findet die heroische Stellung der Urgemeinde zu den äußeren Lebensgütern durch ihr *letztes* charakteristisches Merkmal, das in ihrer eschatologischen Stimmung und Erwartung liegt. Das Bewußtsein, das endzeitliche Israel zu sein, offenbarte sich schon in der Anwendung der Worte des Propheten Joel von der Ausgießung des Geistes Gottes in den letzten Tagen vor dem großen Tag des Herrn auf das Pfingstereignis durch Petrus in seiner ersten Rede (2, 16 ff.). In der zweiten ermahnte er die Juden, Buße zu tun und sich zu bekehren zur Vergebung ihrer Sünden, auf daß da kommen Zeiten der Erquickung vom Angesicht des Herrn und dieser den für sie bestellten Messias Jesus sende, der im

Himmel weile bis zu der von Gott durch seine Propheten verheißenen Wiederherstellung aller Dinge (3, 19-21). Eine dritte, eingehendere Äußerung von Petrus über die Wiederkunft Christi und das Weltende steht in seinem zweiten Brief (3, 3-13); dieser stammt aber aus der Zeit nach seinem Fortgang von Jerusalem. In der Urgemeinde wurde die Erwartung des baldigen Eintrittes der letzten Zeiten veranlaßt durch die den Zeitverlauf verkürzende Sprechweise der alttestamentlichen Propheten, durch die idealistisch-eschatologische Messiasidee des Spätjudentums und nicht zuletzt durch die eschatologischen Reden Jesu selbst, die nicht aus Zufall am ausführlichsten in dem Matthäusevangelium stehen (Kap. 24 und 25). Hier ist das Gericht über Jerusalem mit dem Weltgericht so eng verbunden, als ob beide Ereignisse bald aufeinanderfolgen würden, obgleich Jesus ausdrücklich erklärte, daß niemand den letzten Tag kenne außer dem Vater allein (24, 36). Der Umstand, daß die Apostelgeschichte sich über die Rolle dieser Erwartung in dem Leben der Urgemeinde nicht äußert, beweist einmal mehr, daß sie es gar nicht auf eine konkrete Schilderung dieses Lebens abgesehen hat; denn nach der grundsätzlichen Einstellung von Petrus und dem Befund im Matthäusevangelium kann es nicht zweifelhaft sein, daß die eschatologische Stimmung in ihr sehr stark war. Die Apostelgeschichte wird auch hier in willkommener Weise ergänzt durch den Jakobusbrief, dessen Aussagen über die nahe Ankunft des Herrn und über den Richter, der vor der Türe steht, diese Stimmung in der Urkirche voraussetzen (5, 7-11). Aus der Überzeugung von der Nähe der messianischen Vollendungszeiten schöpften ihre vermögenden Mitglieder die Kraft, sich ihres Eigentums zu entäußern und auf ein behäbiges Erdenleben zu verzichten. In allen zog sie die Verachtung des Mammons nach sich, die für die erste Verbreitung des Gottesreiches auf Erden die unerläßliche Voraussetzung bildete. Großtaten entstehen im religiösen Leben der Menschheit niemals, ohne daß ihre Träger aus den geordneten erdenhaften Daseinsverhältnissen heraustreten und dadurch den Hohn und den Spott der Masse auf sich laden, die sich weigert, die ausgetretenen Lebenswege zu verlassen, der aber die Weltgeschichte nichts zu verdanken hat, und die nur die dunkle Folie bildet, von der jene leuchtenden Vorkämpfer sich abheben. Das Judenchristentum war eine solche Großtat; denn es ist das erste Lebensstadium einer neuen Weltreligion, die an geistiger Tiefe, sittlicher Energie und kultureller Kraft alle früheren übertreffen sollte. Im Judenland als dem Schauplatz und innerhalb des jüdischen Volkes als des Trägers der vieltausendjährigen Heilstätigkeit Gottes mußte das neue religiöse Leben, das Jesus von Nazareth als der wahre Messias und der Vollender der übernatürlichen Offenbarung Gottes der Menschheit brachte, seine ersten Anhänger finden, ohne deren Zusammenschluß in der judenchristlichen Urkirche die neue Weltreligion überhaupt nicht ins Leben getreten wäre. Das Judenchristentum bedeutete aber nur einen Anfang, der über sich selbst hinauswies sowohl durch seine äußere Geschichte als durch seine charakteristische Gestalt. Da Jesus von Nazareth von der großen Mehrheit des jüdischen Volkes verworfen wurde, wären seine Gläubigen eine kleine Sekte

im Judenland geworden, wenn die frohe Botschaft die Grenzen Palästinas nicht überschritten hätte. Über sich selbst wies das Judenchristentum hinaus besonders durch die Spannung zwischen seinem Festhalten an dem intensiv partikularistischen Gesetze des jüdischen Volkes und dem im wahrsten Sinne des Wortes universalen, an keine Grenzen von Land und Volk, Ort und Zeit gebundenen spezifischen Inhalt des Evangeliums Jesu. Indem das Judentum der maßgebende Lebensrahmen blieb, war die Gefahr der inneren Verkümmern des christlichen Lebensfaktors, der Erdrückung des Neuen durch eine jahrtausendealte Tradition unmittelbar gegeben. Diese Gefahr wurde, wie das Charakterbild von Jakobus zeigt (siehe S. 18), immer größer. Die jüdische Schale drohte den christlichen Kern zu ersticken. Doch der Kern hatte die Schale schon gesprengt, als die Frucht vom Baume fiel. Schon im Verlaufe des ersten Jahrzehntes der christlichen Geschichte hatte das Evangelium seinen ersten Eroberungszug in die große Welt unternommen. Damit war das Urchristentum in ein zweites Lebensstadium getreten, neben dem das Judenchristentum sich nur noch kurze Zeit und in engen Grenzen als kirchenbildender Faktor behauptete.

## ZWEITES KAPITEL

## Das zweite Lebensstadium:

## Das paulinische und außerpaulinische Heidenchristentum

I. DIE ERSTEN BERÜHRUNGEN DES EVANGELIUMS  
MIT DER HEIDENWELT

Die Auffassung des Eindringens des werdenden Christentums aus dem kleinen Judenland in die große Heidenwelt als eines selbstverständlichen Vorganges ist uns so geläufig geworden, daß wir uns auf den darin liegenden *Gegensatz* zu dem regelmäßigen Gang der religiösen Geschichte der Menschheit förmlich besinnen müssen.

Bis zum Eintritt des Christentums in das römische Reich besaß jede Religion ihren nationalen Träger und ihren dadurch begrenzten ursprünglichen Geltungsbereich. Wie die vergleichende Religionsgeschichte bezeugt, erfaßten einige dieser Religionen auch andere Nationen; das geschah aber niemals in ihrem Entstehungsstadium, sondern erst im späteren Verlauf ihrer Geschichte. Nirgends tritt uns aber die Tatsache entgegen, daß die große Mehrheit einer Nation, in der eine Religion entstand, sie von Anfang an verworfen und daß sie selbst gleich ihren Eingang in fremde Nationen gefunden hätte. Dieser doppelte Vorgang ist aber für die Anfänge des Christentums mit voller Sicherheit bezeugt. Zur Erklärung des zweiten darf der sogenannte *religiöse Synkretismus des Orients*, der damals in voller Entwicklung begriffen war, nicht herangezogen werden; denn bei diesem handelt es sich, wie das Wort besagt, um die vielgestaltige Vermischung verschiedenartigster alter Nationalkulte, während das Christentum seine Eigenart auf das nachdrücklichste behauptete. Dieser Gegensatz ist sehr zu beachten, wenn es gilt, auf rein historischem Wege den wahren Charakter des Christentums zu erfassen. Denn er stellt seine übernationale Einzigartigkeit in ein helles Licht und beweist insbesondere, daß es nicht aus Blut und Boden erwuchs, weder aus dem jüdischen, noch aus dem arischen.

Die Kenntnis der *ersten Berührungen* des Evangeliums mit der nichtjüdischen Welt verdanken wir der Apostelgeschichte. Merkwürdigerweise spiegelt sich in ihnen der relative Anteil wider, der den drei Bevölkerungsgruppen des römischen Reiches, den Orientalen, Lateinern und Griechen, bei der ersten Verbreitung des Christentums zufallen sollte. Die *erste* erfolgte mit einer orientalischen Einzelperson, dem Kämmerer der äthiopischen Königin, der nach Jerusalem gekommen

war, um dem Tempel des jüdischen Gottes seine Verehrung zu bezeigen, und von dem Diakon Philippus die Taufe erbat, nachdem dieser ihm in Anknüpfung an die messianische Stelle bei Isaias 53, 7 f., die er soeben gelesen, die Frohbotschaft von Jesus verkündet hatte (8, 26-39). Da der Äthiopier auf der Heimreise begriffen war, als er die Taufe empfing, hatte die Urgemeinde von Jerusalem keinen Anlaß, zu diesem Vorkommnis Stellung zu nehmen.

Bei der *zweiten* Berührung sind die Lateiner vertreten durch den römischen Hauptmann Cornelius, seine Verwandten und seine nächsten Freunde in Cäsarea, die auf Befehl von Petrus getauft wurden, nachdem schon während seiner Rede über Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten und Auferstandenen, als den Messias, den Herrn aller und den Richter der Lebenden und Toten, der Heilige Geist über sie gekommen war, so daß sie mit „Zungenreden“ Gott lobpriesen (10, 1-48). Dieser Vorfall versetzte die Urgemeinde, die gleich davon unterrichtet wurde, in große Aufregung, weil Petrus „bei unbeschnittenen Männern eingekehrt war und mit ihnen gegessen hatte“ (11, 1 ff.). Die Ausführlichkeit, mit der die Apostelgeschichte über diese zweite Berührung berichtet, zeigt, welche hohe Bedeutung sie ihr beilegte. Es besteht kein Grund, diesen Bericht als ungeschichtlich abzulehnen. Die Betonung, daß die Initiative zur Taufe des Cornelius nicht von Petrus ausging, daß es vielmehr des bekannten Gesichtes von der großen, an den vier Enden vom Himmel auf die Erde herabgelassenen und wieder in den Himmel aufgenommenen Leinwand mit all den unreinen vierfüßigen und kriechenden Tieren der Erde und Vögeln des Himmels, deren Genuß den Juden verboten war, bedurfte, um ihm begreiflich zu machen, daß der Eintritt in das Reich Gottes auch den Heiden offenstehe, die Aufregung der Urgemeinde, die Art und Weise, wie sie Petrus zur Rechenschaft zog, endlich die Angabe, daß sie sich erst beruhigte, als Petrus Gott selbst für sein Vorgehen verantwortlich machte: das alles entspricht der tatsächlichen Lage, die damals bestand infolge des ganz außerordentlich starken Eigendünkels, mit dem die Juden als auserwähltes Gottesvolk auf die Heiden als Götzendiener und Dämonensklaven hinabsahen, und der so tief in jeder jüdischen Seele stak, daß auch die Urapostel sich aus eigener Kraft nicht davon befreien konnten.

Am bedeutsamsten war die *dritte* Berührung mit einer „großen Zahl“ von Griechen in Antiochien, wenn auch die Apostelgeschichte auffallend kurz darüber berichtet (11, 19-21). Sie wurde hergestellt durch einige aus Cypern und Cyrene gebürtige Männer unter den nach dem Tode des Stephanus zerstreuten Mitgliedern der Urgemeinde, die das Vorurteil der übrigen überwandten und sich nicht nur an Juden, sondern auch an Griechen wandten, als sie nach der genannten Stadt kamen (11, 19 f.). Die erste nichtjüdische Nation, die von dem Evangelium ergriffen wurde, war somit die *griechische*, die allgemein als die Trägerin der höchsten Blüte der antiken Kulturwelt anerkannt wird und sich als solche erweist sowohl durch ihren Idealismus, ihren Freiheitssinn und ihr Persönlichkeitsgefühl als durch die unvergänglichen Denkmäler ihres Kulturschaffens auf den Gebieten der Literatur, der Philosophie und der Kunst. Als sie mit dem Christentum in

Berührung kam, waren freilich die Glanzzeiten des alten Hellenentums schon längst vergangen, fielen sie doch in das 5. und 4. Jahrhundert vor Christus. Der Eroberungszug Alexanders des Großen hatte aber seine Sprache und seine Geisteskultur in die Welt des Orients hineingetragen, und in den westasiatischen Ländern war als Frucht der Verschmelzung altgriechischen Geistes und orientalischer Mystik der *Hellenismus* entstanden, der auf mannigfache Weise dem Christentum die Verbreitung in der Heidenwelt ermöglichte, insbesondere durch die Schwächung der alten Nationalreligionen. Am empfänglichsten für die gläubige Annahme der Frohbotschaft waren, ähnlich wie in Jerusalem, tiefreligiös veranlagte und das Heil ihrer Seelen suchende Angehörige der mittleren Bevölkerungsschichten, nicht die Kreise der höheren Gesellschaft, die noch ganz erfüllt waren von der Freude an den großen Errungenschaften des Griechentums und sich, von Ausnahmen abgesehen, nicht entschließen konnten, das stolze Erbe der Vergangenheit preiszugeben.

Die ersten Heidenchristen in Antiochien mögen wohl alle den Mittelschichten der Stadt angehört haben, da die Apostelgeschichte keine Andeutung über die Gewinnung von Vertretern der höheren Stände macht. Die von ihr als „Verkündigung des Herrn Jesu“ charakterisierte Predigt der ersten Heidenmissionare umfaßte ohne Zweifel sowohl sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung als seine Lehre. Der Erfolg, der diesem ersten Versuch beschieden war, erbringt den Beweis dafür, daß die Empfänglichkeit für das Evangelium in der Heidenwelt tatsächlich vorhanden war, und stellt zugleich seiner Anziehungskraft ein beredtes Zeugnis aus.

Als die *Urgemeinde* in Jerusalem davon erfuhr, beeilte sie sich, den früheren Leviten Barnabas, der als einer der ersten, die sich ihres Eigentums zugunsten der Armen entäußert hatten, offenbar hohes Ansehen genoß, nach Antiochien zu senden. Sie wählte den rechten Mann zur rechten Stunde; denn er war Cyprer von Geburt und daher besser in der Lage, das Geschehnis richtig zu beurteilen, als ein Palästinajude. „Als er ankam und die Gnade Gottes sah, freute er sich und ermahnte alle, gemäß ihrem Herzensentschluß beim Herrn zu verharren“ (11, 23). Noch bedeutsamer als diese Sanktionierung der Anfänge des Heidenchristentums durch den Abgesandten der judenchristlichen Urgemeinde war es aber, daß Barnabas sich in diesem weltgeschichtlichen Augenblick eines Größeren erinnerte, als er selbst war, des Mannes, den er in Jerusalem kennen und schätzen gelernt hatte, als die Urgemeinde ihn, den einstigen Verfolger, aus ihrer Mitte entfernte. Er begab sich nach Tarsus, wo Paulus damals in stiller Zurückgezogenheit weilte, und bestimmte ihn, nach Antiochien zu ziehen. Als Frucht ihrer gemeinsamen Arbeit war nach einem Jahr die *erste heidenchristliche Gemeinde* in der Hauptstadt des römischen Orients gegründet und der Name „Christen“ für ihre Mitglieder geprägt (11, 25 f.).

Damit hatte die Laufbahn des Weltapostels, des selbstlosesten, energievollsten und erfolgreichsten Mannes, der sich je in den Dienst einer religiösen Propaganda gestellt hat, ihren Anfang genommen. Es war um das Jahr 42/43.

## II. DAS PAULINISCHE HEIDENCHRISTENTUM

### 1. Die Quellenlage und die Chronologie des Lebens von Paulus

Für die Kenntnis dieses Mannes, dem in dem zweiten Lebensstadium des Urchristentums die Hauptrolle und Hauptarbeit zufallen sollte, befinden wir uns in einer besseren Lage als in bezug auf die Urapostel. Wir verdanken sie vor allem seinen *Briefen*, die ein unvergleichliches Quellenmaterial darstellen. Außerdem besitzen wir noch eine relativ ausführliche Schilderung seines Wirkens in dem *zweiten Teil der Apostelgeschichte* (Kap. 13-28) bis zu seiner Ankunft in Rom. Freilich, eine volle Kenntnis der rund dreißigjährigen Arbeit von Paulus im Dienste des Evangeliums, wie wir sie haben möchten, um diese einzigartige Persönlichkeit nach Verdienst würdigen zu können, vermitteln uns weder die Briefe noch die Apostelgeschichte, noch beide Quellen zusammen, von den apokryphen Pauluslegenden ganz zu schweigen. Die Briefe sind nur Ausschnitte aus einem Ganzen, das wir aus ihnen mehr ahnen als erkennen. Zu uns Spätgeborenen spricht der Mund nur noch eine kurze Zeit, der fast ein Menschenalter hindurch nicht müde wurde, aller Welt ein neues religiöses Leben zu verkünden, und sich allen, Griechen und Barbaren, Weisen und Unverständigen gegenüber als Schuldner fühlte (Röm. 1, 14). Die Apostelgeschichte ist ihrerseits viel weniger ausführlich, als es auf den ersten Blick scheinen mag, und gibt auf manche Fragen, die wir an sie zu stellen veranlaßt sind, keine Antwort.

Zur Unvollständigkeit der Quellen tritt ein weiteres, noch unerfreulicheres Moment hinzu. Die moderne Kritik hat uns die Freude früherer Zeiten, in den Paulusbriefen ein unbestrittenes paulinisches Erbe zu besitzen, unbarmherzig geraubt. Die Streitfrage über ihre *Echtheit*, die im 18. Jahrhundert einsetzte, ist bis in unsere Gegenwart nicht zur Ruhe gekommen; die Ansichten schwanken noch immer hin und her, je nach dem Standpunkt, von dem aus jede neue Untersuchung vorgenommen wird. Der bisherige Verlauf der Kontroverse hat indes einen ähnlichen Gang genommen wie für die Apostelgeschichte (siehe S. 15). Die These der Tübinger Schule, daß nur die vier großen Briefe an die Römer, Korinther und Galater echt seien, hat schon längst keinen Vertreter mehr. Wie viele rein persönliche und zeitgeschichtliche Faktoren die Stellungnahme der einzelnen Kritiker während des ganzen 19. Jahrhunderts beeinflusst haben, wurde von Albert Schweitzer in seiner „Geschichte der paulinischen Forschung“ (1911) scharfsinnig herausgestellt. Den augenscheinlichsten Beweis für die verhängnisvolle Rolle, die der Subjektivismus dabei spielte, erbringt die seltsame Erscheinung, daß eine Reihe von holländischen Theologen die Echtheit gerade jener vier Briefe bestritten hat, die für die Tübinger Schule als unantastbar galten.

Ein näheres Eingehen auf den Gang der Kontroverse, das sich hier von selbst verbietet, würde zeigen, daß die negative Kritik immer mehr Terrain verloren hat. Ein Blick in die neuesten von nichtkatholischen Forschern verfaßten Paulusbiographien lehrt, daß sie zehn von den vierzehn Paulusbrieffen als echte Quellen

ansetzen und verwerten. Da nun schon das frühchristliche Altertum erkannt hat, daß der Hebräerbrief nicht von Paulus selbst geschrieben ist, stehen eigentlich nur noch die sogenannten *Pastoralbriefe*, die zwei Briefe an Timotheus und der Brief an Titus, in Frage. Das Hauptargument gegen ihre Echtheit macht geltend, daß die in diesen Briefen vorausgesetzte oder zutage tretende Entwicklung der inneren Lage der christlichen Gemeinden zu weit vorgeschritten sei, um in die Zeit des Apostels Paulus fallen zu können. Diese Behauptung ist nicht beweiskräftig, weil sie die Intensivität des anfänglichen Entwicklungsprozesses verkennt, die wie in der organischen Natur, so auch in jedem menschlichen Organismus, mag er ein individueller oder ein sozialer sein, durch die Erfahrung beobachtet, ja unter Umständen sogar in Augenschein genommen werden kann. In dem Gründungsjahr eines neuen Vereins, um ein naheliegendes Beispiel anzuführen, wird viel mehr Arbeit geleistet als in den späteren Jahren seines Bestehens, so daß manchmal seine Mitglieder Klage darüber führen, daß der anfängliche Eifer nachgelassen habe. Der Grund dieser Erscheinung, die man als eine gesetzmäßige bezeichnen darf, liegt darin, daß jeder Organismus, besonders aber der soziale, in rascher Zeitfolge seine wesentlichen Existenzbedingungen und Organisationsformen sich schaffen muß, um eine fruchtbare Tätigkeit entfalten zu können.

Von der Frage nach der Echtheit der Pastoralbriefe ist übrigens die Feststellung der Gestalt, die das Urchristentum unter der Führung des Apostels Paulus annahm, im wesentlichen unabhängig.

Wie für die Paulusbriefe, so hat die freie Kritik auch für die *Chronologie* des Lebens des Weltapostels keine Gründe an den Tag gefördert, die zu einer wesentlichen Änderung der überkommenen Daten zwingen könnten. Hier steht die Sache sogar noch günstiger. In den letzten Jahren des vorigen Jahrhunderts hatte die von Adolf von Harnack aufgestellte Hypothese, daß die Bekehrung von Paulus fünf bis sechs Jahre zu spät angesetzt sei, sich einzubürgern begonnen, bis die Auffindung der Überreste einer Inschrift in Delphi, der berühmten griechischen Orakelstätte, in überraschender Weise der Überlieferung zu ihrem Recht verhalf. Diese Inschrift, die im Jahre 1905 bekannt und von Adolf Deißmann in seinem Werke über Paulus (1911) ausführlich besprochen wurde, enthielt ursprünglich einen Erlaß des Kaisers Claudius an die Stadt Delphi, der alle ihre Vorrechte bestätigte und mit Sicherheit in die Zeit zwischen dem Ende des Jahres 51 und dem Monat August 52 zu datieren ist. In dem erhaltenen Fragment wird nun ein Römer namens Gallio als Prokonsul der römischen Provinz Achaia genannt. Denselben Gallio nennt aber auch die Apostelgeschichte dort, wo sie berichtet, daß Paulus nach einer anderthalbjährigen Missionsarbeit in Korinth, der Hauptstadt der Provinz Achaia, von den Juden vor seinen Richterstuhl gebracht wurde mit der Anklage, er verleite die Leute zu einem ungesetzlichen Gottesdienst (18, 12 f.), die allerdings erfolglos blieb. Nun wissen wir, daß das Prokonsulat ein Jahr dauerte, und daß der Prokonsul sein Amt normalerweise am 1. Juli des betreffenden Jahres antrat. Also war Gallio Prokonsul

von Achaia entweder im Jahre 51/52 oder ein Jahr später. Setzt man aber dieses Datum in den chronologischen Rahmen des Lebens von Paulus ein, so stimmen die neuen Ansätze mit den alten ungefähr überein.

## 2. Die Bekehrung von Paulus und seine Ausbildung zum Weltapostel

Dieses kostbare Leben begann nicht in Palästina, sondern in der griechischen Stadt Tarsus in Cilicien, in der Saulus mit dem Beinamen Paulus als Sohn eines Diasporajuden, der Zelttuchmacher war, das römische Bürgerrecht besaß und zur Sekte der Pharisäer gehörte, in den ersten Jahren unserer Zeitrechnung das Licht der Welt erblickte.

Wie kam es, daß dieser Pharisäersohn aus der jüdischen Diaspora nicht nur ein Jünger Jesu von Nazareth, sondern sein Hauptverkünder im römischen Reich, der Weltapostel wurde? Man darf die Schwierigkeit einer allseitig befriedigenden Beantwortung dieser Frage nicht verkennen. Wer sich aber durch die Spärlichkeit der Quellen zur Aufstellung frei erfundener „interessanter“ Hypothesen verleiten läßt, mag sich und Gleichgesinnten eine Freude bereiten; eine wirkliche Lösung des Problems ist nur im engen Anschluß an das vorhandene Quellenmaterial zu erzielen.

Dieses setzt voraus, daß Paulus nach *Jerusalem* kam, sagt aber nichts weder über den Zeitpunkt seiner Ankunft in der Heiligen Stadt, noch über den Zweck, der ihn dahin führte. Sicher ist, daß er erst nach der Kreuzigung Jesu dorthin kam; denn aus seinen Briefen ist ersichtlich, daß er Jesus von Angesicht nicht kannte. Vielleicht war es die Kunde von der an den Namen des Nazareners sich anschließenden Bewegung, die den feurigen Jüngling zur Reise nach Jerusalem veranlaßte; sie erklärt sich indes zur Genüge aus seiner Eigenschaft als Pharisäersohn, die seine Erziehung im pharisäischen Gesetz und deren Vollendung in der Hochburg des Pharisäertums nahelegte. Wenn daher die Apostelgeschichte ihn zu Beginn seiner Rede vor den Einwohnern Jerusalems anläßlich seines letzten Aufenthaltes sagen läßt, er sei „zu den Füßen des Pharisäers Gamaliel gesessen und nach der Strenge des väterlichen Gesetzes unterrichtet worden“ (22, 3), so liegt nicht der geringste Grund vor, ihre Glaubwürdigkeit anzuzweifeln.

In Jerusalem war er als *Widersacher* der Christusgläubigen bereits bekannt, als der Diakon Stephanus auftrat. Bei diesem Anlaß nennt ihn die Apostelgeschichte zum erstenmal als den jungen Mann namens Saul, zu dessen Füßen die Zeugen, die Stephanus steinigten, ihre Kleider zur Bewachung niederlegten, und der an dessen Ermordung Gefallen hatte (7, 58). An der sich anschließenden Verfolgung nahm er nach derselben Quelle einen intensiven Anteil, indem er die Gemeinde verwüstete, in die einzelnen Häuser eindrang, Männer und Frauen fortschleppte und ins Gefängnis lieferte (8, 3). Diese Nachrichten werden durch die Selbstangabe von Paulus vollauf bestätigt. „Ich bin der geringste unter den Aposteln, ja ich bin nicht würdig, Apostel zu werden; denn ich habe die Kirche Gottes verfolgt“, so äußert er sich im ersten Brief an die Korinther (15, 9). Noch bestimmter ist sein Selbstzeugnis in dem Galaterbrief: „Ihr habt doch gehört von meinem

früheren Wandel im Judentum, wie ich die Kirche Gottes über alles Maß verfolgte und verwüstete, und wie ich im Judentum viele Altersgenossen in meinem Stamme übertraf als ein übertriebener Eiferer für die Überlieferungen meiner Väter“ (1, 13 f.). In seiner Verfolgungswut erbat er sich sogar vom Hohenpriester Schreiben an die Synagogen in der fernen Stadt Damaskus zu dem Zwecke, Anhänger der neuen Lehre, falls sie dort vorhanden wären, Männer und Frauen, gefesselt nach Jerusalem zu bringen. Auf dem Wege nach Damaskus trat dann das Ereignis ein, das seinem Leben eine ganz andere Richtung geben sollte, die *Erscheinung Jesu*, die den Verfolger umwandelte in das auserwählte Gefäß, seinen Namen zu tragen vor Heiden, Könige und Söhne Israels (9, 15).

Die Apostelgeschichte schildert den Vorgang an drei Stellen (9, 3-18; 22, 3-16; 26, 12-18), die wesentlich miteinander übereinstimmen. An der zweiten und dritten legt sie den Bericht Paulus selbst in den Mund. Wer sie unbefangen liest, empfängt den Eindruck, daß die Erzählung beide Male in den Zusammenhang vorzüglich paßt und durch die Umstände innerlich motiviert ist. In den Paulusbriefen ist davon keine Rede: ein Schweigen, das gegen die Apostelgeschichte mehr als einmal ausgespielt wurde. Sehr zu Unrecht! Wer beachtet, daß diese Briefe an Kirchen und Einzelpersonen gerichtet sind, die Paulus persönlich kannten oder wenigstens über ihn unterrichtet waren (letzteres gilt nur für den Römer- und Kolosserbrief), wer aus ihrem Wortlaut den Anlaß, Inhalt und Zweck eines jeden erkannt hat, der gewinnt die Überzeugung, daß nicht das Schweigen über das Damaskuserlebnis in ihnen anstößig ist, sondern im Gegenteil seine Erwähnung in Gestalt einer ausführlichen Erzählung in höchstem Maße Anstoß erregen, ja sogar ihre Echtheit in Frage stellen mußte, weil in keinem von ihnen, so wie sie vorliegen, ein solcher Bericht irgendwie gerechtfertigt wäre. Ihr Schweigen ist übrigens nicht vollständig. In zwei Briefen finden sich Anspielungen darauf, die so deutlich sind, daß sie einer Bestätigung der Berichte in der Apostelgeschichte gleichkommen. Als solche darf ohne Zweifel die Stelle des Galaterbriefes gewertet werden, an der Paulus von Gott, der ihn vom Mutterschoße an ausgesondert und durch seine Gnade berufen habe, aussagt, es habe ihm gefallen, „seinen Sohn an mir zu offenbaren, damit ich ihn unter den Heidenvölkern verkünde“ (1, 15 f.), wegen ihrer nahen Berührung mit der vorhin zitierten Stelle im ersten Bericht der Apostelgeschichte von dem auserwählten Gefäß, Jesu Namen zu tragen vor die Heiden usw. Noch deutlicher ist die Anspielung im ersten Korintherbrief, in dem Paulus die Aufzählung der Erscheinungen des Auferstandenen mit den Worten beschließt: „Zuletzt aber erschien er auch mir wie der Fehlgeburt“ (15, 8); denn die vorher aufgeführten Erscheinungen waren sinnlich sichtbar. Es kann auch kaum zweifelhaft sein, daß Paulus an den zahlreichen Stellen, wo er von der unverdienten Gnade spricht, die ihm Gott verliehen habe, in erster Linie auf das Damaskuserlebnis zurückblickt. Es darf sogar ein direktes Selbstzeugnis in dem emphatischen Ausruf des Apostels an einer anderen Stelle des ersten Korintherbriefes erblickt werden: „Habe ich nicht unsern Herrn Jesus Christus gesehen?“ (9, 1); denn es steht fest,

daß er ihn während seines irdischen Lebenswandels nicht gesehen hat! Es kann daher nicht in Abrede gestellt werden: Nicht bloß die Apostelgeschichte, sondern Paulus selbst betrachtete die ihm gewordene Erscheinung Jesu als eine *göttliche Wundertat*. Trotz dieser Übereinstimmung der einzigen Quellen, denen wir die Kenntnis des ausschlaggebenden Ereignisses im Leben des Weltapostels verdanken, hat die moderne Wunderschau ihr den Charakter einer übernatürlichen Gottestat abgesprochen. Die Zeiten, in denen man den Bericht der Apostelgeschichte dem aufgeklärten Menschen des 18. Jahrhunderts durch oberflächliche rationalistische Interpretationen mundgerecht zu machen suchte, sind vorbei. Die naturalistische Exegese des 19. Jahrhunderts ersetzt diese Künsteleien, die uns heute lächerlich erscheinen, durch den Versuch, das Wunder in einen natürlichen, innerpsychologischen Vorgang zu verwandeln, zu dessen Erklärung bald ein nervöser Krankheitszustand, bald eine ekstatische Veranlagung bei Paulus angenommen wird, die sich in den Gesichtern und Offenbarungen zeige, die er auch später erlebte (2. Kor. 12, 1 f.).

Dieser Versuch wäre aber nur dann ernst zu nehmen, wenn es gelänge, die psychologischen Mittelglieder zwischen dem „Wut und Mord schnaubenden“ Verfolger, der nach Damaskus auszieht, und dem blinden und entkräfteten Mann, der in Damaskus ankommt, nachzuweisen. Zu diesem Zweck wurde die Behauptung aufgestellt, Paulus habe schon vor dem Tag von Damaskus Zweifel an dem Gesetz und seiner rechtfertigenden Kraft gehegt, die an diesem Tag mit überwältigender Macht auf ihn einstürzten und die Vision verursachten. Diese Behauptung hat aber keinen Anhaltspunkt in den Quellen und stützt sich auf psychologische Erwägungen, die in analogen Fällen von plötzlicher Gesinnungsänderung zutreffen mögen, von denen aber nicht bewiesen werden kann, daß sie bei Paulus zuträfen. Sie steht nicht nur im Widerspruch mit seinem Selbstzeugnis, sie mutet Paulus sogar eine Unwahrhaftigkeit zu. Die zwei Stellen im Galaterbrief, von denen die eine an seinen übertriebenen Eifer für die Überlieferungen seiner Väter erinnert, die andere von der ihm gewordenen Offenbarung des Sohnes Gottes spricht, folgen nämlich so unmittelbar aufeinander, daß die Annahme eines Mittelgliedes für die Leser des Briefes ganz und gar ausgeschlossen war. Ein solches Mittelglied wäre aber vorhanden gewesen, wenn Paulus jene Zweifel am Gesetz gehabt hätte!

Die naturalistische Erklärung des Damaskuserlebnisses ist auch an und für sich betrachtet ganz ungenügend, um den hervorstechendsten Charakterzug des Weltapostels verständlich zu machen: die trotz aller Anfeindung mit eiserner Konsequenz und Energie festgehaltene, durch keinerlei Gefahren und Beschwerden zu erschütternde, von keiner Spur innerer Unsicherheit getrübe Richtung seiner langjährigen Missionstätigkeit auf die Heidenwelt und die Befreiung des Evangeliums von dem Joch des jüdischen Gesetzes. Wer daher aus philosophischen Voraussetzungen und Scheingründen die Paulus gewordene göttliche Gnade und Berufung in Abrede stellt, verschließt sich die Einsicht in die innerste und wirkksamste Quelle, aus der Paulus seine ungebeugte und unbeugsame Kraft schöpfte,

und begnügt sich mit unzulänglichen Hypothesen. Ein solches Vorgehen verdient nur eine Zensur: Es ist unwissenschaftlich!

Die Apostelgeschichte gibt eine ziemlich ausführliche Schilderung der Vorgänge *nach der Erscheinung* (9, 8-25). Mit der Bemerkung, daß Paulus drei Tage lang nicht aß noch trank, deutet sie auch den gewaltigen inneren Kampf an, der seiner Taufe durch den Jünger Ananias vorausging. Gleich nach der Taufe fing er an, Jesus als den Sohn Gottes in den Synagogen zu verkünden. Nach einem Aufenthalt in Arabien, den Paulus selbst erwähnt (Gal. 1, 17), und der eine fühlbare Lücke in der Apostelgeschichte ausfüllt, setzte er seine Predigt in Damaskus fort, bis ein Mordanschlag der Juden ihn zwang, auf ungewöhnlichem Wege die Stadt nach drei Jahren zu verlassen. Über seine Erlebnisse bei seiner Rückkehr nach Jerusalem geht er mit feinem Takt hinweg und begnügt sich mit der Angabe, daß er außer Petrus und dem Herrnbruder Jakobus keinen der anderen Apostel gesehen habe (1, 18 f.). Was die Apostelgeschichte darüber berichtet (9, 26-30), verdient vollen Glauben. Daß der grimmige Verfolger mit großem Mißtrauen in Jerusalem empfangen wurde und die Gemeinde nicht glauben konnte, daß er ein Jünger Jesu geworden sei, ist einzig natürlich und wahrlich keine Erfindung der späteren Zeit. Daß Barnabas als der erste sich von diesem Vorurteil frei machte, erklärt sich aus seiner Eigenschaft als Diasporajude und stellt zugleich seine persönlichen Vorzüge in ein helles Licht. Daß endlich Paulus infolge des durch das Eintreten des Barnabas herbeigeführten Stimmungsumschlags in der Urgemeinde als Prediger auftreten konnte, unterliegt auch keinem Bedenken. Wie in Damaskus wurde auch in Jerusalem ein Mordanschlag gegen ihn geplant: Die Beliebtheit dieses radikalen Mittels, sich lästiger Gegner zu entledigen, zu allen Zeiten und bei allen Völkern bedarf keines Beweises! Als Urheber des Anschlages nennt die Apostelgeschichte „Hellenisten“, d. h. aus der Diaspora stammende und darum griechisch redende Juden, mit denen er sich auseinandergesetzt hatte. Auch dieser Einzelzug ist glaubwürdig: Da Paulus selbst auch aus der Diaspora stammte, lag eine Auseinandersetzung zwischen ihm und den „Hellenisten“ sehr nahe. Die Jünger, d. h. die Urgemeinde, vereitelten den Anschlag, indem sie Paulus nach Cäsarea hinabbrachten und nach Tarsus entließen. Sie werden es in ihrer Mehrzahl ohne besondere Trauer getan haben. Einer unter ihnen vergaß ihn aber nicht. Wie Barnabas ein zweites Mal in sein Lebensschicksal eingriff und ihm die Laufbahn eröffnete, die ihn den Großen der Weltgeschichte zugesellen sollte, wissen wir schon (siehe S. 36).

Die stille Zurückgezogenheit, in der Paulus etwa vier Jahre (38/39-41/42) in seiner Vaterstadt verbrachte, scheint auf den ersten Blick eine unwillkommene Ruhepause in seinem Lebensgang gewesen zu sein. In Wirklichkeit war sie das wichtigste Stadium in seiner Ausbildung zum Weltapostel; denn in diese Zeit fiel die begriffliche und sprachliche Prägung der religiösen Gedanken, von denen seine Verkündigung des Evangeliums von der Missionsarbeit in Antiochien an sich beherrscht zeigte, und die das Wesen des paulinischen Heidenchristentums bestimmten.

### 3. Die Faktoren und Grundgedanken seiner Theologie

Die aus den Briefen des Weltapostels gewonnenen und in systematische Ordnung gebrachten religiösen Gedanken werden gemeinhin als die „Theologie des Apostels Paulus“ bezeichnet. Mit Recht! Denn seine Missionspredigt bestand nicht mehr wie die der Urapostel und ihrer Gehilfen aus der einfachen „Verkündigung Jesu“, seines Lebens und Wirkens, seines Todes und seiner Auferstehung, in inniger Verbindung mit seiner Lehre (siehe S. 24). Sie umfaßte bereits Sätze, die auf seiner persönlichen geistigen Arbeit über das Evangelium in sich und in seinem Verhältnis zum jüdischen Gesetz beruhten und Schlußfolgerungen enthielten, die er aus der Lehre Jesu zum Zwecke ihrer Erläuterung und zur Widerlegung falscher Auffassungen zu ziehen und zu formulieren veranlaßt wurde. Aus dieser geistigen Arbeit, bei der Paulus sich von dem Geiste Jesu geleitet wußte, ging die *erste christliche Theologie* hervor. Sie entstand somit nicht aus fremden, in das Evangelium hineingetragenen intellektualistischen Interessen; sie wuchs vielmehr aus den inneren Bedürfnissen seiner erfolgreichen Verkündigung selbst heraus. Für die nähere Kenntnis der Theologie des Weltapostels muß auf die ihr gewidmeten Untersuchungen verwiesen werden; denn der bescheidenste Versuch, sie hier zur Darstellung zu bringen, würde den zur Verfügung stehenden Raum weit überschreiten. Eines läßt sich aber nicht übergehen, nämlich die Feststellung der *Faktoren*, von denen sie ihre Eigenart erhielt, und die Herausstellung der charakteristischen *Gedanken*, die ihr zugrunde liegen.

Der *erste* und wirksamste dieser Faktoren war das Damaskuserlebnis, die Paulus gewordene Offenbarung Jesu Christi, des Sohnes Gottes, deren entscheidende Bedeutung ohne weiteres einleuchtet. Auf diesen Faktor weist Paulus ausdrücklich hin in dem Schreiben an die Galater: „Ich tue euch kund in betreff des Evangeliums, das von mir verkündet wurde, daß es nicht Menschenwerk ist; denn ich habe es nicht von einem Menschen empfangen noch gelernt, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi“ (1, 11 f.). Diese Offenbarung, unter der nach dem Zusammenhang nur das Damaskuserlebnis verstanden werden kann, erschloß ihm ein neues Verständnis der Schriften des Alten Testaments. Auf ihr beruhen die neuen Erkenntnisse, die seine Missionspredigt von der Frohbotschaft der Urapostel unterscheiden. Sie war die Quelle seines persönlichen Christusglaubens.

Der *zweite* Faktor war die beständige Betrachtung des Lebens und der Lehre Jesu, wie sie in der Urkirche von Anfang an gepredigt worden war. Er trat hinter dem ersten zurück, war aber nichtsdestoweniger von wesenhafter Bedeutung; denn für die Erfüllung seiner Aufgabe mußte Paulus die realen Vorgänge des Lebens Jesu von seiner Geburt bis zu seinem Tod und seiner Auferstehung sowie den Inhalt seiner Lehre ebenso genau kennen wie die Urapostel und die aus der Urgemeinde stammenden ersten Heidenmissionare in Antiochien. Da er nicht zu den persönlichen Jüngern Jesu gehört und zu der Urgemeinde in denkbar schärfstem Gegensatz gestanden hatte, hat es keine Wahrscheinlichkeit für sich, daß er diese Kenntnis schon vor dem Damaskustag besaß. Die soeben zitierte Stelle im Galaterbrief scheint auf den ersten Blick auszusagen, daß er sie von



Jesus selbst auf dem Wege der Offenbarung erhielt. Der Ausdruck „Evangelium“ bedeutet aber an dieser Stelle nicht die Verkündigung des Lebens und der Lehre Jesu in ihrem vollen Umfang, sondern nur den Punkt, der die Missionspredigt von Paulus charakterisiert: die Freiheit der Heidenchristen von dem mosaischen Gesetz. Denn in dem ganzen Brief ist nur davon die Rede, und eine Abwendung der Galater von der Frohbotschaft als solcher kam gar nicht in Frage. Paulus deutet selbst einen andern Weg an durch die sich anschließende Mitteilung an die Galater, daß er nicht sogleich nach der Erscheinung Jesu sich mit Fleisch und Blut, d. h. mit Menschen, beraten habe, sondern erst nach drei Jahren von Damaskus nach Jerusalem gezogen sei, um Kephas, d. h. Petrus, kennenzulernen und zu befragen (der griechische Ausdruck, dessen er sich bedient, schließt beides ein), und fünfzehn Tage bei ihm geblieben sei. Es liegt auf der Hand, daß der Hauptgegenstand seiner Unterredungen mit Petrus, die einen halben Monat andauerten, kein anderer gewesen sein kann als das Leben und die Lehre, der Tod und die Auferstehung Jesu von Nazareth. Die persönlichen Verhältnisse der beiden Zwiesprecher, des Hauptjüngers Jesu und Führers der Urkirche und seines einstigen Hauptverfolgers, der nichts sehnlicher wünschen konnte, als eine authentische Auskunft über den Gekreuzigten und Auferstandenen zu erhalten, stellen das außer Zweifel. Nähere Angaben über diese Unterredungen sind in den Paulusbriefen weder zu finden noch überhaupt zu erwarten. Spuren davon sind an zwei Stellen des ersten Korintherbriefes sichtbar. Die eine beginnt mit den Worten: „Ich habe euch vor allem überliefert, was ich auch überkommen habe, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist gemäß den Schriften, und daß er begraben wurde und aufgeweckt wurde am dritten Tage den Schriften gemäß, und daß er dem Kephas erschien“, usw. (15, 3 ff.). Die andere lautet ganz ähnlich: „Ich habe vom Herrn her überkommen, was ich euch auch überliefert habe, daß der Herr Jesus in der Nacht, in der er verraten wurde, Brot nahm“, usw. (11, 23 ff.). Was liegt da näher als die Annahme, daß Petrus es war, von dem Paulus diese wichtigen Mitteilungen bekam.

Zu den zwei wesentlichen Faktoren der Theologie des Weltapostels trat als dritter das Erbe seiner Väter, sein religiöses Leben im Judentum und seine pharisäische Bildung hinzu, sowohl in sachlicher als in formaler Hinsicht. Paulus deutet auch diesen Faktor an, wenn er die Galater an seinen einstigen Wandel im Judentum und seinen übertriebenen Eifer für die Satzungen seiner Väter erinnert (1, 13). Nachwirkungen aus der Zeit vor seiner Bekehrung mußten sich mit psychologischer Notwendigkeit geltend machen; das erforderte die Kontinuität seines Geisteslebens in gleicher Weise, wie wir es bei späteren Männern beobachten können, die im Besitz einer reichen Geisteskultur waren, als sie zum Christentum übertraten. Sachlich treten diese Nachwirkungen in den Paulusbriefen dort in Erscheinung, wo das Alte mit dem Neuen nicht in einem grundsätzlichen Gegensatz stand, vor allem durch das Festhalten an den Dogmen und den theologischen Spekulationen des Spätjudentums. Formal erstreckte sich der Einfluß seiner pharisäischen Bildung auch auf die begriffliche Fassung, die

stilistische Darstellung und die dialektische Verteidigung des Neuen, wie das aus den Briefen an die Galater und die Römer besonders klar zu ersehen ist.

Von einem vierten Faktor ist in der Gegenwart viel die Rede, nämlich von dem Einfluß, den die heidnischen Mysterienreligionen und die hellenistische Mystik auf die paulinische Theologie ausgeübt haben sollen. Hier muß ein Zweifaches genau unterschieden werden. Es versteht sich von selbst, daß Paulus, der in einer griechischen Stadt geboren und in einer von hellenistischer Kultur durchtränkten Umgebung aufgewachsen war, die Religiosität der Welt, in die er das Evangelium hineintrug, aus eigener Erfahrung kannte, an ihre religiösen Vorstellungen und Bedürfnisse anknüpfte, ja sogar veranlaßt wurde, die ihm geeignet erscheinenden religiösen Ausdrücke und Formeln sich anzueignen. Er hat es in seiner Lebenspraxis sicher viel mehr getan, als es aus seinen Briefen zu ersehen ist. Er tat es, weil er sich Griechen und Barbaren, Weisen und Unweisen verpflichtet fühlte (Röm. 1, 14). Zu dieser Akkommodationsmethode hat er sich offen bekannt, als er an die Korinther schrieb: „Ich habe mich allen zum Knecht gemacht, um möglichst viele zu gewinnen. Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, um die Juden zu gewinnen; . . . denen, die ohne Gesetz sind, als wäre ich ein Gesetzloser, obschon ich nicht von Gottes Gesetz los, sondern Christi Gesetz verhaftet bin, um die Gesetzlosen zu gewinnen . . . Allen bin ich alles geworden, um allerwegen etliche zu retten“ (1. Kor. 9, 19 ff.).

In diesem eingeschränkten Sinne kann von einem vierten Faktor der Theologie des Paulus gesprochen werden. Unrichtig ist aber die Behauptung, daß er sachlich unter die *Abhängigkeit* von der hellenistischen Religiosität und Mystik geraten ist. Nicht er ist ihnen dienstbar geworden, sondern er hat sie sich dienstbar gemacht. Das beweist die souveräne Art, mit welcher er die Torheit des Kreuzes der Weisheit der Griechen zu Beginn des ersten Korintherbriefes (1, 17-2, 16) gegenüberstellt. Das zeigt sich besonders darin, daß die Ausdrücke und Formeln, die er aus dem religiösen Wortschatz des Hellenismus herübernahm, bei ihm eine ganz andere Bedeutung und einen neuen Inhalt haben. Wer von den religiösen und sittlichen Zuständen in der Heidenwelt eine Auffassung hatte, wie sie Paulus im Römerbrief aussprach (1, 18-32), war sicher nicht bereit, in ihre Schule zu gehen. Wir kennen einen Juden, der sein Zeitgenosse war, und der die Hellenisierung des Judentums versuchte, Philo von Alexandrien. Wäre Paulus unter ähnliche Einflüsse geraten, so müßte seine Theologie der philonischen irgendwie verwandt sein. Nun ist sie aber himmelweit davon verschieden! Ihre *charakteristischen Grundgedanken* lassen sich auf folgende Punkte zurückführen:

1. Die innere Berechtigung und gebieterische Notwendigkeit der Loslösung des Evangeliums von dem mosaischen Gesetz.
2. Der wesenhafte Charakter des Evangeliums als Erlösungs-, nicht Gesetzesreligion.
3. Die Allgemeinheit der menschlichen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit infolge der Erbsünde von Adam, dem ersten Menschen, her.

4. Die Ohnmacht des jüdischen Gesetzes, den Sünder zu rechtfertigen.
  5. Die objektive Erlösung der sündigen Menschheit durch Jesus Christus, den im Fleische erschienenen Sohn Gottes, näherhin durch seinen Tod und seine Auferstehung.
  6. Die subjektive Rechtfertigung der Einzelmenschen durch den Glauben an ihn, nicht durch die Gesetzeswerke.
  7. Die zentrale Stellung der durch Jesus Christus den Menschen erworbenen Gnade Gottes als Prinzip des neuen religiösen Lebens der Christengemeinden.
  8. Die Verpflichtung eines jeden Einzelchristen zu einem heiligen Lebenswandel durch Werke der Liebe zu Gott und zu dem Nächsten.
- Diese inhaltschweren Gedankengänge stellen samt ihrer Begründung und allseitigen Erläuterung das wesentliche Resultat der Arbeit dar, die sich im Geiste des Paulus durch das Zusammen- und Ineinanderwirken der besprochenen Faktoren vollzogen hatte, als er in Antiochien seine Laufbahn als Weltapostel antrat. Es versteht sich von selbst, daß seine religiöse Gedankenwelt sich im Laufe seiner Lebensarbeit erweiterte und vertiefte, nicht zuletzt infolge der Anfeindung seines Lebenswerkes durch extreme Kreise der judenchristlichen Urkirche, die bis zu seinem Lebensende andauerte und seine Missionstätigkeit zu einem der schwierigsten und schmerzlichsten Unternehmen in der ganzen Religionsgeschichte gestaltete.

#### 4. Seine Missionstätigkeit im griechischen Orient

Die Lebenszeit des Weltapostels, über die wir näher unterrichtet sind, erstreckt sich von der Gründung der ersten heidenchristlichen Gemeinde in Antiochien bis zu seiner Ankunft in Rom. Der Schauplatz seiner Missionstätigkeit während dieser Zeit ist daher der griechische Orient, und diese zerfällt in zwei Perioden, die das sogenannte Apostelkonzil voneinander trennt, und denen zwei verschiedene Missionsfelder entsprechen.

##### a) Die erste Missionsperiode

Über die erste Periode besitzen wir von Paulus selbst nur einen ganz kurzen Bericht im Anschluß an die wichtigen Mitteilungen über seine Bekehrung, seinen Aufenthalt in Damaskus und seine erste Reise nach Jerusalem an die Galater. „Nachher“, so fährt er fort, „kam ich in die Gegenden von Syrien und Cilicien. Den Kirchen von Judäa blieb ich aber von Angesicht unbekannt. Sie hatten nur gehört: Der uns einst verfolgte, verkündet nun den Glauben, den er einst angefocht, und sie priesen Gott um meiner willen. Vierzehn Jahre später zog ich wiederum hinauf nach Jerusalem mit Barnabas, wobei ich auch Titus mitnahm“ (1, 21-2, 1). Auch die Apostelgeschichte ist auffallend arm an Nachrichten über diese erste Periode. Wir verdanken ihr aber eine summarische Kenntnis derselben durch die Schilderung der sogenannten ersten Missionsreise, die Paulus von Antiochien aus nach Cypern und von dort nach Pamphylien, Pisidien und Lykaonien in Begleitung des Barnabas machte, und von der sie zusammen über Attalia in Pamphylien nach Antiochien zurückkehrten, wo sie längere Zeit bei

den Jüngern verweilten (Kap. 13 und 14). Daß diese Reise in die erste Periode fällt, ergibt sich mit Sicherheit aus dem Umstande, daß Paulus sie mit Barnabas durchführte, mit dem er nach seiner eigenen Angabe am Ende dieser Periode nach Jerusalem hinaufging. Später erscheint Barnabas niemals mehr in der Umgebung von Paulus, und die Apostelgeschichte gibt den Grund dafür in unverfänglicher Weise an, indem sie von dem Streit um die Person des Johannes Markus spricht, der sie trennte (15, 36 ff.).

Den Hauptschauplatz der ersten Missionsperiode bildeten somit neben Antiochien in Syrien und der nur von Paulus erwähnten Provinz Cilicien die Städte Salamis auf Cypern, Antiochien (mit Umgegend) in Pisidien, Ikonium, Lystra und Derbe (mit Umgegend) in Lykaonien und auf der Rückreise Perge in Pamphylien. Ihr Ergebnis war die Bildung von christlichen Gemeinden mit Presbytern an ihrer Spitze, die durch Paulus und Barnabas unter Gebet und Fasten bestellt wurden. Diese Gemeinden bestanden wohl alle aus Juden und Heiden; die Apostelgeschichte sagt es aber nur von denen in Antiochien und Ikonium. Wir erfahren dadurch, daß die jüdische Diaspora (= Zerstreuung), die mit der Auswanderung von Juden aus Palästina seit den Tagen Alexanders des Großen entstand und ständig wuchs, in dem großen Land, das wir Kleinasien nennen, bis nach Pisidien und Lykaonien vorgedrungen war, als Paulus dorthin kam. Die „Zerstreuten“ hatten schon seit langer Zeit die Kenntnis der jüdischen Religion in die Heidenwelt getragen und aus ihrer Mitte Adepten gewonnen: die Proselyten, die durch die Beschneidung förmliche Juden wurden, und die sogenannten Gottesfürchtigen, die nur in einem losen Zusammenhang mit der jüdischen Synagoge standen. Sie hatten die griechische Sprache nicht bloß als Umgangs-, sondern auch als Religions-sprache angenommen und lasen die Heilige Schrift in der griechischen Übersetzung der Septuaginta. Was noch wichtiger ist, sie hatten die jüdische Religion vergeistigt durch den Wegfall aller Vorschriften des mosaischen Gesetzes, die mit dem jüdischen Tempelgottesdienst und dem Rechtsleben in Palästina zusammenhängen, sowie der meisten Reinigungsgesetze. Die Hauptmerkmale des Diasporajudentums waren daher der strenge Monotheismus, die bildlose Gottesverehrung und eine gehobene Sittlichkeit. Die heidnischen Mitglieder der Gemeinden scheinen in erster Linie Proselyten und Gottesfürchtige gewesen zu sein. Die Missionsrede in erster Linie Proselyten und Gottesfürchtige gewesen zu sein. Die Missionsrede des Paulus in Antiochien, die einzige, deren Wortlaut die Apostelgeschichte mitteilt (13, 16-41), ist an „Männer von Israel und Gottesfürchtige“ gerichtet, und als die Erstlinge des Glaubens, die er dort gewann, werden „viele Juden und fromme Proselyten“ genannt. Bald nachher gesellte sich aber eine große Schar von eigentlichen Heiden zu ihnen, und „das Wort des Herrn verbreitete sich in der ganzen Umgegend“ (13, 49). In Ikonium wurde eine große Schar von Juden wie von Griechen gläubig (14, 1). Über die soziale Stellung der für das Evangelium gewonnenen Heiden sind wir ohne Nachricht, mit einer einzigen Ausnahme: der zu den höheren Ständen gehörende Statthalter Sergius Paulus von Cypern wurde gläubig, nachdem Paulus ihn von dem Einfluß des Zauberers Elymas befreit hatte (13, 7-12). Dieser Fall wird wohl der einzige geblieben sein.

Die Apostelgeschichte gibt uns auch keine direkte Auskunft über das *Zahlenverhältnis* der Juden und der Heiden in den Gemeinden, in denen sie sich zusammenfanden. Sicher ist indes, daß wie die palästinischen, so auch die Diasporajuden in ihrer großen Mehrheit die Frohbotschaft ablehnten. Wie jene begnügten sie sich nicht mit der Ablehnung; sie traten von Anfang an als Christenverfolger auf. Das zeigte sich gleich in Antiochien, der ersten Stadt, in der die beiden Apostel sich längere Zeit aufhielten. Als die Juden ihren Erfolg sahen, „widersprachen sie unter Lästerungen den Worten des Paulus“. Schließlich wiegelten sie ihre vornehmsten heidnischen Mitbürger gegen sie auf und vertrieben sie aus ihrem Gebiet. In Ikonium stachelten sie die Gemüter der Heiden gegen die ersten Anhänger Jesu auf. Hier war der Erfolg der beiden Missionare so groß, daß die Bevölkerung der Stadt sich spaltete und ein Teil zu den Aposteln, der andere zu den Juden hielt. Nach einer geraumen Zeit brach ein gemeinsamer Aufruhr von Heiden und Juden aus, der die Apostel zur Flucht nötigte. Juden von Antiochien und Ikonium kamen vereint nach Lystra, überredeten das Volk, steinigten Paulus und schleppten ihn aus der Stadt, in der Meinung, er sei tot. Diese ersten Ausbrüche des jüdischen Christenhasses außerhalb Palästinas sollten in der Folgezeit sich oft wiederholen.

Es fand sich immerhin eine *größere Anzahl von Diasporajuden*, die den Christusglauben annahmen und vermöge ihrer persönlichen Vertrautheit sowohl mit den jüdischen als mit den heidnischen Zuständen religiöser und kultureller Natur in besonderer Weise geeignet waren, an der Weiterverbreitung des Evangeliums mitzuarbeiten und zugleich seinen Zusammenhang mit der alttestamentlichen Heilsgeschichte zu wahren. Die Bedeutung dieser Periode der Missionstätigkeit des Weltapostels lag aber nicht in der Gewinnung solcher Mitarbeiter, sondern in der Begründung des Heidenchristentums in Kleinasien. Sie ist klar ausgesprochen in den Worten, die Paulus an die widersprechenden Juden in Antiochien richtete: „Euch zuerst mußte das Wort Gottes verkündet werden; nachdem ihr es aber von euch gestoßen und euch selbst des ewigen Lebens unwert erachtet habt, wenden wir uns an die Heiden“ (13, 46). Paulus proklamierte sie feierlich nach seiner Rückkehr mit Barnabas nach Antiochien in Syrien, indem er den Bericht an die versammelte Gemeinde über das, was Gott durch sie vollbracht hatte, dahin zusammenfaßte, daß Gott den Heiden die Türe zum Glauben aufgeschlossen habe (14, 27).

#### b) Das Apostelkonzil und der Ausbruch des Kampfes der Judaisten gegen Paulus

Inzwischen hatte sich in der Urgemeinde von Jerusalem unter dem Einfluß der Pharisäer, die in sie eingetreten waren (siehe S. 28), eine extreme judenchristliche Partei gebildet. Man hat sie die „Judaisten“ genannt, weil sie sich nicht mit dem Verbleiben der Judenchristen in Palästina innerhalb des Rahmens des Gesetzes zufriedien gaben, sondern die Forderung aufstellten, es müßten auch die Heidenchristen das mosaische Gesetz als heilsnotwendig auf sich nehmen. Vertreter dieser Partei kamen nach der Rückkehr des Paulus und des Barnabas von ihrer

Missionsreise nach Antiochien und traten auf mit der Drohung: „Wenn ihr euch nicht nach der Sitte des Moses beschneiden laßt, so könnt ihr nicht gerettet werden.“ Darüber entstand eine große Aufregung in der Gemeinde und ein heftiger Streit zwischen den Ankömmlingen und Paulus nebst Barnabas. Da er nicht zu einer Einigung führte, wurde beschlossen, eine Abordnung mit Paulus und Barnabas an der Spitze nach Jerusalem zu den Aposteln und Ältesten zu entsenden, um die Streitfrage zur Entscheidung zu bringen. Das war der Anlaß zu der Versammlung in Jerusalem, die man nach späteren Analogien das „*Apostelkonzil*“ genannt hat.

Wir besitzen *zwei Berichte* darüber, den einen von Paulus im Galaterbrief, den andern von Lukas in der Apostelgeschichte (Kap. 15). So schwierig es für den heutigen Exegeten sein mag, beide Berichte in Einklang zu bringen, so wenig kann der Historiker daran zweifeln, daß es sich beiderseits um dieselben Geschehnisse handelt. Ihr Zeitpunkt und ihr Anlaß, der den Charakter der Einmaligkeit offen an sich trägt, sind in beiden Berichten die gleichen. Wie die Apostelgeschichte verlegt sie auch Paulus in die Zeit nach seiner ersten Missionsreise und gibt den gleichen Anlaß an: „Vierzehn Jahre später ging ich abermals nach Jerusalem hinauf . . . wegen der eingeschlichenen Falschbrüder, die sich eingedrängt hatten, um unserer Freiheit aufzulauern, die wir in Christus Jesus haben, in der Absicht, uns zu knechten“ (2, 1 ff.). Bei der Darstellung der in Jerusalem gepflogenen Verhandlungen gehen die beiden Quellen dadurch auseinander, daß die Apostelgeschichte das sogenannte Aposteldekret in den Vordergrund stellt, nämlich die Verpflichtung der Heidenchristen auf vier unerläßliche Dinge, sich zu enthalten des Götzenopferfleisches, des Blutes, des Ersticken und der Unzucht, die offenbar den Verkehr zwischen den Mitgliedern der christlichen Gemeinden, von denen die einen Diasporajuden, die anderen Heiden gewesen waren, praktisch erleichtern sollten, während Paulus auf die grundsätzliche Anerkennung der Selbständigkeit der Heidenmission der judenchristlichen gegenüber den Nachdruck legt: „Als sie sahen, daß ich mit dem Evangelium für die Unbeschnittenen betraut bin wie Petrus für die Beschnittenen . . ., gaben Jakobus, Kephas und Johannes, die als die Säulen gelten, mir und Barnabas die Hand der Gemeinschaft, damit wir für die Heiden, sie für die Beschnittenen wirkten“ (2, 7 ff.). Das Endergebnis ist aber beiderseits dasselbe: die Freiheit der Heidenchristen von dem jüdischen Gesetz.

Das war ein schwerer Schlag für die Judaisten. Sie wußten wohl, wem sie ihn zu verdanken hatten, und brachten von diesem Augenblick an Paulus einen Haß entgegen, der einen dunklen Schatten auf die beteiligten Kreise der judenchristlichen Urgemeinde wirft. Die Heftigkeit dieses Hasses findet ihre Erklärung durch die Vorgänge in Antiochien, die sich an das Apostelkonzil anschlossen und als *Zwist zwischen Petrus und Paulus* bezeichnet werden. Wir kennen sie nur durch Paulus, aus dessen Angaben im Galaterbrief wir erfahren, daß Petrus nach dem Apostelkonzil nach Antiochien kam und in Lebensgemeinschaft mit den dortigen Heidenchristen trat, indem er mit ihnen gemeinsam aß. Als aber „einige von

Jakobus her“, offenbar Judaisten, ankamen, habe er sich zurückgezogen aus Furcht vor den Beschneideten, und mit ihm hätten auch die übrigen Juden geheuchelt, so daß sogar Barnabas mitgerissen wurde. Da sei er Petrus ins Angesicht entgegengetreten. „Als ich sah, daß sie nicht richtig wandelten gemäß der Wahrheit des Evangeliums, sagte ich in Gegenwart aller zu Kephas: ‚Wenn du, der du ein Jude bist, nach heidnischer und nicht nach jüdischer Weise lebst, wie kannst du die Heiden zwingen, wie Juden zu leben?‘“ (2, 14). Hier bricht Paulus plötzlich ab, ohne den Ausgang der Sache zu erwähnen. Die im Galaterbrief unmittelbar folgende Stelle (2, 15-21) versetzt uns aber in die Lage, dieses Schweigen zu ergänzen und die Tragweite dieses Zwistes zu erfassen.

Das anfängliche Verhalten von Petrus ging über das Abkommen von Jerusalem hinaus und bedeutete nichts Geringeres als die Preisgabe des Judenchristentums. Bei seiner autoritativen Stellung konnte es in Jerusalem nicht unbekannt bleiben; die Ankunft einiger von Jakobus her war somit nicht zufällig. Ihre ursprüngliche Absicht war nicht gegen das Heidenchristentum gerichtet; sie wollten Petrus auf die Linie des Judenchristentums zurückbringen und erreichten ihr Ziel dadurch, daß Petrus sich von den Heidenchristen absonderte. Der Hauptgrund, mit dem sie ihn dazu bewogen, ist aus der angedeuteten Stelle klar zu ersehen: Die Heiden sind geborene Sünder; wer nun als Jude von Geburt das Gesetz aufgibt und heidnisch lebt, stellt sich, als wäre er ein Heide, und wird dadurch als Sünder befunden. Er macht also Christus selbst zum Helfer der Sünde. Der Wechsel in dem Verhalten des Petrus war aber unter den Umständen, in denen er erfolgte, gleichbedeutend mit der Preisgabe des Heidenchristentums und mußte daher den Widerspruch des Paulus herausfordern. Er hielt ihm seine Inkonsequenz vor mit den Worten, die zeigen, daß er darin die Aufforderung an die Heidenchristen erblickte, jüdisch zu leben. Da dies der Standpunkt der Judaisten war, sah sich Paulus genötigt, ihr Unrecht mit Gründen nachzuweisen, die sich mit seinen späteren Ausführungen im Galaterbrief inhaltlich gedeckt haben müssen. Hier wird betont, daß auch die Juden Sünder seien, weil kein Mensch durch die Gesetzeswerke gerechtfertigt werde, sondern nur durch den Glauben an Jesus Christus. Dann folgen inhaltschwere Sätze, in denen der Apostel den inneren Widerspruch klarlegt, in den das Judenchristentum sich verwickle, wenn es mit dem Glauben an Jesus Christus das Festhalten der rechtfertigenden Kraft des Gesetzes verbinde, wie die Judaisten es taten: „Wenn ich das, was ich zerstört habe, wieder aufbaue, stelle ich mich selbst als Übertreter (des Gesetzes) hin; denn durch das Gesetz bin ich dem Gesetz gestorben, um Gott zu leben. Mit Christus bin auch ich mitgekreuzigt worden. Ich lebe, nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. . . . Ich stoße die Gnade Gottes nicht um. Wenn es eine Gerechtigkeit gibt durch das Gesetz, ist Christus umsonst gestorben!“

Paulus hätte den Vorgang in Antiochien nicht erwähnt, wenn er in diesem Streit nicht der Sieger gewesen wäre. Die *Niederlage*, die er den Judaisten bereitete, brachte sie aber nicht zu einer besseren Einsicht; sie steigerte vielmehr ihren Haß gegen Paulus und weckte in ihnen den Entschluß, ihm seine eigenen

Gemeinden abspenstig zu machen. Die Apostelgeschichte bezeugt, daß er diese wohl bald nach dem Auftritt in Antiochien besuchte und nach einer Durchwanderung der Provinz Phrygien und der Landschaft Galatien durch eine nächtliche Vision veranlaßt wurde, sich nach Mazedonien zu begeben (15, 36-16, 10). Die Judaisten fanden nicht den Mut zu einem neuen Zusammenstoß mit ihm und fielen in sein altes Missionsgebiet erst ein, als er es verlassen und sein Evangelium nach dem Westen vorgetragen hatte. Die Nachricht von dem Einfall seiner Gegner und, was schmerzlicher für ihn sein mußte, von dem beginnenden Abfall seiner Gemeinden von dem Evangelium der Gnade zu dem Evangelium des Gesetzes wird ihn bald erreicht haben. Dem Umstand, daß er nicht persönlich eingreifen konnte oder wollte, verdanken wir den *Galaterbrief*, der uns sowohl in die energiegeliche Persönlichkeit des Weltapostels als in die dem Gesetz abgekehrte Seite seines Evangeliums einen Einblick gewährt, den wir ohne ihn nicht besäßen.

Die Adresse des Briefes „An die Kirchen von Galatien“ bereitet Schwierigkeiten, weil unter „Galatien“ sowohl die große römische Provinz Galatien, zu der die von Paulus missionierten Landschaften Pisidien und Lykaonien (siehe S. 46) gehörten, als die nördlich davon gelegene Landschaft Galatien, der ursprüngliche Sitz der vom Westen im 3. Jahrhundert v. Chr. eingewanderten Kelten, verstanden werden kann. Nach dieser Landschaft war nämlich die römische Provinz Galatien benannt worden, weil sie die Nachfolgerin des Reiches des letzten Königs der Galater, Amyntas († 25 v. Chr.), wurde, das neben dem ursprünglichen Galatien eine Reihe von Landschaften Kleinasiens umfaßt hatte. Es mußte daher die Frage sich erheben, wo die Gemeinden zu suchen sind, an die der Brief gerichtet ist, ob in Nord- oder in Südgalatien. Sie hat bis zur Stunde keine einheitliche Beantwortung gefunden und kann bei unserer prekären Quellenlage überhaupt nicht mit voller Sicherheit gelöst werden. Nach dem ständigen Brauch von Paulus, seine Gemeinden nach den römischen Provinzen, in denen sie lagen, zusammenzufassen, ist indes kaum daran zu zweifeln, daß er auch hier unter Galatien nicht ausschließlich die Landschaft, sondern die ganze römische Provinz Galatien verstand. Da nun in dem Briefe selbst (4, 13-15) von einer ersten Verkündigung der Frohbotschaft an die Adressaten die Rede ist, Paulus aber der Apostelgeschichte zufolge die Landschaft Galatien zum erstenmal erst nach dem Apostelkonzil betrat, ist es sicher verfehlt, die in Südgalatien gelegenen Gemeinden auszuschließen. Ebenso verfehlt erscheint aber die Ausschließung von Nordgalatien; denn es hat keine Wahrscheinlichkeit für sich, daß die Judaisten an den Grenzen von Pisidien und Lykaonien stehenblieben und die von Paulus jüngst gegründeten Gemeinden in der Landschaft Galatien unbehelligt ließen. Es darf vielmehr mit annähernder Sicherheit angenommen werden, daß das Gegenteil eintrat. Bezog sich aber der Angriff der Judaisten gegen das gesetzesfreie paulinische Christentum auf die ganze römische Provinz Galatien, so muß der Abwehrbrief von Paulus an sämtliche Kirchen Galatiens gerichtet gewesen sein, wie seine Adresse es besagt. Der Grund, weshalb die Frage nach den Adressaten des

Galaterbriefes unter den Exegeten nicht zur Ruhe kommen will, scheint daher in der Aufstellung des falschen Dilemmas: Nord- oder Südgalatien zu liegen.

Mit diesem Brief, dessen Sprache allgewaltig und dessen Beweisführung unwiderleglich war, schlug der Weltapostel den *Einfall seiner Gegner* in sein altes Missionsfeld siegreich zurück. Ein ausdrückliches Zeugnis dafür besitzen wir allerdings nicht. Dieser siegreiche Ausgang kann aber aus der Erwähnung der Kirchen von Galatien im ersten Korintherbrief (16, 1) und aus dem von der Apostelgeschichte bezeugten zweiten Besuch der Landschaft Galatien (18, 23) zur Stärkung der Jünger mit Sicherheit erschlossen werden. Die Stelle im Korintherbrief ist um so beweiskräftiger, als sie die Sammlung zugunsten der Urgemeinde in Jerusalem, die Paulus für die Kirchen von Galatien angeordnet hatte, als Muster für die korinthische hinstellt und daher ungetrübte Beziehungen von Paulus zu ihnen voraussetzt, die in die Zeit nach dem Galaterbrief fallen.

### c) Die zweite Missionsperiode

Das *neue Missionsgebiet* des Weltapostels umfaßte die römischen Provinzen Mazedonien, Achaia und Asia proconsularis. Es ist erstaunlich, welche Fülle von Arbeit er in dieser zweiten Periode seiner Missionstätigkeit, die weniger als ein Jahrzehnt dauerte (etwa 50-58/59), geleistet hat. Sie deckt sich zum größten Teil mit der sogenannten zweiten Missionsreise, die Paulus bald nach dem Auftritt mit Petrus unternahm (siehe S. 49). Als Begleiter hatte er diesmal nicht Barnabas sondern Silas (= Silvanus), weil er sich dem Wunsch des Barnabas widersetzte, seinen Vetter Johannes Markus mitzunehmen, der an der ersten Missionsreise anfänglich teilgenommen hatte, aber bald nach Jerusalem zurückgekehrt war (Apg. 13, 13). Wir sind über diese zweite Periode etwas besser unterrichtet als über die erste. Die Apostelgeschichte berichtet in gedrängter Kürze über ihren äußeren Verlauf (16, 11-20, 38), und die Paulusbriefe, die in diese Zeit fallen, vermitteln uns einen Einblick in ihre inneren Verhältnisse durch markante, von der Hand des Weltapostels selbst gezeichnete Einzelzüge. In beiden Quellen erscheinen als die Hauptschauplätze seiner Tätigkeit, von denen aus sein Evangelium in die genannten drei Provinzen eindrang und zahlreiche Gemeinden gegründet wurden, die Städte Philippi, Thessalonike und Beröa in Mazedonien, Athen und besonders Korinth in Achaia, Ephesus in der Asia proconsularis. Da die nationale, religiöse und kulturelle Gesamtlage dieser Provinzen wesentlich dieselbe war wie in dem alten Missionsgebiet des Weltapostels, kann es nicht wundernehmen, daß die von der Apostelgeschichte erzählten Vorgänge große Ähnlichkeit bieten mit den früheren. Wie damals wandte sich Paulus zuerst an die Juden und begann die Verkündigung der Frohbotschaft regelmäßig in den jüdischen Synagogen. Wie damals lehnte die große Mehrheit der Juden das Evangelium ab und suchte seine Verkünder zu verdrängen. Die neuen Gemeinden bestanden daher wie die alten aus Juden- und Heidenchristen. Letztere mögen zum großen Teil vorher zu den Gottesfürchtigen gehört haben. Die Apostelgeschichte hebt hervor, daß sich in Thessalonike „nicht wenige vornehme Frauen“ (17, 4),

in Beröa „nicht wenige vornehme Männer und Frauen“ (17, 12) griechischer Herkunft darunter befanden; sie nennt aber keine Namen. Nach ihren Andeutungen war der jüdische Bestandteil der Gemeinde von Beröa größer als der griechische. Die Gemeinde von Korinth scheint hingegen ausschließlich heidenchristlich gewesen zu sein; denn hier stieß Paulus gleich zu Beginn seiner Missionspredigt auf einen so starken Widerstand bei den Juden, daß er sich genötigt sah, ihnen ähnlich wie den Juden von Antiochien in Pisidien zu erklären, daß er von der Stunde an zu den Heiden gehen werde (18, 6). In Korinth und in Ephesus verweilte er am längsten. In diesen zwei Städten wird er den größten Erfolg gehabt haben. Den geringsten hatte er, wie nicht anders zu erwarten, in *Athen*, der Hochburg des Hellenismus. Hier „hielten sich nur einige Männer zu ihm und wurden gläubig“ (17, 34). Der einzige von ihnen, den die Apostelgeschichte nennt, Dionysius der Areopagite, sollte in späterer Zeit alle übrigen Schüler des Weltapostels in den Schatten stellen, weil man ihn nach anfänglichem Widerspruch im 6. Jahrhundert von der zweiten Hälfte des siebten im Morgen- und vom neunten im Abendlande an bis zum fünfzehnten unwidersprochen für den Verfasser der Schriften: „Über die göttlichen Namen“, „Über die himmlische Hierarchie“, „Über die kirchliche Hierarchie“, „Über die mystische Theologie“ hielt, die in Wirklichkeit erst um die Wende des 5. zum 6. Jahrhundert von einem Theologen geschrieben wurden, der von dem Geiste des Neuplatonismus erfüllt war, glücklicherweise aber zu spät kam, um das Wesen des Christentums gefährden zu können.

Der Bericht der Apostelgeschichte und die in den Paulusbriefen zerstreuten Einzelnachrichten lassen uns nur ein sehr *unvollständiges Bild* der Tätigkeit des Apostels während seiner zweiten Missionsperiode gewinnen. Das lehrt z. B. seine Aussage im Römerbrief, daß er das Evangelium Christi von Jerusalem ringsumher bis nach Illyrien verkündet habe (15, 19). Das bringt einem vor allem die Stelle im zweiten Korintherbrief zum Bewußtsein, die ihm die Not der Verteidigung gegen seine judaistischen Gegner abrang: „Diener Christi sind sie? Wie ein Verrückter sage ich: Ich noch mehr! Mit zahlreicheren Mühseligkeiten, zahlreicheren Gefangenschaften, mit Mißhandlungen über das Maß, mit vielmaligen Todesgefahren. Fünfmal habe ich von den Juden die vierzig Streiche weniger einen erhalten; dreimal wurde ich mit Ruten geschlagen, einmal gesteinigt; dreimal erlitt ich Schiffbruch; vierundzwanzig Stunden war ich der Wellen Spiel. Mit vielfachen Wanderungen, mit Gefahren auf Flüssen, Gefahren von Räubern, Gefahren von meinem Volke, Gefahren von Heiden, Gefahren in Städten, Gefahren in Wüsten, Gefahren auf dem Meere, Gefahren von falschen Brüdern. Mit Mühe und Sorge, mit vielen Nachtwachen, mit Hunger und Durst, mit vielen Fasten, in Kälte und Blöße! Abgesehen von allem, was sonst kommt, der tägliche Zudrang zu mir, die Sorge um alle Gemeinden!“ (11, 23 ff.)

Ein solches Übermaß an körperlichen und seelischen Leiden, an physischer und geistiger Not läßt die Apostelgeschichte kaum ahnen. Was sie ganz verschweigt, das sind die fortgesetzten Versuche der Judaisten, die von Paulus gegründeten

Gemeinden gegen ihn einzunehmen und ihn wie aus dem alten, so auch aus dem neuen Missionsgebiet zu verdrängen. Hatten sie sich schon zu Beginn ihres Treibens nicht darauf beschränkt, ein anderes Evangelium zu predigen, sondern, wie der Galaterbrief zeigt, auch das Apostolat von Paulus verdächtigt, so beweisen die Vorgänge in Korinth, daß sie hier ganz auf das persönliche Gebiet übergingen. Von den vier Parteien, die sich nach Paulus, Apollos, Kephas und Christus benannten, und gegen die der erste Korintherbrief ankämpft, ist die vierte wohl keine andere als die der Judaisten; denn für sie lag es am nächsten, sich auf Aussprüche Christi über das Gesetz (Mt. 5, 17 ff.; 23, 2 f.) zu berufen und die höchste Autorität, Christus selbst, gegen Paulus auszuspielen. Noch energischer mußte dieser sich im zweiten Korintherbrief gegen die Leute verteidigen, die sich brüsteten, Christus anzugehören (10, 7), die aber einen andern Jesus, einen andern Geist und ein anderes Evangelium predigten (11, 4). In diesem Brief stehen die schroffsten Worte, die Paulus je ausgesprochen haben mag: „Solche Leute sind Lügenapostel, trügerische Arbeiter, die nur die Maske von Aposteln Christi tragen. Und das ist kein Wunder; denn der Satan selbst nimmt die Maske eines Engels des Lichtes an. Da ist es nichts Besonderes, wenn auch seine Diener sich den Schein von echten Dienern der Gerechtigkeit geben. Aber ihr Ende wird sein wie ihre Werke“ (11, 13 ff.). Ihre Angriffe nötigten ihn zu der ergreifenden Schilderung seiner Leiden um des Evangeliums willen, aber auch zum Hinweis auf Gesichte und Offenbarungen des Herrn, deren er sich rühmen dürfe (12, 1), auf die Zeichen, Wunder und Machttaten, die Zeugnis von seinem wahren Apostelamt inmitten der korinthischen Gemeinde abgelegt hätten (12, 12).

Über den *Ausgang* seiner Anfeindung in Korinth sind wir nicht unterrichtet; aus den späteren Nachrichten über die korinthische Gemeinde ergibt sich aber, daß Paulus wie in Galatien so auch hier seine Feinde aus dem Felde schlug und Sieger blieb. Was er aber nicht besiegen konnte, das war der Haß, mit dem die Judaisten ihn bis zum Tode verfolgten, und der lange nach seinem Tode in den klementinischen Homilien einen gedämpften Nachhall fand. Als Paulus den Orient verließ, hefteten sie sich an seine Fersen. Das beweist seine Klage in dem Philipperbrief über die Leute, die Christus in der unlauteren Absicht verkündeten, seine Fesseln noch mehr zu erschweren (1, 15 ff.). Aus dem Philipperbrief ersehen wir auch, daß die Judaisten seinen Fortgang dazu benutzten, um auch in seine Gemeinden in Mazedonien einzudringen; denn er warnt die Philipper vor den Hunden, den schlechten Arbeitern, die sich der Beschneidung rühmen und auf das Fleisch vertrauen (3, 2 f.). Gemeint sind an dieser Stelle ohne Zweifel die Judaisten; denn die Bezeichnung „schlechte Arbeiter“, nämlich am Evangelium, ist eine volle Parallele zu den „trügerischen Arbeitern“ im zweiten Korintherbrief und paßt nicht auf die Juden, vor denen die Philipper übrigens nicht gewarnt zu werden brauchten.

Die *Charaktergröße* des Weltapostels offenbart sich nirgends glänzender als darin, daß er sich durch seine Gegner, die darauf pochten, Hebräer, Israeliten,

Abrahams Samen zu sein, nicht in eine falsche Stellung zur Urgemeinde in Jerusalem hineintreiben ließ, sondern an der Verpflichtung, die er beim Abkommen mit den Uraposteln übernommen hatte, der Armen in Jerusalem zu gedenken (Gal. 2, 10), unentwegt festhielt und seine Gemeinden in Galatien, Mazedonien und Achaia immer wieder zur Beisteuer für sie aufforderte. Geradezu tragisch ist es, daß er die Reise nach Jerusalem, die seine Gefangenschaft in Cäsarea herbeiführte, im Dienste für die Heiligen unternommen hatte (Röm. 15, 25), und zwar trotzdem er von verschiedenen Seiten gewarnt wurde und seine eigenen Ahnungen ihn hätten zurückhalten können; hatte er doch die römischen Christen um ihre Fürbitte gebeten, daß er von den Widerspenstigen in Judäa loskommen und seine Dienstleistung in Jerusalem bei den Heiligen gut aufgenommen werden möchte (15, 30 f.). Es hielt ihn aber nicht einmal die Warnung des Propheten Agab zurück. Vielmehr erklärte er seinen Begleitern und den in Cäsarea ansässigen Jüngern: „Was treibt ihr, so zu weinen und mir das Herz zu brechen! Ich bin bereit, nicht bloß mich fesseln zu lassen, sondern auch zu sterben in Jerusalem für den Namen des Herrn Jesus“ (Apg. 21, 13). Die ausführliche Schilderung der Vorgänge in Jerusalem in dem Augenzeugenbericht der Apostelgeschichte (21, 15-26, 32) zeigt, daß Paulus dem Tod nahe genug ins Auge schaute und nur durch die Römer vor der Wut der Juden gerettet wurde.

An diese Schilderung schließt sich der noch anschaulichere Bericht über die *Reise von Cäsarea nach Rom* (27, 1-28, 16) an, die Paulus infolge seiner Appellation an den Kaiser nach zwei Jahren milder Gefangenschaft antreten mußte. Auf diese Weise erreichte er nun doch das nächste Ziel, das er sich bei der Abfassung des Römerbriefes gesteckt hatte, wenn auch nicht als freier, so doch als in einer milden Haft gehaltener Mann, die ihm den Verkehr mit der Außenwelt, die Fortführung seines Apostolates in engeren Grenzen, ja sogar, wie die Gefangenschaftsbrieftexte beweisen, den schriftlichen Gedankenaustausch mit seinen orientalischen Gemeinden gestattete.

##### 5. *Das Verhältnis des paulinischen Heidenchristentums zum Judenchristentum*

Welche Gestalt hatte nun das Urchristentum in seinem zweiten Lebensstadium angenommen, als Paulus im Frühjahr 61 als Gefangener nach Rom kam? Die Beantwortung dieser Frage läuft Gefahr, von vornherein auf Abwege zu geraten, wenn sie eine Tatsache von wesenhafter Bedeutung übersieht, die Tatsache nämlich, daß die *Grundlagen* und Grundäußerungen des inneren Lebens der paulinischen Gemeinden *identisch* waren mit denen der judenchristlichen Urgemeinde in Jerusalem, von ihrem Bekenntnis zu Jesus von Nazareth bis zu ihrer eschatologischen Stimmung und Hoffnung, die Paulus öfters sehr klar ausspricht. Das beweist das harmonische Verhältnis zwischen ihren Führern und Paulus, das nur einmal vorübergehend getrübt wurde durch das Vorkommnis in Antiochien (siehe S. 49). Der einzige Gegensatz zwischen der Urgemeinde und Paulus betraf die Stellung von Paulus zum jüdischen Gesetz; die Träger dieses Gegensatzes waren aber nicht die Führer der Urgemeinde, sondern die innerhalb

derselben entstandene Partei der Judaisten, denen er sowohl von der Apostelgeschichte als von Paulus zur Last gelegt wird. Wie Paulus sich durch ihr Treiben nicht zu einer falschen Stellung zur Urgemeinde als solcher hinreißen ließ, so ließ sich auch diese nicht gegen ihn einnehmen. Das bezeugt die Apostelgeschichte in ihrem Augenzeugenbericht mit den klaren Worten: „Als wir in Jerusalem ankamen, nahmen uns die Brüder mit Freuden auf. Am folgenden Tage begab sich Paulus mit uns zu Jakobus, bei dem alle Ältesten anwesend waren. Er begrüßte sie und legte im einzelnen dar, was Gott durch seinen Dienst unter den Heiden gewirkt hatte. Als sie es gehört, priesen sie Gott“ (21, 17 ff.). Diese freundliche Aufnahme ist um so beachtenswerter, als Jakobus und die Ältesten wußten und Paulus gleich davon in Kenntnis setzten, daß unter den vielen Tausenden von Judenchristen, die alle Eiferer für das Gesetz waren, die Meinung verbreitet war, Paulus predige allen Diasporajuden den Abfall von Moses. Sie forderten ihn daher auf, zum Beweise der Unwahrheit dieses Gerüchtes vier Judenchristen, die ein Gelübde auf sich hatten, auf seine Kosten zu übernehmen. Die Tatsache, daß Paulus diese Forderung erfüllte, ist sehr lehrreich; denn sie beweist, daß Paulus die Diasporajuden, die in seine Gemeinden eingetreten waren, nicht zur Aufgabe der bei ihnen geltenden Bestimmungen des mosaischen Gesetzes genötigt, sondern nur die Verpflichtung der Heiden auf das Gesetz abgelehnt hatte. Da Jakobus und die Ältesten sich in bezug auf die gläubigen Heiden nur auf die Verordnungen des Apostelkonzils beriefen, die Paulus anerkannt hatte, kann von einem wesentlichen Gegensatz zwischen Petrinismus und Paulinismus, wie er von der sogenannten Tübinger Schule aufgestellt wurde, keine Rede sein.

Nun leuchtet ein, daß das paulinische Heidenchristentum seine *charakteristische Gestalt* nicht dem Zusammenhang mit dem Judenchristentum verdankt, sondern den *Unterschieden*, die es ihm gegenüber aufweist. Diese Unterschiede sind *zweifacher Art*.

Die einen ergaben sich unmittelbar und zwangsläufig aus der Verpflanzung des Evangeliums vom Judenland in die Heidenwelt vermöge der zwischen diesen zwei Missionsfeldern bestehenden nationalen, politischen, kulturellen und sozialen Gegensätze. Ihre Rückwirkung auf die Entwicklung des Urchristentums tritt am deutlichsten in die Erscheinung auf dem Gebiete der beiderseitigen Missionstätigkeit, das allen übrigen voranging, der Verkündigung des Evangeliums Jesu selbst, die für die Heiden einen ganz *andern Ausgangspunkt* nehmen mußte als für die palästinischen Juden. Für diese konnten die Urapostel an ihren gemeinsamen Glauben an den einen Gott Israels und die Messias Hoffnungen ihres Volkes anknüpfen, während Paulus zunächst dem heidnischen Polytheismus den Glauben an den einen wahren Gott entgegenstellen und den gemeinsamen Boden für das Evangelium von Jesus von Nazareth als dem Sohn Gottes und dem Erlöser der Welt erst schaffen mußte.

Es ist von hohem Interesse, zu sehen, daß die Reden, die von der Apostelgeschichte Petrus und Stephanus in den Mund gelegt werden, der psychologischen Lage ihrer

jüdischen Zuhörer genau entsprechen (siehe S. 23). Noch lehrreicher ist der Aufbau der *zwei Missionsreden*, die sie Paulus halten läßt. Die eine ist an die *Juden* in Antiochien in Pisidien an einem Sabbat in der Synagoge gerichtet. Sie beginnt mit den Worten: „Ihr Männer aus Israel und ihr Gottesfürchtigen, höret: Der Gott dieses Volkes Israel hat unsere Väter auserwählt“, und er bringt an der Hand der alttestamentlichen Heilsgeschichte und unter Berufung auf Aussprüche der Propheten den Beweis, daß Gott aus der Nachkommenschaft Davids der Verheißung gemäß Jesus für Israel als Heiland hervorgehen ließ (13, 16-41). Ganz anders die andere, die berühmte *Areopagrede* des Weltapostels in Athen. Hier ist es der Gott, der die Welt und alles, was in ihr ist, geschaffen hat, der Herr des Himmels und der Erde, der nicht in Tempeln wohnt, die von Menschenhand erbaut sind, der nicht von Menschenhänden bedient wird, als ob er irgend etwas bedürfe, der von einem das ganze Menschengeschlecht abstammen und auf der ganzen Welt wohnen ließ, in dem wir leben, uns bewegen und bestehen, den er den Athenern verkündigt. Christus führt er ihnen aber nicht als den verheißenen Messias vor, sondern als den Mann, den Gott als den gerechten Richter über den ganzen Erdkreis bestimmt und durch die Auferweckung von den Toten für alle beglaubigt hat (17, 22-31).

Die Verhältnisse der Heidenwelt, insbesondere ihre sittlichen Mißstände, zogen noch andere Unterschiede dieser ersten Art nach sich, die sich bei der Betrachtung der inneren Zustände der paulinischen Gemeinden herausstellen werden. Auf die ungünstigen Einwirkungen der heidnischen Umwelt ist es zurückzuführen, daß die Gesamtlage der heidenchristlichen Gemeinden sich viel schwieriger und komplizierter gestaltete als die der judenchristlichen Urkirche.

Eine *zweite* Reihe von Unterschieden zwischen dem Heiden- und dem Judenchristentum ist anderer Art. Sie ergaben sich von innen heraus als das Resultat der *Fortschritte* in der Entwicklung und Verwirklichung der christlichen Gedanken und Lebensideale selbst, die das zweite Lebensstadium des Urchristentums vor dem ersten auszeichnen.

Der nach außen hervorstechendste und für die Zukunft des Christentums bedeutendste Unterschied dieser Art war die *Freiheit der Heidenchristen von dem jüdischen Gesetz*, die Paulus für seine Gemeinden in Anspruch nahm und in einem Kampfe, dessen Heftigkeit und Schmerzhaftigkeit wir kaum noch nachempfinden können, gegen die Judaisten dank seiner eisernen Willenskraft durchsetzte. Dieses zweite Werk des Weltapostels ragt über das erste, die Einführung des Christentums in Syrien, Kleinasien und Griechenland, weit hinaus. Denn es war die Sprengung der nationalen Fesseln, in denen das Judenchristentum lag, und in die der Judaismus das Evangelium dauernd legen wollte. Es war die weithin in den griechischen Raum des römischen Reiches hineinschallende Proklamierung des Universalismus des Evangeliums der Gnade und der Erlösung. Es bedeutete zutiefst nichts Geringeres als die Erhebung des jungen Christentums zum Range einer über alle Schranken von Zeit, Land und Volk erhabenen *Weltreligion*. Man kann begreifen, daß rationalistische Forscher die These auf-

stellten, nicht Jesus von Nazareth, sondern Paulus von Tarsus sei der Stifter der christlichen Religion. Man braucht aber nur einige Seiten seiner Briefe zu lesen, um die zwingende Erkenntnis zu gewinnen, daß Paulus das klare und sichere Bewußtsein in sich trug, nichts anderes zu sein als das Werkzeug dessen, der ihn aus dem grimmigsten Verfolger in den glühendsten Anhänger verwandelt hatte, mit dem er mitgekreuzigt wurde, dessen Wundmale er an seinem Leibe trug, dessen hochheiliger Name nicht weniger als 378mal in seinen Briefen steht, als dessen Knecht er sich bekannte, mit dem er sich so innig verbunden fühlte, daß er einmal ausrufen konnte: „Ich lebe, nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. Was ich aber jetzt im Fleische lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal. 2, 20). Gegen diese These erhebt daher niemand einen flammenderen Protest als Paulus selbst durch sein ganzes im Dienste Christi sich verzehrendes Leben, mit jedem Federstrich seiner Hand, mit jeder Faser seines Herzens!

#### 6. Die Organisation der paulinischen Gemeinden

Bei dem Versuch, die übrigen Fortschritte des paulinischen Heidenchristentums über das Judenchristentum hinaus aufzuweisen, wird man erst gewahr, wie unzulänglich unsere Quellenlage ist. Gerade das Quellenmaterial, das uns dafür die besten Dienste leisten würde, schriftliche Dokumente aus der Mitte der paulinischen Gemeinden selbst, fehlt ganz und gar. Der Ertrag der Apostelgeschichte ist für diese weit geringer als für die judenchristliche Urgemeinde, weil in ihrem zweiten Teil der Nachdruck auf der Darstellung des äußeren Verlaufes der Missionstätigkeit des Weltapostels im Orient liegt. Wir sind daher in der Hauptsache auf die Paulusbriefe angewiesen. Diese enthalten aber kein System der paulinischen Theologie, noch haben sie es auf die Schilderung bestehender Zustände abgesehen. Sie behandeln bestimmte Einzelfragen, die sie veranlaßten; sie geben Ermahnungen praktisch-religiöser Natur, erteilen Ratschläge, erheben Forderungen, die sich aus einer bestimmten Lage ergaben, ohne je den Zufälligkeitscharakter zu verleugnen, der dem eigentlichen Brief im Unterschied von dem literarischen anhaftet.

Das zeigt sich gleich bei der Frage nach den *Verfassungsverhältnissen* der paulinischen Gemeinden. Eine systematische Darstellung derselben ist in keinem Briefe zu finden. Aus gelegentlichen Äußerungen lernen wir aber zweierlei Funktionen kennen, von denen die einen *charismatischen*, die anderen *organisatorischen* Charakters sind. Jene beruhen auf den Geistesgaben, über die sich Paulus am ausführlichsten in dem ersten Korintherbrief äußert (12.-14. Kap.). Ihr charakteristisches Merkmal besteht darin, daß sie nicht an bestimmte Personen dauernd gebunden sind; der Geist Gottes erteilt sie einem jeden, wie er will. Ihr Zweck ist der Aufbau des mystischen Leibes Christi, dem sie alle dienen sollen, wie die verschiedenen Glieder des menschlichen Körpers auf das Wohl des ganzen Körpers eingerichtet sind. Sie wurden hauptsächlich bei den gottesdienstlichen Versammlungen ausgeübt (siehe S. 66).

Von Trägern eines *Kirchenamtes* organisatorischen Charakters spricht die Apostelgeschichte an zwei Stellen. An der ersten berichtet sie, daß Paulus für seine ältesten Gemeinden in Lystra, Ikonium und Antiochien in Pisidien durch Handauflegung unter Gebet und Fasten *Presbyter* bestellte (14, 23), bevor er den ältesten Schauplatz seiner Missionstätigkeit verließ. Daß er aber dasselbe tat für die Gemeinden, die er während der zweiten Missionsperiode gründete, ergibt sich mit Sicherheit aus der zweiten Stelle. Hier wird gesagt, daß Paulus auf seiner letzten Reise nach Jerusalem die Presbyter der Gemeinde von Ephesus nach Milet kommen ließ. An der Spitze der Kirche von Ephesus standen somit ebenfalls Presbyter, obgleich von ihrer Einsetzung nirgends die Rede ist. In der Rede an diese Presbyter sprach er sie als Bischöfe an, die der Geist Gottes gesetzt habe, die Kirche Gottes zu weiden (20, 17. 28), d. h. wie Hirten zu betreuen. Die Ausdrücke „Presbyter“ und „Bischöfe“ beziehen sich hier auf dieselben Personen und damit offenbar auf dasselbe Amt. In seinen vor diesen Zeitpunkt fallenden Briefen ist davon keine Rede.

Die Stelle des von Rom aus geschriebenen Epheserbriefes, in der Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer genannt sind (4, 11), führt uns nicht weiter; denn es handelt sich hier nicht um Amtspersonen, die Paulus bestellt hätte, sondern um die von Christus selbst Berufenen „für die Ausrüstung der Heiligen zum Werke des Dienstes, zum Aufbau des (mystischen) Leibes Christi“ (4, 12). Eine volle Parallele dazu bildet die Stelle in dem ersten Korintherbrief, wo Paulus schon früher ausgesagt hatte, daß Gott in der Kirche verschiedene Glieder des Leibes Christi bestellt habe, „erstens zu Aposteln, zweitens zu Propheten, drittens zu Lehrern, dann Wunderkräfte, Heilungsgaben, Hilfeleistungen, Verwaltungen, Arten von Zungen“ (12, 28). Übrigens geht schon aus dieser Aufzählung hervor, daß unter den Aposteln, Propheten und Lehrern nicht die Inhaber von organisatorischen Ämtern in den einzelnen Kirchen verstanden werden können. Für die „Apostel“ leuchtet das ohne weiteres ein; denn dieser Ausdruck bezieht sich ohne Zweifel auf die eigentlichen Apostel des Herrn. Auf die Ausdrücke „Propheten“ und „Lehrer“ wirft die Angabe der Apostelgeschichte, daß in der Kirche von Antiochien Propheten und Lehrer waren (13, 1), ein helles Licht. Denn sie nennt als solche neben drei anderen Personen Paulus und Barnabas, die gleich darauf als Missionare auszogen und in der Kirche von Antiochien niemals eine Amtsstellung eingenommen haben. Wir haben uns daher unter ihnen wandernde Christen vorzustellen, die in den Gemeinden, die sie besuchten, die ihrer Bezeichnung (für die Propheten siehe S. 21) entsprechenden Funktionen ausübten.

Zum erstenmal figurieren *Bischöfe* und *Diakonen* in der Adresse des etwas späteren Philipperbriefes, augenscheinlich als Träger von zwei Kirchenämtern, die in der Kirche von Philippi sesshaft waren. Diese zwei Ämter kehren wieder in dem ersten und dritten Pastoralbrief, die am Ende der Laufbahn des Weltapostels stehen. Im ersten Timotheusbrief ist von beiden die Rede (3, 1-7; 8-10), in dem Titusbrief nur von dem ersten (1, 5-11). In beiden Briefen werden aber



nicht die Befugnisse ihrer Träger erörtert, die ja den Adressaten genau bekannt waren, sondern die geistigen, sittlichen und sozialen Eigenschaften aufgeführt und stark betont, die ihre Kandidaten besitzen mußten. In beiden Briefen kommt auch der Ausdruck „Presbyter“ dreimal vor (1. Tim. 5, 17. 19; Tit. 1, 5). Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß an keiner dieser Stellen ein dritter, von dem Bischof und dem Diakon verschiedener Amtsträger gemeint ist; der Zusammenhang, in dem sie stehen, schließt es vollständig aus. Damit ist auch ausgeschlossen, daß der nur an einer Stelle des ersten Timotheusbriefes von Paulus gebrauchte Ausdruck „Presbyterium“ ein Kollegium von Trägern eines dritten Kirchenamtes bezeichnet. Welche Gruppe von Presbyter-Bischöfen aber Paulus bei der Ermahnung an Timotheus, er solle die ihm auf prophetische Anweisung des Heiligen Geistes unter Händeauflegen des Presbyteriums gegebene Gnadengabe nicht vernachlässigen, im Auge hatte, läßt sich nicht mehr feststellen. Sowohl die Apostelgeschichte als die Paulusbriefe bezeugen somit, daß die Ausdrücke „Presbyter“ und „Bischof“ *ein und dasselbe Amt* bezeichnen, daß daher das Amt des Presbyters im späteren Sinn als eines über dem Diakon stehenden Gehilfen des Bischofs (=Priester) in den paulinischen Gemeinden noch nicht verwirklicht war. Der Grund dafür ist einleuchtend: In der Gründungszeit mußte jeder Presbyter im Vollbesitz der kirchlichen Gewalten und Befugnisse sein, weil an jeden von ihnen die Aufgabe heranreten konnte, eine neue Gemeinde ins Leben zu rufen. Die Verfassungszustände der paulinischen Gemeinden waren nicht so einfach wie die der judenchristlichen Urkirche. Die Grundzüge der Verfassung beider Kirchenkomplexe waren aber *identisch*. Beiden gemeinsam war der grundlegende Unterschied zwischen Führer- und Gefolgschaft, *Hierarchie und Laientum*. Das Prinzip der Hierarchie trat in den paulinischen Kirchen wirksamer in die Erscheinung, weil in ihnen die höchste Autorität nicht durch eine Vielheit von Personen, wie sie das Apostelkollegium darstellte, sondern durch eine Einzelperson von Anfang an vertreten war, durch *die Person des Weltapostels selbst*. Jede Seite seiner Briefe erweist ihn als den obersten Lehrer, Gesetzgeber, Richter, Mahner, der aber zugleich der geistige Vater aller ist, die er für Christus, seinen Herrn und Meister, gewonnen hat. Wie er im Dienste seines Herrn steht, so stehen alle seine Mitarbeiter in seinen Diensten und vollführen seine Aufträge und Verordnungen. Diese Mitarbeiter, deren Zahl ständig zunahm, und von denen Timotheus und Titus dem Weltapostel am nächsten standen, waren keine verfassungsmäßigen Amtsträger; man hat sie nicht unpassend die Wandergehilfen des Weltapostels genannt. Sie waren ihm alle in Begeisterung ergeben, und ein inniges Band gegenseitiger Liebe schließt sie unter sich und mit ihrem Führer zusammen. Hinter ihnen treten die seßhaften Amtsträger in den einzelnen Gemeinden stark zurück. Die Autorität des Weltapostels war so gewaltig, daß, solange er Tag für Tag auf seinen Missionsfeldern wirkte, das bischöfliche Amt sich nicht selbständig entfalten konnte. Es entspricht daher den gegebenen Verhältnissen, daß von diesem erst in den letzten Lebensjahren des Paulus die Rede

ist, als er die Zukunft seiner Gemeinden sichern wollte, wie es die Briefe an Timotheus und Titus zeigen.

Diese beiden bewährtesten Mitarbeiter bilden gewissermaßen das *Zwischenglied zwischen Apostolat und Episkopat*; denn sie hatten die Befugnis, Bischöfe einzusetzen, und nahmen diesen gegenüber, wenn auch in abgeschwächtem Sinn und räumlicher Begrenzung, den Vorrang ein, den Paulus über sie selbst besaß. Für die Bezeichnung seiner Gemeinde hat Paulus den Ausdruck „Ekklesia“ von der judenchristlichen Urkirche herübergenommen. Es war wohl ein Ausfluß aus seinem Bewußtsein, römischer Bürger zu sein, wenn er, sooft er sie in ihrer realen Wirklichkeit zusammenzufassen hatte, es nach den römischen Provinzen tat (siehe S. 51). Wichtiger ist die Wahrnehmung, daß sie ihm, sowohl eine jede als ihre Gesamtheit, der *mystische Leib Christi* waren. Denn in dieser Bestimmung ihres religiösen Wesens lag der bedeutsamste Fortschritt der paulinischen Kirchenidee über die judenchristliche hinaus.

### 7. Das innere Leben der paulinischen Gemeinden

Etwas reichlicher fließen unsere Quellen für die Kenntnisse des *neuen religiösen Lebens*, das Paulus in seinen Gemeinden unter unsäglichen Mühen zur Entfaltung brachte. Die Tatsache, daß ihm dieses Werk in der Heidenwelt gelang, ist unvergleichlich höher einzuschätzen als die Gewinnung von Juden Palästinas für das Evangelium durch die Urapostel. Während diese sich an Volksgenossen wandten, mit denen sie eine vielhundertjährige Geschichte, ein gemeinsamer Gottesglauben und eine gemeinsame Messias Hoffnung verbanden, trat Paulus vor fremde Völkerschaften, deren religiöse Vorstellungen, kultische Gebräuche und sittliche Anschauungen den seinigen diametral entgegenstanden. Daraus erwachsen ihm Schwierigkeiten, die er nicht hätte überwinden können, wenn er nicht durch seine Geburt und Erziehung in einer heidnischen Stadt und die Kenntnis der griechischen Sprache Anknüpfungsmöglichkeiten gehabt hätte. Von diesem Gesichtspunkt aus erkennt man die providentielle Bedeutung der jüdischen Diaspora in seinem Missionsgebiet, die sich besonders durch ihren Anhang in der heidnischen Bevölkerung als eine Brücke vom Heidentum zum Christentum erweisen sollte. Von hier aus versteht man auch, warum er sich immer wieder an die Diasporajuden wandte und von der jüdischen Synagoge aus den Eingang in die heidnische Welt suchte. Wie er ihn fand, sagen uns weder die Apostelgeschichte noch seine Briefe; die Apostelgeschichte nicht, weil sie über die missionspädagogische Arbeit des Weltapostels nicht ein einziges Wort spricht; die Briefe ebensowenig, da sie an bereits bestehende Gemeinden gerichtet sind. Bei dieser Quellenlage können wir keinen Einblick in den *vielgestaltigen Bekehrungsprozeß* von Person zu Person, von Stadt zu Stadt gewinnen, der zur Konstituierung der paulinischen Gemeinden führte. Möglich ist, und zwar nur innerhalb bescheidener Grenzen, bloß die Feststellung des Glaubenslebens, des Gottesdienstes und der religiös-sittlichen Zustände in den konstituierten paulinischen

Gemeinden mit besonderer Beachtung der Fortschritte, die sie dem Judentum gegenüber aufweisen.

a) Das Glaubensleben. Die ersten Häresien

Die autoritative Norm des Glaubenslebens war die *mündliche Glaubenspredigt* des Weltapostels nach seinem Ausspruch: „Der Glaube kommt von dem Hören, das Hören aber durch das Wort Christi“ (Röm. 10, 17). Dieser Primat des gesprochenen vor dem geschriebenen Wort erklärt sich ohne weiteres, wenn man bedenkt, daß es sich nicht um eine bloße Verbreitung religiöser Gedanken handelte, sondern um die *Gründung religiöser Gemeinden*, um die Begründung des Reiches Gottes unter den Heiden. Solche Ziele lassen sich nur durch das lebendige Wirken von religiös begeisterten und begeisternden Persönlichkeiten erreichen, nicht durch tote Schriften! Die Apostelgeschichte hat nur zwei Proben der mündlichen Predigt von Paulus aufbewahrt, deren Bedeutung wir bereits kennen (siehe S. 57). Wir wissen auch, daß seine Glaubenspredigt Sätze enthielt, die über die der Urapostel an die palästinischen Juden hinausgingen. Denn der Judentum hätte nicht entstehen können, wenn das Verhältnis von Jesus und Moses, Gnade und Gesetz, die Lehre von der Sünde und der Rechtfertigung in der Predigt der Urapostel so klar formuliert worden wären wie in den Grundgedanken der Theologie des Weltapostels (siehe S. 45), die er sicher auch mündlich vortrug.

Ein Fortschritt von besonderer Bedeutung war die Predigt von Paulus über die *Person Jesu* selbst. Der Ausdruck „Menschensohn“ steht in keinem seiner Briefe. Er weiß, daß Jesus Mensch war, stammend aus dem Samen Abrahams, Davids, der Väter des jüdischen Volkes dem Fleisch nach, geboren aus dem Weibe, arm, sanftmütig und mildtätig, der gestorben ist um unserer Sünden willen und auf-erweckt wurde zu unserer Rechtfertigung. Er sah aber in erster Linie in Jesus den *Sohn Gottes* im eigentlichsten, metaphysischen Sinn des Wortes. Er nennt ihn immer wieder den Herrn mit demselben Ausdruck, mit dem die griechische Übersetzung des Alten Testaments Gott bezeichnet. Der *Fortschritt des paulinischen Christusglaubens* über den judenchristlichen hinaus liegt aber nicht in dem Glauben an seine Gottheit; denn diesen besaß die Urgemeinde schon (siehe S. 26). Er liegt vielmehr in den ersten Ansätzen des spekulativen Verständnisses der Gottheit Jesu und seines innergöttlichen Verhältnisses zu Gott dem Vater, die sich bei ihm finden. Die Hauptstellen stehen in den zwei Gefangenschaftsbriefen an die Philipper und die Kolosser. Die erste lautet: „Seid so gesinnt wie Jesus Christus, der, obgleich er in Gottese Gestalt war und darum das Gottgleichsein nicht als Raub ansah, dennoch sich entäußerte, Knechtsgestalt annahm, Menschen gleich ward und dem Verhalten nach wie ein Mensch befunden wurde, der sich selbst erniedrigte und gehorsam wurde bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze. Darum hat ihn auch Gott erhöht und ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, auf daß beim Namen Jesu alle Knie sich beugen der Himmlichen, der Irdischen und der Unterirdischen und alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr ist, zur Verherrlichung Gottes des Vaters“ (2, 5-11).

Noch bezeichnender ist die Stelle im Kolosserbrief, an der Paulus nach der Aufforderung an seine Leser, Gott dem Vater zu danken, daß er sie des Anteils am Erbe der Heiligen gewürdigt hat, mit den inhaltschweren Worten fortfährt: „Er hat uns der Herrschaft der Finsternis entrissen und in das Reich des Sohnes seiner Liebe versetzt, in dem wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden erhalten. Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene aller Schöpfung; denn in ihm wurde alles geschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, Throne, Hoheiten, Herrschaften, Mächte. Alles ist durch ihn und auf ihn geschaffen, und er ist vor allem, und alles besteht in ihm“ (1, 13-17). Kurz nachher folgt noch eine Aussage über Christus, die an Eindeutigkeit alle übrigen übertrifft: „In ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig, und ihr seid von ihm erfüllt, der das Haupt aller Macht und Gewalt ist“ (2, 9f.).

Diese Stellen bieten allerdings dem Exegeten einen reichen Erklärungstoff; es ist aber gar nicht notwendig, sie zum Gegenstand einer umständlichen Einzeluntersuchung zu machen, um die Erkenntnis zu gewinnen, daß sie die *Gottheit Jesu im eigentlichsten Sinn* des Wortes aussprechen. Ihretwegen haben rationalistische Kritiker die Echtheit der beiden Briefe geleugnet oder wenigstens angezweifelt. Selbst wenn sie recht gehabt hätten, könnte aber die Tatsache, daß Paulus an die Gottheit Jesu glaubte, nicht aus der Welt geschafft werden. Denn in drei von den vier Briefen, die sie als unzweifelhaft echt anerkannten, stehen ganz ähnliche Aussagen über Christus. In dem ersten Korintherbrief erklärt Paulus: „Die Juden verlangen Wunderzeichen, und die Griechen suchen Weltweisheit; wir hingegen verkünden Christus am Kreuze, für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden und Griechen, Gottes Kraft und Gottes Weisheit“ (1, 22ff.). Im zweiten Brief an dieselbe Kirche gebraucht Paulus bereits denselben Ausdruck über Christus wie im Kolosserbrief: „Wohl ist unser Evangelium verhüllt, aber verhüllt für die Verworfenen, deren Verstand der Gott dieser Welt geblendet hat, daß kein Strahl in sie dringt von dem Licht des Evangeliums der Herrlichkeit Christi, der da ist das Ebenbild Gottes“ (4, 3f.). In dem Römerbrief steht das Bekenntnis des Apostels zur Menschheit und zur Gottheit Christi unmittelbar nebeneinander an der Stelle, an der er die Vorzüge der Israeliten aufführt und von ihnen aussagt: „Ihnen gehören die Väter, von denen Christus dem Fleische nach stammt, der da ist Gott über allem, hochgelobt in Ewigkeit. Amen“ (9, 5).

In der Gegenwart ziehen die Anhänger der religionsgeschichtlichen Methode es vor, diese Aussagen des Weltapostels auf den Einfluß zurückzuführen, den die *hellenistische* Umwelt auf ihn ausgeübt haben soll. Dieser Erklärung zuzustimmen, verbieten die Gründe, die bei der Besprechung der Faktoren der paulinischen Theologie geltend gemacht wurden (siehe S. 45), um so mehr, als Paulus in dem ersten Korintherbrief die „Weisheit dieser Weltzeit und der Großen dieser Welt“ gerade im Zusammenhang mit seinen Aussagen über Christus auf das schärfste ablehnt: „Hat nicht Gott die Weisheit dieser Weltzeit zur Torheit

gemacht? Denn da in der Weisheit Gottes die Welt durch die Weisheit Gott nicht erkannte, hat es ihm gefallen, durch die Torheit der Predigt die Gläubigen zu retten“ (1, 20 f.). „Wir reden Gottesweisheit im Geheimnis, die verhüllte, die Gott vor den Weltzeiten zu unserer Verherrlichung vorherbestimmt hat. Keiner von den Großen dieser Weltzeit hat sie erkannt; denn hätten sie sie erkannt, würden sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt haben“ (2, 7 f.). Die wirkliche Quelle jener Aussagen war des Weltapostels eigenes Nachdenken über die ihm gewordene Offenbarung Jesu im Anschluß an die Weisheitsbücher des Alten Testaments und an die Hypostasenspekulationen des Spätjudentums.

Über die positive Entfaltung des *Glaubenslebens* der paulinischen Gemeinden besitzen wir keine direkten Nachrichten. Es darf aber angenommen werden, daß es sich im allgemeinen nach der paulinischen Glaubenspredigt richtete. Denn wer in seine Gemeinden durch den Empfang der Taufe eintrat, bekannte sich dadurch zu ihrem Inhalt. Dieses harmonische Verhältnis blieb aber von Anfang an nicht ohne Trübung. Paulus konnte allerdings den beginnenden Abfall seiner galatischen Gemeinden von seinem Evangelium aufhalten wie auch die Parteien in der korinthischen, die sicher nicht rein persönlich orientiert waren, inhaltlich aber nicht über den Judaismus hinausgingen, aus dem Felde schlagen (siehe S. 54). In dem Kolosserbrief werden aber bereits *Gegensätze* bleibender Art zur paulinischen Glaubenspredigt angedeutet, die auf Einflüssen aus der heidnischen Umwelt beruhen, wie aus der Warnung des Weltapostels vor der Philosophie und leerem Trug nach der Überlieferung der Menschen, nach den Elementen der Welt und nicht nach Christus ersichtlich ist (2, 8). Sie sind verbunden mit judaistischen Forderungen in bezug auf Speise und Trank, Feste, Neumonde, Sabbate und einem Engeldienst, der für uns nicht mehr eindeutig ist (2, 16-18). In den Pastoralbriefen bekämpft Paulus ähnliche Bewegungen teils hyperaszetischen, teils antinomistischen Charakters, getragen von Leuten, die falsche Lehren verbreiten, sich an Mythen und endlose Geschlechtsregister halten und auf leeres Geschwätz verfallen. Sie waren vornehmlich Judaisten, die ganze Häuser zerstörten und um schändlichen Gewinnes halber Unerlaubtes lehrten. Hier lernen wir auch die ersten Namen von Christen kennen, „die am Glauben Schiffbruch litten“: Hymenäus, der einmal mit Alexander (1. Tim. 1, 19 f.), ein anderes Mal mit Philetus (2. Tim. 2, 17) genannt wird. Im Brief an Titus steht sogar schon der Ausdruck „häretischer Mensch“, den er nach ein- und zweimaliger Verwarnung abweisen sollte (3, 10). In dem letzten Brief, den Paulus schrieb, sieht er endlich Zeiten kommen, da man sich nicht mehr an die gesunde Lehre halten, sondern nach den eigenen Gelüsten Lehrer verschaffen wird, um sich das Ohr kitzeln zu lassen, das Gehör von der Wahrheit ab- und sich Fabeln zuwenden wird (2. Tim. 4, 3 f.).

Die Kritik hat in diesen Angaben den stärksten Beweis gegen die Echtheit der Pastoralbriefe erblickt. Mit vollem Unrecht! Denn gerade das Gegenteil ist richtig. Jede gehobene Geisteskultur zieht erfahrungsgemäß als notwendige Folge jene psychologische Haltung nach sich, die man als Individualismus und Subjek-

tivismus zu bezeichnen pflegt. Nun erfreuten sich die Missionsländer des Weltapostels, insbesondere das westliche Kleinasien, in dem Zeitpunkt, in dem er in ihnen wirkte, einer hohen Geisteskultur. Es war daher unausbleiblich, daß sich unter seinen Anhängern Personen befanden, die vermöge ihrer individualistischen und subjektivistischen Veranlagung nach anfänglicher Zustimmung zum Widerspruch gegen seine Glaubenspredigt geführt wurden. Das frühe *Auftreten der Häresie* erscheint daher durch die gegebenen Verhältnisse so gebieterisch gefordert, daß das Schweigen darüber eine starke Instanz gegen die Echtheit der Pastoralbriefe wäre.

#### b) Der Gottesdienst

Die Briefe des Apostels gewähren uns einen ziemlich genauen Einblick in den Gottesdienst seiner Gemeinden, wenn sie auch keine systematische Darstellung davon ebensowenig wie von der Verfassung und dem Glauben geben. Sie bezeugen ihn vor allem als *Gemeindegottesdienst*; denn die Gemeindeversammlungen bilden den Rahmen, in dem er sich vollzieht. Ein zweites charakteristisches Merkmal ist seine eminente *Geistigkeit* im Vergleich mit den rauschenden Götterkulten der heidnischen Umwelt, die später zur Anklage der Christen als Atheisten Veranlassung gab.

Die Angaben des Apostels lassen *drei Bestandteile* dieses Gottesdienstes erkennen. Der *erste* war augenscheinlich von der jüdischen Synagoge übernommen; denn er setzte sich zusammen aus den Psalmen, Lobgesängen und geistlichen Liedern, mit denen Paulus die Epheser (5, 19) und die Kolosser (3, 16) ermahnt, Gott dem Vater für alles zu danken im Namen des Herrn Jesus Christus.

Wie dieser erste Bestandteil war auch der *zweite* Juden- und Heidenchristen gemeinsam: die Feier des Abendmahles des Herrn. Die Ausführungen des Apostels über Sinn und Bedeutung dieser Feier im ersten Korintherbrief bedeuten aber einen wesentlichen Fortschritt über das, was die Apostelgeschichte von dem Brotbrechen in der judenchristlichen Urkirche aussagt (siehe S. 29). Das wichtigste ist der *Opfercharakter*, den er ihr zuschreibt mit den Worten: „Der Kelch, den wir segnen, ist er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi? . . . Schaut auf Israel nach dem Fleische. Sind nicht die, welche die Opfer verzehren, Mitgenossen des Altars? Was will ich damit sagen? Daß das Götzenopferfleisch etwas sei? Oder daß der Götze etwas sei? Nein! Aber was die Heiden opfern, das opfern sie Dämonen und nicht Gott. Ich will aber nicht, daß ihr Mitgenossen der Dämonen werdet. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen. Ihr könnt nicht an dem Tisch des Herrn Anteil haben und am Tisch der Dämonen“ (10, 16 ff.). Der Vergleich der Abendmahlsfeier mit den Opfern der Juden und der Heiden hat nur dann einen Sinn, wenn ein Vergleichsgrund zwischen ihnen vorhanden ist; dieser kann aber nur die Opferidee selbst sein. Diese ist auch ausgesprochen in dem Abendmahlsbericht, den Paulus kurz nachher gibt: „Das ist mein Leib, der für euch hingegeben werden wird“ (11, 24). Brot und Wein

sind ihm wirklich Fleisch und Blut des Herrn, wenn er sagt: „Wer demnach unwürdig dieses Brot ißt oder den Becher des Herrn trinkt, macht sich schuldig des Leibes und des Blutes Christi“ (11, 27).

Über die Einzelheiten der Feier verbreitet sich Paulus nicht. Wir erfahren nur, daß sie mit einem Mahl verbunden war, bei dem die sozialen Unterschiede der Gemeinde sich geltend machten, und daß er bei seinem nächsten Besuch in Korinth Anordnungen treffen wolle, von denen wir leider nichts wissen. Das Lückenhafte und Zufällige in den Paulusbriefen tritt hier sehr unliebsam in die Erscheinung.

Am ausführlichsten ergeht sich der Apostel über den *dritten* Bestandteil der gottesdienstlichen Versammlungen, die Ausübung der *Sprachen- und Weissagungs-gaben*. Im Gegensatz zu den zwei ersten ist dieser den heidenchristlichen Gemeinden eigentümlich; denn die einzige Erwähnung des Zungenredens, der sogenannten Glossolie, in der Apostelgeschichte bezieht sich nicht auf gläubig gewordene Juden, sondern auf den römischen Hauptmann Cornelius und sein Haus (10, 46). Die Umständlichkeit, mit der Paulus über Geistesgaben im ersten Korintherbrief spricht (12, 1-11; 14, 1-40) beweist, daß sie in seinen Gemeindeversammlungen einen breiten Raum einnahmen. Auch hier beschreibt er die seinen Lesern genau bekannten Vorgänge nicht näher; er gibt vielmehr Anweisungen für ihren richtigen Gebrauch. Sie waren vielgestaltig, wie aus ihrer Aufzählung ersichtlich ist (12, 1-11). Die zwei hauptsächlichsten waren die *Prophezie* und das *Zungenreden*. Sie muten uns sehr fremdartig an und erweisen sich als zeitgeschichtlich bedingte Äußerungen eines hochgradigen religiösen Enthusiasmus durch den Umstand, daß sie schon in der nachapostolischen Zeit verschwanden. Der Apostel ist weit davon entfernt, ihnen einen absoluten Wert zuzusprechen. Seine Ermahnungen, alles möge zur Erbauung, mit Anstand und in Ordnung vor sich gehen, beweisen es. Die Glossolie insbesondere sucht er geradezu einzudämmen mit der nüchternen Erwägung: „Ich will doch in der Gemeinde lieber fünf Worte mit meinem Verstand sprechen, damit ich auch andere belehre, als zehntausend mit der Zunge“ (14, 19). Was aber entscheidend ist, er fordert die Korinther auf, sich um vorzüglichere Gnadengaben zu bemühen, zu denen er ihnen einen Weg zeigen wolle, der nicht übertroffen werden könne (12, 31). Darauf folgt das Hohelied über die Liebe, diese Perle seines Schrifttums, das mit den Worten anhebt: „Wenn ich mit Menschen- und Engeln rede, die Liebe aber nicht habe, bin ich ein tönendes Erz und eine gellende Zimbel. Und wenn ich Prophezie habe und kenne alle Geheimnisse und alles Wissen, und wenn ich allen Glauben habe zum Bergeversetzen, die Liebe aber nicht habe, bin ich nichts“, und mit dem Ausspruche ausklingt, der jene vorzüglicheren Gnadengaben zusammenschließt: „Nun bleiben Glaube, Hoffnung und Liebe: diese drei; das Größere unter ihnen ist aber die Liebe“ (13, 1-13).

Über *Zeit* und *Ort* der gottesdienstlichen Versammlungen erfahren wir sehr wenig. Die Herübernahme des Sonntages von der judenchristlichen Urkirche ist ersichtlich aus der Angabe der Apostelgeschichte, daß Paulus und seine Begleiter

in Troas am „ersten Tage nach dem Sabbat“ sich versammelten, um das Brot zu brechen (20, 7). Paulus selbst spricht nur einmal von dem Sonntag im ersten Brief an die Korinther, die er auffordert, jeden ersten Tag nach dem Sabbat ein jeder für sich nach seinem Vermögen für die Kollekte zugunsten der Armen in Jerusalem zurückzulegen, damit sie nicht erst bei seiner Ankunft zu geschehen brauche (16, 2). Der Sonntag wird hier aus der Reihe der übrigen Wochentage herausgehoben, seine religiöse Bedeutung aber nicht ausgesprochen. Von *Festtagen* hören wir fast gar nichts. Es kann aber nicht daran gezweifelt werden, daß Ostern und Pfingsten in den paulinischen Gemeinden ebenso gefeiert wurden wie in den judenchristlichen; die spätere Praxis bürgt dafür. Für das Bestehen des christlichen *Osterfestes* spricht die Stelle des ersten Korintherbriefes, in der Paulus die Gemeinde auffordert, den alten Sauerteig auszufegen, damit sie neuer, ungesäuertes Teig sei, und hinzufügt: „Ist doch unser Passah geopfert worden, Christus. Laßt uns daher feiern, nicht im alten Sauerteig noch im Sauerteig der Schlechtigkeit und Bosheit, sondern im Ungesäuerten der Reinheit und Wahrheit“ (5, 7 f.). Unmittelbar ist aber unter der Feier das ganze christliche Leben gemeint. Pfingsten wird wohl zweimal erwähnt (Apg. 20, 16; 1. Kor. 16, 8), aber an diesen Stellen nicht als christlicher Festtag bezeugt.

Was die *Kultorte* betrifft, so versteht es sich von selbst, daß Paulus den jüdischen Synagogen keine christlichen Kirchengebäude entgegenstellte. Nach einigen ganz gelegentlichen Andeutungen fanden die gottesdienstlichen Versammlungen in den Privathäusern von begüterten Gemeindemitgliedern statt (1. Kor. 16, 19; Röm. 16, 5; Kol. 4, 15; Philem. 2).

### c) Die religiös-sittlichen Zustände

Auf den ersten Blick scheinen unsere Quellen für die Kenntnis des religiös-sittlichen Lebens der paulinischen Gemeinden am reichlichsten zu fließen; bildet es doch den Gegenstand, der in den Paulusbriefen am häufigsten wiederkehrt, und dem ihr letzter Teil regelmäßig fast ausschließlich gewidmet ist. Wer sie aber liest, wird bald gewahr, daß sie der Hauptsache nach nicht bestehende Zustände schildern, sondern religiös-sittliche Belehrungen, Ermahnungen und Forderungen enthalten. Wenn man sie systematisch ordnet, gewinnt man eine Tugend-, Sitten- und Pflichtenlehre, die ein volles Seitenstück zur paulinischen Theologie im engeren Sinne des Wortes darstellt, und die in einem viel höheren Maße als diese durch die Tiefe ihrer Grundgedanken, die Fülle ihres Inhaltes und die Erhabenheit ihrer Ziele vorbildlich wurde für die ganze christliche Nachwelt bis in unsere Gegenwart. Die Aufgabe des Geschichtschreibers besteht aber nicht in der näheren Darlegung dieses neuen Lebensideals, sondern in der Beantwortung der Frage, inwieweit seine Gemeinden es verwirklicht haben.

Es leuchtet ein, daß die *Verwirklichung* des neuen, an Christi Person, Wort und Werk orientierten religiös-sittlichen Lebens in der griechisch-römischen Heidenwelt wesentlich schwieriger war als im Judenland; denn wir wissen, daß das sittliche Leben des jüdischen Volkes nach allen Seiten hin unvergleichlich

höher stand als das der Heiden. In dem Worte des Apostels: „Wir sind von Natur Juden und nicht von Heiden stammende Sünder“ (Gal. 2, 15) spiegelt sich das Bewußtsein dieser Überlegenheit deutlich wider. Es bezog sich besonders auf die Sünde, die man als die spezifisch heidnische bezeichnen kann, die Unzucht mit allen ihren Abarten und Ausschweifungen, von denen Paulus zu Beginn des Römerbriefes ein erschütterndes Bild entwirft. Wie groß der Gegensatz zwischen Juden und Heiden in ihrer Beurteilung als Sünde war, ist daraus zu ersehen, daß sie in dem Aposteldekret neben den Speisearten steht, von denen die Heidenchristen sich enthalten sollten, als wäre sie diesen gleichzustellen! Der Gegensatz zwischen den Gewohnheiten, denen der Heidenchrist entsagen mußte, und dem neuen Leben, zu dem er sich durch die Taufe verpflichtete, beschränkte sich aber nicht auf diesen wundensten Punkt, sondern erstreckte sich mehr oder weniger auf alle seine Lebensverhältnisse; denn in der Welt, aus der er kam, lagen sie alle im argen: das Ehe-, Familien- und Erwerbsleben, die Beziehungen zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, Herren und Sklaven, arm und reich, deren Besserung der Weltapostel von seinen Gemeindegliedern immer wieder verlangt. Diese konkrete Zeitlage hat er im Auge, wenn er von dem Gegensatz zwischen Belial und Christus, Finsternis und Licht, Fleisch und Geist, zwischen dem Sauerteig der Sünde und des Lasters und dem Süßteig der Reinheit und Wahrheit, zwischen dem alten und dem neuen Menschen spricht.

Der Heidenchrist hatte somit eine *schwere sittliche Arbeit* zu leisten, die dem normalen Judenchristen erspart blieb. Er mußte sich zuerst den dunklen Tiefen des heidnischen Sündenlebens entwinden, bevor er sich in die lichten Höhen des neuen Lebens in Christus hinaufschwingen konnte. Bei vielen von ihnen muß die suggestive Macht der Predigt des Apostels eine bleibende Umkehr bewirkt haben; sonst wäre, wenn nicht die Entstehung, so doch die Fortdauer der paulinischen Gemeinden unerklärlich. Ebenso sicher ist es, daß wohl die meisten ihrer Mitglieder einen schweren Kampf zu kämpfen hatten, vielleicht noch mehr nach als vor ihrem Eintritt; denn dieser Kampf ist die Voraussetzung für die in den Briefen des Apostels ständig wiederholten Ermahnungen und Forderungen. Wenn sie in diesen einen so breiten Raum einnehmen, wie häufig und wie eindringlich müssen sie im lebendigen Verkehr des Vaters mit seinen geliebten Kindern gewesen sein! Paulus deutet diese Bemühungen an, wenn er am Schluß der Schilderung seiner Leiden von dem täglichen Überlauf und der Sorge um alle seine Gemeinden spricht und ausruft: „Wo ist einer schwach, und ich wäre es nicht? Wo hat einer Ärgernis, und es brennt mich nicht?“ (2. Kor. 11, 29)

Angesichts der gewaltigen Anforderungen, die das Beharren auf dem mit der Taufe eingeschlagenen Weg an die in der Sündenwelt des Heidentums aufgewachsenen Mitglieder der Gemeinden stellte, kann es nicht wundernehmen, daß es auch schwere *Rückschläge* gab. Einen solchen lernen wir kennen durch den ersten Korintherbrief, in dem Paulus die vorwurfsvollen Worte an die Gemeinde richtet: „Überhaupt hört man von Unzucht bei euch und gar von einer solchen, wie sie nicht einmal bei den Heiden vorkommt, daß einer mit der Frau seines

Vaters lebt“ (5, 1). Der bittere Ernst, mit dem der Apostel die Angelegenheit behandelt, und die Feierlichkeit, mit der er den Verbrecher dem Satan überliefert zum Verderben des Fleisches, damit sein Geist am Tage des Herrn Jesus gerettet werde, läßt darauf schließen, daß dies ein *Ausnahmefall* war. Weniger krasse Fälle waren schon vorgekommen. Denn der Apostel nimmt gleich nachher Bezug auf einen früheren (verlorengegangenen) Brief an die Korinther, in dem er ihnen den Umgang mit Unzüchtigen verboten habe, und erklärt, daß er damit nicht die „Unzüchtigen dieser Welt“ (nebst anderen Verbrechern) gemeint habe (sonst müßten sie ja aus der Welt gehen), sondern, wenn jemand, der Bruder genannt wird, ein Unzüchtiger, Wucherer, Bilderdiener, Lästler, Säufer oder Räuber wäre, so sollten sie mit einem solchen weder Verkehr noch Tischgemeinschaft haben. Über die draußen, d. h. außer der Gemeinde Stehenden, habe er nicht zu richten; diese werde Gott richten (5, 9-13). Über die inneren Zustände der korinthischen Gemeinde wüßten wir mehr, wenn jener Brief noch vorhanden wäre. Die zwei erhaltenen Briefe an sie lassen aber zur Genüge ersehen, daß sie sein Schmerzenskind war.

Aus den Briefen an die *übrigen Gemeinden* gewinnt man den Eindruck, daß sie religiös-sittlich höher standen als die korinthische und dem Weltapostel mehr Freude als Kummer bereiteten. Die Gemeinden von Mazedonien scheinen es den anderen zuvorgetan zu haben; denn er spendet ihnen allein uneingeschränktes Lob. „Nun denn, meine geliebten und ersehnten Brüder, meine Freude und meine Krone, steht fest im Herrn, Geliebte“, so redet er die Gemeinde von Philippi an (4, 1), und in dem ersten Thessalonicherbrief lesen wir die frohen Worte: „Wer ist unsere Hoffnung, unsere Freude, unser Ruhmeskranz, wenn ihr es nicht seid, vor unserem Herrn Jesus bei seiner Ankunft. Seid ihr doch unsere Ehre und unsere Freude“ (2, 19 f.). Die größte Freude bereiteten ihm ohne Zweifel seine treuen *Mitarbeiter*, die am eifrigsten bestrebt waren, sein religiöses Lebensideal zu verwirklichen, die Erstlinge des Glaubens in den einzelnen Gemeinden und alle jene Einzelpersonen, deren Dienst an den Heiligen er in seinen Briefen lobend erwähnt.

Auf das Ganze gesehen, stellt daher, wie der Glaube und der Gottesdienst, auch das praktisch-religiöse Leben der Heidenchristen einen *Fortschritt* über das Judenchristentum hinaus dar. Dieser Fortschritt lag in einem Doppelten: Das Lebensideal, nach dem sie strebten, war weit erhaben über das judenchristliche; denn es war völlig frei von dem mosaischen Gesetz und dessen Hemmungen. Sein Grundgedanke war die Gotteskindschaft; seine Grundkraft die Gnade Gottes durch den Glauben an den Welterlöser. In dem Streben nach seiner Verwirklichung leisteten sie eine schwierigere Arbeit als die Judenchristen und legten ein bedeutsameres Zeugnis für das Christentum als Weltreligion ab als die Judenchristen. Wie sich aber dieses neue Leben in jeder einzelnen Gemeinde von Tag zu Tag unter der Führung des Weltapostels entfaltete, wissen wir nicht, weil die Geschichte der ältesten Christenheit nie in einem irdischen Buch beschrieben wurde. Sie steht geschrieben „im Buche des Lebens“ (Phil. 4, 3). Golden sind

aber die Lettern, mit Perlen und Edelsteinen geschmückt ist das himmlische Buch, in dem Kampf und Sieg der ersten Heidenchristen verzeichnet sind.

### 8. Die inneren Grenzen des paulinischen Heidenchristentums

Die Erforscher des Urchristentums betrachten durchweg das paulinische Heidenchristentum als dessen *inneren Abschluß*. Gegen die Ansicht sprechen aber gewichtige Gründe. Sowohl die Apostelgeschichte als die Briefe des Weltapostels selbst bezeugen die Tatsache, daß die paulinischen Gemeinden aus Juden und Griechen bestanden. Diese Zusammensetzung war aber eine *vorübergehende Erscheinung*, deren baldiges Aufhören schon das zahlenmäßige Verhältnis dieser zwei Nationalitäten verlangte, von denen die jüdische eine kleine Minderheit, die griechische die erdrückende Mehrheit der Bevölkerung der römischen Provinzen bildete, die Paulus missioniert hatte. Dieses Mißverhältnis mußte früher oder später zum Entstehen rein heidenchristlicher Gemeinden führen. Die Änderung der konkreten Existenzlage des jungen Christentums trat früher ein, als zu erwarten war, als Folge der großen Katastrophe, die das Jahr 70 durch die Zerstörung des Tempels von Jerusalem für das Judentum bedeutete. Alles spricht dafür, daß die Juden von diesem Zeitpunkte an sowohl in nationalpolitischer als in religiöser Beziehung sich von der Umwelt abschlossen und auf sich zurückzogen. Die älteren Christengemeinden bekamen daher keinen nennenswerten Zuzug aus dem jüdischen Volke mehr, und die neuen, die nach dem Jahre 70 entstanden, waren von Anfang an rein heidenchristlich. Da nun der Tod des Paulus vor das Jahr 70 fällt und seine Mitarbeiter einer nach dem andern das Zeitliche segneten, konnten die Christengemeinden die Glaubenspredigt des Apostels bald nur mehr aus seinen Briefen kennenlernen. Aus diesen Briefen konnten sie aber die *Neuorientierung* nicht gewinnen, die sie benötigten, um den Schwierigkeiten ihrer neuen Existenzlage gewachsen zu sein, und zwar aus *drei Gründen*. Alle diese Briefe sind auf die Zusammensetzung der paulinischen Gemeinden aus Juden und Heiden eingestellt, die in den meisten nachpaulinischen nicht mehr bestand. Noch ungünstiger ist ein Zweites. Gerade die für die Kenntnis des christlichen Glaubensinhaltes wichtigsten Briefe von Paulus tragen einen persönlichen und zeitgeschichtlichen Zug an sich durch die polemische Zuspitzung seiner Erörterungen über das Verhältnis von Gesetz und Gnade, zu der ihn sein Kampf gegen die Judaisten nötigte. Aller Polemik haftet aber eine geringere oder größere Einseitigkeit an, die verhängnisvoll für spätere Leser werden kann. Das lehrt die Rolle, die jene Erörterungen bei den Reformatoren des 16. Jahrhunderts gespielt haben, als man daraus die Folgerung zog, daß Paulus die sogenannten guten Werke bekämpfte, obgleich er einzig und allein die Werke des mosaischen Gesetzes ablehnte und an unzähligen Stellen die guten Werke forderte, die aus dem Glauben hervorgehen und in der Liebe vollzogen werden. Wichtiger war aber, daß die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gesetz und Gnade für die rein heidenchristlichen Gemeinden die ausschlaggebende Bedeutung verloren hatte, die sie im paulinischen Zeitalter gehabt hatte. Als Drittes kommt hinzu

der Niederschlag der intensiven jüdischen Geistesbildung, die Paulus als Pharisäerssohn und Schüler des Schriftgelehrten Gamaliel genossen hatte, und die sich in seiner Bibelfexese und Dialektik auf Schritt und Tritt offenbart. Daß dieser geeignet war, den späteren Heidenchristen Schwierigkeiten zu bereiten, bedarf keiner Begründung, wenn man erwägt, wie schwierig das richtige Verständnis vieler Briefstellen noch heute ist, obwohl wir besser dafür ausgerüstet sind als die Leser der Paulusbriefe im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts.

Wie das erste, so weist auch das zweite Lebensstadium des Urchristentums über sich hinaus auf ein drittes, durch das es erst seine Vollendung finden sollte. Diese Konstatierung bedeutet mitnichten eine Herabsetzung des gewaltigen Werkes des Weltapostels, das eine um so größere Bewunderung einflößt, je genauer man es kennt, und je gerechter es gewürdigt wird. Sie will nur die Stellung näher bestimmen, die er im Entwicklungsprozeß des Urchristentums einnimmt, und zugleich die Grenzen, die seinem persönlichen Wirken gesteckt waren. Jene Stellung erwarb er sich durch die Erfüllung der Aufgabe, zu der Gott ihn berief. Diese Grenze zog ihm das große Gesetz der Entwicklung in Zeit und Raum, dem alles geschöpfliche Wesen und alles menschliche Wirken unterstehen, und über das nur Gott allein erhaben ist.

## III. DAS AUSSERPAULINISCHE HEIDENCHRISTENTUM

Bevor wir an die Betrachtung des dritten Lebensstadiums herantreten können, gilt es einen kurzen Überblick zu gewinnen über die erste Verbreitung des Christentums in der Heidenwelt außerhalb des paulinischen Missionsgebietes und über die Zeit zwischen Paulus und Johannes.

### 1. Das Wirken der übrigen Apostel im Orient

Paulus war der erfolgreichste Verkünder des Evangeliums in dem östlichen Teil des römischen Reiches. Er und seine Mitarbeiter waren aber nicht die einzigen Heidenmissionare im Orient. Die Tatsache, daß es außer ihm andere gab, bezeugt er selbst durch die Aussage im Römerbrief, er sehe es als eine Ehrensache an, das Evangelium nicht dort zu verkünden, wo Christi Name schon bekannt war, um nicht auf fremdem Grund zu bauen (15, 20). Die Gegenden, die er meinte, lassen sich mit großer Wahrscheinlichkeit aus der Überschrift des ersten Petrusbriefes erschließen, in der neben der *Asia proconsularis* und Galatien die Provinzen Bithynien, Kappadozien und Pontus genannt sind, die Paulus nicht missioniert hat. Welche Personen er als Glaubensboten im Auge hatte, wissen wir nicht. Es liegt aber nahe, an die *Urapostel* zu denken; denn an sie war ja der Auftrag des Auferstandenen ergangen: „Gehet hin und lehret alle Völker“ (Mt. 28, 19). Über ihr Wirken sind wir aber, abgesehen von Petrus und Johannes, sehr wenig unterrichtet. Die Apostelgeschichte erwähnt sie nur einmal alle zusammen nach dem Bericht über die Himmelfahrt Jesu unter Nennung ihrer

## 2. Die Einführung des Christentums in das lateinische Abendland. Der Apostel Petrus in Rom

Für die Kenntnis der Verbreitung des Urchristentums im Abendland ist unsere Quellenlage wesentlich ungünstiger als für unser Wissen um seine Entstehung in Palästina und seinen Einzug in den griechischen Orient, weil ein Bericht darüber, wie wir ihn in der Apostelgeschichte besitzen, niemals existierte. *Die Anfänge der lateinischen Kirche* stehen indes nicht in einem völligen Dunkel. Sicher ist, daß nur die zu Beginn unserer Zeitrechnung dem römischen Reich einverleibten Länder dafür in Betracht kommen; denn jenseits seiner Grenzen fehlten alle Vorbedingungen dazu. Ebenso sicher ist, daß die Verbreitung des Christentums in dem Länderkomplex, den man später als weströmisches Reich zusammenfaßte, in der apostolischen Zeit unvergleichlich geringer war als im oströmischen. Nordafrika, Spanien und Britannien und die lateinischen Donauländer scheiden vollständig aus. Der Anspruch, den eine Reihe von Einzelkirchen in Gallien (Paris), am Rhein (Straßburg, Mainz, Köln) und an der Mosel (Trier) in späteren Zeiten erhoben, von Glaubensboten, die Petrus bei seinen Lebzeiten gesandt hätte, oder gar von neutestamentlichen Personen (Lazarus und seine Schwestern in Südgallien) gegründet worden zu sein, ist schon lange als unbegründet erwiesen. Er ist wohl nichts anderes als eine Auswirkung jenes Faktors der *christlichen Legendenbildung*, der in der Tendenz besteht, ideelle, geistige Zusammenhänge in tatsächliche, materielle zu verwandeln, um sie faßbarer, greifbarer zu machen. Sicher ist daher noch ein Drittes: die Beschränkung der Predigt des Evangeliums auf *Italien*. Wie weit es in Italien Fuß faßte, entzieht sich unserer Kenntnis. Nur durch den Zufall, daß der Weltapostel auf seiner Reise nach Rom in Puteoli, der Hafenstadt Neapels, landete, erfahren wir, daß dort eine Christengemeinde bestand (Apg. 28, 13 f.). Daß eine solche auch in Neapel vorhanden war, läßt sich nicht beweisen; aus der Nichtbeweisbarkeit darf aber in guter Logik nicht das Nichtvorhandensein gefolgert werden. Außer jedem Zweifel gab es schon damals eine Christengemeinde in *Rom*, der Hauptstadt des römischen Reiches selbst; denn Mitglieder derselben zogen Paulus entgegen (Apg. 28, 15). Wir wissen nicht, von wem noch wann sie gegründet wurde. Sie bestand schon gegen Ende der Regierung des Kaisers Claudius (41-54); denn unter den Opfern des Ausweisungsdekretes der Juden aus Rom (49/50) befand sich das jüdenchristliche Ehepaar Aquila und Priscilla, das Paulus bei seiner Ankunft in Korinth traf, und von dem er Näheres über die Gemeinde erfahren haben wird, da er mit ihnen zusammenwohnte und als Zelttuchmacher zusammenarbeitete. Als er im Jahre 58 den Brief schrieb, der ihn bei ihr einführen sollte, war ihr Ruf schon in die ganze Welt gedrungen (1, 8). Aus dem Briefe ist zu ersehen, daß sie zu einem großen Teil aus Jüdenchristen bestand; denn sein Hauptinhalt, die tiefgründige Darlegung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium, setzt es voraus. Bei der Zusammensetzung der Gemeinde aus Juden und Heiden erklärt sich auch die ausführliche Erörterung der Verwerfung der

Juden und der Berufung der Heiden (9, 1-11. 30), die einen Höhepunkt in seinem Schrifttum darstellt.

Schon vor Paulus war aber *Petrus*, das Haupt des Kollegiums der Urapostel und der erste Führer der Urgemeinde, nach Rom gekommen. Die Frage, die sich unwillkürlich aufdrängt, wie dieser ehemalige galiläische Fischer den Weg in die Welthauptstadt fand, und aus welchem Motiv er ihn ging, stößt auf ein Rätsel, das unlösbar ist für den, der sich dagegen sträubt, die Vorsehung Gottes und die von ihr bestimmten großen Zusammenhänge der ganzen Weltgeschichte anzuerkennen, die sich hier mit seltener Klarheit offenbaren! Die Überlieferung der römischen Kirche über Petrus als ihren ersten Bischof ist bekanntlich vom 14. Jahrhundert an vielfach angefeindet worden, am schärfsten im 19. Jahrhundert und am häufigsten von 1870 an. In der Gegenwart darf diese *Streitfrage* als beendet betrachtet werden, und zwar zugunsten der römischen Kirche, wenn auch über Einzelheiten untergeordneter Art: den Zeitpunkt der Ankunft des Petrus in Rom, die Dauer seines dortigen (ein- oder zweimaligen) Aufenthaltes, das Datum seines Todes u. dgl., eine volle Sicherheit nicht mehr erzielt werden kann.

Da es sich um eine *geschichtliche Überlieferung* handelt, d. h. um eine Tatsache, die nicht durch eine gleichzeitige Quelle ausdrücklich festgestellt und beglaubigt ist, so ist der *Zeitpunkt*, in dem sie zum erstenmal ausgesprochen wird, von größter Wichtigkeit. Eusebius von Cäsarea, der Vater der Kirchengeschichte, bezeugt, daß sie am Anfang des 4. Jahrhunderts allgemein bekannt und anerkannt war. Vom 1. bis zum 4. Jahrhundert ist aber ein langer Weg, und die Möglichkeit, daß während dieser langen Zeitspanne die *Legende von Petrus in Rom* sich ausbildete, läßt sich nicht in Abrede stellen. Die Überlieferung der römischen Kirche als Niederschlag nicht einer Legende, sondern einer geschichtlichen Tatsache könnte daher nicht erwiesen werden, wenn ihr Vorhandensein nicht in einem früheren Zeitpunkt zu konstatieren wäre. Diese Forderung ist aber erfüllt. Die Tatsache des Aufenthaltes und Todes von Petrus in Rom ist schon gegen *Ende des 2. Jahrhunderts* bezeugt, und zwar nicht in einer einzigen Schrift, in irgendeinem Winkel oder in einem legendarischen Texte, sondern in wichtigen öffentlichen Schriften von hervorragenden Theologen, die in verschiedenen Ländern lebten. Der Presbyter Gaius bezeugt sie für Rom und damit für ganz Italien, Irenäus für Gallien und zugleich für seine Heimat Kleinasien. Tertullian für Afrika und Klemens von Alexandrien für Ägypten. Für Griechenland bezeugt sie der Bischof von Korinth in der *Mitte des 2. Jahrhunderts* in seiner Antwort auf einen Brief der römischen Kirche. Syrien ist schon am *Anfang des 2. Jahrhunderts* vertreten durch den berühmten Bischof Ignatius von Antiochien, der in seinem Brief an die Römer nach der Bitte, ja nichts zu unternehmen, was den Martertod von ihm abwenden könnte, hinzufügte: „Nicht wie Petrus und Paulus befehle ich euch; sie waren Apostel, ich bin nur ein Verurteilter“ (4, 3). Wenn man erwägt, daß er in keinem seiner übrigen Briefe die beiden Apostel erwähnt, wird diese Bezugnahme auf Petrus und Paulus nur

verständlich, wenn Ignatius wußte, daß sie in einer besonders nahen Beziehung zu der römischen Kirche standen, die er nicht breitzutreten brauchte, da sie den Adressaten des Briefes genau bekannt war.

Noch näher an die von der Überlieferung behauptete Tatsache führt uns der *Brief des Klemens von Rom* an die Korinther heran, der um das Jahr 95, somit kaum dreißig Jahre nach dem Tode des Petrus, geschrieben wurde. Nach der Vorführung der Apostel Petrus und Paulus als Muster im Ertragen von Trübsalen heißt es hier: „Mit diesen Männern von heiligem Wandel ist eine große Schar von Auserwählten versammelt worden, die um der Eifersucht willen viele Qualen und Martern erduldet haben und auf diese Weise das schönste Vorbild unter uns geworden sind“ (5, 6). In diesen Worten wird allgemein eine Anspielung auf die neronische Christenverfolgung erblickt, deren Schauplatz Rom war, und von der nicht nachgewiesen werden kann, daß sie sich über Rom hinaus erstreckte. Petrus und Paulus werden somit als ihre Hauptopfer bezeichnet von einem Mann, der gut unterrichtet war, da er an der Spitze der römischen Kirche stand, als er diesen Brief schrieb. Für den Aufenthalt des Petrus in Rom liegt sogar ein *Selbstzeugnis* des Apostels vor in den Worten am Ende seines ersten Briefes: „Es grüßt euch die Miterwählte in Babylon“ (5, 13); denn unter Babylon kann nur Rom verstanden werden. Diesem Zeugnis kann man sich nur entziehen durch die ganz willkürliche Leugnung der Echtheit des Dokumentes, in dem es steht!

Den literarischen Zeugnissen für die römische Überlieferung stehen *archäologische* zur Seite, auf die schon Eusebius hingewiesen hat. Ihre Beweiskraft läßt sich in den Satz zusammenfassen: In Rom gibt es so viele monumentale Erinnerungen an Petrus, von seinem Grabe unter der grandiosen Kuppel von St. Peter bis zum Kirchlein „*Quo vadis?*“ an der Appischen Straße, von den zahlreichen Grabinschriften in der Priscillakatakomben, die den in der heidnischen Epigraphik von Rom ganz unbekannt Namen Petrus tragen, bis zu den vielbesprochenen, erst jüngst entdeckten Graffiti, d. h. Einritzungen zu Ehren von Petrus und Paulus an den Wänden einer ehemaligen Halle unter der Basilika San Sebastiano, daß sie nur durch die Tatsache seiner Anwesenheit und seines Todes in Rom eine befriedigende Erklärung finden können.

Wenn man näher zusieht, stellt sich heraus, daß die *Einwände der Gegner* der römischen Überlieferung außerordentlich schwach sind. Sie konnten weder einen Einspruch aus alter Zeit gegen sie nachweisen, noch irgendeine altchristliche Kirche namhaft machen, die denselben Anspruch erhoben hätte wie die römische. Sie mußten sich zumeist mit der objektiv unberechtigten Anzweiflung oder Leugnung der angegebenen Beweise für den geschichtlichen Kern der Überlieferung begnügen. Einen Augenblick glaubte man, in der bekannten Legende des Kampfes zwischen *Simon dem Magier und Petrus in Rom* die Quelle der „*Petrussage*“ gefunden zu haben. Diese wichtigste Einrede der Gegner hat sich auch als unhaltbar erwiesen. Entscheidend ist aber, daß die Gegnerschaft überhaupt nicht auf dem Boden der historischen Kritik entstand, sondern auf dem der *konfessio-*

*nellen Polemik* gegen den Primat des römischen Papsttums. Dieser Charakter gab sich besonders dadurch kund, daß wohl der Tod des Petrus geleugnet wurde, nicht aber der des Paulus, trotzdem in den literarischen Quellen beide Apostel nebeneinander genannt werden, von Tertullian an bis zu Klemens von Rom! Je mehr nun die konfessionelle Voreingenommenheit zurücktrat, desto geringer wurde auch die Gegnerschaft. Die liberal-protestantische Theologie hat sie aus einleuchtenden Gründen aufgegeben. Ihr Hauptvertreter, Adolf von Harnack, hat mehr als einmal zu der Frage Stellung genommen und abschließend erklärt, der Aufenthalt und Tod von Petrus in Rom seien ebensogut bezeugt wie andere Tatsachen aus dem Urchristentum.

Die Einführung des Christentums in das Abendland zog eine *hochbedeutsame Folge* nach sich. Sie brachte es schon in seinem zweiten Lebensstadium in eine innere Beziehung zu einer zweiten nichtjüdischen Nation, der *römisch-lateinischen*, die zu der ersten, der griechischen, hinzutrat. Durch diesen Zuwachs wurde in dem Heidenchristentum selbst ein *Dualismus* grundgelegt, der wichtig genug ist, um den Versuch zu rechtfertigen, seine Tragweite festzustellen.

Wie das Griechentum bei seiner ersten Berührung mit dem Christentum sich nicht mehr in seiner ursprünglichen Lebenslage befand (siehe S. 35), so war auch in dem Zeitpunkt, wo das Christentum nach dem Abendland kam, kein reines, autochthones *Römertum* mehr vorhanden. Von der Zeit an, in der die Römer durch ihre Eroberungspolitik nach dem griechischen Orient geführt wurden (um 200 v. Chr.), gerieten sie unter den wachsenden Einfluß des Hellenismus, der damals in seiner Blüte stand. Durch die Wandlungen ihrer Geschichte konnten jedoch die Griechen und die Lateiner ihre *Naturanlagen* nicht verlieren, als deren charakteristische Merkmale die staatsbildende Kraft des Römertums und die kulturbildende des Griechentums bezeichnet zu werden pflegen. Diese Unterscheidung darf aber nicht dahin verstanden werden, als ob die Römer gar keine kulturbildende und die Griechen gar keine staatsbildende Kraft besessen hätten; denn die Naturanlagen der einzelnen Völker bestehen nicht aus besonderen psychologischen Kräften, die dem einen Volk zugehören und dem andern fehlen würden. Sie beruhen vielmehr auf dem *Vorherrschen* einer der zwei Richtungen, in denen die vermöge der Einheit der menschlichen Natur allen Völkern gemeinsamen psychologischen Grundkräfte sich auswirken als Subjektivismus und Objektivismus, Individualismus und Solidarismus, Idealismus und Realismus, Mystizismus und Rationalismus, Freiheitssinn und Autoritätsbedürfnis, Fortschrittstendenz und Konservativismus, und die zusammen mit dem naturhaften Einfluß des Bodens, auf dem, und des Himmelsstriches, unter dem jedes Volk steht, die letzten *empirischen Ursachen* aller menschlichen Geschichte darstellen.

Das Vorherrschen der ersten von den zwei Richtungen charakterisiert am deutlichsten das Griechentum, das der zweiten das Römer- und Lateinertum, und dieser Gegensatz ist der Hauptgrund, aus dem die Geschichte der beiden Völkerkomplexe sich auf allen ihren Lebensgebieten ganz verschieden gestaltete. Es bestand daher die Gefahr, daß auch das Christentum in der lateinischen Kirche



eine wesentlich andere Gestalt annehmen würde als in der griechischen. Die Tatsache, daß diese Gefahr überwunden wurde, offenbart den übernationalen und übernatürlichen Charakter des Christentums in gleicher Weise wie die parallele Erscheinung bei seinem Übergang von der jüdischen zur griechischen Nation (siehe S. 34). Damit ist zugleich der Grund erkannt, weshalb der Dualismus, der durch das Hinzutreten der Lateiner zu den Griechen in dem Christentum grundgelegt wurde, sich nicht auf sein Wesen beziehen konnte. Er mußte aber zu einem *Differenzierungsprozeß* führen in bezug auf seine Wirklichkeitsformen und Wirkungsweisen in beiden Nationen, als Folge davon, daß in jeder von ihnen jene Elemente des Christentums eine intensive Pflege bekamen, zu der ihre Naturanlagen sie besonders befähigten. Dieser Differenzierungsprozeß, dessen Träger die beiden Nationen als solche, nicht Einzelpersonen, waren, setzte daher mit der Einführung des Christentums in das Abendland gleich ein und erwies sich in der Folgezeit als die *Hauptursache* der starken Unterschiede in der inneren Geschichte der lateinischen und der griechischen Kirche.

### 3. Der Apostel Paulus im Abendland. Sein Tod in Rom

In dem von Korinth aus im Jahre 58 geschriebenen Brief an die römischen Christen, mit dem er sich bei ihnen einführen wollte, erklärt Paulus, er habe „in diesen Gegenden keinen Raum mehr“ (15, 23). Wenn er auch darunter wohl nur Kleinasien und Griechenland verstand, ist es doch auffällig, daß er sich damals mit dem Gedanken trug, den Orient zu verlassen, ohne Ägypten und seine Hauptstadt *Alexandrien* besucht zu haben. Man hat behauptet, er habe diesen Besuch unterlassen infolge seines in demselben Zusammenhang ausgesprochenen Grundsatzes, das Evangelium nicht dort zu verkünden, wo es schon bekannt war; es kann aber der Beweis nicht erbracht werden, daß zu jener Zeit das Evangelium wie in Rom so auch in Alexandrien ohne sein Zutun bereits gepredigt worden war. Das Gegenteil ergibt sich vielmehr aus der Nachricht der Apostelgeschichte, daß der aus Alexandrien gebürtige Jude Apollos nur die Taufe des Johannes kannte, als er nach Ephesus kam (18, 24 f.). Es liegt daher viel näher, die Ursache dieser Unterlassung in der persönlichen Abneigung des Pharisäerssohnes gegen den *jüdischen Hellenismus*, dessen Hauptsitz Alexandrien war, zu erblicken, zumal aus mehreren Andeutungen in dem ersten Korintherbrief zu ersehen ist, daß Paulus zu Apollos, in dem man einen Schüler Philo von Alexandrien vermutet hat, kein harmonisches Verhältnis fand. Von hier aus fällt ein helles Licht auf seine Stellung nicht bloß zu dem jüdischen, sondern zu dem Hellenismus überhaupt und bestätigt sich, wie falsch es ist, diesen zu den Faktoren seiner Theologie zu zählen (siehe S. 45).

Als Paulus den Römerbrief schrieb, faßte er Rom selbst nicht als Missionsfeld ins Auge. Er wollte nur die römischen Christen auf der Durchreise nach *Spanien*, das sicher noch braches Feld war, besuchen und, nachdem er sich an ihnen einigermaßen erquickt hätte, von ihnen dorthin geleitet werden (15, 24). Dieser Plan zerschlug sich durch den Umstand, daß er als Gefangener nach Rom kam und

voraussehen konnte, daß seine Appellation an den Kaiser ihn längere Zeit dort zurückhalten werde. Er trat daher schon nach drei Tagen, wie die Apostelgeschichte berichtet, als *Missionar* auf und blieb seiner bisherigen Missionsmethode treu, indem er zuerst mit den vornehmsten Juden in Rom Fühlung nahm. Die oft aufgestellte Behauptung, daß die Angaben der Apostelgeschichte über diese Missionsmethode der Wirklichkeit nicht entsprechen, setzt sich in Widerspruch mit Paulus selbst. Denn seine grundsätzliche Erklärung im Römerbrief: „Das Evangelium ist die Kraft Gottes zum Heile für jeden, der glaubt, für den Juden zuerst, aber auch für den Griechen“ (1, 16), läßt darauf schließen, daß er auch praktisch einen Standpunkt einnahm, der mit jenen Angaben übereinstimmt und sie vollauf bestätigt. In Rom wiederholte sich der gewohnte Vorgang der Abweisung des Evangeliums durch die Mehrheit der Juden, worauf der Apostel ihnen ähnlich wie früher erklärte: „So sei euch denn Kunde, daß dieses Heil Gottes den Heiden gesendet ist; sie werden hören.“ Nach dem Bericht über diesen Vorgang teilt die Apostelgeschichte nur noch mit, daß Paulus zwei volle Jahre von seiner Mietwohnung aus das Reich Gottes verkündete und von dem Herrn Jesus Christus predigte, ganz offen und ungehindert (28, 28 ff.).

Was wir an der Apostelgeschichte trotz aller Lücken und Mängel als geschichtliche Quelle des Lebens und Wirkens des Weltapostels besitzen, zeigt das *Dunkel*, in das seine weiteren Schicksale von dem Zeitpunkt an gehüllt sind, mit dem sie ihren Bericht schließt. Unsere einzigen Quellen über seine Wirksamkeit in Rom sind die vier Gefangenschaftsbriefe. Die drei größeren (an die Philipper, Epheser und Kolosser) sind von der Sorge um ihre Adressaten so intensiv beherrscht, daß nur einige flüchtige Angaben und Andeutungen persönlicher Natur in ihnen zu finden sind: über seine getreuen Mitarbeiter, von denen Timotheus der allertreueste war, seine Leiden, mit denen er ergänze, was an Christi Trübsalen fehle, sein Arbeiten und Kämpfen in der Kraft Christi, die machtvoll in ihm wirke, die Förderung des Evangeliums durch das Bekanntwerden im ganzen Prätorium, daß er seine Fesseln um Christi willen trage, über seine judaistischen Gegner (siehe S. 54), sein Verlangen, aufgelöst zu werden und mit Christus zu sein, endlich über die Gaben seiner Lieblingsgemeinde von Philippi für seine leiblichen Bedürfnisse. Von hohem Interesse ist der vierte, ganz kurze Brief an einen reichen Christen in Kolossä, durch den wir einen Zeugen des Erfolges der Missionstätigkeit des Apostels kennenlernen, den Sklaven Onesimus, den er an seinen Herrn zurückschickt mit der Bitte, ihn nicht mehr wie einen Sklaven, sondern als geliebten Bruder aufzunehmen, und in der zart angedeuteten Hoffnung, daß er ihn freilassen werde. Das Gegenstück zu diesem der niedrigsten Menschenklasse angehörigen Zeugen bilden „die Heiligen vom Hause des Kaisers“, deren Gruß Paulus der Gemeinde von Philippi meldet (4, 22); denn sie erbringen den Beweis dafür, daß seine Predigt sogar in den Kaiserpalast eindrang und unter den Hofbediensteten Erfolg hatte. Aus diesen weit auseinanderliegenden zwei Beispielen läßt sich ermessen, wie vieles sich in dem Dunkel verbergen mag, das über dem zweijährigen Wirken des Weltapostels in Rom liegt!

Von entscheidender Bedeutung ist die Frage, welchen *Ausgang* der Prozeß nahm, den seine Appellation an den Kaiser zur Folge hatte, ob durch Freispruch oder Verurteilung zum Tod. Letzteres ist vielfach behauptet worden; gewichtige Gründe sprechen aber dafür, daß er einen Freispruch erhielt, und daß ihm noch einige Jahre apostolischen Wirkens beschieden waren:

1. Zunächst die *Natur des Prozesses* selbst, der sicher nicht die Anklage auf ein todeswürdiges Verbrechen zum Gegenstand hatte. Schon der Oberst Claudius Lysias, der Paulus von Jerusalem nach Cäsarea bringen ließ, erklärte in seinem Schreiben an den Statthalter Felix, er habe gefunden, daß Paulus wegen Streitfragen über das jüdische Gesetz angeklagt werde, daß aber keine Anschuldigung vorliege, die den Tod oder Gefängnis verdienen würde. Der Statthalter Festus, der Nachfolger des Felix, äußerte sich dem König Herodes Agrippa gegenüber, als dieser nach Cäsarea kam, in demselben Sinn: die Ankläger des Paulus hätten keine Anklage über irgendwelche Verbrechen vorgebracht, sondern nur Streitfragen über ihre eigene Religion, von denen er nichts verstehe. Er habe die Überzeugung gewonnen, daß Paulus nichts Todeswürdiges getan habe. Da er es für unvernünftig hielt, einen Gefangenen nach Rom zu schicken, ohne die gegen ihn erhobenen Anklagen mitzuteilen, für seinen Bericht an den Kaiser aber keine sichere Unterlage hatte, führte er ein neues Verhör von Paulus vor dem König und seinem Gefolge herbei. Als nun Paulus in seiner Verteidigungsrede auf die von den Propheten vorhergesagte Auferstehung des Messias von den Toten zu sprechen kam, hielt es Festus als aufgeklärter Römer nicht mehr länger aus und schrie in den Gerichtssaal hinein: „Du bist verrückt, Paulus; die vielen Bücher haben dich wahnsinnig gemacht.“ Das Gefolge des Königs war der Ansicht: „Dieser Mann hat nichts getan, was Tod oder Kerker verdient.“ Der König selbst sagte aber zu Festus: „Dieser Mann könnte freigelassen werden, wenn er nicht an den Kaiser appelliert hätte.“ Nach diesen Angaben der Apostelgeschichte (23, 25-26, 32) hat es nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, daß der Bericht des Statthalters das römische Gericht veranlassen konnte, das Todesurteil über Paulus auszusprechen. Seine Eigenschaft als Prediger des Christentums konnte aber keinen Rechtsgrund dafür abgeben, weil der Christ damals noch nicht im Rufe eines Verbrechers stand, in den er erst durch die neronische Verfolgung kam.

2. Ein zweiter Grund läßt sich aus *Außerungen von Paulus* selbst gewinnen. Er hatte offenbar die Überzeugung, daß sein Prozeß einen günstigen Ausgang nehmen werde, als er in dem Brief an die Philipper zweimal die Hoffnung aussprach, bald zu ihnen kommen zu können (1, 26; 2, 24), und in dem Briefchen an Philemon sogar eine Herberge bestellte (V. 22).

3. Ein dritter Grund stützt sich auf die *Reise des Paulus nach Spanien*, die seine Befreiung aus der römischen Gefangenschaft voraussetzt, da er sie nur von Rom aus unternommen haben kann. Der älteste Gewährsmann dafür ist kein Geringerer als Klemens von Rom, der an der oben Seite 76 angegebenen Stelle seines Briefes an die Korinther aussagt, Paulus sei bis an die Grenze des Okzidentales gekommen, unter der, von Rom aus gesehen, nur Spanien verstanden

werden kann. Die Autorität dieses Mannes ist zu groß, als daß man ihm eine falsche Angabe zutrauen könnte. Von nicht geringem Gewicht ist auch das Zeugnis des Fragmentum Muratorianum, d. h. des nach seinem Entdecker, dem Geschichtsforscher Muratori, benannten Bruchstückes eines in Rom bald nach 155 verfaßten Verzeichnisses der kanonischen Bücher, das ausdrücklich von dem Fortgang des Apostels von Rom nach Spanien spricht. Der Umstand, daß diese Reise sehr kurz gewesen sein muß und resultatlos verlaufen zu sein scheint, ist kein genügender Grund, um sie in Abrede zu stellen. Ihre Erfolglosigkeit war wohl die Folge der von dem früheren Arbeitsfeld des Weltapostels ganz verschiedenen Sprach- und Kulturverhältnisse dieses Landes.

4. Die Pastoralbriefe setzen endlich die *Rückkehr des Paulus in sein altes Missionsgebiet* voraus. Denn ihre Abfassung fällt in die Zeit nach seiner Ankunft in Rom, und sie bezeugen eine Anwesenheit des Paulus in Ephesus, Milet, Troas, in Mazedonien und auf Kreta sowie die Absicht einer Überwinterung in Nikopolis in Epirus, die sich in dem Rahmen seiner früheren Missionsreisen schlechterdings nicht unterbringen lassen. Ihr Inhalt beweist auch das Vorhandensein von Verhältnissen und Zuständen in seinen Gemeinden, die von den früheren als Zeichen einer raschen Weiterentwicklung sich abheben (siehe S. 38).

Die Nachrichten der Pastoralbriefe genügen nicht, um eine nähere Kenntnis dieser letzten Missionsarbeit des Weltapostels gewinnen zu können. Wir kennen aber ihren *Ausgang*. In dem zweiten Timotheusbrief ist nämlich von einer *Gefangenschaft des Paulus* die Rede, die auch in *Rom* lokalisiert werden muß; denn die vier Personen, deren Grüße er Timotheus meldet, Eubulus, Pudens, Linus und Claudia, sind sicher Mitglieder der römischen Kirche. Über diese Gefangenschaft äußert er sich aber ganz anders als über die frühere. Im Gegensatz zu den zwei Briefen an die Philipper und Philemon rechnet er hier mit seiner baldigen Verurteilung zum Tode: „Ich bin schon daran, geopfert zu werden, und die Zeit meiner Auflösung ist herangekommen. Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt. Im übrigen liegt der Kranz der Gerechtigkeit vor mir, den mir der Herr an jenem Tag verleihen wird, der gerechte Richter, nicht allein aber mir, sondern allen, die seine Erscheinung geliebt haben“ (4, 6-8). Wie Paulus nach Rom zurückkam, ob aus eigener oder, was wahrscheinlicher ist, aus fremder Initiative, wissen wir nicht. Sein Tod in Rom ist niemals geleugnet worden, weil die konfessionellen Gründe, die zur Leugnung des Todes von Petrus in Rom führten, für ihn nicht zutrafen. Er fiel wohl in das Jahr 67. Die römische Kirche hat die Erinnerung an den Tod beider Apostel durch alle Jahrhunderte festgehalten. Und wenn alljährlich am 29. Juni der Ruf St. Peters unermeßliche Hallen durchbraust: „O glückliches Rom, das du durch das glorreiche Blut der beiden Apostelfürsten geweiht wurdest“, so ist dieser Ruf nicht nur eine Verherrlichung des christlichen und durch das Christentum unsterblich gewordenen Rom; er ist auch der Ausdruck der Freude der römischen Kirche, die Hauptvertreter der ersten zwei Lebensstadien des Urchristentums als ihre Schutzherren

in ihrer Mitte zu besitzen, Petrus, den Führer der Urgemeinde, und Paulus, den Weltapostel, Petrus, den Mann der Tradition und der Autorität, und Paulus, den Feueregeist, den Träger des religiösen Fortschrittes.

#### 4. Die Zeit zwischen Paulus und Johannes

##### a) Die Schicksale des Judentums

Nach dem Tode des Paulus bestand die Gefahr einer wesentlichen Beeinträchtigung seines Werkes der Befreiung des Christentums von den Fesseln des mosaischen Gesetzes durch eine verstärkte Propaganda der Judaisten in seinen Gemeinden. Diese Gefahr wurde beseitigt durch das große Ereignis des Jahres 70, das wie in der Geschichte des Judentums überhaupt, so auch in seinem Verhältnis zum Heidenchristentum eine starke Zäsur bedeutete (siehe S. 70). Die Zerstörung des Tempels von Jerusalem nahm den Judaisten den Wind aus den Segeln, lähmte ihre Kraft und bereitete ihrem unrühmlichen Treiben ein rasches Ende. Nach diesem Zeitpunkt hören wir nichts mehr von Versuchen der Judaisten, in heidenchristliche Gemeinden einzudringen.

Die offizielle judentumliche *Urkirche von Jerusalem*, die das Heidenchristentum anerkannte, war schon einige Jahre vorher durch ihre Auswanderung nach Pella (siehe S. 19) ohne Zweifel in eine sehr ungünstige Lage gekommen. Da aber die Christusgläubigen nicht nur Jerusalem, sondern ganz Judäa völlig räumten, hörte das Judentum im Judenlande selbst mit einem Schlage zu existieren auf. Nur nach Jerusalem kehrte ein Teil der Ausgewanderten zurück; denn Hegesipp, der Gewährsmann des Eusebius (3, 32), läßt *Symeon*, den Nachfolger von Jakobus (siehe S. 20), an der Spitze der Kirche von Jerusalem stehen, bis er unter Trajan um das Jahr 107 im Alter von hundertundzwanzig Jahren als Davidide und als Christ nach vielen Martern gekreuzigt wurde. Nach demselben Gewährsmann waren schon früher Enkel des Judas, des Bruders des Jakobus, als Abkommen Davids und Verwandte Jesu dem Kaiser Domitian (81-96) vorgeführt worden, der den Befehl gegeben hatte, die Davididen hinzurichten. Da aber das Verhör ihre Harmlosigkeit erwies, konnten sie nach Jerusalem zurückkehren, wo sie als Bekenner und Verwandte des Herrn führende Stellungen in der Kirche erhielten und bis zur Zeit Trajans am Leben blieben (3, 20). Der Martertod Symeons und diese Episode sind die einzigen bekannten Vorkommnisse aus dem Leben der Kirche von Jerusalem nach dem Jahre 70. Eusebius konnte nur die nackten Namen von dreizehn judentumlichen Bischöfen ausfindig machen, die nach Symeon rasch aufeinanderfolgten bis zu dem Jahre 135, in dem der Kaiser Hadrian nach der Niederwerfung des zweiten Aufstandes der Juden unter Bar Kochba gegen die römische Herrschaft das alte Jerusalem zerstörte, die Aelia Capitolina erbauen ließ und den Juden das Betreten des ganzen Gebietes um Jerusalem verbot. Das war das Ende des Judentums in der Heiligen Stadt. In der neuen bildete sich alsbald eine heidenchristliche Gemeinde, deren erster Bischof Markus hieß. Außerhalb Palästinas erhielt sich das echte Judentum im *Ostjordanland* und in

Syrien bis tief in das 4. Jahrhundert hinein und erlebte eine innere Geschichte, deren Einzelheiten wenig bekannt sind. Bei den Judentumlichen von Beröa in Syrien fand Hieronymus das sogenannte Hebräerevangelium im Gebrauche vor, das wohl zwischen 70-100 entstanden ist, und dessen Fragmente beweisen, daß es nicht zu den aus häretischen Kreisen stammenden apokryphen Evangelien gehört. Aus der Gemeinde von Pella ging der Schriftsteller *Ariston* in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts hervor, der einen (verlorenen) Dialog zwischen Jason und Papiscus verfaßte, der den Urtypus der zahlreichen späteren Dialoge darstellt, in denen ein Christ und ein Jude als Zwiesprecher auftreten. Etwas jünger als Ariston ist der Schriftsteller *Hegesipp*, dessen fünf Bücher „Denkwürdigkeiten“ Eusebius im zweiten bis vierten Buch seiner Kirchengeschichte vielfach als Quelle benutzte. Nach den erhaltenen Fragmenten zu urteilen, wären wir nicht bloß über das Judentum, sondern auch über das Heidenchristentum bis zur Zeit des Bischofs Eleutherus von Rom (174-189) viel besser unterrichtet, wenn diese Schrift noch vollständig vorläge. Aus einem der Zitate des Eusebius erfahren wir, daß Hegesipp über Korinth nach Rom reiste, wo er unter den Bischöfen Anicet (154-165), Soter (166-174) und Eleutherus verweilte. Das war die letzte freundliche Begegnung des Juden- mit dem Heidenchristentum.

Das Judentum hatte schon vorher seine *innere Einheit* verloren durch innere Gegensätze, die zu häretischen Absonderungen führten. Die älteste dieser judentumlichen Sekten ist die der Ebioniten (von dem hebräischen Wort *ebion* = arm). Ihre zwei charakteristischen Merkmale, die Feindseligkeiten gegen Paulus und die Leugnung der Gottheit Jesu, erweisen sie als die Fortbildung des Judentums auf abschüssiger Bahn, besonders das zweite. Denn ihre Auffassung von Jesus als Sohn von Joseph und Maria beruhte nicht auf einer ursprünglicheren Überlieferung; sie war die logische Konsequenz des Festhaltens der Judaisten an der rechtfertigenden Kraft des mosaischen Gesetzes. Wenn Jesus nicht über, sondern unter dem Gesetz stand, so war er ein bloßer Mensch. Andere Gruppen von Judentumlichen gerieten schon gegen das Ende des 1. Jahrhunderts in Abhängigkeit von der Bewegung, die wir als Gnostizismus kennenlernen werden.

Sowohl in seiner echten als in seiner häretischen Gestalt verlor das Judentum von dem Jahre 70 an jegliche *Bedeutung für die Geschichte des Christentums*. Schon damals war es entschieden: nicht dem Juden-, sondern dem Heidenchristentum gehörte die Zukunft.

##### b) Die Missionsarbeit der Apostelschüler

Die ersten Träger seiner Weiterentwicklung waren naturgemäß die Mitarbeiter, Gehilfen und Schüler der Apostel Petrus und Paulus. Die *Mitarbeiter von Petrus* waren zumeist, wenn nicht ausschließlich, Judentumlichen. Die zwei einzigen, deren Namen wir kennen, sind Johannes mit dem Beinamen Markus und Silvanus. Abgesehen von den bereits erwähnten Angaben der Apostelgeschichte über die Beteiligung von Markus an der ersten Missionsreise des Paulus mit

Barnabas nach Cypern, seine Trennung von ihnen und seine nochmalige Reise nach Cypern mit Barnabas, wissen wir nur noch von ihm, daß er das Evangelium schrieb, das seinen Namen trägt, und zwar in seiner Eigenschaft als Begleiter des Petrus, der ihn am Ende seines ersten Briefes seinen (geistigen) Sohn nennt (5, 13). Die Nachrichten, die ihm die Gründung der Kirche von Alexandrien zuschreiben, sind späteren Datums und zweifelhaften Wertes. Silvanus ist identisch mit Silas, der der Apostelgeschichte zufolge mit Judas Barsabbas von dem Apostelkonzil als Überbringer seines Dekretes nach Antiochien entsandt wurde, und den Paulus beim Antritt seiner zweiten Missionsreise als Begleiter wählte. Paulus nennt ihn in dem Eingangsgruß seines ersten Briefes an die Thessalonicher und bezeugt ihn als Mitarbeiter in dem zweiten Korintherbrief (1, 19), beidemal zusammen mit Timotheus. Später erscheint er in der Umgebung des Petrus in Rom, der ihn als den Schreiber seines ersten Briefes bezeichnet (5, 12). Die *Schüler des Paulus* waren, wie nicht anders zu erwarten, der Mehrzahl nach Heidenchristen. Es befanden sich aber auch Judenchristen unter ihnen, die er für das Heidenchristentum gewann, und von denen angenommen werden darf, daß sie nach dem Tode des Weltapostels seinen Grundsätzen treu blieben. Ihre Wirksamkeit mußte von besonderem Wert sein; denn sie waren am ehesten dazu befähigt, den Zusammenhang mit den Uranfängen zu sichern. Die Gesamtzahl der Paulusschüler war keine geringe; denn aus den Angaben der Apostelgeschichte und der Paulusbriefe, die ganz gelegentlich sind und somit keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, lernen wir die Namen von rund hundert Personen kennen, die sich im Dienste der von dem Weltapostel gegründeten Kirchen auszeichneten. In den Seite 73 erwähnten Verzeichnissen der Apostel wird ungefähr die Hälfte in bestimmten Städten als deren erste Bischöfe lokalisiert. Diese Angaben haben aber keinen geschichtlichen Quellenwert, wenn auch die genannten Städte fast alle in dem orientalischen Missionsgebiet des Weltapostels liegen. Denn sie sind integrierende Bestandteile dieser späten Verzeichnisse, worin die Paulusschüler seltsamerweise das Hauptkontingent der siebenzig Jünger des Herrn (Luk. 10, 1 ff.) bilden! Wir wissen daher über sie nur, was in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen steht; dieses Wenige fällt aber in die Lebenszeit des Weltapostels. Wir besitzen nicht einmal über die spätere Wirksamkeit seiner beiden Lieblingsschüler Timotheus und Titus nähere zuverlässige Nachrichten. Nur von einem dritten, dem Arzt Lukas aus Antiochien, der beim Herannahen seines Martertodes allein bei ihm war (2. Tim. 4, 11), ist bekannt, daß er nicht bloß ein Evangelium schrieb, sondern auch die Apostelgeschichte, deren unschätzbare Wert für die Kenntnis der ersten zwei Lebensstadien des Urchristentums nicht mehr hervorgehoben zu werden braucht.

Der Umstand, daß die Apostelgeschichte des Lukas keine Fortsetzung fand, bedeutet für die Erforschung des Urchristentums eine Lücke, die nicht mehr ausgefüllt werden kann. Eine *Geschichte der Apostelschüler* ist niemals geschrieben worden; wir müssen daher auf eine nähere Kenntnis ihrer Arbeiten und Leiden wie ihrer Erfolge verzichten. Das eine wissen wir aber, daß sie das Werk des

Weltapostels fortsetzten und das Christentum in der Heidenwelt weiterverbreiteten. Für das westliche Kleinasien erbringt die Apokalypse des Johannes, die gegen Ende der Regierungszeit des Kaisers Domitian verfaßt wurde, einen willkommenen Beweis dafür; denn von den sieben Gemeinden, an die ihre Briefe gerichtet sind, werden nicht weniger als fünf, Pergamum, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Smyrna, weder in der Apostelgeschichte noch in den Paulusbriefen genannt. Der Gedanke, einen Chronisten zu bestellen, der uns Spätgeborenen ihre Freuden und Leiden überliefert hätte, lag allen diesen Kirchen, den jüngeren wie den älteren, völlig fern; denn sie hielten noch fest an der eschatologischen Hoffnung der ersten Stunde.

#### c) Die literarischen Zeugnisse der inneren Weiterentwicklung auf apostolischer Grundlage

Aus der Zeit zwischen Paulus und Johannes besitzen wir nur zwei Schriftstücke, von denen das eine aus dem Osten, das andere aus dem Westen stammt. Beide sind von größtem Wert; denn sie lassen uns die Überzeugung gewinnen, daß die innere Weiterentwicklung sich auf apostolischer Grundlage vollzog.

1. Das eine ist die vielgenannte *Zwölfapostellehre* (auch kurz *Didache* genannt), die erst im Jahre 1883 aus einer Handschrift des griechischen Patriarchats von Jerusalem herausgegeben wurde. Man kann sie als die *älteste Kirchenordnung* bezeichnen; denn sie liegt mehreren späteren, der syrischen *Didaskalia*, der sogenannten Apostolischen Kirchenordnung und dem siebten Buch der Apostolischen Konstitutionen, zugrunde. Gleich nach ihrem Erscheinen in Konstantinopel setzte eine intensive Arbeit ein, die das kleine Schriftstück nach allen Seiten hin erforschte, besonders in den Jahren 1884-1910. Diese Forschungsarbeit, an der in erster Linie Deutschland, sodann England und Nordamerika, endlich Frankreich und Italien sich beteiligten, führte allerdings nicht zu völlig gleichen Ergebnissen. In den *Hauptfragen* ergab sich jedoch trotz der großen Zahl der Forscher und der Verschiedenheit ihres Standpunktes eine weitgehende Übereinstimmung. Weit aus die meisten Forscher verlegten es in die zwei letzten Jahrzehnte des 1. Jahrhunderts, die einen in die Jahre 80-90, die anderen zwischen 90 und 100. Was den Entstehungsort betrifft, so wird Ägypten durch die Wendung in dem zweiten eucharistischen Gebet: „So wie dieses gebrochene Brot in Körnern zerstreut war auf den Hügeln“, mit Sicherheit ausgeschlossen. Seine Heimat ist wohl Syrien, also die älteste Gruppe der heidenchristlichen Gemeinden, vielleicht Antiochien selbst.

*Inhaltlich* zerfällt es in drei Teile: einen katechetischen, einen liturgischen und einen kirchenrechtlichen. Der *katechetische* (1-6) besteht in der Darlegung der religiös-sittlichen Pflichten, die den Heidenchristen im Namen der Apostel unter dem Bilde der zwei Wege eingeschärft werden, das wohl aus der Erbauungsliteratur der Synagoge übernommen ist. Er beginnt mit den Worten: „Es gibt zwei Wege, einen des Lebens und einen des Todes; es ist aber ein großer Unterschied zwischen diesen zwei Wegen. Der Weg des Lebens ist dieser: Erstens, du

sollst Gott lieben, der dich erschaffen hat; zweitens, du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst. Alles aber, was du willst, daß es dir nicht geschehe, das tue auch keinem andern an.“ In der Durchführung des Bildes werden die zwei Wege nicht streng auseinandergelassen; denn auch die Darstellung des Weges des Lebens besteht zumeist aus Warnungen vor den heidnischen Lastern. Die Zeichnung der beiden Wege vermittelt uns einen sehr lehrreichen Einblick sowohl in den sittlichen Tiefstand der heidnischen Welt, in der die christlichen Gemeinden lebten, als in die ernsten sittlichen Forderungen, die ihr Christusglaube an sie stellte. Unter diesen wird das Almosengeben in Anlehnung an die Stelle der Apostelgeschichte 4, 32 (siehe S. 31) zweimal stark hervorgehoben und seine religiöse Funktion ausgesprochen: „Hast du, so gib durch deine Hände zur Sühne für deine Sünden“ (4, 6). Aus späteren Stellen erfahren wir auch, daß das Fasten, in dem die persönliche Abkehr von den Gütern der Welt sich am unmittelbarsten betätigt, damals schon in geregelter Übung war (7, 4; 8, 1). Als Fasttage erscheinen der Mittwoch und Freitag in bewußtem Gegensatz zu dem jüdischen Fasten am Montag und Donnerstag.

Als *liturgischer* Teil können die Ausführungen der Didache über die dreimalige Verrichtung des Gebetes des Herrn an jedem Tag (8, 2), den Vollzug der Taufe (7), die heilige Eucharistie (9 und 10), endlich über den Sonntagsgottesdienst (14) bezeichnet werden. Sie gibt keine Beschreibung der eucharistischen Feier, sondern nur den Wortlaut von drei Gebeten, von denen das erste sich auf den Kelch (9, 2), das zweite auf das Gebrochene (9, 3) bezieht, während das dritte die Feier abschließt (10). In dem zweiten steht die vorhin z. T. angegebene Stelle: „So wie dieses gebrochene Brot in Körnern zerstreut war auf den Hügeln und zusammengebracht eins wurde, so möge auch deine Kirche zusammengebracht werden von den Enden der Welt in dein Reich; denn dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit.“ Eine Parallele dazu bildet in dem dritten Gebet die schöne Stelle: „Gedenke, o Herr, deiner Kirche, sie zu erlösen von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe. Und vereinige sie von den vier Winden her in dein Reich, das du ihr vorbereitet hast; denn dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit.“ Daß wir es mit wirklichen „Meßgebeten“ zu tun haben, hätte man nicht leugnen sollen; denn die Didache weist offensichtlich darauf zurück bei der Erwähnung des Brotbrechens in der gottesdienstlichen Versammlung am Tage des Herrn, wo sie zugleich von dem Opfer der Gemeinde spricht, dem das Sündenbekenntnis vorangehen solle, damit ihr Opfer nicht verunreinigt werde, und es als die Erfüllung der Prophetie von dem reinen Opfer der messianischen Zeit hinstellt (14). Die ersten zwei Gebete sind aber nicht als eigentliche Konsekrationsgebete aufzufassen. Ihr Wortlaut charakterisiert sie deutlich als eucharistische Dankgebete.

Ausführlicher als der liturgische ist der *kirchenrechtliche* Teil der Didache (11-13; 15, 1 f.). Ihre Aussagen über die Verfassungsverhältnisse der Gemeinden, für die sie bestimmt war, stimmen im wesentlichen überein mit dem Bild, das wir von der Urverfassung der heidenchristlichen Gemeinden aus der Apostelgeschichte

und den Paulusbriefen gewinnen konnten (siehe S. 58 ff.); sie lassen aber eine Weiterentwicklung erkennen. Zunächst braucht sie den Ausdruck „Apostel“ in einem weiteren Sinn zur Bezeichnung der Verkünder des Evangeliums zu ihrer Zeit. In bezug auf die „Propheten“ und „Lehrer“ bestätigt sie die Seite 59 gewonnene Deutung; denn sie spricht von ihnen als wandernden Personen und stellt sie in die gleiche Linie wie die „Apostel“. Für alle drei Kategorien von Personen gibt sie die Kriterien an, mit deren Hilfe die echten von den unechten unterschieden werden können. Sie sieht auch den Fall vor, daß Propheten und Lehrer sich in den Gemeinden niederlassen wollen, und regelt deren Lebensunterhalt. Als die eigentlichen ortsansässigen Amtsträger erscheinen die Bischöfe und Diakonen. „Bestellt euch nun“, heißt es im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Gottesdienst am Tage des Herrn, „Bischöfe und Diakonen, würdig des Herrn, sanftmütige, nicht geldgierige, wahrhaftige und erprobte Männer. Denn auch sie verrichten für euch den Gottesdienst der Propheten und Lehrer“ (15, 1). An dieser Stelle berührt sich die Didache sehr nahe mit der Apostelgeschichte, die denselben Ausdruck „Liturgie“ für den Gottesdienst gebraucht, den Propheten und Lehrer in Antiochien verrichteten (13, 1 f.). Bemerkenswert ist, daß in der Didache der Ausdruck „Presbyter“ fehlt. Das beweist die Identität des Amtes, dessen Inhaber in der paulinischen Zeit sowohl Bischöfe als Presbyter genannt wurden, und zeigt an, daß die kirchliche Terminologie sich inzwischen gefestigt hatte. Die Tatsache aber, daß die Didache den Presbyterat als ein drittes zwischen dem Episkopat und dem Diakonat stehendes Amt noch nicht kennt, ist ein untrüglicher Beweis für ihr hohes Alter.

Nach dem kirchenrechtlichen Teil stehen noch kurze Ermahnungen zum friedfertigen Zusammenleben und die allgemeine Aufforderung: „Eure Gebete und Almosen und alle Handlungen verrichtet so, wie ihr es im Evangelium des Herrn habt“ (15, 3). Dann folgt der Schluß, der durch einen eingehenden Hinweis auf das bevorstehende Weltende und dessen Vorzeichen und durch eine eindringliche Ermahnung zur Wachsamkeit den Beweis erbringt, daß die eschatologische Stimmung und Hoffnung der ersten Zeit noch sehr lebendig war.

Betrachtet man die Zwölfapostellehre als Ganzes, so läßt sich nicht in Abrede stellen, daß *charakteristische Merkmale des Katholizismus*: die hierarchische Verfassung, der Sakramentsgedanke und die eucharistische Opferidee, bereits durch sie bezeugt sind.

Auffallend ist das Fehlen eines lehrhaften, dogmatischen Teiles. Es darf daraus wohl geschlossen werden, daß schon damals eine kurze Glaubensformel für sich bestand, aus der alle späteren Glaubenssymbole des Morgen- und Abendlandes sich entwickelten. Denn man kann sich kaum vorstellen, daß gegen Ende des 1. Jahrhunderts eine praktische Unterweisung über das *christliche Leben* im Namen der Apostel abgefaßt werden konnte ohne das theoretische Seitenstück über den wesentlichen Inhalt des von ihnen verkündeten *christlichen Glaubens*! Ganz anderer Art ist das zweite Schriftstück, der umfangreiche Brief der römischen Kirche an die von Korinth aus den Jahren 95/96, der gewöhnlich als

der *erste Klemensbrief* bezeichnet wird. In der Überschrift wird der Verfasser nicht genannt; der Bischof Dionysius von Korinth (Mitte des 2. Jahrhunderts) nennt ihn aber Klemens, und dieser kann kein anderer sein als der vierte Bischof von Rom, der vielleicht identisch ist mit dem Klemens, der von Paulus in dem Philipperbrief (4, 3) nebst anderen Mitarbeitern in Rom namhaft gemacht wird. Veranlaßt wurde dieser Brief durch die inneren *Wirren in der Kirche von Korinth*, die dadurch entstanden, daß sie auf Betreiben von „ein paar verwegenen und frechen Personen“ einige ihrer Presbyter trotz untadeligen Wandels ihres Amtes entsetzte. Daraus erwuchs ein Schisma, das sich nicht nur in ihrem eigenen Schoße unheilvoll auswirkte (46, 9), sondern auch ihrem „ehrwürdigen, alterberühmten und bei jedermann beliebten Namen“ schweren Schaden zufügte (1, 1), ja sogar den Heiden Anlaß zu Lästerungen wider den Namen des Herrn gab (47, 7). Diese „ungehörige und den Auserwählten Gottes fremde, abscheuliche und heillose Empörung“ dauerte schon längere Zeit an, als der Brief geschrieben wurde; denn Klemens entschuldigt die Verzögerung, mit der die römische Kirche sich um die in Korinth entstandenen Streitigkeiten kümmerte, und gibt als Grund dafür die plötzlich und Schlag auf Schlag über sie eingebrochenen Fährlichkeiten und Drangsale an, womit offenbar die domitianische Verfolgung gemeint ist.

Den *Gegenstand des Streites* bildete somit nicht die kirchliche Verfassung als solche, wie der bekannte Rechtslehrer Rudolf Sohm behauptet hat, als hätte die korinthische Kirche ihre Presbyter beiseitegeschoben und die eucharistische Feier in die Hand einiger Aszeten gelegt. Es handelte sich vielmehr um eine Personenfrage, die Klemens mit der früheren Parteibildung in Korinth vergleicht, von der Paulus in dem an die Gemeinde gerichteten Briefe spreche, die aber eine geringere Sünde gewesen sei, weil sich die Parteien um hochbeglaubigte Apostel und um einen bei diesen in Ansehen stehenden Mann (Apollon) gruppierten, mit denen die Leute, die sie jetzt verkehrt und die Würde ihrer allgemein anerkannten Bruderliebe vermindert hätten, sich nicht messen könnten (47, 1 ff.). In der Stellung, die der Brief dazu einnahm, treten aber *grundsätzliche Gesichtspunkte* zutage, deren Formulierung sehr lehrreich ist.

Klemens begnügte sich nicht mit der Verurteilung der Vorgänge. Er richtete an die Anstifter des Schismas die Aufforderung, Buße zu tun: „Ihr nun, die ihr den Grund zum Aufruhr gelegt habt, unterwerft euch den Presbytern, und die Knie eures Herzens beugend, laßt euch züchtigen zur Buße. Legt die prahlerische und hochmütige Überhebung eurer Zunge ab und lernet gehorchen; denn besser ist es für euch, in der Herde Christi klein und in Ehren befunden, als infolge dünkelfaher Überhebung aus ihrer Hoffnung hinausgestoßen zu werden“ (57, 1). Die zweite Aufforderung richtete sich an die Gemeinde selbst. Sie lautete auf Wiedereinsetzung der abgesetzten Presbyter in ihr Amt. Der Begründung dieser Aufforderung dienen die wichtigsten Stellen des ganzen Briefes: „Die Apostel haben ihr Evangelium an uns von dem Herrn Jesus Christus erhalten, Jesus Christus ist von Gott ausgesandt worden; also Christus von Gott und die Apostel von

Christus“ (42, 1). „Die Apostel setzten ihre Erstlinge, nachdem sie sie im Geiste geprüft hatten, zu Bischöfen und Diakonen der zukünftigen Gläubigen ein“ (42, 2). „Unsere Apostel erkannten durch unsern Herrn Jesus Christus, daß Streit um das bischöfliche Amt entstehen werde. Aus diesem Grunde setzten sie in vollkommener Voraussicht die Vorgenannten ein und fügten nachher die Zusatzbestimmung hinzu, daß, wenn einige von ihnen entschliefen, andere erprobte Männer ihr Amt übernähmen“ (44, 1 f.). Aus diesen Grundtatsachen zog Klemens die Folgerung, daß die von den Aposteln oder später von anderen angesehenen Männern mit Zustimmung der ganzen Kirche Eingesetzten, die der Herde Christi tadellos, demütig, friedfertig und uneigennützig gedient und lange Jahre hindurch von allen ein rühmliches Zeugnis empfangen haben, ihres Amtes nicht entsetzt werden dürften. Sein Mitleid mit den ungerecht abgesetzten Presbytern kleidete er aber in die Worte: „Glückselig die Presbyter, die ihren Lebensweg schon durchlaufen und ein fruchtbares und vollkommenes Lebensende gefunden haben; denn sie brauchen nicht zu befürchten, daß jemand sie aus der ihnen zugewiesenen Stelle verdränge“ (44, 5).

Seinen abnormen *Umfang* erhielt der Brief infolge des eifrigen Bestrebens der römischen Kirche, die frühere Eintracht der ganzen Kirche von Korinth wiederherzustellen. Der Erreichung dieses Zieles ist der weitaus größte Teil des Schreibens gewidmet, das sich zumeist in Warnungen vor Neid und Eifersucht und in Ermahnungen zu Zucht und Ordnung, Demut und Gehorsam, Unterordnung unter die kirchliche Obrigkeit ergeht, untermischt mit zahlreichen Beispielen aus dem Alten Testament, dessen Zitate mehr als ein Drittel des Ganzen ausmachen. Wie schwer dieses Ziel zu erreichen war, ersieht man daraus, daß Klemens an die Rädelsführer sogar das Ansinnen stellte, aus Korinth auszuwandern: „Wer ist nun unter euch edelmütig, wer barmherzig, wer mit Liebe erfüllt? Er möge sagen: ‚Wenn meinewegen Auflehnung und Streit und Spaltung eingetreten ist, zieh ich fort, gehe, wohin ihr wollt, und tue, was die Gemeinde befiehlt, nur daß die Herde Christi in Frieden lebe mit den eingesetzten Presbytern.‘ Wer das tut, wird sich großen Ruhm in Christo erwerben, und jeder Ort wird ihn aufnehmen“ (54, 1). Die römische Kirche hielt es sogar für notwendig, zugleich mit dem Brief eine Abordnung von zuverlässigen und besonnenen Männern zur Sicherung und Beschleunigung des Friedens- und Versöhnungswerkes nach Korinth zu senden.

Wir besitzen keine Nachricht über die Aufnahme des Briefes und der Abgesandten in Korinth. Da aber der vorhin genannte Bischof Dionysius bezeugt, daß der Brief noch zu seiner Zeit in der Kirche vorgelesen wurde, kann es nicht zweifelhaft sein, daß dem Eingreifen der römischen Kirche ein voller Erfolg beschieden war. Von einem Schriftstück, das seine Entstehung einem ganz bestimmten Anlaß verdankt und trotz allem Anschein mangelnder Geschlossenheit alle seine Ausführungen auf ein bestimmtes Ziel lenkt, darf billigerweise nicht erwartet werden, daß es uns einen umfassenden Einblick in die Verhältnisse der römischen Kirche gegen Ende des 1. Jahrhunderts gewährt. Es deutet einige

wichtige Tatsachen an, die neronische und domitianische Verfolgung, den Martertod von Petrus und Paulus in Rom, die Reise des Paulus nach Spanien. Eine eingehende und genaue Analyse verschiedener Stellen, insbesondere in dem großen liturgischen Gebet, das in den Schluß des Briefes verwoben ist, vermittelt auch einige Kenntnis von dem Glaubensleben der römischen Kirche. Im Hinblick auf die späteren Bußkämpfe verdient hervorgehoben zu werden, daß der Brief die Korinthergemeinde zur Buße ermahnt und sich dabei auf Prophetenstellen beruft, aus denen sich ergebe, daß Gott von Geschlecht zu Geschlecht jenen, die sich bekehren wollten, Gelegenheit zur Buße gab, auch wenn ihre Sünden von der Erde bis zum Himmel reichten, roter waren als Scharlach und schwärzer als ein Bußsack; denn er wolle nicht den Tod des Sünders, sondern seine Bekehrung (7 f.). Seine Hauptbedeutung liegt aber in der klaren Formulierung der *apostolischen Grundlage der kirchlichen Verfassung* und in der eindringlichen Darlegung der Pflichten und Tugenden des einträchtigen Gemeindelebens. Dazu kommt ein Zweites. Das eigener Initiative entsprungene Eingreifen in die innere Angelegenheit einer weit entfernten Kirche und der an einigen Stellen des Briefes durchschlagende autoritative Ton sind deutliche Anzeichen der in der Entwicklung begriffenen *Zentralstellung der römischen Kirche*. Das beweisen besonders zwei Stellen gegen Ende des Briefes, die wörtlich lauten: „Nehmet unseren Rat an . . . Wenn aber etliche dem von Ihm (Gott) durch uns Gesagten den Gehorsam verweigern, so mögen sie wissen, daß sie sich in Verfehlung und in eine nicht geringe Gefahr verstricken“ (59, 1). „Freude und Jubel werdet ihr uns bereiten, wenn ihr gehorsam werdet dem, was wir durch den Heiligen Geist (an euch) geschrieben haben“ (63, 2).

Wie die Zwölfapostellehre, so liegt daher auch der Klemensbrief in der *Linie des werdenden Katholizismus*.

## DRITTES KAPITEL

### Das Stadium der Vollendung durch das Johannesevangelium und die Grundlegung des Katholizismus

#### I. DER VERFASSER DES VIERTEN EVANGELIUMS: DER APOSTEL JOHANNES

##### 1. Die johanneische Frage

Um die Zeit, in welcher der Klemensbrief abgefaßt wurde, trat in Ephesus, der Hauptstadt der römischen Provinz Asia proconsularis, ein Mann hervor, dem dieselbe Stellung im *dritten Lebensstadium des Urchristentums* zukommt, die Petrus in dem ersten und Paulus in dem zweiten eingenommen hatten, der Verfasser der johanneischen Schriften, deren wichtigste das Evangelium ist, das seinen Namen trägt.

Wer war dieser Johannes?

Aus der ältesten christlichen Zeit können nur zwei Personen in Betracht kommen: Johannes der Apostel, einer von den Zwölf, der Sohn des Zebedäus und Bruder Jakobus' des Älteren, der Lieblingsjünger Jesu, und Johannes „der Presbyter“. Der erste wurde allgemein als der Verfasser des vierten Evangeliums betrachtet, bis in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die rationalistische Kritik diese Autorschaft leugnete und dadurch die johanneische Frage ins Leben rief, die bis zur Stunde nicht zur Ruhe gekommen ist.

Ein Rückblick auf ihren bisherigen Verlauf lehrt zunächst, daß die Sache nicht so steht, als ob sämtliche nichtkatholischen Forscher von jenem Zeitpunkt an das vierte Evangelium dem Apostel Johannes abgesprochen hätten. Die konservativ-protestantische Richtung mit Theodor v. Zahn als ihrem Führer hielt an der Autorschaft des Apostels Johannes fest. Das tat sogar noch der Gründer der liberal-protestantischen Schule, Albrecht Ritschl, der in seiner berühmten Schrift über die Entstehung der alten katholischen Kirche, „um Mißdeutungen zu begegnen“, ausdrücklich erklärte, daß er das vierte Evangelium für echt halte, „nicht bloß weil die Leugnung seiner Echtheit viel größere Schwierigkeiten darbietet als deren Anerkennung, sondern auch weil die Darlegung der Verkündigung Jesu nach den drei anderen Evangelien ihre Ergänzung durch die Reden bei Johannes fordert“ (2. Aufl. 1857, S. 48). In diesem Punkte haben die Schüler ihren Meister allerdings samt und sonders verlassen. So einig sie aber in der Verwerfung der

Autorschaft des Apostels sind, so wenig stimmen sie miteinander überein, wenn es gilt, die johanneische Frage positiv zu lösen und den wirklichen Verfasser des vierten Evangeliums ausfindig zu machen. Der hervorragendste Schüler Ritschls, Adolf von Harnack, hat sogar auf die positive Lösung der Verfasserfrage verzichtet und sich damit beschieden, von dem Verfasser des vierten Evangeliums als einem großen Unbekannten zu sprechen.

Für jene Forscher, die eine positive Antwort geben wollten, lag es am nächsten, die These aufzustellen, der gesuchte Verfasser sei der zweite Träger desselben Namens, *der Presbyter Johannes*, aus dem sie kurzerhand einen hellenistischen Heidenchristen aus Kleinasien, beziehungsweise aus Ephesus machten. Dieser Johannes wird nur ein einziges Mal genannt in einer Stelle aus der Einleitung der fünf Bücher umfassenden „Erklärung von Aussprüchen des Herrn“ von Papias, Bischof von Hierapolis in Kleinphrygien zur Zeit Hadrians (117-138), die Eusebius seiner Kirchengeschichte einverleibt hat. „Kam jemand (zu mir)“, so lautet sie, „der mit den Presbytern (Papias versteht darunter die Apostel, wie sich aus dem Zusammenhang klar ergibt) umgegangen war, so erkundigte ich mich über die Reden der Presbyter, was Andreas oder was Petrus sagte, oder was Philippus, oder was Thomas oder Jakobus, oder was Johannes oder Matthäus oder irgendein anderer Jünger des Herrn, sowie auch was Aristion und der Presbyter Johannes, des Herrn Jünger, reden“ (3, 39). Die Zueignung des vierten Evangeliums an den hier zuletzt genannten Johannes schien sich aus einem doppelten Grund zu empfehlen, einem chronologischen und einem sachlichen. Der eine stützt sich auf seine von allen Seiten anerkannte Datierung in das Ende des 1. Jahrhunderts als frühesten Entstehungstermin; der andere beruht auf seinem gewaltigen Unterschied von den ersten drei Evangelien, den sogenannten Synoptikern. Bald erhoben sich aber schwere Bedenken gegen diesen Lösungsversuch, die sich aus der kritischen Prüfung der *Papiasstelle* selbst ergaben. Papias will Personen befragt haben, die mit den Aposteln und anderen Jüngern des Herrn Umgang gehabt hatten, und nennt unter diesen einen Johannes, der nur der Zebedäer sein kann. Nachher nennt er einen zweiten Johannes, dem er auch den Titel „Presbyter“ gibt, den er aber mit einem Mann zusammenstellt, der sicher kein Apostel war. Und diese beiden bezeichnet er ebenfalls als Jünger des Herrn. Das will weder stilistisch noch sachlich zusammenstimmen.

Es wurden daher auch mehrere Sanierungsvorschläge gemacht. Der weitestgehende will den zweiten Johannes aus der Papiasstelle einfach gestrichen wissen. Ein anderer meint, Papias habe sich einer gewissen Nachlässigkeit im Ausdruck schuldig gemacht; Johannes der Presbyter sei in Wirklichkeit identisch mit Johannes dem Apostel. Ein dritter bleibt bei der Annahme von zwei homonymen Personen: die eine sei Johannes der Apostel, die andere sein gleichnamiger Schüler. Die Unstimmigkeit sei auf einen verhängnisvollen Schreibfehler zurückzuführen, der wohl schon in der von Eusebius benutzten Papiashandschrift vorlag. Papias selbst habe Aristion und Johannes nicht als Schüler des Herrn

bezeichnet, sondern als Schüler des (Apostels) Johannes. Es ist aber ganz gleichgültig, welcher von diesen Vorschlägen das Richtige getroffen haben mag. „Johannes der Presbyter“ kann nicht als Verfasser des vierten Evangeliums in Frage kommen aus dem durchschlagenden Grund, weil die einzige Stelle des einzigen Schriftstellers, die ihn nennt, nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür bietet; denn in dieser Stelle ist sicher nur von *mündlichen Aussagen* die Rede. Der Zusatz des Papias: „Denn ich war der Ansicht, daß das aus Büchern Geschöpfte mir nicht so viel nützen konnte wie lebende und (im Gedächtnis haftend-) bleibende Stimmen“, stellt das außer jeden Zweifel.

Bei der Eigenart des vierten Evangeliums kann es nicht wundernehmen, daß die Kontroverse sich viel komplizierter gestaltete als der literarkritische Streit um die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe. Der besprochene Lösungsversuch wurde durch andere *Hypothesen* ersetzt, deren Einzelbetrachtung sich (abgesehen von dem Raummangel) aus dem Grunde erübrigt, weil keine von ihnen als die endgültige Lösung der johanneischen Frage in den Kreisen selbst, aus denen sie stammen, anerkannt wurde. Es genügt die Feststellung, daß die extreme Linke die Behauptung aufstellt, das vierte Evangelium sei rein symbolischen Charakters und habe mit der realen Geschichte Jesu gar nichts zu tun, oder es gar von hellenistischen, gnostischen und anderen Einflüssen der Umwelt beherrscht sein läßt und darin z. B. die Anähnlichung des synoptischen Christusgemäldes an besonders charakteristische Züge des Dionysosbildes erblickt. Wichtiger ist die Wahrnehmung, daß neben dieser extremen Linken eine gemäßigte besteht, deren Forschungsergebnisse, ähnlich wie bei der Apostelgeschichte und den Paulusbriefen, eine Annäherung an die Tradition bedeuten. In den letzten Jahrzehnten mehrten sich die Stimmen, die in diese Richtung weisen: die Grundschrift des vierten Evangeliums sei unhellenisch und offenbare semitisches Denken; alle Reden Jesu in ihm zeigten den gleichen strophischen Aufbau und seien von den mit der Strophik verbundenen stilistischen Kunstformen in gleicher Weise durchwirkt wie die Schriften der alttestamentlichen Propheten und die Bergpredigt; der Apostel Johannes sei allerdings nicht der Verfasser des ganzen Evangeliums, wohl aber der in den Redestücken verarbeiteten Quellen, denn diese müßten von einem Anfangsjünger Jesu geschrieben sein. Einmal heißt es sogar, der Verfasser des vierten Evangeliums müsse nicht bloß ein Judenchrist gewesen sein, sondern Jünger Jesu aus Jerusalem; wenigstens müsse ein solcher der Gewährsmann des Verfassers gewesen sein.

Der Abstand zwischen diesen Forschungsergebnissen und der von der katholischen Theologie festgehaltenen Tradition ist nicht mehr groß; denn von Johannes, dem Jünger Jesu aus Jerusalem, zu Johannes dem Apostel ist kein weiter Schritt. Ob die freie Evangelienkritik sich einmal zu diesem Schritt entschließen wird, muß die Zukunft lehren. Mag sie ihn tun oder nicht, die Anerkennung der Autorschaft des Apostels Johannes ist die einzige von subjektiven Einfällen und gewagten Konstruktionen unabhängige, objektiv gerichtete und darum befriedigende Lösung der johanneischen Frage.



## 2. Die Zeugnisse für die Autorschaft des Apostels Johannes

Ein allgemein anerkannter Grundsatz der literarischen Kritik besagt, daß die äußeren Zeugnisse das sicherste und entscheidendste Kriterium für die Bestimmung des Verfassers einer Schrift bilden. Für den Apostel Johannes als Verfasser des vierten Evangeliums spricht aber ein äußeres Zeugnis, das alle Eigenschaften besitzt, die man von einem solchen verlangen kann; denn es ist die Überlieferung der gesamten alten Kirche. Bis vor kurzem galt Irenäus, der berühmte Bischof von Lugdunum in Gallien in der späteren zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, als der älteste Kirchenschriftsteller, der das vierte Evangelium erwähnt und es zugleich dem Apostel Johannes zuschreibt. Von Irenäus wissen wir aber, daß er in Kleinasien geboren wurde und ein Schüler des Bischofs Polykarp von Smyrna war. Da es völlig ausgeschlossen ist, daß Irenäus das vierte Evangelium von sich aus dem Apostel Johannes zuschrieb, darf unbedenklich angenommen werden, daß Polykarp sein Gewährsmann war. Dieser stand aber, wie Irenäus bezeugt, in Verkehr mit dem Apostel Johannes und wurde von diesem, Tertullian zufolge, zum Bischof von Smyrna bestellt. Am Ende des 1. Jahrhunderts war er überdies schon ein erwachsener Mann; denn er hatte dem Herrn sechsundachtzig Jahre gedient, als er im Jahre 156 für ihn des Martertodes starb (siehe S. 133).

Auf ein noch älteres Zeugnis als das von Irenäus wurde früher nur geringer Wert gelegt, weil es in einem Prolog zu dem Johannesevangelium steht, den man für ein spätes Schriftstück hielt, bis der französische Forscher D. de Bruyne 1928 sein sehr hohes Alter nachwies. Er enthält einen Ausspruch des vorhin genannten Papias, der besagt, daß Johannes noch bei Lebzeiten das Evangelium den Kirchen der Asia übergab. Papias wird aber von Irenäus als Hörer des Apostels Johannes und Gefährte von Polykarp bezeugt. Damit wurde ein Zeugnis gewonnen, das bis in die Abfassungszeit des vierten Evangeliums selbst hinaufreicht und zugleich die Unrichtigkeit der Deutung der besprochenen Papiasstelle gegen die Autorschaft des Apostels in das hellste Licht stellt. Papias und Irenäus sind indes nicht die einzigen Zeugen für den Apostel, der eine am Anfang, der andere gegen Ende des 2. Jahrhunderts. Als weitere, von beiden unabhängige Zeugen traten hinzu der in Rom schreibende Verfasser des sogenannten Muratorischen Fragmentes (siehe S. 81), der Bischof Theophilus von Antiochien (um 180), Klemens von Alexandrien († um 212) und Tertullian von Karthago († nach 220).

Was nun diesen Zeugnissen eine besondere Kraft verleiht, ist der Umstand, daß der große Unterschied zwischen dem vierten Evangelium und den Synoptikern nicht erst von der modernen Kritik wahrgenommen wurde, sondern schon jener frühen Zeit zum Bewußtsein gekommen war. Zeuge dessen ist Klemens von Alexandrien, der sich dieses Unterschiedes klar bewußt war, als er das vierte Evangelium als das pneumatische charakterisierte, während er die Synoptiker als die Evangelisten bezeichnete, die dargestellt hätten, was das Körperliche, d. h. Menschliche am Herrn ist. Erwägt man des weiteren, daß der stilistische Unterschied zwischen dem Hebräerbrief und den übrigen Paulusbriefen denselben

Klemens veranlaßte, Lukas den Evangelisten als den Übersetzer des ersteren aus dem Hebräischen vorzuschlagen, und daß andere Klemens von Rom als dessen Verfasser betrachteten, so erkennt man, daß nur eine sehr starke Überzeugung die Kirche des 2. Jahrhunderts bewogen haben kann, an der Autorschaft des Apostels Johannes festzuhalten und ihre Leugnung durch die extremen Gegner der Montanisten, die sogenannten Aloger, abzuweisen, trotzdem sie ein Interesse daran gehabt hätte, das Evangelium, auf das Montanus sich stützte (siehe S. 176), zu diskreditieren. Wie nun aber diese Überzeugung sich so früh bilden konnte, obgleich sie ganz falsch gewesen wäre, dafür ist die moderne Evangelienkritik eine Erklärung bis zur Stunde schuldig geblieben.

## 3. Die gegnerischen Einwände

Nach dem vorhin angerufenen literarkritischen Grundsatz dürfen die äußeren Zeugnisse für die Autorschaft einer bestimmten Schrift nur dann abgelehnt werden, wenn entscheidende äußere oder innere Gründe dazu zwingen. Ein äußerer Grund zwingender Art gegen die Autorschaft des Apostels Johannes läge nun in Wirklichkeit vor, wenn die Behauptung, die neuerdings von ihren Gegnern stark urgirt wird, er sei längst vor dem Ende des 1. Jahrhunderts von den Juden getötet worden, zu Recht bestünde. Diese Behauptung stützt sich zunächst auf ein zwischen 600-800 verfaßtes, von Karl de Boor aufgefundenes Kompendium der Kirchengeschichte, das den Bischof Papias in dem zweiten Buch seiner Schrift sagen läßt, Johannes der Theologe und Jakobus sein Bruder seien von den Juden aus dem Wege geräumt worden. Diese Angabe steht mit derjenigen, die demselben Papias in dem Prolog zum Johannesevangelium zugeschrieben wird (siehe S. 94), in einem so grellen Widerspruch, daß entweder die eine oder die andere in ihrer jetzigen Gestalt unrichtig sein muß. Es läßt sich aber leicht nachweisen, daß nicht der Prolog, sondern das Kompendium im Unrecht ist. In dem ursprünglichen Text des Papias kann nämlich der Beiname „der Theologe“ nicht gestanden haben; denn dieser Ehrenname Johannes' des Apostels und Evangelisten kam frühestens am Ende des 4. Jahrhunderts in Gebrauch. Dieser Beiname ist daher sicher eine Interpolation aus späterer Zeit. Man hat zur Widerlegung des gegnerischen Einwurfes behauptet, daß die Worte „sein Bruder“ eine zweite Interpolation seien, die sich bei dem Umstand, daß zwei Apostel den Namen Jakobus tragen, leicht einstellen konnte. Diese ist aber weniger sicher als die erste, weil auch Papias selbst es für nötig halten konnte, Jakobus, „den Bruder des Johannes“, von Jakobus, „dem Herrnbruder“, zu unterscheiden. Es ist indes sehr wahrscheinlich, daß an dieser Stelle ursprünglich nur die nackten Namen Johannes und Jakobus standen. Sicher ist aber, daß er mit dem ersten nicht Johannes den Apostel — das verbürgt die Aussage des Papias im Prolog —, sondern Johannes den Täufer und mit dem zweiten Jakobus, den Bruder des Apostels Johannes, gemeint hat. Von diesen konnte er sagen, sie seien von den Juden aus dem Wege geräumt worden, da Johannes der Täufer von Herodes II. Antipas, Jakobus von Herodes Agrippa I. im Jahre

44 getötet worden war (siehe S. 17). Damit erklärt es sich auch, warum der Name Johannes vorausgestellt ist.

Für ihre These von dem frühen Tod des Apostels Johannes berufen sich die Gegner noch zuversichtlicher auf das sogenannte *Syrische Martyrologium*, das mit der Überschrift: „Die Namen unserer Herren der Märtyrer, der siegreichen, und die Tage, an denen sie ihre Kränze erhielten“ in einer syrischen Handschrift des Jahres 411 erhalten ist und die abgekürzte Übersetzung eines in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts entstandenen griechischen Originals darstellt. Es hat am 27. Dezember die Angabe: „Johannes und Jakobus, die Apostel in Jerusalem“. Allem Anschein nach läßt es somit wie Jakobus auch seinen Bruder Johannes in Jerusalem den Martertod sterben. Diese Angabe hält aber einer *kritischen Prüfung* nicht stand. Es steht zunächst fest, daß Johannes nicht vor seinem Bruder Jakobus oder gleichzeitig mit ihm in Jerusalem getötet wurde; denn zur Zeit des Apostelkonzils (49/50) war er noch unter den Lebenden, da Paulus ihn im Galaterbrief als eine der Säulen der Urgemeinde ausdrücklich nennt (siehe S. 49). Zwischen diesem Datum und dem Jahre 62, in dem Jakobus der Jüngere ermordet wurde, ist keine Gewalttat der Juden gegen die Urgemeinde bezeugt. Völlig ausgeschlossen ist aber der gewaltsame Tod des Johannes in Jerusalem durch die *unzweifelhafte Nachricht*, daß er, wohl zu der Zeit, in der die Gemeinde von Jerusalem nach Pella auswanderte, sich nach der Asia proconsularis begab und in Ephesus wirkte und starb. Diese Tatsachen sind durch drei Männer bezeugt, deren Zeugnis alle Gewähr der Zuverlässigkeit besitzt. Das gilt in besonderem Maße von Polykrates, der Bischof von Ephesus selbst war zur Zeit des Papstes Viktor I. (189-198). In einem Brief an diesen und die römische Kirche, den Eusebius zweimal zitiert, heißt es ausdrücklich, daß Johannes, der an der Brust des Herrn lag, als Priester den Stirnschild trug, der Glaubenszeuge und Lehrer war, in Ephesus zur Ruhe einging. Der zweite ist Irenäus, der an drei Stellen seiner Schrift gegen die Häresien aussagt, daß Johannes, der Jünger des Herrn, der an seiner Brust lag, sein Evangelium herausgab, als er in Ephesus in Asien weilte, und daß er in Ephesus mit dem Gnostiker Cerinth (siehe S. 162) zusammenstieß und dort bis in die Zeiten Trajans lebte. Der dritte, Klemens von Alexandrien, lokalisiert die von ihm erzählte Episode von dem zum Räuberhauptmann gewordenen Schützling des Apostels Johannes in einer Stadt unweit von Ephesus und leitet sie ein mit Angaben über seine Wirksamkeit in den umliegenden Gegenden, wie er hier Bischöfe einsetzte, dort ganze Kirchen gründete, anderswo einen einheitlichen Klerus aus den von dem Geiste bezeichneten Männern einstellte. Zu diesen griechischen Gewährsmännern tritt der nicht viel spätere Abendländer Tertullian hinzu mit der Aussage, daß die Kirche von Smyrna von ihrem Bischof Polykarp bezeuge, daß er von dem Apostel Johannes eingesetzt wurde.

Gegen Ende des 3. Jahrhunderts war übrigens die Kunde von seinem natürlichen Tod so allgemein verbreitet, daß sie sogar einem Außenstehenden, dem Neuplatoniker Porphyrius († um 303), zu Ohren kam. Eusebius hat sich in seiner

Kirchengeschichte über den Aufenthalt des Apostels Johannes in der Provinz Asia und seinen Tod in Ephesus unter Berufung auf Polykrates, Irenäus und Klemens von Alexandrien wiederholt zustimmend geäußert. Daraus darf geschlossen werden, daß die Angabe des Syrischen Martyrologs nicht etwa auf einer verlorenen Quelle aus dem 2. oder 3. Jahrhundert beruht, die der ephesinischen Überlieferung widersprochen hätte. Eusebius hätte sich ja einer förmlichen Unterschlagung schuldig gemacht, wenn er eine anderslautende Nachricht über den Tod des Apostels unerwähnt gelassen hätte.

Gegen die These von seinem früheren Tod sprechen auch der Ort und die Zeit *der Apokalypse*, die von sich selbst bezeugt, daß sie von einem Johannes verfaßt wurde, als er sich „um des Wortes Gottes und des Zeugnisses für Jesus willen“ auf der Insel Patmos befand. Die Autorschaft des Apostels Johannes ist für diese geheimnisreiche Schrift allerdings nicht so einstimmig bezeugt wie für sein Evangelium. Der älteste Kirchenschriftsteller, der sich auf sie beruft, Justin der Märtyrer († um 165), schreibt sie aber Johannes, „einem der Apostel Christi“, ausdrücklich zu, und Irenäus verlegt ihre Abfassung durch den Apostel Johannes „gegen das Ende der Regierung Domitians“. Um dieselbe Zeit wurde sie von dem Verfasser des Muratorischen Fragmentes unter den kanonischen Schriften aufgezählt, und als etwas später der Presbyter Gaius in Rom ihre apostolische Herkunft leugnete, fand sie einen Verteidiger in der Person Hippolyts von Rom (siehe S. 210). Der Umstand, daß Eusebius das Auseinandergehen der Meinungen über den Verfasser der Apokalypse nicht weniger als dreimal hervorhebt und nicht verhehlt, daß er selbst geneigt sei, sie dem Apostel abzusprechen, gibt seinem Eintreten für die ephesinische Überlieferung einen um so größeren Wert. Die am Anfang der Apokalypse stehenden Briefe an die sieben kleinasiatischen Kirchen (siehe S. 85) stellen übrigens zwischen ihr und jener Überlieferung eine innere Verbindung her, die schwerer wiegt als die Bedenken des Eusebius und seiner Vorgänger. Denn sie bekunden eine genaue Kenntnis der inneren Zustände jener Gemeinden; diese Kenntnis setzt aber voraus, daß der Verfasser der Apokalypse mit ihnen in einem persönlichen Verkehr gestanden hat, bevor er auf die Insel Patmos verbannt wurde. Eusebius bezeichnet es überdies als eine alte christliche Überlieferung, daß der Apostel Johannes aus seiner Verbannung unter Nerva, dem Nachfolger Domitians, nach Ephesus zurückkehrte und seinen dortigen Aufenthalt wieder aufnahm (3, 20). Angesichts dieser Sachlage darf man sich wundern über die Hartnäckigkeit, mit der Theologen und Philologen ersten Ranges an der These von dem frühen Tode des Apostels Johannes festhalten, obgleich ihre zwei einzigen Stützen sich als morsch erweisen. Das Motiv, aus dem sie es tun, kann daher nur darin bestehen, daß sie auf das stärkste Argument gegen den apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums nicht verzichten wollen.

Nun erhebt sich die *umgekehrte Frage*, ob nicht seine allgemein angenommene Entstehung gegen das Ende des 1. Jahrhunderts verbietet, es einem Jünger Jesu zuzuschreiben. Ein stichhaltiger *äußerer Grund* gegen seine Autorschaft kann aber

von hier aus auf keinen Fall gewonnen werden. Da nämlich unsere Zeitrechnung einige Jahre zu früh angesetzt wurde und angenommen werden darf, daß Johannes jünger war als Jesus, ist man nicht berechtigt, für ihn über ein Alter von etwa fünfundneunzig Jahren hinauszugehen. Ein solches Alter ist aber nicht beispiellos, weder in der Profan- noch in der Kirchengeschichte, und überschreitet die äußersten Grenzen der Lebensdauer des Menschen bei weitem nicht. Die Tradition hebt das hohe Alter, das der Apostel Johannes erreicht habe, selbst hervor, und die griechische Kirche hat die Erinnerung daran im Bilde festgehalten. In den Miniaturen, die viele griechische Handschriften der vier Evangelien schmücken, sind Matthäus, Markus und Lukas in der Regel in kräftigem Mannesalter vor ihrem Schreibpult sitzend dargestellt; Johannes hingegen steht aufrecht auf einer hügelartigen Erhöhung, aber nicht als Jüngling wie in den lateinischen Handschriften, sondern als hochbetagter Greis mit schneeweißem Haar und Bart, die Rechte ausgestreckt und den begeisterten Blick nach oben gerichtet, während sein Jünger Prochorus vor dem Schreibpult sitzt und die erhabenen Worte niederschreibt, die aus dem gottbegnadeten Munde seines Meisters fließen.

Ein äußerer Grund, der uns zwänge, das uralte Zeugnis für den Apostel Johannes zu verwerfen, besteht somit nicht. Gibt es nun *innere Gründe* zwingender Art gegen seine Autorschaft? Diese Frage ist ebenfalls zu verneinen.

Vom Gesichtspunkt der *inneren Kritik* läßt sich die Verfasserfrage zunächst auf das Dilemma bringen: Der Verfasser des vierten Evangeliums war entweder ein *judaisierender Heidenchrist* oder ein *hellenisierender Judenchrist*. Diese Formulierung rechtfertigt sich durch die Eigenart des Evangeliums, das auf der einen Seite ein Element enthält, das sowohl in dem Juden- als in dem paulinischen Heidenchristentum fehlt und dem sprachlichen Ausdruck nach aus dem Hellenismus stammt, nämlich die im Prolog dargestellte Logoslehre, das sich aber auf der anderen Seite in einem ausschließlich jüdischen Milieu bewegt. Faßt man nun das erste Glied des Dilemmas ins Auge, so leuchtet ein, daß der postulierte Heidenchrist ein Mann nicht der ersten, sondern der zweiten Generation hätte sein müssen. Das fordert die Abfassung des Evangeliums gegen Ende des 1. Jahrhunderts. Vergegenwärtigt man sich aber die genaue und umfassende Kenntnis vom mosaischen Gesetz und von jüdischen Verhältnissen, Einrichtungen, Gebräuchen, Festen, Personen, Parteien bis hinab zu einzelnen Örtlichkeiten innerhalb und außerhalb Jerusalems, die das vierte Evangelium auf Schritt und Tritt kundgibt, und zwar nicht breitspurig, nicht auffällig, nicht angelernt, sondern wie aus dem Vollen schöpfend, so bedarf es nicht vielen Nachdenkens, um zur Überzeugung zu gelangen, daß ein Heidenchrist der zweiten Generation gar nicht in der Lage war, sich die Kenntnis all dieser Dinge anzueignen, die ihm von Haus aus ganz fremd waren, und die zum Teil schon fast zwei Menschenalter zurücklagen. Man darf sogar behaupten, daß ein Heidenchrist aus dem Ende des 1. Jahrhunderts, der sich in einem so hohen Maße in das Judentum der Zeit Jesu hätte einleben können, um sachlich wie stilistisch zur Abfassung des vierten Evangeliums befähigt zu sein, ein Ding der Unmöglichkeit ist. Damit ist das

zweite Glied des Dilemmas als das zutreffende erwiesen: Der Verfasser des vierten Evangeliums war ein Judenchrist, und zwar ein solcher, der zur ersten Generation gehörte und aus dem Judenland selbst stammte.

Zwischen seinem Evangelium und den drei übrigen besteht nun freilich ein sehr großer *Unterschied* sowohl dem *Inhalt* als dem *Stil* nach. *Inhaltlich* stimmen diese nicht bloß in ihrem Gesamtaufbau, sondern bis in kleinste Einzelheiten so nahe miteinander zusammen, daß man sie die „synoptischen“ hat nennen können, weil man sie, wenn ihr Text auf drei Spalten nebeneinander gestellt wird, mit einem Blick übersehen kann. Das vierte wiederholt nicht, was aus den Synoptikern schon bekannt war. Es bietet, abgesehen von den ganz großen Linien und von Einzelheiten, die sich mit den Synoptikern decken, ein neues Tatsachenmaterial. Sein Hauptschauplatz ist nicht wie bei diesen Galiläa, sondern Jerusalem. Seinen Hauptinhalt bilden nicht Taten, sondern Reden Jesu, öffentliche vor den Schriftgelehrten und Pharisäern und private, letztere vor allem im engsten Kreise seiner Jünger. Diese *sachlichen* Unterschiede genügen aber nicht, um das auf dem Wege der inneren Kritik gewonnene *erste Resultat* umzustößen. Das wäre nur dann der Fall, wenn zwischen dem vierten Evangelium und den Synoptikern ein durchgreifender Widerspruch nachgewiesen werden könnte. Schon Albrecht Ritschl hat die Reden Jesu als notwendige Ergänzung der Verkündigung Jesu durch die Synoptiker empfunden (siehe S. 91). In der Tat, wenn Jesus von Nazareth nichts anderes gewesen wäre als der menschenfreundliche Prediger des Reiches Gottes und barmherziger Wundertäter in den Gefilden Galiläas, wie ihn die Synoptiker der Hauptsache nach schildern, hätten die Schriftgelehrten und Pharisäer ihn ruhig schalten und walten lassen. Erst der Bericht des vierten Evangeliums über das mehrmalige Auftreten Jesu in Jerusalem und seine Auseinandersetzungen mit den „Juden“ am Sitze des offiziellen Judentums über seine Person und seine Mission gibt uns die Erklärung für den unversöhnlichen Haß, mit dem sie ihn verfolgten bis zum Tod am Kreuze.

Der *stilistische* Unterschied bezieht sich in erster Linie auf diese Reden Jesu im Vergleich mit denen der Synoptiker. Er könnte aber nur dann eine entscheidende Gegeninstanz bilden, wenn er ein absoluter wäre. Bei zwei Synoptikern steht aber der Seite 27 im Wortlaut angegebene feierliche Ausspruch Jesu, der ganz im johanneischen Stil gehalten ist. Wenn dieser gehobene Stil das vierte Evangelium beherrscht, während er bei den Synoptikern eine Seltenheit ist, so erklärt sich diese Erscheinung aus dem zwischen ihnen bestehenden sachlichen Unterschied, der den stilistischen nach sich zog. Wie wenig stichhaltig der stilistische Ablehnungsgrund ist, zeigt der Umstand, daß unter den Kritikern, deren Annäherung an die Tradition konstatiert werden konnte (siehe S. 93), solche sich befinden, die gerade durch stilistische Erwägungen dazu geführt wurden.

Die gegnerische Kritik macht noch andere Gründe *gegen die Autorschaft* des Apostels Johannes geltend als die besprochenen. Diese sind aber keine inneren Gründe im eigentlichen Sinne des Wortes, d. h. solche, die sich aus der Beschaffenheit des Textes des vierten Evangeliums als solcher ergeben. Sie beruhen vielmehr

auf den Voraussetzungen, mit denen jeder von ihnen nach Maßgabe seiner Weltanschauung an die Würdigung des Textes herantritt, infolge des Einflusses, den die subjektive Ausrüstung des Forschers auf die johanneische Frage ebensogut ausübt wie auf jede andere geschichtliche Kontroverse. Vermöge seiner Eigenart reizt das vierte Evangelium in weit höherem Maße als die Synoptiker zum Hineinziehen von philosophischen, psychologischen und dogmatischen Momenten in die Diskussion; das ändert aber nichts an der Natur derartiger Argumente, die im Dienste ganz anderer Interessen stehen als dem der Lösung der literarkritischen Frage nach dem Verfasser des vierten Evangeliums.

Für den modernen Kritiker, der das Zeugnis der alten Kirche ablehnen zu müssen glaubt und einen andern Verfasser nicht ausfindig machen kann, mag er ein großer Unbekannter sein; in der christlichen Gemeinde, in der er mit seinem Evangelium auftrat, konnte er nicht unbekannt sein. Innerhalb einer solchen muß aber das vierte Evangelium entstanden sein, sonst würde es nie und nimmer von der Kirche des 2. Jahrhunderts anerkannt worden sein. Dafür bürgt die peinliche Sorge, mit der sie allem sich christlich gebenden, aber außerhalb ihres Bereiches entstandenen Schrifttum die Aufnahme in ihre Mitte verwehrt hat. In der Gemeinde, in welcher der Verfasser des vierten Evangeliums stand, mußte nun aber seine Autorität um so größer sein, je größer der Unterschied seines Evangeliums von den bereits vorhandenen war. Dieser ist aber so groß, daß der Verfasser, der den Anspruch erhob, in seinem Evangelium das Leben Jesu zu schildern, die höchste Autorität besitzen mußte, um bei seinen ersten Lesern Glauben zu finden, die Autorität eines unmittelbaren Jüngers des Herrn selbst, mit einem Worte, die eines Urapostels. Dieser Urapostel konnte aber ein Evangelium, an dessen Spitze der griechische Ausdruck Logos steht, nicht schreiben, wenn er nicht aus dem Judenland in die hellenisierte Welt verpflanzt worden war.

Auf dem Wege der inneren Kritik gelangt man somit zu einem *zweiten Resultat*, das unmittelbar zur Tradition führt. Die inneren Gründe stehen nicht bloß in keinem Widerspruch mit den äußeren Zeugnissen. Beide Kriterien stimmen vollkommen zusammen: die *inneren* fordern den apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums und die *äußeren* nennen als seinen Verfasser den Apostel Johannes!

## II. EIGENART UND EIGENZIEL DES JOHANNESVANGELIUMS

### 1. Der Prolog

Die Bereicherung, die das Johannesevangelium dem geistigen und religiösen Leben der Christenheit um die Wende des 1. Jahrhunderts brachte, kann man noch nachempfinden, wenn man es mit den übrigen Schriften des Neuen Testaments vergleicht; denn wer von den Synoptikern oder den Paulusbriefen her kommt, fühlt sich beim Lesen desselben in eine neue, höhere Welt versetzt. Die-

ses Gefühl stellt sich gleich bei der Lektüre seines Anfanges ein, in dem Johannes den erhabenen Ton anschlägt, der durch sein ganzes Evangelium klingt, *des berühmten Prologes*, der mit dem Satz beginnt: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort“, und mit dem Satz schließt: „Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie die des Eingeborenen vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ Es leuchtet ohne weiteres ein, daß der Evangelist mit der Anwendung des Ausdruckes „Logos“, der in unserer Sprache nur sehr unvollkommen mit „Wort“ wiedergegeben wird, auf Jesus von Nazareth seine ersten Hörer und Leser nicht vor ein Rätsel stellte, sondern einen Ausdruck gebrauchte, der ihnen *verständlich und geläufig* war. Nun wissen wir, daß der Ausdruck „Logos“ in der griechischen Philosophie eine bedeutsame Rolle spielte. Heraklit war der erste, der ihn um das Jahr 500 v. Chr. in sie einführte zur Bezeichnung der Weltordnung. Die Philosophie der Stoa griff auf den Ausdruck zurück und verstand darunter die pantheistisch gefaßte Weltvernunft. Die Gedanken und Ausdrücke der griechischen Philosophie, insbesondere der stoischen, die neben der spätplatonischen die höheren Schichten des griechischen Sprach- und Kulturkreises beherrschte, wurden aber in den religiösen Synkretismus hineingezogen, der sich in den letzten Jahrhunderten vor Christus besonders im Orient ausbildete. Dadurch bekam der stoische Logos eine religiöse Bedeutung als Verkünder göttlicher Offenbarung und Bringer göttlicher Erlösung. Als solcher tritt er besonders in der Religionsphilosophie des alexandrinischen Juden Philo hervor; als solcher war er aber auch anderen religiös interessierten Kreisen bekannt.

Sowohl die Wahl des Ausdruckes Logos als der Zweck, den Johannes mit ihm verfolgte, werden dadurch klargelegt. *Seine Wahl* wurde bedingt durch die Abfassung des Evangeliums in dem kleinasiatischen Zentrum hellenistischer Kultur, das Ephesus damals war. *Der Zweck* des Evangelisten konnte aber kein anderer sein als die Bekämpfung der Gefahr, welche die hellenistischen Logos-spekulationen für die ephesinische und die kleinasiatischen Gemeinden überhaupt bedeuteten. Diese Gefahr war am wirksamsten zu beseitigen durch die an die Spitze des Lebensbildes Jesu von Nazareth gestellte These, daß er der wahre Logos sei, der wirkliche Vermittler der göttlichen Offenbarung und Erlösung, nach der die hellenistische Welt sich sehnte. Aus diesem Zweck des Apostels ergibt sich unmittelbar, daß er mit dem griechischen Ausdruck nicht auch den griechischen Logosbegriff übernahm, der durch den Inhalt des Prologes vollständig ausgeschlossen ist. Die Behauptung, daß der johanneische Logos mit dem philonischen identisch sei, ist nicht minder abwegig. Die Logoslehre Philos ist sehr unklar und vieldeutig; sein Logos ist aber ohne Zweifel ein Mittelwesen zwischen Gott und der Welt. Johannes gab dem Ausdruck einen *neuen Inhalt*, der schon in dem ersten Satz des Prologes ausgesprochen ist. In den zwei Aussagen: „Der Logos war bei Gott“ und „Gott war der Logos“, zusammen mit der Bezeichnung des Logos als „Eingeborenen vom Vater“ in dem letzten Satz, sind die zwei dogmatischen Bestimmungen, die von der späteren Theologie begrifflich herausgearbeitet wurden, der

Unterschied von Gott dem Vater und Gott dem Sohn der Person und ihre Identität dem Wesen nach, inhaltlich gegeben.

Der auf den ersten Blick auffallende Umstand, daß der Ausdruck Logos in dem ganzen Evangelium nicht wiederkehrt, hat vorschnelle Kritiker zur Leugnung des *ursprünglichen Zusammenhangs* zwischen dem Prolog und dem eigentlichen Evangelium verleitet. Die Ursprünglichkeit dieses Zusammenhangs ist aber gesichert durch die bedeutsame Stellung, welche die Aussagen des Prologes über den Logos als *Licht und Leben*: „In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen, und das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfaßt“ (1, 4 f.) . . . „Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt“ (1, 9), in dem Evangelium selbst einnehmen. An einer Fülle von Stellen spricht Jesus in seinen Reden vor dem jüdischen Volke in Galiläa wie vor den Pharisäern in Jerusalem und in der großen Abschiedsrede vor seinen Jüngern von dem *Leben*, das in sich selbst zu haben dem Sohn von dem Vater gegeben wurde (5, 26), das der Sohn jedem gibt, der an ihn glaubt, damit er nicht verlorengelange, sondern das ewige Leben habe (3, 16), usf. Die wichtigsten dieser Stellen sind aber jene, in denen Jesus die Aussage des Prologes über den Logos als Leben auf sich persönlich bezieht: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (14, 6). „Ich bin die Auferstehung und das Leben. Wer an mich glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist, und jeder, der lebt und an mich glaubt, wird in Ewigkeit nicht sterben“ (11, 25 f.). Am eindringlichsten geschieht das in der Verheißungsrede der Eucharistie, in der Jesus sich als das Brot des Lebens bezeichnet und der Ausdruck Leben nicht weniger als vierzehnmal wiederholt wird (6, 22-59).

Weniger zahlreich sind die Stellen, in denen die Aussage des Prologes von dem Logos als dem *Licht* wiederkehrt. Hier ist aber die wörtliche Berührung zwischen Prolog und Evangelium noch viel enger. Gleich in der ersten ausführlicheren Rede, die das Evangelium mitteilt, in dem Gespräch mit dem Pharisäer Nikodemus, steht zu lesen: „Das aber ist das Gericht, daß das Licht in die Welt kam, und die Menschen liebten die Finsternis mehr als das Licht; denn ihre Werke waren böse“ (3, 19). Als volle Parallele zu der Aussage Jesu über sich selbst als das wahre Leben steht am Anfang einer Rede an die Pharisäer der Satz: „Ich bin das Licht der Welt. Wer mir nachfolgt, wandelt nicht in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben“ (8, 12). Die Heilung des Blindgeborenen hat man als eine symbolische Einkleidung des Ausspruchs gedeutet, der zu Beginn des Berichts steht als Antwort Jesu auf die Frage der Jünger nach dem Grund seiner Blindheit von Geburt an: „Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern (es ist geschehen), damit die Werke Gottes an ihm offenkundig werden. Ich muß die Werke dessen tun, der mich gesandt hat, solange es Tag ist; es kommt die Nacht, da niemand wirken kann. Solange ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt“ (9, 3 ff.). Eine sinnvolle Handlung ist aber nicht schon aus diesem Grund als eine symbolische oder allegorische erwiesen, zumal wenn sie die Zeichen realer Geschichtlichkeit in einem so hohen Maße an sich

trägt wie die an diesen Ausspruch sich anschließende Heilung des Blindgeborenen (9, 6-41). Ein viertes Mal erhebt Jesus den Anspruch darauf, das wahre Licht zu sein, in den letzten zwei Reden, die er vor seinem Leiden an die Juden richtete: „Noch eine kurze Zeit ist das Licht unter euch. Wandelt, solange ihr das Licht habt, damit euch die Finsternis nicht überfalle. Wer in der Finsternis wandelt, weiß nicht, wohin er geht. Solange ihr das Licht habt, glaubt an das Licht, damit ihr Kinder des Lichtes werdet“ (12, 35 f.). „Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit ein jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe“ (12, 46).

## 2. Das Eigenziel: Der Erweis der Gottheit Jesu

Am klarsten stellt sich der Zusammenhang zwischen Prolog und Evangelium heraus bei der Betrachtung des Eigenzieles, das Johannes sich bei seiner Abfassung steckte. Denn dieses ist, wie sich aus seinem Sondergut den Synoptikern gegenüber mit Sicherheit ergibt, dem Nachweis gewidmet, daß nicht das Gedankengebilde der griechischen Philosophie, sondern der geschichtliche Jesus von Nazareth der *wahre Logos* ist, und zwar aus dem Grunde, weil Jesus im eigentlichsten Sinn des Wortes der eingeborene Sohn Gottes ist, den der Vater gesandt hat, nicht um die Welt zu richten, sondern um sie zu retten (3, 17; 12, 47).

Höchst bemerkenswert, wenn auch wenig beachtet, ist es nun, daß Johannes das *Zeugnis* als Beweismittel das ganze Evangelium hindurch handhabt. Denn darin liegt das untrügliche Zeichen, daß es sich für ihn um die Feststellung einer Tatsache handelte, der *Tatsache der Gottheit Jesu von Nazareth*.

An der Spitze der Zeugnisse, die sich zu einem großen Zeugnis zusammenschließen, steht das *Selbstzeugnis Jesu* durch seine Werke und seine Worte. Auf das Zeugnis seiner *Werke* beruft sich Jesus wiederholt den Juden wie seinen Jüngern gegenüber für die Beglaubigung seiner Person, z. B. in der Rede am Feste der Tempelweihe in Jerusalem: „Die Werke, die ich im Namen meines Vaters tue, sie bezeugen mich“ (10, 25), und in der Abschiedsrede: „Hätte ich nicht unter ihnen die Werke getan, die kein anderer getan hat, so hätten sie keine Sünde“ (15, 24). Aus der Fülle seiner Wundertaten hat Johannes nur sieben in sein Evangelium aufgenommen, wovon fünf zu seinem Sondergut gehören. Die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana (2, 1-11) reizt in einem noch höheren Grad als die Heilung des Blindgeborenen (siehe S. 102) zu einer symbolischen Ausdeutung. In dem Evangelium wird sie aber ganz schlicht erzählt und ausdrücklich als das erste Wunder Jesu bezeichnet, wodurch er seine Herrlichkeit offenbarte. Es steht wie fast alle übrigen im Dienste des Zeugenbeweises (siehe S. 105). Johannes legt den Nachdruck auf das *Selbstzeugnis Jesu* durch seine *Worte*. Dieses beherrscht die meisten Reden Jesu, mögen sie an die Juden oder besser Judäer — das Evangelium versteht darunter, wenn nicht ausschließlich, so doch hauptsächlich die offiziellen Führer des Judentums in Jerusalem —, an die Schriftgelehrten und Pharisäer oder an seine Jünger gerichtet sein. Der Inhalt dieses Selbstzeugnisses bildet zugleich den Hauptinhalt des Johannesevangeliums selbst.

Es entspricht dem Ziel, das Johannes sich gesteckt hat, wenn von den zwei durch die Synoptiker bezeugten Selbstbezeichnungen Jesu der Ausdruck *Sohn Gottes* weitaus der vorherrschende ist. Der Ausdruck *Menschensohn*, der bei jenen als der ständige erscheint (siehe S. 26), kommt bei ihm nur zehnmal in Reden Jesu vor (12, 34 wird er vom Volke gebraucht). Am häufigsten spricht Jesus seine *Sendung vom Vater* aus. Er ist aber nicht ein Gesandter Gottes, wie Moses und die Propheten es waren; denn Gott ist sein Vater, und er ist sein Sohn, beide Ausdrücke in einem ganz exklusiven Sinn genommen. Das erhellt in bezug auf den Ausdruck „Vater“ aus der Emphase, mit der Jesus an zahlreichen Stellen von Gott als seinem Vater spricht, sowie aus dem Umstand, daß überall dort, wo von dem Vater schlechthin oder von dem, der ihn gesandt habe, die Rede ist, diese Redeweisen durch die Wendung „mein Vater“ sinngemäß ersetzt werden können.

Der exklusive Sinn des Ausdruckes „Sohn“ tritt am deutlichsten zutage an den vier Stellen, an denen er mit dem Zusatz „Eingeborener“ verbunden ist (1, 14. 18; 3, 16. 18). An allen übrigen, die von dem Sohne Gottes oder vom dem Sohn schlechthin sprechen, kann aber dieser Zusatz ergänzt werden, wie z. B. in dem Ausspruch Jesu an die Juden, die an ihn glaubten: „Der Knecht bleibt nicht auf ewig im Hause; der Sohn aber bleibt ewig. Wenn euch nun der Sohn frei macht, werdet ihr wahrhaft Freie sein“ (8, 35 f.).

Ganz unzweideutig ergibt sich die einzigartige Bedeutung beider Ausdrücke aus den inhaltlichen Aussagen Jesu über sein *persönliches Verhältnis zum Vater*. Er allein kennt den Vater, weil er von ihm her ist. Er allein hat den Vater gesehen, weil er bei ihm ist. Er ist nicht allein; denn der Vater ist mit ihm. Alles, was der Vater hat, ist sein. Der Vater hat alles in seine Hände gegeben. Wie der Vater das Leben in sich selbst hat, so hat er auch ihm gegeben, das Leben in sich selbst zu haben. Die Worte, die er redet, redet er nicht von sich selber; er redet, was er bei seinem Vater gesehen, wie es ihm der Vater gesagt hat. Seine Werke tut der Vater, der bleibend in ihm ist; denn der Sohn kann nichts aus sich selbst wirken. Was immer der Vater tut, das tut in gleicher Weise auch der Sohn. Seine Lehre ist nicht die seine, sondern die Lehre dessen, der ihn gesandt hat. Er ist vom Himmel herabgestiegen, nicht um seinen Willen zu tun, sondern den Willen seines Vaters. Wie der Vater die Toten auferweckt, so macht auch der Sohn lebendig, die er will. Wer daher den Sohn nicht ehrt, der ehrt auch den Vater nicht. Wer ihn aufnimmt, nimmt den auf, der ihn gesandt hat. Wer ihm dient, den wird der Vater ehren. Wer ihn haßt, der haßt auch seinen Vater. Niemand kommt zu dem Vater als durch ihn.

Das ist nur eine Auslese aus den zahlreichen gleichartigen Aussprüchen Jesu, die in dem ganzen Evangelium zerstreut sind und mit den Sätzen: „Ehe Abraham ward, bin ich“ (8, 58); „Ich bin im Vater, und der Vater ist in mir“ (10, 38; 14, 11); „Ich und der Vater sind eins“ (10, 30), auch dem sprachlichen Ausdruck nach sich ins Metaphysische erheben. Dazu kommt noch das hohepriesterliche Gebet Jesu (Kap. 17), das von dem ersten Satze: „Vater, die Stunde ist gekommen, ver-

herrliche deinen Sohn, daß dein Sohn dich verherrliche; . . . ich habe dich verherrlicht auf der Erde durch die Vollbringung des Werkes, das du mir aufgetragen hast, verherrliche du mich jetzt deinerseits, Vater, mit der Herrlichkeit, die ich vor dem Bestehen der Welt bei dir hatte“, bis zum letzten das Bewußtsein einer so innigen *Lebensgemeinschaft* mit Gott bekundet, daß es nur durch die zwischen ihm als dem eingeborenen Sohn und Gott als dem zeugenden Vater bestehende *Wesenseinheit* erklärt werden kann. Diese Folgerung zogen schon die Hörer der Reden Jesu; denn Johannes berichtet an einer Stelle, daß die Juden Jesus zu töten suchten, weil er nicht bloß den Sabbat brach, sondern sogar Gott seinen eigenen Vater nannte und sich so Gott gleichsetzte (5, 18), und an einer zweiten, daß sie ihm Gotteslästerung vorwarfen, weil er sich selbst zu Gott machte (10, 33). Ein beträchtlicher Teil des Evangeliums hat das Zeugnis jener Personen zum Gegenstand, die dazu berufen und befähigt waren, das Selbstzeugnis Jesu für seine Gottessohnschaft durch ihren Glauben an ihn zu bekräftigen.

Der erste dieser Zeugen ist *Johannes der Täufer*, dessen Zeugnis schon in den Prolog verwoben ist (1, 6-8) und im unmittelbaren Anschluß daran näher dargestellt wird (1, 15-37). Sein wesentlicher Inhalt liegt in dem Hinweis auf Jesus, als dieser zu ihm kam: „Siehe, das Lamm Gottes, das hinwegnimmt die Sünde der Welt“, und in der Aussage: „Der mich gesandt hat, zu taufen im Wasser, sprach zu mir: ‚Über wen du den Geist herabkommen und auf ihm weilen siehst, der ist es, der im Heiligen Geiste tauft.‘ Und ich habe es gesehen und bin Zeuge dafür geworden, daß dieser der Sohn Gottes ist.“ Sein Erfolg bestand aber darin, daß zwei seiner Jünger die ersten Jünger Jesu wurden.

An diesen ersten Zeugen schließen sich mehrere Gruppen von Zeugen an. Zunächst die *ersten Jünger Jesu*: Andreas, der Jesu seinen Bruder Simon zuführte mit den Worten: „Wir haben den Messias gefunden“ (1, 41), Philippus, der zu Nathanael sprach: „Von welchem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben haben, den haben wir gefunden, Jesus, den Sohn Josephs von Nazareth“ (1, 45), Nathanael selbst, der zu Jesus sprach: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, du bist der König Israels“ (1, 49), endlich seine Jünger insgesamt, die auf das erste Wunder Jesu hin an ihn glaubten (2, 11). Die *zweite Gruppe* umfaßt Personen, die durch Reden Jesu zum *Glauben an ihn* gelangten. Das sind die Samariter, die zu dem Weibe, mit dem Jesus das Gespräch am Jakobsbrunnen geführt hatte, nach einem Aufenthalt von zwei Tagen, den er bei ihnen nahm, sagten: „Nicht mehr deiner Worte wegen glauben wir; wir selbst haben gehört und wissen, daß dieser wahrhaftig der Heiland der Welt ist“ (4, 42). Zu ihr gehören sodann die treu gebliebenen Jünger nach der bedeutsamen Rede von dem Himmelsbrot, in deren Namen Simon Petrus das Bekenntnis ablegte: „Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast die Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist“ (6, 68 f.). Die *dritte Gruppe* besteht aus den Zeugen der meisten von den sieben *Wundern Jesu*, die das Evangelium berichtet. Die Zeugen des ersten scheiden hier aus, weil sie zu der ersten Gruppe gehören. Von dem königlichen Beamten aus Kapharnaum

heißt es ganz kurz, daß er, als er erkannte, daß sein Sohn zu der Stunde gesund wurde, in der Jesus zu ihm gesagt hatte: „Dein Sohn lebt“, mit seinem ganzen Haus gläubig wurde (4, 53). Die Speisung der Fünftausend führte die Leute, die das von Jesus gewirkte Wunder sahen, zu dem Bekenntnis: „Das ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll“ (6, 14). Ausführlicher spricht Johannes von dem Zeugnis des Blindgeborenen. Als Jesus nach seiner Heilung zu ihm sprach: „Glaubst du an den Sohn Gottes?“, antwortete er: „Wer ist es denn, Herr, daß ich an ihn glaube?“ Da sagte Jesus zu ihm: „Du hast ihn gesehen, und der mit dir spricht, der ist es.“ Er aber sagte: „Ich glaube, Herr.“ Und er warf sich vor ihm nieder (9, 35 ff.). Noch bedeutsamer war das Zeugnis, das Martha, die Schwester des Lazarus, schon vor der Auferweckung ihres Bruders in die Worte kleidete: „Ja, Herr, ich glaube, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes, der in die Welt gekommen ist“ (11, 27). Bei zwei Wundern, der Heilung des 38jährigen Kranken am Teich Bethesda (5, 1-15) und dem Gang Jesu über das Galiläische Meer (6, 16-21) fehlt das Zeugnis für seine Person. Man darf darin den Beweis erblicken, daß wir es hier nicht mit einem Schema zu tun haben.

Die letzte Gruppe bilden die *Juden selbst*. Diese ist aber nicht einheitlich. An mehreren Stellen spricht Johannes von Juden, die an Jesus glaubten. Als sie ihn am Laubhüttenfest im Tempel reden hörten, sagten einige aus dem Volke: „Der ist wahrhaftig der Prophet“, andere sogar: „Er ist der Messias“ (7, 40 f.). Auch in Peräa jenseits des Jordan kamen viele zu ihm und „fanden den Glauben an ihn“ (10, 42). Diese gläubige Stimmung stellte sich besonders ein nach der soeben erwähnten größten Wundertat Jesu. Viele Juden, die aus Jerusalem zu Martha und Maria gekommen waren, um sie über den Verlust ihres Bruders zu trösten, und sahen, was Jesus tat, glaubten an ihn (11, 45) und „gaben ihm Zeugnis“ (12, 17). Viele andere gingen nach Bethanien, um den auferweckten Lazarus zu sehen, und wurden ebenfalls gläubig (12, 11). Die Kunde von dem Wunder, fügt Johannes hinzu, habe auch bewirkt, daß die zahlreiche Volksmenge, die zu dem Osterfest nach Jerusalem gekommen war, Jesu entgegenströmte, als er seinen Einzug in die Heilige Stadt hielt. Die gläubigen Juden, unter denen sich auch viele Vorsteher befanden, waren aber eine kleine Ausnahme, die ohne Einfluß auf die Ereignisse blieb, weil sie aus Furcht vor den Pharisäern ihren Glauben nicht offen zu bekennen wagten, um nicht aus den Synagogen ausgestoßen zu werden (12, 42). Wider ihren Willen sind aber die ungläubigen Juden zu Zeugen Jesu geworden, indem sie den Ausspruch Jesu, Gottes Sohn zu sein, bestätigten und ihn als den Grund ihrer Anklage vor Pilatus offen angaben: „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muß er sterben, weil er sich zum Sohn Gottes gemacht hat“ (19, 7).

Als letzten freiwilligen Zeugen läßt das Evangelium den Apostel *Thomas* auftreten, der den Worten der übrigen Apostel, sie hätten den Herrn gesehen, keinen Glauben geschenkt hatte, der aber, als der Auferstandene acht Tage später wieder erschien und ihm seine Wundmale zeigte, in den Ruf ausbrach: „Mein Herr und

mein Gott“ (20, 28). Unmittelbar nach der Antwort des Herrn: „Weil du mich gesehen hast, Thomas, glaubst du; selig, die nicht gesehen und doch geglaubt haben“ (20, 29), folgt der *Schluß des Evangeliums*, in dem sein Ziel und Zweck auf das klarste ausgesprochen wird: „Noch viele andere Zeichen hat Jesus vor den Augen seiner Jünger getan, die nicht in diesem Buch geschrieben sind. Diese sind aber geschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr im Glauben Leben habt in seinem Namen“ (20, 30 f.). Hier würde man gern den Ausdruck *Logos* wiederkehren sehen, der am Anfang des Evangeliums steht. Bei näherem Überdenken erkennt man aber, daß Johannes diesen Ausdruck mit Absicht nicht wieder aufgriff, sondern für Jesus die Bezeichnung „der Christus, der Sohn Gottes“ wählte, weil diese den Grund angibt, aus dem Jesus der wahre *Logos* ist, und weil sie in viel höherem Maße geeignet ist, das innergöttliche Wesen Jesu auszusprechen, als der von der griechischen Philosophie entlehnte Ausdruck *Logos*.

In dem Anhangskapitel wird nun dem Apostel *Johannes* selbst im Anschluß an die Erzählung von der Erscheinung des Herrn am See Tiberias, bei der er zugegen war, von den Männern seiner Umgebung die Eigenschaft als *Zeuge Jesu* beigelegt und das Zeugnis, das er durch sein Evangelium für ihn ablegte, von berufenster Seite beglaubigt mit den Worten: „Das ist der Jünger, der dies bezeugt und dies geschrieben hat, und wir wissen, das sein Zeugnis wahr ist“ (21, 24). Die nächste Berührung dieser Stelle mit jener, in welcher der Evangelist bei der Erwähnung von Blut und Wasser, das aus dem durchstochenen Herzen Jesu floß, beteuert: „Der es geschaut, hat es bezeugt, und sein Zeugnis ist wahr“ (19, 35), stellt es außer Zweifel, daß dieser Zeuge kein anderer ist als er selbst. Damit hat Johannes sich selbst in die Reihe der Zeugen Jesu hineingestellt. Damit ist aber auch zugleich für die Abfassung des Evangeliums durch ihn der sicherste Beweis gewonnen, das Selbstzeugnis seines Verfassers.

### III. SEINE BEDEUTUNG ALS VOLLENDUNG DES URCHRISTENTUMS

Nach den vorstehenden Ausführungen bedarf es nicht vieler Worte, um die Stellung des Johannesevangeliums in der Lebensentwicklung des Urchristentums zu fixieren. Dogma und Geschichte stimmen hier harmonisch überein. Wie das Johannesevangelium vom dogmatischen Standpunkt aus den Abschluß der christlichen Offenbarung bedeutet, so bezeichnet es, historisch betrachtet, das dritte Lebensstadium des Urchristentums, in dem es seine *Vollendung* erreichte. Zu dieser Erkenntnis führen folgende Erwägungen.

1. Das Johannesevangelium stellte die *Unabhängigkeit des Christentums* von dem mosaischen Gesetz endgültig heraus durch die Beseitigung der inneren Hemmungen, die nicht nur dem Juden, sondern auch dem paulinischen Heidenchristentum anhafteten. Jenes hatte sich im Rahmen des jüdischen Gesetzes gehalten, und

in diesem spielte die Frage nach dem Verhältnis zwischen Gesetz und Gnade eine beherrschende Rolle. In dem Johannesevangelium wird diese Frage, die zur Zeit des Weltapostels die Gemüter in Spannung hielt, man darf sagen, definitiv erledigt durch den abgeklärten, von aller Polemik und Apologetik himmelweit entfernten kurzen Ausspruch, der gleich nach dem Prolog zu lesen ist: „Das Gesetz wurde durch Moses gegeben; die Gnade und die Wahrheit ist (uns) durch Jesus Christus geworden“ (1, 17). Das war für die heidenchristlichen Gemeinden um die Wende des 1. Jahrhunderts ein erlösendes Wort.

2. Es enthüllte der Christenheit das *tieftste Geheimnis der Person Jesu* durch die klare Verkündigung seiner wahren und wirklichen Gottheit. Vergleicht man die johanneische Logoslehre mit der paulinischen Christologie (siehe S. 62), so tritt ihr gegenseitiges Verhältnis klar zutage: Sie sind begrifflich verschieden, inhaltlich aber identisch. Wenn nämlich Paulus von Christus spricht als dem Ebenbild des unsichtbaren Gottes, dem Erstgeborenen aller Schöpfung, durch den alles geschaffen ward im Himmel und auf Erden, und in dem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, so ist der Inhalt dieser Aussagen derselbe wie der des Prologes: „Das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort . . . Alles ist durch dieses geworden, und ohne es ward auch nicht eins, das geworden ist.“ Der Unterschied liegt in der begrifflichen Fassung und sprachlichen Formulierung und erklärt sich dadurch, daß Paulus die ersten Ansätze des spekulativen Verständnisses der Gottheit Christi von seiner jüdisch-pharisäischen Geistesbildung aus gewann, während Johannes, der kein Pharisäerssohn war und keine Pharisäerschule besucht hatte, den Ausdruck Logos dem hellenistischen Sprachgut entnahm, das den Heidenchristen verständlicher war als das jüdische. Von höchster Bedeutung war es aber, daß die Christenheit nunmehr die zahlreichen Reden kennenlernte, in denen Jesus selbst seine Gottessohnschaft und sein innergöttliches Verhältnis zu Gott dem Vater zum Ausdruck gebracht hatte. Damit war für alle Zukunft festgestellt, daß die Aussagen von Paulus über die metaphysische Gottheit Jesu nicht das rein persönliche Ergebnis seiner eigenen Geistesarbeit sind.

3. Durch die Aufnahme des mit einem neuen Inhalt erfüllten *griechischen Logosbegriffes* vermittelte das Johannesevangelium der Christenheit die Erkenntnis, daß Jesus nicht nur der von den Juden erwartete wahre Messias und Vollender der alttestamentlichen Heilstätigkeit Gottes ist, sondern auch der wirkliche Träger der Offenbarung und Bewirker der Erlösung, nach der die besten Vertreter der hellenistischen Welt sich sehnten. Von hier aus fällt ein helles Licht auf die in der Gegenwart viel verhandelte Frage nach dem Verhältnis zwischen *Griechentum und Christentum*. Die Verbindung zwischen dem Christentum und dem dazu geeigneten Gedanken- und Kulturgut des Griechentums wurde nicht erst durch Theologen des 2. und 3. Jahrhunderts, sondern bereits durch den Prolog des Johannesevangeliums hergestellt. Die Behauptung, daß das griechische Element in der Theologie des Frühkatholizismus einen Trennungsstrich zwischen ihm und dem Urchristentum bedeute, ist daher hinfällig.

4. Durch seinen spezifischen Inhalt gab das Johannesevangelium dem paulinischen und dem außerpaulinischen Heidenchristentum die *Neuorientierung*, die es vom Jahre 70 an benötigte, aber in dem paulinischen Schrifttum aus den Seite 70 dargelegten Gründen nicht hatte finden können. Es verlieh ihm zugleich die Fähigkeit, die griechisch-römische Welt dauernd zu erobern durch die von ihm geschaffene Möglichkeit, die höchsten Gedanken der griechischen Philosophie und die besten Elemente der hellenistischen Religiosität und Kultur in seinen Dienst zu nehmen, ohne seine geistige und religiöse Eigenart zu verlieren.

5. In dem Johannesevangelium ist endlich der Charakter des Christentums als *Weltreligion* auf das klarste ausgesprochen. Sein Eroberungsfeld ist nicht bloß die griechisch-römische Welt, deren Tage schon damals gezählt waren, sondern die ganze Menschenwelt ohne alle Schranken von Volk, Raum und Zeit. Denn Jesus ist das Licht der Welt; er ist das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinwegnimmt. So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, damit jeder Mensch, der an ihn glaubt, nicht verlorengelange, sondern das ewige Leben besitze. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richte, sondern damit die Welt durch ihn gerettet werde (3, 16 f.). Jesus ist das lebendige Brot, das vom Himmel herabgekommen ist. Wer immer von diesem Brot ißt, wird leben in Ewigkeit. Das Brot aber, das er geben wird, ist sein Fleisch für das Leben der Welt (6, 51). Den Ausspruch des Hohenpriesters Kaiphas auf der Versammlung des Synedriums nach der Aufweckung des Lazarus, auf welcher der Tod Jesu beschlossen wurde: es sei vorteilhaft, daß ein Mensch für das Volk sterbe und nicht das ganze Volk zugrunde gehe, deutet das Evangelium als die Weissagung, daß Jesus sterben sollte für das Volk, aber nicht für das jüdische Volk allein, sondern damit er die in aller Welt zerstreuten Kinder Gottes in eins zusammenbringe (11, 49 ff.). Darum sendet er auch seine Jünger in die Welt, wie ihn sein Vater in die Welt gesandt hat (17, 18).

#### IV. DIE GRUNDLEGUNG DES KATHOLIZISMUS

Die Bedeutung des Johannesevangeliums wird in ihrer ganzen Tragweite erst erfaßt, wenn man die Erkenntnis gewonnen hat, daß die Vollendung des Urchristentums, die es brachte, gleichbedeutend war mit der Grundlegung des Katholizismus. Die Erforschung des christlichen Altertums hat schon längst zu dem allgemein anerkannten Ergebnis geführt, daß der Katholizismus sich nicht erst vom 4. Jahrhundert an ausgebildet hat, sondern schon um die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert vorhanden war. Die Frage nach den *Faktoren* und dem *Zeitpunkt seiner Entstehung*, die dieses Ergebnis nach sich ziehen mußte, fand im verfloßenen Jahrhundert von seiten nichtkatholischer Forscher eine Reihe von Beantwortungen, die, so verschieden sie voneinander sind, doch alle darin übereinstimmen, daß sie den unmittelbaren Zusammenhang zwischen dem Urchristentum und dem Katholizismus leugnen. Sie stimmen auch darin überein, daß sie



das Johannesevangelium gar nicht in Betracht zogen, sondern entweder den Petrinismus und Paulinismus als Satz und Gegensatz hinstellten, aus deren Ausgleichung im 2. Jahrhundert der Katholizismus hervorgegangen sei, oder seine Entstehungsfaktoren außerhalb des urchristlichen Gedanken- und Tatsachenbereiches in der hellenistischen Umwelt suchten. Damit verschlossen sie sich den Weg, der allein zur richtigen Lösung der Frage führt. Gerade das von ihnen verkannte Johannesevangelium bezeichnet den Zeitpunkt, in dem der Katholizismus grundgelegt wurde, weil in ihm die *charakteristischen Merkmale*, durch die er sich von allen übrigen Gestaltungen des Christentums unterscheidet, bereits zutage treten als Vollendung dessen, was in dem ersten und zweiten Lebensstadium des Urchristentums inhaltlich vorhanden war. Diese Merkmale sind vier an der Zahl.

1. Das *erste* ist das *katholische Dogma* als Inbegriff der von Gott geoffenbarten und von der katholischen Kirche verkündigten Glaubenslehren. Es setzt einen Glauben voraus, der nicht in einem bloßen Vertrauen auf Gottes Gnade und die Verdienste Christi besteht, sondern die verstandesmäßige Zustimmung zu bestimmten Sätzen geistigen Inhalts in sich schließt. Diesen Glaubensbegriff besaß bereits die judenchristliche Urgemeinde. Das ergibt sich mit voller Sicherheit aus dem Inhalt der Reden des Petrus in der Apostelgeschichte. Paulus gebraucht den Ausdruck Glaube sehr oft in demselben Sinn. Zum Beweis dafür genügt die Stelle im Römerbrief: „Das Wort ist dir nahe in deinem Mund und in deinem Herzen, nämlich das Wort des Glaubens, das wir verkünden. Wenn du mit deinem Munde Jesus als den Herrn bekennst und in deinem Herzen glaubst, daß Gott ihn von den Toten erweckt hat, wirst du gerettet werden . . . Der Glaube kommt also vom Hören, das Hören aber durch das Wort Christi“ (10, 8 ff.). In dem Johannesevangelium ist aber von dem dogmatischen Glauben öfter die Rede als bei den Synoptikern und in den Paulusbriefen zusammengenommen. Das katholische Dogma selbst ist nicht das Resultat abstrakter Spekulationen, sondern die konsequente Auswirkung des Glaubens an die wesenhafte Gottessohnschaft Jesu und an sein Erlösungswerk. Die Untersuchung des Christusglaubens der Urkirche hat dargetan, daß sie an Jesu als den wahren Sohn Gottes und Erlöser der Welt glaubte. Paulus vertiefte diesen Glauben mit den Mitteln seiner jüdisch-pharisäischen Bildung. Mit voller Klarheit und Bestimmtheit ist aber die metaphysische Gottheit Jesu erst im Johannesevangelium ausgesprochen. Dieses wurde dann auch der Ausgangspunkt des gewaltigen geistigen Entwicklungsprozesses, der zur Fixierung des katholischen Dogmas führte.

Es ist daher irrig, zu behaupten, daß das Urchristentum undogmatisch war, und das katholische Dogma als die Frucht der Hellenisierung des Evangeliums zu proklamieren.

2. Das *zweite* Merkmal ist der *katholische Kultus* mit dem *eucharistischen Opfer* als seinem Mittelpunkt. Die eucharistische Feier fand in der Urgemeinde statt unter der Bezeichnung als Brotbrechen auf Grund der in der ganzen Religionsgeschichte einzig dastehenden Handlung Jesu am Abend vor seinem Leiden, die er, nachdem er Brot gesegnet und gebrochen hatte, mit den Worten begleitete:

„Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird; das ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden.“ Paulus erkennt in dem Brot und dem Wein, die in der Abendmahlsfeier seiner Gemeinden genossen wurden, den Leib und das Blut Christi und bestimmt als den Sinn der Feier die Verkündigung des Opfertodes Christi, bis er kommt. Der Opfercharakter der Handlung kommt klarer zum Ausdruck im Johannesevangelium durch die Worte Jesu in der Verheißungsrede: „Das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt“ (6, 51).

Es ist daher nicht richtig, daß die Opferidee dem Urchristentum fremd war, und daß die katholische Kirche sie den griechischen Mysterienkulten entliehen hat. Sie kennt nur ein einziges und einmaliges Opfer, das blutige Opfer Christi am Kreuze; ihr tägliches Meßopfer ist seine unblutige Darstellung.

3. Als *drittes* Merkmal schließt sich der *katholische Sakramentsgedanke* an, der Gedanke, daß die Mitteilung der Gnade Gottes an sichtbare und zugleich wirksame Zeichen und Symbole geknüpft ist, aber nicht exklusiv noch als magische Wirkung, sondern infolge positiver göttlicher Anordnung zum Zweck des Aufbaus des mystischen Leibes Christi. Als solche Zeichen kannte die Urgemeinde die Taufe und die Eucharistie. Paulus faßte die Taufe mehr nach der negativen Seite auf als das Begrabenwerden mit Christus (Röm. 6, 3 f.), und bei der Besprechung der Abendmahlsfeier hebt er ausdrücklich nur die Folgen des unwürdigen Empfanges des Leibes und des Blutes des Herrn (1. Kor. 11, 27) heraus. Das Johannesevangelium läßt Johannes den Täufer das Zeugnis ablegen, daß er selbst nur zur Spendung der Wassertaufe gesandt sei; der nach ihm kommen werde, werde im Heiligen Geist taufen (1, 31 ff.). Und in bezug auf die Eucharistie steht das abschließende Wort in der Verheißungsrede, in der die positive Wirkung ihres Empfanges ausgesprochen ist: „Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tag“ (6, 54).

Es ist daher falsch, wenn behauptet wird, der katholische Sakramentsgedanke sei den orientalistisch-hellenistischen Mysterien und Mythen entnommen. Die Religionsgeschichte hat den Nachweis erbracht, daß es in den antiken Mysterienkulten *Heilszeichen* gab, die eine gewisse Ähnlichkeit mit den Sakramenten der katholischen Kirche besitzen. Diese auf den ersten Blick auffallende Ähnlichkeit erklärt sich aber aus dem *Verhältnis zwischen Idee und Symbol*. Infolge der überall und zu allen Zeiten sich gleichbleibenden Innen- und Außenwelt gibt es für die Auffindung von Symbolen als Ausdruck von Ideen keine unbegrenzten Möglichkeiten; sie sind vielmehr an bestimmte Grenzen gebunden. Diese Grenzen werden noch enger, wenn es sich um religiöse Symbole handelt. Der Fehler liegt daher nicht in der Feststellung von Ähnlichkeiten, sondern darin, daß die Ähnlichkeit zur Abhängigkeit gestempelt wird. Das ist unsatthafte bei Symbolen, deren Sinn bei aller äußerlichen Ähnlichkeit wesentlich verschieden ist, wie das hier der Fall ist. Zwischen den Sakramenten der katholischen Kirche und den antik-heidnischen liegt ein Abgrund; denn letztere sind samt und sonders naturalistisch.

4. Das vierte Merkmal liegt in der *kirchlichen Hierarchie* als der Trägerin des von Gott angeordneten Kirchenamtes mit ihrer Zuspitzung in den Primat des römischen Bischofs in seiner Eigenschaft als Nachfolger von Petrus. Dieses Kirchenamt bestand von Anfang an. Sein ursprünglicher Träger war das Apostelkollegium, an dessen Spitze Petrus stand. Sein Vorrang vor den übrigen Aposteln ist gesichert durch die bekannten Verheißungsworte Christi im Matthäusevangelium (16, 18 f.), deren Echtheit in der Gegenwart auch von Vertretern der freien Evangelienkritik anerkannt wird, weil sie so fest in diesem Evangelium verankert sind, daß sie nur mit Gewalt aus ihm herausgerissen werden können. Den Abschluß bringt auch hier das Johannesevangelium. In dem Anhangskapitel, dessen ursprünglicher Zusammenhang mit dem Evangelium nicht bestritten ist, berichtet es die *tatsächliche Übertragung des obersten Hirtenamtes an Petrus* mit den dreimal wiederholten Worten des Auferstandenen bei der Erscheinung am See Tiberias an ihn: „Weide meine Lämmer, weide meine Schafe“ (21, 15 ff.).

Es ist daher unzutreffend, wenn die Hierarchie der katholischen Kirche auf den Verwaltungsapparat des römischen Reiches und das Papsttum auf den politischen Vorrang des heidnischen Rom zurückgeführt werden.

Alle vier charakteristischen Merkmale des Katholizismus sind somit ihrem wesentlichen Inhalt nach urchristlich und werden durch das Johannesevangelium als solche erwiesen. Die katholische Kirche hat ein feines Verständnis für diese Bedeutung des Evangeliums an den Tag gelegt durch die Verordnung, daß sein Prolog den normalen Abschluß der Meßliturgie bilden solle. Dadurch proklamiert sie ihn tagtäglich als die Magna Charta ihres apostolischen Ursprungs und urchristlichen Charakters.

## ZWEITER ABSCHNITT

### Die Märtyrerzeit und die Ausbildung des Frühkatholizismus im Morgen- und Abendland

Auf die Vollendung des Urchristentums folgte die zweite Lebensperiode des Christentums, die rund zwei Jahrhunderte umfaßt und eine geschlossene Einheit darstellt mit genau bestimmbarren Grenzen und einem höchst charakteristischen Inhalt.

Ihre *obere Grenze* ist bestimmt durch die neue Lage, in welche die junge Christenheit in den ersten zwei Dezennien des 2. Jahrhunderts versetzt wurde. *Zwei Momente* charakterisieren sie, ein inneres und ein äußeres. Das *innere* liegt in dem Zurücktreten des religiösen Enthusiasmus der ersten zwei Generationen, der urchristlichen Begeisterung, die in demselben Maße abnehmen mußte, in dem die Zahl der Christen und der Abstand von der Urzeit zunahm, sowie in dem beginnenden Abflauen der eschatologischen Erwartung und Stimmung. Beides stellte sich ein als Folge des Heimanges der Apostelschüler, von denen jeder ein Stück der eigenartigen religiösen Haltung mit sich nahm, die nur jenen beschieden war, die in persönlichem Verkehr mit den Jüngern des Herrn gestanden hatten. Nur eine Ausnahme ist uns bekannt. Wie der Apostel Johannes tief in das nachapostolische Zeitalter hineinragte, so erstreckte sich das Leben und Wirken eines seiner Schüler, des Bischofs Polykarp von Smyrna, bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts hinaus, gleichsam als lebendige Klammer zwischen der zweiten und der dritten Generation. Das *äußere Moment* ist das Heraustreten der Christenheit aus ihrer untergeschichtlichen Lage und ihr Hinaufsteigen in die große Öffentlichkeit des römischen Reiches, deren Aufmerksamkeit sie nur in Ausnahmefällen im 1. Jahrhundert auf sich gezogen hatte. Das war die Folge der raschen Verbreitung der christlichen Religion in der griechisch-römischen Welt vom Anfang des 2. Jahrhunderts an.

Die *untere Grenze* ist allbekannt. Sie ist bezeichnet durch den wesentlichen Umschwung der Gesamtlage der Christenheit im zweiten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts, der die Bedeutung eines weltgeschichtlichen Wendepunktes ersten Ranges besitzt. Als Zeitgrenze kann hier sogar ein bestimmtes Jahr angegeben werden. Gewöhnlich wird das Jahr 313 als solche genannt. In Wirklichkeit ist es aber das Jahr 324; denn erst in diesem wurde das Werk der Befreiung des Christentums, das Konstantin der Große im Jahre 313 inaugurierte, vollendet und für die Zukunft sichergestellt.

Diese *zweite Lebensperiode* nimmt in der Geschichte des Christentums eine *unvergleichliche* Stellung ein. Keine der zahlreichen Epochen, die es nachher erlebt hat, kann sich an Schwierigkeiten ihrer Aufgaben und Wichtigkeit ihrer Leistungen mit ihr messen; es erscheint sogar fraglich, ob es in der fernsten Zukunft eine Zeit geben wird, die sie übertreffen könnte.

Man pflegt sie vor allen übrigen Lebensperioden auszuzeichnen als die große christliche Heroenzeit, die *Zeit der Märtyrer*. Diese Charakteristik ist richtig; denn die Selbstverteidigung war die erste Aufgabe der jungen Christenheit, und ihre Erfüllung bedeutete nichts Geringeres als die Rettung des kostbarsten religiösen Gutes, das der Menschheit beschieden ward, vor den blinden Instinkten der heidnischen Volksmassen und der rohen Gewalt der römischen Machthaber. Sie ist aber nicht erschöpfend. So wichtig die Aufgabe der Verteidigung ihrer Existenz war, und so hoch ihre glänzende Erfüllung gewertet werden muß, sie wuchs nicht aus dem Inneren der Christenheit heraus, sondern wurde ihr von außen aufgedrängt. Es hätte keine Märtyrer gegeben, wenn dem Christentum keine Verfolger erstanden wären. Zu Christenverfolgungen in größerem Ausmaß wäre es aber nicht gekommen, wenn die römische Staatsgewalt von Anfang an eine freundliche Stellung zur neuen Religion eingenommen hätte; denn sie hätte die Macht gehabt, die gegen das Christentum gerichteten Volksbewegungen, wenn nicht gänzlich zu unterdrücken, so doch wesentlich einzudämmen.

Unabhängig von der ersten, äußeren Aufgabe ergaben sich für die junge Religion *innere* Aufgaben, die keine Änderung erfahren hätten, auch wenn jene ganz weggefallen wäre. Die innere Lage der kirchlich organisierten Christenheit erforderte zunächst ihre *Selbstbehauptung in der großen Welt* zwei inneren Gegnern sehr verschiedenen, ja entgegengesetzten Charakters gegenüber, den Gnostikern, die ein der damaligen Weltkultur angepaßtes Christentum vertraten, in dem die orientalischen Religionsmythen und die griechische Religionsphilosophie die beherrschende Stellung einnahmen, während das Evangelium und die apostolische Glaubenspredigt eine Nebenrolle zugewiesen bekamen, und den Montanisten, die in der völligen Abschließung von der Welt das Ideal erblickten, dem die auf der apostolischen Grundlage beharrenden Christen in Erwartung des nahen Weltendes nachstreben sollten. Was aber ganz und gar von innen heraus von ihr gefordert wurde, und was sie hätte leisten müssen, auch wenn weder der Gnostizismus noch der Montanismus in ihr entstanden wäre, das war die *grundlegende Ausbildung* der von der urchristlichen Zeit ererbten konstitutiven Elemente der christlichen Religion selbst auf allen ihren wesenhaften Lebensgebieten.

Nicht eine, sondern *drei* Aufgaben waren es daher, deren Erfüllung den reichen Inhalt der zweiten Lebensperiode der Christenheit ausmacht. Sie stehen in einer *aufsteigenden Linie*. Die *erste* und unterste war die Selbstverteidigung den zwei äußeren Gegnern gegenüber. Die *zweite* forderte den zwei inneren gegenüber die Selbstbehauptung der katholischen Kirche in ihrer Eigenart und ihrem Beruf, die Welt für Christus zu gewinnen. Sie ist höher zu werten als die erste. Wäre sie nicht erfüllt worden, so hätte sich, je nachdem der Gnostizismus oder der Montanismus Sieger blieb, eines von beiden eingestellt: Entweder wäre das Christentum ein Bestandteil des religiösen Synkretismus (siehe S. 34) geworden und mit diesem untergegangen, oder es hätte sich nur noch einige Zeit als kleine, weltfremde Religionsbildung erhalten. Die höchste und wichtigste Aufgabe war die *dritte*: die von innen heraus zu erzielende Entfaltung der Grundgedanken und

Lebenskräfte der christlichen Religion. Jede dieser drei Aufgaben hatte somit ihren eigenen Gegenstand und ihr eigenes Ziel. Sie standen aber in einem *inneren Zusammenhang*, dem man am ehesten gerecht wird, wenn man die zweite Lebensperiode des Christentums charakterisiert als die Zeit der Ausbildung der katholischen Kirche zur Trägerin der christlichen Weltreligion auf apostolischer Grundlage in der Verteidigungsstellung gegen die heidnische Umwelt, die römische Staatsgewalt und orientalisches-hellenistische Kultureinflüsse. Von ihrer wichtigsten und für die Folgezeit maß- und richtunggebenden Leistung aus gesehen, ist sie die Zeit der ersten Ausbildung *des im Urchristentum grundgelegten Katholizismus*. Für die Bezeichnung des Gesamtergebnisses dieser ersten Ausbildung ist in jüngster Zeit der Ausdruck „*Frühkatholizismus*“ in Gebrauch gekommen. Er empfiehlt sich durch seine prägnante Kürze. In den Kreisen, in denen er aufkam, wird allerdings ein Gegensatz zwischen dem Früh- und dem Spätkatholizismus behauptet. Das Wort „*Frühkatholizismus*“ spricht aber einen solchen nicht aus, und es wird sich herausstellen, daß zwischen dem Katholizismus der Märtyrerzeit und dem der sich anschließenden dritten Lebensperiode der katholischen Kirche kein grundsätzlicher Gegensatz besteht. Die neue Bezeichnung kann daher bedenkenlich übernommen werden.

Von ihrer hochwichtigen zweiten Lebensperiode besitzen wir leider nur eine *sehr unvollkommene Kenntnis*. Ihre erste Gesamtdarstellung wurde von dem schon öfters genannten Bischof Eusebius von Cäsarea um das Jahr 312/13 abgefaßt und mehrmals ergänzt. Sie ist für uns von unschätzbarem Wert; denn sie beruht auf vielen Quellen, die inzwischen verloren gingen, und ohne sie wäre diese Zeit auf weite Strecken hin in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt. Sie befriedigt allerdings die Forderungen nicht, die wir heute an ein Geschichtswerk stellen, und läßt ungefähr alle Fragen unbeantwortet, die wir vom Standpunkt der genetischen Geschichtserklärung aufzuwerfen veranlaßt sind. Sie ist auch nicht so reich an Nachrichten über Personen und Sachen, wie man es wünschen möchte, weil ihre ersten Leser in der Lage waren, zu den Schriften, von denen sie spärliche Exzerpte gibt oder die sie bloß nennt, selbst zu greifen. Von dem verhältnismäßig reichen *Schrifttum* dieser Zeit ist aber schon früh viel mehr verlorengegangen als erhalten geblieben, nicht infolge eines systematischen Vernichtungskampfes seitens der katholischen Kirche der späteren Zeit, wie man es behauptet hat, auch nicht aus reinem Zufall, sondern zumeist wegen des archaischen Charakters, den es nach dem großen Umschwung des 4. Jahrhunderts in den Augen der neuen Generation gewann. Da es aus den Bedürfnissen des Tages entstanden war, mußte es seine aktuelle Bedeutung rasch einbüßen. Noch schlimmer steht es mit den *monumentalen Quellen*. An dem, was man unter dieser Bezeichnung zusammenzufassen pflegt, wie Gotteshäuser, Kircheneinrichtungen, Kultgeräte, Gemälde, Skulpturen, öffentliche und private Inschriften, religiöse Embleme, war diese Zeit, wie nicht anders zu erwarten, nicht reich. Die Denkmäler, die sie schuf, wären daher ein um so kostbareres Quellenmaterial; sie wurden aber schon sehr früh, der Mehrzahl nach wohl schon während der

letzten großen Verfolgung bis auf kärgliche Überreste zerstört. Nur die unterirdischen Begräbnisstätten der alten Christen, vorab die römischen, haben uns dank dem Umstand, daß sie jahrhundertlang verschüttet waren, seit ihrer Wiederentdeckung im 16. Jahrhundert, besonders aber seit den Ausgrabungen des berühmten Archäologen G. B. de Rossi, die bis zur Stunde fortgesetzt werden, eine beschränkte Zahl wiedergeschenkt.

Zu dieser ungünstigen Quellenlage gesellt sich der unheilvolle Einfluß, den *die Vorurteile* weltanschaulicher, religiöser und konfessioneller Natur, mit denen manche Forscher an die Untersuchung dieser Zeitperiode herantreten, auf die Würdigung der überlieferten Tatsachen ausüben. Der Widerstreit der Meinungen und Auffassungen, der sich in den heutigen Darstellungen des 2. und 3. christlichen Jahrhunderts häufiger als sonst offenbart, beruht daher noch mehr auf solchen Vorurteilen als auf der Armut an Quellen.

## ERSTES KAPITEL

### Die Christenverfolgung von den Anfängen bis zum Ende des 3. Jahrhunderts

#### I. DIE ENTSTEHUNGSFAKTOREN UND DIE RECHTLICHE GRUNDLAGE DER VERFOLGUNG

Bis zum Auftreten des Christentums war der religiöse Friede in dem weiten römischen Reich niemals ernstlich gefährdet worden. Diese Tatsache ist auf die kluge *Religionspolitik* der römischen Machthaber zurückzuführen. Zwischen dem römischen Staatswesen und der römischen Staatsreligion bestand bekanntlich die innigste Verbindung. Die römischen Staatsbehörden verlangten daher von den Völkern, die sie in immer größerer Zahl ihrem Reiche einverleibten, die Anerkennung der römischen Staatsgötter. Sie verlangten aber von ihnen nicht die Abschwörung ihrer eigenen Götter, und in dieser religiösen Toleranz, die ihrem staatspolitischen Sinn das beste Zeugnis ausstellt, lag eine der wirksamsten Ursachen ihrer Erfolge. Jedes eroberte Volk konnte seinen angestammten Kult neben dem römischen, der in erster Linie von den römischen Beamten und Soldaten ausgeübt wurde, ungehindert beibehalten. Sie bequemten sich alle zu dieser Gleichstellung des römischen mit den einheimischen Kulturen; die römischen Götter erwiesen sich ja immer wieder als die stärksten durch die Tatsache, daß immer mehr Verehrer anderer nationaler Gottheiten dem römischen Joch unterworfen wurden. Die einzige Ausnahme bildeten die Juden, die sich schon frühzeitig in der Diaspora (siehe S. 47) nationale und religiöse Privilegien zu sichern wußten.

Diese Verhältnisse konnten sich um so leichter einbürgern, als die *Nationalreligionen* seit dem Aufkommen des religiösen Synkretismus (siehe S. 34) ihre innere Kraft bereits in hohem Maße eingebüßt hatten. Die nationalen orientalischen, ägyptischen, griechischen und römischen Götter traten immer stärker in den Hintergrund zugunsten des lebendigen Gottes, des römischen Kaisers, dessen Kult durch die Apotheose von Julius Cäsar im Jahre 42 v. Chr. grundgelegt wurde. Durch die göttliche Verehrung des Kaisers Augustus kam der Kaiserkult in Schwung, und gegen Ende des 1. Jahrhunderts galt er besonders in den östlichen Provinzen als die offizielle Reichsreligion, die mit eigenen Tempeln und Priestern ausgestattet war sowie mit Festen und Zeremonien, die man den ältesten Kulturen entliehen hatte.

Mit der Verbreitung des Christentums im römischen Reich trat eine *neue religiöse Kraft* in Tätigkeit, die bald die alte römische Religionspolitik über den Haufen werfen sollte. Hätten sich die Christen begnügt, Christus als ihren Sondergott zu bekennen und ihn den Göttern ihrer Mitbürger gleichgestellt, so hätte man sie gewähren lassen und an dem neuen religiösen Kult keinen Anstoß genommen. Nun erhoben sie aber den Anspruch, daß ihr Gott der einzige wahre Gott sei und Jesus Christus sein Sohn, den er in Menschengestalt gesandt habe, um die Welt zu erlösen. Sie lehnten alle anderen Götter ab; sie verweigerten die Teilnahme an allen im römischen Reiche gebräuchlichen Kulturen. Sie hielten sich von allen Ämtern, Berufen und Geschäften fern, die in irgendeiner Berührung mit der heidnischen Götterverehrung standen.

Es ist begreiflich, daß dieses *Verhalten der Christen* sich zuerst und vor allem den Haß der heidnischen Bevölkerung zuzog, aus deren Mitte sie stammten, und von der sie sich nach dem Übertritt zur neuen Religion absonderten. Sie erschienen ihr als die erklärten Feinde nicht nur der hergebrachten religiösen Anschauungen und Gebräuche, sondern auch des ganzen römischen Staats- und Kulturlebens, das ganz in die Atmosphäre heidnischer Religiosität eingetaucht war. Diese *feindselige Stimmung* wurde von den Diasporajuden in den größeren und kleineren Städten eifrig geschürt, die an ihren Volksgenossen, die das mosaische Gesetz und die Überlieferungen der Väter verlassen hatten, sich rächen wollten. Sie fand ständige Nahrung durch die üblen Nachreden, zu denen Verleumdungen böswilliger Art, aber auch die Eigenart des Gottesdienstes und der Lebensführung der Christen selbst den Anstoß gaben, und die sich spätestens in dem zweiten Dezennium des 2. Jahrhunderts zu den drei schweren Anklagen auf Atheismus, Unzucht und Staatsfeindlichkeit verdichteten und bis in das dritte hinein nicht verstummten, sooft auch die christlichen Apologeten ihre Nichtigkeit nachwiesen. Die älteste von ihnen war die Anklage auf Atheismus; denn diese ist schon am Ende des 1. Jahrhunderts erhoben worden (siehe S. 126). Die *römischen Machthaber*, vorab die Provinzialbehörden, wurden durch die neue religiöse Bewegung unangenehm überrascht. Sie mußten bald einsehen, daß die Christen die Religionspolitik durchkreuzten, mit der sie den religiösen Frieden bisher aufrechterhalten hatten. Ihr Unmut mußte sich daher gegen die Ruhestörer wenden. Das waren aber nicht die religiös gefügigen heidnischen Volksmassen, sondern die kleine Minderheit von Christen. Denn diese stellten sich in ihren Augen als die Anhänger einer neuen Religion dar, die sich nicht bloß um die Aufnahme in die Kategorie der staatlich erlaubten Kultgemeinschaften nicht im mindesten bemühten, sondern sich offen als Gegner der römischen Staatsreligion, insbesondere des Kaiserkultes, bekannten und benahmen.

Die Entstehung der Christenverfolgung ist daher auf *drei Faktoren* zurückzuführen. Den *ersten* bildeten die Christen selbst vermöge ihrer ablehnenden Haltung zu den hergebrachten religiösen Kulturen und ihrer grundsätzlichen Gegnerschaft zur römischen Staatsreligion. Als *zweiter* Faktor sind die heidnischen Volksmassen einzuschätzen, die sich nicht nur durch ihren Haß gegen

die Christen, sondern auch durch die Anhänglichkeit an ihre Götter als die treibende Kraft erwiesen, welche die römischen Behörden in Bewegung setzte. Erst an *dritter* Stelle ist die römische Staatsgewalt zu nennen; denn die Initiative zur Verfolgung der Christen ging nicht von ihr aus. Sie wurde in die Wirren, die der einzigartige Vorgang der Christianisierung des römischen Reiches herbeiführte, gleichsam wider Willen hineingezogen in ihrer Eigenschaft als geborene Verteidigerin der bedrohten römischen Staatsreligion. Sie ist aber zu den Entstehungsfaktoren der Christenverfolgung zu rechnen, weil diese erst kraft ihrer feindseligen Stellung zur neuen Religion ins Leben treten konnte.

Die Frage nach der *rechtlichen Grundlage* der Christenverfolgung ist unzählige Male aufgeworfen worden, hat aber für die Zeit von den Anfängen bis zum ersten allgemeinen Edikt des Kaisers Decius (249-251) gegen die Christen, auch nach der berühmten Abhandlung von Theodor Mommsen über den „Religionsfrevler nach römischem Recht“ vom Jahre 1890, bis zur Stunde keine einheitliche Beantwortung gefunden. Dieses negative Ergebnis ist wohl darauf zurückzuführen, daß dabei nicht mit voller Klarheit und Konsequenz zwischen dem Rechtsgrund zur Verfolgung und dem Rechtsverfahren bei der Verfolgung unterschieden wurde.

Den *Rechtsgrund* für das Einschreiten der römischen Staatsgewalt gegen sie schufen die Christen selbst durch ihre grundsätzliche Stellung gegen die römische Staatsreligion, die sich in der Ablehnung des Kaiserkultes am deutlichsten offenbarte und für die römischen Behörden nicht bloß das äußere Erkennungszeichen der Christen wurde, sondern das *Christsein* selbst bedeutete, da ihnen ja das innere Heiligtum der christlichen Religion unbekannt war. Infolge der innigen Verbindung der römischen Staatsreligion mit dem ganzen römischen Staatswesen mußte aber der Christ zugleich in den Ruf kommen, ein erklärter Feind des ganzen römischen Staats- und Kulturlebens zu sein, so daß das Christsein beides in sich schloß: die Gegnerschaft gegen die Staatsreligion und gegen das römische Staatswesen. Das Christsein als solches wurde daher von ihnen als ein neues, früher unbekanntes Verbrechen an der römischen Staatsreligion und dem römischen Staatsgedanken eingeschätzt, das nicht unbestraft bleiben dürfe. Diese Rechtsanschauung mußte aber die römische Staatsgewalt zur Verfolgungspolitik gegen die Christen führen.

Die Neuheit dieses religions- und staatspolitischen Verbrechens bereitete nun aber den römischen Staatsbehörden keine geringe Verlegenheit bei der Suche nach der rechtlichen Grundlage für seine Ahndung. Eine solche konnten die Organe eines so ausgesprochenen Rechtsstaates, wie es das römische Reich war, nicht entbehren. In der Kriminalgesetzgebung der Vergangenheit war sie unmittelbar nicht zu finden; denn die römische Staatsgewalt war vermöge ihrer religiösen Toleranz noch nie in die Lage gekommen, gegen die Anhänger einer Religion zum Zwecke der Verteidigung der römischen Staatsreligion strafrechtlich vorzugehen. Die Schwierigkeit, in die sie sich durch die Christen versetzt sah, war um so größer, als es sich in Wirklichkeit um politisch harmlose und loyal gesinnte

Leute handelte, deren einziges „Verbrechen“ darin bestand, Anhänger einer Religion zu sein von einer so ausgeprägten Eigenart, einer so universalen Tendenz, einer so starken Expansionskraft und einem so hochethischen Charakter, wie sie keiner der vielen Nationalkulte besaß, auf die sie auf ihren Eroberungszügen gestoßen war. Für ihr Vorgehen gegen den ersten Gegner der römischen Staatsreligion mußte sie daher eine rechtliche Basis sich erst schaffen. Es dauerte lange, bis sie sich zur allgemeinen Verfolgung der Christen entschloß; denn das erste allgemeine Edikt gegen die Christen stammt erst aus der Mitte des 3. Jahrhunderts. Vor dieser Zeit gab es kein einheitliches, alle römischen Behörden verpflichtendes *Rechtsverfahren* gegen sie. Die Kaiser, die in die Religionsfrage eingriffen, taten es, abgesehen von Domitian (siehe S. 125), nur durch Reskripte an bestimmte Provinzialbehörden, die von anderen zur Richtschnur genommen werden konnten, aber nicht mußten. Über ihren Inhalt wären wir genau unterrichtet, wenn die von dem Juristen Domitius Ulpianus um 212 veranstaltete Sammlung derselben noch vorläge. Ihr Verlust ist um so beklagenswerter, als sich auf anderen Wegen nur wenige erhalten haben. Diesen verdanken wir aber die Kenntnis, daß Umfang, Intensitätsgrad und Dauer der einzelnen Verfolgungen im 2. und in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts in erster Linie von der wechselvollen Haltung der Provinzialbehörden abhängig waren.

Bei allem Wechsel des Rechtsverfahrens blieb aber der Rechtsgrund, das Christsein als religions- und staatspolitisches Verbrechen, unverändert bestehen. Die darauf fußende Rechtsmaxime war daher gleichsam das Damoklesschwert, das über dem Haupt eines jeden Christen schwebte, bis die römische Staatsgewalt durch die Großtat Konstantins ihre Verbindung mit der römischen Staatsreligion löste und durch diese Lösung ihre Verfolgungspolitik selbst über den Haufen warf. Diese Sachlage berechtigt dazu, die ganze Zeit von Nero bis Diokletian als *Verfolgungszeit* zu bezeichnen trotz der Friedenszeiten, die sie im 3. Jahrhundert unterbrachen. Die blutigen Verfolgungen waren nur kurze akute Offenbarungen des dauernden Gegensatzes, in dem die Christen zur römischen Staatsreligion und infolgedessen zur Staatsgewalt sowie zu der heidnischen Umwelt überhaupt standen. Der Brauch, sie nach den Kaisern zu benennen, unter denen sie stattfanden, ist sehr alt; denn er wurde schon durch Laktantius, ihren ersten Geschichtschreiber, und durch die zahlreichen Verfasser der sogenannten Märtyrerakten geübt. Diese äußerliche, rein chronologische Zählung hat aber den großen Nachteil, daß sie den Einblick in die innere Entwicklung der römischen Verfolgungspolitik verhindert, die sich nach den andersgearteten Anfängen in drei Stadien vollzog.

## II. DIE ANFÄNGE DER VERFOLGUNG IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES 1. JAHRHUNDERTS

In der untergeschichtlichen Lage der ältesten Christenheit liegt der Grund dafür, daß die Anfänge der Verfolgung für uns im Dunkeln liegen. Was wir aber darüber wissen, genügt zur Ablehnung der Ansicht, daß schon im 1. Jahrhundert ein formelles Reichsgesetz gegen die Christen erlassen wurde.

Ein interessanter Fund der jüngsten Zeit schien auf den ersten Blick den Beweis zu erbringen, daß schon der Kaiser *Claudius* (41-54) veranlaßt wurde, zu der Christenfrage Stellung zu nehmen. In dem erst 1924 bekanntgewordenen Brief, den er zu Beginn seiner Regierung an die Einwohner von Alexandrien schrieb, verbietet er im Zusammenhang mit der Mahnung zum inneren Frieden zwischen dem jüdischen und dem griechischen Volksteil den Juden von Alexandrien, Landsleute von ihnen aus Syrien oder Ägypten heranzuziehen; gehorchten sie nicht, so werde er sie auf jede Weise verfolgen als Leute, die eine *Art gemeinsamer Seuche* der ganzen Welt anregten. In dieser Äußerung haben mehrere Forscher die älteste heidnische Anspielung auf die christliche Propaganda im Orient, ja sogar die erste Androhung der Christenverfolgung gefunden, indem sie die Predigt des Evangeliums als die vom Kaiser befürchtete Seuche der ganzen Welt deuteten und in den nach Alexandrien heranzuziehenden Juden Propagandisten des Christentums erblickten. So willkommen eine so frühe kaiserliche Äußerung über die christliche Propaganda und den Willen der römischen Staatsgewalt, sie niederzuhalten, dem Kirchenhistoriker auch wäre, so nötigt doch eine unbefangene Würdigung dieser Stelle zum Verzicht auf diesen Gewinn. Denn es ist, abgesehen davon, daß der bildliche Ausdruck Seuche auch rein politisch gedeutet werden kann, vollkommen ausgeschlossen, daß die gesamte Judenschaft Alexandriens daran dachte, judenchristliche Prediger des Evangeliums zu sich einzuladen. Wohl aber lag es für sie sehr nahe, Landsleute aus Syrien oder Ägypten heranzuziehen, um ihre nationalpolitische Stellung in der Stadt zu stärken.

Man wußte schon längst sowohl durch die Apostelgeschichte als durch römische Geschichtschreiber, daß Kaiser Claudius um 49/50 die *Ausweisung der Juden aus Rom* anordnete. Als Grund für diese Maßnahme gibt Sueton (um 120) die Unruhen an, die von den Juden in Rom auf Anstiften eines Chrestus erregt worden waren. Die Mehrzahl der Forscher deutet diesen Namen auf Christus und führt dementsprechend die Tumulte auf den Widerspruch zurück, auf den die Predigt des Evangeliums in der römischen Judenschaft stieß. Die kaiserliche Verfügung war aber rein polizeilicher Natur und hatte mit dem Gegenstand der Auseinandersetzungen der Juden für und gegen Christus nichts zu tun; denn sie bezog sich auf alle Juden. Aquila und Priscilla, von denen die Apostelgeschichte spricht (18, 2. 18. 26), wurden somit nicht in ihrer Eigenschaft als Judenchristen von der Maßregel betroffen, sondern lediglich, weil sie zur jüdischen Nation gehörten. Nach dem Geschichtschreiber Cassius Dio († nach

229) konnte übrigens die Ausweisung wegen der Menge der Juden in Rom nicht vollständig durchgeführt werden und wurde in das Verbot jüdischer Versammlungen unter freiem Himmel abgeändert.

Der *erste Christenverfolger* unter den römischen Kaisern war nicht Claudius, sondern sein Nachfolger Nero (54-68). Als solcher ist er sowohl von christlicher als von heidnischer Seite mit voller Sicherheit bezeugt. Ebenso sicher ist es, daß Petrus und Paulus die Hauptopfer dieser ersten Verfolgung waren (siehe S. 81). Für die Tatsache, daß nicht bloß die beiden Apostel, sondern viele römische Christen unter Nero Märtyrer wurden, besitzen wir einen gleichzeitigen Gewährsmann, Klemens von Rom, der in der auf Seite 76 mitgeteilten Stelle seines Briefes an die korinthische Kirche auch von christlichen Frauen spricht, die unter Duldung unsäglich schwerer und schimpflicher Pein festen Schrittes den Weg des Glaubens durchliefen und einen edlen Preis errangen trotz der Schwäche ihres Körpers. Die ganze Grausamkeit, die der unmenschliche Tyrann an den Tag legte, enthüllt aber ein *Bericht von heidnischer Seite* — der einzige dieser Art aus der ganzen Verfolgungszeit —, den wir dem Geschichtsschreiber Tacitus († um 120) verdanken. Danach wurde die Verfolgung durch den mächtigen Brand in Rom am 18. Juli 64 veranlaßt, der von den vierzehn Stadtregionen drei gänzlich und sieben teilweise zerstörte. Da der Verdacht der Brandstiftung sich gegen Nero selbst richtete, habe dieser, um der üblen Nachrede ein Ende zu machen, als Schuldige die Christen unterschoben, „wie das Volk diese durch ihre Untaten verhaßten Menschen nannte“. Tacitus erklärt diesen Namen und führt ihn ganz richtig auf Christus zurück, der unter der Regierung des Kaisers Tiberius von dem Landpfleger von Judäa, Pontius Pilatus, mit dem Tode bestraft worden sei. Auf die Aussage von Leuten hin, die zuerst ergriffen wurden und sich zur Brandstiftung bekannten, erfaßte man eine „gewaltige Menge“ von Christen. Diese wurde aber, wie Tacitus ausdrücklich bemerkt, nicht so sehr der Brandstiftung als vielmehr des „Hasses gegen das Menschengeschlecht“ überführt und zu ausgesucht grausamen Todespeinen verurteilt, die Tacitus ausführlich schildert. Mochte daher der Anlaß zu diesen Vorgängen religiösen Dingen noch so fremd gewesen sein, im Schlußeffekt führten sie eine wahre Christenverfolgung herbei, nicht eine bloße Verfolgung von Christen wegen angeblicher Brandstiftung. Denn der Haß des menschlichen Geschlechtes, den Tacitus als das entscheidende Verurteilungsmotiv angibt, ist nichts anderes als die gegensätzliche Stellung der Christen zu der römischen Staatsreligion und zu dem römischen Staats- und Kulturleben, die sich als der Rechtsgrund der Christenverfolgung herausgestellt hat (siehe S. 121).

Hat sich nun Nero mit diesem grausamen Vorgehen gegen die römischen Christen begnügt, oder erließ er ein *allgemeines Reichsgesetz* gegen die ganze Christenheit? Für die *Bejahung* dieser Frage stützen sich manche Forscher auf den berühmten afrikanischen Apologeten und Theologen Tertullian († nach 220), der von der Verurteilung des Christennamens durch Nero spricht und sie als die einzige neronische Einrichtung bezeichnet, die nicht ausgetilgt wurde.

Die Ausdrücke Tertullians, auf die es ankommt, „*damnatio*“ und „*institutum*“, sind aber vieldeutig und könnten daher nur dann mit Sicherheit im Sinne des Erlasses eines formellen Gesetzes erklärt werden, wenn die Existenz eines solchen unabhängig von ihm bezeugt wäre, zumal seine Lebenszeit rund hundert- und fünfzig Jahre später fällt als die Regierung Neros. Ein gleichzeitiges Zeugnis dafür gibt es nicht. Die kurze Aussage des römischen Geschichtsschreibers Sueton in der um 120 verfaßten Biographie Neros, die Christen, eine Sekte von Menschen, die einem neuen und bösartigen Aberglauben huldigten, seien mit Todesstrafen übel mitgenommen worden, kann nicht als ein solches gewertet werden; denn sie spricht nur einen Tatbestand aus und nimmt deutlich Bezug auf die grausame Behandlung der Christen anläßlich des Brandes von Rom. Wir sind daher für die Beantwortung der aufgeworfenen Frage auf *innere Gründe* angewiesen. Diese sprechen aber entschieden für ihre *Verneinung*. In den Augen Neros und seines Rates konnten die Christen kaum eine genügende Bedeutung besitzen, um die oberste Staatsgewalt zu veranlassen, den Apparat der römischen Gesetzgebung gegen sie in Bewegung zu setzen. Wäre nun trotzdem ein allgemeines Gesetz gegen sie erlassen worden, so hätte es auch den Provinzialbehörden die Verfolgung der Christen zur Pflicht gemacht. Seine Durchführung hätte sogar zur Ausrottung des Christentums führen müssen, das sich ja damals noch in den Anfängen seiner Verbreitung befand. Es hat aber nicht einmal in Rom zu bestehen aufgehört, und es läßt sich kein Beweis dafür erbringen, daß die neronische Verfolgung sich über Rom hinaus erstreckte; denn die Märtyrerakten, die eine gewisse Zahl von Personengruppen in einigen Städten Italiens und Galliens unter Nero des Martertodes sterben lassen, sind geschichtlich wertlos. Direkt ausgeschlossen wird endlich ein allgemeines Gesetz gegen die Christen durch die unmittelbare Folgezeit, wie sich gleich herausstellen wird. Die neronische Verfolgung hatte eine andere Wirkung; sie bedeutete die *moralische Verfemung des Christennamens*, der durch die Verquickung der römischen Christen mit der Brandstiftungsaffäre in der breiten Öffentlichkeit zu einem verabscheuungswürdigen Ausbund von Schlechtigkeit und Verworfenheit gestempelt wurde. Diese Verfemung traf die Christenheit empfindlicher und schadete ihr mehr als die rechtlichen Maßnahmen, die später gegen sie ergriffen wurden.

Nach dieser ersten Christenverfolgung dauerte es rund dreißig Jahre, bis es zu einer *zweiten* in den letzten Jahren des Kaisers *Domitian* (81-96) kam. Zwei gleichzeitige christliche Quellen enthalten deutliche Anspielungen darauf: der Brief des Klemens von Rom (siehe S. 88) und die Apokalypse des Johannes. Die der letzteren sind wichtig, weil sie die rechtliche Grundlage der Verfolgung ersehen lassen. In dem Brief an die Kirche von Pergamum heißt es: „Ich weiß, wo du wohnst, wo der Thron Satans ist. Du hältst fest an meinem Namen und hast meinen Glauben nicht verleugnet in den Tagen des Antipas, meines bewährten Zeugen, der bei euch getötet ward, wo der Satan wohnt“ (2, 13). An zwei weiteren Stellen spricht der Seher von jenen, die das Leben verachtet haben



bis zum Tod (12, 11), die enthauptet wurden um des Zeugnisses Jesu und des Wortes Gottes willen und das Tier nicht angebetet haben (20, 4). Die bildlichen Ausdrücke des Apokalyptikers sind sofort verständlich, wenn man weiß, daß Pergamum die Hauptstätte des Kaiserkultes in Kleinasien war, daß dort der erste Tempel von Roma und Augustus errichtet und das jährliche Hauptfest des Kultes gefeiert wurde. Da nun Sueton in der Biographie Domitians hervorhebt, daß er sich schon bei Lebzeiten als Gott verehren ließ, darf gefolgert werden, daß die Christen in den östlichen Provinzen auf Grund der Lex Iulia maiestatis wegen des durch die Verweigerung des Kaiserkultes begangenen Majestätsverbrechens verurteilt wurden.

Durch Cassius Dio lernen wir zwei Fälle von *Christenprozessen* kennen, von denen der erste zugleich beweist, daß das Christentum, das zur Zeit des Apostels Paulus schon in das Haus des Kaisers eingedrungen war, gegen Ende des 1. Jahrhunderts bereits Anhänger in der kaiserlichen Familie der *Flavier* besaß. Zum Jahre 95 berichtet er, daß Domitian nebst vielen anderen den Konsul Flavius Klemens hinrichten ließ, obgleich er sein Vetter war und Flavia Domitilla, die ebenfalls zu seiner Familie gehörte, zur Frau hatte. Beide seien des Atheismus angeklagt worden. Dieser Atheismus war sicher nichts anderes als das Bekenntnis zum Christentum; denn so lautete die erste von den drei Anklagen, die gegen die Christen erhoben wurden (siehe S. 120). Als Gottesleugner mußten ja auch die Christen der Urzeit ihren heidnischen Zeitgenossen erscheinen, da sie alle Formen ablehnten, in denen der Götterglaube sich im römischen Reich äußerte, und ihr eigener Gottesdienst keine Parallele zu den geräuschvollen Zeremonien des Götterkultes bot. Cassius Dio fügt hinzu, daß dieselbe Anklage gegen viele andere erhoben wurde, die sich den jüdischen Gebräuchen angeschlossen hatten. Auch diese Formulierung deutet auf das Christsein der Angeklagten hin; denn die äußere Lebenshaltung der Christen konnte von Außenstehenden leicht mit der bekannteren der Juden verwechselt werden. Um Proselyten des Judentums kann es sich nicht handeln, weil den Juden und ihrem Anhang nie der Vorwurf des Atheismus gemacht wurde. Die Ausdrucksweise des Cassius Dio läßt keinen Zweifel darüber bestehen, daß gegen alle diese römischen Christen ein regelrechtes *Kriminalverfahren* angestrengt wurde, das zu ihrer Verurteilung führte. Er gibt auch ihre Strafen an: Die einen wurden hingerichtet, die anderen zur Güterkonfiskation verurteilt, Flavia Domitilla aber nur nach der Insel Pandataria (heute Ventotene bei Gaeta) verbannt. Der *zweite Fall* bezieht sich auf Acilius Glabrio, einen Sprossen des alten römischen Geschlechtes der Acilii, der im Jahre 91 Konsul gewesen war. Auch dieser wurde wegen Atheismus hingerichtet. Seine Eigenschaft als Christ, die schon aus dem Verurteilungsgrund zu ersehen war, wurde bestätigt durch die Entdeckung seines Grabes in der Priscillakatakomben. Sueton erwähnt ebenfalls die Hinrichtung von Flavius Klemens und Acilius Glabrio, aber ohne ihre Eigenschaft als Christen kenntlich zu machen.

Eusebius von Cäsarea beruft sich auf einen dritten heidnischen Geschichtschreiber namens Bruttius, der vielleicht älter ist als Sueton, für die Angabe, daß viele Christen unter Domitian den Martertod erlitten, und daß Flavia Domitilla, eine Nichte des Flavius Klemens, wegen ihres Bekenntnisses zum Christentum auf die Insel Pontia (heute Ponza bei Gaeta) verbannt wurde. Von heidnischer Seite werden somit zwei edle Römerinnen gleichen Namens bezeugt, eine ältere von Cassius Dio als Frau und eine jüngere von Bruttius als Nichte des Flavius Klemens. Ob diese Zweizahl richtig oder, wie man heute meist annimmt, irrtümlich ist, läßt sich nicht mehr mit Sicherheit ausmachen. Das Andenken an (die jüngere?) Domitilla hat sich in der römischen Kirche am besten erhalten. Ihren Namen trägt eine der merkwürdigsten *Katakomben von Rom*, die sich unter einem Grundstück ausdehnt, auf dem sich die Grabstätte des Geschlechtes der Flavier befand, und deren älteste Malereien in das 1. Jahrhundert hinaufreichen. Nach späteren Märtyrerakten wurden die beiden Kämmerer der Domitilla, Nereus und Achilleus, dort beigesetzt. In der Tat förderten die Ausgrabungen Bruchstücke der Inschrift an den Tag, die der Papst Damasus an ihrem Grabe setzen ließ, sowie das Stück einer Säule von dem Ziboriumaltar aus dem 4./5. Jahrhundert, auf dem ein Teil des Reliefs erhalten ist, das ein Martyrium durch Enthauptung darstellte, mit den Überresten der Beischrift: Achilleus.

Die ältesten christlichen Schriftsteller schweigen über die römischen Märtyrer und erwähnen die domitianische Verfolgung überhaupt sehr selten. Die einzige konkrete Nachricht stammt von Hegesipp, aus dessen „Denkwürdigkeiten“ Eusebius die Episode von den sogenannten Davididen seiner Kirchengeschichte einverleibt hat (siehe S. 82). Der Bischof Melito von Sardes nannte Domitian und Nero in einer um 170 an Mark Aurel gerichteten Apologie die einzigen Kaiser, die sich bemüht hätten, die christliche Religion in üblen Ruf zu bringen. Tertullian bezeichnet Domitian als „einen Teil der Grausamkeit Neros“ und hebt die Kürze der Verfolgung hervor. Eusebius spricht von sich aus nur von der Verbannung des Apostels Johannes auf die Insel Patmos (siehe S. 97). Laktantius berichtet ganz kurz, daß Domitian nach langer Unterdrückung seiner Untertanen seine ruchlosen Hände gegen den Herrn ausstreckte und dafür den Lohn bekam durch die Ermordung in seinem Palast und die Tilgung seines Andenkens.

Domitian fiel tatsächlich am 18. September 96 im fünfundvierzigsten Lebensjahr einer Verschwörung, an der seine eigene Gattin beteiligt war, zum Opfer. Dieser frühe Tod bereitete der Verfolgung ein jähes Ende; denn durch Cassius Dio erfahren wir, daß der Kaiser *Nerva* (96-98), sein Nachfolger, die von ihm Verbannten begnadigte und Anklagen auf Atheismus und jüdische Lebensweise nicht mehr zuließ. Aus all dem, was wir über die Verfolgung Domitians wissen, ist aber ersichtlich, daß er sein Rechtsverfahren gegen die Christen auf die Lex Iulia maiestatis gestützt hatte. Dieses Zurückschlagen auf ein altes allgemeines Kriminalgesetz begreift man nicht, wenn schon unter Nero ein besonderes Reichsgesetz gegen die Christen erlassen worden wäre.

### III. DAS ERSTE STADIUM. DIE VERFOLGUNG VON CHRISTEN ALS EINZELPERSONEN IM 2. JAHRHUNDERT

#### 1. Unter Trajan (98-117)

Ein ganz anderes Rechtsverfahren wurde angeordnet durch das *Reskript* des Kaisers Trajan an *Plinius den Jüngeren*, der im Jahre 111/112 oder ein Jahr später als kaiserlicher Legat die Provinz Bithynien in Kleinasien verwaltete. Es ist im Wortlaut erhalten, dank dem Umstand, daß dieser es in seine Korrespondenz mit dem Kaiser aufnahm samt seinem eigenen *Schreiben an Trajan*, das er veranlaßte, und das zu den wichtigsten Quellen für die Kenntnis des frühen Christentums gehört.

Das erste, was wir daraus erfahren, ist die auffallend starke *Verbreitung* des Christentums in Bithynien schon im ersten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts. Nicht bloß in Städten, sondern auch in Gauen und Dörfern besaß es zahlreiche Anhänger jeden Alters, jeden Standes und beiderlei Geschlechtes, als Plinius sein Amt antrat. Auf Befehl des Kaisers erließ er ein Verbot gegen die sogenannten Hetären, d. h. Vereine, die vom Staat nicht anerkannt waren, was zur Folge hatte, daß viele an den Versammlungen der Christen nicht mehr teilnahmen. Andere setzten sie aber fort; denn Plinius wurde bald veranlaßt, sich näher mit ihnen zu beschäftigen, da gerichtliche Anzeigen an ihn kamen. Nun hatte er an Christenprozessen früher niemals teilgenommen und wußte daher nicht, weder was bei den angeklagten Christen untersucht, noch was bestraft zu werden pflegte. Da er aber handeln mußte, befolgte er einstweilen die *Methode*, die er genau beschreibt: „Ich fragte sie, ob sie Christen seien. Wenn sie es bekannten, befragte ich sie ein zweites und ein drittes Mal, indem ich zugleich die Todesstrafe androhte, und wenn sie dabei beharrten, ließ ich sie zur Hinrichtung abführen. Denn ich zweifelte nicht daran, daß, was das auch sein mochte, wozu sie sich bekannten, auf jeden Fall ihre Hartnäckigkeit und ihr unbeugsamer Starrsinn zu bestrafen seien. Es fanden sich aber andere Leute (unter ihnen) von gleich unvernünftiger Haltung, die ich wegen ihrer Eigenschaft als römische Bürger (lediglich) aufschreiben ließ, damit sie nach Rom gebracht würden.“ Bald mehrten sich die Fälle, sicher nicht aus dem von Plinius angenommenen Grund, daß infolge der gerichtlichen Verhandlungen selbst das Verbrechen gewohnheitsgemäß um sich greife, sondern weil der Erfolg der Anzeigen rachsüchtige Leute zu falschen Denunziationen verleitete. Das beweist der hierauf von Plinius erwähnte Fall einer anonymen Anklageschrift, die zahlreiche Namen enthielt. Als er nun diese Personen in Untersuchung nahm, leugneten die einen, Christen zu sein oder je gewesen zu sein, und da sie dem Beispiel des Plinius folgend die Götter anriefen und dem Bilde des Kaisers, das er mit den Bildern der Götter zu diesem Zwecke hatte herbeibringen lassen, Weihrauch- und Weinspenden darbrachten, glaubte er, sie freilassen zu müssen; denn das seien Handlungen, von denen man behauptete, daß sie von wirklichen Christen nicht erzwungen werden

könnten. Andere, die in der anonymen Liste standen, bekannten sich wohl anfangs als Christen, gleich darauf aber leugneten sie es; sie seien es zwar früher gewesen, hätten sich aber losgesagt, einige vor mehreren, der eine oder andere sogar vor zwanzig Jahren. Auch diese erwiesen alle dem Bilde des Kaisers und den Götterbildern ihre Verehrung und schmähten über Christus. Was sie aber über ihr früheres christliches Leben aussagten, war nicht dazu angetan, Plinius über die „Verbrechen“ der Christen aufzuklären. Er hielt es daher für um so notwendiger, zwei Diakonissen unter Anwendung der Folter nach dem wahren Sachverhalt auszuforschen. Da er aber aus ihnen nur Dinge herausbrachte, die er als maßlos verkehrten Aberglauben ansah, unterbrach er das Prozeßverfahren und wandte sich an den Kaiser, um sich durch ihn belehren und auf die rechte Bahn führen zu lassen.

Er legte ihm eine Reihe von *Fragen* vor, die für uns sehr lehrreich sind: ob bei Christenprozessen ein Unterschied der Lebensalter zu beachten oder die zarteste Jugend in gleicher Weise zu behandeln sei wie das kräftige Mannesalter, ob auf Reue hin Verzeihung gewährt werden dürfe oder dem, der überhaupt einmal Christ gewesen sei, das Aufgeben des Christentums nicht zum Vorteil gereichen dürfe. Die wichtigste lautet aber: ob der bloße Christenname, auch wenn es an Verbrechen fehle, oder die mit dem Namen zusammenhängenden Verbrechen bestraft werden sollten. Der Schluß des Schreibens, das den Rechtssinn des Plinius in ein sympathisches Licht stellt, ist sogar von dem Bestreben getragen, den Kaiser zur Milde gegen die Christen zu stimmen. Infolge der weiten Verbreitung „dieses ansteckenden Aberglaubens“ seien viele Personen in Gefahr und würden noch in Gefahr kommen. Er schein aber zum Stillstand gebracht und wieder gutgemacht werden zu können. Wenigstens stehe zur Genüge fest, daß der Besuch der beinahe schon verödeten Tempel sich wieder zu heben beginne und die heiligen Festlichkeiten, die lange unterblieben waren, wieder aufgenommen würden; auch werde die Fütterung der Opfertiere, für die sich bisher nur äußerst selten ein Käufer fand, wieder verpachtet. Auf Grund dieser Tatsachen lasse sich unschwer vermuten, welch große Schar von Menschen gebessert werden könnte, wenn für die Reue Platz geschaffen würde.

Die *Antwort* des Kaisers ist so prägnant gefaßt, daß sie im Wortlaut mitgeteilt werden kann: „Bei der gerichtlichen Untersuchung gegen die Leute, die dir als Christen angezeigt wurden, hast du, mein Sekundus, das richtige Verfahren eingehalten; denn es kann keine allgemeine Bestimmung getroffen werden, die eine feste Norm abgäbe. Aufspüren soll man die Christen nicht. Wenn sie angezeigt und überführt werden, sind sie zu bestrafen, jedoch mit der Einschränkung, daß jeder, der leugnet, Christ zu sein, und das durch die Tat bekundet, indem er unsere Götter anfleht, so verdächtig er auch in bezug auf seine Vergangenheit sein mag, wegen seiner Reue Verzeihung erhalten soll. Der Einreichung anonymen Anklageschriften darf bei keinem Prozeß stattgegeben werden. Denn das hieße ein sehr schlechtes Beispiel geben; das paßt auch nicht in unsere Zeit.“

In dieser Antwort ist zunächst ein Doppeltes von Wichtigkeit. Das *erste* ist der

vom Kaiser eingenommene Standpunkt, daß das Christsein als solches anzeigefähig und straffällig sei, womit die wichtigste Anfrage des Plinius dem Sinne nach beantwortet war. Diese Einschätzung des Christentums war für Trajan so selbstverständlich, daß er sie gar nicht direkt aussprach, sondern als bestehende Rechtsmaxime voraussetzte. Das *zweite* ist seine ausdrückliche Aussage, daß sich in Sachen der Christen keine feste Norm aufstellen lasse. Das ist ein weiterer Beweis dafür, daß die Annahme eines von Nero erlassenen Sondergesetzes gegen die Christen nicht richtig ist. Faßt man nun das von Trajan vorgeschriebene *Rechtsverfahren* näher ins Auge, so leuchtet sofort ein, daß er den Boden des Kriminalverfahrens auf Grund der römischen Strafgesetze verließ, das in der domitianischen Verfolgung zur Anwendung gekommen war; denn die Bestimmung, daß ein Angeklagter durch die einfache Leugnung des ihm zur Last gelegten Vergehens straffrei wird, steht in einem offenbaren Widerspruch nicht bloß zum römischen, sondern zu allem Strafrecht. Th. Mommsen (siehe S. 121) hat mit Recht daraus gefolgert, daß Trajan die Christen der sogenannten Koerzitions-gewalt unterstellte, d. h. dem obrigkeitlichen Befehls- und Zuchtigungsrecht, vermöge dessen die Provinzialbehörden, denen die Rechtspflege ebenso unterstand wie die Verwaltung, befugt waren, den römischen Bürger zur Erfüllung seiner religiösen Pflichten und zum Festhalten an der nationalen Religion anzuhalten, und das nunmehr auch auf den Nichtbürger im Falle des Bekenntnisses zum Christentum ausgedehnt erscheint. Der Inhaber des Koerzitionsrechtes mußte allerdings sein jeweiliges Eingreifen rechtfertigen, wozu es in der Regel eines Kognitionsprozesses bedurfte; er war aber weder an eine geordnete Prozeßform noch an bestimmte Strafen gebunden, sondern verfügte über einen ausgedehnten Willkürbereich.

Das Reskript Trajans ersetzte somit das kriminalrechtliche Verfahren gegen die Christen durch das *staatspolizeiliche*. Dazu wird ihn wohl die Mitteilung des Plinius über die große Zahl der Christen in Bithynien und seine Aussage, daß er trotz der Anwendung der Folter kein Verbrechen hatte feststellen können, veranlaßt haben. Dadurch erklärt sich auch, warum er keinen Unterschied machte zwischen Christen, die römische Bürger waren, und solchen, die das Bürgerrecht nicht besaßen, obgleich Plinius geschrieben hatte, daß er die Christen, die es besaßen, hatte aufschreiben lassen, damit sie nach Rom gebracht würden. Diese Unterscheidung hatte nur einen Sinn beim Kriminalverfahren. Durch die dem „reumütigen“ Christen zugesicherte Strafflosigkeit kam Trajan dem von Plinius am Ende seines Schreibens ausgesprochenen Wunsch entgegen, wohl in der Hoffnung, daß viele Angeklagte sich dieses leichten Mittels bedienen würden, um sich schweren Strafen zu entziehen, und auf diese Weise für den Staatskult zurückgewonnen werden könnten. Ethisch höher steht das Verbot der Annahme anonymen Anklageschriften, das eine wirksame Zurückdrängung des Hasses der heidnischen Volksmassen gegen die Christen bedeutete (siehe S. 120).

So genau wir über die rechtliche Grundlage der trajanischen Verfolgung unterrichtet sind, so unsicher und lückenhaft ist unsere Kenntnis ihres *Verlaufes*. Von

den Christen in Bithynien, die Plinius laut seinem Briefe an Trajan hatte hinrichten oder zum Transport nach Rom aufzeichnen lassen, ist in keiner christlichen Quelle die Rede. Wir wissen auch nicht, wie er die unterbrochene Untersuchung fortführte, nachdem er das Reskript des Kaisers erhalten hatte. Von einer Verfolgung in *Mazedonien* erfahren wir durch den zeitgenössischen Brief des Bischofs Polykarp von Smyrna an die Kirche von Philippi, der an einer Stelle auf Märtyrer aus ihrer Mitte anspielt (Kap. 9) und an einer anderen sie auffordert, für ihre Verfolger zu beten (Kap. 12). Eusebius bemerkt, daß durch das trajanische Reskript die Verfolgung einigermaßen gedämpft wurde, den Christenfeinden aber noch ein weiter Spielraum blieb. Infolgedessen sei es auf Betreiben der Volksmassen oder der römischen Provinzialbehörden zu lokalen Verfolgungen gekommen, in denen viele Christen den Martertod erlitten. Mit Namen nennt er aber nur Symeon in Jerusalem (siehe S. 20) und den berühmten Bischof *Ignatius* von Antiochien, der römischer Bürger gewesen sein muß, da er von dem Statthalter Syriens nach Rom zur Aburteilung geschickt wurde. Diesem Umstand verdanken wir eine nähere Kenntnis dieses Mannes, der zu den Charakterköpfen der ältesten Christenheit gehört. Auf der Reise von Antiochien nach Rom schrieb er sieben Briefe, deren Echtheit in der Gegenwart allgemein anerkannt ist. Sechs davon sind an kleinasiatische Gemeinden und an den Bischof Polykarp von Smyrna gerichtet. Der siebente ist eine einzige ebenso herzliche wie dringende Bitte an die Römer, nichts zu unternehmen, wodurch er des Martertodes für Christus verlustig ginge. Der Bericht über sein Martyrium, der von Augenzeugen geschrieben sein will, galt früher als die älteste Märtyrerakte und wurde von dem Mauriner Th. Ruinart an die Spitze seiner Sammlung gestellt. Heute wird er allgemein als unecht betrachtet. Abgesehen von inneren Unstimmigkeiten, spricht der Umstand am stärksten für seine Unechtheit, daß Eusebius ihn nicht kannte; denn er beruft sich auf Irenäus als Gewährsmann für den Martertod des Ignatius. Von noch viel geringerem Wert sind die übrigen Märtyrerakten, die ihre Heroen in die Zeit Trajans verlegen. Das sind übrigens nur etwa zwölf Personen bzw. Personengruppen, die sich neben Rom auf verschiedene Provinzen des Reiches verteilen.

## 2. Unter Hadrian (117-138)

Der Nachfolger Trajans nahm den Christen gegenüber einen ganz anderen Standpunkt ein. Zeuge dessen ist das *Reskript*, das er um das Jahr 125 an den Prokonsul der Asia proconsularis Minucius Fundanus richtete als Antwort auf das Schreiben seines Vorgängers Serennius Gratianus in Sachen der Christen. In diesem Schreiben, das leider verlorenging, hatte Gratianus nach der Angabe von Eusebius auf die Ungerechtigkeit hingewiesen, die darin bestehe, Christen auf das bloße Geschrei des Pöbels hin ohne gerichtliche Untersuchung und ohne erwiesene Schuld hinrichten zu lassen. Das Reskript ist erhalten, weil Justin der Märtyrer es im lateinischen Wortlaut in seine Apologie (I, 68) aufnahm, aus der es Eusebius ins Griechische übersetzte und seiner Kirchengeschichte einver-

leibte. Es enthält *vier Bestimmungen*: 1. die Verurteilung der Christen soll nur auf dem Wege eines regelrechten Kriminalverfahrens erfolgen; 2. sie ist nur zulässig, wenn nachgewiesen ist, daß die angeklagten Christen sich gegen die römischen Gesetze vergangen haben; 3. die ihnen auferlegten Strafen müssen der Qualität ihrer Vergehen entsprechen; 4. jede falsche Anzeige ist schwer zu bestrafen.

Dieses Reskript stellte somit die Christen unter das *gemeine Gesetz*, was gleichbedeutend war mit der Ignorierung der Rechtsmaxime von der Strafbarkeit des Christseins als solchen. Seine Christenfreundlichkeit ist kein genügender Grund, um seine Echtheit zu leugnen oder anzuzweifeln; denn seine äußere Bezeugung reicht mit Justin dem Märtyrer bis nahe an die Zeit Hadrians selbst heran. Tertullian hat es nicht gekannt; denn er erwähnt Hadrian nur unter den Kaisern, die den Gesetzen gegen die Christen keinen Nachdruck gaben. Eine Bestätigung seiner Echtheit darf darin erblickt werden, daß keinerlei Nachrichten über Märtyrer in der Asia proconsularis aus der Zeit Hadrians überliefert sind. Für andere Provinzen und für Rom selbst liegen aber solche vor in der Gestalt von Märtyrerakten. Sie beziehen sich auf eine Reihe von Personengruppen, von denen die meisten in Rom und seiner nächsten Umgebung oder in einigen Städten Italiens lokalisiert sind, während die östlichen Provinzen sehr zurücktreten. Keiner dieser Berichte besitzt aber die nötigen Eigenschaften, um auf ihr Zeugnis hin die Märtyrer, von denen sie handeln, mit Sicherheit der Zeit Hadrians zuweisen zu können. Am wenigsten glaubhaft sind natürlich jene, die Hadrian selbst als Verfolger auftreten lassen. Es darf aber nicht übersehen werden, daß sein Reskript nur für den Prokonsul der Provinz Asia verpflichtend war. Die Folgezeit erbringt übrigens den Beweis dafür, daß die Hinrichtung von Christen nicht auf Grund dieses Reskriptes in dem ganzen Reich mit einem Schlag aufhörte.

### 3. Unter Antoninus Pius (138-161)

Eusebius (H. E. 4, 13) gibt den Wortlaut eines *Ediktes*, das der Kaiser Antoninus Pius an den Landtag der Asia proconsularis gerichtet habe. Die Christenfreundlichkeit dieses Schriftstückes, dessen Lobsprüche auf die Christen sich im Munde eines römischen Kaisers des 2. Jahrhunderts seltsam genug ausnehmen, übertrifft die des hadrianischen Reskriptes um ein Erkleckliches. Es bedeutet die Aufhebung der Rechtsmaxime der Strafbarkeit des Christseins als solchen. Es stellt sogar die Anzeige eines Christen unter Strafe: „Sollte jemand einen von ihnen durch Vorführung vor das Gericht belästigen, so soll der Angeklagte freigesprochen werden, auch wenn seine Eigenschaft als Christ offenkundig ist; der Kläger soll aber der gesetzlichen Strafe verfallen“, so lautet sein Schluß. Es kann daher als Ganzes nicht echt sein, und der Versuch, einen echten Kern von christlichen Zutaten zu sondern, scheitert an der Einheitlichkeit seines Gedankenganges. Seine Unechtheit ergibt sich am klarsten aus dem Widerspruch, in dem es zu einem andern Erlaß des Antoninus Pius steht, der sicher *authentisch* ist. Der Bischof Melito von Sardes erinnert den Kaiser Mark Aurel in der Apologie, die

er um 172 an ihn richtete, an das Reskript Hadrians an Fundanus und an die Schreiben, durch die sein (Adoptiv-)Vater Antoninus Pius unter seiner eigenen Mitregentschaft den Einwohnern von Larissa, Thessalonike, Athen und allen Hellenen verbot, in Sachen der Christen Neuerungen vorzunehmen. Eusebius, der diese Stelle der verlorenen Apologie des Melito gerettet hat, identifizierte diese Schreiben mit dem unechten Edikt. Das ist ein offener Irrtum; denn dieses verbietet ja den Christenprozeß überhaupt. Aus der Äußerung Melitos ist nicht zu ersehen, ob Antoninus Pius die Rechtsregel angab, von der nicht abgewichen werden sollte. Man wird nicht fehlgehen mit der Annahme, daß sie auf dem *trajanischen Reskript* beruhte. Dahin weist der Bericht, den Justin der Märtyrer im Anhang zu seiner an Antoninus Pius gerichteten Apologie über einen Christenprozeß in Rom gibt. Er handelt von einem Ehepaar, das in größter sittlicher Irrung lebte. Da bekehrte sich die Frau zum Christentum und entsagte ihrem früheren Leben. Dadurch zog sie sich den Haß ihres Mannes zu, der sie nach erfolgter Scheidung als Christin anzeigte. Justin sagt von ihr nur noch, daß sie einen Aufschub bekam, um ihre Vermögensverhältnisse zu ordnen, und spricht dann von einem Ptolemäus, der als der christliche Lehrer der Frau bekannt wurde. Er wurde von einem städtischen Zenturio verhaftet, vor den Stadtpräfecten gebracht und auf das standhafte Bekenntnis zum Christentum hin abgeurteilt. Dieses Verfahren entspricht zwei Bestimmungen des trajanischen Reskriptes, daß es einer Anzeige bedürfe, um einen Christen gerichtlich zu belangen, und daß der bei seinem Bekenntnis beharrende Christ zu strafen sei. In dieselbe Richtung führt ein von Tertullian berichteter Fall: ein hoher römischer Beamter namens Pudens habe einen Christen, der ihm überliefert wurde, freigegeben mit der Begründung, daß er ihn beim Mangel eines Klägers nicht verhören könnte, und unter Berufung auf ein „*mandatum*“, eine Instruktion, die offenbar auf dem trajanischen Reskript fußte.

Über diese Verfolgung besitzen wir wenige Einzelnachrichten. Ihr berühmtestes Opfer war jener Schüler des Apostels Johannes (siehe S. 94), der tief in das 2. Jahrhundert hineinragt, der Bischof *Polykarp* von Smyrna, dessen Martertod in dem Schreiben der Kirche von Smyrna an die Gemeinde von Philomelium in Großphrygien ausführlich erzählt wird. Dieses Schriftstück aus dem Jahre 156 ist der älteste eingehende Bericht über ein Einzelmartyrium und wird oft (seines Inhaltes wegen) an die Spitze der sogenannten Märtyrerakten gestellt; seiner literarischen Form nach gehört es aber nicht zu diesen, sondern zur altchristlichen Briefliteratur. Wir gewinnen daraus ein deutliches Bild der edlen Persönlichkeit des Bischofs von Smyrna, der sich in Befolgung eines Wortes des Herrn der Verfolgung durch die Flucht entzogen hatte. Der *Hauptfaktor* der Verfolgung im 2. Jahrhundert tritt hier besonders klar hervor; denn die heidnische Volksmasse verlangte die Aufsuchung Polykarps durch römische Soldaten. Er wurde in das Theater von Smyrna gebracht und zum Tode durch das Feuer verurteilt. Nebenbei erwähnt das Schreiben die elf Märtyrer, die vor Polykarp den Sieg erfochten hatten. Es verschweigt auch nicht die schmerzliche Tatsache der Nieder-

lage eines Christen namens Quintus, der sich unter Mißachtung des bekannten Herrnwortes aus freien Stücken dem Gericht stellte, auch andere dazu verführte und zum Renegaten wurde. Es bezeugt endlich die Verehrung, deren Gegenstand die Glaubenshelden seitens der überlebenden Christen von Anfang an wurden, durch die Mitteilung, daß die Gemeinde den ersten Jahrestag des glorreichen Todes ihres Bischofs festlich begehen werde.

Für die *eigentlichen Märtyrerakten* gilt dasselbe wie für die früher erwähnten. Keines dieser Schriftstücke besitzt einen wirklichen Quellenwert, auch das bekannteste von ihnen nicht, die Passion der heiligen Felizitas in Rom mit ihren sieben Söhnen, der man einen solchen früher zugeschrieben hat. Es erhebt sich überdies die Frage, ob sie sich auf die Zeit von Antoninus Pius beziehen; denn sie nennen nur einen Kaiser Antoninus. Diesen Namen trug aber nicht nur Antoninus Pius, sondern auch seine zwei Nachfolger, abgesehen von den späteren Kaisern Karakalla und Elagabal. Außerhalb der Martyrienliteratur ist nur noch der Martertod des römischen Bischofs Telesphorus durch Irenäus bezeugt. Eusebius verlegt ihn in das erste Jahr des Antoninus Pius.

#### 4. Unter Mark Aurel (161-180)

Wie dem Kaiser Antoninus Pius, so wurde auch seinem Adoptivsohn und Nachfolger Mark Aurel, dem Philosophen auf dem römischen Kaiserthron, schon sehr früh ein *christenfreundliches Edikt* zugeschrieben, das er nach dem sogenannten Regenwunder im Kriege gegen die Quaden im Jahre 174 erlassen habe aus Dankbarkeit dafür, daß das römische Heer durch das Gebet der Christen gerettet wurde. Seine Unechtheit ist von allen Seiten anerkannt. Es hat große Ähnlichkeit mit dem unechten Edikt des Antoninus Pius, dessen Bestimmungen hier in verschärfter Form wiederkehren. Es steht in vollem Widerspruch mit der Aussage Mark Aurels in seinen Selbstgesprächen, daß er die Rettung seinem eigenen Gebete zu verdanken habe, und mit der Verachtung der christlichen Märtyrer, die er ebenfalls dort ausspricht.

Echt ist hingegen *sein Reskript* aus dem Jahre 176/177, das strenge Strafen gegen die Verbreiter neuer Sekten und unbekannter religiöser Kulte verhängte: die Verbannung für Angehörige der höheren und die Enthauptung für die der niederen Stände. Das Christentum wird indes nicht genannt, und die echt stoische Begründung, er wolle damit der durch diese Sekten oder Religionen hervorgerufenen Volkserregung entgegenzutreten, ist ganz allgemein gehalten. Es ist daher sicher nicht gegen das Christentum allein gerichtet. Auf jeden Fall besitzt es nicht die Bedeutung, die ihm zugesprochen wurde, als habe Mark Aurel dadurch die auf Trajan zurückgehende Praxis durchbrochen. Das beweist sein Verhalten in einem genau bekannten Einzelfall.

Dieser Einzelfall ist das berühmte Martyrium der *Christen von Vienna und Lugdunum* in Gallien im Jahre 177/178, über das wir unterrichtet sind durch das Rundschreiben der Kirchen der genannten Städte an die der Asia proconsularis und der Provinz Phrygien, das eine volle Parallele bildet zu dem vorhin

erwähnten Schreiben der Kirche von Smyrna und daher auch nicht zu den eigentlichen Märtyrerakten gehört. Sein voller Wortlaut ist nicht erhalten. Es stand in der verlorenen Sammlung der alten Martyrien von Eusebius, der aber so umfangreiche Exzerpte daraus in seine Kirchengeschichte aufnahm, daß sich noch ein klares *Bild der Vorgänge* gewinnen läßt.

Die Verfolgung begann mit einem Volksansturm gegen die Christen in Lugdunum. In Abwesenheit des Statthalters nahmen der Kommandant der dreizehnten städtischen Kohorte und die Häupter der Stadt Verhaftungen von Christen vor. Nach dessen Rückkehr begann das Verhör, aus dem mitgeteilt wird, daß ein trotz seiner Jugend hochangesehenes Mitglied der Gemeinde namens Vettius Epagathus den Beweis zu erbringen sich bemühte, daß es bei den Christen nichts Gottloses noch Frevelhaftes gebe. Der Statthalter stellte sich aber auf den Standpunkt des *trajanischen Reskriptes*: das Christsein genüge; wer sich als Christ bekenne, sei straffällig. Das hatte zur Folge, daß zehn Christen Renegaten wurden. Das trajanische Reskript wurde aber alsbald verletzt; denn die hervorragendsten Christen von Lugdunum und Vienna wurden von Gerichts wegen zitiert, sogar die Renegaten wieder in das Gefängnis geworfen. Anklagen auf jene Sittlichkeitsverbrechen, von denen schon die Rede war (siehe S. 120), traten erschwerend hinzu, da Sklaven von Christen sich bereiftunden ließen, sie zu bezeugen. Nun begann die Folter ihr Werk, aber vergeblich. An dem Beispiel einzelner Christen, des kurz vorher getauften Maturus, des aus Pergamum gebürtigen Attalus, des Diakons Sanktus von Vienna, der jugendlichen Sklavin Blandina, der Biblias, die zuerst den Glauben verleugnete, aber unter der Folter „gewissermaßen aus dem Schlafe erwachte“, wird der unbezwingbare Widerstand der Christen, die inmitten gräßlichster Martern einen Heroismus ohnegleichen an den Tag legten, in ergreifenden Worten geschildert. Inzwischen hatte sich der Statthalter an den Kaiser gewandt, da er nicht bei allen Angeklagten das Recht über Leben und Tod hatte. Mark Aurel entschied in seiner Antwort im Sinne des trajanischen Reskriptes: der verleugnende Christ solle freigesprochen, der standhafte hingerichtet werden. Nun kam es zur letzten Szene. Sie war erhebender als die erste; denn auch die Renegaten kehrten im Gefängnis zu ihrem Glauben zurück. In kurzen, aber wuchtigen Sätzen schildert das Rundschreiben den Ausgang. Die Hinrichtungen dauerten mehrere Tage. Der Haß der Verfolger wurde auch durch den Tod ihrer Opfer nicht gestillt. Sogar das Geld erwies sich als unwirksam. Die Leichname wurden samt und sonders verbrannt. Die vollständige Liste der Namen dieser heroischen Blutzeugen ist mit der Martyriensammlung verlorengegangen. Das Martyrologium Hieronymianum, Gregor von Tours u. a. haben jedoch achtundvierzig Namen vor der Vergessenheit bewahrt. Es steht aber nicht fest, ob ihnen ebenso viele Personen entsprechen.

Mit diesem Rundschreiben, von dem das Vorstehende nur eine blasse Ahnung gibt, kann sich keiner der Berichte über andere Märtyrer messen. Ihre Zahl ist auffallend gering und kann als Anzeichen dafür gelten, daß der Kaiser Antoninus, der in zahlreichen Märtyrerakten figuriert, in Wirklichkeit Mark Aurel

ist. Die lateinischen, die sich auf einige Städte Galliens, Spaniens und Italiens verteilen, sind wertlos. Zum erstenmal bietet aber die Martyrienliteratur zwei griechische Dokumente geschichtlichen Charakters: die Akten Justins des Märtyrers und seiner Gefährten, deren Martertod in Rom um das Jahr 165 angesetzt wird, und die der Märtyrergruppe Karpus, Papyrus und Agathonike aus Pergamum. Der Osten ist durch drei weitere Blutzengen vertreten, deren Kenntnis Eusebius aus guten zeitgenössischen Quellen schöpfte: die Bischöfe Thraseas von Eumenia in Phrygien, Sagaris von Laodicea in Phrygien und Publius von Athen. Durch das Zitat von Eusebius aus einem Brief des Bischofs Dionysius von Korinth erfahren wir, daß schon damals Christen zur Zwangsarbeit in den staatlichen Bergwerken verurteilt wurden. Eusebius zitiert des weiteren eine Stelle aus der Apologie des Bischofs Melito von Sardes, in der Klage darüber geführt wird, daß die Christen in Kleinasien durch neue Verordnungen hart bedrängt wurden: „Die schamlosen Angeber und die es nach fremdem Eigentum gelüftet, berauben und plündern, gestützt auf die Erlasse, die Unschuldigen bei Tag und bei Nacht“ (4, 26). Mit diesen Erlassen sind nicht kaiserliche Reskripte gemeint, sondern, wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, Maßnahmen von Provinzialbehörden, die dem Haß der Volksmassen gegen die Christen auf eigene Faust entgegenkamen.

Alle diese Einzelnachrichten sowie der Umstand, daß die fünf Apologien von Tatian, Miltiades, Athenagoras, Melito von Sardes und Apollinaris von Hierapolis an Mark Aurel gerichtet sind, beweisen, daß die Verfolgung unter ihm eine *Verschärfung* erfuhr, deren Ursache in dem steten Wachsen der Zahl der Christen lag im Bunde mit der durch die Apologeten bezeugten Anklage, daß sie schuld seien an dem Niedergang des römischen Reiches, der sich durch die wachsende Unsicherheit der Grenzen im Osten wie im Westen, durch das Hinschwinden seiner inneren Stärke und durch zahlreiche örtliche Kalamitäten in bedrohlicher Weise ankündigte.

##### 5. Unter Kommodus (180-192)

Im Gegensatz zu seinen Vorgängern nahm der entartete Sohn Mark Aurels nicht öffentlich Stellung zur Christenfrage. Die Tatsache, daß sich Christen an seinem Hofe in einflußreichen Ämtern befanden, läßt darauf schließen, daß er im Privatleben den Christen sogar günstig gesinnt war, nicht als ob er ein inneres Verhältnis zum Christentum gewonnen hätte, sondern infolge des Umstandes, daß seine Konkubine, d. h. nicht ebenbürtige Gemahlin *Marcia*, die nach Cassius Dio alles über ihn vermochte, von einem Presbyter der römischen Kirche erzogen worden war und mit der römischen Gemeinde in engen Beziehungen stand. Von den vielen Wohltaten, die sie ihr nach demselben Gewährsmann erwies, kennen wir nur die auf ihre Bitten von Kommodus verfügte Begnadigung der römischen Christen, die zur Zwangsarbeit in den Bergwerken Sardiniens verurteilt worden waren. Es trat daher eine Besserung der Lage der Christen ein, die von zwei Zeitgenossen bezeugt ist. Der eine ist der Bischof Irenäus von Lugdunum, der um das Jahr 185 schrieb: „Die Welt hat durch die Römer Friede, und wir Chri-

sten wandeln ohne Furcht auf den Straßen und fahren zur See, wohin wir wollen“ (4, 30). Der andere ist der antimontanistische Anonymus (siehe S. 186), der im Jahre 192/193 geltend machte, daß in den letzten dreizehn Jahren weder ein lokaler noch ein allgemeiner Krieg ausgebrochen sei, sondern sogar die Christen sich eines dauerhaften Friedens erfreut hätten.

Trotzdem kam es auf Grund des trajanischen Reskriptes zu vereinzelt Christenprozessen sowohl in Rom als in mehreren Provinzen. Die soeben erwähnte Verurteilung römischer Christen setzt einen solchen voraus. Von einem zweiten, der gegen den vornehmen Römer *Apollonius*, der vielleicht Mitglied des Senates war, auf die Anzeige eines seiner Sklaven hin von dem Prätorianerpräfekten Perennis (180-185) geführt wurde und bis vor den Senat kam, besitzen wir noch einen wenigstens der Hauptsache nach authentischen Bericht. Die darin enthaltene Verteidigungsrede des Apollonius kann zu den Apologien des 2. Jahrhunderts gerechnet werden.

Kurz nach dem Regierungsantritt des Kommodus brach die erste Verfolgung in der Provinz *Afrika* aus. An der Spitze der afrikanischen Märtyrerakten stehen die der sogenannten Scilitanischen Märtyrer, einer Gruppe von sechs Personen, drei Männern und drei Frauen, aus dem Städtchen Scili unweit Karthagos. Sie tragen das Datum vom 17. Juli 180 und nennen als Richter den Prokonsul Saturninus, den Tertullian als den ersten bezeichnet, der gegen die Christen Afrikas mit dem Schwert vorging. Ihr besonderer Wert liegt darin, daß sie das Verhör der Angeklagten auf Grund des offiziellen Protokolls mitteilen. Sie setzen unmittelbar mit dem Verhör ein und geben uns daher keinen Aufschluß über die vorausgegangenen Geschehnisse. Der sichere Beweis dafür, daß der gerichtliche Vorgang auf dem *trajanischen Reskript* fußte, liegt in der Erwähnung von sechs anderen Personen in dem Todesurteil, die nicht anwesend waren. Die ganze Gruppe war somit nicht von den römischen Behörden aufgesucht, sondern ihnen denunziert worden, und ein Teil von ihnen hatte sich dem Gericht nicht gestellt. Die afrikanische Verfolgung scheint ihre Schärfe bald verloren zu haben. Tertullian weiß dem späteren Verfolger Skapula vorzuhalten, daß der Prokonsul Cincius Severus den angeklagten Christen in der Stadt Thysdrus nahelegte, was sie zu antworten hätten, um freigesprochen werden zu können, und daß Vespronius Candidus, der Legat in Numidien, einen Christen, der ihm vorgeführt worden war, an seine Mitbürger zur Bestrafung als einfachen Ruhestörer zurückwies!

Was wir über die Verfolgung in der *Asia proconsularis* und in *Kappadozien* wissen, verdanken wir auch Tertullian. In der Schrift an den Prokonsul Skapula spricht er auch von der harten Verfolgung, deren Urheber der Prokonsul Arrius Antoninus (184 oder 185) war, und teilt mit, daß einmal alle Christen einer Stadt, die er nicht nennt, vor seinen Richterstuhl zogen. Das brachte ihn in eine große Verlegenheit, denn er ließ nur einige abführen und rief den übrigen zu: „O ihr Erbärmlichen, wenn ihr sterben wollt, so habt ihr doch Abgründe oder Stricke!“ Als nächsten Anlaß für eine grausame Verfolgung in Kappadozien gibt Ter-

tullian den Unmut des Statthalters Claudius Lucius Herminianus über die Bekehrung seiner Gemahlin zum Christentum an. Er deutet auch an, daß es ihm gelang, einige Christen zum Abfall zu bringen.

Der antimontanistische Anonymus, dessen Ausspruch über den Friedenszustand während der Regierung des Kommodus vorhin erwähnt wurde, spricht nichtsdestoweniger von Märtyrern in *Phrygien*, sowohl montanistischen als katholischen. Diese hätten aber jene nicht als ihresgleichen anerkannt. Die Tatsache endlich, daß die Christen auch in *Syrien* verfolgt wurden, ist durch den Bischof Theophilus von Antiochien verbürgt. Am Schluß des dritten Buches seiner Schrift an Autolykus, die er während der Regierung des Kommodus verfaßte, beklagt er, daß die (heidnischen) Griechen die Herrlichkeit des ewigen und einzigen Gottes nicht bloß vergessen, sondern auch seine Verehrer verfolgt hätten und noch verfolgten, und fügt hinzu: „Diejenigen, die nach der Tugend streben und sich eines heiligen Wandels befleißigen, haben sie teils gesteinigt, teils zum Tode verurteilt und überhäufen sie bis zur Stunde mit grausamen Martern“ (3, 30). Wenn auch diese Äußerung ganz allgemein gehalten ist, kann doch kein Zweifel sein, daß die persönlichen Erfahrungen des Bischofs ihn dazu veranlaßten.

#### 6. Gesamturteil

So lückenhaft unsere Kenntnis der einzelnen Christenverfolgungen im 2. Jahrhundert auch ist, so stellen sie sich doch als das erste Stadium der Verfolgung klar heraus; denn sie schließen sich zusammen als Verfolgung von *Christen als Einzelpersonen*, nicht als Verfolgung der kirchlich organisierten Christenheit. Diesen Charakter erhielten sie, weil die römische Staatsgewalt sich an die grundsätzlichen Bestimmungen des Reskriptes Trajans an Plinius den Jüngeren hielt, das es ausschließlich auf Einzelpersonen, nicht auf Organisationen abgesehen hatte. Die innere Schwäche und juristische Inkonsequenz dieses Reskriptes mußte aber zu einem vollen *Mißerfolg* führen. Tatsächlich beschränkte sich sein Erfolg auf einzelne Christen, die aus seelischer Schwäche und aus Furcht vor körperlichen Schmerzen ihren Christenglauben verleugneten. Mit diesen Renegaten war aber für die römische Staatsgewalt als Verteidigerin der römischen Staatsreligion nichts gewonnen und für das Christentum nichts verloren. Für jene nichts gewonnen, weil mit Schwächlingen noch nie ein Sieg erfochten wurde. Für dieses nichts verloren; denn der Abfall einer kleinen Minderheit wurde reichlich aufgewogen durch den Todesmut der großen Mehrzahl der angeklagten Christen, wodurch der Glaubensmut der nicht behelligten Christen gestählt und dem Christentum immer neue Anhänger zugeführt wurden. Diese Erkenntnis hat sich schon einem Mann aufgedrängt, der am Ende dieses ersten Stadiums lebte und die Formel prägte, die seitdem in etwas verändertem Wortlaut unzählige Male wiederholt wurde: *Sanguis martyrum semen christianorum*. Dieser Ausspruch Tertullians entsprach der Wirklichkeit: Aus dem Blute der Märtyrer entstanden während des ganzen 2. Jahrhunderts immer neue Bekenner!

## IV. DAS ZWEITE STADIUM. DIE SYSTEMLOSE KIRCHENVERFOLGUNG IN DER ERSTEN HÄLFTE DES 3. JAHRHUNDERTS

### 1. Die Neuerung des Septimius Severus (193-211)

Die Christenverfolgung trat in ein zweites Stadium ein, als die römischen Machthaber auf die Tatsache aufmerksam wurden, daß die immer zahlreicher werdenden christlichen Gemeinden durch die *universalkirchliche Organisation* zu einer mächtigen Einheit zusammengeschlossen waren. Das Hervortreten der katholischen Kirche als einer übernationalen rechtlichen Organisation, die gegen Ende des 2. Jahrhunderts aller Welt sichtbar wurde, bildet den Hintergrund, von dem eine *Verordnung* des Kaisers Septimius Severus aus dem Jahre 202 sich abhebt, wodurch die Christenverfolgung zur Kirchenverfolgung erweitert und gesteigert wurde. Das ist die Bedeutung dieses Erlasses, den Spartianus in die kurzen Sätze kleidet: „Das Judewerden verbot er unter strenger Strafe; dasselbe verordnete er in bezug auf die Christen.“ Ebenso kurz ist die Angabe von Eusebius, daß der Kaiser eine Verfolgung „gegen die Kirchen“ erregte (6, 1); diese Formulierung kommt aber bei ihm hier zum erstenmal vor.

Der Beweis dafür, daß Septimius Severus wie den Juden so auch den Christen die Propagandatätigkeit untersagte, liegt in dem Umstand, daß jetzt zum erstenmal von Katechumenen als Opfer der Verfolgung die Rede ist; diese waren aber bekanntlich noch nicht Christen, sondern wollten es erst werden. Eusebius, der sich über die Geschichte der Kirche von *Alexandrien* sehr gut unterrichtet zeigt, berichtet, daß Klemens, der Vorsteher der Katechetenschule der Stadt, die früher unbehelligt blieb, und alle übrigen Katecheten im zehnten Jahr der Regierung des Septimius Severus wegen der drohenden Gefahr *Alexandrien* verließen (202), und daß Origenes im Alter von achtzehn Jahren von dem Bischof Demetrios an die Spitze der Schule gestellt wurde, als Aquila Präfekt von Ägypten war (203). Während Origenes selbst der Lebensgefahr, in der er öfters schwebte, entging, erlitten sechs seiner Schüler, von denen zwei noch Katechumenen waren, und ein dritter, der erst kurz vorher die Taufe erhalten hatte, den Martertod.

Das berühmteste Martyrium von Katechumenen ereignete sich in der *Africa proconsularis*. Zwei junge Frauen, *Perpetua*, aus vornehmer Familie und von höherer Bildung, und *Felizitas*, eine Sklavin, wurden mit drei Mitkatechumenen, denen sich ihr Katechet namens Saturus etwas später freiwillig zugesellte, anfangs Februar 203 in Karthago ergriffen, konnten aber noch getauft werden, bevor sie in „die Finsternis des Kerkers“ geworfen wurden. Ein ausführlicher Bericht über ihre Erlebnisse im Gefängnis, unter denen die Visionen von *Perpetua* und *Saturus*, von ihnen selbst erzählt, ein besonderes Interesse bieten, sowie über ihren heldenmütigen Tod wurde bald nachher lateinisch und griechisch niedergeschrieben. Man hat ihn als „eine wahre Perle der Märtyrerakten“ bezeichnet. In Wirklichkeit ist er die Perle der ganzen erhaltenen Mar-

tyrienliteratur und das ergreifendste Dokument der ganzen Verfolgungszeit, dessen nähere Betrachtung sich hier von selbst verbietet.

Septimius Severus, der nach Tertullian Einzelchristen gegenüber eine freundliche Gesinnung an den Tag legte, hat das Verbot des Übertritts zum Christentum sicher nicht in der Form eines allgemeinen Ediktes erlassen; denn außerhalb Alexandriens und Karthagos sind keine Martyrien von Katechumenen überliefert. Die übrigen Nachrichten über die Verfolgung unter seiner Regierung beziehen sich auf Personen, die schon Christen waren, und zeigen, daß die Hauptfaktoren der Verfolgung noch die früheren waren: der Haß der heidnischen Volksmassen und die Christenfeindlichkeit römischer Provinzialbehörden. Für Afrika besitzen wir in der Person Tertullians einen zeitgenössischen Zeugen, aus dessen Angaben klar zu ersehen ist, daß die persönliche Stellungnahme der Prokonsuln maßgebend war. Am heftigsten wütete die Verfolgung in Ägypten. Nach Eusebius wurden unter den Präfekten Lätus (202) und Aquila viele Christen aus ganz Ägypten und der Thebais nach Alexandrien gebracht, die durch die standhafteste Ausdauer in mancherlei Martern und Todesarten die Märtyrerkrone erwarben. Am gelindesten scheint sie im Westen gewesen zu sein. Es steht fest, daß der Papst Viktor (189-198) nicht Märtyrer wurde, obgleich der Liber pontificalis, das römische Papstbuch, dessen ältester Teil bekanntlich unzuverlässig ist, ihn als solchen bezeichnet. Die Nachricht, daß der berühmte Bischof Irenäus von Lugdunum, dessen Tod sicher in die Zeit des Septimius Severus fällt, des Martertodes starb, tritt zu spät auf, um das Schweigen der älteren Quellen aufwiegen zu können, und die noch späteren Akten, die sein Martyrium erzählen, sind vollends unglaubwürdig.

## 2. Die relative Friedenszeit unter den syrischen Kaisern (211-235)

Eine für die Christen günstige Wendung trat spätestens nach dem Tode des Septimius Severus (4. Februar 211) ein. Mit seinem Sohn Markus Aurelius Antoninus Karakalla (211-217), dessen Mutter, Julia Domna, die Tochter von Bassianus, dem Hohenpriester des Sonnengottes von Emesa in Syrien, war, bestieg die sogenannte syrische Dynastie den römischen Kaiserthron. Ihre drei Vertreter zeigten kein Interesse an der Christenverfolgung, weil sie kein inneres Verhältnis zur römischen Staatsreligion hatten. Der Umstand, daß Karakalla die Christen weder von der Amnestie ausschloß, die er bald nach seinem Regierungsantritt den zur Verbannung Verurteilten gewährte, noch von der Verleihung des römischen Bürgerrechts an alle freien Untertanen durch die Konstitutio Antoniniana (212), beweist zur Genüge, daß er nicht christenfeindlich gesinnt war. Das hinderte aber den Prokonsul Skapula (211/12) nicht daran, die Christen der Provinz Afrika mit einer harten Verfolgung heimzusuchen, ebensowenig wie den Legaten von Numidien und den Statthalter von Mauretanien. Aus der bereits erwähnten Schrift Tertullians an Skapula erfahren wir, daß jene nur mit dem Schwert voringen, während dieser die Christen auch zum Tod durch Feuer und wilde Tiere verurteilte. Außerhalb Afrikas ist aber keine Verfolgung mit Sicherheit bezeugt.

Nach der Ermordung des Kaisers Karakalla am 8. April 217 auf dem Zuge gegen die Perser wurde der Gardepräfekt Makrinus zum Kaiser ausgerufen (217-218). Bald gelang es aber Julia Mäsa, der Schwester der Kaiserin Julia Domna, ihren Enkel Elagabal (218-222), den Sohn ihrer Tochter Julia Sömias, auf den Thron zu erheben. Der junge Kaiser machte sich durch den extravaganten Kult des schwarzen Steins als des Symbols des Sonnengottes von Emesa, den er als oberste Gottheit zur allgemeinen Anerkennung im ganzen Reiche zu bringen den Plan hegte, durch die Verachtung der römischen Institutionen und seine persönliche Lasterhaftigkeit in kurzer Zeit unmöglich. Im vierten Jahr seiner Regierung fiel er samt seiner Mutter einer Verschwörung der Garde in Rom zum Opfer und wurde durch seinen Vetter Severus Alexander (222-235), den Sohn der Julia Mamäa, der zweiten Nichte der Kaiserin Julia Domna, ersetzt, der noch nicht vierzehn Jahre alt war.

Er stand während seiner ganzen Regierung unter der Vormundschaft seiner Mutter. Es ist sicher, daß diese geistig hochstehende und religiös lebhaft interessierte Frau dem Christentum positive Sympathien entgegenbrachte. Zeuge dessen sind ihre Beziehungen zu den zwei größten christlichen Theologen ihrer Zeit, Origenes von Alexandrien und Hippolyt von Rom. Noch beweiskräftiger ist die Gegenwart von zahlreichen Christen am kaiserlichen Hofe. Daß sie Christin wurde, ist aber eine Legende, die erst im 5. Jahrhundert aufkam. Ihr Sohn huldigte dem religiösen Synkretismus seiner Familie, stellte ihn aber im Gegensatz zu seinem Vetter in den Rahmen des römischen Kultus. Sein späterer Biograph Lampridius behauptet, daß unter den Bildnissen, vor denen er seine Hausopfer darbrachte, auch die von Abraham und Christus sich befanden, und daß er sogar die Absicht hatte, Christus einen Tempel zu bauen und ihn unter die Götter aufzunehmen. Dies und andere Angaben des Lampridius sind bis in die jüngste Zeit von Geschichtschreibern sowohl des römischen Reiches als der alten Kirche gläubig hingenommen worden; von neueren Forschern werden sie aber mit guten Gründen als unglaubwürdig abgelehnt. Die tatsächliche Stellung des Kaisers zum Christentum erhellt aus einer andern Stelle bei Lampridius: „Er duldete die Existenz der Christen.“

Diese Duldung bedeutete keine wesentliche Änderung der Gesamtlage der Christenheit. Der einzelne Christ war nach wie vor vogelfrei und konnte auf eine Anzeige hin abgeurteilt werden. Die Martyrien, die in die Zeit des Severus Alexander verlegt werden, darf man daher nicht von vornherein als ungeschichtlich bezeichnen. Die Berichte darüber sind aber schon längst als wertlos erkannt. Ihre Zahl ist übrigens sehr gering. Die meisten beziehen sich auf römische Märtyrer, unter denen zwei Päpste figurieren, Kallist (217-222) und Urban (222-230). Der erste wird auch in dem Verzeichnis der römischen Märtyrer bei dem sogenannten Chronographen des Jahres 354 aufgeführt, der zweite nicht. Urban wird aber mit einer der volkstümlichsten römischen Märtyrinnen, der heiligen



*Cäcilia*, in Verbindung gebracht. Da indes ihre Akten geschichtlich ebenso wertlos sind wie die Urbans, andere Quellen aber fehlen, kann ihr Martertod nicht mit Sicherheit in die Zeit des Severus Alexander verlegt werden.

### 3. Die Verfolgung Maximins des Thraziens (235-238)

Die Ermordung des Severus Alexander und seiner Mutter auf dem Feldzug gegen die Germanen am 18./19. März 235 in der Gegend von Mainz bedeutete den Untergang der syrischen Dynastie. Sie bezeichnete zugleich das Ende der relativen Friedenszeit. Der Gardeoffizier Maximinus, ein ungeschlachter Bauernsohn aus Thrazien, den das Heer gleich zum Kaiser ausrief, wurde der Träger einer politischen Reaktion, in die auch die Christen hineingezogen wurden. Aus Groll darüber, daß der Hofstaat des Severus Alexander zumeist aus Christen bestand, ordnete er eine Verfolgung an, befahl aber, wie Eusebius betont, nur die Vorsteher der Kirchen als die Verantwortlichen für die „Lehre nach dem Evangelium“ aus dem Wege zu räumen. Ihr Charakter als *Kirchenverfolgung* ist damit klar ausgesprochen. Sie scheint aber nicht energisch durchgeführt worden zu sein; denn die Folgen des kaiserlichen Befehls lassen sich nur in Rom nachweisen. Hier wurde sowohl über den rechtmäßigen Papst Pontianus (230-235) als über den gelehrten Theologen Hippolytus, den ersten Gegenpapst, die Kapitalstrafe der Deportation nach Sardinien verhängt. Beide starben in der Verbannung; ihre Leichname wurden aber etwas später nach Rom zurückgebracht, wo der eine in der Kallistkatakomben, der andere an der Via Tiburtina beigesetzt wurde. Anterus, der Pontianus ersetzte, starb nach kurzer Zeit (236), ist aber nicht als Märtyrer bezeugt. Über die Verfolgung außerhalb Roms wissen wir sehr wenig. Die zwei Männer, an die Origenes zu dieser Zeit sein köstliches Büchlein „Ermahnung zum Martyrium“ richtete, waren Mitglieder des Klerus von *Alexandrien*, der eine als Diakon, der andere als Presbyter; sie entgingen aber dem Martertod wie auch Origenes selbst. Die Verfolgung in *Kappadozien*, von der wir durch Origenes und Firmilian, Bischof von Cäsarea, der Hauptstadt der Provinz, Kenntnis haben, wurde nicht durch den Erlaß des Kaisers, sondern durch ein Erdbeben veranlaßt, das von dem heidnischen Volke den Christen zur Last gelegt wurde. Märtyrerakten, die in der Zeit Maximins datiert wären, gibt es überhaupt keine.

Diese Armut an Nachrichten erklärt sich, wenigstens zum Teil, durch die Kürze der Regierung Maximins. Er zog sich durch seine Grausamkeit den allgemeinen Unwillen in so hohem Maße zu, daß der römische Senat ihm in der Person des Feldherrn Papianus, Maximus einen Gegenkaiser bestellte (238). Als Maximin gegen diesen zu Feld zog, wurde er von seinen eigenen Soldaten ermordet. Dasselbe Schicksal traf Papianus schon nach einigen Monaten seitens der Prätorianer. Sein Nachfolger wurde der Prokonsul von Afrika Markus Antonius Gordianus I., dem wegen seines hohen Alters sein gleichnamiger Sohn Gordianus II. beigegeben wurde. Da dieser bald darauf in offener Schlacht fiel, beging sein Vater Selbstmord (238). Daraufhin wurde sein Neffe Gordianus III. (238-244) trotz seiner

Minderjährigkeit zum Kaiser gewählt. Diese drei Kaiser sind nicht als Christenverfolger aufgetreten.

### 4. Die christenfreundliche Haltung von Philipp dem Araber (244-249)

Gordianus III. wurde auf dem Feldzug gegen die Perser von dem Gardepräfekten Philippus, einem Araber von Geburt, getötet, der sein Nachfolger wurde. Er war den Christen gegenüber so freundlich gesinnt, daß die Meinung aufgenommen konnte, *er sei selbst Christ* gewesen. Die älteste Andeutung darüber stammt von einem Zeitgenossen des Kaisers. Die Äußerung des Dionysius, der seit 247/48 Bischof von Alexandrien war, in einem um 261 geschriebenen Brief, der Kaiser Valerian sei anfänglich für die Christen huldvoller und freundlicher gesinnt gewesen als selbst jene, von denen man sagt, sie seien Christen gewesen, kann sich in ihrem letzten Teil nur auf zwei Kaiser beziehen, Severus Alexander und Philipp den Araber. Daß sie bei dem ersten nicht zutrifft, ergibt sich aus dem Seite 141 Gesagten; dasselbe gilt von dem zweiten. Zu beachten ist, daß Dionysius lediglich die Meinung anderer wiedergibt, ohne ihre Richtigkeit zu verbürgen. Eusebius präzisiert, daß von Philippus die Rede gehe, daß er Christ war. Er kennt überdies bereits eine Einzelheit, die seine Qualität als Christ bekräftigt: Philippus habe sich, als er einmal bei der letzten Nachtwache vor Ostern an den Gebeten des Volkes teilnehmen wollte, dem Verlangen des Bischofs, seine Sünden vorher zu bekennen und sich den Büßenden an ihrem Ort anzuschließen, ohne Widerrede gefügt. Er bezeichnet aber dies als Gerede und nennt weder die Stadt, in der, noch den Bischof, unter dem es geschehen sei. Von der Mitte des 4. Jahrhunderts an kannte man beides, Antiochien als die Stadt und Babylas als den Bischof. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts gilt Philippus unbestritten als der erste unter den christlichen Kaisern, und die noch späteren Akten des Märtyrers Pontius in Cimella (einem verschwundenen Ort bei dem heutigen Nizza) wissen zu melden, daß dieser Sohn des römischen Senators Markus seinen Freund, den Kaiser Philippus, und dessen Sohn zum Christusglauben bekehrte, und daß beide von dem Papst Fabian getauft wurden. Das ist ein typisches Beispiel des Ganges der Legendenbildung!

Sicher ist, daß Philippus und seine Gemahlin Severa mit *Origenes* in Verbindung standen; denn Eusebius hebt hervor, daß je ein Brief an Kaiser und Kaiserin in der Sammlung von Briefen des Origenes standen, die er veranstaltet hatte (6, 36). Wären sie erhalten, so ließe sich der geschichtliche Hintergrund der Legende vielleicht bestimmen. Entscheidend spricht gegen sie das öffentliche Bekenntnis des Kaisers Philippus zum römischen Staatskult bei Gelegenheit der Millenarfeier Roms am 21. April 248; denn die Hypothese, daß er nur als Privatmann Christ war, widerspricht der Einstellung des antiken Menschen zur Religion, die solche Kompromisse nicht kannte.

Die *Rechtsunsicherheit*, in der die Christenheit sich noch immer befand, wird in ein helles Licht gestellt durch die Tatsache, daß trotz des positiven Wohlwollens des Kaisers eine blutige Hetze gegen die Christen von *Alexandrien* ausbrechen

konnte. Von dieser erzählen nicht etwa zweifelhafte Märtyrerakten; sie ist bezeugt durch einen Zeitgenossen, der gut unterrichtet sein konnte, durch den Bischof Dionysius von Alexandrien selbst. Nach seinem Brief an den Bischof Fabian von Antiochien, aus dem Eusebius Exzerpte gibt, wurde sie im letzten Jahre der Regierung des Philippus durch einen Wahrsager verursacht, der die Volksmenge gegen die Christen aufreizte, und dauerte geraume Zeit an. Dionysius erwähnt dabei eine Einzelheit, von der wir sonst nirgends etwas hören, nämlich die Aufforderung an die Christen, „gottlose Worte“ auszusprechen, die er natürlich nicht wiedergibt. Da er an einer anderen Stelle die Verfolger sagen läßt: „Wer die lästerlichen Worte nicht nachsingt, muß sofort weggeschleppt und verbrannt werden“, ist ersichtlich, daß es Schmähreden gegen Christus waren. Er hebt auch hervor, daß seines Wissens kein alexandrinischer Christ damals den Herrn verleugnete. Wie genau er es mit dieser Versicherung nahm, erhellt aus dem Zusatz: „Es müßte denn ein in ihre Hände gefallener einzelner gewesen sein“ (6, 41).

### 5. Gesamtwürdigung

Schwere lokale Verfolgungen und mehr oder weniger ausgesprochene Duldung lösten sich in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts ab. Das zweite Stadium der Christenverfolgung läßt sich daher mit Rücksicht auf die Erlasse von Septimius Severus und Maximinus Thrax am deutlichsten als *systemlose Kirchenverfolgung* charakterisieren. Diese Systemlosigkeit war die unmittelbare Folge der wechselnden Religionspolitik der einzelnen Kaiser und der Provinzialbehörden. Sie hatte aber noch eine allgemeine Ursache. Der Niedergang des römischen Reiches, der sich schon vor dem Ende des antoninischen Zeitalters angekündigt hatte (siehe S. 136), machte in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts erhebliche Fortschritte, nach außen durch den Verlust von Grenzprovinzen, nach innen durch die Verschlechterung seiner Gesamtlage. Er offenbarte sich auf dem politischen Gebiet durch das Aufkommen der Soldatenkaiser als Folge der Übermacht des Militärs, auf dem wirtschaftlichen durch die Verarmung der höheren Stände infolge zunehmender Steuerlast, auf dem sozialen durch das Zurücktreten des römischen Nationalbewußtseins hinter einem kosmopolitischen Weltbürgertum, dem die Ausdehnung des römischen Bürgerrechts auf sämtliche freie Bewohner des Reiches Eingang und Vorschub leistete, endlich auf dem kulturellen Gebiet durch den Verfall von Literatur und Kunst.

Als *Reaktion* gegen den Verfall der realen Weltordnung stellte sich die Steigerung der Religiosität zur Zeit der Kaiser der syrischen Dynastie ein, unter denen eine mächtige religiöse Bewegung das ganze Reich erfaßte, wesentlich unter dem Einfluß der bereits erwähnten zwei Frauen, Julia Domna und Julia Mamäa. Von einer blutigen Verfolgung der Christen wollten sie nichts wissen; zum Christentum kamen sie aber in kein inneres Verhältnis. Julia Domna veranlaßte vielmehr die Abfassung der Biographie des *Apollonius von Tyana* durch den Neupythagoreer Philostratus, die ihrer Zeit den religiösen Idealmenschen vor-

führen sollte. Diese religiöse Bewegung wäre dem Christentum sehr gefährlich geworden, wenn sie nicht den Charakter des religiösen Synkretismus angenommen hätte, der die religiösen Verhältnisse im römischen Reich seit langer Zeit beherrschte. Sie trug vielmehr zur Milderung des Gegensatzes zum Christentum bei, das weiten religiös gestimmten Kreisen als eine ebenso berechtigte Form der Religion erschien wie die übrigen Kulte mit Einschluß der römischen Staatsreligion. Damit wurde in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts eine Lage geschaffen, die nicht bloß die weitere Verbreitung des Christentums, sondern auch die innere Entwicklung der katholischen Kirche wesentlich begünstigte. In der Mitte des Jahrhunderts hatte sie sich eine so feste Stellung erobert, daß der Bund zwischen ihr und der römischen Staatsgewalt schon damals möglich gewesen wäre, wenn letztere die Hand dazu geboten hätte.

Der Bruch der Religionspolitik der Mehrzahl der Kaiser der ersten Hälfte des Jahrhunderts, der nach dem Tod des Philippus Arabs eintrat, nahm dem zweiten Stadium der Christenverfolgung den Charakter eines Übergangs zum religiösen Frieden im römischen Reich. Auf die mildeste Verfolgungszeit folgte vielmehr die heftigste und blutigste. Diesem dritten Stadium blieb die innere Geschlossenheit ebenso versagt wie dem zweiten; denn es zerfiel in zwei Zeitabschnitte, die durch eine lange Friedenszeit getrennt wurden.

## V. DAS DRITTE STADIUM. DIE SYSTEMATISCHE CHRISTEN- UND KIRCHENVERFOLGUNG IN DER ZWEITEN HÄLFTE DES 3. JAHRHUNDERTS

### 1. Die Verfolgung unter Decius (249-251)

Mit Decius, dem Abkömmling eines echt römischen plebejischen Geschlechtes, bestieg ein Mann den römischen Kaiserthron, der sich die Wiederherstellung des alten römischen Staats- und Religionsideals zum Ziele steckte, das die Millenarfeier des Jahres 248 mit einem neuen Nimbus umgeben hatte. Geblendet von seinem Glanz, überschätzte er seine innere Kraft und verkannte die unbesiegbaren Energien des Christentums. Er hatte es eilig; denn er erließ schon Ende 249 oder spätestens anfangs Januar 250 ein *allgemeines Edikt* gegen die Christen, das ihn zum ersten systematischen Verfolger stempelt. Der Wortlaut dieses Ediktes ist nicht erhalten, sein wesentlicher Inhalt aber durch zeitgenössische Berichte sichergestellt. Er läßt die Schwierigkeit, vor die der Kaiser und seine Ratgeber sich gestellt sahen, als sie sich zu einem allgemeinen Vorgehen gegen die Christen entschlossen, klar erkennen. Als Ergebnis ihrer Beratungen forderte es nicht von den Christen allein, obwohl es auf sie abgesehen war, sondern von allen Bewohnern des Reiches das *Bekenntnis zur Staatsreligion* durch die Darbringung eines Opfers an die Götter und die Anteilnahme an den Opfermahlzeiten. Es verlangte somit nicht die ausdrückliche Abschwörung des Christentums.

Dieses indirekte Vorgehen erklärt den Erfolg der decischen Verfolgung. Die Erfüllung der Opferforderung, der schon durch die bloße Verbrennung eines Weihrauchkörnleins oder durch die Spendung einer Libation Genüge geschehen konnte, war wohl für den strengen Christen gleichbedeutend mit der Verleugnung des Christusglaubens, nicht aber für den Durchschnittschristen nach den zahlreichen Bekehrungen während der vorausgegangenen relativen Friedenszeit.

Tatsächlich war die Zahl der Christen, die teils bei der ersten Aufforderung, teils nach anfänglichem Widerstand dem Opferbefehl nachkamen, eine sehr große. Am besten orientiert sind wir über die Vorgänge in *Alexandrien* und *Karthago*. Im Anschluß an seinen Bericht über die Christenhetze im Jahre 249 (siehe S. 144) schildert Dionysius die große Furcht der Christen von Alexandrien beim Bekanntwerden des Ediktes des neuen Kaisers. Freimütig sagt er aus, daß viele von den vornehmeren Mitgliedern der Gemeinde, die einen von sich aus, andere nach der an sie ergangenen besonderen Aufforderung, wieder andere infolge der Nötigung durch ihre Umgebung, dem Rufe Folge leisteten. Der Bischof Cyprian unterscheidet *drei Kategorien* von Gefallenen in Karthago. An ihrer Spitze stehen die „sacrificati“, d. h. jene Christen, die ein regelrechtes *Götzenopfer* darbrachten. An zweiter Stelle stehen die „thurificati“, d. h. jene, die sich nur zum *Weihrauchopfer* bereitfinden ließen. Die dritte Kategorie, zugleich die zahlreichste, waren die „libellatici“. Zur Urgierung des Opferbefehls und zugleich zur Kontrolle über eine Erfüllung waren überall Opferkommissionen eingesetzt worden, welche die Bescheinigung über die erfolgte Opferung zu geben hatten durch ihre Unterschriften auf den Bescheinigungsformularen (libelli), die ihnen zu diesem Zweck vorgewiesen wurden. Cyprian versteht aber unter „libellatici“ nicht jene Christen, die solche Scheine bekamen, weil sie in Wirklichkeit geopfert hatten, sondern jene, die sich Opferscheine zu verschaffen wußten, wohl am häufigsten durch die Bestechung der Mitglieder der lokalen Opferkommissionen, *ohne tatsächlich geopfert zu haben*. Vier solcher „libelli“ waren von 1893 an durch die Papyrusfunde in Ägypten bekannt und unbedenklich auf Christen bezogen worden. Durch die Auffindung eines fünften im Jahre 1907 wurde aber diese einseitige Deutung erschüttert; denn dieser nannte eine heidnische Priesterin als Empfängerin. Weitere Papyrusfunde ergaben in der Folgezeit einen Zuwachs von nicht weniger als sechsunddreißig Stück, mehrere allerdings in fragmentarischem Zustand. Soweit ihre Daten erhalten sind, wurden sie im Juni und Juli 250 ausgestellt. Aus ihrem Wortlaut, dem ein gemeinsames Formular zugrunde liegt, läßt sich nicht ersehen, in welchem Prozentsatz sie sich auf Heiden und Christen verteilen. Daß es auch in *Rom* Gefallene gab, erhellt aus zwei Briefen des römischen Klerus, die in der Sammlung der Briefe Cyprians stehen. In dem zweiten ist von einer *vierten* Kategorie von Gefallenen die Rede, von den „accepta (acta) facientes“, d. h. von Christen, die nicht persönlich die Scheine überbrachten und unterschreiben ließen, sondern das Geschäft durch Mittelspersonen besorgten. Cyprian selbst stellt sie den „libellatici“ gleich. Unter den Gefallenen befanden sich auch *Bischöfe*. Je zwei aus

Afrika und Spanien sind von Cyprian als solche bezeugt. Als fünfter tritt der Bischof Euktemon von Smyrna hinzu, dessen besonders krasser Fall in den Akten seines Presbyters Pionius zu lesen ist.

Um so leuchtender heben sich die Gestalten der *Märtyrer* der decischen Verfolgung von diesem düsteren Hintergrund ab. In dem Edikt selbst waren, wenn nicht alles trügt, keine speziellen Strafbestimmungen enthalten; es versteht sich aber von selbst, daß die Verweigerung des Opfers Kapitalstrafen nach sich zog, deren schärfste die Todesstrafe war, zu denen aber auch die Güterkonfiskation, die Einkerkelung und die Deportation gehörten. Wie oft die Behörden zu der schärfsten griffen, entzieht sich unserer Kenntnis; denn die Nachrichten über den Verlauf der decischen Verfolgung sind ebenso lückenhaft wie für die früheren Zeiten. Es liegen allerdings mehr als fünfzig Berichte über einzelne Märtyrer oder Märtyrergruppen im Druck vor; die Kritik hat ihnen aber fast allen die Eigenschaft als Geschichtsquellen abgesprochen. Die Zahl der Märtyrer, die mit Sicherheit der Zeit des Decius zugewiesen werden können, ist daher auffallend gering. In *Rom* ist neben dem Papst Fabian, der am 20. Januar 250 den Martertod erlitt, nur noch der Presbyter Moyses durch Cyprian bezeugt. Das übrige *Italien* und ganz *Gallien* gehen leer aus, ebenso *Spanien*, obwohl die Tatsache der Verfolgung in diesem Lande durch die zwei gefallenen Bischöfe erwiesen ist. Aus *Karthago* sind neunzehn mit ihren Namen bekannt. Etwas besser sind wir über die Märtyrer in *Ägypten* unterrichtet. Der Bischof Dionysius macht zum Beweis dafür, daß es in der alexandrinischen Gemeinde auch starke und heilige Säulen des Herrn gab, zehn Märtyrer und vier Märtyrinnen namhaft unter Angabe ihrer Todesart und fügt zusammenfassend hinzu, daß sehr viele in Städten und Dörfern Ägyptens von den Heiden getötet wurden. „Was soll ich aber“, fährt er fort, „von der Menge derer sagen, die in den Einöden und auf den Bergen umhergeirrt und vor Hunger, Durst und Kälte, durch Krankheiten, Räuber und wilde Tiere umgekommen sind?“ *Palästina* und *Syrien* sind nur durch die Bischöfe Alexander von Jerusalem und Babylas von Antiochien vertreten, die einzigen Märtyrer, die Eusebius neben dem Papst Fabian von sich aus nennt mit der Angabe, daß sie im Gefängnis starben. Für die *Asia proconsularis* ist nur die Märtyrergruppe von Smyrna, an deren Spitze der Presbyter Pionius stand, durch die vorhin erwähnten Akten gesichert, die als zuverlässig anerkannt sind. Aus *Pamphylien* kennen wir nur den Märtyrer Konon, dessen Akten sicher nicht rein legendarisch sind. Über die Verfolgung in der Provinz *Pontus* stehen einige Nachrichten in der späteren Vita des Bischofs Gregorius Thaumaturgus von Neocäsarea, der das Beispiel zur Flucht gab, das viele Christen nachahmten. Wie dieser, entschlossen sich auch Dionysius von Alexandrien und Cyprian von Karthago zur Flucht, nicht aus Feigheit, sondern um von ihrem Versteck aus ihre Gemeinden leiten zu können. Dasselbe taten wohl auch manche andere Bischöfe.

Zahlreicher als die Märtyrer waren die *Bekenner*, d. h. jene Christen, die man wegen der Verweigerung des Opfers in die Gefängnisse warf, die aber weder

zum Tod verurteilt wurden, noch im Kerker starben. An die „Confessores“ von Karthago richtete Cyprian von seinem Zufluchtsort aus vier sehr lehrreiche Briefe. Aus dem ersten erfahren wir, daß auch Frauen und Kinder sich unter ihnen befanden. Von besonderem Interesse ist der dritte, aus dem hervorgeht, daß schon während der Verfolgung Bekenner aus den Gefängnissen entlassen wurden; er sagt aber nicht, aus welchem Grunde das geschah. Cyprian stand auch mit Bekennern in Rom im Briefwechsel. Einer von ihnen, namens Celerinus, wurde ebenfalls entlassen und kam nach Afrika an den Zufluchtsort Cyprians, der ihn zur Belohnung für sein standhaftes Bekenntnis zum Lektor weihte. In Neocäsarea in Pontus waren sie so zahlreich, daß die Kerker ihre Menge nicht fassen konnten. Ihr Vorwiegen den Märtyrern gegenüber erklärt sich aus der Eigenart der decischen Verfolgung, die es nicht auf die Ausrottung der Christen, sondern auf ihre Wiedergewinnung für die römische Staatsreligion abgesehen hatte.

Es erklärt sich auch aus der kurzen Dauer der Verfolgung, die schon um Ostern 251, noch vor dem Tode des Kaisers, aufhörte, nicht zuletzt aus dem Grunde, weil sie sich durch die Ausdehnung des Opferbefehls auf alle Einwohner des Reiches mit einer Aufgabe belastet hatte, die in kurzer Zeit sich als praktisch undurchführbar herausstellte. Ihr Erfolg war nur ein Scheinerfolg; denn schon während ihrer Dauer, besonders aber nach ihrem Aufhören verlangten die gefallenen Christen in hellen Scharen, wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen zu werden. Ihr Scheinerfolg wird noch durch den Umstand eingeschränkt, daß zahlreiche „libellatici“ ihren Fehler in kürzester Zeit wieder gutmachten, indem sie sich offen als Christen bekannten und die Folgen dieses Bekenntnisses auf sich nahmen. Cyprian hat sie daher einmal mit Verwundeten verglichen, die nicht tödlich getroffen wurden; denn wären sie gänzlich tot gewesen, so hätten nicht nachher Märtyrer und Bekenner aus ihren Reihen hervorgehen können. Die Zahl der Christen, die für die römische Staatsreligion bleibend wiedergewonnen wurden, scheint daher recht gering gewesen zu sein.

## 2. Die Verfolgung unter Valerian (253-260)

Der Kaiser Trebonianus Gallus erließ zu Beginn seiner kurzen Regierung (251-253) ebenfalls einen allgemeinen Opferbefehl, aber nicht zu demselben Zweck wie sein Vorgänger, sondern um von den Göttern das Aufhören der Pest zu erlangen, die das römische Reich verwüstete. Es kam nicht zu einer allgemeinen Christenverfolgung. Aus zuverlässigen Quellen hören wir nur von der Verbannung des Papstes Cornelius nach Centum Cellä, wo er 253 starb, und seines Nachfolgers Lucius (253-254), der, wie Cyprian bezeugt, nach der Ermordung des Kaisers und seines Sohnes Volusianus im Jahre 253 nach Rom zurückkehren konnte. Ihr Nachfolger Valerian war nämlich, wie wir durch Dionysius von Alexandrien wissen (siehe S. 143), in den ersten Jahren seiner Regierung den Christen sehr wohlwollend gesinnt. Dionysius fügt hinzu, daß der kaiserliche Hof „voll von gottesgläubigen Männern“ war, und bezeichnet ihn sogar als „eine Kirche Gottes“.

Später nahm er aber auf Drängen der christenfeindlichen Soldatenpartei mit Makrianus an der Spitze, dessen maßgebende Rolle Dionysius stark hervorhebt, Stellung gegen sie. Das beweisen seine zwei Edikte, deren Wortlaut nicht erhalten, deren Inhalt aber gut bezeugt ist. Sie stellen im Vergleich mit dem Edikt des Decius einen wesentlichen Fortschritt in der Richtung der Kirchenverfolgung dar. Das erste, vom Jahre 257, forderte nicht von allen Christen, sondern nur von den Bischöfen, Presbytern und Diakonen die Anerkennung der römischen Staatsreligion unter der Strafe der Verbannung; es verbot außerdem die gottesdienstlichen Versammlungen und das Betreten der christlichen Zömeterien unter Todesstrafe. Da es sich nicht als wirksam genug erwies, folgte bald ein zweites Edikt, dessen genaue Kenntnis wir Cyprian verdanken. Es verhängte über die Bischöfe, Presbyter und Diakone die sofortige Todesstrafe. Die Senatoren, Beamten und die römischen Ritter sollten degradiert und ihre Güter eingezogen werden; blieben sie auch nach diesen Verlusten standhafte Christen, so traf auch sie die Todesstrafe durch Enthaupten. Den Matronen wurden die Güterkonfiskation und die Verbannung angedroht. Die Diener des kaiserlichen Hofes sollten nach Einziehung ihrer Güter in die kaiserlichen Domänen gebracht und ihnen offenbar als Sklaven zugeteilt werden. Außerdem wurden für die Praxis an die Provinzialbehörden Anweisungen erlassen, die wir nicht näher kennen.

Wie nicht anders zu erwarten, sind wir über die Durchführung dieser Bestimmungen ebenso dürftig unterrichtet wie über den realen Verlauf der decischen Verfolgung. Die Zahl der einschlägigen Märtyrerakten ist nicht halb so groß wie die aus der decischen Zeit; es befinden sich aber mehrere geschichtliche unter ihnen. Aus diesen und anderen zuverlässigen Quellen gewinnt man folgendes Bild.

An der Spitze der römischen Märtyrer steht der Papst Sixtus II., dessen Martertod am 6. August 258 zusammen mit vier Diakonen von Cyprian fast unmittelbar nachher bezeugt ist, der hinzufügt, daß in Rom täglich Christen vors Gericht geführt und hingerichtet wurden. Der berühmteste unter ihnen ist der Diakon Laurentius, dessen Verehrung sich über die ganze altchristliche Kirche verbreitete, dessen bekannte Todesart aber erst in seinen legendarischen Akten geschildert wird. Über Gallien besitzen wir keine zuverlässigen Nachrichten. Spanien ist durch die Märtyrergruppe von Fruktuosus, dem Bischof von Tarragona, und seinen zwei Diakonen vertreten, deren Akten der Hauptsache nach zu den echten gehören. Sie wurden am 21. Januar 259 zum Feuertod verurteilt. Besser unterrichtet sind wir über die Märtyrer von Afrika. An ihrer Spitze steht der Bischof Cyprian von Karthago selbst, dessen edles Haupt am 14. September 258 durch das Schwert eines Soldaten fiel, dem er zwanzig Goldstücke hatte überreichen lassen. Wir besitzen noch den Bericht über seine zwei Verhöre und seinen heldenmütigen Tod. Reich an Einzelnachrichten sind seine letzten Briefe, die aus der Zeit zwischen dem ersten und dem zweiten Edikt stammen. Dasselbe gilt von wertvollen Akten über zwei Märtyrergruppen, von denen die eine mit Jakobus und Marianus als Führern am 6. Mai 259 in Lambäsis, der Hauptstadt Numi-

zum Tod verurteilt wurden, noch im Kerker starben. An die „Confessores“ von Karthago richtete Cyprian von seinem Zufluchtsort aus vier sehr lehrreiche Briefe. Aus dem ersten erfahren wir, daß auch Frauen und Kinder sich unter ihnen befanden. Von besonderem Interesse ist der dritte, aus dem hervorgeht, daß schon während der Verfolgung Bekenner aus den Gefängnissen entlassen wurden; er sagt aber nicht, aus welchem Grunde das geschah. Cyprian stand auch mit Bekennern in Rom im Briefwechsel. Einer von ihnen, namens Celerinus, wurde ebenfalls entlassen und kam nach Afrika an den Zufluchtsort Cyprians, der ihn zur Belohnung für sein standhaftes Bekenntnis zum Lektor weihte. In Neocäsarea in Pontus waren sie so zahlreich, daß die Kerker ihre Menge nicht fassen konnten. Ihr Vorwiegen den Märtyrern gegenüber erklärt sich aus der *Eigenart* der decischen Verfolgung, die es nicht auf die Ausrottung der Christen, sondern auf ihre Wiedergewinnung für die römische Staatsreligion abgesehen hatte.

Es erklärt sich auch aus der kurzen Dauer der Verfolgung, die schon um Ostern 251, noch vor dem Tode des Kaisers, aufhörte, nicht zuletzt aus dem Grunde, weil sie sich durch die Ausdehnung des Opferbefehls auf alle Einwohner des Reiches mit einer Aufgabe belastet hatte, die in kurzer Zeit sich als praktisch undurchführbar herausstellte. Ihr Erfolg war nur ein Scheinerfolg; denn schon während ihrer Dauer, besonders aber nach ihrem Aufhören verlangten die gefallenen Christen in hellen Scharen, wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen zu werden. Ihr Scheinerfolg wird noch durch den Umstand eingeschränkt, daß zahlreiche „libellatici“ ihren Fehler in kürzester Zeit wieder gutmachten, indem sie sich offen als Christen bekannten und die Folgen dieses Bekenntnisses auf sich nahmen. Cyprian hat sie daher einmal mit Verwundeten verglichen, die nicht tödlich getroffen wurden; denn wären sie gänzlich tot gewesen, so hätten nicht nachher Märtyrer und Bekenner aus ihren Reihen hervorgehen können. Die Zahl der Christen, die für die römische Staatsreligion bleibend wiedergewonnen wurden, scheint daher recht gering gewesen zu sein.

## 2. Die Verfolgung unter Valerian (253-260)

Der Kaiser Trebonianus Gallus erließ zu Beginn seiner kurzen Regierung (251-253) ebenfalls einen allgemeinen Opferbefehl, aber nicht zu demselben Zweck wie sein Vorgänger, sondern um von den Göttern das Aufhören der Pest zu erlangen, die das römische Reich verwüstete. Es kam nicht zu einer allgemeinen Christenverfolgung. Aus zuverlässigen Quellen hören wir nur von der Verbannung des Papstes Cornelius nach Centum Cellä, wo er 253 starb, und seines Nachfolgers Lucius (253-254), der, wie Cyprian bezeugt, nach der Ermordung des Kaisers und seines Sohnes Volusianus im Jahre 253 nach Rom zurückkehren konnte. Ihr Nachfolger Valerian war nämlich, wie wir durch Dionysius von Alexandrien wissen (siehe S. 143), in den ersten Jahren seiner Regierung den Christen sehr wohlwollend gesinnt. Dionysius fügt hinzu, daß der kaiserliche Hof „voll von gottesgläubigen Männern“ war, und bezeichnet ihn sogar als „eine Kirche Gottes“.

Später nahm er aber auf Drängen der christenfeindlichen Soldatenpartei mit Makrianus an der Spitze, dessen maßgebende Rolle Dionysius stark hervorhebt, Stellung gegen sie. Das beweisen seine *zwei Edikte*, deren Wortlaut nicht erhalten, deren Inhalt aber gut bezeugt ist. Sie stellen im Vergleich mit dem Edikt des Decius einen wesentlichen Fortschritt in der Richtung der Kirchenverfolgung dar. Das *erste*, vom Jahre 257, forderte nicht von allen Christen, sondern nur von den Bischöfen, Presbytern und Diakonen die Anerkennung der römischen Staatsreligion unter der Strafe der Verbannung; es verbot außerdem die gottesdienstlichen Versammlungen und das Betreten der christlichen Zömeterien unter Todesstrafe. Da es sich nicht als wirksam genug erwies, folgte bald ein *zweites* Edikt, dessen genaue Kenntnis wir Cyprian verdanken. Es verhängte über die Bischöfe, Presbyter und Diakone die sofortige Todesstrafe. Die Senatoren, Beamten und die römischen Ritter sollten degradiert und ihre Güter eingezogen werden; blieben sie auch nach diesen Verlusten standhafte Christen, so traf auch sie die Todesstrafe durch Enthaupten. Den Matronen wurden die Güterkonfiskation und die Verbannung angedroht. Die Diener des kaiserlichen Hofes sollten nach Einziehung ihrer Güter in die kaiserlichen Domänen gebracht und ihnen offenbar als Sklaven zugeteilt werden. Außerdem wurden für die Praxis an die Provinzialbehörden Anweisungen erlassen, die wir nicht näher kennen.

Wie nicht anders zu erwarten, sind wir über die *Durchführung* dieser Bestimmungen ebenso dürftig unterrichtet wie über den realen Verlauf der decischen Verfolgung. Die Zahl der einschlägigen Märtyrerakten ist nicht halb so groß wie die aus der decischen Zeit; es befinden sich aber mehrere geschichtliche unter ihnen. Aus diesen und anderen zuverlässigen Quellen gewinnt man folgendes Bild.

An der Spitze der *römischen* Märtyrer steht der Papst Sixtus II., dessen Martertod am 6. August 258 zusammen mit vier Diakonen von Cyprian fast unmittelbar nachher bezeugt ist, der hinzufügt, daß in Rom täglich Christen vors Gericht geführt und hingerichtet wurden. Der berühmteste unter ihnen ist der Diakon *Laurentius*, dessen Verehrung sich über die ganze altchristliche Kirche verbreitete, dessen bekannte Todesart aber erst in seinen legendarischen Akten geschildert wird. Über *Gallien* besitzen wir keine zuverlässigen Nachrichten. *Spanien* ist durch die Märtyrergruppe von Fruktuosus, dem Bischof von Tarragona, und seinen zwei Diakonen vertreten, deren Akten der Hauptsache nach zu den echten gehören. Sie wurden am 21. Januar 259 zum Feuertod verurteilt. Besser unterrichtet sind wir über die Märtyrer von *Afrika*. An ihrer Spitze steht der Bischof Cyprian von Karthago selbst, dessen edles Haupt am 14. September 258 durch das Schwert eines Soldaten fiel, dem er zwanzig Goldstücke hatte überreichen lassen. Wir besitzen noch den Bericht über seine zwei Verhöre und seinen heldenmütigen Tod. Reich an Einzelnachrichten sind seine letzten Briefe, die aus der Zeit zwischen dem ersten und dem zweiten Edikt stammen. Dasselbe gilt von wertvollen Akten über zwei Märtyrergruppen, von denen die eine mit Jakobus und Marianus als Führern am 6. Mai 259 in Lambäsis, der Hauptstadt Numi-

diens, die andere, benannt nach Lucius und Montanus, am 23. Mai den Martertod erlitt. Wie gering aber trotzdem unsere Kenntnis von den realen Vorgängen in Afrika ist, lehrt die Legende von der sogenannten *Massa candida*, nach der dreihundert Christen, vor die Alternative gestellt, entweder zu opfern oder sich in eine Grube ungelöschten Kalkes zu werfen, unbedenklich das zweite wählten. Der bekannte römische Archäolog P. Franchi de' Cavalieri hat nachgewiesen, daß unter jenem Ausdruck nicht eine Masse gebleichter Gebeine zu verstehen ist, sondern ein Landgut in der Nähe der Stadt Utika. Als geschichtlichen Kern der Legende stellte er die von dem heiligen Augustinus mehrfach bezeugte Tatsache heraus, daß an diesem Ort sehr viele Märtyrer ihre Grabstätte gefunden haben. Von allen diesen Blutzeugen wissen wir aber gar nichts! Für *Ägypten* ist Dionysius von Alexandrien unsere einzige Quelle. In zwei Briefen, aus denen Eusebius einige Exzerpte gibt, spricht er von seiner eigenen Verbannung an drei verschiedene Orte. Von der Verfolgung in Alexandrien gibt er nur eine summarische Schilderung, aus der sich ergibt, daß die Edikte Valerians überschritten wurden, wie das übrigens auch in Afrika geschah. Männer und Frauen, jung und alt, Soldaten und Bürgerliche wurden teils auf grausame Weise getötet, teils gefoltert, teils im Gefängnis mit Ketten beladen. Er nennt aber keinen einzigen Namen. Aus *Palästina* teilt Eusebius eine Einzelheit mit, die auf andre Martyrien hinweist. Drei auf dem Lande unbehelligt lebende Christen, Priskus, Malchus und Alexander, machten sich Vorwürfe, daß sie die Märtyrerkrone mißachteten. Sie stellten sich daher in Cäsarea dem Gericht und wurden wilden Tieren vorgeworfen. Auffallenderweise besitzen wir weder Berichte noch sonstige Nachrichten über die Märtyrer von *Kleinasiens*.

So lückenhaft nun auch unsere Kenntnis der realen Vorgänge ist, so sind wir doch zu dem *Gesamturteil* berechtigt, daß die Christenheit die valerianische Verfolgung glorreicher überstand als die decische. Das verschärfte Vorgehen des Kaisers, dessen Edikte die direkte Abschwörung Christi verlangten, rief einen stärkeren Widerstand hervor. In den Quellen, auf denen der gewonnene Überblick beruht, ist nur einmal von *Gefallenen* die Rede, nämlich in den Akten der afrikanischen Märtyrer Lucius und Montanus. Es ist auf jeden Fall ausgeschlossen, daß die Gefallenen in der valerianischen Verfolgung dieselbe Rolle spielten wie in der decischen.

### 3. Die Friedenszeit von 260 bis 303

Eusebius berichtet, daß der Kaiser Gallienus (260-268) nach der Gefangennahme seines Vaters auf dem Zug gegen die Perser die Christenverfolgung sofort durch *Edikte* einstellte, und gibt den Wortlaut seines späteren Reskriptes an die Bischöfe Dionysius von Alexandrien, Pinnas, Demetrius und die übrigen Bischöfe, aus dem wir den Hauptinhalt der Edikte kennenlernen: die Ausdehnung der Wohltat seines Gnadenerlasses auf die ganze Welt, die Rückgabe der dem Kultus geweihten Stätten, die den kirchlichen Oberen erteilte Erlaubnis, ihre gewohnten Verrichtungen frei auszuüben. Von diesem Reskript sollten die gesamten Bischöfe

Gebrauch machen, damit niemand sie belästige. Zum Schluß versichert der Kaiser, daß der Großschatzmeister Aurelius Quirinius die Durchführung der Edikte sorgfältig überwachen werde. Eusebius kannte noch ein weiteres Reskript an andere Bischöfe, das sie zur Wiederinbesitznahme der Zömeterien berechnete, ein Beweis dafür, daß sie auf erhebliche Schwierigkeiten stieß. Die zweite Friedenszeit, die unter Gallienus eintrat, hatte denselben labilen Charakter wie die erste (siehe S. 140), weil die grundsätzlich feindselige Haltung der heidnischen Volksmassen und der Provinzialbehörden bestehen blieb. Eusebius erzählt ausführlich das Martyrium eines Soldaten in Cäsarea, namens Marinus, der im Begriffe war, zum Zenturio befördert zu werden, als sein Gegenkandidat ihn vor Gericht als Christen denunzierte und seine Hinrichtung erreichte. Es ist daher im Prinzip verfehlt, die aus der Zeit von 260 bis 303 überlieferten Martyrien von vornherein als ungeschichtlich zu betrachten; denn das Martyrium des Marinus wird von Eusebius in die Zeit datiert, „als die Christen allerorts den Frieden hatten“. Der beste Beweis dafür, daß dieser Friede nur ein relativer war, liegt aber in der Tatsache, daß in der Zeit zwischen der valerianischen und diokletianischen Verfolgung kein wesentlicher Wechsel in der Gesamtlage der Christenheit eintrat. Einen Augenblick schien es, als würde wie die erste so auch die zweite Friedenszeit durch eine Verfolgung unterbrochen werden. Der zweite Nachfolger des Gallienus, der Kaiser *Aurelian* (270-275), erhob nach seinem Sieg über die Königin Zenobia von Palmyra den Sonnengott dieser Stadt zu seinem persönlichen Schutzherrn und obersten Gott des römischen Reiches, dessen Tempel am 25. Dezember 274 in Rom eingeweiht wurde. Man darf vermuten, daß ein *Edikt* gegen die Christen, von dem Eusebius und Laktantius sprechen, ohne seinen Inhalt näher anzugeben, mit der Einführung dieses Sonnengottes in Verbindung stand. Aurelians Ermordung in Thrazien hinderte den Ausbruch einer neuen Christenverfolgung. Unabhängig von seiner Religionspolitik setzte eine geistige Reaktion gegen das Christentum ein, als deren Manifest die fünfzehn Bücher „Gegen die Christen“ des Neuplatonikers Porphyrius angesprochen werden dürfen. Dieses allem Anschein nach umfangreiche Werk ist wie das seines ungefähr ein Jahrhundert älteren literarischen Vorgängers Celsus verlorengegangen. Während aber dieses aus der Widerlegung des Origenes rekonstruiert werden konnte, geben die spärlichen Überreste der gegen Porphyrius gerichteten christlichen Schriften und die auf anderen Wegen erhaltenen Fragmente seiner Schrift keine genügenden Anhaltspunkte für die Wiederherstellung ihrer Anlage und ihres Gedankenganges.

Von den fünf Kaisern, die nach Aurelian rasch aufeinanderfolgten, ist keine Aktion gegen die Christen bezeugt. Der Friedenszustand dauerte auch unter der Regierung Diokletians, der 284 an die Stelle Numerians trat, auf das Ganze gesehen, noch viele Jahre fort bis in den Anfang des 4. Jahrhunderts.

## ZWEITES KAPITEL

## Die Abweisung des Gnostizismus und des Montanismus

## I. DER GNOSTIZISMUS

## 1. Der vorchristliche Gnostizismus

Als das Christentum seinen ersten Eroberungszug in die römische Welt antrat, bestanden in den östlichen Ländern seit langer Zeit mannigfache Vereine, Schulen, Gemeinschaften, die eine vielgestaltige Religionsphilosophie und Religionspraxis höchst eigenartigen Charakters pflegten. Man hat sie Gnostizismus genannt nach dem Anspruch, den ihre Urheber und Verbreiter erhoben, ihren Schülern und Adepten die wahre Erkenntnis (= Gnosis) der Gottheit und den rechten Weg zur Erlösung von dem Übel zu vermitteln, nicht durch vernunftgemäße Belehrung, sondern auf Grund der ihnen gewordenen göttlichen Offenbarungen und durch die Einweihung in ihre Mysterien. Dieser vorchristliche Gnostizismus, dessen Existenz durch die religionsgeschichtlichen Forschungen seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts mit Sicherheit nachgewiesen wurde, entstand nicht als das Gebilde eines Augenblickes noch als die Schöpfung einer Einzelperson, sondern durch das Zusammenwirken von zwei Faktoren, den Religionen des Orients und der griechischen Philosophie, vom Beginn der hellenistischen Zeit an, die der berühmte Zug Alexanders des Großen (334-324 v. Chr.) inaugurierte.

Der mächtigere der beiden Faktoren war der religiöse. Dieser bestand aber nicht aus den alten orientalischen Volksreligionen, sondern aus der neuen religiösen Kraft, die sich durch die Verschmelzung der vorderasiatischen, persischen, babylonischen und ägyptischen Nationalkulte untereinander und mit der griechisch-römischen Götterwelt allmählich entfaltete. Das Resultat dieses Prozesses war der religiöse Synkretismus des Orients, der vier charakteristische Merkmale aufweist: 1. das Bekenntnis zu einer in letzter Instanz naturalistisch aufgefaßten Gottheit, die sich in den einzelnen Göttergestalten offenbare; 2. die Annahme eines absoluten Dualismus zwischen Gott und Welt, Seele und Körper; 3. die Zurückführung von Gut und Böses auf zwei Grundwesen, das gute und das böse; 4. die Sehnsucht nach der ebenfalls naturalistisch bestimmten Erlösung vom Übel und dem Besitz eines ewigen Lebens gleichen Charakters.

Das Griechentum steuerte den geistigen Faktor bei durch seine späteren philosophischen Schulen. Dem Spätplatonismus entstammten die Spekulationen über Mittelwesen zwischen Gott und der Welt, dem Spätstoizismus die Wertschätzung

der Einzelperson und ihrer sittlichen Aufgabe, dem Neupythagoreismus die auf Theurgie und Magie beruhende naturalistische Mystik. Der Beitrag des griechischen Geistes beschränkte sich aber nicht auf den Einfluß dieser späten Schulen. Zu erneuter Geltung kamen auch die älteren vorsokratischen Systeme bis zur ältesten Naturphilosophie und den orphischen Mysterien.

Der religionsgeschichtlichen Forschung ist es bis zur Stunde nicht gelungen, ein bestimmtes gnostisches System aus frühhellenistischer Zeit mit Sicherheit nachzuweisen. Ein solches scheint in dem ältesten Mandäismus (der aramäische Ausdruck „mandä“ ist gleichbedeutend mit dem griechischen „Gnosis“) vorzuliegen, dessen Erforschung noch in vollem Gange ist. Das jüngste ist die samaritanische Gnosis, deren Hauptvertreter, Simon der Magier, ein Zeitgenosse der ersten Verkünder des Evangeliums außerhalb Jerusalems war. Er besaß einen großen Anhang in Samaria, als der Diakon Philippus dorthin kam. Die Apostelgeschichte berichtet über seine Taufe durch Philippus und seine Abweisung durch Petrus; von seiner Lehre sagt sie aber nur, daß seine Anhänger ihn „die Kraft Gottes, die große“ nannten, und daß er von sich selbst behauptete, er sei „ein Großer“ (8, 9 ff.). Die Hypothese der Tübinger Schule, die seine reale Existenz leugnete und ihn in eine mythische, die ganze Gnosis personifizierende Figur verwandelte, ist von der neueren Forschung preisgegeben worden. Es liegt auch kein Grund vor, den zwei Personen, die mit Simon dem Magier in Verbindung gebracht werden, Dositheus als sein Lehrer und Menander als sein Schüler, die Geschichtlichkeit abzuspochen. Sein Lehrsystem läßt sich aber nicht mehr mit Sicherheit feststellen, da Irenäus und Hippolyt von Rom in ihren Berichten darüber sehr weit auseinandergehen. Der vorchristliche Charakter seiner Gnosis ist aber in beiden Berichten dadurch gewahrt, daß jegliche Bezugnahme auf Christus in ihnen fehlt.

## 2. Das Eindringen des Gnostizismus in christliche Gemeinden

Der Weltapostel ging an einer so mächtigen geistigen und religiösen Bewegung, wie die gnostische es war, nicht mit geschlossenen Augen vorüber. Das beweist die Warnung (siehe S. 64), die er von Rom aus in dem Brief an die Kolosser aussprach: „Gebt acht, daß euch nicht einer mit Philosophie und leerem Trug erbeute nach der Überlieferung der Menschen, nach den Elementen der Welt und nicht nach Christus; denn in ihm wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig, und von ihm seid ihr erfüllt, der das Haupt aller Macht und Gewalt ist“ (2, 8-10). Es ist nicht zweifelhaft, daß Paulus die Gnosis meint; denn die Ausdrücke, deren er sich bedient, gehören zu ihrem charakteristischen Wortschatz. Er nennt sie mit Namen in der Mahnung an seinen Lieblingsschüler Timotheus, das schädliche und leere Gerede und die Gegensatzpaare (Antithesen) der fälschlich so genannten Gnosis zu meiden (1. Tim. 6, 20). Aus dem Zusatz, daß einige, die sich zu ihr bekannten, in bezug auf den Glauben in die Irre gegangen seien, erfahren wir, daß sie schon damals einige Anhänger unter den Christen fand.

In einem größeren Ausmaß drang sie in christliche Gemeinden vom Anfang des 2. Jahrhunderts ein infolge eines *psychologischen Vorganges*, der sich unschwer rekonstruieren läßt. Als nämlich diese Gemeinden in den großen Städten des Ostens die öffentliche Aufmerksamkeit immer mehr auf sich zogen, traten geistig hervorragende und zugleich tiefreligiös gestimmte Männer in sie ein, unter denen sich auch solche befanden, die Anhänger irgendeines der Lehrsysteme des vorchristlichen Gnostizismus waren. Zu diesem Schritt wurden sie sowohl durch objektive Gründe als durch subjektive Erlebnisse bewogen, die von Person zu Person wechselten. Die wirksamsten Gründe waren ohne Zweifel die sittlichen Vorzüge dieser Gemeinden, der Charakter ihrer Religion als Erlösungsreligion, besonders aber die Predigt von dem neuen, ihnen früher unbekanntem Erlösergott in der Person des historischen Jesus von Nazareth. Es darf angenommen werden, daß ein Teil davon das Alte preisgab, um sich dem Neuen, das sie mit überwältigender Macht erfaßte, voll hinzugeben. Nach allen psychologischen Analogien stand aber zu erwarten, daß andere so tief in ihren bisherigen religiös-philosophischen Anschauungen verankert waren, daß sie sich zu ihrer Preisgabe nicht entschließen konnten, sondern von Anfang an das Neue im Lichte des Alten betrachteten und es diesem eingliedern zu können, ja zu müssen glaubten. Was zu erwarten war, verwirklichte sich um so leichter, als der vorchristliche Gnostizismus eine *Ähnlichkeit* mit dem Christentum hatte vermöge ihres gemeinsamen Charakters als Offenbarungs- und Erlösungsreligion. So entstand der christliche Gnostizismus durch die Aufnahme christlicher Grundgedanken in den Rahmen vorchristlicher religiös-philosophischer Spekulationen, der seiner ganzen Natur nach elastisch genug war, um die heterogensten Elemente in sich vereinigen zu können.

Die Männer, die diese Mischung vornahmen und förmliche Lehrsysteme schufen, taten es nicht aus Liebe zur Spekulation, sondern aus *religiösen Interessen* und in der Absicht, ein doppeltes Ziel zu erreichen. Sie wollten das Christentum von der niederen Stufe des Glaubens auf die höhere der Erkenntnis (= Gnosis) erheben und der christlichen Religion eine größere Anziehungs- und Propagandakraft in der hellenistischen Welt sichern. Im Dienste dieser Ziele entfalteten sie eine erstaunliche *literarische Tätigkeit*, deren Erzeugnisse sich in *vier Kategorien* einteilen lassen. Die *erste* besteht aus jenen meist anonymen gnostischen Schriften, die eine Parallele bilden zu den Schriften, die in den katholischen Kirchengemeinden gelesen wurden. Sie verfolgten den Zweck, die gnostischen Lehren als Geheimoffenbarungen Christi an seine Apostel, bzw. als Geheimlehren der Apostel nachzuweisen und zu beglaubigen. Dementsprechend zerfallen sie in Evangelien, Apostelgeschichten und Apostelbriefe. Die Evangelien lehnen sich z. T. an die kanonischen an, z. T. sind sie eigene Kompositionen. Letztere enthalten hauptsächlich Offenbarungen des Auferstandenen an seine Jünger und wären daher passender als Offenbarungsschriften zu bezeichnen. In den Apostelgeschichten bildete die Schilderung der Missionsreisen von Aposteln (Petrus, Johannes, Andreas, Thomas) den Rahmen für die Reden, in denen sie gnostische

Lehren als ihre eigenen aussprachen. Als Parallele zu den Apostelbriefen sind nur zwei Briefe von Paulus an die Laodizener und die Alexandriner überliefert. Zu einer *zweiten* Kategorie vereinigen sich zahlreiche Apokalypsen, die z. T. unter die Autorität alttestamentlicher Personen gestellt, z. T. eigenen Propheten zugeschrieben wurden. Die *dritte* umfaßt die theologischen Schriften exegetischen, dogmatischen, ethischen, religiös-praktischen Inhaltes, die von den großen Sektenhäuptern und ihren Schülern verfaßt wurden zum Zwecke der Darlegung, Erläuterung und Begründung ihrer Lehren. Sie ist in mancher Beziehung die wichtigste; denn diese Schriften stellen den ersten Versuch dar, Fragen der christlichen Religion wissenschaftlich zu behandeln. Sie wandten sich an die große Öffentlichkeit und handhabten die in der hellenistischen Welt üblichen Literaturformen. Eine *vierte* Kategorie bilden die gnostischen Dichtungen. Mehrere Gnostiker zogen die Dichtkunst in ihren Dienst sowohl für Lehrzwecke als zum Gebrauch in ihren gottesdienstlichen Zusammenkünften. Bezeugt sind Oden, Hymnen und Psalmen.

Diese ursprünglich sehr umfangreiche Literatur ist bis auf *spärliche Überreste* verlorengegangen. Erhalten sind im griechischen Originaltext nur zwei kleinere Stücke: der Brief des Ptolemäus an eine Frau Flora über das mosaische Gesetz und ein Lehrbrief der Valentiner, und sieben größere Schriften in koptischer Übersetzung (z. T. unvollständig). Die bekannteste von ihnen ist die *Pistis Sophia*, die aber in Wirklichkeit aus zwei Schriften aus dem 3. Jahrhundert besteht. Die drei ältesten, deren Wichtigkeit schon aus ihren Titeln zu ersehen ist: Evangelium nach Maria (Magdalena), Apokryphum (d. h. Geheimschrift) des Johannes, Sophia Jesu Christi, sind noch nicht veröffentlicht. Sonst besitzen wir von den großen Schulhäuptern nur kleinere oder größere Bruchstücke, die z. T. im Wortlaut, z. T. in Gestalt von Referaten in den Schriften ihrer Gegner und anderer kirchlicher Theologen zerstreut vorkommen. So wertvoll diese Fragmente sind, so wenig genügen sie, um mit ihrer Hilfe irgendeines der gnostischen Lehrsysteme rekonstruieren zu können.

Für die Kenntnis des christlich-gnostischen Tatsachenkomplexes sind wir daher der Hauptsache nach auf die *Antignostiker* (siehe S. 170) angewiesen, insbesondere auf jene, die den Gnostizismus als Gesamterscheinung ins Auge faßten. Man hat sie die Häresiologen genannt, weil sie, abgesehen von dem Bischof Irenäus von Lugdunum, auch die Häresien, die nachher in den Kirchengemeinden von innen heraus entstanden, zum Gegenstand ihrer Polemik machten (Hippolyt von Rom † 235, Philastrius von Brescia um 380/85, Epiphanius von Cypern † 403, Theodoret von Cyrus † 458). Diese *Quellenlage* ist offensichtlich sehr ungünstig; denn die Häresiologen waren keine Historiker, sondern Polemiker und betrachteten die Herausstellung des wesentlichen Gegensatzes der gnostischen Lehren zu denen des kirchlichen Christentums sowie die Anprangerung der sittlichen Verirrungen mancher gnostischen Sekten als ihre Hauptaufgabe. Alle Polemik läuft aber Gefahr, dem Gegner, wenigstens durch das Verschweigen seiner Vorzüge, ungerecht zu werden. Neuere Forscher haben mit Recht darauf



aufmerksam gemacht. Die Verwerfung der „kirchlichen Überlieferung“, wie sie am schärfsten von dem französischen Forscher E. de Faye ausgesprochen wurde, fällt aber in denselben Fehler der Einseitigkeit und der Voreingenommenheit, der den Häresiologen vorgeworfen wird. Der Beweis, daß sie den gnostischen Tatbestand bewußt gefälscht haben, ist weder von E. de Faye noch von einem andern Forscher erbracht worden. In einem wichtigen Einzelfall hat Irenäus vielmehr die Kritik glänzend bestanden. Das vorhin erwähnte Apokryphum Johannis ist von dem Berliner Koptisten Carl Schmidt als die Vorlage des neunundzwanzigsten Kapitels des ersten Buches seiner Schrift gegen die Gnostiker nachgewiesen worden. Beim Vergleich der Darstellung des Irenäus mit der Originalschrift stellte sich heraus, daß Irenäus sich die größte Mühe gab, den Inhalt möglichst im Anschluß an den Wortlaut seiner Vorlage zu reproduzieren, und daß sich wohl einige Mißverständnisse, nirgends aber eine beabsichtigte Entstellung der gegnerischen Ansichten konstatieren läßt. Die wirklichen Mängel der Häresiologen liegen in einer anderen Richtung. Wir vermissen bei ihnen nahezu alles, was wir heute von der Darstellung und Würdigung einer so komplizierten Erscheinung verlangen: eine genaue Rechenschaftsablage über die benutzten Quellen, den Nachweis der Entstehungsfaktoren der einzelnen Schulen und Sekten, die Feststellung der Zeit ihres Auftretens, die Umschreibung der Ursysteme im Unterschied von ihren späteren Entwicklungsphasen u. dgl. m. Das sind aber alles Forderungen der modernsten geschichtlichen Methode, die nicht bloß den Antignostikern, sondern noch viele Jahrhunderte nach ihnen der Geschichtschreibung überhaupt unbekannt waren!

### 3. Die Hauptformen und Hauptvertreter des christlichen Gnostizismus

Die Vielgestaltigkeit der in den höheren Kulturkreisen zu Beginn des 2. Jahrhunderts im Osten herrschenden religiös-philosophischen Spekulationen hatte zur Folge, daß der christliche Gnostizismus von Anfang an keine einheitliche Größe war, sondern ungefähr gleichzeitig in *verschiedenen Formen* auftrat. In den Berichten der Häresiologen treten uns die zahlreichen gnostischen Schulen und Sekten in einem so chaotischen Wirrwarr entgegen, daß es auf den ersten Blick unmöglich erscheint, sie systematisch zu ordnen. Wenn man sich aber auf die drei konstitutiven Faktoren des christlichen Gnostizismus besinnt, den orientalistisch-religiösen, den griechisch-philosophischen und den gemeindechristlichen, heben sich nach Maßgabe des Vorherrschens eines dieser Faktoren *drei Hauptformen* voneinander ab, die man kurz die orientalische, die hellenistische und die christliche Gnosis im engeren Sinn nennen kann. Von einer näheren Darstellung derselben, die sich schon aus Mangel an Raum verbietet, kann um so eher hier abgesehen werden, als sie keine Vorstufe zum Katholizismus, sondern aus heidnischen und christlichen Elementen bestehende Zwittergebilde sind, die von der katholischen Kirche abgewiesen wurden, und denen nur eine kurze Lebensdauer beschieden war.

#### a) Die orientalische Gnosis

Charakteristisch für die erste Form sind *drei Merkmale*: 1. die wesentliche Abhängigkeit von kosmogonischen und astrologischen Vorstellungen und Mythen, die aus den alten orientalischen Nationalreligionen stammen und ihr ein intensiv phantastisches Gepräge geben; 2. die weitgehenden Aufnahmen alttestamentlicher Elemente; 3. der geringe christliche Inhalt. Sie ist bezeugt durch eine Reihe von Sekten, deren Lehrsysteme von den Häresiologen mehr oder weniger ausführlich beschrieben werden: die Barbelo-Gnostiker, Ophiten oder Naassener, Kainiten, Sethianer, Nikolaiten, endlich die Peraten und die Anhänger von zwei Gnostikern namens Justinus und Monoimus, die wir nur durch Hippolyt von Rom kennen. Dazu kommen noch die Epiphanius persönlich bekannten Ausläufer der Barbelo-Sekte (die Archontiker in Palästina) und der Nikolaiten in Ägypten (Borborianer, Koddianer, Phibioniten u. a.), denen er einen intensiv unzüchtigen Libertinismus vorwirft. In den ältesten Sekten entstanden die meisten Schriften der Seite 154 genannten ersten und zweiten Kategorie sowie sechs von den sieben koptischen Übersetzungen. Die Verwandtschaft der Grundgedanken, die in den Lehrsystemen aller dieser Sekten wiederkehren, weist auf ein *Ursystem* der orientalischen Gnosis hin, als dessen Urheber wohl *Satornil* (Saturninus) zu betrachten ist. Irenäus bezeichnet ihn als Schüler des Menander und behauptet, daß er aus Antiochien gebürtig war und in Syrien wirkte. Daß aber Syrien die Heimat der orientalischen Gnosis ist, erhellt aus den semitischen Namen der Hauptfiguren (Barbelo, Harmozêl, Oroioaël, Daveithe, Elêlêth, Jaldabaoth, Jaô, Sabaoth usw.). Zur orientalischen Gnosis in dem angegebenen Sinn gehört der *Manichäismus* nicht. In dieser Schöpfung des *Persers Mani*, der im Jahre 242 in dem neupersischen Reich der Sassaniden als Verkünder einer neuen Religion auftrat, lebte die vorchristliche, eigentlich dualistische Gnosis noch einmal auf. Der Manichäismus steht nicht auf derselben Ebene wie der Gnostizismus des 2. Jahrhunderts trotz seines christlichen Einschlags. Er entstand nicht in einer christlichen Gemeinde, noch wollte er eine höhere Form des Christentums sein. In das *römische Reich* drang er erst gegen Ende des 3. Jahrhunderts ein und stieß hier auf die Gegnerschaft der römischen Staatsgewalt, von welcher der um 296 an den Prokonsul Julian von Afrika ergangene *Erlaß Diokletians* ein authentisches Zeugnis ablegt. Die Manichäer werden darin als neue, erst kürzlich aus dem feindlichen persischen Volk hervorgegangene Ungeheuer (*prodigia*) beschrieben, von denen zu befürchten sei, daß sie versuchen würden, „das bescheidene und ruhige römische Volk und die römische Welt mit den fluchwürdigen und verkehrten Gesetzen der Perser wie mit einem Gift zu verpesten“. Dem Prokonsul wird befohlen, ihre Führer samt ihren abscheulichen Schriften dem Feuer zu übergeben. Ihre Gesinnungsgenossen sollen enthauptet und deren Güter dem kaiserlichen Fiskus ausgeliefert werden. Befänden sich unter ihnen Honoratioren, so sollten ihre Güter ebenfalls dem Fiskus verfallen, sie selbst aber in die Bergwerke von Phäno oder Prokonnesos gebracht werden. Dieser Erlaß hatte einen ebenso geringen Erfolg wie die Edikte

gegen die Christen, die bald darauf folgten. Die Weiterverbreitung des Manichäismus und seine Konkurrenzfähigkeit der katholischen Kirche gegenüber fallen aber über die Märtyrerzeit hinaus.

#### b) Die hellenistische Gnosis

Die Heimat der zweiten Form ist *Alexandrien*. Sie zeichnet sich vor der ersten sehr vorteilhaft aus durch ihre höhere Geistigkeit, ihre ethischere Gesamthaltung und ihren poetischeren Schwung. Diese Vorzüge verlieh ihr das Vorherrschen des hellenistischen Grundfaktors alles Gnostizismus. Ihr zweites charakteristisches Merkmal ist die ablehnende Stellung zum Alten Testament, mit dem sich ihr Schrifttum sehr wenig berührt. Das dritte liegt in der häufigeren Verwendung von gemeindechristlichen Gedanken. Diese sind aber wesentlich umgestaltet infolge der Abhängigkeit, in der auch die hellenistische Gnosis von dem orientalischen Grundfaktor steht. Ihre Hauptvertreter sind Basilides und Valentinus.

*Basilides* wirkte als Lehrer in Alexandrien unter Hadrian und Antoninus Pius. Seine Blütezeit fällt etwa in die Jahre 120-145. Von seiner praktischen Wirksamkeit hören wir nur, daß er seinen Anhängern nach dem Vorbild des Pythagoras ein fünfjähriges Schweigen auferlegte. Er wagte es, wie Origenes sich ausdrückt, ein Evangelium zu verfassen und es nach seinem eigenen Namen zu benennen. Sein ältester literarischer Gegner, Agrippa Kastor, schreibt ihm eine „Erklärung des Evangeliums“ in vierundzwanzig Büchern zu, ohne erkennen zu lassen, ob sie sich auf sein eigenes Evangelium bezog. Von diesem ist kein einziges Fragment erhalten, während mehrere Stellen aus der Erklärung von Klemens von Alexandrien und dem Verfasser der *Acta Archelai*, einer Streitschrift gegen den Manichäismus aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, zitiert werden, aus denen hervorgeht, daß seine Gedankenwelt viel reicher war und mehr christliche Elemente enthielt, als aus den Häresiologen zu ersehen ist. Die Frage nach dem ursprünglichen Lehrsystem des Basilides kann nicht gelöst werden, solange die Vorfrage nicht gelöst ist, ob nämlich die Quelle, die der Darstellung seiner Lehre durch Hippolyt von Rom in den *Philosophumena* zugrunde liegt, dem Basilides näher oder ferner steht als jene Quelle, die Irenäus für seine ganz abweichende Darstellung benutzt hat.

*Valentinus*, der jüngere Zeitgenosse des Basilides, wird von den kirchlichen Schriftstellern vom 2. Jahrhundert an bis in die byzantinische Zeit hinein häufiger genannt als alle übrigen Gnostiker. Über sein Leben und seine Schriften wissen wir trotzdem sehr wenig. Nach Irenäus kam er unter dem Bischof Hyginus (etwa 136-140) nach Rom und weilte dort bis zur Zeit des Anicetus (154/55 bis 166). Erst durch Epiphanius von Cypern erfahren wir, daß er in Ägypten geboren wurde, in Alexandrien seine Ausbildung bekam und vor seinem Abgang nach Rom seine Lehre in Ägypten verbreitete. Von Rom läßt er ihn nach Cypern wandern und erst dort von dem gemeindechristlichen Glauben völlig abfallen. Bei Irenäus darf man sein ursprüngliches Lehrsystem nicht suchen; denn er sagt ausdrücklich, daß er es darstellen wolle, so wie er es aus Schriften seiner Schüler

und aus Äußerungen von Valentinern, mit denen er zusammentraf, kennengelernt habe. Es darf daher angenommen werden, daß seine Ausführungen die *Grundgedanken der hellenistischen Gnosis* wiedergeben.

Ihrer *Gotteslehre* liegt die Vorstellung zugrunde, daß das göttliche Urwesen sich in dreißig Äonen, d. h. ewigen Geistwesen, entfaltet, die geschlechtlich differenziert sind und daher fünfzehn Paare, Syzygien genannt, bilden, mit dem ungezeugten Urvater und der Ennoia (Idee) an der Spitze. Ihre Gesamtheit stellt das göttliche Pleroma vor; sie sind aber nicht einander gleich, sondern entfernen sich bei jeder Zeugung von Paar zu Paar von dem Urvater und nehmen an göttlicher Vollkommenheit immer mehr ab. Sie sind aber alle von dem Verlangen erfüllt, den Urvater zu sehen. Aus diesem Streben entsteht eine Art Sündenfall in dem göttlichen Pleroma. Der weibliche Äon des jüngsten Äonenpaares, die Sophia, überhebt sich und will dem Urvater gleich werden; nach einer anderen Vorstellung entbrennt sie in Liebe zu ihm und verläßt ihren Gemahl, um sich zum Urvater zu begeben. Dabei stößt sie aber auf den oberen Horos (den Grenzhalter), der die gezeugten Äonen von dem ungezeugten Urvater abgrenzt. Er überzeugt sie, daß der Urvater unfassbar sei, und führt sie zu ihrem Gemahl zurück. Ihre Begierde nach dem Urvater löst sich in Form einer Fehlgeburt von ihr ab, wird aus dem Pleroma ausgestoßen und in die Räume des Schattens und der Leere hinausgeworfen. Um die durch die Sophia im Pleroma verursachte Unordnung zu beseitigen, bringt das erste gezeugte Äonenpaar, der Eingeborene und die Wahrheit, ein neues Äonenpaar hervor, Christus und den weiblich gedachten Heiligen Geist. Zum Dank für diese Wohltat sammeln alle Äonen das Schönste und Blühendste, das jeder in sich hat, und bringen es zusammen, so daß zur Ehre und zum Ruhm des Urvaters *Jesus* als die vollkommenste Schönheit und als das Gestirn des Pleroma hervorgebracht wird. In dieser Gotteslehre beschränkt sich das christliche Element auf einzelne Ausdrücke, deren Einfügung in ein bereits vorhandenes, ganz naturalistisch gefaßtes System klar zutage tritt.

Die Lehre von der *Welt* (Kosmologie) und vom *Menschen* (Anthropologie) hat fast gar keinen christlichen Einschlag. Die Entstehung der Welt erscheint bedingt durch den *Fall der Sophia*. Der Äon Christus erbarmt sich ihrer Fehlgeburt und gestaltet sie zur unteren Sophia, die den einzigen nichtgriechischen Namen Achamoth im ganzen System trägt. Er verläßt sie aber gleich wieder, damit sie des Leides innerwerde, das die Folge ihrer Ausstoßung aus dem Pleroma war, und Sehnsucht nach dem Höheren empfinde. Die Achamoth versucht, sich zu Christus zu erheben, stößt aber auf den zweiten Horos, der das Pleroma nach unten abschließt. Nun entströmen ihr die *Grundelemente* der außergöttlichen Welt: das pneumatische (geistige) fließt aus ihrem Wesen, soweit sie es aus dem Pleroma noch besitzt, das psychische (seelische) aus ihrer Furcht, das hylische (materielle) aus ihrer Betrübniß. Aus der psychischen Substanz bringt die Achamoth den Demiurgen (Weltbildner) hervor, der die Aufgabe hat, die kosmischen Grundelemente zu ordnen und aus ihnen die sichtbare Welt aufzubauen. Daher

heißt er Vater und König aller sichtbaren Dinge. Aus seinem Ursprung erklärt sich, warum alles in der Welt so schwach, zerbrechlich, nichtig, sterblich ist! Der Demiurg ist selbst zu schwach, um das Höhere, Geistige zu erkennen; er konnte daher auch glauben, daß er der einzige Gott sei. Er bildete den Menschen nach seinem Bild und seinem Gleichnis, den hylischen Teil (den Körper) nach seinem Bild, den psychischen (die Seele) nach seinem Gleichnis. Das Hylische und das Psychische sind daher in allen Menschen vorhanden. Ohne sein Wissen hauchte aber die Achamoth den Menschen ihrer Erwählung das pneumatische Element ein. Daher die *drei Menschenklassen*: Hyliker, Psychiker und Pneumatiker. Die erste besteht aus den Menschen, die nur Sinn für Materielles und Irdisches haben; die zweite nimmt eine Mittelstellung ein; die dritte ist die höchste: das Pneumatische in ihr sehnt sich zurück in das Pleroma, aus dem es stammt. Dieser Gedanke bildet den Übergang der valentinischen Metaphysik zur Soteriologie, zur *Lehre von der Erlösung*.

Diese enthält mehr christliche Elemente als jene; sie erscheinen aber ihres gemeindechristlichen Sinnes entleert und den Forderungen der gnostischen Metaphysik entsprechend umgestaltet. Das gilt vor allem von der *Person des Erlösers selbst*. Die Vorstellungen der Valentiner über sie gehen weit auseinander; allen gemeinsam ist aber die Trennung von Jesus und Christus in zwei ganz verschiedene Wesen sowie der Lehrsatz, daß der Erlöser kein wahrer Mensch, sondern ein göttliches Wesen ist, das aus dem Pleroma stammt. Beim Eintritt in die Welt nahm der Erlöser das Hylische in Wirklichkeit nicht an; er hat nur einen Scheinleib. Seine Geburt aus der Jungfrau Maria wird mit dem Durchfließen des Wassers durch eine Rinne verglichen. Wie seine Geburt ist auch sein Leiden nur ein Scheinleiden, sein Tod nur ein Scheintod. Die *Erlösung* selbst hat mit der Sünde nichts zu tun. Sie ist ein kosmischer Vorgang, der zum Ziel hat, das Pneumatische in der Menschenwelt in das göttliche Pleroma zurückzubringen und dadurch die ursprüngliche Ordnung der Dinge wiederherzustellen. Die Erlösung wirkt sich daher in den drei Menschenklassen verschiedenartig aus. Die Hyliker scheiden von vornherein aus; sie sind der Erlösung weder fähig noch bedürftig. Die Psychiker werden zu Pistikern (von Pistis = Glaube). Das sind, konkret gesprochen, die *Mitglieder der katholischen Kirchengemeinden*, die sich an den Glauben und die guten Werke haften. Die Pneumatiker allein sind der Erlösung fähig; durch die Erkenntnis (Gnosis) werden sie zu Gnostikern. Von hier aus erklärt sich die Mittelstellung der Psychiker, denen die Fähigkeit zugeschrieben wird, sich zwischen dem Hylischen und dem Pneumatischen frei zu entscheiden. Hier klafft in dem System ein innerer Widerspruch; denn diese Freiheit kann nicht in Einklang gebracht werden mit dem Lehrsatz, daß das pneumatische Element sich nur in den Menschen befindet, denen es ohne ihr Zutun von der Achamoth eingehaucht wurde. Die Valentiner nahmen diesen Widerspruch mit in den Kauf, um so viele Pistiker wie möglich für ihre Gnosis zu gewinnen, mit anderen Worten, um möglichst viele Mitglieder der katholischen Kirche zu veranlassen,

zu ihnen überzutreten. Durch ihren Übertritt erbrachten sie den Beweis, daß sie zur bevorzugten Klasse der Pneumatiker gehörten!

Von dem *religiös-praktischen Leben* der Valentiner wissen wir sehr wenig. Bei Valentin selbst scheint es im wesentlichen aus der fortschreitenden Erleuchtung des Geistes durch die Gnosis bestanden zu haben. In den valentinischen Schulen, Vereinen und Konventikeln spielten aber schon früh naturalistisch geartete und magisch wirkende *Mysterien* und *Zauberformeln* eine hervorragende Rolle. Irenäus spricht von ihrer Taufe, von einem Sakrament der Erlösung, von der Totenweihe, von dem Brautgemach, in dem die Weihe des zu vollendenden Mitgliedes als geistige Vermählung nach dem Vorbild der Äonen-Syzygien vorgenommen wurde. Noch zu seiner Zeit gab es aber Valentiner, die diese Bräuche verwarfen. Man dürfe das Geheimnis der unaussprechlichen Macht nicht durch sichtbare und vergängliche Dinge darstellen wollen. Die bloße Erkenntnis der unaussprechlichen Größe sei die vollkommene Erlösung. Von der Unwissenheit kamen die Verfehlung und die Leidenschaft; durch die Gnosis wurden die Folgen der Unwissenheit wieder aufgehoben. Daher sei die Gnosis die Erlösung des inneren Menschen. Das ist echt griechisch gedacht und der orientalischen Gnosis vollständig fremd.

Die Lehre der Valentiner von *den Letzten Dingen* enthält nicht bloß kein christliches Element; sie steht mit der christlichen Eschatologie in vollstem Widerspruch. Die Wiederkunft des Herrn, die leibliche Auferstehung, das Gericht über die Guten und die Bösen mit seinem doppelten Ausgang: diese Hauptpunkte derselben waren durch ihre metaphysischen Grundlehren von vornherein ausgeschlossen. Diesen entsprechend dauert die Weltgeschichte fort, bis das von der Achamoth ausströmende pneumatische Element befreit ist. Dann wird sie den „Ort der Mitte“ verlassen, um in das Pleroma einzugehen und mit ihrem „Bräutigam“, dem Erlöser, vereint zu werden. Dann wird der Demiurg in den von seiner Mutter verlassenen Ort einziehen, in dem auch die Psychiker = Pistiker, d. h. die treu gebliebenen Mitglieder der katholischen Kirche, haltmachen müssen und in den Genuß einer niederen Seligkeit gelangen; denn nichts Psychisches kann in das Pleroma eintreten. In dieses kommen nur die Pneumatiker-Gnostiker, nachdem sie in dem Ort der Mitte ihre Seelen abgelegt haben und reine Geister geworden sind, um den Engeln in der Umgebung des Erlösers als Bräute zugeführt zu werden. Dann bricht das in der Welt verborgene Feuer aus und zerstört die ganze sichtbare Welt.

Die überragende Bedeutung Valentins gibt sich kund durch die Tatsache, daß er *zahlreiche Schüler* fand, die selbst wieder schriftstellerisch und praktisch die hellenistische Gnosis und deren Verbreitung förderten. Hippolyt von Rom unterscheidet zwei Schulen Valentins, entsprechend dem doppelten Schauplatz seines Wirkens, eine *anatolische* (morgenländische) und eine *italische*. Zur *ersten* gehören Bardesanes († 222/23) und sein Sohn Harmonius, Theodotus und der Zauberer Markus. Die Hauptvertreter der *zweiten* sind Ptolemäus, der Verfasser des Briefes an die Frau Flora (siehe S. 155), und Herakleon, aus dessen

Kommentar zum Johannesevangelium Origenes in seinem Kommentar eine größere Anzahl von Stellen teils wörtlich, teils inhaltlich wiedergibt. Sehr lehrreich ist z. B. die Erklärung des Gespräches Jesu mit der Samariterin am Jakobsbrunnen, in die Herakleon die valentinische Erlösungslehre hineinlegte. Die Samariterin ist das Bild des Pneumatikers, das Wasser des Jakobsbrunnens das Symbol des kosmischen Lebens. Das Wasser, das Jesus ihr verspricht, ist das ewige, unverwesliche und unerschöpfliche Leben. Die Samariterin folgt dem Ruf des Erlösers auf das willigste, weil sie das Pneuma in sich hat und ihr wahrer Mann in dem Pleroma ist, von wo aus er an ihrer Erlösung mitwirkt. Der Krug, den sie beim Gang in die Stadt zurückläßt, ist das Sinnbild der universalen Aufnahmefähigkeit des höheren Lebens. Die Samariterin gehört zu den Ausgewählten und verkündet den Berufenen, d. h. den Psychikern = Pistikern, daß der Erlöser erschienen sei. Diese Erklärung gibt uns einen Einblick in die Art und Weise, wie die Valentinier es verstanden, ihre Gedanken in das Evangelium hineinzutragen und ihnen eine größere Anziehungskraft auf die Mitglieder der Kirchengemeinden zu sichern.

Neben Basilides und Valentinus erwähnen die Quellen noch *andere Vertreter der hellenistischen Gnosis*, wie Karpokrates, Prodikus, Hermogenes und die nur von Hippolyt von Rom genannte Sekte der Doketen. Sie stehen an Bedeutung hinter jenen zurück, beweisen aber die Fruchtbarkeit der zweiten Form des christlichen Gnostizismus und lassen auf ihre weite Verbreitung schließen.

### c) Die christliche Gnosis im engeren Sinn

Das starke Vorherrschen des christlichen Elementes berechtigt zur Aufstellung einer Reihe von Lehrgebilden gnostischer Art, die man füglich als die christliche Gnosis im engeren Sinn bezeichnen kann. Sie hat eine *doppelte* Gestalt, je nachdem das christliche Element aus dem Juden- oder aus dem Heidenchristentum stammte.

1. Der älteste Vertreter der *judenchristlichen Gnosis* ist der Judaist *Cerinth*, der nach Irenäus gegen Ende des 1. Jahrhunderts in der Asia proconsularis als Lehrer auftrat, und dessen Lehre dem Apostel Johannes den unmittelbaren Anlaß zur Abfassung seines Evangeliums gab. Mit der Lehre der extremen Judenchristen, daß Jesus ein bloßer Mensch war, der Sohn von Joseph und Maria, aber alle übrigen Menschen an Gerechtigkeit, Klugheit und Weisheit übertraf, verband er die gnostischen Spekulationen über den höchsten Gott, den Demiurgen und das Geistwesen Christus, das bei der Taufe in Gestalt einer Taube auf Jesus herabkam und ihn dazu befähigte, den unbekanntem Vater zu verkünden und Wunder zu wirken. Vor dem Leiden sei aber Christus von ihm gewichen; Jesus habe gelitten und sei von den Toten auferweckt worden. An Cerinth schließen die meisten Häresiologen die *Ebioniten* an (siehe S. 83). Gemeint sind jene Gruppen von Ebioniten, deren Anschauungen über Christus Epiphanius von Cypern angibt: Die einen identifizierten ihn mit Adam; andere erblickten in ihm einen über die Engel erhabenen Geist, der in Adam war, sich

den Propheten mit einem Körper bekleidet zeigte und in der Fülle der Zeiten im Körper Adams in die Welt kam, gekreuzigt wurde, auferstand und wieder aufstieg. Wieder andere behaupteten, der Geist Christus habe sich mit Jesus bekleidet. Das sind offenbar gnostische Züge, die für uns greifbarer wären, wenn die von Epiphanius genannten Schriften, insbesondere das Evangelium der zwölf Apostel, erhalten wären. In stärkerem Maße treten gnostische Züge hervor in dem ebenfalls verlorenen Offenbarungsbuch des Juden *Elxai* (Elkesai), der nach Epiphanius im dritten Jahr Trajans (101) in der Gegend jenseits des Toten Meeres auftrat, und den die Sekte der Elkesaiten (auch Sampsäer genannt) als ihren Lehrer in Anspruch nahm. Elxai bezeichnete Christus als den großen König und beschrieb ihn als eine Kraft von sechsundneunzig Meilen Höhe und vierundzwanzig Meilen Breite. Der weiblich gedachte Heilige Geist stehe neben Christus zwischen zwei Bergen und besitze dieselben Riesendimensionen; er sei seine Schwester. Diese abenteuerlichen Vorstellungen konnte Epiphanius noch aus dem Buch des Elxai schöpfen. Andere Einzelheiten gibt Hippolyt von Rom an, der z. B. von der zweiten Taufe zur Vergebung der Sünden spricht, die gespendet wurde im Namen des großen und höchsten Gottes und seines Sohnes, des großen Königs, unter Anrufung der sieben Zeugen: Himmel, Wasser, heilige Geister, Gebetsengel, Öl, Salz und Erde. Eine weitere Abart dieser Gnosis kommt zum Vorschein in den sogenannten *Pseudoklementinen*, deren verlorene Grundschrift in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts datiert wird. Eine ihrer Quellen verbindet judenchristliche und gnostische Gedanken in eigenartiger Weise miteinander. Bei der bescheidenen Stellung des Judenchristentums überhaupt von dem Jahre 70 an blieb indes die judenchristliche Gnosis in allen ihren Abarten auf kleine Kreise beschränkt.

2. Weit einflußreicher wurde die *heidenchristliche Gnosis*, die auch die orientalische und die hellenistische in den Schatten stellte. Ihr Hauptvertreter ist *Marcion*, der Sohn eines Bischofs von Sinope in Pontus, der nach der Exkommunikation durch seinen eigenen Vater und nach seiner Abweisung in der Asia nach Rom kam und Mitglied der römischen Kirchengemeinde war bis zu seiner Ausschließung, die wahrscheinlich im Juli 144 geschah. Alle Häresiologen rechnen ihn zu den Gnostikern von Justin dem Märtyrer an, der ihn noch bei seinen Lebzeiten neben Simon den Magier und Menander stellte und in einer eigenen, leider verlorenen Schrift bekämpfte. Irenäus kommt in dem polemischen Teil seines Werkes fast so oft auf ihn wie auf Valentin zu sprechen. Diese Einschätzung Marcions blieb maßgebend für die ganze Folgezeit. Erst im Jahre 1920 hat ihn Adolf von Harnack aus der Zahl der Gnostiker gestrichen und zum ersten christlichen *Reformator* und zum Erneuerer des *Paulinismus* gestempelt. Als Reformator kann aber nur angesprochen werden, wer bei aller Kritik an einzelnen Erscheinungen des kirchlichen Lebens in seinen Grundanschauungen sich innerhalb der Grenzen des christlichen Glaubens bewegt. Bei Marcion trifft das nicht zu. Von astrologisch-kosmogonischen Vorstellungen und religionsphilosophischen Spekulationen findet sich bei ihm allerdings keine Spur. Das ist aber nur der

Beweis dafür, daß er weder zu den orientalischen noch zu den hellenistischen Gnostikern gehört. Seine Theologie weist dieselbe Mischung von christlichen und nichtchristlichen Gedanken auf, die für den Gnostizismus als solchen charakteristisch ist. Die nichtchristlichen sind aber durchweg gnostisch.

Er stellte *zwei Götter* auf, die in einem vollen Gegensatz zueinander stehen. Der eine ist der gute, der andere der gerechte Gott. Der *gute* ist erhaben über den gerechten und wohnt im dritten Himmel. Marcions Lehre über den guten Gott ist außerordentlich dürftig. Die einzige Eigenschaft, die er von ihm aussagt, ist die Güte, das einzige Werk, das er ihm zuschreibt, die Erlösung durch Christus. Der *zweite* Gott ist nichts anderes als der fast allen Gnostikern gemeinsame Demiurg; denn Marcion gibt ihm diesen Namen und bezeichnet die Welt und den Menschen als sein Werk. Er faßt ihn aber vornehmlich als den *Judengott*, den Gott des Gesetzes und der Propheten, auf. Christus ist nicht der im Alten Testament verheißene Messias. Er ist der einzige Sohn des guten Gottes, der einen Scheinleib annahm und im fünfzehnten Jahr des Kaisers Tiberius in der Synagoge von Kapharnaum plötzlich erschien, um den guten, allerbarmenden Gott, den Gott der Liebe und des Trostes, zu verkünden und durch seine Lehr- und Wandertätigkeit das Reich des Demiurgen zu zerstören. Seine Kreuzigung durch die Juden als die Werkzeuge des Demiurgen war nur eine scheinbare. Trotzdem lehrt Marcion, daß Christus um den Preis seines Blutes, das der Demiurg zu vergießen nicht das Recht hatte, die Seelen der Menschen von dessen Herrschaft losgekauft hat. Wenn aber Christus nur einen Scheinleib hatte, so war auch sein Blut nur ein Scheinblut und der Loskauf nur ein scheinbarer! Marcions Erlösungslehre ist nicht bloß unlogisch; sie enthält auch einen inneren Widerspruch. Er unterschied nicht wie die Valentiner drei Menschenklassen, sondern sprach allen Menschen die Empfänglichkeit für das Evangelium von dem guten Gott zu. Er beschränkte aber die Erlösung auf die Seelen der Menschen; ihre Körper blieben unter der Herrschaft des Demiurgen und seien dem Untergang geweiht. Die Behauptung, daß die Seelen errettet würden, läßt sich aber nicht vereinbaren mit der Lehre, daß der Mensch nicht bloß seinem Körper, sondern auch seiner Seele nach das Werk des Demiurgen sei. Es waren offenbar Propagandaintressen, die über die innere Konsequenz siegten, wie das auch bei den Valentinern der Fall war (siehe S. 160).

Die Schöpfung Marcions erhielt ihr *charakteristisches Gepräge* durch zwei Momente, die sie allein aufzuweisen hat, die Herstellung eigenartiger *Religionsurkunden* und die Gründung einer *Sonderkirche*.

Im Gegensatz zu fast allen übrigen Gnostikern verfaßte Marcion keine neuen Bekenntnisbücher, sondern hielt sich an die in den katholischen Kirchengemeinden gelesenen Schriften, aber mit Auswahl und in eigener Bearbeitung. Er ging dabei von Erwägungen aus, die sein persönlichstes Eigentum darstellen. Das Evangelium Christi, das er sich als ein schriftliches vorstellte, sei schon von den Judaisten durch das Hineintragen jüdischer Elemente verfälscht worden. Aus diesem Grunde habe Christus den Apostel Paulus berufen, um im Kampfe gegen

die Judaisten das Urevangelium wiederherzustellen; seine Briefe hätten aber dasselbe Schicksal erlitten. Marcion stellte sich daher die Aufgabe, das Verfälschungswerk der Judaisten zu beseitigen. Für die Evangelien vereinfachte er sich die Aufgabe, indem er von den vier Evangelien, die er im Gebrauche der katholischen Kirche vorfand, die drei nach Matthäus, Markus und Johannes vollständig ausschied; nur im Evangelium nach *Lukas* sei das Evangelium Christi, auf das Paulus sich berufe, der Hauptsache nach erhalten. Als *Briefe des Weltapostels* anerkannte er nur die ersten zehn, an deren Spitze er den Galaterbrief stellte. Auf diese Weise gewann er zwei Religionsurkunden, „das Evangelium“ und den „Apostel“. Beide sind verlorengegangen. Sie konnten aber auf Grund von Zitaten und Referaten in Schriften seiner Gegner, insbesondere Tertullians, in einem so erheblichen Umfang rekonstruiert werden, daß die *Methode*, nach der er verfuhr, klar zu ersehen ist. Das Hauptmittel, das er zur Reinigung des Lukas-evangeliums und der zehn Paulusbriefe anwandte, bestand in der Streichung von ganzen Stellen, sodann in textlichen Umformungen und Umgestaltungen, endlich in einigen Zusätzen. Der Vergleich seines Textes mit dem, der ihm vorlag, zeigt nun auf das deutlichste, daß die von ihm gestrichenen Stellen jene sind, die besagen, daß Gott, der Vater von Christus, zugleich der Welterschöpfer und Christus der Sohn des Gottes ist, der Himmel und Erde erschaffen hat, daß der Vater Jesu Christi und der Judengott identisch sind, daß Christus aus Maria der Jungfrau geboren wurde, kurz alle jene, deren Streichung durch seine Lehre von den zwei Göttern gefordert wurde. Deren waren es aber so viele, daß er manche beibehalten mußte, ein Umstand, den seine Gegner weidlich ausnutzten. Marcions Religionsurkunden bilden somit einen weiteren Beweis für seine Eigenschaft als Gnostiker.

Zur Rechtfertigung und Erklärung seines Neuen Testaments verfaßte Marcion eine allem Anschein nach umfangreiche *Schrift*, „Antithesen“ betitelt, die nicht nur verloren ist, sondern auch nicht mit Sicherheit wiederhergestellt werden kann. Nach diesem Titel und dem erhaltenen Material stellte er darin den Worten und Taten des gerechten Judengottes die von Christus, dem Sohn des guten Gottes entgegen, um, wie Tertullian sich ausdrückt, aus dem Gegensatz der zwei „instrumenta“ den Gegensatz der zwei Götter zu erweisen. Hier trug er alles zusammen, was er im Alten Testament als anstößig empfand, und erschloß daraus die schlimmen Eigenschaften, die er dem Demiurg und Judengott zuschrieb: Zorn, törichter Eifer, Grausamkeit, Parteilichkeit, widerspruchsvolles Reden und Handeln, ja sogar Lügenhaftigkeit. Diese ablehnende Stellung zum Alten Testament teilt er mit der Gnosis Valentins. Er ging aber über diesen weit hinaus durch seinen bitteren Haß gegen den Judengott, der ihn bis zur Behauptung führte, der Judengott werde am Ende der Zeiten mit der von ihm geschaffenen Welt untergehen.

Das zweite charakteristische Moment ist rein heidenchristlich. Nach seinem Austritt aus der katholischen Kirche begnügte sich Marcion nicht mit der Bildung einer Schule, sondern schritt zur Errichtung einer *Sonderkirche*, die sich geradezu

als eine Parallele zur katholischen Kirche darstellt. Er gab ihr dieselbe Organisation mit Bischöfen, Presbytern und Diakonen an der Spitze. Er scheint aber den Unterschied zwischen Klerus und Laientum zugunsten des letzteren etwas gemildert zu haben, so daß auch Laien unter Umständen priesterliche Funktionen ausüben konnten und Frauen zur Erteilung der Taufe berechtigt waren. Ihre gottesdienstlichen Versammlungen waren denen der katholischen Kirche gleich. Sie hatte auch die Sakramente der Taufe und der Eucharistie. Das religiös-kirchliche Leben der marcionistischen Gemeinden ist nur wenig bekannt. Sicher ist, daß es auch von gnostischen Elementen infiziert war. Die Ersetzung des Weines durch Wasser in der Eucharistie und die Abänderung der Einsetzungsworte: „Das ist mein Leib“ in „Das ist die Figur meines Leibes“ weisen darauf hin. Bewiesen wird diese Infizierung durch die Forderung der Ehelosigkeit, bzw. Enthaltensamkeit der Mitglieder der Gemeinden; denn sie wird in gnostischer Weise motiviert: es solle dem Demiurgen der Dienst verweigert und sein Reich eingeschränkt werden. Dasselbe Motiv lag der Fastenordnung zugrunde, die sich auf den Samstag erstreckte, weil dies der Ruhetag des Demiurgen nach der Erschaffung der Welt war. Die Gemeindeglieder waren überhaupt zur möglichsten Einschränkung im Gebrauch der Werke des Welterschöpfers verpflichtet. Dieser gnostische Einschlag hat indes die Entfaltung eines auf relativer Höhe stehenden religiös-sittlichen Lebens in der Kirche Marcions nicht verhindert. Bei ihren Gegnern fehlen die Anklagen auf unsittliche Lebensführung, die gegen manche gnostische Sekten erhoben werden, ganz und gar. Es leuchtet auch ein, daß die öffentliche Lektüre des Buches der Antithesen, das schon früh kanonisches Ansehen bekam, die Gemeindeglieder immer wieder auf die hohen Forderungen hinlenken mußte, die Christus an sie stellte. Ein Zug, der die Marcionisten vor allen übrigen Gnostikern auszeichnete, war ihre durch einige Einzelnachrichten bezeugte Bereitwilligkeit zum Martyrium.

Die Kirche Marcions erwies sich als das zugkräftigste unter allen gnostischen Gebilden. Sie hat auch ihre innere Geschlossenheit in höherem Maße bewahrt als alle übrigen gnostischen Sekten, dank dem Umstand, daß Marcion sich keinen phantastischen Spekulationen hingeben hatte. Die Zahl seiner Schüler, die sich als selbständige Lehrer hervortaten, war daher auch im Verhältnis zur Verbreitung seiner Kirche sehr gering. Irenäus hat es nicht für nötig gehalten, irgendeinen von ihnen zu erwähnen. Der hervorragendste unter ihnen war Apelles, über den wir durch Tertullian relativ gut unterrichtet sind. Er lehnte Marcions Zweigötterlehre ab und erklärte den Demiurgen für einen von dem einzigen Gott geschaffenen Engel, der die untere Welt nach dem Vorbild der höheren einrichtete. Ein anderer, namens Lukanus, entfernte sich in umgekehrter Richtung von seinem Meister, indem er drei Urprinzipien lehrte: den guten Gott, den gerechten und den schlechten. Wir wären über die ältesten marcionistischen Spaltungen besser unterrichtet, wenn die Schrift von Rhodon noch vorläge, in der nach Eusebius die Urheber der verschiedenen Lehrmeinungen genannt und ihre Irrtümer mit großer Gründlichkeit widerlegt waren.

Neben Marcion und seinen Schülern ist die christliche Gnosis in engerem Sinn durch einen Teil der *Enkratiten*, d. h. Enthaltensamen, vertreten, als deren Stifter Irenäus den Apologeten *Tatian* nennt. Syrer von Geburt, war er nach Rom gekommen und Hörer Justins des Märtyrers geworden. Nach dessen Tod kehrte er in seine Heimat zurück und trennte sich um das Jahr 172 von der katholischen Kirche. Durch Klemens von Alexandrien erfahren wir, daß er den Vers der Genesis 1, 3: „Es werde Licht“, nicht als einen Befehl Gottes auffaßte, sondern als die Bitte an den übergeordneten Gott seitens des Gottes, der sich in der Finsternis befand. Dieser Zug sowie der Umstand, daß in dem berühmten Diatessaron Tatians, der ältesten Evangelienharmonie, die Genealogien Jesu sicher fehlten, liegen in der Richtung des Marcionitismus. Neben Tatian bekämpft Klemens von Alexandrien einen Enkratiten namens *Julius Cassianus* als Führer des *Doketismus*, d. h. der Lehre von dem Scheinleib Christi, die Marcion vertrat. Erst Eusebius berichtet, daß die Sekte Tatians durch einen gewissen *Severus* neue Kraft bekam, so daß ihre Anhänger den Namen „Severianer“ erhielten. Nach Epiphanius bekannten sie sich zu dem guten Gott in dem unnennbaren und höchsten Himmel. Die Erschaffung der Welt schrieben sie den Mächten und Gewalten zu. Der Teufel war ihnen der Sohn des großen Archonten an der Spitze der Gewalten. Er war zugleich die Schlange, die von der oberen Gewalt auf die Erde hinabgeschleudert wurde und mit dieser den Rebstock erzeugte, wie seine schlangenförmige Gestalt zeige. Das sei der Grund, weshalb sie sich des Weines enthielten. Ihre Enthaltung von der Ehe begründeten sie damit, daß das Weib das Werk des Satans sei sowie der untere Teil des männlichen Körpers, während der obere von Gott stamme. Die Severianer gaben somit ihrer Aszese eine dogmatische Grundlage, in der gnostische Elemente ganz verschiedenen Ursprungs (Marcionitismus und Ophitismus) miteinander verbunden erscheinen.

#### 4. Der Kampf gegen den Gnostizismus

Die vorstehende Skizze läßt zur Genüge erkennen, daß der christliche Gnostizismus für das in der ersten Entwicklung begriffene katholische Christentum eine viel größere Gefahr bildete als die äußere Verfolgung. Diese Gefahr wird in der Gegenwart meist unterschätzt, weil man den Gnostizismus im Lichte der heutigen nüchternen Geisteshaltung als eine religiöse Erscheinung betrachtet, die vermöge ihres verworrenen und phantastischen Charakters auf normale Menschen keinen nachhaltigen Eindruck machen konnte. In Wirklichkeit war er die größte Gefahr, die das Christentum in seiner bisherigen Geschichte zu überwinden hatte. Von allen Seiten stürmte auf die bescheidenen Kirchengemeinden eine Fülle von Religionssystemen ein, die eine wahre Krisis in ihrer Mitte hervorrufen mußten, weil sie alle den Anspruch erhoben, ihnen ein höheres Christentum zu bringen. Mit der Glaubenspredigt der Kirchenvorsteher standen sie allerdings in einem offenen Widerspruch. Den Anstoß, den die Gemeindeglieder daran nahmen, wußten aber seine Verkünder bei vielen zu beseitigen, indem sie vorgaben, im Besitz von *Geheimüberlieferungen der Apostel* selbst zu sein, die sich in einge-

weihten Kreisen erhalten hätten und nunmehr den Erwählten, den Inhabern eines höheren Menschentums, zu ihrem Heile mitgeteilt werden sollten. Besonders verführerisch mußte die Botschaft in die Ohren ernster Christen klingen, mit der Marcion ihnen ein von den Fälschungen der Vergangenheit gereinigtes Christentum Christi anpries. Eine Flut von Schriften, von deren Fülle wir uns kaum noch eine Vorstellung machen können, ergoß sich über die Gemeinden und lockte zur Lektüre durch ihre literarischen Vorzüge und ihren Geist und Sinne berücksichtigenden Inhalt. Dazu trat die Propagandatätigkeit von energischen und zielbewußten Schul- und Sektenhäuptern, deren persönliche Vorzüge die Träger der kirchlichen Autorität nicht selten in den Schatten stellten. Alle diese christlich sein wollenden Religionssysteme besaßen in ihrer Vielgestaltigkeit eine große *Anziehungs- und Werbekraft*. Sie waren geeignet, die verschiedensten religiösen Anlagen und Bedürfnisse zu befriedigen. Hochfliegender Idealismus und erdenhafter Realismus, verstiegener Mystizismus und nüchterner Rationalismus, sittlicher Ernst und sündhafter Frivolitätssinn konnten in dem weiten Rahmen der christlichen Gnosis Nahrung und Pflege finden. Ihre größte und allgemeinste Kraftquelle war aber ihre innere Verbundenheit mit den Mächten, die das geistige und religiöse Leben der erdrückenden Mehrheit der Bevölkerung des römischen Reiches im 2. Jahrhundert beherrschten.

Ihr Sieg über das Gemeindeglaubentum, das nicht bloß keinen Rückhalt an diesen Mächten hatte, sondern gegen sie ankämpfte, schien gesichert zu sein. Trotz ihrer günstigen Lage blieb aber dieser Sieg aus, und dieses Ausbleiben gehört zu jenen Tatsachen der Geschichte des Christentums, die seine letzten Kraftquellen und seine innere, wesenhafte Erhabenheit über alles Naturhafte und alle rein menschliche Kultur am deutlichsten offenbaren. Die gnostische Krisis wurde überwunden durch das Festhalten der großen Mehrheit der Mitglieder der katholischen Kirchengemeinden an dem überkommenen apostolischen Glaubensgut und durch den Kampf, den die Kirchenvorsteher und andere geeignete Persönlichkeiten mit dem Gnostizismus aufnahmen und siegreich durchführten.

Dieser Kampf war ein doppelter, ein kirchlich-autoritativer und ein theologisch-wissenschaftlicher.

#### a) Der kirchliche Kampf

Der erste wurde geführt durch die *Bischöfe* der Kirchengemeinden, innerhalb welcher Gnostiker auftraten, oder in die sie einzudringen versuchten. Leider sind wir über ihn wenig unterrichtet, einmal infolge des Verlustes vieler Quellen, sondern noch mehr aus dem Grund, weil er sich im Schoße von Kirchengemeinden abspielte, deren Lebensvorgänge während des zweiten wie auch der folgenden Jahrhunderte überhaupt keine schriftlichen Aufzeichnungen gefunden haben. Die spärlichen Nachrichten, die wir besitzen, setzen uns indes wenigstens in die Lage, seinen Charakter und seine Hauptäußerungen festzustellen.

Seinem *Charakter* nach ist er als ein Verteidigungskampf zu bezeichnen. Die Vorsteher der in Betracht kommenden Kirchengemeinden mochten bald einsehen,

daß an eine Zurückgewinnung von Mitgliedern, die ein gnostisches Lehrsystem geschaffen hatten, nicht zu denken sei. Es ist auch kein einziger Fall von der Bekehrung eines gnostischen Schul- oder Sektenhauptes in glaubwürdiger Weise überliefert. Die von den kirchlichen Oberen ergriffenen *Maßnahmen* waren daher defensiver Natur. Die *erste* war die Ausschließung der gnostischen Führer und ihres Anhangs aus der Kirchengemeinschaft. Die Maßnahme war so selbstverständlich, daß sie in unseren Quellen einfach vorausgesetzt wird. Erwähnt wird sie nur bezüglich Marcions (siehe S. 163). Bei Irenäus kommt nur die Stelle in Betracht, die von der Propagandatätigkeit der Valentinianer spricht. Nach außen suchten sie den Eindruck zu erwecken, als hätten sie dieselbe Lehre wie die Katholiken, und beklagten sich, daß diese sich von ihrer Gemeinschaft fernhielten und sie Häretiker nannten. Das setzt ihre Exkommunikation voraus. In vielen Fällen, vielleicht in den meisten, mag diese Maßnahme der kirchlichen Autorität dadurch erspart worden sein, daß die gnostischen Schulhäupter von sich aus freiwillig aus der Kirche austraten. Zu diesem Schritt mußte ja der wesentliche Gegensatz ihres ganzen Denkens und Handelns zum Glauben und zum religiösen Leben der Gemeinden, in die sie als fertige Männer eingetreten waren, früher oder später führen. Auf einem dieser beiden Wege, Ausschließung oder Austritt, entstanden die ersten gnostischen Schulen und Sekten, die dann ihre eigene Geschichte erlebten.

Die *zweite* kirchliche Maßnahme bestand in den Bemühungen der Vorsteher der beteiligten Einzelgemeinden um die Reinerhaltung des Glaubens ihrer Mitglieder und deren Bewahrung vor den gnostischen Irrlehren. Ein Musterbeispiel dafür ist die Tätigkeit des Bischofs Dionysius von Korinth (um 170), über die Eusebius einiges mitteilt. Er hebt das große Verdienst hervor, das Dionysius sich um die ganze Kirche erwarb, indem er seine Hirten Sorge auch auf fremde Gemeinden ausdehnte, und gibt Beweise dafür aus seinen Briefen, die ihm noch vorlagen. Was Dionysius in großem und darum auffallendem Maße vollführte, das taten wohl andere Bischöfe in einem kleineren. Daß sie und die Presbyter es ihren eigenen Gemeinden gegenüber nicht unterließen, war so selbstverständlich, daß es nicht eigens berichtet zu werden brauchte. Auch hierfür kennen wir ein Beispiel. Irenäus gibt längere Exzerpte aus Predigten eines kleinasiatischen Presbyters, der selbst noch Apostelschüler gesehen und gehört hatte. Sie nahmen deutlich Bezug auf die charakteristischen Lehren Marcions. Nach diesen Bruchstücken zu urteilen, nannte er keine Namen und legte das Hauptgewicht auf die positive Belehrung seiner Zuhörer, unter denen sich Irenäus selbst befunden hatte. Solche polemische Lehrpredigten mögen in Hülle und Fülle während des 2. und 3. Jahrhunderts gehalten worden sein. Viele von ihnen haben wohl schärfere Töne angeschlagen als der edle kleinasiatische Presbyter.

#### b) Der theologische Kampf

Der ganzen Sachlage nach mußte zu dem kirchlichen Kampf der theologische hinzutreten; denn es galt, das Verhalten der kirchlichen Autorität und ihre Maß-

regeln zu rechtfertigen, den Anspruch der Gnostiker auf den Besitz des wahren Christentums zu widerlegen, den Mißbrauch, den sie mit dem Alten, bzw. Neuen Testament durch ihre allegorischen Erklärungen und willkürlichen Angleichungen trieben, an den Pranger zu stellen, nicht zuletzt ihre Irrtümer über Gott, die Weltschöpfung, den Menschen, die Person Jesu und die Erlösung zu entlarven und auf diese Weise ihren Einfluß auf die Mitglieder der katholischen Kirche zu brechen. Die Verbindung beider Kampfmethoden bezeugt Eusebius an der Stelle, wo er schreibt, die Hirten der Kirchengemeinden hätten sich allerwärts bemüht, die Gnostiker, die gleich wilden Tieren die reine Saat der apostolischen Lehre verwüsteten, von den Herden Christi wegzutreiben und abzuhalten, bald durch Ermahnungen an die Brüder, bald dadurch, daß sie sich jenen öffentlich entgegenstellten und ihre Meinung teils in mündlichen Disputationen, teils in Schriften auf das gründlichste widerlegten (4, 24).

Der theologische Kampf rief zahlreiche *Schriftsteller* auf den Plan, die fast alle dem griechischen Kirchen- und Sprachgebiet angehören. Aus Eusebius lassen sich die Namen von etwa zwölf Antignostikern gewinnen, die sich entweder gegen bestimmte Gnostiker oder gegen gnostische Einzellehren wandten. Von den Häresiologen (siehe S. 155) fehlt bei ihm der älteste, Justin der Märtyrer, der in seiner Apologie (um 150/55) auf die Schrift hinweist, die er gegen alle bis dahin aufgetretenen Häresien verfaßt habe, während er Irenäus von Lugdunum sehr oft nennt. Eusebius bezeugt übrigens selbst, daß seine Angaben nicht erschöpfend sind; denn an einer Stelle spricht er von weiteren zahlreichen Gegnern Marcions, deren Schriften noch erhalten seien, deren Namen er aber nicht mitteilt (4, 25). An einer anderen Stelle ist sogar die Rede von unzähligen Schriften von rechtgläubigen, kirchlich gesinnten Männern, die er übergehe, weil er die Zeit ihrer Verfasser nicht kenne, oder weil sie anonym seien (5, 27). Diese waren aber wohl zum größten Teil gegen die Gnostiker gerichtet. Ganz unerwähnt läßt Eusebius jene Schriften, deren Verfasser sich zur Nachahmung des Beispiels verleiten ließen, das die Gnostiker mit der ersten Kategorie ihrer Schriften (siehe S. 154) gegeben hatten. Als Parallele zu den gnostischen Offenbarungsschriften hat Carl Schmidt die von ihm in koptischer Übersetzung herausgegebenen „Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung“ (= *Epistola apostolorum*) nachgewiesen (entstanden um 160/70). Die Apostel erklären, daß sie diesen Brief mit den ihnen gewordenen Offenbarungen Christi an die Kirchen der ganzen Welt schreiben wegen der falschen Apostel Simon und Cerinth (siehe S. 153, 162). Auf Grund der Funde desselben Gelehrten sind die ursprünglichen Akten von Paulus als eine katholische Parallele zu den gnostischen Apostelgeschichten anzusprechen. In seiner Schrift gegen die Valentiner nennt endlich Tertullian den Apologeten Miltiades und den Montanisten Proklus als seine Vorgänger. Fast alle diese antignostischen Schriften hat dasselbe Los getroffen wie das gnostische Schrifttum (siehe S. 155). Das ist der beste Beweis dafür, daß letzteres nicht einem systematischen Vernichtungskampf der späteren Zeit zum Opfer gefallen ist, wie man es behauptet hat; denn für die Antignostiker kann von einem solchen nicht die

Rede sein. Der Hauptgrund des gemeinsamen Verlustes liegt darin, daß die über die spezifische Lage des 2. Jahrhunderts hinausgewachsene christliche Nachwelt an der Erhaltung weder des gnostischen noch des antignostischen Schrifttums ein wirksames Interesse hatte.

Glücklicherweise ist das antignostische Schrifttum von drei Theologen, Irenäus, Hippolyt von Rom und Tertullian, wenigstens in dem Ausmaß erhalten, das uns einen Einblick in den *inneren Charakter des theologischen Kampfes* gewährt. Der wichtigste von ihnen ist der schon öfter erwähnte *Irenäus*. Seine Heimat war die Provinz Asia. Geboren wurde er wohl in Smyrna; denn die von Eusebius zitierte Stelle aus seinem Brief an den römischen Presbyter Florinus, einen Anhänger Valentins, besagt nicht bloß, daß er in seiner Jugendzeit die Predigten des Bischofs Polykarp von Smyrna hörte; sie bekundet auch eine so genaue Kenntnis seiner Persönlichkeit, wie sie nur durch einen längeren Umgang erworben zu werden pflegt. Durch Umstände, die wir nicht kennen, wurde er über Rom nach Gallien geführt. Im Jahre 177/78 erscheint er als Presbyter von Lugdunum und Vertrauensmann der Märtyrer dieser Stadt (siehe S. 182), deren Bischof er wurde nach dem Martertod des hochbetagten Pothinus. Er starb zur Zeit des Septimius Severus (siehe S. 140). Sein literarischer Nachlaß erlitt manchen Verlust. Auch sein Hauptwerk (um 181/89 verfaßt) ist als Ganzes nicht im griechischen Urtext, sondern in einer alten lateinischen Übersetzung erhalten. Entsprechend seinem Titel „Entlarvung und Widerlegung der fälschlich so genannten Gnosis“ zerfällt es in zwei Teile, von denen der erste der Darstellung der einzelnen gnostischen Lehrsysteme (1. Buch), der zweite ihrer Bekämpfung gewidmet ist (2.-5. Buch). Es leidet an manchen formalen Mängeln; inhaltlich zeichnet es sich aber aus durch zutreffende Kritik der phantastischen Spekulationen der Gnostiker und ihrer abenteuerlichen Schrifterklärung, umfassende Kenntnis der Heiligen Schrift, sittlichen Ernst und religiöse Wärme. Irenäus war ja auch für eine erfolgreiche Bekämpfung der Gnosis auf das beste vorbereitet.

*Hippolyt von Rom* steht als Antignostiker nicht auf der Höhe seines Meisters Irenäus. Seine Heimat ist unbekannt. Höchstwahrscheinlich kam er wie Irenäus aus dem griechischen Osten nach Rom, wo er spätestens um 210 die Presbyterwürde erhielt. Sein Konflikt mit dem Papst Kallistus (217-222) wird weiter unten zur Sprache kommen. Er starb im Jahre 235 (siehe S. 210). Von seinen zwei häresiologischen Schriften ist die erste, das um 200 verfaßte „Syntagma“, im griechischen Urtext verlorengegangen. Sie ist aber ihrem wesentlichen Inhalt nach lateinisch erhalten in der kleinen Schrift „Gegen alle Häresien“, die als Anhang zu Tertullians Schrift „De praescriptione haereticorum“ überliefert ist. Nach dem Patriarchen Photius von Konstantinopel, der sie noch lesen konnte (Bibl. 121), behandelte sie zweiunddreißig Häresien von Dositheus (siehe S. 153) bis Noëtus. Gnostisch sind davon zwanzig, von denen die Mehrzahl mit den von Irenäus behandelten identisch ist, während einige bei diesem fehlen. Daß Hippolyt eine zweite Schrift dieser Art verfaßte, ist erst durch die Erforschung einer innerhalb ihres vierten Buches beginnenden, ursprünglich zehn Bücher umfassen-



den Schrift festgestellt worden, die 1851 aus einer Handschrift des Berges Athos unter dem Titel „Origenis Philosophumena“ herausgegeben wurde. Die Unrichtigkeit dieser Zueignung wurde alsbald nachgewiesen und nach einigem Schwanken die Autorschaft Hippolyts allgemein anerkannt. Dabei stellte sich heraus, daß das erste Buch schon seit 1701 unter dem Namen des Origenes gedruckt vorlag, so daß nur das zweite, dritte und der Anfang des vierten Buches fehlen. In dieser Schrift (jetzt meist „Refutatio“ genannt) suchte er den Beweis dafür zu erbringen, daß die Häretiker ihre Lehren nicht aus der Heiligen Schrift, sondern aus „der Weisheit der Heiden“ geschöpft hätten. Von der ersten unterscheidet sie sich in bezug auf die gnostischen Lehrsysteme durch weitere Zusätze, durch Auslassungen, besonders durch die Benutzung anderer Quellen für Simon den Magier (siehe S. 153) und Basilides (siehe S. 158). Beide Schriften leisten für die Kenntnis der antignostischen Polemik geringe Dienste, weil sie von einer theologischen Kritik der gnostischen Lehre absahen. Diese fehlte sicher nicht in zwei Spezialschriften, von denen die eine gegen Marcion gerichtet war, die andere die Frage über das Gute und den Ursprung des Bösen behandelte. Sie sind aber spurlos verschwunden.

Ergiebiger für diese Kenntnis sind die einschlägigen Schriften des einzigen lateinischen Antignostikers, des Presbyters *Tertullian* von Karthago († nach 220). Drei von ihnen bekämpfen den Hermogenes, die Valentiner und Marcion. Die wichtigste ist die dritte. Sie zerfällt in fünf Bücher, von denen die ersten drei die Hauptirrtümer Marcions widerlegen. In den zwei letzten spielte Tertullian die Seite 165 erwähnte Beibehaltung von Stellen aus dem Lukasevangelium und den Paulusbriefen kräftig aus: sie bewiesen, was Marcion leugnete, daß der Welterschöpfer der einzige wahre Gott und der Vater Jesu Christi sei. Dadurch sind sie zur Hauptquelle für die Rekonstruktion der Religionsurkunden Marcions geworden. Zwei Schriften sind der Verteidigung von zwei kirchlichen Glaubenslehren gewidmet, der realen Wirklichkeit des Leibes Christi und der Auferstehung des Fleisches, deren Ablehnung allen Gnostikern gemeinsam war. Eine kleine Schrift, der Tertullian den auffallenden Titel „Scorpiace“, d. h. Arznei gegen den Skorpionenstich gab, verfißt den sittlichen Wert des Martyriums gegen die Gnostiker, die ihn leugneten. Verloren sind zwei Schriften, die erste gegen Hermogenes und die Streitschrift gegen den Marcionschüler Apelles (siehe S. 166). Zwei weitere verlorene Schriften „Über das Fleisch und die Seele“, „Über das Schicksal“ wandten sich höchstwahrscheinlich auch gegen den Gnostizismus, den Tertullian auch in seinen übrigen Schriften gelegentlich berücksichtigte, mit Ausnahme der apologetischen.

Von der Darstellung und Würdigung auf Grund der erhaltenen Quellen sowohl der Polemik der Antignostiker in ihren Einzelheiten als der Theologie, die sie den gnostischen Lehren entgegenstellten, muß hier abgesehen werden. Unumgänglich ist aber die genaue Feststellung des theologischen Standpunktes, den sie einnahmen, sowie der Grundsätze, von denen ihre Polemik beherrscht ist. Hierfür ist das Hauptwerk des Irenäus von besonderem Wert; denn aus seinen Einzel-

ausführungen sind die *Grundregeln* ersichtlich, die sie befolgten, und die sich zugleich als Kriterien für den Erweis des pseudochristlichen Charakters der Gnosis und für die Ermittlung des wahren und echt christlichen Glaubens darstellen.

Diese Grundregeln sind *drei* an der Zahl. Die *erste* war gegen das *gnostische Schrifttum* gerichtet. Die schriftlichen Quellen des wahren christlichen Glaubens sind die in den Kirchengemeinden von jeher gelesenen Bücher des Alten Testaments, die vier Evangelien und die übrigen apostolischen Schriften. Diese Regel spricht Irenäus in allen jenen zahlreichen Stellen aus, in denen er sich auf die Schriften der Propheten, die Worte Christi und die Aussprüche der Apostel in einer Weise beruft, die keinen Zweifel darüber aufkommen läßt, daß er sie als die ausschließlichen schriftlichen Glaubensquellen betrachtet, wenn er sie auch nicht jedesmal alle zusammen nennt. Mit dieser Regel war die unzählige Menge von apokryphen und unechten Schriften, die von den Gnostikern erdichtet worden waren, „um die, welche die Schriften der Wahrheit nicht kennen, in Erstauen zu setzen“ (I 20, 1), mit einem Schlag eliminiert. Diese Eliminierung war aber unanfechtbar, wenn auch der neutestamentliche Kanon zur Zeit von Irenäus noch nicht feststand. Denn ausschlaggebend war dafür nicht die Frage, was in den Kanon gehöre oder nicht, sondern die offenkundige Tatsache, daß die von den Gnostikern ins Feld geführten Evangelien, Offenbarungsschriften, Apostelgeschichten und, was sie überhaupt als heilige Bücher ausgaben, niemals im Gebrauch der Kirchengemeinden gestanden hatten.

Die *zweite* Regel richtete sich gegen den *Inhalt der gnostischen Lehrsysteme*. Irenäus spricht sie ebenso kurz und bündig aus wie die erste mit den Worten: „Wir halten fest an dem Kanon der Wahrheit“ (I 22, 1). Darunter verstand er aber das Taufsymbold, wie sich aus seinem Ausspruch ergibt: „Wer den Kanon der Wahrheit unerschütterlich in sich festhält, den er bei der Taufe empfangen hat, der wird zwar die (von den Gnostikern mißbrauchten) Namen, Redewendungen und Parabeln aus der Schrift, nicht aber ihre gotteslästerlichen Hirngespinnste anerkennen. Er wird zwar die Mosaiksteinchen erkennen, den Fuchs aber nicht für das Bild des Königs halten. Er wird jeden der (mißbrauchten) Aussprüche (der Heiligen Schriften) an seinen Platz stellen, ihre Phantasiegebilde aber bloßlegen und als haltlos dartun“ (I 9, 4). Im Anschluß daran gibt er eine nähere Beschreibung des Glaubens der Kirche, die sich augenscheinlich an das Apostolische Glaubenssymbol anlehnt (I 10, 1). Diese zweite Regel zog die Ausscheidung aller Vorstellungen, Mythen und Spekulationen der orientalischen und der hellenistischen Gnosis unmittelbar nach sich; denn sie standen mit dem Kanon der Wahrheit in offenem Widerspruch. Sie traf auch die Gnosis Marcions; denn der Kanon der Wahrheit proklamierte den einen Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde und verurteilte damit Marcions Zweigötterlehre. Von hier aus begreift man, warum das Apostolische Symbol, das im Kampfe gegen die Gnosis seine endgültige Gestalt erhielt, die empirischen Tatsachen aus dem Leben des Herrn (geboren, gelitten, gestorben, begraben) mit Nachdruck hervorhebt. Von hier aus sieht man auch, wie unrichtig der bekannte Spruch von Pilatus im Kredo

ist. Pontius Pilatus steht nicht von ungefähr im Kredo! Durch seine Nennung sollten jene Tatsachen nach der im römischen Reich üblichen Methode fixiert und vor jeder Verflüchtigung geschützt werden.

Die dritte Regel bezog sich auf die *gnostischen Schul- und Sektenhäupter*. „Die Überlieferung der Apostel“, so lautet einer der wichtigsten Aussprüche des Irenäus, „ist in der ganzen Welt offenbar, und jeder, der die Wahrheit sehen will, kann sie in jeder Kirche finden, und wir sind imstande, die von den Aposteln eingesetzten Bischöfe der einzelnen Kirchen aufzuzählen sowie ihre Nachfolger bis auf unsere Zeit. Keiner von ihnen hat je gelehrt oder zu wissen behauptet, was diese (nämlich die führenden Gnostiker) fabulieren. Hätten die Apostel verborgene Geheimnisse gekannt, die sie in verborgenem, geheimem Unterricht nur die Vollkommenen hätten lehren wollen, so hätten sie diese Geheimnisse am ehesten denen übergeben, denen sie die Kirchen anvertrauten. Ganz vollkommen und in allem untadelig wünschten sie, daß jene seien, die sie als ihre Nachfolger hinterließen, und denen sie ihr eigenes Lehramt übergaben“ (III 3, 1). Mit dieser Regel sollte der faszinierende Einfluß, den manche gnostischen Schul- und Sektenhäupter vermöge ihrer persönlichen Vorzüge auf Mitglieder der Kirchengemeinden ausübten, grundsätzlich gebrochen werden. Es fehlt ihnen eine wesentliche Eigenschaft: Sie sind nicht Nachfolger der Apostel und besitzen daher auch nicht „das sichere Charisma der Wahrheit, das die Presbyter der Kirche mit der Nachfolge im Episkopat nach dem Wohlgefallen des Vaters empfangen haben“ (IV 26, 2). Verkünder und zugleich lebendige Bürgen des wahren christlichen Glaubens können nur die den einzelnen Gemeinden vorstehenden Bischöfe sein, weil sie durch die ununterbrochene Reihenfolge mit den Aposteln selbst verbunden sind, mögen sie auch an natürlichen Geistesgaben hinter den gnostischen Führern zurückstehen. „Der größte Redner unter den Vorstehern der Kirche wird nichts anderes verkünden; denn keiner ist über dem Meister. Und auch der Schwachbegabte wird nichts von der Überlieferung weglassen. Da der Glaube ein und derselbe ist, so vermehrt ihn weder, wer viel, noch verringert ihn, wer wenig darüber zu sprechen versteht“ (I 10, 2).

Diese drei Regeln waren *inhaltlich nichts Neues*. Schon die Erwägung, daß die Neuerungen der Gnostiker durch Neuerungen in den Kirchengemeinden selbst nicht wirksam bekämpft werden konnten, hätte davon abhalten sollen, sie als solche einzuschätzen. Sie waren nichts anderes als die durch das Auftreten der Gnostiker veranlaßte und gegen sie gerichtete nähere Formulierung des alten Autoritäts- und Traditionsprinzips, das bis in die christliche Urzeit hinaufreicht. Tertullian hat diesem Prinzip eine *juristische Fassung* gegeben, indem er in seiner vielgenannten Schrift „De praescriptione haereticorum“ (um 200) das Rechtsmittel der *Prozeßeinrede*, kraft dessen der Kläger ohne Eingehen auf den Gegenstand seiner Klage von dem römischen Richter abgewiesen werden konnte, auf den Glauben und seine Verteidigung übertrug. Den Häretikern gegenüber, unter denen er in erster Linie die Gnostiker verstand, machte er drei Einreden geltend: 1. die Einrede des ausschließlichen Rechtes der Apostel und ihrer Nachfolger auf

die Verkündigung der von Christus geoffenbarten Wahrheit; 2. die Einrede der zeitlichen Priorität der kirchlichen Lehre vor jeder Häresie; 3. die Einrede des der katholischen Kirche allein zustehenden Besitzes der Heiligen Schrift und ihrer richtigen Auslegung. Der theologische Standpunkt, von dem Tertullian diese Einreden erhob, ist sachlich identisch mit dem des Irenäus. Seine Formulierung war aber weniger zutreffend als die irenäische. Er zog nämlich die Folgerung, daß die Mitglieder der Kirchengemeinden das Recht hätten, jede Diskussion mit den Häretikern abzulehnen. Allgemein und konsequent durchgeführt, wäre aber diese Ablehnung von seiten der Gnostiker dahin gedeutet worden, daß ihre Lehren unwiderlegbar seien. Das Auftreten der zahlreichen Antignostiker, von denen angenommen werden darf, daß sie in ihren verlorenen Streitschriften ähnlich verfahren wie Irenäus, zeigt zur Genüge, daß sie der sachlichen Auseinandersetzung mit ihren Gegnern nicht aus dem Wege gingen. Tertullian ist übrigens in den Einzelschriften, die er gegen die Gnostiker verfaßte (siehe S. 172), über seine Einreden selbst hinweggegangen.

##### 5. Der Sieg über den Gnostizismus und seine Tragweite

Das *Ergebnis* des Kampfes gegen den Gnostizismus war der Nachweis seines pseudochristlichen Charakters und die Ausscheidung seiner Anhänger aus den katholischen Kirchengemeinden, noch bevor das 2. Jahrhundert zur Rüste ging. Einzelne gnostische Sekten hielten sich noch längere Zeit; mit Ausnahme der marcionitischen Gemeinden fielen sie aber, wie die koptisch-gnostischen Schriften des 3. Jahrhunderts bezeugen, immer tiefer hinab in die Abgründe des Irrationalen und die krause Region des magischen Zaubers. In der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts bildeten die Schriften aus der Blütezeit der Gnosis noch immer eine Gefahr für die intellektuellen Schichten der großen Kirchengemeinden in Rom, Karthago und Alexandrien. Im Unterschied von Tertullian und Hippolyt verfaßten die alexandrinischen Theologen *Klemens* und *Origenes* keine spezifisch antignostischen Schriften; sie sahen sich aber gezwungen, immer wieder gegen die gnostischen Schulhäupter Stellung zu nehmen und ihre Schüler zu bekämpfen. Origenes trat einmal gegen einen Valentiner namens Candidus auf; der gegen diesen gerichtete Dialog ist aber verloren. Von der Mitte des 3. Jahrhunderts an war der Gnostizismus keine lebendige Gefahr mehr. Das beweisen die zwei letzten Dokumente der antignostischen Polemik, die auffallenderweise auch die Dialogform haben. Der gegen Ende des 3. Jahrhunderts von dem Bischof Methodius von Olympus oder Philippi verfaßte Dialog „Über den freien Willen“ zwischen einem Orthodoxen und zwei Valentinern kann nicht als der Niederschlag einer wirklich stattgehabten mündlichen Disputation angesprochen werden, weil Methodius diese literarische Form auch in anderen Schriften angewandt hat. Er fand am Anfang des 4. Jahrhunderts einen Nachahmer in dem anonymen Verfasser eines Dialoges in fünf Teilen „Über den rechten Glauben an Gott“, in dem der rechthabende Wortführer Adamantius (nach dem der Dialog später benannt wurde) sich mit Vertretern der Marcioniten, Bardesaniten und Valentiner

auseinandersetzt. Der fingierte Charakter des Dialoges zeigt sich schon durch diese Zusammenstellung. Er wird außer Zweifel gestellt durch die literarische Abhängigkeit des gegen die Valentiner gerichteten Teiles von dem Dialog des Bischofs Methodius.

Die *Tragweite des Sieges* über den Gnostizismus läßt sich in folgenden Sätzen kurz formulieren.

1. Er offenbarte die innere *Selbständigkeit* der jungen christlichen Religion und ihre absolute Unverträglichkeit sowohl mit den orientalischen Nationalkulten als mit der hellenistischen Religionsphilosophie.
2. Er rettete das Christentum vor der Gefahr, bei seinem ersten Gang in die große Welt dem im römischen Reich herrschenden religiösen Synkretismus zu verfallen und seine *Eigenart* zu verlieren. Diese Rettung verdankte es vornehmlich vier Momenten: a) der Beibehaltung seines ursprünglichen Zusammenhanges mit dem Alten Testament; b) dem Beharren auf seiner apostolischen Grundlage; c) der Abweisung der orientalischen und hellenistischen Kultureinflüsse, soweit sie seine innere Geschlossenheit zu zerstören drohten; d) seiner kirchlichen Organisation mit den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel und Bürgen des wahren christlichen Glaubensgutes an der Spitze der Gemeinden.
3. Er stellte den Charakter des geistigen Inhaltes der Glaubenspredigt als Frucht *göttlicher Offenbarung*, nicht als Resultat menschlicher Denkarbeit und philosophischer Spekulationen in das hellste Licht.
4. Er erwies die *Katholizität* als eine wesenhafte Eigenschaft des Christentums durch die Abweisung eines naturhaft begründeten Unterschieds zwischen Glaubenden und Wissenden (Pistikern und Gnostikern) und die Proklamierung der universalen Geltung der Glaubenspredigt für alle Mitglieder der Kirchengemeinden aller Zeiten und innerhalb aller Völker.

Im Lichte dieser Feststellungen gelangt man schließlich zur Erkenntnis, daß der Gnostizismus als psychologisch unausbleibliche Gesamterscheinung sogar eine *positive Aufgabe* erfüllte durch die indirekte Förderung und Beschleunigung des inneren Prozesses, der zur Konstituierung des Frühkatholizismus führen sollte. Denn er nötigte die Kirchenvorsteher und ihre Mitarbeiter zu einer intensiven Ergründung des Wesens der christlichen Religion und zu einer rascheren Ausbildung ihrer inneren Lebensgebiete, als es geschehen wäre, wenn ihnen die Bekämpfung der vielgestaltigen Gnosis erspart geblieben wäre.

## II. DER MONTANISMUS

### 1. Der Urmontanismus

Der Kampf gegen den Gnostizismus war noch in vollem Gang, als ein zweiter innerer Gegner dem werdenden Katholizismus in dem Montanismus erstand. Im Unterschied von dem ersten, der seine Gesamtbezeichnung von einem sach-

lichen Gesichtspunkt erhalten hat, trägt er den Namen des Mannes, der diese Bewegung bald nach seinem Eintritt in die Gemeinde des Ortes Ardaban an der Grenze von Mysien und Phrygien ins Leben rief. Die Schöpfung des Montanus hieß ursprünglich die „Häresie der Phrygier“, bzw. „Häresie nach den Phrygiern“ (woraus das sinnlose Wort Kataphrygier entstand). Ihre Anhänger zeichneten sie aus durch den Namen „Neue Prophetie“.

Sooft nun Montanus in den Quellen genannt wird, so wenig wissen wir über seine Persönlichkeit. Nicht einmal der Zeitpunkt seines Auftretens ist einhellig überliefert. Eusebius, der dem Montanismus in seiner Kirchengeschichte eine größere Aufmerksamkeit schenkte als den übrigen häretischen Bildungen, verlegt es in seiner Chronik in das elfte (nach Hieronymus) oder zwölfte (nach der armenischen Übersetzung) Regierungsjahr Mark Aurels (= 172 oder 173), während Epiphanius das neunzehnte Jahr des Antoninus Pius (= 156/57) dafür ansetzt. Die Datierung von Eusebius ist entschieden vorzuziehen; denn die älteste mit dem Montanismus zusammenhängende Tatsache, die wir unabhängig von den zwei Datierungen mit Sicherheit chronologisch fixieren können, fällt erst in das Jahr 177 (siehe S. 181). Die Frage, ob Montanus vor seiner Bekehrung Priester der phrygischen Göttin Kybele oder Apollon war, muß auf sich beruhen; denn diese zwei einander widersprechenden Nachrichten stammen erst aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts. Die ältesten Berichte melden übereinstimmend, daß Montanus in Ardaban den Anspruch erhob, das Sprachrohr des im Johannesevangelium verheißenen *Parakleten* zu sein, der nicht am ersten Pfingsttag auf die Apostel herabkam, sondern erst in ihm erscheine und durch ihn die Christenheit in alle Wahrheit einführe. Sie stimmen auch in der Mitteilung überein, daß er zunächst *zwei Frauen* gewann, die als seine ständigen Begleiterinnen erscheinen, Priscilla oder Prisca (beide Namensformen sind in den Quellen vertreten) und Maximilla. Nirgends wird berichtet, daß Montanus in der Weise der gnostischen Schulhüupter schriftstellerisch tätig war; die Quellen sprechen nur von prophetischen Aussprüchen (*Oracula*) des Montanus und der genannten Frauen, die noch bei ihren Lebzeiten gesammelt wurden und kanonisches Ansehen bekamen. Davon sind nur vierzehn erhalten, von denen sechs Montanus, drei Priscilla und fünf Maximilla zugeschrieben werden. Dazu kommen noch vier, die Tertullian als Aussprüche des Geistes, bzw. des Parakleten bezeichnet. Sie genügen bei weitem nicht, um mit ihrer Hilfe eine volle Kenntnis des ursprünglichen Gedankengutes des Trifoliums zu gewinnen. Die montanistische Literatur bietet keinen Ersatz für den Verlust der Orakelsammlungen; denn von einer solchen kann kaum die Rede sein. Von den Anhängern des Montanus sind, abgesehen von Tertullian (siehe S. 182), nur zwei mit Sicherheit als Schriftsteller anzusprechen: Themison, der einen Brief an die ganze Christenheit richtete, und der ungenannte Verfasser einer Antwort auf die Streitschrift des Antimontanisten Miltiades. Beide Schriften sind verloren, ebenso wie die Briefe von führenden Montanisten an Kirchengemeinden, die sie für sich gewinnen wollten. Wir sind

daher bei dem Versuch, den *ursprünglichen Tatbestand* festzustellen, in einem noch viel höheren Maße auf die Antimontanisten (siehe S. 186) und die Häresiologen angewiesen als bei dem Gnostizismus.

Die *Prophetie*, als deren Verkünder Montanus und die beiden Frauen auftraten, war ohne Zweifel eine Neuerung in der phrygischen Christenheit sowohl ihrer Form als ihrem Inhalt nach.

Ihre *Form* war die ekstatische, d. h. ihre Träger verloren in gewissen Stunden das Bewußtsein und taten in bewußtlosem Zustand Aussprüche, die nicht ihre eigenen waren, sondern die des Parakleten. Diese eigenartige Form verdeutlicht ein Orakel des Montanus, in dem er den Geist sagen läßt: „Siehe, der Mensch ist eine Leier, und ich schwebe (über ihm) wie das Plektron (das Stäbchen, das die Saiten der Leier anschlägt). Der Mensch schläft, ich aber wache. Siehe, der Herr ist es, der die Herzen der Menschen außer Fassung bringt und den Menschen (andere) Herzen gibt.“ In dieser Form darf man den regionalen und ethnologischen Einfluß erblicken, den das *phrygische* Land auf die Entstehung und ursprüngliche Gestaltung des Montanismus ausübte; denn in Phrygien, der Heimat des orgiastischen Kybelekultes, trug die Religiosität von alters her einen schwärmerischen Charakter an sich. Dieser Einfluß darf aber nicht auf den Inhalt der neuen Prophetie ausgedehnt werden; denn dieser ist ganz und gar innerchristlich.

Das *inhaltlich Neue* war die Ankündigung der nächsten Nähe der Wiederkunft Christi und der Herabkunft des himmlischen Jerusalem in der phrygischen Ebene zwischen den Städten Pepuza und Tymion, in die Montanus die ganze Christenheit versammeln wollte. Im Namen des Parakleten forderten er und seine Begleiterinnen, mit denen er nach einer glaubwürdigen Angabe des Häresiologen Philastrius in Pepuza wohnte, die Christen auf, sich auf das unmittelbar bevorstehende große Ereignis vorzubereiten durch das Heraustreten aus den in den Kirchengemeinden geübten und von den Kirchenvorstehern gebilligten Lebensgewohnheiten und durch eine intensive Abtötungsarbeit, näherhin durch den Verzicht auf die Ehe und ein strenges Fastenleben. Der Antimontanist Apollonius (siehe S. 187) bezeichnet den Montanus ausdrücklich als Auflöser der *Ehe* und behauptet von Priscilla und Maximilla, daß sie ihre Männer verließen, als sie von dem Geiste erfüllt wurden. Das Beispiel, das sie damit gaben, wurde ohne Zweifel maßgebend für die ersten Anhänger der neuen Prophetie. Das Ursprüngliche war daher nicht das Verbot der zweiten Ehe, sondern der Ehe überhaupt. Bei der von Montanus prophezeiten unmittelbaren Nähe der Wiederkunft Christi hatte ja die Ehe keinen Sinn mehr. Es leuchtet auch ein, daß die außerordentliche Aufregung, die sich als sofortige Folge des Auftretens des Montanus und seiner ersten, ihre Männer verlassenden Gefährtinnen einstellte, nicht hätte entstehen können, wenn es sich nur um das Verbot der zweiten Ehe gehandelt hätte.

Apollonius bezeichnet zugleich Montanus als Verordner von *Fasten*. In dem Exzerpt seiner Schrift bei Eusebius fehlen nähere Angaben darüber. Das Neue

bestand nach Tertullian darin, daß bereits eingebürgerte, aber (mit Ausnahme des kurzen Fastens vor Ostern) freiwillig übernommene Fastenübungen zur Pflicht gemacht und vermehrt wurden. Es kann aber nicht zweifelhaft sein, daß die ursprüngliche Forderung von Montanus dahin ging, daß das ganze Leben, das den Christen bis zur Erfüllung der Prophetie noch beschieden war, ein fortgesetztes Fasten sein solle. Da das Fasten als Vorbereitung auf die Wiederkunft des Herrn gedacht war, wäre seine Unterbrechung ganz zweckwidrig gewesen, denn diese Wiederkunft konnte sich jeden Augenblick ereignen.

Die Ursprünglichkeit beider Forderungen wird außer Zweifel gestellt durch ein phrygisches Orakel, das Origenes bewahrt hat: „Nähere dich mir nicht; denn ich bin rein. Ich habe kein Weib genommen, noch ist mein Rachen ein offenes Grab. Ich bin ein Nazaräer Gottes und trinke keinen Wein wie diese“ (in epist. ad Tit. 2, 11).

Eine dritte Forderung war die unbedingte Bereitwilligkeit zum *Martyrium*, die durch zwei Aussprüche „des Geistes“ bei Tertullian bezeugt ist. Der eine lautet: „Wünschet nicht, in Betten oder in Gebärnöten und weichlichen Fiebern zu sterben, sondern in (den Qualen des) Martyriums, damit verherrlicht werde, der für euch gelitten hat“ (De fuga 9). Einen dritten deutet Tertullian an mit den Worten: „Wer den Geist anerkennen wird, der wird ihn die Flüchtlinge brandmarken hören“ (De fuga 11).

Zu dem ursprünglichen Tatbestand gehören auch die *Verheißungen* an die Anhänger der neuen Prophetie. Darüber unterrichtet uns ein Orakel des Montanus bei Epiphanius: „Warum sprichst du (angeredet ist der Geist) von dem erlösten Übermenschen?“ Darauf antwortet der Geist: „Der Gerechte wird hundertmal mehr leuchten als die Sonne, die Kleinen unter euch hundertmal mehr als der Mond“ (Haer. 48, 10). Hierher gehört wohl auch ein Orakel der Priscilla bei Tertullian: „Die Reinheit (gemeint ist die sexuelle) einigt die Herzen. Sie (nämlich die Enthaltamen) sehen Visionen, und wenn sie ihr Antlitz zu Boden neigen, hören sie deutliche Stimmen, die ebenso heilsam wie geheimnisvoll sind“ (De exhort. cast. 10).

Als Quelle für die Kenntnis der Stellung des Montanus zur *Sündenvergebung* besitzen wir nur den Ausspruch des Parakleten bei Tertullian: Die Kirche kann Sünden vergeben; aber ich werde es nicht tun, damit nicht auch andere sündigen“ (De pud. 21). So dunkel dieser Ausspruch auch ist (sein letzter Teil ist übrigens nicht einhellig überliefert), so folgt doch daraus, daß von einer Bußdisziplin bei ihm nicht die Rede sein kann.

Die Schöpfung des Montanus unterschied sich somit *wesentlich* von dem Gnostizismus. Während dieser in einer grundlegenden Abhängigkeit von außerchristlichen Elementen stand, lehnte er sich an Lebenserscheinungen der urchristlichen Zeit an (religiöser Enthusiasmus, Wertschätzung der charismatischen Gaben und Wirkungen, eschatologische Stimmung und Erwartung), die in der Christenheit des 2. Jahrhunderts gerade in Kreisen, die volle Christen sein wollten, noch hochgehalten und gepflegt wurden. Darin lag seine Stärke und seine Werbekraft,

die noch durch den Umstand verstärkt wurde, daß er den gemeindechristlichen Glaubenslehren in keiner Weise widersprach. Durch seine neue Prophetie geriet er aber in einen grundsätzlichen Gegensatz zu dem organisierten Kirchtum überhaupt und den kirchlichen Amtsträgern insbesondere. Er lehnte die kirchliche Autorität ab und ersetzte sie durch das individuelle *Prophetentum*. Er nahm der katholischen Kirche, die sich auf die apostolische Sukzession stützte, den Boden unter den Füßen weg durch die Berufung auf den Parakleten, der in ihm erschienen sei, als den Vollender des Werkes Christi. Er erhob gegen die Bischöfe den Vorwurf, daß sie die eigentlichste und höchste Forderung des christlichen Lebens, die Vorbereitung auf die Wiederkunft Christi, nicht bloß verkanteten, sondern die Christen daran hinderten, sie zu erfüllen. Durch die Verkündigung des in allernächster Nähe zu erwartenden Weltendes verneinte er endlich die über Zeit und Raum erhabene katholische, d. h. universale Mission, die der Herr seiner Kirche gegeben hatte.

Das *Urstadium* des Montanismus war von sehr kurzer Dauer. Über seinen konkreten Verlauf wissen wir sehr wenig. Als die ersten Anhänger des Montanus nennt Eusebius zwei Männer, Alcibiades und Theodorus; er sagt aber nichts Näheres über sie aus. Der antimontanistische Anonymus (siehe S. 186), der Theodorus als den ersten Geschäftsführer der neuen Prophetie bezeichnet, besagt, daß diese von Anfang an sowohl begeisterte Aufnahme als heftige Ablehnung erfuhr. Die von Epiphanius nach einer alten Quelle berichtete Tatsache von dem Übertritt der ganzen Kirchengemeinde von Thyatira in Lydien zur neuen Prophetie fällt wohl noch in die Lebenszeit des Montanus: denn sie erklärt sich nur, wenn sie ganz am Anfang der Bewegung erfolgte, bevor der Widerspruch seitens anderer Gemeinden hervortrat. Dieses Urstadium des Montanismus fand sein Ende durch den Tod des Montanus und der beiden Frauen. Durch den antimontanistischen Anonymus erfahren wir, daß Maximilla im Jahre 179 starb (siehe S. 187). Der Tod des Montanus und der Priscilla muß aber noch früher eingetreten sein; denn der Anonymus gibt klar zu erkennen, daß Maximilla beide überlebte. Er erwähnt auch das Gerücht von dem Selbstmord des Montanus und der Maximilla, die sich erhängt hätten, wie Judas der Verräter es getan, „nicht zu gleicher Zeit, sondern zu der ihnen bestimmten Todesstunde“; er lehnt aber die Verantwortung für dessen Richtigkeit nachdrücklich ab.

## 2. Die Verbreitung des Montanismus

Die neue Prophetie besaß trotz ihrer antikirchlichen Einstellung eine so große Anziehungs- und Werbekraft, daß sie nicht auf ihr Ursprungsgebiet beschränkt blieb. Von Phrygien aus verbreitete sie sich zunächst über andere Provinzen *Kleinasiens*, das der Hauptschauplatz der Bewegung wurde. Eigene Berichte über die dortigen montanistischen Gemeinden hat es niemals gegeben. In den gegnerischen Schriften werden neben Thyatira nur einige Städte genannt, in denen solche bestanden: Hierapolis, Apamea, Otrus und Kumane in Phrygien, Ankyra in Galatien. Nachrichten über die *innere Entwicklung* nach dem Tode des Mon-

tanus und der beiden Frauen sind auch sehr spärlich; sie genügen aber, um erkennen zu lassen, daß die neue Prophetie sehr bald von der Höhe herabsank, auf der sie in ihrem Urstadium unstreitig gestanden hatte. Der größte Teil der Exzerpte des Eusebius aus der Schrift des Antimontanisten Apollonius handelt von einem Alexander als dem Tischgenossen einer ungenannten Prophetin, die vielleicht identisch ist mit der von Epiphanius mehrmals erwähnten Prophetin Quintilla. Er habe den Ehrentitel eines Märtyrers in Anspruch genommen, in Wirklichkeit habe er aber Räubereien und andere Freveltaten verübt und sei dafür bestraft worden, wovon jedermann sich aus den Akten des öffentlichen Archivs der Provinz Asia vergewissern könne. Apollonius deutet das Nachlassen des Fastenlebens zur Genüge an, indem er Alexander als den Tischgenossen der Prophetin bezeichnet. Der volle Verzicht auf das Eheleben muß auch schon früh durch das Verbot der zweiten Ehe ersetzt worden sein; die ursprüngliche Forderung konnte sich nicht halten, sobald die neue Prophetie weitere Kreise erfaßt hatte, und je mehr die Erfüllung der Prophetie von dem nahen Weltende auf sich warten ließ. Durch Hippolyt von Rom erfahren wir, daß ein Teil der Montanisten, als dessen Führer er einen sonst unbekanntem Äschines nennt, dem sogenannten modalistischen Monarchianismus huldigte, der um 180 in Kleinasien entstand. Das konnte um so leichter eintreten, als das Orakel des Montanus: „Ich bin der Vater und der Sohn und der Paraklet“, im Sinne dieser Irrlehre aufgefaßt werden konnte, sobald es zum Gegenstand einer theologischen Erklärung gemacht wurde. Über die kirchliche Organisation der montanistischen Gemeinden besitzen wir keine speziellen Nachrichten. Nach Andeutungen von Tertullian auf der einen, dem Antimontanisten und Epiphanius auf der andern Seite gaben sie sich eine charismatische Hierarchie, die aus Propheten, Märtyrern und Prophetinnen bestand.

Von Kleinasien aus verbreitete sich die neue Prophetie nach *Syrien* (Antiochien) und nach *Thrazien* (die Kolonie Debelum und die Stadt Anchialos) wohl auf dem Wege der mündlichen Propaganda. Nähere Nachrichten fehlen.

Die Tatsache, daß sie schon früh im *Abendland* bekannt wurde, beweist, daß ihre ersten Anhänger sich brieflich mit den damaligen Hauptzentren des Christentums im Westen in Verbindung setzten, um sie für sich zu gewinnen. Die älteste Nachricht bezieht sich auf die gallischen Kirchen von Vienna und Lugdunum und stammt aus dem Jahre 177. Im Anschluß an die Exzerpte aus dem Brief dieser Kirchen an die Brüder in Asien und Phrygien (siehe S. 134) teilt Eusebius mit, daß sie verschiedene Briefe beifügten, die von ihren Märtyrern vom Gefängnis aus an die dortigen Brüder sowie an den damaligen römischen Bischof Eleutherus (174-189) „um des Friedens der Kirche willen“ geschrieben waren, und daß sie selbst ein eigenes Gutachten über die kurz vorher entstandene Streitfrage „über das Weissagen“ hinzufügten. Der Verlust dieser wichtigen Aktenstücke ist sehr zu beklagen; denn er nimmt uns die Möglichkeit einer eingehenden Kenntnis der Stellungnahme der gallischen Kirchen zur neuen Prophetie. Aus dem Brief der Märtyrer an die Brüder in Asien und Phrygien teilt Eusebius gar

nichts mit, und sein Exzerpt aus ihrem Brief an Eleutherus enthält nur die Empfehlung des damaligen Presbyters Irenäus von Lugdunum als des Überbringers des Briefes. Aus der Angabe des Eusebius, daß diese Briefe dem Frieden der Kirche dienen wollten, ist indes zu folgern, daß sie die neue Prophetie weder unbedingt anerkannten, noch glatt verwarfen. Das Gutachten bezeichnet er als „fromm und überaus rechtgläubig“. Da er sie öfters als phrygische Häresie brandmarkt, kann das Gutachten sich nicht für sie ausgesprochen haben.

Es wird allgemein angenommen, daß der Papst Eleutherus nicht erst durch den Brief der Märtyrer von Lugdunum Kenntnis von der neuen Prophetie erhielt, sondern von Phrygien aus direkt mit ihr befaßt wurde. Welche Stellung er dazu einnahm, ist nicht überliefert. Wir wissen auch nichts über den Ausgang der brieflichen Intervention der gallischen Märtyrer, noch über das Ergebnis der Reise des Irenäus nach Rom. Daß aber Eleutherus die neue Prophetie nicht verurteilt hat, ergibt sich aus Nachrichten, die wir Tertullian verdanken. Zu Beginn seiner Schrift gegen Praxeas berichtet er, daß dieser Mann, der aus Kleinasien nach Rom kam, einen römischen Bischof, den er nicht nennt, der aber nur Zephyrin (198-217) sein kann, dazu bestimmte, die für die Montanisten in Asien und Phrygien bereits ausgestellten Friedensbriefe zurückzunehmen und von dem Vorhaben der Anerkennung der Charismen zurückzutreten. Um sein Ziel zu erreichen, habe ihm Praxeas nicht nur nähere Mitteilungen über „die Propheten und ihre Kirchen“ gemacht, sondern auch auf offizielle Erklärungen seiner Vorgänger sich berufen. Von diesen kommen nur Eleutherus und Viktor I. (189-198) in Betracht. Die Erklärungen beider können nicht in der Verurteilung der neuen Prophetie bestanden haben; das beweist das anfängliche Sympathisieren Zephyrins mit ihr. Sie müssen ihr aber ungünstig gewesen sein; sonst hätte Praxeas sich nicht auf sie berufen können. Dieses Verhalten der genannten Päpste zeigt, daß sie den umstürzenden Charakter des Montanismus nicht erkannten. Sie hielten sich zurück, einmal weil die neue Prophetie dogmatisch rechtgläubig war, sodann wegen der hohen Wertschätzung, deren sich die charismatischen Gaben und Geisteswirkungen zu ihrer Zeit noch erfreuten.

### 3. Der Montanismus Tertullians

Die Kunde von der neuen Prophetie erreichte Afrika erst zu Beginn des 3. Jahrhunderts. Hier gewann sie aber ihren geistig hervorragendsten und eifrigsten Anhänger in der Person des schon öfters genannten Theologen Tertullian, der sich als solchen in elf von seinen erhaltenen Schriften erweist. Durch seine frühere, mit dem Jahre 197 einsetzende schriftstellerische Tätigkeit hatte er sich in Karthago als Apologet und Antihäretiker ein großes Ansehen erworben. In seinen ersten praktisch-religiösen Schriften hatte er sich aber auch als eine individualistisch und subjektivistisch gestimmte, zum sittlichen Rigorismus geneigte, den eschatologischen Erwartungen zugewandte höchst eigenartige Persönlichkeit zu erkennen gegeben. Was ihn im letzten Grunde vom ersten Augenblick an für die neue Prophetie einnahm, war ein Dreifaches: 1. ihre Rechtgläubigkeit, durch die

sie sich von aller Häresie, insbesondere von dem Gnostizismus, wesentlich unterschied; 2. die Übereinstimmung, die er zwischen ihr und seinem eigenen christlichen Lebensideal wahrnahm; 3. die lebhaft genutzte, die er empfand, seine rigoristischen Tendenzen und Forderungen durch eine über die kirchliche Autorität und die herrschende Disziplin unendlich erhabene Instanz, durch den Geist Gottes selbst, bestätigt zu finden. Einige Zeit gab er sich der Hoffnung hin, die neue Prophetie in der Kirchengemeinde von Karthago zur Anerkennung bringen zu können. Er machte diesen Versuch in den ersten zwei montanistischen Schriften aus den Jahren 205/06, von denen die eine die Verschleierung nicht nur der verheirateten Frauen, sondern auch der Jungfrauen forderte, die andere eindringlich zur Keuschheit mahnte. Als aber jene Hoffnung sich als eine trügerische herausstellte, siegte sein Individualismus über den kirchlichen Gemeinschaftssinn und führte ihn spätestens im Jahre 207 zur Trennung von der Gemeinde. Man hat schon längst wahrgenommen, daß von diesem Zeitpunkte an eine *wachsende Feindseligkeit* gegen die an der kirchlichen Autorität und an der eingebürgerten Disziplin festhaltende große Mehrheit der Gemeinde sich in seinem Schrifttum geltend macht, die in seiner letzten Schrift „Über die Züchtigkeit“ ihren Höhepunkt erreichte. Sie offenbarte sich mit besonderer Schärfe in der Bezeichnung der Katholiken als *Psychiker*, von der er wissen mußte, daß sie bei den Gnostikern eine untergeordnete Menschenklasse bedeutete (siehe S. 160).

Mit der Kunde von der neuen Prophetie erhielt Tertullian zugleich Kenntnis von der *ekstatischen Form*, in der sie ursprünglich auftrat. Diese neue Form des Weissagens bereitete einem Mann, der nichts weniger als schwärmerisch veranlagt war, sicherlich keine geringe Schwierigkeit. Tertullian überwand sie und schuf sich eine eigene Theorie über die Ekstase, die wir besser kennen würden, wenn seine sechs Bücher umfassende Schrift über sie erhalten wäre. Aus anderen Schriften ersieht man, daß er die Überzeugung gewann, daß die Ekstase nicht bloß eine Begleiterscheinung der Gnadenwirkung sei, sondern geradezu die Kraft, wodurch der Heilige Geist die Prophetie wirke (De anima 11).

Nun war Tertullian eine viel zu selbständige Natur, um sich der neuen Prophetie mit Haut und Haar zu verschreiben. Das zeigt sich schon in dem spärlichen Gebrauch, den er von den Orakeln der neuen Propheten macht. Er zitiert, obwohl er eine Sammlung derselben zur Hand hatte, im ganzen nur sechs, und zwar nur zwei unter dem Namen der Prophetin Prisca; die vier anderen führt er als Aussprüche des Parakleten, bzw. des Geistes ein. Montanus nennt er einmal allein und zweimal mit Prisca (Priscilla) und Maximilla. Er erwähnt alle drei als „die Propheten“ an drei Stellen, einmal als die „neuen Propheten“. Um so zahlreicher sind die Stellen, in denen er sich direkt auf den Parakleten, den Geist, den Heiligen Geist beruft. Von Pepuza spricht er überhaupt nicht. Die Erfüllung der Weissagung der neuen Propheten, man werde das Bild des himmlischen Jerusalem vor seinem tatsächlichen Erscheinen schauen, verlegt er nach Judäa. Dort habe man jüngst bei Gelegenheit der „orientalischen Expedition“ (d. h. des Zuges des Septimius Severus gegen die Perser) vierzig Tage lang in der Morgenfrühe

eine Stadt mit ihrem bei wachsendem Licht allmählich verblässenden Mauer-gürtel im Himmel hängen sehen (Adv. Marc. 3, 24). Diese Einzelzüge führen zur Erkenntnis eines *ersten charakteristischen Merkmals* des Montanismus Tertullians: er nahm der neuen Prophetie in bewußter Absicht das persönliche und lokale Kolorit und prägte ihr den Charakter allgemeiner Gültigkeit auf.

Ein *zweites* Merkmal liegt in dem heilsgeschichtlichen Unterbau, den er der neuen Prophetie gab, indem er sie als das vierte, abschließende Stadium der Heilstätigkeit Gottes hinstellte. Das tat er gleich in der Schrift über die Verschleierung der Jungfrauen. Eingangs betont er sehr stark die Unveränderlichkeit und Irreformabilität der Glaubensregel und führt dann aus, daß die Disziplin und die kirchliche Praxis sehr wohl Verbesserungen vertragen unter dem fortschrittlichen Einfluß der bis ans Ende der Zeiten wirksamen Gnade Gottes. Nach dem Hinweis auf den Spruch des Predigers: „Alle Dinge haben ihre Zeit“, und dem Vergleich des christlichen Lebens mit dem Wachsen eines Baumes vom Samen bis zur Frucht folgen die entscheidenden Worte: „So verhält es sich auch mit der Gerechtigkeit. Am Anfang war sie die gottesfürchtige Natur. Durch das Gesetz und die Propheten wuchs sie zur Kindheit heran. Durch das Evangelium erhielt sie die Hitze der Jugend. Jetzt erreicht sie die Reife des Mannesalters durch den Parakleten. Er allein ist als der von Christus kommende Meister zu nennen und zu ehren. Er spricht nicht von sich aus, sondern verkündet die Gebote Gottes. Er allein geht uns voran; denn er allein folgt auf Christus. Diejenigen, die ihn aufnehmen, ziehen die Wahrheit der Gewohnheit vor.“

Damit stellte Tertullian zugleich ein auf der neuen Prophetie fußendes und gegen das organisierte Kirchtum gerichtetes *Aktionsprogramm* auf, dessen Durchführung wir nicht kennen, weil er keine systematische Darstellung seiner Forderungen hinterlassen und für seine alltäglichen Kämpfe mit den „Psychikern“ sich weder ein gleichzeitiger noch ein späterer Berichtstatter gefunden hat. Die einzigen Überreste dieses ganzen Tatsachenkomplexes sind seine montanistischen Schriften, von denen *vier* die Hauptquelle für die Kenntnis des Montanismus Tertullians bilden.

Die um das Jahr 211/12 verfaßte *erste* Schrift „Über die Flucht in der Verfolgung“ bekämpft die in der Kirche herrschende Ansicht, daß es erlaubt sei, sich der Verfolgung durch die Flucht oder durch die Bestechung der römischen Behörden zu entziehen. Tertullian hatte früher selbst die Meinung geäußert, es sei besser zu fliehen als sich gefangen nehmen zu lassen und infolge der Torturen den Glauben zu verleugnen. Er gesteht das eingangs seiner Schrift und schließt sich nunmehr an die neue Prophetie vollkommen an, die er durch Aussprüche des Geistes (siehe S. 177) zu begründen und gegen die Einwände der Psychiker zu verteidigen sucht. Gegen den Haupteinwand, der sich auf den Fluchtbefehl des Herrn (Mt. 10, 23) stützte, macht er geltend, dieser Befehl richte sich nur an die Apostel, gelte nur für ihre Zeit und bezwecke nicht ihre Bewahrung vor dem Martertod, sondern die Ermöglichung der fortschreitenden Predigt des Evangeliums. In der *zweiten* Schrift „Über die Einehe“ griff er das Thema wieder auf, das

er zehn bis fünfzehn Jahre vorher in der „Ermahnung zur Keuschheit“ behandelt hatte. Inhalt und Ton der zweiten Schrift lassen die Fortschritte erkennen, die sich inzwischen in der feindseligen Stimmung Tertullians den Psychikern gegenüber vollzogen hatten. Während er in der früheren von der zweiten Ehe der Hauptsache nach nur abgeraten hatte, stellte er nunmehr die Einehe in aller Form als eine der Forderungen hin, die der Paraklet zur Verschärfung der christlichen Lebensführung durch die neuen Propheten verkündet habe. Er suchte sogar den Beweis zu erbringen, daß diese Forderung im letzten Grunde weder eine neue, noch eine fremdartige sei, sondern eine alte, die bis zur Entstehung des Menschengeschlechtes zurückgehe und sich als die eigentlich christliche erweise. Diese These konnte er allerdings durch die dialektischen Künste plausibel machen, in deren Handhabung er ein vollendeter Meister war. Sehr lehrreich ist z. B. die Art und Weise, wie er sich der Einrede der Katholischen entzog, die ihm den Ausspruch des Weltapostels entgegenhielten: „Das Weib ist gebunden, solange ihr Mann lebt; wenn aber der Mann starb, ist sie frei, zu heiraten, wen sie will, nur im Herrn“ (1. Kor. 7, 39). Nachdem Tertullian alle Register einer verwegenen Sophistik gezogen hat, um zu beweisen, daß der Apostel nicht von einer christlichen, sondern von einer heidnischen Frau spreche, hört man ihn nicht ohne einiges Erstaunen erklären: „Sollte es nun auch wahr sein, daß Paulus den Gläubigen erlaubt hat, nach Verlust ihrer Ehegatten (wieder) zu heiraten, so hat er eben in diesem Fall wie in anderen gegen seine eigene Regel gehandelt“ (Kap. 14)!

Die *dritte* Schrift „Über das Fasten“ ist der Begründung und Verteidigung der „montanistischen“ Fastendisziplin gewidmet. Hier hatte Tertullian einen leichteren Stand; denn es war nicht schwer, Beispiele von Fasten und Ermahnungen zur Mäßigkeit aus den Heiligen Schriften zusammenzutragen. Von Wert sind die näheren Angaben über die Fastenzeiten, denen er das Wort redete: die Stationsfasten am Mittwoch und Freitag jeder Woche, die sich von den in der katholischen Kirche gebräuchlichen durch ihren obligatorischen Charakter und ihre gewöhnliche Dauer bis zum Abend, nicht bloß bis zur neunten Stunde, unterschieden, sodann zwei Wochen Xerophagien (Genuß von trockenen, vegetarischen Speisen) im Jahr, aber mit Ausnahme der zu diesen Wochen gehörenden Samstage und Sonntage. Wie sich diese Fasten zu denen der Montanisten im Orient verhielten, sagt Tertullian nicht; er zitiert auch keinen Ausspruch der phrygischen Propheten darüber. Was die Lektüre dieser Schrift sehr unerquicklich macht, ist der rüde, ja zum Teil unflätige Ton gegen die „großsprecherische Menge der Psychiker“, der darin herrscht.

Den Höhepunkt erreicht die Polemik Tertullians gegen sie in der *vierten* Schrift „Über die Züchtigkeit“. Da sie sich auf die Bußdisziplin bezieht, kann sie als Ganzes nur im Zusammenhang mit der Bußfrage näher gewürdigt werden, die weiter unten zur Sprache kommen wird. Hier ist aber der gegebene Ort für die Feststellung, daß Tertullian es verstand, selbst Aussprüche des Parakleten in seinem Sinn umzudeuten. Es handelt sich um den auf Seite 179 erwähnten Aus-

spruch über die Sündenvergebung. Obwohl hier Kirche und Geist in einem vollen Gegensatz stehen, brachte er es fertig, die beiden Größen so innig miteinander zu verbinden, daß er den Satz schreiben konnte: „Die Kirche vergibt also wohl die Sünden, aber (das tut) die Kirche - Geist durch den geistigen Menschen, nicht die Kirche - Zahl der Bischöfe“ (Kap. 21). Das ist auch die Hauptstelle für den *neuen Kirchenbegriff*, den er an die Stelle des auf der apostolischen Sukzession der Bischöfe als Träger eines objektiven Amtes beruhenden setzte, und mit dem er die letzte Konsequenz aus dem Gegensatz zum organisierten Kirchentum zog.

In einem wichtigen Punkte verweigerte Tertullian, wie nicht anders zu erwarten, dem Urmontanismus die Gefolgschaft. Er betrifft die *Stellung der Frau* in der Gemeinde. Die beiden Frauen Priscilla und Maximilla mußte er wohl oder übel als Prophetinnen und Trägerinnen des Geistes anerkennen. Er brachte es aber nicht über sich, der Frau in seiner Gemeinde eine ähnliche Stellung einzuräumen. Er präziserte daher gleich in seiner ersten montanistischen Schrift (siehe S. 184) seinen Standpunkt: „Es ist der Frau nicht erlaubt, in der Gemeinde zu sprechen, noch zu lehren, noch zu opfern, noch irgendein dem Manne zustehendes Recht, geschweige denn die priesterliche Funktion, für sich in Anspruch zu nehmen“ (Kap. 9). Da nun aber die neue Prophetie den höchsten Wert auf die Gnadengaben legte, konnte er der Frau das Recht zu weissagen nicht absprechen; das aktive Auftreten der weissagenden Frau in den gottesdienstlichen Versammlungen duldet er aber nicht. Auf den ersten Blick hat es den Anschein, als ob er sich in diesem Punkte nach der Vorschrift des Weltapostels über das Schweigen der Frau in den Versammlungen (1. Kor. 14, 34) gerichtet habe. Wenn man aber sieht, wie er sich in der Frage der zweiten Ehe über einen ebenso bestimmten Ausspruch desselben Apostels hinwegsetzte (siehe S. 185), so kann kein Zweifel sein, daß weder die Autorität des Weltapostels, noch die des Montanus den Ausschlag gab, sondern Tertullians eigene Einstellung zu den zwei Fragen.

Faßt man seine *Gesamtauffassung* von der neuen Prophetie ins Auge, so tritt klar zutage, daß er in Wirklichkeit nicht sich in den Dienst des Montanismus, sondern umgekehrt den Montanismus in seinen Dienst stellte.

#### 4. Die Bekämpfung des Montanismus

Eusebius kannte eine Reihe von Schriften kenntnisreicher Männer, die „eine starke, unbezwingbare Schutzwehr“ gegen die phrygische Häresie aufstellten, die er aber nicht nennt, mit Ausnahme des Bischofs Apollinaris von Hierapolis und des Apologeten Miltiades (siehe S. 136). Erhalten sind nur die Exzerpte aus *zwei antimontanistischen Schriften*, die Eusebius seiner Kirchengeschichte einverleibte, und die in Vorstehendem schon wiederholt herangezogen werden mußten. Von der einen nennt Eusebius (5, 16 f.) weder den Verfasser noch den Titel; man pflegt sie daher als den antimontanistischen Anonymus zu bezeichnen. Er war wohl ein kleinasiatischer Bischof, da er in der Einleitung seiner Schrift von dem Bischof Zotikus von Otrus als seinem Mitpresbyter spricht. Ihre Abfassungs-

zeit ergibt sich aus der Stelle, in der er die Weissagung der Maximilla, es würden Kriege und Aufstände ausbrechen, durch den Hinweis auf die Tatsache als falsch erweist, daß seit ihrem Tode mehr als dreizehn Jahre verflossen seien, und es sei weder ein lokaler noch ein allgemeiner Krieg entbrannt, ja sogar die Christen erfreuten sich eines dauernden Friedens. Da diese Friedenszeit nur in die Regierung des Kaisers Kommodus fallen kann (siehe S. 136) und sie schon am Anfang des Jahres 193 aufhörte, ist die Schrift des Anonymus in das Jahr 192/93 zu verlegen. Aus dieser Stelle und einer zweiten, in der es heißt, seit dem Tod der Maximilla seien vierzehn Jahre verstrichen, ergibt sich zugleich, daß sie im Jahre 179 starb. Als Verfasser der zweiten Schrift nennt Eusebius (5, 18) einen „kirchlichen Schriftsteller“ namens Apollonius, ohne seine persönlichen Verhältnisse irgendwie anzudeuten. Er gibt ihren Titel auch nicht an, charakterisiert sie aber als eine Widerlegung der im Umlauf befindlichen Weissagungen der phrygischen Sekte und Entlarvung ihres Lebenswandels. Er las darin eine Stelle, die besagte, daß vierzig Jahre seit dem Auftreten des Montanus verflossen seien. Diese Schrift ist somit in das Jahr 211/12 zu datieren.

Der Umstand, daß alle diese ältesten antimontanistischen Schriften in Kleinasien entstanden, beweist, daß die neue Prophetie dort eine Krisis hervorrief, die eine Zeitlang viel stärker war als die gnostische. Der Übertritt einer ganzen Kirchengemeinde zu irgendeiner der gnostischen Sekten ist nirgends berichtet, während ein solcher Fall wenigstens einmal für den Montanismus bezeugt ist (siehe S. 180). Die überwältigende Mehrheit der Kirchen Kleinasiens ließ sich aber von der verführerischen Bewegung ebensowenig gefangen nehmen wie von ihrem extremen Gegensatz, der Gnosis. Wie gegen diese führte sie gegen die neue Prophetie einen doppelten Kampf, einen *kirchlichen* und einen *theologischen*.

Die wichtigste Nachricht über den *ersten* verdanken wir dem Anonymus. Er berichtet, daß die Gläubigen in der Asia oft und an vielen Orten Zusammenkünfte hielten, die sich als die ältesten *Provinzialsynoden* darstellen, von denen wir Kenntnis haben. In diesen selbstverständlich von Bischöfen geleiteten Versammlungen wurden die neuen Lehren geprüft und, nachdem sie als unheilig und häretisch verurteilt worden waren, wurden ihre Anhänger aus der Kirche ausgestoßen. Der Anonymus und Apollonius berichten auch, daß die Bischöfe Zotikus von Kumane und Julianus von Apamea sich nach Pepuza begaben, in der Absicht, den Geist, der aus Maximilla sprach, zu prüfen und ihm Rede und Antwort zu stehen. Sie seien aber durch Themison (siehe S. 177) und seine Umgebung an der Widerlegung des Geistes verhindert worden. Durch Eusebius erfahren wir, daß der Bischof Serapion von Antiochien einen Brief „an Karikus und Pontius“ richtete, in dem er die phrygische Häresie widerlegte, und dem er die Schriften des Bischofs Apollinaris von Hierapolis (siehe S. 186) beifügte zum Beweis dafür, daß das Wesen und Treiben der neuen Prophetie von den Brüdern in der ganzen Welt verabscheut werde. Man darf diesen Brief als das älteste bekannte *Synodalschreiben* ansprechen; denn er trug die eigenhändigen Unterschriften von Bischöfen, von denen Eusebius zwei im Wortlaut mitteilt. Die zweite stammt



von dem Bischof Alius Publius Julius der Kolonie Debelum in Thrazien und hat den Zusatz: „So wahr Gott im Himmel lebt, hat der selige Sotas von Anchialos den Geist aus der Priscilla austreiben wollen, die Heuchler ließen es aber nicht zu“ (5, 19). Von einer weiteren Provinzialsynode in Ikonium ist die Rede in dem Briefe des Bischofs Firmilian an Cyprian von Karthago aus dem Jahre 256. Sie sei vor längerer Zeit abgehalten worden und habe die Taufe der Phrygier verworfen. Sie fällt somit in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts. Der kirchliche Kampf nahm auch die Form von öffentlichen Disputationen an. In der Einleitung zu seiner Streitschrift gibt der Anonymus an, daß er neulich (also einige Zeit vor 192/93) in Ankyra eine mehrtägige öffentliche Disputation mit den Anhängern der neuen Prophetie geführt habe, mit dem Erfolg, daß die Kirchengemeinde, die von ihr ganz übertäubt worden war, in der Wahrheit befestigt, die Gegenpartei aber „zur Zeit“ zurückgeschlagen worden sei. Diese Veranstaltung war sicher nicht die einzige ihrer Art.

Die *theologische Polemik* verfolgte ein doppeltes Ziel: 1. die Erbringung des Beweises, daß die neue Prophetie keine echte sei und nicht von dem Geiste Gottes stamme; 2. die Zurückweisung der rigoristischen Forderungen, die sie an das kirchliche Gemeindeleben stellte. Für ihre Unehlichkeit machte der Anonymus als ersten Grund den ekstatischen Zustand geltend, in dem Montanus und die beiden Frauen sie verkündeten. Keiner der Propheten weder aus dem Alten noch aus dem Neuen Bunde sei jemals auf eine solche Weise vom Geist ergriffen worden. Einen zweiten erblickte er in der Tatsache, daß Weissagungen der Maximilla nicht in Erfüllung gegangen waren (siehe S. 187), einen dritten in der Tatsache, daß die Prophetie nach Montanus und den beiden Frauen aufgehört hätte. Denn nach dem Apostel verbleibe die Gabe der Weissagung in der ganzen Kirche bis zur Wiederkunft des Herrn. Das war offenbar eine Antwort auf das Orakel der Maximilla: „Nach mir wird es keine Prophetin mehr geben, sondern (es wird) das Weltende (kommen).“ Der spätere Montanismus verzichtete nicht auf Prophetinnen (siehe S. 181). Nach den Exzerpten des Eusebius stützte sich der Anonymus noch nicht auf den unwürdigen Lebenswandel der Montanisten. Die Vorwürfe dieser Art nehmen aber einen um so größeren Raum in den Exzerpten aus der Schrift des Apollonius ein.

Die ergiebigste, aber nur indirekte Quelle für die Kenntnis der Bekämpfung der montanistischen Forderungen bilden die Seite 184 f. erwähnten Schriften Tertullians, insofern wir daraus die Einwände ersehen, die kirchlicherseits gegen sie erhoben wurden. Auf diesem Wege lernen wir aber nur jene Einwände kennen, die sich gegen den Montanismus Tertullians richteten.

Da Montanus sich auf das Johannesevangelium berufen hatte, stand zu erwarten, daß sich *extreme Gegner* finden würden, die der Meinung wären, ihn durch die Leugnung der apostolischen Herkunft dieses Evangeliums am wirksamsten bekämpfen zu können. In dieses Extrem fiel zu Beginn des 3. Jahrhunderts der römische Schriftsteller Gaius, der mit seiner Streitschrift in Dialogform gegen Proklus, den Hauptwortführer der neuen Prophetie in Rom zur Zeit des Papstes

Zephyrin (siehe S. 182), hervortrat. Die spärlichen Exzerpte aus diesem Dialog bei Eusebius ließen nur erkennen, daß er die Johannesapokalypse dem Gnostiker Cerinth (siehe S. 162) zuschrieb. Durch neuere Funde konnte aber festgestellt werden, daß er die Autorschaft des Johannes auch für das Evangelium leugnete. Er fand einen Gegner in seinem Zeitgenossen Hippolyt von Rom, aus dessen Schrift gegen Gaius auch einige Bruchstücke wiedergefunden wurden. Gaius war aber nicht der erste, der in dieses Extrem fiel. Durch Epiphanius (Haer. 51) erfahren wir, daß bereits zur Zeit des Übertritts der Gemeinde von Thyatira zur neuen Prophetie (siehe S. 180) das Johannesevangelium von übereifrigen Gegnern des Montanismus dem Apostel abgesprochen wurde. Er gab diesen Gegnern von sich aus die doppelsinnige Bezeichnung „Aloger“ (= ohne den Logos — ohne Vernunft). Sie scheinen auch das Evangelium bereits dem Cerinth zugesprochen zu haben.

##### 5. Die Tragweite der Ausscheidung des Montanismus

Der doppelte Kampf führte zur Verdrängung des Montanismus aus der katholischen Kirche und zum Zusammenschluß seiner Anhänger zu *eigenen Gemeinden*, die sich aus naheliegenden Gründen viel länger hielten als der Gnostizismus in seinen Schulen und Sekten. Der Zeitpunkt, in dem seine Werbekraft in Kleinasien schon erheblich abgenommen hatte, läßt sich annähernd bestimmen dank der Nachricht bei Epiphanius, daß der größte Teil der Gemeinde von Thyatira im Jahre 263/64 zur katholischen Kirche zurückkehrte, nachdem sie dreiundneunzig Jahre montanistisch gewesen war. In mehreren Provinzen, insbesondere in Phrygien, bestand er aber noch am Ende des 4. Jahrhunderts. Er fand auch Anhänger in der neuen Stadt Konstantins des Großen. Die öftere Polemik gegen ihn in den Schriften von Didymus dem Blinden († um 398), der vielleicht auch das jüngste Dokument der antimontanistischen Polemik, den erst 1905 bekanntgewordenen Dialog zwischen einem Montanisten und einem Orthodoxen, verfaßt hat, läßt darauf schließen, daß er in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts in Alexandrien noch eine gewisse Gefahr bildete. Im eigentlichen Orient hielt er sich bis ins 9. Jahrhundert. Im Abendland ist er für Rom noch am Anfang des 5., für Spanien am Ende des 4. Jahrhunderts bezeugt. In Gallien ist er allem Anschein nach nicht eingedrungen. In Afrika tritt er nach Tertullian in ein völliges Dunkel. Cyprian von Karthago hat ihn niemals genannt, geschweige denn bekämpft. Durch Augustinus erfahren wir aber, daß die spärlichen Überreste der Tertullianisten einige Jahre vor 428 nicht ohne sein Mitwirken zur katholischen Kirche übergingen und dieser ihre Basilika übergaben.

Die *Tragweite* der Ausscheidung des Montanismus aus der katholischen Kirche liegt in einer andern, aber nicht minder wichtigen Richtung als die der Besiegung des Gnostizismus. Sie bedeutete ein Vierfaches:

1. den *Verzicht* auf die intensive eschatologische Stimmung und Hoffnung der ersten Stunde sowie auf jenen religiösen Enthusiasmus, der dem apostolischen

und nachapostolischen Zeitalter eigentümlich und nur innerhalb dieser Grenzen lebensfähig war;

2. den Sieg der auf dem objektiven und gemeinschaftsbildenden Kirchenamt beruhenden, ausschließlich von Männern getragenen sozialen Organisation über den religiösen *Subjektivismus und Individualismus*, der sich in dem phrygischen, auch den Frauen zustehenden Prophetentum verkörpert;

3. die Überwindung der in der Einschränkung auf das jenseitige Seelenheil liegenden Gefahr einer Leben und Kultur verneinenden *Weltflucht*;

4. den Entschluß der Kirche, von der gesetzlichen Forderung hochasketischer Leistungen abzusehen, um die ganze große *Welt*, nicht bloß ein Häuflein exaltierter Frommen, für Christus gewinnen zu können und sich dadurch als wahrhaft *katholisch* zu erweisen.

## DRITTES KAPITEL

### Die positive Gestaltung der Lebensgebiete der katholischen Kirche

#### I. DIE KATHOLISCHE KIRCHENVERFASSUNG

Mit der Abweisung des Gnostizismus und des Montanismus ging Hand in Hand die erste Gestaltung der inneren Lebensgebiete der katholischen Kirche, die sich als die wichtigste Leistung der Märtyrerzeit darstellt (siehe S. 116). Ihre Betrachtung muß mit der Skizzierung der katholischen Kirchenverfassung beginnen, weil diese den festen Rahmen bildete, innerhalb dessen ihr inneres Leben zur Entfaltung kam und die Organe bestimmte, denen die Pflege dieses Lebens oblag. Hier lag der Fortschritt über das Urchristentum hinaus in der Verwirklichung der *katholischen Kirchenidee*, die durch drei Momente herbeigeführt wurde.

1. Das *erste* ist die Abzweigung des *Presbyterates* von dem Episkopat als des Amtes der Gehilfen des an der Spitze jeder Gemeinde stehenden Bischofs, wodurch die kirchliche Hierarchie drei Stufen bekam: Episkopat, Presbyterat und Diakonat. Ihr ältester Zeuge ist der Bischof Ignatius von Antiochien um das Jahr 107 sowohl für seine eigene Gemeinde als für die Kirchen von Ephesus, Smyrna, Magnesia, Tralles und Philadelphia in der Provinz Asia, an die fünf von seinen Briefen gerichtet sind (siehe S. 131). Da die Zwölfapostellehre und der erste Klemensbrief den Presbyterat als eigenes Amt noch nicht kennen, kann seine Entstehung nicht viel früher fallen als seine erste Bezeugung. Er entstand nicht durch die Zuspitzung nach oben, sondern durch die Differenzierung nach unten infolge der Konsolidierung der Einzelgemeinden und ihrer inneren Bedürfnisse. Dadurch erklärt sich, daß er nicht mit einem Schlag in allen Gemeinden eingeführt wurde.

2. Das *zweite* Moment ist der *rechtliche Zusammenschluß der Einzelgemeinden zur katholischen Kirche*. Der Bischof Ignatius ist auch der älteste Zeuge dieses Ausdruckes in dem Briefe an die Kirche von Smyrna (8, 2). Daß er ihn aber nicht geschaffen hat, erhellt aus dem Zusammenhang, in dem er steht; denn er benutzt ihn als Vergleichsmittel für die Bestimmung der maßgebenden Stellung des Bischofs in der Einzelkirche, die er seinen Adressaten immer wieder einschärft. Er setzt ihn also als bekannt voraus. Es leuchtet ein, daß, wie das Urchristentum, so auch die katholische Kirche Zeit und Raum brauchte zu ihrer empirischen Verwirklichung. Tatsache ist es, daß die einzelnen Christengemeinden

von Anfang an in einem intensiven Verkehr miteinander standen. Ebenso sicher ist es, daß in jeder einzelnen Gemeinde das Bewußtsein vorhanden war, mit allen übrigen eine moralische Einheit als Glieder des einen mystischen Leibes Christi zu bilden (siehe S. 61). Je mehr nun im Verlauf des 2. Jahrhunderts die Zahl sowohl der Mitglieder jeder Gemeinde als die der Einzelkirchen zunahm, desto schwieriger mußte es werden, diese innere Zusammengehörigkeit der einzelnen Mitglieder jeder Gemeinde sowie der verschiedenen Gemeinden untereinander ohne äußere, von der Willkür des Einzelnen unabhängige Merkmale festzustellen. Diese Feststellung wurde aber zu einer dringenden Notwendigkeit, als der Gnostizismus in einzelnen Gemeinden Anhänger fand; denn dadurch wurde wie das Wesen des kirchlichen Christentums, so auch die innere Einheit der Gemeinden nicht bloß tatsächlich, sondern auch grundsätzlich zerstört. Die gegen den Gnostizismus aufgestellten Glaubensregeln (siehe S. 173 f.) wurden daher zugleich zu *Kriterien der kirchlichen Gemeinschaft*, und durch ihre allgemeine Anwendung im Kampf gegen den Gnostizismus vollzog sich der Zusammenschluß der Einzelgemeinden zur katholischen Kirche als Offenbarung und zugleich als Sicherung ihrer inneren Einheit und ihrer Eigenschaft als das Reich Gottes auf Erden und als der mystische Leib Christi. Das rechtliche Moment, das zu dem moralischen hinzutrat, darf daher nicht als fremdes, von außen stammendes eingeschätzt werden. Es ergab sich von innen heraus als die durch die inneren Bedürfnisse des praktisch-religiösen Lebens der Christenheit selbst veranlaßte Auswirkung des urchristlichen Grundgedankens vom mystischen Leib Christi.

Wir sind nicht unterrichtet über die Art und Weise, wie sich der Zusammenschluß der einzelnen Kirchengemeinden vollzog. Als erstes Resultat erscheint aber im Orient, wo die Einzelgemeinden die zahlreichsten waren, das Vorhandensein von *Kirchenprovinzen* in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, das bewiesen wird durch die Provinzialsynoden, die im Kampf gegen den Montanismus (siehe S. 187) und anlässlich der Osterstreitigkeiten (siehe S. 221) im Osten abgehalten wurden. Ihr rechtlicher Charakter offenbart sich dadurch, daß die versammelten Bischöfe im Namen ihrer Gemeinden handelten und Beschlüsse faßten, die für diese bindend waren. Für die Abgrenzung der Kirchenprovinzen war in der Regel das Verhältnis von Mutter- zu Tochterkirchen maßgebend. Da nun die Mutterkirchen in den Zentren der römischen Provinzen gegründet worden waren, findet auch die äußerliche Ähnlichkeit der Kirchenprovinzen mit den Verwaltungsbezirken des römischen Reiches ihre befriedigende Erklärung. Die innere Abhängigkeit der katholischen Kirchenidee von der römischen Provinzialorganisation wird schon durch die Tatsache ausgeschlossen, daß bereits der Weltapostel die von ihm gegründeten Gemeinden nach römischen Provinzen zusammenfaßte (siehe S. 51). Der Wechsel in der Verfolgungsmethode der römischen Staatsgewalt zu Beginn des 3. Jahrhunderts zeigt, daß die universalkirchliche Organisation damals aller Welt sichtbar geworden war (siehe S. 139).

3. Das *dritte* Moment liegt in den *Anfängen des römischen Primates*. Die Frage nach dem Primat der römischen Bischöfe hat verschiedene Seiten: eine biblische,

eine dogmatische, eine kirchenrechtliche und eine kirchengeschichtliche. Hier kann nur die letzte ins Auge gefaßt werden. Sie ist die Frage, ob die römische Kirche von ihrem ersten historisch feststellbaren Wirken an eine *Vorrangstellung* einnimmt, die sie über die übrigen Kirchen erhebt oder nicht. Nun fügt es sich, daß gerade die älteste Tatsache aus der Geschichte der römischen Kirche, ihr Eingreifen in die inneren Wirren der Kirche von Korinth gegen Ende des 1. Jahrhunderts, zur Bejahung dieser Frage führt (siehe S. 90). Aus dem 2. Jahrhundert stammen Äußerungen von zwei nichtrömischen Kirchenmännern, die der römischen Kirche diesen Vorrang unzweifelhaft zusprechen. Der ältere von ihnen ist der Bischof *Ignatius* von Antiochien. Die Überschriften seiner Briefe an die fünf kleinasiatischen Kirchen (siehe S. 191) gehen freilich alle weit über das gewöhnliche Formular hinaus; ihr Vergleich mit der Überschrift des Briefes „an die Kirche, die vorsteht im Ländergebiet der Römer“, läßt aber ersehen, daß er sie wesentlich höher einschätzt als jene. Von allen Lobsprüchen, mit denen er sie überhäuft, ist ihre Bezeichnung als „Vorsteherin der Liebe (Agape)“ die wichtigste. Der Vorschlag, sie als eine lobende Anerkennung der Liebestätigkeit der römischen Kirche im Sinne von Schützerin, Patronin zu deuten, ist mit Sicherheit abzulehnen. Denn Ignatius wendet das griechische Wort für „Vorsteher“, „den Vorsitz führen“ in der Überschrift zweimal an und gebraucht ihn das erstemal sicher im Sinne der kirchlichen Vorsteherchaft. Es darf daher das zweitemal nicht in einem ganz andern Sinn aufgefaßt werden, zumal an der einzigen Stelle, wo dasselbe griechische Wort in den Ignatiusbriefen wiederkehrt (Magnes. 6, 1. 2), es das kirchliche Vorsteheramt des Bischofs, der Presbyter und der Diakonen bezeichnet. Was Ignatius mit dem Ausdruck „Vorsteherin der Liebe“ positiv sagen wollte, ist schwer zu ermitteln, weil er dem Worte „Agape“ verschiedene Sinne gibt. Wie man ihn aber auch deuten mag, die Überschrift des Briefes als Ganzes und Einzelheiten im Briefe selbst, nämlich der Hinweis auf die Lehrtätigkeit der römischen Kirche anderen Gemeinden gegenüber (3, 1) und die Bitte, sie möge sich der Kirche in Syrien so annehmen wie Christus und nach Art des Bischofs (9, 1), stellen außer Zweifel, daß Ignatius der römischen Kirche eine Stelle an der Spitze aller Kirchen zuweist, die ihr allein zukommt und über ihre Liebestätigkeit hinaus in die Sphäre eines allgemeinen kirchlichen Vorsteheramtes hineinragt.

Eindeutiger ist die Äußerung des Bischofs *Irenäus* von Lugdunum über die römische Kirche im Zusammenhang mit der dritten Regel gegen den Gnostizismus (siehe S. 174). Da die seiner Schrift gezogenen Grenzen es nicht zulassen, die Reihenfolge der Bischöfe aller Kirchen anzugeben, beschränkte er sich auf die Bischofsliste der größten, ältesten, allbekanntesten, von den glorreichen Aposteln Petrus und Paulus gegründeten römischen Kirche, weil die Konstatierung ihres durch ihre ununterbrochene Abfolge von der Zeit der Apostel bis zur Gegenwart überlieferten Glaubens genüge, um alle Häretiker zu widerlegen. „Denn mit dieser Kirche müssen infolge ihrer wirksameren Führerschaft alle (anderen) Kirchen übereinstimmen, da in ihr von Christen aller Orte die von den Aposteln

stammende Überlieferung bewahrt worden ist“ (III 3, 2). Irenäus spricht hier nicht die Verpflichtung der Kirchen aller Orte, mit der römischen im Glauben übereinzustimmen, aus, sondern er stellt die Tatsächlichkeit dieser Übereinstimmung fest. Er argumentiert vom Boden der Tatsachen aus und mußte es tun, wenn er seine Behauptung mit Erfolg beweisen wollte, daß die Fabeleien der Gnostiker den Bischöfen aller Kirchen unbekannt und daher zu verwerfen seien. Wenn er aber der römischen Kirche eine wirksamere Führerschaft als allen übrigen Kirchen zuspricht und nach der Aufzählung ihrer Bischöfe von Linus bis Eleutherus hinzufügt, sie sei durch ihre bischöfliche Sukzession und ihre Lehre der vollkommenste Beweis des lebendigmachenden Glaubens, so liegt darin die Anerkennung eines Vorranges, dessen letzter und innerster Grund nur der Primat im dogmatischen Sinn des Wortes sein kann.

Die *Weiterentwicklung* der katholischen Kirchenverfassung im 3. Jahrhundert weist kein wesentlich neues Moment auf. Aus den wachsenden Bedürfnissen der Einzelgemeinden entstanden neue kirchliche Ämter untergeordneter Art, der Subdiakonat und die sogenannten vier niederen Weihen, die in dem Brief des Papstes Cornelius (251-253) an den Bischof Fabian von Antiochien zusammen erwähnt sind, sowie das kirchliche Amt der Witwen und Diakonissen, das keinen bleibenden Bestand hatte. Die geistigen und sittlichen Eigenschaften, den Wahlmodus, die Art der Weihe, die Rechte und Pflichten der Inhaber aller kirchlichen Ämter lernen wir näher kennen durch die drei *Kirchenordnungen*, die im 3. Jahrhundert abgefaßt wurden, die aber auch ältere kirchenrechtliche Bestimmungen enthalten: 1. die sogenannte Ägyptische Kirchenordnung, die jüngst ihrem Hauptinhalt nach als die Ordnung erkannt wurde, die Hippolyt von Rom seiner Gemeinde gab; 2. die Apostolische Didaskalie; 3. die sogenannte Apostolische Kirchenordnung. Die zweite entstand wahrscheinlich in Syrien, die dritte in Ägypten; beide sind Bearbeitungen der Zwölfapostellehre (siehe S. 85).

Die universalkirchliche Organisation erhielt im Osten *ein neues Glied* durch den Zusammenschluß der Kirchenprovinzen in der römischen Diözese *Oriens*, die den Kern des späteren Patriarchates von Antiochien bildeten. Die innere Kraft, die dazu führte, war die Eigenschaft der Kirche von Antiochien als der Mutterkirche, von der aus die Gründung von Tochterkirchen in dem gräzisierten und syrisch gebliebenen Hinterland sowie in Cilicien erfolgte. Das Verhältnis der Mutterkirche zu ihren Tochterkirchen machte sich noch viel stärker geltend in der Diözese *Ägypten* als in dem *Oriens*. Alexandrien war die Mutterkirche aller Christengemeinden in Ägypten und seinen Nachbarländern. Sie verblieben in einer so engen Abhängigkeit von Alexandrien, daß hier keine Kirchenprovinzen entstanden. Von diesem Gesichtspunkt aus erklärt sich auch das Fehlen eines ähnlichen Zusammenschlusses der Kirchenprovinzen in Kleinasien, Mazedonien und Griechenland. Hier waren die Kirchengründungen des Weltapostels zu zahlreich und lagen einander räumlich zu nahe, als daß eine Parallele zu den späteren Patriarchaten von Antiochien und Alexandrien hätte entstehen können. Hier (wie auch in Thrazien) verblieb es vorerst bei selbständig nebeneinander

stehenden Kirchenprovinzen. Die römische Kirche nahm auch in dieser Beziehung eine Ausnahmestellung ein; sie wurde die einzige Patriarchalkirche im Abendland und blieb es in allen folgenden Zeiten. Der Bischof Cyprian von Karthago (248/49-258) übte allerdings die Rechte eines Obermetropolitens oder Primas über die Kirchenprovinzen der *Africa proconsularis*, von Numidien und Mauretanien aus, wohl aus dem Grunde, weil alle afrikanischen Kirchen Tochterkirchen von Karthago waren. Diese Mutterkirche entwickelte sich aber nicht zu einem Patriarchatsitz, sondern gehörte von Anfang an zum römischen Patriarchat.

Das 3. Jahrhundert sah auch die ersten sogenannten *Schismen*, d. h. Kirchenspaltungen, in Rom und Karthago. Sie bedeuteten nicht die grundsätzliche Ablehnung der katholischen Kirchenidee, sondern verdankten ihre Entstehung selbstbewußten und energischen Persönlichkeiten, die aus persönlichen oder sachlichen Gründen mit den rechtmäßigen Bischöfen in Konflikt gerieten und eigene, aber gleichartige Gemeinden um sich sammeln konnten. Das taten Hippolyt, der erste Gegenpapst, und Novatian in Rom, mehrere Gegner Cyprians in Karthago. Alle drei Schismen wurden durch die Bußfrage und die Bußkämpfe veranlaßt (siehe S. 235). Gegen ihren Willen erwiesen sich aber ihre Urheber als Förderer der von der rechtmäßigen kirchlichen Autorität getragenen Entwicklung, indem sie das Bewußtsein der Notwendigkeit des Festhaltens an der Einheit der Kirche stärkten und festigten. Das beweist die Tatsache, daß die bedeutsame Schrift Cyprians *„Über die Einheit der Kirche“*, die man als die erste theoretische Behandlung des Einheitsproblems der Kirche bezeichnen darf, durch das Schisma in seiner Kirche veranlaßt wurde. In eindringlichster Weise wandte er sich gegen alle Spaltung in der Kirche und trat ein für die gebieterische Pflicht, Einheit und Friede zu wahren, unter Berufung auf zahlreiche Stellen des Alten und Neuen Testaments und auf die Typen der Einheit der Kirche, insbesondere den ungenähten Rock des Herrn. In dieser Schrift kommt er auch auf die römische Kirche zu sprechen. Gleich zu Beginn seiner Beweisführung weist er auf die berühmte Petrusstelle in dem Matthäusevangelium (16, 18 f.) hin. Es bedürfe keiner langen Abhandlung noch vieler Beweise; denn dieser Ausspruch des Herrn lasse klar ersehen, daß Christus seine Kirche auf Einen baute. Obgleich er allen Aposteln die gleiche Gewalt erteilte (Joh. 20, 21 ff.), habe er doch, um die Einheit in ein helles Licht zu stellen, durch seine Autorität bestimmt, daß diese Einheit ihren Ursprung von Einem nehme. „Die Apostel waren ohne Zweifel dasselbe, was Petrus war, versehen mit der gleichen Gemeinschaft der Ehre und der Macht, der Anfang geht aber von der Einheit aus, damit die Kirche Christi als Eine erwiesen werde“ (Kap. 4). Bekanntlich liegt in einigen Handschriften eine Fassung dieser Stelle mit Zusätzen vor, in denen von dem „Primat“ die Rede ist, der Petrus gegeben wurde, und ausgesagt wird, daß, wer die Kathedra des Petrus, auf den die Kirche gebaut ist, verlasse, sich nicht im Vertrauen wiegen könne, in der Kirche zu sein. Man hielt diese Fassung für eine spätere Interpolation, bis der gelehrte Benediktiner J. Chapman die These aufstellte, sie rühre von Cyprian selbst her, die auffallenderweise fast allgemeine Zustimmung fand.

Wenn sie auch richtig sein sollte, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß Cyprian einige Jahre später dem Papst Stephan I. in dem Ketzertaufstreit einen Widerstand entgegenstellte, der es unmöglich macht, ihn als einen Zeugen für den päpstlichen Primat anzusprechen.

Das *Gesamtergebnis* der organisatorischen Arbeit der Kirche der Märtyrerzeit kann nicht hoch genug gewertet werden. Die Verwirklichung der katholischen Kirchenidee bedeutete in der Religionsgeschichte der antiken Völker ein völlig Neues, nie Dagewesenes. Die katholische Kirche schloß die stets wachsende Zahl der Christusgläubigen im ganzen römischen Reich zu einer imposanten Erscheinung zusammen. Sie gab dem Verkehr der einzelnen Christengemeinden untereinander eine von der Willkür des Einzelnen und dem Wechsel der Zeiten unabhängige, feste Basis. Sie drängte den trennenden Einfluß, den der Nationalismus auf das vorchristliche religiöse Leben der im römischen Weltreich vereinigten Völker ausgeübt hatte, und der sich im 3. Jahrhundert auch in der Christenheit geltend zu machen begann, mit einem solchen Erfolg zurück, daß man die Märtyrerzeit als die eminent *katholische Zeit* bezeichnen kann. Ohne sie hätte endlich das innere religiöse Leben der Christenheit seine ursprüngliche Einheit und Geschlossenheit schon im 2. und 3. Jahrhundert verloren.

## II. DAS KATHOLISCHE GLAUBENS- UND GEISTESLEBEN

### 1. Die ersten katholischen Theologen

Auf Grund der apostolischen Glaubensverkündigung, die ihren Höhepunkt in dem Johannesevangelium erreichte, entfaltete sich in den katholischen Kirchengemeinden des 2. Jahrhunderts ein reges Glaubensleben, das zugleich ein neues Geistesleben war und seinen Niederschlag in einer großen Anzahl von schriftlichen Dokumenten fand. Wenn auch die meisten dieser Schriften verloren gingen, so sind sie doch in einem genügenden Maße erhalten, um erkennen zu lassen, daß sie vornehmlich zum Zwecke der Verteidigung gegen die äußeren und inneren Feinde abgefaßt wurden. Dementsprechend pflegt man die ältesten kirchlichen Schriftsteller in zwei Gruppen einzuteilen: die *Apologeten* und die *Antihäretiker*. Die zweite wurde im Vorstehenden bei der Darstellung des theologischen Kampfes gegen die Gnostiker (siehe S. 170) und die Montanisten (siehe S. 186) bereits gewürdigt. Die Apologeten traten fast alle im griechischen Osten auf unter den Kaisern Hadrian (Quadratus, Aristides), Antoninus Pius (Justin der Märtyrer, siehe S. 133), Mark Aurel (Tatian, siehe S. 167, Miltiades, Apollinaris, Bischof von Hierapolis in Phrygien, Athenagoras, Melito, Bischof von Sardes) und unter Kommodus (Theophilus, Bischof von Antiochien). Ihre Schutzschriften sind in etwas größerer Zahl erhalten als die Streitschriften der Antihäretiker in griechischer Sprache. Im 3. Jahrhundert traten, abgesehen von der Widerlegung der Schrift des Platonikers Celsus (um 178) durch Origenes, die

einen anderen Charakter an sich trägt, nur noch zwei Schriften gleicher Art wie die der genannten Apologeten hinzu: das Spottbüchlein gegen die griechischen Philosophen eines nicht näher bekannten Hermias und der stilistisch ausgezeichnete Brief an einen seinen persönlichen Verhältnissen nach unbekanntem Diognet. Das gemeinsame Ziel aller dieser Apologien war die *Widerlegung* der heidnischen Anklagen auf Atheismus durch den Erweis des monotheistischen Gottesglaubens der Christen, auf Unsittlichkeit durch die Darlegung ihres hohen Sittlichkeitsideals und heiligen Lebenswandels, auf Staatsfeindlichkeit durch die Feststellung, daß sie jene Pflichten erfüllten, die der römische Staat von ihnen zu verlangen berechtigt sei, und durch die Inanspruchnahme der Gewissensfreiheit. Sie gingen aber auch zur *Polemik* über, indem sie freimütige Kritik an dem Verhalten der römischen Staatsbehörden friedlichen, loyalen und unbescholtenen Untertanen gegenüber übten, besonders aber durch den manchmal sarkastisch geführten Nachweis der Torheit des heidnischen Aberglaubens und der Unsittlichkeit mancher Göttergestalten. Von Justin dem Märtyrer ist auch eine Apologie gegen die Juden erhalten in dem Dialog mit Tryphon, dessen Grundgedanke in der Unterscheidung liegt zwischen dem Judentum als Vorstufe zum Christentum und dem jüdischen Volk, das von Gott verworfen wurde, weil es Christus nicht anerkannte, und an dessen Stelle die Heiden berufen seien. Die Schriften gegen die Juden von Apollinaris und von Miltiades sind verloren.

Bei näherem Zusehen stellt sich indes heraus, daß die Unterscheidung der beiden Gruppen eigentlich nicht zutreffend ist; denn alle vorhin genannten „Apologeten“ verfaßten auch antihäretische oder innerkirchliche Schriften, mit Ausnahme von Quadratus und Aristides. Eusebius erwähnt von Justin dem Märtyrer nebst der Apologie, dem Dialog mit Tryphon und zwei weiteren verlorenen Schriften gegen die Hellenen noch drei Schriften über die Einheit Gottes, den Psalter und die Seele und fügt hinzu, daß „sich noch zahlreiche andere Schriften von seiner Hand bei den Brüdern befinden“ (4, 18). Zu diesen gehört die Seite 170 erwähnte Schrift, die Justin an die Spitze der Häresiologen stellt. Der Bischof Theophilus von Antiochien verfaßte neben der erhaltenen, an einen heidnischen Freund namens Autolykus gerichteten Apologie auch antignostische und innerkirchliche Schriften, die Eusebius kurz erwähnt (4, 24). Eusebius gibt auch das Verzeichnis einer ganzen Reihe von Schriften des Bischofs Melito von Sardes, die sich durch ihre Titel als antimontanistische oder innerkirchliche erkennen lassen (4, 26). Die eingebürgerte Bezeichnung der genannten Schriftsteller als Apologeten beruht somit nur auf dem Umstand, daß ihre apologetischen Werke zum guten Teil erhalten sind, während die übrigen fast spurlos verloren gingen; maßgebend für die Aufstellung einer bestimmten Kategorie von Schriftstellern ist aber nicht, was von ihnen erhalten ist, sondern was sie geschaffen haben. In Wirklichkeit unterscheiden sich die sogenannten Apologeten von den Antihäretikern nur dadurch, daß sie nicht allein gegen die inneren Gegner, sondern auch gegen die äußeren Feinde des in der katholischen Kirche verkörperten Christentums literarisch auftraten.

Die Feststellung der Zusammengehörigkeit der Apologeten und der Antihäretiker ist von Wichtigkeit; denn sie entzieht den von Adolf von Harnack vertretenen Thesen, daß beide Gruppen in einem *wesentlichen* Gegensatz zueinander stehen, und daß mit den Apologeten die *Hellenisierung des Christentums* und die *Verweltlichung des Evangeliums* beginne, den Boden unter den Füßen. Diese Thesen, deren Tragweite für die Beurteilung des ältesten katholischen Glaubens- und Geisteslebens einleuchtet, stützen sich vornehmlich auf die Wahrnehmung der Armut der Apologien an innerchristlichen religiösen Gedanken und Motiven. Der eminente Forscher hat aber nicht beachtet, daß diese Armut den Apologien als solchen anhaftet, weil sie sich an die römischen Kaiser oder die heidnischen Bildungsschichten richteten und infolgedessen einen ganz anderen Inhalt haben mußten als die antihäretischen und innerkirchlichen Schriften. Er übertrug daher diese Armut der Apologien (die übrigens für die Apologie Justins des Märtyrers nicht völlig zutrifft) mit vollem Unrecht auf ihre Verfasser selbst, als ob ihr ganzes christliches Denken und Fühlen sich darin kundgäbe.

Der Wert, den die griechischen Apologien noch heute besitzen, besteht darin, daß sie uns einen Einblick in die *Entstehungsverhältnisse* des ältesten katholischen Geisteslebens gewähren und uns die Rolle ersehen lassen, welche die Geisteskultur der heidnischen Umwelt dabei spielte. Allem Anschein nach traten ihre Verfasser erst im reifen Mannesalter zum Christentum über. Justin der Märtyrer bezeugt es von sich selbst in dem Dialog mit Tryphon. Darnach besuchte er zuerst die Schulen eines Stoikers, eines Peripatetikers und eines Pythagoreers. Keiner dieser Philosophen befriedigte ihn; der Stoiker nicht, weil er ihm keine Aufklärung über das Wesen Gottes gab. Der Peripatetiker verlangte in aufdringlicher Weise die sofortige Auszahlung des Honorars, was Justin mit dem Verzicht auf seine Vorträge beantwortete. Der Pythagoreer forderte von ihm, er müsse zuerst Musik, Astronomie und Geometrie studieren, wozu er keine Lust hatte. Der Platonismus hingegen sagte ihm zu, bis ein zufälliges Zusammentreffen mit einem Greis ihn von den Philosophen zu den Propheten führte. Sehr lehrreich sind die Angaben Tatians über die Gründe seiner Bekehrung zum Christentum. Außer den Widersprüchen der Philosophie veranlaßte ihn die sittliche Verkommenheit der griechisch-römischen Kulturwelt, in sich zu gehen und zu forschen, wie er die Wahrheit finden könne. Gefunden habe er sie in „barbarischen Schriften“ (d. h. im Alten Testament), die ihn überzeugten „infolge der Sachlichkeit des Ausdrucks, der Bescheidenheit der Verfasser, der leichten Faßlichkeit der Welterschöpfung, der Vorkenntnis der Zukunft, der Vortrefflichkeit der Gesetze und der Herrschaft des einen (Gottes) über alle“ (Orat. ad Graec. 29, 35). Ähnlich mag es auch bei den übrigen „Apologeten“ zugegangen sein. Von Theophilus von Antiochien erfahren wir ganz nebenbei, er sei zum Glauben an die Auferstehung geführt worden, weil ihm die Schriften der heiligen Propheten in die Hand fielen.

Bis zu dem Augenblick, in dem das Christentum in den Gesichtskreis dieser Männer trat, huldigten sie der herrschenden Geisteskultur, die im 2. Jahrhundert

durch die griechische Philosophie, näherhin durch den Spätplatonismus und den Spätstoizismus, bestimmt war. Bevor sie aber in eine katholische Kirchengemeinde eintraten, mußten sie eine *neue Stellung* zur Grundlage ihres bisherigen Geisteslebens gewonnen haben als das Resultat eines psychologischen Prozesses, der sich unserer Kenntnis entzieht, da keiner von ihnen darüber Auskunft gibt. Nach den erhaltenen Apologien waren für diese neue Stellung *drei Momente* maßgebend: 1. Die grundsätzliche *Abkehr* von der griechischen Philosophie, die Tatian am schärfsten zum Ausdruck brachte, die aber für alle die Voraussetzung für ihre Bekehrung zum Christentum bildete. 2. Die Anerkennung von *Wahrheitselementen* bei einzelnen griechischen Philosophen, besonders bei Plato, die sie auf zwei Beweise stützten, einen metaphysischen und einen geschichtlichen. Den ersten hat Justin der Märtyrer am prägnantesten ausgesprochen in seiner Lehre von dem keimartigen Wirken des Logos in der vorchristlichen Welt. Der zweite beruhte auf der Annahme der Abhängigkeit der griechischen Philosophen von den alttestamentlichen Propheten, die ihnen bekannt gewesen seien! 3. Die Überzeugung von der *Überlegenheit* des Christentums über die griechische Philosophie, weil es die volle göttliche Wahrheit enthalte, die der in der Fülle der Zeiten menschengewordene Logos offenbarte, und daher die wahre göttliche Philosophie darstelle. Angesichts dieser Stellungnahme kann von dem Beginn der Hellenisierung des Christentums bei den „Apologeten“ keine Rede sein. Soweit ihre Theologie aus den erhaltenen Apologien ersehen werden kann, ist sie in allen wesentlichen Punkten mit der Theologie der Antihäretiker identisch. Das beweist, daß auch für ihre Verfasser die kirchliche Glaubenspredigt maßgebend war. Einzelne Irrtümer, Ungenauigkeiten, Einseitigkeiten, die sich bei ihnen vorfinden, beziehen sich entweder auf untergeordnete Punkte oder auf solche, die sie zum Gegenstand ihrer theologischen Spekulation machten. Es versteht sich von selbst, daß sich bei dieser geistigen Arbeit Nachwirkungen ihres früheren Geisteslebens einstellten. Entscheidend ist aber, daß keine ihrer Sonderlehren Eingang in das katholische Dogma fand.

## 2. Die Katechetenschule von Alexandrien

Je größer die Zahl der gebildeten Männer wurde, die im Verlauf des 2. Jahrhunderts in die katholischen Kirchengemeinden eintraten, desto stärker mußte sich das Bedürfnis nach einer über das praktische Ziel der Verteidigung gegen innere und äußere Gegner hinausgehenden, allseitigen geistigen Erfassung und methodisch geführten Begründung des Inhalts der Glaubensverkündigung geltend machen. Das war der *psychologische* Entstehungsfaktor der theologischen Wissenschaft. Dazu trat der *kirchliche*. Die Vorsteher großer Kirchengemeinden wurden mehr und mehr auf die Notwendigkeit aufmerksam, die Glaubensquellen zu untersuchen, um zu den innerhalb der Gemeinden auftretenden Neuerungen und Sondermeinungen Stellung nehmen und die kirchlichen Maßnahmen gegen sie rechtfertigen zu können. Zugleich mußten sie es in steigendem Maße als eine nicht minder vordringliche Aufgabe empfinden, den Katechumenen einen ihrem

Bildungsstand entsprechenden Unterricht erteilen und zu diesem Zwecke Katecheten ausbilden zu lassen. Beide Faktoren führten zur Gründung von theologischen Schulen, von denen die hervorragendste in *Alexandrien* entstand. Zu diesem Vorrang prädestinierte sie die besondere Bedeutung der langlebigsten Schöpfung Alexanders des Großen, die das Emporium der Geisteskultur des Orients geworden war. Gleich bei ihrer Gründung stießen hier drei große Kulturkreise aufeinander: der orientalische, der ägyptische und der griechische, aus deren Vermischung der Hellenismus entstand. Bald trat der jüdische hinzu, dessen Verbindung mit dem griechischen die Religionsphilosophie Philon von Alexandrien hervorbrachte. Als nun das Christentum spätestens gegen Ende des 1. Jahrhunderts in Alexandrien Fuß faßte, kam es in der ersten Hälfte des zweiten in Berührung mit diesen vier Kulturkreisen. In der alexandrinischen Kirche mußten daher die Entstehungsfaktoren der kirchlichen Theologie intensiver wirken als anderswo, zumal ihr in der hellenistischen Gnosis (siehe S. 158 ff.) ein mächtiger Gegner erwuchs. In ihrer Katechetenschule entstand denn auch die *älteste theologische Wissenschaft*, und zwar in der durch ihre Entstehung auf diesem Boden bedingten Gestalt, die vier *charakteristische Merkmale* aufweist: 1. das vorwiegende Interesse an der Ergründung des metaphysischen Inhaltes der Glaubensverkündigung; 2. die Abhängigkeit von der platonischen Philosophie; 3. die idealistische Geistesrichtung; 4. die sogenannte allegorische Interpretationsmethode der Heiligen Schriften.

Der älteste Vorsteher dieser Schule, dessen Namen wir kennen, war *Pantänus*. Eusebius gibt an, daß er früher Anhänger der stoischen Philosophie gewesen war, und läßt ihn nach seiner Bekehrung zuerst als Missionar wirken und bis nach „Indien“ vordringen. Zuletzt sei er (wahrscheinlich um das Jahr 180) nach Alexandrien gekommen und habe als Vorsteher der dortigen Schule „mündlich und schriftlich die Schätze der göttlichen Lehren ausgelegt“ (5, 10). Es darf angenommen werden, daß er den wissenschaftlichen Studienbetrieb der Schule ausbildete; denn sein Schüler *Klemens*, der von ihm aussagte, er sei zwar der Zeit nach sein letzter, aber seinen Kenntnissen nach sein erster Lehrer gewesen, machte den ersten Versuch, ein System der Theologie zu schaffen.

1. Von den Lebensverhältnissen dieses dankbaren Schülers wissen wir wenig. Sicher ist, daß er der Sohn heidnischer Eltern war. Als Geburtsort gilt Athen, als Geburtszeit die Mitte des 2. Jahrhunderts. Über den Zeitpunkt, den Anlaß und die Motive seines Übertrittes zum Christentum wissen wir nichts. Nach seiner Bekehrung machte er weite Reisen, auf denen er, wie er selbst einmal sagt, „wahrhaft verehrungswürdige Männer“ zu hören gewürdigt wurde, bis er bei dem letzten, Pantänus, stehenblieb. Wann er als dessen Nachfolger die Leitung der Schule übernahm, ist nicht überliefert. Er kann sie aber nicht lange geführt haben; denn die Christenverfolgung unter Septimius Severus, die sich in erster Linie gegen die Katechumenen richtete (siehe S. 139), nötigte ihn, Alexandrien zu verlassen. Er fand eine Zufluchtsstätte bei seinem Schüler Alexander in Kappadozien, dem späteren Bischof von Jerusalem, und starb vor dem Jahre 215/16.

Von seinen *Schriften*, die augenscheinlich aus seiner Lehrtätigkeit hervorgingen, sind drei erhalten, die uns eine sichere Kenntnis seines theologischen Standpunktes und seines theologischen Systems vermitteln. Wie für Irenäus ist die autoritative kirchliche Glaubenspredigt auch für ihn maßgebende *Glaubensregel* und das kanonische Schrifttum die *Glaubensquelle*. Seine Stellung zur *griechischen Philosophie* ist viel freundlicher als die der griechischen Apologeten (siehe S. 196 ff.): zwischen ihr und der Heiligen Schrift bestehe ein gottgewolltes harmonisches Verhältnis. Wie Gott den Juden das Gesetz, so gab er den Griechen die Philosophie. Beide kommen von Gott, und beide führen zu Christus. Sehr charakteristisch ist das dritte Moment seines theologischen Standpunktes: die Erhebung des *Glaubens zum Wissen* (Gnosis) als Ziel der theologischen Geistesarbeit. Zu dieser Zielsetzung führten ihn offenbar seine Polemik gegen die Gnostiker und das Bestreben, ihnen eine Hauptanziehungskraft zu entreißen. Während aber die Gnostiker Glauben und Wissen in einen absoluten, naturhaft bedingten Gegensatz gestellt hatten (siehe S. 160), brachte Klemens beide in eine innere Beziehung. Wissen ist auch für ihn mehr als Glauben; der Glaube ist aber die Grundlage der Gnosis. Der Gegenstand ist beiderseits derselbe; nur das subjektive Verhalten des Einzelnen diesem Gegenstand gegenüber ist verschieden. Jeder Gläubige kann Wissender, Gnostiker, werden; der kirchliche Gnostiker ist aber der vollkommene Christ.

Der formale Aufbau seines *theologischen Systems* ist aus den zwei Hauptschriften zu ersehen, denen er die charakteristischen Titel gab: „Der Mahner“ und „Der Pädagog“. Die *erste* kann man als eine *Apologetik* bezeichnen. Ihr Inhalt deckt sich im wesentlichen mit dem der älteren griechischen Apologien, die Klemens gekannt und benutzt hat. Er geht aber über sie hinaus, indem er an die Polemik gegen die heidnische Götterwelt und die verwerflichen Gebräuche des Götzkultes den Beweis anschließt, daß das Christentum die einzige wahre Religion sei. Die *zweite* hat zum Ziel die Erziehung der bekehrten Heiden zum christlichen Leben. Nach grundlegenden Erörterungen bespricht er die verschiedensten Äußerungen des menschlichen Lebens, um zu zeigen, wie sie verchristlicht werden können. Sie stellt sich als der erste Versuch einer christlichen *Sittenlehre* dar. Beide Schriften brachte Klemens in einen inneren Zusammenhang durch den Gedanken, den er am Anfang der zweiten ausführt, daß derselbe Logos und Sohn Gottes, der in der ersten als Mahner, als Erwecker aus dem Heidentum wirkte, nun als Erzieher zum christlichen Leben auftreten werde. Am Schluß der Einleitung zu der zweiten Schrift kündigt er eine dritte an mit den Worten: „Indem der überaus menschenfreundliche Logos uns in vollendeter Weise in allmählichem Fortschritt zum Heile zu führen sucht, hält er eine gar schöne Ordnung ein: Zuerst ist er Mahner, dann Pädagog, endlich Lehrer (Didaskalos).“ Diese dritte Schrift, die auch an einer andern Stelle angekündigt ist, wo es heißt, der Logos sei auch ein Lehrer, dem die Enthüllung und Erklärung der Glaubenssätze obliege, ist ungeschrieben geblieben. Sie kann nicht identisch sein mit der dritten erhaltenen Hauptschrift des Klemens, die den Titel trägt: „Teppiche wissenschaftlicher Ab-

handlungen auf Grund der wahren Philosophie“ (abgekürzt „Stromata“ genannt); denn er bringt sie in keinerlei Beziehung zu den zwei anderen. Er erklärt sogar ausdrücklich, er habe sie verfaßt als ein Gedenkbuch, als ein Mittel gegen die Vergesslichkeit im Greisenalter, als ein ungekünsteltes Bild jener klaren und lebendigen Unterweisungen, die er von seinen seligen Lehrern empfangen habe. Dem Titel entspricht auch ihr Inhalt. Nach grundsätzlichen Ausführungen über das Verhältnis des christlichen Glaubens zur griechischen Philosophie und über die Notwendigkeit des Glaubens gegen die Gnostiker behandelt sie in bunter Reihenfolge die verschiedenartigsten philosophisch-dogmatischen und religiös-sittlichen Fragen, die selbst wieder unterbrochen werden durch die Erklärung einzelner Schriftstellen.

Wir wissen nicht, aus welchem Grunde Klemens nicht zur Abfassung der Schrift kam, die den formalen Aufbau seines theologischen Systems durch den ersten Versuch einer *Dogmatik* krönen sollte. Aus diesem Gesagten ergibt sich aber, daß sein System vom praktisch-pädagogischen, nicht vom theoretisch-wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus geplant war. Es bildet daher ein Zwischenglied zwischen der praktisch-kirchlichen Literatur seiner Vorgänger und den rein wissenschaftlich-theologischen der Folgezeit.

Wie in formaler Hinsicht, so ist die Theologie des Klemens auch ihrem Inhalt nach bestimmt durch die *Logosidee* des Johannesevangeliums, die sein ganzes theologisches und religiöses Denken beherrschte. Der Logos, der mit dem Vater und dem Heiligen Geist die göttliche Trias bildet, ist der Schöpfer der Welt. Der Logos ist der Offenbarer Gottes in den alten Zeiten durch das Gesetz der Juden und die Philosophie der Griechen, in der Fülle der Zeiten durch seine Menschwerdung. Als menschengewordener Logos ist Christus Gott und Mensch zugleich. Christus erscheint bei Klemens in erster Linie als Lehrer und Gesetzgeber, er kennt ihn aber auch als Erlöser und Begründer eines neuen religiösen Lebens, das im Glauben anfängt, zur Erkenntnis (Gnosis) fortschreitet, in freier, tätiger Liebe wirkt und zur Unsterblichkeit, ja zur Vergottung führt.

2. Der Nachfolger von Klemens wurde sein größerer Schüler *Origenes*, über dessen Lebensverhältnisse wir besser unterrichtet sind als über die aller früheren Kirchenschriftsteller. Er ist der erste Theologe, von dem wir sicher wissen, daß er der Sohn christlicher Eltern war. Sein Vater Leonidas starb des Martertodes ungefähr zur selben Zeit, in der er durch den Bischof Demetrius an die Spitze der Katechetenschule seiner Vaterstadt gestellt wurde, obgleich er noch nicht achtzehn Jahre alt war (geb. im Jahre 185/86). Sein Leben als Schulleiter zerfällt in *zwei Abschnitte*, denen zwei Schauplätze entsprechen. Von 203 bis 230 wirkte er in *Alexandrien* mit steigendem Erfolg. Sein Unterricht umfaßte zuerst sowohl die überlieferten Schulfächer der Dialektik, Physik, Geometrie, Astronomie und die Systeme der Philosophie als die christliche Theologie. Nach kurzer Zeit überwies er aber die Vorbereitungsfächer seinem Schüler Heraklas, um sich den Fortgeschrittenen in Philosophie und Theologie, besonders aber im Studium der Heiligen Schrift ganz zu widmen. Aus hyperaszetischem Eifer und in wörtlichem

Verständnis des Ausspruchs des Herrn von den Selbstverschnittenen (Mt. 19, 12) und, wie Eusebius sich ausdrückt, zugleich in der Absicht, jedem Verdacht und aller schändlichen Verleumdung, wie sie von heidnischer Seite wider ihn, den noch jugendlichen Lehrer von Männern und Frauen, erhoben werden konnten, den Boden zu entziehen (6, 8), verstümmelte er sich selbst: eine Tat, die damals von dem Bischof Dementrius Lob erfuhr, die ihm aber später zum Verhängnis wurde. Als nämlich die Bischöfe Theoktistus von Cäsarea und Alexander von Jerusalem, die ihn bei seiner ersten Reise nach Palästina um 215/16 zum Ärger des Bischofs Demetrius zum Predigen vor ihren Gemeinden aufgefordert hatten, ihn bei seinem zweiten Aufenthalt in Cäsarea zum Priester weihten, griff Demetrius auf jene Tat zurück und ließ ihn durch zwei Synoden (231/32) wegen ungesetzlicher Weihe exkommunizieren und der Priesterwürde für verlustig erklären. Da er kurz darauf starb (232) und Heraklas sein Nachfolger wurde, kehrte Origenes nach Alexandrien zurück; Heraklas erklärte ihn aber auch in den Bann.

Damit begann der *zweite Abschnitt* seines Lebens, der indes inhaltlich nur die Fortsetzung des ersten unter neuen Verhältnissen bedeutete. Der Bischof von Cäsarea kümmerte sich nicht um die Maßregelung seines Freundes und veranlaßte ihn zur Gründung einer neuen theologischen Schule, die er fast zwanzig Jahre leitete und zu hoher Blüte brachte. In diese Zeit fällt die Lobrede, die Gregorius Thaumaturgus, der spätere Bischof von Neocäsarea in Pontus († 270), beim Verlassen der Schule ihm widmete. Darnach war der Studiengang in Cäsarea wesentlich derselbe, wie er in Alexandrien gewesen war. In bezug auf das Studium der Philosophie erfahren wir, daß Origenes seinen Schülern die Aufgabe stellte, alle vorhandenen Schriften der alten Philosophen zu lesen, mit Ausnahme derjenigen, die das Dasein Gottes und die Vorsehung leugneten. Die Rede ist aber besonders wertvoll durch den Einblick in die praktische Erziehungskunst des Origenes, die uns eine Seite des großen Menschen offenbart, die uns ohne sie verborgen geblieben wäre. Origenes wurde aus seiner Lehrer-, Erzieher- und Predigertätigkeit herausgerissen durch die Verfolgung des Decius (siehe S. 145). Ihre kurze Dauer im Bunde mit dem Bemühen des Richters, ihn vor der Todesstrafe zu bewahren, befreite ihn aus dem Gefängnis; er starb bald nachher im Alter von neunundschrzig Jahren (254/55), wahrscheinlich in Tyrus, wohl an den Folgen der im Kerker erlittenen Folterqualen.

Sein *literarischer Nachlaß* war von einem erstaunlichen Umfang. Das genaue Verzeichnis seiner Schriften, das Eusebius in die Biographie seines Freundes Pamphilus aufnahm, ist verlorengegangen. Nach Hieronymus, der es noch kannte, enthielt es nahezu zweitausend Nummern. Der Hauptgrund, aus dem nur noch Trümmer dieses stolzen Baues erhalten sind, liegt nicht in den Zufälligkeiten und dem Mangel an historisch-archäologischem Interesse, auf die der Untergang des größten Teiles des Schrifttums der früheren Theologen zurückzuführen ist; er liegt vielmehr in einem absichtlichen Zerstörungswerk infolge der sogenannten Origenistischen Streitigkeiten, die durch die unkirchlichen Lehren des Origenes



hervorgerufen wurden. In der Originalsprache sind nur die zwei kleinen Schriften tief religiösen Charakters, die Abhandlung über das Gebet und die Ermahnung zum Martyrium, sodann die umfangreiche Widerlegung des „Wahren Wortes“, der um das Jahr 178 von dem Platoniker Celsus verfaßten Streitschrift gegen das Christentum, vollständig erhalten. Die dogmatische Hauptschrift liegt als Ganzes nur in der lateinischen Übersetzung des Presbyters Rufinus von Aquileja vor, die das verlorene Original nicht ersetzen kann, weil sie es nicht getreu wiedergibt. Die wortgetreue Übersetzung, die Hieronymus ihr entgegenstellte, ging bis auf geringe Bruchstücke verloren. Von allen übrigen Schriften sind im Urtext nur Fragmente, in lateinischer Übersetzung mehr oder weniger umfangreiche Teile gerettet worden. Inwieweit aus diesen Überresten ein annäherndes Bild des ursprünglichen Baues gewonnen werden kann, wird sich erst nach dem Abschluß der Berliner Origenesausgabe beurteilen lassen, die sich um die Sammlung der noch ungedruckten Fragmente mit Erfolg bemüht.

Weitaus der größte Teil der Schriften des Origenes bezog sich auf die *Heilige Schrift* und berechtigt dazu, ihn als den Begründer der *Bibelwissenschaft* zu bezeichnen. Den ersten Versuch einer Textkritik des Alten Testaments stellen die sogenannten Hexapla dar. Dieses Riesenwerk, an dem er sein ganzes Leben hindurch arbeitete, war eine Ausgabe des Alten Testaments in sechs Spalten nebeneinander (daher der Name), von denen die ersten zwei den hebräischen Text zuerst in hebräischen Buchstaben, sodann in griechischer Transskription brachten, während die vier anderen die griechischen Übersetzungen des Aquila, des Symmachus, der Septuaginta und des Theodotion enthielten. Die kritische Arbeit des Origenes bestand darin, daß er in der fünften Spalte das Plus der Septuaginta gegenüber dem hebräischen Text mit Tilgungszeichen (obelisci) versah und das Minus aus den übrigen Übersetzungen ergänzte und mit Sternchen (asterisci) bezeichnete. Man darf Origenes auch den ersten wissenschaftlichen Exegeten der katholischen Kirche nennen. Seine biblischen Schriften, die sich auf fast alle Bücher des Alten und des Neuen Testaments erstreckten, weisen drei literarische Formen auf: Scholien, d. h. kurze Erklärungen der schwierigeren Stellen eines Buches, Homilien, d. h. religiöse Vorträge im Gemeindegottesdienst, denen einzelne Textabschnitte eines biblischen Buches zugrunde liegen, endlich Kommentare im heutigen Sinn des Wortes, d. h. fortlaufende Erklärungen des ganzen Textes des betreffenden Buches. Diese waren, wie die erhaltenen Bruchteile zeigen, sehr ausführlich infolge der breiten philosophisch-theologischen Erörterungen, zu denen der jeweilige Schrifttext ihren Verfasser kraft seiner *Interpretationsmethode* sehr leicht anregen konnte. Origenes unterschied grundsätzlich, der platonischen Trichotomie entsprechend, einen *dreifachen* Schriftsinn, einen somatischen, d. h. buchstäblichen oder literalen, einen psychischen, d. h. ethischen, und einen pneumatischen, d. h. mystischen, wie das schon vor ihm Klemens getan hatte. Er stellte aber den weiteren Grundsatz auf, daß jede Schriftstelle einen mystischen Sinn, aber nicht jede einen buchstäblichen besitze. Alle Stellen, die anstößig, ärgernisregend, widersinnig, unmöglich erscheinen, seien der Heiligen

Schrift nur zu dem Zwecke eingeflochten, um auf ihren verborgenen, geheimnisvollen mystischen Sinn aufmerksam zu machen. Es leuchtet ein, daß diese auf die Spitze getriebene allegorische Erklärungsmethode der persönlichen Willkür Tür und Tor öffnete und einem großen Teil der exegetischen Arbeit des Origenes den Charakter echter Wissenschaftlichkeit nahm, weil sie ihn häufig zu dem Glauben verleitete, aus der Heiligen Schrift, auf die er sich immer beruft, Gedanken herauszulesen, die er selbst zuvor in sie hineingelesen hatte.

Die *zweite* Hauptleistung des Origenes war die Begründung einer *systematischen Theologie*. Sein theologischer Standpunkt deckt sich im wesentlichen mit dem seines Lehrers Klemens. Die Eigenschaft der kirchlichen Glaubenspredigt als Glaubensregel und der Heiligen Schrift als Glaubensquelle tritt aber bei ihm stärker in den Vordergrund. Kurz und bündig erklärt er zu Beginn seiner dogmatischen Hauptschrift: „Nur das ist als Wahrheit zu glauben, was in keinem Punkte von der kirchlichen und apostolischen Überlieferung abweicht.“ Die griechische Philosophie schätzt er nicht so hoch ein wie Klemens, dessen Ausspruch von der Philosophie als „Pädagogin zu Christus hin“ er nicht wiederholt hat. In dem Brief an den vorhin genannten Gregorius Thaumaturgus ermahnt er ihn zum weiteren Studium der Heiligen Schrift. „Was die Philosophen“, erklärt er, „von der Geometrie, Musik, Grammatik, Rhetorik und Astronomie sagen, daß sie Helferinnen der Philosophie seien, das haben wir von der Philosophie selbst in bezug auf das Christentum anzunehmen.“ Einen Gegensatz zwischen Glauben und Wissen lehnt er wie Klemens ab. Gerade darin bestehe ein wesentlicher Vorzug der kirchlichen Glaubensverkündigung, daß sie der großen Masse der Ungelehrten die Wahrheit biete. Einen wichtigen *Fortschritt* über Klemens hinaus bedeuten seine Bestimmungen über das Recht und die Aufgabe der theologischen Forschung. Ihr Recht leitet er von dem autoritativen Charakter der kirchlichen Glaubenspredigt ab. In dieser seien zwei Gruppen von Lehrsätzen zu unterscheiden, je nachdem sie ganz klar und deutlich ausgesprochen sind oder nicht. Die Aufgabe der theologischen Forschung ist daher eine doppelte: Für die erste Gruppe hat sie die Gründe aufzusuchen, auf denen sie beruht; bei der zweiten hat sie überdies das Wie und das Woher zu bestimmen. Um ein zusammenhängendes Lehrsystem zu gewinnen, bedürfe es der Vereinigung beider Gruppen auf Grund der Heiligen Schrift und durch die Herausarbeitung der richtigen Folgerungen aus den überlieferten Lehren.

Ein solches System legte er in seiner *dogmatischen Hauptschrift* „Über die Grundlehren“ der kirchlichen Glaubenspredigt vor (siehe S. 204). Sie erfüllt die oberste Forderung, die an ein streng wissenschaftliches System der Theologie zu stellen ist, indem sie von dem höchsten Gedanken der Glaubenspredigt, der Lehre von Gott, nicht von der Logoslehre, wie Klemens es getan hatte, ihren Ausgang nimmt. Sie zerfällt in *vier Bücher*, von denen das erste von den über- und vorweltlichen Dingen handelt, von Gott dem Dreieinigen und von den immateriellen Geistern und deren Sündenfall. Den Gegenstand des zweiten bildet die materielle Welt, ihre Erschaffung als Folge des Sündenfalles der Geister, der Mensch als ein in den Körper eingeschlossener gefallener Geist, seine Erlösung

durch den menschengewordenen Logos und Sohn Gottes, den Gottmenschen, den Mittler zwischen Gott und seinen Geschöpfen, die Lehre von der Auferstehung, dem Letzten Gericht und dem Leben im Jenseits. Der Gedanke, daß die Betrachtung des Gerichtes Gottes dazu angetan sei, zu einem sittlichen Leben anzuhalten, bildet den Übergang zum dritten Buch, das die Grundzüge der christlichen Sittenlehre entwickelt, mit besonderer Betonung der menschlichen Willensfreiheit und der Versuchungen zur Sünde. Das vierte ist der Heiligen Schrift als Glaubensquelle und ihrem dreifachen Sinn gewidmet und schließt mit einem Rückblick auf das ganze Werk. Bei den gewaltigen inneren Schwierigkeiten der Aufgabe, an die sich Origenes heranwagte, kann es nicht wundernehmen, daß ein theologisches System kein vollkommenes war, weder formal noch inhaltlich. In *formaler* Hinsicht leidet es an Wiederholungen, die den Fortgang der Darstellung stören, und an der manchmal äußerlichen Verknüpfung der einzelnen Gedankengänge. Verhängnisvoller waren seine *inhaltlichen* Mängel, deren Hauptursache darin liegt, daß Origenes der platonischen Philosophie in der Praxis einen viel größeren Einfluß auf seine Theologie gewährte, als er es in der Theorie wahr haben wollte. Aus ihr stammen offensichtlich seine Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele und ihrem vorweltlichen Sündenfall, von den drei Teilen der menschlichen Natur: Körper, Seele und Geist. Andere dogmatische Irrtümer stellen zum Teil den Tribut an seine Zeit dar, zum Teil die Konsequenzen der Eigenart und Einseitigkeit der alexandrinischen Schule überhaupt.

Charakteristisch für die *theologische Spekulation* des Origenes ist vor allem seine Lehre von der *Apokatastasis*, d. h. der Wiederherstellung aller Dinge in ihren ursprünglichen, rein geistigen, sündenlosen Zustand. Darin wirkten sich seine Anschauung, daß die gesamte sichtbare, materielle Schöpfung ihre Existenz dem vorweltlichen Sündenfall der Geister verdanke und nur ein Straf- und Läuterungsmittel bedeute, und seine Auffassung von der geschöpflichen Willensfreiheit, die dem Tod den Charakter als Abschluß der subjektiven Erlösungsarbeit nahm, zu einer grandiosen Vision aus. Nach dem Tode gelangen die Guten in das Paradies, das sich Origenes als echter Intellektualist wie eine Art Hörsaal vorstellte, in dem Gott selbst alle Rätsel der Welt löst. Die Erkenntnis des Waltens der Vorsehung, des Sinnes und der inneren Gründe aller Dinge erfüllt die Guten mit einer unaussprechlichen Freude, die immer größer wird, je höher sie von Sphäre zu Sphäre steigen. Die Bösen gelangen in das „ewige Feuer“. Das ist aber kein materielles Feuer, sondern jenes Feuer, das jedes sündhafte Gewissen reinigt, und dessen Brennstoff die Sünden sind. Es ist auch nicht bloß Straf-, sondern zugleich Läuterungsfeuer. Der Läuterungsprozeß der Bösen vollzieht sich parallel zum beseligenden Lehrgang der Guten während unzähliger Zeiträume. Alle Sünder werden gereinigt, früher oder später, je nach ihrem persönlichen Verhalten. Zuletzt wird der Reinigungsprozeß auch den letzten Feind Gottes, den Teufel, samt seinen Engeln erfassen. Hierauf wird die Wiederkunft Christi erfolgen und die Auferstehung aller Menschen nicht in materiellen, sondern geistigen Leibern. Christus wird sein Reich, das sowohl das Paradies als die

Hölle umfaßte — dort herrschte er als Lehrer, hier als Arzt —, dem Vater abgeben. Dann wird Gottes Alles in allen sein! Die Kenntnis des letzten Zuges dieser berückenden Spekulationen verdanken wir Hieronymus, dessen Übersetzung von Rufin an dieser Stelle stark abweicht. Während Rufin Origenes sagen läßt, man müsse glauben, daß jener Zustand dem Willen des Schöpfers gemäß ein dauernder und unveränderlicher sei, bedeutete nach Hieronymus die Apokatastasis nur den Abschluß der jetzigen Weltentwicklung. Origenes zog die letzte Folgerung aus seinem Begriff des geschaffenen Geistes, zu dessen Wesen es vermöge seiner Willensfreiheit gehöre, immer wieder von dem Guten abfallen zu können. Tritt dieser Abfall tatsächlich ein, so entsteht eine neue Welt, und da diese Abfallmöglichkeit immer wieder zur Tatsache wird, so folgt auch in endlosem Prozeß eine Welt auf die andere!

Das *Gesamtsystem* des Origenes konnte infolge seines fremden Einschlages und seiner starken Abweichungen von der kirchlichen Glaubenspredigt nicht ohne *Widerspruch* bleiben. Sehr wahrscheinlich erhob er sich aber erst um das Jahr 300, als Petrus, zuerst Vorsteher der Schule und dann Bischof von Alexandrien, und Methodius, Bischof von Olympos bzw. Philippi, als Gegner des Origenes auftraten. Da er zwei Verteidiger in Palästina fand, den Presbyter Pamphilus von Cäsarea und Eusebius, den späteren Bischof von Cäsarea, entstand die *erste Origenistische Streitigkeit*. Der fast vollständige Verlust der beiderseitigen Streitschriften verwehrt uns ihre volle Kenntnis. Aus ihren spärlichen Überresten ist aber ersichtlich, daß ihren Gegenstand nicht die Apokatastasis bildete, sondern die Lehren des Origenes von der Präexistenz der menschlichen Seele und dem vorweltlichen Sündenfall sowie seine spiritualistische Auferstehungslehre mit der Leugnung der Fortexistenz der materiellen Körperlichkeit. Ihrem Charakter nach war sie kein kirchlicher Streit, sondern ein theologisch-wissenschaftlicher; denn es wurde keine Synode abgehalten, noch eine kirchliche Entscheidung getroffen. Die Verteidiger des Origenes hatten einen schwereren Stand als seine Angreifer. Mit Recht hoben sie aber hervor, daß Origenes gewohnt war, seine theologischen Spekulationen von der christlichen Glaubenspredigt genau zu unterscheiden. Von der Richtigkeit dieser Behauptung kann sich jeder Leser der Schriften des Origenes überzeugen. Sooft er sich über den sicheren Bereich der kirchlichen Glaubensverkündigung hinauswagt, betont er das Unsichere seiner Gedankengänge. Diese demütige Gesinnung, die ihn mehr ehrt als sein hohes Genie und in einem starken Kontrast zu ketzerischem Geistesstolz steht, ist ein vollgültiger Beweis seiner subjektiven Rechtgläubigkeit. Zusammen mit seiner innigen Liebe zu Christus und zur heiligen Kirche, mit seinem Bekennermut und seinen Folterqualen, die er für den kirchlichen Glauben, nicht für seine theologischen Spekulationen erlitt, hätte seine katholische Grundhaltung ihn immerdar vor dem Vorwurf der formellen Häresie bewahren sollen, der später gegen ihn erhoben wurde.

### 3. Die antiochenische Schule

Die Kirche von Antiochien, in der das Heidenchristentum entstand (siehe S. 35), tritt in der ältesten Geschichte der Theologie hinter der alexandrinischen auffallend zurück. Von ihrem berühmten Bischof Ignatius ist nicht überliefert, daß er außer den wichtigen sieben Gelegenheitsbriefen (siehe S. 131) eigentliche theologische Schriften verfaßt hat. Ihr ältester theologischer Schriftsteller war, soviel wir wissen, der Bischof *Theophilus* in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts (siehe S. 196). Erst rund ein Jahrhundert später traten *drei gelehrte Theologen* gleichzeitig in Antiochien auf, der Bischof Paul und die Presbyter Malchion und Luzian. Die ersten zwei standen in den ersten dogmatischen Kämpfen als Gegner einander gegenüber (siehe S. 216 f.). Der dritte wird allgemein als der *Begründer* der antiochenischen Schule betrachtet. Über sein Leben, seine Schriften und seine Theologie sind wir sehr wenig unterrichtet. Eusebius, der ihn zuerst nennt, bezeichnet ihn als einen durch seinen asketischen Lebenswandel ausgezeichneten und in den heiligen Wissenschaften tüchtig eingeschulten Mann und bezeugt zugleich seinen Martertod in Nikomedien, wohin er geschleppt worden war, und wo er nach einer Rede zur Verteidigung seines Glaubens in Gegenwart des Kaisers Maximinus Daia ins Gefängnis geworfen und hingerichtet wurde (7. Januar 312).

Über den Schulbetrieb Luzians besitzen wir keine Nachrichten. Es steht aber fest, daß er eine kritische Ausgabe der Septuaginta veranstaltete, die in einer zusammengehörigen Gruppe von Handschriften wenigstens zum Teil noch vorliegt. Seine Revision des Neuen Testaments, die sich vielleicht auf die vier Evangelien beschränkte, wurde später von Konstantinopel übernommen und fand eine große Verbreitung. Ihre ursprüngliche Gestalt scheint aber verloren zu sein. Er war kein fruchtbarer Schriftsteller. Nur Hieronymus schreibt ihm „kleine Schriften über den Glauben“ zu ohne Angaben über ihren Inhalt. Die von Eusebius erwähnte Verteidigung vor dem Kaiser steht lateinisch in der Übersetzung seiner Kirchengeschichte von Rufinus; ihre Echtheit ist aber umstritten. Von größerem Belang für die Kenntnis seiner Theologie ist die Äußerung des Bischofs Alexander von Alexandrien († 328), der ihn, den Bischof Paul und andere als die Väter der Häresie des Arius nennt. Diese Angabe wird von Arius selbst bestätigt, der sich in einem Brief an seinen Anhänger Eusebius, Bischof von Nikomedien, zu den Syllukianisten zählt, d. h. zu den Schülern eines Luzian, der nur Luzian von Antiochien sein kann. Daraus ergibt sich, daß seine Gottes- und Logoslehre in der Richtung des späteren Arianismus lag.

Eusebius nennt einen weiteren Presbyter von Antiochien namens *Dorotheus*, den er persönlich kennengelernt und in der Kirche nicht ohne Geschick die Heilige Schrift erklären gehört hatte. Er stellt ihm das Zeugnis aus, daß er ein gelehrter Mann war, der sich um die göttlichen Dinge eifrig bemühte und sogar die hebräische Sprache beherrschte. Er bringt ihn aber nicht in Beziehung zur antiochenischen Schule. Ihre Anfänge scheinen sehr bescheiden gewesen zu sein. Ein Schulhaupt von der Größe des Origenes blieb ihr versagt. Ihre Blütezeit fiel erst in die Mitte des 4. bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts. Als ihr *charakteristisches*

*Merkmal* pflegt man ihre grammatikalisch-historische Erklärungsmethode der Heiligen Schrift zu bezeichnen, im Gegensatz zur allegorisch-mystischen der Alexandriner. Methoden sind aber niemals letzte Instanzen, sondern richten sich nach solchen. Die zwei Methoden entsprechen zwei verschiedenen Geistesrichtungen, der spekulativ-idealistischen der Alexandriner und der empirisch-realistischen der Antiochener. Wie jene mit der platonischen, so ist diese mit der aristotelischen verwandt. Während es aber feststeht, daß die alexandrinische Schule Anleihen bei der platonischen Philosophie machte, ist von einem Anschluß der antiochenischen an den Aristotelismus nichts überliefert. Im letzten Grunde geht daher der Gegensatz zwischen den beiden Schulen auf die *innere Differenzierung* der Anlagen des menschlichen Geistes selbst zurück, die sich in den besagten Geistesrichtungen offenbart; denn sie mußte in der christlichen Theologie mit derselben psychologischen Notwendigkeit zur Geltung kommen, mit der sie die innere Entwicklung der griechischen Philosophie bestimmt hatte.

### 4. Die abendländischen Theologen

Die älteste theologische Literatur der abendländischen Kirchen kann sich mit der griechischen nicht messen weder der Zahl noch der Bedeutung ihrer Erzeugnisse nach.

1. Der Anteil der *römischen Kirche*, der größten des Abendlandes, an der theologischen Geistesarbeit ist trotz ihrer Zentralstellung (siehe S. 192) ein auffallend geringer. Die erste kirchliche Schrift, die nach dem Klemensbrief in Rom entstand, ist der sogenannte *Hirt des Hermas*. Sie nimmt in der Bußfrage eine sehr wichtige Stellung ein (siehe S. 232); sie kann aber nicht als eine theologische Schrift im spezifischen Sinn des Wortes angesprochen werden; denn sie hat die literarische Form einer Apokalypse. Der erste kirchliche Theologe, der in Rom auftrat, war *Justin der Märtyrer* (siehe S. 133). Er war aber kein Römer, sondern stammte aus Flavia Neapolis (dem heutigen Nablus) in Palästina. Die Behauptung, daß er eine persönliche Schule in Rom gründete, steht auf schwachen Füßen, denn der einzige Schriftsteller, der als Hörer Justins bezeugt ist, Tatian (siehe S. 167), war ein Orientale und verließ Rom nach dem Martertod Justins. Der erste und einzige *Papst*, von dem in glaubwürdiger Weise überliefert ist, daß er schriftstellerisch tätig war, ist Viktor I. (189-198), dem Hieronymus „Schriften über den Glauben mäßigen Umfanges“ zuschrieb. Adolf von Harnack hat seine Hypothese, daß die unter den unechten Schriften des Bischofs Cyprian von Karthago stehende Predigt gegen die Würfelspieler dazu gehöre, selbst schließlich fallen lassen. Die einzige Apologie, die während der Märtyrerzeit in Rom geschrieben wurde, der literarisch hochstehende Dialog „Octavius“ des Sachwalters *Minucius Felix*, ist sehr arm an innerchristlichem Inhalt. Die Frage, ob er von dem Apologetikum Tertullians aus dem Jahre 197 abhängig ist, oder ob das umgekehrte Verhältnis zwischen den beiden Schriften obwaltet, ist noch immer unentschieden, vielleicht aus dem Grunde, weil sie falsch gestellt ist. Das Richtige

ist wohl, daß das Zusammentreffen von Minucius Felix und Tertullian in einzelnen Gedanken und Ausdrücken nicht auf der literarischen Abhängigkeit des einen vom anderen beruht, sondern sachlich auf der Gleichheit der apologetischen und polemischen Aufgabe, die sie sich stellten, und sprachlich auf dem gemeinsamen christlichen Wortschatz, über den sie verfügten. Gegen die Verlegung des Dialogs in das 2. Jahrhundert spricht auch die lateinische Sprache, in der er abgefaßt ist; denn es steht fest, daß die Sprache der römischen Kirche bis gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts die griechische war.

In dieser Sprache schrieb noch Hippolyt († 235), der erste Gegenpapst, seine zahlreichen Werke. Höchstwahrscheinlich war er aber kein gebürtiger Römer, noch überhaupt Lateiner. Für den griechischen Osten als seine Heimat sprechen mehrere Gründe: seine ganze geistige Haltung, seine umfassende Kenntnis der griechischen Philosophen von den ältesten Zeiten bis zu Epikur und dem Skeptiker Pyrrhon, seine Orientierung über das altgriechische Schrifttum überhaupt und über das griechische Mysterienwesen, die Verwandtschaft seiner Logoslehre mit der von griechischen Theologen, endlich seine umfangreiche literarische Tätigkeit, die in der christlich-lateinischen Literatur des 3. Jahrhunderts ganz vereinzelt dasteht. Sie stellt ihn an die Seite seines jüngeren Zeitgenossen Origenes, der ihn nach Hieronymus auf seiner Reise nach Rom persönlich kennenlernte. Er übertrifft sogar den Origenes an Vielseitigkeit; denn er verfaßte auch häresiologische Schriften (siehe S. 171), eine Chronik, eine Kirchenordnung (siehe S. 194) und kirchliche Dichtungen, was jener nicht tat. Seinen literarischen Nachlaß, der hauptsächlich aus biblisch-exegetischen Schriften bestand, der aber auch apologetische (gegen Heiden und Juden), antihäretische, dogmatische und homiletische umfaßte, erreichte dasselbe Schicksal wie den des Origenes, wenn auch aus anderen Gründen. Nur der geringste Teil ist im Urtext (ganz oder zum Teil) erhalten, einiges in syrischer, armenischer, georgischer und altslawischer Übersetzung. Eine vollständige Sammlung aller Überreste steht von der im Erscheinen befindlichen Berliner Ausgabe zu erwarten. Hippolyts römischer Anhang ließ ihm zu Ehren eine Marmorstatue errichten, die ihn sitzend darstellte, und deren untere Hälfte im Jahre 1551 aufgefunden wurde. Auf den beiden Seiten des Sessels sind die Titel von fünfzehn Schriften Hippolyts und sein von 222 bis 334 reichender Osterkanon eingegraben. Vortrefflich ergänzt, bildet sie heute eine der Zierden des altchristlichen Museums im Lateranpalast zu Rom als alleiniges Denkmal dieser Art.

Es bleibt daher als einziger römischer Theologe der Märtyrerzeit nur der Presbyter *Novatian* übrig, der sich in der Mitte des 3. Jahrhunderts ebenfalls zum Gegenpapst aufschwang (siehe S. 239). Mit ihm beginnt der nachweisbare Gebrauch der lateinischen Sprache in Rom als Schriftsprache. Die Schriften, die er nach Hieronymus verfaßte, sind verlorengegangen mit Ausnahme der zwei Abhandlungen über die jüdischen Speisen und über die Trinität. Die letztere ist, wie alle übrigen, auch von praktisch-kirchlichen Interessen beherrscht. Sie behandelt nacheinander die drei Sätze des Glaubenssymbols über Gott den allmäch-

tigen Vater, den Schöpfer des Himmels und der Erde, über Christus als Gott und Mensch und über den Heiligen Geist und bekämpft bei dem ersten den Gnostizismus, bei dem zweiten den sogenannten Monarchianismus (siehe S. 215), ohne sich auf die eigentlichen trinitarischen Fragen einzulassen. Die gelehrte Forschung hat mehrere unechte Schriften Cyprians, die ebenfalls praktischer Natur sind, für ihn in Anspruch genommen; nur die zwei Abhandlungen über die Schauspiele und den Wert der Züchtigkeit sind ihm aber ziemlich allgemein zugesprochen worden. Wenn auch sein ganzer literarischer Nachlaß erhalten wäre, bliebe der Abstand zwischen ihm und Hippolyt doch ein gewaltiger.

2. Neben Rom besaß die abendländische Christenheit ein zweites Zentrum in der Kirche von *Karthago*, der Hauptstadt der *Africa proconsularis*, die ihr zwei bedeutende Theologen schenkte, Tertullian und Cyprian. Von *Tertullian*, der als reifer Mann, als Sachwalter von Beruf und Anhänger des Spätstoizismus um 195 zum Christentum übertrat, war schon die Rede in seiner Eigenschaft als Antignostiker (siehe S. 172 und 174) und Montanist (siehe S. 182 ff.). Als *Schriftsteller* bediente er sich sowohl der griechischen als der lateinischen Sprache; denn er sagt selbst, daß er drei seiner Schriften in beiden Sprachen abfaßte. Eine vierte „Über die Ekstase“ (siehe S. 183) scheint er nur griechisch geschrieben zu haben. Alle übrigen waren lateinisch. Man darf daraus schließen, daß das Griechische wie in Rom, so auch in Karthago die ursprüngliche Kirchensprache war, daß aber Karthago früher als Rom zum Lateinischen überging. In seinen erhaltenen lateinischen Schriften erweist sich Tertullian als ein Meister des Stils, der an Originalität, Kraft und Prägnanz von keinem kirchlichen Schriftsteller der Märtyrerzeit übertroffen wurde. Man darf ihn geradezu als den Schöpfer des Lateins als Theologensprache bezeichnen. Sein literarischer Nachlaß wurde von dem gemeinsamen Schicksal weniger betroffen als das Schrifttum der übrigen Kirchenschriftsteller des 2. und 3. Jahrhunderts. Von seinen nachweisbaren Schriften ist nur etwa ein Viertel zugrunde gegangen. Ganz erhalten ist nur die Gruppe seiner gegen Heiden und Juden gerichteten apologetischen Schriften, die in mancher Hinsicht wertvoller sind als die griechischen Apologien. Die Verluste verteilen sich auf die zwei weiteren Gruppen, die antignostische und die praktisch-religiöse. In der letzteren kommt der innere Riß, der sein christliches Leben infolge des Übertritts zum Montanismus in zwei Abschnitte zerreißt, sehr stark zum Ausdruck.

Sein Schrifttum weist von Anfang an zwei bezeichnende Lücken auf. Tertullian hat keine biblisch-exegetischen Schriften verfaßt. Seinem feurigen Naturell war die Geduld des Textkritikers und des Philologen versagt. Es fehlt auch eine systematische Schrift, weil seine geistigen Anlagen ihn nicht dazu befähigten, jedem einzelnen Glaubenssatz den ihm gebührenden Platz zuzuweisen, die Über- und Unterordnung, in der sie zueinander stehen, richtig zu bestimmen, scheinbare Gegensätze miteinander zu versöhnen und auf diese Weise ein harmonisches Ganzes zu schaffen. Wer daher die *Theologie* Tertullians kennenlernen will, muß selbst aus seinen einzelnen Schriften die theologischen Gedanken zu erfassen und

systematisch zu ordnen versuchen. Das ist schon oft geschhen und hat zu einer dreifachen Erkenntnis geführt: 1. Der Übertritt zum Montanismus hat sein Glaubensleben nicht in Mitleidenschaft gezogen; 2. in der Trinitätslehre und der Christologie prägte er überraschend glückliche Formeln, die der lateinischen Theologie nicht mehr verloren gingen; 3. in seiner theologischen Geistesarbeit, namentlich in seiner Lehre von der Korporeität alles Geistigen, die er sogar der Gottheit beilegt, machte sich das stoische Element seiner Geistesbildung in gleicher Weise geltend, wie das platonische sich bei seinem jüngeren Zeitgenossen Origenes offenbarte (siehe S. 206).

*Cyprian* entstammte wie *Tertullian* einer heidnischen Familie. Er war Lehrer der Rhetorik, als er um 246 Christ wurde. Bald darauf erhielt er die Priesterweihe und wurde schon Ende 248 oder Anfang 249 zum Bischof von Karthago gewählt. Er war eine ganz andere Persönlichkeit als *Tertullian*. Milde, warmerherzige Menschenfreundlichkeit und kirchlicher Gemeinschaftssinn, die diesem abgingen, zeichneten ihn in hohem Grade aus. Als Theologe steht er hinter *Tertullian*, dessen geistige Überlegenheit er offen anerkannte, weit zurück. Er ist der erste und einzige kirchliche Schriftsteller der Märtyrerzeit, dessen literarischer Nachlaß vollständig (mit Ausnahme einer Schrift, die aber fraglich ist) erhalten ist. Schon früh wurde ihm sogar eine Reihe von fremden Schriften zugeeignet, darunter auch solche von *Novatian* (siehe S. 211). Er ist auch der einzige, von dem wir eine Biographie besitzen, die bald nach seinem Tode von einem seiner Diakonen und Begleiter (erst *Hieronymus* nennt ihn *Pontius*) verfaßt sein will, deren frühe Abfassungszeit und Zuverlässigkeit aber in jüngster Zeit stark angefochten wurden. Seine echten Schriften verdanken alle ihre Entstehung bestimmten Anlässen, die sich aus seinem Übertritt zum Christentum, seiner Stellung zu Heidentum und Judentum, seiner bischöflichen Wirksamkeit und Ereignissen seiner Zeit ergaben, insbesondere der Verfolgung des *Decius* und den innerkirchlichen Kämpfen, die sie nach sich zog (siehe S. 146 und S. 237). Diese veranlaßten auch seine einzige theoretische Schrift „Über die Einheit der Kirche“ (siehe S. 195). Wir würden aber seine religiöse Gedankenwelt und seine kirchliche Gesamteinstellung nicht vollkommen erfassen können, wenn sich nicht auch die umfang- und aufschlußreiche Sammlung von Briefen erhalten hätte, die von ihm und an ihn geschrieben wurden. Seine Briefe vor allem gewähren uns einen Einblick nicht bloß in sein Wirken, sondern auch in seine Seele und in seine edle Persönlichkeit, von den Anfängen seines Episkopates bis unmittelbar vor seinen heldenhaften Tod (siehe S. 149).

Aus Afrika stammen noch zwei *Laientheologen*, die in das Ende der Märtyrerzeit fallen, hinter *Tertullian* und *Cyprian* aber stark zurücktreten. Die Schrift des *Arnobius*, Lehrers der Rhetorik in Sicca in Numidien, ist interessant als Musterbeispiel der seltsamen Gestalt, die das Christentum in dem Geiste eines Gelehrten annahm, der das Heidentum noch nicht innerlich überwunden hatte; denn er verfaßte sie um 303/05, um den Bischof von Sicca zur Aufnahme in seine Gemeinde zu bewegen. Sie ist auch lehrreich durch ihre zahlreichen Angaben über

heidnische Götterkulte, Tempel, Götzenbilder, Opfergebräuche und Mitteilungen über die römische und griechische Mythologie. Theologisch ist sie wertlos. Von größerer Bedeutung ist *L. Firmianus Laktantius*, den man den christlichen Cicero genannt hat. Er war ebenfalls Lehrer der Rhetorik in Afrika und wurde durch *Diokletian* als solcher nach Nikomedien berufen. Er trat zum Christentum über vor der Verfolgung. Seine bekannteste Schrift ist das Büchlein über die Todeschicksale der Christenverfolger. Die umfangreichste, die sieben Bücher „Göttliche Unterweisungen“, stellt den ersten Versuch eines theologischen Systems in lateinischer Sprache dar. *Laktantius* unternahm ihn in Nachahmung der gebräuchlichen Institutionen des Zivilrechtes. Sein formaler Aufbau hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem bei *Klemens von Alexandrien*, insofern beide von der Bekämpfung des Polytheismus und der heidnischen Philosophie ausgehen. Vom vierten Buch an handelt *Laktantius* von Christus, dem Offenbarer der wahren Weisheit und Religion, sodann von dem christlichen Leben, endlich von den Letzten Dingen. Hier huldigt er dem Chiliasmus, d. h. der Lehre von dem tausendjährigen Reich Christi und der auferweckten Gerechten zwischen dem Untergang dieser Welt und dem Letzten Gericht. Seine mangelhafte Kenntnis nicht nur der Heiligen Schrift, sondern der kirchlichen Glaubenslehre selbst verurteilte ihn zum Mißerfolg.

3. Das übrige lateinische Kirchengebiet weist nur zwei theologische Schriftsteller auf. Den Bischof *Viktorinus* von Pötovio in Norikum (= Pettau in Steiermark), der 304 als Märtyrer starb, pflegt man den ersten Exegeten der lateinischen Kirche zu nennen, auf Grund der von *Hieronymus* bezeugten Kommentare zu Büchern des Alten und Neuen Testaments, von denen nur die Erklärung der Apokalypse erhalten ist, und zwar, abgesehen von dem Schluß, nur in einer Bearbeitung des *Hieronymus*. Er war aber wahrscheinlich Grieche von Geburt und ist sicher von *Origenes* abhängig. Er war auch Anhänger des Chiliasmus wie *Laktantius*. Von dem zweiten, dem Bischof *Reticius* von Augustodunum in Gallien (= Autun), kannte *Hieronymus* einen Kommentar zum Hohenlied, den er nicht hoch einschätzte, und eine große Schrift gegen *Novatian*. Beide sind verlorengegangen. Er überlebte die letzte Christenverfolgung und genoß hohes Ansehen bei *Konstantin dem Großen*. Auffallenderweise geht *Spanien* ganz leer aus. Das älteste Schriftstück aus der spanischen Kirche besteht aus den einundachtzig *Kanones* der Synode von neunzehn Bischöfen in der Stadt Illiberis (= Elvira-Granada), die nicht früher als in die letzten Jahre des 3. Jahrhunderts und nicht später als in das Jahr 312 datiert werden kann, deren genaues Jahresdatum aber noch immer umstritten ist (in der kurzen Einleitung zu den *Kanones* wird nur ein 15. Mai als Abhaltungszeit genannt). Diese *Kanones* sind ganz und gar unliterarisch. Sie geben uns aber einen lehrreicheren Einblick in die realen Zustände von Christengemeinden am Ende der Märtyrerzeit und in den harten Kampf, den die katholische Kirche für ihr religiös-sittliches Lebensideal und gegen das Fortwuchern des Lasterlebens der heidnischen Umwelt unter den Christen selbst zu führen hatte, als die schönste theologische Schrift es hätte tun können.

Bis in die jüngste Zeit verlegte man auch die christlichen Dichtungen von *Kommodian* in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts und betrachtete dementsprechend ihren Verfasser als den ersten lateinischen Kirchendichter. Von seinen Lebensverhältnissen wissen wir nur, was sich aus den Dichtungen erschließen läßt. Danach war er Heide von Geburt und trat zum Christentum über infolge der Lektüre der Heiligen Schrift. Seine Dichtungen bekämpfen z. T. das Heidentum und das Judentum, z. T. wenden sie sich mit sittlich-religiösen Ermahnungen an die Katechumenen und Gläubigen aller Stände. Sie sind theologisch minderwertig. Die neuere Forschung hat ihn in das Ende des 4., ja sogar in die Mitte des 5. Jahrhunderts versetzt, konnte aber die ältere Datierung bisher nicht aus dem Felde schlagen. Die Rolle, die der Chiliasmus bei ihm spielt, spricht entschieden für die herkömmliche Zeitbestimmung.

Ein zusammenfassender *Rückblick* auf die älteste lateinisch-theologische Literatur führt zur Erkenntnis, daß sie sich von der griechischen nicht bloß durch die Sprache unterscheidet. Sie bezeugt den Beginn jenes *Differenzierungsprozesses*, der schon in der christlichen Urzeit grundgelegt wurde durch die Bildung eines doppelten Kirchengebietes, des griechischen und des lateinischen (siehe S. 77). Seine erste Wirkung tritt klar zutage in der doppelten Richtung, in der die ersten großen Theologen der beiden Kirchengebiete, Klemens und Origenes auf der einen, Tertullian und Cyprian auf der andern Seite, auseinandergehen. Bei den Alexandrinern steht der metaphysische Gedankenkomplex der kirchlichen Glaubenspredigt im Vordergrund als Inbegriff der göttlichen Wahrheit, welche die griechische Philosophie weit überragt; die Afrikaner legen das Schwergewicht in die christliche Lebensführung, die das heidnische Lasterleben in tiefe Schatten stellt. Die Alexandriner urgieren das objektive Erlösungswerk Christi, das mit der Menschwerdung des Logos grundgelegt ist und die menschliche Natur mit göttlichen Kräften erfüllt hat; die Afrikaner betonen die subjektive Erlösungsarbeit, die dem einzelnen Christen als Aufgabe gestellt ist und den aktiven Kampf gegen die Sünde sowie die Übung der christlichen Tugenden von ihm fordert. Diese zwei Richtungen entsprechen den zwei verschiedenen Naturanlagen des griechischen und des römisch-lateinischen Volkstums.

### III. DIE ANFÄNGE DER KATHOLISCHEN DOGMBILDUNG

Das katholische Dogma ist nicht das Gesamtergebnis von abstrakten theologischen Spekulationen über den Inhalt der kirchlichen Glaubenspredigt, wie sie Origenes als erster in seiner dogmatischen Hauptschrift angestellt hat. Seine Bildung erfolgte allmählich auf dem Wege der Abweisung bestimmter Häresien, denen gegenüber die in Frage stehenden Glaubenslehren von den Bischöfen als den Bürgen und Hütern des apostolischen Glaubensgutes durch autoritative Entscheidungen sichergestellt wurden, nachdem theologische Kämpfe für und wider

stattgefunden hatten. Das griechische Wort „Häresis“ (= Wahl, das Gewählte), das wie der Ausdruck „katholische Kirche“ zum erstenmal bei dem Bischof Ignatius von Antiochien vorkommt (Trall. c. 6), bezeichnet auf das treffendste den *psychologischen Vorgang*, der zur Irrlehre führt. Jeder Urheber einer solchen trifft in der Tat eine Wahl, indem er von der kirchlichen Glaubenspredigt nur das beibehält, was ihm zusagt. Dieser Vorgang stellte sich schon in den paulinischen Gemeinden ein (siehe S. 64). Er setzte sich in der Folgezeit fort nach Ausweis des ersten und zweiten Briefes des *Apostels Johannes*, der von Widersachern spricht, die er Antichristen nennt, und von denen er ausdrücklich feststellt: „Von uns sind sie ausgegangen, aber sie gehörten nicht zu uns; denn hätten sie zu uns gehört, so wären sie bei uns geblieben“ (1. Joh. 2, 19). Diese Antichristen leugneten insbesondere, daß „Jesus Christus im Fleische gekommen ist“. Der *Doketismus*, d. h. die Lehre von dem Scheinleib Christi mit ihren Konsequenzen, der Leugnung seines wahrhaften Leidens, der Eucharistie und der Auferstehung, wird auch in den Ignatiusbriefen als Häresis bekämpft. Der Bischof Polykarp von Smyrna warnte die Kirche von Philippi davor und ermahnte sie, an der von Anfang an überlieferten Lehre festzuhalten. Der bald darauf entbrannte Kampf gegen den vielgestaltigen Gnostizismus, der nicht bloß einzelne Glaubenslehren verwarf, sondern das ganze Christentum des Glaubens durch das Christentum der Erkenntnis ersetzen wollte, scheint die Bildung von innerchristlichen Irrlehren verhindert zu haben. Als aber die gnostische Krisis im wesentlichen überwunden war, setzten die *ersten dogmatischen Kämpfe* im engeren Sinne gegen Ende des 2. Jahrhunderts ein.

Ihren *Ausgangspunkt* bildete der scheinbare Widerspruch zwischen der im Kampf gegen den Gnostizismus stark urgierten Einheit Gottes und der kirchlichen Predigt von Christus als Gott. Die Lösung dieser Schwierigkeit schien suchenden Geistern darin zu liegen, daß das wesenhafte Gottsein dem Vater allein zuerkannt werde. Sie prägten daher die Formel von der *Monarchie* Gottes des Vaters, nach der die Ausdrücke „Monarchianismus“, „Monarchianische Streitigkeiten“ gebildet sind. Den Anspruch, die Schwierigkeiten gelöst zu haben, konnten sie aber nur erheben, wenn sie der Glaubenslehre der Gottheit Christi gerecht wurden. Hier machten sich nun die zwei extremen Geistesrichtungen, die empirisch-rationalistische und die metaphysisch-mystizistische, geltend und führten die *innere Differenzierung* des Monarchianismus herbei. Die Vertreter der ersteren stellten die These auf, Christus sei bloß Mensch, werde aber als Gott bezeichnet, weil eine göttliche Kraft in ihm wirksam war. Man hat sie den „*dynamistischen Monarchianismus*“ genannt (nach dem griechischen Wort „Dynamis“ = Kraft). Für die Vertreter der letzteren bestand die richtige Lösung in der Identifizierung von Christus mit Gott dem Vater dem Wesen und ihrer Unterscheidung der Erscheinung oder Offenbarungsweise nach. So entstand der „*modalistische Monarchianismus*“ (nach dem lateinischen Wort „Modus“ = Erscheinungsform). Er erhielt auch die Bezeichnung „*Patripassianismus*“ von seiner

bedenklichsten Konsequenz aus, daß nämlich Gott der Vater gelitten habe. Beide Irrlehren werden auch kurz „Dynamismus“, bzw. „Modalismus“ genannt.

1. Als Vertreter des *Dynamismus* nennt Hippolyt von Rom in seinen häresiologischen Schriften Theodot den Gerber, gebürtig aus Byzanz, und Theodot den Wechsler. Einen dritten namens Artemon lernen wir kennen durch die Exzerpte einer gegen ihn gerichteten anonymen Schrift bei Eusebius (5, 28), die höchstwahrscheinlich auch von Hippolyt stammt. Wir erfahren daraus, daß Theodot der Ältere nach Rom kam und dort neben Theodot dem Jüngeren einen Schüler Asklepiodot gewann. Wichtig ist die Nachricht, daß Theodot der Ältere von Papst Viktor I. aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde. Daraufhin hätten seine Anhänger einen römischen Bekenner namens Natalis als Bischof gewonnen mit einem monatlichen Gehalt von hundertundfünfzig Denaren. Dieser sei aber öfter durch Visionen gewarnt worden und, da er sie mißachtete, „eine ganze Nacht von heiligen Engeln geißelt und mit nicht geringen Schlägen bedacht worden“. Des andern Morgens habe er sich als Büsser dem Papst Zephyrin zu Füßen geworfen und sei mit Mühe und Not wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen worden. Die Exzerpte enthalten Angaben über die Schule der dynamistischen Monarchianer in Rom, deren Autoritäten Aristoteles, Theophrast, Euklides, sogar der Mediziner Galenus gewesen seien. Sie hätten verfälschende Ausgaben der Heiligen Schrift veranstaltet, die selbst wieder stark voneinander abwichen. Erst Epiphanius belehrt uns, daß Theodot der Ältere sich auch auf das Feld der theologischen Diskussion begab. Er machte Stellen aus dem Alten Testament geltend, die sich auf Christus bezögen und ihn als Menschen bezeichneten. Er berief sich auf den Ausspruch des Herrn: „Was sucht ihr mich zu töten, einen Menschen, der euch die Wahrheit gesagt hat?“ (Joh. 8, 40) und auf das Wort des Apostels Paulus von dem Mittler zwischen Gott und den Menschen, dem Menschen Christus Jesus (1. Tim. 2, 5).

Nach diesen Nachrichten zu schließen, war die erste Gestalt des dynamistischen Monarchianismus in Rom keine gefährliche Häresie! Er fand in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts eine Weiterbildung durch den Bischof Paul von Antiochien (um 260), der gewöhnlich nach seinem Geburtsort *Paul von Samo-sata* genannt wird (siehe S. 208). Wie die älteren Vertreter betrachtete er Christus als bloßen Menschen; er ging aber über sie hinaus durch zwei neue Momente. Er zog für die Lösung des Problems den Logosgedanken heran und erhob die Frage, wie das Verhältnis des göttlichen Logos zu dem Menschen Jesus zu denken sei. Nach den Fragmenten seiner Schriften lehrte er, daß der Logos, den er auch die Weisheit nennt, ein unpersönliches Attribut und Aktionsorgan des einen Gottes sei, und bezeichnete ihn in diesem Sinn als gleichwesentlich mit dem Vater. Dieser Logos wohnte in dem von Maria geborenen Jesus wie in einem Tempel, auf gleiche Art wie in Moses und den Propheten, aber in einer intensiveren Weise. Jesus wurde mit dem Heiligen Geist gesalbt und erhielt dadurch den Namen Christus. Er wurde heilig und gerecht und überwand in Kampf und Mühsal die Sünde des Stammvaters. Er wurde mit Gott verbunden

durch eine niemals ruhende Bewegung zu ihm hin. Diese Verbindung war eine rein moralische; denn sie bestand in einem Verhältnis der Liebe zwischen dem Logos von oben und dem Menschen von unten.

Diese Lehre im Bunde mit dem ganzen Auftreten Pauls versetzte nicht nur die antiochenische, sondern auch die angrenzenden und sogar entfernt gelegenen Kirchenprovinzen in eine große Aufregung. Von allen Seiten eilten sehr viele Bischöfe, von denen Eusebius die hervorragendsten namentlich aufführt (7, 28), nach Antiochien und hielten häufig und zu verschiedenen Zeitpunkten Synoden ab, auf denen jedesmal lebhaftere Diskussionen stattfanden; sie konnten ihn aber der Irrlehre nicht überführen. Das gelang erst dem Presbyter Malchion auf der letzten Synode im Jahre 268, die Paul verurteilte, des Bischofsamtes entsetzte und aus der Kirchengemeinschaft ausschloß. Die mit dieser Synode zusammenhängenden Dokumente sind alle verlorengegangen, mit Ausnahme der von Eusebius (7, 30) gebotenen Exzerpte aus dem Synodalschreiben an die Bischöfe der ganzen Kirche. Die Hauptstelle enthält das mit scharfen Strichen gezeichnete Charakterbild eines hochmütigen, habgierigen, prunksüchtigen, eitlen und gewalttätigen Mannes, von dem man sich in höchstem Maße wundert, daß er ein Bischof der Märtyrerzeit war. Wir erfahren daraus, daß er zugleich weltliche Ehrenstellen bekleidete und Ducenarius war, d. h. der unter dem Statthalter der Königin Zenobia von Palmyra, der damaligen Herrin von Antiochien, stehende Beamte für die Geldverwaltung (so benannt nach seinem Gehalt von 200 000 Sesterzen). Da er sich weigerte, das Bischofshaus zu räumen, wandte man sich an den Kaiser Aurelian, der im Jahre 272 die Entscheidung traf, es solle denjenigen übergeben werden, mit denen die Bischöfe in Italien und Rom in brieflichem Verkehr stünden. Auf diese Weise, so schließt Eusebius seinen Bericht, wurde Paul „durch die weltliche Macht aus der Kirche vertrieben“.

2. Eine größere Bedeutung erhielt der *Modalismus*, weil er den Dynamismus an geistigem Inhalt und an religiöser Kraft weit übertraf. Von seinem Begründer *Noëtus* wissen wir nur, daß er um das Jahr 180 in Smyrna mit der Lehre von der Identität des Sohnes Gottes mit Gott dem Vater auftrat, von einer kleinasiatischen Synode verurteilt wurde und bald darauf starb. Sein Schüler Epigonus brachte seine Lehre nach Rom, wo er zur Zeit des Papstes Zephyrin einen Schüler namens Kleomenes gewann. Hippolyt handelt ausführlich von ihnen in dem den zeitgenössischen Irrlehren gewidmeten neunten Buch seiner größeren häresiologischen Schrift. Den Schülern des Kleomenes trat er in mündlichen Disputationen entgegen und verfaßte höchstwahrscheinlich eine größere antimonarchianische Schrift, deren Schluß in der sogenannten Homilie gegen die Häresie des Noëtus erhalten ist. Modalist war auch *Praxeas*, der um dieselbe Zeit in Sachen des Montanismus nach Rom kam (siehe S. 182). Wir kennen ihn nur durch die Schrift, die Tertullian gegen ihn verfaßte, weil er von Rom nach Karthago gekommen war. Sie faßt seine Lehre in den kurzen Satz zusammen: „Es wird also der nach den Zeiten (d. h. in der Fülle der Zeiten) geborene Vater und leidende Vater, Gott selbst, der allmächtige Herr, Jesus Christus genannt“

(Kap. 2). Am einflußreichsten wurde der fünfte Hauptvertreter, *Sabellius*, der aus der libyschen Pentapolis ebenfalls nach Rom kam und Schüler des Kleomenes wurde. Durch die Einbeziehung des Heiligen Geistes in die Kontroverse erweiterte er den Modalismus zum modalistischen Trinitarismus, der als „Sabellianismus“ im griechischen Osten eine weite Verbreitung fand. Er behauptete, Vater, Sohn und Heiliger Geist seien eins, wie im Menschen Körper, Seele und Geist, wie in der Sonne Licht, Wärme und runde Gestalt. Diese Vergleiche konnten leicht bestechen, wie auch die Verteilung des Schöpfungs-, Erlösungs- und Heiligungswerkes auf Vater, Sohn und den Heiligen Geist als Offenbarungen eines und desselben Gottes.

Der Modalismus stützte seine Lehre auf *dreierlei Beweise*: biblische, theologische und philosophische. Die *biblischen* entnahm er den Theophanien des Alten Testaments in Verbindung mit Aussprüchen von Moses und den Propheten, in denen die Einheit Gottes stark urgirt wird, sodann den bekannten Stellen des Johannesevangeliums: „Ich und der Vater sind eins“ (10, 30); „der Vater ist in mir und ich in ihm“ (10, 38); „wer mich sieht, sieht den Vater“ (14, 9), endlich den Aussprüchen von Paulus über Christus, „der da ist Gott über alles“ (Röm. 9, 5), und über „den einen Gott, den Vater, aus dem alles ist“ (1. Kor. 8, 6). Die *theologischen* sind beherrscht von dem Bestreben, die Einheit Gottes zu wahren, und von dem religiösen Interesse, das in dem Ausspruch des Noëtus klar zutage tritt: „Christus war Gott und litt für uns, indem er der Vater selbst war, damit er uns erlösen könne.“ Das *philosophische*, näherhin stoische Beweismoment zeigt sich in den Spekulationen des Kleomenes über die gegensätzlichen Eigenschaften der Gottheit: Der eine Gott ist unerzeugt und erzeugt, unsichtbar und sichtbar, unfassbar und faßbar, unsterblich und sterblich, weil er Vater und Sohn ist. Der Grund, weshalb die kirchliche und theologische Bekämpfung des Modalismus sich wesentlich schwieriger gestaltete als die des Dynamismus, lag aber nicht in der Kraft dieser Beweise, sondern in der inneren Schwierigkeit des Problems selbst. Der Modalismus hatte den Vorzug vor dem Dynamismus, daß er die Gottheit Christi voll und ganz wahrte; das mußten die Kirchenvorsteher unumwunden zugeben. Diese Wahrung schien nun seine Identität mit dem Vater als notwendige Folgerung nach sich zu ziehen, um die Einheit Gottes, die an der Spitze des Apostolischen Glaubenssymbols ausgesprochen war, nicht leugnen zu müssen. In demselben Symbol waren aber Gott der Vater und Jesus Christus, sein eingeborener und menschengewordener Sohn, klar voneinander unterschieden. Um die schwierige Lage der Kirchenvorsteher dem Modalismus gegenüber nachempfinden zu können, muß man in Rechnung setzen, daß die Begriffe „Usia“ und „Hypostasis“, die es ihnen ermöglicht hätten, jene Folgerung richtigzustellen durch die Unterscheidung zwischen der Wesenseinheit Gottes des Vaters und Gottes des Sohnes und ihrer Verschiedenheit als zwei persönlicher Inhaber des einen göttlichen Wesens, erst durch die theologische Arbeit des 4. Jahrhunderts ausgebildet wurden.

Die Behauptung, daß die *Päpste* Viktor, Zephyrin und Kallistus (217-222) dem Modalismus sogar positiv huldigten, hält einer unvoreingenommenen Prüfung nicht stand. Es ist nicht sicher, daß unter dem Viktorinus, von dem es am Ende der pseudotertullianischen Schrift „Gegen alle Häresien“ (siehe S. 171) heißt, er habe für die Kräftigung der Häresie des Praxeas Sorge getragen, der Papst Viktor zu verstehen ist. Wenn aber dieser gemeint ist, fehlt dieser Angabe die Glaubwürdigkeit; denn Tertullian, der damalige Montanist und scharfe Gegner der katholischen Kirche, spricht in seiner Schrift gegen Praxeas nicht davon, und der Papst, an den er Praxeas herantreten läßt, ist auch nicht Viktor, sondern sein Nachfolger Zephyrin. Von diesem teilt Hippolyt den Ausspruch mit: „Ich kenne einen Gott Jesus Christus und außer diesem keinen andern, der gezeugt wurde und gelitten hat.“ Man darf sich wundern, daß man darin das Bekenntnis zum Modalismus erblicken konnte; denn wer von einem gezeugten Gott spricht, setzt den zeugenden Gott voraus, der mit jenem nicht identisch sein kann. Was den Papst Kallistus betrifft, so weiß man, daß Hippolyt, der mit ihm in der Bußfrage in Konflikt kam (siehe S. 236), ihn auch dogmatisch ins Unrecht setzen wollte. Er konnte aber nicht verschweigen, daß Kallistus den Sabellius aus der Kirchengemeinschaft ausschloß. Er läßt ihn sogar sagen: „Nicht der Vater ist gestorben, sondern der Sohn.“ Und wenn er hinzufügt, daß Kallistus „sich nicht scheute, bald in die Lehre des Sabellius, bald in die des Theodotus zu verfallen“, beweist er damit nur, daß Kallistus sich bemühte, die Wahrheitselemente der beiden Theorien festzuhalten, allerdings ohne sie in eine innere Harmonie bringen zu können.

Das gelang auch den kirchlichen Theologen des 3. Jahrhunderts nicht; denn diese bildeten die Theorie des sogenannten *Subordinationismus* aus, d. h. der Unterordnung des Sohnes unter den Vater, die sie aufstellen zu müssen glaubten, um nicht in den Ditheismus zu fallen. Ihre ersten Vertreter waren Tertullian und Hippolyt selbst. Die Logoslehre des Origenes war ein namhafter Fortschritt über die seiner Vorgänger hinaus; sie weist aber zwei Gedankengänge auf, von denen der eine die volle Gottheit des Logos und Sohnes Gottes zum Ausdruck bringt, während der andere ihn als „zweiten Gott“, als Mittelglied zwischen dem Ungewordenen und dem Gewordenen hinstellt. An letzteren schloß sich der Bischof Dionysius von Alexandrien, sein früherer Schüler, an bei der Bekämpfung des Sabellianismus, zu der ihn Anfragen von Bischöfen der Pentapolis veranlaßten. In seinen Antworten gebraucht er Ausdrücke (der Sohn als Geschöpf des Vaters) und Vergleiche (der Sohn unterscheidet sich vom Vater wie der Weinstock vom Winzer, wie das Schiff von seinem Erbauer), die um das Jahr 262 zur Anklage auf Häresie bei dem Papst Dionysius (259-268) gegen ihn führten. Die Dokumente dieses Streites sind bis auf geringe Bruchstücke verlorengegangen. Es steht aber fest, daß Dionysius von Alexandrien das Fehlerhafte seiner Ausdrücke und Vergleiche richtigstellte und sich den Ausführungen des Papstes Dionysius anschloß, nach denen Vater, Sohn und Heiliger Geist eine Einheit (Monas) bilden und nicht in drei Gottheiten geteilt werden dürfen.



Die ersten dogmatischen Kämpfe hatten somit die christliche Gottesidee zum Gegenstand und bedeuten die Grundlegung des *trinitarischen Dogmas* durch die Abweisung des dynamistischen und die Bekämpfung des modalistischen Monarchianismus. Die unvollkommene Überwindung des letzteren, die sich in der Bildung des sogenannten Subordinationismus offenbarte, stellte aber der Zukunft eine ebenso schwierige wie wichtige Aufgabe, die erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts ihre Lösung fand.

#### IV. DER KATHOLISCHE GOTTESDIENST

Eine erste Nachricht über den Gottesdienst in katholischen Kirchengemeinden aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts verdanken wir einer *heidnischen* Quelle. Der Brief Plinius' des Jüngeren an den Kaiser Trajan (siehe S. 128) spricht von zwei Versammlungen, welche die Christen in Bithynien zu halten pflegten, die eine vor Tagesanbruch, in der sie Lieder auf Christus als Gott sangen oder, nach einer abweichenden Erklärung, das Bekenntnis zu ihm als Gott ablegten, die zweite, bei der sie eine unschuldige Speise einnahmen. Daß unter dieser Speise die Eucharistie zu verstehen ist, wird allgemein angenommen. Die älteste Beschreibung der *Feier der Eucharistie* findet sich in der Apologie Justins des Märtyrers an zwei Stellen, von denen die eine sich auf die Feier am Sonntag, die andere auf die Feier nach der Spendung der Taufe bezieht. Am Sonntag begann sie mit einer Lesung aus den Evangelien oder den Schriften der Propheten, an die sich eine zur Befolgung des Vorgelesenen auffordernde Rede des Vorstehers anschloß. Dann folgten gemeinschaftliche Gebete sowohl für die Christen als für alle Menschen auf der ganzen Welt, nach denen die Teilnehmer sich den Friedenskuß gaben. Hierauf wurden dem Vorsteher Brot, Wein und Wasser gebracht. Er sprach über sie, soweit er konnte, ein Weihegebet, in dem er Lob und Preis zum Vater aller Dinge durch den Namen des Sohnes und des Heiligen Geistes emporsandte und eine lange Danksagung verrichtete. Dazu äußerte das ganze anwesende Volk seine Zustimmung mit dem hebräischen Wort „Amen“ (= Es geschehe). Nach Vollendung dieses Gebetes reichten die Diakonen den Anwesenden von dem Brot, Wein und Wasser, die geweiht worden waren, und brachten davon den Abwesenden. Das sei aber, fügt Justin hinzu, kein gewöhnliches Brot und kein gewöhnlicher Trank, sondern Fleisch und Blut des menschengewordenen Jesus. Zum Beweise dafür verweist Justin auf den Einsetzungsbericht in den Evangelien: „Tut das zu meinem Andenken, das ist mein Leib...“, „das ist mein Blut“. Er sagt nicht, zu welcher Tagesstunde die Christen sich am Sonntag zur Eucharistiefeier versammelten. Da er aber nur von einer einzigen gottesdienstlichen Versammlung spricht, fand sie vielleicht schon zu seiner Zeit in der frühen Morgenstunde statt, wie das für das Ende des 2. Jahrhunderts von Tertullian bezeugt ist.

Im 3. Jahrhundert erhielt das eucharistische Weihegebet eine  *feste Form*, wenigstens in Rom. Die wiedergewonnene Kirchenordnung Hippolyts von Rom

(siehe S. 194) erbringt den Beweis dafür. Sie gibt allerdings keine volle Beschreibung der Feier, sondern erwähnt sie nur im Zusammenhang mit der Bischofsweihe und der Taufe, an die sie angeschlossen wurde. Bei dem ersten Anlaß schreibt sie den Wortlaut des Weihegebetes vor, dessen Formulierung zu Justins Zeiten dem jeweiligen Vorsteher der Feier noch überlassen war. Früher betrachtete man dieses Gebet als die Verkürzung des Weihegebetes, das in der sogenannten Klementinischen Liturgie der um das Jahr 400 entstandenen Apostolischen Konstitutionen steht. Heute muß es als das älteste uns bekannte eucharistische Weihegebet im engeren Sinn des Wortes anerkannt werden. Es enthält den Einsetzungsbericht mit den Einsetzungsworten, der in allen späteren Liturgien wiederkehrt. Diese Sammlungen von Formularen für die Gebete bei der eucharistischen Feier im Rahmen ihrer Zeremonien enthalten unstreitig Bestandteile, die in die Märtyrerverzeit hinaufreichen. Das gilt auch für den römischen Meßkanon; denn das Gebet „*Supra quae*“ wurde jüngst als die fehlerhafte Übersetzung eines griechischen Originals nachgewiesen, das nicht später als in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstanden sein kann.

Als *Tag* der eucharistischen Feier gibt Justin den Sonntag an und rechtfertigt ihn als solchen durch seine Eigenschaft als Tag der Welterschöpfung und der Auferstehung Christi. Die Kirchenordnung Hippolyts belehrt uns, daß sie bereits in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts in Rom auch an den Wochentagen stattfand. Sie bestimmt nämlich, daß am Samstag und Sonntag der Bischof selbst, wenn möglich, die Feier vornehmen solle; für die „anderen Tage“ sieht sie die Presbyter als Zelebranten im Auftrag des Bischofs vor. Die Abhaltung der Feier an den Wochentagen ist für Karthago durch Tertullian und Cyprian bezeugt. Unter den Sonntagen des Jahres ragten Ostern und Pfingsten hervor. Das *Osterfest* wurde in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts der Gegenstand von innerkirchlichen Auseinandersetzungen, die sich nicht bloß auf das Datum, sondern in erster Linie auf den *Sinn des Festes* selbst bezogen. Im Gegensatz zu allen übrigen Kirchen huldigten die Gemeinden der Provinz Asia proconsularis und ihre angrenzenden Nachbarkirchen dem Brauch, das Osterfest als „Erlösungspascha“, d. h. als Gedächtnisfeier des Todes, nicht der Auferstehung des Herrn zu begehen. Sie feierten daher Ostern am 14. Nisan wie die Juden, ohne Rücksicht darauf, ob dieser auf einen Sonntag fiel oder nicht, und beendigten demgemäß die Fastenzeit mit diesem Tag. Ein erstes Mal kam dieser *Sonderbrauch*, den man Quartodezimanismus genannt hat, zur Sprache bei Gelegenheit einer Reise des hochbetagten Bischofs Polykarp von Smyrna nach Rom zur Zeit des Papstes Anizet (154/55-166). Die beiden Männer konnten sich darüber nicht verständigen: Polykarp berief sich auf Johannes, den Jünger des Herrn, und auf die Apostelschüler, mit denen er umgegangen war, während Anizet erklärte, er müsse an dem Brauch seiner Vorgänger festhalten. Sie überwarfen sich aber nicht; Anizet gestattete sogar Polykarp, die Eucharistie in der römischen Kirche zu feiern, aus Ehrfurcht vor ihm. Und sie schieden in Frieden voneinander.

Gefährlicher ließ sich die Sache an, als der energische Papst *Viktor* auf die Osterfrage zurückkam. Auf seine Aufforderung hin fanden allerorts Synoden statt, in Gallien, Palästina, Pontus und in der Osrhoëne, die sich alle gegen den Brauch der Asiaten aussprachen. Dazu kamen eigene Schreiben von sehr vielen anderen Bischöfen, von denen Eusebius nur den Bischof Bacchylus von Korinth nennt. Er spricht nicht von einer Synode in Alexandrien, gibt aber aus dem Synodalschreiben der Bischöfe von Palästina die Stelle an, in der sie versichern, daß auch dort Ostern an demselben Tage gefeiert werde wie bei ihnen. Die *Asia proconsularis* allein widersprach unter der Führung des Bischofs Polykrates von Ephesus. In seinem Schreiben an Viktor, aus dem Eusebius einige Stellen mitteilt, berief er sich auf die großen Autoritäten der Kirchen von Ephesus, Smyrna, Eumenia, Laodicea, Sardes, von Johannes, der an der Brust des Herrn lag, bis auf den Bischof Melito, sodann auf seine eigenen Vorgänger in Ephesus, von denen sieben aus seiner Familie stammten, endlich auf die zahlreichen Bischöfe, die er auf Verlangen Viktors einberufen hatte, und die ihm alle zustimmten. Ein stolzes Selbstbewußtsein spricht aus seinen Worten: „Ich nun, Brüder, der ich fünfundsechzig Jahre im Herrn zähle, mit Brüdern aus der ganzen Welt verkehrt und die ganze Schrift gelesen habe, ich lasse mich durch keine Drohung schrecken; denn Größere als ich haben gesagt: »Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.«“ (5, 24).

Viktor führte seine Drohung aus, indem er über die Asiaten und die angrenzenden Kirchen den Bann aussprach. Dieses Vorgehen gefiel aber nicht allen Bischöfen. Viele von ihnen, deren Schreiben Eusebius noch kannte, tadelten den Papst und forderten ihn auf, Gesinnungen des Friedens, der Einigkeit und der Liebe an den Tag zu legen. Das tat insbesondere Irenäus, der Friedensmann dem Namen und der Tat nach, der im Namen der gallischen Brüder nicht bloß an Viktor, sondern auch an viele andere Bischöfe Schreiben im Interesse des Friedens richtete. Aus dem Brief an Viktor gibt Eusebius die Stelle über die friedliche Auseinandersetzung zwischen Anizet und Polykarp an, die unsere einzige Quelle über die sogenannte erste Osterstreitigkeit bildet. Wir wissen nicht, ob der Papst Viktor die Exkommunikation formell zurücknahm. Sie blieb ohne Folgen; denn die Asiaten verharrten bei ihrem Sonderbrauch, ohne daß eine Kirchentrennung eingetreten wäre. Auf die Dauer konnten sie ihn aber nicht festhalten. Das Einheitsbewußtsein, das die ganze katholische Kirche beseelte, führte ihren Anschluß an die Feier der übrigen Kirchen allmählich herbei. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts war er im wesentlichen vollzogen.

Ostern und Pfingsten blieben die einzigen *allgemeinen Feste* der Christenheit während der Märtyrerverzeit. Das Fest der Epiphanie, das in der griechischen Kirche durchweg Theophanie, bzw. Lichterfest genannt wird, reicht nicht in sie hinauf. Klemens von Alexandrien spricht in den *Stromata* (1, 21) ganz nebenbei von der Feier der Taufe Christi am 6. Januar bei den Basilidianern (siehe S. 158); er sagt aber nicht, daß ein solches Fest zu seiner Zeit in der Kirche von Alexandrien gefeiert wurde. Das geschah auch nicht zur Zeit des Origenes; denn an der Stelle, wo er in der Schrift gegen Celsus auf die christlichen „Feste“ zu sprechen kommt,

nennt er neben Sonntagen und Freitagen nur die Oster- und Pfingsttage (8, 22). Die Hippolyt von Rom und Gregorius Thaumaturgus (siehe S. 203) zugeschriebenen Reden auf das Theophaniefest sind unecht. Die ältesten und echten Reden stammen erst aus dem späteren 4. Jahrhundert. Die Stelle in den Akten des Bischofs Philippus von Heraklea in Thrazien (um 304): „Der heilige Tag der Erscheinung (des Herrn) stürzt auf uns zu“ (d. h. steht unmittelbar bevor), bezieht sich nicht auf das Epiphäniefest. Der Zusammenhang, in dem sie in der Ansprache des Bischofs an das Volk vor seiner Verhaftung steht, beweist, daß der heilige Tag der letzten Erscheinung des Herrn, d. h. seiner Wiederkunft am Ende der Zeit gemeint ist. Zu den zwei allgemeinen Festen traten nur als *Lokalfeste* in den einzelnen Gemeinden die Feiern des Todestages ihrer Märtyrer hinzu, deren ältestes Zeugnis in dem Schreiben der Kirche von Smyrna über den Martertod ihres Bischofs Polykarp vorliegt.

Für die Abhaltung ihres Gottesdienstes konnten die Christen seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts *eigene Kirchengebäude* errichten. Klemens spricht unzweideutig von solchen in seinem „Pädagogus“, wo es z. B. heißt, die Christen sollten sich in ihrem ganzen Leben so ehrbar zeigen, wie sie in der Kirche sich benehmen; leider wechselte man aber mit dem Ort auch das Aussehen und die Sitten. Von Tertullian an mehren sich die Zeugnisse für das Vorhandensein von Kirchengebäuden, deren Errichtung durch die zwei Friedenszeiten des 3. Jahrhunderts (siehe S. 140 und 150) offenbar stark begünstigt wurde. Von diesen ältesten christlichen Kirchen ist fast nichts übriggeblieben. Sie wurden in der diökletianischen Christenverfolgung zum großen Teil zerstört (siehe S. 261), und was verschont wurde, verfiel dem Zahn der Zeit, mit Ausnahme der Zömeterialkapelle über der Kallistkatakomben in Rom und spärlicher Ruinen in Afrika und im Orient.

## V. DIE RELIGIÖS-SITTLICHE HEILIGUNGSARBEIT IN DEN KATHOLISCHEN KIRCHENGEMEINDEN

Die Ergründung des Inhalts der kirchlichen Glaubenspredigt, die zur Entstehung der theologischen Wissenschaft und zur Grundlegung des trinitarischen Dogmas führte, bildete ihrer Natur nach eine Aufgabe, zu der nur ein kleiner Teil der Mitglieder einzelner katholischer Kirchengemeinden berufen und befähigt war. Die große Mehrzahl der Gläubigen war nur verpflichtet zur Teilnahme an dem Gottesdienst, dessen Verrichtungen in den Händen des Klerus lagen. Allen ihren Mitgliedern, Klerus und Laien, Männern und Frauen, stellte aber die katholische Kirche eine gemeinsame Hauptaufgabe, die in ihrer persönlichen *religiös-sittlichen Heiligung* bestand. Gerade über die Erfüllung dieser Aufgabe jedes Tages und jeder Stunde sind wir am schlechtesten unterrichtet. Das liegt hauptsächlich daran, daß die einzelnen Kirchen des 2. und 3. Jahrhunderts ebensowenig wie die Urgemeinden daran dachten, den täglichen Ablauf ihres inneren Lebens in chronik-

artigen Berichten der Nachwelt zu überliefern. Diese Lücke wird durch die theologischen Schriften der Märtyrerzeit bei weitem nicht ausgefüllt, nicht nur infolge der großen Verluste, die wir zur Genüge kennen, sondern weil die praktisch-religiösen Schriften von Anfang an hinter den biblischen, apologetischen, antihäretischen und dogmatischen sehr zurücktraten und unter jenen sich keine einzige befand, die sich auf das religiöse Leben erstreckt hätte. Sie behandelten nur vereinzelte Äußerungen dieses Lebens, und zwar nicht, um sie geschichtlich zu fixieren, sondern aus bestimmten kirchlichen Interessen und zur Befriedigung augenblicklicher Bedürfnisse. Der Kirchenhistoriker Eusebius (siehe S. 117) wäre noch in der Lage gewesen, diese Lücke annähernd auszufüllen, wenn er den Nachrichten in den zahlreichen Schriften, die ihm noch vorlagen, eine konsequente und allseitige Aufmerksamkeit geschenkt hätte. Dieser Gesichtspunkt lag ihm aber ganz fern. Die Tatsachenkomplexe des kirchlichen Alltagslebens traten in seinen Gesichtskreis nur dann, wenn sich Schwierigkeiten einstellten, die zu Unruhen und Streitigkeiten führten. Daraus ergibt sich eine Quellenlage, die sich vor Augen halten muß, wer ein objektives Urteil über das religiös-sittliche Leben der katholischen Kirche der Märtyrerzeit fällen will. Das Gesamtbild, das wir annoch davon gewinnen können, ist nicht bloß *unvollständig*; es ist auch *einseitig*, weil die Mängel und Schattenseiten einen größeren Raum darin einnehmen als die positiven Leistungen und wertvollen Errungenschaften.

Diese Warnungstafel mußte den nachfolgenden Ausführungen vorangestellt werden!

### 1. Die sakramentalen Gnadenmittel

An ihre Spitze gehört ein Wort über die aus der Urzeit stammenden Gnadenmittel, die Taufe und die heilige Kommunion.

1. Bis tief in das 2. Jahrhundert waren es aus einleuchtenden Gründen erwachsene Männer und Frauen, denen die *Taufe* gespendet wurde. Zu Hippolyts Zeiten hatten sich aber die Verhältnisse schon geändert; denn seine Kirchenordnung schreibt vor der Taufe der Erwachsenen die der Kinder vor, selbst solcher, die noch nicht sprechen konnten. Die Kindertaufe ist daher für Rom wenigstens in das erste Drittel des 3. Jahrhunderts hinaufzudatieren. Um die Mitte dieses Jahrhunderts bezeichnete sie Origenes sogar als apostolische Überlieferung. In Afrika war sie damals schon in Übung; denn Cyprian hat sie in dem Brief an den Bischof Fidus nicht erst eingeführt, sondern unter Berufung auf eine von ihm versammelte Synode bestimmt, daß sie nicht auf acht Tage nach der Geburt der Kinder verschoben werden dürfe, wie jener Bischof es haben wollte (Epist. 64). Daß die Taufe der Erwachsenen die Regel war, beweist indes das Institut des *Katechumenates*, das die Unterweisung und Prüfung der Taufkandidaten zum Zwecke hatte und spätestens im frühen 3. Jahrhundert eine feste Form bekam. Die Katechumenen wurden schon vor ihrer Aufnahme auf ihre sozialen und beruflichen Verhältnisse geprüft. Die Kirchenordnung Hippolyts verlangt von den Sklaven die Beibringung der Erlaubnis ihrer Herren, offenbar mit Rücksicht auf die

bestehenden sozialen Zustände, die zu ändern nicht in der Macht der Kirche stand. Sie fordert sodann die vorherige Regelung des unerlaubten Geschlechtslebens und zählt eine Reihe von Berufen und Gewerben auf, denen die zur Aufnahme sich meldenden Personen entsagen mußten, wenn sie nicht von vornherein abgewiesen werden wollten. Während der Zeit des Katechumenates, das zwei bis drei Jahre dauerte, nach Maßgabe der Fortschritte des einzelnen Katechumenen aber auch abgekürzt werden konnte, wurde ihnen nicht bloß der Unterricht in den Glaubenslehren erteilt. Sie waren auch verpflichtet, einen sittlichen Lebenswandel zu führen, gute Werke zu tun, Kranke zu besuchen usw. Sie wohnten dem Gottesdienst bei, mußten sich aber entfernen nach seinem lehrhaften Teil, der davon die Bezeichnung „Messe der Katechumenen“ erhielt. Vor der Zulassung zur Taufe mußten sie sich einer Prüfung unterziehen. Die zwei letzten Tage vor dem Empfang der Taufe mußten sie endlich ein strenges Fasten beobachten in Verbindung mit andauernden Gebeten. Das sind lauter Bestimmungen, die den vollen Beweis dafür erbringen, wie weit die Kirche der Märtyrerzeit von dem, was man Proselytenmacherei nennt, entfernt war.

Die *Spendung* der Taufe, für die schon früh die Ersatzbezeichnungen: „Erleuchtung“, „Besiegelung“, „Wiedergeborenwerden“ aufkamen, erfolgte, von Krankheits- und anderen Notfällen abgesehen, an Ostern und Pfingsten durch den Bischof unter Mitwirkung der Presbyter und der Diakonen. Sie war schon am Ende des 2. Jahrhunderts mit jenen sinnreichen Zeremonien ausgestattet, von denen die meisten sich bis zum heutigen Tag erhalten haben. Die Handauflegung des Bischofs und die von ihm vorgenommene Salbung nach dem Taufakt (in der Regel durch dreimalige Untertauchung) entsprechen unserer heutigen Firmung. Den Abschluß bildete die eucharistische Feier, deren Verbindung mit der Taufe zuerst von Justin dem Märtyrer bezeugt ist (siehe S. 220). Die Kirchenordnung Hippolyts belehrt uns, daß bei der Taufmesse neben dem Kelch mit gemischtem Wein noch zwei weitere Kelche gebraucht wurden, der eine mit Wasser, der andere mit Milch und Honig, und gibt ihre symbolische Bedeutung an: das Trinken aus dem einen bedeute, „daß auch der innere Mensch, der eine lebendige Seele ist, ähnliches erlange wie der Körper“ (nämlich das Taufbad); der Genuß aus dem andern sei das Symbol des Eintritts des Täuflings in die Kirche als das im Alten Testament verheißene Land, in dem Milch und Honig fließt.

Tertullian ist der erste Zeuge für die sogenannte *Bluttaufe*. Sie ist eine Folge der Neuerung des Kaisers Septimius Severus in der Verfolgungsmethode (siehe S. 139). Als Katechumenen in die Lage kamen, den Martertod zu erleiden, lag es nahe, die Vergießung ihres Blutes als Ersatz für das Wasser zu betrachten, in dem sie getauft worden wären. Die Kirchenordnung Hippolyts begründet diese Anschauung mit der Erwägung, daß der Taufkandidat in seinem Bekennermut gestärkt werden sollte durch die Sicherheit, auch ohne den Empfang der Taufe im Wasser die Vergebung seiner Sünden zu erlangen, weil er in seinem eigenen Blute getauft würde.

Aus einem andern zeitgeschichtlichen Anlaß wurde die *Unwiederholbarkeit*, die der Taufe ihrer Natur nach zukam, in Frage gestellt. Wie nicht anders zu erwarten, traten Fälle ein, in denen Anhänger der Häresien, die im 2. und in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstanden waren, um Aufnahme in die katholische Kirche nachsuchten. Diese Gesuchsteller zerfielen in zwei Kategorien, von denen die erste aus Personen bestand, die früher Mitglieder einer katholischen Kirchengemeinde gewesen waren. Daß diesen die Taufe nicht noch einmal gespendet, sondern nur eine Buße auferlegt werden sollte, darüber war man allerorts einig. In bezug auf die zweite Kategorie, nämlich die Urmitglieder häretischer Gemeinschaften, bildete sich ein zwiefacher Brauch aus: In Afrika und den meisten Kirchen Kleinasiens wurde die Taufe wiederholt, während die Kirchen von Rom und Alexandrien davon absahen und sich mit der Handauflegung des Bischofs zur Übernahme der Buße begnügten. Diese zwei Bräuche bestanden bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts friedlich nebeneinander. Als aber der Zwiespalt sich innerhalb der afrikanischen Kirche geltend zu machen begann und einige Bischöfe im Jahre 255 bei ihrem Oberbischof Cyprian anfragten, wie sie sich verhalten sollten, kam es zu dem sogenannten *Ketzertaufstreit*, in dem Cyprian an der Spitze der großen Mehrzahl der afrikanischen und der Papst Stephan I. (254-257) wohl nicht nur für Rom und Italien, sondern auch für das ganze übrige Abendland als Hauptgegner auftraten. Cyprian ergriff die Offensive, indem er den afrikanischen Brauch durch zwei Synoden im Jahre 255 und im Frühjahr 256 sanktionieren ließ. Stephan, der davon unterrichtet wurde, traf die Entscheidung zugunsten der römischen Praxis und forderte deren Annahme durch die afrikanischen Kirchen in einem Brief an Cyprian, aus dem nur die Stelle erhalten ist, in der es heißt: „Aus welcher Häresie auch immer Leute zu euch kommen mögen, so werde nichts erneuert, sondern (es geschehe) nur, was überliefert ist, daß (nämlich) ihnen die Hand aufgelegt wird zur (Übernahme der) Buße.“ Trotz der Drohung, die Kirchengemeinschaft mit ihnen aufzuheben, blieb ihm der Erfolg versagt. Eine dritte Synode in Karthago am 1. September 256, auf der alle drei Provinzen, Africa proconsularis, Numidien und Mauretanien, vertreten waren, hielt an dem afrikanischen Brauch fest, stellte sich aber zugleich auf den Standpunkt, daß die Kirchengemeinschaft mit den Anhängern der abweichenden Praxis nicht aufgehoben werden solle. Nun wurden auch die kleinasiatischen Kirchen in den Streit hineingezogen, und zwar von beiden Seiten. Stephanus richtete an die Bischöfe von Cilicien, Kappadozien, Galatien und sämtlicher daran angrenzender Provinzen dieselbe Forderung und Drohung, während Cyprian sie durch einen eigenen Gesandten, den Diakon Rogatianus, für seine Sache zu gewinnen suchte. Er hatte vollen Erfolg. Das beweist die unter den Briefen Cyprians lateinisch erhaltene Antwort des Bischofs Firmilian von Cäsarea in Kappadozien, der gegen Stephanus heftig Stellung nahm und, den Spieß umdrehend, von diesem behauptete, er habe sich selbst außerhalb der Kirchengemeinschaft gestellt. In dieser gefährvollen Stunde übernahm der Bischof Dionysius von Alexandrien die Vermittlerrolle, wie das Irenäus im Osterstreit getan hatte (siehe S. 222). Die

akute Gefahr einer großen Kirchenspaltung wurde aber nicht durch seinen Brief an den Papst Stephanus, sondern durch dessen Tod im Jahre 257 beseitigt. Dionysius setzte seine Bemühungen um den Frieden fort in Briefen an den neuen Papst Sixtus II. (257-258) und an die römischen Presbyter Philemon und Dionysius, die auf der Seite des Stephanus gestanden, sich aber brieflich in der Streitfrage an den alexandrinischen Bischof gewandt hatten. Wir wissen nicht, ob noch welche Stellung Sixtus zum Streit einnahm. Er starb schon am 6. August 258 des Märtyrertodes, und bald darauf folgte ihm Cyprian (siehe S. 149). Damit hörte der Ketzertaufstreit auf; beide Bräuche blieben aber vorläufig nebeneinander bestehen.

Der bittere Ernst, mit dem er geführt wurde, erklärt sich zunächst aus dem starken Pietätsgefühl, durch das jede der beiden Parteien sich zur Beibehaltung des Brauches ihrer Vorfahren verpflichtet fühlte. Im letzten Grunde standen sich aber *zwei Auffassungen* gegenüber, von denen die eine das persönliche und ethische Moment, die andere das amtliche und sakramentale Moment bei der Spendung der Taufe in der Vordergrund stellte. Es ist das Verdienst der Kirchen von Rom und Alexandrien, den objektiv-sakramentalen Charakter der Taufe subjektiven und individualistischen Erwägungen und Bedenken gegenüber sichergestellt zu haben.

2. Das zweite objektive Gnadenmittel, das die Kirche der Märtyrerzeit ihren Kindern darbot, war die *heilige Kommunion*, d. h. der Empfang des Leibes und Blutes Christi unter den Gestalten des konsekrierten Brotes und Weines bei jeder eucharistischen Feier. Der Gedanke, daß die Eucharistie die *Nahrung* des neuen religiös-sittlichen Lebens ist, das mit dem Empfang der Taufe begonnen hatte, kommt bei den kirchlichen Theologen des 2. und 3. Jahrhunderts mehrmals zum Ausdruck. Gleich der älteste von ihnen, Bischof Ignatius von Antiochien, bezeichnet sie als ein Heilmittel (zur Erlangung) der Unsterblichkeit, als ein Gegengift gegen den Tod für das immerwährende Leben in Christus. Justin der Märtyrer nennt sie die durch das Gebet des Wortes Christi geweihte Speise, durch die unser Blut und unsere Leiber gemäß der Verwandlung genährt werden. Irenäus berührt sich sowohl mit Ignatius als mit Justin, wenn er mit diesem erklärt, daß die Eucharistie kein gewöhnliches Brot ist, sondern Fleisch und Blut Christi, die unser Fleisch und Blut ernähren, und mit jenem als Wirkung ihres Empfanges die zukünftige Auferweckung der Körper hervorhebt. Tertullian und Cyprian deuten die Brotbitte des Vaterunsers vorzugsweise auf die heilige Kommunion. Cyprian erblickt in ihr die Bitte, daß dieses Brot uns täglich gegeben werde und wir nicht durch eine schwere Sünde der Speise des Heils beraubt und vom Leib Christi losgetrennt werden. Origenes schloß sogar die von den Afrikanern zugelassene wörtliche Erklärung aus: unter dem Brot sei nicht eine Nahrung des Leibes, sondern eine solche der Seele zu verstehen, das Wort Gottes und die Eucharistie. Über die Wirkungen der heiligen Kommunion äußert sich am ausführlichsten Cyprian in dem Brief an Cäcilius, worin er gegen den Ersatz des Weines durch Wasser Stellung nahm. In einem anderen Brief hebt er die Be-

deutung der heiligen Kommunion in Verfolgungszeiten als Stärkung im Kampfe mit Nachdruck hervor. In der Kirchenordnung Hippolyts stehen zwei Gebete, von denen das eine die Bitte an Gott richtet, er möge die Eucharistie allen Teilnehmern zur Heiligkeit, zur Erfüllung mit dem Heiligen Geist und zur Stärkung des Glaubens gereichen lassen. Das zweite berührt sich nahe mit dem Gebet des Priesters vor seiner Kommunion nach dem heutigen Meßformular: „Möge es uns nicht gereichen zur Schuld und zur Verdammnis, sondern zur Erneuerung der Seele, des Leibes und des Geistes durch deinen einzigen Sohn, in dem dir sei Lob und Macht jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen.“

Diese Einschätzung der heiligen Kommunion führte zu dem Brauch, das eucharistische Brot nicht nur den Abwesenden und Kranken zu sofortigem Genuß durch die Diakonen bringen zu lassen, sondern auch den Teilnehmern an der Feier mitzugeben zum Genuß an den Tagen, an denen sie einer solchen nicht beiwohnen konnten. Damit war die innigste Verbindung hergestellt zwischen dem Gottesdienst und dem religiös-sittlichen Leben der Gemeinden und ihrer Mitglieder. Dieser ständige Empfang der heiligen Kommunion bildete die unerschöpfliche Quelle, aus der ihnen Gottes Gnade immer zufließte. Aus diesem Sakrament schöpften sie die Kraft zum mutigen Bekenntnis des Glaubens und zum heroischen Ertragen der grausamen Martern in den Verfolgungszeiten. Das Mysterium des Altars war ihr großer Schatz, den sie nicht bloß vor den Augen der profanen Welt sorgfältig hüteten; auch den Katechumenen wurde er erst nach der Spendung der Taufe erschlossen. Das ist Sinn und Bedeutung der sogenannten *Arkandisziplin*. Dieser Ausdruck, der erst im 17. Jahrhundert geprägt wurde, ist mißverständlich. Was er sachlich ausdrücken will, ist die tiefe Ehrfurcht, die dem eucharistischen Fleisch und Blut Christi entgegengebracht wurde. Diese echt religiöse Haltung ist der Grund, weshalb in dem Schrifttum der Märtyrerzeit über das Mysterium des Altars keine theologischen Spekulationen angestellt wurden und daher auch kein kirchlicher Streit entstand.

## 2. Die subjektiven Heiligungsmittel

Zu den objektiv-sakramentalen Gnadenmitteln der Taufe und der heiligen Kommunion waren von Anfang an drei subjektive Heiligungsmittel hinzugetreten, die nunmehr entwickeltere Formen annahmen: Beten, Fasten und Almosengeben.

1. Die drei *häuslichen Gebetszeiten*, zur dritten, sechsten und neunten Tagesstunde, werden ungefähr gleichzeitig von Klemens von Alexandrien und Tertullian erwähnt, ein Zusammentreffen, das zur Annahme berechtigt, daß dieser Brauch wenigstens seit der Mitte des 2. Jahrhunderts sowohl in der griechischen als in der lateinischen Kirche bestand. Tertullian setzt die drei Gebetszeiten in Beziehung zu drei Begebenheiten in der Urkirche zu den entsprechenden Stunden: der erstmaligen Ausgießung des Heiligen Geistes über die versammelten Jünger zur dritten, der Vision des Apostels Petrus in Joppe zur sechsten und der Heilung des Lahmgeborenen durch Petrus und Johannes zur neunten Stunde. Die Kirchen-

ordnung Hippolyts begründet sie ihrerseits mit den auf die genannten Stunden fallenden Ereignissen aus dem Leiden und Sterben Christi: der Entkleidung und Annagelung an das Kreuz in der dritten, dem Hängen am Kreuz und dem Eintritt der Finsternis in der sechsten, der Durchbohrung der Seite Christi, aus der Wasser und Blut floß, in der neunten. Sie schreibt noch zwei weitere Gebetsstunden vor, die eine um Mitternacht als die Stunde, in der die ganze Schöpfung einen Augenblick ruht, die Sterne, Sträucher und Wasser mit einem Male stehen sowie das ganze Heer der Engel, um zusammen mit den Seelen der Gerechten Gott zu loben, die andere beim Hahnenschrei (um drei Uhr morgens), weil zu dieser Stunde die Kinder Israels Christus verleugneten. Diese Gebetsstunden dürfen aber nicht so aufgefaßt werden, als hätte sich das Beten der Christen auf sie beschränkt. Sie verrichteten außerdem Gebete am Morgen und am Abend, vor Tisch und vor dem Bad. Ja noch mehr! Aus Äußerungen von Tertullian, Origenes und Cyprian ist ersichtlich, daß die Christenheit ihr ganzes Leben als ein Tag und Nacht fortdauerndes, ununterbrochenes Gebet betrachtete. In diesem Gebetsleben nahm das Gebet des Herrn eine bevorzugte Stellung ein. Die drei genannten Theologen schrieben Erklärungen dazu, die beredtes Zeugnis von seiner Hochschätzung ablegen. Origenes schickt seinem Kommentar eine allgemeine Erörterung über das Gebet voraus, die uns belehrt, daß es schon zu seiner Zeit Leute gab, die das Gebet für erfolglos und daher unnötig erklärten. Zu einem öffentlichen Streit um das Gebet kam es aber nicht.

2. Das von der Zwölfapostellehre bezeugte *Fasten* am Mittwoch und Freitag wurde beibehalten und in Rom auf den Samstag ausgedehnt. An diesen Tagen dauerte das Fasten nur bis zur neunten Stunde (drei Uhr nachmittags) und wurde in Afrika mit der eucharistischen Feier geschlossen. Zur Zeit Tertullians nannte man es bereits Stationsfasten, da die Christen an diesen Tagen gleichsam als Soldaten Gottes auf ihrem Posten standen wie das kaiserliche Heer. Die älteste Nachricht über das *Fasten vor Ostern* verdanken wir Irenäus, der in dem Brief an Viktor I. anlässlich des Osterstreites (siehe S. 222) auf die Verschiedenheiten in der Dauer des Osterfastens zwischen den einzelnen Kirchen Gottes hinwies: die einen glaubten, nur einen einzigen Tag fasten zu sollen (am Karfreitag), andere zwei Tage (Karfreitag und Karsamstag), andere noch mehrere Tage; wieder andere ließen das Fasten vierzig Stunden lang andauern. Er fügt hinzu, daß diese Unterschiede nicht von gestern, sondern von den Vorfahren stammten. Leider nennt er die Kirchen nicht, die er im Auge hatte. Die Kirchenordnung Hippolyts enthält keine direkte Bestimmung über die Dauer des Fastens vor Ostern; da sie es aber für die schwangeren Frauen und für Kranke, die nicht zwei Tage fasten konnten, auf den Samstag vor Ostern bei Brot und Wasser einschränkt, ist ersichtlich, daß das von Irenäus bezeugte zweitägige Fasten damals noch in Rom die Regel war. In der Kirche von Alexandrien war es aber nach einer Äußerung ihres Bischofs Dionysius in der Mitte des 3. Jahrhunderts auf eine Woche ausgedehnt. Das bezeugt auch die Didaskalia (siehe S. 194) für die syrische Kirche, in der sie entstand. Sie macht einen Unterschied zwischen den

ersten vier Tagen, an denen Brot, Salz und Wasser genossen werden konnten, und den zwei letzten, an denen weder Essen noch Trinken gestattet war.

Neben dem Stations- und Osterfasten gab es auch ein *privates Fasten*, das an keinen bestimmten Tag gebunden war. Für Karthago bezeugt es Tertullian an der Stelle seiner Schrift über das Gebet des Herrn, wo er die Christen tadelt, die wegen des Fastens den Friedenskuß im Gottesdienst unterließen, weil sie so als Fastende erkannt würden, während doch das Gebot des Herrn die Verheimlichung des Fastens fordere. Auf dieses private Fasten beziehen sich die Bestimmungen der Kirchenordnung Hippolyts, denen zufolge die Witwen und Jungfrauen häufig fasten und für die Kirche beten sollten, die Presbyter und Diakonen fasten konnten, wann sie wollten, wie auch die übrigen Laien. Der Bischof hingegen solle nur fasten, wenn die ganze Gemeinde es tue, weil er immer wieder in die Lage kommen könne, von den Gaben der Gläubigen genießen zu müssen.

3. Als drittes subjektives Heiligungsmittel begegnete uns das *Almosengeben* schon in der Zwölfapostellehre (siehe S. 86). Die älteste, aus der Mitte des 2. Jahrhunderts stammende und als zweiter Brief des Klemens von Rom überlieferte christliche Predigt stellt das Almosengeben sogar über das Beten und Fasten und bezeichnet es als Buße für die Sünde und Erleichterung für den Sünder. Der Hirt des Hermas (siehe S. 232) erläutert das Verhältnis zwischen arm und reich in der Gemeinde unter dem Bilde der Ulme und der Rebe, die man noch heute in Italien in enger Verbindung sehen kann. Die Ulme als fruchtloser Baum symbolisiert den Armen, die fruchttragende Rebe den Reichen. Wie nun aber die Rebe keinen reichen Ertrag bringt, wenn sie sich nicht an der Ulme emporrankt, so sollen auch der Reiche und der Arme sich zu einem Gott wohlgefälligen Werk verbinden, indem der Reiche den von Gott empfangenen Reichtum ohne Zögern dem Armen darbietet, der Arme aber für seinen Wohltäter zu Gott betet. Als erster widmete der Bischof Cyprian von Karthago dem Almosengeben eine eigene Schrift, in der er die Verpflichtung dazu durch zahlreiche Stellen aus dem Alten und dem Neuen Testament nachwies und die Bedenken von pharisäisch gesinnten Gemeindemitgliedern (die Furcht vor dem Verlust ihres Vermögens, die Sorge um eine zahlreiche Familie) zu zerstreuen suchte. Er hob dabei den religiösen Charakter des Almosengebens als Befreiung von den Ketten der Habsucht, als Lösegeld für die begangenen Sünden, als Anwartschaft auf das himmlische Reich stark hervor.

### 3. Der Kampf gegen die Sünde. Die Bußfrage und die Bußkämpfe

Mit Hilfe der dargelegten sakramentalen Gnaden- und subjektiven Heiligungsmittel hätte sich in den katholischen Kirchengemeinden ein hohes religiös-sittliches Leben mühelos entfalten können, wenn der harmonischen Verwirklichung des neuen Lebens, zu dem alle ihre Mitglieder bei ihrem Eintritt durch den Empfang der Taufe sich verpflichteten, nicht ein schweres Hindernis entgegen-

getreten wäre in der Gestalt der Sünde. Dieses Hindernis war durch die objektive Erlösung der menschlichen Natur durch Christi Tod und Auferstehung nicht beseitigt; denn dieser wurde der einzelne Christ nicht gleichsam magisch ohne Mitwirkung seines freien Willens mit der Gnade Gottes teilhaftig. Mit der positiven Heiligungsarbeit mußte sich daher der Kampf gegen die Sünde verbinden. Für die allermeisten Gemeindemitglieder bestand er in der Vermeidung des Rückfalls in ihr früheres Sündenleben, das durch die Taufe wohl vor Gott ausgelöscht war, das aber mit psychologischer Notwendigkeit in jedem von ihnen mehr oder weniger nachwirken mußte. Über die Erfüllung dieser Aufgabe, die man als die negative bezeichnen kann, sind wir etwas näher unterrichtet, weil sie die Bußkämpfe und Schismen nach sich zog, die in den Quellen einen stärkeren Niederschlag fanden als die normalen Zustände. Wie lückenhaft aber die Quellen sind, und welch großen Raum sie Hypothesen und Theorien gewähren, lehrt die Tatsache, daß der reale Verlauf der Dinge in der Märtyrerezeit auf keinem Gebiet so stark umstritten ist wie auf dem der *Bußfrage* und der *Bußkämpfe*.

1. An der Spitze der in der Gegenwart verbreitetsten Theorie darüber stehen die zwei Behauptungen, daß die katholische Kirche sich anfänglich als die Gemeinde der Heiligen im Sinne von „Sündlosen“ betrachtete, und daß sie infolgedessen die groben Sünder aus ihrer Gemeinschaft ein für allemal ausschloß, weil sie die von ihnen begangenen Sünden für unvergebar hielt. Beide Behauptungen haben aber in den Quellen keinen genügenden Rückhalt, um als sicherer Ausgangspunkt für die Erforschung der Sünden- und Bußfrage anerkannt werden zu können. In den spärlichen Schriften aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts (die Ignatiusbriefe, der Polykarpbrief, der Barnabasbrief, der zweite Klemensbrief, die Apologie des Aristides) ist von Sünde und Buße wenig die Rede. Ihre Äußerungen darüber zeigen aber zur Genüge, daß sie weder die Forderung voller Sündenlosigkeit noch die Unvergebarkeit gewisser Sünden kennen. Denn sie sprechen von Sündern in den Gemeinden; sie ermahnen zum Kampf gegen die Sünde und fordern zur Buße auf. „Gott verzeiht allen Reuigen, wenn sie zur Einheit mit Gott und in die Gemeinschaft mit dem Bischof zurückkehren“, so Ignatius von Antiochien in dem Brief an die Philadelphier (Kap. 8). Die Vertreter jener Theorie stützen sich vornehmlich auf die häufige Bezeichnung „Heilige“, die schon der Weltapostel den Mitgliedern seiner Gemeinden gegeben hatte. Abgesehen davon, daß das griechische Wort „Hagios“ nicht immer unsern heutigen Sinn hat, läßt der Zusammenhang erkennen, daß die Heiligkeit, die den Christen zugeschrieben wird, nicht als eine Gabe, sondern als eine Aufgabe, nicht als eine gegebene Wirklichkeit, sondern als anzustrebendes Ideal aufzufassen ist.

2. Es darf angenommen werden, daß die Kirchengemeinden in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts diesem Ideal mehr oder weniger nahekamen. Bei der Schwäche der menschlichen Natur und der Stärke der Leidenschaften, denen manche Mitglieder der Gemeinden vor ihrer Taufe anheimgefallen sein mochten, mußte aber die von Anfang an bestehende *Spannung* zwischen Ideal und Wirklichkeit um so mehr zunehmen, je größer die Einzelgemeinden wurden, und je mehr ihre

Zahl wuchs. Nur von der römischen Kirche wissen wir, daß dieser psychologisch unvermeidliche Prozeß gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts in ihren Kreisen schon weit gediehen war. Wir verdanken diese Kenntnis dem sogenannten *Hirten des Hermas*, d. h. der Schrift des Bruders des Papstes Pius I. (140-154?), die zum erstenmal die *Bußfrage* behandelt. Da sie in die literarische Form einer Apokalypse gekleidet ist und mit Visionen, Geboten und Gleichnissen operiert, in denen der Verfasser die Offenbarungen und Belehrungen wiedergibt, die er von der Kirche selbst in Gestalt einer Matrone und dem Bußengel in der Gestalt eines Hirten empfangen hatte, ist ihr zeitgeschichtlicher Hintergrund in Dunkel gehüllt. *Drei wichtige Nachrichten* lassen sich aber aus ihr gewinnen. Aus der Erklärung des Gleichnisses vom Weidenbaum ergibt sich, daß die Mehrzahl der Mitglieder der römischen Kirche die Taufgnade unversehrt bewahrt hatte; denn hier heißt es, daß die Christen, welche die von den Engeln empfangenen Zweige in demselben Zustande zurückgaben, in dem sie sie empfangen hatten, den größeren Teil der versammelten Menge bildeten. Aus einer Reihe von Stellen erfahren wir, daß es in der römischen Kirche viele Sünder gab, von denen man sich allerdings sehr wundern muß, daß sie noch Mitglieder der Gemeinde waren, wenn die groben Sünder, wie die erwähnte Theorie will, aus den Kirchen ausgestoßen wurden. Die Aufzählung von Sünderkategorien in der Erklärung des Gleichnisses von den zwei Schafherden: Jähzornige, Ehebrecher, Trunkenbolde, Verleumder, Lügner, Habsüchtige, Betrüger, zeigt, daß es sich um solche handelte. Die dritte Nachricht besagt, daß einige Lehrer die Behauptung aufstellten, es gebe keine andere Buße als die Taufe, durch die der Täufling die Vergebung der früheren Sünden erlangt (Mandat. 4, 3). Gegen diese Vertreter eines extremen Rigorismus ist offenbar die Bußlehre des Hermas gerichtet, die folgende Punkte enthält:

- a) Es gibt eine *Buße nach der Taufe*. Der allwissende Gott, der die Schwäche des Menschen und die Verschlagenheit des Teufels kannte, hat sie in seiner Barmherzigkeit aufgerichtet und dem Bußengel Vollmacht darüber gegeben. Dieser hat die Aufgabe, den von ganzem Herzen Bußfertigen beizustehen und sie im Glauben zu stärken.
- b) *Diese Buße ist allgemein*. Kein Sünder ist davon ausgeschlossen, auch der Unzüchtige und der Glaubensverleugner nicht. Ausgeschlossen ist nur der Sünder, der sich nicht bekehren will.
- c) *Sie ist einmalig*. „Wenn jemand nach der großen und hehren Berufung (d. h. zur Taufe) vom Teufel versucht sündigt, so steht ihm eine einmalige Buße zu Gebote“ (Mandat. 4, 3). Aus dem Zusammenhang ergibt sich, daß diese Bestimmung keine dogmatische Tragweite hat, sondern zeitgeschichtlich bedingt ist. Unmittelbar vorher hatte Hermas den Bußengel sagen lassen, daß die Ansicht der rigoristischen Lehrer insofern richtig sei, als der Christ, der die Vergebung der Sünden durch die Taufe erhalten hat, nicht mehr sündigen, sondern in der Unschuld wie in einem Hause wohnen sollte. Der Bußengel beteuerte überdies, daß er den gegenwärtigen und zukünftigen Gläubigen keine Veranlassung zum Sün-

digen geben wolle; der Herr habe die Buße nur für die früher Berufenen, d. h. für die Gläubigen, die in der Vergangenheit gesündigt hatten, bestellt. Bei dieser Einschränkung konnte nur eine einmalige Buße in Betracht kommen. Für diese machte der Bußengel überdies eine psychologische, näherhin seelsorgerliche Erwägung geltend mit den Worten: „Wenn aber jemand in einem fort sündigt und Buße tut, so ist das für einen solchen Menschen nicht von Nutzen; denn es wird schwer halten, daß er lebe.“ Dieser kurze Satz hat übrigens höchstwahrscheinlich eine größere Tragweite, als es auf den ersten Blick scheint. Es läßt sich nämlich daraus folgern, daß in der Zeit vor Hermas der Brauch einer mehrmaligen Buße in Rom bestand. Denn unter der mehrmaligen Buße nach mehrmaligem Sündigen (der Ausdruck „in einem fort“ bezieht sich gleichmäßig auf Sünde und Buße), die der Bußengel als schädlich bezeichnet, kann nur die *kirchliche* Buße, von der die ganze Stelle handelt, verstanden werden. Die starke Betonung der Einmaligkeit der Buße wird auch am besten verständlich, wenn die einmalige Buße an die Stelle der mehrmaligen treten soll.

d) *Sie muß rasch geleistet werden*. Diese Forderung wird von Hermas eschatologisch motiviert: die Buße müsse geschehen, bevor der Turmbau der Kirche, der in der dritten Vision geschildert wird, vollendet ist; denn er werde unterbrochen, um den Sündern die Bußleistung zu ermöglichen, und nach seiner Vollendung werde kein anderer Turm mehr gebaut werden.

Über die unmittelbare Wirkung der Schrift des Hermas sind wir nicht unterrichtet. Aus dem auf Seite 216 erwähnten Fall des Bekenners Natalis erhellt aber, daß sein Kampf gegen die rigoristischen Lehrer erfolgreich war; denn er setzt das Bestehen der Buße voraus. Die Angaben des antimonarchianischen Anonymus geben uns sogar einen Einblick in die Bußwerke, die damals in Rom üblich waren. Natalis bekleidete sich mit dem Bußsack, bestreute sein Haupt mit Asche und fiel unter Tränen vor dem Papst Zephyrin nieder. Er wälzte sich zu den Füßen nicht bloß der Kleriker, sondern auch der Laien und erweichte durch seine Tränen die zum Mitleid geneigte Kirche des erbarmungsvollen Christus.

3. Aus der Zeit zwischen Hermas und Tertullian besitzen wir nur einige einschlägige Äußerungen von Justin dem Märtyrer, Dionysius, Bischof von Korinth, Irenäus und Klemens von Alexandrien. In keiner von ihnen findet sich eine Spur von dem angeblichen Rigorismus der Kirche den Sündern gegenüber. Irenäus nennt nur die Sünde wider den Heiligen Geist als jene Sünde, die nicht vergeben werden kann (III 11, 9), was ja an ihrer Natur liegt. Klemens von Alexandrien schloß sich in dem zweiten Buch der Stromata ausdrücklich an den Hirten des Hermas an, und die letzten Kapitel seiner Schrift über „den Reichen, der gerettet werden kann“, in denen u. a. die bekannte Erzählung steht von dem zum Räuberhauptmann gewordenen Jüngling, den der Apostel Johannes durch die Buße zur Kirche zurückführt, lassen klar ersehen, daß er von der Unvergebbarkeit gewisser Sünden nichts wußte. Er beruft sich z. T. auf dieselben Prophetenstellen wie sein römischer Namensvetter (siehe S. 90). In ein helles Licht tritt jedoch die Bußfrage erst durch die zwei Schriften, die *Tertullian* ihr in den ersten

Jahrzehnten des 3. Jahrhunderts eigens widmete. Die *erste Schrift* „Über die Buße“ (*De poenitentia*), die er zu Beginn des Jahrhunderts verfaßte, braucht nicht näher erörtert zu werden; denn sie fügt sich dem bisher gewonnenen Bild harmonisch ein. Tertullian lehrt darin, wie Hermas, die Existenz einer Buße nach der Taufe, ihre Einmaligkeit und ihre Allgemeinheit, aber ohne die Einschränkung in bezug auf die Büßenden und ohne die Bußfrist bei Hermas. Er unterscheidet hier nur zwei Arten von Sünden, körperliche und geistige, d. h. Tat- und Willenssünden. Beide seien gleich schwer. Von beiden erklärt er aber: „Allen entweder durch die Tat oder durch den Willen begangenen Sünden hat derselbe (Gott), der die Strafe durch das Gericht bestimmte, auch die Verzeihung durch die Buße versprochen“ (Kap. 4).

Die *zweite Schrift* „Von der Züchtigkeit“ (*De pudicitia*) stammt aus seiner montanistischen Zeit und wird allgemein in seine letzten Lebensjahre (zwischen 218 bis 223) verlegt. Sie wurde nach seiner eigenen Angabe veranlaßt durch das peremptorische Edikt eines (nicht genannten) Bischofs, den er kurz und bündig erklären läßt: „Ich verzeihe die Vergehen des Ehebruchs und der Unzucht denen, die Buße geleistet haben“ (Kap. 1). Die Identifizierung dieses Bischofs mit dem Papst Kallistus I. (217-222) legte sich nahe, als durch die neu aufgefundene zweite häresiologische Schrift Hippolyts (siehe S. 171) bekannt wurde, daß er mit diesem Papst auch in der Bußfrage in Konflikt kam. Es wird sich aber herausstellen (siehe S. 236), daß die Angaben Hippolyts über seinen Streit mit Kallistus sich in keiner Weise mit der zweiten Bußschrift Tertullians berühren, was doch der Fall sein müßte, wenn beide, Tertullian und Hippolyt, denselben Gegner bekämpft hätten. Jene Identifizierung ist daher abzulehnen. Tertullian wandte sich nicht gegen einen römischen, sondern gegen einen afrikanischen Bischof, der am wahrscheinlichsten mit dem Bischof Agrippinus von Karthago (218-222) identisch ist, wenn es sich überhaupt um eine lebendige Einzelperson handelt. Manches spricht aber dafür, daß der Bischof, der am Anfang der zweiten Schrift mit seinem peremptorischen Edikt steht, nichts anderes ist als eine literarische Figur als Repräsentant des katholischen Episkopates Afrikas. Die Schrift selbst steht, wie bei ihrer Abfassungszeit nicht anders zu erwarten ist, in *hellstem Widerspruch mit der ersten*. Die frühere Einteilung der Sünden ist ersetzt durch die Einteilung in vergebbare und unvergebbare. Dementsprechend unterscheidet Tertullian jetzt eine doppelte Buße, die eine, welche die Vergebung der Sünden erreichen kann, die andere, der sie unerreichbar ist. Den Prophetenstellen zugunsten der reuigen Sünder, die er in der ersten Schrift aufgeführt hatte, spricht er nunmehr die Beweiskraft ab: die Vergebung der Fleischessünden habe im Alten Testament gegolten, im Neuen, nachdem das Wort Fleisch geworden, sei sie nicht mehr möglich. Die Gleichnisse von dem verlorenen Schaf, der verlorenen Drachme und dem verlorenen Sohn deutet er jetzt auf die Heiden usw. Sehr bezeichnend ist es, daß Tertullian ein ganzes Viertel der Schrift (Kap. 13-18) dem Nachweis widmet, daß der Mann, dem Paulus im zweiten Korintherbrief Verzeihung gewährt, nicht identisch sei mit dem Unzuchtsünder im ersten; denn

wir ersehen daraus, daß die „gegnerische Partei“ auf diese Identität ein besonderes Gewicht legte. Gegen Ende dieser langen Polemik hört man ihn aber sagen, auch wenn es sicher wäre, daß Paulus jenem Korinther die Unzuchtsünde verziehen habe, so wäre das etwas, was er einmal gegen seine Grundsätze mit Rücksicht auf die Zeitverhältnisse getan habe. Er habe ja auch Timotheus als einzigen beschnitten und doch die Beschneidung abgeschafft. Das ist ganz dieselbe sophistische Argumentationsweise wie in seiner Schrift über die Einehe (siehe S. 184).

Die Schrift hat die Aufmerksamkeit der modernen Forscher am meisten auf sich gezogen durch die darin aufgestellte Theorie der unvergeblichen *Sündendreiheit* des Götzendienstes, der Unzucht und des Mordes im Zusammenhang mit dem Vorwurf, den Tertullian gegen den Urheber des Ediktes erhebt, daß er sich erdreistet habe, das Mittelstück, die Unzuchtsünde, herauszureißen. Bis in die jüngste Zeit hat man darin den zwingenden Beweis für den anfänglichen Rigorismus der Kirche erblickt. Die Hinfälligkeit dieser Ansicht erhellt aber schon aus dem Umstand, daß Tertullian in seiner ersten Bußschrift von dieser Trias nicht spricht. Wenn sie eine so wichtige Rolle in der früheren Bußdisziplin gespielt hätte, konnte er sie aber nicht unerwähnt lassen. Bei näherem Zusehen sieht man auch, daß er sie der Bußpraxis nicht entnommen hat; denn an der entscheidenden Stelle erschließt er sie aus dem „ersten Gesetz Gottes“, d. h. dem Dekalog, und aus dem sogenannten Aposteldekret (siehe S. 49), was ihm nur unter Anwendung von Kunstkniffen gelingen konnte. Dazu kommt, daß Tertullian sie in seiner ersten montanistischen Zeit noch nicht kannte. In der Schrift gegen Marcion (um 207/08 verfaßt) hatte er sieben Hauptsünden aufgestellt: Götzdienst, Gotteslästerung, Mord, Ehebruch, Unzucht, falsches Zeugnis und Betrug (4, 9). Selbst in der zweiten Bußschrift blieb er bei der Sündendreiheit nicht stehen; denn an zwei Stellen nennt er neben ihr noch andere Sünden, die keine Vergebung erhalten: Betrug, Verleumdung, Apostasie, Blasphemie (9, 9), und an der zweiten Stelle fügt er noch hinzu: „und jede andere Schändung des Tempels Gottes“ (19, 25). Die berühmte Sündentrias ist daher keine von Tertullian vorgefundene geschichtliche Größe, sondern lediglich eines jener dialektischen Kampfmittel, an denen sein montanistisches Schrifttum bekanntlich nicht arm ist. Die zweite Bußschrift kann daher nicht als Zeugnis dafür angesehen werden, daß die katholische Bußdisziplin zu jener Zeit in ein neues Entwicklungsstadium eintrat. Sie stellt vielmehr die letzte Etappe des Kampfes dar, den Tertullian nach seinem Übertritt zum Montanismus gegen die „Psychiker“ mit steigender Heftigkeit führte. Sie vertritt mit aller Schärfe die montanistische Bußdisziplin seiner Prägung im Gegensatz zur katholischen, von der Tertullian selbst bezeugt, sie verlange von jeder Buße, daß sie zur Vergebung der Sünden führe (Kap. 3). Ihr letztes Ziel kommt klar zum Ausdruck in ihrem Schluß, in dem der rechtlich organisierten Bischofskirche die Vollmacht, Sünden zu vergeben, überhaupt abgesprochen und dem Geistesmann zuerkannt wird.

4. Der Schauplatz des *ersten* eigentlichen Bußkampfes innerhalb der katholischen Kirche selbst war nicht Karthago, sondern *Rom*, wo er auch zum ersten Schisma



führte. Dem Papst Kallistus, der als Nachfolger Zephyrins gewählt worden war, trat der oft genannte Hippolyt, der sich zum ersten Gegenpapst aufwarf, wie in der dogmatischen Frage des Monarchianismus (siehe S. 219), so auch in Fragen der kirchlichen Disziplin entgegen. Über beide Kämpfe sind wir nur einseitig unterrichtet, nämlich durch Hippolyt selbst (siehe S. 171). Er erhob gegen Kallistus die Anklage, daß er als erster den Gedanken gefaßt habe, das zu gestalten, was die schlechten Lüste des Menschen begünstigen könnte. Zum Beweis dafür machte er vier Maßnahmen des Kallistus geltend: 1. ein Bischof dürfe nicht abgesetzt werden, auch wenn er eine Sünde zum Tod begangen habe; 2. Personen, die in zweiter oder dritter Ehe leben, könnten Bischöfe, Presbyter und Diakonen werden; 3. wer als Kleriker heiratet, solle Mitglied des Klerus bleiben, da er dadurch nicht gesündigt habe; 4. christliche freigeborene Frauen dürften entgegen dem staatlichen Gesetz Freie niederen Standes, ja sogar Sklaven heiraten. Von einer Verfügung des Papstes, die sich mit dem peremptorischen Edikt des Bischofs bei Tertullian decken würde, die somit bestimmte, daß von nun an den Unzuchtständer Vergebung zu gewähren sei, wenn sie Buße geleistet hätten, spricht Hippolyt nicht. Er läßt Kallistus vielmehr erklären, daß er allen die Sünden erlasse, wobei sicher zu ergänzen ist: wenn sie Buße geleistet hätten. Daß damit nicht, wie behauptet wurde, die Gesamtheit der Unzuchtständer zu verstehen ist, sondern alle Sünder überhaupt, geht aus dem Zusammenhang klar hervor; denn Hippolyt fügt hinzu, daß keinem Christen, was er auch gesündigt habe, die Sünde angerechnet wird, wenn er der „Schule des Kallistus“ beitrete. Von allen diesen Dingen findet sich in Tertullians zweiter Bußschrift keine Spur, und umgekehrt ist bei Hippolyt keine Rede von den Punkten, die bei Tertullian im Vordergrund stehen, wie die doppelte Buße, die unvergebare Sündentrias, die Frage nach der Identität des Sünders in den zwei Korintherbriefen, die Funktion der Märtyrer in der Bußdisziplin, die Sündenvergebungsgewalt der Kirche überhaupt. Besonders zu beachten ist aber die Angabe Hippolyts, Kallistus berufe sich zur Rechtfertigung seines Vorgehens auf eine Stelle im Römerbrief (14, 4), auf das Gleichnis vom Unkraut auf dem Weizenfeld sowie auf die Arche Noahs, in der sämtliche reine und unreine Tiere sich befanden. Gerade diese Stellen fehlen unter den zahlreichen Bibelstellen, die in Tertullians zweiter Bußschrift behandelt werden!

Der Rigorismus Hippolyts erklärt sich am besten durch die Annahme, daß er in das Erbe der von Hermas erwähnten römischen Lehrer eintrat (siehe S. 232), das er seinen eigenen Anschauungen entsprechend umformte. Auf das Fortbestehen ihrer Schulen deutet der Umstand hin, daß er von der „Schule des Kallistus“ spricht. Diese Schule bestand allerdings nach seinen eigenen Angaben aus der großen Mehrheit der römischen Kirche. Wenn er nun am Schluß seines Berichtes dieser Mehrheit den Vorwurf macht, daß sie an ihren Gebräuchen und Überlieferungen festhalte, indem sie die Kirchengemeinschaft allen ohne Unterschied darbiete, bezeugt er zugleich, daß alle Sünder nach geleisteter Buße in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen wurden. Sein Schisma griff nicht über

Rom hinaus. In Rom selbst hörte es schon vor seinem Tode auf (siehe S. 142). Das ergibt sich aus der Aussage in der Grabinschrift, die der Papst Damasus (366-384) ihm setzte, er habe beim Ausbruch der Verfolgung (des Maximinus Thrax) seine Anhänger aufgefordert, zur katholischen Kirche zurückzukehren.

5. Ein zweiter *Bußkampf* entstand in der Mitte des 3. Jahrhunderts in Karthago und in Rom und hatte in den beiden großen Kirchen die gleiche Veranlassung, nämlich die Frage der Behandlung der Gefallenen in der Verfolgung des Decius (siehe S. 146).

Über seinen Verlauf in *Karthago* sind wir durch die Briefsammlung des Bischofs Cyprian von Karthago gut unterrichtet. In dem Versteck, von dem aus er in ständiger Verbindung mit seiner Kirche stand, erhielt er bald höchst unerfreuliche Nachrichten über die große Zahl der Gefallenen, über die sogenannten *Friedensbriefe*, die von Märtyrern vor ihrem Tod und von lebenden Bekennern zugunsten der Gefallenen wahllos und sogar ohne Angabe bestimmter Namen ausgestellt wurden, endlich über das disziplinaire Vorgehen von Presbytern, die Gefallene wieder in die Kirche aufnahmen, ohne daß sie Buße geleistet hatten. Er begnügte sich vorerst damit, den Märtyrern und Bekennern einzuschärfen, daß ihre Friedensbriefe keine kirchliche Entscheidungen seien, sondern nur den Wert von Empfehlungen an die kirchlichen Organe besäßen. Zugleich verbot er den in Betracht kommenden Presbytern, weiter Gefallene aufzunehmen, unter der Strafe vorläufiger Suspension. Als er aber erfuhr, daß die Gefallenen ihre Wiederaufnahme ohne vorhergehende Buße mit Ungestüm verlangten, gab er dem Klerus die Anweisung, den auf den Tod erkrankten Gefallenen den kirchlichen Frieden zu erteilen, und zwar denen, die im Besitz von Friedensbriefen von Märtyrern sich befänden, ohne weiteres, den anderen, wenn sie wahrhaft bußfertig und in guten Werken bewährt seien. Die Frage nach der Behandlung der übrigen Gefallenen, also ihrer großen Mehrheit, solle bis zu seiner Rückkehr nach Karthago verschoben werden. Infolge dieser Stellungnahme Cyprians kam es zu einer Spaltung in den Reihen der Gefallenen. Die einen erklärten ihm brieflich, daß sie ihr Vergehen anerkannten und sich der Buße unterwürfen bis zu seiner Rückkehr. Die anderen pochten darauf, daß sie den Frieden der Kirche nicht erst zu verlangen brauchten; sie hätten ihn schon von einem Märtyrer namens Paulus erhalten, als dieser noch am Leben war. Cyprian wies diesen Anspruch energisch zurück mit der Begründung, daß die Kirche aus dem Bischof, dem Klerus und allen standhaften Laien bestehe; eine Kirche der Gefallenen gebe es nicht! Als Führer dieser Partei erscheint bald darauf der Diakon Felicissimus, an den sich noch einige andere Mitglieder des Klerus anschlossen, die schon vor der Verfolgung als Feinde Cyprians aufgetreten waren.

Das *Manifest*, das er nach seiner kurz nach Ostern 251 erfolgten Rückkehr an seine Gemeinde richtete, liegt uns noch vor in seiner Schrift „Über die Gefallenen“. Er gab darin seiner Freude über die Standhaftigkeit der Bekenner, aber auch seinem Schmerz über die vielen Gefallenen bewegten Ausdruck. Er tadelte die Presbyter, die durch die unbesonnene Erteilung des Kirchenfriedens eine Art

zweiter Niederlage der ersten hinzugefügt hätten, und erging sich dann in längeren Ausführungen, um zu beweisen, daß eine lange und volle Buße die Voraussetzung für die Wiederaufnahme der Gefallenen bilde. Seine laxen Gegner schufen nunmehr ein förmliches *Schisma*, indem sie Fortunatus, einen der fünf Presbyter, die sich Felicissimus angeschlossen hatten, als Gegenbischof aufstellten. Sie schickten sogar eine Abordnung nach Rom mit Felicissimus an der Spitze, um den Papst Cornelius (251-253) gegen Cyprian einzunehmen. Als dieser sie aber abwies, wurde ihr Anhang in Karthago immer geringer. Cyprian nahm ihnen den Wind aus den Segeln durch die Abhaltung einer ersten Synode von zahlreichen afrikanischen Bischöfen zur Regelung der Angelegenheit. Beseelt von dem doppelten Bestreben, auf der einen Seite den Gefallenen die Hoffnung auf die Wiedererlangung der Kirchengemeinschaft nicht zu nehmen, auf der andern die Kirchendisziplin nicht zu verletzen, forderte die Synode von allen Gefallenen die Leistung der Buße, bestimmte aber zugleich, daß nach Untersuchung eines jeden Einzelfalls ein Unterschied zwischen den „libellatici“ und den „sacrificati“ gemacht werden solle. Die büßenden libellatici sollten in den Kirchenfrieden aufgenommen werden, die sacrificati aber nur im Falle der Todesgefahr. Ein weiteres Entgegenkommen wurde bald nachher veranlaßt durch die Vorzeichen einer neuen *Verfolgung*, von der man in Karthago befürchtete, sie würde noch schwerer werden als die überstandene. Eine zweite Synode nahm alle Gefallenen, die vom ersten Tag ihres Falles an Buße getan hatten, in die Kirchengemeinschaft auf. Maßgebend für diese Entscheidung war die Erwägung, daß man wohl eine längere Bußzeit verlangen konnte, solange Ruhe herrschte; jetzt hätten aber nicht Kranke, sondern Gesunde den Kirchenfrieden nötig. Nicht Sterbenden, sondern Lebenden müsse die Kirchengemeinschaft gewährt werden, damit sie durch den Empfang des Fleisches und Blutes des Herrn gestärkt würden. Die Verfolgung, die man von seiten des Kaisers Gallus befürchtete, trat indes nicht ein (siehe S. 148). Da in den späteren Briefen Cyprians von Gefallenen nicht mehr die Rede ist, sind wir zur Annahme berechtigt, daß die Gefallenenfrage durch die zweite Synode erledigt und das Schisma in der Kirche von Karthago beendet wurde.

Diese kurze Übersicht über den Bußkampf in Karthago zeigt zur Genüge, daß die Ansicht, er bedeute ein *zweites Durchbrechen der vermeintlichen alten Bußdisziplin*, nicht richtig ist. Nach Ausweis der Quellen handelte es sich in seinem Verlauf nicht einen Augenblick um die Frage, ob nun auch der Götzendienst wie früher die Unzuchtsünde aufhören sollte, eine unvergebbare Sünde zu sein. Die tertullianische Sündentrias wird von Cyprian überhaupt niemals erwähnt, ebenso wenig wie seine Einteilung der Sünden in vergebbare und unvergebbare Sünden oder seine doppelte Buße. Er lehrt vielmehr das gerade Gegenteil der montanistischen Bußdisziplin seines Meisters. Nimmt man noch seine starke Ablehnung Novatians hinzu, so kann es nicht zweifelhaft sein, daß er nicht eine neue, sondern die alte kirchliche Bußdisziplin vertrat und gegen zwei Extreme ver-

teidigte, gegen den Laxismus in seinem eigenen Klerus und gegen den Rigorismus, der in Rom auf den Schild erhoben wurde.

Der gleichzeitige *römische Bußkampf* bekam eine größere Tragweite als der von Karthago; denn er führte zu einer förmlichen Häresie, dem sogenannten *Novatianismus*. Nach dem Martertod des Papstes Fabian (siehe S. 147) lag die Leitung der römischen Kirche und ihre Korrespondenz mit den anderen Kirchen geraume Zeit in der Hand des Presbyterkollegiums, zu dem Novatian gehörte (siehe S. 210). Drei Briefe des römischen Klerus, von denen der erste an die Kirche von Karthago, die zwei anderen an Cyprian selbst gerichtet sind (sie stehen unter den Briefen Cyprians), lassen klar erkennen, daß Novatian anfänglich grundsätzlich und praktisch im wesentlichen mit Cyprian übereinstimmte; denn er verfaßte sicher den zweiten und den dritten Brief. Auch der erhaltene (zweite) Brief der römischen Bekenner an Cyprian zeigt, daß sie damals eines Sinnes mit Cyprian waren. Das Blatt wandte sich, als die endlich erfolgte Wahl nicht auf Novatian, sondern auf Cornelius fiel. Novatian, der sich zum Gegenpapst aufwarf, stellte nunmehr den *Grundsatz* auf, daß die Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft den Gefallenen überhaupt zu verweigern sei. Wie er diesen auffallenden Wechsel begründete, entzieht sich unserer Kenntnis, da keine seiner erhaltenen Schriften die Bußfrage behandelt und alle seine Briefe verloren sind. Cyprian stellte sich gleich auf die Seite des Cornelius und setzte seine Anerkennung in der afrikanischen Kirche durch. Ert trug auch das meiste dazu bei, daß jene römischen Bekenner, die sich Novatian angeschlossen hatten, ihn wieder verließen. Cornelius versammelte alsbald eine Synode von sechzig Bischöfen, die Novatian und seinen Anhang exkommunizierten und den Beschluß faßten, die Gefallenen „mit den Arzneimitteln der Buße zu heilen und zu pflegen“. Dieselben Beschlüsse faßten andere Synoden in Italien, Afrika und anderen abendländischen Gegenden. Eusebius hat aus einem der Briefe des Cornelius an den Bischof Fabian von Antiochien Stellen übernommen, die ein sehr ungünstiges Licht auf den Charakter Novatians werfen, und aus denen wir erfahren, daß er nur die sogenannte Klinikertaufe (d. h. die Taufe durch Besprengung auf dem Krankenbett) ohne die Salbung durch den Bischof empfangen hatte, wider den Willen des ganzen römischen Klerus und vieler Laien trotz dieses kanonischen Hindernisses (wohl durch den Papst Fabian) zum Priester geweiht worden war und in höchst unwürdiger Weise die Bischofsweihe gleichsam erschlich (6, 43). Seine frühere Stellungnahme in der Gefallenenfrage und der starke Widerspruch, den er in Rom erfuhr, sind indes Beweises genug, daß er nicht der Vertreter und Verteidiger der alten römischen Bußdisziplin war. Er steht vielmehr in der Linie von Hippolyt und den von Hermas erwähnten römischen Lehrern (siehe S. 232). Er scheint sogar denselben Standpunkt eingenommen zu haben wie diese; wenigstens läßt Epiphanius ihn lehren, daß es nur eine Buße gebe, nämlich die Taufe, und daß, wer nach der Taufe sündigt, kein Erbarmen finden könne (Haer. 59).

Im Unterschied von Hippolyt entfaltete Novatian durch Briefe und Gesandte an viele auswärtige Kirchen eine rege Werbetätigkeit, die zu zahlreichen Kirchenspaltungen führte. Die Kirchen Afrikas blieben ihm durch Cyprian verschlossen. In Gallien gewann er den Bischof Marcianus von Arelate (= Arles), dessen Absetzung Cyprian von Papst Stephan I. (254-257) verlangte. In Ägypten konnte er nicht Fuß fassen, da der Bischof Dionysius von Alexandrien sich als ein tatkräftiger Gegner erwies. Anklang fand er vor allem in Kleinasien, Syrien und im eigentlichen Osten, Arabien, Mesopotamien und Armenien. Wie in dem bald nachher ausgebrochenen Ketzertaufstreit, wirkte Dionysius für den Kirchenfrieden weit über die Grenzen Ägyptens hinaus. Seine Bemühungen waren erfolgreich. Voller Freude konnte er Papst Stephan melden, daß die Eintracht in den östlichen Kirchen durch die Abweisung der „Neuerung“ Novatians wiederhergestellt sei. Der Erfolg war aber kein vollkommener. Die von ihm und seinen Anhängern gegründeten Sondergemeinden hielten sich als die *Kirche der Katharer*, d. h. der Reinen, z. T. bis in das 5., z. T. bis in das 7. Jahrhundert hinein.

6. Die Bußkämpfe erbringen somit den Beweis dafür, daß die *älteste Bußdisziplin* der katholischen Kirche jene Wandlung von einer übermäßigen Strenge zu einer übergroßen Milde nicht durchgemacht hat, die man von ihr behauptet hat. Sie forderte von allen groben Sündern eine der Schwere ihrer Vergehen entsprechende Buße; allen Sündern stand aber die Möglichkeit der Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft nach geleisteter Buße von Anfang an offen. Die „zum Mitleid geneigte Kirche des erbarmungsvollen Christus“ hielt die richtige Mitte ein zwischen einem unbarmherzigen Rigorismus und einem leichtfertigen Laxismus. Diese beiden Extreme wurden nicht von der rechtmäßigen kirchlichen Autorität vertreten, sondern von inneren Gegnern, die ihr in ihrer ersten Ausbildungszeit wie auf dem Gebiet der Glaubenslehre so auch auf dem ihres religiös-praktischen Lebens erstanden, die sie aber von ihren praktischen Grundzielen ebensowenig abdrängen konnten wie von ihrer Glaubenslehre. Die Bußkämpfe bilden eine volle Parallele zu den Glaubensstreitigkeiten.

7. Im Osten entstanden, soviel wir wissen, keine Bußkämpfe weder anlässlich der Verfolgung des Decius noch früher. In der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts wurde auch der Bußfrage keine eigene Schrift gewidmet, nicht im Westen noch im Osten, mit Ausnahme des sogenannten kanonischen Briefes des Bischofs Gregorius Thaumaturgus von Neocäsarea, der durch die Anfrage eines pontischen Bischofs bei seinem Metropoliten im Jahre 254 veranlaßt wurde. Er behandelt nicht die Bußfrage als solche, sondern Spezialfälle der Bußdisziplin, die sich aus Vergehen von Christen während der Raubzüge der Goten in der Provinz Pontus ergaben. Das wichtigste, was wir aus diesem Dokument erfahren, ist die Existenz von *Büßerklassen*, die darin als allbekannte Einrichtung erscheinen. Ausdrücklich nennt er zwei Klassen: die Hörenden, d. h. die Büßer, die sich nach der Messe der Katechumenen (siehe S. 225) entfernen mußten, und die Liegenden, d. h. die Büßer, die der ganzen eucharistischen Feier

liegend oder kniend beiwohnen durften. In dem genannten Kanon deutet Gregorius auch die oberste der vier Büßerklassen der griechischen Kirche an, die Mitstehenden, d. h. die Büßer, die stehend der eucharistischen Feier beiwohnten, aber die Kommunion nicht empfangen durften. Alle drei Klassen figurieren in den Bußbestimmungen der Synode von Ankyra im Jahre 314 (siehe S. 245).

Die Bußfrage und die Bußdisziplin nehmen einen breiten Raum in der Apostolischen Didaskalia (siehe S. 194) ein, die unter deutlicher Bekämpfung rigoristischer Tendenzen die Vergebbarkeit aller Sünden mit Ausnahme der Sünde wider den Heiligen Geist lehrt. Dieses Zeugnis besitzt noch einen höheren Wert, wenn die Didaskalia nicht in die zweite, sondern die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts, etwa um das Jahr 220 anzusetzen ist, wie jüngst vorgeschlagen wurde.

#### 4. Die positive Heiligungsarbeit in Klerus und Volk

Die Seite 223 dargelegte Quellenfrage ermöglicht es uns nicht, eine erschöpfende Kenntnis von dem religiös-sittlichen Leben zu gewinnen, das die große Mehrzahl der Mitglieder der katholischen Kirchengemeinden als neue Schöpfung, als Kinder Gottes, als zur Heiligkeit Berufene, als neues Geschlecht unter den Menschen führten. Das gilt wie für die Kirche als Ganzes, so auch für jede Einzelgemeinde, selbst für die größten unter ihnen. Wir besitzen noch einige *Gesamtschilderungen* des tugendhaften Lebens der Christen der Märtyrerzeit, die von Augenzeugen stammen. Die bekannteste steht in dem Diognetbrief. Sie ist ein rhetorisches Meisterstück und enthält sehr einprägsame Formulierungen: „Jede Fremde ist ihnen Vaterland und jedes Vaterland eine Fremde.“ „Auf Erden weilen sie, im Himmel wandeln sie.“ „Die Seele wohnt im Leibe, stammt aber nicht aus dem Leibe; ebenso wohnen die Christen in der Welt, sind aber nicht von der Welt.“ „Die Seele ist vom Leibe eingeschlossen, hält aber den Leib zusammen; auch die Christen werden von der Welt wie in einem Gefängnis festgehalten, sie halten aber die Welt zusammen. Unsterblich wohnt die Seele im sterblichen Gezelte; auch die Christen wohnen im Vergänglichen, sie erwarten die Unvergänglichkeit im Himmel“ (Kap. 5 u. 6). Reicher an konkreten Angaben ist die Apologie des Aristides. Sie stellt den Glauben der Christen an den einen Gott und ihr Leben, das sich durch Reinheit, Keuschheit, Wahrhaftigkeit, Gastfreundschaft, Wohltätigkeit gegen die Armen, Sorge um die um Christi Namen Verfolgten und andere gute Werke auszeichne, in einen wirkungsvollen Gegensatz zu dem der drei anderen Geschlechter der Menschen, Barbaren, Griechen und Juden. „Selig“, heißt es am Schluß, „ist das Geschlecht der Christen vor allen Menschen, die auf der Oberfläche der Erde sind“ (Kap. 17). Am prägnantesten ist die Schilderung des Bischofs Theophilus von Antiochien. „Im Gegensatz zu den Heiden“, schreibt er, „findet sich bei den Christen weise Selbstbeherrschung, wird die Enthaltbarkeit geübt, die Einehe beobachtet, die Keuschheit bewahrt, die Ungerechtigkeit ausgemerzt, die Sünde mit der Wurzel vertilgt, die Gerechtigkeit ausgeübt, das Gesetz gehalten, die Frömmigkeit durch

die Tat bezeugt, Gott bekannt, die Wahrheit als Höchstes betrachtet. Die Gnade bewahrt sie, der Friede (Gottes) beschirmt sie, das heilige Wort führt sie, die Weisheit lehrt sie, das (ewige) Leben lenkt sie. Gott ist ihr König“ (Ad Autolyc. 3, 15).

Diese Schilderungen dürfen aber nicht zur Vorstellung verleiten, als ob in der Märtyrerzeit die volle Verwirklichung des christlichen Lebensideals überhaupt erreicht worden wäre. Die Bußkämpfe beweisen zur Genüge, daß sie einer Korrektur bedürfen. Die positive Heiligungsarbeit war an innere und äußere Grenzen gebunden, die sie auch dann nicht hätte überschreiten können, wenn der Kampf gegen die Sünde mit einem vollen Erfolg gekrönt worden wäre. Die inneren lagen in der nationalen Eigenart des griechischen und lateinischen Volkstums, deren Einfluß sich am klarsten in dem Unterschied zwischen der griechischen und lateinischen Theologie offenbarte (siehe S. 214), die sich aber auch in dem praktisch-religiösen Leben der beiden Kirchengebiete geltend machte. Die äußeren Grenzen ergaben sich aus der Gesamtlage der Christenheit in der Verfolgungszeit als solcher; denn es leuchtet ein, daß sie auch jene Entfaltung, die das christliche Griechen- und Lateinertum dem praktisch-religiösen Leben an und für sich hätte geben können, in mannigfacher Beziehung verhinderte. Was aber die Märtyrerzeit vor allen späteren Perioden der Geschichte des Christentums auszeichnet, das ist die starke Konzentration auf das innerkirchliche, religiös-sittliche Leben. Wer damals Christ wurde, kam nicht bloß in die Gefahr, in Konflikt mit den Staatsbehörden als den Beschützern der Staatsreligion zu geraten; er trat auch in einen alltäglichen Gegensatz zu den Kulturkräften und Kulturaufgaben der Umwelt. Bei aller Loyalität der römischen Staatsgewalt gegenüber, die niemals verletzt wurde, mußten die Christen auf die meisten weltlichen Arbeitsfelder verzichten, weil sie mit dem heidnischen Götzendienst in Verbindung standen. Im 2. Jahrhundert war ihre Zurückhaltung so stark, daß sie ihnen den Vorwurf der Staats- und Kulturfeindlichkeit zuzog. Im 3. Jahrhundert wurde sie geringer; denn die Gegenwart von Christen im Heer, in hohen staatlichen Stellungen und unter den kaiserlichen Hofbeamten ist für diese Zeit gut bezeugt. Sie war die Folge davon, daß religiös tiefer veranlagte Militärpersonen und Beamte das Christentum kennenlernten und nach ihrem Übertritt in ihren Stellungen verbleiben konnten, weil ihre Eigenschaft als Christen ihren Vorgesetzten unbekannt blieb oder von diesen geflissentlich übersehen wurde, bis eine akute Verfolgung ausbrach. Sie bildeten wohl nur eine sehr kleine Zahl. Die große Mehrheit der Christen stand in freien Berufen und Gewerben, soweit sie nicht mit dem Götzendienst zusammenhingen oder sittlich anstößig waren und ihnen darum, schon vor der Aufnahme in das Katechumenat, verboten waren. Im Vergleich mit ihren heidnischen Mitbürgern waren daher ihrem Erwerbsleben enge Grenzen gezogen. Nicht wenige von ihnen gehörten dem Sklaven-, bzw. Freigelassenenstand an. Unter diesen Verhältnissen versteht es sich von selbst, daß das Leben der Christen der Verfolgungszeit sich nach innen konzentrieren mußte. Das Heil ihrer Seele zu wirken, das war

das hehre Ziel ihrer Lebensarbeit, vor dem alle irdischen Lebensaufgaben in den Hintergrund traten.

1. Die persönliche Heiligungsarbeit wurde mit besonderem Nachdruck verlangt von den Mitgliedern des Klerus als unerläßliche Bedingung für die erfolgreiche Ausübung ihres Seelsorgeamtes, und zwar in erster Linie von den an der Spitze der einzelnen katholischen Kirchengemeinden stehenden Bischöfen. Die Annahme, daß ihre überwältigende Mehrheit diese Bedingung erfüllte, stützt sich auf die geistigen und sittlichen Eigenschaften, welche die Kirchenordnungen von den Kandidaten zum Bischofsamt forderten, und die Sorgfalt, die sie für ihre Wahl vorschrieben, sodann auf den Fortbestand der Gemeinden selbst und ihre stetige Vermehrung unter den schwierigen Verhältnissen der Verfolgungszeit. Unsere Quellen genügen aber nicht, um die Richtigkeit dieser Annahme nachzuweisen. Aus der nicht geringen Zahl dieser Bischöfe sind uns ja überhaupt nur jene bekannt, die Schriften hinterlassen haben oder an der Erledigung der großen kirchlichen Angelegenheiten beteiligt waren. Auch von diesen wissen wir viel weniger, als es auf den ersten Blick scheint, entweder weil ihre Schriften fast vollständig verloren gingen, oder weil die Quellen von Anfang an über ihre persönlichen Verhältnisse schwiegen. Was wissen wir von dem berühmten Bischof Ignatius von Antiochien? Nur das Wenige, was aus seinen Gelegenheitsbriefen (siehe S. 131) zu ersehen ist, bzw. gefolgert werden kann. Der Bischof Polykarp von Smyrna weihte sein langes Leben dem Dienste Christi und seiner Kirche. Was mag er alles gewirkt und erlitten haben, bevor er im sechsundachtzigsten Lebensjahr den Scheiterhaufen bestieg? Von all dem wissen wir nur, was in seinem kurzen Brief an die Philipper zu lesen steht, was Irenäus über seine Reise nach Rom erzählt (siehe S. 221) und was seine dankbare Gemeinde über seinen heldenhaften Tod zu berichten sich gedrungen fühlte (siehe S. 133). Welch kraftvolle Persönlichkeit muß der vielgereiste, poetisch veranlagte und mystisch gestimmte Bischof Albericus von Hierapolis in Phrygien (Ende des 2. Jahrhunderts) gewesen sein, nach seiner vielumstrittenen Grabinschrift zu urteilen, die er im zweiundsiebzigsten Lebensjahr selbst verfaßte! Über all die Bischöfe, die im Vorstehenden genannt sind, würde die Antwort auf die Frage nach ihrer Persönlichkeit und ihrem Gesamtwirken immer die gleiche sein, daß wir nämlich darüber sehr wenig oder fast gar nichts wissen. Nur von einigen kann man sich eine mehr oder weniger genaue Vorstellung machen. Das sind die Bischöfe Dionysius von Korinth, Irenäus von Lugdunum, die Päpste Viktor I., Cornelius, Stephan I., die Bischöfe Demetrius und Dionysius der Große von Alexandrien. Die einzige Ausnahme bildet der edle Bischof Cyprian von Karthago (siehe S. 212). Zu seiner Zeit gab es aber noch andere afrikanische Bischöfe, deren Wirken verdient hätte, der Nachwelt überliefert zu werden. Das zeigen die Aussprüche der vierundachtzig Bischöfe zugunsten der Ketzertaufe auf der Synode vom 1. September 256 unter dem Vorsitz Cyprians, in denen die größte Mannigfaltigkeit herrscht. Die meisten Bischöfe begründeten ihre Ansicht ganz kurz, manche von ihnen in wuchtiger Sprache. Andere gehen auf die Frage mehr

oder weniger ein und operieren mit Schriftstellen und theologischen Argumenten. Die verschiedensten Charaktere und Temperamente geben sich darin kund. In den Reihen der Bischöfe gab es indes auch Personen *minderer Qualität*. Die bekannteste von ihnen, Paul von Samosata, wurde schon erwähnt (siehe S. 216). Außer ihm nennen die Quellen nur noch die Namen der zwei Bischöfe Afrikas (Repostus von Sutunurcum und Fortunatus von Cessuras) und Spaniens (Basilides von Legio-Asturica und Martialis von Emerita) und des Bischofs Euktemon von Smyrna, die zu den Gefallenen der decisiven Verfolgung gehören (siehe S. 146). Durch Cyprian erfahren wir betrübende Vorkommnisse anderer Art, die sich im Schoße des afrikanischen Episkopates um dieselbe Zeit zutragen. Nach seiner Rückkehr nach Karthago mußte er in dem ersten Manifest an seine Gemeinde schwerwiegende Anklagen gegen zahlreiche Bischöfe erheben: Sie hatten ihre Sitze verlassen und waren in fremden Provinzen umhergezogen, um Märkte zu besuchen und einträglichen Handel zu treiben. Während die Brüder in den Gemeinden hungerten, hatten sie der Geldgier gefrönt, durch hinterlistige Betrügereien Grundstücke erworben und durch wucherische Zinsforderungen ihr Vermögen vergrößert (De laps. 6). Wieder in eine andere Richtung führt die Mitteilung des Papstes Cornelius an den Bischof Fabian von Antiochien über die Art und Weise, wie die Seite 239 erwähnte unwürdige Bischofsweihe Novatians zustande kam. Durch zwei Freunde lockte er drei Bischöfe aus einem Winkel Italiens unter trügerischen Vorspiegelungen nach Rom. Cornelius bezeichnet sie als ungebildete und höchst einfältige Menschen. Belastender ist der gegen sie erhobene Vorwurf, daß sie in der Nacht nach ihrer Ankunft sich dazu hergaben, um die zehnte Stunde in betrunkenem Zustand Novatian zum Bischof zu weihen. Cornelius fügt hinzu, daß einer von ihnen bald darauf seinen Fehltritt unter Tränen bereute, und daß er ihn als Laien wieder in die Kirchengemeinschaft aufnahm. Die zwei anderen blieben aber unbußfertig und wurden durch neue Bischöfe ersetzt, die Cornelius in die Orte schickte, woher sie gekommen waren.

Die übrigen *Mitglieder des Klerus* treten in den Quellen hinter den Bischöfen stark zurück. Wir können uns nicht einmal eine genaue Vorstellung über ihre Gesamtzahl machen, von den Lebensschicksalen der Einzelpersonen ganz zu schweigen. Nur einmal erhalten wir einen Einblick in die Zusammensetzung des Klerus einer großen Gemeinde durch die Statistik in dem soeben erwähnten Schreiben des Papstes Cornelius, nach welcher der Klerus von Rom im Jahre 251 aus 46 Presbytern, 7 Diakonen, 7 Subdiakonen, 42 Akoluthen und 52 Exorzisten, Lektoren und Türhütern bestand. Aus denselben Gründen wie bei den Bischöfen dürfen wir annehmen, daß die Presbyter und Diakonen der einzelnen Gemeinden treue und eifrige Mitarbeiter der Bischöfe waren. *Ausnahmen* von der Regel kamen bei der Betrachtung der Bußkämpfe bereits zum Vorschein (siehe S. 237); denn die Urheber der damit verbundenen Kirchenspaltungen waren Presbyter, die bei Gelegenheit von Bischofswahlen den gewählten Bischof nicht anerkannten, wie Hippolyt und Novatian, oder mit dem in Amt und Würde stehenden

Bischof in Konflikt gerieten, wie das in Karthago unter Cyprian der Fall war. Schon die Tatsache allein, daß sie vor den Folgen dieser Schismen, die sie voraussehen mußten, nicht zurückschreckten, stellt ihre religiös-sittliche Gesamthaltung in ein ungünstiges Licht. Die Vorwürfe des Cornelius gegen Novatian und des Cyprian gegen seine Widersacher belasten sie in hohem Maße. Hippolyt von Rom steht auf einer etwas höheren Stufe. Er wird aber in tiefen Schatten gestellt durch den großen Origenes, der weder den Bischöfen Demetrius und Heraklas entgegentrat, noch ein Schisma aufrichtete und durch diese edle Handlungsweise seine tiefreligiöse und treukirchliche Gesinnung bewies (siehe S. 207).

Was man später die „*klerikale Disziplin*“ genannt hat, war in der Märtyrerzeit noch wenig entwickelt. Es bestanden jedoch bereits einige Bestimmungen, die an das religiös-sittliche Leben des Klerus *höhere Forderungen* stellten als an das der Laien, denen er, wie Cyprian einmal sich ausdrückte, Vorbild und Mahnung sein sollte. Aus der Urzeit stammte das Verbot der sofortigen Aufnahme des Neophyten, d. h. Neugetauften, in den Klerus. Da es aber auf psychologischen Erwägungen beruhte, konnte es Ausnahmen zulassen, wie das bei Cyprian geschah (siehe S. 212). Der Fall Novatian lehrt, daß das Verbot der Weihe des „*Klinikers*“ (siehe S. 239) vor der Mitte des 3. Jahrhunderts in Rom bestand. Der Papst Cornelius bezeugt es ausdrücklich und fügt hinzu, der Bischof, der Novatian zum Priester weihte, habe gebeten, „ihm zu genehmigen, daß er wenigstens diesen einen weihe“. Ohne Ausnahme galt die Bestimmung, daß die in der Verfolgungszeit gefallenen Kleriker nach geleisteter Buße nicht in ihr Amt wiedereingesetzt werden durften, sondern wie Laien zu behandeln waren. Erst die Synode von Ankyra im Jahre 314 führte einige Milderungen ein. Von dem Weltapostel übernahm die Kirche der Märtyrerzeit den Grundsatz, daß nur solche Männer in die höheren Stufen der Hierarchie aufgenommen werden durften, die noch in der ersten Ehe standen; waren sie zum zweitenmal verheiratet, so galten sie als untauglich für das geistliche Amt. Die in den letzten Jahren des 3. oder in den ersten des 4. Jahrhunderts gehaltene Synode von Elvira in Spanien (siehe S. 213) verbot den Bischöfen, Presbytern und Diakonen den ehelichen Umgang mit ihren Frauen. Man pflegt ihren dreiunddreißigsten Kanon als das erste Zölibatgesetz zu bezeichnen. Er ist es aber nicht im heutigen Sinne des Wortes; denn er bezieht sich auf bereits Verheiratete. Die Ehelosigkeit vor und nach der Weihe, bzw. die Enthaltensamkeit in der Ehe nach der Weihe scheint sich schon früh eingebürgert zu haben.

Sowohl die persönliche Heiligungsarbeit als die seelsorgerliche Tätigkeit des Klerus wurde empfindlich durch den Umstand beeinträchtigt, daß die Frage nach seinem *Lebensunterhalt* in der Märtyrerzeit keine einheitliche Lösung fand, noch finden konnte. Wir sind über sie wie über andere Alltagsfragen sehr wenig unterrichtet. Die von der Zwölfapostellehre aufgestellte Forderung, die Erstlinge von Kelter und Dreschtenne, Rind und Schaf den Propheten zu übergeben, blieb vereinzelt. Die von den Gläubigen beim Gottesdienst dargebrachten Gaben waren im allgemeinen Gebrauch; sie genügten aber offenbar nicht. Die Kleriker,

die kein persönliches Vermögen besaßen, waren daher auf die Ausübung eines Handwerks, auf Gewerbe, Handel, Ackerbau angewiesen. Ihr ererbtes oder erworbenes Vermögen durch die Anwendung der im heidnischen Erwerbsleben gebräuchlichen Mittel und durch Zinsforderung bei Darlehen zu vermehren, galt als unstatthaft und wurde vorkommendenfalls scharf gerügt (siehe S. 244). Eine andere Lösung der Frage scheint zuerst in Karthago versucht worden zu sein. Die von Tertullian erwähnte Gemeindekasse (siehe S. 250) diente in Karthago zum Teil wohl auch dem Lebensunterhalt der bedürftigen Mitglieder des Klerus; er sagt es aber nicht. Schon in seinem ersten Brief sprach Cyprian sehr eindringlich den Grundsatz aus, daß die Kleriker sich ausschließlich dem Dienst des Altars und dem Gebet widmen und von irdischen und weltlichen Beschwerden und Fallstricken fernhalten sollten. Das setzt voraus, daß die afrikanischen Kirchengemeinden für ihren Lebensunterhalt sorgten. Das geschah in der Form von „Sporteln“ und „monatlichen Austeilungen“, die in diesem und in zwei späteren Briefen Cyprians (Epist. 34 und 39) erwähnt werden. Diese Art kirchlicher Besoldung war aber kein allgemeiner Brauch; denn die Synode von Elvira bezeugt, daß noch zu ihrer Zeit von Bischöfen, Presbytern und Diakonen Handel getrieben wurde. Sie verbot es ihnen nicht, bestimmte aber, daß sie sich innerhalb ihrer eigenen Provinz halten sollten, und stellte das Zinsnehmen unter die schweren Strafen der Degradierung und der Exkommunikation.

2. Der religiös-sittlichen Heiligungsarbeit der *Laien*, denen gegenüber der gesamte Klerus nur eine kleine Zahl von Menschen bildete, stellten sich in der Verfolgungszeit *besondere Schwierigkeiten* turmhoch entgegen, die man sich gegenwärtigen muß, um ein gerechtes Urteil gewinnen zu können. Sie lagen in dem alle öffentlichen und privaten Lebensäußerungen der Welt, in der die katholischen Kirchengemeinden lebten, beherrschenden Götterglauben und Götzendienst, noch mehr aber in dem Tiefstand der sittlichen Verhältnisse im weiteren und engeren Sinne des Wortes, an dem die Gesamtbevölkerung des römischen Reiches zu Tode erkrankt war. Es bedurfte wahrlich all jener göttlichen Kräfte, die den Mitgliedern der einzelnen Gemeinden durch ihr Glaubensleben, das eucharistische Opfer, die sakramentalen Gnadenmittel und die subjektiven Heiligungsmittel ständig zuflossen, um sie in den Stand zu setzen, jener Schwierigkeiten Tag für Tag Herr zu werden. Diese Kräfte ihnen zu vermitteln und ihre Heiligungsarbeit zu leiten, war die Aufgabe des Klerus, der in einer innigsten Lebensgemeinschaft mit den Laien stand. Das beweisen gerade die Kirchenspaltungen; denn sie hätten nicht entstehen können, wenn ihre Urheber von ihren Anhängern nicht als Führer verehrt und geliebt worden wären, denen sie ihre Gefolgschaft unter keinen Umständen versagen zu dürfen glaubten. Die Alltagsarbeit des Klerus im Dienst der Gemeinden ist niemals aufgezeichnet worden. Nur die seelsorgerliche Tätigkeit Cyprians kann aus seinen Schriften und Briefen bis zu einem gewissen Grad erschlossen werden. Sie fordern immer wieder zur Ausübung der Tugenden auf, deren sich die Christen im Gegensatz zu dem Sünden- und Lasterleben der heidnischen Massen befleißigen sollten:

Einfachheit in der Kleidung, Ehrbarkeit im Handel und Wandel, Sittsamkeit, Demut, Milde, Geduld. Einen vollen Einblick in seine tägliche Sorge um das Seelenheil seiner Brüder gewähren uns aber weder diese Dokumente noch seine Biographie. Von einem jüngeren Zeitgenossen Cyprians, dem Bischof Gregorius von Neocäsarea in Pontus, einem Schüler des Origenes (siehe S. 203), besitzen wir noch zwei Biographien, eine griechische und eine syrische. Die griechische wurde aber erst rund ein Jahrhundert nach seinem Tode von Gregor von Nyssa († nach 394) verfaßt, und die syrische ist wohl noch jünger. Beide haben einen stark legendarischen Inhalt, der ihrem Heroen den Beinamen des „Wundertäters“ eintrug. Sie lassen uns aber in ihm noch den großen und erfolgreichen Seelsorger erkennen, dem es gelang, seine Vater- und Bischofsstadt aus einer heidnischen in eine christliche umzuwandeln.

Das *Gesamtergebnis* der religiös-sittlichen Heiligungsarbeit der Laien war kein vollkommenes. Das beweisen die Bußkämpfe mit ihren Voraussetzungen und Folgen sowie die große Zahl der Gefallenen in der decisiven Verfolgung. Das erhellt auch aus der eindrucksvollen Schilderung der Mißstände in der Kirche von Karthago vor dieser Verfolgung, die Cyprian geradezu als Strafe Gottes für ihre Sünden bezeichnete (De laps. 5 f.). Sie hatte aber den Erfolg, daß das sittliche Leben der Christenheit hoch über dem ihrer heidnischen Mitbürger stand. Den Beweis dafür erbringen die bereits erwähnten Gesamtschilderungen des christlichen Lebenswandels (siehe S. 241), zu denen noch manche Einzelzeugnisse hinzutreten. Eines davon ist um so wichtiger, als es von heidnischer Seite stammt. Der berühmte Arzt Galenus († um 200) hob einmal die Todesverachtung, die geschlechtliche Reinheit und die lebenslängliche Enthaltensamkeit von christlichen Männern und Frauen lobend hervor und gab sogar zu, daß es Christen gebe, die in dem Streben nach Selbstbeherrschung und Ehrbarkeit so weit fortgeschritten seien, daß sie den wahren Philosophen in keiner Weise nachstanden. Es liegt an der Einseitigkeit des Quellenmaterials (siehe S. 224), daß wir von dem tatsächlichen Tugendleben in den Kirchengemeinden fast gar nichts hören, um so mehr aber von den vorhandenen Mängeln und den Bemühungen der kirchlichen Organe um ihre Behebung. Diese Bemühungen stellen auch eine Tatsache ins Licht, die nicht übersehen werden darf. Sie beweisen nicht die Herabstimmung des christlichen Lebensideals als solchen, wie man behauptet hat, wohl aber das Nachlassen des Strebens nach seiner Verwirklichung im Verlauf des 3. Jahrhunderts als psychologisch unausbleibliche Folge der Vermehrung der Zahl der Christen sowie der relativen Friedenszeiten, in denen der Gegensatz zwischen Heiden und Christen im Alltagsleben zum Schaden der letzteren zurücktrat. Daraus erklärt sich, warum in den Quellen jene Lebensgebiete im Vordergrund stehen, die am meisten unter den vorhin angegebenen Schwierigkeiten zu leiden hatten.

Das gilt zunächst von dem *Geschlechtsleben*. Angesichts der in der heidnischen Umwelt herrschenden sexuellen Verhältnisse kamen die Christen immer wieder in Gefahr, in grobe Unzuchtsünden zu fallen. Diese waren es, welche die Buß-

frage und die ersten Bußkämpfe herbeiführten (siehe S. 236), wie auch die größte Zahl der Büsser aus Unzuchtünden bestanden haben mag. Als Normalregel für das Geschlechtsleben galt die *Einehe* als die Grundlage des neuen christlichen Familienlebens, der Ehebruch als eine der schwersten Sünden. Die unerfreulichen Zustände, welche die zahlreichen Bestimmungen der Synode von Elvira gegen den Ehebruch und andere Eheverbrechen voraussetzen, dürfen nicht verallgemeinert werden. Es unterliegt vielmehr keinem Zweifel, daß die vom Weltapostel aufgestellten Normen und Vorschriften für das Ehe- und Familienleben, die Erfüllung der Standespflichten von Eltern und Kindern, Herren und Sklaven von der überwältigenden Mehrheit der Kirchengemeinden treulich beobachtet wurden. Der Umstand, daß die Quellen nicht davon sprechen, ist der beste Beweis dafür, daß dies geschah; sie wurden ihnen ja in den gottesdienstlichen Versammlungen immer wieder vorgelesen. Das Ideal des christlichen Ehe- und Familienlebens, wie es Tertullian am Ende des zweiten Buches an seine Frau in herrlichen Worten geschildert hat, konnte freilich schon aus dem Grunde nur selten verwirklicht werden, weil in sehr vielen Fällen nur ein Teil, der Mann oder noch öfter die Frau, den christlichen Glauben angenommen hatte, nicht beide Ehegatten zu gleicher Zeit, so daß derartige *Mischehen* recht zahlreich gewesen sein müssen. Es kam auch vor, daß Christinnen aus verschiedenartigen Gründen heidnische Männer heirateten. Das ganze zweite Buch an seine Frau widmete Tertullian der Bekämpfung dieser Ehen und wies ihre großen Nachteile für den christlichen Teil nach. Das Konzil von Elvira verbot sie. Im Gegensatz zu dem Montanismus verbot die katholische Kirche die *zweite Ehe* nicht. Sie wurde aber als ein Zugeständnis an die sündhafte Begierlichkeit eingeschätzt. Der Apologet Athenagoras brandmarkte sie sogar als einen „wohlanständigen Ehebruch“. Die zwischen 314/25 abgehaltene Synode von Neocäsarea wies in bezug auf die Christen, „die sich in viele Heiraten gestürzt hatten“, auf einen älteren Kanon hin, aus dem ihre Bußzeit bekannt sei; er wird aber sonst nirgends erwähnt. Da von einer dritten Heirat nur in der Polemik des Hippolytus gegen den Papst Kallistus die Rede ist (siehe S. 236), darf angenommen werden, daß das öftere Heiraten sehr selten vorgekommen ist.

Dem Alltagsleben der Christen erwuchs eine ständige Gefahr aus den öffentlichen *Volksbelustigungen* in Gestalt von Schauspielen in dem Theater, Gladiatoren- und Tierkämpfen in dem Amphitheater, Wagenrennen im Zirkus, Athletenkämpfen in dem Stadion, gemeinschaftlichen Bädern in den Thermen, Würfelspielen in öffentlichen Lokalen, die in den römischen Städten an der Tagesordnung waren, und zu denen noch heidnische Volksfeste (Januarien, Matronalien, Floralien, Saturnalien) und die Kaiserfeste hinzutraten. Aus den Äußerungen der Apologeten Athenagoras, Tatian und Theophilus von Antiochien ist ersichtlich, daß die Christen im 2. Jahrhundert sich allgemein fernhielten. Im dritten nahmen aber manche von ihnen eine freiere Stellung ein sowohl zu den Volksbelustigungen als zu den Volksfesten. Schon zu Tertullians Zeiten gab es in der Gemeinde von Karthago Theaterfreunde, gegen die er in seiner Schrift „Über die

Schauspiele“ auftrat. Wir lernen daraus sowohl die Gründe kennen, mit denen heidnische Mitbürger befreundete Christen zu ihrem Besuch zu verleiten, als die Ausflüchte, durch welche diese ihre Nachgiebigkeit zu beschönigen suchten. In seiner mächtigen Sprache wies er beides zurück und stellte den götzendienerischen Ursprung der Spiele, ihre Schamlosigkeit und ihr tödliches Gift klar heraus. Seine Schrift „Über den Götzendienst“ polemisiert in gleicher Weise gegen Christen, die sich an den Volksfesten beteiligten. Die Schrift „Über die Schauspiele“, die Novatian zurückerstattet wurde (siehe S. 211), setzt ähnliche Verhältnisse in der Mitte des 3. Jahrhunderts voraus. Wir wissen nicht, wie groß die Zahl der Christen war, die diese Stellung einnahmen. In Karthago konnten sie nicht zahlreich sein; denn Tertullian sagt selbst in seiner Schrift über die Schauspiele, daß die Heiden die Qualität eines Mitbürgers als Christen am meisten an der Verwerfung der Schauspiele erkannten (c. 24). Minucius Felix, der den Dialog Octavius (siehe S. 209) wohl nach Tertullian schrieb, legt dem Anwalt des Heidentums den Vorwurf gegen die Christen in den Mund, daß sie bei keiner Vergnügung, keinem Schauspiel, keinem feierlichen Aufzug, keinem heiligen Wettkampf, keiner öffentlichen Mahlzeit sich sehen ließen (c. 12). Bemerkenswert ist auch, daß die Synode von Elvira, die sich so oft gegen Unzuchtünden wendet, nur die Würfelspieler erwähnt (can. 79). Sie spricht einmal von Wagenlenkern und Pantomimen, aber um zu bestimmen, daß sie vor der Aufnahme ihren Künsten entsagen müßten und, falls sie zu ihnen zurückkehrten, aus der Kirche ausgeschlossen werden sollten (can. 62).

## VI. DIE KATHOLISCHE LIEBESTÄTIGKEIT

Spätestens von der Mitte des 2. Jahrhunderts an traten in wachsendem Ausmaß Männer und Frauen in die katholischen Kirchengemeinden ein, die zu den begüterten Schichten der römischen Bevölkerung gehörten. Die kirchlichen Oberen verlangten von ihnen nicht die freiwillige Entäußerung von ihrem Privateigentum, wie sie in der Urgemeinde von Jerusalem in Übung gewesen war (siehe S. 31), ebensowenig wie der Weltapostel es getan hatte. Die Frage, wie die Gegenwart von *Reichen* in den Gemeinden sich mit dem Ausspruch des Herrn vertrage: „Es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr geht, als daß ein Reicher in das Gottesreich eingeht“, wird sich schon früh und mehr als einmal gestellt haben; denn er stand in den ersten drei Evangelien zu lesen samt ihrer Veranlassung, der Begegnung des reichen Jünglings mit Jesus. Durch *Klemens von Alexandrien* lernen wir die Antwort kennen, die man in der dortigen Kirche um die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert gab. Der grundsätzlichen Seite der Frage widmete er das Schriftchen, das den bezeichnenden Titel trägt: „Wer ist der Reiche, der gerettet werden kann?“ Christus habe nicht befohlen, die vorhandene Habe wegzuwerfen und sich von den Reichtümern zu trennen, sondern die falsche Meinung bezüglich des Reichtums aus der Seele zu schaffen und die Gier danach zu ersticken. Der Reichtum sei ein Werkzeug, das richtig gebraucht werden solle. „Wer Grundstücke, Gold, Silber und Häuser besitzt als Geschenke

Gottes, wer Gott dem Geber damit dient zum Heil der Seelen und weiß, daß er dies mehr um der Brüder als um seiner selbst willen besitzt, wer Herr ist über seinen Besitz, nicht dessen Sklave . . . und allzeit bei guten Werken beharrt . . ., der ist ein vom Herrn Seliggepriesener, ein Armer im Geiste, ein würdiger Erbe des Himmelreiches“ (c. 16). Ihre praktische Beantwortung ist zu ersehen aus der Schrift über den Logos als Pädagogen (siehe S. 201). Hier bespricht Klemens der Reihe nach sämtliche Lebensbedürfnisse begüterter Christen seiner Zeit, von dem kostbaren Hausrat und Goldschmuck bis zu dem Schuhwerk, vom Essen, Trinken und Schlafen bis zu den Spielen, Bädern und gymnastischen Übungen, um jenen Gebrauch all dieser Dinge aufzuweisen, der den Christen im Unterschied von den Heiden gezieme. Bei dem regen Verkehr der Gemeinden untereinander darf die Antwort des Klemens ohne Bedenken verallgemeinert und der doppelte Schluß daraus gezogen werden, daß die Kirche den Reichen in ihrer Mitte einen verchristlichten Gebrauch ihres Vermögens nicht verwehrte, daß sie aber zugleich die Forderung an sie richtete, ihren Reichtum in den Dienst ihrer bedürftigen Brüder zu stellen.

Den Beweis dafür, daß sie dieser Forderung tatkräftig nachkamen, erbringt die *Liebestätigkeit* der Kirchengemeinden der Märtyrerzeit; denn die Freigebigkeit der begüterten Mitglieder der Gemeinden, Kleriker wie Laien, war ohne Zweifel die ergiebigste Quelle, aus der sie Tag für Tag gespeist wurde.

Diese Liebestätigkeit bildet das bekannteste und glänzendste *Ruhmesblatt* in der Geschichte der katholischen Kirche der Märtyrerzeit. Die bloße Aufzählung aller Zeugnisse, die sich aus ihrem Schrifttum über die Liebeswerke von Einzelchristen wie von ganzen Kirchengemeinden, vor allem der römischen Kirche, die darin alle übrigen übertraf, gewinnen lassen, würde viel Raum beanspruchen. Auch die Funktionen, die diese tatkräftige Liebestätigkeit tagtäglich und bei großen Unglücksfällen in gesteigertem Maße zu erfüllen sich bestrebte, können nur angedeutet werden. Innerhalb der einzelnen Gemeinden wurde sie durch die Diakonen und ihre Gehilfinnen für die Frauen, die Diakonissen, ausgeübt. Sie umfaßte die Armen und Kranken, Witwen und Waisen, Schwachen und Hilfsbedürftigen aller Art, auch Greise, die ihr Haus nicht mehr verlassen konnten, so gut wie Schiffbrüchige und die zugereisten armen Glaubensgenossen. Sie erstreckte sich aber auch von Gemeinde zu Gemeinde durch die Sorge um die in Gefangenschaft gehaltenen und die zu den Bergwerken verurteilten Brüder und durch die Unterstützung ganzer Gemeinden, die gefährdet waren, was sich besonders die römische Kirche angelegen sein ließ. Durch Tertullian erfahren wir, daß in Karthago eine Kirchenkasse bestand, in die entweder monatlich oder ganz nach Belieben freiwillige Beiträge flossen, aus denen die Kosten der Armenpflege bestritten wurden (Apolog. c. 39). Er unterscheidet sie scharf von den Geldern, die beim Eintritt in die heidnischen Gesellschaften und Vereine entrichtet werden mußten. In diesem Zusammenhang erwähnt er Äußerungen von Heiden: „Siehe, wie sie einander lieben“, „wie sie einer für den andern zu sterben bereit sind“. Sie sind vielfach als eine den Heiden abgerungene Anerkennung der Liebestätig-

keit der Christen gedeutet worden. In Wirklichkeit wollten diese, wie Tertullian ausdrücklich bemerkt, einen Tadel damit aussprechen, was nicht wundernehmen könne; „sie haßten ja einander und waren eher bereit, einer den anderen zu töten“. Der Egoismus war so tief in ihre Seelen eingedrungen, daß sie für eine solche Bruderliebe gar kein Verständnis hatten. Von Wichtigkeit ist die Feststellung durch Adolf von Harnack in seiner großen Geschichte der „Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten“, daß der Vorwurf, durch ihre Liebestätigkeit den Bettel großgezogen zu haben, die Kirchenoberen nicht trifft. Diese schärfen vielmehr den Mitgliedern ihrer Gemeinden die Pflicht zur Arbeit ein und fühlten sich sogar verpflichtet, den Arbeitslosen die Gelegenheit zur Arbeit zu verschaffen.

## VII. DIE ANFÄNGE DES KATHOLISCHEN ORDENSLEBENS

In die Märtyrerzeit fallen auch die Anfänge einer Institution der katholischen Kirche, die vom 4. Jahrhundert an eine kirchliche Großmacht wurde und es bis zur Stunde geblieben ist. Man hat freilich das katholische Ordenswesen auf *außerchristliche* Anregungen zurückzuführen versucht, die bald von dem jüdischen Aszetentum (Essener, Therapeuten), bald von dem Buddhismus, bald von dem Neupythagoreismus oder Neuplatonismus, bald sogar von dem Serapisdienst in Memphis ausgegangen sein sollen. Keine dieser Hypothesen hat sich aber bewährt, und sie fallen alle in den Fehler, äußere Ähnlichkeiten zu inneren Abhängigkeiten zu stempeln. Die verwandten Erscheinungen in der antiken Welt beweisen nur die Wertschätzung der Enthaltbarkeit und der Weltflucht in der vor- und außerchristlichen auf einer höheren Lebensstufe stehenden Menschheit. Sie hat, auf das Ganze gesehen, nirgends eine geistig, religiös und sittlich so einwandfreie Gestalt angenommen wie im Christentum. Das katholische Ordenswesen ist *innerchristlichen Ursprungs*. Es entstand als Schöpfung, nicht der kirchlichen Hierarchie, sondern des *Laientums* infolge jenes Differenzierungsprozesses, der sich im religiösen Leben mit derselben psychologischen Notwendigkeit wie auf allen übrigen Lebensgebieten der Menschheit auswirken muß, vermöge der verschiedenen Intensitätsgrade der religiösen Anlagen und Bedürfnisse der Einzelmenschen.

1. Das *erste Stadium* in der Ausbildung des katholischen Ordenslebens war das *Aszetentum*. Im Schoß der katholischen Kirchengemeinden fand sich schon sehr früh eine Minderheit von Mitgliedern, deren religiöse Anlage stärker war als die der Mehrheit, und die das Bedürfnis empfanden, der Pflege des religiösen Lebens alle übrigen Lebensaufgaben hintanzusetzen. Dieses intensivere Streben nach persönlicher Heiligung offenbarte sich vor allem durch die freiwillige Ehelosigkeit, die von den Apologeten Justin dem Märtyrer, Athenagoras, Tertullian und Minucius Felix sowohl für Männer als für Frauen bezeugt und der in der Heidenwelt herrschenden Unsittlichkeit als glänzendster Ruhmestitel der Christen entgegeng gehalten wird. Diese Aszetten, d. h. Enthaltamen, verblieben wie im



häuslichen, so auch im kirchlichen Verbands. Unter ihnen war, wie nicht anders zu erwarten, die Frauenwelt am zahlreichsten vertreten. Durch Cyprians Schrift „Über die Haltung der Jungfrauen“ erfahren wir des näheren, daß es in seiner Gemeinde gottgeweihte Jungfrauen gab, die sich durch eine Art Gelübde zur Ehelosigkeit verpflichteten. Er bezeichnet sie als die „Blüte am Baum der Kirche“, als „den strahlenden Teil der Herde Christi“. Sie scheinen einen Verein gebildet zu haben oder wenigstens eigene Zusammenkünfte gehalten zu haben. Denn Cyprian ermahnt die älteren unter ihnen, sich als Lehrmeisterinnen zu betätigen; die jüngeren sollten ihre Altersgenossinnen anspornen, alle sich gegenseitig aufzumuntern. Sie führten aber kein gemeinsames Leben; denn sie konnten über ihr Vermögen frei verfügen. Cyprian beschäftigt sich am meisten mit den reicheren von ihnen und tadelt die Gefall- und Putzsucht, die in ihren Kreisen herrschte, wie das schon Tertullian der christlichen Frauenwelt Karthagos gegenüber getan hatte. Sie waren nicht an ein lebenslängliches Gelübde der Keuschheit gebunden; denn Cyprian sagt ausdrücklich, sie sollten, wenn sie nicht ausharren wollten oder konnten, lieber heiraten als sich der Gefahr aussetzen, durch ein Sündenleben in das ewige Feuer zu fallen. Solche Vereine gottgeweihter Jungfrauen bestanden im 3. Jahrhundert wohl in allen übrigen Kirchenprovinzen. Bezeugt sind sie aber nur für Spanien durch die Synode von Elvira (can. 13), für Kleinasien und Syrien durch die Synode von Ankyra (can. 19) und für die Bischofsstadt des Methodius, Olympus in Lykien, bzw. Philippi in Mazedonien, durch seine Schrift, die er nach einem berühmten Vorbild „Symposium“ betitelte. Die beiden Synoden geben uns naturgemäß nur einen Einblick in ihre Schattenseiten. Erfreulicher ist die Schrift des Methodius, worin er zehn Jungfrauen bei einem in den Gärten einer von ihnen gehaltenen Gastmahl mit je einer Lobrede auf die Keuschheit auftreten läßt. Nähere geschichtliche Nachrichten über sie lassen sich aber aus diesen rhetorischen Prunkstücken nicht gewinnen.

Als verfehlter Versuch, die mit der Ehelosigkeit verbundenen Probleme zu lösen, kam wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts das sogenannte *Syneisaktentum* auf. Diese Bezeichnung lehnt sich an den Ausdruck an, mit dem die Synode von Antiochien im Jahre 268 (siehe S. 217) die Gesellschafterinnen benannte, die Paul von Samosata mit sich führte (wörtlich: die Miteingeführten). Sachlich ist damit das Zusammenleben von Männern und Jungfrauen unter einem Dach in einer Art geistlicher Ehe zum Zweck der gemeinsamen Pflege der Ascese gemeint. Es liegt auf der Hand, daß ein derartiges Unterfangen mit schweren sittlichen Gefahren verbunden war, wie denn auch die genannte Synode bemerkt, es sei ihr bekannt, daß viele Mitglieder des Klerus, der doch für das christliche Volk das Vorbild alles Guten und Schönen sein sollte, gefallen oder wenigstens in schlechten Ruf gekommen seien. Näher äußerte sich Cyprian darüber in der Antwort auf die Anfrage eines afrikanischen Bischofs, die sich auf einen Einzelfall bezog. Er verwarf die geistliche Ehe im Prinzip und forderte das Auseinandergehen der in Betracht kommenden Personen unter Bestimmung von verschiedenen Bußstrafen je nach ihrem Verhalten. Zwei

Briefe an Aszeten, die unter dem Namen des Klemens von Rom in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts in Syrien oder Palästina verfaßt wurden und in syrischer Übersetzung erhalten sind, beschäftigen sich mit derselben Angelegenheit. Während der erste das Ideal der geschlechtlichen Enthaltensamkeit verherrlicht, bemüht sich der zweite, die Verwerflichkeit des Zusammenlebens männlicher und weiblicher Aszeten in eindringlichster Weise darzutun. Das gegen diese Unsitte von der Synode von Ankyra erlassene Verbot beweist, daß sie auch in Kleinasien verbreitet war. Es mußte in der Folgezeit mehrmals wiederholt werden.

2. Inzwischen war die Ausbildung des katholischen Ordenslebens in ein *zweites Stadium* eingetreten, das als *Anachoreten-* oder *Einsiedlertum* bezeichnet wird. Es entstand durch die Initiative von Laien, die sich nicht damit begnügen wollten, innerhalb ihres Familienkreises ein enthaltsames Leben zu führen, sondern den Entschluß faßten, ihre Familie zu verlassen, die ganze Last der heidnischen Umwelt von sich zu werfen und allen Vorteilen des Kulturlebens zu entsagen, weil sie darin eine Gefahr für ihr Seelenheil erblickten. Einen solchen Entschluß konnten nur Männer fassen, nicht weibliche Aszeten. Um ihn durchführen zu können, mußten sie einen Aufenthaltsort finden, der ihnen das Leben, wenn auch in dürftigster Form, ermöglichte. Am günstigsten lagen dafür die Verhältnisse in Oberägypten und in der Thebais. Zum frühesten Schauplatz dieser neuen christlichen Lebensform wurden sie aber auch aus dem Grunde, weil die einheimische Bevölkerung Oberägyptens und der Thebais zu jenen kleinen Völkerschaften gehörte, die am wenigsten von der hellenistisch-römischen Kultur erfaßt worden waren. Die zwei ältesten Vertreter des Einsiedlertums waren in der Tat *Kopten*: Paulus von Theben und Antonius der Große. Die Lebensbeschreibung, die Hieronymus dem ersten im Jahre 376 widmete, kann keinen Anspruch auf geschichtlichen Wert erheben. Es steht aber außer Zweifel, daß Paulus eine geschichtliche Person ist, nicht eine Romanfigur. Um 228 geboren, zog er sich schon in seinen Jugendjahren in eine Berghöhle zurück, wo er nach seinem Biographen neunzig Jahre ein heiliges Einsiedlerleben führte und hundertdreizehn Jahre alt wurde. Antonius, in Koma in Oberägypten im Jahre 251 von reichen Eltern geboren, lebte als Einsiedler zuerst in der Nähe seiner Heimat, sodann (von 285 an) in dem Wüstengebirge von Pispir rechts vom Nil und von Kolzim unweit des Roten Meeres. Er erreichte das Alter von hundertfünf Jahren († 356). Er ist der erste von jenen tiefreligiösen Männern, die einen nachhaltigen Einfluß auf die Welt ausübten, die sie verlassen hatten; denn er kam in einen Briefwechsel mit Konstantin dem Großen und seinen Söhnen und griff in die arianischen Wirren in Alexandrien ein. Allbekannt wurde er durch den Bischof Athanasius von Alexandrien, der kurz nach seinem Tode sein Leben in einer Biographie schilderte, die an der Spitze der idealisierenden hagiographischen Literatur der griechischen Kirche steht, deren geschichtliche Zuverlässigkeit aber mit Unrecht angefochten wurde. An den angegebenen Orten hatten sich mehr oder weniger zahlreiche Jünger um Antonius gesammelt, denen er eine lose Organisation gab

in der Gestalt von *Anachoretenvereinen*. Jedes ihrer Mitglieder wohnte in einer eigenen Zelle; sie lebten auch nicht nach einer gemeinsamen Regel und bildeten überhaupt keine geschlossene Einheit. Dadurch charakterisieren sich diese Vereine als das *Mittelglied* zwischen dem eigentlichen Einsiedler- und dem Mönch- oder Zölibitentum (d. h. den Zusammenlebenden), in dem das katholische Ordensleben seine definitive Gestalt erhielt. Das geschah durch die Initiative eines dritten hervorragenden Kopten, des berühmten Pachomius, der kurz nach dem Ende der Märtyrerzeit das erste Männer- und bald darauf das erste Frauenkloster gründete.

#### VIII. DIE BEGRÜNDUNG DES NEUEN, CHRISTLICHEN KULTURLEBENS

Das vielberufene Wort „*Kultur*“ bekommt nur dann einen eindeutigen Sinn und Inhalt, wenn man es auf die höheren menschlichen Lebensgebiete beschränkt und von der „*Zivilisation*“ unterscheidet. Von diesem Gesichtspunkt aus bedeutet das Wort *Kultur*, objektiv genommen, das in einer bestimmten Zeit vorhandene Gesamtergebnis jener Tätigkeit eines Volkes, welche die Pflege der Religion, die Erkenntnis der Wahrheit, die Verwirklichung der Sittlichkeit, die Wahrung des Rechtes und die Ausübung der Kunst zum Gegenstand hat, und deren Ziel die immer vollkommenere Auswirkung des Menschheitsideales und der damit innerlich verbundenen Verherrlichung Gottes bildet. Der Ausdruck „*Zivilisation*“ eignet sich hingegen am besten zur Bezeichnung des Gesamtergebnisses jener Tätigkeit eines Volkes, die sich auf die materiellen Güter der äußeren Natur bezieht zu dem Zweck, sie der wachsenden Vervollkommnung seiner realistischen Daseinsverhältnisse immer dienstbarer zu machen. Aus dieser Begriffsbestimmung ist sofort ersichtlich, daß von einer christlichen *Zivilisation* in der Märtyrerzeit keine Rede sein kann, weil die Pflege der entsprechenden Lebensgebiete seitens der Christen sich innerhalb der hergebrachten Formen hielt. Um so Wertvolleres leistete die katholische Kirche der Märtyrerzeit für das höhere menschliche Kulturleben; denn durch die Ausbildung ihrer inneren Lebensgebiete legte sie die Fundamente der *christlichen Kultur* und hob das im heidnischen Römerreich herrschende Kulturleben grundsätzlich und innerhalb ihrer Gemeinden auch tatsächlich auf ein wesentlich höheres Niveau.

Auf dem höchsten und zugleich schwierigsten Kulturgebiet, dem *religiösen*, erzielte sie nichts weniger als eine völlige Regeneration: 1. durch die Befreiung eines je nach den Provinzen des römischen Reiches wechselnden, im ganzen aber sehr erheblichen Bruchteiles der Bevölkerung von dem polytheistischen Aberglauben mit seinen traurigen Begleiterscheinungen, 2. durch die Versöhnung von Gotteslehre und Gottesdienst, die in den Augen der Bildungsschichten, aus denen ihre Mitglieder stammten, infolge der hellenistisch-römischen Aufklärung in einen scharfen Gegensatz zueinander getreten waren, 3. durch die Erhebung der Religion aus ihrer unwürdigen Stellung als Natur-, Menschen- und Staatsdienst in

die lichten Höhen der Erkenntnis und Anbetung des einen wahren Gottes im Geiste und in der Wahrheit.

Das *sittliche Leben* hatte im heidnischen Römerreich durch den Einfluß der platonischen und stoischen Philosophie eine gewisse Höhe erreicht, die sich allerdings mehr in den Theorien der Philosophen als in dem praktischen Leben der Volkskreise offenbarte. Die katholische Kirche führte ihre Mitglieder auf eine höhere Stufe der praktischen Sittlichkeit hinauf durch die Herstellung eines harmonischen Verhältnisses zwischen ihrer religiösen und ihrer sittlichen Lebensaufgabe. Für das sittliche Verhalten des Einzelmenschen waren die religiösen Funktionen, Zeremonien und Gebräuche, die in den heidnischen Volksmassen geübt wurden, im besten Fall indifferent; manchmal standen Religion und Sittlichkeit sogar in einem direkten Gegensatz zueinander. Die Kirche brachte sie in ein inneres Verhältnis durch die Verbindung der Nächstenliebe mit der Gottesliebe als gleichwertigen Größen und durch die Regelung der Selbstliebe durch die Gottes- und Nächstenliebe. Der Kampf gegen die Sünde, insbesondere die spezifisch heidnische Sünde der Unzucht, die positive Heiligungsarbeit, der ihre Mitglieder der großen Mehrheit nach oblagen, ihre eifrige Liebestätigkeit, die Erduldung schwerster Leiden in den akuten Verfolgungen, die Opfer an Gut und Blut, die sie ihrer Glaubenstreue brachten, das sind ebenso viele Beweise für die Erhabenheit des christlichen Sittenlebens über das weitverbreitete Lasterleben ihrer Gegner und Verfolger.

Die dritte Leistung der jungen christlichen Kultur war die Begründung eines *neuen Geisteslebens*. Von dem schwankenden Boden der einander widersprechenden philosophischen Schulen wurden die geistig begabten und interessierten Mitglieder der katholischen Kirche auf den unerschütterlichen Felsen der gottgeoffenbarten Wahrheit versetzt und fanden hier die wahre, göttliche Philosophie. Wir würden ihr freudiges Bewußtsein, ein der griechisch-römischen Philosophie weit überlegenes Geistesleben zu besitzen, besser erkennen können, wenn wir noch alle theologischen Schriften des 2. und 3. Jahrhunderts besäßen. Was davon erhalten ist, berechtigt aber zu dem Urteil, daß sie eine *wesentliche Bereicherung* des antiken Geistes in der Erforschung sowohl der letzten Probleme des Weltalls als der höchsten Aufgaben des menschlichen Lebens über Plato und Aristoteles hinaus bedeuteten. Der Ruf, dessen sich die zwei bedeutendsten Theologen der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, Hippolyt und Origenes, erfreuten, ist daraus zu ersehen, daß die Kaiserin Julia Mamäa (siehe S. 141) mit beiden in brieflichem Verkehr stand, und daß sie Origenes mit einem Ehrengelock nach Antiochien kommen ließ, um, wie Eusebius sich ausdrückt, „eine Probe seiner allgemein bewunderten Einsicht in die göttlichen Dinge zu erhalten“ (6, 21). Sein täglicher Unterricht in Alexandrien zog auch solche Heiden an, die in den Wissenschaften und in der Philosophie keine Neulinge waren (6, 3). Die Entstehung des *Neuplatonismus* gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts ist wohl nicht zuletzt auf das von hervorragenden Anhängern des alten Geisteslebens empfun-

dene Bedürfnis zurückzuführen, der christlichen Theologie eine überlegene heidnische Philosophie entgegenzusetzen.

Was die *Kunst* betrifft, ohne die keine höhere Kultur sich denken läßt, so ist das alte Märchen von dem Kunsthaß der ersten Christen schon längst widerlegt durch den Nachweis der aus der Märtyrerzeit noch erhaltenen Kunstdenkmäler. Die älteste christliche Kunst war auf dieselben technischen Bedingungen, Mittel und Formen angewiesen wie die hellenistisch-römische, deren Verfall schon begonnen hatte, als das Christentum in das römische Reich eindrang. Sie mußte sogar in der künstlerischen Form aus naheliegenden Gründen hinter jener zurückstehen. Sie war aber von Anfang mit einem neuen Geist erfüllt. Das zeigt sich schon in der Bevorzugung der Malerei, die zur Versinnbildung seelischer Vorgänge geeigneter ist als die Skulptur, ohne daß jedoch diese grundsätzlich ausgeschlossen worden wäre. Eines der künstlerisch wertvollsten Denkmäler des 3. Jahrhunderts ist ja die Statue des Guten Hirten im altchristlichen Lateranmuseum in Rom. Dieser neue Geist offenbart sich besonders in dem alt- und neutestamentlichen Bilderzyklus, dessen Überreste in den römischen und anderen Katakomben noch zu sehen sind, leider meist in schlechtem Zustand. Sie stehen inhaltlich himmelhoch über den Erzeugnissen der heidnischen Malerei, die sich nur zu oft in der Darstellung schlüpfriger, die niedersten Leidenschaften aufreizender Szenen gefiel. Das Christentum gab aber der Kunsttätigkeit nicht nur einen idealeren und ethisch wertvolleren Vorwurf; es steckte auch dem ästhetischen Kunstgenuß ein höheres und reineres Ziel, als das Heidentum es je vermocht hatte. Es stellte ihn fast ausschließlich in den Dienst religiöser Gedanken, Gefühle und Hoffnungen und verlieh ihm dadurch die höchste Weihe.

Die Umgestaltung der *rechtlichen und sozialen Verhältnisse* des heidnischen Römerreiches im Sinne der Forderungen des Christentums war in der Märtyrerzeit selbstverständlich ausgeschlossen. Die katholische Kirche erwies sich aber schon damals als eine soziale Erneuerungskraft, die keiner der heidnischen Kulte besaß. Die Aufhebung der Sklaverei hat sie theoretisch nicht verlangt. Den Sklaven, die in ihre Gemeinden eintraten, erkannte sie aber nicht nur dieselben Pflichten, sondern auch dieselben Rechte zu wie den Freien. Es ist mehrmals bezeugt, daß sie von den Mitgliedern aus den freien Ständen in religiöser Beziehung als Brüder eingeschätzt, genannt und behandelt wurden. In der ältesten erhaltenen Apologie des Aristides (siehe S. 241) heißt es: „Die Sklaven und Sklavinnen . . . unterweisen sie wegen der Liebe, die sie zu ihnen haben, damit sie Christen werden; und wenn sie es geworden sind, nennen sie sie Brüder ohne Unterschied“ (c. 15). Diese Gleichstellung in der höchsten und wichtigsten Lebensaufgabe bedeutete aber nichts Geringeres als die innere Überwindung des Sklaventums in dem Punkte, in dem es die Menschenwürde am empfindlichsten verletzte. Einen direkten Beitrag zur sozialen Reform des Familienlebens leistete die Kirche durch die Heiligung der Ehe und die Forderung einer strengeren Erfüllung der gegenseitigen Pflichten der Familienglieder und Hausgenossen (siehe S. 248). Als immanenten Lohn dieser Pflichterfüllung ernteten die Mit-

glieder der katholischen Kirchengemeinden ein innigeres und bleibenderes, weil von den äußeren Lebenslagen unabhängigeres Familienglück als ihre heidnischen Mitbürger. Durch die Ausdehnung der christlichen Bruderliebe auf alle Mitchristen ohne Rücksicht auf die Unterschiede von Stand und Volk, durch die Predigt von der die ganze Menschheit umfassenden Heilstätigkeit Gottes, der gemeinsamen Erlösung der Menschen durch Christus und der Zusammengehörigkeit aller Völker als Glieder der einen Familie der Kinder Gottes auf Erden inaugurierte endlich die katholische Kirche im Prinzip eine neue internationale Gesellschaftsordnung, in der die Gerechtigkeit im Bunde mit der christlichen Nächstenliebe den Egoismus, das Tyrannentum und den Imperialismus der antiken Welt zu überwinden berufen war.

Mit den Anfängen des neuen, christlichen Kulturlebens ging Hand in Hand die beginnende Verwirklichung des *neuen, christlichen Menschheitsideals*. Das Christentum bekundete von seinen ersten Tagen an eine Kraft, hochmenschliche Persönlichkeiten zu schaffen, die ihm nicht bloß dem griechisch-römischen Heidentum, sondern allen übrigen Kulturreligionen gegenüber in einziger Art zusteht. Die mit Petrus, Paulus und Johannes, den Trägern der drei Lebensstadien des Urchristentums, einsetzende Reihe christlicher Charakterköpfe setzte sich im 2. und 3. Jahrhundert fort durch das Hinzutreten der zahlreichen Märtyrer und Bekenner, Kirchenmänner und Theologen, von denen die hervorragendsten auf den vorstehenden Blättern genannt wurden. Sie stellen die Verkörperung eines Humanitätsideals dar, an das die Großen der antik-heidnischen Welt, am religiös-sittlichen Maßstab gemessen, nicht heranreichen. Diesen höchsten Rang in der menschlichen Hierarchie erwarben sie sich durch die vollkommene Harmonie, die sie zwischen ihren niederen und höheren Seelenkräften herstellten, durch ihre restlose Hingabe an die höchsten Aufgaben menschlicher Tätigkeit, durch ihre selbstlose und erfolgreiche Arbeit am Seelenheil ihrer Mitmenschen, endlich durch die heroische Seelenstärke, die sie zum höchsten Opfer befähigte, das der Mensch für seine Ideale zu bringen vermag.

## VIERTES KAPITEL

Die letzte Verfolgung und der endgültige Sieg  
der katholischen Kirche (303-324)I. DAS WIEDERAUFLEBEN DER RÖMISCHEN  
VERFOLGUNGSPOLITIK UNTER KAISER DIOKLETIAN

Die von der katholischen Kirche im 2. und 3. Jahrhundert geleistete Arbeit war so erfolgreich, und ihre Schöpfungen besaßen so große Vorzüge, daß der Tag nicht ausbleiben konnte, an dem die Märtyrerzeit ihr Ende finden würde. Um die Wende des 3. zum 4. Jahrhundert konnte er um so mehr erhofft werden, als die systematische Christen- und Kirchenverfolgung seitens der römischen Staatsgewalt seit mehr als einem Menschenalter ruhte. Diese Hoffnung erfüllte sich nicht. Es stellte sich vielmehr der *zweite Abschnitt* der systematischen Verfolgung ein, der den ersten (siehe S. 145 ff.) an Heftigkeit noch übertreffen sollte. Für das Wiederaufleben der römischen Verfolgungspolitik wirkten *verschiedene Faktoren* zusammen: zunächst die durch die lange relative Friedenszeit geförderte Weiterverbreitung der christlichen Religion und ihr stärkeres Eindringen in die höheren Bevölkerungsschichten; sodann die wachsende Zahl der christlichen Soldaten in den römischen Heeren, deren heidnische Traditionen in Frage gestellt wurden. Eine dritte treibende Kraft war die heidnische Priesterschaft, die nicht bloß den Haß gegen die Christen beständig schürte, sondern sich mehr und mehr zum Kampf um ihre eigene Existenz genötigt sah und daher auch ein sehr reales Interesse daran hatte, daß ihre immer stärker werdende religiöse Gegnerin, die katholische Kirche, zurückgedrängt, ja womöglich vernichtet werde. Von geringerer Bedeutung war ein weiterer Faktor geistiger Natur, die Polemik von heidnischen Schriftstellern gegen das Christentum. Laktantius spricht von zwei literarischen Gegnern, nennt aber ihre Namen nicht und tut ihre (verlorengegangenen) Schriften kurz ab. Der eine von ihnen war der Neuplatoniker Hierokles, der als Statthalter von Bithynien „Wahrheitsliebende Abhandlungen“ an die Christen richtete, deren Widerlegung durch Eusebius von Cäsarea erhalten ist. Er wirft ihm vor, ältere und längst widerlegte antichristliche Schriften nicht bloß dem Sinne nach, sondern wörtlich ausgeplündert zu haben. Unter Hinweis auf die Widerlegung des „Wahren Wortes“ von Celsus durch Origenes (siehe S. 204) begnügte er sich mit der Bekämpfung der Argumente, die Hierokles aus der Biographie des Wundertäters Apollonius von Tyana (siehe S. 144) gegen die Wunder Jesu übernommen hatte. Der stärkste

Faktor war aber der *staatspolitische*: die innere Verbindung des römischen Staatswesens mit der römischen Staatsreligion. Je zahlreicher die Christengemeinden wurden, desto überzeugender mußte sich der Öffentlichkeit die Meinung aufdrängen, daß das Christentum mit der unbedingten Ablehnung der Staatsreligion zugleich den Bestand des römischen Staatswesens und seines ganzen Kulturlebens tödlich gefährde. Wenn sich nun wieder Träger der römischen Staatsgewalt fanden, die sich wie Decius und Valerian (siehe S. 145 ff.) die Verteidigung des auf jener Verbindung beruhenden heidnisch-römischen Staats- und Lebensideals dem Christentum gegenüber zur Aufgabe stellten, und denen günstige Regierungsverhältnisse beschieden waren, mußte die Verfolgungspolitik wieder aufleben und zu einem Kampf gegen das Christentum führen, dem durch die Stärke des christlichen Gegners der Charakter eines Entscheidungskampfes zwischen dem Alten und dem Neuen aufgeprägt werden sollte.

Diese Voraussetzungen verwirklichten sich von dem Augenblick an, in dem *Diokletian* nach der Ermordung Numerians, des jüngeren Sohnes des Kaisers Carus (282-283), von dem Heere am 17. November 284 zum Kaiser gewählt und nach der Ermordung von Carinus, dem Bruder Numerians, in Mösien im Frühjahr 285 als Alleinherrscher anerkannt wurde. Dalmatiner von niederer Geburt, war er als gemeiner Soldat in das Heer eingetreten, in dem er es zum Führer der kaiserlichen Leibwache gebracht hatte. An der Ermordung von Numerian war er unbeteiligt gewesen und rächte ihn an dem mutmaßlichen Mörder, dem Prätorianerpräfekten Aper. Er lebte ganz und gar in den heidnischen Traditionen und Kultübungen des römischen Heeres und war erfüllt von der Ehrfurcht gegen die römischen Gottheiten, durch deren Gunst die römische Majestät ihre Größe erhalten habe, „weil sie alle ihre Gesetze durch weise Religiosität und Beobachtung des Schamgefühls befestigt hat“, wie es in seinem Edikt gegen die Verwandtenehe vom Jahre 295 heißt. In dem Edikt gegen die Manichäer (siehe S. 157) ist sein grundsätzlicher Standpunkt in Religionssachen klar ausgesprochen: „Die unsterblichen Götter haben in ihrer Vorsehung anzuordnen und zu bestimmen geruht, daß das Gute und Wahre durch den Rat und die Überlegung vieler guter, trefflicher und weiser Männer unversehrt gebilligt und festgelegt werde. Dem entgegenzutreten und sich zu widersetzen ist Frevel. Auch sollte die alte Religion nicht durch eine neue angefochten werden; denn es ist das größte Verbrechen, das neu zu verhandeln, was, von den Alten einmal angeordnet und festgesetzt, seinen Bestand und Gang besitzt.“

Angesichts dieses Standpunktes ist es schwer, eine befriedigende Erklärung für die Tatsache zu finden, daß Diokletian mehr als achtzehn Jahre regierte, bis es zur allgemeinen Christen- und Kirchenverfolgung kam; denn die Quellen geben uns keine sichere Auskunft über die Motive, aus denen er so lange Zeit verstreichen ließ. Die Tatsache selbst ist aber der Beweis dafür, daß die *Initiative* dazu nicht von ihm, sondern von einem seiner Mitregenten hat ausgehen müssen. Man hat es als das größte Verdienst Diokletians bezeichnet, daß er es verstand, durch die Aufstellung von Mitregenten die Opposition in den römischen Heeren,

welche die ausschlaggebende Macht der Zeit waren, niederzuhalten und die Ära der im 3. Jahrhundert aus den ehrgeizigen Offizierskreisen hervorgegangenen Soldatenkaiser mit sich selbst zu schließen. Schon am 1. April 286 erfolgte die *Teilung der obersten Reichsgewalt* zwischen ihm und seinem Landsmann und alten Waffengefährten Maximian, dem er den westlichen Teil des Reiches als Herrschafts- und Verwaltungsgebiet anwies. Beide Herrscher führten den Titel „Augustus“; sie waren aber nicht gleicher Macht: Diokletian behielt sich die Obergewalt als älterer Augustus vor. Auch bei dieser Gelegenheit legte er seine heidnisch-religiöse Gesinnung an den Tag: Er stellte sich und seinen Mitaugustus unter den Schutz römischer Götter. Bezeichnend für den Rangunterschied zwischen ihnen war es aber, daß er für sich den Beinamen Jovius nach dem höchsten Gott Jupiter wählte, während Maximian sich mit dem Beinamen Herkulus begnügen mußte. Erwägungen, die sich besonders auf die Notwendigkeit eines wirksamen Grenzschatzes bezogen, bestimmten Diokletian im Jahre 293 zu einer weiteren Teilung der Reichsgewalt durch die Bestellung von zwei Gehilfen der Augusti mit dem Titel „Cäsar“ und der Anwartschaft auf die Nachfolge in den entsprechenden Herrschaftsgebieten. Diokletian nahm zum Cäsar seinen Landsmann Galerius Maximianus, dem er die Donauprovinzen von dem Norikum bis zur Mündung der Donau in das Schwarze Meer und die südlich davon gelegenen Balkanländer überließ, während er Thrazien, Kleinasien, den Orient und Ägypten in seinen Händen behielt. Maximian erhob zu gleicher Zeit den Prätorianerpräfekten Konstantius (Chlorus) zum Cäsar mit Gallien und Britannien als Wirkungsfeld. Italien (mit den Inseln Korsika, Sardinien und Sizilien), Rätien, Afrika (mit Numidien und Mauretanien) und Spanien blieben unter seiner direkten Herrschaft.

Nach den Aussagen unserer Hauptquellen für die Kenntnis der letzten Christenverfolgung, Laktantius (siehe S. 213) und Eusebius von Cäsarea, die beide Zeitgenossen und zum Teil Augenzeugen der Vorkommnisse waren, unterliegt es nun keinem Zweifel, daß Galerius Maximianus jener Mitregent war, von dem die Initiative ausging. Bald nach seiner Erhebung zum Cäsar Diokletians begann er mit der Säuberung des Heeres, indem er unter der Mitwirkung des Oberfeldherrn Veturius die christlichen Soldaten vor die Wahl stellte, entweder dem Christentum oder ihrem Stande zu entsagen, und in Einzelfällen bis zur Blutvergießung schritt. Eusebius fügt hinzu, daß er auch die in Hofdiensten stehenden Christen mit Gewalt vom Glauben abwendig zu machen suchte und die Standhaften auf das schimpflichste behandelte. Über dieses *Vorstadium* der Verfolgung gehen aber beide Quellen schnell hinweg. Um so ausführlicher berichtet Laktantius über die Vorgänge unmittelbar vor dem Ausbruch der allgemeinen Verfolgung. Nach seiner Darstellung, deren wesentliche Richtigkeit zu bestreiten kein genügender Grund vorliegt, kam es im Winter 302/03 zu einer Zusammenkunft von Galerius und Diokletian in Nikomedien, bei der die *Christenfrage* den Hauptgegenstand ihrer Beratungen bildete. Aufgestachelt durch seine Mutter Romula, die eine Verehrerin der Berggötter und sehr abergläubisch war,

getrieben von seinem eigenen Aberglauben und beseelt von einem tödlichen Christenhaß, mochte Galerius gegen Ende des ersten Jahrzehntes seiner Regierung den Augenblick für gekommen erachten, Diokletian, der kurz zuvor bei Anlaß einer Eingeweideschau zur Erforschung der Zukunft zum erstenmal gegen Christen mit relativ milden Strafen eingeschritten war, für die allgemeine Verfolgung zu gewinnen. Bei den Beratungen widersetzte er sich anfänglich dem Galerius, indem er geltend machte, wie verderblich es wäre, den Erdkreis zu beunruhigen und das Blut vieler zu vergießen; denn die Christen seien gewohnt, gern zu sterben. Es genüge, die Palastbeamten und die Soldaten von dem Christentum fernzuhalten. Auch der Umstand, daß der kaiserliche Rat sich für die Verfolgung entschied, brachte noch keine Entscheidung. Erst als das Orakel des Apollo von Milet, zu dem er einen Wahrsagepriester schickte, um die Meinung der Götter zu erfahren, die Frage bejahte, gab er seine Zustimmung unter der Bedingung, daß alles ohne Blutvergießen durchgeführt werde. Diese Bedingung, die den humanen Charakter des Soldatenkaisers in ein helles Licht stellt, sodann sein früheres ganzes Verhalten, das am ehesten durch die Annahme verständlich wird, er sei von der Macht der römischen Götter so felsenfest überzeugt gewesen, daß er die von dem Christentum her drohende Gefahr für das heidnisch-römische Staats- und Kulturleben gar nicht sah und daher erst auf Befehl der Götter zur Verfolgung schritt, endlich der Umstand, daß Galerius, der von Anfang an auf die blutige Verfolgung hinsteuerte, ein Jahrzehnt brauchte, um sein Ziel zu erreichen: das sind ebenso viele Beweise dafür, daß die christliche Nachwelt Diokletian nicht gerecht wurde, als sie ihn zum blutigsten Christenverfolger stempelte, statt Galerius und seinen späteren Cäsar Maximinus Daia als solche zu brandmarken.

## II. DIE RECHTLICHE GRUNDLAGE DER DIOKLETIANISCHEN VERFOLGUNG

Das abergläubische Motiv, das für Diokletian ausschlaggebend war, tritt wie in der Befragung des miletischen Apolloorakels so auch in der Wahl des Tages in die Erscheinung, an dem die Verfolgung proklamiert wurde; denn das *erste allgemeine Verfolgungsedikt* wurde am 23. Februar 303 als dem Feste des Gottes Terminus, des Gottes der Grenze, erlassen, zum Zeichen dafür, daß die Götter dem Leben der Christenheit die Grenze gezogen hätten. Gleich an diesem Tage wurde das katholische Kirchengebäude von Nikomedien, das vom kaiserlichen Palast aus sichtbar war, dem Erdboden gleichgemacht, nachdem die Heiligen Schriften, die man darin fand, verbrannt worden waren. Tags darauf (24. Februar) wurde das Edikt öffentlich angeschlagen. Sein Wortlaut ist nicht erhalten. Über seinen Inhalt unterrichten uns Laktantius und Eusebius; da aber jeder von ihnen ein Sondergut hat, ist nicht sicher, ob wir alle seine Bestimmungen kennen. Der Hauptsache nach verfügte es die Zerstörung der Gotteshäuser der Christen, die Vernichtung ihrer Heiligen Schriften durch Feuer und

die Aberkennung aller bürgerlichen Ehren und Rechte. Sicher ist, daß die Todesstrafe darin nicht angedroht wurde. Die Erregung, die es unter den Christen von Nikomedien hervorrief, kam dadurch zum Ausdruck, daß ein vornehmes Mitglied der Gemeinde — wahrscheinlich jener Euethios, der im syrischen Martyrolog unter Nikomedien am 24. Februar verzeichnet ist —, es herunterriß und zerfetzte. Er büßte diese mutige Tat mit einem grausamen Tod: er wurde lebendig verbrannt. Schon nach einigen Tagen verschlimmerte sich die Lage durch den Ausbruch eines, nach Laktantius sogar zweier Brände in dem kaiserlichen Palast, die den Christen unterschoben wurden, offenbar um Diokletian vor Augen zu führen, wessen er sich von seiten der Christen zu versehen habe. Das „Verbrechen“ wurde an den christlichen Palastdienern und der Gemeinde von Nikomedien mit großer Härte gesühnt. Eusebius schildert die unmenschliche Behandlung eines Palastdieners namens Petrus, der nach mancherlei Martern ebenfalls lebendig verbrannt wurde. Von den übrigen macht er noch die Palastbeamten Dorotheus und Gorgonius namhaft, die zum Tod durch den Strick verurteilt wurden. Der Bischof Anthimus von Nikomedien wurde enthauptet und eine ansehnliche Zahl von Christen der Stadt teils mit dem Schwert hingerichtet, teils zum Feuertod verurteilt, teils in das Meer versenkt.

Ein *zweites allgemeines Edikt* wurde durch die Nachrichten von politischen Aufständen in der Landschaft Melitene im östlichen Kleinasien und in Syrien veranlaßt, die den Christen zur Last gelegt wurden. Es hat nicht die geringste Wahrscheinlichkeit für sich, daß sie durch Christen erregt wurden; denn es ist kein einziger Fall von politischer Empörung der Christen in der ganzen Märtyrerzeit nachgewiesen. Wohl aber war es ein sicheres Mittel, Diokletian vorwärts zu treiben, wenn man ihm, der „die Ehre des römischen Namens und die Heiligkeit der Gesetze“ besonders hochhielt, Christen als Urheber revolutionärer Bewegungen hinstellen konnte. Das Ende April 303 erlassene zweite Edikt richtet sich auch gar nicht gegen Kleriker, die an diesen lokalen Aufständen beteiligt gewesen wären, sondern verordnete ganz allgemein die Internierung des Klerus von den Bischöfen bis zu den Exorzisten in den Gefängnissen. Bald nachher wurde es ergänzt durch das *dritte Edikt*, wonach die eingekerkerten Kleriker, die den Göttern opferten, sofort auf freien Fuß gesetzt, die standhaften hingegen grausamen Martern unterworfen werden sollten, um sie gefügig zu machen. Nun fügte es sich, daß in das erste Jahr der Verfolgung die sogenannten *Vicennalia* fielen, d. h. das zwanzigjährige Regierungsjubiläum Diokletians, zu dessen Feier am 17. November 303 er sich nach Rom begab. Da mit den kaiserlichen Regierungsjubiläen eine Amnestie verbunden zu sein pflegte, hat man angenommen, daß sie damals auch auf die Christen ausgedehnt wurde. Diese Annahme hat sich aber als hinfällig erwiesen. Laktantius, der die Feier erwähnt, sagt nichts davon, und Eusebius bezeugt, daß der Statthalter von Antiochien aus diesem Anlaß wohl Gefangene entließ, die Märtyrer Gottes aber schmähdlich foltern ließ, als wären sie schlimmer als Räuber und Mörder. Die Rückkehr der gefangenen Kleriker in ihre Gemeinden wäre auch ein so auffallendes Ereignis

gewesen, daß unsere Gewährsmänner es nicht hätten verschweigen können. Der Ausschluß der Christen von der Amnestie beweist, wie rasch und hartnäckig Diokletian sich in die Rolle des Verfolgers hineinlebte, nachdem er sie einmal übernommen hatte. Ein noch bedeutsamerer Beweis dafür ist der wenige Monate nach der Feier, bald nach dem Beginn des zweiten Jahres der Verfolgung, etwa im März 304 erfolgte Erlaß eines *vierten Ediktes*, das von der ganzen Christenheit das Götzenopfer forderte. Mit diesem Edikt war ein *Verfolgungssystem* zur Vollendung gebracht, das die römischen Behörden zur Hoffnung berechtigte, es werde ihnen gelingen, die Christenheit vom Boden des römischen Reiches zu tilgen oder wenigstens in ihrem Bestand und in ihrer öffentlichen Bedeutung wesentlich zu schwächen. Diese Hoffnung hätte sich vielleicht erfüllt, wenn es nicht zu spät gewesen wäre. Es war aber zu spät, viel zu spät!

### III. DER VERLAUF DER VERFOLGUNG

Über den tatsächlichen Verlauf der Verfolgung, die den Namen Diokletians insofern mit Recht trägt, als er ihre rechtliche Grundlage schuf, an deren Durchführung er aber viel weniger beteiligt war als seine Mitregenten und Nachfolger, sind wir nicht viel besser unterrichtet als über den der früheren Verfolgungen. Für die Kenntnis der eigentlichen Verfolgung versagt Laktantius vollständig. Er legte das Hauptgewicht seiner Darstellung auf die politischen Ereignisse und auf den Nachweis der schlechten Eigenschaften und des unseligen Todes der von Gott gebrandmarkten Verfolger. Von der Verfolgung spricht er sehr wenig und nennt nicht einen einzigen Märtyrer. Er hielt es nicht für nötig, auf Einzelheiten einzugehen, da der Freund Donatus, dem er seine Schrift widmete, neunmal gefoltert worden war und sechs Jahre im Gefängnis zugebracht hatte, die Leiden der Verfolgten somit sattsam kannte. Eusebius stellte sich zwar zur Aufgabe, „die heiligen Kämpfe der Zeugen des göttlichen Wortes“ zu schildern, und hat viele Märtyrer verewigt. Er beschränkte sich aber auf den östlichen Teil des römischen Reiches und gab der Meinung Ausdruck, daß die Beschreibung der Kämpfe für die göttliche Religion durch das ganze Reich hin in allen ihren Einzelheiten nicht seine Aufgabe sei, sondern denen obliege, die in jeder Provinz Augenzeugen der Begebenheiten gewesen waren. Von diesem Gesichtspunkt aus, der ihm als Historiker alle Ehre macht, konnte er sich nur zu einer eingehenden Darstellung der Verfolgung in Palästina entschließen, die er selbst erlebt hatte (siehe S. 267). Seine Anregung blieb leider ohne Erfolg; denn es fand sich kein einziger christlicher Schriftsteller, der die Verfolgung innerhalb der Grenzen seiner Heimatprovinz zur Darstellung gebracht hätte. Für diesen empfindlichen Mangel bieten die Märtyrerakten, d. h. die Berichte über einzelne Märtyrer bzw. Märtyrergruppen aus der diokletianischen Zeit, keinen Ersatz. Ihre Zahl in griechischer, lateinischer und mehreren orientalischen Sprachen ist allerdings größer als die aller früheren Verfolgungen zusammengenommen. Der Prozentsatz jener,

denen ein eigentlicher Quellenwert zukommt, ist aber noch geringer als für die früheren Verfolgungen. In Wirklichkeit ist daher unsere Kenntnis der realen Einzelvorgänge sogar noch schlechter als für die früheren Zeiten.

Auf das Ganze gesehen, war die diokletianische Verfolgung in einem noch viel höheren Maße als die decische (siehe S. 145) von vornherein zu einem *Mißerfolg* verurteilt. In der Zwischenzeit hatten die katholischen Kirchengemeinden an Zahl und Größe so stark zugenommen, daß auch das schärfste Verfolgungssystem nicht imstande war, sie auszurotten. Es zollten allerdings auch jetzt wieder viele Christen der menschlichen Schwäche ihren Tribut. Eusebius deutet es sowohl in der Kirchengeschichte als in der Schrift über die Märtyrer von Palästina an; er nennt aber keine Namen von Gefallenen, weil er sich vorgenommen hatte, nicht von denen zu berichten, die durch die Verfolgung in Versuchung gerieten oder völligen Schiffbruch erlitten und sich freiwillig in die Tiefen des Strudels stürzten, sondern nur das niederzuschreiben, was ihm für seine Zeit und die Nachwelt nützlich zu sein schien. Er betont dabei, daß die ausführenden Organe sich in brutaler Weise bemühten, die Zahl der Gefallenen größer erscheinen zu lassen, als sie in Wirklichkeit war (8, 3). Aus anderen Quellen erfahren wir, daß zu den Kategorien der Gefallenen in der Verfolgung des Decius (siehe S. 146) eine neue hinzutrat in der Gestalt der sogenannten „*traditores*“, d. h. jener Mitglieder des Klerus, die sich der in dem ersten Edikt geforderten Auslieferung der Heiligen Schriften schuldig machten. So groß die Zahl der Gefallenen auch gewesen sein mag, sie wurde nunmehr durch die Zahl der Märtyrer und Bekenner übertroffen. Eusebius versichert an mehreren Stellen seiner Kirchengeschichte, daß die Zahl derjenigen, von denen er Kunde erhielt, so groß sei, daß er sie nicht berechnen, geschweige denn namentlich aufzählen könne.

Dieser Mißerfolg wurde zum guten Teil mitbestimmt durch den Mangel an einer *einheitlichen Durchführung der Verfolgung* im ganzen Umfang des römischen Reiches. Hier trat das von Diokletian eingeführte System der Mitregentschaft sehr störend in Erscheinung. Da das römische Reich beim Ausbruch der Verfolgung unter vier Regenten verteilt war (siehe S. 260), hätten alle vier die gleiche Stellung zur Christenfrage einnehmen müssen, wenn es zu einer gleichmäßigen Durchführung der Verfolgung kommen sollte. Diese Vorbedingung war aber von Anfang an nicht gegeben. Die Verfolgung nahm vielmehr im Osten einen ganz andern Verlauf als im Westen.

### 1. Der Verlauf im Osten

Es steht außer Zweifel, daß die Verfolgung im östlichen Teil des römischen Reiches viel schärfer und konsequenter durchgeführt wurde als im westlichen, und daß ihr dort weit mehr Christen zum Opfer fielen als hier. Das lag zunächst daran, daß die Zahl der Christengemeinden im Osten wesentlich größer war als im Westen. Die Hauptursache dieses Unterschiedes war aber das Festhalten der Beherrscher des Ostens an der Verfolgungspolitik auch nach der Abdankung

der zwei Augusti am 1. Mai 305. Laktantius berichtet, daß Diokletian sich auf der Rückreise von Rom, bzw. Ravenna, nach der Feier seines Regierungsjubiläums eine Krankheit zuzog, deren Verschlimmerung nach seiner Rückkehr in Nikomedien ihn zu diesem ungewöhnlichen Schritt veranlaßte, zu dem sich auch Maximian der Herkulier bequemen mußte. Er beschreibt diese Krankheit als eine Art intermittierenden Wahnsinns. Auch Eusebius spricht von einer unheilvollen Krankheit, die Diokletian noch vor dem Ende des zweiten Jahres der Verfolgung befiel und eine geistige Störung bei ihm zur Folge hatte. Das gänzliche Schweigen der heidnischen Quellen spricht eher für als gegen diese Art der Krankheit, von der sich Diokletian aber in seinem gewaltigen Palast in der Nähe von Salona in Dalmatien, in den sich später ein ganzes Städtchen einnistete (Spalato), bald wieder erholt haben muß. An seine Stelle trat Galerius als Augustus des Ostens, und dieser erhob zum Cäsar seinen Neffen Maximinus Daia (Daza), der ein noch größerer Christenhasser war als sein Oheim. Galerius behielt seine früheren Provinzen bei und nahm noch Thrazien und Kleinasien unter seine Verwaltung; Maximinus wies er den Orient, zu dem auch Cilicien gehörte, und Ägypten zu. Im Osten dauerte daher die Verfolgung ununterbrochen bis zu den Toleranzedikten von Galerius im Jahre 311 und Maximin im Jahre 313.

Die meisten *Einzelnachrichten* über die Verfolgung im Ländergebiet von Diokletian, Galerius und Maximinus verdanken wir Eusebius; sie lassen uns aber weder ihre chronologische Entwicklung (mit Ausnahme von Palästina) noch ihren Intensitätsgrad in den einzelnen Provinzen erkennen. Über die Verfolgung in den *Donau- und Balkanprovinzen* macht er gar keine Mitteilungen. Aus anderen Quellen, unter denen sich einige zuverlässige Akten befinden, konnten die Namen von etwa dreißig Märtyrern gewonnen werden, von denen der berühmteste der Soldat *Demetrius* ist, der große Patron von Thessalonike, der aber in Sirmium (= Mitrovica), der Residenz des Galerius, des Martertodes starb. Unter ihnen befinden sich die Bischöfe Viktorinus von Pötovio (siehe S. 213), Irenäus von Sirmium, Quirinus von Siscia, dessen Reliquien im 5. Jahrhundert nach Rom gebracht und in der sogenannten Platonía bei San Sebastiano beigesetzt wurden, Domnius von Salona, Philippus von Heraklea, der in Adrianopel den Martertod erlitt. Zu ihnen gehören auch die sogenannten Vier Gekrönten (*Quattuor Coronati*), d. h. die christlichen Bildhauer Sempronianus, Claudius, Nikostratus und Castor, die sich weigerten, eine Statue des Gottes Asklepius zu schaffen, und deren Reliquien mit denen des von ihnen bekehrten Simplicius noch in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts nach Rom an den Ort kamen, wo die gleichnamige Kirche steht. Niemand wird behaupten wollen, daß diese geringe Zahl von sicher nachweisbaren Märtyrern die einzigen Opfer der Verfolgung in den Provinzen waren, die von ihrem Anfang an unter der Herrschaft des grimmigen Christenfeindes Galerius standen. Es darf vielmehr daraus die arge Lückenhaftigkeit der Überlieferung erschlossen werden, eine Folgerung, die durch den zufälligen Umstand bestätigt wird, daß die sonst wertlosen

Akten der Märtyrer Severus und Memnon von Bizya die Namen von dreißig Märtyrern von Philippopolis aufführen, von denen sonst nirgends die Rede ist, die aber nicht erfunden sein können.

Die Provinzen *Kleinasiens* kamen nach Diokletians Abdankung ebenfalls unter die Herrschaft des Galerius. Die Angaben des Eusebius über die Verfolgung in diesen Provinzen sind, abgesehen von den Anfängen in Nikomedien, in Anbetracht der Größe des Landes sehr dürftig. Überraschend ist seine Mitteilung über ein Städtchen in Phrygien, dessen Bewohner sämtlich Christen waren. Es wurde von Soldaten abgesperrt und in Brand gesteckt, so daß alle seine Bewohner mit Weib und Kind des Feuertodes starben, weil sie sich dem Opferbefehl widersetzt hatten. Von den übrigen Provinzen nennt er nur Kappadozien und Pontus bei der Beschreibung der verschiedenen Martern, mit denen die standhaften Christen gepeinigt wurden. In Kappadozien seien ihnen die Beine gebrochen worden. In Pontus durchbohrte man ihnen die Finger mit einem spitzen Rohr, oder es wurde ihnen geschmolzenes Blei in glühendem Zustand über den Körper gegossen. Aus den Akten lernen wir rund fünfzig Märtyrer bzw. Märtyrergruppen kennen, die sich auf verschiedene Provinzen (nicht auf alle) verteilen. Sie werden darin ausnahmslos in die Zeit von Diokletian und Maximian datiert. Unter diesem Maximian ist aber nicht der Augustus des Westens zu verstehen, sondern Galerius, dessen voller Name „C. Galerius Valerius Maximianus“ lautet. Laktantius nennt ihn fast immer Maximianus, während er den Kaiser des Westens durch seinen Beinamen Herkulus oder andere Zusätze kenntlich macht. Die Mehrzahl der Personen, auf die sich diese Akten beziehen, von denen nur die der Gruppe von Claudius und Asterius und die der Märtyrer von Anazarbus (Tarachus, Probus, Andronikus) als zuverlässige Quellen anerkannt sind, wird durch andere Quellen als geschichtliche Personen bezeugt. Die berühmtesten von ihnen sind für Bithynien der Arzt Pantaleon (Nikomedien) und die Jungfrau Euphemia (Chalkedon), für Cilicien Julian, dessen Grabstätte sich in Antiochien befand nach Ausweis der Lobrede, die Johannes Chrysostomus auf ihn hielt, für Kappadozien der Zenturio Gordius und die Frau Julitta, die beide von Basilius von Cäsarea verherrlicht wurden, für Pontus Theodor, einer der Großmartyrer der griechischen Kirche. Nach den Andeutungen von Eusebius unterliegt es aber keinem Zweifel, daß die Zahl der kleinasiatischen Märtyrer viel größer war, als sich aus diesen Berichten ersehen läßt. Ihrer Eigenart entsprechend, berichten sie nicht über *Gefallene*. Den Beweis dafür, daß die Kirchen von Kleinasien solche zu beklagen hatten, erbringt aber die Synode einer Anzahl von Bischöfen (spätere Listen nennen zwölf bis achtzehn Namen) aus mehreren Provinzen Kleinasiens, aus Syrien und Palästina, die als erste nach dem Ende der Verfolgung im Jahre 314 in *Ankyra* abgehalten wurde. Von ihren fünf- undzwanzig Kanones beziehen sich die ersten neun auf Kleriker (Presbyter und Diakonen) und Laien, die sich in verschiedenartiger Weise der Sünde der Glaubensverleugnung schuldig gemacht hatten. Der Grundsatz, von dem ihre Bestimmungen beherrscht sind, ist der gleiche, den Cyprian den Gefallenen in der

decisiven Verfolgung gegenüber befolgt hatte. Von allen Gefallenen wurde die Buße verlangt, mit Ausnahme derjenigen, die mit physischer Gewalt zum Opfern genötigt worden waren oder nach anfänglichem Fall den Kampf wiederaufgenommen hatten. Je nach der Schwere ihres Falles wurden sie den drei Büßerklassen, den Hörenden, Liegenden und Mitstehenden (siehe S. 240), zugewiesen, in denen sie kürzere oder längere Zeit ausharren mußten, bevor sie wieder in die Kirchengemeinschaft aufgenommen wurden. Am schärfsten wurden naturgemäß jene Christen bestraft, die nicht nur selbst gefallen waren, sondern auch Mitchristen zum Abfall gezwungen hatten oder die Ursache dieses Zwanges geworden waren. Sie bekamen ihren Platz für drei Jahre unter den Hörenden, für sechs unter den Liegenden, für ein Jahr unter den Mitstehenden. Während dieser zehn Jahre sollte auch ihre übrige Lebensführung beobachtet werden.

Die *Provinzen des Orients*, Cilicien, Syrien, Phönizien, Palästina, Arabien, die Osrhoëne und Mesopotamien, übergab Galerius seinem Cäsar Maximinus Daia, von dem Eusebius bezeugt, daß er die Christen heftiger und konsequenter verfolgte als alle übrigen Regenten. Wie schon angedeutet (siehe S. 263), widmete Eusebius den Märtyrern von *Palästina* eine eigene Schrift, die in zwei Rezensionen, einer kürzeren (griechisch) und einer längeren (syrisch mit Ausnahme von drei Abschnitten) erhalten ist. Sie ist chronologisch angelegt und erstreckt sich über die ganze Dauer der Verfolgung bis zum Jahre 311. Dank dieser Schrift sind wir über den Verlauf der Verfolgung und die Zahl ihrer Opfer unvergleichlich besser orientiert als für alle übrigen östlichen Provinzen. Nur für Palästina (und in einem Einzelfall für Antiochien, siehe S. 269) können die *Opfer Diokletians* von denen des Galerius und Maximinus unterschieden werden. Unter Diokletian wurden zwölf Personen mit dem Lektor Prokopius an der Spitze in Cäsarea bzw. Gaza zum Tode verurteilt. Als *Maximinus* an seine Stelle trat, nahm die Verfolgung an Stärke zu. Er hatte nichts Eiligeres zu tun, als einen allgemeinen Opferbefehl zu erlassen mit der Bestimmung, daß durch öffentliche Ausrufer alle Bewohner der Städte mit Weib und Kind zu den Tempeln gerufen und daß Listen der Bürger aufgestellt werden sollten, nach denen sie zum Opfer zu zwingen seien. Im sechsten Verfolgungsjahr (308/09) verpflichtete er die Behörden, allerorts die verfallenen Tempel wiederherzustellen. Der allgemeine Opferbefehl wurde erneuert und auf das Essen des Opferfleisches ausgedehnt. Überdies ließ er die auf den Märkten feilgebotenen Lebensmittel mit Opferwein begießen und knüpfte die Benutzung der Badehäuser an die Darbringung eines Opfers. Die Zahl der Personen, die Eusebius vom dritten bis achten Verfolgungsjahr aufführt, und deren Tod er mehr oder weniger ausführlich schildert, beträgt dreißig. Die bekannteste unter ihnen ist der Presbyter Pamphilus von Cäsarea, der väterliche Freund des Eusebius (siehe S. 207). Zu diesen treten noch einundvierzig hinzu, deren Namen er nicht nennt, eine Frau aus Gaza, ein junger Sklave des Pamphilus und neununddreißig, die Maximinus an einem Tage hinrichten ließ. Die Zahl der von Eusebius angegebenen Märtyrer in dem kleinen Palästina beläuft sich somit auf dreiundachtzig und



übertrifft die der bekannten aus allen kleinasiatischen Provinzen um ein Erkleckliches. Dieses Mißverhältnis fällt noch mehr auf, wenn man in Erwägung zieht, daß das Christentum in Kleinasien eine wesentlich größere Zahl von Anhängern hatte als in Palästina. Es zeigt einmal mehr, wie lückenhaft unsere Kenntnis der Opfer der Verfolgung in Kleinasien ist.

Erheblich zahlreicher als die Märtyrer waren die von Eusebius öfters erwähnten *Bekenner* Palästinas, die entweder in die Gefängnisse geworfen oder in die Bergwerke zur Zwangsarbeit geschickt wurden, nachdem ihnen die Kniesehne am rechten Bein zerschnitten und das rechte Auge ausgestochen worden waren. Er gibt an, daß im sechsten Verfolgungsjahr siebenundneunzig Männer mit ihren Frauen und Kindern und bald nachher deren hundertunddreißig aus der Thebais nach Palästina gebracht wurden, um in die Bergwerke des Landes oder in die von Cilicien verschickt zu werden. Im achten Jahr (310/11) war ihre Zahl in Palästina so groß geworden, daß sie es wagen konnten, Häuser zu Kirchen einzurichten. Man hielt es daher für geraten, sie auseinanderzusprennen. Die einen wurden nach Cypern, andere in das Libanongebiet, wieder andere in verschiedene Örtlichkeiten Palästinas verbracht. Vier von diesen Bekennern, die gleichsam ihre Führer gewesen waren, wurden zu dem Befehlshaber der Truppen der Provinz geschickt und von diesem auf ihre Weigerung hin, Christus zu verleugnen, dem Feuertod überliefert. Andere Bekenner, die infolge ihres hohen Alters, ihrer Verstümmelung oder ihrer Krankheit die Zwangsarbeit nicht mehr leisten konnten, wurden aus den Bergwerken entlassen. Als Beispiel dafür nennt Eusebius den Bischof Silvanus von Gaza, der sich vom ersten Augenblick der Verfolgung durch seinen Bekennermut ausgezeichnet hatte und als letzter Märtyrer dem Kampf in Palästina gewissermaßen das Siegel aufdrückte.

Eusebius verschweigt die Tatsache nicht, daß es in Palästina auch *Gefallene* gab. Seine allgemeinen Angaben in der Kirchengeschichte (siehe S. 264), daß viele Vorsteher von Gemeinden dem ersten Ansturm erlagen, kehren in der Schrift über die Märtyrer von Palästina wieder mit dem entsprechenden Zusatz.

Über den Verlauf der Verfolgung in den *übrigen Provinzen des Orients* sind wir noch schlechter unterrichtet als über die Märtyrer in den Ländergebieten des Galerius. Als die hervorragendsten Märtyrer von *Phönizien* nennt Eusebius den Bischof Tyrannion von Tyrus und den Presbyter Zenobius von Sidon. In Tyrus war er der Augenzeuge des heldenmütigen Martyriums von fünf jugendlichen Christen aus Ägypten, das er ausführlich schildert. Nachdem sie ungezählte Geißelhiebe bekommen hatten, wurden wilde Tiere (Panther, Bären, Eber, mit Eisen und Feuer gehetzte Stiere) auf sie losgelassen, die sie aber nicht berührten. Schließlich wurden sie enthauptet und ins Meer geworfen.

Für *Arabien* und *Mesopotamien* gibt er nur die Marterarten an, mit denen die standhaften Christen gepeinigt wurden. Aus anderen Quellen kennen wir die Namen von einzelnen Märtyrergruppen, von denen die „unentgeltlichen“ Ärzte Kosmas und Damian, die Soldaten Bacchus und Sergius aus Rusapha in Cölesyrien (nach dem letzteren Sergiopolis benannt), die Kleriker Gurias, Samonas

und Abibus aus Edessa, der Hauptstadt der *Osrhoëne*, die bekanntesten sind. Nur über die Märtyrer von *Antiochien* wissen wir etwas mehr. Den Märtyrer Romanus aus dem ersten Jahr der Verfolgung hat Eusebius in seine Schrift über die palästinischen Märtyrer aufgenommen, weil er in Palästina geboren wurde und Diakon von Cäsarea gewesen war. In der Kirchengeschichte spricht er von einer durch Geburt, Stand und Reichtum hochangesehenen Frau, die mit ihren zwei jungfräulichen Töchtern aus Antiochien geflohen war. Als man ihr Versteck ausfindig gemacht hatte und sie von Soldaten zurücktransportiert wurden, stürzten sie sich in den vorbeiströmenden Fluß, um dem Fürchterlichen, das sie zu gewärtigen hatten, und der Gefahr des Abfalls „durch die Zuflucht zum Herrn“ zu entgehen. Er nennt ihre Namen nicht, ebensowenig wie die von den zwei weiteren Märtyrinnen, die „in allem gottgefällige und wahre Schwestern, vornehm von Geburt, von glänzender Lebenshaltung, jung an Jahren, schön von Gestalt, würdevoll der Seele nach, fromm in Sitte und bewunderungswürdig im Eifer, auf Befehl der Dämonendiener in das Meer versenkt wurden, als wäre die Erde nicht wert, solche Zierden zu tragen“ (8, 12). Die erste Gruppe ist wohl identisch mit den Märtyrinnen Bernike, Prosdoke und Domnina, von denen Johannes Chrysostomus diese ungewöhnliche Todesart bezeugt in der Lobrede, die er auf sie hielt. Drei weitere Blutzengen, die derselbe Redner verherrlichte, Barlaam, Pelagia und Drosis, sind wohl in dieselbe Zeit zu versetzen. Eusebius spricht noch im allgemeinen von Christen, die zwecks langer Peinigung auf glühende Roste gelegt wurden, die ihre Rechte eher in das Feuer steckten, als daß sie die unheiligen Opfer berührt hätten, die, bevor sie ergriffen werden sollten, sich von den oberen Stockwerken ihrer Häuser hinabstürzten, den Tod als Gewinn betrachtend der Bosheit der Gottlosen gegenüber.

Den Märtyrern von *Ägypten* widmete Eusebius keine eigene Schrift, obgleich er während der Verfolgung in der Thebais Augenzeuge vieler Martyrien gewesen war. Seine Angaben in der Kirchengeschichte über die „aller Beschreibung spottenden Qualen und Leiden“ und die von zehn bis hundert sich steigernde Zahl von Blutzengen, die an einem Tage zum Teil enthauptet („das Richtschwert wurde stumpf, und die Henkersknechte mußten sich vor Ermüdung einander ablösen“ 8, 9), zum Teil verbrannt wurden, und zwar in ganz Ägypten, besonders aber in der Thebais, ununterbrochen volle lange Jahre hindurch, beruhen daher auf genauer Kenntnis. Aus dieser großen Schar von Märtyrern führt er nur eine kleine Anzahl namentlich auf: den Bischof Petrus von Alexandrien, der zu den letzten Opfern der Verfolgung gehört, die Presbyter Faustus, Dios und Ammonius von Alexandrien, Philoromus, der kaiserlicher Provinzialverwaltungsbeamter in Alexandrien gewesen war, Phileas, Bischof von Thmuis in Unterägypten, und die Bischöfe Hesychnus, Pachymius und Theodoros, deren Sitze er nicht angibt. Die längere Stelle aus einem Brief des Bischofs Phileas an seine Gemeinde von dem Gefängnis aus, die Eusebius aufnahm, um seinen Lesern eine genauere Kenntnis von der Verfolgung in Alexandrien zu geben, als er es vermochte, erfüllt diesen Zweck; denn sie enthält eine ergreifende Beschreibung der

unmenschlichen Grausamkeiten, die an den standhaften Christen verübt wurden. Eusebius erwähnt auch die Angriffe auf christliche Frauen, die der Wollüstling Maximinus sich erlaubte. Während die heidnischen ihm keinen Widerstand leisteten, übergaben die christlichen „lieber ihr Leben dem Tod als ihren Körper der Entehrung“. Er hebt dabei eine vornehme, durch Geburt, Reichtum und Bildung ausgezeichnete Christin aus Alexandrien hervor, die den Sieg über die ungezügelte Leidenschaft des Tyrannen davontrug, dafür aber mit Verbannung und Einziehung ihres ganzen Vermögens bestraft wurde.

Aus späteren Quellen, insbesondere aus sogenannten Märtyrerakten, lernen wir zahlreiche Namen von ägyptischen Märtyrern kennen. Die bekanntesten von diesen sind der große Wundertäter *Menas*, dessen (1906/08 wiederentdecktes) Grab in der Wüste der Mareotis das Nationalheiligtum der alten koptischen Kirche wurde, und das Märtyrerpaar *Cyrus* und *Johannes*, deren Reliquien der berühmte Bischof Cyrill von Alexandrien aus der Markusbasilika der Stadt nach dem benachbarten Menuthi brachte, wo ein zweites koptisches Wallfahrtszentrum entstand. Die Akten des Bischofs Psotius und die von Dioskur, dem Sohn eines Lektors von Kynopolis, sind in der Hauptsache zuverlässig. Von den übrigen Berichten stellten sich manche auf den ersten Blick als Phantasieprodukte heraus. Bei nicht wenigen wird es sich aber um geschichtliche Personen handeln, welche die Legende mit einem „schimmernd Gewand“ bekleidet hat.

Wie in Kleinasien und Syrien gab es auch in Ägypten *Gefallene*. Hier führte aber diese Tatsache zu dem sogenannten *melitianischen Schisma*, das eine Parallele bildet zu den Schismen in Rom und Karthago anlässlich der Gefallenenfrage nach der decisiven Verfolgung (siehe S. 237 ff.). Es ist nach dem ehrgeizigen Bischof Melitius von Lykopolis benannt, der die Flucht des Bischofs Petrus aus Alexandrien nach dem zweiten Edikt der Verfolgung dazu benutzte, Ordinationsrechte in fremden Diözesen auszuüben. Die Rolle als Führer der Rigoristen scheint er erst nachträglich übernommen zu haben, weil er darin ein wirksames Mittel erblickte, sich einen Anhang zu schaffen. In dem Schreiben der vorhin genannten ägyptischen Bischöfe (wahrscheinlich aus dem Jahre 305) werden ihm nur Übergriffe in die Rechte des Bischofs von Alexandrien vorgeworfen, von dem alle Bischöfe Ägyptens abhängig seien, und in dem kurzen Brief von Petrus selbst an seine Gemeinde ist nur von solchen die Rede. Dieser regelte im Jahre 306 die Gefallenenfrage in seinem kanonischen Brief ganz im Sinne von Cyprian, aber in einigen Punkten mit größerer Milde, als dieser es getan hatte. Er unterschied nicht weniger als elf verschiedene Kategorien von Gefallenen, mit denen sich elf von den vierzehn Kanones des Briefes beschäftigen. Die drei letzten beziehen sich auf Christen, die eine Geldsumme gegeben hatten, um nicht belästigt zu werden, die Hab und Gut verließen, um sich in Sicherheit zu bringen, da sie nicht sicher waren, die Martern aushalten zu können, endlich auf jene, die im Gefängnis zum Opferfleisch- und Opferweingenuß mit Gewalt gezwungen worden waren. Von diesen drei Kategorien wurde keine Buße gefordert, eben-

sowenig wie von jenen Christen, die zuerst gefallen waren, sich aber später als solche bekannt und Martern erduldet hatten.

Dieser *Überblick* über die Verfolgung im Osten läßt trotz der großen Lücken der Überlieferung sowohl ihre Grausamkeit als ihre Erfolglosigkeit zur Genüge erkennen. Stellt man die von Eusebius gesondert aufgeführten Marterarten zusammen, so gewinnt man ein ebenso abstoßendes wie erschütterndes Bild von den unmenschlichen und schändlichen Formen, die sie annahm. Den besten Beweis ihrer Erfolglosigkeit erbrachte aber Galerius selbst durch das *Toleranzedikt*, das er zugunsten der Christen nach Laktantius am 30. April 311 in Nikomedien anshlagen ließ. Dieses Schriftstück, das im lateinischen Original (bei Laktantius) und in griechischer Übersetzung (bei Eusebius) noch vorliegt, ist ein Muster von Heuchelei und gekränktem Stolz. Galerius stellte die blutige Verfolgung als Ausfluß seiner Sorge hin, alles den alten Gesetzen und der Reichsverfassung gemäß in einen besseren Stand zu setzen. Diese Sorge habe ihn dazu getrieben, auch die Christen, da sie die Religion ihrer Väter verlassen hatten und den alten, vielleicht von ihren eigenen Voreltern festgesetzten Gebräuchen untreu geworden waren, zu einer besseren Einsicht zurückzuführen. Über die Verfolgung und ihren Mißerfolg ging er möglichst rasch hinweg mit der Wendung, infolge der von ihm erlassenen Befehle an die Christen, sich an die Einrichtungen der Alten zu halten, seien viele durch die Gefahr überwunden worden, viele in Angst geraten; sehr viele hätten aber bei ihrem Vorsatz verharret. Als Motiv für die Toleranzgewährung ließ er nicht diesen Mißerfolg gelten, sondern seine eigene Menschenliebe und seine beständige Gewohnheit, allen Menschen Gnaden zu erweisen. Da er nun wahrgenommen habe, daß die Christen weder den Göttern die schuldige Verehrung erwiesen, noch ihren eigenen Gott verehrten, habe er für gut gefunden, auch auf sie seine Gnade bereitwilligst auszudehnen und ihnen zu gestatten, wieder Christen zu sein und ihre Versammlungen zu halten, doch unter der Bedingung, daß sie nichts gegen die öffentliche Ordnung unternähmen. Nach der Ankündigung eines Erlasses an die Richter, wie sie sich zu verhalten hätten, schließt der Kaiser mit der Aufforderung an die Christen, als Gegenleistung für die ihnen erwiesene Gnade zu ihrem Gott zu beten für seine Wohlfahrt, für das Wohl des Staates und ihr eigenes, damit der Staat in jeder Beziehung unversehrt bleibe und sie selbst in ihren Wohnungen furchtlos leben könnten.

Dieses Edikt bedeutete das *Ende der Verfolgung* im Ländergebiet des *Galerius*. Maximinus publizierte es nicht in seinen Provinzen, sondern ersetzte es durch ein von Eusebius (9, 1) in griechischer Übersetzung mitgeteiltes Zirkular des Prätorianerpräfekten Sabinus an die Statthalter im Orient und in Ägypten, das sich an die Begründung des Ediktes des Galerius ziemlich genau anlehnte, seine positiven Anordnungen aber wesentlich einschränkte. Er verfügte nur, daß der bei der Ausübung seiner Religion angetroffene Christ nicht belästigt noch gefährdet, noch aus diesem Grunde bestraft werden sollte. Daraufhin setzten die römischen Behörden, in der Meinung, im Sinne Maximins zu handeln, alle ge-

fangenen Christen und die zur Zwangsarbeit in den Bergwerken Verurteilten in Freiheit. Mit sichtlicher Freude schildert Eusebius die Rückkehr großer Scharen, die noch kurz vorher unter den größten Mißhandlungen in Ketten und Banden aus ihrer Heimat vertrieben worden waren und nun Lieder und Psalmen zum Lobe Gottes singend ihres Weges einherzogen und mit freudevollem Gesicht wieder Besitz von ihren Häusern nahmen, die Wiederaufnahme der Versammlungen und der gewohnten Betstunden, ja sogar die Mitfreude der heidnischen Mitbürger an der unerwarteten Wendung der Dinge. Er erwähnt dabei auch die *Gefallenen*, die begierig zu ihrer Heilung eilten, sich den Starken zu Füßen warfen, sie flehten, ihnen die rettende Hand zu reichen, und Gott um Gnade baten.

Dieses glückliche Intermezzo dauerte aber nur kurze Zeit. Galerius war bald nach seinem Toleranzedikt der Krankheit, die es ihm nach Laktantius abgenötigt hatte, im Mai 311 erlegen. Auf die Nachricht von seinem Tode drang Maximinus aus dem Orient bis zum Bosphorus vor, um sich die kleinasiatischen Provinzen zu sichern, die der Kaiser Licinius (siehe S. 279) beanspruchte. Als die Heere beider Regenten am Bosphorus einander gegenüberstanden, kam es zu einem Vertrag, der Kleinasien Maximinus zusprach und Licinius eine gewisse Oberhoheit darüber verlieh. Maximinus legte seine Christenfeindlichkeit alsbald wieder an den Tag durch das Verbot der gottesdienstlichen Versammlungen der Christen und die Aufforderung an die Städte seiner Provinzen, Gesuche um deren Entfernung aus ihrer Mitte an ihn zu richten. Ein verstümmeltes *Exemplar dieser Petitionen* wurde im Jahre 1893 in Arykanda aufgefunden in Gestalt einer Marmortafel, auf der die Bitte der Provinzen Lykien und Pamphylien um die Ausrottung der Christen griechisch und voranstehend der letzte Teil des Reskriptes des Kaisers lateinisch erhalten sind. Es stellte sich heraus, daß dieser letzte Teil identisch ist mit dem Schluß des Reskriptes auf die Petition der Stadt Tyrus, das schon längst bekannt war durch zwei längere Stellen, die Eusebius nach einer Abschrift von der Säule in Tyrus, auf der es in Erz eingegraben war, in griechischer Übersetzung in seiner Kirchengeschichte mitgeteilt hat (9, 7). Die Inschrift von Arykanda bestätigt somit die Angaben des Eusebius und beweist zugleich, daß alle diese Reskripte des Kaisers den gleichen Wortlaut hatten. Sie begannen mit dem Ausdruck der Freude, daß die Städte nach dem erneuten Aufleben der fluchwürdigen Torheit der Christen ohne Zaudern sich an ihn als den Hort aller Frömmigkeit um Hilfe richteten. Die Götter selbst hätten ihnen diesen Entschluß eingegeben, und Zeus, der höchste unter ihnen, hätte sie belehrt, wie herrlich und heilbringend es sei, den Opfern der Götter mit der schuldigen Verehrung sich zu nahen. Das beweise auch die günstige Gegenwartslage im Gegensatz zu den schweren Übeln der Vergangenheit, die durch den verderblichen Wahn und die abgründige Torheit der ruchlosen Christen verschuldet worden seien. Gegen Ende werden die gefallenen Christen aufgefordert, sich um so mehr zu freuen, als sie, gleichsam von einem plötzlichen Sturm oder einer gefährlichen Krankheit befreit, sich für die Zukunft den Genuß eines angeneh-

men Lebens erworben hätten. Jene aber, die an ihrer verfluchten Torheit festhielten, sollten aus den Städten und ihrer Umgebung verbannt werden, damit diese, zum Lohn ihres lobenswürdigen Eifers von jeglicher Befleckung und Gottlosigkeit bewahrt, nach ererbtem Vorsatz mit schuldiger Ehrfurcht dem Dienst der unsterblichen Götter obliegen könnten. Zum Schluß versicherte sie der Kaiser seiner Bereitwilligkeit, ihnen ohne Aufschub jede noch so große Gnade zu gewähren, und forderte sie auf, sie baldigst zu erbitten. Die Gewährung dieser Gnade solle für alle Zeiten ihre fromme Verehrung der unsterblichen Götter bezeugen und ihren Nachkommen verkünden, daß sie eine wohlverdiente Belohnung ihrer Gesinnung von seiner Milde erhalten hätten.

Diese Reskripte waren in hohem Maße geeignet, die Heiden gegen die Christen aufzustacheln. Maximinus setzte überdies in allen Städten Götzenpriester niederer und höherer Ordnung ein, die er aus Männern auswählte, die sich in ihren Staatsämtern besonders ausgezeichnet hatten, und die sich um den Kult der Götter auf das eifrigste bemühten. Er zog jetzt auch *geistige Waffen* gegen die Christen heran, indem er Akten von Pilatus und Jesus, die von Lästerungen gegen Christus strotzten, in den Städten und auf dem Lande öffentlich anschlagen ließ und befahl, daß die Lehrer der Grammatik sie statt anderer Schriften zum Gegenstand ihrer Übungen nehmen und von den Schülern auswendig lernen lassen sollten. Er ließ sogar das Protokoll der Erklärungen über das ruchlose Treiben der Christen und ihre Ausschweifungen selbst in den Gotteshäusern, die ein Kriegsbefehlshaber in Damaskus einigen berüchtigten Weibern als früheren Christinnen unter Androhung der Folter abgepreßt hatte, in allen Orten und Städten kundgeben. Den Inhalt jener Erklärungen bildeten offenbar die bekannten Anschuldigungen, die zu Beginn des 2. Jahrhunderts in Umlauf gesetzt wurden (siehe S. 120), deren Haltlosigkeit aber schon längst allgemein anerkannt worden war. Infolge dieser Maßnahmen wurde die Verfolgung noch heftiger als früher. In den Reskripten an die Städte war von blutiger Verfolgung keine Rede. Laktantius sagt sogar, daß Maximinus die Tötung von Christen verbot, fügt aber hinzu, daß er die Verstümmelung der Bekenner anordnete. Es kam trotzdem zu vereinzelt Martyrien. Eusebius verlegt den Martertod der Bischöfe Silvanus von Emesa in Phönizien (der mit zwei Gefährten wilden Tieren vorgeworfen wurde) und Petrus von Alexandrien sowie des Presbyters Luzian von Antiochien (siehe S. 208) in diese Zeit (9,6).

Die christliche Sache war, wie Eusebius sich ausdrückt, nach menschlichem Ermessen im Osten hoffnungslos geworden. Schon im Winter 311/12 kündigte sich aber ein günstiger Umschwung der Lage an. Maximinus unterlag mit seinem Heer im Krieg gegen die Armenier, während die Städte seiner Provinzen von einer unerwarteten Hungersnot und einer pestartigen Krankheit, deren grauenhafte Wirkungen Eusebius ausführlich schildert, in erschreckendem Maße heimgesucht wurden. Bald darauf wurde Maximinus zum Einstellen der Verfolgung im Osten gezwungen durch den Ausgang, den die Verfolgung im Westen genommen hatte.

## 2. Der Verlauf im Westen

Maximian, der Augustus des Westens, und sein Cäsar Konstantius nahmen an den Beratungen in Nikomedien, die zur allgemeinen Verfolgung führten, nicht teil; sie wurden vielmehr durch Schreiben aufgefordert, dasselbe zu tun wie Diokletian und Galerius. Laktantius, dem wir diese wichtige Nachricht verdanken, fügt die noch wichtigere hinzu, Maximian sei der Aufforderung willig nachgekommen, während Konstantius sich damit begnügt habe, die Wände von kleinen Bethäusern niederreißen zu lassen; den wahren Tempel Gottes, den der Mensch darstellt, habe er unversehrt bewahrt. Eusebius hebt die wohlwollende Gesinnung des Konstantius noch stärker hervor und behauptet sogar, daß er auch keine Kirchengebäude zerstört habe. Von Maximian erwähnt er nur die Abdankung (gemeinsam mit Diokletian), seinen schimpflichen Tod durch den Strick als Strafe für seine zahlreichen Freveltaten und die Tilgung seines Andenkens. Am Schluß seiner Schrift über die Märtyrer von Palästina betont er die Tatsache, daß die Christen im westlichen Teil des Reiches nach Ablauf von nicht vollen zwei Jahren sich des Friedens erfreuten, während ihre Brüder im östlichen Teil tausend und aber tausend Kämpfe zu bestehen hatten. Beide Gewährsmänner zusammen bezeugen somit ein Doppeltes: die *verschiedene Einstellung* der zwei Herrscher im Abendland zur Verfolgungspolitik der Beherrscher des Ostens und für den Westen die *Einschränkung* der Christenverfolgung in räumlicher Beziehung auf die direkt unter Maximian stehenden Provinzen und in zeitlicher auf die Dauer seiner Herrschaft vom Ausbruch der Verfolgung bis zu seiner Abdankung am 1. Mai 305. Keiner von beiden gibt aber irgendwelche Nachricht über ihren Verlauf. Um ein konkretes Bild davon zu gewinnen, sind wir daher auf die Märtyrerakten angewiesen, deren Heroen innerhalb des Herrschaftsgebietes Maximians (siehe S. 260) lokalisiert sind, und deren geschichtliche Existenz entweder durch ihre Akten oder durch den ihnen in alter Zeit erwiesenen Kult verbürgt ist.

Auf *Italien* entfallen zahlreiche Akten über rund siebzig Märtyrer bzw. Märtyrergruppen. Kein einziger dieser Berichte wird von der heutigen Kritik als zuverlässige Quelle anerkannt; etwa die Hälfte der darin gefeierten Blutzengen konnte aber aus anderen mit ihrer Verehrung zusammenhängenden Quellen als geschichtliche Personen nachgewiesen werden. *Rom* steht im Vordergrund mit sechs Einzelmärtyrern und fünf Märtyrergruppen, einundzwanzig Personen zusammen, deren Grabstätten fast alle bekannt sind, die aber nicht zu den großen römischen Heiligen gehören, mit Ausnahme des Märtyrers Sebastianus an der Via Appia. Ungefähr dieselbe Zahl von Märtyrern verteilt sich auf andere Städte Italiens und Siziliens. Die bekanntesten von ihnen sind Justina in Padua, Viktor, Nabor und Felix in Mailand, Januarius, Bischof von Benevent, in Puteoli (seit dem 5. Jahrhundert der große Patron von Neapel, berühmt durch sein Blutwunder), Vitus in Lukanien, Luzia in Syrakus. Daß es in Italien, insbesondere in Rom, *Gefallene* gab, beweist der etwas später (siehe S. 279) ent-

standene Bußkampf. Höchstwahrscheinlich gehörte der *Papst Marcellinus* (296 bis 304) zu ihnen. Die Anklage, daß er die Heiligen Bücher ausgeliefert und ein Weihrauchopfer dargebracht habe, wurde zuerst von dem donatistischen Bischof Petilianus (um 400) gegen ihn erhoben. Der heilige Augustinus wies sie zurück mit der Begründung, daß sie ohne Zeuge und ohne Dokument vorgebracht werde. Ein solches Dokument sind die Akten der angeblichen Synode von Sinuesa, die Marcellinus ein Geständnis ablegen und sich selbst absetzen lassen, sicher nicht; denn sie sind eine von allen Seiten anerkannte Fälschung aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts. Sehr belastend für ihn ist aber der Umstand, daß sein Name sowohl in dem ältesten Märtyrer- und Bischofsverzeichnis der römischen Kirche als in dem Martyrologium Hieronymianum fehlt. Der sogenannte Liber pontificalis, das römische Papstbuch, bringt die Nachricht von seinem Weihrauchopfer, fügt aber hinzu, daß er einige Tage nachher seinen Fall durch den Martertod mit drei Gefährten gesühnt habe. Nun wissen wir, daß Kleriker und Laien, die in der decischen Verfolgung anfänglich gefallen waren, später Märtyrer wurden (siehe S. 148), und daß dieser psychologisch naheliegende Vorgang anfänglicher Schwäche und späterer Standhaftigkeit sich im Osten wiederholte (siehe S. 267 und 271). Die zweite Angabe des Papstbuches darf daher nicht für falsch gehalten werden, weil es sich gerade um einen Papst handelt!

Die Provinz *Rätia* ist nur durch das Martyrium der heiligen *Afra* in Augsburg, der damaligen Augusta Vindelicorum, vertreten, dessen geschichtlicher Charakter nicht durch die Akten der Märtyrin, die eine späte Legende darstellen, sondern durch die Nennung ihres Namens in dem Martyrologium Hieronymianum sichergestellt ist.

Die Zahl der Märtyrer bzw. Märtyrergruppen *Spaniens*, von denen Berichte vorliegen, ist wesentlich geringer als die Italiens. Der berühmteste von ihnen wurde der Diakon Vinzentius von Cäsaraugusta (= Saragossa), dessen Verehrung nach einer Äußerung des heiligen Augustinus so weit reichte wie das römische Reich. Saragossa gehört auch eine Gruppe von achtzehn Märtyrern an mit einem Optatus als Führer. Die übrigen verteilen sich auf die heutigen Städte Gerona, Barcelona, Tarragona, Alcala (Complutum), Toledo, Merida und Cordoba. Fast alle wurden von dem spanischen Dichter Prudentius († nach 405) in seinem Gedicht „Über die Kränze“ verherrlicht. Neben Vinzentius drang die Verehrung der Märtyrin Eulalia von Merida über die Grenzen Spaniens hinaus. Bei Prudentius fehlt die Märtyrin Leokadia von Toledo, deren Geschichtlichkeit sichersteht, wenn auch ihre Akten wertlos sind, was übrigens auch von allen übrigen Berichten über die Märtyrer Spaniens gilt. Die wiederholt erwähnte Synode von Elvira (siehe S. 213) spricht nicht eindeutig von Gefallenen aus Anlaß der Verfolgung. Ihr erster Kanon, der sich gegen den Getauften richtet, der im erwachsenen Alter in einen Götzentempel eintritt, um zu opfern, scheint vielmehr Christen im Auge zu haben, die dieses Hauptverbrechen aus eigener Initiative begingen und zur Strafe dafür auch am Ende ihres Lebens nicht zur Kommunion

zugelassen wurden. Das ist aber der einzige Kanon, der auf die Gefallenen im eigentlichen Sinn bezogen werden könnte.

Über die Märtyrer von *Afrika* besitzen wir Akten besserer Qualität als die Berichte über die von Italien und Spanien. Die Mehrzahl der Blutzeugen entfällt auf das prokonsularische Afrika. Zeitlich der erste war der Bischof Felix von Thibiuca, dessen Martertod noch in das Jahr 303 fiel. Ausführliche, aber nicht vollständig erhaltene Akten beziehen sich auf den Presbyter Saturninus von Abitina, der mit achtundvierzig Mitgefangenen (Männern und Frauen, deren Namen in den Akten stehen) zur Aburteilung im Jahre 304 nach Karthago gebracht wurde. *Numidien* ist nur durch die von dem heiligen Augustinus oft erwähnte Märtyrin Crispina in Thebeste vertreten, deren Martertod in den Akten auf den 5. Dezember 304 datiert ist. Für Cäsarea in *Mauretania* sind drei Märtyrer, Fabius, Viktor und Marciana, durch gute Akten bezeugt. Die Akten eines vierten, Arcadius, geben nur den 12. Januar als seinen Todestag an; die Angaben über die Verfolgung, in der er litt, passen aber am besten zu der von Diokletian und Maximian. Diese werden genannt zu Beginn der Akten des Veterans Typasius, der in der Stadt Tigava die Märtyrerkrone errang. In Afrika fehlte es auch nicht an *Gefallenen*. Durch die Akten der Märtyrinnen Maxima, Donatilla und Secunda erfahren wir, daß die Christen auf einem Gut bei Thurburbo, die von dem Prokonsul Anulinus zum Opfer aufgefordert wurden, alle, samt den Klerikern, aus Furcht vor den angedrohten Martern die Götter anbeteten, mit Ausnahme der zwei erstgenannten Frauen, denen sich später Secunda anschloß. Wir hören aber besonders von „*traditores*“ (siehe S. 264). Die vorhin genannten Akten des Presbyters Saturninus sprechen eingangs von ihrer großen Zahl und bezeugen, daß der Bischof Fundanus von Abitina selbst die Heiligen Schriften auslieferte. Bei der Zusammenkunft von elf Bischöfen in der Stadt Cirta in Numidien im Jahre 305 zur Wiederwahl ihres Bischofs wurde ihre Mehrzahl dieses Vergehens angeklagt. Die Sache blieb diesmal ohne mißliche Folge, da die Synode sich schließlich auf den Standpunkt stellte, daß jeder Bischof nur vor Gott für sein Verhalten verantwortlich sei. Verhängnisvoll gestalteten sich aber die Dinge bei der Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhles von Karthago nach dem im Jahre 311 erfolgten Tod des Bischofs Mensurius. Der Hauptgrund, der gegen den neuen Bischof Cäcilian geltend gemacht wurde, war die Bestreitung der Gültigkeit seiner Weihe, weil sein Konsekrator, der Bischof Felix von Aptunga, die Heiligen Schriften ausgeliefert habe. Seine Gegner, die sich der Unterstützung der reichen und abergläubisch frommen Matrone Lucilla erfreuten, verbanden sich mit numidischen Bischöfen und stellten Majorinus als Gegenbischof auf (312). Aus diesem Schisma erwuchs der sogenannte *Donatismus*, der die große innerkirchliche Angelegenheit der afrikanischen Kirche im 4. Jahrhundert wurde.

In dem Herrschaftsgebiet des *Konstantius* erwartet man *keine blutigen Martyrien* (siehe S. 274). Indes liegt eine Anzahl von Akten von Märtyrern in *Gallien* vor, in denen freilich nicht Konstantius, wohl aber Diokletian und Maximian figu-

rieren oder Maximian allein. Keiner dieser Berichte hat den Charakter einer Originalquelle. Von einer Reihe ihrer Heroen, z. B. Viktor in Massilia (= Marseille), Caprasius in Agennum (= Agen), Quintinus in der nach ihm benannten Stadt St. Quentin (dem damaligen Oppidum Virmandense), konnte aber nachgewiesen werden, daß sie von alters her in den betreffenden Städten verehrt wurden. Die von Laktantius und Eusebius bezeugte Christenfreundlichkeit des Konstantius ist kein genügender Grund, um die Richtigkeit der Zeitangaben in diesen Akten in Abrede zu stellen. Es darf als sicher angenommen werden, daß die diokletianischen Verfolgungsedikte auch in Gallien amtlich publiziert wurden. Die römischen Lokalbehörden konnten daher, wenn sie christenfeindlich gesinnt waren oder durch die heidnische Bevölkerung dazu gedrängt wurden, gegen vereinzelte Christen vorgehen. Hierher gehört auch das große Soldatenmartyrium der sogenannten *Thebäischen Legion* mit Mauritius an der Spitze, das in Agaunum (= St. Maurice im Kanton Wallis in der Schweiz) stattgefunden haben soll. Der älteste Bericht darüber stammt von dem Bischof Eucherius von Lugdunum († um 450), dessen Gewährsmänner sich auf den Bischof Isaak von Genf beriefen. Daß dieser Kenntnis davon durch den um 380 lebenden Bischof Theodor von Octodurum (= Martigny im Wallis) erhalten habe, ist nur eine Vermutung des Eucherius. Nach diesem Bericht wurde eine aus lauter Christen bestehende Legion (= 6600 Mann) aus dem Osten nach dem Westen verschickt zur Unterstützung Maximians. Als nun dieser sie zur Verfolgung der Christen heranziehen wollte, verweigerte sie ihren Dienst und wurde zuerst dezimiert und schließlich, da ihr Widerstand nicht gebrochen werden konnte, vollständig niedergemetzelt. In dieser Gestalt, die kein äußeres zeitgenössisches Zeugnis hat und an den größten inneren Unwahrscheinlichkeiten leidet, wird die Erzählung von allen Seiten abgelehnt. Es kann sich aber auch nicht um eine reine Legende handeln. Die Entstehung eines Märtyrerkultes, die Errichtung einer Basilika, in der Avitus, Bischof von Vienna (490-518), predigte, die Gründung eines Klosters durch den Burgundenkönig Sigismund (516-523) an dem genannten ganz obskuren Ort finden eine befriedigende Erklärung nur durch die Annahme, daß dort eine große Anzahl von christlichen Soldaten ihren Glauben mit ihrem Blut besiegelte. Außer Mauritius, von dem dieser Ort seinen neuen Namen erhielt, wußte Eucherius nur zwei zu nennen, Exsuperius und Candidus nebst einem nicht zur Legion gehörenden Veteran Viktor, der zufällig ihr Los geteilt habe. Er fügt aber hinzu, daß schon zu seiner Zeit die Rede ging, zwei Angehörige der Legion, Ursus und (ein anderer) Viktor, hätten in Salodurum (= Solothurn) den Martertod erlitten. In der Folgezeit wurde noch eine Reihe von Märtyrern, die z. T. in Oberitalien, z. T. in Trier (Thyrsus, Bonifatius u. G.), Bonn (Cassius, Florentius u. G.), Köln (Gereon u. G.) und Xanten (Viktor u. G.) lokalisiert sind, als Mitglieder der Thebäischen Legion bezeichnet. Sehr ansprechend ist die jüngst vertretene Ansicht, daß die Verbindung von ursprünglich selbständigen Soldatenmartyrien am Niederrhein mit der Thebäischen Legion veranlaßt wurde durch die Verbreitung des Kultes der Thebäer seitens italischer Bauleute, die der

Bischof Rufus von Octodurum an den Bischof Nicetius von Trier (um 525-566) sandte.

Das römische *Britannien* besitzt überhaupt nur eine einzige Märtyrergruppe mit dem heiligen *Alban* an der Spitze, der später den Ehrennamen „Protomartyr Anglorum“ erhielt. Beda Venerabilis wies ihn in seiner Kirchengeschichte der diokletianischen Verfolgung zu; schon vor ihm hatte es der britische Schriftsteller Gildas (um 560) getan, aber nur auf Grund einer persönlichen Vermutung, deren Unrichtigkeit einleuchtet. Da Konstantius seit 293 über Britannien herrschte und den Usurpator Carausius im Jahre 296 niedergeworfen hatte, kann ein Martyrium, an dem neben Alban nicht weniger als achthundertneunundachtzig Christen nach dem Martyrologium Hieronymianum teilhatten, nicht in die diokletianische Zeit verlegt werden. Die erst 1904 publizierten Akten Albans lösten die Schwierigkeit seiner Datierung nicht; sie vermehrten sie vielmehr: ihre ältere Fassung bezeichnet einen Kaiser Severus als Verfolger, während die jüngere nur lakonisch sagt: „zur Zeit der Verfolgung“. Es ist indes mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der genannte Kaiser mit Septimius Severus identisch ist, der in seinen letzten Jahren in Britannien Krieg führte und am 4. Februar 211 in Eboracum (= York) starb (siehe S. 140).

Nach der Abdankung Maximians wurde *Konstantius* der Augustus des Westens, starb aber schon am 25. Juli 306 nach längerer Krankheit in Eboracum. An seine Stelle hätte sein Cäsar, der Illyrier Severus, der Italien und Afrika als Verwaltungsgebiet erhalten hatte, treten sollen. Gleich nach seinem Tode wurde aber sein Sohn *Konstantin* von dem Heere zum Augustus ausgerufen. In Italien selbst stellte sich Maxentius, der Sohn Maximians, dem Severus entgegen, indem er sich am 28. Oktober 306 von den Prätorianern in Rom die Kaiserwürde erteilen ließ. Bald darauf rief er seinen Vater zu Hilfe gegen Severus, der im Auftrage des Galerius (der ihn als Augustus des Westens anerkannt hatte) von Mailand her den Versuch machte, ihn in Rom zu beseitigen. Severus wurde besiegt und floh nach Ravenna, wo er sich Maximian, der ihm nachgezogen war, ergeben mußte. Seine Niederlage veranlaßte Galerius, der jetzt der einzige rechtmäßige Augustus war, im Frühjahr 307 gegen Maxentius nach Italien zu ziehen. Er konnte aber Rom nicht einnehmen und zog sich fluchtartig zurück. Einige Zeit nachher wurde Severus auf Geheiß des Maxentius getötet. Im April 308 kam es zum Bruch zwischen Maxentius und seinem Vater, der sich auf die Seite von Konstantin stellte, von Ravenna zu ihm zog und ihm seine Tochter Fausta zur Gemahlin gab. Maximians Versuch, seinem eigenen Sohn die Herrschaft zu entreißen, blieb indes erfolglos. Inzwischen hatte Galerius nach seiner Rückkehr aus Italien eine Konferenz mit Diokletian betrieben zur Beilegung der aus diesem Zusammenbruch der Nachfolgeordnung entstandenen Wirren. Sie kam im November 308 zustande, erreichte aber ihr Ziel nicht. Diokletian lehnte es für seine Person ab, die politische Bühne wieder zu betreten. Maximian, der erschienen war, um seine und seines Schwiegersohnes Interessen zu verteidigen, wurde gezwungen, sie wieder zu verlassen, sein Sohn Maxentius

vollständig ausgeschaltet und Konstantin aufgefordert, sich mit Titel und Rang eines Cäsars zu begnügen. Der größte Fehler des Kongresses bestand aber in der Bestellung einer bis dahin unbeteiligten Person, des Licinius, eines Waffengefährten des Galerius, zum Augustus des Westens. Dadurch wurde die Thronfolgeordnung auch im Osten gestört, indem Maximinus Daia aus Unzufriedenheit darüber, daß Licinius ihm vorgezogen wurde, sich durch sein Heer die Augustuswürde geben ließ und damit das Abhängigkeitsverhältnis zu Galerius löste.

Im Abendland konnte Licinius nicht Fuß fassen. Maximian beging Verrat an Konstantin, indem er dessen Inanspruchnahme durch einen Feldzug gegen die Franken am Rhein dazu benutzte, um sich in Arelate wieder mit dem kaiserlichen Purpur zu schmücken. Konstantin brach den Feldzug ab und verfolgte seinen Schwiegervater bis nach Massilia, wo dieser durch seine eigenen Soldaten verraten und als Gefangener Konstantin überliefert wurde. Er schenkte ihm das Leben; kurze Zeit nachher fand man ihn aber erhängt in seinem Gemach. Mit diesem schmachvollen Tod schied der eine der beiden Augusti, deren Namen so oft in den Märtyrerakten nebeneinanderstehen, aus dem Leben (310), ob durch Selbstmord oder auf Anordnung Konstantins, läßt sich nicht mit Sicherheit entscheiden. Diokletian folgte ihm erst einige Jahre später nach (316?); schon damals war er aber für die politische Welt ein freiwillig Toter. Die tatsächlichen Beherrscher des Westens waren nunmehr Maxentius und Konstantin. Zu dem Herrschaftsgebiet des letzteren gehörte auch Spanien, das er im Jahre 310 dem Maxentius wegnahm. *Maxentius* hatte die Verfolgungspolitik seines Vaters nicht aufgenommen. Eusebius berichtet, daß er seinen Untertanen den Befehl gab, von der Verfolgung der Christen abzulassen. In Rom entstand damals der auf Seite 274 erwähnte *Bußkampf*. In der *Gefallenenfrage* traten dieselben zwei Extreme wieder auf, die wir zur Genüge kennen, auf der einen Seite die Forderung der Gefallenen, ohne Buße in die Kirchengemeinschaft wiederaufgenommen zu werden, auf der anderen deren grundsätzliche Verweigerung, die ein nicht näher bekannter römischer Christ namens Heraklius vertrat. Die beiden Päpste Marcellus (308/09 oder 307/08) und Eusebius (309 oder 308) hatten sich beider Extreme zu erwehren. Da es zu Unruhen kam, verhängte Maxentius die Verbannung über die beteiligten Personen. Die einzigen Akten, die ihn nennen und sogar handelnd auftreten lassen, sind die der Märtyrin Katharina, die zu den volkstümlichsten Heiligengestalten gehört. Sie wird aber seltsamerweise in sämtlichen Rezensionen in Alexandrien lokalisiert, wo Maxentius niemals Herrscherrechte ausübte. Die von dem Chronographen von 354 erwähnte Rückgabe der Güter der römischen Kirche durch Maxentius erfolgte wahrscheinlich nach dem Toleranzedikt von Galerius.

Von *Konstantin* berichtet Laktantius, daß es seine erste Sorge nach seiner Erhebung zum Augustus (306) war, den Christen freie Gottesverehrung zu gestatten. Aus den folgenden Jahren besitzen wir keine Nachrichten, mit Ausnahme der Angabe des Laktantius über ein Schreiben Konstantins an Maximian, das

diesem Schrecken eingeflößt habe. Laktantius sagt leider nichts über seinen Inhalt; aus dem Zusammenhang geht aber klar hervor, daß es sich auf die Christenfrage bezog. Es enthielt augenscheinlich die mit Drohungen verbundene Aufforderung, die Christenverfolgung einzustellen. Ein solches Schreiben fügt sich dem Gang der Dinge am besten ein in der Annahme, daß Konstantin es an Maximin richtete, als dieser nach dem Tode des Galerius die Christenverfolgung wieder aufnahm (siehe S. 272). Damit findet das *zweite Reskript Maximins* an Sabinus, das Eusebius wie das erste in seine Kirchengeschichte (9, 9) aufgenommen, aber ein Jahr zu spät datiert hat, eine befriedigende Erklärung; denn auf seinen Inhalt paßt vortrefflich die Bemerkung des Laktantius, daß Maximin nach dem Empfang des Schreibens von Konstantin den Heuchler spielte. Zum Beweis dafür genügt der Hinweis auf die Behauptung, er habe bei der Übernahme der Herrschaft im Orient den Richtern die Weisung gegeben, „gegen die Bewohner der Provinzen in Zukunft nicht mehr mit Gewalt vorzugehen, sondern sie vielmehr durch Freundlichkeit und Belehrung zum Dienste der Götter zurückzuführen“! Den Petitionen der Städte habe er sich verpflichtet gefühlt, „eine gnädige Antwort zu geben“, teils weil alle früheren Herrscher es so gehalten hätten (!), teils weil es den Göttern selbst gefiel, daß er eine für ihren Dienst so wichtige Bitte erfülle. Als ihm aber diese Bitte „im verflossenen Jahr“ (= 311) in Nikomedien von Bürgern dieser Stadt vorgetragen wurde, habe er erklärt, wenn Leute an dem Aberglauben der Christen festhielten, so solle jeder Einzelne freie Wahl und Entscheidung haben; nur die es wünschen, mögen den Dienst der Götter anerkennen! In einem ersten Schreiben an Sabinus (siehe S. 271) habe er schon früher befohlen, daß man gegen die Provinzialen, die an dem Christentum festzuhalten gesonnen seien, nicht hart, sondern mit Langmut und Milde vorgehen solle! Um sie aber vor Mißhandlungen seitens untergeordneter Organe zu bewahren, halte er es für angemessen, in diesem zweiten Schreiben Sabinus zu mahnen, „die Bewohner unserer Provinzen mehr durch Freundlichkeit und Belehrung zur Anerkennung der den Göttern schuldigen Ehrung zu bringen“. Wer freiwillig für den Dienst der Götter sich entschlief, sei freundlich aufzunehmen; wollten aber einige ihre eigene Religion beobachten, so stehe das in ihrem Belieben. Sabinus solle daher zur allgemeinen Kenntnis bringen, daß es niemand gestattet sei, die Provinzialen durch Schmähungen und Mißhandlungen zu quälen. „Denn es geziemt sich, wie bereits gesagt, die Bewohner unserer Provinzen eher durch Ermunterungen und Freundlichkeiten zum Dienste der Götter zurückzurufen.“

Das ist ein regelrechter *Rechtfertigungsversuch*, der nur einen Sinn hat, wenn er an die Adresse Konstantins als Antwort auf sein Schreiben gerichtet war. Trotz aller Heuchelei und Unwahrhaftigkeit kam das Festhalten Maximins an der Verfolgungspolitik darin klar genug zum Ausdruck.

Bald darauf bildete sich eine *neue politische Konstellation*. Sie ergab sich im Westen aus der Entzweiung zwischen Konstantin und Maxentius nach dem Tode Maximians und dem latenten Gegensatz zwischen Licinius und Maximin

im Osten, die am Bosphorus nur einen Scheinfrieden geschlossen hatten (siehe S. 272). Sie kam zustande durch das doppelte Bündnis zwischen Konstantin und Licinius auf der einen, Maxentius und Maximin auf der andern Seite. Im letzten Grunde standen je zwei Kompetitoren um die Herrschaft über die zwei Reichshälften als Verbündete einander gegenüber. Die Gestaltung der nächsten Zukunft der Christenheit hing nunmehr von der Stellung zur Christenfrage jenes der vier Herrscher ab, der in diesem Kampf um die politische Macht im römischen Reich das Feld endgültig behaupten würde.

#### IV. DIE BEFREIUNG DER KIRCHE DURCH KONSTANTIN DEN GROSSEN

Konstantin, dem Maxentius den Krieg erklärt hatte, angeblich um seinen Vater zu rächen, ergriff die Offensive und rückte im Frühjahr 312 über Susa in Italien ein. Er stieß nicht auf starken Widerstand und konnte in wenigen Monaten bis in die Nähe Roms vordringen. Maxentius beging den großen taktischen Fehler, sich dem Feinde vor den Toren Roms zu stellen, statt ihn zur Belagerung Roms zu zwingen. Am 28. Oktober kam es zur berühmten Schlacht an der *Milvischen Brücke*, in der Konstantin Sieger blieb trotz der militärischen Übermacht des Maxentius, der den Tod in den Wellen des Tiber fand. Die christliche Kunst hat dieses Ereignis durch Raffaels unsterbliches Fresko verewigt. Für die christliche Geschichte liegt seine Bedeutung darin, daß es für die *Stellung Konstantins zum Christentum* entscheidend wurde. Er hatte entweder schon auf dem Zug nach Rom oder unmittelbar vor der Schlacht den Sieg über einen überlegenen Feind von dem Christengott erfleht. Er mußte daher in dem errungenen Sieg nicht bloß die Erfüllung seines Gebetes, sondern auch den untrüglichen Beweis der Macht dieses Gottes erblicken. Nach dem Einzug in Rom stellte er sich gleich auf seine Seite. Diese Stellungnahme kam weniger durch die Inschrift auf dem zu Konstantins Ehre in aller Eile aufgebauten, noch heute stehenden Triumphbogen zum Ausdruck als durch die Tatsache, daß er eine Statue in Rom errichten ließ, die ihn mit dem Kreuz in der Hand darstellte, und die er mit der Inschrift versah: „Durch dieses heilbringende Zeichen, den wahren Beweis des Mutes, habe ich eure Stadt von dem Joche des Tyrannen errettet und befreit und dem römischen Senat und Volk den alten Glanz und die alte Herrlichkeit zurückgegeben.“ Diese auffallende Geste wird begreiflich durch die bekannte Erzählung von der *Kreuzesvision Konstantins*, die Eusebius in seiner späteren Vita Konstantins bringt auf Grund der eidlichen Aussage, die der Kaiser selbst ihm gegenüber, als er seiner Freundschaft und des Verkehrs mit ihm gewürdigt worden war, gemacht hatte (1, 28 ff.). Er betont dabei, daß man dieses ganz ungläubliche Gotteszeichen nicht leicht gläubig hinnähme, wenn ein anderer es berichtete. Der Kaiser habe hinzugefügt, daß er den Sinn dieser Vision zunächst nicht verstanden und lange darüber nachgegrübelt habe. In der folgenden Nacht

sei ihm aber Christus mit dem Zeichen am Himmel im Schlaf erschienen und habe ihm aufgetragen, es nachzubilden und bei seinen Kämpfen mit den Feinden als Schutzpanier zu gebrauchen. Er ließ daher eine mit dem Monogramm Christi geschmückte Fahne in Kreuzesgestalt anfertigen, das sogenannte *Labarum*, das Eusebius aus eigener Anschauung genau beschreibt (1, 31). Nun wußte aber Laktantius schon im Jahre 314/15 zu berichten, daß Konstantin vor der Schlacht mit Maxentius ermahnt wurde, „das himmlische Zeichen Gottes“, unter dem nur das Kreuz verstanden werden kann, auf den Schilden seiner Soldaten anbringen zu lassen und darauf in den Kampf zu treten (c. 44). Es kann daher nicht daran gezweifelt werden, daß Konstantin vor der Entscheidungsschlacht nicht bloß zu dem Christengott betete, sondern auch ein doppeltes religiöses Erlebnis hatte, das ihn mit unwiderstehlicher Kraft ein für allemal für den Christengott gewinnen mußte.

Die religions- und staatspolitische Auswirkung der Stellungnahme Konstantins zur Christenfrage erfolgte bei der ersten Zusammenkunft mit seinem Verbündeten Licinius in Mailand im Februar 313, die nicht bloß der Feier der Vermählung des Licinius mit Konstantins Schwester Flavia Julia Konstantia galt, sondern auch „dem Wohl des Staates und vor allem dem, was zur Verehrung und zum Dienste der Gottheit gehört“. Beide Kaiser erließen hier das sogenannte *Mailänder Edikt*, das nicht im Urtext, wohl aber in zwei authentischen Ausfertigungen für Bithynien (lat. bei Laktantius c. 48) und Palästina (griech. bei Eusebius 10, 5) überliefert ist. Es zerfällt in *zwei Teile*. Der *erste* proklamierte die volle Religionsfreiheit im römischen Reiche mit besonderer Bezugnahme auf die früher verfolgten Christen, denen er eine ungehinderte und uneingeschränkte Freiheit in der Ausübung ihrer Religion verlieh. Das Edikt erhob somit das Christentum nicht zur Staatsreligion, entgegen einer Ansicht, der man noch immer begegnet. Wäre das geschehen, so hätte die Christenverfolgung durch die Verfolgung der Heiden abgelöst werden müssen. Wie wenig die beiden Kaiser daran dachten, erhellt aus dem Edikt selbst, in dem sie ausdrücklich betonen, daß mit der den Christen eingeräumten Freiheit auch den anderen die Befugnis gegeben sei, ihre eigene Religion zu beobachten, und sich gegen den Anschein zu verhalten, als wollten sie irgendeine Gottesverehrung oder irgendeine Religion in ihrem Ansehen schmälern. Der grundsätzliche Standpunkt der beiden Kaiser ist ganz eindeutig in dem am Anfang des Edikts stehenden Satz ausgesprochen, der besagt, sie wollten sowohl den Christen als allen anderen die freie Wahl zugestehen, diejenige Religion zu befolgen, die sie wollten, damit die Gottheit und das himmlische Wesen, welches es auch sein möge, ihnen und ihren Untertanen gnädig sein könne. Dieser Satz, der sich in dem Munde Konstantins auf den ersten Blick recht seltsam ausnimmt, bildet keine Instanz gegen seine christliche Gesinnung; denn für dieses an die Allgemeinheit gerichtete Edikt kam seine persönliche religiöse Einstellung nicht in Betracht.

Der *zweite Teil* des Edikts bezog sich nur auf die Christen und regelte die Rückgabe ihres beschlagnahmten Eigentums in zwei Bestimmungen. Gegenstand der

ersten waren die christlichen Kirchengebäude. Sie verfügte, daß diese von ihren jetzigen Besitzern, mochten sie sie von der kaiserlichen Kammer oder von irgendeinem Privatmann gekauft haben, ohne Vergütung des Kaufpreises, ohne Zaudern noch Zögern den Christen zurückgegeben werden sollten. Auch wer solche Gebäude zum Geschenk erhalten hatte, wurde zur schleunigen Herausgabe an die Christen verpflichtet. Beiden Kategorien von Besitzern wurde aber eine Vergütung zugesichert, falls sie an die örtlichen Statthalter einen entsprechenden Antrag stellten. Die zweite Bestimmung betraf die sonstigen liegenden Güter, die rechtliches Eigentum der Körperschaft der Christen, nicht der Einzelnen unter ihnen, gewesen waren. Auch diese sollten ohne irgendeinen Anstand sofort den betreffenden christlichen Körperschaften unentgeltlich zurückerstattet werden mit der Aussicht auf Schadloshaltung. Motiviert wurde dieser zweite Teil durch die Sorge der Kaiser um die allgemeine und öffentliche Ruhe und durch ihre Überzeugung, daß auf diese Weise die göttliche Fürsorge, die sie schon bei vielen Gelegenheiten erfahren hätten, ihnen für alle Zeit erhalten bleiben würde. Zum Schlusse wurden die Adressaten der zwei vorliegenden Ausfertigungen aufgefordert, den kaiserlichen Befehl auf das schleunigste zu vollziehen und das Edikt allerorten anschlagen zu lassen, damit die hochherzige gesetzliche Verordnung der Kaiser niemand verborgen bleiben könne. In ihrer Einleitung wird auf ein *früheres Reskript* Bezug genommen, das an die gleichen Adressaten gerichtet und in dem den Christen die Religionsfreiheit gewährt worden war, aber unter vielen verschiedenartigen Bedingungen, so daß manche von ihnen sich wohl nach kurzer Zeit von ihrer Beobachtung abdrängen ließen. Die Kaiser hätten sich daher entschlossen, diese Bedingungen aufzuheben und alles zu beseitigen, was als ganz verkehrt und ihrer Milde widersprechend erscheine, damit von nun an jeder, der die christliche Religion bekennen wolle, es frank und frei ohne irgendeine Belästigung tun könne. Auch in dem zweiten Teil des Edikts wird auf eine andere Bestimmung über die christlichen Kirchengebäude hingewiesen, die in dem früheren Schreiben getroffen worden war. Dieses ältere Reskript kann mit dem Toleranzedikt von Galerius nicht identisch sein, da dieses keine derartigen Bedingungen enthält (siehe S. 271). Man hat es mit der Weisung an die Richter identifiziert, die am Ende dieses Edikts in Aussicht gestellt wird. Es ist aber nicht sicher, daß sie erlassen wurde. Das Schweigen von Laktantius und Eusebius in Verbindung mit der Tatsache, daß Galerius wenige Tage nach seinem Toleranzedikt starb, berechtigt vielmehr zur Annahme, daß sie nicht zustande kam. Höchstwahrscheinlich ging somit dem Mailänder Edikt ein erstes Reskript von Konstantin und Licinius voraus. Es ist auch kaum annehmbar, daß Konstantin Monate vorübergehen ließ, bis er zur Christenfrage in der Öffentlichkeit praktisch Stellung nahm, zumal er es nach der Übernahme der Herrschaft in Gallien sofort getan hatte (siehe S. 279).

Die Reise des Licinius nach Mailand hatte *Maximinus* dazu benutzt, um das Abkommen mit ihm zu brechen und während des harten Winters 312/13 von Syrien her in seine Provinzen einzufallen. Er hatte bereits Byzanz und Heraklea



erobert, als Licinius, der ihm von Mailand her in Eilmärschen entgegenzog, nördlich von Heraklea mit nur 30 000 Mann auf sein 70 000 Mann zählendes Heer stieß und ihn am weiteren Vorrücken hinderte. Nach der ausführlichen Schilderung von Laktantius gestaltete sich der Kampf zwischen den zwei Kaisern zu einem richtigen *Religionskrieg*: Maximinus habe das Gelübde an Jupiter gemacht, er werde nach erfolgtem Sieg den Christennamen vollständig auslöschen, während ein Engel des Herrn Licinius im Traum des Sieges vergewissert habe, falls er mit seinem ganzen Heer ein Gebet an den Christengott richten würde, was er auch getan habe. Es kam zur Schlacht am 30. April 313, in der Maximinus entscheidend besiegt wurde. Eine unglaublich schnelle Flucht brachte ihn schon am 1. Mai nach Nikomedien. Hier entschloß er sich endlich zu einem *Toleranzedikt*, das Eusebius in griechischer Übersetzung in seine Kirchengeschichte aufnahm (9, 10). Seine Bestimmungen waren: die Gewährung vollster Religionsfreiheit an die Christen, die Erlaubnis, ihre Gotteshäuser wieder aufzubauen, und die Zurückerstattung der ihnen als rechtliches Eigentum gehörenden Häuser und Grundstücke, mochten sie dem Fiskus anheimgefallen oder in den Besitz von Städten gekommen sein, sei es durch Kauf oder als Geschenk. Die letzte berührt sich nahe mit dem Edikt von Mailand, das Maximinus wohl gekannt hat. Er knüpfte aber selbstverständlich nicht an dieses an, sondern an sein eigenes Schreiben „im vergangenen Jahr“ (= 312; gemeint ist das zweite Schreiben an Sabinus, siehe S. 280) an die Statthalter seiner Provinzen. Darin habe er verfügt, wer der christlichen Religion folgen wolle, möge ungehindert seinem Entschluß stattgeben, und niemand dürfe ihn daran hindern. Da er aber in Erfahrung gebracht habe, daß einige Richter seine Befehle nicht beachteten, so daß die Christen an seinen Verordnungen irre wurden und es nicht wagten, ihre Religion auszuüben, solle das neue Edikt für die Zukunft alles Mißtrauen und jede Zweideutigkeit beseitigen. Maximinus hielt somit seine Sache noch nicht für verloren. In Kappadozien sammelte er ein neues Heer; er mußte aber dem herandrängenden Licinius ausweichen und floh über das Taurische Gebirge nach Cilicien. Er starb indes schon in den ersten Tagen des November 313 in Tarsus, als die Truppen des Licinius sich zu Wasser und zu Lande der Stadt näherten, eines grauenvollen Todes, als dessen Ursache Laktantius Selbstvergiftung angibt.

Mit ihm schien der letzte Christenverfolger verschwunden zu sein. Dieser Schein sollte sich aber bald als ein trügerischer erweisen. *Licinius* hatte noch vor Maximins Tod von Nikomedien aus am 13. Juni 313 das Mailänder Edikt für die östlichen Provinzen veröffentlicht in Einzelausfertigungen, wodurch es zur Kenntnis von Laktantius und Eusebius kam (siehe S. 282). Laktantius berichtet, daß er nach Maximins Tod die Angehörigen von Galerius, Maximin und Severus aus dem Feld räumte und auf diese Weise die Familien der zwei Hauptverfolger der Christen ausrottete. Nach Eusebius verurteilte er auch viele hohe Beamte, die Maximin besonders geehrt hatte, und die gegen die Christen mit besonderer Heftigkeit gewütet hatten, zur Todesstrafe. Er gewann aber trotz des Traum-

gesichtes (siehe S. 284) kein inneres Verhältnis zum Christentum. Da er überdies von dem Ehrgeiz ergriffen wurde, unter Beseitigung Konstantins Alleinherrscher zu werden, drängten ihn sowohl religiöse als politische Interessen in die alten Bahnen der römischen Kaiser zurück. Er belästigte zuerst die Christen unter falscher Flagge durch das Verbot der gleichzeitigen Gegenwart von Männern und Frauen in den christlichen Kirchen und die Verordnung, daß die Priester den Frauen keinen Unterricht erteilen dürften, beides angeblich aus Sorge für die öffentliche Moral. Bald kam dazu das Verbot der Abhaltung von Synoden, das mit den Anfängen des arianischen Streites zusammenhängt. Die innere Vorliebe für das römische Heidentum trieb ihn etwa von 320 an zur offenen *Christenverfolgung*. Bezeugt wird sie durch die Entfernung der Christen aus dem Hofdienst, wobei die christlichen Kleriker durch Opferpriester und Zeichendeuter ersetzt wurden, durch die Degradierung höherer Soldaten, die sich zu opfern weigerten, durch Konfiskationen von Gütern und Einkerkerungen. In Amasea und anderen Städten des Pontus ließ er die neuerbauten Kirchen teils niederreißen, teils schließen. Eusebius hebt hervor, daß Licinius selbst keine Todesurteile über Christen fällte; er habe aber die angesehensten Bischöfe auf heimliche Weise durch Anschläge der Statthalter aus dem Wege geräumt. Statthalter, die ihm wohlgefällig sein wollten, hätten Bischöfe mit den Strafen der Mörder belegt, einige sogar auf eine neue und unerhörte Weise ums Leben gebracht, indem sie ihre Körper zerhacken und den Fischen zur Speise ins Meer werfen ließen. Eusebius nennt keine Namen. Wir lernen mehrere kennen durch Akten, die ihre Heroen in die Zeit des Licinius versetzen, die aber nicht zu den zuverlässigen Berichten gehören. Die bekanntesten sind die vierzig Märtyrersoldaten von Sebaste in der Provinz Armenia minor und Blasius, der Bischof derselben Stadt.

Unter diesen Umständen mußte es zwischen Konstantin und Licinius, die schon im Jahre 314/15 einen Krieg miteinander geführt hatten, bei dem Licinius die Balkanprovinzen mit Ausnahme von Thrazien eingebüßt hatte, aus religiösen und politischen Gründen zum *Entscheidungskampf* kommen, von dessen Ausgang es abhing, ob die Zeiten vor 313 zurückkehren würden oder nicht. Der Sieg des Licinius hätte unzweifelhaft eine allgemeine Christenverfolgung nach sich gezogen, die nach Eusebius eine bereits beschlossene Sache war. Eine erste Schlacht am 3. Juli 324 bei Adrianopel zwang Licinius zum Rückzug, der ihn über Byzanz und die Meerenge nach Chalkedon führte. Nach der Vernichtung seiner Flotte erlitt er eine zweite entscheidende Niederlage am 18. September in dem nahen Chrysopolis. Auf die Bitte seiner Schwester Konstantia, der Frau des Licinius, schenkte Konstantin dem besiegten Gegner das Leben und wies ihm Thessalonike als Aufenthaltsort an. Als er aber von dort aus Verbindungen mit den Grenzfeinden suchte, um mit ihrer Hilfe wieder zur Herrschaft zu gelangen, wurde er auf Anordnung des römischen Senates, dessen Entscheidung Konstantin anrief, im Jahre 324 oder 325 hingerichtet. Erst die *Alleinherrschaft Konstantins*, die als Folge des Sieges über Licinius eintrat und einen glücklichen

Bestand hatte, festigte die neue Lage der Christenheit und sicherte den Religionsfrieden, der im Jahre 313 inaugurirt worden war. Konstantin erließ im Jahre 324 zwei Edikte für den Orient, von denen das eine das von Licinius gebrochene Mailänder Edikt wieder in Kraft setzte und das andere die allgemeine Religionsfreiheit im östlichen Reichsteil proklamierte. Das Hochgefühl, das die Christen in diesem glücklichen Augenblick ergriff, hat Eusebius zum Ausdruck gebracht, als er am Anfang des letzten Buches seiner Kirchengeschichte den jubelnden Ton anschlug: „Singet dem Herrn ein neues Lied; denn Wunderbares hat er getan . . . Das ganze Geschlecht der Feinde Gottes war nunmehr vernichtet und den Blicken der Menschen so plötzlich entzogen, daß wieder ein göttliches Wort in Erfüllung ging, das da lautet: ‚Ich habe den Gottlosen über die Maßen erhöht gesehen und hoch erhaben wie die Zedern des Libanon. Und ich ging vorüber, und siehe, er war nicht mehr! Ich suchte seinen Ort, und er ward nicht gefunden.‘ Ein heiterer und heller Tag, von keinem Gewölke getrübt, leuchtete fortan mit den Strahlen himmlischen Lichtes über die Kirchen Christi auf der ganzen Erde“ (10, 1).

#### V. DIE BEDEUTUNG UND TRAGWEITE DER GROSSTAT KONSTANTINS

Der sonnige Tag, den Eusebius und die ganze katholische Kirche begrüßten, konnte anbrechen, weil nunmehr die im Mailänder Edikt ausgesprochene Aufhebung der römischen Staatsreligion definitiv in Kraft trat und die Verbindung zwischen dem römischen Staatswesen und der römischen Staatsreligion endgültig aufhörte, an der die Vorgänger Konstantins als dem Erbe einer mehr als tausendjährigen Vergangenheit festgehalten hatten. An diesem Tage vollbrachte Konstantin eine weltgeschichtliche Tat ersten Ranges, die ihm mit vollem Recht den Beinamen „der Große“ eintrug. Er sah ein, daß die Verfolgungspolitik seiner unmittelbaren Vorgänger und Mitregenten das Christentum nicht mehr zerstören konnte, wohl aber die Einheit und die Kraft des römischen Reiches in hohem Maße gefährdete. Er hatte den Mut, die alte, morsch gewordene religiöse Grundlage des Reiches preiszugeben, ohne dessen Zusammenbruch zu befürchten. Er besaß die Energie, die ihn zur Durchführung seiner Pläne befähigte. Klarheit der Einsicht in die tatsächlichen Verhältnisse ihrer Zeit und in die Bedürfnisse der nächsten Zukunft, Kühnheit der Initiative, Energie der Tat: diese Trilogie kennzeichnet alle großen Politiker der Weltgeschichte!

Die noch immer vielverhandelte Frage, ob er den gewaltigen Bruch mit der Vergangenheit und das Bündnis mit der katholischen Kirche, der Feindin von gestern, aus politischen oder aus religiösen Gründen wagte, ist falsch gestellt. Denn sie verkennt die beherrschende Stellung der Religion in der gesamten römischen Staatspolitik und die religiöse Gesamthaltung des antik-römischen Menschen überhaupt. Die modernen Geschichtsschreiber, die Konstantin als einen

innerlich religionslosen Menschen hinstellten, der sich aus rein politischen Gründen für das Christentum entschied, trugen Anschauungen und Verhältnisse in seine Zeit hinein, die, genau genommen, erst seit dem 17. Jahrhundert sich ausgebildet haben. Im Gegensatz dazu war das Zusammengehen von Religion und Politik ein charakteristisches Merkmal wie des römischen Staatswesens so auch der römischen Staatsmänner. Gleichwie Konstantins Vorgänger das Christentum sowohl aus religiösen als aus politischen Gründen verfolgt hatten, so hat er es aus religiösen und politischen Gründen befreit.

Die *Religionspolitik*, die Konstantin bald nach dem Erlaß des Mailänder Edikts im Abendland, besonders aber nach dem Antritt der Alleinherrschaft bis zu seinem Tod am 22. Mai 337 konsequent befolgte, ist aus den gleichzeitigen Quellen mit Sicherheit zu ersehen. Er ließ es nicht bei der bloßen rechtlichen Gleichstellung des Christentums mit den zahlreichen heidnischen Kulturen im römischen Reich bewenden. Er hat es vielmehr diesen gegenüber offen und nachhaltig begünstigt. Seine von Eusebius bezeugten zahlreichen Maßnahmen zeigen, daß er vier Ziele verfolgte:

1. Die Einschränkung des *heidnischen Kultus* und dessen Verdrängung aus seiner bisherigen Stellung im öffentlichen und privaten Leben durch das Verbot der Teilnahme der hohen Beamten an den öffentlichen Kulthandlungen bei den offiziellen Festlichkeiten, der heidnischen Opfer in den Privathäusern, der unzüchtigen Kulte der Venus, des Askulap, des Niles und durch die Beschränkung der Tätigkeit der Haruspices und der Magier. Damit entzog er dem römischen Heidentum die kräftigsten Nährquellen und setzte es auf den Aussterbeetat.

2. Die Hebung des Ansehens und die Förderung der Wirksamkeit des *christlichen Klerus*. Diesem Ziel dienten die Befreiung der Kleriker von Steuern und öffentlichen Dienstleistungen, die Verleihung von Gehältern und Stipendien, das Zugeständnis der zivilen Gerichtsbarkeit an die Bischöfe, das Recht, Vermächtnisse anzunehmen, die Gleichstellung der sogenannten Manumissio, d. h. der Freigabe von Sklaven, in Gegenwart des Bischofs mit der bürgerlichen vor den staatlichen Behörden.

3. Die Unterstützung der *Propagandatätigkeit der katholischen Kirche* durch zahlreiche Kirchenbauten auf Kosten des kaiserlichen Schatzes mit glanzvoller Ausstattung und reichen Einkünften. Solche erhoben sich in Rom (die Petersbasilika u. a.), Nikomedien, Antiochien, Tyrus, besonders aber in Palästina (Heiliggrabkirche in Jerusalem, Geburtskirche in Bethlehem, Auffahrtskirche auf dem Ölberg, Kirche bei der Eiche Mambre) und in der neuen Residenz, die er sich an der Stelle des alten Byzanz am Bosporus erbaute, und der er seinen Namen gab (die Apostelkirche, große Kirchen über Gräbern von Märtyrern). Eusebius gibt (nach dem ihm zugeschickten Exemplar) den Wortlaut eines Erlasses Konstantins an die Befehlshaber und Kirchenvorsteher aller Provinzen, nach dem die bestehenden Kirchengebäude erhöht und erweitert und, wenn nötig, neue errichtet werden sollten, „wie wenn der Wahn der Vielgötterei schon aus dem Wege

geschafft wäre und fast alle Menschen sich künftig (dem wahren) Gott anschließen wollten“ (Vita Const. 2, 45 f.).

4. Die *Reform der geltenden Rechtsordnung* im Sinne des Christentums und mit Berücksichtigung seiner Forderungen. Hierher gehört eine Reihe von Gesetzen und Verordnungen Konstantins: das Verbot der öffentlichen Arbeiten und der Gerichtssitzungen am Sonntag, die Abschaffung der Todesstrafe durch Kreuzigung, die Aufhebung der Gesetze gegen die Ehelosigkeit, der Erlaß von Gesetzen zum Schutz der Ehe, das Verbot des Kindermordes und der grausamen Behandlung der Sklaven, endlich einige Milderungen der Strafgesetzgebung.

Es leuchtet ein, daß ein römischer Kaiser, der solche Ziele verfolgte, nicht bloß äußerlich und vorübergehend vom Christentum berührt wurde, sondern ein inneres und bleibendes Verhältnis zu ihm haben mußte. Für die Bestimmung der *persönlichen Stellung Konstantins zum Christentum* kann es sich daher nur um die Frage handeln, welcher Art dieses innere Verhältnis war, mit anderen Worten, bis zu welchem Grad Konstantin wirklicher Christ wurde. Die griechische Kirche hat ihm die höchste Qualität als Christ zuerkannt, indem sie ihn und seine Mutter Helena in die Zahl ihrer Heiligen aufnahm und ihr gemeinsames Fest jedes Jahr am 21. Mai mit dem ganzen Prunk ihrer Zeremonien und dem überschwenglichen Lob ihrer Lieder feiert. Die lateinische Kirche hat ihm von Anfang an die Ehre der Altäre versagt, weil er bei allen seinen großen Verdiensten um die christliche Religion jenes heroische Glaubens- und Tugendleben, das sie von ihren Heiligen verlangt, weder erkannt noch verwirklicht hat. Seine schwankende Stellung im arianischen Streit auf der einen, die Hinrichtung seines ältesten Sohnes Crispus und seiner Gemahlin Fausta, ungerechte Verbannungen, Unausgeglichenheit seines Charakters auf der andern Seite sind Beweis genug dafür. Bezeichnend ist auch der Umstand, daß er die Taufe erst am Ende seines Lebens empfing. Als die Verschlimmerung der Krankheit eintrat, die ihn im fünfundsechzigsten Lebensjahr wegraffen sollte, meinte er, wie Eusebius sich ausdrückt, es sei jetzt die rechte Zeit, sich von den Sünden des ganzen Lebens zu reinigen und alles, was er in Schwachheit gefehlt hatte, durch das heilsame Bad der Taufe abzuwaschen. Den Bischöfen, die er nach der Vorstadt von Nikomedien bestellt hatte, um ihn zu taufen, teilte er mit, daß er einst gehofft habe, wie Christus in den Fluten des Jordan die Taufe zu empfangen; da es aber Gott anders gefügt habe, so habe er sich ein für allemal entschlossen, auch wenn der Herr über Leben und Tod ihm noch ein längeres Leben schenken sollte, sich nunmehr dem Volke Gottes anzuschließen und die Gottes würdigen Lebenssatzungen sich vorzuschreiben. Er war sich somit bewußt, daß sein bisheriges Leben diesen Satzungen nicht entsprochen hatte.

Das *entgegengesetzte Extrem* in der Beurteilung der persönlichen Stellung Konstantins zum Christentum ist die Hypothese, daß er in ihm nur die reinste Form des religiös gestimmten Monotheismus seiner Zeit erblickte. Diese Hypothese, die schon mit seiner Religionspolitik unvereinbar ist, steht in Widerspruch mit seinem ganzen Verhalten und mit einer Reihe von gut verbürgten Tatsachen,

von denen die Gewinnung seiner Mutter Helena für das Christentum, die christliche Erziehung seiner Söhne und der ausgeprägt christliche Charakter der Stadt, die seinen Namen trägt, im Vordergrund stehen. Am klarsten widerlegt ist sie aber durch die Rede Konstantins „An die Versammlung der Heiligen“, die Eusebius der Lebensbeschreibung des Kaisers als Muster seiner zahlreichen religiösen Reden im Anhang beigegeben hat. Sie wurde vom Kaiser an einem Karfreitag, der sich nicht näher bestimmen läßt, lateinisch gehalten und von eigens dazu bestellten Männern ins Griechische übersetzt, wie das bei den Reden Konstantins üblich war. Es liegt nicht der geringste objektive Grund vor, die Echtheit dieser Rede zu leugnen, was übrigens nur vereinzelt und ohne durchschlagenden Erfolg geschah. Wenn es auch sehr wahrscheinlich ist, daß die Übersetzer den ursprünglichen Text der Rede durch mannigfache Zusätze erweiterten, geht sie doch in ihren Grundzügen und ihrem wesentlichen Gedankengang auf Konstantin selbst zurück und stellt daher das sicherste Mittel zur positiven Kenntnis seiner *inneren Stellung zum Christentum* dar. Diese läßt sich in die drei kurzen Sätze zusammenfassen: 1. Konstantin bekannte sich zu dem von der katholischen Kirche gepredigten einzigen wahren Gott als der Quelle alles Seins und Lebens und zu Christus dem Gekreuzigten, dem Sohn Gottes und Logos des Vaters als dem Weltordner, der Mensch geworden ist, um die Welt zu erretten. 2. Er hatte die feste Überzeugung, daß das Christentum die von Gott geoffenbarte und gewollte einzige wahre Religion ist. 3. Ebenso fest war er davon überzeugt, daß er von Gott dazu berufen sei, die christliche Religion zu schützen und der katholischen Kirche zum Sieg über das römische Heidentum zu verhelfen. Diese Überzeugung hat er auch einmal prägnant ausgesprochen, als er an Bischöfe, die seine Gäste waren, und unter denen Eusebius sich befand, die Worte richtete: „Ihr seid von Gott zu Bischöfen über das bestellt, was innerhalb des Bereiches der Kirche liegt, ich aber gleichsam zum Bischof über die äußeren Angelegenheiten“ (4, 24). Es wird sich zeigen, daß er sich mit dieser Rolle nicht zufrieden gab. Psychologisch gewertet, ist aber sein Eingreifen in die innere Lebenssphäre der Kirche der abschließende Beweis dafür, daß er das innigste Verhältnis zum Christentum gewonnen hat.

Mit der Großtat Konstantins fand die *zweite Periode der Geschichte des Christentums*, die Zeit der Märtyrer und der Ausbildung des Frühkatholizismus, ihr glorreiches Ende. Die Verfolgung hatte unendlich viel Leid über die junge Christenheit gebracht; sie hatte sich aber auch als segensreich für sie erwiesen. Sie verhinderte die allzu rasche Verbreitung des Christentums im römischen Reich und bannte dadurch die Gefahr einer frühen Verflachung. Zum Eintritt in eine christliche Gemeinde entschlossen sich, von Ausnahmen abgesehen, nur Menschen, die ein intensives religiös-sittliches Leben führen wollten. Das hatte die günstige Folge, daß die Mitglieder dieser Gemeinden höher standen als ihre heidnischen Mitbürger und sich auf ein immer höheres religiös-sittliches Niveau erhoben, je eifrigere Christen sie wurden. Ein weiterer Vorteil, den die Verfol-

gung brachte, bestand darin, daß sie in diesen Gemeinden die Unterschiede zwischen den einzelnen Ständen eines Volkes zwar nicht aufhob, wohl aber deren Gegensätze milderte und die im römischen Reiche vereinigten Nationen und Völkerschaften einander näherte. Ein inniges Zusammengehörigkeitsgefühl wahrer und inniger Bruderliebe durchbrach zum ersten Male die Grenzpfähle, die der heidnische Nationalismus zwischen ihnen aufgerichtet hatte, und durchflutete die christlichen Gemeinden vom äußersten Osten bis zum fernsten Westen. Die Verfolgung richtete endlich eine äußere Schranke zwischen der Christenheit und der Umwelt auf und brachte ihr zum Bewußtsein, daß sie ein neues Geschlecht darstelle im Gegensatz zu dem jüdischen und dem heidnischen. Die Bezeichnung der Christen als drittes Menschengeschlecht kehrt bei den Apologeten öfters wieder. Ihre Verkennung und Verachtung seitens der Großen der Welt und der maßgebenden Kulturkreise des römischen Reiches mußte das Gefühl der geistigen und religiös-sittlichen Eigenart des Christentums in den Herzen seiner Bekenner immerdar stärken und die inneren Schranken, die sie von der heidnischen Kulturwelt trennten, in Kraft erhalten. Die Gesamtlage, die sich daraus ergab, erwies sich als besonders günstig für die Ausbildung des Frühkatholizismus, die das wichtigste Resultat dieser zweiten Lebensperiode der Christenheit darstellt. Sie verhinderte das Eindringen einer fremden Geisteskultur in das Heiligtum der katholischen Kirche. Sie konzentrierte das Interesse der Kirchenvorsteher auf die unversehrte Reinerhaltung des ihnen anvertrauten apostolischen Glaubensgutes und schärfte ihren Blick für den wesentlichen Unterschied zwischen christlicher und heidnischer Denkungsart und Lebensführung.

Die heldenhaft bestandene Verfolgung war die beste Vorbereitung auf die *neue Lebensperiode*, die Konstantins Großtat der katholischen Kirche eröffnete. Man bezeichnet sie gemeinhin als die Blütezeit des christlichen Altertums. Diese bildliche Bezeichnung ist mißverständlich; denn sie verführt zur Vorstellung, als ob die Vision des Eusebius von dem heiteren und hellen, von keinem Gewölke getrübbten Tag sich mehrere Menschenalter hindurch verwirklicht habe. Eine absolute Blütezeit kennt weder die Natur noch die Geschichte, am allerwenigsten die Kirchengeschichte. Die dritte Lebensperiode, deren Beginn sich an das Ende der Märtyrerzeit anschloß, wird sowohl in ihrer Eigenart als in ihrem Unterschied von der zweiten am klarsten erkannt, wenn man sie charakterisiert als die Zeit der relativ vollkommene Auswirkung der religiösen, geistigen, sittlichen und kulturellen Lebensideale der christlichen Religion im Rahmen der antiken Völker unter dem Schutz der römischen Staatsgewalt und unter dem Einfluß der Kulturkräfte des römischen Reiches.

## Die Päpste bis zum Anfang des 4. Jahrhunderts

(Die Namen der Gegenpäpste sind eingerückt und ohne Zahl)

Petrus . . . . . † 67?	Eleutherus . . . . . 174—189	Stephan I. . . . . 254—257
Linus . . . . . 67—79?	Viktor I. . . . . 189—198	Sixtus II. . . . . 257—258
Anaklet I. . . . . 79—90?	Zephyrin . . . . . 198—217	Dionysius . . . . . 259—268
Klemens I. . . . . 90—99?	Kallistus I. . . . . 217—222	Felix I. . . . . 269—274
Evaristus . . . . . 99—107?	Hippolyt	Eutychianus . . . . . 275—283
Alexander I. . . . . 107—116?	Urban I. . . . . 222—230	Cajus . . . . . 283—296
Sixtus I. . . . . 116—125?	Pontianus . . . . . 230—235	Marcellinus . . . . . 296—304
Telesphorus . . . . . 125—136?	Anterus . . . . . 235—236	Marcellus I. . . . . 308—309?
Hyginus . . . . . 136—140?	Fabian . . . . . 236—250	Eusebius . . . . . 309?
Pius I. . . . . 140—154?	Cornelius . . . . . 250—253	Miltiades . . . . . 311—314
Anicet . . . . . 154—165	Novatian	Silvester I. . . . . 314—335
Soter . . . . . 166—174	Lucius I. . . . . 253—254	

## Namen-, Orts- und Sachregister

(C s. gegebenenfalls unter K oder Z)

<b>A</b>	Agrippinus, B. v. Karthago, 234	Alexandriener (Juden in Alexandria u. Ägypten) 16
Abendland 9 f., 73, 74 ff., 77, 78—82, 87, 181, 189, 195, 209—214, 226, 239, 279, 287	Ägypten 23, 73, 75, 78, 85, 119, 123, 139 f., 146 f., 150, 152, 157 f., 194, 200, 240, 253, 260, 265, 268 ff., 271	Aelia Capitolina 82
Abibus, Mart., 269	Akoluthen 244	Älius Publius Julius, B. v. Debelum, 188
Abitina 276	Alban, Protomartyr Anglorum, hl., 278	Allegorische Interpretations- methode der Hl. Schriften 200, 204 f.
Abraham 23, 25, 62, 141	Albericus, B. v. Hierapolis, 243	Almosengeben 31, 86, 230
Achaia 38 f., 52, 55, 73	Albinus 18	Aloger 95, 189
Achamoth 159 ff.	Alcala 275	Altertum, antik-klassisches 9
Achilleus, hl., 127	Alcibiades (Montanist) 180	Altertum, christliches 9 f., 38, 290
Acilii (röm. Geschlecht) 126	Alexander (lt. 1. Tim.) 64	Amasea 285
Acta Archelai 158	Alexander (Montanist) 181	Ammonius, Presb. u. Mart. in Alexandrien, 269
Acta facientes 146	Alexander, Patr. v. Alexandrien, hl., 208	Amyntas (K. d. Galater) 51
Adam 45, 162 f.	Alexander, B. v. Jerusalem, hl., 147, 200, 203	Anachoretentum 253 f.
Adamantius (Dialog) 175	Alexander, Mart. in Palästina, hl., 150	Anan II. 18 f.
Adrianopel 265, 285	Alexander d. Gr. 36, 47, 152, 200	Ananias, Christ in Damaskus, 42
Afra, Mart., hl., 275	Alexandrien 20, 45, 75, 78, 84, 94, 96 f., 101, 123, 139 ff., 142 ff., 146 f., 150, 155, 158, 175, 189, 199—207, 222, 226 f., 229, 253, 255, 269 f., 273, 279	Ananias (Gatte der Saphira) 16, 20, 31
Africa proconsularis 139 f., 142, 195, 211, 226, 260, 276	—, Patriarchat, 194	Anazarbus 266
Afrika 9, 73 ff., 137, 140, 147 ff., 150, 157, 182, 189, 195, 212 ff., 223 f., 226, 229, 234, 238 ff., 243 f., 246, 252, 260, 276, 278		Anchialos 181, 188
Agab 18, 21, 55		Andreas, Ap., hl. 72 f., 92, 105, 154
Agathonike, hl., 136		Andronikus, Mart., hl., 266
Agaunum s. St. Maurice		Anicet, P., hl. 83, 158, 221 f.
Agen 277		Ankyra 180, 188, 241, 245, 252 f., 266
Agennum s. Agen		
Agrippa s. Herodes		
Agrippa Kastor 158		

- Domitilla, Flavia, 126 f.  
 Domitilla d. J. (?) 127  
 Domnina, Mart., 269  
 Domnius, B. v. Salona, hl., 265  
 Donatilla, Mart. in Afrika, 276  
 Donatismus 275 f.  
 Donatus (Freund d. Laktantius) 263  
 Donauländer 74, 260, 265  
 Dorotheus, Presb. in Antiochien, 208  
 Dorotheus, Mart. in Nikomedien, hl., 262  
 Dositheus 153, 171  
 Drosis, Mart., 269  
 Dynamismus s. Monarchianismus
- E**
- Ebioniten 83, 162  
 Eboracum s. York  
 Edessa 269  
 Ehe 247 f., 256, 288  
 Ehelosigkeit 166 f., 178 f., 181, 245, 251 f., 288  
 Einehe 248  
 Eingießung des Hl. Geistes 30  
 Einsiedlertum s. Anachoretentum  
 Ekklesia 19, 61  
 Elagabal (röm. Kaiser) 134, 141  
 Eleutherus, P., hl., 83, 181 f., 194  
 Elisabeth (Gattin d. Zacharias) 22  
 Elkesai s. Elxai  
 Elkesaiten 163  
 Elvira-Granada 213, 245 f., 248 f., 252, 275  
 Elxai (Elkesai) 163  
 Elymas 47  
 Emerita 244  
 Emesa 140 f., 273  
 Emmaus 30  
 Engeldienst 64  
 England 85  
 Enkratiten 167  
 Ennoia 159  
 Epheserbrief 59, 65, 79  
 Ephesus 52 f., 59, 78, 81, 91 f., 96 f., 101, 191, 222  
 Epigonus 217  
 Epikur 210  
 Epiphanie, Fest der, 222 f.  
 Epiphanius, EB. v. Konstantia auf Cypem, hl., 155, 157 f., 162 f., 167, 177, 179 ff., 189, 216, 239

- Epirus 81  
 Episkopat s. Bischof  
 Epistola apostolorum 170  
 Erbsünde 45  
 Erlösungsbedürftigkeit 45  
 Erlösungsreligion 45, 154  
 Eschatologie 161  
 Eschatologische Stimmung 31 f., 55, 85, 87, 115 f., 179, 182, 189  
 Essener 29, 251  
 Eubulus 81  
 Eucharistie 29 f., 65 f., 85 ff., 88, 102, 110 f., 166, 215, 220 f., 225, 227 ff., 241, 246  
 Eucharistisches Weihegebet 220 f.  
 Eucherius, B. v. Lyon, hl., 277  
 Euethios, Mart., hl., 262  
 Euklides 216  
 Euktemon, B. v. Smyrna, 147, 244  
 Eulalia v. Merida, hl., 275  
 Eumenia 136, 222  
 Euphemia, Mart., hl., 266  
 Eusebius, P., hl., 279  
 Eusebius, B. v. Cäsarea 18, 20, 75 f., 82 f., 92, 96 f., 117, 127, 131 ff., 134 ff., 139 f., 142 ff., 147, 150 f., 166 f., 169 ff., 177 f., 180 ff., 186 ff., 189, 197, 200, 203, 207 f., 216 f., 222, 224, 239, 255, 258, 260 ff., 263 ff., 266 ff., 269 ff., 272 ff., 277, 279 ff., 282 ff., 285 ff., 288 ff.  
 Eusebius, B. v. Nikomedien, 208  
 Evangelien, apokryphe, 83  
 —, gnostische 154, 163, 173  
 Evangelienharmonie 167  
 Evangelium nach Maria (Magdalena) 155  
 Exorzisten 244, 262  
 Exsuperius, Mart., hl., 277

**F**

- Fabian, P., hl., 143, 147, 239  
 Fabian, B. v. Antiochien, 144, 194, 239, 244  
 Fabius, Mart. in Cäsarea (Mauretaniern), 276  
 Fasten 86, 166, 178 f., 181, 185, 221, 225, 229 f.  
 Fausta (Gemahlin Konstantins d. Gr.) 278, 288  
 Faustus, Presb. u. Mart. in Alexandrien, 269

- Faye, E. de, 156  
 Felicissimus, Diakon in Karthago, 237 f.  
 Felix, Mart., hl., 274  
 Felix (Prokurator) 80  
 Felix, B. v. Aptunga, 276  
 Felix, B. v. Thibiuca, hl., 276  
 Felizitas (von Karthago), hl., 139  
 Felizitas (von Rom), hl., 134  
 Feste, religiöse 30, 67, 221 ff.  
 —, weltliche 248 f.  
 Festus (Prokurator) 18, 80  
 Fidus, B., Brief an, 224  
 Firmilian, B. v. Cäsarea in Kappadozien, 142, 188, 226  
 Firmung 225  
 Flavia Neapolis 209  
 Flavier (röm. Geschlecht) 126 f.  
 Flavius Josephus 18 f.  
 Flora, Brief an Frau, 165, 161  
 Floralien 248  
 Florentius (Mart. in Bonn), hl., 277  
 Florinus (Presbyter) 171  
 Fortunatus, B. v. Cessuras, 244  
 Fortunatus v. Karthago 238  
 Franken (Stamm) 9, 279  
 Frankreich 85  
 Friedensbriefe 237  
 Frühkatholizismus 10, 108, ab 115, 117, 176, 289 f.  
 Fruktuosus, B. v. Tarragona, hl., 149  
 Fundanus, B. v. Abitina, 276

**G**

- Gaeta 126 f.  
 Gaius (Presbyter) 75, 97  
 Gaius v. Rom 188 f.  
 Galater 44, 64  
 Galaterbrief 37, 39 ff., 43, 45 f., 49 ff., 52, 54, 96, 165  
 Galatien 51 f., 54 f., 180, 226  
 Galenus 216, 247  
 Galerius Maximianus (röm. Kaiser) 260 f., 265 ff., 268, 271 f., 274, 278 ff., 283 f.  
 Galiläa 17, 22, 99, 102  
 Galiläisches Meer 106  
 Gallien 9, 74 f., 94, 125, 134, 136, 147, 149, 171, 181 f., 189, 213, 222, 240, 260, 276 f., 283  
 Gallienus (röm. Kaiser) 150 f.  
 Gallio 38  
 Gallus, Trebonianus (röm. Kaiser) 148, 238  
 Gamaliel d. A. 16, 39, 71

- Gandhara 73  
 Gaza 267 f.  
 Gebet 29, 86, 228 f.  
 Gefallene (Lapsi) 146 f., 150, 237 ff., 244 f., 247, 264, 266 ff., 270, 272, 274 ff., 279  
 Geistesleben, kath., 196—213, 255 f.  
 Genf 277  
 Gereon (Mart. in Köln), hl., 277  
 Germanen 142  
 Gerona 275  
 Geschichtlichkeit Jesu 13  
 Gesellschaftsordnung 257  
 Gesetz, mosaich-jüdisches 13, 25, 28 f., 41, 43 ff., 46—51, 54 ff., 57, 62, 69 f., 74, 80, 82 f., 98, 107 f., 120, 155, 201 f.  
 Gildas der Weise, Abt, hl., 278  
 Glabrio, Acilius, Mart., 126  
 Glaubensleben 61 ff., 90, 196 bis 213  
 Glaubenspredigt 62, 64, 70, 116, 167, 176, 196, 199 ff., 205, 207, 214 f., 223  
 Glaubenssymbol 87  
 —, Apostolisches 173, 210, 218  
 Glossolalie 35, 66  
 Gnosis (s. auch Gnostizismus)  
 —, christliche 153—176  
 —, heidenchristliche 163—167  
 —, hellenistische 156, 158 bis 162, 163, 173, 200  
 —, judenchristliche 162 f.  
 —, orientalische 156 ff., 161, 163, 173  
 —, samaritanische 153  
 —, vorchristliche 152 ff., 157  
 Gnostizismus 72, 83, 96, 116, 152—176, 179, 183, 187, 189, 191 ff., 194, 196, 201 f., 211, 215  
 Gordianus I. (röm. Kaiser) 142  
 Gordianus II. (röm. Kaiser) 142  
 Gordianus III. (röm. Kaiser) 142 f.  
 Gordius, Mart., hl., 266  
 Gorgonius, Mart. in Nikomedien, hl., 262  
 Goten 240  
 Gottesdienst 29, 58, 61, 65 ff., 86 f., 120, 126, 166, 220 b. 223  
 Gottesfürchtige 47, 52, 57

- Gotteskindschaft 25, 27, 69  
 Gottessohnschaft 26 f., 62 f., 103 ff., 106 ff., 110  
 Gottheit Jesu 62 f., 103 ff., 108, 110  
 Gregor, B. v. Nyssa, hl., 247  
 Gregor, B. v. Tours, hl., 135  
 Gregor Thaumaturgus, B. v. Neocäsarea, hl., 147, 203, 205, 223, 240 f., 247  
 Griechen 9, 34 ff., 53, 70, 77 ff., 108, 119, 133, 138, 152, 197, 200 f., 241  
 Griechenland 57, 75, 78, 194  
 Großphrygien 133  
 Gurias, Mart., 268  
 Gütergemeinschaft 31 f.
- H**
- Hadrian (röm. Kaiser) 82, 92, 131 ff., 158, 196  
 Häresie 64 f., 83, 155, 170, 215, 226, 239  
 Häresiologen 155 ff., 158, 162 f., 170, 178, 197, 210  
 Harmonius 161  
 Harnack, Ad. von, 38, 77, 92, 163, 198, 209, 251  
 Haruspices (Wahrsager) 287  
 Hebräerbrief 38, 94  
 Hebräerevangelium 83  
 Hegesipp 18, 82 f., 127  
 Heidenchristentum 17, 29, 36, 50, 108, 162—167, 208  
 —, außerpaulinisches 71—90, 109  
 —, paulinisches 37—71, 98, 107, 109  
 Heidentum 13, 15, 17, 214  
 Heiligenverehrung 134, 223  
 Heiligung, religiös-sittliche, 223—249, 255, 289  
 Heiligungsmittel, subjektive, 228 ff., 246  
 Heilszeichen 111  
 Helena (röm. Kaiserin), hl., 288 f.  
 Hellenismus 21, 36, 45, 53, 63, 77 f., 98, 101, 108 ff., 111, 117, 152 ff., 155, 158, 176, 198 f., 253 f.  
 Hellenismus, jüdischer, 78, 200  
 Herakles, Patr. v. Alexandrien, hl., 202 f., 245  
 Heraklea 223, 265, 283 f.  
 Herakleon 161 f.  
 Heraklit 101  
 Heraklius (röm. Christ) 279

- Hermas, Hirt des, 209, 230, 232 ff., 236, 239  
 Hermias 197  
 Hermogenes 162, 172  
 Herodes Agrippa I. 17 f., 72, 95  
 Herodes Agrippa II. 19, 80  
 Herodes II. Antipas 95  
 Hesy chius, B. u. Mart., 269  
 Hetären 128  
 Hexapla 204  
 Hierapolis in Kleinphrygien 92, 136, 180, 196, 243  
 Hierarchie 21, 60, 87, 112, 166, 181, 191, 244 f., 251  
 Hierokles 258  
 Hieronymus, hl., 83, 177, 203 f., 207 ff., 210, 212 f., 253  
 Hippolyt von Rom, hl., 97, 141 f., 153, 155, 157 f., 161 ff., 171 f., 175, 181, 189, 194 f., 210 f., 216 f., 219 ff., 223 ff., 228 ff., 234, 236, 239 f., 244 f., 248, 255  
 Holland 37  
 Homilien 204  
 Hörende 240, 267  
 Horos 159  
 Hyginus, P., hl., 158  
 Hyliker 160  
 Hyänen 64  
 Hypostasenspekulation 64  
 Hypostasis 218
- I**
- Idealismus 77, 168, 209  
 Ignatius, B. v. Antiochien, hl., 75 f., 131, 191, 193, 208, 215, 227, 231, 243  
 Ikonium 47 f., 59, 188  
 Illiberis s. Elvira-Granada  
 Illyrien 53, 278  
 Indien 73, 200  
 Individualismus 64 f., 77, 183, 190  
 Interpretationsmethode der Hl. Schrift, allegorische, 200, 204 f., 209  
 —, grammatikalisch-historische, 209  
 Irenäus, B. v. Lyon, hl., 75, 94, 96 f., 131, 134, 136, 140, 153, 155 ff., 158, 161 ff., 166 f., 169 ff., 172 ff., 175, 182, 193 f., 201, 222, 226 f., 229, 233, 243

- Irenäus, B. v. Sirmium, hl., 265  
 Isaak (Sohn Abrahams) 25  
 Isaak, B. v. Genf, 277  
 Isaias 35  
 Italien 9, 74 f., 85, 125, 132, 136, 147, 217, 226, 230, 239, 244, 260, 274 ff., 277 f., 281
- J**
- Jakob (der Patriarch) 25  
 Jakobus d. A., Ap., hl. 17 f., 72, 91, 95 f.  
 Jakobus d. J., Ap., hl. 18, 20 f., 28 f., 33, 42, 49 f., 56, 72, 82, 92, 95 f.  
 Jakobus (Lektor), hl., 149  
 Jakobusbrief, 28, 30, 32  
 Januarien 248  
 Januarius, B. v. Benevent, hl., 274  
 Jason 83  
 Jerusalem 13, 15, 17 ff., 20 ff., 28 f., 32, 34 ff., 39 f., 42, 44, 46 ff., 49 f., 52 f., 55 f., 59, 70, 72 f., 80, 82, 93, 96, 98 f., 102 f., 106, 131, 147, 153, 200, 203, 249, 287  
 —, Patriarchat griech., 85  
 Joel 23, 31  
 Johanneische Frage 91 ff., 100  
 Johannes, Ap., hl., 13, 16 f., 28 f., 30, 49, 71 ff., 82, 85, 91—112, 115, 125, 127, 133, 154 f., 162, 189, 215, 221 f., 228, 233, 257  
 Johannes, Mart. in Alexandrien, 270  
 Johannes Chrysostomus, hl., 266, 269  
 Johannes der Presbyter 91 ff.  
 Johannes d. Täufer, hl., 22, 95, 105, 111  
 Johannesbriefe 215  
 Johannesevangelium 91—112, 162, 165, 188 f., 196, 202, 218  
 Joppe 17, 29, 228  
 Jordan 288  
 Joseph, hl., 83, 105, 162  
 Judäa 15 ff., 22, 46, 55, 82, 124, 183  
 Juidismus 29, 48—52, 53 f., 56 f., 62, 64, 70, 79, 82 f., 164 f.  
 Judas Barsabbas 18, 21, 84  
 Judas Iskariot 180  
 Judas Thaddäus, Ap., hl., 72 f., 82
- Judasbrief 28  
 Judentum 13, 19, 25, 32 f., 44, 47 f., 64, 70, 78 f., 82, 98 f., 119, 123 f., 197, 200 f., 214, 241  
 Julia Domna (röm. Kaiserin) 140 f., 144  
 Julia Mamäa (röm. Kaiserin) 141, 144, 255  
 Julia Mäsa 141  
 Julia Sömias 141  
 Julian, Mart. in Cilicien, hl., 266  
 Julian (Prokonsul) 157  
 Julianus, B. v. Apamea, 187  
 Julitta, Mart., hl., 266  
 Julius Cassianus 167  
 Jupiter 260, 284  
 Justin der Märtyrer, hl., 97, 131 ff., 136, 163, 167, 170, 196 ff., 199, 209, 220 f., 225, 227, 233, 251  
 Justina, Mart., hl., 274  
 Justinian I. (oström. Kaiser) 9  
 Justinus (Gnostiker) 157
- K**
- Kainiten 157  
 Kaiphas 27, 109  
 Kaiserkult 119, 126, 128 ff.  
 Kallistus I., P., hl. 141, 171, 219, 234, 236, 248  
 Kana 103  
 Kanonische Schriften 81, 97, 173, 201  
 Kapharnaum 105, 164  
 Kappadozien 71, 137, 142, 200, 226, 266, 284  
 Karakalla (röm. Kaiser) 134, 140 f.  
 Karikus (Brief an) 187  
 Karpokrates 162  
 Karpus, hl., 136  
 Karthago 94, 137, 139 f., 146 ff., 172, 175, 182 f., 189, 195, 211 f., 217, 221, 230, 235, 237 ff., 244 ff., 247 ff., 250, 252, 270, 276  
 Katakomben 118, 256  
 Kataphrygier 177  
 Katechetenschule v. Alexandrien 139, 199—207, 209, 214  
 — v. Antiochien 208 f.  
 — v. Cäsarea 203

- Katechumenen 139 f., 199 f., 214, 224 f., 228, 242  
 Katharer 240  
 Katharina v. Alexandrien, hl., 279  
 Katholizismus 14, 87, 109 bis 112, 117, 156, 176, 190  
 Kelten 51  
 Kephas s. Petrus  
 Ketzertaufstreit 196, 226 f., 240, 243  
 Kirche, byzantinische 9 f.  
 —, griechische 9 f., 78, 98, 214, 228, 242, 288  
 —, katholische 14, 191 f., 196, 215  
 —, lateinische 10, 74, 77 f., 213 f., 228, 242, 288  
 —, nationale orientalische 9 f.  
 —, orthodox-slawische 10  
 Kirchenamt 59, 112, 190, 194, 244  
 Kirchengebäude 67, 117, 223, 261, 274, 283 ff., 287  
 Kirchenidee, kath., 191 f., 195 f.  
 Kirchenkasse 246, 250  
 Kirchenordnungen 194, 210, 243  
 — Ägyptische (Hippolyt v. Rom) 194, 210, 220 f., 224 f., 228 ff.  
 — Apostolische 85, 194  
 — Apostolische Didaskalie 85, 194  
 Kirchenprovinzen 192, 194 f.  
 Kirchenrecht 86  
 Kirchenverfassung, kath., 58, 60, 86, 88, 90, 191—196  
 Kirchenverfolgung (s. auch Christenverfolg.) 139—151  
 Kleinarmenien 285  
 Kleinasien 47 f., 51, 57, 65, 75, 78, 85, 92, 94, 101, 126, 128, 131, 136, 150, 169, 180 ff., 186 f., 189, 193 f., 226, 240, 252 f., 260, 262, 265 f., 268, 270, 272  
 Kleinphrygien 92  
 Klemens v. Alexandrien 20, 75, 94 ff., 97, 139, 158, 167, 175, 200 ff., 204 f., 213 f., 222 f., 228, 233, 249 f.  
 Klemens (von Rom) I., P., hl., 76 f., 80, 88 f., 95, 124 f., 230, 233, 253  
 Klemens, Titus Flavius, hl., 126 f.

- Klemensbrief 76, 80, 87 ff., 90 f., 124 f., 191, 209  
 —, zweiter, 230 f.  
 Klementinische Homilien 54  
 Klementinische Liturgie s. Liturgie  
 Kleomenes 217 f.  
 Klerus 243—246, 262, 264, 266, 287  
 Klinikertaufe 239, 245  
 Koddianer 157  
 Koerzitions-gewalt 130  
 Kognitionsprozeß 130  
 Köln 74, 277  
 Kolossä 79  
 Kolosserbrief 40, 62 ff., 65, 79, 153  
 Kolzim 253  
 Koma (Oberägypten) 253  
 Kommentare 204  
 Kommodian 214  
 Kommodus (röm. Kaiser) 136 ff., 187, 196  
 Kommunion (s. auch Eucharistie) 224, 227 f., 241  
 Kommunismus 31  
 Kompendium der Kirchengeschichte 95  
 Konon, Mart., 147  
 Konservatismus 77  
 Konstantia, Flavia Julia, 282, 285  
 Konstantin d. Gr. (röm. Kaiser) 115, 122, 189, 213, 253, 278—290  
 Konstantinopel 9, 85, 171, 189, 208, 287, 289  
 Konstantius Chlorus (röm. Kaiser) 260, 274, 276 ff.  
 Konstitutio Antoniniana 140  
 Kopten 253 f., 270  
 Korinth 52 ff., 64, 66, 69, 74 ff., 78, 80, 83, 87 ff., 90, 124, 193, 222  
 Korintherbriefe 37, 39 f., 44 f., 52 ff., 58 f., 63, 65 ff., 68 f., 78, 84, 88, 234 ff.  
 Korsika 260  
 Kosmas, Mart., hl., 268  
 Kosmologie 159  
 Krankensalbung 30  
 Kreta 81  
 Kultur 254  
 Kulturleben, christl., 254—257  
 Kumane 180, 187  
 Kunst, christl., 256  
 Kultus, katholischer, 110  
 Kybele 177 f.  
 Kynopolis 270

- L**
- Labarum 282  
 Laientum 21, 60, 246 ff., 251, 266  
 Laktantius 122, 127, 151, 213, 258, 260 ff., 263, 265 f., 271 ff., 274, 277, 279 f., 282 ff.  
 Lambäsis 149  
 Lampridius 141  
 Laodicea (in Phrygien) 136, 155, 222  
 Lapsi s. Gefallene  
 Larissa 133  
 Lateiner 9, 34 f., 73, 77 f.  
 Lätus 140  
 Laurentius, hl., 149  
 Lazarus v. Bethanien 74, 106, 109  
 Leben, sittliches 255  
 Legendenbildung, christl., 74, 143  
 Legio-Asturica 244  
 Lehre Jesu 24, 28, 43 f.  
 Lehrer 59, 87  
 Lektoren 244  
 Leokadia v. Toledo, hl., 275  
 Leonidas 202  
 Lex Julia maiestatis 126 f.  
 Libanon 268  
 Libellatici 146, 148, 238  
 Liber pontificalis 140, 275  
 Libertiner 16  
 Libertinismus 157  
 Libyen 218  
 Lichterfest s. Epiphanie  
 Licinius (röm. Kaiser) 272, 279 ff., 282 ff., 285 f.  
 Liebestätigkeit, kath., 249 ff., 255  
 Liegende 240, 267  
 Linus, P., hl., 194  
 Linus (röm. Christ) 81  
 Liturgie 86 f., 90, 221  
 —, Klementinische, 221  
 Logos 101 ff., 107 f., 199, 201 f., 205, 208, 210, 216, 219  
 Lucilla (Matrone) 276  
 Lucius I., P., hl., 148  
 Lucius, Mart., hl., 150  
 Lugdunum s. Lyon  
 Lukanien 274  
 Lukanus 166  
 Lukas, Ev., hl., 15, 24, 49, 84, 95, 98  
 Lukasevangelium 22, 30, 165, 172
- Luzia, Mart. in Syrakus, hl., 274  
 Luzian, Presb. u. Mart. in Antiochien, hl., 273  
 Lydda 17, 20  
 Lydien 180  
 Lykaonien 46 f., 51  
 Lykien 252, 272  
 Lykopolis 270  
 Lyon 134 ff., 171, 181 f., 277  
 Lystra 47 f., 59
- M**
- Magie 153  
 Magnesia 191  
 Mailand 274, 278, 282 ff.  
 Mailänder Edikt 282 ff., 286 f.  
 Mainz 74, 142  
 Lazarus v. Bethanien 74, 106, 109  
 Makrianus 149  
 Makrinus (röm. Kaiser) 141  
 Malchion 208, 217  
 Malchus, hl., 150  
 Mambre (Eiche) 287  
 Mandäismus 153  
 Mani 157  
 Manichäismus 157 f., 259  
 Manumissio 287  
 Marcellinus, P., hl., 275  
 Marcellus I., P., hl., 279  
 Marcia 136  
 Marciana, Mart., hl., 276  
 Marcianus, B. v. Arles, 240  
 Marcion 163—167, 168 ff., 172 f., 235  
 Marcionitismus 163—167, 175  
 Mareotis 270  
 Maria, hl., 83, 160, 162, 165, 216  
 Maria v. Bethanien 106  
 Maria Magdalena, hl., 155  
 Marianus (Diakon), hl., 149  
 Marinus, hl., 151  
 Mark Aurel (röm. Kaiser) 127, 132, 134 ff., 177, 196  
 Markus (-Johannes), Ev., hl., 47, 52, 72, 83 f., 98  
 Markus, B. v. Jerusalem, 82  
 Markus (Senator) 143  
 Markus (Zauberer) 161  
 Markusevangelium 165  
 Marseille 277, 279  
 Martha, hl., 106  
 Martialis, B. v. Emerita, 244  
 Martigny 277 f.  
 Märtyrerakten 122, 125, 127, 131 ff., 134 ff., 137, 139 f., 142, 144, 149 f., 263, 265, 270, 274 ff., 277 ff., 285

- Märtyrerzeit 10, 115—286, 289  
 Martyrologium Hieronymianum 135, 275, 278  
 Martyrologium, Syrisches 96 f., 262  
 Massa candida 150  
 Massilia s. Marseille  
 Matronalien 248  
 Matthäus, Ap. u. Ev., hl. 73, 92, 98  
 Matthäusevangelium 24, 26 f., 32, 112, 165, 195  
 Matthias, Ap., hl., 19, 72 f.  
 Maturus, hl., 135  
 Mauretanium 73, 140, 195, 226, 260, 276  
 St. Maurice 277  
 Mauriner 131  
 Mauritius, hl., 277  
 Maxentius (röm. Kaiser) 278 ff., 281 f.  
 Maxima, Mart. in Afrika, 276  
 Maximianus Herkulus 260, 265, 274, 276 ff., 279 f.  
 Maximilla 177 ff., 183, 186 ff.  
 Maximinus Daia (röm. Kaiser) 208, 261, 265, 267, 270 ff., 273, 279 ff., 283 f.  
 Maximinus der Thrazier (röm. Kaiser) 142, 144, 237  
 Maximus, Papianus (röm. Kaiser) 142  
 Mazedonien 51 f., 54 f., 69, 81, 131, 194, 252  
 Melitene 262  
 Melitianisches Schisma 270  
 Melitius, B. v. Lykopolis, 270  
 Melito, B. v. Sardes, 127, 132 f., 136, 196 f., 222  
 Memnon, Mart., 266  
 Memphis 251  
 Menander 153, 157, 163  
 Menas, Mart., hl., 270  
 Menschensohn 26 f., 62, 104  
 Menschheitsideal, christl., 257  
 Mensurius, B. v. Karthago, 276  
 Menuthi 270  
 Merida 275  
 Mesopotamien 73, 240, 267 f.  
 Messe 86, 111 f., 221, 228  
 Messe der Katechumenen 225, 240  
 Messianität Jesu 22 ff., 26 f., 108, 164  
 Messiasidee 32  
 Meßkanon 221  
 Methodius, B. v. Olympus, hl., 175 f., 207, 252
- Milet 59, 81, 261  
 Millenarfeier Roms 143, 145  
 Miltiades (Apologet) 136, 170, 186, 196 f.  
 Milvische Brücke (oberhalb Roms) 281  
 Minucius Felix 209 f., 249, 251  
 Minucius Fundanus 131, 133  
 Missionsreden des Paulus 57  
 Missionsreisen des Paulus: erste 46 ff., 52 zweite 52 ff.  
 Missionstätigkeit von Paulus 18, 41, 46—55  
 Mitrovica 265  
 Mitstehende 241, 267  
 Mittelalter 9 f.  
 Mittelmeer 9  
 Modalismus s. Monarchianismus  
 Mommsen, Theod., 121, 130  
 Monarchianismus 211, 215, 236 —, dynamistischer, 215 ff., 218, 220 —, modalistischer, 181, 215, 217—220  
 Mönchtum 254  
 Monoimus (Gnostiker) 157  
 Monotheismus 47, 56, 197, 288  
 Montanismus 95, 116, 138, 170, 176—190, 191 f., 196, 211, 235, 238, 248  
 Montanus (Begr. d. Montanismus) 95, 177—190  
 Montanus, hl., 150  
 Mosel 74  
 Moses 23 f., 28, 62, 104 f., 216, 218  
 Möisien 259  
 Moyses, Mart., 147  
 Muratori 81  
 Muratorisches Fragment 81, 94, 97  
 Mysien 177  
 Mysterienreligionen 45, 111, 116  
 Mystik, hellenistische 45  
 Mystizismus 77, 168, 215
- N**
- Naassener 157  
 Nablus 209  
 Nabor, Mart., hl. 274  
 Natalis 216, 233  
 Nathanael 105  
 Nationalkirchen, orientalische 9 f.  
 Nationalreligionen 119, 122, 157, 176
- Naturalismus 17 f., 41, 111, 152 f., 159, 161  
 Naturphilosophie 153  
 Nazaraer 19  
 Neapel 74, 274  
 Neocäsarea 147 f., 203, 248  
 Nereus, hl., 127  
 Nero (röm. Kaiser) 76, 80, 90, 122, 124 f., 127, 130  
 Nerva (röm. Kaiser) 97, 127  
 Neuplatonismus 53, 96, 151, 251, 255, 258  
 Neupythagoreismus 144, 153, 251  
 Neuzeit 9 f.  
 Nicetius, B. v. Trier, hl., 278  
 Niederrhein 277  
 Nikodemus 102  
 Nikolaiten 157  
 Nikomedien 208, 213, 260 ff., 265 f., 271, 274, 280, 284, 287 f.  
 Nikopolis 81  
 Nikostratus, hl., 265  
 Nil 253, 287  
 Nizza 143  
 Noah 236  
 Noëthus 171, 217 f.  
 Nordamerika 85  
 Norikum 213, 260  
 Novatian 195, 210 ff., 213, 238 ff., 244 f., 249  
 Novatianismus 239 f.  
 Numinian (röm. Kaiser) 151, 259  
 Numidien 137, 140, 149, 195, 212, 226, 260, 276  
 Nyssa 247
- O**
- Oberägypten 253  
 Oberitalien 277  
 Objektivismus 77  
 Octodurum s. Martigny  
 Olympus 175, 207, 252  
 Onesimus, hl., 79  
 Ophiten 157, 167  
 Oppidum Virmandense s. St. Quentin  
 Optatus, Mart. in Saragossa, 275  
 Ordensleben, kath., 251—254  
 Oriens (Diözese) 194  
 Orient 10, 34, 87, 101, 123, 152, 185, 189, 192, 200, 223, 240, 260, 265, 267 f., 271 f., 280  
 Orientalen 9, 34, 119, 176, 200  
 Origenes 139, 141 ff., 151, 158,

- 162, 172, 175, 179, 196, 202 bis 207, 208, 210, 212 ff., 219, 222, 224, 227, 229, 245, 247, 255, 258  
 Origenistische Streitigkeiten 203, 207  
 Orphische Mysterien 153  
 Osrhoëne 222, 267, 269  
 Osterfest 30, 67, 221 ff., 225, 229  
 Osterstreitigkeiten 192, 221 f., 226, 229  
 Ostiarius (Türhüter) 244  
 Ostjordanland 19, 82  
 Oströmisches Reich 9, 74  
 Ostsyrien 73  
 Otrus 180, 186
- P**
- Pachomius d. Ä., hl. 254  
 Pachymius, B. u. Mart., 269  
 Padua 274  
 Palästina 18 f., 22, 24, 28 f., 32 f., 36, 39, 47 f., 56, 61 f., 74, 82, 99 f., 147, 150, 157, 203, 207, 209, 222, 253, 263 ff., 266 ff., 269, 274, 282, 287  
 Palmyra 151, 217  
 Pamphilus, Presb. in Cäsarea, hl., 203, 207, 267  
 Pamphylien 46 f., 147, 272  
 Pandataria 126  
 Pantaleon, hl., 266  
 Pantänus, hl., 200  
 Papias, B. v. Hierapolis, 92 ff., 95  
 Papisus 83  
 Papstbuch, röm., s. Liber pontificalis  
 Papyrus, hl., 136  
 Paraklet (Montanismus) 177 ff., 183 ff.  
 Paris 74  
 Pastoralbriefe 38, 59 f., 64 f., 81  
 Patmos 97, 127  
 Paträ 73  
 Patriarchate 194 f.  
 Patripassianismus 215  
 Paul v. Samosata, B. v. Antiochien, 208, 216 f., 244, 252  
 Paulinismus 56, 110, 163  
 Paulus, Ap., hl., 13, 15 ff., 18 f., 22, 29, 36—71, 72 ff., 75 ff., 78—82, 83 ff., 88, 90 f., 96, 108, 110 f., 124, 126, 153, 155, 164 f., 170, 185 f., 192 ff., 215 f., 218, 231, 234 f., 245, 248 f., 257
- Paulus, Mart. in Karthago, 237  
 Paulus v. Theben, hl., 253  
 Paulusbrieve (s. auch Einzelbriefe) 37 f., 40, 44 f., 52 f., 58, 60 f., 66 ff., 69 ff., 79, 84, 87, 93 f., 100, 110, 165, 172  
 Paulusschüler 84  
 Pelagia, Mart., 269  
 Pella 18 f., 82 f., 96  
 Pentapolis (libysche) 218 f.  
 Pepuza 178, 183, 187  
 Peräa 106  
 Peraten 157  
 Perennis 137  
 Pergamum 85, 125 f., 135 f.  
 Perge 47  
 Peripatetiker 198  
 Perpetua, hl., 139  
 Persien 73, 141, 143, 150, 152, 157, 183  
 Petilianus, donat. B. v. Konstantina, 275  
 Petrinismus 56, 110  
 Petrus, Ap., hl., 13, 15 ff., 18, 20, 22 ff., 26, 28 f., 30 ff., 35, 42, 44, 49 f., 52, 54, 56, 72 ff., 75 ff., 81 ff., 84, 90 ff., 105, 110, 112, 124, 153 f., 193, 195, 228, 257  
 Petrus I., B. v. Alexandrien, hl., 207, 269 f., 273  
 Petrus, Mart. in Nikomedien, hl., 262  
 Petrusbriefe 71, 84  
 Petrussage 76  
 Pettau 213, 265  
 Pfingstfest 30, 67, 221 ff., 225  
 Phäno 157  
 Pharisäer 18, 21, 25 f., 28 f., 39, 44, 48, 99, 102 f., 106, 108, 110  
 Phibioniten 157  
 Philadelphia (in Lydien) 85, 191, 231  
 Philastrius, B. v. Brescia, 155, 178  
 Phileas, B. v. Thmuis, hl., 269  
 Philemon, Gefährte d. Ap. Paulus, 79 f.  
 Philemon, röm. Presbyter, 227  
 Philemonbrief 79 ff.  
 Philetus 64  
 Philipp der Araber (röm. Kaiser) 143 ff.  
 Philipperbrief 54, 59, 62 f., 79 ff., 88  
 Philippi 52, 54, 59, 69, 79, 131, 175, 207, 215, 243, 252
- Philippopolis (in Thrazien) 266  
 Philippus, Ap., hl., 73, 92, 105  
 Philippus, Diakon, hl., 17 f., 20, 30, 35, 153  
 Philippus, B. v. Heraklea, hl., 223, 265  
 Philo v. Alexandrien 45, 78, 101, 200  
 Philomelium 133  
 Philoromus, Mart. in Alexandrien, 269  
 Philosophie, griechische, 101, 103, 107, 109, 116, 152, 199, 201 f., 205, 209 f., 255  
 Philostratus 144  
 Phönizien 267 f., 273  
 Photius, Patr. v. Konstantinopel, 171  
 Phrygien 51, 73, 134, 136, 138, 177 ff., 180 ff., 189, 266  
 Pilatus, Pontius, 106, 124, 174, 273  
 Pinnas, B., 150  
 Pionius, hl., 147  
 Pisidien 46 f., 51, 53, 57, 59  
 Pispir 253  
 Pistiker 160 ff., 176  
 Pistis Sophia 155  
 Pius I., P., hl., 232  
 Plato 101, 152, 196, 198 ff., 204, 206, 209, 212, 255  
 Pleroma 159 ff., 162  
 Plinius d. J. 128 ff., 138, 220  
 Pneumatiker 160 ff.  
 Polykarp, B. v. Smyrna, hl., 94, 96, 115, 131, 133, 171, 215, 221 ff., 231, 243  
 Polykrates, B. v. Ephesus, 96 f., 222  
 Polytheismus 56, 213, 254  
 Pontia 127  
 Pontianus, P., hl., 142  
 Pontius (Brief an) 187  
 Pontius, Mart. in Cimella, hl., 143  
 Pontius v. Karthago, hl., 212  
 Pontus 71, 73, 147 f., 163, 203, 222, 240, 247, 266, 285  
 Ponza 127  
 Porphyrius 96, 151  
 Positivismus 17  
 Pothinus, B. v. Lyon, hl., 171  
 Pötovio s. Pettau  
 Praxeas 182, 217, 219  
 Presbyterat 20 f., 47, 59 f., 87 f., 166, 174, 191, 193, 236, 244 ff., 266  
 Primas 195

- Primat 77, 90, 112, 192—196, 209  
 Prisca 177 ff., 183, 186, 188  
 Priscilla, hl., 74, 123  
 Priscilla (Montanistin) s. Prisca  
 Priskus, hl., 150  
 Probus, Mart., hl., 266  
 Prochorus 98  
 Prodikus 162  
 Proklus (Montanist) 170, 188  
 Prokonnesos 157  
 Prokopius, Mart., hl., 267  
 Prolog des Johannesevangeliums 100 ff., 105, 108, 112  
 Prolog zum Johannesevangelium 94 f.  
 Prophetentum, urchristl. 21, 30, 59, 66, 87  
 Prosdoke, Mart., 269  
 Proselyten 47, 126  
 Provinzialsynode 187 f., 192  
 Prozeß gegen Paulus 80 f.  
 Prozeßrede 174  
 Prudentius (Dichter) 275  
 Pseudoklementinen 163  
 Psotius, B. u. Mart., 270  
 Psychiker 160 ff., 183 ff., 235  
 Ptolemäus (Christ) 133  
 Ptolemäus (Gnostiker) 155, 161  
 Publius, B. v. Athen, Mart., 136  
 Pudens, hl., 81  
 Pudens (röm. Beamter) 133  
 Puteoli 74, 274  
 Pyrrhon 210  
 Pythagoras 158, 198
- Q**
- Quaden 134  
 Quadratus (Apologet) 196 f.  
 Quattuor Coronati, hll., s. Vier Gekrönte  
 Quellen, monumentale 117  
 St. Quentin 277  
 Quintilla 181  
 Quintinus, Mart., hl., 277  
 Quintus 134  
 Quirinus, B. v. Siscia, hl., 265
- R**
- Raffael 281  
 Rätien 260, 275  
 Rationalismus 18, 41, 57, 77, 91, 168, 215  
 Ravenna 265, 278  
 Realismus 77, 168, 209  
 Rechtfertigung, subjektive, 46, 62  
 Reformation 70  
 Religionspolitik, römische, 119 ff., 122, 138, 145, 151, 259, 286 ff.  
 Repostus, B. v. Sutunurcum, 244  
 Reticius, B. v. Augustodunum, 213  
 Rhein 74, 277, 279  
 Rhodon 166  
 Ritschl, Albert 91 f., 99  
 Rogatianus, Diakon, 226  
 Rom 37, 46, 55, 59, 74 ff., 77, 78—82, 83, 88, 90, 94, 97, 112, 123 ff., 127 f., 130 ff., 133 f., 136 f., 141 ff., 146 ff., 149, 151, 153, 158, 163, 167, 171, 175, 182, 188 f., 195, 209 ff., 216 ff., 220 f., 223 f., 226 f., 229, 232 f., 235, 237 ff., 243 ff., 250, 256, 262, 265, 270, 274 f., 278 f., 281, 287  
 —, Patriarchat 195  
 —, Domitillakatakomben 127  
 —, Kallistkatakomben 142, 233  
 —, Konstantinsbogen 281  
 —, Lateran 210, 256  
 —, St. Peter 76, 81, 287  
 —, Platonien 265  
 —, Priscillakatakomben 76, 126  
 —, Quo vadis? (Kirche) 76  
 —, S. Sebastiano 76, 265, 274  
 —, Via Appia 76, 274  
 —, Via Tiburtina 142  
 Roma (Göttin) 126  
 Romanus, Diakon v. Cäsarea, Mart., hl., 269  
 Römer 9, 75, 77, 119, 131, 152  
 Römerbrief 37, 40, 45, 53, 55, 63, 68, 71, 74, 78 f., 110, 236  
 Römisches Reich 9, 13, 34, 39, 57, 71, 74, 112, 115, 117, 119 ff., 126, 136, 141, 144 f., 148, 151, 157, 168, 174, 176, 192, 196, 246, 254 ff., 263 f., 275, 282, 286 f., 289 f.  
 Romula (Mutter d. Kaisers Galerius) 260  
 Rossi, G. B. de, 118  
 Rotes Meer 253  
 Rufinus v. Aquileja 204, 207 f.  
 Rufus, B. v. Octodurum, 278  
 Ruinart, Th., 131  
 Rusapha 268  
 Rußland 10
- S**
- Sabellianismus 218 f.  
 Sabellius 218 f.  
 Sabinus (Präfekt) 271, 280, 284  
 Sacrificati 146, 238  
 Sadduzäer 29  
 Sagaris, B. v. Laodicea, Mart., 136  
 Sakramente 224—228, 246  
 Sakramentsgedanke 87, 111  
 Salamis (auf Cypern) 47  
 Salodurum s. Solothurn  
 Salona 265  
 Samaria 16 f., 20, 22, 30, 105, 153  
 Samonas, Mart., 268  
 Sampsäer 163  
 Samuel 23  
 Sanktus, hl., 135  
 Saphira 16, 20  
 Saragossa 275  
 Sardes 85, 127, 196, 222  
 Sardinien 136, 142, 260  
 Sassaniden 157  
 Satornil (Gnostiker) 157  
 Saturnalien 248  
 Saturninus s. Satornil (Gnostiker)  
 Saturninus, Presb. v. Abitina, hl., 276  
 Saturninus (Prokonsul) 137  
 Saturus, hl., 139  
 Saulus s. Paulus, Ap.  
 Schismen 88, 195, 231, 235 f., 238, 245 f., 270, 276  
 —, Melitianisches, 270  
 Schmidt, Carl 73, 156, 170  
 Scholien 204  
 Schrifttum 117, 196, 202, 224  
 —, gnostisches 154 f., 168, 173, 175  
 Schwarzes Meer 260  
 Schweitzer, Alb. 37  
 Schweiz 277  
 Scilli 137  
 Scilitanische Märtyrer, hll., 137  
 Sebaste (in Kleinasien) 285  
 Sebastianus, Mart., hl., 274  
 Secunda, Mart. in Afrika, 276  
 Selbstzeugnis Jesu 103 f.  
 Sempronianus, hl., 265  
 Septimius Severus (röm. Kaiser) 139 f., 144, 171, 183, 200, 225, 278  
 Septuaginta 47, 204, 208  
 Serapion, B. v. Antiochien, 187  
 Serapisdienst 251

- Serenius Gratianus 131  
 Sergiopolis 268  
 Sergius, Mart. in Cölesyrien, hl., 268  
 Sergius Paulus 47  
 Sethianer 157  
 Severa (röm. Kaiserin) 143  
 Severianer 167  
 Severus, Mart., 266  
 Severus, Patr. v. Antiochien, s. Severianer  
 Severus Alexander (röm. Kaiser) 141 ff.  
 Severus, Flavius Valerius (röm. Kaiser) 278, 284  
 Sicca 212  
 Sidon 268  
 Sigismund, K. d. Burgunder, hl., 277  
 Silas (= Silvanus), hl., 18, 21, 52, 83 f.  
 Silvanus s. Silas  
 Silvanus, B. v. Emesa, hl., 273  
 Silvanus, B. v. Gaza, hl., 268  
 Simeon, der greise, 22  
 Simon der Eiferer, Ap., hl., 73  
 Simon der Magier 17, 20, 76, 153, 163, 170, 172  
 Simplicius, hl., 265  
 Sinope 163  
 Sinuessa 275  
 Sirmium 265  
 Siscia 265  
 Sittenlehre, christl., 201, 206  
 —, des Ap. Paulus, 67  
 Sixtus II., P., hl., 149, 227  
 Sizilien 260, 274  
 Skapula 137, 140  
 Skythien 73  
 Smyrna 85, 94, 96, 115, 133, 135, 147, 171, 191, 217, 222 f., 244  
 Sohm, Rud. 88  
 Sokrates 153  
 Solidarismus 77  
 Solothurn 277  
 Sonnengott v. Emesa 140 f.  
 Sonnengott v. Palmyra 151  
 Sonntag 66 f., 86, 220 f., 223, 288  
 Sophia 159  
 Sophia Jesu Christi 155  
 Sotas 188  
 Soter, P., hl., 83  
 Soteriologie 160  
 Soziale Verhältnisse 256  
 Spalato 265  
 Spanien 9, 74, 78, 80 f., 90, 136, 147, 149, 189, 213, 244 f., 252, 260, 275 f., 279  
 Spartianus 139  
 Spätplatonismus 152, 199  
 Spätstoizismus 152, 199, 211 f.  
 Staatsfeindlichkeit (d. Christen) 120, 197, 242, 262  
 Stationsfasten 185, 229 f.  
 Steiermark 213  
 Stephan I., P., hl., 196, 226 f., 240, 243  
 Stephanus, Mart., hl., 16, 20, 22 ff., 28 f., 30, 35, 39, 56, 72  
 Stoa 101, 152, 198 ff., 255  
 Straßburg 74  
 Subdiakonat 194, 244  
 Subjektivismus 37, 64 f., 77, 190  
 Subordinatianismus 219 f.  
 Sueton 123, 125 ff.  
 Sünde, Kampf gegen die, 230—241, 242, 255  
 Südentrias 235 f., 238  
 Susa 281  
 Sutunurcum 244  
 Syllukianisten 208  
 Symeon, B. v. Jerusalem, Mart., 20, 82, 131  
 Symmachus, griech. Bibelübersetzer, 204  
 Syneisaktentum 252  
 Synkretismus 34, 101, 116, 119, 141, 145, 152, 176  
 Synodalschreiben 187, 217, 222  
 Synoden 222, 224, 226, 239, 285  
 Afrika 239  
 Ankyra 241, 245, 252 f., 266  
 Antiochien 217, 252  
 Circa 276  
 Elvira 217, 245 f., 248 f., 252, 275  
 Italien 239  
 Karthago 226, 238, 243  
 Kleinasien 217  
 Neocäsarea 248  
 Rom 239  
 Sinuessa 275  
 Synoptiker 25 f., 92 ff., 99 f., 103 f., 110  
 Syrakus 274  
 Syrien 19, 46 f., 57, 75, 83, 85, 123, 138, 140, 147, 157, 167, 181, 193 f., 229, 240, 252 f., 262, 266 f., 270, 283  
 Syrische Dynastie (röm. Kaiser) 140 ff., 144  
 Syzygien 159, 161
- T**
- Tabitha 29  
 Tacitus 124  
 Tarachus, Mart., hl., 266  
 Tarragona 149, 275  
 Tarsus 36, 39, 42, 58, 284  
 Tatian 136, 167, 196, 198 f., 209, 248  
 Taufe 29, 64, 86, 111, 166, 188, 220 f., 224—227, 228, 232, 239  
 Taufe Christi, Fest der, 222  
 Taurisches Gebirge 284  
 Telesphorus, P., hl. 134  
 Terminus (röm. Gott) 261  
 Tertullian 72, 75, 77, 94, 96, 124 f., 127, 132 f., 137 f., 140, 165 f., 170 ff., 174 f., 177, 179, 181, 182—186, 188 f., 209 f., 211 f., 214, 217, 219 ff., 223, 225, 227 ff., 230, 233 ff., 236, 238, 246, 248 ff., 251 f.  
 Tertullianismus 182—186, 189  
 Tertyllus 19  
 Thebais 140, 253, 268 f.  
 Thebäische Legion 277  
 Theben (Oberägypten) 253  
 Thebeste 276  
 Thekla, hl. 73  
 Thekla-Akten 73  
 Themison 177, 187  
 Theodor, B. u. Mart. in Ägypten, 269  
 Theodor v. Euchaita, Mart., hl., 266  
 Theodor, B. v. Octodurum, 277  
 Theodoret, B. v. Cyrus, 155  
 Theodotion, griech. Bibelübersetzer, 204  
 Theodotus (Montanist) 180  
 Theodotus (Valentiner) 161  
 Theodotus der Gerber (d. A.) 216, 219  
 Theodotus der Wechsler (d. J.) 216  
 Theoktistus, B. v. Cäsarea, 203  
 Theologie, christl., 43, 172, 196—214, 223, 242  
 — des Ap. Paulus 43—46, 58, 62 f., 67, 78, 108  
 —, systematische, 205 f.  
 Theophanie (Fest der) s. Epiphanie  
 Theophilus, B. v. Antiochien, hl., 94, 138, 196 ff., 208, 241, 248



- Theophrast 216  
 Therapeuten 251  
 Thessalonicherbriefe 69, 84  
 Thessalonike 52, 133, 265, 285  
 Theurgie 153  
 Thibiuca 276  
 Thmuis 269  
 Thomas, Ap., hl., 72 f., 92, 106 f., 154  
 Thomasakten 73  
 Thraseas, B. v. Eumenia, Mart., 136  
 Thrazien 73, 142, 151, 181, 188, 194, 223, 260, 265, 285  
 Thuburbo 276  
 Thurificati 146  
 Thyatira 85, 180, 189  
 Thyrsus (Mart. in Trier), hl., 277  
 Thysdrus 137  
 Tiber 281  
 Tiberias 107, 112  
 Tiberius (röm. Kaiser) 124, 164  
 Tigava 276  
 Timotheus, hl. 38, 60, 79, 81, 84, 153, 235  
 Timotheusbriefe 59 ff., 81  
 Titus, hl. 38, 46, 60, 84  
 Titusbrief 59, 61, 64  
 Toledo 275  
 Totes Meer 163  
 Tours 135  
 Traditores 264, 276  
 Trajan (röm. Kaiser) 82, 96, 128—131, 133 ff., 137 f., 163, 220  
 Tralles 191  
 Trichotomie 204  
 Trier 74, 277 f.  
 Trinitarisches Dogma 216 bis 220, 223  
 Trinitarismus, modalistischer, 218  
 Troas 67, 81  
 Tryphon (Dialog mit) 199 f.  
 Tübinger Schule 15, 37, 56, 153  
 Türken 9  
 Tyana 144, 258  
 Tymion 178  
 Typasius, Mart. in Tigava, 276  
 Tyrannion, B. v. Tyrus, 268  
 Tyrus 203, 268, 272, 287
- U**
- Ulpianus, Domitius, 122  
 Universalismus des Evangeliums 57, 176, 180  
 Universalkirchliche Organisation 139, 192, 194  
 Unterägypten 269  
 Unzucht (Anklage gegen Christen) 120, 135, 197  
 Urban I., P., hl. 141 f.  
 Urchristentum 13—112, 117, 191  
 Urgemeinde (Jerusalem) 13, 15 ff., 18, 22 ff., 28 f., 31 f., 35 f., 42 f., 48 f., 52, 55 f., 58, 60, 65, 75, 82, 96, 110 f., 249  
 Urkirche 10, 13—112  
 Ursus, Mart., hl., 277  
 Usia 218  
 Utika 150
- V**
- Valentiner 155, 159 ff., 162, 164, 169 f., 172, 175 f.  
 Valentinus 158 ff., 161 ff., 164 f., 171  
 Valerian (röm. Kaiser) 143, 148 ff., 151, 259  
 Vaterunser 227, 229  
 Ventotene 126  
 Venus 287  
 Verzeichnisse der Apostel und Jünger des Herrn 73, 84  
 Vespasian (röm. Kaiser) 19  
 Vespronius Candidus 137  
 Vettius Epagathus 135  
 Veturius (Feldherr) 260  
 Vicennalia 262  
 Vienna s. Vienne  
 Vienne 134 f., 181, 277  
 Vier Gekrönte, hll., 265  
 Vierzig Martyrer von Sebaste in Kleinarmenien, hll., 285  
 Viktor I., P., hl., 96, 140, 182, 209, 216, 219, 222, 229, 243  
 Viktor (Veteran), Mart., hl., 277  
 Viktor, Mart. in Cäsarea (Mauretanien), 276  
 Viktor, Mart. in Mailand, hl., 274
- W**
- Wallis 277  
 Weißen, niedere, 194  
 Weltkrieg (1914—1918) 10  
 Weltreligion, Christentum als, 32 f., 57, 69, 109, 117  
 Westasien 36  
 Weströmisches Reich 9, 74  
 Witwen s. Diakonissen  
 Wunderberichte 17 f., 41  
 Wundertaten 30, 103
- X**
- Xanten 277  
 Xerophagien 185
- Y**
- York 278
- Z**
- Zacharias (jüd. Priester) 22  
 Zahn, Theod. von, 91  
 Zebedäus 91  
 Zenobia, K. v. Palmyra, 151, 217  
 Zenobius, Presb. v. Sidon, hl., 268  
 Zephyrin, P., hl., 182, 189, 216 f., 219, 233, 236  
 Zivilisation 254  
 Zölibat (s. auch Ehelosigkeit) 245  
 Zönobitentum 254  
 Zotikus, B. v. Kumane, 187  
 Zotikus, B. v. Otrus, 186  
 Zwist zwischen Petrus und Paulus 49 f.  
 Zwölfapostellehre s. Didache

Prof. Dr. Wilhelm Neuß

**DIE KIRCHE DES  
MITTELALTERS**

Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage — Großformat  
440 Seiten — Lwd. mit Schutzumschlag

Der oft ausgesprochene Wunsch nach einer Fortsetzung des von dem verewigten Prof. Dr. Albert Ehrhard begonnenen kirchengeschichtlichen Werkes „Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und der Völker“ findet hier seine Erfüllung. Den beiden ersten Bänden ist nun der dritte Band gefolgt.

Der Verfasser bringt eine historisch-theologische Ganzschau von der Zeit der Völkerwanderung bis zur Reformation. Es wird vor allem ersichtlich, wie sehr die Kirche gerade im Mittelalter in die menschlichen Bedingtheiten, die gegebenen Kulturverhältnisse und das bestimmte Volkstum mit seinen Anschauungen und Sitten verflochten war.

Das mit einem guten Register und einem Literaturnachweis versehene Werk zeichnet sich durch seine lebendige und anschauliche Darstellung aus. Es verdient besondere Beachtung, weil es durch die tiefere und menschlichere Erfassung der Kirche und ihrer Geschichte, die von großer Liebe zur Kirche getragen wird, geeignet ist, diese Liebe auch im Leser zu wecken.

**VERLAG DER  
BUCHGEMEINDE BONN**