

ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ



026000339831



DER PSEUDOCYPRIANISCHE TRAKTAT
DE SINGULARITATE CLERICORUM

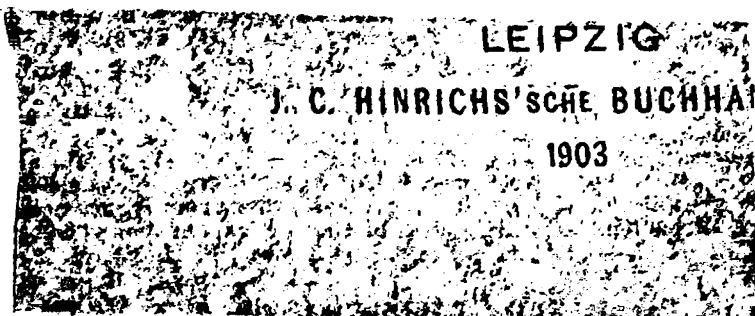
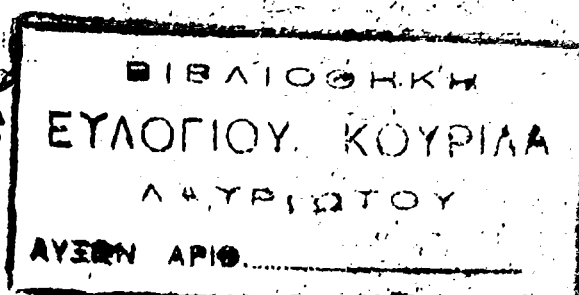
EIN WERK DES DONATISTISCHEN BISCHOFES MACROBIUS
IN ROM

DIE
HYPOTYPOSEN DES THEOGNOST

DER GEFÄLSCHTE BRIEF DES BISCHOFES
THEONAS AN DEN OBERKAMMERHERRN LUCIAN

VON

ADOLF HARNACK



BK1
H25

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER
ALTCHRISTLICHEN LITERATUR
ARCHIV FÜR DIE GRIECHISCHEN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER
DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausgegeben von O. VON GEBHARDT und A. HARNACK.

Inhalt der Neuen Folge:

Neueste Hefte:

- Harnack, A., Der pseudocypr. Trakt. de singularitate clericorum e. Werk d. donatist. Bisch. Macrobius i. Rom. (72 S.) — Die Hypotyposen d. Theognost. (20 S.) — Der gefälschte Brief d. Bisch. Theonas an d. Oberkammerherrn Lucian. (25 S.) 117 S. 1903. (NF. IX, 3) M. 3.50
- Wrede, W., Die Echtheit des 2. Thess.-Briefs untersucht. VIII, 116 S. 1903. (NF. IX, 2) M. 4 —
- Schmidt, C., Die alten Petrusakten i. Zusammenh. d. apokr. Apostellit. untersucht. Nebst e. neu-entdeck. Fragm. VIII, 176 S. 1903. (NF. IX, 1) M. 6 —

Inhalt von N. F. Band I—VIII:

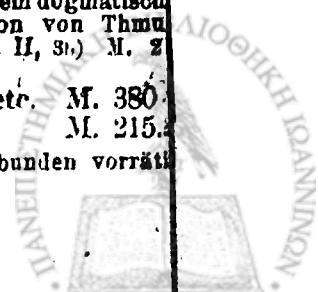
- Achells, H., Hippolytstudien. VIII, 233 S. 1897. (NF. I, 4) M. 7.50
- Bonwetsch, G. N., Studien z. d. Komm. Hippolyts z. Daniel u. Hohenliede. IV, 86 S. 1897. (NF. I, 2) M. 3 —
- Hippolyts Kommentar z. Hohenlied auf Grund v. N. MARR'S Ausg. d. grusin. Textes herausg. 108 S. 1902. (s. u. Harnack)
- Bratko, E., Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden. IV, 305 S. 1899. (Mit Harnack, Cyprian. Schriften NF. IV, 3) M. 10.50
- Dobschütz, E. von, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende. XII, 294, 336 und 357 S. 1899. (NF. III) M. 32 —
- Erbes, C., Die Todestage der Apostel Paulus und Petrus und ihre römischen Denkmäler. IV, 188 S. 1899. (Mit Harnack, Ketzertkatalog und Goetz, Cyprian NF. IV, 1) M. 5.50
- Flemming, J., Das Buch Henoch. Äthiopischer Text mit Einleitung und Kommentar. XVI, 172 S. 1902. (NF. VII, 1) M. 11 —
- Gebhardt, O. v., Passio S. Theclae virginis. Die latein. Übersetzgn. der Acta Pauli et Theclae nebst Fragm., Auszügen u. Beilagen herausg. CXVIII, 188 S. 1902. (NF. VII, 2) M. 9.50
- Geffken, J., Komposition u. Entstehungszeit d. Orac. Sibyll. IV, 78 S. 1902. (NF. VIII, 1) M. 2.50
- Goltz, E. v. d., Eine textkrit. Arbeit d. 10. bez. 6. Jahrh., hersg. nach einem Codex d. Athosklosters Lawra. Mit 1 Lichtdruck-Tafel. VI, 116 S. 1899. (NF. II, 4) M. 4.50
- Goetz, K. G., Der alte Anfang und die ursprüngliche Form von Cyprians Schrift ad Donatum. 16 S. 1899. (s. o. Erbes)
- Grossmann, H., Studien zu Euseb's Theophanie. XI, 154 u. 69 S. 1903. (NF. VIII, 3) M. 8 —
- Haller, W., Jovinianus, die Fragm. s. Schriften etc. VIII, 159 S. 1897. (NF. II, 2) M. 5.50
- Harnack, A., Über verlor. Briefe u. Actenstücke, die sich a. d. Cyprian. Briefsammlg. ermitteln lassen. 45 S. 1902. (Mit Klostermann; Eusebius' Schrift u. Bonwetsch, Hippolyts Komm. z. Hohenlied NF. VIII, 2) M. 3.50
- Die Pfaff'schen Irenäus-Fragm. als Fälsch. Pfaff's nachgewiesen. — Patrist. Miscellen. III, 148 S. 1900. (NF. V, 3) M. 5 —

- Harnack, A., Der Ketzertkatalog des Bi Maruta von Maipherkat. 17 S. 1899. (s. o. — Diodor v. Tarsus. IV, 251 S. (NF. VI, 4) M. —
- Drei wenig beachtete Cyprianische Schl und die „Acta Pauli“. 31 S. 1899. (s. o. & —
- Holl, K., Fragmente vornicänischer Kth väter aus den Sacra parallela. XXXIX, 241 S. 1899. (NF. V, 2) M. —
- Die Sacra parallela des Johannes D. cenus. XVI, 392 S. 1897. (NF. I, 1) M. —
- Janssen, R., Das Johannes-Ev. nach d. Parap des Nonnus Panopolitanus. IV, 80 S. (NF. VIII, 4) M. —
- Jeep, L., Zur Überlieferung des Philosto. 33 S. 1899. (s. u. Wobbermin)
- Klostermann, E., Die Überlieferung der Jer Homilien des Origenes. VI, 116 S. 1897. (NF. I, 3) M. —
- Eusebius' Schrift περί τῶν τοικῶν βιβλίων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ. 28 S. 1902. (s. o. Har —
- Knopf, R., Der erste Clemensbrief. Unter u. herausg. IV, 194 S. 1899. (NF. V, 1) M. —
- Nestle, E., Kirchengeschichte d. Eusebius a. r. ischen. X, 296 S. 1901. (NF. VI, 2) M. —
- Preuschen, E., Eusebius' Kirchengesch. Buch VI u. VII aus d. Armenischen übers. XXII, 109 S. 1902. (NF. VII, 3) M. —
- Schmidt, C., Plotin's Stellung z. Gnosticism kirchl. Christentum. X, 90 S. — Fragm. e Schrift d. Märtyr.-Bisch. Petrus v. Alexandri 50 S. 1900. (Mit Stählin NF. V, 4) M. —
- Sickenberger, J., Die Lukaskatene des Nik von Herakleia untersucht. VIII, 118 S. 1902. (NF. VII, 4) M. —
- Titus von Bostra. Studien zu dessen Lul homilien. VIII, 268 S. 1901. (NF. VI, 1) M. —
- Stählin, O., Zur handschriftl. Überlief. d. Cl Alexandrinus. 8 S. 1900. (s. o. Schmidt)
- Steindorff, G., Die Apokalypse d. Elias, e. unt Apok. u. Bruchst. d. Sophonias-Apok. X, 19 Mit 1 Lichtdr.-Taf. 1899. (NF. II, 3a) M. 4
- Stübben, A., Athanasiana. Litterar- und d mengeschichtliche Untersuchungen. VIII, 150 S. 1899. (NF. IV, 4) M. 8
- Urbain, A., Ein Martyrologium d. christl. (meinde zu Rom am Anfang des V. Jah. Quellenstudien z. Gesch. d. röm. Märtyr. VI, 266 S. 1901. (NF. VI, 3) M. 8
- Wales, B., Der Codex D in d. Apostelgeschicht. Textkritische Untersuchung. IV, 112 S. 1897. (NF. II, 1) M. 3
- Textkritik der vier Evangelien. VI, 246 S. 1899. (NF. IV, 2) M. 8
- Wobbermin, G., Altchristl. liturg. Stücke aus d Kirche Aegyptens nebst einem dogmatisch Brief des Bischofs Serapion von Thmu 86 S. 1899. (Mit Jeep NF. II, 3a) M. 2

Die Erste Reihe (Band I—XV) der Texte und Untersuchungen etc. M. 380.
Zweite Reihe (8 Bände bis jetzt vollständig). M. 215.

Auch in gute Halbfranz-Bibliotheksbände (I. Reihe in 17 Bde.) zu je M. 2.50 gebunden vorräthig.

Ausführliches Inhaltsverzeichnis steht zu Diensten.



Αρ. βιβλ. 141480

DER PSEUDOCYPRIANISCHE TRAKTAT
DE SINGULARITATE CLERICORUM
EIN WERK DES DONATISTISCHEN BISCHOF'S MACROBIUS IN ROM
DIE
HYPOTYPOSEN DES THEOGNOST
DER
GEFÄLSCHTE BRIEF DES BISCHOF'S THEONAS
AN DEN OBERKAMMERHERRN LUCIAN
VON
ADOLF HARNACK



ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
ΕΥΛΟΓΙΟΥ ΚΟΥΡΙΑ
ΛΑΥΡΙΩΤΟΥ
ΑΥΣΤΩΝ ΑΡΙΘ.

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1903

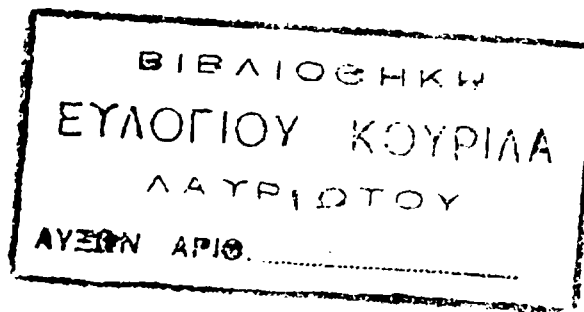
ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟ ΙΩΑΝΝΙΝΩΝ
ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ
Μητροπολίτη
ΕΥΛΟΓΙΟΥ ΚΟΥΡΙΑ



TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR
ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER KGL. PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMME
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON
OSCAR v. GEBHARDT UND ADOLF HARNACK
NEUE FOLGE. IX. BAND, 3. HEFT.





I.

Der pseudocyprianische Traktat De singularitate clericorum

ein Werk des donatistischen Bischofs Macrobius in Rom.

Der unter Cyprians, aber auch Augustins und Origenes' Namen überlieferte Traktat „De singularitate clericorum“ giebt in Bezug auf seine Ursprungsverhältnisse Rätsel auf, die bisher noch niemand befriedigend gelöst hat. Ich selbst habe ihn bei meinen Studien über die pseudocyprianischen Schriften wiederholt ins Auge gefasst und Material zu seiner Aufhellung gesammelt; aber ich habe dann immer wieder die Feder niedergelegt und die Schrift in ihr Dunkel zurückgestossen, weil ich zu einer Lösung der Probleme nicht kam. Doch, der übrig gebliebene schwarze Fleck in der Reihe der sich lichtenden pseudocyprianischen Schriften liess mir keine Ruhe. Da wurde ich aufs Neue, und zwar von zwei Seiten her, veranlasst, die Studien über die Abfassungsverhältnisse des Traktats wieder aufzunehmen — eigene Forschungen über den Ursprung des Begriffs „ius ecclesiasticum“¹ führten mich zu ihnen zurück sowie eine Untersuchung von Achelis in seiner Schrift „Virgines subintroductae“ über die Zeit des Traktats². Diesmal gelobte ich mir die Arbeit nicht wieder halb zu lassen, sondern sie abzuschliessen, auch wenn ein befriedigendes Ergebnis ausbliebe. Auf den folgenden Blättern teile ich mit, was ich gefunden habe. Zuvor aber habe ich die Pflicht, anzugeben, was man bisher über den Traktat gemutmasst hat. Ich kann mich kurz fassen; denn seit Tillemont haben sich, soviel ich weiss, nur Morin und Achelis ernstlich mit ihm beschäftigt.

Baronius hat unsere Schrift für cyprianisch gehalten und dafür einige Argumente beibringen zu können gemeint, aber bereits Erasmus hatte sie dem karthaginensischen Bischof ab-

1) S. Sitzungsber. der K. Preuss. Akad. der Wissensch. 1903, 26. Febr.

2) Leipzig, 1902, S. 35 ff.



gesprochen¹, und ihm folgten Bellarmin, Pamelius, Rivet. Dupin constatirte, dass das Werk von einem Lateiner sei, aber weder von Cyprian noch von Hieronymus herrühren könne; er meinte, dass sich weder über den Verfasser noch über die Zeit der Abfassung etwas Positives sagen lasse; doch fügte er die Bemerkung hinzu, dass der Traktat, den Stil betreffend, den Werken des Gaudentius von Brescia nahe komme. Ein Muster von Ratlosigkeit sind die Äusserungen Fells in der Oxforder Ausgabe der Werke Cyprians: Die Schrift kann nicht von Origenes oder von Gaudentius sein, da sie den Gebrauch der Vulgata voraussetzt; vielleicht ist sie erst um das J. 1000 geschrieben z. Z. der Streitigkeiten um den Priestercölibat, vielleicht z. Z. des Beda, in der diese Controverse auch schon vorhanden war. Für die Zeit des Beda passt die Berufung auf eine besondere Offenbarung (??), die sich am Anfang des Traktates findet. Tillemont (Mém. IV p. 195) enthielt sich jeden Urteils. In Bezug auf Gaudentius bemerkte er: „On ne trouve ni manuscrits ni imprimez qui l'attribuent à ce Saint.“ Cave tritt dem Urteil Fells, der Traktat stamme aus Bedas Zeit, entgegen und meint, er sei „non contemnendae vetustatis, Hieronymi saltem aevo non inferiorem.“ Galeardi (in der Praefatio zu den Werken des Gaudentius, bei Migne S. L. T. XX Col. 810) erklärt: „Quae in hoc opere de martyrio disputantur, nullo modo Bedae temporibus, immo nec Gaudentii nec Augustini aevo convenire possunt, quando nempe pace ecclesiae data iam non amplius frequens suberat martyrii occasio. itaque mea quidem sententia libellus iste vel ad Origenis vel ad Cypriani tempora referendus. Ceterum libellus ille nihil omnino continet quod controversiae de coelibatu clericorum aptari possit, quamvis eorundem cum feminis contubernium ac familiaritatem redarguat, cui profecto argumento congruum auctorem quaerere saeculo decimo minime oportebat. sane Cyprianus ipse aliique ea aetate patres saepius in eodem argumento versati sunt.“ Hartel (Praef. ad Opp. Cypr. p. LXIV) glaubte, dass der Traktat nicht viel älter sei als die älteste Handschrift, d. h. also dem 8. oder 9. Jahrhundert angehöre. Überraschend war es, als Morin (Rev. Bénédicte., T. VIII. 1891, p. 236 f.) erklärte: „Il ne

¹) Dass ein Bischof der Verfasser sei, hat er mit Recht aus den Worten des Verfassers an die Adressaten (Kleriker) C. 37 geschlossen: „Vos, filii carissimi, non tantum persuasione, sed etiam potestate convenio.“



serait difficile de prouver que ce singulier opuscule est l'ouvrage de Macrobe dont parle Gennade au ch. 5 de son livre „De scriptoribus ecclesiasticis“ . . . Ce Macrobe vivait au milieu du 4. siècle. D'abord prêtre catholique en Afrique, il passa ensuite au schisme des Donatistes, et fut choisi par eux pour succéder aux trois premiers évêques entretenus secrètement à Rome par leur parti.“ Leider hat er sich über diese Worte hinaus näher nicht geäußert. Endlich hat Achelis (a. a. O. S. 35—43) die Ansicht vertheidigt, der Traktat sei vor dem Nicänum um die Zeit Diokletians geschrieben; er stellt aber dann, ganz unvermittelt, als gleichmögliches Datum die Mitte des 4. Jahrhunderts (wie Morin) neben das zuerst gewonnene.

Man sieht, in welchem Masse die Forscher auseinandergehen. Prüfen wir zunächst die Überlieferung¹.

§ 1.

Dreizehn Handschriften dieses Traktats sind mir z. Z. bekannt:

- (1) Paris. 13331 ol. Sangerman. 839 (olim 114) saec. IX. („ou au plus du début du Xe siècle“: Omont), = C², cf. Hartel, Praefat. p. LXIV. In dieser ältesten Handschrift steht der Traktat als anonymes Stück. Erst eine Hand des 17. Jahrhunderts hat den Namen „Cyprian“ hinzugefügt (Omont). Die Handschrift stammt aus Corbie. Unser Traktat eröffnet sie („Incipit de singularitate clericorum“ — „Explicit liber de singularitate clericorum“). Sodann fol. 34^v: Incipiunt capitula. I. Primus in Exodum nocte . . . XVIII. Item responsio ad Paulum diaconum . . . (fol. 35) Expliciunt capitula. Incipit tractatus primus (Gaudentii episcopi ist übergeschrieben) in exodu nocte vigiliarum de paschae observatione. Oportuno tempore dominus Ihesus . . . — . . . ab ipso dei filio sempiterno, cuius regni non erit finis.“ (fol. 120) „Dilectissimis fratribus Aurelio, Alippio, Augustino, Evodio et Possidonio Inno-

1) Für wertvolle Mitteilungen hier bin ich Frhrn. von Soden iun., der sich mit der Überlieferungsgeschichte der cyprianischen Werke beschäftigt, zu Dank verpflichtet, für die genauere Kenntnis des Cod. C Herrn Omont.

2) Nicht zu verwechseln mit dem Cod. C der echten Cyprian-Handschriften.



centius, fraternitatis catholice vigore firmatus a duobus missas conciliis per fratrem et coepiscopum nostrum Julium pergrato suscepimus animo. Quod earum tenor omnisque contextio Data pridie Kl. febr. gloriosissimi Theodosi qui et Juni quarti etc.“ (fol. 122) „Incipit tractatus sancti Hilarii. Vobis enim, fratres, dico, vobis qui iam non lacte alimini . . . — . . . in die revelationis reservet, opto, fratres karissimi. Finit tractatus sancti Hilarii“ (Nota von einer Hand des 17. Jahrh.: „Est fragmentum de synodis eiusdem Hilarii, sub finem; vide editionem ann. 1605, pag. 359“).

- (2) Paris. 1659 saec. XII/XIII = ρ , cf. Hartel, l. c. p. LVII (es ist der Codex, aus welchem die cyprianische Vulgata geflossen ist); er enthält unseren Traktat als Cyprian-Schrift nach „Quod idola dii non sint“ und vor „De duobus montibus“, gegen Ende der Sammlung.
- (3) Paris. 1654 saec. XII/XIII = ρ^2 , cf. Hartel, l. c. p. LVII; er enthält das Corpus der Cyprian-Schriften in derselben Reihenfolge wie ρ und gehört aufs engste mit ihm zusammen.
- (4) Paris. 14460 ol. Victoricus 77 saec.? = ρ^3 , bei Hartel = i; cf. Hartel, l. c. p. LVII; von ihm gilt dasselbe wie von den Codd. ρ und ρ^2 .
- (5) Vindob. 763 saec. XV = ρ^4 (v. Soden hat auf ihn aufmerksam gemacht); auch er gehört zur Gruppe ρ ρ^2 ρ^3 .
- (6) Sienensis F. v. 13 saec. XV = s, cf. Sanday-Turner p. 325. Auch hier steht unser Traktat zwischen „Quod idola“ und „De duobus montibus“. „Es ist aus der Reihenfolge der Stücke ganz deutlich, dass s in diesem Teil seiner Sammlung den Typus ρ zur Vorlage gehabt hat (v. Soden).“
- (7) Florent. Laurent. Pal. XXIV saec. XV = s^2 (v. Soden hat auf ihn aufmerksam gemacht). „Auch in s^2 dürfte der Typus ρ zu Grunde liegen; die Schrift steht hier zwischen ep. 7 und ep. 48, zwei Stücken, die in ρ nicht zu fern von „De singularitate“ stehen.“
- (8) Chartres 36 saec. XII = t, cf. Catal. des départements, Vol. XI p. 18 nr. 36 (111). Hier steht unser Traktat wie in ρ zwischen „Quod idola“ und „De duobus montibus“; „die



Umgebung zeigt allerdings nur vereinzelte Berührungen mit ϱ “ (v. Soden).

- (9) Chartres 205 saec. XIII = ϑ , cf. l. c. p. 104 nr. 205 (230). Hier steht unsere Schrift als cyprianische (es ist eine Miscellanhandschrift) zwischen „De habitu virginum“ und „De dominica oratione“. Vor jener Schrift stehen Traktate meist des h. Bernhard und Anselm, nach jener solche meist des Hugo von St. Viktor.
- (10) Vindob. 1064 (Salisb. 225) saec. XIII/XIV = ω ; hier steht die Schrift fol. 42^a — 50^b als origenistisch. „Der Codex enthält sonst meist kurze lateinische Traktate und Sentenzen, in der Mehrzahl anonyme, doch auch Eugippius, Petrus de Vinea etc.“
- (11) Venetus Marc. III 42—48 = Augustin-Handschrift in 7 Bänden saec. XV; im 4. Bande fol. 192—200 steht unser Traktat (= a) nach „De patientia“ und vor dem Traktat „De fide“, der ein Teil der „ep. ad Pascentium“ ist.
- (12) Paris. Mazarin. 641 saec. XV; hier steht unser Traktat (= a²) als augustinisch an vorletzter Stelle fol. 81 zwischen der „ep. ad Letum“ (ep. 243) und dem „liber de videndo deo ad Paulinam“ (ep. 14).
- (13) In dem jüngst als Manuscript gedruckten Katalog der Goerres-Handschriften ist sub Nr. 30 eine Pergamenthandschrift saec. XIII/XIV verzeichnet, die an erster Stelle „Origenes de sing. clericorum“, sodann Miscellanea enthält. Eine Eintragung in den Katalog zeigt, dass diese Handschrift bereits verkauft ist. Wer sie gekauft hat, weiss ich nicht.

Der handschriftliche Befund ist deutlich. Um d. J. 900 taucht die Schrift zuerst für uns auf und zwar als anonyme (C). Erst seit dem 12. Jahrhundert treffen wir die Schrift als cyprianisch; sie steht zwischen „Quod idola“ und „De duobus montibus“, so in t ϱ ϱ^2 ϱ^3 ϱ^4 s (die etwas andere Stellung in s² ist eine willkürliche Variante; ϑ kommt als Miscellanhandschrift nicht in Betracht; hier ist unser Traktat als sinnverwandt zu „De habitu virginum“ gestellt). Aber die Prädicirung als eine Schrift des Cyprian hat sich nicht überall durchgesetzt — der Traktat lief augenscheinlich noch immer auch als anonym um —; so ist er denn in einer Handschrift vom J. c. 1300 (ω) und in der Görres-Handschrift s. XIII/XIV, die aus Trier oder



centius, fraternitatis catholice vigore firmatus a duobus missas conciliis per fratrem et coepiscopum nostrum Julium pergrato suscepimus animo. Quod earum tenor omnisque contextio Data pridie Kl. febr. gloriosissimi Theodosi qui et Juni quarti etc.“ (fol. 122) „Incipit tractatus sancti Hilarii. Vobis enim, fratres, dico, vobis qui iam non lacte alimini . . . — . . . in die revelationis reservet, opto, fratres karissimi. Finit tractatus sancti Hilarii“ (Nota von einer Hand des 17. Jahrh.: „Est fragmentum de synodis eiusdem Hilarii, sub finem; vide editionem ann. 1605, pag. 359“).

- (2) Paris. 1659 saec. XII/XIII = ρ , cf. Hartel, l. c. p. LVII (es ist der Codex, aus welchem die cyprianische Vulgata geflossen ist); er enthält unseren Traktat als Cyprian-Schrift nach „Quod idola dii non sint“ und vor „De duobus montibus“, gegen Ende der Sammlung.
- (3) Paris. 1654 saec. XII/XIII = ρ^2 , cf. Hartel, l. c. p. LVII; er enthält das Corpus der Cyprian-Schriften in derselben Reihenfolge wie ρ und gehört aufs engste mit ihm zusammen.
- (4) Paris. 14460 ol. Victoricus 77 saec.? = ρ^3 , bei Hartel = i; cf. Hartel, l. c. p. LVII; von ihm gilt dasselbe wie von den Codd. ρ und ρ^2 .
- (5) Vindob. 763 saec. XV = ρ^4 (v. Soden hat auf ihn aufmerksam gemacht); auch er gehört zur Gruppe ρ ρ^2 ρ^3 .
- (6) Sienensis F. v. 13 saec. XV = s, cf. Sanday-Turner p. 325. Auch hier steht unser Traktat zwischen „Quod idola“ und „De duobus montibus“. „Es ist aus der Reihenfolge der Stücke ganz deutlich, dass s in diesem Teil seiner Sammlung den Typus ρ zur Vorlage gehabt hat (v. Soden).“
- (7) Florent. Laurent. Pal. XXIV saec. XV = s^2 (v. Soden hat auf ihn aufmerksam gemacht). „Auch in s^2 dürfte der Typus ρ zu Grunde liegen; die Schrift steht hier zwischen ep. 7 und ep. 48, zwei Stücken, die in ρ nicht zu fern von „De singularitate“ stehen“.
- (8) Chartres 36 saec. XII = t, cf. Catal. des départements, Vol. XI p. 18 nr. 36 (111). Hier steht unser Traktat wie in ρ zwischen „Quod idola“ und „De duobus montibus“; „die



Umgebung zeigt allerdings nur vereinzelt Berührungen mit ρ “ (v. Soden).

- (9) Chartres 205 saec. XIII = ϑ , cf. l. c. p. 104 nr. 205 (230). Hier steht unsere Schrift als cyprianische (es ist eine Miscellanhandschrift) zwischen „De habitu virginum“ und „De dominica oratione“. Vor jener Schrift stehen Traktate meist des h. Bernhard und Anselm, nach jener solche meist des Hugo von St. Viktor.
- (10) Vindob. 1064 (Salisb. 225) saec. XIII/XIV = ω ; hier steht die Schrift fol. 42^a — 50^b als origenistisch. „Der Codex enthält sonst meist kurze lateinische Traktate und Sentenzen, in der Mehrzahl anonyme, doch auch Eugippius, Petrus de Vinea etc.“
- (11) Venetus Marc. III 42—48 = Augustin-Handschrift in 7 Bänden saec. XV; im 4. Bande fol. 192—200 steht unser Traktat (= a) nach „De patientia“ und vor dem Traktat „De fide“, der ein Teil der „ep. ad Pascentium“ ist.
- (12) Paris. Mazarin. 641 saec. XV; hier steht unser Traktat (= a²) als augustinisch an vorletzter Stelle fol. 81 zwischen der „ep. ad Letum“ (ep. 243) und dem „liber de videndo deo ad Paulinam“ (ep. 14).
- (13) In dem jüngst als Manuscript gedruckten Katalog der Goerres-Handschriften ist sub Nr. 30 eine Pergamenthandschrift saec. XIII/XIV verzeichnet, die an erster Stelle „Origenes de sing. clericorum“, sodann Miscellanea enthält. Eine Eintragung in den Katalog zeigt, dass diese Handschrift bereits verkauft ist. Wer sie gekauft hat, weiss ich nicht.

Der handschriftliche Befund ist deutlich. Um d. J. 900 taucht die Schrift zuerst für uns auf und zwar als anonyme (C). Erst seit dem 12. Jahrhundert treffen wir die Schrift als cyprianisch; sie steht zwischen „Quod idola“ und „De duobus montibus“, so in $t \rho \rho^2 \rho^3 \rho^4 s$ (die etwas andere Stellung in s^2 ist eine willkürliche Variante; ϑ kommt als Miscellanhandschrift nicht in Betracht; hier ist unser Traktat als sinnverwandt zu „De habitu virginum“ gestellt). Aber die Prädicirung als eine Schrift des Cyprian hat sich nicht überall durchgesetzt — der Traktat lief augenscheinlich noch immer auch als anonym um —; so ist er denn in einer Handschrift vom J. c. 1300 (ω) und in der Görres-Handschrift s. XIII/XIV, die aus Trier oder



aus einem rheinischen Kloster stammt, als origenistisch, in zwei Handschriften des 15. Jahrhunderts (a a²) als augustinisch bezeichnet worden. Beide Bezeichnungen sind natürlich ganz wertlos und scheiden aus.

In Bezug auf die Prädicirung als ein Traktat Cyprians lässt sich aber noch etwas mehr sagen. Hartel schreibt (p. LVIII): „Tres codices (ρ , ρ^2 , ρ^3 = i) interpolatissimi operum longe maximam partem inde ab ep. 37 usque ad ep. 40 exceptis libellis „De singularitate“ et „De duobus montibus“ immutato ordine ex codice Oratoriano (o)¹ receperunt, reliqua unde nacti sint, nescio.“ In dem Teile, der uns interessirt, ist die Ordnung nicht geändert, und auf Irrtum beruht es, wenn Hartel die Schrift „De duobus montibus“ hier ausschliesst. Dies zeigt sich, sobald man die Reihenfolge in o²) und in ρ , ρ^2 , ρ^3 nebeneinander stellt:

o : Ep. 46. 54. 32. 20. 12. 78. 67. 64. 2. 3. 14. 49. 50. 68. 75
(nur das initium). 53. 16. 15. 17. 18. 19. 26. 25. 9. 29. 56.
7. 76. Quod idola. Ep. 4. De duobus montibus. Ep. 6. 55.
28. 39. 58. 69 (inde a verbis p. 760, 14). 48. 66. 40.

ρ , ρ^2 ρ^3 : Ep. 46. 54. 32. 20. 12. 78. 64. 3. 14. 49. 50. 68. 53.
16. 15. 17. 18. 19. 26. 25. 9. 29. 56. 7. 76. Quod idola. De
singularitate. De duobus montibus. Ep. 6. 55. 28. 11. 39.
58. 69 (inde a verbis p. 760, 14). 48. 66. 40.

Es ergibt sich hier das überraschende Resultat, dass ρ , ρ^2 , ρ^3 die zwischen „Quod idola“ und „De duobus montibus“ in „o“ stehende Ep. 4 weggelassen — sie hatten sie schon an einer früheren Stelle gebracht —, dagegen die neue Schrift „De singularitate“ als cyprianisch eingeschmuggelt haben. „De singularitate“ ist aber sachlich mit Ep. 4 identisch, d. h. beide Schriftstücke verbieten die Aufnahme von Weibern in die Häuser der Continentes.

Man wird also sagen dürfen: Der Traktat „De singularitate“ ist als Parallele zu ep. 4 an einem Punkt in die Cyprian-Überlieferung eingetreten, und zwar nicht früher und nicht später als im 12. Jahrhundert³.

1) S. über ihn (Paris. 17350 olim Orat. 9 saec. XII.) Hartel l. c. p. XXXVIII.

2) Der Cod. o geht in diesem Teil seiner Sammlung durch Vermittlung von E auf MQ zurück.

3) Dies ist auch die Meinung v. Sodens, die er mir vorgetragen hat.



Schwerlich ist der Schreiber von ρ oder ρ^2 oder ρ^3 selbst der Urheber; denn der Schreiber von t scheint etwas älter zu sein, er ist aber im Verhältnis zu o bereits secundär, da er die Reihenfolge stärker geändert hat als ρ . Unmittelbar vor t , ρ , ρ^2 , ρ^3 — denn o gehört selbst erst dem 12. Jahrhundert an — hat ein Abschreiber von o an die Stelle der dort stehenden echten Epistel Cyprians „De singularitate“ unseren Traktat eingeschoben, der sehr viel ausführlicher den Gegenstand behandelte. Eine solche ausführliche Behandlung musste in den ersten Decennien des 12. Jahrhunderts noch immer sehr zeitgemäss erscheinen: der Kampf gegen den „Nikolaitismus“, der sich im 11. Jahrhundert erhoben hatte, war ja noch nicht beendet. Augenscheinlich aus diesem Interesse ist unser Traktat — obgleich er, wie sich zeigen wird, mit der Frage des Priestercölibats nichts zu thun hat — in die Opera Cypriani eingeschoben worden. Dass dies übrigens in gutem Glauben geschehen konnte, werden wir unten noch sehen.

Das Ergebnis des handschriftlichen Befundes ist negativ wertvoll: bis zum 12. Jahrhundert findet sich keine Spur davon, dass unser Traktat als cyprianisch bezeichnet worden ist; ja es lässt sich bei der grossen Fülle der uns überlieferten Cyprian-Handschriften mit ausreichender Wahrscheinlichkeit behaupten: unsre Schrift ist erst im 12. Jahrhundert nach Entstehung der Handschrift o — und zwar in Frankreich — als cyprianisch prädicirt worden. Demnach ist die Überlieferungsgeschichte der Annahme des Baronius, die Schrift stamme wirklich von Cyprian, ungünstig, ja tödlich. Andererseits widerlegt die Überlieferung aber auch die Hypothese, der Traktat sei vielleicht eine Fälschung aus der Zeit um das Jahr 1000. Er ist schon um d. J. 900 vorhanden gewesen. Ohne einen Verfassernamen stand er damals in einer Handschrift unmittelbar vor den Werken des Gaudentius von Brescia.

§ 2.

Eine ausführliche Analyse des Traktats, der gründlich niemals untersucht worden ist, ist notwendig. Die ersten sechs Capitel seien in vollständiger Übersetzung mitgeteilt, um



einen Eindruck von der Art und dem Stile des Verfassers zu geben.¹

1. Zwar habe ich euch, teure Brüder, schon früher einen Brief geschickt,² der alle Sittengebote aus dem Gesetz³ begründen und zusammenfassend alles enthalten sollte, was alle Kleriker in Bezug auf die rechte Fassung der Sittenregel insgemein angeht, aber weil zur Zeit einige unter euch in gemeiner Weise durch Zusammenwohnen mit Weibern in Schande geraten sind⁴, so bin ich durch eine Weisung des Herrn veranlasst worden, auch über diese Sache speciell an euch zu schreiben. Er hat mich Armen eures Leichtsinns wegen mit Strenge gefasst⁵ und mich geheissen zu befehlen, dass die Kleriker nicht mit Weibern zusammenwohnen. Obgleich nun diese (göttliche) Ermahnung allein ausreichen würde, um meinem Brief Autorität zu verleihen⁶, so füge ich doch, damit niemand mich als einen Träumer verspötte — wie Josephs Brüder gethan haben —⁷, die Sicherheit der h. Schriften hinzu, auf dass alle erkennen, dass der Herr das, was er vormals schriftlich, wie bekannt, anbefohlen hat, auch in der Gegenwart durch Offenbarung anbefehle, und damit sie sehen, dass wir nicht Fälscher des Wortes des Herrn sind noch uns anmassend der Offenbarungen rühmen wollen, sondern dass wir im Angesichte des Herrn auf Grund seiner Offenbarung das Wort nehmen und wahrhaftige Rede führen⁸. Wir haben

1) Die Bibelcitate habe ich sämtlich angemerkt. Es ist bekannt, wie sorglos dieselben in der Hartelschen Ausgabe behandelt sind, aber die Fehler, Flüchtigkeiten und Auslassungen in unsrem Traktat übersteigen alles Mass. Ich habe etwa 30 Citat-Nachweisungen hinzugefügt und 25 falsche oder unvollständige Angaben corrigiert

2) „*Emiseram*“ ist mit C und den anderen Codd. zu lesen. Irrtümlich giebt Hartel an, in C stehe „*promiseram*“, und hat dies Wort in den Text aufgenommen. Es ist auch durch das Folgende verboten.

3) „*Lex*“ = heilige Schrift, s. c. 8.

4) „(de) *feminarum commoratione vulgariter ignominiae devoluti sunt*“, lautet der überlieferte Text. Der Dativ ist auffallend: „*ad ignominiam*“?

5) „*Me convenit*“ — späterer Gebrauch von *conveniro*, s. Oehlers Wort-Index zu Tertullian s. h. v.

6) Statt „*auctoritate sufficeret*“ lies „*auctoritati suff.*“

7) Genes. 37, 19.

8) Die Berufung auf eine besondere Offenbarung des Herrn ist unsrem Verfasser augenscheinlich keine blosse Floskel.



auch das feste Zutrauen, dass es nicht Lüge war, was der Herr uns gesagt hat, und berufen uns auf die Verwahrung des Apostels Paulus, der da sagt¹: „Denn wir sind nicht wie viele, die das Wort Gottes verfälschen, sondern aus Lauterkeit als aus Gott reden wir von ihm in Christus.“ In tiefsten Schmerz nun sind wir versetzt in Bezug auf gewisse erstorbene Glieder unserer Gemeinschaft², und unter Seufzen glauben wir dem Verlust der wehklagenden Kirche, die durch unsre Trägheit von Tag zu Tag zu äusserster Kleinheit zusammenschrumpft³, von einer Seite zu Hilfe kommen zu können, da ja der Leichtsinn einiger unsre Gewissenhaftigkeit nicht zu hemmen vermag⁴; denn niemals haben ihnen unsre Briefe gefehlt, die in unsrer Abwesenheit allen reichlich zuteil geworden sind. Die Verächter alle mögen sich selbst ihrer Vernachlässigung⁵ schuldig bekennen; wir aber rufen freimütig diesen Verächtern den Vorwurf zu, den ihnen Salomo zuversichtlich zugeschleudert hat [Folgt Proverb. 1,24—31].

2. An euch nun richtet sich unsre Ermahnung; denn wir wollen nicht, dass ihr solch einen Sturz in den Abgrund an euch erfahrt. Fürchtet euch, so viel ihr könnt, vor solchem Fall und Ende; die Beispiele, wie jene gestürzt sind, mögen euch schrecken. Allzu waghalsig ist, wer eine Brücke betritt, auf der er einen anderen fallen sieht, und sträflich sicher ist, wem der Untergang eines anderen nicht Furcht einjagt. Der aber ist auf sein Heil bedacht, der dem Anlauf des Todes, wenn er einen andern sterben sieht, entflieht, und der ist vorausschauend, der durch die Niederlage anderer sich warnen lässt, wie das Salomo gutheisst in den Worten⁶: „Der Kluge schöpft, wenn er das Böse bestraft sieht, sichere Belehrung“ und „der Fall der Gottlosen flösst den Gerechten grossen Schrecken ein.“ Übel ist die Zuversicht, die das eigene Leben den Gefahren sicher anvertrauen zu können meint, und schlüpfrig ist die Hoffnung, die da unter den Anreizungen der Sünde das Heil zu behalten hofft. Der

1) II. Cor. 2, 17.

2) „Corpus“.

3) Über diese wichtige Stelle siehe später.

4) Die Sätze sind nicht klar geordnet, aber der Text schwerlich zu ändern.

5) „Dissimulatio“ wird von Späteren so gebraucht.

6) Prov. 22, 3 u. 29, 16.



Sieg ist unsicher, wenn man im Lager des Feindes kämpft, und Befreiung ist unmöglich, wenn man rings von Flammen umgeben auf Unversehrtheit hofft¹. Salomo verbietet das, indem er spricht²: „Kann auch Jemand Feuer im Busen behalten, dass seine Kleider nicht brennen? Wie sollte Jemand auf Kohlen gehen, dass seine Füße nicht verbrannt würden? Also gehet es, wer zu seines Nächsten Weibe gehet: er bleibt nicht rein und Keiner, der sie berührt.“ Vertrauet, ich bitte euch, vertrauet der Zuverlässigkeit Gottes mehr als eurer eignen³; denn alles, was er verspricht, ist untrüglich, da der Herr sagt⁴: „Leichter ist es, dass Himmel und Erde untergehen, als dass ein Titelchen vom Gesetz dahinfällt“, und wiederum⁵: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.“ Somit täuschen wir uns selbst, wenn wir wider Recht und Ordnung wännen, wir könnten durch unsern Glauben die Gebote des Gesetzes abändern⁶, so dass wir hoffen dürften, mitten im unbeschränkten Verkehr zwischen Mann und Weib die Keuschheit unversehrt bewahren zu können.

3. Wer Gift trinkt, wird schwerlich am Leben bleiben. Wer am Ufer schläft, muss zu fallen fürchten, wie der Apostel sagt⁷: „Wer zu stehen glaubt, der sehe zu, dass er nicht falle.“ Hier frommt rechtschaffene Furcht mehr als böse Zuversicht, und nützlicher ist es, dass sich der Mensch als schwach erkennt, damit er stark sei, als dass er stark erscheinen will und sich als schwach

1) „Impossibilis liberatio est flammis circumdari nec ardere.“ Das „nec ardere“ ist überflüssig und störend, aber doch nicht zu tilgen.

2) Prov. 6, 27—29.

3) „Credite divinae fidei quin immo quam vestrae“: Dieser Gebrauch von „quin immo“, dazu noch mit „quam“ verbunden, ist höchst auffallend. Erasmus schlug „plus quam“ vor, eine sehr einfache Lösung, der ich aber doch nicht folgen möchte. C. 9 liest man: „Quid quod ille quin immo consummatus adscribitur, qui se omni parte femineis affectibus ostentat abscisum?“ C. 26: „Missus venerat pasci, pastus quin immo conferens miseris miserias egestatis fecit excludi.“ C. 16: „Quantum lex oboedientibus suggerit adiutorium, tantum inoebredientibus incitat quin immo peccatum.“ C. 43: „spiritus non protegit eum, quin immo sed deserit.“

4) Luc. 16, 17.

5) Matth. 24, 35.

6) „Credimus aestimantes per fidem nostram legis praecepta posse mutari“: das „aestimantes“ ist pleonastisch.

7) I. Cor. 10, 12.



erweist. In dieser Beziehung beschwört der Apostel die, welche sich selbst vertrauen, und spricht¹: „Wenn einer glaubt, er sei etwas, während er doch nichts ist, so verführt er sich selbst.“ Gewiss betrügt, wer sich selbst verführt², seine eigene Seele, indem er das Feindliche nicht scheut und sich in schädliche Dinge hineinbegiebt. Der aber sorgt sicherer für sich selbst, der, stets argwöhnisch in Bezug auf die Schlimmen, das Schädliche in allen seinen Erscheinungsformen flieht. Salomo hat diesen Unterschied zum Ausdruck gebracht in den Worten³: „Der Weise fürchtet sich und meidet alles Schlimme; der Thor aber vertraut auf sich selbst und begiebt sich ins Unrecht hinein.“ Da erweist sich der Rath der göttlichen Weisheit herrlich, wo wir durch die Hülfe der Furcht befreit werden, und herrlich ist der Erfolg der Vorsehung, dass wir einst durch die Furcht Kraft und Sieg gewinnen. Grosse Mittel hat der Herr in Bezug auf das Heil zugänglich gemacht; auch der Furchtsame gewinnt Anerkennung, wie Salomo wiederum sagt⁴: „Selig der Mann, der Alles in Furcht scheut.“ Unschätzbar ist die Barmherzigkeit des Herrn, die seinem Menschen von allen Seiten her Ruhm bereitet hat, und unbegreiflich ist seine Güte, die je nach den Kämpfen⁵ auch Palmen gegeben hat, dass wir den Grimm der Männer durch Zuversicht überwinden und die Verlockungen der Weiber durch Furcht besiegen; indem der Herr sowohl durch die Kraft als auch durch die Schwäche über uns Ruhm bewirkt, auf dass er sich in Allem und durch Alles als Allmächtigen bewaise und die Arten des Triumphes differenzire, damit sowohl durch weise List⁶ wie durch Kraft von uns Schlachten gewonnen würden und nicht die Werke der Weisheit im Widerspruch zu Salomo erfolglos wären, wenn wir nur durch die Tapferkeit der Zuversicht siegen könnten. Jetzt aber gilt es die Waffen der Weisheit zu führen, wo der Kampf zwischen dem männlichen und weiblichen Geschlecht an-

1) Gal. 6, 3.

2) Das Wort „inplanare“ fand der Verfasser in der Bibelstelle; er oder ein Vorgänger bildete das Wort „inplanator“, das sich m. W. sonst nicht findet.

3) Prov. 14, 16.

4) Prov. 28, 14.

5) „Secundum pugnas.“

6) Nämlich im rechten Moment zu fliehen.



gesagt ist. Für ihn giebt Salomo die Belehrung¹: „Nimm die Klugheit dir zu Herzen, dass sie dich bewahre vor einem fremden und schlechten Weibe.“ Sehet also, die Klugheit, nicht die Zuversicht ist uns in diesem Kampf als Siegerin gegeben, die uns durch das Mittel der Furcht retten will, und erwägt, welche Waffen jetzt zu ergreifen sind, wenn ihr die Hülfe des Gesetzes² haben wollt. Seid furchtsam, auf dass ihr unerschrocken seid, und wengleich die Furcht in dem Kampfe Schwäche zu sein scheint, so gilt doch das Apostelwort³: „Die Kraft setzt sich in der Schwäche durch.“ Trennt euch, ich flehe euch an, trennt euch von der pestbringenden Ansteckung.

4. Je weiter Einer von üblen Dingen ist, um so weniger empfindet er sie. Weniger wird von Lüsten aufgestachelt, wer dort nicht weilt, wo die Lüste zahlreich sind, und weniger leidet unter den Beschwerden der Habsucht, wer sich vom Reichthum abwendet, folgend dem Apostel, der da voraussagt⁴: „Die da reich werden wollen, fallen in Versuchung und Stricke und in viele und unnütze und schädliche Lüste, die den Menschen in Verderben und Untergang stürzen.“ Ebenso unterliegt den Versuchungen, wer an ein Weib gebunden ist; Alles an ihr ist geeignet, den, der sich ihr nähert, zu verwunden. Zum Stachel der Sünde ist die Gestalt des Weibes gemacht, und allein aus dem Wesen des Weibes ist das Todesverhängniss entstanden.⁵ Salomo bezeugt dies, um uns zu warnen, und spricht⁶: „Vom Weibe hat die Sünde ihren Anfang genommen, und ihretwegen sterben wir alle.“ Seitdem sind wir Sterbliche, und dennoch fürchten wir uns nicht, wie wenn⁷ wir schon unsterblich wären. Durch ein Weib hat uns zwar Christus befreit, aber da wir noch sterben, ziemt uns das Fürchten; erst dann wird die durch das Weib geschehene Befreiung wirklich sein, wenn von uns der Tod überwunden wird, der durch das Weib gekommen ist. Wenn da-

1) Prov. 7, 4. 5.

2) d. h. der h. Schrift, s. o. c. 1.

3) II. Cor. 12, 9.

4) I. Tim. 6, 9.

5) Genes. 3.

6) Sirach 25, 24.

7) Das „quidsi“ der Codd. scheint mir unerträglich; ich habe es mit Hartel in „quasi“ verwandelt.



gegen die Aergernisse, die vom Weibe kommen, unter uns noch herrschen, so gehen wir sicherlich der Befreiung durch Christus verlustig. Jene Hoffnung auf Freiheit, die uns nach unsrem Glauben Christus gebracht hat, gilt ja für die Zukunft, dass uns nämlich dann das Weib überhaupt nicht mehr schaden kann, wenn der Tod selbst vernichtet sein wird. Wenn wir glauben, schon jetzt gegen die Pfeile des Weibes geschützt zu sein, so würde ja für das himmlische Reich nichts übrig bleiben. Mit Recht schilt der Apostel solche Gedanken und sagt¹: „Ihr seid schon satt geworden, ihr seid schon reich geworden; ihr herrscht ohne uns; o dass ihr doch herrschtet!“ Somit ist jetzt noch die Zeit des Kampfes und der vom Weibe herbeigeführte Tod wüthet bis jetzt noch. Wahrlich, wir sehen, dass sehr Viele an ihm zu Grunde gehen! Wie viele und wie treffliche Bischöfe zusammen mit Klerikern und Laien treten ihre eigenen Sieges- und Kampfpreise in den Staub, nachdem sie Herrliches geleistet und Zeichen und Wunder bis zuletzt noch gethan haben, und erleiden vor unseren Augen Schiffbruch, indem sie auf einem so gebrechlichen Schiff segeln wollen! Wieviele Löwen hat schon eine wollüstige Schwäche bezwungen; sie, die geringe und elende, hat die Starken zur Beute! Das bezeugt Salomo in den Worten²: „Pretium meretricis quantum est panis unius“, das Weib aber fängt wertvolle Seelen.“

5. Vor uns spielt sich das ab, und wir lassen uns durch keine Schrecken zügelnd! Wie würden wir uns erst benehmen, wenn wir diese Dinge nur als erzählte Geschichten hören würden! Aber die Ungläubigkeit der menschlichen Verhärtung ist stets dieselbe: nicht einmal wenn sie es sieht, geschweige wenn sie es nur hört, glaubt sie an den Untergang anderer; sie muss sich erst selbst untergehen sehen. Der Tod der Genossen erschüttert sie nicht; für schuldige oder für schwache Leute hält sie sie; sich selbst aber schreibt sie hohe Verdienste oder eine starke Kraft zuversichtlich zu und will nicht wissen, dass die Strafen, die Einzelnen auferlegt werden, Allen zum Beispiel dienen sollen, wie der Herr im Evangelium darthut und spricht [Folgt Luc.13,2—5].

1) I. Cor. 4, 8.

2) Prov. 6, 26.

3) Wie der Lateiner diese Worte gedeutet haben mag, ist dunkel.



6. Wir wundern uns, wie sich Adam durch Eva hat verführen lassen¹; aber er hat doch noch keine Beispiele anderer, die gestorben waren, vor sich gehabt und war nur durch ein Gebot gebunden; uns aber halten jetzt weder die unzähligen Todesbeispiele im Zaum noch die zahllosen Gebote! Nach der obigen Scheltrede des Herrn müsste man euch sagen: Wenn Adam die Todesbeispiele gesehen hätte, die sich unter euch ereignet haben, hätte er vor Zeiten in Sack und Asche Busse gethan; ich sage euch aber, dass es Adam am Gerichtstage erträglicher gehen wird als euch². Fern, hinreichend fern bleibe diese Pest und Seuche und heimliche Zerstörung³! Nicht ist in der Gemeinschaft mit dem Weibe beifallswerte Reinheit zu finden; sie führt zu Zusammenstößen wie auf stürmischen Wogen. In diesem Hausverbände wohnt freundschaftliche Eintracht nicht; denn er schafft nur böse Feindschaften. Wohl hat der Herr das Weib dem Manne zur Helferin geschaffen, aber durch die Bosheit der Schlange nahm sie eine feindliche Haltung an. Wenn aber die, die aus ihrem Manne geboren ist⁴, bis auf den heutigen Tag den, mit dem sie verbunden ist, versucht, wie viel mehr die, welche sich, ohne durch ein Gesetz mit ihm verbunden zu sein, ihm zugesellt! Und wenn die, die als zwei in einem Fleische vereinigt sind, sich durch wechselseitige Versuchungen gegenseitig verwunden, wie muss es denen gehen, die in einem Fleisch weder geboren noch verbunden sind? Zumal da es dem, der durch die Liebesleidenschaft für einen anderen abgezogen wird, bereits nicht möglich ist, Gott anzurufen, noch der Göttliches bedenken kann, der sich jemanden erwählt hat dem er seine Sorge im Hause widmet. Deshalb giebt der Apostel diesen Rat⁵: „Ich will, dass ihr ohne Sorgen sein möget. Wer ohne ein Eheweib ist, ist besorgt, wie er Gott gefalle; wer aber ein Eheweib hat, der denkt Weltliches, wie er dem Eheweibe

1) Genes. 3.

2) S. Luc. 10, 12. 13.

3) Der folgende Satz („O quam inordinalis feminae propinquitas iaculatur cuius vicina est delictorum latrocinium“) scheint mir verdorben. Erasmus bezieht „iaculatur“ zu „propinquitas“, Hartel interpungiert stark nach diesem Wort. Erasmus will „vicinia“, Grabe „lenocinium“ für „latrocinium“.

4) Genes. 3.

5) I. Cor. 7, 32.



gefalle.“ Was ist's nun, was in solcher Verbindung gefallen kann, in der nur Kämpfe herrschen? oder welcher Nutzen winkt, wo kein eheliches Verhältnis besteht, während doch schon dieses notwendig gefährdet ist? Verhängnisvoll ist alles, was zum Weibe gehört¹, und die Verbindung mit ihr bringt immer Schaden. Das Bündnis mit ihr bringt grosse Widrigkeiten, und wer sich wider das Gesetz an sie gehängt hat, dem schlägt sie eine unheilbare Wunde. Von Kohlen springen Funken, vom Eisen nährt sich der Rost, Schlangen zischen Krankheiten, und das Weib erzeugt die Pest der bösen Lust. Salomo hat dafür diesen Vergleich gebraucht²: „Aus den Kleidern geht die Motte hervor und aus dem Weibe die Schlechtigkeit des Weibes.“³

Auch noch in Cap. 7 setzt sich die allgemeine Warnung vor dem Zusammenleben mit Weibern fort. Welcher Widerspruch und welches Schwanken zeigt sich darin, auf die Ehe zu verzichten, aber doch mit einem Weibe zusammenzuleben! Wer kein Fleisch essen will, wird doch nicht sein Haus mit Fleischvorräten füllen; wer keinen Wein trinken will, warum will er sich am Weine ergötzen? Oder will er sich am Anblick und Geruch laben? Heuchler sind es: öffentlich thun sie so, als ob sie auf die Weiber verzichten und tragen Heiligkeit zur Schau, aber heimlich, auch wenn sie den Beischlaf vermeiden, wollen sie vom Weibe nicht lassen. Lust und Heiligkeit suchen diese ingeniösen Eunuchen zu verbinden, aber es wird mit Beidem nichts. Schlimmer als Ehebruch ist es, die Enthaltbarkeit verbrecherisch und die Heiligkeit infam zu machen. Der bringt über seine eigene Religion die Blasphemie, wer nicht, was er bekennt, allen voranleuchtend auch thut, damit das Christentum nicht für eine Täuschung gehalten werde und ehebrecherisches

1) „Causale est omne quod feminae est“ — versuchsweise habe ich „causalis“ mit „verhängnisvoll“ übersetzt; die Bedeutung ist freilich sonst n. W. nicht zu belegen. Erasmus wollte „casuale“ lesen, schwerlich mit Recht.

2) Sirach. 42, 13.

3) „et a muliere iniquitas mulieris“, so nach dem Grundtext, und diese Fassung ist auch durch den Zusammenhang nicht verboten. In Cod. C ist secunda manu über „mulieris“ geschrieben „viri“, und Hartel hat diese LA bevorzugt.



Treiben nicht durch die Hülle der Heiligkeit verdeckt erscheine¹.

Mit Cap. 8 beginnt der Verfasser die Widerlegung des Schriftbeweises der Gegner für das angebliche Recht ihrer Praxis². Sie berufen sich — vielleicht aber supponirt der Verf. das bloss — (1) auf Galat. 1, 10: „Wenn ich den Menschen gefallen wollte, wäre ich Christi Knecht nicht.“ Der Verf. zerstört diese Berufung, indem er darauf hinweist, dass dieser Satz nur dort gilt, wo die Menschen den göttlichen Willen nicht annehmen. Wo sie das thun, da gilt der Spruch Röm. 15, 2, dass Jeder seinem Nächsten gefallen solle. Jene Leute aber geben das schlimmste Beispiel, während doch Junge wie Alte, wenn sie als die professionellen Keuschen gelten wollen, umgekehrt die Schwäche der Brüderschaft stärken müssen³.

Die Gegner berufen sich vielleicht (2) darauf, dass sie sich im sittlichen Heroismus üben wollen (Cap. 9): „habere volo quod vincam, et duplex triumphus est sub feminae praesentia probari victorem.“ Der Verfasser bestreitet das: wie der Herr im Evangelium den vollkommen genannt hat, der sich seines ganzen Vermögens entäussert hat, so ist auch nur der vollkommen, der schlechterdings nichts mehr mit Weibern zu thun hat. Täglicher Kampf und tägliche Triumphe fehlen auch ihm nicht; denn er muss sein Fleisch, aus dem die Lüste kommen, bekämpfen. Du hast schon einen Gegner, warum willst du noch einen zweiten mieten? Wer ist so thöricht, zu einem Fieber noch ein zweites, schlimmeres, sich zu verschaffen und zu einer Last noch eine zweite⁴?

Die Gegner mögen etwa auch (3) Gal. 6, 2 anführen: „Einer trage des Anderen Last, und so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.“ Solche Lasten, erwidert der Verfasser (Cap. 10), meint

1) Citirt sind in dem 7. Capitel I. Cor. 7, 27, I. Cor. 10, 29. 30 Matth. 5, 16, Röm. 14, 16, II. Cor. 8, 21, I. Cor. 10, 31—33.

2) Welche Argumente sie wirklich gebraucht haben und welche ihnen der Verfasser supponirt, ist schwer zu entscheiden. Das erste ist wie eine Supposition eingeführt.

3) In dem 8. Capitel sind citirt Gal. 1, 10, Röm. 15, 2, I. Cor. 8, 11. 12, II. Macc. 6, 23—28, Tit. 2, 7. 8, Tit. 2, 10, I. Tim. 4, 12, I. Pet. 2, 12, I. Pet. 2, 15.

4) In dem 9. Capitel sind citirt Matth. 19, 21, Gal. 5, 17, Thren. 3, 27. 28.



der Apostel nicht; wir sollen uns nicht Versuchungen selbst besorgen, sondern die Lasten der Versuchungen einander erleichtern; denn Paulus kannte die Last der Heiligkeit und dass selbst der Abgesonderte sie nur schwer zu tragen vermag. Ferner, wenn selbst Eheleute (*desideria coniugalia cotidie gerentes*) an einander nicht genug haben, wie wird es denen gehen, die sich zur Vermehrung der Anläufe noch Weiber zulegen? In einer drastischen Schilderung zeigt der Verfasser, wie aus dem täglichen Verkehr im Hause die Versuchungen entstehen müssen: das Weib entblösst bei der Hausarbeit oder in der Hitze unwillkürlich ihren Körper, streckt sich ermüdet hin, lässt sich in Scherz und Lachen gehen, schmeichelt oder — was das Gefährlichste ist — fängt zu singen an. Erträglicher als solch ein Gesang ist das Fauchen des Basilisken! Schon der Anblick eines in Schmerz oder Zorn gebrochenen Weibes erregt süßes Verlangen, wieviel mehr der eines scherzenden und schmeichelnden!¹ Aber wenn wir uns auch selbst in solcher Gemeinschaft bewahren zu können glauben (Cap. 11), so werden wir leicht die Weiber sinnlich erregen, sei es in Bezug auf uns selbst, sei es in Bezug auf andere, und werden so Veranlassung zur Hurerei geben; wir werden Kuppler für die Unkeuschen werden. Können wir selbst für unsre Person nicht sicher sein, wieviel weniger als Bürgen für andere!²

Aber — ein 4. Argument — Paulus sagt: „Ein jeder von uns wird für sich Gott Rechenschaft geben und jeder wird seine Last tragen“ (Cap. 12). Nun gut, dann soll er auch nichts Fremdes in sein Haus nehmen; nehmen wir Fremdes auf, schützen es aber nicht ausreichend, so sind wir schuldig und müssen Rechenschaft dafür geben.³

Die Gegner wenden ferner vielleicht ein (5): „Also dürfen wir auch nicht mit Weibern zusammen ins Bethaus gehen, damit niemand einem anderen ein Argernis gebe.“ Der Verfasser behandelt diesen Einwurf sehr ausführlich in den Capp. 13—16. Er nennt ihn zunächst „häretisch“, weil er „de sanctitate

1) In dem 10. Capitel sind citirt Gal. 6, 2, Matth. 19, 11, 12, Sirach 9, 4, Sirach 9, 9.

2) In dem 11. Capitel sind citirt Röm. 14, 15, Röm. 14, 21, Röm. 14, 13, I. Cor. 8, 13, Philipp. 3, 12—15, I. Cor. 4, 3, 4, Röm. 14, 22, Matth. 18, 7, Philipp. 2, 4, I. Cor. 10, 24.

3) In dem 12. Capitel sind Röm. 14, 12 u. Gal. 6, 5 citirt.



praeiudicat ut immunditiam subtiliter introducat (et) de licito calumnias facit ut obtinere illicitum possit“. Weder sind die Weiber überall zu verbannen noch überall zuzulassen; sie haben ihre bestimmten Plätze in der Familie und im Bethause („tantummodo iuxta cunctos clericos“).¹ Liebe die Weiber im Gottesdienst und hasse sie im Privatverkehr!² Im Hause, wo es sich um die körperlichen Angelegenheiten handelt (Cap. 14), sind die Weiber höchst gefährlich; denn hier regiert das Fleisch. Im Gottesdienst aber, wo der Geist regiert, verliert die Magd das Gefährliche. Die Fleischessubstanz wird gleichsam begraben, wo Ehrfurcht, Furcht und Schrecken allen Gemütern eingeflösst wird. Schon bei militärischen Übungen, im öffentlichen Rechtsstreit, im Auditorium, beim Kaufen und Verkaufen sowie bei den Kunstübungen vergessen viele die körperlichen Lüste — wieviel mehr im Gottesdienst, wo die Engel wirksam sind, die Dämonen fliehen, die geschlechtliche Differenzierung aufhört, keine Alters- oder Rangunterschiede existieren, ja selbst die Eheleute nicht Eheleute sind, wo nur Christus spricht und gehört wird! Hier kann man unbedenklich mit Weibern zusammen feiern. Verletzt doch auch bei der Taufe niemanden die Nacktheit („ubi Adae et Evae renovatur infantia, nec exponit sed potius accipit tunicam“).³ Findet sich aber hier jemand, schlimmer als der Teufel, der sich durch den Anblick der Weiber aufregen lässt, so ist daran nicht unsre Versammlung Schuld (Cap. 15), die um des Himmlischen, nicht um des Irdischen willen zusammenkommt. Übrigens lässt sich hier der Spiess umdrehen: Wenn sogar Gottesdienste Anlass zur Sünde werden, wo doch der Teufel selbst zittert, wie vermag dort jemand zu beharren, wo der Versucher ihn verwegen überfällt? Wenn wir dort in Verwirrung geraten, wo uns der Wille Gottes schützt, wie wird es uns in einer Situation ergehen, wo wir Gott gegen uns haben?⁴

1) Der Sinn des folgenden Satzes („in mansione autem una sine cognatione competenter non habent socios“) kann nur sein: mit männlichen Verwandten dürfen sie zusammenwohnen.

2) In dem 13. Capitel sind citirt I. Cor. 11, 11, V. Mos. 5, 32 (Proverb. 4, 27), Matth. 5, 37, Prediger Salom. 3, 8.

3) In dem 14. Capitel sind citirt Sap. Sal. 9, 15 und Coloss. 3, 11 (verbunden mit Gal. 3, 28).

4) In dem 15. Capitel ist citirt Jesaj. 8, 20.



Weiter aber (Cap. 16) — Gott hat uns befohlen, mit den Weibern zusammen Gottesdienst zu halten, und das genügt; denn sein Gebot ist die Gerechtigkeit. Auch wenn er etwas befiehlt, was menschlich betrachtet ungerecht ist, muss man es für gerecht halten und es thun. Gott ist mächtig, die Ungerechtigkeit durch Justification für Gerechtigkeit zu erklären und die Gerechtigkeit durch Verwerfung als Ungerechtigkeit zu erweisen. Denn sein Wille ist die alleinige und wahre Gerechtigkeit. Wir sind Gott gegenüber Sklaven und haben nur die einzige Pflicht, ihm zu gefallen; Sklaven können den Willen ihres Herrn an sich nicht wissen; nur durch Gehorsam lernen sie ihn kennen. Des unsterblichen Gottes Gerechtigkeit kann der sterbliche Mensch nur erfassen, wenn Gott sie ihm zeigt; er wandelt ohne Licht in Finsternis, so lange ihm Gott nicht sein Licht leuchten lässt und ihm die Leuchte seines Gesetzes nicht zeigt. Was von Gott eingeschärft wird, das ist Licht, und was Gott als seinem Willen genehm erklärt, das ist seiner würdig, auf dass er in Allem seine Souveränität offenbare; denn andernfalls wäre er nicht der Herr und wir nicht die Sklaven. Also sollen wir zuversichtlich mit den Weibern zusammen Gottesdienst feiern; denn, da Gott es so will, handeln wir dabei gerecht. Im Privatleben dagegen sind die Wohnungen der engherzigen Kleriker und der Jungfrauen zu trennen; denn was Gott als unrecht beurteilt, kann nicht gerecht sein, auch wenn bei dem Zusammenleben nichts Schlimmes vorgenommen wird. Eine Reinheit, die wider Gottes Gebote streitet, kann unmöglich zum Siege gelangen. Er, der uns befohlen hat, dass wir im Gottesdienst zusammen mit den Weibern triumphieren, befiehlt uns auch, dass wir im Privatleben die Anläufe der Weiber fliehen.¹

Seelsorgerische Besuche bei Frauen (Cap. 17) müssen die Kleriker auch abstatten, und Schlimmes kann sich dabei nicht ereignen, wenn alles ehrbar und heilig zugeht.² Der Verfasser kehrt (Cap. 18) zu dem Gedanken c. 9 zurück, indem er vor verwegener Zuversicht warnt. Wer den Feind in sein Haus aufnimmt, indem er spricht: „Ich halte meinen Gegner gefangen“

1) In dem 16. Capitel sind citirt Sap. Sal. 9, 13—19, Ps. 118, 105, Ps. 18, 9, Röm. 10, 3, I. Cor. 15, 56.

2) In dem 17. Capitel sind citirt I. Cor. 14, 40, I. Thess. 4, 12, Sap. Sal. 6, 11, II. Tim. 2, 5, I. Cor. 9, 24, 25.



und trete ihn so stets nieder“, der gleicht einem Manne, der einen Schatz besitzt und den Räuber ins Haus aufnimmt. Nein, den kleinsten Spalt unsres Hauses müssen wir zustopfen und so unsern Schatz schützen.¹ Wie pervers ist es (Cap. 19), dass die Kleriker statt eines gleichfalls enthaltsamen Mannes oder eines Sklaven ein Weib in die Hausgemeinschaft aufnehmen. Ist das Weib denn nützlicher, oder wird das ein ehrbarer Nutzen sein, was aus einer unehrbaren Gemeinschaft entspringt? Gleiches und Gleiches gehört zusammen. Aber selbst wenn das Weib wirklich nützlicher wäre, müsste der Vorteil des Fleisches hinter dem, was dem Geiste nützlich ist, zurückstehen. Der Verfasser schildert nun sehr drastisch die List des Satans, wie er in den Gemeinschaften der Enthaltamen mit Weibern erst alles ehrbar und ordentlich zugehen lässt, sie dann einander unentbehrlich macht, sie immer enger zusammenführt, zuletzt aber einen Sturm erregt, in welchem die nebeneinander fahrenden Schiffe zusammenstossen und untergehen. Auch wie ein Jäger handelt er, der vorsichtig seine Schlingen legt, bevor er mordet.²

Nun aber (6) erfolgt der Haupteinwurf der Gegner: „Sind die Kleriker des Zusammenlebens mit Weibern wegen zu tadeln, so sind auch viele Heilige zu tadeln, die mit Weibern gelebt haben, Elias, der bei der Wittve blieb, die Apostel, die Weiber als Begleiterinnen mit sich führten, Johannes, der auf Geheiss des Herrn die Mutter des Herrn zu sich nahm, der Herr selbst, dem einige fromme Frauen aus ihrem Vermögen Nahrung spendeten, dem Martha diente, der am Brunnen allein mit dem fremden samaritanischen Weibe sprach, und dem ein Weib mit ihren Thränen die Füsse wusch und mit ihren Haaren trocknete. Ausführlich (Cap. 20—27) geht der Verfasser auf diesen Einwand ein. Zunächst nennt er die, welche so argumentiren, Rechtsverdreher, welche die Richter durch unpassende Beispiele verwirren (Cap. 20).³ Sodann deckt er die „imitatio in perversum“ auf, die hier geübt wird (Cap. 21): in gewissen Stücken bekennen wir uns den Alten gegenüber als zu schwach, um sie

1) In dem 18. Capitel sind citirt Eph. 4, 27, Proverb. 11, 31, Sir. 19, 1.

2) In dem 19. Capitel sind citirt Sirach 13, 15, Sirach 27, 9, Sirach 42, 14, II. Cor. 2, 11, Prov. 14, 12.

3) In dem 20. Capitel sind citirt Sirach 32 (35), 17 und Proverb. 26, 4. 5 (ausser den von den Gegnern angeführten Beispielen).



nachzuahmen, aber in andern behaupten wir ihnen gleich zu sein. Das, was sie in der Übung der Tugend geleistet, im Ertragen von Hunger, Durst, Blösse, vollkommenem Verzicht oder in 40tägigem Fasten, wie der Herr, das lassen wir bei Seite — wir sind ja zu schwach! —, aber Weiber wollen wir bei uns haben wie sie! In Wahrheit steht es aber so, dass wir, wenn wir auch alles leisten würden, was die Apostel in der Tugendübung geleistet haben, doch keine Apostel wären; denn „nicht alle sind Apostel“. Wenn Christus gewagt hätte, sich mit Gott zu vergleichen, er, der gesagt hat: „der Vater ist grösser als ich“, oder wenn die Apostel gewagt hätten, sich mit Christus zu vergleichen, dann würde auch uns dieselbe Tugendleistung den Aposteln gleichstellen. Armselige, ihr wagt es euch ohne Furcht jenen gleichzustellen und zur Beschönigung eurer Sünden angebliche Analogien von dem Sohne Gottes und den Donnersöhnen zu entlehnen!¹ Gering müssen wir von uns selbst denken (Cap. 22) und uns nicht den Aposteln vergleichen wollen; übrigens hat der Apostel Paulus, der doch sagen durfte, dass er am meisten gearbeitet habe, das Beispiel der anderen Apostel nachzuahmen sich gescheut und kein Weib mit sich geführt. Ihn ahme nach, der du dich als Apostel aufwirfst. Er unterschied die verschiedenen Charismen sehr wohl; wir aber schmeicheln uns, als seien wir den Aposteln gleich, und ohne Einsicht, was die Apostel und Heiligen alle geleistet, wollen wir es ihnen nachthun, statt den leichteren Weg zu gehen. Wir bedenken nicht, dass auf einem schwierigen und schlüpfrigen Pfade einer wohl zu gehen vermag, aber der andre fällt; einer besteht den Sturm, der andre geht unter.² Wollen sie aber auf Beispiele sich berufen (Cap. 23), warum denken sie nicht lieber an die ehebrecherischen Presbyter bei Daniel? Doch will ich nicht abraten, die Apostel nachzuahmen, nur der Gleichstellung mit den Heiligen will ich widersprechen. Den Aposteln sollen wir als den Lehrern folgen, nicht aber sollen wir die von ihnen erzählten Geschichten

1) In dem 21. Capitel sind citirt III. Reg. 19, 4 (Matth. 19, 27), II. Cor. 6, 4—7, I. Cor. 12, 29, Joh. 14, 28 (Marc. 3, 17), Philipp. 2, 3, Philipp. 2, 5—7.

2) In dem 22. Capitel sind citirt II. Cor. 10, 12, 13, I. Cor. 15, 10, I. Cor. 9, 5, I. Cor. 9, 26, 27, I. Cor. 4, 16, I. Cor. 15, 41, (I. Cor. 12), Sirach 32, 20 (?), I. Cor. 7, 7.



und trete ihn so stets nieder“, der gleicht einem Manne, der einen Schatz besitzt und den Räuber ins Haus aufnimmt. Nein, den kleinsten Spalt unsres Hauses müssen wir zustopfen und so unsern Schatz schützen.¹ Wie pervers ist es (Cap. 19), dass die Kleriker statt eines gleichfalls enthaltsamen Mannes oder eines Sklaven ein Weib in die Hausgemeinschaft aufnehmen. Ist das Weib denn nützlicher, oder wird das ein ehrbarer Nutzen sein, was aus einer unehrbaren Gemeinschaft entspringt? Gleiches und Gleiches gehört zusammen. Aber selbst wenn das Weib wirklich nützlicher wäre, müsste der Vorteil des Fleisches hinter dem, was dem Geiste nützlich ist, zurückstehen. Der Verfasser schildert nun sehr drastisch die List des Satans, wie er in den Gemeinschaften der Enthaltamen mit Weibern erst alles ehrbar und ordentlich zugehen lässt, sie dann einander unentbehrlich macht, sie immer enger zusammenführt, zuletzt aber einen Sturm erregt, in welchem die nebeneinander fahrenden Schiffe zusammenstossen und untergehen. Auch wie ein Jäger handelt er, der vorsichtig seine Schlingen legt, bevor er mordet.²

Nun aber (6) erfolgt der Haupteinwurf der Gegner: „Sind die Kleriker des Zusammenlebens mit Weibern wegen zu tadeln, so sind auch viele Heilige zu tadeln, die mit Weibern gelebt haben, Elias, der bei der Wittve blieb, die Apostel, die Weiber als Begleiterinnen mit sich führten, Johannes, der auf Geheiss des Herrn die Mutter des Herrn zu sich nahm, der Herr selbst, dem einige fromme Frauen aus ihrem Vermögen Nahrung spendeten, dem Martha diente, der am Brunnen allein mit dem fremden samaritanischen Weibe sprach, und dem ein Weib mit ihren Thränen die Füsse wusch und mit ihren Haaren trocknete. Ausführlich (Cap. 20—27) geht der Verfasser auf diesen Einwand ein. Zunächst nennt er die, welche so argumentiren, Rechtsverdrehen, welche die Richter durch unpassende Beispiele verwirren (Cap. 20).³ Sodann deckt er die „imitatio in perversum“ auf, die hier geübt wird (Cap. 21): in gewissen Stücken bekennen wir uns den Alten gegenüber als zu schwach, um sie

1) In dem 18. Capitel sind citirt Eph. 4, 27, Proverb. 11, 31, Sir. 19, 1.

2) In dem 19. Capitel sind citirt Sirach 13, 15, Sirach 27, 9, Sirach 42, 14, II. Cor. 2, 11, Prov. 14, 12.

3) In dem 20. Capitel sind citirt Sirach 32 (35), 17 und Proverb. 26, 4, 5 (ausser den von den Gegnern angeführten Beispielen).



nachzuahmen, aber in andern behaupten wir ihnen gleich zu sein. Das, was sie in der Übung der Tugend geleistet, im Ertragen von Hunger, Durst, Blösse, vollkommenem Verzicht oder in 40tägigem Fasten, wie der Herr, das lassen wir bei Seite — wir sind ja zu schwach! —, aber Weiber wollen wir bei uns haben wie sie! In Wahrheit steht es aber so, dass wir, wenn wir auch alles leisten würden, was die Apostel in der Tugendübung geleistet haben, doch keine Apostel wären; denn „nicht alle sind Apostel“. Wenn Christus gewagt hätte, sich mit Gott zu vergleichen, er, der gesagt hat: „der Vater ist grösser als ich“, oder wenn die Apostel gewagt hätten, sich mit Christus zu vergleichen, dann würde auch uns dieselbe Tugendleistung den Aposteln gleichstellen. Armselige, ihr wagt es euch ohne Furcht jenen gleichzustellen und zur Beschönigung eurer Sünden angebliche Analogien von dem Sohne Gottes und den Donnersöhnen zu entlehnen!¹ Gering müssen wir von uns selbst denken (Cap. 22) und uns nicht den Aposteln vergleichen wollen; übrigens hat der Apostel Paulus, der doch sagen durfte, dass er am meisten gearbeitet habe, das Beispiel der anderen Apostel nachzuahmen sich gescheut und kein Weib mit sich geführt. Ihn ahme nach, der du dich als Apostel aufwirfst. Er unterschied die verschiedenen Charismen sehr wohl; wir aber schmeicheln uns, als seien wir den Aposteln gleich, und ohne Einsicht, was die Apostel und Heiligen alle geleistet, wollen wir es ihnen nachthun, statt den leichteren Weg zu gehen. Wir bedenken nicht, dass auf einem schwierigen und schlüpfrigen Pfade einer wohl zu gehen vermag, aber der andre fällt; einer besteht den Sturm, der andre geht unter.² Wollen sie aber auf Beispiele sich berufen (Cap. 23), warum denken sie nicht lieber an die ehebrecherischen Presbyter bei Daniel? Doch will ich nicht abraten, die Apostel nachzuahmen, nur der Gleichstellung mit den Heiligen will ich widersprechen. Den Aposteln sollen wir als den Lehrern folgen, nicht aber sollen wir die von ihnen erzählten Geschichten

1) In dem 21. Capitel sind citirt III. Reg. 19, 4 (Matth. 19, 27), II. Cor. 6, 4—7, I. Cor. 12, 29, Joh. 14, 28 (Marc. 3, 17), Philipp. 2, 3, Philipp. 2, 5—7.

2) In dem 22. Capitel sind citirt II. Cor. 10, 12, 13, I. Cor. 15, 10, I. Cor. 9, 5, I. Cor. 9, 26, 27, I. Cor. 4, 16, I. Cor. 15, 41, (I. Cor. 12), Sirach 32, 20 (?), I. Cor. 7, 7.



verdrehen und, das Vorbild der Heiligen vorschützend, unsre Schmach verdecken. Lieber sollten wir bekennen, dass wir jene Geschichten nicht verstehen, als dass wir etwas Unehrbares in der h. Schrift annehmen. Denen, die gut sind, ist alles, was da geschrieben ist, gut, und sie nehmen, was gut geschrieben ist, gut auf.¹ Doch wir wollen die Gegner, nachdem wir sie widerlegt, auch belehren (Cap. 24), um die Heiligen zu rechtfertigen und jene zur Busse zu führen. So werden wir der Anweisung des Paulus gerecht.² Zunächst — der Herr hat sich von Weibern bedienen lassen (Cap. 25), um im voraus jene Häresie zu widerlegen, welche die Ehe verbietet und die, welche der Herr zusammengefügt hat, wider das Naturprinzip und das Evangelium scheiden will. Er wollte zeigen, dass auch verheiratete Frauen zu ihm kommen dürfen. Aber die nötige Vorsicht fehlte nicht: nur kurze Zeit sprach er mit der Samariterin und belehrte sie, nur kurze Zeit liess er sich von Martha bedienen, und um was handelte es sich dabei? um geistlichen Trank und Speise; denn seine Speise war, den Willen des Vaters zu thun. Auch die Apostel haben Weiber nicht, um sie zu verderben, mit sich geführt, sondern damit sie Ehrfurcht lernten.³ Ausserdem ging nicht einer mit einer, noch bestand eine zuchtlose Gemeinschaft wie jetzt (Cap. 26). Da war kein Lachen und kein Scherzen, noch berückten psallierende Jungfrauen das Ohr mit vergifteten Gesängen. Wie streng die Apostel in der Beurteilung jeder Vertraulichkeit waren, zeigt sich an ihrem Befremden, als sie den Herrn mit der Samariterin sprechen sahen. Vollständige Verblendung aber ist es, wenn sie das in Thränen aufgelöste Weib zur Beschönigung ihrer Ungebundenheit anzuführen wagen. Wohl hat Johannes die Mutter des Herrn zu sich genommen, aber schon der Name „Mutter“ genügt, um sie zu charakterisieren, dazu: es giebt nur eine Mutter Christi; ihr, die die „Majestät“ geboren hat, darf sich keine andre vergleichen. Auf Befehl des Herrn ging Elias zur Wittwe; diese gab ihm Gelegenheit, zur Zeit der Hungersnot dort das Wunder zu thun, dass er und sie

1) In dem 23. Capitel sind citirt (Daniel in Susann.), II. Cor. 11, 12. 13, I. Tim. 1, 7, I. Cor. 8, 2, I. Tim. 1, 8.

2) In dem 24. Capitel ist II. Tim. 2, 24—26 citirt.

3) In dem 25. Capitel sind citirt Matth. 19, 6, Joh. 4, Luc. 10, 38 ff., Joh. 4, 34, I. Cor. 9, 5, Luc. 8, 1—3.



und ihre Kinder erhalten blieben. Das war keine Situation der Üppigkeit, wo alles ärmlich und gering in der Behausung war. Willst du dich auf Elias berufen, so nimm zuvor die Entbehrungen, die er geleistet, auf dich, die Einsamkeit und das 40tägige Fasten! Für uns aber hat nach dem Herrnwort nur noch einer den Geist und die Kraft des Elias, Johannes.¹ Wie weit ist es gekommen (Cap. 27), dass wir über die erstaunlichen Tugendleistungen der Heiligen im Vergleich zu dem, was die Leichtsinnigen thun, disputiren müssen! Die Heiligen haben nur Keusches und Erhabenes gethan und stimmen dir nicht bei. Wir wollen auch fürder nicht anders von diesen Freunden Gottes sprechen als in Ehrfurcht, magst du sie auch weiter für dich anzuführen die Frechheit haben. Du bist bereits durch die apostolische Mahnung aus dem Verkehr mit der Kirche ausgeschlossen. Diese Räuber der Keuschheit mögen gehen und ihren Weibsbildern ihre widerwärtigen Anklagen gegen die Heiligen darlegen!²

Berufen sich die Gegner aber (7) auf die Engel (Cap. 28), so wissen wir, dass auch Engel mit Weibern gefallen sind. Eine heftige Anklage der Gegner schliesst sich hier an;³ II. Petr. 2, 13. 14 wird auf sie bezogen.⁴ Ganz besonders verschlagen aber ist es (8), wenn man (Cap. 29) das Gebot der „Liebe“ ausspielt, um die Gemeinschaft mit Weibern zu rechtfertigen. Der Verfasser lässt solcher Verkehrung gegenüber die Liebe selbst sprechen und sich verteidigen. Die Liebe aus reinem Herzen ist gefordert; das aber ist eine mörderische Liebe, die die Töchter

1) In dem 26. Capitel sind citirt Joh. 4, 27, Sap. Salom. 2, 21, 22, Matth. 26, 7 ff., Joh. 19, 27, III. Reg. 17 (auch 19, 8), Luc. 1, 17, Matth. 11, 14.

2) In dem 27. Capitel sind citirt Ps. 138, 17 und II. Tim. 3, 5. 6.

3) „Insaniunt prorsus et calent incendio feminarum, quotquot huic interdictioni [scil. Pauli apostoli] non cedunt, et obscoenitatibus inhiantes malunt mori quam contenti sint a lateribus mulierum aliqua disiunctione divelli, ut ad explendam suae aviditatis inluviem etiam in puncto temporis non sint sine feminae voluptate, et hunc habent in mulieribus fructum, ut in illas semper defixa intentione desideria satient oculorum, ne vel monumentum aliquod transeat, quando indiguerunt quod affectant. sic inter eos integritas emoritur, ubi omnis commoratio seu convivendo seu commorando corruptis adfectionibus inquinatur.“

4) In dem 28. Capitel sind citirt Genes. 6, Galat. 1, 8, II. Petr. 2, 13, 14, Sirach 14, 8, Hiob 31, 7, Prov. 27, 20, Pred. Sal. 1, 8, Sirach 31, 15.



der Mutter-Kirche zu Fall bringt und zu Huren macht. Da ist selbst Hass und Feindschaft besser.¹ Auf der ganzen Welt ist fast das ganze Menschengeschlecht verbunden (Cap. 30), und überall giebt es eine Blutsverwandtschaft, die sich von den Zugewanderten unterscheidet. (Dennoch) können Eltern, können Brüder, können Söhne, können, was mehr ist, sogar Gatten die ihnen von Gott gewährten Bande der Natur durchbrechen, aber die Kleriker vermögen — obgleich hier Gott nichts gewährt, sondern vielmehr verboten hat — nicht die durch die Weibersumschlingungen verknechtete Liebe fahren zu lassen. Verwandte trennen sich, aber Kleriker weigern sich, von fremden Weibern fortzugehen. Hätte Gott etwas Ungewöhnliches anbefohlen, so müssten sie es thun, da Gott ihnen zur Ausführung des Unmöglichen den heiligen Geist gegeben hat, den die Weltmenschen nicht haben. Nun aber wird etwas, was auch den Heiden, geschweige den Christen, möglich und leicht ist, vorgesehen, aber bei den Klerikern wird es entkräftet.² Weiter, ich sehe, dass viele christliche Eheleute sich trennen und gesonderte Wohnungen beziehen (Cap. 31), aber unsre Eunuchen halten es nicht aus, ohne ein Weib zu schlafen. Jene überwinden die eheliche Liebe durch die Liebe zur Enthaltbarkeit, diese kommen nicht zum Widerwillen gegen das Zusammenleben mit Weibern. Wie pervers ist diese „Liebe“: Die, welche Weiber haben, sollen sich bestreben, solche zu sein, die nicht haben, und die, welche nicht haben, sollen sich rühmen, wie wenn sie hätten!³ Aber sie sagen (Cap. 32): „Es ist Liebe.“ Nein, es ist eine sich selbst feindliche Liebe. Das ist vielmehr die wahre Liebe, die innerhalb der Ehe trennt, um in der Keuschheit zu verbinden; das ist die heilige Liebe, die über die Ehelichen zu gemeinsamem Lobe die Enthaltbarkeit bringt. Die lieben sich in Wahrheit unzertrennlich, die, um über sich zu triumphiren, auseinander gehen, obgleich das weder das Strafgesetz noch die Natur, weder die Schrift noch der Herr noch der Apostel fordert. Jene aber, die da weder dem Strafgesetz noch der Natur noch der Schrift noch dem Herrn noch dem Apostel noch dem Wesen der Ehe

1) In dem 29. Cap. sind citirt I. Tim. 1, 5 und Röm. 31, 10.

2) „Sine ullis effectibus evacuatur“ sagt der Verf. — In diesem 30. Cap. sind citirt I. Joh. 4, 4 u. Ezech. 5, 7.

3) In dem 31. Cap. sind citirt I. Cor. 7, 29 und Philipp. 3, 19.



gehörchen, mögen zusehen, was ihre Liebe wert ist. Ihre schimpfliche Jungfräulichkeit verurteilt sie eben in dem Grade, in welchem der Verzicht auf die ehelichen Rechte jene glorificirt. Die Eheleute, ja die Israeliten beschämen sie, die da, wie Esra erzählt, ihre Frauen und Kinder wegschickten, die sie wider Gottes Gebot gehabt hatten. Sie, die da jetzt, statt die Weiber zu entlassen, sich an fremde Weiber hängen,¹ was würden sie thun, wenn ihnen befohlen würde, Kinder und Ehefrauen fahren zu lassen? Oder wann werden sie im Stande sein, für Christus ihren Blutsverwandten abzusagen, da sie Weibsbilder, die nicht ihre eigenen sind, den Geboten Christi vorziehen? Ich meine, sie werden leichter für die Weibsbilder ihren eigenen Verwandten absagen als um Christus willen jene aufgeben.² Sind aber die, welche ihre Verwandten nicht aufgeben wollen, Christi nicht wert (Cap. 33), was können sich die versprechen, welche sich durch ihre — nicht Verwandte betreffende — Liebe als Verächter Christi darstellen? Sie werden durch die Verdienste jener zu Schanden gemacht, die in ihrer Christus-Contemplation auch keinen Verwandten ausnehmen. Aber auch jene beschämen sie, welche den Kampf mit dem eigenen Fleisch scheuen und sich selbst entmannen. Wie diese, die sich selbst verstümmeln, zu beurteilen sind, überlasse ich einer Untersuchung an einem andern Ort. Aber den geistlichen Eunuchen gegenüber, mit denen ich es hier zu thun habe, erscheinen sie als die Besseren, denn sie schonen sich selbst nicht, geschweige dass sie den Weibern zur Versuchung werden. Sie schneiden sich ihre Glieder entschlossen ab, jene werden zu ihrem eigenen Verderben fremden Gliedern gefährlich.³ Doch ich will hier keine weiteren Vergleiche ziehen, damit die sich selbst Verstümmelnden, die kein christliches Gericht straffrei lässt, nicht Oberwasser bekommen. Sie haben Unrecht, und ich habe sie nur erwähnt, weil die Strafe besonders empfindlich ist, von Verurteilten verurteilt zu werden. Die geistlichen Eunuchen mögen doch auf die Juden blicken, die sich bis heute nach dem Gesetz beschneiden lassen, und sich dann fragen, was sie verdienen, da

1) So glaube ich den Satz: „Qui nunc pro demittendis feminis alienis adiunguntur“ verstehen zu sollen.

2) In dem 32. Cap. sind citirt Esra 10, 1 ff. u. Luc. 14, 26.

3) Der Verfasser führt dies noch breiter aus.



doch der Herr gesagt hat: „Es sei denn dass eure Gerechtigkeit besser sei als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, werdet ihr nicht in das Reich Gottes kommen.“ Auch die Götzendiener können uns um ihrer Gallen willen verhöhnen, die sich freiwillig verschneiden; aber unsre Kleriker ertragen lieber den Schaden der Gemeinschaft mit Weibern, während sie sie doch selbst dann abthun sollten, wenn sie mit ihnen geboren wären, um nicht vor den Götzendienern erröten zu müssen. Die Kleriker wollen schlechterdings kein Opfer bringen, geschweige dass sie sich Leiden unterziehen; nur an der Weiberliebe, meinen sie, können die reinen Mysterien ihrer Liebe sich zeigen.¹

Doch, wenden sie ein (9): „Einige von unseren Verächtern² hatten in gleicher Weise Weiber in ihren Häusern und haben das Martyrium erlitten; dadurch haben sie ihr gutes Gewissen bewährt“ (Cap. 34). Das beweist nichts; denn öfters sind auch Ehebrecher und Verbrecher aller Art Märtyrer geworden, nachdem sie sich bekehrt hatten. Die Bekehrung muss vorangehen, zumal wenn es sich um das schlimmste Verbrechen, das Verbrechen gegen die Kirche, handelt. Das ist eine schuldige Unschuld, welche das Ansehen der Braut Christi schädigt. Christus, das unbefleckte Lamm oder vielmehr die himmlische Unschuld, hat sich für die Kirche ganz und gar in Schmach gesetzt, um sie ohne Makel noch Runzel unverletzt darzustellen — wie handelt da der Kleriker, dem die Braut Christi zu demselben Zweck anvertraut wird und der um der Liebe zu einem Weibe willen die ganze Kirche schuldig erscheinen lässt? Ich darf sagen: Von Gott dem Vater ist der Sohn aus dem Schoß des Vaters gesandt und hat auf lange Zeit sein Reich verlassen, damit er die Kirche rein und unschuldig mache, der Kleriker aber kann sich von der Seite des Weibes nicht trennen, damit er die Kirche nicht infam mache.³ Aber, sagen sie, „Im Martyrium wird uns verziehen, wie unseren Vorfahren“ (Cap. 35). Dann könnten wir uns ja im Vertrauen auf das Martyrium den grössten Sünden hingeben! Lasset uns Böses thun, gilt dann, damit Gutes

1) In dem 33. Cap. sind citirt Matth. 5, 20, Luc. 16, 8 u. I. Tim. 5, 24. 25.

2) S. darüber § 3.

3) In dem 34. Capitel sind citirt I. Pet. 1, 19, Eph. 5, 25. 27, (Joh. 1, 18).



komme. Solches Vertrauen auf das Martyrium ziemt den Schülern der Mathematiker und Astrologen, welche die Zeiten vorherwissen, die der Vater seiner Macht vorbehalten hat. Doch auch dann gilt es, dass man vor dem Martyrium Gutes gethan haben müsse. Lasst uns vielmehr glauben, dass das Martyrium schon über ihnen schwebe; bevor sie Märtyrer werden, unterliegen sie den Geboten Gottes, und es ist eine Frechheit, sich wider seine Autorität auf Menschen, auf die Vorfahren, zu berufen. Auch hat ihnen der Herr diese Widerrede selbst abgeschnitten durch die Worte: „Nach den Geboten eurer Väter sollt ihr nicht leben“.¹

Ist ihnen nun diese Ausrede und jede andre, die sie geschäftig aufsuchen, abgeschnitten, so führen sie endlich (10) noch das Wort des Paulus an: „Wer bist du, der du einen fremden Knecht richtest?“ (Cap. 36). Das Wort steht in Kraft, aber sie führen es gegen die Meinung des Paulus an; es bezieht sich auf solche, die keinen Teil des Gesetzes befehlen, und denen gewährt es Schutz, die in Folge eines Gelübdes etwas thun und dabei gegen keine Bestimmung des kirchlichen Rechts verstossen. Es handelt sich an der Stelle um Speiseauswahl: da soll man Niemanden richten, aber die Übertreter des Gesetzes übergiebt der Apostel den kirchlichen Gerichten und verbietet den Umgang mit solchen Brüdern, die unordentlich leben.²

Damit hat der Verfasser die Widerlegung beendet; aber er fügt noch einen sehr langen Schluss seinen Ausführungen bei, der nicht weniger als zehn Capitel umfasst: Alle Bibelstellen, auf die sich die Gegner berufen und die sie verdrehen, sind ihnen genommen (Cap. 37). Ihr, haltet euch an die unzweideutigen Gebote der h. Schrift; auch kraft meines Amtes sage ich euch das. Rottet aus eurem Acker alles Unkraut aus; auch den kleinsten Funken, der zur wilden Flamme werden kann, erstickt! Zieht euch auf eine „singularitas laboriosa“ zurück!³ Bedenkt, was es heisst, dem heiligen Volke vorzustehen, und beachtet

1) In dem 35. Capitel sind citirt Röm. 3, 8, Marc. 13, 32, Act. 1, 7, I. Thess. 5, 2, Ezech. 20, 18. 19.

2) In dem 36. Capitel sind citirt Röm. 14, 4, (I. Cor. 5, 4), II. Thess. 3, 6.

3) In dem 37. Capitel sind citirt II. Tim. 4, 4, (Esra 10, 1 ff.) Röm. 16, 17, II. Tim. 2, 14—17, Tit. 2, 1. 2, Matth. 13, 22, Jerem. 4, 3. 4, Sirach 11, 32.



was es heisst, die göttlichen Sakramente zu vollziehen (Cap. 38); die, welche von den Altären leben, müssen den Altären gefallen, und eine solche Sorge um Reinheit ziemt den Geheiligten, wie sie die h. Handlungen selbst besitzen, denen sie dienen. Darum ziemt euch, einsam zu leben, nicht aber jene Gemeinschaft („parilitas“),¹

„quae non nisi corruptionem seminat, pullulat vitia,
 cupiditatem concipit, ignominiam parit,
 rabiem concitat, porrigit furiam,
 lasciviam pascit, petulantiam nutrit,
 casus exaltat, ruinas aedificat,
 ripas eripit, praecipitia instruit,
 periculis navigat, naufragiis velificat,
 perditione gaudet, interitum fovet,
 confusionem mercatur, thesaurizat opprobrium,
 criminationem exaggerat, accusationes inflammat,
 et catervatim semel in fascem glomerans numerosas indagines
 captionum per infinita dedecorum multiplices mortes invehit in
 perniciem perditorum“.²

„Tot itaque et tantas strages (Cap. 39) calamitatis et pessimae
 conversationis nemo prosternit, nemo calcat, nemo funestat, nisi
 singularis castitas sola,

quae munimen invictum est sanctimoniae et expugnatio
 fortis infamiae,
 fortitudinis firmitas et lasciviae petulantis infirmitas,
 probitatis praesidium et improbitatis excidium,
 animae victoria et corporis praeda,
 ubertas gloriarum et captivitas criminum,
 pronuba sanctitatis et repudium turpitudinis,
 sinceritatis indicium et abolitio scandalorum,
 exercitium continentiae et evacuatio tota luxuriae,
 pax secure virtutum et debellatio quieta bellorum,
 puritatis culmen et libidinis carcer,
 honestatis portus et ignominiae naufragalis locus,
 virginitatis mater et hostis immunditiae,

1) Ich drucke hier und im Folgenden die wichtigsten Proben der rhytmischen und z. T. gereimten Prosa des Verfassers ab.

2) In dem 38. Capitel sind citirt (I. Cor. 9, 13), I. Cor. 9, 12, II. Cor. 6, 3.



lorica pudoris et spolium probrositatis,
 corruptionis exitium, murus rigoris et destructio vulgaritatis,
 severitatis gladius, triumphator et occisor dissolutionis,
 armatura virium et exarmatio fluxurarum,
 integritatis dignitas et fornicationis addictio,
 claritatis fastigium et dedecoris praecipitium,
 voluntas bonorum operum et afflictio vitiorum,
 refrigerium pudicitiae et poena petulantiae,
 adquisitio triumphorum et facinorum detrimentum,
 requies salutis et perditionis exilium,
 vita spiritus et carnis interitus,
 status qualitatis angelicae, funus humanae substantiae.

huius retinaculis omnis obscoenitas frenatur et conpedibus eius calces furentis libidinis statuuntur. in hac velut in scopulo franguntur inpetus qualescumque sanguinis inundantis et in illa sedatur spumans tumoris insania corporalis. quae dum sibi subtrahit adminicula concupiscentiae, mortua membra sua cognoscitur baiulare¹.

Nur durch das glänzende Messer der „singularitas“ wird die menschliche Natur von den Fleischeslüsten befreit (Cap. 40); sie führt die „Eunuchen“ zum Gastmahl der Heiligkeit und ihr schenkt die Heiligkeit den Hochzeitsring. Sie macht den Unterschied von Mann und Weib zu einem bloss scheinbaren, indem sie die Functionen beider Geschlechter tilgt, oder sie schafft vielmehr aus beiden eine dritte Form, so dass sie schon vor der Auferstehung wie die Engel sind. Die Klarheit der Engel wird bereits an ihnen erkannt.² Nur die „singularitas“ ist, wie Salomo sagt, ohne Kinder in Glorie (Cap. 41); sie hat nicht nur ein gutes Gewissen, sondern bleibt auch frei von bösem Verdacht; so ist sie die Vollendung der Keuschheit, die ohne sie den Vorwürfen ausgesetzt bleibt, und der Heiligkeit, die nun auch die Feinde loben müssen. Sie liebt, an ihr haltet fest; denn sie allein vermag die Weiber zu bekämpfen! Wenn auch noch keine böse Lust die Brust bestürmt, so begeben euch doch schnell zum verborgenen Schutz der „singularitas“, damit ihr später der Lust

1) Es folgt am Schluss dieses 39. Capitels Col. 3, 5. 6.

2) In dem 40. Capitel sind citirt Luc. 20, 35. 36 u. Sap. Sal. 4, 1. 2.



entgeht.¹ Allem Übelen muss man stets zuvorkommen (Cap. 42), nicht aber sich von ihm überraschen lassen — wieviel mehr gilt das von der Weiber-Gefahr, denn wenn die Begierde hier einmal anfängt, hört sie nicht mehr auf. Wer also noch nicht versucht ist, soll auf seiner Hut sein. Wir sind Menschen und tragen unsre Gebrechlichkeit am Fleische; daher müssen wir uns wappnen nach allen Seiten. Die geistliche Tapferkeit, die wir empfangen haben, ist den Vorausschauenden, nicht den Tollkühnen gegeben, und der heilige Geist schützt nicht die, welche sich in Gefahr begeben, sondern die sie vermeiden.² Rechnen wir auf ihn, so müssen wir seine Ordnung festhalten. Das tollkühn sich überstürzende Heer fällt (Cap. 43), wenn es die Anordnungen des Feldherrn durchbricht; sicherer noch geht unter, wer ohne die Waffen der Lehre des Geistes triumphieren will.³

Vertraut ihr also darauf, etwas von geistlichen Kräften zu besitzen (Cap. 44), so gedenkt, was den Geistlichen geziemend ist. Das, was ich euch schreibe, ist nicht fleischlich, wie auch Paulus sagt: „Wenn Einer glaubt, er sei ein Prophet oder geistlich, der erkenne, was ich euch schreibe.“ Täuscht euch nicht damit, ihr könntet als geistliche unter den Waffen der Lasterhaften weilen und wäret nicht ungeeignet für die Würde des Klerikats, da ja die höher Stehenden auch grössere Anfechtungen erleiden müssen. So ist es, aber um so grösser muss eure Furcht sein, dass ihr nicht erniedriget werdet. Mit allen Kräften bitte ich euch, euch in strenger Absonderung zu halten, damit ihr nicht durch die Weiber oder die Weiber durch euch in Schande kommen. Hat Einer eine Mutter oder Tochter oder Schwester oder Gattin oder Verwandte, so möge er sie ohne eine Magd oder sonst eine Fremde im Hause haben, damit das Verweilen Jener in seinem Hause nicht als Vorwand erscheine. Können diese Verwandten aber selbst nicht ohne weibliche Bedienung oder Freundinnen sein, so mögen sie die Wohnung verlassen: der Kleriker soll sie ihrer gewohnten Hülfe nicht berauben, sie

1) In dem 41. Capitel sind citirt Eph. 5, 9, 10, Philipp. 2, 14, 15, I. Tim. 3, 7.

2) In dem 42. Capitel sind citirt Proverb. 30, 16 u. Sirach 3, 26.

3) In dem 43. Capitel ist die Stelle citirt: „Vae qui per praesumptionem suam aliquid faciunt, non per deum“; sie ist nicht nachgewiesen (Jerem. 17, 5?).



aber sollen ihn durch diese Weiber nicht beflecken. Sie können ja mit frommen Frauen zusammen leben. Auch eine geringe oder alte Person, wenn sie ihm nicht verwandt ist, soll der Kleriker nicht zu seiner Bedienung aufnehmen; grade solche Fälle sind besonders gefährlich, weil sie keinen Verdacht erregen und weil der bösen Lust schliesslich auch das Hässliche und Verachtete durch Teufels Wirken als schön und begehrenswert erscheint.¹ Muss aber der Kleriker als Gast auf Reisen in einem Hause weilen, in dem Weiber sind, so halte er sich aufs ängstlichste zurück (Cap. 45). Alle Berührungen mit Weibern seien so kurz wie möglich und sollen sich nur auf ihr Seelenheil beziehen. So wandelt, so benehmt euch, dass die Kirche stets in den Klerikern ihren fleckenlosen Senat besitzt. Strenge, Autorität, Kraft und Gravität regiere bei euch im Verhältnis zu den Weibern.² Um Alles zusammenzufassen (Cap. 46), verweisen wir euch auf die Worte des Apostels, die Alles in Kürze enthalten: „Was wahrhaftig ist, was ehrbar usw.“³

§ 3.

Unser Traktat ist ein Lehrbrief, den, wie es bei flüchtiger Betrachtung scheint, ein Bischof⁴ an den gesamten Klerus seiner Diözese gerichtet hat⁵. Er selbst ist seit geraumer Zeit abwesend, hat aber durch Briefe den Zusammenhang mit seinen Klerikern aufrechterhalten, unter denen namentlich ein Brief „omnium morum instituta de lege commendans summatim omnia continuit quaecumque universis clericis generaliter ad dirigendam regulam competunt disciplinae“.⁶ Andere Schreiben waren an Einzelne gerichtet.⁷ Der ausführliche Brief, den er nun sendet, ist lediglich durch die Erfahrung veranlasst, dass einige — wie es scheint viele — Kleriker mit Weibern in engster Haus-

1) In dem 44. Capitel ist Sirach 10, 34 citirt.

2) In dem 45. Capitel ist Sirach 42, 12 citirt.

3) Philipp. 4, 8. 9.

4) „Vos non tantum persuasione sed etiam potestate convenio“ (C. 37), s. auch c. 1.

5) Nur an den Klerus, nicht auch an die Laien; das geht aus vielen Stellen, namentlich aber aus c. 38, deutlich hervor.

6) Cap. 1.

7) Cap. 1: „Litterae, quae per absentiam meam frequentiam omnibus pensaverunt, (negligentibus quibusdam) numquam defuerunt“.



gemeinschaft zusammenleben, und hält sich streng an dies Thema. Eine „*alia disputatio*“ über die Selbstentmannung wird (C. 33) angekündigt.

Es fehlt indessen viel daran, dass uns ein klarer Einblick in die Situation gewährt wäre. (1) Dass der Verfasser Diözesanbischof ist (die Leser, d. h. die Kleriker, werden als „*fili carissimi*“ angedet) und die Kleriker Priester einer einzelnen Diöcese, ist bei näherer Betrachtung unwahrscheinlich. Der Schreibende erscheint vielmehr als Haupt und Führer bez. als angesehener Lehrer (Bischof oder Priester) einer Gruppe (Partei), und die Kleriker sind nicht Kleriker einer Einzeldiöcese. Die Bezeichnung des Inhalts des früheren Briefs als eine Darlegung der allgemeinen klerischen *regula disciplinae* (also auch allen Klerikern geltend) ist anderenfalls auffallend, auffallend auch die Behauptung (c. 1), dass „die Kirche“ durch unsre Trägheit „*redigitur per dies singulos ad nimiam paucitatem*“. Er scheint hier von der Gesamtkirche zu sprechen und nicht von einer Diözesankirche.¹ Wie aber kann durch die Trägheit seiner Kleriker die Gesamtkirche im 4. oder 5. oder 6. Jahrhundert immer mehr zusammenschwinden? Da muss doch wohl an eine Sekte, die sich selbst für die Kirche hält, gedacht werden². (2) Undurchsichtig ist auch die Abwesenheit des Verfassers; man erkennt nicht auf den ersten Blick, ob sie eine freiwillige oder unfreiwillige ist; ersteres erscheint aber als das näher liegende (von Exil oder Gefängnis ist nicht die Rede), jedenfalls ist sie eine schon seit längerer Zeit bestehende. Von Rückkehr des Verfassers ist nicht die Rede; wäre er aber der Bischof der Kleriker, an die er schreibt, so erwartet man eine Mitteilung über die Rückkehr. (3) Dass der Verfasser es für nötig gehalten hat, in einem früheren Brief, wenn auch „*summatim*“, eine vollständige Ethik für Kleriker niederzuschreiben und abzusenden, ist auch befremdlich und erweckt den Verdacht, die

1) Man vgl. auch C. 4: „*mentior, si non videmus exinde interitus plurimorum. quanti et quales episcopi et clerici simul et laici post confessionum victoriarumque calcata certamina . . . noscuntur cum his omnibus naufragasse, cum volunt in navi fragili navigare*“. Der Verfasser hat die Gesamtkirche im Auge oder eine Gruppe, die für ihn die Gesamtkirche war.

2) „*Corpus nostrum*“, sagt der Verfasser (c. 1); c. 8 spricht er von „*fraternitas*“, c. 15 von „*congregatio nostra*“.



ganze Situation sei erkünstelt. Oder soll man in diesem Unternehmen ein Argument für die Annahme erkennen, dass es sich um eine verhältnismässig junge Sekte handelt, die sich ihre Ordnungen neu aufbaut, weil sie die gemeinkirchlichen nicht ohne Weiteres anerkennt? Aber in den Ausführungen des Verfassers findet sich nichts, was dem Gemeinchristlichen widerspräche. (4) Auffallend ist auch, dass der Verfasser das Zusammenleben der Kleriker mit Weibern im ersten Capitel als eine eben erst eingerissene Unsitte zu bezeichnen scheint — in seiner vollständigen Ethik für Kleriker hat er von ihr geschwiegen, „sed quia nunc feminarum commoratione vulgariter inter vos quidam ignominiae devoluti sunt“, greift er aufs neue zur Feder. Hier kommt uns eine zweite Stelle zu Hülfe. In c. 34 lesen wir: „At contra et ipsi dicunt: ‚Nonnulli de contemptoribus nostris similiter feminas habentes in domibus martyrium consecuti sunt, ut innocens inter illos conscientia probaretur‘“. Die in Gemeinschaft mit Weibern lebenden Kleriker berufen sich für das Recht ihrer Praxis nicht auf ältere Vorbilder in ihrer eigenen Mitte, sondern — merkwürdig genug — auf die Praxis von Leuten, die sie als ihre „contemptores“ bezeichnen und die, obgleich sie mit Weibern gelebt, das Martyrium erlitten hätten. Diese Beziehung, die leider im Folgenden nicht erläutert wird, bleibt dunkel, aber am nächsten liegt doch wieder die Annahme, dass es sich um eine junge Sekte handelt, die von der grossen Kirche verachtet wird, ihr aber nahe genug steht, um sich unter Umständen auf sie zu berufen. Man könnte bei der Undurchsichtigkeit der Verhältnisse an eine Fälschung denken: Es war bekannt, dass Cyprian aus dem Versteck an seine Gemeinde Briefe gerichtet hat, die bald ein allgemein-kirchliches Ansehen erhielten — hat der Verfasser für Cyprian gelten wollen und deshalb so eigentümlich geschrieben? Wenige Erwägungen genügen, um diese Hypothese zu beseitigen. (1) Das Schriftstück ist erst lange nach seiner Entstehung d. h. erst im Mittelalter den cyprianischen Schriften eingereiht worden; die älteste Handschrift weiss noch nichts davon, dass es cyprianisch sein will (s. o. § 1); (2) hätte der Verfasser für Cyprian gelten wollen, so hätte er das doch wohl deutlicher ausgedrückt. Er hätte von der Verfolgung, von seinem Versteck gesprochen, wohl auch von baldiger Rückkehr, er hätte Cyprian-Schriften benutzt, ihn nach-



geahmt oder wenigstens seine Absicht irgendwie deutlich gemacht, usw. Alles das ist nicht geschehen¹. Es ist also eine ganz gewaltsame Annahme, das Schriftstück wolle von Cyprian herrühren.

Ist unser Stück aber keine Fälschung, weder unter Cyprian's Namen noch unter dem irgend eines Anderen (denn es hat nirgendwo die Merkmale einer Fälschung), so treten die Züge in ihre Rechte ein, die freilich keineswegs ganz deutlich sind, aber doch die einzigen fassbaren. Unser Lehrbrief ist von einem Haupte einer christlichen Gruppe geschrieben, die neben der grossen Kirche steht, aber nicht einer häretischen, sondern einer schismatischen; denn der Brief enthält schlechterdings nichts Heterodoxes. Der Verfasser, von seiner Gruppe räumlich getrennt, schreibt Lehrbriefe an ihren Klerus, beklagt, dass die Kirche zusammenschmelze, und bezeichnet die Anhänger der grossen Kirche als „nostri contemptores“. Die früheren Martyrien in dieser Kirche erkennt er und seine Freunde als wirkliche Martyrien an. Die nächstliegende Annahme, dass hier ein grosskirchlicher Bischof an den Klerus seiner Diözese schreibt, scheidet daran, dass er augenscheinlich nicht Diözesanbischof ist, obgleich er eine „potestas“ besitzt und auf Gehorsam Anspruch macht (c. 37), und dass er überhaupt keine einzelne Gemeinde im Auge hat, sondern die „Kirche“, die aber nicht die grosse Kirche sein kann. Letzteres verbietet sich ebensosehr durch den Satz: „ecclesia per dies singulos ad nimiam paucitatem redigitur“, wie durch den Hinweis auf „nostri contemptores“, die nur in der Grosskirche gesucht werden können.

Bemerkenswert ist noch, dass der Verfasser gleich im Eingang mit Emphase bemerkt, dass er auf Grund einer Specialoffenbarung Jesu schreibe (c. 1: „De hac re specialiter vobis domini correptione scribere compulsus sum, qui miserum me pro vestra negligentia cum severitate conveniens mandare praecepit, ne clerici cum feminis commorentur. et licet haec admonitio sola litterarum mearum auctoritati sufficeret, tamen ne me somniatorem inrideat quisquam, sicut Joseph fratres inriserunt, scripturarum addimus firmitatem, ut omnes sciant hoc etiam modo per revelationem dominum iubere, quod litteris cognoscitur ante

1) Über eine Ausnahme s. unten.



iussisse, nec nos esse adulterantes verbum domini aut volentes iactanter de revelationibus gloriari, sed sic ante conspectum domini referendo non mentiri quod loquimur“). Da sich bekanntlich auch Cyprian nicht selten auf Offenbarungen berufen hat¹, ja ep. 66, 10 bemerkt, er werde von Einigen wie Joseph von seinen Brüdern als Träumer verspottet, so könnte man hier eine Nachahmung Cyprians vermuten. Allein diese eine Stelle ist zu schwach, um die Annahme zu begründen, da sonst, wie bemerkt, jede Beziehung auf den grossen Bischof fehlt. Die Art der Berufung lässt sie auch keineswegs als bloss gemacht erscheinen: der Verfasser markirt die Thatsache im Eingang, führt aber nur den impulsus ad scribendum auf den Herrn zurück. Was er schreibt, stellt er durchaus nicht unter den Schutz der Offenbarung, sondern giebt es als sein geistiges Eigentum. Nicht was er schreibt, ist inspirirt, sondern dass er schreiben soll, hat ihm der Herr befohlen.

„Dominus mandare praecepit, ne clerici cum feminis commorentur“ — die Ausführung zeigt, dass dem Verfasser mit der Thatsache der Unsitte auch Argumente bekannt geworden sind, auf die sich die Verwegenen zu berufen versuchten. In welcher Form sie ihm zugänglich geworden sind, erfahren wir nicht. Auch lässt sich nicht überall entscheiden, wo der Verfasser Beweise der Gegner und wo er Einwürfe, die er sich selbst macht, behandelt.

Die Unsitte, gegen welche der Verfasser streitet, ist von Achelis² verkannt worden. Er meint, es handle sich um die uralte Sitte des Zusammenlebens mit gelobten Jungfrauen, Bräuten Christi, deren Motive und Verbreitung er so lichtvoll dargestellt hat. Aber die beiden Stellen, auf die er sich für diese Annahme beruft, sind von ihm missverstanden, die zahlreichen anderen, die dagegen sprechen, nicht beachtet worden. In c. 34 ist überhaupt nicht von Bräuten Christi die Rede, sondern von der Braut Christi, der Kirche, und in c. 16 kommen zwar virgines continentes vor, aber diese Stelle ist fast singular, und entscheidet nicht darüber, wer die so oft in der Schrift genannten feminae, bez. feminae extraneae (alienae) sind. Dass die

1) S. meine Abhandlung „Cyprian als Enthusiast“ in der Ztschr. f. NTliche Wissensch. III (1902) S. 177 ff.

2) A. a. O. S. 36.



virgines continentes, ebenso wie die clerici continentes ihre besonderen hospitia haben sollen, ist eine beiläufige Bemerkung, ebenso wie die Bemerkung in c. 44 beiläufig ist, dass Frauen, die an anderen Frauen eine Stütze brauchen, zu den „mulieres sanctae“ ziehen sollen. Die feminae aber, gegen welche der Verfasser zu Felde zieht, sind, wie unzweideutig cc. 18, 38 und 44 beweisen, nicht gelobte Jungfrauen oder Bräute Christi, sondern einfach dienende Frauen, welche sich der Kleriker zu seiner persönlichen Pflege ins Haus nimmt. Der Verfasser behandelt sie durchweg als ein genus vile, und wie die Kleriker selbst nicht daran denken, sie als geistliche Ehefrauen zu betrachten, so fällt es auch dem Verfasser nirgendwo ein, es könnte sich um die alte Sitte der geistlichen Brautschaft handeln. Nein, die ganze simple, aber social tief einschneidende Praxis, die sich einzubürgern anfang, stand zur Frage, dass Kleriker, welche Enthaltensamkeit gelobt hatten, dienende Frauen in ihre Hausgemeinschaft aufnehmen. Augenscheinlich ist die Frage selbst noch neu: die Kleriker meinten im Rechte zu sein, und der Verfasser verweist nicht auf alte Bestimmungen gegen die Praxis (z. B. auf Cyprian ep. 4), sondern auf einen Specialbefehl des Herrn gegen dieselbe und auf einen Schriftbeweis, den er von nirgendwoher entlehnen konnte, sondern selbst zum ersten Mal führen musste. Dass die mit Weibern zusammenlebenden Kleriker u. a. ihre Praxis auch damit verteidigten, dass das Zusammenleben eine heroische Tugendübung bedeute, entscheidet nicht über die Natur dieser Hausgemeinschaft als einer geistlichen Ehe. Wäre sie eine solche, so hätte sich der Verf. in Bezug auf die Weiber, um die es sich handelt, anders aussprechen müssen. Er fürchtet nur, sie könnten in Hurerei verfallen (mit ihren Herren oder mit Anderen) dass sie aber ein abgelegtes Gelübde brechen würden, sagt er nicht.

Unser Lehrbrief richtet sich also an die clerici continentes, d. h. an solche Kleriker, die Enthaltensamkeit gelobt hatten¹ — dass nicht alle clerici Enthaltensame zu sein brauchten, wird sich noch zeigen —, um ihnen zu verbieten, eine femina extranea zu ihrer Pflege und Bequemlichkeit ins Haus zu nehmen; die Aufnahme der Mutter, Tochter, Schwester oder einer Verwandten wird (c. 44) ausdrücklich zugestanden.

1) Die Erwähnung von Laien in c. 4 ist ganz beiläufig und bezieht sich ausserdem auf eine frühere Zeit.



An Strenge hat es der Verfasser in der Bekämpfung der Unsitte nicht fehlen lassen, und das Weib ist ihm der Gegenstand der Versuchung κατ' ἐξοχήν. Man glaubt einen mittelalterlichen Polterer zu hören. Die Ehe gilt ihm grade noch als erlaubt; günstig ist er ihr nicht, doch bekämpft er die Forderung der prinzipiellen Ehelosigkeit als Häresie.

§ 4.

Der Verfasser ist ein geschulter Stilist und ein gelernter Rhetor¹: das zeigt jedes Capitel seiner nicht glänzend, aber gut disponirten Schrift.² Der Stil wird dem damaligen Geschmack der Gebildeten zugesagt haben, uns erscheint er höchst schwülstig und wenig anmutend. Eine ausführliche Probe ist aus cc. 38 u. 39 gegeben worden; man nehme etwa noch den Satz (c. 37) hinzu: „Amputanda sunt vobis universa quaecumque igniferi fomitis sulphurantibus flammis scatens fornax ebullientis carnis exaestuat, ne vel tenuis quidem scintilla servata maiora confluet incendia“. Der Verfasser schwelgt förmlich — als Parallele vgl. man die Confessionen Augustin's — in antithetischen Zusammenstellungen (c. 1 nimia, paucitas, c. 8 pudicus impudicissime castitatis praebet magisterium, c. 3 estote timidi, ut sitis intrepidi, c. 7 infamis sanctimonia, c. 7 continentia criminosa, c. 19 vulnifici amplexus, c. 19 inimica amicitia, c. 6 copulatio infesta, c. 29 infanda familiaritas, c. 29 parricidalis dilectio, c. 29 noxia germanitas, c. 30 ancillata caritas, c. 31 eunuchorum caritas, c. 31 perversitas dilectionis, c. 32 virginitas probrosa, c. 32 coniugalitas castrata, c. 32 vituperatione laudari, c. 33 a damnato damnari, c. 33 spiritales eunuchi, c. 37 eunuchi amatores, c. 34 noxia innocentia, c. 42 circumspecta vivacitas). Er liebt die rhetorische Wiederholung desselben Worts, namentlich im Imperativ (c. 2 credite credite, c. 3 separamini separamini, c. 6 longe satis longe, c. 13 absit absit, c. 27 parce iam parce, c. 29 succurre succurre, c. 23 ad perditionis cumulum cumulandum); er liebt überhaupt die rhetorischen Häufungen (c. 7 morbi dissensio ambigua, c. 2 praecipitia ruinarum, c. 7 pudicitia castitatis, c. 6 inimicitiae discordantes, c. 6 amica concordia).

1) Daher schimmert auch die Abhängigkeit von den Dichtern (Vergil und Ovid) durch.

2) Wiederholungen fehlen nicht.



Das rhetorische Spiel mit einem und demselben Wort findet sich auch; die abschreckendste Probe bietet c. 17: „Sanctum non est quod geritur sanctum, nisi sancte quod sanctum est peragatur, sicut Salomon adserit dicens: ‚Qui enim custodierint iuste iusta iustificabuntur‘. sinceriter ergo sinceritas ipsa servanda est“; cf. c. 23: „bene agentibus vero bona sunt omnia quaecumque scripta sunt, qui bene dicta bene suscipiunt“. Die asyndetische Nebeneinanderstellung mehrerer Worte und Sätze ist ihm geläufig sowie die parallele Anordnung gleichgebauter Sätze mit demselben Anfangswort (s. c. 19: sic explicat quod ante praestare videtur, sic de simplici caritate amorem conflatur illicitum, sic per sanctitatem subinducit interitum, sic valet fortius occupare . . ., sic plenius devincere gloriatur“ vgl. das dreimalige „si“ in c. 15 oder c. 42: „ante famem certamus, ante inopiam laborando satagimus“).

Der Wortgebrauch und die Syntax zeigen manche Eigentümlichkeiten auf, manches auch, was an Tertullian oder an die vulgäre Latinität erinnert; die meisten Parallelen aber finden sich in den Urkunden des Theodosianus Codex. Mir liegt eine nähere Untersuchung dieses Thatbestandes ferner; ich beschränke mich daher auf einige Beispiele. Der Verfasser braucht „convenire“ und „mentior si“ wie Tertullian; „dissimulatio“ ist ihm c. 1 (u. sonst) = Vernachlässigung; „peregrinatio“ scheint c. 30 = peregrinitas zu sein. „Satiare“ ist c. 9 = erschöpfend ausdrücken, wie bei Cyprian ep. 69, 6. „Evacuare“ wird im juristischen Sinne (= entkräften) gebraucht (c. 30 u. sonst), und auch „evacuatio“ findet sich c. 39 (vgl. Tertull., adv. Marc. IV, 24). „Domini fabrica“ (c. 25) ist = der Mensch, wie bei Prudentius. „Ancillatus“ ist c. 30 passivisch gebraucht; c. 38 liest man „velificat“. „Moderamen“ ist c. 45 Mässigungsmittel wie im Theodos. Codex; „coartare“ = zwingen (c. 42), wie im Theod. Cod. und in den Digesten (das Wort auch c. 22); „participium“ = Teilnahme (c. 14) wie im Codex Justin.; c. 10 „gluten delictorum“; c. 9 „artari ad laborem“; c. 39 „mortua sua membra cognoscitur baiulare“. Der Verfasser schreibt c. 22 „considerare quoniam“. c. 32 liest man: „facile quam“ (= facilius quam)¹, c. 9 „duplex triumphus est sub feminae praesentia

1) In Cap. 33 ist „peiores“ schwerlich = mali, sondern bedeutet eine Abschwächung des Gedankens.



probare victorem quam in singularitate servare sponsionem integram, c. 3 „expedit quam“ (= melius expedit quam), c. 2 „quin immo quam“ (= plus quam). Sehr merkwürdig ist überhaupt der Gebrauch von „quin immo“ (s. c. 9. 16. 26. 42, die Stellen sind oben zu c. 9 mitgeteilt).

An seltenen Worten seien angemerkt „toxicatus“ (c. 10: viscum toxicatum), die zahlreichen Zusammensetzungen mit „-ficare“, z. B. „clarificare“, s. Lactant. (c. 41), „mortificare“ (c. 19), s. Tertull. u. Prosper, „castificare“ (c. 40), s. Rönsch, Itala u. Vulgata S. 175, „vanificare“ (c. 16), fehlt bei Rönsch, „tabefacere“ (c. 1), „evacuatio“ (s. o.), „iuvamen“ (c. 42), s. Rönsch S. 27, „frequentativus“ (c. 45), „convivationes“ (c. 26), „egestosus“ (c. 26), s. Aurel. Victor, Ambros., Salvian., Rönsch S. 127, „absentare“ (c. 30), s. Theodos. Cod. u. Claudian, Rönsch S. 169, „perperire“ (c. 43: „multo magis perperituram erogat fortitudinem“), „fluxura“ (c. 26. 39), s. Rönsch S. 45, „fluxus“ c. 8 = die Verweichlichungen [dieser Gebrauch ist sonst nicht zu belegen], „fluxi“ (c. 27. 29) die Verweichtlichten, „inaccusabilis“ (c. 44), s. Gloss. Philox., „transgressor“ (c. 36), s. Arnob., Tertull., „repugnator“ (c. 11), „fideiussor“ (c. 11), s. Digesten, „contradictorius“ (c. 36), s. Cassiod., „constitutionarius“ (c. 36 subst.), fehlt bei Rönsch, „prolator“ (c. 36), fehlt bei Rönsch, „inplanator“ (c. 3), fehlt bei Rönsch, „christianitas“ (c. 7), s. Donatisten, Augustin, Philast., das Wort fehlt bei Tertullian und Cyprian, findet sich aber in dem falschen Brief Cyprian's an Turasius und beim Verf. der Quaest. Vet. und Nov. Test. (Pseudo-Augustin), „causalis“ (c. 6: „causale est omne quod feminae est“), „inordinalis“ und „inordinaliter“ (c. 6. 2), fehlt bei Rönsch, „passibilitas“ (c. 45) s. Arnobius, fehlt bei Rönsch, doch s. „passibilis“ und „passibiliter“ (letzteres bei Tertullian), „parilitas“ (c. 38. 41), s. Apulejus, Rönsch, S. 54, „contubernalitas“ (c. 34), „coniugales“ = Eheleute (c. 32) und „coniugalitas“ (c. 14. 32), letzteres weiss ich nicht zu belegen, zu ersterem s. Cod. Justin., Rönsch S. 106, „coaequatio“ (c. 22), „deceptorius“ (c. 44), s. August., „probrositates“ (c. 41), s. Salvian, „exercitamentum“ (c. 16). Stil, Rhetorik und Vocabular unserer Schrift machen es sehr unwahrscheinlich, dass sie vor der Mitte des 4. Jahrhunderts geschrieben ist.

1) Dieser hat auch schon das Wort „paganitas“.



Das rhetorische Spiel mit einem und demselben Wort findet sich auch; die abschreckendste Probe bietet c. 17: „Sanctum non est quod geritur sanctum, nisi sancte quod sanctum est peragatur, sicut Salomon adserit dicens: ‚Qui enim custodierint iuste iusta iustificabuntur‘. sinceriter ergo sinceritas ipsa servanda est“; cf. c. 23: „bene agentibus vero bona sunt omnia quaecumque scripta sunt, qui bene dicta bene suscipiunt“. Die asyndetische Nebeneinanderstellung mehrerer Worte und Sätze ist ihm geläufig sowie die parallele Anordnung gleichgebauter Sätze mit demselben Anfangswort (s. c. 19: sic explicat quod ante praestare videtur, sic de simplici caritate amorem conflatur illicitum, sic per sanctitatem subinducit interitum, sic valet fortius occupare . . ., sic plenius devincere gloriatur“ vgl. das dreimalige „si“ in c. 15 oder c. 42: „ante famem certamus, ante inopiam laborando satagimus“).

Der Wortgebrauch und die Syntax zeigen manche Eigentümlichkeiten auf, manches auch, was an Tertullian oder an die vulgäre Latinität erinnert; die meisten Parallelen aber finden sich in den Urkunden des Theodosianus Codex. Mir liegt eine nähere Untersuchung dieses Thatbestandes ferner; ich beschränke mich daher auf einige Beispiele. Der Verfasser braucht „convenire“ und „mentior si“ wie Tertullian; „dissimulatio“ ist ihm c. 1 (u. sonst) = Vernachlässigung; „peregrinatio“ scheint c. 30 = peregrinitas zu sein. „Satiare“ ist c. 9 = erschöpfend ausdrücken, wie bei Cyprian ep. 69, 6. „Evacuare“ wird im juristischen Sinne (= entkräften) gebraucht (c. 30 u. sonst), und auch „evacuatio“ findet sich c. 39 (vgl. Tertull., adv. Marc. IV, 24). „Domini fabrica“ (c. 25) ist = der Mensch, wie bei Prudentius. „Ancillatus“ ist c. 30 passivisch gebraucht; c. 38 liest man „velificat“. „Moderamen“ ist c. 45 Mässigungsmittel wie im Theodos. Codex; „coartare“ = zwingen (c. 42), wie im Theod. Cod. und in den Digesten (das Wort auch c. 22); „participium“ = Teilnahme (c. 14) wie im Codex Justin.; c. 10 „gluten delictorum“; c. 9 „artari ad laborem“; c. 39 „mortua sua membra cognoscitur baiulare“. Der Verfasser schreibt c. 22 „considerare quoniam“. c. 32 liest man: „facile quam“ (= *facilius quam*)¹, c. 9 „duplex triumphus est sub feminae praesentia

1) In Cap. 33 ist „peiores“ schwerlich = mali, sondern bedeutet eine Abschwächung des Gedankens.



probare victorem quam in singularitate servare sponsionem integram, c. 3 „expedit quam“ (= melius expedit quam), c. 2 „quin immo quam“ (= plus quam). Sehr merkwürdig ist überhaupt der Gebrauch von „quin immo“ (s. c. 9. 16. 26. 42, die Stellen sind oben zu c. 9 mitgeteilt).

An seltenen Worten seien angemerkt „toxicatus“ (c. 10: viscum toxicatum), die zahlreichen Zusammensetzungen mit „-ficare“, z. B. „clarificare“, s. Lactant. (c. 41), „mortificare“ (c. 19), s. Tertull. u. Prosper, „castificare“ (c. 40), s. Rönsch, Itala u. Vulgata S. 175, „vanificare“ (c. 16), fehlt bei Rönsch, „tabefacere“ (c. 1), „evacuatio“ (s. o.), „iuvamen“ (c. 42), s. Rönsch S. 27, „frequentativus“ (c. 45), „convivationes“ (c. 26), „egestosus“ (c. 26), s. Aurel. Victor, Ambros., Salvian., Rönsch S. 127, „absentare“ (c. 30), s. Theodos. Cod. u. Claudian, Rönsch S. 169, „perperire“ (c. 43: „multo magis perperituram erogat fortitudinem“), „fluxura“ (c. 26. 39), s. Rönsch S. 45, „fluxus“ c. 8 = die Verweichlichungen [dieser Gebrauch ist sonst nicht zu belegen], „fluxi“ (c. 27. 29) die Verweichtlichten, „inaccusabilis“ (c. 44), s. Gloss. Philox., „transgressor“ (c. 36), s. Arnob., Tertull., „repugnator“ (c. 11), „fideiussor“ (c. 11), s. Digesten, „contradictorius“ (c. 36), s. Cassiod., „constitutionarius“ (c. 36 subst.), fehlt bei Rönsch, „prolator“ (c. 36), fehlt bei Rönsch, „inplanator“ (c. 3), fehlt bei Rönsch, „christianitas“ (c. 7), s. Donatisten, Augustin, Philast., das Wort fehlt bei Tertullian und Cyprian, findet sich aber in dem falschen Brief Cyprian's an Turasius und beim Verf. der Quaest. Vet. und Nov. Test. (Pseudo-Augustin), „causalis“ (c. 6: „causale est omne quod feminae est“), „inordinalis“ und „inordinaliter“ (c. 6. 2), fehlt bei Rönsch, „passibilitas“ (c. 45) s. Arnobius, fehlt bei Rönsch, doch s. „passibilis“ und „passibiliter“ (letzteres bei Tertullian), „parilitas“ (c. 38. 41), s. Apulejus, Rönsch, S. 54, „contubernalitas“ (c. 34), „coniugales“ = Eheleute (c. 32) und „coniugalitas“ (c. 14. 32), letzteres weiss ich nicht zu belegen, zu ersterem s. Cod. Justin., Rönsch S. 106, „coaequatio“ (c. 22), „deceptorius“ (c. 44), s. August., „probrositates“ (c. 41), s. Salvian, „exercitamentum“ (c. 16). Stil, Rhetorik und Vocabular unserer Schrift machen es sehr unwahrscheinlich, dass sie vor der Mitte des 4. Jahrhunderts geschrieben ist.

1) Dieser hat auch schon das Wort „paganitas“.



§ 5.

Achelis hat (a. a. O. S. 36 ff.) mehrere Beobachtungen geltend gemacht, die erweisen sollen, dass die Schrift vor-nicänisch ist.

(1) Der Verfasser citirt noch nicht den Beschluss von Nicäa (canon 3) zu seinen Gunsten.

(2) Er setzt noch keine Strafe fest für den Kleriker, der der weiblichen Bedienung nicht entraten zu können meint. „Eine derartige Haltung ist am besten verständlich vor 325; canon 27 von Elvira (306) und canon 19 von Ancyra (314) beschränken sich darauf, die Syneisakten zu verbieten; seit Nicäa steht eine Strafe auf dem Verhältnis, das trotz bischöflicher Ermahnung nicht aufgelöst wird.“

(3) Der Verfasser kennt noch keine Mönche. „Seit dem 4. Jahrh. blüht das Syneisaktentum speciell in den Kreisen der Mönche, und wer eine ausführliche Abhandlung gegen die Unsitte schrieb, konnte unmöglich das Mönchtum als die eigentliche Brutstätte unerwähnt lassen. Das thut aber der Verfasser.“

(4) Das vierzigtägige Fasten war in der Kirche damals noch nicht üblich (c. 21. 26); um d. J. 325 oder bald nachher wurde es aber im Abendland Sitte¹.

(5) Der Verfasser hat die Zeiten der Verfolgung mitdurchlebt und das Fragwürdige vieler Martyrien kennen gelernt. „Je weiter man von der Zeit Diokletians sich entfernt und hineingeht in das 4. oder gar die folgenden Jahrhunderte, um so unmöglicher wird die Haltung des Verfassers.“

(6) Der Verfasser setzt verheiratete Kleriker voraus und tadelt die Sitte nicht (c. 44: „Si quis (clericus) habet matrem vel filiam vel sororem vel coniugem vel cognatam etc.“)

Zu diesen Beobachtungen könnte man noch einige andre stellen:

(7) Der Verfasser behandelt die Frage, ob Männer und Frauen gemeinsam den Gottesdienst feiern können (c. 13 ff.);

1) Unverständlich ist mir die Behauptung von Achelis (S. 39), auf die Zeit vor 325 passe auch vorzüglich die Bemerkung (c. 1), dass sich die Kirche fortwährend vermindere. Diese Bemerkung passt vor dem Zeitpunkt 325 ebenso schlecht wie nach demselben; sie ist, wie Achelis selbst — freilich nur hypothetisch — annimmt, nur in Bezug auf eine kleinere Gemeinschaft verständlich, in Bezug auf die Gesamtkirche sinnlos.



das scheint in jene Zeit zu führen, als Licinius die Gemeinsamkeit verbot.

(8) Er blickt nicht nur auf eine vergangene Märtyrerzeit (c. 4. 34) zurück, sondern er und seine Adressaten setzen voraus, dass noch jetzt Martyrien vorkommen, ja dass sie selbst Märtyrer werden können (c. 35).

(9) „Infideles“, „extranei“ (c. 8), „gentes“ (c. 30), „idolatrae“ (c. 33) umgeben noch die Kirche; die Gallen üben noch die Selbstverstümmelung (c. 33); Astrologen und Mathematici treiben ihr Wesen (c. 35).

(10) Die Christologie des Verfassers erscheint vornicänisch, schreibt er doch sogar (c. 21): „Christus comparare se ipsum ausus est deo, qui ait: Pater maior me est“.

(11) Der Verfasser spricht von der Häresie, die Ehe zu verbieten (c. 13. 25), ohne dabei die Manichäer zu nennen, wie das in ähnlichem Fall die Väter des 4. Jahrhunderts, z. B. Philastrius, Augustin, Gaudentius, zu thun pflegten.

Dies dürften die Beobachtungen sein, die dafür sprechen, dass unsre Schrift der Zeit um d. J. 300 angehört, oder die doch einen solchen Ansatz begünstigen. Allein die entgegenstehenden Beobachtungen, welche die Schrift der Mitte des 4. Jahrhunderts bez. den JJ. 350—375 zuweisen, sind stärker, ja sie sind durchschlagend. Jene elf Argumente aber sind sämtlich nicht so beschaffen, dass sie das 3. Viertel des 4. Jahrhunderts ausschliessen, vielmehr lassen sie sich bei näherer Prüfung mit diesem Ansatz vereinigen. Ich teile zunächst die neuen Beobachtungen mit und werde dann die oben aufgeführten Argumente mit ihnen vereinigen:

(A) Dass Stil, Rhetorik und Vocabular der Schrift es wahrscheinlich machen, dass sie nicht vor der Mitte des 4. Jahrhunderts geschrieben ist, ist bereits oben bemerkt worden.

(B) Die klerikale und sakrale Terminologie ist die der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, nicht aber die aus der Zeit des Lactantius:

(a) *Episcopi* und *clerici* sind unterschieden.

(b) Der Verfasser kennt den term. techn. „*ius ecclesiasticum*“ (c. 36), eine Bezeichnung, die sonst zuerst in den pseudo-augustinischen *Quaestiones in Vetus et Novum Testamentum*



vorkommt (c. 370), aber auch dort noch nicht in dem umfassenden Sinn wie bei unserem Verfasser.¹

- (c) Der Verfasser spricht von „ecclesiastica tribunalia“ (c. 36) und in demselben Sinne von „iudicia Christiana“ (c. 33). So sprach man nicht in vorkonstantinischer Zeit. Auch das „crimen ecclesiae“ als höchstes Verbrechen (c. 34: „quibus contemptum legis et conversationis illicitae foeditatem et quod gravius super omnia crimen ecclesiae cernitur ignovisse“) gehört dem 4. Jahrhundert an.
- (d) Dass ihm das Christentum als Ganzes „lex“ ist und ebenso die h. Schrift, beweist nichts; aber dass er von einem „edictum Pauli“ (c. 28) und von „interdicta divina“ (c. 29) spricht, führt m. E. ebenfalls auf das 4. Jahrhundert, ebenso die Bezeichnung „decreta legalia“ (c. 37) für Stellen der h. Schrift.
- (e) Die Formel „apostoli et sancti omnes“ (c. 22) und die „sancti“ als fester Stand, der der Vergangenheit angehört und dem man sich nicht vergleichen darf (c. 23 f. 27), führen in die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts (dass die Ehelosen „sancti“ heißen, ist etwas anderes, s. c. 7. 10).²
- (f) Der Klerus scheint so stark von den Laien getrennt und so erhaben, dass man m. E. frühestens an die Mitte des 4. Jahrhunderts denken kann. In c. 30 sind aller Wahrscheinlichkeit nach unter „mundani homines“ nicht Heiden, sondern christliche Laien zu verstehen; sie werden den „clerici“, „qui ad explicanda impossibilia habent spiritum sanctum, quem mundani homines non habent“, entgegengesetzt. Die Kleriker als die „spiritalis“ (c. 44), als „sacrati“ c. 38, ihr „sacerdotium caeleste“ c. 33.
- (g) Die Terminologie für den Gottesdienst (Gottesdienst abhalten),

1) S. meine Abhandlung über den Ursprung des Begriffs in den Sitzungsberichten der K. Preuss. Akad. der Wissensch. 1903, 26. Febr.

2) Nicht vor der Mitte des 4. Jahrhunderts kann der Satz (c. 27) geschrieben sein: „Pro nefas dolere cogimur quod docemus, qui usque ad hoc venimus ut in comparatione fluxorum de sanctorum tremendis virtutibus disputemus. parce iam parce, protervitas! nunquam tibi sancti consentiunt qui religiosa modesta veneranda pudica pudorata cum feminis negotia peregerunt. aut si adhuc per sanctos cavillationis amfractus contendis exquirere, nos tamen amicos dei non novimus nisi ad venerationem tantummodo memorari“ (man beachte „novimus memorari“).



ist so reichhaltig, dass sie beträchtlich über das 3. Jahrhundert hinausweist: „sacra dei“ (c. 16), „festa sacra“ (c. 15), „talis convenit cura sacratis qualia sunt sacra ipsa quibus exhibent officia servitutis“ (c. 38), „divinis sacramentis insistere“ (c. 38), „sacra solemnia“ (c. 13), „sancta mysteria celebrare“ (c. 14), „conventus sacrorum“ (c. 14), „conventum celebrare“ (c. 14), „communis conventio“ (c. 15). Auch die Ausdrücke „spiritalis actus“ (c. 16) und „contemplatio Christi“ (c. 33) sind nicht alt.

- (1) Der Verfasser, obgleich Abendländer, citirt, augenscheinlich aus seiner Bibel, den 2. Petrusbrief¹ (nach einem Citat aus Paulus und vor einem Citat aus Sirach): „Quos sanctus Petrus designaverat dicens: ‚In conviviis suis luxuriantes etc.‘“ (II. Pet. 2, 13. 14). Dieser Brief hat vor der Mitte des 4. Jahrhunderts nicht in der lateinischen Bibel gestanden.

Diese Gründe genügen, um den Versuch zu verbieten, unsre Schrift über die Mitte des 4. Jahrhunderts hinaufzuschieben. Wie aber steht es mit den sechs Beobachtungen, die Achelis angeführt hat, und den fünf anderen, die wir hinzugefügt haben? Nun, sie lehren, dass man mit der Schrift nicht weit über die Mitte des 4. Jahrhunderts heruntergehen darf, d. h. nur bis zur Zeit des Gratian und Theodosius — in diesem Sinne sind sie von hoher Bedeutung —, aber sie lehren nicht, dass man bei der Zeit + 310 stehen bleiben muss.

(Ad 1) Die Nichtanführung des Beschlusses von Nicäa (canon 3) gegen die Syneisakten braucht nicht zu befremden, wenn unsre Schrift in den JJ. 350—375 abgefasst ist. Die Beschlüsse der grossen orientalischen Synoden sind im Occident überhaupt nicht sofort beachtet worden (bez. nur allmählich eingedrungen). Weiter, unser Verfasser will nichts mehr als einen ausführlichen Schriftbeweis gegen die Syniesakten bringen, nur ihn hat er angekündigt. Man kann von ihm also nicht verlangen, dass er sich um andre Argumente kümmere. Gehörte er aber der donatistischen Kirche an (s. darüber S. 46 f.), so mochte er — diesen Einwurf hat sich Achelis selbst gemacht — Grund haben, vom Nicänum abzusehen.

1) Achelis ist dieses starke Gegenargument gegen seine Aufstellungen leider entgangen.



(Ad 2) Mit dem zu (1) Bemerkten ist auch die 2. Beobachtung erledigt. Strafen festzusetzen, kam dem Verfasser nicht zu: das ist Sache der Synoden.

(Ad 3) Der Verfasser kennt noch keine Mönche: diese Beobachtung macht es ratsam, unsre Schrift nicht bis ± 400 herunterzuschieben, aber gegen den Ansatz ± 365 spricht sie nicht; denn damals war das Mönchtum im Abendland nicht oder kaum noch vorhanden.

(Ad 4) An das allgemeine kirchliche Quadragesimalfasten ist, wie auch Achelis sich selbst einwirft, nicht notwendig zu denken. Doch wird man ihm darin beistimmen, dass, wenn dasselbe in Kraft gewesen wäre, der Verf. seinen Satz wahrscheinlich anders formuliert hätte. Aber es giebt keine Stelle, die da bezeugt, dass im Abendland bereits in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts das Quadragesimalfasten sich eingebürgert hat. Wieder steht es also so, dass wir nicht gehindert werden, unsre Schrift bald nach der Mitte des 4. Jahrhunderts verfasst zu denken, während die Datierung ± 400 Bedenken erregt.

(Ad 5) und (Ad 8. 9) Die hier von Achelis erhobene Beobachtung ist richtig; der Verfasser hängt noch geschichtlich mit der grossen Märtyrerzeit zusammen, d. h. diese fällt in eine nicht allzu ferne Vergangenheit, ja noch mehr: er hält die Möglichkeit von Martyrien auch für die Gegenwart offen und er fällt über eine grosse Anzahl der Märtyrer aus der grossen Verfolgungszeit ein herbes Urteil. Die letztere Beobachtung wird uns unten noch beschäftigen. Gewiss ist, dass man den Verfasser nicht in die Zeit Gratian's und Theodosius' versetzen darf: damals hätte er nicht mehr von den sich entmannenden Gallen wie von etwas Gegenwärtigem gesprochen, auch nicht auf die Märtyrerzeit so ohne weiteres zurückblicken und an sie anknüpfen können. Schrieb er aber ± 365 , so ist das wohl verständlich. Was die noch jetzt möglichen Martyrien betrifft, so ist — vorausgesetzt, der Verfasser gehört der grossen Kirche an — die Zeit um 365 nicht geradezu ausgeschlossen; denn unter Valentinian I. gab es noch immer einzelne heidnische Statthalter, die unter allerlei Vorwänden die Christen verfolgten. Allein auffallend bleibt es doch, dass er an diese Möglichkeit denkt, und man muss dem Kritiker Recht geben, der angesichts dieser Stelle eine bedeutend frühere Zeit empfiehlt (etwa die Zeit um das J. 310 oder gar



vor dem J. 303). Allein dann haben wir den vollkommenen Widerspruch, da unwiderlegliche Beobachtungen ein so frühes Datum nicht zulassen. Also wird unsre Schrift nicht aus der grossen Kirche stammen, sondern aus einer kleineren Gemeinschaft, die noch um die Zeit \pm 365 Martyrien vor Augen sah.

(Ad 6) Verheiratete Kleriker hat es im Abendland noch im 4. Jahrhundert gegeben und sie wurden gebilligt; aber eben nur bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts darf man auch hier mit unserer Schrift herabgehen: ein Verfasser, der so weiberfeindlich ist, dabei aber doch die Priesterehe nicht antastet, wäre nach \pm 400 ein Unicum.

(Ad 7) Licinius regierte im Osten; dass sein Verbot im Westen auch nur bekannt geworden ist, wissen wir nicht; dazu, die Verteidiger der Hausgemeinschaft mit Weibern haben sich auf das Argument berufen: Wenn man mit den Weibern im Gottesdienst zusammen sein darf und soll, warum nicht auch im Hause? Diese Erwägung hat augenscheinlich mit dem Verbot des Licinius schlechterdings nichts zu thun.

(Ad 8) s. oben ad 5.

(Ad 9) s. oben ad 5.

(Ad 10) Dass der Verfasser geschrieben hat: „Christus comparare se ipsum ausus est deo, qui ait: ‚Pater maior me est‘“, ist vielleicht auffallend, aber es scheint nur eine momentane Entgleisung zu sein, und man darf dahinter nicht eine rückständige Christologie suchen. Die ganze Schrift ist rein moralisch gehalten und absolut undogmatisch; da konnte eine dogmatisch bedenkliche Wendung sich leicht einstellen. C. 34 schreibt der Verfasser ganz correct: „A deo patre missus est filius de sinu patris“ und c. 26: „(Maria) genuit maiestatem“.¹ Weder hat man Grund, in dem Verfasser einen Arianer zu sehen, noch darf man aus der incorrecten Wendung schliessen, dass er in vorarianischer Zeit geschrieben haben müsse.

(Ad 11) Es ist richtig, dass man die Erwähnung der Manichäer vermisst, aber wirklich auffallend ist das Fehlen nur in

1) Aus dem, was der Verf. über Maria sagt, lässt sich keine Zeitbestimmung gewinnen. L. c. schreibt er: „Non possum et alias Christi matres admittere, nec aequanda est mulieribus cunctis quae genuit maiestatem, und c. 4: „Per mulierem liberavit nos Christus, sed unde adhuc morimur formidare debemus“.



einer Schrift, die \pm 400 geschrieben ist; um das Jahr \pm 365 waren die Manichäer im Abendlande noch nicht so verbreitet, dass ihre Nichterwähnung wirklich auffallend ist.

Somit ergibt sich, dass die Abfassungszeit unserer Schrift in wünschenswert engen Grenzen festgelegt werden kann: sie ist nicht in die Zeit des Gratian und Theodosius zu rücken, aber sie ist auch nicht — der Wortschatz und Sprachgebrauch sowie das förmliche Citat des 2. Petrusbriefs verbieten das — über die Mitte des 4. Jahrhunderts hinaufzusetzen. Man wird daher nicht irren, wenn man sie auf das 3. Viertel des 4. Jahrhunderts datiert. Mit diesem Ansatz ist schliesslich auch Achelis einverstanden, sofern er sich bereit erklärt hat, seine Datierung auf eine frühere Zeit zurückzuziehen.

§ 6.

Man muss zugestehen, dass die Kennzeichen, dass der Verfasser einer schismatischen Sekte angehört, nicht absolut deutlich sind, aber sie sind m. E. doch hinreichend sicher. Die Klage (c. 1), dass die Kirche „per dies singulos ad nimiam paucitatem redigitur“, ist bei einem kirchlichen Schriftsteller im 3. Viertel des 4. Jahrhunderts nicht nur befremdlich, sondern unerhört.¹ „Nostri contemptores“ (c. 34) können nicht Häretiker sein (noch weniger Heiden), sondern nur katholische Christen. Die Voraussetzung, dass das Martyrium noch jetzt über den Häuptern schwebt (c. 25), ist bei einem Katholiken in der angegebenen Zeit eben noch möglich, aber sehr auffallend. Diese drei Beobachtungen entscheiden.

Zu welcher Sekte unser Verfasser gehört, wenn er der grossen Kirche abzusprechen ist, kann nicht zweifelhaft sein. Nichts erinnert an den Novatianismus, und die Behandlung der Martyriums-Frage (c. 34. 35) schliesst ihn sicher aus. Also kommt nur der Donatismus in Betracht. Donatistisch ist die Stellung zu den Martyrien. Wenn der Verfasser auf den Einwurf: „Nonnulli de contemptoribus nostris . . . martyrium consecuti sunt“, sofort repliciert: „Nolo mihi de martyrio quisquam moveat actionem, quia saepius et moechi et sanguinarii et ebriosi et omnium scelerum rei reperta pugnationis occasione

1) Um eine rhetorische Klage handelt es sich nicht, auch nicht um das Schwinden wahrer Christen.



conversi meruerunt ad martyrii veniam pervenire“, so hört man die donatistische Kritik. Ein Katholik hätte im 4. Jahrhundert schwerlich so geantwortet, gewiss nicht seine Antwort so begonnen. Auch der Enthusiasmus, wie er in c. 1 hervortritt (Specialoffenbarung des Herrn), die keineswegs runde Ablehnung der Selbstverstümmelung (c. 33), das Absehen von der kirchlichen Tradition und das decidirte Bekenntnis (c. 16), dass über „Gerecht“ und „Ungerecht“ ausschliesslich der unerforschliche Wille Gottes entscheide, „qui potens est iniustitiam iustificando vocare iustitiam“, sind der Annahme, dass wir in unsrem Verfasser einen hervorragenden donatistischen Lehrer zu erkennen haben, günstig. Das Citat (c. 8) von II. Makkab. 6, 23—28 fällt schwer ins Gewicht; denn diese Stelle — m. W. von den Kirchenvätern sonst nicht häufig citirt — ist eine donatistische Hauptstelle gewesen, auf die sich schon Sekundus v. Tigisis berufen hat (s. Bonwetsch, Protest. R. Encykl.³ IV S. 790). Endlich — das ist das wichtigste — c. 34 wird das crimen ecclesiae als das schlimmste bezeichnet. Gewiss wären noch deutlichere donatistische Kennzeichen erwünscht; allein man darf nicht vergessen, wie schmal die Grenze war, welche Katholiken und Donatisten trennte, auch nicht übersehen, dass unsre Schrift ein Lehrbrief intra parietes ist, dessen Thema eine Polemik gegen Auswärtige nicht nahelegte. Daher wird man sich keiner Kühnheit schuldig machen, wenn man behauptet, unsre Schrift stammt von einem angesehenen donatistischen Priester aus dem 3. Viertel des 4. Jahrhunderts.

§ 7.

Wir gehen zur Frage nach dem Verfasser über¹.

Gennadius schreibt (de vir. inl. 5):

„Macrobius presbyter, et ipse, ut ex scriptis Optati cognovi, Donatianorum postea in urbe Roma occultus episcopus fuit.

1) Es ist merkwürdig, dass Dupin auf Stilverwandtschaft zwischen unserem Verfasser und Gaudentius von Brescia hingewiesen hat und dass in der ältesten Handschrift auf unseren Traktat Werke des Gaudentius folgen. Kannte Dupin diese Handschrift? Wie dem auch sein mag — von Gaudentius kann die Schrift nicht stammen; denn (1) gehört G. der katholischen Kirche an, (2) schreibt er später, wenn auch nicht erheblich später, als unser Verfasser, (3) ist er in seiner Schriftstellerei aufs stärkste von griechischen Vorbildern abhängig und ein systematischer Allegorist, während unser Verfasser schlechterdings keinen griechischen Einfluss verrät,



scripsit, cum adhuc in ecclesia dei presbyter esset, ad confessores et virgines librum moralis quidem sed valde necessariae doctrinae et praecipue ad custodiendum castitatem aptissimis valde sententiis communitum. claruit inter nostros primum Africae et inter suos, id est, Donatianos sive Montenses, postea Romae.“

In diesem Macrobius hat Morin — ohne seine Gründe anzugeben — den Verfasser unseres Traktats gesehen. Dass er Recht hat, werden wir im Folgenden beweisen.

(1) Die Zeit des Macrobius stimmt mit dem für unsre Schrift geforderten Datum: aus Optatus II, 4 ergibt sich, dass er noch am Leben war, als Optatus die erste Ausgabe seines Werks gegen die Donatisten veröffentlichte. Macrobius muss zwischen 340 und 370 gewirkt haben (Näheres s. u.).

(2) Macrobius war Priester und Donatist.

(3) Der Inhalt der Schrift, wie Gennadius ihn angiebt, passt genau auf unser Buch: man kann es in der That nicht besser kurz charakterisieren als „liber moralis quidem sed valde necessariae doctrinae et praecipue ad custodiendum castitatem aptissimis valde sententiis communitus“. Das Buch ist durchweg moralischen Inhalts, der Schriftbeweis (das sind die „sententiae“) ist die Hauptsache, und die c. 170 Bibelstellen, die nicht aus Cyprian entnommen sind, sondern welche die Gelehrsamkeit des Verfassers selbst gesammelt hat, mussten höchst

(4) ist G. ein eifriger Orthodoxer und Antiarianer und aufs lebhafteste für die Christologie interessiert (den Spruch „der Vater ist grösser als ich“ behandelt er ausführlich im antiarianischen Sinn, s. Migne XX Col. 981 ff.), ein Interesse, welches unserem Verfasser vollständig fehlt, (5) endlich bezeugt G. staunend die rasche Ausbreitung des Christentums zu seiner Zeit („Wie ein Rad, das ins Rollen gekommen ist“, Migne XX Col. 892), giebt zu den Schlussversen des 7. Capitels des I. Korintherbriefs eine ganz sonderbare Erklärung (Col. 888f.: Die „Jungfrau“ ist der eigene Leib), bekämpft, wo er von Häretikern spricht, ausdrücklich die Manichäer (Col. 887f.) — alles Punkte, in denen er von unserem Verfasser abweicht. — Diesen capitalen Differenzen gegenüber fallen Beobachtungen, wie die, dass auch er beiläufig vor der Schamlosigkeit der singenden und tanzenden Frauen warnt (Col. 890), sowie gewisse Stibübereinstimmungen nicht ins Gewicht. Die letzteren (s. besonders in Sermo V Col. 873 die mit einem wiederholten „si“ construierte Satzgruppe und in Sermo VIII Col. 890 die Aufeinanderfolge der mit „sit“ gebildeten Sätze) sind nicht engere, als wir sie bei Schülern derselben rhetorischen Kunst finden.



willkommen sein und imponieren. Dazu kommt, dass — wie man auch den Titel, wie ihn Gennadius angegeben, interpretieren mag — das Buch vor einem Zusammenleben von männlichen und weiblichen Ehelosen gewarnt haben muss.

Hiernach wäre alles in Ordnung und die Identificirung der beiden Männer unterläge keinem Zweifel, enthielte nicht der Bericht des Gennadius zwei Mitteilungen, die Bedenken erregen. Erstlich behauptet er, Macrobius habe unsre Schrift geschrieben, als er noch Katholik war, und zweitens scheint er der Schrift den Titel „Ad confessores et virgines“ zu geben. Beides passt nicht; denn unser Traktat ist, wie wir gesehen haben, von einem donatistischen Kleriker verfasst und hat, wie es scheint, mit „Confessoren“ nichts zu thun. „Diese Bedenken“, sagt Achelis (S. 42), „sind mir zu schwerwiegend, um sie ignorieren zu können, und ich halte es für überwiegend wahrscheinlich, dass die Schrift des Presbyters Macrobius für uns verloren ist. Wir dürfen also wohl feststellen, dass um dieselbe Zeit, als sich Pseudo-Cyprian an den Klerus seiner Gemeinde wandte mit der dringenden Aufforderung, allein zu leben, in gleicher Angelegenheit der Presbyter Macrobius in Afrika die Confessoren und Jungfrauen interpellierte.“

Ich bin gewiss, dass Achelis hier die Flinte zu früh ins Korn geworfen hat, und bin in der glücklichen Lage, mich dabei auf Erwägungen älterer Gelehrten stützen zu können, die lediglich den Bericht des Gennadius vor sich hatten und an die Möglichkeit der Identificirung des Macrobius mit dem Verfasser der Schrift De singularitate clericorum noch gar nicht gedacht haben.

Tillemont (VI p. 710, cf. 115 f. 87) erhob den Zweifel: Wie kann Macrobius als katholischer Presbyter ein Buch ad confessores geschrieben haben? Die Confessoren gehören der diokletianischen Zeit an. Tillemont meinte daher, Gennadius habe entweder zwei Macrobiis verwechselt oder sich darin geirrt, dass er Macrobius als katholischen Presbyter sein Buch schreiben lässt; vielleicht habe er es als Donatist geschrieben und unter den Bekennern die Donatisten verstanden, die unter Macarius von den Katholiken verfolgt worden seien.

Noris (Ballerini IV p. 347) hat sich diesen Zweifeln angeschlossen, Walch (Vollst. Hist. d. Kezereien IV S. 246 f.) ebenfalls; er fügt aber hinzu: „Sollen wir unsre Gedanken sagen,



so würden wir freilich die letztere Meinung (Macrobius hat das Buch als Donatist geschrieben) der erstern weit vorziehen. Allein aufrichtig zu sagen, so sehen wir hier die Schwierigkeit nicht, welche bloss deswegen gemacht wird, weil Tillemont annimmt, durch „confessores“ müsse man solche Personen verstehen, welche zur Zeit der Verfolgung Leibesstrafen ausgestanden. Wie kommen aber doch diese „Bekenner“ mit den Jungfern in eine Verbindung? und was haben doch diese so nötig (*valde necessaria*) gehabt, *aptissimis argumentis* zur Keuschheit aufgemuntert zu werden, wie Gennadius den Inhalt des Buchs angiebt? Aus dieser Ursache sollten wir fast lieber vermuten, dass in Gennadii Text ein Fehler sei und vielleicht „continentes“ zu lesen, oder dass das Wort „confessor“ eine ähnliche Bedeutung gehabt“.

Czapla in seinem sorgfältigen Werk „Gennadius als Litterarhistoriker“ (1898 S. 15 f.) referiert über die Bedenken Tillemont's, Noris' und Walchs, dann fährt er fort: „Diese Ansichten vertragen sich nicht mit der Angabe des Gennadius, und verdanken ihre Entstehung der nicht entsprechenden Auffassung des Begriffs „confessores“, der losgelöst von der Gesamtheit der Angaben des Gennadius bestimmt worden ist. Nach Gennadius war dieses Werk nicht allein an die Bekenner, sondern auch an die Jungfrauen gerichtet und hatte zum Inhalte eine Vermahnung, die Keuschheit zu bewahren. Gegen beide von Tillemont vorgebrachten Ansichten lässt sich diese Inhaltsangabe geltend machen, da es doch gewiss eigentümlich wäre, wenn sich der Verf. an die christlichen Bekenner nicht mit der Ermahnung wendete, im Glauben auszuharren, sondern die Keuschheit zu bewahren. Ferner spricht gegen Tillemont die Nebeneinanderstellung der zwei Termini „confessores“ und „virgines“, und dass beide, obwohl sie nichts mit einander zu thun haben, Gegenstand derselben Erörterung gewesen sein sollten. In dem vorliegenden Fall wird man daher von der gewöhnlichen Deutung des „confessores“ absehen müssen und diesem Begriff einen Sinn beilegen, der sich sowohl mit dem Inhalte wie mit der Nebeneinanderstellung mit „virgines“ in Einklang bringen lässt.“ Czapla lehnt sodann die Conjectur „continentes“ ab und hält es für möglich, dass z. Z. des Gennadius „confessores“ einen weiteren Sinn hatte, nämlich = männliche Heilige, die sich durch hohe Frömmigkeit und hohe sittliche Vollendung aus-



gezeichnet hatten; er sieht also in den Worten „ad confessores et virgines“ nicht den wirklichen Titel der Schrift, sondern eine freie Wiedergabe des Gennadius. Was die von Tillemont ferner erwogene Möglichkeit betrifft, so hat Czapla Folgendes zu bedenken gegeben: „Gennadius schöpfte seine Angaben aus zwei Quellen, dem Werke des Optatus und der Schrift selbst. Aus letzterer nimmt er alle auf das Werk des Macrobius bezüglichen Angaben, aus jenem alle anderen. Das Bindeglied für die Identität des Verfassers war daher für Gennadius nur der gemeinsame Name Macrobius, denn dass er Donatist gewesen, hat Gen., wie er selbst angiebt, nur dem Optatus entnommen. Die Möglichkeit eines solchen Irrtums, wie ihn Tillemont angiebt, wäre demnach wohl möglich [an diesem Stil bin ich unschuldig], doch wird es vorzuziehen sein, von dieser Ansicht abzusehen, da doch aus dem nicht erhaltenen Werke des Macrobius Gründe für die Identität sprechen könnten, die wir nunmehr unmöglich feststellen können.“¹

Mit diesen sehr verständigen Erwägungen ist die Untersuchung so weit geführt, als man sie führen konnte, bevor das Problem zur Frage stand, ob nicht die pseudocyprianische Schrift de singularitate die Schrift des Macrobius sei. Wir können einfach nun an die Vorgänger anknüpfen. Mit gutem Grund hat Czapla darauf hingewiesen, dass Gennadius für Macrobius² zwei Quellen besass, die er combinirte, erstlich ein Buch, welches den Macrobius als Verfasser bezeichnete, und zweitens die Stelle

1) Vgl. auch den Artikel „Macrobius“ im Dict. of Christian Biogr. Vol. III p. 781: „There was no general persecution of Christians later than ann. 362, and thus, if Gennadius be correct, the Christians in question may have been such as suffered, or were in danger of suffering, during the period of Arian ascendancy under Constantius ann. 355—361, or during the Donatist revival under Julian ann. 362/3. If so, Macrobius must have changed sides later than this latter date, and accepted the episcopate among his new allies. But Gennadius may have been mistaken, and the so-called Catholics have been really Donatists. In this case the author of the exhortation may have been the writer of the piece called „the Passion of Isaac and Maximian“ ann. 349.“

2) Der Name „Macrobius ist nicht häufig. Ausser unserem kenne ich nur zwei Personen dieses Namens, beide am Anfang des 5. Jahrhunderts, den bekannten römischen Schriftsteller, und einen Bischof von Hippo Regius.

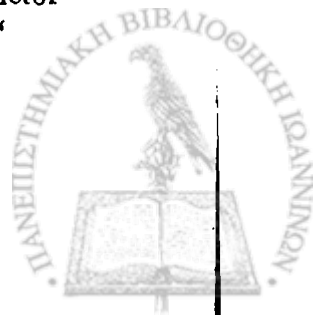


Optat. II, 4. Der letzteren Stelle entnahm er die Thatsache, dass ein Macrobius z. Z. des Optatus Bischof der donatistischen Gemeinde in Rom war; mehr war bei Optatus nicht zu lesen.¹ Das Buch unter dem Autornamen „Macrobius“ aber schien ihm katholisch, wie es von allen Forschern vor Morin für katholisch gehalten worden ist, zugleich aber gab es sich deutlich als von einem Kleriker geschrieben. Der Schluss war also unvermeidlich: dieses Buch ist von Macrobius in Afrika geschrieben; also muss derselbe, bevor er Donatist wurde, katholischer Presbyter gewesen sein.

Es steht somit die Angabe des Gennadius, die Schrift des Macrobius sei von ihm als Katholiken geschrieben, der Identifizierung dieser Schrift mit dem Traktat „De singularitate clericorum“ nicht im Wege; denn Gennadius kann die Katholizität des Verfassers lediglich aus dem Inhalt der Schrift bez. auch aus ihrem Ansehen und Gebrauch bei den Katholiken seiner Zeit erschlossen haben, ja diese Annahme erscheint fast als geboten, da er ausser der Schrift selbst nur die kurze Notiz des Optatus über Macrobius besass.

Was aber den zweiten Anstoss betrifft, so lässt sich nicht mit Sicherheit ermitteln, wie er zu beseitigen ist; aber ein wirkliches Hindernis inbezug auf die Identifizierung der von Gennadius erwähnten Schrift mit unserem Traktat bietet er nicht, weil, wie wir gesehen haben, der Anstoss kein bloss relativer ist, sondern ein absoluter, d. h. auch abgesehen von jeder Beziehung auf unsere Schrift besteht. Um ihn zu heben, bieten sich drei Möglichkeiten: entweder ist der Text des Gennadius verdorben, und es muss statt „confessores“ etwa „continentes“ gelesen werden (so Walch), oder man kann annehmen, dass der Ausdruck gar nicht den Titel der Schrift bezeichnen sollte, sondern von Gennadius geprägt ist, der unter „confessores“

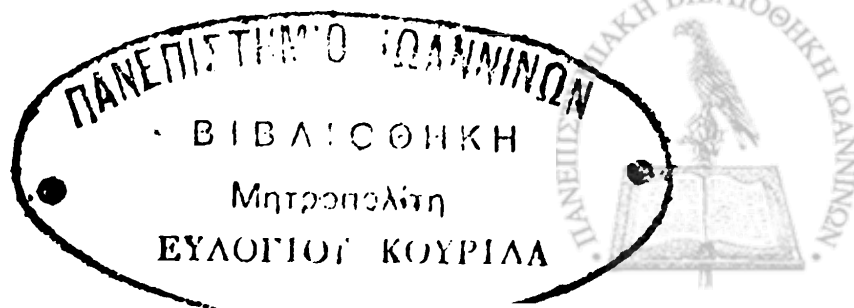
1) „Sed et habere vos in urbe Roma partem aliquam dicitis: ramus est vestri erroris, protentus de mendacio, non de radice veritatis. denique si Macrobio dicatur, ubi illic sedeat, numquid potest dicere, in cathedra Petri? quam nescio si vel oculis novit ergo restat ut fateatur socius vester Macrobius se ibi sedere, ubi aliquando sedit Encolpius; si et ipse Encolpius interrogari posset, diceret se ibi sedere, ubi ante sedit Bonifatius Ballitanus; deinde si et ipse interrogari posset, diceret, ubi sedit Victor Garbensis a vestris iam dudum de Africa ad paucos erraticos missus.“



Männer verstand, welche Heiligkeit gelobt hatten, oder man kann endlich mutmassen, dass der Ausdruck von Macrobius selbst stammt, sei es dass er die donatistischen Kleriker generell als „confessores“ bezeichnete (weil sie unter dem Druck standen), sei es weil schon er „confessores“ = „sancti“ fasste. Jede dieser Möglichkeiten räumt, indem sie den Text des Gennadius erst verständlich macht, zugleich auch das Hemmnis weg, welches der Identifizierung mit dem Traktat „De singularitate clericorum“ im Wege steht. Mir will es aber scheinen, als biete sich die einfachste Lösung des Problems durch Streichung des „et“ zwischen „confessores“ und „virgines“. Das Buch enthält nämlich gar keine Ermahnungen an die Jungfrauen (nur einmal werden sie gestreift, s. oben S. 35f.), sondern nur an die Kleriker. Daher ist der Titel „Ad confessores et virgines“ — wie man auch die „confessores“ fassen mag — unpassend. Schreibt man dagegen „Ad confessores virgines“, so ist alles in Ordnung und der Begriff „confessor“ erscheint zugleich in wünschenswerter Weise determiniert. Dass das „et“ später eingeschaltet wurde, weil man den Ausdruck „confessores virgines“ nicht verstand, ist leicht erklärlich.¹ Aber wenn auch diese Auskunft nicht befriedigen sollte² und eine andere vorzuziehen wäre — gegenüber den starken Gründen, die für die Identität sprechen, kann die inbezug auf den Titel übrigbleibende Schwierigkeit nicht ins Gewicht fallen. Wer die Identität leugnet, muss die Unwahr-

1) Die Frage, ob erst Gennadius den Terminus „confessores virgines“ abstrahiert oder schon Macrobius selbst ihn gebildet hat, lasse ich offen. Für jene Annahme spricht, dass „confessores“ erst in späterer Zeit in der Kirche eine weitere Bedeutung erhalten, für diese, dass der Donatismus seine Kleriker in der That zeitweilig generell als „Confessoren“ betrachtet hat. „De singularitate clericorum“ lautet der Titel in allen Handschriften, und „singularitas“ ist wirklich das Hauptstichwort im Buche. Aber ob der Verfasser selbst seinem Werk einen Titel vorgesehen hat, ist sehr fraglich. Es ist ja ein wirklicher Brief, wenn auch ein Lehrbrief. Somit wird der Titel erst gegeben worden sein, als der Brief in die „Litteratur“ übergang. Diese Erwägung verstärkt die Annahme, dass die Worte bei Gennadius nicht vom Verfasser selbst herrühren, sondern von Gennadius oder einem Vorgänger, dass sie also nicht schwer zu nehmen sind.

2) Sie scheint die Thatsache gegen sich zu haben, dass der Verfasser auch verheiratete Kleriker voraussetzt, allein diese mussten sich wohl der Ehe enthalten.

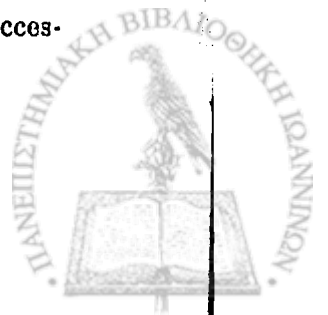


scheinlichkeit bestehen lassen, dass der Donatist Macrobius ein Buch geschrieben hat mit dem unklaren Titel „Ad confessores et virgines“, „moralis quidem sed valde necessariae doctrinae et praecipue ad custodiendum castitatem aptissimis valde sententiis communitus“, und dass genau um dieselbe Zeit ein anonymer Donatist ein Werk gleichen Inhalts an die Kleriker gerichtet hat, ferner dass beide Schriften in Ansehen bei der katholischen Kirche gekommen sind. Wer wird das glauben!

Die Identität erscheint somit als gesichert. Was die nähere Zeitbestimmung betrifft, so steht nur fest, dass Macrobius, als Optatus die erste Ausgabe seines Werkes gegen die Donatisten veröffentlichte, d. h. im J. \pm 368¹, donatistischer Bischof in Rom war und zwar der 4. Bischof daselbst. Als Optatus sein Werk zum zweitenmal veröffentlichte (im J. c. 384), war Macrobius bereits gestorben, und es regierte in Rom der 6. donatistische Bischof.² In dem Moment aber, wo wir in diesem Macrobius den Verfasser unseres Lehrbriefes erkennen, fällt auf die in c. 1 gegebene Situation ein neues Licht, welches die Zuversicht in bezug auf die Identifizierung erhöht. Macrobius ist aus Afrika nach Rom als donatistischer Bischof gekommen; gewiss hat man dorthin besonders tüchtige Männer geschickt, die sich in dem Heimatlande ausgezeichnet hatten. Der Verfasser unseres Lehrbriefes giebt sich (c. 1) als ein Mann, der dem früheren Kreise seiner Thätigkeit entrückt ist, auch nicht gedenkt, zu ihm zurückzukehren, aber mit ihm in Zusammenhang steht, ihm Lehr- und Ermahnungsbriefe schreibt u. s. w. Wir hatten diese Situation (oben S. 31 f.) undurchsichtig gefunden. Ist der Verfasser Bischof? ist er Presbyter? schreibt er an seinen Klerus oder nicht vielmehr an Kleriker aus verschiedenen Diöcesen? ist er im Exil? im Gefängnis? nein! er scheint freiwillig aus seinem früheren Kreise geschieden zu sein! Alle diese Fragen sind nun mit einem Schlage beantwortet: Macrobius, der in Rom amtierende donatistische Bischof, schreibt an eine grosse Gruppe donatistischer Kleriker in Numidien und Afrika. Dort hat er früher in

1) S. meinen Artikel „Optatus“ in der Protest. REncykl.² XI S. 68.

2) Optat. II, 4 fin.: „Igitur quia Claudianus Luciano, Lucianus Macrobio, Macrobius Encolpio, Encolpius Bonifatio, Bonifatius Victori successisse videntur etc.“



hohem Ansehen gestanden, und er braucht dieses Ansehen auch in der Ferne, um den donatistischen Klerus des Heimatlandes zu erziehen, zu ermahnen und zu beraten („numquam nostrae litterae defuerunt, quae per absentiam meam frequentiam omnibus pensaverunt“ „emiseram quidem vobis ante tempus epistolam, quae omnium morum instituta de lege commendans summam omnia contineret quaecumque universis clericis generaliter ad dirigendam regulam competunt disciplinae“). In der donatistischen Kirche haben ja zur Zeit ihrer Blüte stets Einzelne (bez. ein Einzelner) eine Art von Patriarchenstellung (Stellung des obersten Lehrers) eingenommen; erinnert sei an Donatus, Parmenian, Primian, Petilian.

Ist Macrobius der 4. donatistische Bischof in Rom gewesen, so ist er schwerlich vor dem J. 363 dorthin gekommen; regierte aber im J. 384 bereits sein zweiter Nachfolger in Rom als donatistischer Bischof, so hat Macrobius schwerlich länger als bis gegen das J. 375 das Amt geführt. In die JJ. 363—375 fällt also aller Wahrscheinlichkeit nach unser Lehrbrief, wenn wir von der Zeit des Macrobius ausgehen; aus inneren Gründen haben wir oben die JJ. 350—375 festgestellt. Man sieht — die Beobachtungen stimmen zusammen.

Die Geschichte unseres Traktats in der Kirche ist nun nicht schwer zu durchschauen: der Lehrbrief, der keine donatistischen Sonderlehren und nur einen versteckten Angriff auf die Katholiken enthält, wurde auch von Katholiken seines ausgezeichneten Inhalts und seiner reichen Bibelzitate wegen gern gelesen. Dies bezeugt uns Gennadius für die Zeit um das J. 485; damals trug die Schrift noch den Namen des Macrobius.¹ Dann aber ging dieser Name verloren (schwerlich durch Zufall), und die Schrift circulierte als anonyme. So finden wir es in der ältesten Handschrift um das J. 900. Im 12. Jahrhundert wurde sie hierauf den Cyprianschriften eingereiht und zwar an die Stelle der ep. 4 (de syneisactis). Aber diese Einreihung setzte sich nicht überall durch, und somit entging unsere Schrift auch dem

1) Aber Gennadius erzählt, der Donatist Macrobius habe sie verfasst, als er noch Katholik war! Eine sehr gewöhnliche Auskunft, um Schriften von Häretikern und Schismatikern, die man auch weiter noch lesen wollte, zu legitimieren, dazu eine Auskunft, die sich in diesem Falle angesichts des Inhaltes der Schrift zwanglos darbot.



Geschick nicht, dem Augustin bez. dem Origenes beigelegt zu werden. Die Werke dieser beiden Männer wurden bekanntlich überhaupt durch herrenlose Schriften stark bereichert.

§ 8.

Dem Gennadius ist nicht alles zu Gesicht gekommen, was Macrobius geschrieben hat. Die Briefe, die M. selbst (c. 1 unserer Schrift) erwähnt, hat er nicht gesehen; auch zu uns ist kein Exemplar derselben gekommen. Aber Mabillon konnte im 4. Bande der *Analecta* aus einer Handschrift von Corbie eine „*Passio Maximiani et Isaac Donatistarum*“ veröffentlichen, welche die Unterschrift trägt: „*Epistola beatissimi Martyris Macrobi ad plebem Carthaginis de passione MM Isaac et Maximiani*“. In diesem Macrobius haben alle Gelehrten, soviel ich weiss, den römischen donatistischen Bischof gesehen, und eine Einwendung dagegen lässt sich nicht erheben. Wir besitzen somit in dieser Epistel noch eine zweite Schrift des Macrobius. Die *Passio* wird auf das Jahr 348 oder 349 datiert, der Brief ist schwerlich viel später geschrieben und mag daher 15—20 Jahre älter sein als der Lehrbrief *de singularitate clericorum*. Macrobius war damals noch nicht in Rom, sondern nur zeitweilig von den Adressaten entfernt; s. den Schluss: „*Inveniat apud vos reditus noster, unde gloriatur, sicut et de his secessio nostra sortita est gaudia gloriarum*“.

Vergleicht man nun die beiden Briefe, so sind bei der Kürze der *Passio* und den so verschiedenen Themen der beiden Schriften frappierende Übereinstimmungen nicht zu erwarten; aber gewisse Ähnlichkeiten sind unverkennbar. Tillemont (*Mém.* VI p. 116) nannte die *Passio* „écrite d'un style extrêmement enflé“, und wir bezeichneten den Stil des Traktats *de singularitate* als höchst schwülstig. Dort und hier haben wir aber dieselbe Art der Rhetorik, an einigen Stellen sogar in den Formen identisch. An „*de singularit.*“ wird man lebhaft erinnert, wenn man in der „*Passio*“ liest¹: „*In devotione constantia, in passione tolerantia, in morte victoria, miraculum in sepultura* (p. 248)“. Ferner vergleiche man

1) Ich citiere nach der Oberthür'schen Ausgabe des Optatus (Würzburg 1789).



Passio p. 243:

Sic lumen imperatori eruisse, sic eum habebat vincendo caecasse, sic praemia coronae sortitus est, sic et publice coronatus est, sic coronae radiis plurimos inhaerere viderat vultus, sic passioni eius universus populus fuerat excubaturus, sic volavit ad coelum.¹

De singularit. 19:

Sic explicat quod ante praestare videtur, sic de simplici caritate amorem conflavit illicitum, sic per sanctitatem subinducit interitum, dum contentus est cedere, sic valet fortius occupare et dum submissus patitur semetipsum praebere devictum, sic plenius devincere gloriatur.

Beide Schriftsteller brauchen „quoniam“ — aber noch selten — in unklassischer Weise; die „Passio“ schreibt (p. 237): „laetus scribendi ad vos gloriosae exhortationis ardor accendit et illustris occasio, quoniam testium Christi testis indignus has litteras feci“. Auch das Vocabular zeigt manche, wenn auch nicht viele Übereinstimmungen. Mit „revelationes“ hat die „Passio“ viel zu thun, und der Traktat beginnt mit der Berufung auf eine „revelatio“. Ich bin weit davon entfernt, diesen Beobachtungen an sich eine Beweiskraft für die Identifizierung beizulegen. Wäre sie nicht schon gewiss, so würde man von hier aus sichere Argumente nicht gewinnen können. Jedenfalls aber liegt kein Grund vor, die Urheberschaft des Macrobius in bezug auf „De singularitate“ deshalb zu bezweifeln, weil Macrobius die „Passio Maximiani et Isaac“ verfasst hat.

Der geschichtliche Wert unseres Traktats, nachdem er als ein donatistischer Lehrbrief aus dem 3. Viertel des 4. Jahrhunderts nachgewiesen ist, ist doch nicht gering; denn erstlich steht er an dem Anfang eines disciplinaren Kampfes, der die Kirche viele Jahrhunderte hindurch beschäftigt hat, und zweitens gewährt er einen Einblick in das Innere der donatistischen Gemeinschaft, die wir hier von einer Seite kennen lernen, nach der sie mit der katholischen Kirche identisch erscheint.

1) Man vgl. auch p. 238: „unde . . . unde . . . unde“, p. 240 das fünfmalige „inter“, p. 247 das doppelte „quid agit“.



Beilage.

Zur Bibel des Macrobius.

Unsere Kenntnis der lateinischen Bibel in der Zeit um die Mitte des 4. Jahrhunderts ist bekanntlich gering. Mit Freude wird daher der Bibelforscher eine Schrift begrüßen, die so reich an Bibelcitaten ist und aus dem 3. Viertel des 4. Jahrhunderts stammt. Eine erschöpfende Untersuchung inbezug auf die Texte, die eine einzelne Schrift bietet, ist freilich zur Zeit noch verlorene Mühe, da das zur Vergleichung nötige Material noch so unvollkommen gesammelt ist. Ich werde mich daher mit einigen Beobachtungen begnügen, zuerst aber die Citate zusammenstellen.¹

Genesis 3 c. 4 u. 6.	Proverb. 22, 3 c. 2.
Genesis 6 c. 28.	Proverb. 26, 4. 5 c. 20.
Genesis 37, 19 c. 1.	Proverb. 27, 20 c. 28.
Deuteron. 5, 32 c. 13.	Proverb. 28, 14 c. 3.
III Reg. 17 (auch 19, 8) c. 26.	Proverb. 29, 16 c. 2.
III Reg. 19, 4 c. 21.	Proverb. 30, 16 c. 42.
Esra 10, 1 ff. c. 32.	Pred. Sal. 1, 8 c. 28.
Jesajas 8, 20 c. 15.	Pred. Sal. 3, 8 c. 13.
Jerem. 4, 3. 4 c. 37.	Hiob 31, 7 c. 28.
Klagelieder 3, 27. 28 c. 9.	Sap. 2, 21. 22 c. 26.
Ezech. 5, 7 c. 30.	Sap. 4, 1. 2 c. 40.
Ezech. 20, 18. 19 c. 35 u. 37.	Sap. 6, 11 c. 17.
Daniel in Susann. c. 23.	Sap. 9, 13—19 c. 16.
Psal. 18, 9 c. 16.	Sap. 9, 15 c. 14.
Psal. 118, 105 c. 16.	Sirach 3, 26 c. 42.
Psal. 138, 17 c. 27.	Sirach 9, 4 c. 10.
Proverb. 1, 24—31 c. 1.	Sirach 9, 9 c. 10.
Proverb. 4, 27 c. 13.	Sirach 10, 34 c. 44.
Proverb. 6, 26 c. 4.	Sirach 11, 32 c. 37.
Proverb. 6, 27—29 c. 2.	Sirach 13, 15 c. 19.
Proverb. 7, 4. 5 c. 3.	Sirach 14, 8 c. 28.
Proverb. 11, 31 c. 18.	Sirach 19, 1 c. 18.
Proverb. 14, 12 c. 19.	Sirach 25, 24 c. 4.
Proverb. 14, 16 c. 3.	Sirach 27, 9 c. 19.

1) Für ein paar Identificierungen bin ich Herrn Prof. Nestle zu Dank verpflichtet.



- Sirach 31, 15 c. 28.
 Sirach 32 (35), 17 c. 20.
 Sirach 32, 20? c. 22.
 Sirach 42, 12 c. 45.
 Sirach 42, 13 c. 6.
 Sirach 42, 14 c. 19.
 II Macc. 6, 23—28 c. 8.
 Unbekannt c. 43 (vielleicht nach
 Jerem. 17, 5).
 Matth. 5, 16 c. 7.
 Matth. 5, 20 c. 33.
 Matth. 5, 37 c. 13.
 Matth. 11, 14 c. 26.
 Matth. 13, 22 c. 37.
 Matth. 18, 7 c. 11.
 Matth. 19, 6 c. 25.
 Matth. 19, 11. 12 c. 10.
 Matth. 19, 21 c. 9.
 Matth. 19, 27 c. 21.
 Matth. 24, 35 c. 2.
 Matth. 26, 7ff. c. 26.
 Marc. 3, 17 c. 21.
 Marc. 13, 32 c. 35.
 Luc. 1, 17 c. 26.
 Luc. 8, 1—3 c. 25.
 Luc. 10, 12. 13 c. 6.
 Luc. 10, 38ff. c. 25.
 Luc. 13, 2—5 c. 5.
 Luc. 14, 26 c. 32.
 Luc. 16, 8 c. 33.
 Luc. 16, 17 c. 2.
 Luc. 20, 35. 36 c. 40.
 Joh. 1, 18 c. 34.
 Joh. 4 c. 25.
 Joh. 4, 27 c. 26.
 Joh. 4, 34 c. 25.
 Joh. 14, 28 c. 21.
 Joh. 19, 27 c. 26.
 Acta 1, 7 c. 35.
 Röm. 3, 8 c. 35.
 Röm. 10, 3 c. 16.
 Röm. 13, 10 c. 29.
 Röm. 14, 4 c. 36.
 Röm. 14, 12 c. 12.
 Röm. 14, 13 c. 11.
 Röm. 14, 15 c. 11.
 Röm. 14, 16 c. 7.
 Röm. 14, 21 c. 11.
 Röm. 14, 22 c. 11.
 Röm. 15, 2 c. 8.
 Röm. 16, 17 c. 37.
 I Cor. 4, 3. 4 c. 11.
 I Cor. 4, 8 c. 4.
 I Cor. 4, 16 c. 22.
 I Cor. 5, 4 c. 36.
 I Cor. 7, 7 c. 22.
 I Cor. 7, 27 c. 7.
 I Cor. 7, 29 c. 31.
 I Cor. 7, 32 c. 6.
 I Cor. 8, 2 c. 23.
 I Cor. 8, 11. 12 c. 8.
 I Cor. 8, 13 c. 11.
 I Cor. 9, 5 c. 22 u. 25.
 I Cor. 9, 12. 13 c. 38.
 I Cor. 9, 24. 25 c. 17.
 I Cor. 9, 26. 27 c. 22.
 I Cor. 10, 12 c. 3.
 I Cor. 10, 24 c. 11.
 I Cor. 10, 29. 30 c. 7.
 I Cor. 10, 31—33 c. 7.
 I Cor. 11, 11 c. 13.
 I Cor. 12 c. 22.
 I Cor. 12, 29 c. 21.
 I Cor. 14, 40 c. 17.
 I Cor. 15, 10 c. 22.
 I Cor. 15, 41 c. 22.
 I Cor. 15, 56 c. 16.
 II Cor. 2, 11 c. 19.



II Cor. 2, 17 c. 1.	Col. 3, 11 c. 14.
II Cor. 6, 3 c. 38.	I Thess. 4, 12 c. 17.
II Cor. 6, 4—7 c. 21.	I Thess. 5, 2 c. 35.
II Cor. 8, 21 c. 7.	II Thess. 3, 6 c. 36.
II Cor. 10, 12. 13 c. 22.	I Tim. 1, 5 c. 29.
II Cor. 11, 12. 13 c. 23.	I Tim. 1, 7 c. 23.
II Cor. 12, 9 c. 3.	I Tim. 1, 8 c. 23.
Gal. 1, 8 c. 28.	I Tim. 3, 7 c. 41.
Gal. 1, 10 c. 8.	I Tim. 4, 12 c. 8.
Gal. 3, 28 c. 14.	I Tim. 5, 24. 25 c. 33.
Gal. 5, 17 c. 9.	I Tim. 6, 9 c. 4.
Gal. 6, 2 c. 10.	II Tim. 2, 5 c. 17.
Gal. 6, 3 c. 3.	II Tim. 2, 14—17 c. 37.
Gal. 6, 5 c. 12.	II Tim. 2, 24—26 c. 24.
Eph. 4, 27 c. 18.	II Tim. 3, 5. 6 c. 27.
Eph. 5, 9. 10 c. 41.	II Tim. 4, 4 c. 37.
Eph. 5, 25. 27 c. 34.	Tit. 2, 1. 2 c. 37.
Philipp. 2, 3 c. 21.	Tit. 2, 7. 8 c. 8.
Philipp. 2, 4 c. 11.	Tit. 2, 10 c. 8.
Philipp. 2, 5—7 c. 21.	I Pet. 1, 19 c. 34.
Philipp. 2, 14. 15 c. 41.	I Pet. 2, 12 c. 8.
Philipp. 3, 12—15 c. 11.	I Pet. 2, 15 c. 8.
Philipp. 3, 19 c. 31.	II Pet. 2, 13. 14 c. 28.
Philipp. 4, 8. 9 c. 46.	I Joh. 4, 4 c. 30.
Col. 3, 5. 6 c. 39.	

Wer noch zweifeln sollte, dass unsere Schrift dem 3. Viertel des 4. Jahrhunderts, bez. der Zeit 363—375 angehört, muss durch einen Blick auf das N. T. des Verfassers überzeugt werden. Dasselbe umfasst II Petrus, also auch II und III Johannes (denn diese Briefe gehen im Abendland stets zusammen), dagegen nicht Jakobus- und Hebräerbrief. Der Verfasser wäre an diesen so vielen moralischen Stoff enthaltenden Schreiben nicht vorübergegangen, wenn sie in seinem N. T. gestanden hätten. Über den Judasbrief lässt sich bei seiner Kürze nicht sicher urteilen; doch geht er seit der Mitte des 3. Jahrhunderts und im 4. im Abendland stets mit Jakobus zusammen;¹ er hat also höchst wahrscheinlich gefehlt. Auffallend ist das Schweigen über die

1) S. Zahn, Grundriss der Gesch. des NTlichen Kanons S. 67.



Apokalypse; doch war der Verfasser nicht genötigt, aus ihr zu citieren. Sieht man von der an diesem Punkte übrigbleibenden Unsicherheit ab, so deckt sich dieses N. T. mit dem N. T. des bekannten Mommsenschen Verzeichnisses; das N. T. des Mommsenschen Verzeichnisses aber ist ein abendländischer, afrikanisch-römischer Kanon aus der Zeit um das J. 360. Es ist die erste Etappe auf dem Wege der Erweiterung des alten abendländischen N. T.s von 21 (22) Schriften zu der Sammlung der 27 Schriften. Diese erste Etappe (Aufnahme von II Pet., II und III Joh.) fällt in Rom in die Mitte des 4. Jahrhunderts¹ und dauert bis zur Zeit des Damasus, der die zweite und abschliessende Erweiterung des N. T.s vollzieht. Somit bestätigt die Untersuchung des Umfanges des Neuen Testaments in unserer Schrift ihre Abfassungszeit aufs glänzendste und verbürgt auch den Ort ihres Ursprungs. Man wird fortan neben dem Mommsenschen Verzeichnis unseren Traktat nennen müssen als Zeugen für den Zustand des N. T.s in Rom und Afrika in den sechziger Jahren des 4. Jahrhunderts.

Die Auswahl der Bibelstellen in unserer Schrift ist durch den Zweck derselben bestimmt; der Verfasser sammelte Citate moralischen Inhalts. Dennoch ist die Auswahl frappant. Unter den c. 50 Citaten aus dem A. T. (c. 6 oben aufgeführte sind Anspielungen) gehören nicht weniger als 37 den salomonischen Schriften an,² und unter den c. 103 Citaten aus dem N. T. (c. 15 oben aufgeführte sind Anspielungen) 83 den paulinischen Briefen. Aus der „salomonischen“ Spruchweisheit und den Paulus-Briefen hat der Verfasser sich seine Moral zusammengestellt, nicht aus den Psalmen und den Evangelien. Jene Schriften hat er sorgfältig für seinen Zweck durchgearbeitet; aus allen übrigen hat er nur c. 30 Citate zusammengetragen. Besonders fällt die starke Benutzung des I Corintherbriefes und der Pastoralbriefe auf: 41 Citate sind ihnen entnommen (also die Hälfte aller Paulus-Citate). Ehrwürdig ist das Citat aus dem 2. Petrusbrief; denn

1) S. Zahn, a. a. O. S. 65ff.

2) Der Verfasser rechnet nicht nur die „Weisheit“, sondern auch „Jesus Sirach“ zu den salomonischen Schriften. Das war im Abendland üblich; schon der Verfasser des Muratorischen Fragments bezeugt es und viele abendländische Schriftsteller nach ihm.



es ist das älteste lateinische Citat, welches wir aus diesem Briefe besitzen (c. 2, 13. 14):

In conviviis suis luxuriantes . . . , oculos habentes plenos moecharionibus et incessabilibus delictis, capientes animas infirmas.

Ἐντροφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις [ἀγάπαις] αὐτῶν συνενοχοῦμενοι ὑμῖν, ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος καὶ ἀκαταπαύστους ἀμαρτίας, δελεάζοντες ψυχὰς ἀστηρίκτους.

Die Worte *συνενοχοῦμενοι ὑμῖν* sind in der Übersetzung ausgelassen; die Vulg. schreibt „luxuriantes vobis“ und lässt *συνενοχ.* auch unübersetzt. „Incessabilis“ (s. Cypr. ep. 73, 19) findet sich auch in lateinischen Mss. des II Petrusbriefs an dieser Stelle.

Fell behauptete, dass unsere Schrift die Vulgata voraussetzt. Das ist eine Unmöglichkeit, da sie älter als die Vulgata ist, aber natürlich kommt ihr Text als ein Text aus der Zeit um das J. 370 dem Vulgata-Text nahe. Es ist nicht meine Aufgabe, die Bibel des Verfassers genau zu untersuchen; einige Beobachtungen genügen für unsere Zwecke.

I. Unter den 29 evangelischen Citaten sind 14 Anspielungen, die für die Frage nach der Textgestalt nicht in Betracht kommen; ich untersuche die anderen 15 Stellen.

(a) c. 7: „Sic luceat lumen vestrum coram hominibus, ut videntes opera vestra bona magnificent patrem vestrum qui in caelis est“ (Matth. 5, 16).

Vulg.: „lux vestra . . . ut videant vestra bona opera et glorificent“. Die LA „lumen vestrum“ führt Wordsworth nicht an, ebenso nicht die LA „videntes“; „opera vestra bona“ bieten viele Codd., „magnificent“ ER u. der Vercell. (a).

(b) c. 33: „Nisi abundaverit iustitia vestra plus quam scribarum et Pharisaeorum non intrabitis in regnum caelorum“ (Matth. 5, 20).

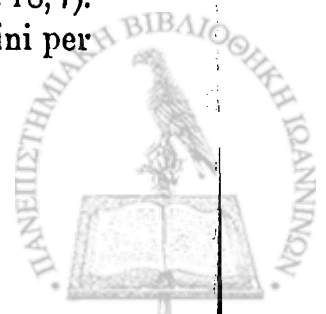
Ebenso die Vulg., aber auch Vercell. (a).

(c) c. 13: „Quod amplius est a malo est“ (Matth. 5, 37).

Vulg.: „Quod autem his abundantius est a malo est“; dagegen lesen R a c d h „amplius“.

(d) c. 11: „Vae huic mundo ab scandalis; verumtamen vae homini illi per quem scandalum venit“ (Matth. 18, 7).

Vulg.: „Vae mundo ab scandalis; verumtamen vae homini per



quem scandalum venit“. „huic“ fügen hinzu aLQR, „illi“ fügen hinzu a und viele andere Itala-Mss, auch HLQRT.

- (e) c. 10: „Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est... qui potest capere capiat“ (Matth. 19, 11. 12). Ebenso die Vulgata, aber auch a.
- (f) c. 2: „Caelum et terra transibunt, verba autem mea non praeteribunt“ (Matth. 24, 35).
Vulg. „vero“. BDER, auch a, bieten „autem“.
- (g) c. 25: „Et factum est post haec et ipse iter faciebat per civitates et castella evangelizans regnum dei, et duodecim cum illo et mulieres quae erant curatae ab [a] spiritibus immundis et infirmitatibus, Maria quae vocatur Magdalene, de qua daemonia septem exierant, et Johanna uxor Ozi [Chuzae] procuratoris Herodis et Susanna et aliae multae quae et ministrabant illi [ei] de facultatibus suis“ (Luc. 8, 1—3).
„Post haec“] Vulg. „deinceps“; jenes ist unserem Text eigentümlich. — Vulg.: „civitatem et castellum“, unseren Text haben b c e f f₂ l q a u r und einige Vulg.-MSS, a liest „civitates et vicos“. — Vulg. „praedicans et evangelizans“. — Vulg.: „mulieres aliquae“, om. „aliquae“ b f f₂ l q, „quaedam“ a. — „immundis“] so auch E a b c d f a u r, „malignis“ Vulg. — „et ministrabant“] so auch a und die meisten Itala-MSS, om. „et“ Vulg. — „illi“] so auch a l q, „eis“ Vulg.
- (h) c. 5: „Putatis quod hi Galilaei prae omnibus Galilaeis fuerunt [fuerint] peccatores qui talia passi sunt? non dico vobis: nisi paenitentiam habueritis, similiter perietis sicut illi supra quos cecidit turris in silva, et occidit eos. putatis quoniam et ipsi debitores fuerunt prae omnibus hominibus habitantibus in Hierusalem? non dico vobis: si non paenitueritis, similiter perietis“ (Luc. 13, 2—5).
„fuerunt peccatores“ auch W a d e f f₂ i l q, „pecc. fu.“ Vulg. — „nisi“ a b c d e f f₂ i l q, „sed nisi“ Vulg. — „omnes similiter“ Vulg. u. alle bekannten Zeugen. — „peribitis“ (nicht perietis“) Vulg. u. alle bekannten Zeugen. — „illi decem et octo“ Vulg. u. alle bekannten Zeugen. — „quia“ (nicht quoniam“) Vulg. u. alle bekannten Zeugen. — „prae“] ebenso E a d f „practer“ Vulg. — „si“] ebenso c e f f₂ i l q, „sed si“ Vulg. —



- „paenitueritis“] ebenso c d ff₂ (i), „paenitentiam egeritis“ Vulg. — „omnes similiter“ Vulg. und alle bekannten Zeugen. — „peribitis“ (nicht „perictis“) Vulg. und alle bekannten Zeugen.
- (i) c. 32: „Si quis venit ad me et non odit patrem suum aut matrem aut uxorem et filios et fratres et sorores et animam suam, non potest meus esse discipulus“ (Luc. 14, 26).
 „aut . . . aut“] so auch a l, „et . . . et“ Vulg. — „adhuc autem et“ Vulg., „insuper et“ a, „adhuc et“ er, „adhuc etiam et“ b q, om. R u. unser Text. — „meus esse“ u. „esse meus“ schwanken die MSS.
- (k) c. 33: „Prudentiores sunt filii saeculi huius filiis lucis“ (Luc. 16, 8).
 Wie die Vulgata. Die Umstellung in unserer Schrift ist wohl durch den Zusammenhang bestimmt.
- (l) c. 2: „Facilius est caelum et terram praeterire quam de lege unum apicem cadere“ (Luc. 16, 17).
 Ebenso die Vulg., a bietet „transire“ und „excedere“.
- (m) c. 40: Qui digni habentur saeculi illius et resurrectionis a mortuis, neque nubent neque nubentur, neque enim morientur. nam sunt similes angelis dei, quia resurrectionis filii sunt“ (Luc. 20, 35. 36).
 Sehr anders Vulg.: „Qui digni habebuntur saeculo illo et resurrectione ex mortuis neque nubunt neque ducunt uxores neque enim ultra mori poterunt, aequales enim angelis sunt et filii sunt dei, cum sint filii resurrectionis“. „habentur“ wie mehrere Vulg.-MSS, c ff₂ i l q δ aur — „saeculi illius et resurrectionis“ bietet nur unsere Schrift. — „a mortuis“ wie a u. andere Codd. — „nubent . . . nubentur“] die Futura in mehreren Codd. — „nubentur“ wie e δ — „morientur“] so auch ff₂ i l q — „nam sunt [sunt autem] similes angelis dei“] E gat. c ff₂ i l q — et filii sunt dei] om., wie unsere Schrift, E gat. a c d e ff₂ i l Cypr. — „quia resurr. filii sunt“] E gat. c ff₂ i l q.
- (n) c. 26: „Inter haec venerunt discipuli eius et mirabantur quod cum muliere loqueretur. nemo tamen dixit illi: quid quaeris aut loqueris cum ea?“ (Joh. 4, 27).
 „Inter haec“] bietet nur unsere Schrift, „interim“ a, „in hoc“ d, „continuo“ Vulg. — „quod“] „eo quod“ lo, „quia“ Vulg. —



„loqueretur“] so auch R a b l r, „loquebatur“ Vulg. — „illi“] so auch a d, „ei“ EQR(b) ff₂ r, om. Vulg. — Alle Zeugen bieten „quid loqueris“, R om. „aut quid loqueris“.

(o) c. 25: „Meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui me misit“ (Joh. 4, 34).

„Me misit“] Einige Vulg.-Mss. u. a b d e f f₂ m q, „misit me“ Vulg.

(p) c. 21: „Pater maior me est“ (Joh. 14, 28).

Ebenso Vulg.

Hiernach ist es evident, dass unsere Schrift nicht die Vulgata in den Evangelien benutzt hat, sondern eine vorhieronymianische Handschrift, die a i l q nahe steht. Der Bibeltext ist so beschaffen, wie wir das in bezug auf eine Handschrift des 4. Jahrhunderts erwarten. Dies ergibt sich auch aus einer Vergleichung mit den Citaten Cyprians.

II. Im folgenden sind 33 NTliche Bibelcitatie bei Cyprian mit den entsprechenden in unserer Schrift verglichen (Sing. = unsere Schrift).

(1) Matth. 5, 16 = Sing. 7 = Testim. III, 26 u. Ep. 13, 3. Cyprian schreibt „lumen“ mit Sing. (> Vulg.), „ut videant“ mit Vulg. (> Sing.), „bona opera vestra“ mit Vulg. (> Sing.), „clarificent“ (> Vulg. „glorificent“ und > Sing. „magnificent“). — Der Cod. A der testim. bietet „lux“ mit Vulg.

(2) Matth. 19, 11 = Sing. 10 = Testim. III, 32. Bei Cyprian fehlt „istud“ (> Sing. Vulg.), aber der Cod. A der Testim. bietet es; Cyprian schiebt „illi“ ein (> Sing. Vulg.).

(3) Luc. 16, 8 = Sing. 33 = Ep. 73, 19; identisch; über die Umstellung s. oben sub „k“.

(4) Luc. 20, 35. 36 = Sing. 40 = Testim. III, 32. Cyprian: „qui habuerint dignationem“ (> Sing. „qui digni habentur“); Cyprian bietet das „nubuntur“ („nubentur“), welches der Vulg. fehlt. Cyprian: „incipient mori“ (> Sing. „morientur“). Cyprian: „aequales enim sunt“ (> Sing. „nam sunt similes“). Cyprian: „cum sint filii resurr.“ (> Sing. „quia resurr. filii sunt“).

(5) Joh. 4, 34 = Sing. 25 = Testim. III, 60. }
 Identisch } es sind nur wenige
 (6) Joh. 14, 28 = Sing. 21 = Testim. III, 58. }
 Identisch } Worte.



- (29) II Tim. 2, 24 = Sing. 24 = Testim. III, 53. Identisch.
- (30) II Tim. 3, 5 = Sing. 27 = De unitate 16. Cypr.: „praedantur“, Sing.: „captivas ducunt“; sonst identisch.
- (31) II Tim. 4, 4 = Sing. 37 = Testim. III, 67. Bis auf eine Umstellung identisch.
- (32) I Pet. 2, 12 = Sing. 8 = Testim. III, 11 u. Ep. 13, 3. Cypr.: „conversationem habentes inter gentiles bonam, ut dum retractant de vobis quasi de malignis, bona opera vestra aspicientes magnificent dominum“. Sing.: „conversatio vestra in gentibus bona sit, ut in eo in quo detrahunt de vobis quasi de malefacientibus, de bonis operibus vestris glorificent dominum“. Diese Übersetzungen sind ganz verschieden.
- (33) I Joh. 4, 4 = Sing. 30 = Testim. III, 10 u. Fortun. 10. Cypr.: „qui in isto [hoc] mundo“; Sing.: „in hoc mundo“ (ohne „qui“).

Diese Vergleichung lehrt, dass die Bibeltexte des Cyprian und des Macrobius zwar verwandt sind, aber doch recht verschieden, und zwar liegen die Abweichungen dieses Textes in der Richtung auf die Vulgata. Es bestätigt sich also auch von hier aus die geschichtliche Stellung, welche wir unserer Schrift angewiesen haben.

III. In den Texten u. Unters. (XIII, 4 S. 48ff.) habe ich eine Reihe von Bibelstellen zusammengestellt aus Schriften und Briefen römischer Schriftsteller aus der Mitte des 3. Jahrhunderts. Zwölf von diesen Stellen lassen eine Vergleichung mit Citaten in der Schrift *De singularitate* zu. Auch diese Texte weisen neben unverkennbarer Verwandtschaft bedeutende Verschiedenheiten auf:

- (1) I Tim. 4, 12 = Sing. 8 = Adv. aleat. 4. Sing. bietet „forma“, adv. aleat.: „exemplum“.
- (2) Luc. 13, 2—5 = Sing. 5 = Sixtus ad Novat. 15:

Sing.:

putatis quod hi Galilaei prae omnibus Galilaeis fuerunt peccatores qui talia passi sunt? non. dico vobis: nisi paenitentiam habueritis, similiter perietis. sicut illi supra

Sixtus:

putatis quia illi Galilaei super ceteros Galilaeos peccatores fuerant, quia passi sunt talia? non, dico enim vobis: quia nisi paenitentiam egeritis, omnes similiter perietis.



<p>quos cecidit turris in Siloa et occidit eos, putatis quoniam et ipsi debitores fuerunt 10 prae omnibus hominibus habitantibus in Hierusalem? non. dico vobis: si non paenitueritis, similiter perietis.</p>	<p>aut illi XVIII super quos cecidit turris in Siloa, putatis quia debitores fuerunt 10 morti super omnes homines qui habitabant in Hierusalem? non. dico vobis: quia nisi paenitentiam egeritis, omnes similiter perietis.</p>
--	---

Vergleicht man diese ziemlich verschiedenen Texte mit der Vulgata, so ergibt sich, dass sie sich beide von ihr unterscheiden, aber Sing. steht ihr etwas näher.¹

- Z. 1 „quod hi“] Sing. et Vulg., „quia illi“ Sixt.
- Z. 2 „prae omnibus Galilaeis“] Sing. et Vulg., „super ceteros Galilaeos“ Sixt.
- Z. 3 „fuerunt peccatores“] Sing. et W a d e ff₂ i l q, „peccatores fuerunt“ Sixt. et Vulg. — „qui“] Sing. et BVW b i q, „quia“ Sixt. et Vulg. — „talìa passi sunt“] Sing. et. Vulg., „passi sunt talìa“ Sixt. et a e.
- Z. 4 „dico“] Sing. et Vulg., „dico enim“ Sixt. et e. — „nisi“] Sing. et a b c d e ff₂ i l* q, „sed“ Vulg., „quia“ Sixt.
- Z. 5 „habueritis“] Sing. et Vulg., „egeritis“ Sixt. et a d e f l r. — „similiter“] Sing. et a d e f l r, „omnes similiter“ Sixt. et Vulg.
- Z. 6 „perietis“] Sing. et Sixt., „peribitis“ Vulg. — „sicut“] Sing. et Vulg., „aut“ Sixt. et d e f. — „illi“] Sing., „illi XVIII“ Sixt. et Vulg.; Sing. hat die Zahl wohl nur aus Versehen ausgelassen. — „supra“] Sing. et Vulg., „super“ Sixt. et EØMT a b d e q.
- Z. 8 „et occidit eos“] aus Versehen in Sixt. weggelassen. — „quoniam“] Sing., „quia“ Sixt. et Vulg.
- Z. 9 „et ipsi“] Sing. et Vulg., om. Sixt. et d e r.
- Z. 10 „prae omnibus hominibus“] Sing. et E a d f, „praeter omnes homines“ Vulg., „super omn. hom.“ Sixt.
- Z. 11 „habitantibus“] Sing. et Vulg. („habitantes“), „qui habitabant“ Sixt. [et e („qui habitant“), d („qui inhabitant“)].
- Z. 12 „vobis“] Sing. et c e ff₂ i l q, „vobis sed“ Vulg., „vobis quia“

1) Vulg. und Sing. ist bereits oben S. 63f. verglichen worden; ich wiederhole aber hier die Vergleichung und ziehe Sixt. hinzu um der Wichtigkeit der Stelle willen.



Sixt. [„vobis quod“ d, „vobis quoniam“ r]. — „si non“] Sing. et Vulg., „nisi“ Sixt. et E a e f q. — „paenitueritis“] Sing. et c d ff₂ (i), „paenitentiam egeritis“ Vulg. et Sixt.
 Z. 13 „similiter“] Sing. et QR ff₂ i l, „omnes similiter“] Vulg. et Sixt. — „perietis“] Sing. et Sixt., „peribitis“ Vulg.

Sing. und Sixt. gehen nur in der Form „perietis“ zusammen > Vulg.; zehnmal stehen Sing. und Vulg. > Sixt., siebenmal (sechsmal) stehen Sixt. und Vulg. > Sing. An drei Stellen gehen die Texte sämtlich auseinander. Das Stück ist sehr lehrreich; es zeigt in einem kleinen Spiegel das Verhältnis eines römischen Textes aus der Mitte des 3. Jahrhunderts und eines Textes aus der Mitte des 4. Jahrhunderts zur Vulgata. Beide Texte sind unter sich verschiedener als jeder von ihnen von der Vulgata. Darf man daraus schliessen, dass Macrobius seinen Text aus Afrika mitgebracht hat?

- (3) Röm. 14, 4 = Sing. 36 = Sixt. 12. Sing.: „tu qui es, ut de servo alieno iudices“, Sixt.: „tu quis es, qui iudicas servum alienum“. Sixtus stimmt genau mit dem Cyprian-Text überein (s. oben S. 66), Sing. weicht stark ab.
- (5) Gal. 6, 2 = Sing. 10 = Sixt. 13. Identisch, aber nur zwei Worte.
- (6) I Cor. 9, 24 = Sing. 17 = De laude 28. Beide bieten „nescitis quoniam qui“ (> Cypr.); Sing.: „in stadio“ (mit Cypr.), Laud.: „in agone“; Sing.: „omnes quidem currunt“ (mit Cypr.), Laud.: „multi certantur“; Sing.: „sed unus“, Laud.: „et unus“ (Cypr.: „unus tamen“); Sing.: „bravium“, Laud.: „palmam“ (mit Cypr.).
- (4) I Cor. 10, 12 = Sing. 3 = Sixt. 13. Sing.: „qui se putat stare videat ne cadat“; Sixt.: „tu qui stas vide ne cadas“.
- (7) II Cor. 11, 13 = Sing. 23 = Stephan. bei Cypr. ep. 75, 25. Identisch, aber nur zwei (3) Worte.
- (8) Joh. 14, 28 = Sing. 21 = Novat. de trinit. 26. Sing.: „pater maior me est“, Novat.: „quoniam qui me misit maior me est.“
- (9) Gal. 5, 17 = Sing. 9 = de trinit. 29. Sing.: „spiritus adversus carnem concupiscit“, Novat.: „spiritus c. c. desiderat“; dann Sing. „adversari“ und Novat. „repugnare“.
- (10) Philipp. 2, 6. 7 = Sing. 21 = de trinit. 22. Identisch bis auf den Zusatz „constitutus“ in Sing. und eine Umstellung.
- (11) Philipp. 3, 14 = Sing. 11 = Novat. de cibis 1. Sing.: „pal-



mam supernae vocationis“, Novat.: „brabium sursum vocationis“.

- (12) Job. 4, 34 = Sing. 25 = de cibis 5. Sing.: „meus cibus“, Novat.: „mea esca“,

Man darf im ganzen sagen, dass der Bibeltext unseres Verfassers den römischen Bibeltexten aus der Zeit um das J. 250 ferner steht als der Vulgata. Dieses Ergebnis war zu erwarten; zusammengehalten mit der Beobachtung, dass der Bibeltext unserer Schrift aufs deutlichste sich als ein vorhieronymianischer bekundet, bestätigt es die Annahme, dass unser Traktat der Mitte des 4. Jahrhunderts angehört.

IV. Zum Schluss wird eine Vergleichung der Bibeltexte des Verfassers mit dem Bibeltexte seines Zeitgenossen Lucifer angezeigt sein.¹ Die Vergleichung des Bibeltextes des Ambrosiaster (er ist auch der Verfasser der *Quaest. Vet. et Novi Test.*) unterlasse ich, weil wir noch keine kritische Ausgabe besitzen.

- (1) Prov. 1, 24—31 = Sing. 1 = Lucifer (Edit. Vindob.) p. 110. Die Übereinstimmung ist — abgesehen von einer kleinen Verwirrung bei Lucifer — ausserordentlich gross. In dem langen Abschnitt von 94 Worten finden sich nur 14, und zwar unbedeutende, Varianten.
- (2) Proverb. 26, 4 = Sing. 20 = Lucifer p. 284. Hier hat Lucifer „inprudens“ und „inprudencia eius“, Sing. „insipiens“ und „ipsius insipientia“.
- (3) Matth. 18, 7 = Sing. 11 = Lucifer p. 179. Wörtlich identisch (auch „huic mundo“ bei beiden).
- (4) II Cor. 11, 13 = Sing. 23 = Lucifer p. 267. Wörtlich identisch (auch „eiusmodi“).
- (5) Gal. 1, 8 = Sing. 28 = Lucifer p. 279. Identisch, doch Lucifer hat „licet“ (Sing. „etsi“), lässt das erste „vobis“ fort und das „quod“ nach „praeterquam“.
- (6) Eph. 5, 9. 10 = Sing. 41 = Lucifer p. 31. Identisch (auch der Wechsel von „lux“ und „lumen“ bei beiden), nur Sing.: „beneplacitum sit“, Lucif.: „sit acceptum“.
- (7) Philipp. 2, 6. 7 = Sing. 21 = Lucifer p. 311 (125. 304). Identisch, doch fehlt bei Lucif. „constitutus“ und „est“ ist umgestellt.

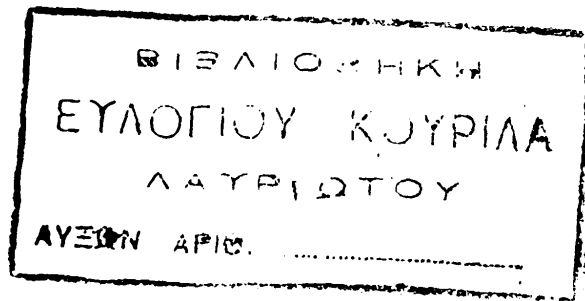
1) Optatus und Sing. haben nur ein Citat gemeinsam (II Tim. 2, 17); daraus lässt sich nichts erschliessen.



- (8) Philipp. 3, 19 = Sing. 31 = Lucifer 199 (305). Sing. bietet „turpitudine“, Lucif.: „confusione“.
- (9) II Thess. 3, 6 = Sing. 36 = Lucifer 18. Hier findet sich ein beträchtlicher Unterschied (Sing.: „separetis vos a fratribus ambulans inordinate . . . accepistis“, Lucif.: „subtrahatis vos ab omni fratre inquiete ambulante . . . acceperunt“).
- (10) I Tim. 1, 8 = Sing. 23 = Lucifer p. 171 (207). Identisch.
- (11) II Tim. 3, 5 = Sing. 27 = Lucifer p. 305. Identisch.
- (12) II Tim. 4, 4 = Sing. 37 = Lucifer p. 306. Identisch (bis auf eine kleine Umstellung und ein in Sing. fehlendes „autem“).
- (13) Tit. 2, 7. 8 = Sing. 8 = Lucifer p. 197. Hier sind Verschiedenheiten; Sing.: „bonorum factorum praebens exemplum“, Lucifer: „formam praebens bonorum operum“; Sing.: „in verbo sano atque“, Lucif.: „in sermone sanum“; Sing.: „de nobis dicere mali“, Lucif.: „quod dicere malum de nobis“.

Das Material ist nicht gross, immerhin aber nicht unbeträchtlich. Soviel darf man sagen, dass von allen verglichenen Texten der des Lucifer dem unserer Schrift am nächsten steht.





II.

Die Hypotyposen des Theognost.

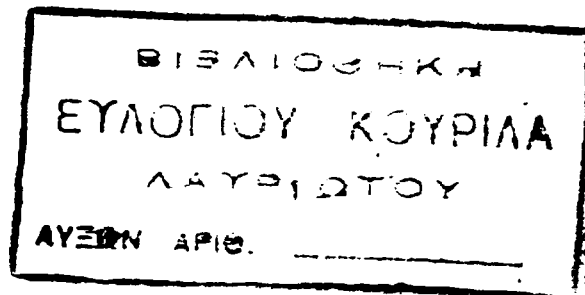
Aus Zanettis Catalog der Marciana (1741) p. 264 wusste man, dass in dem Cod. gr. 502 saec. XIV ein Theognost-Fragment enthalten sei. Routh (Reliq. Sacrae III² f. 422) erinnerte daran; ich wiederholte diese Erinnerung (Gesch. der altchristl. Litt. I S. 439) und sprach dabei die Vermutung aus, dass es sich um einen anderen Theognost handle; denn weder war es wahrscheinlich, dass sich in einer Handschrift des 14. Jahrhunderts ein Bruchstück des Werkes des vornicänischen Lehrers erhalten, noch war es glaublich, dass im Laufe von 150 Jahren niemand Zanettis Angabe geprüft habe. Meine Vermutung ist dennoch unrichtig gewesen. Diekamp hat als erster Zanettis Angabe untersucht, und ein unzweifelhaft dem alten Alexandriner gebührendes Fragment war der Lohn seiner Bemühungen (Fol. 254 des Codex). Er hat dasselbe in der Theolog. Quartalschrift (1902 H. 4 S. 481—494) publiciert und mit einem gelehrten Commentare versehen. Leider lässt sich aus der Handschrift für die Überlieferungsgeschichte des Stückes nichts entnehmen. „Mit dem sonstigen Inhalte des Codex steht das Stück in keinem Zusammenhange. Die bedeutend kleinere und engere Schrift dieses und des unmittelbar folgenden Basilius-Fragments macht es wahrscheinlich, dass der Schreiber diese Texte zur Ausfüllung eines leeren Raumes von fast anderthalb Seiten nachträglich eingeschoben hat. Ähnliches zeigt sich noch an anderen Stellen der Handschrift.“ Ob dem Schreiber noch die Hypotyposen Theognosts im ganzen Umfang vorgelegen haben, lässt sich also nicht sicher entscheiden. Wahrscheinlich ist es nicht; vielmehr liegt die Annahme näher, dass das Stück längst aus dem Text des Ganzen ausgegliedert war und für sich (in einer dogmatischen Catene)



- (8) Philipp. 3, 19 = Sing. 31 = Lucifer 199 (305). Sing. bietet „turpitudine“, Lucif.: „confusione“.
- (9) II Thess. 3, 6 = Sing. 36 = Lucifer 18. Hier findet sich ein beträchtlicher Unterschied (Sing.: „separetis vos a fratribus ambulantiibus inordinate . . . accepistis“, Lucif.: „subtrahatis vos ab omni fratre inquiete ambulante . . . acceperunt“).
- (10) I Tim. 1, 8 = Sing. 23 = Lucifer p. 171 (207). Identisch.
- (11) II Tim. 3, 5 = Sing. 27 = Lucifer p. 305. Identisch.
- (12) II Tim. 4, 4 = Sing. 37 = Lucifer p. 306. Identisch (bis auf eine kleine Umstellung und ein in Sing. fehlendes „autem“).
- (13) Tit. 2, 7. 8 = Sing. 8 = Lucifer p. 197. Hier sind Verschiedenheiten; Sing.: „bonorum factorum praebens exemplum“, Lucifer: „formam praebens bonorum operum“; Sing.: „in verbo sano atque“, Lucif.: „in sermone sanum“; Sing.: „de nobis dicere mali“, Lucif.: „quod dicere malum de nobis“.

Das Material ist nicht gross, immerhin aber nicht unbedeutend. Soviel darf man sagen, dass von allen verglichenen Texten der des Lucifer dem unserer Schrift am nächsten steht.





II.

Die Hypotyposen des Theognost.

Aus Zanettis Catalog der Marciana (1741) p. 264 wusste man, dass in dem Cod. gr. 502 saec. XIV ein Theognost-Fragment enthalten sei. Routh (Reliq. Sacrae III² f. 422) erinnerte daran; ich wiederholte diese Erinnerung (Gesch. der altchristl. Litt. I S. 439) und sprach dabei die Vermutung aus, dass es sich um einen anderen Theognost handle; denn weder war es wahrscheinlich, dass sich in einer Handschrift des 14. Jahrhunderts ein Bruchstück des Werkes des vornicänischen Lehrers erhalten, noch war es glaublich, dass im Laufe von 150 Jahren niemand Zanettis Angabe geprüft habe. Meine Vermutung ist dennoch unrichtig gewesen. Diekamp hat als erster Zanettis Angabe untersucht, und ein unzweifelhaft dem alten Alexandriner gebührendes Fragment war der Lohn seiner Bemühungen (Fol. 254 des Codex). Er hat dasselbe in der Theolog. Quartalschrift (1902 H. 4 S. 481—494) publiciert und mit einem gelehrten Commentare versehen. Leider lässt sich aus der Handschrift für die Überlieferungsgeschichte des Stückes nichts entnehmen. „Mit dem sonstigen Inhalte des Codex steht das Stück in keinem Zusammenhange. Die bedeutend kleinere und engere Schrift dieses und des unmittelbar folgenden Basilius-Fragments macht es wahrscheinlich, dass der Schreiber diese Texte zur Ausfüllung eines leeren Raumes von fast anderthalb Seiten nachträglich eingeschoben hat. Ähnliches zeigt sich noch an anderen Stellen der Handschrift.“ Ob dem Schreiber noch die Hypotyposen Theognosts im ganzen Umfang vorgelegen haben, lässt sich also nicht sicher entscheiden. Wahrscheinlich ist es nicht; vielmehr liegt die Annahme näher, dass das Stück längst aus dem Text des Ganzen ausgegliedert war und für sich (in einer dogmatischen Catene)



existierte.¹ Dagegen spricht auch nicht die Vorbemerkung des Schreibers: *Σημειωτέον ὅτι ἐν ἄλλοις πολλοῖς οὗτος βλασφημίας λέγει περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὡσαύτως καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, denn diese ist, wie Diekamp mit Recht bemerkt, aus Photius (Cod. 106 Bibl.) geflossen. Der nicht ganz richtig wiedergegebene Titel aber (*Ἡ τῶν δογμάτων ὑποτύποις* statt *ὑποτυπώσεις*, wie Athanasius und Photius überliefern), der die unbestimmte Aufschrift, welche der Autor selbst gegeben hat, verdeutlicht, spricht gegen die Annahme eines direkten Excerptes.

Fragmente der alexandrinischen Lehrer aus der Zeit zwischen Dionysius und Athanasius gehören bekanntlich zu den Seltenheiten. Das spärliche Material ist inbezug auf Pierius und Petrus in den letzten Jahren durch de Boor und Karl Schmidt etwas vermehrt worden. Diesen Entdeckungen reiht sich die Gabe Diekamps in erfreulicher Weise an. Dogmenhistorisch betrachtet ist sie wichtiger als jene Entdeckungen. Ich möchte den Dank für sie dadurch bezeugen, dass ich das, was wir jetzt über die Theologie des Theognost wissen, zusammenstelle und dogmengeschichtlich zu würdigen versuche.²

Der Bericht des Photius.

Photius (Cod. 106 Biblioth.): *Ἀνεγνώσθησαν Θεογνώστου Ἀλεξανδρέως λόγοι ἑπτὰ· οὗ ἡ ἐπιγραφή· Τοῦ μακαρίου Θεογνώστου Ἀλεξανδρέως καὶ ἐξηγητοῦ ὑποτυπώσεις.*

*Ἐν μὲν οὖν τῷ πρώτῳ λόγῳ διαλαμβάνει περὶ τοῦ πατρὸς καὶ ὅτι
5 ἔστι δημιουργὸς ἐπιχειρῶν δεικνύναι, καὶ κατὰ τῶν ὑποτιθέντων συναΐδιον ὕλην τῷ θεῷ.*

*Ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ τίθησι μὲν ἐπιχειρήματα, δι' ὧν δεῖν φησὶ τὸν πατέρα ἔχειν υἱόν... υἱὸν δὲ λέγων κτίσμα αὐτὸν ἀποφαίνει καὶ τῶν λογικῶν μόνον ἐπιστατεῖν, καὶ ἄλλ' ἅττα ὡσπερ Ὁριγένης ἐπιφέρει τῷ υἱῷ,
10 εἴτε ὁμοίως ἐκείνῳ δυσσεβείᾳ ἐαλωκῶς εἴτε, ὡς ἂν τις εἴποι, ἐκβιασάμενος τὴν ὑπὲρ αὐτοῦ ἀπολογία, ἐν γυμνασίας λόγῳ καὶ οὐ δόξης ταῦτα προτιθεῖς, ἢ καὶ πρὸς τὴν τοῦ ἀκροατοῦ ἕξιν καὶ ἀσθένειαν, ἀμνήτου παντελῶς, εἰ τύχοι, ὄντος τοῦ τῶν χριστιανῶν θειασμοῦ καὶ μὴ δυναμένου δέξασθαι τὴν τῆς θρησκείας ἀκρίβειαν, ὑποκατασπώμενος τῆς ἀληθείας*

1) Ein Fragment des Theognost in einer Bibelcatene durch Vermittelung des Athanasius s. u.

2) Die früher bekannten Fragmente habe ich in meinem Lehrbuch der Dogmengeschichte (3. Aufl.) I S. 733f. kurz behandelt.



καὶ τὴν ὀπωσδήποτε γνῶσιν υἱοῦ τῆς παντελοῦς ἀνηκοίας καὶ ἀγνωσίας
 λυσιτελεστέραν νομίζων εἶναι ἀκροατῆ. ἀλλὰ διαλέξει μὲν ἡ τοιαύτη
 καταφυγὴ τοῦ μὴ λέγειν ὀρθῶς καὶ ἀναχώρησις οὐκ ἂν ἀπίθανος οὐδὲ
 ψόγου ἐχομένη δόξη (τὰ πολλὰ γὰρ τῆ τοῦ προσδιαλεγόμενον γνώμη καὶ
 δόξη καὶ ἰσχυρῶς διαπράττεται), ἐγγράφου δὲ λόγου καὶ κοινοῦ προκεῖσθαι 5
 μέλλοντος νόμου τοῖς πᾶσιν εἴ τις τῆς ἐν αὐτῷ βλασφημίας τὴν προειρη-
 μένην εἰς ἀθώωσιν ἐπιφέρει ἀπολογίαν, εἰς ἀσθενῆ κατέδραμε συνηγορίαν.

Ὡσπερ δὲ ἐν τῷ δευτέρῳ οὕτω καὶ ἐν τῷ τρίτῳ λόγῳ περὶ τοῦ ἁγίου
 πνεύματος διαλαμβάνων τίθησι μὲν ἐπιχειρήματα, τὴν τοῦ παναγίου πνεύ-
 ματος δεικνύνει ὑπαρξιν ἀποπειρώμενος, τὰ δ' ἄλλα ὡσπερ Ὁριγένης ἐν 10
 τῷ Περὶ ἀρχῶν οὕτω καὶ αὐτὸς ἐνταῦθα παραληρεῖ.

Ἐν δὲ τῷ τετάρτῳ περὶ ἀγγέλων καὶ δαιμόνων ὁμοίως ἐκείνῳ κενο-
 λογεῖ καὶ σώματα αὐτοῖς λεπτὰ ἀμφιέννυσιν.

Ἐν δὲ τῷ πέμπτῳ καὶ ἕκτῳ περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ σωτῆρος
 διαλαμβάνων ἐπιχειρεῖ μὲν, ὡς ἔθος αὐτῷ, τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ υἱοῦ 15
 δυνατὴν εἶναι δεικνύναι, πολλὰ δὲ ἐν αὐτοῖς κενοφωνεῖ καὶ μάλιστα ὅταν
 ἀποτολμᾷ λέγειν, ὅτι τὸν υἱὸν φανταζόμεθα ἄλλοτε ἐν ἄλλοις τόποις περι-
 γραφόμενον, μόνῃ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ μὴ περιγραφόμενον.

Ἐν δὲ τῷ ἑβδόμῳ, ὃν καὶ „Περὶ θεοῦ δημιουργίας“ ἐπιγράφει, εὐσε-
 βεστερόν πως περὶ τε τῶν ἄλλων διαλαμβάνει καὶ μάλιστα πρὸς τῷ τέλει 20
 τοῦ λόγου περὶ τοῦ υἱοῦ.

Ἔστι δὲ τὴν φράσιν ἀπέριττος καὶ βαθύς, καλλιλεξία τε ὡσεὶ [ὡς ἐν
 Cod.] Ἀττικῷ καὶ συνήθει χρώμενος λόγῳ καὶ τοῦ συνήθους οὐδ' ἐν ταῖς
 συντάξεσιν ἀνακεχωρηκῶς, τοῦ μὲν τοι μεγέθους δι' ἐνάργειαν καὶ ἀκρι-
 βειαν τῶν ῥημάτων οὐ καταφέρεται. ἤχημασε δὲ 25

Cetera desunt.

Fragment I.

Athanas., Epist. 4 ad Serap. c. 11: Σὺ ἐζήτεις, τί δήποτε ἡ μὲν εἰς
 τὸν υἱὸν βλασφημία ἀφίεται, ἡ δὲ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἔχει ἄφε-
 σιν; . . . παλαιοὶ μὲν οὖν ἄνδρες, Ὁριγένης, ὁ πολυμαθὴς καὶ φιλόπονος,
 καὶ Θεόγνωστος, ὁ θαυμάσιος καὶ σπουδαῖος — τούτων γὰρ τοῖς
 περὶ τούτων συνταγματικοῖς ἐνέτυχον, ὅτε τὴν ἐπιστολὴν ἔγρα-
 ψας — ἀμφότεροί γε [cod. γὰρ] περὶ τούτου γράφουσι, ταύτην εἶναι τὴν
 εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημίαν λέγοντες, ὅταν οἱ καταξιοθίντες ἐν τῷ
 βαπτίσματι τῆς δωρεᾶς τοῦ ἁγίου πνεύματος παλινδρομήσωσιν εἰς τὸ
 ἁμαρτάνειν· διὰ τοῦτο γὰρ μηδὲ ἄφεσιν αὐτοῖς λήψεσθαι φασί, καθὰ καὶ
 ὁ Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Ἑβραίους λέγει· ἀδύνατον γὰρ τοὺς ἅπαξ φωτισθέν-
 τας κτλ. ταῦτα δὲ κοινῇ μὲν λέγουσι, καὶ ἰδίαν δὲ ἕκαστος προστίθησι
 διάνοιαν. ὁ μὲν γὰρ Ὁριγένης κτλ., ὁ δὲ Θεόγνωστος καὶ αὐτὸς
 προστιθεὶς φησι ταῦτα·

Ὁ πρῶτον παραβεβηκῶς ὄρον καὶ δεύτερον ἐλάττονος ἂν
 ἀξιοῖτο τιμωρίας· ὁ δὲ καὶ τὸν τρίτον ὑπεριδὼν οὐκέτι ἂν
 συγγνώμης τυγχάνοι.



Πρῶτον δὲ ὄρον καὶ δευτέρον φησι τὴν περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ κατῆ-
 5 χησιν· τὸν δὲ τρίτον, τὸν ἐπὶ τῇ τελεώσει καὶ τῇ τοῦ πνεύματος μετοχῇ
 παραδιδόμενον λόγον, καὶ τοῦτο βεβαιῶσαι θέλων ἐπάγει τὸ παρὰ τοῦ
 σωτῆρος εἰρημένον τοῖς μαθηταῖς· Ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ'
 οὐπω δύνασθε χωρεῖν· ἕταν δὲ ἔλθῃ τὸ ἅγιον πνεῦμα, διδάξει
 ὑμᾶς. Εἰτά φησιν·

10 Ὡςπερ τοῖς μηδέπω χωρεῖν δυναμένοις τὰ τέλεια διαλέ-
 γεται ὁ σωτῆρ συγκαταβαίνων αὐτῶν τῇ σμικρότητι, τοῖς δὲ
 τελειουμένοις συγγίνεται τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ οὐδέηπου τις
 ἐκ τούτων ἂν φραῖη τὴν τοῦ πνεύματος διδασκαλίαν ὑπερβάλ-
 λειν τῆς τοῦ υἱοῦ διδαχῆς, ἀλλ' ὅτι ὁ μὲν υἱὸς συγκαταβαίνει
 15 τοῖς ἀτελέσι, τὸ δὲ πνεῦμα σφραγίς ἐστὶ τῶν τελειουμένων —
 οὕτως οὐ διὰ τὴν ὑπερβολὴν τοῦ πνεύματος πρὸς τὸν υἱὸν
 ἄφουκτός ἐστι καὶ ἀσύγγνωστος ἢ εἰς τὸ πνεῦμα βλασ-
 φημία, ἀλλ' ὅτι ἐπὶ μὲν τοῖς ἀτελέσιν ἐστὶ συγγνώμη, ἐπὶ
 δὲ τοῖς γευσασμένοις τῆς οὐρανίου [al. codd. ἐπουρανίου]
 20 δωρεᾶς καὶ τελειωθεῖσιν οὐδεμία περιλείπεται συγγνώμης
 ἀπολογία καὶ παραίτησις.

7f. Joh. 16, 12. 13. — 17f. Matth. 12, 31. 32. — 19f. Hebr. 6, 4.

Fragment II.

Athanas., Epist. de decret. Nic. Synod. 25: Οἱ μὲν οἶν ἐν τῇ Νικαίᾳ
 συνελθόντες ταύτην ἔχοντες τὴν διάνοιαν, τοιαύτας καὶ τὰς λέξεις ἔγραψαν.
 ὅτι δὲ οὐχ ἑαυτοῖς πλάσαντες ἐπενόησαν ταύτας — ἐπειδὴ καὶ τοῦτο προ-
 φασίζονται —, ἀλλ' ἠνώθεν παρὰ τῶν πρὸ αὐτῶν παραλαβόντες εἰρήκασι,
 φέρε καὶ τοῦτο διαλέξωμεν, ἵνα μηδὲ αὕτη αὐτοῖς ἢ πρόφασις περιλεί-
 πηται· μάθετε τοίνυν, ὦ χριστόμαχοι Ἀρειανοί, ὅτι Θεόγνωστος μὲν,
 ἀνὴρ λόγιος, οὐ παρητήσατο τὸ Ἐκ τῆς οὐσίας εἰπεῖν· γράφων
 γὰρ περὶ υἱοῦ ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Ὑποτιπώσεων οὕτως εἴρηκεν.

Οὐκ ἔξωθεν τίς ἐστὶν ἐφευρεθεῖσα ἢ τοῦ υἱοῦ οὐσία οὐδὲ
 ἐκ μὴ ὄντων ἐπεισῆχθη· ἀλλὰ ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας ἔφω,
 ὡς τοῦ φωτὸς τὸ ἀπαύγασμα, ὡς ὕδατος ἀτμίς· οὔτε γὰρ τὸ
 ἀπαύγασμα οὔτε ἡ ἀτμίς αὐτὸ τὸ ὕδωρ ἐστὶν ἢ αὐτὸς ὁ ἥλιος οὔτε
 5 ἀλλότριον, καὶ οὔτε (ἢ τοῦ υἱοῦ οὐσία) αὐτός ἐστιν ὁ πατὴρ
 οὔτε ἀλλότριος ἀλλὰ ἀπόρροια τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, οὐ
 μερισμὸν ὑπομεινάσης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας· ὡς γὰρ μένων
 ὁ ἥλιος ὁ αὐτὸς οὐ μειοῦται ταῖς ἐκχεομέναις ὑπ' αὐτοῦ ἀγλαῖς,
 οὕτως οὐδὲ ἡ οὐσία τοῦ πατρὸς ἀλλοίωσιν ὑπέμεινε, εἰκόνα
 10 ἑαυτῆς ἔχουσα τὸν υἱόν.

Das Stück findet sich auch in der Catene zum Hebräerbrief (Cod.
 Paris. 238, Cramer T. VIII p. 361), jedoch nicht ganz vollständig; es



fehlen die Worte Z. 3ff. *ὡς ὕδατος* bis *οὔτε ἀλλότριον* und Z. 6 *οὐ μερισμὸν* bis *οὐσίας*. Dagegen bietet die Catene die Worte Z. 5f. *καὶ οὔτε αὐτός ἐστιν ὁ πατήρ οὔτε ἀλλότριος*, welche in den Ausgaben des Athanasius fehlen, aber unentbehrlich sind. Aber auch so ist die Stelle noch lückenhaft; es muss notwendig vor *αὐτός ἐστιν* Z. 5 *ἢ τοῦ ῥιῶ οὐσία* eingeschoben werden. Dass das Catenen-Fragment den Werken des Athanasius entnommen und nicht etwa selbständig excerpirt ist, beweist die Einführung: *λέγει δὲ πον καὶ Θεόγνωστος, ἀνὴρ λόγιος*.

Fragment III.

Gregorius Nyss., Lib. III c. Eunom., orat. III: *Καὶ οὐ μόνος ἐν τούτῳ πεπλάνηται κατὰ τὴν ἀτοπίαν τοῦ δόγματος ὁ Εὐνόμιος, ἀλλ' ἔστι καὶ ἐν τοῖς Θεογνώστον πεπονημένοις τὸ ἴσον εὔρεϊν, ὅς φησι·*

Τὸν θεὸν βουλόμενον τὸδε τὸ πᾶν κατασκευάσαι προῶτον τὸν υἱὸν οἷόν τινα κανόνα τῆς δημιουργίας προῦποστήσασθαι.

Fragment IV.

Codex Marc. gr. 502 saec. XIV. fol. 254.

*Θεογνώστου Ἀλεξανδρέως ἐκ τῆς τῶν δογμάτων
Ὑποτυπώσεως.*

Σημειωτίον ὅτι ἐν ἄλλοις πολλοῖς οὗτος βλασφημίας λέγει περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὡσαύτως καὶ περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

Λόγον καὶ σοφίαν τὸν υἱὸν ὀνομάζουσιν αἱ γραφαί· λόγον μὲν οἷα δὴ (ἐκ τοῦ) νοῦ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων ἐξιόντα· τὸ γὰρ κάλλιστον γέννημα τοῦ νοῦ τὸν λόγον εἶναι (σαφές). ἔστι δὲ ὁ λόγος καὶ εἰκόσιν· μόνος γὰρ οὗτος τῶν ἐν τῷ νῷ τυγγανόντων νοημάτων τὴν ἔξω φορὰν ἐγχειρίζεται. ἀλλ' οἱ 5 μὲν ἐν ἡμῖν λόγοι ἐν μέρει καὶ τὰ δυνατὰ ἐξαγγέλλουσι, τινὰ δὲ καὶ ἀπόρητα ἀπολείπουσιν ἐν τῷ νῷ μόνον ἀποκείμενα· τὸν δὲ οὐσιώδη τοῦ θεοῦ λόγον ἀπάντων..... διὸ καὶ σοφίαν αὐτὸν εἶπον, ὡς μᾶλλον τούτου τοῦ ὀνόματος τὸ πλῆθος τῶν ἐν αὐτῷ θεωρημάτων ἐνδείκνυσθαι δυναμένου. 10

Καὶ ἐν αὐτῷ οἰκεῖν φασὶ τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος πάσης, οὐχ ὡς ἑτέρου μὲν ὄντος αὐτοῦ, ἑτέρας δὲ ἐπεισιούσης

1 Joh. 1, 1; Prov. 8, 22; I Kor. 1, 24. — 4 Coloss. 1, 15; II Kor. 4, 4. — 11 Koloss. 2, 9.

2 ἐκ τοῦ + Harnack. — 3 σαφές + Diekamp. — 8 Im Ms. ist Raum für 7—8 Worte freigelassen; Diekamp ergänzt τῶν τοῦ θεοῦ θεωρημάτων ἐπιτηρέα λέγειν εἰκόσιν.



ἐν αὐτῷ τῆς θεότητος, ἀλλ' αὐτῷ δὴ τούτῳ τῆς οὐσίας αὐτοῦ συμπληρωμένης τῆς θεότητος. ἔχων τὴν ὁμοίότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν ἔχει ἂν καὶ κατὰ τὸν ἀριθμὸν. διὸ καὶ εἷς λόγος καὶ μία σοφία· ἄλλης γὰρ οὐκ ἔδειτο ὁ πατήρ, 5 οὐδὲ ἄλλο τι ἐκμαγεῖον αὐτῷ ἔσεσθαι τῆς οὐσίας ἔμελλεν ὡσπερ ἐνδεῶς ἔχοντος τοῦ πρώτου. οὕτω γὰρ ἔμελλε πλήρη τὴν ὁμοίότητα ἔχειν, εἰ μὴδὲ τοῦ ἀριθμοῦ ἀπολείποιτο. εἷς δὲ ὢν καὶ τὴν τοῦ ἐνὸς ὁμοίότητα σώζων ἀκριβῆ ἀναλλοιώτως ἂν εἶη ἀναλλοιώτου πατρὸς μίμημα ὄν· ἀδύνατον γὰρ μετα- 10 βολῆς ἐν πείρᾳ γενέσθαι τό γε ἀκριβῶς πρὸς τὴν τοῦ ἐνὸς ὁμοιότητα νενευκός.

Λέγεται δὲ καὶ ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ καὶ κάτοπτρον ἀκηλίδωτον, ἅπερ ἐν κύκλῳ περιμόντα πολλοῖς ὀνόμασι τὸν τῆς εἰκόνας λόγον διατηρεῖ.

Testimonia.

1. Philippus Sidetes, wie ein anonymer Kompilator im Cod. Bodl. Borocc. 142 fol. 216 mitteilt, hat in seiner „Christlichen Geschichte“ behauptet, Theognost sei der Nachfolger des Pierius in der Leitung der alexandrinischen Katechetenschule gewesen (cf. Dodwell, Dissert. in Iren., App. p. 488 ff.).

2. Stephanus Gobarus (bei Photius, Bibl. Cod. 282) hebt es hervor, dass Athanasius den Origenes und Theognost lobend erwähnt habe [das bezieht sich wohl auf die Fragmente I und II].

3. Georgius v. Corcyra (saec. XII fin., s. über ihn Krumbacher, Gesch. d. byzant. Litt.² S. 91. 770) rechnet den Theognost zu den kirchlichen Lehrern in folgender Reihenfolge: der alex. Dionysius, Methodius von Patara, Clemens Stromateus, Pierius, Pamphilus, Theognost, Irenäus und Hippolyt, der Schüler des Irenäus (s. Allatius, Diatrib. p. 320f. und meine Litt.-Gesch. I S. 476).

§ 1. Allgemeines über das Werk des Theognost.

Die Zeit des Theognost darf nicht aus dem Excerpt aus der confusen „Christlichen Geschichte“ des Philippus Sidetes (s. oben

12 Hebr. 1, 3; Sap. Sal. 7, 26.

2 αὐτῷ δὴ τούτῳ Weyman (Cod. αὐτὸ δὴ τοῦτο), αὐτὸ δὴ τοῦτό (ἔστιν, ὃ καὶ ὁ πατήρ, καθ' ὁμοιότητα τοῦτον) τῆς οὐσίας Diekamp.



S. 78) festgestellt werden; denn dort ist die Reihenfolge der alexandrinischen Lehrer falsch wiedergegeben; sie ist vielmehr nach der Zeit des Dionysius Alex. und des Pierius zu bestimmen. Jener legte im J. 247/8 das Amt des Vorstehers der Katechetenschule nieder und wurde Bischof; dieser ist Lehrer, wahrscheinlich auch Vorsteher, der Katechetenschule in Alexandrien unter Diokletian gewesen. Da Eusebius über Theognost ganz schweigt, über Pierius' Amtsstellung sich nicht klar ausdrückt, so ist eine genauere Zeitbestimmung inbezug auf Theognost nicht möglich, zumal da nicht sicher ist, dass die Reihenfolge Dionysius, Theognost, Pierius vollständig ist. Die Feststellung muss genügen, dass Theognost zwischen 247/8 und dem Anfang der achtziger Jahre gewirkt hat. Vielleicht ist er die ganze Zeit hindurch Vorsteher der Schule gewesen, vielleicht nur während eines Teils dieses Zeitraumes.

Zur Zeit des Athanasius war Theognost ein von den Orthodoxen Alexandriens noch nicht preisgebener Lehrer, dessen Ketzereien man also übersah: „ὁ θαυμαστός καὶ σπουδαῖος“ wird er von Athanasius (s. oben S. 75 I) genannt (das „ἀνὴρ λόγιος“ — s. oben S. 76 II — besagt freilich wenig). Dagegen rückte Gregor von Nyssa bereits von ihm ab. In der Folgezeit schwankt das Urteil über „den Alexandriner und Exegeten“. Sehr merkwürdig ist das völlige Schweigen des Eusebius (Hieronymus) über ihn. Seine Theologie kann unmöglich dem Eusebius zum Anstoss gereicht haben. Ist lediglich die Unfertigkeit der letzten Bücher der Kirchengeschichte an der Auslassung Schuld?

Photius verdanken wir eine kurze Inhaltsangabe des Werkes. Wir erfahren, dass es sieben Bücher umfasste, und wir lernen das Thema jedes Buches kennen. Die Schlüsse aber, die Diekamp inbezug auf das 7. Buch aus der Regeste des Photius gezogen und die er dann für die geschichtliche Würdigung des von ihm entdeckten Stückes verwertet hat, vermag ich nicht für zutreffend zu halten. Er legt den Finger darauf, dass das 7. Buch einen Sondertitel getragen habe, dass es auf bereits erörterte Probleme zurückkomme und dass es „frömmere“ laute als die früheren. Er glaubt daraus schliessen zu dürfen, dass dieses Buch bedeutend später als die früheren verfasst sei und dass sich Theognost in ihm selbst corrigiert habe. „Während die ersten sechs Bücher den dogmatischen Stoff in streng systematischer Entwicklung



vorlegen, weicht das siebente Buch von dieser Methode ab und charakterisiert sich durch die erneute Behandlung schon erörterter Probleme als späteren Nachtrag. Da eine durchgängige Correctur früherer Ansichten stattgefunden zu haben scheint, so wird man wohl auf eine längere Zwischenzeit schliessen dürfen. Vielleicht ist die Vermutung nicht zu gewagt, dass das Lehrschreiben des römischen Dionysius (261/2) Anlass gab. (Wie Dionysius von Alexandrien selbst), so mag auch Theognost eine Gelegenheit benutzt haben, der römischen Doctrin entsprechend, die Lehre von dem Logos und seinem Verhältnis zur Schöpfung zu verbessern und namentlich das am meisten anstössige Wort *κτίσμα* zu vermeiden.“¹

Die drei Beobachtungen, auf welche Diekamp diese kühn ausgebaute Hypothese gründet, sind m. E. sämtlich hinfällig; denn (1) dass die vorangehenden sechs Bücher keinen Sondertitel getragen haben, lässt sich aus der Thatsache, dass Photius nur für das siebente einen solchen angiebt, mit irgend welcher Sicherheit nicht erschliessen. Es besteht nicht einmal eine gewisse Wahrscheinlichkeit für diese Annahme; denn die Angaben „*Περὶ τοῦ πατρὸς*“ (Buch I), „*Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*“ (Buch III), „*Περὶ ἀγγέλων καὶ δαιμόνων*“ (Buch IV), „*Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ σωτῆρος*“ (Buch V und VI)² sind der Titelangabe „*Περὶ θεοῦ δημιουργίας*“ (Buch VII) ganz parallel. Nur bei dem zweiten Buche hat Photius in seiner Regeste den Titel nicht angegeben; aber die Parallele zu Buch I und III macht es gewiss, dass er gelaute hat: „*Περὶ τοῦ νόου*“. Dass Photius nur den Titel des 7. Buches in einem Nebensatz ausdrückt (*ὄν καὶ „Περὶ θεοῦ δημιουργίας“ ἐπιγράφει*), ist einfach eine stilistische Wendung, die sich daraus erklärt, dass er im Hauptsatz sofort etwas zur Charakteristik des Buches bringen will (ähnlich wie bei Buch II). Mehr daraus zu schliessen ist unerlaubt oder wäre nur dann erlaubt, wenn Diekamp mit der Annahme im Rechte wäre (ad 2), das 7. Buch kehre zu bereits erörterten Problemen zurück und stelle sich deshalb als ein Nachtrag dar, der früher

1) Diekamp setzt demgemäss und aus Gründen, auf die wir noch eingehen werden, die sechs ersten Bücher „mit einiger Wahrscheinlichkeit“ vor das J. 261, das siebente Buch nach 261, ja erst in die siebziger Jahre.

2) Ob diese beiden Bücher noch durch Untertitel abgegrenzt waren, lässt sich nicht ermitteln.



Gesagtes corrigieren sollte. Allein auch diese Annahme ist sehr precär, ja unrichtig: allerdings ist bereits im 1. Buch bei der Gotteslehre Gott als Schöpfer behandelt und sind die widerlegt worden, welche ihm eine gleich-ewige Materie zuordnen; von der Schöpfung selbst war jedoch noch nicht gehandelt. Das geschieht erst im 7. Buche. Es ist aber die Unterscheidung der Capitel „Gott als Schöpfer“ und „die geschaffene Welt“ keineswegs auffallend, vielmehr zu allen Zeiten etwas ganz geläufiges; dazu: eine vollständige Dogmatik konnte unmöglich ein Capitel über „die Welt“ entbehren. Nur das könnte man noch einwenden, dass das 7. Buch, wenn es kein späterer Nachtrag wäre, an der 5. Stelle stehen müsse (nach den Engeln und Dämonen und vor der Menschwerdung).¹ Allein auch dieser Einwurf ist nicht stichhaltig; denn es entspricht der religionsphilosophischen Conception, dass zuerst alles abgehandelt wird, was sich auf die Gottheit und die himmlische Welt bezieht. Die für die Alexandriner charakteristische Spekulation, die selbst die Menschwerdung vor der Schöpfungswelt zu behandeln vermag, tritt hier zwar frappierend, aber nicht befremdend hervor. Was aber endlich die Beobachtung betrifft, dass das 7. Buch frömmere laute wie die früheren (ad 3), so darf man auch daraus nicht auf eine veränderte Haltung des Verfassers und deshalb auf eine spätere Zeit und einen Nachtrag schliessen; denn es ergab sich ganz von selbst, dass in einem Buche über die Schöpfung und die Welt die Ketzereien — wie überhaupt, so speziell inbezug auf den Sohn — zurücktraten, die in der Ausführung über den Sohn an sich und in seinem Verhältnis zum Vater hervorgetreten waren.² Dass aber Photius dies ausdrücklich anmerkt, ist wiederum nicht auffallend; denn er ist hier³ und anderswo bestrebt, bei vorkonstantinischen Vätern, so gut er es vermag, alles zum besten zu kehren und „Ungenauigkeiten“ in der Lehre, die er anmerken

1) An der zweiten Stelle konnte es nicht stehen; denn dort hätte es den Zusammenhang „Vater, Sohn und h. Geist“ zerrissen.

2) Man darf annehmen, dass unter dem Titel „Περὶ Θεοῦ δημιουργίας“ der Sohn und der Geist nicht inbegriffen waren. Schon dieser Umstand musste seinen Inhalt der späteren Zeit annehmbarer machen als den Inhalt des 2. (u. 3.) Buches.

3) S. die Bemerkungen zum 2. Buch.
Texte u. Untersuchungen. N. F. IX, 3.



muss, zu beschönigen, zu erklären und durch Hervorhebung von Vorzügen zu verdunkeln.

Das methodisch an sich schon fragwürdige Unternehmen, aus dem kurzen Bericht des Photius auf eine innere Entwicklung des Theognost zu schliessen und das einheitliche Werk zu zerspalten, ist somit abzulehnen. Auf die kühne Hypothese aber, ein römisches Lehrschreiben habe die Veränderung des Theognost bewirkt, dürfen wir uns überhaupt nicht einlassen, da sie völlig in der Luft schwebt und eben deshalb geradezu peinlich wirkt.

Fragen lässt sich, ob das Werk in den sieben Büchern abgeschlossen war. Man vermisst ein Buch „Über den Menschen“, auch ein Buch „Über die Erlösung“ und ein weiteres „Über die heilige Schrift“. Allein vom Menschen kann im 7., von der Erlösung im 5. und 6. Buch gehandelt worden sein, und notwendig war ein Buch über die heilige Schrift nicht, wenn ihr auch Origenes ein solches in seinem dogmatischen Hauptwerk gewidmet hat. Da Photius nicht sagt, dass das Werk unvollendet sei, so liegt es näher, es in den sieben Büchern für abgeschlossen zu halten; ja man kann sagen, dass eben die Ausführung des Stoffes in sieben Büchern, von denen nur eines über die Schöpfung handelt, den Charakter und die Weise der alexandrinischen Religionsphilosophie besonders deutlich zum Ausdruck bringt.¹

Der Titel „Hypotyposen“, den Theognost seinem Werk gegeben hat, lässt ein Urteil über die Art der Behandlung so wenig zu wie das Beiwort „Exeget“ zu Theognost, welches Photius in der erweiterten Aufschrift des konstantinopolitanen Manuscripts des Werkes gefunden hat. „Exegeten“ waren alle christlichen Religionsphilosophen Alexandriens, und das Skizzenhafte, Unvollständige, welches dem Begriff „Hypotyposen“ anhaftet, braucht nicht eine skizzenhafte Methode der Darstellung anzudeuten, sondern kann von dem Verfasser hervorgehoben sein, weil die Grösse und Würde des Gegenstandes eine andere Zeichnung nicht

1) Worauf Zahn (Forschungen III S. 130) die Annahme gründet, das 7. Buch scheine eine Recapitulation der ganzen Dogmatik gewesen zu sein, weiss ich nicht. Auch die Meinung Krügers (Gesch. der altchristl. Litt. 1895 S. 133), das 7. Buch habe von „Gottes Weltregiment“ gehandelt, ist nicht richtig; denn *δημιουργία* heisst nicht Weltregiment.



gestattet. Die straffe Einteilung des Stoffes lässt vielmehr vermuten, dass derselbe wirklich systematisch behandelt war.

Die Einteilung ist eine besondere Eigentümlichkeit des Werkes. Sie unterscheidet sich von der des Origenes vollkommen und ist in ihrer Einfachheit und dem Fortschritt der Gedanken vorbildlich geworden.

Inhaltlich muss das Werk wesentlich mit dem des Origenes übereingestimmt haben. Bei dem 2. und 3. Buch hebt Photius das auch ausdrücklich hervor. Was er aus dem Werke erwähnt, ist alles im Sinne des Origenes — die Ablehnung der Gleichewigkeit der Materie, die Betrachtung des Sohnes als *πτίσμα*, die Einschränkung desselben auf die „*λογικά*“, die parallel zur Lehre vom Sohne entwickelte Lehre vom Geiste, die besonderen Lehren von den Geistern und Dämonen und ihrer feinen Leiblichkeit, die Umschriebenheit des (incarnierten) Sohnes, der nur durch seine Energie allgegenwärtig zu sein vermöge.

Eine besondere Eigentümlichkeit des Werkes ergibt sich noch aus der von Photius beim 5. und 6. Buch gebrauchten Wendung: *ἐπιχειρεῖ, ὡς ἔθος αὐτῶ, τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ υἱοῦ δυνατὴν εἶναι δεκνύναι* (vgl. auch die Regeste zum 2. Buch: *ἐπιχειρήματα, δι' ὧν δεῖν φησὶ τὸν πατέρα ἔχειν υἱόν*). Hier nach haben wir anzunehmen, dass Theognost seinen biblisch-spekulativen Ausführungen stets eine deduktiv-dialektische Untersuchung über die Möglichkeit der betreffenden Thesen vorausgeschickt hat. Es könnte das auf aristotelischen Einfluss deuten, allein eine andere Annahme, auf die ich schon in meiner „Dogmengeschichte“ I³ S. 733 not. 4 hingedeutet habe, liegt näher. Theognost muss nach der Regeste des Photius auf die Widerlegung zweier (dreier) Ansichten besonderes Gewicht gelegt haben, nämlich dass die Materie ewig sei, dass Gott keinen „Sohn“ habe und dass die Menschwerdung eine Unmöglichkeit sei. Das sind aber die Thesen, welche die neuplatonischen Theologen der christlichen Wissenschaft entgegengehalten haben und in deren Behauptung im Grunde der ganze Unterschied zwischen Neuplatonismus und kirchlich-alexandrinischer Dogmatik besteht. Es ist sehr lehrreich zu sehen, dass schon am Ende des 3. Jahrhunderts der so fixierte Gegensatz deutlich hervorgetreten ist.



§ 2. Die Fragmente.

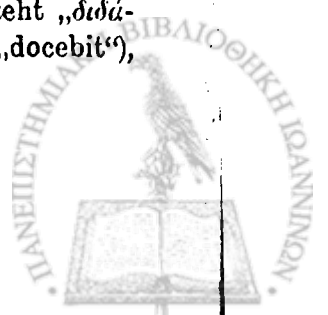
1. In dem Brief an Serapion lehnt Athanasius seine Darlegung über die Sünde wider den h. Geist an Ausführungen des Origenes und Theognost an. Er sagt dabei, dass sie in „*συνταγμάτια*“ dieser Gelehrten enthalten seien. Es ist nicht leicht, unter diesen „*συνταγμάτια*“ etwas anderes zu verstehen als eigene kleine Abhandlungen über den Gegenstand.¹ Dafür spricht auch die Mitteilung des Athanasius, dass er eben jetzt erst auf diese Schriftchen gestossen sei; die grossen Werke des Origenes und Theognost kannte er natürlich schon seit längerer Zeit. Origenes und Theognost gehen auch bei diesem Lehrpunkt zusammen beide beziehen die Sünde wider den h. Geist auf alle Getauften, die wieder in das Sündigen zurückfallen, und berufen sich auf die bekannte Stelle im Hebräerbrief. Aber Athanasius bemerkt, dass jeder von ihnen doch etwas eigentümliches habe. Theognost zieht die Lehre von den drei „*ὄροι*“ herbei², die auch Photius in seiner Regeste bei ihm bemerkt hat.³ Wer den Horos des Vaters und des Sohnes, die im Geschaffenen bez. im Logischen walten, überschreitet, wird geringer gestraft, wer aber den Horos des h. Geistes verachtet, erhält keine Vergebung. Der h. Geist waltet in dem Geheiligten. Wer zu diesem Kreise gehört, der hat nicht nur die natürlichen und moralischen Lehren empfangen, sondern ist in die vollkommene Erkenntnis eingeweiht, hat Anteil am h. Geist und alles das empfangen, was nach dem Worte Christi erst der h. Geist bringen sollte.⁴ Wird er rückfällig, so

1) Anders Krüger, a. a. O. S. 134: „(An dieser Stelle) eine Abhandlung über die Sünde wider den h. Geist zu finden — so Harnack — liegt kein Grund vor“.

2) Sie stammt auch von Origenes.

3) S. die Bemerkung zum 2. Buch: *τὸν ἀποφαίνει τῶν λόγων μόνον ἐπιστατεῖν*.

4) Ob Athanasius die Verse Joh. 16, 12. 13 genau in der Fassung, die ihnen Theognost gegeben, citiert hat, ist nicht ganz sicher, da Ath. an dieser Stelle nur ein Referat mitteilt (doch vgl. wie Theognost im 4. Fragment Koloss. 2, 11 auch sehr eigentümlich citiert hat). Weder das „*οὐπω*“ noch das „*χωρεῖν*“ ist sonst in v. 12 bezeugt („*χωρεῖν*“ erklärt sich durch die Einwirkung verwandter Stellen); doch „*ἄρατι*“ am Schluss des Verses fehlt auch im Sinaiticus (pr. man.). Im 13. Vers steht „*τὸ ἅγιον πνεῦμα*“ statt „*ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τ. ἀληθείας*“ und statt „*ὁδηγήσει*“ steht „*δοῦξαι*“ — eine lateinische, durch cl und codd. ap. August. bezeugte („docebit“),



ist eine Vergebung nicht mehr möglich. Theognost hat selbst gefühlt, dass hier der falsche Schluss gezogen werden könnte, der h. Geist stehe höher als der Sohn; er bemerkt daher wörtlich: „Wie sich der Heiland mit seiner Rede an die wendet, die das Vollkommene noch nicht fassen können, zu ihrer Niedrigkeit herabsteigend, zu den Vollkommenen aber der h. Geist kommt, und niemand deshalb sagen wird, die Lehre des h. Geistes übertreffe die Lehre des Sohnes, vielmehr (dabei stehen bleiben wird), dass der Sohn zu den Unvollkommenen herabsteigt, der Geist aber das Siegel der Vollkommenen ist — so ist auch die Lästung inbezug auf den Geist nicht um der erhabenen Würde des Geistes über den Sohn willen unverzeihlich¹ und unvergebbar, sondern weil inbezug auf die Unvollkommenen eine Vergebung noch offen steht, es aber inbezug auf die, welche das himmlische Geschenk geschmeckt haben und vollendet worden sind, keine zur Vergebung führende Entschuldigung noch ein Abbiten mehr giebt.“ Theognost verbietet also, aus der auf die Sünde wider den h. Geist (und nur auf sie) gesetzten Strafe Schlüsse auf die höhere Würde des Geistes dem Sohn gegenüber zu ziehen; er verbietet es lediglich vermittels des Hinweises, dass doch auch die Lehre des Geistes nicht höher sei, obgleich sie sich an die Vollkommenen richte, die Lehre des Sohnes aber an die Unvollkommenen. Befriedigend ist diese Beweisführung nicht (sie schiebt nur den Streitpunkt zurück); denn mindestens der Schein bleibt bestehen, dass eine Lehre an die Vollkommenen höher sei als eine Lehre an Unvollkommene und dass darum auch jener Lehrer diesen übertreffe. Theognost selbst ist, wie Origenes, weit davon entfernt gewesen, den h. Geist dem Sohne überzuordnen; aber ihre Conception von den drei Kreisen weist an dieser Stelle eine Schwäche auf, die die Dogmatiker der Folgezeit mit Recht veranlasst hat, sie abzulehnen. Wohl wurde auch später noch die Lehre eingeteilt in *κατήχησις περὶ πατρός*, *κατήχ. περὶ υἱοῦ* und *κατήχ. περὶ ἁγ. πνεύματος*, aber es wurde nicht mehr behauptet, dass der Vater ausschliesslich die *φρονικά*, der Sohn die *λογικά*, der Geist die *ἡγιασμένα* beherrsche.

im Griechischen aber sonst gänzlich unbezeugte LA. Doch findet sich bei Eusebius und Cyrillus Hieros. „*δηγῆσεται*“.

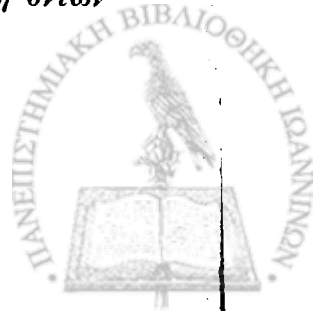
1) *ἄφρονος* ist hier eigentümlich gebraucht: nicht die *blasphemia spiritus* ist *ἄφρονος*, sondern die *poena blasphemiae*.



2. Aus dem 2. Buch der Hypotyposen hat Athanasius gegen die Arianer eine Stelle über den Ursprung des Sohnes hervorgehoben. Es ist ein ziemlich triviales Stück; denn es enthält kaum mehr, als was allgemein von den christlichen Theologen seit der Zeit der Apologeten über dieses Problem gesagt worden ist.¹ Indessen ist zu beachten — und das giebt der Ausführung eine gewisse Bedeutung —, dass Theognost nicht von dem Sohne, sondern von der *Usie* des Sohnes spricht. Augenscheinlich hat er dem Sohne eine besondere *Usie* beigelegt. In diesem Zusammenhang ist das Bild vom Wasser und vom Dampf charakteristisch: denn Wasser und Dampf haben in der That für den Augenschein (und der erschöpft hier das gewählte Bild) eine ganz verschiedene *Usie*, obgleich diese aus jener stammt. Um beides aber ist es dem Theognost zu thun gewesen: sowohl die volle Unterscheidung des Wesens des Sohnes von dem des Vaters zum Ausdruck zu bringen, als auch den Ursprung des ersteren aus dem letzteren. Dazu kommt aber noch das Interesse, welches am Schluss stark hervorgehoben ist, den Vater keine Veränderung noch eine Abschwächung oder Teilung erleiden zu lassen. In diesem Zusammenhang nennt er den Sohn „das Bild“ des Vaters, ein Ausdruck, der bekanntlich bei Origenes (mit dem Zusatz „unveränderlich“) eine grosse Rolle spielt. Eine tiefere Erkenntnis der theognostischen Lehre vom Sohne ermöglicht das Stück leider nicht. Der Hinweis, den Photius gegeben hat, dass Theognost den Sohn ein „*κτίσμα*“ nennt und ihn lediglich mit den Logica als Herrscher in Beziehung gesetzt habe, ist wichtiger als dieses ganze Fragment.

3. Gewiss haben auch die Kappadocier Theognost gekannt, aber nur Gregor von Nyssa hat ihn citiert, und auch er nur einmal. Das Citat, welches nach dem Stichwort „*δημιουργία*“ dem 7. Buch angehört zu haben scheint, umfasst nur sechzehn Worte. Doch ist über sie hinaus die Zusammenstellung Theognosts mit Eunomius lehrreich; sie beweist an sich, dass seine Lehre vom Sohn der des Arius verwandter gewesen sein muss, als man nach der freundlichen Erwähnung bei Athanasius (sowie nach dem 4. Fragment, s. unten) vermutet. Theognost bekundet

1) Bemerkenswert ist die ausdrückliche Ablehnung „*οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων*“ und die Constatierung „*ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*“.



sich aufs neue als der Schüler des Origenes: Arianer und Orthodoxe vermochten sich auf ihn zu berufen. Die uns bei Gregor aufbehaltenen Worte („Als Gott dieses All bereiten wollte, hat er zuerst den Sohn als eine Art von Richtschnur für die Schöpfung zu Grunde gelegt“) beweisen nicht, dass er die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der ewigen Zeugung des Sohnes, wie sie Origenes vorgetragen, verworfen hat. Denn es handelt sich in den Worten des Theognost nicht um das Geschaffene überhaupt, sondern um unsere Welt („τόδε τὸ πᾶν“); auch sagt Theognost nicht, dass der Sohn damals erst, als unsere Welt geschaffen werden sollte, entstanden ist, sondern dass er „οἶον κενῶν τῆς δημιουργίας“ ihr zu Grunde gelegt worden ist. Dieser altapologetische Gedanke setzt freilich Sohn und Welt in eine Beziehung, die bei der Orthodoxie des 4. Jahrhunderts so nicht mehr anerkannt wurde; aber Theognost hat die Meinung der Apologeten, der Sohn sei erst zum Zweck der Verwirklichung dieser Welt aus Gott hervorgegangen, gewiss nicht geteilt.

4. Das uns von Diekamp geschenkte Fragment ist lehrreicher und wichtiger als die, welche wir bisher besaßen. Es stammt — so ist nach dem Inhalt zu schliessen — aus dem 2. Buch und hat sich wohl deshalb erhalten, weil es die orthodoxeste Ausführung enthält, die in dem ganzen Werk zu finden war. Eben deshalb darf es nicht als typisch angesehen werden.

Diekamp hat das Fragment mit einem gelehrten und aufklärenden Commentar begleitet; da ich aber über einige nicht unwichtige Punkte anders urteile, so gebe ich eine kurze Erläuterung, in welcher ich auf die von meinem Vorgänger erledigten Punkte nicht näher eingehen werde.

Mit den Worten: „Λόγον καὶ σοφίαν τὸν υἱὸν ὀνομάζουσιν αἱ γραφαί“ beginnt das Fragment. „Der Sohn“ ist also — wie auch nach der Regeste des Photius (Buch II) zu erwarten war — die eigentliche Bezeichnung für das zweite Wesen neben Gott; „Logos“ und „Sophia“ sind nur Namen. Diese verhängnisvolle, hauptsächlich durch Origenes herbeigeführte Wendung in der altkirchlichen Theologie (bei den Apologeten ist der Logos die Wesensbezeichnung) ist nur scheinbar eine Rückkehr zu einer älteren Stufe; denn der ursprünglich für das Verhältnis des geschichtlichen Erlösers zu Gott geltende Sohnesbegriff ist auf ein vorzeitliches Verhältnis übertragen. Die Eliminierung des Logos-



begriffes als Wesensbezeichnung hat freilich erst ermöglicht, dass die nicänisch-athanasianische Christologie überhaupt aufkommen konnte und mit ihr die volle Neutralisierung der alten Logoslehre; aber dieser Gewinn war teuer genug erkaufte, sofern durch die Schöpfung der Vorstellung des ewigen Sohnes Gottes das ganze Problem nun in die sublimste Metaphysik gerückt war.

Theognost rechtfertigt nun die Bezeichnung „*λόγος*“ und „*σοφία*“ für den Sohn. Es ist lehrreich, dass er die Nötigung dazu empfunden hat: so stark stand der Sohnesbegriff im Vordergrund. Dass die beiden Bezeichnungen gleichwertig behandelt werden, war in jener Zeit ganz geläufig; auch der Antipode Theognosts, Paul von Samosata, thut das. Die Rechtfertigung für den Namen „*λόγος*“ wird doppelt gegeben: der Logos ist die vornehmste Hervorbringung des Nus, und der Logos ist die einzige Darstellung des Nus nach aussen und deshalb das Bild Gottes. Aus dem ersten Satze folgt, wie Diekamp richtig gesehen hat, dass Theognost *Πατήρ* = *Νοῦς* gesetzt hat¹; er hat also die beiden anderen Möglichkeiten (*Νοῦς* = *Λόγος* oder *Πατήρ*, *Νοῦς*, *Λόγος* drei verschiedene Grössen) abgelehnt, während die Mehrzahl der alten Apologeten den Nus und den Logos identifiziert hatten, im Neuplatonismus aber das letzte Prinzip vom Nus unterschieden wurde.

Dass der Logos die vornehmste Hervorbringung des Nus sei, bedurfte keiner weiteren Erörterung; wohl aber war eine kurze Ausführung darüber nötig, dass der Logos die einzige Darstellung des Nus nach aussen ist; denn es sollte durch sie der Begriff des Logos in den des Bildes übergeführt werden („der Logos ist auch Abbild“). Augenscheinlich war dem Theognost die Bezeichnung des Sohnes als des Bildes Gottes dogmatisch wichtiger als die des Logos. Das ist wiederum ganz im Sinne des Origenes; auch begegnete uns schon am Schlusse des 2. Fragments die Bezeichnung des Bildes für den Sohn bei Theognost.

Warum erschien aber dem Origenes und seiner Schule die Bezeichnung des Bildes für den Sohn dogmatisch wertvoller als die des Logos? Aus zwei Gründen: erstlich weil die Bezeichnung „Bild“ das Missverständnis, dass Gott eine Veränderung,

1) Der sicherste Beweis dafür ist, dass Th. einige Zeilen später den Menschen und den Nus des Menschen identifiziert hat.



Abschwächung, Zerteilung erleide, nicht oder nicht leicht aufkommen liess,¹ während die Bezeichnung „Logos“ stets zu einer solchen Annahme verführen musste; zweitens weil die Bezeichnung „Bild“ (Abbild) am sichersten den Inhalt und Ursprung ausdrückte, die man dem Sohne vindicierte.

Das Abbild stellt das Urbild nach aussen dar. Insofern fällt, meint Theognost, Logos und Bild zusammen. Aber während sich bei uns Menschen der Nus und der Logos nicht decken, weil wir nicht imstande sind, durch unseren Logos den ganzen Inhalt unseres Nus zur Darstellung zu bringen, deckt sich der göttliche Logos mit dem göttlichen Nus und bringt ihn zur vollkommenen Äusserung.² Bewiesen wird das freilich nicht, sondern nur behauptet; es müsste denn sein, dass der an dieser Stelle gewählte Ausdruck „ὁ οὐσιώδης τοῦ θεοῦ λόγος“ für den Beweis eintreten sollte. *Οὐσιώδης* wird der Logos genannt, weil er eine Usie hat und ist (s. den Anfang des 2. Fragments) im Gegensatz zu solchen Logoi, die nur Schall und Rede sind.

In einer kurzen Bemerkung wird nach dieser Ausführung über den Namen „Logos“ der Name „Sophia“ gerechtfertigt: der Sohn umfasst die Fülle der Theoreme, darum ist „Sophia“ die zweckentsprechende Bezeichnung.³

Wie sein Lehrer Origenes ist Theognost streng biblischer Theologe: es gilt die Namen, welche die Schrift dem Sohne giebt, festzustellen und wissenschaftlich zu bearbeiten. Neben den Namen Logos, Bild, Weisheit findet sich aber in der Schrift die Aussage inbezug auf den Sohn, dass in ihm die Fülle der ganzen Gottheit wohne.⁴ Natürlich wird dieses Wort ohne weiteres von Theognost auf den präexistenten Sohn bezogen. Sofort aber sucht er es als Missverständnis abzuweisen, dass der Sohn und

1) Man vgl. den Schluss des 2. Fragments: „die Usie des Vaters erleidet (durch das Hervorgehen des Sohnes) keine Veränderung, indem sie ja den Sohn als ihr Abbild hat“.

2) Diesen Schluss muss man ergänzen; das Ms. ist an dieser Stelle lückenhaft.

3) Vgl. dazu die Stelle aus Origenes in der Apol. Pamphili bei Routh, Reliq. Sacrae IV² p. 354.

4) Das Citat Koloss. 2, 9 ist bei Theognost ebenso eigentümlich wiedergegeben wie das Citat Joh. 16, 12. 13 in Fragment I. Er schreibt „ολκεῖν“ (alle Zeugen *κατοικεῖν*) und „τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος πάσης“ (alle Zeugen *πάν τὸ πλήρωμα τ. θεότητος*).



die in ihm wohnende Gottheit als zwei Elemente unterschieden werden, vielmehr ist das Wesen des Sohnes als solches mit der Gottheit ganz erfüllt.¹ Dieses Erfülltsein mit der Gottheit bringt Theognost auf die Formel, der Sohn habe „τὴν ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν“. Es ist wichtig, dass uns diese nachmals so viel umstrittene Formel schon hier begegnet; aber auffallend ist es nicht. Sie ist echt origenistisch und wohl auch schon von Origenes geprägt worden.

Dagegen ist, wie Diekamp gesehen hat, ein anderes auffallend, nämlich der Nachdruck, den Theognost darauf legt, dass der Sohn „ὁμοιότης“ mit dem Vater auch „κατὰ τὸν ἀριθμὸν“ besitze und dass man daher bekennen müsse: „εἷς λόγος καὶ μία σοφία“²: „ἄλλης γὰρ οὐκ ἔδειτο ὁ πατήρ, οὐδὲ ἄλλο τι ἔμαγειον αὐτῷ ἔσεσθαι τῆς οὐσίας ἔμελλεν ὡσπερ ἐνδεῶς ἔχοντος τοῦ πρώτου. οὕτω γὰρ ἔμελλε πλήρη τὴν ὁμοιότητα ἔχειν, εἰ μὴδὲ τοῦ ἀριθμοῦ ἀπολείποιο. εἷς δὲ ὢν καὶ τὴν τοῦ ἐνὸς ὁμοιότητα σώζων ἀκριβῆ κτλ. Im 4. Jahrhundert ist die Polemik gegen zwei Logoi den Arianern gegenüber etwas ganz geläufiges, aber für das 3. Jahrhundert kannten wir sie bisher nur an versteckten Stellen. Dem Origenes ist vorgeworfen worden, dass er zwei „Christus“ lehre,³ und Paul von Samosata nahm neben Christus, dem er auch den Namen „Logos“ gab, noch einen ewigen und unpersönlichen Logos an. In dieser Annahme folgte ihm Lucian: der zweite Logos (Christus) war ihm ein unvollkommenes Bild des Vaters, weil er der Veränderung unterliegt und seine Vollendung durch ein Fortschreiten erreichen muss. Diekamp glaubt nun annehmen zu dürfen, dass Theognosts starke Betonung der Einheit des Sohnes sich gegen Lucian richte; er erinnert sich dabei, dass der alexandrinische Dionysius an den römischen einen Brief über einen Lucian geschrieben hat (Euseb., h. e. VII, 9, 6) — der Brief muss zwischen 259 und 263/4 geschrieben sein — und indem er diesen Lucian mit dem berühmten

1) Der Text ist auch hier verdorben; über den Sinn kann jedoch kein Zweifel sein. Diekamps Ergänzung giebt ihn m. E. nicht ganz richtig wieder; doch ist es wohl möglich, dass eine grössere Lücke anzunehmen ist, in der bereits der Ausdruck „κατὰ ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς“ gestanden hat.

2) Vgl. auch bereits im ersten Teil des Fragments den Satz: „μόνος οὗτος τῶν ἐν τῷ νῶ τευχαρόντων νοημάτων τὴν ἔξω φορὰν ἐγχειρίζεται.

3) S. Apol. Pamphili bei Routh a. a. O. p. 367. 371.



identifiziert, schliesst er, dass der berühmte schon um das J. 260 bekannt war. Unmöglich ist diese Annahme nicht, aber unerweislich. Indessen, mag der Lucian des Dionysius der Antiochener sein (obgleich man ihn zunächst in Rom oder Alexandrien suchen wird), so ist es doch sehr kühn, die Ausführungen Theognosts als gegen ihn gemünzt zu bezeichnen. Die complicierte Christologie des Origenes legte das Missverständnis, wenn es ein solches war, dass es zwei Logoi gebe, nahe; man bedarf daher nicht der Annahme, dass Theognost gegen den antiochenischen Theologen geschrieben hat. Von hier aus erledigen sich dann alle die weiteren geschichtlichen Spekulationen, die Diekamp an diese Hypothese geknüpft hat und die wir zum Teil schon oben (S. 79 ff.) beseitigt haben.

Aus der vollkommenen *ὁμοιότης* des Sohnes mit dem Vater schliesst Theognost endlich auf die Unveränderlichkeit desselben. Auch hier zeigt er dasselbe Interesse wie Origenes; benutzt dieser mit Vorliebe die Bezeichnung „unveränderliches Ebenbild“, so schreibt Theognost „*ἀναλλοιώτως ἂν εἴη ἀναλλοιώτου πατρὸς μίμημα ὄν*“. Hier unterscheidet er sich mithin aufs bestimmteste von dem Arianismus, der auf die „Veränderlichkeit“ des Sohnes den grössten Nachdruck legte. Da die Zahl der Stellen sehr gering ist, in welchen in der vornicänischen Zeit die Unveränderlichkeit des Sohnes betont wird, so ist unsere Stelle nicht wertlos.

Schliesslich geht Theognost noch auf die beiden Bezeichnungen des Sohnes ein, welche der Hebräerbrief¹ und die Weisheit Salomos bieten, nämlich „Abstrahlung der Herrlichkeit Gottes“ und „Fleckenloser Spiegel“. Er hält sich aber nicht lange bei ihnen auf, weil er sie als Ausgestaltungen des Begriffes des „Abbildes“ deutet, das er schon behandelt hatte. —

Aus den Testimonien für Theognost lässt sich nichts lernen; sie sind so spärlich, weil Eusebius über ihn geschwiegen hat. Das Zeugnis des Philippus Sidetes beruht auf einer confusen oder später verwirrten Liste der Vorsteher der Katechetenschule — Schriften des Theognost hat er nicht gesehen. Auch Stephanus Gobarus hat keine gesehen; seine Kenntnis verdankt er der Lektüre des Athanasius; er erklärt es für ein Skandalon, dass Athanasius den Ketzer gelobt hat. Merkwürdig ist, dass ein so

1) Er ist auch im 1. Fragment citiert.



später Schriftsteller wie Georgius Corcyr. den Theognost überhaupt noch genannt hat. Er wollte mit vielen Namen prunken: seine Quellen waren wahrscheinlich auch nur die beiden Fragmente, die Athanasius überliefert hat.

Der Wert des neuen Fragments liegt darin, dass wir in Theognost nun einen Origenesschüler striktester Observanz kennen gelernt haben. Man konnte das freilich schon ahnen, sobald man die Regeste des Photius mit den Fragmenten bei Athanasius zusammenhielt; aber nun liegt uns die Thatsache urkundlich vor. Stünde über dem neuen Stück der Name des Origenes, so würde sich niemand wundern. Ist aber in Theognost, also zwischen 250 und 280, Origenes in Alexandrien noch oder wieder so korrekt repräsentiert gewesen, so versteht man die starke Reaktion, die um das J. 300 dort eintrat. In formeller Hinsicht war das Werk des Theognost dem dogmatischen Hauptwerk des Origenes überlegen, und durch die stärker ausgesprochene Polemik gegen die Thesen des Neuplatonismus muss es besonders zeitgemäss erschienen sein. Aber diese Vorzüge schützten es nicht vor dem Untergang, sobald die Ära der dogmatischen Stichworte hereinbrach.



III.

Der gefälschte Brief des Bischofs Theonas an den Oberkammerherrn Lucian.

Im J. 1675 veröffentlichte d'Achery (1609—1685) im *Spicilgium* (Bd. 12 p. 545, Neue Ausgabe 1723 Bd. 3 p. 297) einen Brief des Bischofs Theonas an den Oberkammerherrn Lucian. Er bemerkte, dass er eine Abschrift des bisher völlig unbekanntem Schreibens von dem Oratorianer Paschasius Quesnel (1634—1719, Jansenist, musste 1675 in die Niederlande fliehen) erhalten habe. Das Schriftstück selbst bezeichnete er als „interpretatio Latina vetus“, setzte also ein griechisches Original voraus. Ausserdem gab er an, dass am Rande der Abschrift inbezug auf den nicht genannten Kaiser das Wort „Aurelian“ stehe. Weiteres hat er nicht hinzugefügt, sich auch um das Original der Abschrift und den Ursprung des Briefes nicht bemüht, sondern ihn als Übersetzung einer echten Urkunde abgedruckt.

Der Brief wurde mit Freude begrüsst und hat mehr als zweihundert Jahre lang als eine vorzügliche Quelle für die alte Kirchengeschichte gegolten; er ist auch von den Kirchenhistorikern viel benutzt worden. Freilich darüber, welcher Kaiser gemeint sei und ob man unter dem Bischof Theonas den Bischof von Alexandrien dieses Namens (281/2—300, s. meine Chronologie S. 205) zu verstehen habe, konnte ein vollkommenes Einvernehmen nicht hergestellt werden. Dass an Aurelian nicht gedacht werden dürfe, darüber wurde man ziemlich einig; Constantius Chlorus' Name wurde schnell fallen gelassen, weitaus die meisten entschieden sich für Diocletian und trugen, namentlich nachdem Tillemont gesprochen hatte, kein Bedenken, den Brief dem alexandrinischen Bischof Theonas beizulegen. So steht es auch heute noch.



Unter denen, die sich eingehender mit dem Brief beschäftigt haben, seien Tillemont (Mém. T. IV p. 771, V p. 7), Gallandi (Biblioth. Vet. Patr. T. IV p. VIII), De la Barre (in der neuen Ausgabe des Spicilegiums d'Achery's), Routh (Reliq. Sacr.² T. III p. 439 ff.), Cave (Hist. Lit. Vol. I p. 172), die Bollandisten (Acta SS. 23. Aug.), sodann Neander, Duruy, Mason (The persec. of Dioclet. 1876, hier eine englische Übersetzung) genannt.

Da erschien im J. 1886 eine Abhandlung von Batiffol „L'épître de Théonas à Lucien“ (Extrait du Bulletin critique T. VII p. 155—160), welche die ganze Urkunde zerstörte. „Der Brief ist das elegante Exercitium eines modernen Humanisten“; auch über seine Provenienz lässt sich eine begründete Mutmassung aufstellen: er ist wohl eine weitere Fälschung jenes Priesters des Oratoriums Hieronymus Vignier (1606—1661), den Havet in glänzenden Untersuchungen als Fälscher von 9 Aktenstücken entlarvt hat, die bisher als die Zierden des Spicilegiums d'Achery's galten (Havet, „Les découvertes de Jérôme Vignier“ in der Bibl. de l'École des Chartes, T. 46 [1885] p. 205—271 = Oeuvres de J. Havet I [1896] p. 19—90).

Die kritischen Bedenken Batiffols habe ich in der Theol. Lit.-Ztg. 1886 Col. 319—326 nachgeprüft: ich fand sie nicht alle gleich schlagend, einzelne auch wenig beweisend; aber ich schloss meine Revision mit den Worten: „Batiffol hat jedenfalls in seiner kurzen Abhandlung die Echtheit des Briefes so stark erschüttert, dass man gespannt darauf sein darf, ob sich noch ein Retter finden wird. Man muss indes zugeben, dass die Acten noch nicht geschlossen sind . . . Wenn aber die Unechtheit über jeden Zweifel sicher gestellt ist, dann erhebt sich die Frage, auf welchen Quellen das Schriftstück fusst und wie es zur Fälschung eines solchen Schriftstückes gekommen ist.“ Ich fügte dazu noch folgende Bemerkung: „Ich will eine Vermutung nicht unterdrücken: Diese frommen und klugen Christen am Hofe des Princeps, dieser ebenso fromme, wie klassisch gebildete und bildungseifrige Bischof Theonas, diese Ratschläge, den Princeps für die christliche Sache und für gute klassische Lectüre zugleich zu gewinnen, diese genauen Anweisungen, Serenissimum nicht zu verstimmen, sondern bei heiterer Laune zu erhalten, diese Mahnungen zur täglichen, privaten Lectüre der h. Schrift und zur Contemplation, diese besondere Hervorhebung des Paulus —



darf man hier nicht an den Hof Ludwigs XIV. und an die Jansenisten denken und führt nicht die Provenienz des Briefes auf diese Spur?“

In den folgenden Jahren, in denen ich mich immer wieder mit dem Briefe beschäftigt habe, schwand auch der letzte Rest von Zweifel an der Fälschung. Ich gab dem in der Theol. Litt.-Ztg. 1895 Col. 107 Ausdruck, nachdem ich schon in meiner Altchristl. Litt.-Gesch. Bd. I (1893) S. 790 den Brief unter die Spuria gestellt hatte. Ähnlich urteilten — um nur diese zu nennen — Bardenhewer (Patrologie² 1901 S. 139: „es kann kaum noch einem Zweifel unterliegen, dass der Brief eine späte Fälschung ist, vielleicht aus der Feder des Oratorianers H. Vignier“) und Wendland (Aristeae ad Philocratem epistula, 1900, p. 165: „a recentissimo falsario profecta“).

Allein andere erklärten sich nicht für überzeugt. Nicht nur Zahn fuhr fort, den Brief als echt zu citieren, sondern auch Krüger (Gesch. der altchristl. Litt., 1895 S. 139) äusserte sich so: „Die inneren Gründe für die Verdächtigung Batiffols lassen sich teils zurückweisen (z. B. Fehler in den Titulaturen), teils (Latinität, Bibelcitate) erledigen sie sich bei der Annahme, dass man es nicht mit einer alten, sondern mit der Übersetzung eines humanistischen Gelehrten zu thun hat. Der Mangel jeder Überlieferung ist nicht beispiellos (vgl. Diognet). Sehr gravierend ist die Behauptung Havets, dass Vignier auch andere (9) Aktenstücke des Spicilegiums gefälscht habe; doch ist noch nicht untersucht, ob sie über allen Zweifel erhaben ist.“

Bei dieser Sachlage wird es nicht überflüssig sein, den Brief noch einmal einer genauen Prüfung zu unterziehen, um das Gespenst, das noch immer umgeht, ins Grab zu bannen. Batiffol, dem das Verdienst bleibt, es als Gespenst erwiesen zu haben, hat in seiner inhaltreichen, aber zu kurzen Abhandlung zwar vieles erwogen, aber den Beweis nicht genügend straff und vollständig geführt. Die Bemerkungen, die ich in der Theol. Litt.-Ztg. a. a. O. vor 17 Jahren gemacht habe, genügen mir auch nicht mehr. Vor allem fehlt noch eine genaue Erwägung des einzelnen: sie wird die stärksten Argumente gegen die Echtheit liefern.



Epistola Theonae episcopi
ad Lucianum cubiculariorum praepositum.

Theonas episcopus Luciano praeposito
cubiculariorum invictissimi principis nostri.

- 5 1. Gratias ago omnipotenti deo et domino nostro Jesu
Christo, qui fidem suam per universum orbem in salutis nostrae
unicum remedium manifestare ac etiam in tyrannorum persecu-
tionibus ampliare non destitit; immo persecutionum procellis velut
aurum in fornace expurgatum enituit, et eius veritas ac
10 celsitudo magis semper ac magis splenduit, ut iam pace per
bonum principem ecclesiis concessa Christianorum opera etiam
coram infidelibus luceant, et glorificetur inde pater
vester qui in caelis est deus, quod velut praecipuum a nobis
15 cupimus, quaerendum atque exoptandum est. nam si gloriam
nostram quaerimus, rem variam caducamque appetimus et
quae nos ipsos ad mortem perducit, at gloria patris et filii, qui
pro salute nostra cruci affixus fuit, nos salvos facit in redem-
ptionem aeternam, quae maxima Christianorum est expectatio.
20 Non ergo, mi Luciane, te iactari aut puto aut volo, quod
multi ex palatio principis per te ad agnitionem veritatis
pervenerunt, sed magis gratias deo nostro referre decet,
qui te bonum instrumentum in rem bonam confecit teque apud

3f. Praeposito cubiculariorum] s. die Untersuchung. — 6 Die Formel „fidem suam in sal. n. unic. remed.“ ist um das J. 300 und im Orient ganz ungewöhnlich; zu „fides sua“, das auch befremdet, s. am Schluss des Capitels „fides illius“. — 7 tyranni] nach Eusebius und Lactantius. — 9 aurum etc.] S. I Pet. 1, 7. — 10f. pace . . . concessa] Man kann hier nur an Konstantin denken, zumal da die Verfolgungen der Tyrannen als verflossen bezeichnet sind. — 11 ff. S. Matth. 5, 16. — 14 Vgl. I Joh. 3, 18. — 15f. Vgl. Joh. 8, 50 (7, 18). — 18f. Zum drittenmal braucht der Verfasser das Wort „salus“; die Wendung „salvos facit in redempt. aet.“ ist ungewöhnlich; die Wendung „gloria patr. et fil. nos salv. facit“ ist eine abendländische Phrase, der ganze Satz völlig ungrisch; zu „redempt. aet.“ s. Hebr. 9, 12. — 20 „iactitare“ ist vermutet worden. — 21f. I Tim. 2, 4 (II Tim. 3, 7). — 22 „deo nostro“ ist zwar biblisch, aber im griechischen Sprachgebrauch ungewöhnlich.



principem sublimavit, ut Christiani nominis odorem in suam gloriam et multorum salutem diffunderes. nam quanto magis princeps ipse nondum christianae religioni adscriptus ipsis Christianis velut fidelioribus vitam et corpus suum curandum credidit, tanto decet vos sollicitiores ac in illis salutem et curam diligentes 5
 esse et prospectiores, ut per id plurimum Christi nomen glorificetur et illius fides per vos, qui principem fovetis, quotidie augeatur; nam quia nos maleficos olim et omnibus flagitiis refertos nonnulli priores principes putaverunt, sed iam videntes vestra bona opera non possint nisi ipsum Christum 10
 glorificare.

2. Itaque summa ope vobis adnitendum est, ne vos aliquid turpe aut inhonestum, ne flagitiosum nominem, sentiatis, ne Christi nomen per vos ipsos blasphemetur. absit a vobis, ut aditum alicui ad principem pretio vendatis, ut inhonesta aut 15
 precibus aut pretio victi aliquo pacto principi suggeratis. omnis avaritiae ardor a vobis abscedat, quae idololatriam potius quam Christi religionem operatur. nullum turpe lucrum Christiano, nulla duplicitas convenire potest, qui Christum simplicem et nudum amplectitur. nulla scurrilitas aut turpiloquium inter 20
 vos habeatur; omnia cum modestia, comitate, affabilitate et iustitia exigantur, ut in omnibus nomen dei et domini nostri Jesu Christi glorificetur.

Officia vestra, ad quae singuli constituti estis, omni cum

1 odorem] Vgl. Eph. 5, 2 (II Cor. 2, 14. 16). — „suam“ ist ein Schnitzer; man hat daher „diffunderet“ vermutet, was aber nicht zu billigen ist. — 2f. Constantin scheint gemeint zu sein, aber Euseb. h. c. VIII, 1 ist benutzt, und diese Stelle bezieht sich auf Diokletian. — 6f. nomen glorif.] Vgl. N. T. — 7 illius fides] Ungewöhnlich, zumal da dem Verfasser II Thess. 1, 3 und ähnliche Stellen vorschweben. — 8 quia] Unmöglich, auch bleibt das Subj. zu „possint“ dunkel. — 10f. Vgl. Matth. 5, 16. — 10 possint] Auffallend. — 12 vos] Ungewöhnlich. — 14 Christi nomen etc.] S. Röm. 2, 24, Jacob. 2, 7 etc. — 16 precibus aut pretio] Wortspiel. — 17 idolol.] Vgl. Coloss. 3, 5. — 18 Christi religionem] Ganz ungewöhnlicher Ausdruck, s. c. 8 init. — 19f. Christum simplicem et nudum amplecti] Eine abendländische pietistische Phrase, die dem alten griechischen Christen an sich und um des „nudus“ willen anstößig sein musste. — 20 scurrilitas] S. Eph. 5, 4. — 21 affabilitate] die Sache und das Wort ganz ungewöhnlich; es findet sich gegen Schluss des Capitels noch einmal; französisch! — 22 ut in omnibus] Vgl. N. T.



timore dei et amore principis atque exacta diligentia exequimini. mandatum principis, quod deum non offendit, ab ipso deo processisse putetis, amore pariter ac timore atque omni cum iocunditate perficite; nihil est enim quod hominem magnis agitationibus fatigatum ita recreet sicut intimi servitoris conveniens iocunditas et benigna patientia, nec ulla iterum res e contrario illum perturbatione ita afficit et contristat sicut tristitia impatientiaque et ipsius servitoris submurmuratio. absint haec a vobis Christianis, qui zelo fidei inceditis, sed ut in vobis ipsis honorificetur deus, omnia vitia mentis et corporis suppressite et calcate. induimini patientia et affabilitate, virtutibus et spe Christi repleamini. omnia propter ipsum creatorem vestrum sufferte, omnia patimini, omnia vincite et supplantate, ut Christum dominum acquiratis. magna sunt haec et laboribus plena, sed qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet, et illi quidem, ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam.

3. Sed quia, ut sentio, diversis officiis estis adscripti, et omnium tu, Luciane, praepositus diceris, quos omnes gratia Christi tibi concessa potens es et regulare et instruere, certus sum, non tibi displicebit me etiam de officiis illis aliqua particulatim et summarie tibi referre, quae sensero. nam aliquem ex vobis servare privatas principis pecunias audio, alium vestes et ornamenta imperialia, alium vasa pretiosa, alium libros, quem non hunc adhuc ex credentibus intelligo, alium aliam suppellectilem. quae sane quemadmodum tractanda mihi videantur, paucis indicabo.

1 Die Zusammenstellung „timor dei et amor principis“ ist unerhört; ähnlich aber c. 8 fin. — 2 mandatum . . . putetis.] Früher als zur Zeit Constantins konnte so nicht geschrieben werden, aber so ist selbst damals nicht geschrieben worden; französisch, Ludwig XIV. — 3f. omni cum iocunditate] Sehr ungewöhnlich, dazu beachte man das folgende! — 4f. Der freudige Sinn wird nicht aus der christlichen Gesinnung, sondern um des Herrschers willen verlangt. — 5 servitor] Ganz ungewöhnlich, wenn auch nicht unerhört: serviteur! — 8 submurmuratio] Sonst nicht belegt. — 10 vitia corporis] Etikettenfehler! — 11 Coloss. 3, 12 liegt zu Grunde, aber die grosse Mahnung des Apostels ist zu einer Mahnung, ein vollkommener Höfling zu sein, herabgesetzt. — virtut. et spes Christi] eine halb gedankenlose Phrase! — 12 propter creat. vestr.] Ganz ungewöhnliche Phrase: votre créateur. — 13f. Vgl. Philipp. 3, 8. — 15f. I Cor. 9, 25, aber in welcher Anwendung! — 18 ut sentio] Ungewöhnlich. — 22 quae sensero] Ungewöhnlich. — 24 quem . . . hunc!! ist der Text etwa verdorben? nunc?



4. Qui privatas principis pecunias detinet, omnia sub certo calculo conservet: paratus sit semper omnium certam reddere rationem; omnia scribat, etiam, si possibile est antequam alteri pecunias porrigat; nunquam memoriae confidat, quae ad diversa quotidie distracta facile labitur, ita ut sine scriptura etiam quae 5 nullo pacto fuerunt ex corde nonnunquam affirmemus; nec vulgaris sit huiusmodi scriptura, sed quae facile et clare omnia pandat et mentem requirentis sine scrupulo aut dubitatione relinquat, quod facile fiet, si distincte quae recipiuntur, et per se scribantur, et quo tempore, et per quem recepta fuerint, et quo 10 in loco; similiter et quod aliis erogatur vel principis mandato impenditur, per se suo ordine digeratur; fidelis sit ille servus et prudens, ut gaudeat dominus eum super bona sua constituisse, et Christum in illo glorificet.

5. Nec minor erit illi diligentia et cura, qui vestes et imperialia detinet ornamenta, quae omnia sub certissimo indice habeat et adnotet quae illa sint, qualia, quibus in locis recondita, quando ea acceperit et a quibus, an maculata sint vel sine macula, illa omnia sua diligentia conservet, saepe revideat, saepe pertractet, ut facilius recognoscantur; omnia illi sint in promptu, omnia 20 parata; petentis semper principis aut praepositi sui mentem in omni re petita clarissimam reddat, ita tamen ut omnia cum humilitate et iocunda patientia fiant et Christi nomen etiam in re parva laudetur.

6. Simili modo ille agat, cuius fidei credita sunt vasa argentea, aurea, chrySTALLINA vel murrhina, escaria vel potoria; omnia disponat, omnia notet, et quot qualesve sint in illis lapides pretiosi, sua diligentia connumeret; omnia magna cum prudentia consideret, omnia suis locis et temporibus prodat; cui dat et quando et a quibus ea recipit, diligentissime inspiciat, ne error 30 et suspicio mala etiam cum maiori damno in rebus pretiosis occurrat.

7. Ille tamen praecipuus inter vos erit et diligentissimus, cui

[6 ex corde] Sehr auffallend, par coeur! — 12f. Matth. 24, 45. 47, aber in welcher Anwendung! — 22 clarissimam reddat] Der Sinn ist dunkel, Routh meint „den Dienern“, näher liegt dem Princeps und dem Präpositus: er soll ihre unsicheren Wünsche klären. — 23 iocunda patientia] S. c. 2.



libros servandos princeps mandaverit; hunc ipse ex probata scientia eliget virum gravem et magnis rebus aptum ac omnibus quaesitis respondere paratum, qualem Philadelphus Aristeum intimum cubicularium in re hac sibi delegit ac nobilissimae bibliothecae proposuit, quem ad Eleazarum maximis cum muneribus pro traducenda scriptura sacra legatum misit; hic idem historiam LXX interpretum plene scripsit. si igitur ex credentibus in Christum ad hoc ipsum officium advocari contingat, non spernat et ipse litteras saeculares et gentilium ingenia, quae principem oblectant. laudandi sunt poetae in magnitudine ingenii, in inventorum acumine, in expressionis proprietate et eloquentia summa, laudandi oratores, laudandi philosophi in genere suo, laudandi historici, qui gestarum rerum seriem, maiorum mores et instituta nobis explicant, qui vivendi normam ex antiquorum gestis ostendunt. Interdum et divinas scripturas laudari conabitur, quas mira diligentia et largissimo impendio Ptolemaeus Philadelphus in linguam nostram traduci curavit; laudabitur et interim evangelium apostolusque (Paulus) pro divinis oraculis. insurgere poterit Christi mentio, explicabitur paulatim eius sola divinitas: omnia haec cum Christi adiutorio provenire possent. sciat ergo ille libros omnes, quos princeps habuerit, saepe illos revolvat et suo ordine per indicem pulchre disponat; si vero novos vel veteres transcribi curabit, studeat emendatissimos habere librarios; quod si fieri non potest, viros doctos ad emendandum disponat illisque pro laboribus iuste satisficiat, veteres item codices pro indigentia

1 f. hunc . . . virum] Auffallend. — 3 ff. S. Wendland, Aristeae ad Philocratem epistula (1900). — 4 in re hac] Die Wortstellung ist auffallend. — Nach dem Aristeas-Brief ist nicht Aristeas Bibliothekar, sondern Demetrius. — 6 traducenda] „traduire“ (s. auch unten in demselben Cap.: „traduci curavit“). — 14 qui vivendi normam etc.] Dieser alte Christ müsste ein sehr liberaler Christ gewesen sein. — 15 „laudare“] wird zu lesen sein. — 16 f. in linguam nostram] Der Brief will also griechisch geschrieben sein. — 17 traduci] S. oben. — 18 oraculis] Auffallend, aber nicht unerträglich; die Unterscheidung „divinae scripturae“ einerseits, „evangelium apostolusque (Paulus)“ („pro divinis oraculis“) andererseits ist auffallend und könnte für hohes Altertum sprechen; indessen die Unterscheidung könnte auch einen anderen sehr modernen Grund haben. — insurgere] Auffallend. — 19 eius sola divinitas] Auffallend. — 19 f. omnia haec] Die Wortstellung ist auffallend, s. oben „in re hac“. — 20 possent] Auffallend. — 21 habuerit] Befremdlich. — 25 pro indigentia] „au besoin“.



resarciri procuret ornetque non tantum ad superstitiosos sumptus quantum ad utile ornamentum. itaque scribi in purpureis membranis et litteris aureis totos codices, nisi specialiter princeps demandaverit, non affectet; omnia tamen Caesari grata maxima cum obedientia prosequetur. suggeret pro posse et omni cum 5 modestia principi, ut eos legat vel legi audiat libros, qui et statui et honori illius ac utilitati magis quam tantummodo voluptati convenient; noscat ipse prius optime illos, saepius deinde coram principe laudet ac eorum qui approbant testimonium et auctoritates commode explicet, ne suo sensui tantum videatur inniti. 10

8. Qui vero corpus principis curare habent, sint in omnibus quam promptissimi, hilari semper, ut diximus, vultu, faceti nonnunquam, sed summa semper cum modestia, quam in vobis omnibus prae ceteris rebus laudet illamque ex ipsa religione Christi provenire cognoscat. sitis et vos omnes etiam corpore et indu- 15 mentis mundi et nitidi, nulla tamen superfluitate aut affectatione notandi, ne Christiana modestia deturpetur. omnia suis temporibus sint parata et suo ordine quam optime gesta. sit ordo inter vos et diligentia, ne confusio in opere aut rerum amissio aliquo pacto proveniat; disponantur orienturque opportuna loca 20 pro captu et dignitate locorum. sint insuper et servi vestri honestissimi, sint compositi et modesti et vobis quam convenientissimi, quos in vera doctrina omni cum patientia et caritate Christi instruite et docete; quod si instructiones vestras negligant et parvi pendant, a vobis abicite, ne illorum nequitia aliquo pacto 25 in vos redundet; nam diffamatos dominos ex servorum malignitate quandoque vidimus et saepe audivimus.

1 ad superstitiosos sumptus] Was ist damit gemeint? — 4 „Caesari“] Auffallend. — 5 suggeret] s. c. 2 init. — „pro posse“] „selon son pouvoir“. — 11 curare habent] „qui ont à soigner“. — 12 hilari] Vgl. „affabilitas“ in c. 2, „conveniens iocunditas“ in c. 2, „iocunda patientia“ in c. 5. — faceti] Also auch diese Forderung. — 13 modestia] Auch zur „Bescheidenheit“ wird in dem Brief immer wieder ermahnt (das Wort findet sich sechsmal), sowie zur Geduld (fünfmal). — 14 religio Christi] Ein moderner Ausdruck, s. schon c. 2 init. und vgl. auch den Ausdruck „religione velut sale“ gegen Schluss von c. 8. — 16 f. superfluitas und deturpare findet sich je einmal bei Plinius, auch das gleichfolgende amissio („foliorum amissio“) im eigentlichen Sinn. — 21 pro captu locorum] Ungewöhnlich. — 24 quod] vielleicht „quos“. — 25 abicite] Es scheinen also Diener, nicht eigentliche Sklaven zu sein.



Si ad Augustam accesserit Princeps vel ipsa ad illum, sitis tunc vos quoque et oculis et gestu et verbis omnibus quam compositissimi. videat illa vestram continentiam et modestiam; videant illius comites et pedisequae, videant et admirentur, atque
 5 inde Jesum Christum dominum nostrum in vobis ipsis collaudent. Loquela vestra semper sit parca et modesta atque religione velut sale condita. nulla prorsus inter vos sit invidia aut contentio, quae in omnem confusionem et divisionem vos deduceret, et sic quoque in odium Christi et principis atque summam
 10 abominationem perduceret, nec lapis structurae vestrae supra lapidem stare posset. et tu, Luciane carissime, cum sis sapiens, libenter supporta insipientes, ut et ipsi sapientes fiant.

9. Nulli unquam molestiam inferte, nullum ad iram concitate.
 15 si vobis iniuria irrogatur, in Jesum Christum respicite, et quemadmodum optatis ut vobis ipse remittat, sic et vos illis dimittite, et tunc quoque omnem invidiam supplantabitis, et caput antiqui serpentis conteretis, qui vestris bonis operibus et successibus omni cum astutia insidiatur. non praetereat dies, quin oppurtuno tempore dato aliquid sacrarum lectionum legatis, aliquid contemplimini (!), nec sacrae scripturae litteraturam prorsus abiciatis; nihil adeo animam pascit et mentem impinguat sicut sacrae faciunt lectiones; sed ex illis hunc maxime capite fructum, ut patientia vestra iuste et pie, hoc est, in caritate Christi, vestra officia exequamini et transitoria omnia ob eius promissiones aeternas contemnatis, quae sane sensum omnem et intellectum-humanum exsuperant et vos ipsos

3 compositissimi] s. oben „compositi“. — 6 S. Coloss. 4, 6. — religione] Moderner Gebrauch des Worts, s. o. — 9 Christi et principis] s. o. c. 2: „timor dei et amor principis“, modern. — 10 nec lapis etc.] Die Verbindung mit dem vorigen ist unsicher. — lapis structurae etc.] S. Matth. 24, 2. — 11 f. cum sis sapiens etc.] Eine merkwürdige Anwendung oder vielmehr Verkehrung von II Cor. 11, 19. — 12 supporta] „supporter“! unlateinisch. — 15 S. Hebr. 12, 2. — 16 f. S. Marc. 11, 25 etc. — 17 supplantabitis] S. Plinius. — 18 caput etc.] S. Röm. 16, 20. — 21 contemplimini] Modern. — 21 f. s. s. litteraturam] Darunter können doch wohl nur erbauliche Erklärungen der Bibel verstanden sein. — 23 impinguat] Sehr seltenes Wort, s. Tertull. de ieiun. 6. — 24 patientia vestra] Auffallend. — 25 transitoria omnia] Modern. — 26 f. S. Philipp. 4, 7; I Cor. 2, 9.



in felicitatem perpetuam conducent. Vale feliciter in Christo, mi domine Luciane.

1f. Sowohl „felicitas“ als das folgende „feliciter“ ist auffallend.

§ 1. Die Schriftbenutzung.

Die Schriftbenutzung ist eine andere, als wir sie von den antiken christlichen Schriftwerken her — wenige Ausnahmen abgerechnet — kennen: Direkte Schriftcitate fehlen zwar nicht gänzlich, aber sie treten völlig zurück hinter der Methode, die ganze Ausführung auf Reminiscenzen aus der h. Schrift zu gründen, bez. als ein Gewebe von Schrifterklärungen darzustellen. Dies gilt von dem Anfang (c. 1 u. 2) und dem Schluss des Schreibens; im eigentlichen Briefkörper war keine Gelegenheit, an die h. Schrift anzuknüpfen. Die Methode erinnert an die moderne Weise, u. a. auch an die Fälschungen Pfaffs.¹

Anstössiger aber noch als diese Art ist die Schrifthanwendung mit Umformung des Schriftwortes; sie ist m. W. aus Schriftwerken der alten Zeit überhaupt nicht zu belegen. C. 2 S. 98, 11 hat der Verf. das Schriftwort im Sinn (Coloss. 3, 12): *ἐνδύσασθε σπλάγχνα οἰκτιροῦ, χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην, πραΰτητα, μακροθυμίαν, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς*. Er macht daraus: „induimini patientia et affabilitate, virtutibus et spe Christi repleamini“. Das „Christliche“ ist hier nur wie ein Firnis: ermahnt wird, ein vollkommener, geduldiger und liebenswürdiger Hofmann zu werden. Aus demselben Brief schwebt ihm die Stelle vor (Coloss. 4, 6): *ὁ λόγος ὑμῶν πάντοτε ἐν χάριτι, ἅλατι ἡρτυμένος*. Er formt sie c. 8 S. 102, 6 zu der Mahnung um: „Loquela vestra semper sit parca et modesta atque religione velut sale condita“. Diese Umformung atmet denselben Geist wie die vorige: der schweigsame, modeste, dazu die Sprache Zions führende Hofmann soll die Erfüllung der apostolischen Anweisung sein.² Womöglich noch anstössiger ist die Benutzung der Parabel von dem treuen Knecht, den der Herr über seine Güter gesetzt hat (Matth. 24, 45f.) in

1) Texte u. Unters. N. F. Bd. V H. 3.

2) Über den auffallenden Gebrauch von „religio“ s. u.



c. 4 S. 99, 12. Der Verfasser scheut sich nicht, die Parabel so anzuwenden, dass der Herr der Kaiser ist und der Knecht der kaiserliche Rechnungsbeamte! Das hinzugefügte: „et Christum in illo glorificet“ ist lediglich ein zur Verdeckung der Profanation gebrauchter Mantel. Aus demselben Capitel des Matthäus (v. 2) ist in c. 8 S. 102 das grandiose Bild „οὐ μὴ ἀφελῆ λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ καταλυθήσεται“ verwendet, aber wofür? Die christliche Hofgesellschaft wird, sagt der Verfasser, ihre Stellung bei Christus und dem Kaiser (!) völlig verlieren, wenn sie sich nicht von Zank und Neid fernhält! Unmittelbar daran knüpft der Verfasser die Mahnung an den Oberkammerherrn, „cum sis sapiens, libenter supporta insipientes“, d. h. er soll die christlichen Hofbeamten, die noch unweise sind, mit seiner Weisheit unterstützen. Die furchtbare Ironie des Paulus (II Cor. 11, 19): ἡδέως ἀνέχεσθε τῶν ἀφρόνων φρόνιμοι ὄντες (ἀνέχεσθε ist hier bekanntlich nicht Imperativ) hat hier ihre Worte hergeben müssen zu einer trivialen Ermahnung! Wo ist das sonst erhört? So schrieb kein Christ der alten Zeit, so schreibt ein abgebrühter geistlicher Wortemacher, dessen Gedächtnis voll ist von biblischen Reminiscenzen und der durch fortgesetzte Übung den inneren Respekt vor dem Bibelwort verloren hat. Ausgeartetes Christentum unter dem Scheine der Gesundheit hat es um das Jahr 300 reichlich gegeben; aber in dieser Richtung hat sich die Ausartung nicht entwickelt.

Aber noch kommt eine Stelle in Betracht, die uns völlig ins moderne führt. C. 9 heisst es: „non praetereat dies, quin opportuno tempore dato aliquid sacrarum lectionum legatis, aliquid contemplimini, nec sacrae scripturae litteraturam prorsus abiciatis; nihil adeo animam pascit et mentem impinguat sicut sacrae faciunt lectiones“. Zu privater Schriftlektüre konnte auch um das J. 300 ermahnt werden (wenn auch die Zeugnisse für sie spärlich sind); aber offenbar handelt es sich hier nicht nur um diese allein, sondern von ihr wird noch unterschieden (1) die Contemplation, (2) die Lektüre von Erbauungsbüchern, die sich an die h. Schrift anlehnen — denn der Ausdruck „sacrae scripturae litteratura“ kann neben „sacrae lectiones“ schwerlich anders verstanden werden.¹ Diese Hervorhebung von Erbauungs-

1) Möglich wäre es, unter den „sacrae lectiones“ an bestimmte



büchern unter dem Titel „sacrae scripturae litteratura“ und diese dreifache Ermahnung zu privater Andacht führen uns — darüber kann kein Zweifel bestehen — aus der alten Kirche heraus, und, da unser Schriftstück in Frankreich und zwar im J. 1675 aufgetaucht ist, in die religiös-angeregten, dem Pietismus verwandten Kreise Frankreichs hinein. Zu diesen Kreisen aber gehörten Oratorianer und Jansenisten, d. h. eben die, in deren Mitte unser Brief ans Licht getreten ist. Man darf noch mehr sagen: diese Kombination von Bibellektüre, Contemplation (als etwas besonderes) und Lektüre von biblisch gehaltenen Erbauungsbüchern ist im Unterschied von der jesuitischen Art der Frömmigkeits-Ermahnungen für jene Kreise charakteristisch. Von häufiger Communion und häufigem Beichten ist nicht die Rede, auch nicht von dem öffentlichen Gottesdienst, sondern lediglich von Bibellektüre, Contemplation und frommer Lektüre überhaupt.

Die Art, wie sich unser Brief mit der h. Schrift befasst, erregt also bereits an allen Punkten den stärksten Verdacht, dass wir es nicht mit einer echten Urkunde, sondern mit einer gefälschten, und zwar mit einer ganz modernen französischen Fälschung aus pietistischen Kreisen zu thun haben.

§ 2. Der Ausdruck der Frömmigkeit und die ethischen Anweisungen.

Der Brief ist keine theologische Epistel, doch enthält er eine ziemliche Anzahl theologischer Wendungen. Soweit sie nicht direkt biblisch sind, befremden sie alle. (1) Zweimal fällt das sinnlos-formelhafte auf: man hat den Eindruck, dass der Verfasser sich nichts dabei gedacht hat, sondern wie ein schlechter Homilet fromme Begriffe gedankenlos zusammenstellt, nämlich c. 1 S. 96: „gloria patris et filii nos salvos facit in redemptionem aeternam“, c. 2 S. 98: „virtutes et spes Christi“. (2) Befremdend ist der Gebrauch von „fides“ und „religio“; der Verf. schreibt c. 1 S. 96: „Christus fidem suam ... manifestare ... non destitit“, c. 1 S. 96: „(Christi) fides per vos quotidie augeatur“, c. 2 S. 97: „Christi religio“, c. 8 S. 101: „ex ipsa religione

Perikopen der h. Schrift, unter den „sacrae scripturae litteratura“ an die ganze h. Schrift zu denken; doch scheint mir diese Erklärung minder empfehlenswert.



Christi“, c. 8 S. 102: „Loquela vestra . . . religione velut sale condita sit“. Jener Gebrauch von „fides Christi“ ist in der alten Zeit sehr ungewöhnlich, die Wendung „religio Christi“ m. W. beispiellos, und auch der absolute Gebrauch von „religio“ muss die stärksten Bedenken erregen. (3) Die Zusammenstellung von Gott (Christus) und dem Kaiser ist in der Form, wie der Verfasser sie giebt, in einem Schriftstück, das um das J. 300 geschrieben sein soll, unerträglich; c. 2 S. 97f.: „officia vestra omnium cum timore dei et amore principis exequamini“, c. 8 S. 102: „in odium Christi et principis“. ¹ Das ist moderner Byzantinismus. (4) Ganz deutlich weist in dieselbe Zeit, in welche die Contemplation und die Erbauungsbücher führen, c. 2 S. 97: „nulla duplicitas (Christiano) convenire potest, qui Christum simplicem et nudum amplectitur“. Das ist moderne Pietistensprache, welche der alten Christenheit fremd ist; sie weist auf die Mystiker und Quietisten hin. Hätte ein Grieche vom *ψιλὸς Χριστός* gesprochen? Ist man durch diese Wendungen schon stutzig geworden oder vielmehr zu entschiedener Verwerfung geneigt, so fällt noch manches andere auf (z. B. c. 2 S. 98: „omnia propter ipsum creatorem vestrum sufferte“), was ich indessen als nicht so schlagend beiseite lasse. Die hier zusammengestellten Beobachtungen genügen, um das Urteil festzustellen, dass der Ausdruck der Frömmigkeit in diesem Schriftstück dem kirchlichen Altertum fremd ist.

Dasselbe gilt von der Ethik. Wozu ermahnt der Verfasser unaufhörlich? Zur Bescheidenheit, Heiterkeit, Geduld und einem affablen Verhalten. Bescheidenheit, Freude und Geduld sind gewiss christliche Tugenden, aber so wie sie hier zusammenstehen samt der „affabilitas“ (zweimal in c. 2, vgl. auch „conveniens iocunditas et benigna patientia“ c. 2, „iocunda patientia“ c. 5), muss man sie in das Französische übersetzen, um zu verstehen, was der Verfasser gemeint hat. Es sind die wohlbekanntesten Tugenden des Hofmannes mit der immer heiteren Miene, dem modesten Betragen und der unerschütterlichen Patience. Wollte man daran noch zweifeln, so beachte man die Mahnung

1) Man vgl. auch c. 2 S. 98: „mandatum principis, quod deum non offendit, ab ipso deo processisse putetis“, und beachte dabei, dass es sich um kaiserliche Befehle an Hofbeamte handelt.



des Verfassers (c. 8 S. 101): „*faceti nonnunquam*“; also auch witzig sollen diese alten Christen sein, natürlich aber mit Zurückhaltung: nur hie und da sollen sie eine witzige Bemerkung einflechten! Und von diesem Verhalten, das c. 8 ziemlich vollständig beschrieben wird („*quam promptissimi*,¹ *hilari semper vultu, faceti nonnunquam, sed summa semper cum modestia*“), wird gesagt, der Kaiser solle merken, dass es „*ex ipsa religione Christi*“ fliesse! Umgekehrt aber, der Zweck dieser „*conveniens iocunditas et benigna patientia*“ soll sein, den von grossen Geschäften ermüdeten Sernenissimus stets bei guter Laune zu halten. Von einem Hofe und einem Herrscher wissen wir ganz genau, dass es dort so zugeht, nämlich — vom Hofe Ludwigs XIV. Es mag an anderen Höfen, auch in der alten Zeit, ebenfalls so zugegangen sein, aber dass die Beschreibungen und Mahnungen dieser Art von dort in die Litteratur übergegangen sind, wissen wir nicht, und das ist uns auch nur für moderne Höfe bekannt, dass solche Etikettenmahnungen für christliche ausgegeben und mit pietistischen Phrasen durchflochten werden.

Die Untersuchung der „Christlichkeit“ unseres Schreibens deutet also mit Sicherheit eben dorthin, wohin die Schriftverwendung deutet, nämlich genau in die Epoche und das Land, in welchem der Brief zuerst aufgetaucht ist, nach Frankreich zur Zeit Ludwigs XIV.

§ 3. Die vom Verfasser angedeuteten Zeitspuren.

Welcher Kaiser gemeint sei, darüber hat man (s. o.) eine Zeit lang gestritten, und zwar mit Grund. Die Beruhigung, die zuletzt eingetreten ist, ist ein fauler Friede. Das Schriftstück enthält Zeitspuren, die schlechterdings nicht miteinander verträglich sind. Theonas ist von 281/2—300 alexandrinischer Bischof gewesen, und die Stelle c. 1 p. 97 („*Nam quanto magis princeps ipse nondum Christianae religioni adscriptus ipsis Christianis velut fidelioribus vitam et corpus suum curandum credidit*“, etc.) bezieht sich augenscheinlich auf Diodoretian; denn sie berührt sich fast wörtlich mit Euseb. h. e. VIII, 1,

1) Man vgl. auch c. 2 S. 98: *omnia vitia mentis et corporis suppressite*“!



wo zu lesen steht, dass einige Kaiser — aber in erster Linie, ja eigentlich ausschliesslich ist Diokletian gemeint — ihren christlichen Hofbeamten mehr vertraut haben als den heidnischen. Also ist der Kaiser in unserem Briefe Diokletian und kein anderer. Allein dazu passen zwei Wendungen in dem Schreiben nicht¹: (1) heisst es (c. 1 S. 96), dass Gott nicht aufgehört habe, „etiam in tyrannorum persecutionibus“ den Glauben zu verbreiten. So sprach man unmittelbar nach der Verfolgung Diokletians und seiner Mitkaiser. (2) liest man gleich darauf: „ut iam pax per bonum principem ecclesiis concessa Christianorum opera etiam coram infidelibus luceant“. Der Ausdruck „pax concessa“ kann nicht von faktischer Duldung, sondern muss von ausdrücklicher Anerkennung verstanden werden; dazu weist eben die Zusammenstellung „tyrannorum persecutiones . . . iam pax concessa“² sicher auf die Zeit Constantins.³ Wir haben also einen vollkommenen Widerspruch: der Kaiser soll Diokletian sein, und er kann es doch nicht sein. Dass er Diokletian sein soll, geht schliesslich auch daraus hervor — freilich ist dadurch die Fälschung als solche sofort declariert —, dass sich in Eusebs Kirchengeschichte die Erwähnung des obskuren Bischofs Theonas nur einmal findet und zwar wenige Zeilen vor der Erwähnung der christlichen Hofbeamten Diokletians, die der Kaiser für zuverlässiger als die heidnischen erachtet habe (h. e. VII, 33 fin. VIII, 1 init.). Der Verfasser unseres Schreibens, der Züge aus der Zeit Constantins in die Zeit Diokletians trägt, hat aller Wahrscheinlichkeit nach Eusebius' Kirchengeschichte benutzt und durch sorglose Benutzung seine Fälschung bereits an dem Hauptpunkte (der Person des Kaisers) offenbar gemacht.

Gar nichts zu geben ist auf die Randbemerkung, die sich

1) Man kann vielleicht auch noch eine dritte dazu rechnen: die Kaiserin scheint nach c. 8 S. 102 ebenso wie der Kaiser noch Heidin zu sein, Diokletians Frau aber war Christin. Indessen ist der Eindruck nicht sicher, und ich lasse daher dieses Argument beiseite.

2) Man vgl. zu diesem Ausdruck die Überschrift des 1. Capitels des 10. Buchs der Kirchengeschichte und die Eintragung des Hieron. ad ann. 2329: „Pax nostris a Constantino reddita“.

3) Konnte auch irgend ein Christ von Diokletian schreiben: „Princeps nondum Christianae religioni adscriptus?“



in der Abschrift findet: „Aurelianus“. Sie ist augenscheinlich nur ein Einfall, dessen Ursprung sich nicht weiter bestimmen lässt.

§ 4. Die wirklichen Zeitspuren.

Indem wir uns den wirklichen Zeitspuren zuwenden, kommen wir zu dem Complex von Wahrnehmungen, die Batiffol besonders betont und auf die er in erster Linie sein verwerfendes Urteil gegründet hat. Er hat Recht gehabt. Wenn noch etwas evidentere sein könnte als die Beobachtungen, die wir bisher gegen die Echtheit vorgetragen haben, so ist es die Schilderung, welche von der Einrichtung des Hofes gegeben wird. Schon die allgemeinen Bezeichnungen für den Kaiser („Princeps“ — welches griechische Wort soll da gestanden haben? — und c. 7 gar „Caesar“) und für die Diener („servitores“ „intimi servitores“! c. 2; „comites et pedisequae“ c. 8 — aber „comites“ war zur Zeit Diokletians technisch und hier nicht zu verwenden) sind anstößig; aber sie bieten nur geringe Anstöße gegenüber der Schilderung der Hofhierarchie. Selbst nicht genügend mit ihrer Einrichtung vertraut, wandte ich mich an Herrn Mommsen und erhielt von ihm brieflich (30. April 1894) folgende Aufklärung:

„Die Organisation des Hofes wird ziemlich deutlich [in dem Briefe] dargelegt. An der Spitze steht der praepositus cubiculariorum (c. 3: „diversis officiis estis adscripti, et omnium tu, Luciane, praepositus diceris, quos omnes . . . potens es et regulare et instruere“; cf. c. 5: „principis aut praepositi sui“ von dem Garderobenverwalter), der die Bittsteller zur Audienz zulässt (c. 2 init.). Unter diesem stehen

- (1) der Kassierer der privatae pecuniae principis (c. 4),
- (2) der Garderobenmeister („qui vestes et imperialia detinet ornamenta“, c. 5),
- (3) der Verwalter des kaiserlichen Tafelgeschirrs (c. 6),
- (4) der Hausverwalter („alia supellex“, c. 3),
- (5) die Leibdiener („qui corpus principis curare habent“, c. 8),
- (6) der Bibliothekar (c. 7).

Diese Hausordnung ist in schroffem Widerspruch mit derjenigen der späteren römischen Kaiserzeit. Dass der praepositus



s. c. die Audienzen vermittelt, stimmt, und ebenso die Unterordnung der Leibdiener, alles übrige ist geradezu pervers.

Der *praepositus sacri cubiculi* — so lautet der Titel — steht allerdings schon unter Constantius II., vielleicht auch schon früher unter den Beamten der ersten Rangklasse; aber nach der bestimmten Angabe der *Notitia dignitatum* ist ausser dem *cubiculum* ihm nur das kaiserliche Gestüt in Cappadocien unterstellt, und ist es schlechthin unzulässig, ihn als das Haupt der Hofhaltung zu bezeichnen, welche Stellung eher dem *magister officiorum* zukommen würde.

Die kaiserliche Kasse steht unter den beiden Hofbeamten für die Finanzen, dem *comes sacrarum largitionum* und dem *comes rerum privatarum*, welche niemals dem *praepositus s. c.* unterstellt gewesen sind, ja noch unter Gratian (*Cod. Theod.* 7, 8, 3) ihm vorangingen. Eine kaiserliche Privatschatulle, wie sie hier vorausgesetzt wird, kennt die römische Verwaltung nicht.

Die kaiserliche Garderobe steht unter einem dem *comes sacrarum largitionum* unterstellten Bureau (*scrinium vestiarii sacri*).

Die *vasa argentea, aurea, chrySTALLINA, vel murrhina, escaria vel potoria* werden in derselben Folge in den *Digesten* (33, 10, 3) aufgezählt; in der Hausverwaltung sind sie nicht in dieser Weise combinirt. Wir kennen nur ein *officium ab auro potorio* (*C. I. L.* VI, 8733, 8969) aus besserer Kaiserzeit, späterhin verschiedene Bureaus für das Gold und andere für das Silber.

Die Hausverwaltung wird im 4. Jahrhundert der *castrens* *sacri palatii* gehabt haben, ein Beamter der zweiten Rangklasse, aber dem *praepositus s. cub.* nicht unterstellt.

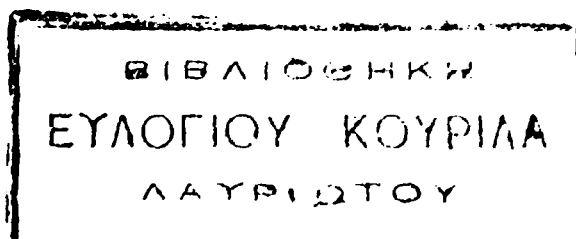
Am längsten verweilt der Briefschreiber bei dem kaiserlichen Privatbibliothekar, und in dieser Beziehung ist auch neuerdings das Schreiben von Birt (das antike Buchwesen S. 113), allerdings nicht ohne Bedenken, benutzt worden. Es wird nicht überflüssig sein, den Gegenstand etwas eingehender zu erörtern.

Hinsichtlich der öffentlichen Bibliotheken, deren es in Rom im Anfang des 4. Jahrhunderts 28 gab, kann ich auf Hirschfeld (*Verwaltungsgesch.* I S. 186 ff.) verweisen. Nach diesem Muster richtete Constantius II. in Konstantinopel eine öffentliche Bibliothek ein (*Themistius, Orat.* 4 p. 71 *Dind.*), welcher Julian seine sämtlichen Bücher schenkte (*Zosim.* 3, 11). Auf sie bezieht sich die Verordnung des Kaisers Valens vom Jahre 372



(Cod. Theod. 14, 9, 2), wonach dabei vier griechische und drei lateinische Abschreiber (antiquarii), sowie ausserdem das nötige Hilfspersonal angestellt werden sollten. Einen zunächst wohl nur finanziellen Oberbeamten der kaiserlichen Bibliotheken in Rom kennen wir in der Mitte des 3. Jahrhunderts (C. I. L. VI, 2. 32, s. Hirschfeld S. 190). In der nachdiokletianischen Zeit wird ein entsprechendes Amt nicht genannt; indes kann es nicht zweifelhaft sein, dass das Bibliothekswesen der beiden Hauptstädte in letzter Stelle unter deren praefecti urbi gestanden hat, wie denn auch die Verordnung vom J. 372 an einen solchen gerichtet ist. Privatbibliotheken werden in keinem grösseren Haushalt gefehlt haben; aber unter den privaten Offizialen, welche namentlich die Inschriften in reicher Fülle uns nennen, finden sich Privatbibliothekare m. W. nicht. Es kann dies wohl nicht anders erklärt werden, als durch die Annahme, dass diese Thätigkeit in der römischen Hausordnung der Regel nach nicht gesondert auftrat. Die librarii, die Schreiber, wie z. B. Nica servus librarius des bekannten Grammatikers aus hadrianischer Zeit L. Julius Vestinus (C. I. L. VI, 9520), dürften diese Geschäfte mit besorgt haben und das Bibliothekariat daher nicht nominell hervortreten. Bei der Entwicklung des Episkopats haben die dazu gehörigen Bibliotheken grössere Bedeutung und späterhin auch eigene Vorstände erhalten, wie denn aus Rom und Konstantinopel von den bischöflichen Bibliotheken später öfter die Rede ist, indes gehört dies einer späteren Zeit an.

Das unter dem kaiserlichen Personal auftretende Bibliothekspersonal bezieht sich, soweit die Stellung näher determiniert wird, auf die Verwaltung der öffentlichen Bibliotheken, und, wo die Determinierung fehlt, wird im allgemeinen dasselbe gelten (der oft angeführte magister a bybliothecca Latina Apollinis, C. I. L. VI, 963, ist gefälscht). Die einzige mir bekannte sichere Ausnahme macht das Verzeichnis des kaiserlichen Gesindes von Antium (C. I. L. X, 6638) aus claudischer Zeit, welches zwei Freigelassene und zwei Unfreie mit dem Prädikat a bybliothecca anführt. Das auffallende Versagen gleichartiger Zeugnisse aus späterer Zeit hängt wahrscheinlich zusammen mit dem seit Claudius nachweisbaren und vielleicht von ihm eingerichteten Hofamt a studiis. Die Verwaltung der kaiserlichen Privatbibliothek, welche materiell nicht gefehlt haben kann, lässt sich von diesem nicht wohl trennen,



und es ist wiederum wohl möglich, dass in diesem Bureau die Bibliothekar- und die übrigen Geschäfte nicht scharf genug geschieden waren, um Sonderbenennungen anzunehmen. Allerdings sind auch kaiserliche librarii nur sparsam zu finden, und wo sie begegnen, meistens verschieden bezogen, wie z. B. der kaiserliche Freigelassene a libris sacerdotalibus (C. l. L. VI, 8878) sicher nicht hierher gehört. — Das Hofamt a studiis hat nachweislich noch unten Constantin bestanden (l. c. VI, 1704); späterhin wird es nicht mehr erwähnt, ist aber schwerlich untergegangen, sondern kehrt wieder als das Hofamt a memoria. Allerdings tritt das letztere in Grabschriften und bei Schriftstellern schon seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts auf; aber es ist nichts im Wege, entweder darin die usuelle Bezeichnung neben der legitimen a studiis zu erkennen, oder auch anzunehmen, dass beide Officien ursprünglich analog gewesen und späterhin zusammengefloßen sind. Die Annahme Friedländers (Sittengesch. I⁶ S. 190) und Hirschfelds, dass das Amt a studiis einfach verschwunden sei, ist wenig wahrscheinlich, da das Bedürfnis mindestens in gleichem Masse fortbestand. Auch die magistri studiorum, welche eine Verordnung von 338 (Cod. Theod. 12, 1, 26) nennt, dürften nicht durch gewaltsame Emendation zu beseitigen, sondern von den drei Scrinien „epistularum“, „libellorum“ und „a memoria“ zu verstehen sein, welche füglich unter dieser Bezeichnung zusammengefasst werden konnten. Bestätigend tritt hinzu die Anordnung Leos (Cod. Just. 12, 19, 10), dass in dem Bureau a memoria vier antiquarii sein sollten; denn obwohl diese Bezeichnungen auch nicht allgemein von den Schönschreibern gebraucht wurden, so bezeichnet antiquarius technisch, wie bekannt, den für die Bibliothek thätigen Kopisten älterer Schriften, und so dürfte es auch hier auf die kaiserliche Privatbibliothek sich beziehen. Geradezu aber geschieht dieser in zuverlässigen Quellen nirgends Erwähnung.

Demnach scheint mir das Urteil über das fragliche Schriftstück festgestellt zu sein. Es wird darin alles, was wir vom kaiserlichen Haushalt wissen, auf den Kopf gestellt. Dagegen passt alles recht wohl, wenn man für den Kaiser Constantin Franz II. oder Ludwig XIV. an die Stelle setzt. Der grand chambellan ist der richtige Vorgesetzte der Garderobe, des Silberzeugs, der Bibliothek u. s. w. im kaiserlichen Hofhalt. Ob das noch genauer sich durchführen lässt, videant rerum periti! Römisch



oder römisch-griechisch ist es nicht. Die Albernheit der Instruktionen selbst, der Anweisung an den Kassierer, über Ausgabe und Einnahme getrennt Buch zu führen, an den Garderobier, die Kleider ohne und mit Flecken sorgfältig aufzuzeichnen, an den Bibliothekar, teure Schrift nur auf besonderen Befehl des Herrschers anzuwenden, ist vielleicht an sich kein Grund, an der Echtheit zu zweifeln, passt aber doch sehr übel für die hohe Stellung der betreffenden Beamten.“

Was ich also, Batiffol folgend, seit Jahren angenommen und auf Grund einer genauen Erwägung der Christlichkeit des Verfassers hier genauer begründet habe, das bestätigt Herr Mommsen durch seine Kritik der Hofschilderung, welche der Verfasser gegeben hat: dieses Schriftstück gehört nach Frankreich, an den französischen Hof, wie er sich seit der Renaissance entwickelt hatte. Mag aber in Hinsicht auf die Hofordnung das 16. und 17. Jahrhundert offen stehen — in Hinsicht auf die eigentümliche Christlichkeit wird man schwerlich an das 16. Jahrhundert denken dürfen. Sie trug damals noch nicht die Züge, welche unser Brief aufweist. Bevor ich aber die Untersuchung zusammenfasse, ist noch ein Blick auf die Sprache zu werfen.

§ 5. Die Sprache.

Das Schriftstück will aus dem Griechischen übersetzt sein (c. 7 S. 100: „divinas scripturas, quas Ptolemaeus Philadelphus in linguam nostram traduci curavit“); aber diese Behauptung kann durch keine einzige Beobachtung am Schriftstück selbst erhärtet werden¹, vielmehr fehlt jede Spur eines Übersetzungscharakters.² Dass ferner an eine alte Übersetzung nicht gedacht werden kann, wie Paschasius Quesnel, der erste Herausgeber, behauptet hat, liegt angesichts des Vokabulars und des Stils auf der Hand; nur die Möglichkeit bliebe übrig, dass ein Humanist der Renaissancezeit das griechische Original in Händen gehabt hat, es aber

1) Gallandi hat allerdings behauptet: „neque sane dubitare nos sinit epistolae dictio, quin eam e Graeco Latine redditam existimemus“, aber er hat auch nicht eine Beobachtung angeführt, die dafür spricht.

2) Dass c. 2 S. 97 „aut precibus aut pretio victi“ ein beabsichtigtes Wortspiel zu sein scheint, sei nebenbei angemerkt.



nicht veröffentlichte, sondern dafür seine Übersetzung publizierte. Das ist freilich eine unwahrscheinliche Möglichkeit; denn damals wusste man, was ein griechisches Original bedeutete. Dieser Humanist schrieb einen flüssigen, aber nicht korrekten Stil und mischte Verschiedenartiges durcheinander. Manche Inkorrektheiten, ja Fehler¹ mag man als Schreib- oder Druckfehler wegräumen, und so mögen sie beiseite bleiben; aber evident ist, dass nur ein moderner Humanist der Schreiber gewesen sein kann; denn (1) schreibt er im allgemeinen den Humanistenstil des 15. und 16. Jahrhunderts,² (2) braucht er zahlreiche Worte, die er — namentlich bei Plinius und aus Schriften des 4. und 5. Jahrhunderts — aufgelesen hat, während doch sonst nichts an den Stil dieser Zeit erinnert, so „affabilitas“, „submurmuratio“, „superfluitas“, „deturpare“, „amissio“, „pro captu locorum“, „supplantare“, „impinguare“, (3) braucht er höchst auffallende Wendungen, die ganz modern anmuten und wohl als Gallicismen zu beurteilen sind.³ Man darf fragen, wann im Altertum oder auch nur im frühen Mittelalter kaiserliche Hofbeamte „servitores“, ja „intimi servitores“ genannt worden sind (c. 2)? Hat man damals „übersetzen“ mit „traducere“ (c. 7) wiedergegeben? Sagte man „ex corde“ im Sinne von „par coeur“ „aus dem Gedächtnis“ (Gegensatz „e scriptura“, so c. 4)? Sagte man „pro indigentia“ = „nach Bedürfnis“ und „pro posse“ = „nach Vermögen“ (c. 7)? Brauchte

1) S. das „quia“ c. 1 S. 96, „iactari“ c. 1 S. 96, „possint“ c. 1 S. 97, „quem . . . hunc“ c. 3 S. 98, „hunc . . . virum“ c. 7 S. 100, „in re hac“ c. 7 S. 100, „laudari“ c. 7 S. 100, „omnia haec“ c. 7 S. 100, „possent“ c. 7 S. 100, „habuerit“ c. 7 S. 100, „quod“ c. 8 S. 101.

2) Vgl. z. B. c. 7: „Laudandi sunt poetae in magnitudine ingenii, in inventorum acumine, in expressionis proprietate et eloquentia summa; laudandi historici, qui gestarum rerum seriem, maiorum mores et instituta nobis explicant, qui vivendi normam ex antiquorum gestis ostendunt“.

3) Batiffol meinte, in dem Explicit: „Vale feliciter in Christo, mi domine Luciane“ einen „pur gallicisme“ erkennen zu müssen. „Ces sortes d'„Explicit“, en effet, sont très rares chez les Pères grecs; l'expression que lui donne Théonas est inusitée aussi bien chez les Grecs que chez les Latins; plus encore, l'expression „mi domine Luciane“, absolument singulière dans la littérature, inadmissible dans la bouche d'un évêque s'adressant à un fidèle, a toutes les apparences d'un pur gallicisme.“ Das scheint mir zuviel behauptet; ich habe bereits in der Theol. Lit.-Ztg. 1886 Col. 322f. dieses Argument reduciert.



man supportare wie „supporter“ (c. 5)? Schrieb man „affixus fuit“ statt „est“ (c. 1)? Sagte man statt „recognoscere“ damals „revidere“ (c. 5) und „demandare“ (c. 7) statt „jubere“? Sagte man „corpus curare habent“ (c. 8)? Es mag sein, dass man eine oder die andere dieser Wendungen ins 5. oder 6. Jahrhundert hinaufführen kann — in ihrem Ensemble bestätigen sie einfach die bereits festgestellte Thatsache, dass wir es mit einem modernen französischen Schriftstück zu thun haben. Auch Herr Mommsen ist in bezug auf die Sprache dieser Meinung. Den Beweis der Unechtheit kann man freilich auf den Stilcharakter nicht gründen; denn Hartnäckige können sich an die oben berührte abstrakte Möglichkeit klammern, dass der Brief erst im 17. Jahrhundert aus dem Griechischen übersetzt sei.¹ Allein die Unechtheit des Briefes ist bereits bewiesen, und die Feststellung des Stilcharakters sollte nur zeigen, dass von hier aus keine Erschütterung des Beweises droht.²

§ 6. Schluss.

Der Fälscher hat folgende Quellen benutzt: (1) Eusebs Kirchengeschichte (ihr entnahm er den Rahmen für seine Fälschung), (2) die h. Schrift, (3) die Digesten (ihnen entnahm er die Aufzählung des Tafelgeschirrs), (4) die bekannte Stelle des Hieronymus über Purpurcodices³, (5) eine Kunde vom Aristeasbrief, (6) lässt sich bei dem Verfasser Kenntniss des Plinius vermuten. Das sind die alten Quellen. Was moderne Quellen betrifft, so

1) Eben deshalb ist auch kein Gewicht darauf zu legen, dass die Schriftcitate mit der Vulgata übereinstimmen.

2) Die einzige Spur eines Altertümlichen kann in der Wendung gefunden werden, dass der Verfasser die alttestamentlichen Schriften als „divinae scripturae“ bezeichnet, dann aber fortfährt (c. 7): „laudabitur et interim evangelium apostolusque (Paulus) pro divinis oraculis“. Nicht das „pro divinis oraculis“ mutet „alt“ an — es kann auch umgekehrt sehr jung sein (Humanismus) —, wohl aber die Unterscheidung von „evangelium“ und „apostolus“. Indessen diese Unterscheidung war doch auch in späteren und spätesten Zeiten ganz geläufig. Man denke an die kirchlichen Perikopen.

3) Praef. zur Übersetzung des Hiob: „Habeant qui volunt veteres libros vel in membranis purpureis auro argenteoque descriptos . . . onera magis exarata quam codices“ (Batiffol hat auf die Stelle hingewiesen).



brauchen es keine schriftlichen gewesen zu sein: die Beschreibung des Hofes kann auf Anschauung oder auf Hörensagen beruhen, und die „Christlichkeit“ ist die des Verfassers selbst; hier also waren Quellen nicht nötig.

Der Brief müsste für eine Fälschung erklärt werden, auch wenn seine Überlieferung (durch künstliche Mache) ihn in die alte Zeit zurückführte: die Schriftbenutzung, die Christlichkeit, die widersprechenden Zeitspuren in bezug auf den angeblichen Kaiser, die Schilderung des Hofes, zuletzt auch die Sprache entscheiden. Nun aber kommt noch die vollständige Blösse der Überlieferung hinzu: in einer Abschrift taucht das Schreiben im Jahre 1675 auf als angeblich alte Übersetzung einer alten Urkunde. Aber damit noch nicht genug: das Schreiben taucht eben in der Zeit auf, in die es aus inneren Gründen gehört, nämlich in jener Epoche Ludwigs XIV., in welcher die jansenistischen Kämpfe die Köpfe und Herzen bewegten. Es ist somit nicht einmal die Annahme erlaubt, dass die Fälschung, als sie in die Hände Quesnels und d'Acherys gespielt wurde, ein bis zwei Jahrhunderte alt war; sie ist vielmehr nicht früher als um die Mitte des 17. Jahrhunderts entstanden.

Steht das aber fest oder haben mindestens die, welche dem Brief einen älteren Ursprung vindicieren wollen, den Beweis zu liefern, so fällt auf die pietistisch bez. jansenistisch gerichteten Kreise im Oratorium der Verdacht der Fälschung: das Schriftstück atmet den Geist eines an die Welt und den Hof sich drängenden Pietismus. Einen solchen Geist gab es sowohl unter Jansenisten wie unter jansenistisch gerichteten Oratorianern. Von dem Oratorianer P. Quesnel hat d'Achery den Brief erhalten, und von dem Oratorianer Vignier hat er neun gefälschte Aktenstücke bekommen, die er in demselben Sammelwerk hat abdrucken lassen.

P. Quesnels Ehrlichkeit in Zweifel zu ziehen, haben wir nach allem, was wir von dem Manne wissen, keinen Grund.¹ Daher ist Batffols Versuch, Vignier für die Fälschung verantwortlich zu machen, durchaus gerechtfertigt. Dass Vignier

1) Dass er und d'Achery so kritiklos die Fälschung hingenommen und der Öffentlichkeit übergeben haben, bleibt allerdings auffallend.



schon im Jahre 1661 (14. Nov.) gestorben ist, ist kein Gegen- grund; denn 15—20 Jahre vor dem Jahre 1675 kann die Fälschung sehr wohl entstanden sein: schon damals lagen die inneren Ver- hältnisse Frankreichs so wie im Jahre 1675. Batiffol hat auch gezeigt, dass der Stil des Briefes im allgemeinen dieselben Züge trägt wie die Fälschungen Vigniers, aber schlagende Überein- stimmungen im einzelnen hat er nicht nachzuweisen vermocht. Dazu kommt, dass die Absichten jener Gruppe von Fälschungen und unserer Fälschung nicht dieselben zu sein scheinen. Jene sind genügend erklärt durch das Selbstzeugnis Vigniers: „... quo pio lectori ὀρεξίς moveatur nobisque gratuletur, qui thesau- rum istum illi minime invidemus“; diese hat offenbar noch einen speziellen Zweck: sie will in dem Hofe des antiken Kaisers und in der Art, wie die Christen den Kaiser selbst behandelt haben, ein Muster für die Beamten Ludwigs XIV. aufstellen. Eine blosse humanistische Stilübung ist unser Brief gewiss nicht; dazu ist er zu sehr auf die augenblickliche Lage berechnet. Entweder ist Vignier der Fälscher — die Gelehrsamkeit, die zur Fälschung notwendig war, kann auch dafür sprechen — oder ein zweiter Oratorianer neben ihm muss als Fälscher postuliert werden.



INHALT.

	Seite
I. Der pseudocyprianische Traktat De sigularitate clericorum, ein Werk des donatistischen Bischofs Macrobin in Rom	
Einleitung: Die bisherige Bearbeitung des Traktats	1
§ 1. Überlieferung	3
§ 2. Analyse des Traktats	7
§ 3. Zweck	31
§ 4. Stil und Wortschatz	37
§ 5. Abfassungszeit	40
§ 6. Der Verfasser ein Donatist	46
§ 7. Macrobius, donatistischer Bischof in Rom, der Verfasser	47
§ 8. Macrobius' Brief de passione Isaac et Maximiani	56
Beilage: Zur Bibel des Macrobius	58
II. Die Hypotyposen des Theognost	
Einleitung: Diekamp's Entdeckung	73
Der Bericht des Photius und die Fragmente	74
§ 1. Allgemeines über das Werk des Theognost	78
§ 2. Die Fragmente	84
III. Der gefälschte Brief des Bischofs Theonas an den Oberkammerherrn Lucian	
Einleitung	93
Abdruck des Briefs	96
§ 1. Die Schriftbenutzung	103
§ 2. Der Ausdruck der Frömmigkeit und die ethischen Anweisungen	105
§ 3. Die vom Verfasser angedeuteten Zeitspuren	107
§ 4. Die wirklichen Zeitspuren	109
§ 5. Die Sprache	113
§ 6. Schluss	115



Druck von August Pries in Leipzig.



