

Ueber den sogenannten zweiten Brief des Clemens an die Korinther.

Von
Prof. Dr. **Adolf Harnack**
in Leipzig.

[Fortsetzung und Schluss.]¹⁾

II.

Es ist schon mehrfach ausgesprochen worden, dass die Anfangssätze eines altchristlichen Schriftstückes für die Geschichte desselben in der Kirche von höchster Bedeutung gewesen sind und oft genug den Grad des Wertes bestimmt haben, welchen man demselben beilegte. Gewiss verdankt auch der sogenannte zweite Clemensbrief das hohe Ansehen, zu welchem er gestiegen ist, nicht zum mindesten seinen beiden ersten Kapiteln, vor allem den Anfangssätzen des ersten ²⁾. Der Verfasser beginnt mit der Aufforderung, den eigentümlichen Wert der Person Christi nicht gering anzuschlagen. Beachtet man, dass die ganze Predigt darauf abzielt, die Erfüllung der Gebote Christi den Hörern einzuschär-

¹⁾ Siehe S. 264 ff.

²⁾ So müssten wir urteilen, auch wenn bestimmte Zeugnisse dafür fehlten; sie sind aber vorhanden (vgl. die Ausführungen im vorigen Abschnitt). Allein der Ausspruch, man solle über Christus denken *ὡς πρὸς θεοῦ*, musste zu allen Zeiten den Vätern der Kirche und den noch weiter nach rechts stehenden Parteien (Monophysiten) willkommen sein. Schon seit Beginn des dritten Jahrhunderts fing man an, sehr eifrig die älteren Schriften nach „Theologien“ Christi zu durchsuchen (vgl. den Anonymus bei Euseb., Hist. eccl. V, 28, 4 ff.).

fen¹⁾ und dass in derselben jede Polemik gegen ebionitische Christus-Vorstellungen fehlt, so kann dieser Eingang auf den ersten Blick befremden. Allein der straffe Zusammenhang muss sofort einleuchten, wenn wir weiter hören, dass der Prediger die unvollkommene Schätzung der Person Christi gleichsetzt mit der unvollkommenen Schätzung der von ihm gebrachten Erlösung²⁾, und deshalb im folgenden die überragende Grösse dieser Erlösung gegenüber der heidnischen (c. 1) und jüdischen (c. 2) Vergangenheit darzulegen bestrebt ist. Indem er mit diesen Gedankenreihen den Anfang macht und sie seiner Paränese zugrunde legt, befolgt er eine Methode, die im nachapostolischen Zeitalter allgemein gültig gewesen sein muss, von welcher schon der Hebräerbrieff Zeugnis ablegt. Freilich hat man den Verfasser des letzteren vielfach dahin missverstanden, er polemisiere gegen theoretische Irrtümer, gegen Rückfall in das Judentum, judaistische Messias-Vorstellungen u. s. w., ihm seien also die christologischen Ausführungen und der Nachweis der Erhabenheit des alten Bundes über den neuen in einer polemischen Form selbständiger, letzter Zweck gewesen. Allein man hat sich bei diesem Urtheile wieder einmal von jenem criticistischen Spürsinn irre leiten lassen, der unermüdlich auf Ermittlung und ausreichende Berücksichtigung des Einzelnen wirkt, ohne zu Erwägungen über den Ort und die Stufenfolge der Gedanken im ganzen einer Urkunde genügend zu veranlassen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass die Vergleichung des alten Bundes mit dem neuen und die Ausführungen über die erhabene Würde des neuen und seines Mittlers im Vergleich mit dem alten und seinen Priestern in dem Hebräerbrieff eingeführt ist, um die Ermahnungen zur völligen Hingabe an Gott, zu vollständiger, freudiger Erfüllung der Lebensaufgaben, zur Ueberwindung aller Hemmnisse auf das entsprechendste zu begründen.

¹⁾ Vgl. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche (2. Aufl. 1857), S. 286f.

²⁾ c. 1, 1: *Ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ Θεοῦ, ὡς περὶ κοίτου ζώντων καὶ νεκρῶν· καὶ οὐ δεῖ ἡμᾶς μικρὰ φρονεῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν.*

Glaubt man aber, der Verfasser habe nebenbei noch theoretische Zwecke verfolgt, so sind dieselben nicht als polemische, sondern als apologetische zu bestimmen. Die Vergleichenngen des alten Bundes mit dem neuen, der alten Mittlerpersonen mit dem Sohne Gottes, der Synagoge mit der Kirche, zum Zweck der Paränese im Dienste der Apologetik sind — wie man aus den wenigen, uns erhaltenen Resten sicher schliessen darf — viel geübt worden in der ältesten Heidenkirche¹⁾; sie als Polemik gegen Judenchristen, Judaismus u. s. w. zu deuten, bezeichnet eine schwere Verkennung der ganzen Lage, in welcher sich die werdende katholische Kirche — und diese ist nicht nur zum grössten Teil, sondern ganz wesentlich Heidenkirche — mit ihren Ansprüchen im zweiten Jahrhundert befand. Im bestimmtesten Gegensatz zur jüdischen „Pseudokirche“ unter fortwährenden theoretischen Auseinandersetzungen mit ihr hat sich das Selbstbewusstsein der Grosskirche entwickeln müssen, und dies einfach deshalb, weil von dorthier die Weltstellung, welche die Kirche einzunehmen und in ihrer Berechtigung nachzuweisen entschlossen war, sehr entschieden beanstandet werden konnte. Drei Hauptprädicate, welche die Kirche sich beilegte und deren Anerkennung sie erzielen musste, konnten vom Judentum her ihr streitig gemacht werden: die Unabhängigkeit von jeder anderen Religion, das alle anderen Religionen überragende hohe Alter, die Einzigartigkeit. Auf diese drei Prädicate gründete aber die alte Kirche nicht zum mindesten ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit, d. h. ihren Anspruch an die gesammte Menschheit. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, mit welchen Mitteln sich die Kirche der jüdischen Einwürfe, die weniger von Juden gemacht worden sein wer-

¹⁾ Vgl. die Ausführungen im Barnabasbrief (doch scheint dieser Brief sich zugleich auch auf wirkliche Gefahren, die der Gemeinde, an welche er schreibt, von judaistischer Seite her drohen, zu beziehen; er ist also mit Behutsamkeit zu benutzen), im ersten Clemensbrief und in den Werken Justins. — Overbeck (Studien zur Geschichte der alten Kirche I, S. 15. 26—41; Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1872, III, S. 305f.) giebt lehrreiche und richtige Beobachtungen.

den — sie drängten sich vielmehr der Kirche selbst auf und mussten auch einsichtigen Heiden nahe liegen — entledigt hat; soviel wird aber schon aus diesen Andeutungen hervorgehen, dass die Auseinandersetzung mit dem Judentum wesentlich auch als ein Kampf um den Besitz und zwar um den Alleinbesitz des Alten Testaments bezeichnet werden kann. Die Kirche konnte sich unmöglich, wollte sie ihre Alleingültigkeit behaupten, mit dem Erweise des paulinischen Gedankens, die christliche Kirche sei als die berufene Erbin in den geschichtlichen Offenbarungsbesitz des alten Bundesvolkes getreten, befriedigen, auch wenn sie diesen Erweis und Ausführungen, wie die in Römer 11 gegebenen verstanden hätte: deshalb bezeichnet man den Standpunkt, den die Heidenkirche im zweiten Jahrhundert gegenüber dem Judentum eingenommen hat, durchaus unrichtig, wenn man meint, sie habe sich damit begnügt, die Geschichte des alttestamentlichen Bundesvolkes als ihre eigne Vorgeschichte in Anspruch zu nehmen. Da sie sich selbst an das Alte Testament in allen Beziehungen gebunden wusste, ging ihr Streben vielmehr dahin, eine Offenbarungsgeschichte Gottes mit irgendeinem Volke gänzlich zu eliminiren, das Alte Testament aller historisch-nationalen Beziehungen zu entkleiden und dasselbe allein als prophetische Urkunde für die christliche Kirche, die so alt als die Welt sei, ob sie gleich erst in den letzten Tagen der Welt offenbar geworden, zu erweisen und zu gebrauchen. Die Heidenkirche hat es wohl verstanden, dass es ihr nur auf diesem Wege gelingen könnte, eine eigentümliche christliche Theologie zu erzeugen und die Weltstellung, welche einzunehmen sie sich berufen sah, zu erreichen und zu behaupten: darum hat sie von Anfang an, auch wo sie nicht direct angegriffen wurde, das Bedürfnis gefühlt, sich mit der Synagoge in der angegebenen Weise auseinanderzusetzen, um das entgottete Judentum dann in die grösstmögliche Entfernung von ihren eignen Grenzen rücken zu können. So sicher die Heidenkirche allüberall, so weit wir sehen können, diesen Weg ihrer Selbstbehauptung betritt, so wenig ist sie sich aber darüber von Anfang an und noch auf lange hinaus klar gewesen, unter welcher Formel sie nun das gottentleerte Judentum zu be-

greifen habe. Ist die Synagoge nicht etwa von Anfang an das satanische Gegenbild der wahren Kirche, die Kapelle des Teufels neben der Kirche Gottes, oder ist sie das Zerrbild derselben, auf einer Grundlage von Misverständnissen der göttlichen Offenbarung auf erbaut, oder ist sie am Ende doch eine Vorschule, wenn auch eine unvollkommene, für die Kirche Gottes? Besitzt sie eine Spur wirklicher Gotteserkenntnis, oder ist ihr Gott zwar derselbe, wie der der Kirche, ihre Gotteserkenntnis aber nur eine scheinbare, angebliche? Hat sie einmal einen Bund mit Gott besessen, oder niemals, und wenn jenes, wann ist derselbe aufgehoben worden? Unterscheidet sich ihre Gottesverehrung specifisch von der heidnischen oder nicht? Wie ist ihr ganzes Opferwesen zu beurteilen? Ist es ein Hohn auf alle göttlichen Gebote, ist es eine Verzerrung derselben, oder steht es unter göttlicher Zulassung? Alle diese Fragen sind im vorirenäischen Zeitalter in der heidenchristlichen Grosskirche behandelt worden, ohne eine bestimmte einheitliche Lösung zu erfahren. Sie bezeichnen auf das deutlichste die Entfernung, in welcher sich das heidenchristliche Bewusstsein von den Fragen, welche in dem apostolischen Zeitalter brennende waren, schon in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts befand. Es zeigt sich hier, mit wie geringem Recht man wenigstens nach dieser Seite hin von dem paulinischen Gepräge der heidenchristlichen Kirche sprechen darf. Dagegen tritt nun andererseits an diesem Punkte wie Zusammenhang so Gegensatz der kirchlichen Behauptungen zu allen den sogenannten gnostischen Speculationen zutage. Genau dieselben Fragen nämlich mit eben demselben Erfolge werden in den gnostischen Secten im zweiten Jahrhundert betreffs der Synagoge aufgeworfen, wie in der Grosskirche: weder in den Fragestellungen noch in den Beantwortungen zeigt sich irgend ein wesentlicher Unterschied. Dort wie hier geht man genau bis an dieselben Grenzen auseinander. Aber darin liegt nun die grosse Differenz, dass man in den gnostischen Secten die völlige Scheidung, welche die Kirche zwischen Altem Testament und Synagoge vollzogen hatte, nicht acceptirte. In den meisten gnostischen Secten ist jede Aussage über die Synagoge zu-

gleich eine Aussage über das Alte Testament, die Aufstellungen der Grosskirche dagegen über das Judentum berühren die Frage nach dem Alten Testament und seiner Geltung gar nicht. Dieses ist ja eben dem Judentum genommen und darum haben alle Verhandlungen über jenes nach vollzogener Trennung beider eine untergeordnetere Bedeutung: sie können in gewissem Sinne freigegeben werden. Man mag an dieser Beobachtung lernen, welcher Wert dem allgemeinen Gerede von den unhistorischen Verflüchtigungen und Allegorien der Gnostiker im Gegensatz zur „geschichtstreuen“ Theologie der kirchlichen Männer zuzuerkennen ist. So wie die Dinge damals lagen, stand man vor der Entscheidung, entweder mit Preisgeben des Alten Testaments die absolute Neuheit des Christentums zu behaupten, damit aber zugleich auf den eindrucksvollsten Teil der Apologetik vor eignem und fremdem Forum und auf eine unersetzbare Grundlage christlichen Lebens und Denkens zu verzichten, oder das Alte Testament dem geschichtlichen Boden völlig zu entziehen und es zur authentischen Urkunde der christlichen Religion umzustempeln. Die hellenistischen „Gnostiker“ (von den ältesten ist hier überhaupt nicht die Rede) entschieden sich, im einzelnen mannigfach auseinandergehend, gleich anfangs aber schon Vermittelungen suchend, für Ersteres — doch wohl nicht deshalb, weil ihnen der „nüchterne, historische Sinn“ mangelte; die Grosskirche, gewiss ohne jede theoretische Ueberlegung, wählte den anderen Ausweg. Ihr gehörte die Zukunft; ja man kann sagen, dass sie nicht zum mindesten eben deshalb „Grosskirche“ geworden ist, weil sie das Alte Testament, welches sie aus apostolischer Zeit überkommen hatte, allerdings um einen eigentümlichen Kaufpreis, bewahrt hat und so das Bewusstsein, treue Hüterin und Erbin jener Zeit zu sein, leicht aufrechterhalten und die Berechtigung desselben ohne Schwierigkeiten äusserlich erweisen konnte. So wenig vollständig in dieser Gedankenreihe der Gegensatz zwischen den Speculationen der Grosskirche und denen der hellenistischen Gnostiker angegeben ist, so gewiss ist in ihr einer der wesentlichsten Differenzpunkte zwischen beiden bezeichnet. Es ist aber bisher noch nicht genügend darauf aufmerksam

gemacht worden, dass die verschiedenen Stellungen der gnostischen Lehrer zum Alten Testament genaue Parallelen an den verschiedenen Stellungen der kirchlichen Lehrer zur Synagoge haben.

Aber das Streben der Grosskirche, sich selbst und der Welt Rechenschaft zu geben von ihrer Unabhängigkeit und Allgemeingültigkeit gegenüber allen andern Religionsformen und Denkweisen, jenes Streben, sich selbst in den Alleinbesitz aller Gottesoffenbarungen, wo dieselben sonst noch anerkannt werden mussten, zu setzen, wurzelt doch im letzten Grunde in dem Bewusstsein ihres einzigartigen Verhältnisses zu Gott und in den Erfahrungen von der überragenden Grösse der Heilsgüter, die ihr geschenkt waren. Dieses Bewusstsein soll in den christologischen Formeln zum Ausdruck kommen, und zwar werden dieselben von Anfang an in der Heidenkirche so gefasst, dass in ihnen zugleich der Besitz des Alten Testaments, welches die Kirche für sich allein in Anspruch nimmt, die abschliessende Aufhebung aller Particularoffenbarungen Gottes, wie solche von Einigen in ausserchristlichen Gebieten zugestanden wurden, und der Gegensatz gegen die Synagoge — also wiederum Unabhängigkeit und Allgemeingültigkeit des neuen Glaubens — deutlich hervortritt. Von hier aus erklärt sich auch die so wundersame Erscheinung, dass sich in der Heidenkirche, so viel wir wissen, von Anfang an so selten ein nennenswerter Widerspruch gegen die höchsten Schätzungen der Person Christi erhoben hat und dass ein Rückzug auf die Schätzung Christi, wie sie etwa in den Bezeichnungen des gottgesandten Propheten und Lehrers ausgesprochen ist, nicht mehr angetreten wird, obgleich in der Fassung der Heilsgüter, welche Christus gebracht, und in der Bestimmung des Heilsverhältnisses, in welches er die Menschen versetzt hat, eigentlich (für die Apologeten z. B.) keine Nötigung gegeben war, über die Schätzung Christi als des gottgesandten Propheten der Wahrheit hinauszugehen ¹⁾. Es ist irrtümlich, wenn man aus

¹⁾ Die Schätzung der Person Christi wird eben in dem vorirenäischen Zeitalter in der Heidenkirche nicht vornehmlich von seinem Heilswerke her

einigen Stellen bei Justin glaubte schliessen zu dürfen, dass dieser Theologe unter Umständen seine Verknüpfung der Logos-idee mit der Person des historischen Jesus preisgegeben und sich auf die Anerkennung Jesu als des Lehrers der Wahrheit zurückgezogen hätte. Eine genaue Erwägung der betreffenden Stellen führt zu ganz anderen Resultaten.

Deshalb aber ist die uns vorliegende pseudoclementinische Predigt so wertvoll, weil ihr Eingang auf das deutlichste bezeugt, welches Interesse man an dem Verbote des *μικρὰ φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ* nahm. Die Grösse des Heils (*σωτηρία*) und der Gegensatz gegen das Heidentum und die „Judenkirche“ kann nicht mehr sicher behauptet und erwiesen werden, wenn man über Christus nicht *ὡς περὶ Θεοῦ* denkt. Dass diese Erwägungen aber in einer esoterischen Schrift, in einer Predigt zum Ausdruck gekommen sind, ist ein Erweis dafür, wie sehr jene Gedanken im Vordergrund standen und wie falsch diejenigen urteilen, welche die altchristliche Apologetik immer nur auf ein heidnisches Forum beziehen wollen.

Des Näheren aber führt der Prediger seine einleitenden Gedanken also aus: Wer Geringes über die Person Christi denkt, der beweist damit, dass er auch geringe Vorstellungen hat von dem durch ihn uns gebrachten Heile und von dem Erbe, dessen Mitteilung wir noch erhoffen. Somit sündigt er, indem er verkennt, *πόθεν ἐκλήθημεν καὶ ὑπὸ τίνος καὶ εἰς ὃν τόπον, καὶ ὅσα ὑπέμεινεν Ἰ. Χρ. παθεῖν ἕνεκα ἡμῶν*. Deutlicher kann gar nicht ausgesprochen sein, wie verhängnisvoll

gewonnen, sondern ist Ausdruck der Weltstellung der von ihm gestifteten Gemeinde. Damit soll nicht geleugnet werden, dass nicht auch der religiöse Sinn an diesen Bestimmungen Anteil genommen hat; aber die Reflexion, sofern sie von dem factisch bestehenden Heilsverhältnisse aus auf die Person des Begründers desselben zurückgeht, kommt über die Schätzung Christi als des vollkommenen Lehrers der Wahrheit nicht hinaus. Dieser Mangel ist nur verdeckt durch die Einführung der theologischen Speculationen, in denen im letzten Grunde allerdings auch eine Forderung des neuen religiösen Bewusstseins zum Ausdruck kommt. Ein Verständnis für die alttestamentlichen Grundlagen des neuen Glaubens, vor allem auch für die messianische Idee, fehlt der Heidenkirche eben gänzlich; sie hat es niemals besessen.

dem Prediger jede Unterschätzung der Person Christi erscheint. Dieselbe schliesst ihm die gänzliche Verkennung des Elendes, in welchem wir vorher lagen, der Würde, welche wir nun erhalten haben, des Urhebers unseres Heiles und des Werkes Christi in sich. Ihm liegt es deshalb am Herzen, die Dunkelheit der vergangenen Tage und die herrlichen Gaben, die wir jetzt besitzen, zu schildern: „Das Licht hat er uns geschenkt, wie ein Vater hat er uns seine Söhne genannt, [schon] verloren hat er uns gerettet. Blind waren wir in unserem Sinn, Holz und Steine und Gold und Silber und Erz, Menschenwerke, beteten wir an; ja unser ganzes Leben war nichts anderes als ein Sterben. Die Finsternis hat er uns genommen; wir können wieder sehen. So hat er sich unserer erbarmt und voll Mitleid uns erlöst, uns, die wir keine Hoffnung auf Heilung mehr hatten, ausser auf Heilung, die von ihm käme; *ἐκάλεισεν ἡμᾶς οὐκ ὄντας καὶ ἠγάπησεν ἐκ μὴ ὄντος εἶναι ἡμᾶς.*“

Ist in diesen Ausführungen der volle Gegensatz gegen die heidnische Vergangenheit enthalten, aus welcher die Hörer stammen, so schliesst nun der Prediger, scheinbar ganz unvermittelt, daran (c. 2) eine Erörterung an, die den Gegensatz des Gottesvolkes zur Synagoge und die überragende Würde desselben ihr gegenüber ausdrücken soll. Wir wissen jetzt, weshalb eine solche notwendig erschien. Der Prediger citirt Jes. 54, 1 und knüpft an diesen oftmals (seit Gal. 4, 27) in ähnlichem Sinne verwendeten Spruch folgende Bemerkungen: „Unfruchtbar war unsere Kirche, bevor ihr Kinder gegeben wurden. ‚Schreie auf, die du nicht in den Wehen liegst,‘ wird uns gesagt, damit wir nicht, Kreissenden gleich, lass werden, unsere Gebete ohne Ceremonien (*ἀπλῶς*: im Gegensatz zum jüdischen Cultus) zu Gott zu bringen. Endlich: ‚Mehr sind die Kinder der Einsamen, als derer, die den Mann hat‘ gilt uns. Denn nicht mit Kindern von Gott begabt schien unser Volk; nun aber, gläubig geworden, sind wir zahlreicher geworden als die, welche Gott zu haben scheinen.“ Hierauf lenkt der Verfasser wiederum in die c. 1 gegebenen Ausführungen ein mit den Worten: „Und eine andere Schrift sagt: ‚Nicht

bin ich gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder.“ Er betont noch einmal, dass die wunderbare Grösse des von Christus gebrachten Heiles darin bestehe, dass er schon Verlorene gerettet habe, und findet nun den Uebergang zu dem eigentlichen Thema ¹⁾, indem er die Frage aufwirft: „Da Christus uns ein so grosses Erbarmen geschenkt hat und wir durch ihn den Vater der Wahrheit erkannt haben — *τίς ἢ γυνῶσις ἢ πρὸς αὐτόν?*“ Schon gleich im Eingange hatte er ähnliche Fragen aufgeworfen: *τίνα οὖν ἡμεῖς αὐτῷ δώσωμεν ἀντιμισθίαν; ἢ τίνα καρπὸν ἄξιον οὗ ἡμῖν αὐτὸς ἔδωκεν* (c. 1, 3)? *ποῖον οὖν αἶνον αὐτῷ δώσωμεν ἢ μισθὸν ἀντιμισθίας ὧν ἐλάβομεν* (c. 1, 5)? Bevor wir untersuchen, wie der Verfasser in seiner Predigt sie beantwortet, haben wir noch einige Punkte zu erledigen, die sich aus der Betrachtung der beiden ersten Kapitel ergeben.

Erstlich ziehen die Aussagen über Christus, welche der Verfasser macht, die Aufmerksamkeit auf sich. Sie scheinen eine modalistische Denkweise zu bekunden. Zwar will es noch wenig besagen, wenn es im Eingange heisst, man solle über Christus denken wie über Gott; denn damit ist nur im allgemeinen die Kategorie angegeben ²⁾. Auch die Frage: *ὑπὸ τίνος ἐκλήθημεν* (c. 1, 2) liesse sich im Sinne des Verfassers noch mit: *ὑπὸ Θεοῦ* beantworten. Allein auffallen muss es, wenn v. 4 die Spendung des Lichtes auf Christus zurückgeführt wird, von ihm gesagt wird, er habe uns wie ein Vater Kinder genannt, er habe uns gerettet, er habe uns aus dem Nichtsein zum Sein berufen, und dabei Gottes selbst gar nicht gedacht wird. Zwar wird derselbe c. 2, 2. 3 genannt als der Empfänger der Gebete und der Lenker der Geschichte; allein unmittelbar darauf wird ein Herrenspruch als Gottes-

1) Ein bestimmter biblischer Text, an welchen die Predigt anknüpft, kann nicht nachgewiesen werden.

2) Der weitere Zusatz: *ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν* entstammt wohl einem schon damals gültigen Symbole (vgl. Barn. 7, 2; Polyc. ad Phil. 2, 1 [Acta 10, 42; 1 Petr. 4, 5; 2 Tim. 4, 1]). Dieses Prädicat steht ja überhaupt im Vordergrunde, und der Verfasser nennt es ausdrücklich, weil er sich in seinen weiteren Ausführungen auf dasselbe zurückbezieht.

spruch eingeführt (Matth. 9, 13) und nun fortgefahren: ὁ Χριστὸς ἠθέλησεν σῶσαι τὰ ἀπολλύμενα, καὶ ἔσωσεν πολλούς, ἐλθὼν καὶ καλέσας ἡμᾶς ἤδη ἀπολλυμένους. Ziehen wir hier gleich die Aussagen über Christi Person, die sich in der Predigt sonst noch finden, mit zu Rate. In c. 3, 5 wird Jes. 29, 13 einfach als Ausspruch Jesu eingeführt¹⁾, während umgekehrt c. 13, 4 ein Herrnspruch²⁾ mit der Formel: λέγει ὁ θεός citirt wird. Christus ist es, der sich unserer erbarmt hat (c. 3, 1. 16, 2); Christus wird schlechthin als der Herr, der uns berufen, der uns erlöst hat (vgl. c. 5, 1. 8, 2. 9, 5 u. s. w.), bezeichnet³⁾. Nicht nur von den ἐντολαὶ und ἐντάλματα Christi ist die Rede (c. 3, 4. 4, 5. 6, 7. 8, 4. 17, 1. 3. 6), sondern c. 6, 7 (vgl. 14, 1) wird gradezu von dem ποιῆν τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ gesprochen. Den Tag der Erscheinung Christi erwarten wir, ὅτε ἐλθὼν λυτρώσεται ἡμᾶς ἕκαστον κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ (c. 17, 4), das βασιλεῖον τοῦ κόσμου wird dann in seiner Hand sein und er wird das Gericht halten (c. 17, 5f.), wie er auch die Verheissungen, deren Erfüllung noch zu erwarten steht, gegeben hat (c. 5, 5). Ihm gebührt deshalb Lob, Dank und Gegenleistung (c. 1, 3f. u. s. w.). Vor allem in dem ganzen ersten Abschnitt der Predigt bis c. 9, 5 wird von dem religiösen Verhältnis meistens so gehandelt, als bestände dasselbe wesentlich zwischen den Gläubigen und Christus. Umgekehrt heisst nun c. 10, 1 der Vater der Berufende⁴⁾; er ist es, der uns als Söhne annimmt (c. 9, 10. 16, 1), er ist der Heilung Bringende (c. 9, 7); er hat die Verheissungen gegeben (c. 11, 1. 6. 7); sein Reich, ja den

1) λέγει (scil. Christus) δὲ καὶ ἐν τῷ Ἠσαΐα. Vgl. auch c. 13, 2; 17, 4, wo Jes. 52, 5; 66, 18 Christus in den Mund gelegt ist.

2) Vgl. Luk. 6, 32—35.

3) „Κύριος“ ist in der Predigt, wie es scheint, immer Christus (vgl. c. 8, 4). Hie und da folgt es auf θεός, ohne dass ein Wechsel der Personen angedeutet wäre (vgl. c. 14, 1; 15, 3. 4). Dennoch darf man aus solchen Stellen nicht sicher schliessen, dass der Verfasser Gott selbst κύριος genannt hat. Dafür fehlen zuverlässige Belege. Auch c. 15, 4 ist nicht zwingend.

4) Ὡστε ποιήσωμεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς. Vgl. 16, 1: ἐπιστρέψωμεν ἐπὶ τὸν καλέσαντα ἡμᾶς θεόν.

Tag seiner Erscheinung (c. 12, 1f.) erwarten wir (c. 6, 9, 9, 6. 11, 7. 12, 1); er wird das Gericht ausüben: ἀποδιδόναι ἐκάστῳ τὰς ἀντιμισθίας τῶν ἔργων αὐτοῦ; ihm müssen wir daher allein dienen (c. 11, 1. 17, 7. 18, 1. 20, 1), seinen Willen erfüllen und Lob, Dank und Gegenleistung ihm als unserm Erlöser spenden (c. 9, 7f. 17, 7). Also, um es kurz zu sagen, wo der Prediger von den Beziehungen der Gemeinde zu Gott handelt, wo er das religiöse Verhältnis seiner Begründung oder seinem Vollzuge nach beschreibt, wo er das religiös-sittliche Verhalten regeln will, da führt er ohne jede nachweisbare Unterscheidung bald Gott selbst, bald Christus ein. In diesem Sinne, aber nur in diesem, ist er allerdings Modalist und zwar in einem Grade, wie er sich bei keinem neutestamentlichen Schriftsteller und ebenso wenig in irgend einem kirchlichen Schriftstücke des zweiten Jahrhunderts nachweisen lässt¹⁾. Das Wichtige aber ist nun dies, dass die religiöse Betrachtung, für welche Wirkungen Gottes und Wirkungen Christi zusammenfallen, die theologische Metaphysik des Predigers gar nicht beeinflusst hat. Dies hätte man schon aus dem alexandrinischen Fragment der Homilie erschliessen können; nun aber, nachdem sie vollständig vorliegt, ist es gar nicht mehr möglich, den Verfasser einer patristischen Denkweise zu beschuldigen. Die Christologie des Predigers steht in gewissen Grundzügen der des Hirten sehr nahe²⁾. Gott allein ist ungeschaffen, er allein der Schöpfer (c. 15, 2)³⁾. Christus ist ein vor der Welt geschaffenes, pneumatisches, himmlisches Wesen (9, 5. 14, 2f.), welches, von Gott gesandt (20, 5), menschliche σάρξ angenommen hat (c. 9, 5) und in den letzten Tagen erschienen ist (14, 2), um uns zu erlösen und uns als σωτήρ und ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας die Wahrheit und das himmlische Leben zu offenbaren (c. 20, 5). Der Prediger trägt noch kein Be-

1) Ähnliches findet sich, wie bekannt, schon bei Paulus und Anderen, aber nicht mit der gleichen Unbefangenheit und Consequenz.

2) Unterschiede im Einzelnen sind unverkennbar.

3) Die Monarchie Gottes ist stark betont in der Schlussdoxologie; aber auch sonst in der Predigt ist sie ausgesprochen.

denken, die Stelle Gen. 1, 27, an welche schon die Alexandriner ihre Speculationen von der Erschaffung eines himmlischen Urmenschen geknüpft haben ¹⁾, auf die Schöpfung des himmlischen, pneumatischen Christus zu deuten. Ihm ist also der präexistente Christus identisch mit dem *ἄνθρωπος οὐράνιος* der Alexandriner ²⁾. Auf Grund der Stelle c. 9, 5 ³⁾ hat man gemeint, der Prediger hielte den präexistenten Christus für den heiligen Geist; allein das *πνεῦμα* soll hier nur die Geist- und überirdische Licht-Natur Christi der Kategorie nach bezeichnen ⁴⁾; das wird aus c. 14, 2f. völlig deutlich. Aus dieser Stelle erkennt man aber nun noch weiter, dass die Fragestellung eine ungehörige war. So viel nämlich lässt sich aus den krausen und verwirrten Allegorien c. 14, 3—5 erkennen, dass für den Verfasser das *πνεῦμα ἅγιον* gar keine Hypostase ist ⁵⁾. Er kennt nur die Grössen: *θεός*, *πνεῦμα* (*Χριστός*, *ἐκκλησία*), *σάρξ* (*ἄνθρωπος*). Christus wie die Kirche sind ihm beide pneumatische Wesen; die *σάρξ* aber des erschienenen Christus ist ein Abbild der Kirche, oder richtiger: in dem Fleische Christi ist die Kirche selbst erschienen; denn sie ist ja der Leib Christi. Hieraus folgt die Mahnung an die Gläubigen, dass, wer sein Fleisch verunehrt, die Kirche verunehre, und umgekehrt, dass, wer sein „Fleisch“ bewahrt, auch des Besitzes des „Geistes“ sicher sein dürfe, weil Kirche (Fleisch Christi) und Christus (Geist)

1) Vgl. Siegfried, Philo von Alex. (1875), S. 221. 242 u. s. w. Der himmlische Adam Philo's ist geschlechtslos.

2) Diese Vorstellung, Christus als der himmlische Adam, ist oft genug altchristlichen Schriftstellern ohne Grund zugewiesen worden. Sie ist im Ganzen sehr selten; Anklänge finden sich 1 Kor. 15, 45f. Die Adam-Speculationen in den clementinischen Homilien gehen nur zum Teil auf alexandrinische Ideen zurück (vgl. Ritschl, Altkathol. Kirche [1857], S. 211 ff. Hom. Clem. XVI, 12sq. Recog. I, 45sq. Epiph. haer. XXX, 3).

3) *Χριστός ὁ κύριος ὁ σώσας ἡμᾶς, ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ*. Im Cod. C steht statt *πνεῦμα*: *λόγος*!

4) So richtig schon Hellwag in den Theolog. Jahrbüchern (1848), S. 233.

5) Vom heiligen Geist ist nur in dem Abschnitte c. 14, 3—5 die Rede.

eine unzertrennliche Einheit bilden ¹⁾. Wenn dieser Gedanke negativ so ausgedrückt ist: *ὁ ὑβρίσας τὴν σάρκα ὑβρίσει τὴν ἐκκλησίαν· ὁ τοιοῦτος οὐ μεταλήπεται τοῦ πνεύματος*, positiv dagegen in den unklaren Worten: *ἐάν τις τῶν τῆσδε ἀποστόλων ἐπιθέσθαι αὐτὴν (ἐκκλησίαν) ἐν τῇ σαρκὶ καὶ μὴ φθειρῆ, ἀπολήπεται αὐτὴν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ· ἡ γὰρ σὰρξ αὕτη ἀντίτυπος ἐστὶ τοῦ πνεύματος*, so ist klar, dass der Ausdruck *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* nichts anderes bezeichnen soll, als was im *πνεῦμα* selbst gegeben ist: das pneumatische Lebensprincip, welches in Christus erschienen und durch ihn den Gläubigen zugänglich geworden ist. Das *πνεῦμα* ist Christus selbst (*λέγομεν εἶναι τὴν σάρκα τὴν ἐκκλησίαν καὶ τὸ πνεῦμα Χριστόν*); der von ihm ausgehende und mitgeteilte Geist ist der heilige Geist. Weder von Identität der Hypostasen des heiligen Geistes und Christi, noch von Unterscheidung derselben darf also hier die Rede sein; denn der heilige Geist ist für den Verfasser eben keine Hypostase ²⁾. Wenn es nun trotzdem den Anschein hat, als unter-

1) Der zu Grunde liegende, aber verschwiegene Gedanke ist vielleicht hierbei der, dass jeder Christ sich selbst zu einem Abbilde des erschienenen Christus ausgestalten soll. Angedeutet ist dieser Gedanke durch die Worte: *ἡ σὰρξ αὕτη ἀντίτυπος ἐστὶ τοῦ πνεύματος*; jedoch sollen dieselben, wovon man sich leicht durch aufmerksame Beachtung des Contextes überzeugen kann, zwei disparate Gedankenreihen begründen.

2) Man beachte hier den Unterschied zwischen dieser Christologie und der des Hirten. Für den Hirten ist das *πνεῦμα ἅγιον* eine selbständige creatürlich-himmlische Hypostase und zwar schon vor der Erscheinung Christi. Der präexistente heilige Geist ist aber der präexistente Sohn Gottes. Also kennt auch Hermas nur eine präexistente Person (abgesehen von den vor der Welt geschaffenen sechs übrigen Erzengeln). Die Differenz ist in den Ausdrücken gross, in der eigentlichen Grundvorstellung sehr gering. Grade der Hirte zeigt, wie schwankend man noch bei näherer Bestimmung der präexistenten Hypostase in den Combinationen und Analogien gewesen ist. Der Prediger ist auf seine Bezeichnung des Christus als *ἄνθρωπος οὐράνιος* gekommen, weil ihm eben diese das beste Mittel bot, die enge Zusammengehörigkeit von *Χριστός* und *ἐκκλησία* und damit die einzigartige Würde der Kirche schlagend zu erweisen. Gewiss verfügte er auch noch über andere Vorstellungen von der präexistenten Christushypostase, während es umgekehrt Zufall sein kann, dass Hermas jene in seiner Schrift nicht benutzt hat. Die Logos-

scheide der Prediger beide ¹⁾), so hat man das als eine Anlehnung an die durch die Taufformel vorgeschriebene Fassung zu beurteilen, deren Verständnis ihm nicht mehr zugänglich gewesen ist ²⁾).

Neben dem himmlischen Christus erwähnt der Prediger nur noch eine himmlische Hypostase, die *ἐκκλησία*. Schon aus c. 2, 1 u. 3 musste man schliessen, dass ihm die *ἐκκλησία* mindestens so alt erscheint als die jüdische Pseudokirche: existirt hat sie, sie war nur *στειῖρα* und *ζῆρμος*. Diese Vorstellung musste sich von selbst ergeben; sehr mannigfache Erwägungen, deren Ausgangspunkt hier nicht untersucht noch angegeben werden soll ³⁾), haben zu ihr geführt. Man würde irrig urteilen, nähme man an, dass gerade historische Ueberlegungen sie hervorgerufen. Schon ein solcher Gedanke, wie der im Epheserbriefe des Paulus c. 5, 23 ff. ausgeführte, legte die Vorstellung nahe. War einmal die Kirche in das „Pneumatische“ gerückt, und fixirte man die religiöse Betrachtung, dass die Welt um der Kirche willen geschaffen sei, und Gott die Gläubigen *πρὸ καταβολῆς κόσμου* erwählt habe (Eph. 1, 3 f.), so war damit in der Denkweise jener Zeit die Vorstellung von der Kirche als einer himmlischen vorweltlichen Hypostase eigentlich schon gegeben. Aber auch das Recht des Alleinbesitzes des Alten Testaments, welches die Christen in Anspruch nahmen, liess sich nur von dieser Prämisse aus erweisen, während umgekehrt diese selbst wiederum durch den Gebrauch, den man vom Alten Testament machte, erhärtet wurde. So nennt denn der Prediger c. 14, 1 die Kirche, der er angehören will, die „erste“ (im

Speculationen aber haben Beide sicher nicht gekannt. Die Auffassung vom Menschen als *σὰρξ*, welcher durch Christus das *πνεῦμα* als Lebensprincip einwohnt, ist bei Hermas und dem Prediger dieselbe; vgl. Sim. V, 5—7 mit c. 14 Schluss.

1) Vgl. c. 14, 5: *τοσαύτην δύναται ἡ σὰρξ αὐτῆ μεταλαβεῖν ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν κολληθέντος αὐτῇ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου.*

2) Auch Justin befolgt ja, und viele Andere noch nach ihm, die Unterscheidung des *λόγος* von dem *πνεῦμα*, ohne derselben irgend einen Sinn abgewinnen zu können.

3) Vgl. Patr. Apost. Opp. ed. Gebhardt. fasc. I, 1 zu II. Clem. 14.

Gegensatz zur jüdischen Pseudokirche), die „geistliche“ (im Gegensatz zu ihrer empirischen Erscheinungsform), die „vor Sonne und Mond geschaffene“ (im Gegensatz zu ihrer zeitlichen Erscheinung), die „Kirche des Lebens“; er findet es im Alten Testament und von den Aposteln bezeugt, dass die Kirche *οὐ γὰρ εἶναι, ἀλλὰ ἕνωθεν*. Das ist sie aber, weil sie *σῶμα Χριστοῦ* ist. Diesen Gedanken beugt er nun in eigentümlicher Weise dahin ab, dass die pneumatische Kirche die *σύζυγος* des himmlischen Christus ist, indem er Gen. 1, 27 auf die Erschaffung der beiden Aeonen, Christus und Kirche, deutet. Beide sind sie als eine Einheit vor der Welterschöpfung im Himmel vorhanden gewesen; beide dann *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* erschienen und zwar — eine sehr ungeschickte Verknüpfung zweier disparater Vorstellungen — ist die Kirche zugleich mit Christus erschienen, nämlich *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ*. Es ist wenig lohnend, die Speculationen des Predigers noch weiter zu verfolgen: in seiner Deutung der Genesis-Stelle auf Christus und die Kirche hat er keine Nachfolger gehabt. Im Kampfe gegen die Gnostiker hat die Kirche gelernt, in der Wahl ihrer Bilder und in der Speculation über himmlische Aeonen vorsichtig zu werden: zur Zeit des Irenäus schon wäre gewiss die Christus-Kirche-Syzygie des Predigers in der katholischen Kirche nicht mehr geduldet worden. Ja man ist überhaupt mistrauisch geworden gegen die Annahme von himmlischen Aeonen, die auf Erden erschienen sind. Auch die Präexistenz der Kirche wird in dem Sinne, wie Pseudoclemens und der Hirte sie vortrugen, nicht mehr gelehrt. Die Ausarbeitung des Prädicats der Katholicität der Kirche und die Vorstellung von der himmlischen, triumphirenden Kirche als der Gemeinde der Vollendeten, des Urbildes der irdischen, rechtfertigten ebenfalls das eigentümliche Selbstbewusstsein der Kirche und gaben zu bedenklichen Speculationen keinen Anlass ¹⁾.

¹⁾ Eine treffende Parallele zu Pseudoclemens bietet nur Hermas; vgl. Vis. II, 4, wo es von der in Gestalt einer alten Frau erscheinenden Kirche heisst: *πάντων πρώτη ἐκτίσθη· διὰ τοῦτο προσβυτέρα καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη*. Vis. I, 1. Aus den Worten Vis. I, 3

Doch gehen wir nun zur Betrachtung des eigentlichen Hauptinhaltes der Predigt über. „Das Thema der Schrift ist die Empfehlung, die Gebote Christi zu erfüllen; und dasselbe wird von drei Seiten behandelt, nämlich, dass darin das wahre der Grösse der Erlösung entsprechende Bekenntnis Jesu bestehe, dass darin der Gegensatz gegen die Welt ausgedrückt werde und dass dafür der Lohn der Auferstehung und des künftigen Lebens festgesetzt sei.“¹⁾ Mit dem mosaischen Gesetze hat sich der Prediger nicht mehr auseinanderzusetzen: hier liegen ihm keine Schwierigkeiten vor; er spricht als rechtgläubiger Katholik²⁾. Das rechte Bekenntnis

(ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων... τῇ ἰδίᾳ σοφίᾳ καὶ προνοίᾳ κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ, ἣν καὶ ἠϋλόγησεν) darf man vielleicht schliessen, dass Hermas ebenfalls Gen. 1, 27f. auf die Schöpfung der Kirche bezogen hat. Dies ist um so wahrscheinlicher, als Hermas unmittelbar vorher von der Wertschöpfung berichtet hat. Gewarnt sei hier aber vor dem Fehlschlusse, als müsse Pseudoclemens, weil er Gen. 1, 27 auf die Schöpfung des Christus und der Kirche deutet, notwendig gelehrt haben, diese beiden Aeonen seien nach Erschaffung der Welt von Gott ins Leben gerufen. Eine solche Nötigung bestand für ihn ganz und gar nicht, auch nicht für seine Zeitgenossen. Zudem sagt er ja ausdrückliche wenige Zeilen vorher, die Kirche sei vor Sonne und Mond geschaffen. — Aehnlich ist auch die Vorstellung im Barnabasbrief (c. 13, 6): βλέπετε ἐπὶ τίνων τέθεικεν, τὸν λαὸν τοῦτον εἶναι πρῶτον καὶ τῆς διαθήκης κληρονόμον. Ganz anders dagegen schon Clem. Alex. (Strom. IV, 8, p. 593) und Tertullian (Stellen bei Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche [1837], S. 612f.). Rothe hat den Unterschied nicht genügend festgestellt. Der Kirchenbegriff des vorirenäischen Zeitalters, besser des Zeitalters vor dem brennenden gnostischen Kampf, ist durch das apologetische Interesse — im weitesten Sinne des Wortes — vorwiegend bestimmt; der Kirchenbegriff seit Irenäus ist im vorwiegenden Gegensatz gegen die Häresien, also in einem polemischen Interesse, ausgearbeitet worden.

¹⁾ So richtig Ritschl a. a. O. S. 286f. Diese Analyse hat durch den neuentdeckten Schlussteil der Homilie keine Erweiterung erhalten. c. 15, 1 bezeichnet der Prediger selbst seine Rede als *συμβουλία περὶ ἐγκρατείας*, zunächst im Hinblick auf die Ausführungen in c. 14. Dieselben beurteilt er mit der nämlichen Selbstgefälligkeit, mit der Barnabas c. 9, 9 seine Auslegung von Gen. 17, 23f. und der echte Clemens c. 41, 4 seine Vergleichung des alttestamentlichen Priestertums mit dem neutestamentlichen begleitet hat.

²⁾ Gegen Schwegler und Hellwag (a. a. O. S. 233) das Rich-

zu Jesu, welches mit der Erfüllung seiner Gebote identisch ist (c. 3, 4), besteht in der werktätigen, brüderlichen Liebe und in der sittlichen Regelung des eignen Lebens¹⁾; aber es ist nur dort wirklich vorhanden, wo die Menschenfurcht überwunden ist (c. 4). Nur wer bereit ist, die Welt zu verlassen²⁾, nur wer sie als eine *παιδεία* betrachtet und die weltlichen Güter als *ἀλλότρια* beurteilt, deren Besitz gleichgültig ist, nach denen zu trachten dem Gerechten nicht ziemt, wird die herrliche Verheissung Christi erlangen (c. 5). Hieran schliesst sich nun weiter der Nachweis von der völligen Unverträglichkeit der beiden Welten, des *αἰὼν οὗτος* und *μέλλον*. Weltflucht ist wie im Buche des Hirten die Parole, Weltfreiheit nur durch sie möglich³⁾. Das Motiv, welches angegeben wird, ist die drückende Aussicht, widrigenfalls der ewigen Strafe zu verfallen und des himmlischen Lohnes verlustig zu gehen. „Mit welcher Zuversicht können wir auf den Eintritt in das Reich Gottes rechnen, wenn wir die Taufe nicht rein und unbefleckt bewahren? Wer wird unser Paraklet sein, wenn wir nicht im Besitz frommer und gerechter Werke erfunden werden?“ (c. 6, 9; vgl. 7, 6. 8, 4. 6; 14). Unter dem Bilde eines Wettkampfes wird die Aufgabe vorgestellt: Nur der wohl vorbereitete und tapfere Kämpfer, der den richtigen Weg läuft, erlangt den Kranz. In einer nicht ganz durchsichtigen Wendung fügt der Pre-

tige bei Dorner (Entwicklungsgesch. d. Lehre v. d. Person Christi in den vier ersten Jahrhunderten [1845], S. 144); Hilgenfeld (Apostol. Väter [1853], S. 119f.); Ritschl (a. a. O.). Schweglers Ansicht darf jetzt wohl als antiquirt gelten.

1) c. 4, 3: *ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν, ἐν τῷ ἀγαπᾶν ἑαυτοὺς, ἐν τῷ μὴ μοιχεῖσθαι μηδὲ καταλαλεῖν ἀλλήλων μηδὲ ζηλοῦν, ἀλλ' ἔγκρατεῖς εἶναι, ἐλεήμονας, ἀγαθοὺς· καὶ συμπύσχειν ἀλλήλοις ὀφείλομεν καὶ μὴ φιλαργυρεῖν.*

2) c. 5, 1: *ἐξελεθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου.* Aus dem Zusammenhange von c. 5, 1 mit c. 4, 4 und 5, 3f. geht hervor, dass der Verfasser auch an Martyrien hier gedacht hat.

3) c. 6, 3: *ἔστιν δὲ οὗτος ὁ αἰὼν καὶ ὁ μέλλον δύο ἔχθροί· οὗτος λέγει μοιχείαν καὶ φθορὰν καὶ φιλαργυρίαν καὶ ἀπάτην, ἐκεῖνος δὲ τοῦτοις ἀποτάσσεται· οὐ δυνάμεθα οὐκ τῶν δύο φίλοι εἶναι· δεῖ δὲ ἡμᾶς τούτῳ ἀποταξαμένους ἐκεῖνῳ χρᾶσθαι.*

diger hinzu: „Und wenn wir auch nicht alle gekrönt werden können, so lasset uns doch dem Kranze wenigstens nahe kommen“ (c. 7; vgl. auch 18, 2: *ὅπως ἰσχύσω κἂν ἔγγυς τῆς δικαιοσύνης γενέσθαι*, und Hermas Sim. VIII, 2. 3). Die wichtigste Bedingung aber dafür ist die *μετάνοια*. c. 8, 1 wird diese Forderung zum ersten Male in der Predigt erhoben; sie wird nun bis zum Schlusse unermüdlich in ziemlich stereotypen Wendungen wiederholt (vgl. 9, 8. 13, 1f. 16, 1f. 4. 17, 1. 19, 1): „Lasset uns Busse tun, so lange es noch Zeit ist, Busse aus ganzem und lauterem Herzen; *μεστοὶ γὰρ ἐσμεν πολλῆς ἀνοίας καὶ πονηρίας*“ (c. 13, 1). Der Prediger bekennt von sich selbst, dass er noch ganz und gar ein Sünder sei, noch durchaus nicht die Versuchung fliehe, ja *ἐν μέσοις τοῖς ὀργάνοις τοῦ διαβόλου* sich befinde (c. 18, 2)¹⁾. Was Busse eigentlich sei, weiss er aber gar nicht mehr anzugeben; er vermag nur den Zustand vor und nach der Busse zu schildern. Der letztere besteht einfach genug — in dem Halten der Gebote Christi und in der Bewahrung des Fleisches vor Befleckung (c. 8). Hier aber liegt es ihm am Herzen, dem falschen Grundsatz entgegenzutreten²⁾, dass „dieses Fleisch weder gerichtet wird noch aufersteht“. Dieser häretische Gedanke wird durch den Hinweis darauf widerlegt, dass wir

1) Wie Hermas setzt also der Prediger die Möglichkeit der Busse für die Gläubigen voraus; er drängt ebenso ungestüm-rhetorisch zu derselben wie jener, ohne doch sie irgendwie in Zusammenhang zu setzen mit der *σωτηρία*, welche der Christ schon besitzt. Ueber die Frage, ob eine mehrmalige Busse den Christen möglich sei, spricht er sich nicht aus; man hat keinen Grund, ihn auch in dieser Frage für einen Genossen des Hirten zu erklären. Mit den Worten des Verfassers kann man die ganze Predigt als eine „*ἀφορμὴ οὐ μικρὰ εἰς τὸ μετανοῆσαι*“ ^{76,} bezeichnen.

2) c. 9, 1f. und c. 10, 3—5 sind die einzigen direct polemischen Stellen in der Predigt. Hier aber ist wiederum die Berührung mit Hermas sehr auffallend; vgl. Sim. V, 7 (*τὴν σάρκα σου ταύτην φύλασσε καθαρὰν καὶ ἀμικτανον, ἵνα τὸ πνεῦμα τὸ κατοικοῦν ἐν αὐτῇ μαρτυρήσῃ αὐτῇ, καὶ δικαιοθῇ σου ἡ σὰρξ· βλέπε μήποτε ἀναβῆ ἐπὶ τὴν καρδίαν σου, τὴν σάρκα σου ταύτην φθαρτὴν εἶναι, καὶ παραχρήσῃ αὐτῇ ἐν μασμῶ τινί· ἐὰν δὲ μίανῃς τὴν σάρκα σου, μανεῖς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*) mit II. Clem. 9, 1f. 14, 3f. Zu c. 10, 3—5 verschiedene Stellen bei Hermas.

ja in eben diesem Fleische berufen worden sind, also auch in ihm die Verheissung erfüllt erhalten werden, und dass Christus selbst *σάρξ* geworden ist (c. 9, 1—5). Hierauf schärft der Redner aufs neue einige Gebote Christi ein und wiederholt die Mahnung, die Freuden der Welt zu fliehen (c. 9, 6 — 10, 5). Gerecht werden wir nur sein, wenn wir Gott mit reinem Herzen dienen; diesem Dienst sollen wir uns nicht entziehen durch Unglauben an Gottes Verheissung. Der Prediger tritt denen entgegen, die an der Wiederkunft Christi zu zweifeln angefangen haben, weil sie so lange verziehe ¹⁾. Auf Grund eines apokryphen Herrenwortes schiebt er den Termin, den niemand kennt, scheinbar in die Ferne: erst wenn alle unter einander die Wahrheit reden und einmütig geworden sind, wenn die Seele in guten Werken so sichtbar geworden ist, wie der Leib sichtbar ist, wenn alle geschlechtlichen Beziehungen unter den Christen aufgehört haben ²⁾, dann kommt das Reich Gottes (c. 11. 12). Von nun an ist ein Fortschritt in der Predigt nicht mehr nachweisbar; der Verfasser wiederholt in immer neuen Ansätzen, die durch einen Bussruf eingeleitet werden, die früheren Gedanken; nur in den Motivirungen bringt er Einiges nach. c. 13 begründet er den Bussruf durch Hinweis auf die Heiden. Der Name Christi wird sonst verlästert: für Mythen und Irrtum müssen die Heiden die Lehren Christi halten, wenn sie sehen, wie wenig die Taten der Christen zu den gepredigten Worten stimmen ³⁾. c. 14 schärft er den Bussruf ein durch die Mahnung, dass

1) Es ist bekannt, wie oft die Einschärfung der christlichen Hoffnung auf die [baldige] Wiederkunft Christi in den Schriftstücken aus dem nachapostolischen Zeitalter wiederkehrt; vgl. auch den Hirten.

2) Dies schwebt jedenfalls auch dem Hirten als Ideal vor, wie sich leicht erweisen lässt; vgl. z. B. Vis. II, 2: *γνώρισον ταῦτα τῇ συμβίῳ σου τῇ μελλούσῃ σου ἀδελφῇ*. Beide denken natürlich nicht daran, für jetzt die Ehe unter Christen zu beanstanden. Aehnlich Paulus 1 Kor. 7.

3) Zu der Berücksichtigung der *ἔξω ἀνθρώπων* vgl. 1 Kor. 5, 12f. Kol. 4, 5. 1 Thess. 4, 12. 1 Petr. 2, 12. 1 Tim. 3, 7. I. Clem. 47, 7. Ignat. ad Trall. 8, 2. Polyc. 10, 2. Const. App. II, 8. Zu dem *ὡς τὸ ὄνομα μὴ βλασφημῆται* meine Bemerkungen zu I. Clem. 1, 1 und Keim, Celsus' Wahres Wort (1873), S. 139f., Anm. 2.

wir nur unter der Bedingung der Erfüllung der Gebote Gottes Glieder der wahren Kirche sind, und nimmt dabei aufs neue Gelegenheit, die Reinerhaltung des Fleisches zu betonen. Nach den einleitenden Worten des 15. Capitels erwartet man den Schluss der Predigt; denn der Prediger spricht bereits von dem Werte seines „nicht geringen Ratschlages zur Busse“: er hofft, dass Gott ihm selbst die Wirkung derselben anrechnen werde, wenn seine Hörer rechte Hörer gewesen sind (vgl. auch c. 19, 1) ¹⁾; allein in c. 16 nimmt er wiederum einen neuen Anlauf. Noch einmal soll eine ausführliche Hinweisung auf den furchtbaren Tag des Gerichtes die Busswilligkeit hervorrufen. Wie Blei wird die Erde schmelzen, auch etliche Himmel werden zergehen ²⁾. Vor diesem Tage schützen Almosen, welches der Sündenbusse gleich ist, Fasten und Gebet. Ausdrücklich wird bemerkt, dass von diesen dreien Almosen das beste ist; Fasten aber immerhin noch wertvoller als Gebet! ³⁾ Daneben wird auch nachträglich — in Form einer alten Reminiscenz — die Liebe genannt; aber mit dem Satze: *ἐλεημοσύνη κούφισμα ἁμαρτίας γίνεται* schliesst der Verfasser diese Reihe ab. Als neues Motiv zur Busse wird c. 17 der Schluss a maiori ad minus eingeführt: „Wenn wir den Befehl erhalten haben und ihn auch befolgen, die Heiden von den Götzen abzuziehen und zu unterweisen ⁴⁾,

1) In diesem Zusammenhang blitzt einmal ein erwärmender Gedanke auf (c. 15^f 3f.): *ἐμμείνωμεν οὖν ἐφ' οἷς ἐπιστεύσαμεν δίκαιοι καὶ ὅσοι, ἵνα μετὰ παρησίας αἰτῶμεν τὸν θεὸν τὸν λέγοντα· ἐτι λαλοῦντός σου ἐρῶ ἰδοὺ πάρεμι. τοῦτο γὰρ τὸ ῥῆμα μεγάλης ἐστὶν ἐπαγγελίας σημεῖον· ἐτοιμότερον γὰρ ἑαυτὸν λέγει ὁ κύριος εἰς τὸ δίδόναι τοῦ αἰτοῦντος.*

2) c. 16, 3: *τακῆσονται τινες τῶν οὐρανῶν.* Der Prediger weiss also auch von mehreren Himmeln.

3) Diese drei „Grundtugenden“ sind besonders durch den Gebrauch der sogenannten alttestamentlichen Apokryphen (Sirach, Tobit), nach denen man Matth. 6 erklärte, in dieser Stufenfolge in die christliche Ethik eingeschleppt. Judith (Esther), Tobit wurden schon im Ausgange des ersten Jahrhunderts in der römischen Gemeinde gerne gelesen. Die drei „Grundtugenden“ auch bei Hermas, aber ohne Angabe ihrer Stufenfolge.

4) Vgl. Matth. 28, 19f.

wie viel mehr muss darauf gesehen werden, dass eine Sele, die schon Gott erkannt hat, nicht verloren gehe.“ Aber nicht nur während des Gottesdienstes sollen wir zu glauben und zu hören scheinen, sondern auch zuhause, damit nicht der plötzlich hereinbrechende Gerichtstag, an dem Jesus erscheint, uns ungläubig finde und wir mit Schrecken gewahr werden müssen, dass er es ist, und wir durch Unglauben und Ungehorsam gegen die Predigt der Presbyter unser Heil für ewig verscherzt haben. An jenem Tage wird man die gottlosen Christen in dem Feuer sehen, aber die asketischen Gerechten werden darob Gott preisen; denn die Hoffnung ist ihnen erfüllt. Der Prediger will sich selbst, wie er ausdrücklich (c. 18) versichert, nicht zu den Vollkommenen zählen; er bedarf selbst der Busse in hohem Grade. Damit ist er am Ende und blickt auf seine Predigt zurück (c. 19). Als Lohn verlangt er von seinen Hörern die wahre Busse: wenn sie Busse tun, so werden sie sogleich allen den „Jungen“ (*πᾶσι τοῖς νέοις*) ein richtiges Ziel vorstrecken. Auch ermahnt er sie, nicht unwillig zu werden, wenn jemand sie straft; denn von Zweifel ¹⁾ und Unglauben umnachtet, erkennen wir oft selbst nicht das Böse, das wir im Herzen haben. Endlich fordert er sie auf, sich durch die Erfahrung, dass die Gerechten wohlleben und die Knechte Gottes geängstet werden, nicht von dem Wirken der Gerechtigkeit abbringen zu lassen; er tröstet sie mit dem Hinweis auf die zukünftigen Güter und gibt ihnen zu bedenken, dass, wenn Gott den Lohn der Gerechten sofort auszahlen würde, die Gottseligkeit ein Geschäft wäre ²⁾. Mit der Doxologie: „Dem, der allein Gott ist, dem unsichtbaren Vater der Wahrheit, der uns ausgesandt hat den Heiland und Fürsten des Lebens, durch den er uns auch offenbar gemacht hat die Wahrheit und das himmlische Leben, ihm sei die Ehre in Ewigkeit. Amen“ — schliesst die Predigt ab.

1) c. 19, 2: *δωρυχία*; vgl. c. 11, 2. 5. Ein dem Hermas sehr geläufiger Begriff.

2) Der Phrase (c. 20, 4): *καὶ διὰ τοῦτο θεῖα κηρίσις ἔβλαψε πνεῦμα, μὴ ὄν δίκαιον, καὶ ἐβάρυνε δέσμος* lässt sich kein Sinn abgewinnen. Hier muss der Text gründlich verderbt sein.

Mit wenigen Worten sei die Gesamtauffassung vom Wesen des Christentums bestimmt, aus welcher die Predigt geflossen ist ¹⁾. Nach den einleitenden Ausführungen sollte man erwarten, dass der Verfasser ein Verständnis für die Güter besitzt, welche die Gläubigen bereits in ihrem gegenwärtigen Heilsstande erhalten haben und geniessen, und dass er den Zusammenhang noch angeben kann, in welchem jene Güter zu dem Heilswerke Christi stehen. Redet er doch von der *σωτηρία*, die wir als Christen jetzt schon besitzen, von der Kindschaft, von der Würde, zu der uns Christus erhoben hat, und in unmittelbarer Anknüpfung daran von der Grösse des Leidens Christi. Allein die Predigt selbst zeigt, dass er weder für das Heilswerk Christi, noch für den apostolischen Gedanken von der Neuschöpfung der Gläubigen durch Christus auch nur das geringste Verständnis hat. Beides liegt gänzlich ausser seinem Gesichtskreise ²⁾. Somit sind es nur Reminiscenzen, die er in c. 1 wiederholt, und dass er sie überhaupt noch braucht, erklärt sich einzig daraus, dass sie ihm zwar nicht deutlich mehr für seine eigne praktische Auffassung des Christentums, wohl aber noch für die Apologetik von Wert sind. Für ihn selbst fällt die *σωτηρία*, sofern sie sich schon vollzogen hat, einfach mit der *κλήσις* zusammen. Dies ist, wenn auch undeutlich, schon aus den beiden einleitenden Capiteln ersichtlich (vgl. c. 1, 2. 8. 2, 4. 7), wird aber aus der Predigt selbst völlig klar (vgl. c. 5, 1. 9, 4. 5. 10, 1. 16, 1). Der Prediger braucht die Ausdrücke *καλεῖν* und *σώζειν* für gewöhnlich als Synonyma (vgl. c. 9, 4f.), und wenn er ausnahmsweise davon abweicht, so versteht er unter *σώζεσθαι* eine zukünftige, noch zu erwartende Rettung (vgl. c. 8, 2. 13, 1). Was Christus seiner Gemeinde bisher gebracht hat, ist also wesentlich nichts anderes als die sichere Anwartschaft auf ein zukünftiges Heil, die *ἐπαγγελία* (vgl. c. 5, 5. 10, 3f.

1) Vortrefflich ist die kurze Charakteristik des Lehrbegriffs des Predigers, welche Ritschl (a. a. O. S. 287f.) gegeben hat.

2) Der Auferstehung Christi gedenkt er niemals, seines Leidens nur c. 1, 2. Uebrigens kann schon der echte Clemens die Auferstehung Christi entbehren; zwar erwähnt er sie zweimal (c. 24 u. 42), aber nicht im Zusammenhange seiner religiös-ethischen Grundauffassung.

11, 1. 7. 15, 4 u. s. w.); sonst erwähnt der Prediger nur etwa noch die Aussicht der Christen auf Gebetserhörung (c. 15, ~~7~~5), ohne diesem Gedanken eine weitere Folge zu geben. Natürlich ergibt sich nun weiter daraus, dass die *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* rein zukünftig gedacht ist: wir werden erst, wenn diese Welt vergangen sein wird, in jene eingehen (vgl. c. 5, 5. 9, 6. 11, 7. 12, 1f.); sie ist überhaupt noch nicht erschienen. Es lohnt sich, hiebei einen Augenblick zu verweilen: die beiden Begriffe *ἐκκλησία* und *βασιλεία τοῦ Θεοῦ* fallen für die Anschauung des Predigers völlig auseinander. Jene ist ein vorweltlicher himmlischer Aeon und kann nicht nahe genug an Christus selbst herangerückt werden; sie stellt sich aber zugleich jetzt in der empirischen Gemeinde der Getauften im Gegensatz zu Heiden und Juden dar als die Heilanstalt Gottes, die Erziehungsschule für die künftige Herrlichkeit; diese dagegen ist ein Zukünftiges, das erst erscheinen wird. Beide Vorstellungen wirken aber auf die Fassung der sittlichen Aufgaben, welche in dem wirklichen Leben an den Christen herantreten, gar nicht ein, wie denn auch die Gaben, welche die Christen als Christen vor anderen besitzen, in keine deutliche Beziehung zu ihnen gesetzt erscheinen. Die ursprüngliche Vorstellung vom „Reiche Gottes“, das Christus vom Himmel gebracht und auf Erden gestiftet hat, ist gespalten, und jeder der beiden Teile ist von der Dogmatik glücklich wieder an den Himmel und in das Ueberzeitliche versetzt worden; der eine, die Kirche, ist an den Anfang gestellt, der andere an das Ende. Aber die Erde ist entleert oder vielmehr der Gegenwart bleibt nur ein irdisches Gehäuse des himmlischen Aeons nach, welches dem Theologen und Apologeten zwar Schutz gewährt, in welchem aber das christlich-sittliche Leben verkümmern muss, sofern es in dem Banne desselben bleibt.

Völlig erschöpft ist übrigens das Heilswerk Christi nach Auffassung des Predigers nicht, indem man es allein als Berufung zur himmlischen Herrlichkeit bestimmt ¹⁾. Christus

¹⁾ Man beachte, dass es in der Schlussdoxologie heisst, Christus habe uns das himmlische Leben offenbart. Nicht gebracht hat er

hat uns zugleich die „Wahrheit“, d. h. die rechte Gnosis Gottes, der der Vater der Wahrheit ist, gebracht (vgl. c. 3, 1. 19, 1. 20, 5). Der Prediger legt auf diesen Gedanken (c. 3, 1) ein grosses Gewicht, wie alle seine Zeitgenossen, und das ist sehr verständlich. Die richtigen Vorstellungen von Gott gewonnen zu haben, wobei der Hauptnachdruck auf die Erkenntnis der sogenannten metaphysischen Eigenschaften fällt, des rühmen sich die Heidenchristen vor allem ¹⁾. Uebrigens ist die Mitteilung der *γνώσις* doch insofern schon in der *κλήσις* mitbegriffen, als die Aussicht auf die Erfüllung der *ἐπαγγελία*, zu welcher die *κλήσις* berechtigt, die Kenntnis des göttlichen Wesens, seiner Gebote und seiner Heilsveranstaltungen voraussetzt. Hiernach ist es nun nicht mehr zu erwarten, dass der Begriff des Glaubens, wie er dem Apostel Paulus eignet, dem Prediger noch irgendwie deutlich ist. Der Glaube besteht ihm in der sicheren Hoffnung auf die zukünftige Erfüllung der Verheissung (vgl. c. 11, 1 u. sonst); ungläubig sind ihm die, die an der Wiederkunft Christi zweifeln (c. 17, 5); so identificirt er c. 11, 1. 5 die *ἐλπίς* mit der *πίστις*, während er umgekehrt c. 19, 2 die *διουχνία* mit der *ἀπιστία* zusammenstellt. Uebrigens braucht er auch den Begriff *πιστεύειν* in jenem allgemeinsten Sinne, nach welchem er das ganze Verhalten der Christen gegen Gott umschliesst (c. 2, 3. 15, 3. 17, 3. 20, 2). Wenn aber die Berufung das Heilswerk Christi erschöpft und der Glaube auf die feste Zuversicht zu dem Empfange zukünftiger Heilsgüter beschränkt wird, „so wird das faktische Heilsverhältnis des Einzelnen ausschliesslich auf sein eignes Verhalten reducirt“ ²⁾. In der That spricht der Prediger den Grundsatz aus, dass man nur durch Erfüllung der Gebote Christi und Reinerhaltung des Fleisches das ewige Leben erreichen werde. Mit Recht bemerkt Ritschl, dass dieser Grundsatz der allgemeinen

es also schon, sondern nur gezeigt, worin es bestehen wird, und wie man zu demselben gelangt.

1) Die Gnosis hat übrigens für den Verfasser vorwiegend praktische Bedeutung, wie für den Hirten (vgl. Mand. If. u. a. St.).

2) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 287. Alles hier Bemerkte findet auch auf die dogmatischen Anschauungen des Hirten Anwendung.

apostolischen Tradition entspreche und nicht im Widerspruch mit Paulus stehe. Aber dem Verfasser ist die Beziehung völlig unbekannt, in welcher nach apostolischer Tradition diese sittlichen Forderungen zu den Heilsgütern stehen, welche der Christ schon besitzt, eben weil er von einem solchen Besitz keine deutliche Vorstellung hat ¹⁾. Darum entbehrt bei ihm die Forderung zur aufrichtigen Sittlichkeit des religiösen Fundamentes: der Mensch ist bei seinem Verhalten einzig und allein auf sich selber angewiesen ²⁾. Hieraus folgt weiter, dass die Gerechtigkeit, welche Gott für den Eintritt in sein zukünftiges Reich fordert, lediglich abhängig* erscheint von dem aufrichtigen Werkdienst, der aus eignen Kräften zu leisten ist (vgl. c. 11, 1. 7. 12, 1. 13, 1. 18, 2. 19, 2. 3. 20, 1 f.) ³⁾. Daran musste sich aber die weitere Vorstellung von selbst knüpfen, dass das zukünftige Heil den Gerechten als Lohn

1) Die Taufe ist ihm nur das „Siegel“ (c. 7, 6. 8, 6), d. h. in ihr ist die Gewissheit der *κλησις* dem Einzelnen verbürgt. Von einer Kraft, die in derselben gegeben, redet er niemals, wohl aber von den Verpflichtungen, welche sie auferlegt (c. 6, 9. 7, 6. 8, 6: *τηρεῖν τὸ βάπτισμα* parallel mit *τηρεῖν τὴν σάρκα*).

2) Es ist sehr charakteristisch, dass die Mitteilung des göttlichen *πνεῦμα* c. 14 ebenfalls abhängig erscheint von der menschlichen Selbsttätigkeit: sie wird denen als Lohn zugesagt, die ihr Fleisch rein bewahrt haben. Ein stärkerer Widerspruch gegen Paulus kann gar nicht gedacht werden. Allerdings citirt der Prediger einmal (c. 2, 4) den Herrenspruch: „Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder“; aber der Sinn dieses Spruches erschöpft sich ihm in der Tatsache, dass die Kirche aus den Heiden gesammelt ist. Somit dient er dem Verfasser wiederum lediglich zur Fundamentirung der Apologetik, ohne die dogmatische Grundanschauung irgendwie zu bestimmen.

3) Vgl. besonders c. 11, 1 f.: *ἡμεῖς οὖν ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ δουλεύσωμεν τῷ θεῷ, καὶ ἐσόμεθα δίκαιοι· ἐὰν δὲ μὴ δουλεύσωμεν διὰ τοῦ μὴ πιστεύειν ἡμᾶς τῇ ἐπαγγελίᾳ τοῦ θεοῦ ταλαίπωροι ἐσόμεθα... ἐὰν οὖν ποιῶσωμεν τὴν δικαιοσύνην ἐναντίον τοῦ θεοῦ, εἰσήξομεν εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ καὶ ληψόμεθα τὰς ἐπαγγελίας*. Dieser ganzen Betrachtungsweise musste eine unvollständige Erkenntnis der Herrensprüche, auf welche sich der Prediger beruft, Vorschub leisten (vgl. c. 4, 2), wenn es eines solchen noch bedurft hätte. Ueberflüssig ist es fast, zu bemerken, dass die *δικαιοσύνη*, auf welche der Verfasser dringt, mit der jüdisch-pharisäischen nichts gemein hat. Ueberhaupt fordert er keine äusserliche Legalität, sondern eine gerechte Herzensgesinnung.

von Gott werde gegeben werden (vgl. c. 3, 3. 9, 5. 11, 5. 6. 15, 1. 20, 4). Auch diese Vorstellung steht an sich durchaus in keinem Gegensatze zu der Lehre des Apostel Paulus; aber es fehlt dem Prediger auch hier die Einsicht in die religiöse Grundlage, auf welcher das Lohnverhältnis zu Rechte besteht; zudem mangeln ihm fast alle diejenigen übergeordneten Anschauungen, welche bei Paulus das Schema von Leistung und Lohn modificiren ¹⁾. Die Leistung aber einer ausreichenden Gerechtigkeit ist nur möglich auf Grund der Busse. Indem der Prediger unaufhörlich zu dieser ermahnt, kann er sich auf das Gebot Christi berufen; allein er richtet ja seinen Bussruf an solche, die bereits der Gemeinde Christi angehören, und er vermag die Busse nur noch als Abkehr von der Weltlust zu bezeichnen. Es ist aber ein sehr charakteristisches Merkmal der Mattigkeit der Zeit und des Verlustes der lebendigen sittlichen Kraft, dass ein übertriebenes Bekenntnis der factischen Heillosigkeit des gegenwärtigen Zustandes die hochgespannten Forderungen zu sittlichen Leistungen begleitet. Für eine solche sehr bedenkliche Methode in Predigt und Unterricht ist bekanntlich das Buch des Hirten, wo es tadelt und wo es ermahnt und verheisst, eine klassische Urkunde ältester Zeit. Auch der Prediger gewinnt, indem er überspannte Forderungen einer sittlich angeblich sehr tiefstehenden Gemeinde entgegenhält, ein starkes Motiv zur Bussmahnung: ἡδὴ ποτὲ μετανοήσωμεν · μεστοὶ γὰρ ἔσμεν πολλῆς ἀνοίας

1) c. 20, 3 braucht er wohl das Bild von der Frucht; aber er lässt es sofort wieder fallen. c. 1, 4 u. 9, 10 spricht er von dem Kindesverhältnis, in welchem wir zu Gott stehen; er benutzt diesen Gedanken aber nicht weiter. — Eine Ahnung des Richtigen scheint der Prediger zu verraten, wenn er das sittliche Verhalten des Menschen als Gegenleistung gegen die von Gott empfangene Gnade (vgl. c. 1, 3. 5. 9, 7. 8. 15, 2) fordert. Wenigstens ist damit doch ein zweites Motiv für den Willensentschluss zum sittlichen Leben angegeben neben der Aussicht, die zukünftige Herrlichkeit zu verdienen. Der Prediger ist diesem Gedanken, die Dankbarkeit zum Motive des heiligen Lebens zu machen, nicht weiter nachgegangen, und so dürfen wir ihn auch nur an dieser Stelle erwähnen. Aber schon dies, dass er ihn ausgesprochen, zeugt für die Wärme seines christlichen Gefühls, dessen Inhalt die kurzsichtige Reflexion nur noch nicht zu erheben vermag.

καὶ πονηρίας (c. 13, 1). Es ist natürlich, dass solch' forcirte Bussmahnungen die Schätzung der Tugenden corrumpiren. Opera supererogationis müssen gesucht werden: Almosen, Fasten, Gebetsleistungen sollen den Ausfall decken; der Prediger hat ausdrücklich (c. 16, 4) die Vollkommenheit in solchen Leistungen gepriesen: *καλὸν οὖν ἐλεημοσύνη ὡς μετάνοια ἁμαρτίας. ἐλεημοσύνη ζούφισμα ἁμαρτίας γίνεται.* — Dieses sind die Grundanschauungen des Predigers. „Der Widerspruch dieser Ansicht nicht nur mit Paulus, sondern mit den Aposteln überhaupt liegt auf der Hand, und doch wird der Verfasser in voller Unbefangenheit Anspruch auf die apostolische Begründung seiner Ansicht erheben“¹⁾. Es ist nicht neu, was wir aus dieser Predigt über die in der Heidenkirche des nachapostolischen Zeitalters herrschenden Anschauungen gewinnen: aber was man sich sonst mühsam aus wenigen Resten suchen und deuten muss, das tritt hier zusammenhängend und unmissverständlich zutage, weil es durch keine Polemik gefärbt erscheint. Darin liegt die hohe Bedeutung dieser Homilie. Nicht durch Compromisse zwischen verschiedenen apostolischen Traditionen ist dieser vulgär-heidenchristliche Lehrtypus zustande gekommen, noch weniger darf er als eine Degeneration der paulinischen Dogmatik bezeichnet werden; er ist das natürliche Product der Heidenkirche und ist vor allem aus der Weltstellung derselben zu erklären, — aus der Weltstellung, welche sie einnahm, bevor sie tiefgehende Spaltungen in ihrer eignen Mitte erlebt hatte. Aber stammt diese Predigt wirklich aus einer so frühen Zeit?

III.

Um die Frage zu beantworten, zu welcher Zeit diese Predigt abgefasst ist, stelle ich zunächst die Beobachtungen zusammen, aus welchen sich der terminus a quo bestimmen lässt, und lasse darauf diejenigen folgen, welche den terminus ad quem begrenzen. Einige entscheidende sind bereits im vorigen Capitel dargelegt; an diese ist hier nur zu erinnern.

¹⁾ Ritschl a. a. O.

1. Die dogmatischen Grundanschauungen der apostolischen Zeit sind dem Prediger völlig fremd; er hat keine derselben mehr wie der römische Clemens und Barnabas in mehr oder weniger unverständenen Formeln wiederholt, sondern er bewegt sich in einem ganz anderen Gedankenkreise. Keine Ausführung erinnert an die paulinischen Lehren. Es ist doch mehr als ein unsicheres Geschmacksurteil, wenn man annimmt, dass vor dem Anfang des zweiten Jahrhunderts in der Heidenkirche so nicht gepredigt worden ist.

2. Das kirchliche Bewusstsein, aus welchem heraus der Prediger redet, ist in seiner gegensätzlichen Bestimmtheit zur Synagoge dasselbe, welches den Ausführungen des Verfassers des Barnabasbriefes und des Apologeten Justin zugrunde liegt. Wir haben keinen Grund zu der Annahme, dass die Heidenkirche schon in vorhadrianischer Zeit so bestimmt dieses Bewusstsein ausgeprägt und zur Grundlage ihrer theologischen Speculationen gemacht hat. Die Theologie des Predigers aber erscheint wesentlich durch die Apologetik beeinflusst. c. 2, 3 behauptet zudem der Verfasser, die Zahl der Christen sei bereits grösser als die der Juden. Wir werden nicht irren, wenn wir annehmen, so habe man vor den Jahren 120—130 nicht gesprochen.

3. Auch zu den Formeln, in welche der Verfasser seine sittlichen Ermahnungen gekleidet hat, zu der ganzen Weise seiner Paränese findet sich in keiner älteren Schrift eine Parallele als in dem Buche des Hirten. Hier aber bieten sich überraschende Verwandtschaften ¹⁾.

4. Der Verfasser bekämpft die Martyriums-Scheu, setzt also blutige Verfolgungen voraus (c. 4, 4 — 5, 4. 10, 3f. 17, 7).

5. Aus den christologischen Speculationen lässt sich für Bestimmung des terminus a quo nichts folgern (nur die Parallelen zu der Christologie des Hirten sind wiederum zu be-

¹⁾ Vgl. Hagemann in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1861, S. 522—530.

rücksichtigen); auch die Gleichgültigkeit gegen die Unterscheidung von *θεός* und *Χριστός*, wo es sich um die Begründung des religiösen Verhältnisses handelt und die theologische Speculation unbeteiligt ist, bietet keinen sichern Anhaltspunkt. Ebenso wenig lässt sich daraus etwas sicheres schliessen, dass der Prediger alttestamentliche Sprüche auf Christus zurückführt (c. 3, 5. 13, 2. 17, 4; vgl. Barn. 5, 6: *οἱ προφήται ἀπ' αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν*). Endlich ist es auch kein Zeichen späterer Zeit, dass sich der Prediger auf Herrensprüche in derselben Weise beruft wie auf das Alte Testament; denn von Anfang an ist von den Aposteln und in den Gemeinden den Herrensprüchen gleiche Autorität beigelegt worden wie der Schrift Alten Testaments. Wohl aber ist es wichtig, dass c. 8, 5 ein Herrenspruch mit der Formel: *λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* eingeführt wird, c. 3, 4 ein anderer mit den Worten: *καὶ ἕτερα δὲ γραφὴ λέγει*, und c. 13, 5 ein dritter mit der Formel: *λέγει ὁ θεός*. Hieraus folgt, dass zur Zeit des Predigers bereits Evangelienchriften gelesen wurden, die als Sammlungen von Herrenworten (so dürfen wir wohl annehmen) in gleichem Ansehen standen mit den Schriften Alten Testaments. Das älteste, allerdings beanstandete Zeugnis, für die Gleichstellung einer Herrenworte-Sammlung mit dem Alten Testament findet sich bekanntlich bei Barnabas (vgl. c. 4, 14). Bei Justin ist die Gleichstellung völlig deutlich (vgl. Apol. I, 67: *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκειται*). Zwischen Justin und dem Prediger besteht aber weiter die frappante Uebereinstimmung, dass sie beide in gleicher Weise das christliche Gesetz auf Grund der Herrensprüche anbauen, ohne dabei irgendwie auf apostolische (paulinische) Weisungen Rücksicht zu nehmen. Doch ist diese Beobachtung bereits geeignet, Erwägungen über den terminus ad quem der Abfassungszeit der Predigt hervorzurufen.

Es ist mit einiger Sicherheit zu behaupten, dass die Predigt nicht vor der Mitte der Regierungszeit Hadrians entstanden sein kann, dass man den terminus a quo mithin etwa um das Jahr 130 ansetzen darf; wahrscheinlich ist es, dass

er noch um ein Geringes später fällt ¹⁾. An die Identität des Predigers mit dem Verfasser des ersten Clemensbriefes ist natürlich nicht zu denken. Anschauungen und Stil sind völlig verschieden ²⁾: das römische Gemeindeschreiben stammt zudem sicher aus dem letzten Decennium des ersten Jahrhunderts.

Für die Bestimmung des terminus ad quem bieten sich folgende Beobachtungen.

1. Die Lehre von der Kirche, welche der Prediger verkündigt, steht lediglich unter dem Einflusse der Apologetik; der Prediger sieht sich durchaus noch nicht genötigt, auf die Unterscheidung zwischen einer wahren Kirche und häretischen Afterkirchen aufmerksam zu machen. Es fehlt also die Auffassung von der katholischen Kirche, wie sie sich im Gegensatze zu den gnostischen Gemeinschaften allmählich herausgebildet hat, noch völlig. Somit wird auch die Kirche noch nicht als die Hüterin einer reinen Lehre im Gegensatz zu den Irrlehren vorgeführt. Ueberhaupt fehlen die Begriffe: apostolische Tradition, Lehrautorität, bischöfliches Amt ³⁾ u. s. w. gänzlich. Keine der dogmatischen Grundanschauungen des Verfassers ist durch irgend eine innerkirchliche Polemik schon bestimmt. Also ist seine Schrift nicht etwa nur vor dem relativen Abschluss der gnostischen Kämpfe, vor völliger Ausscheidung der Häretiker aus der Kirche, geschrieben, sondern sie ist mit Sicherheit einer Zeit zuzuweisen, in

1) Dürften wir annehmen, dass der Barnabasbrief und unsere Predigt aus derselben Kirche stammen, so wäre die Predigt nach dem Briefe zu setzen; allein eine solche Annahme wäre nicht nur grundlos, sondern positiv unwahrscheinlich. — Die unsicheren Beziehungen in c. 1, 1 und c. 14 auf eine in der Gemeinde geltende Glaubensregel lassen keine Schlüsse behufs Bestimmung des terminus a quo zu. Ebenso wenig gestattet die beiläufige Polemik gegen solche, die da behaupten, dass das Fleisch weder gerichtet werde, noch auferstehe (c. 9, 1), einen zwingenden Schluss auf diesen terminus.

2) Es ist nicht nachweisbar, dass der Prediger den ersten Clemensbrief gelesen hat.

3) Ein Bischof wird nicht erwähnt; c. 17, 3, 5: *προσβύτεροι*. Das *κατέχειν* ist noch Aufgabe aller Christen (c. 17, 1). Eine Unterscheidung von Katechumenen ist noch nicht nachweisbar, auch nicht c. 19, 1.

welcher innerkirchliche Gegensätze noch gar nicht deutlich zur Aussprache gekommen sind; denn die Polemik gegen diejenigen „Gnostiker“, welche man in c. 9, 1 gefunden hat, ist gewiss so alt wie die Heidenkirche selbst¹⁾. Man muss daher behaupten, dass die Predigt spätestens um 160 abgefasst sein kann, mag sie nun in Alexandrien, Kleinasien oder Rom entstanden sein. Alles aber, was hier von dem Charakter der Predigt gesagt ist, das gilt auch vom Buche des Hirten: eine solche Polemik gegen Irrlehren, wie sie der Hirte führt, wäre auch bei dem Verfasser der Predigt denkbar.

2. Die Speculationen des Verfassers über das Aeonenpaar Christus und Kirche hätten sich im Zeitalter des Irenäus kirchlichen Theologen von selbst verboten. Auch die naive Vorstellung, Christus habe nur eine menschliche *σάρξ* angenommen, und die unentwickelten Aussagen über das Verhältnis von *πνεῦμα* und *σάρξ* legen für eine frühere Zeit Zeugnis ab. Die Logos-Christologie ist dem Prediger wie dem Hirten noch unbekannt. Auch diese Beobachtungen führen in das zweite Drittel des zweiten Jahrhunderts.

3. Der Verfasser beruft sich allerdings schon auf Evangelienchriften als *γραφαί*, mindestens auf eine als *γραφή, εὐαγγέλιον*. Es ist nicht zu entscheiden, ob alle Herrensprüche, die er citirt, einem oder mehreren Evangelien entnommen sind, und ob der Prediger, falls er mehrere kannte — was wahrscheinlich ist²⁾ —, allen die gleiche Autorität als Schriften beigelegt hat. Soviel aber ist gewiss, dass er zwischen den Herrensprüchen, die er einführt, keinen Unter-

1) Neben c. 9, 1f. kommt nur noch die Stelle c. 10, 3—5 in Betracht, wo von solchen gesprochen wird, *οἱ ἐπιμένονσιν κακοδιδασκαλοῦντες τὰς ἀναίτιους ψυχάς*. Ihnen wird ein *παράγειν φόβους ἀνθρώπων* vorgeworfen und gesagt, dass sie verkennen, welche Qualen ein weltförmiges Leben nach sich zieht. Es mögen diese Leute immerhin „Gnostiker“ gewesen sein, wie die Irrlehrer, welche Hermas bekämpft. Das Entscheidende aber ist, dass der Prediger sich noch nicht veranlasst sieht, theoretisch sich mit ihnen auseinanderzusetzen.

2) Es spricht wenigstens nichts dagegen, dass er das Matthäus- und Lucas-Evangelium gelesen hat.

schied macht, und dass eine beträchtliche Zahl dieser Herrensprüche den vier Evangelien, welche im letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts allein kirchlich gebraucht wurden, nicht angehört ¹⁾. Das Muratorische Fragment zeigt, dass man in Rom um 170—180 von anderen Evangelien nichts wissen wollte als von jenen vieren. In den übrigen Landeskirchen wird es damals, wie wir vermuten dürfen, nicht anders gewesen sein.

4. Das Evangelium Johannis benutzt der Prediger nicht; er verrät überhaupt keine Kenntnis der johanneischen Schriften.

5. Ein neutestamentlicher Schriftenkanon existirt für ihn noch nicht. Zwar ist oben bemerkt worden, dass er sich auf Evangelien ebenso beruft wie auf das Alte Testament, aber eben deshalb nur, weil die Evangelien die Herrenworte enthalten. c. 14, 2 will der Prediger erweisen, dass die Kirche eine himmlische, vorzeitliche Existenz gehabt habe; er sagt: *οὐκ οἴομαι δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν . . . , ὅτι τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν οὐ νῦν εἶναι ἀλλὰ ἄνωθεν (διδώσκουσιν)*. *Τὰ βιβλία* sind zweifellos die Schriften Alten Testaments ²⁾; *οἱ ἀπόστολοι* bezieht sich also auf die gesammte apostolische Tradition, die dem Prediger Autorität ist, ohne dass er hier an eine schriftliche Fixirung derselben appellirt. Unter *οἱ ἀπόστολοι* können vielleicht auch die Evangelien mit einverstanden sein als *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*. Allein das ist nicht wahrscheinlich; denn hätte dem Verfasser ein Herrenwort für seinen Lehrsatz von der Kirche zu Gebote gestanden, so hätte er gewiss *τὰ βιβλία καὶ ὁ κύριος*, oder vielleicht auch schon *τὰ βιβλία καὶ τὸ εὐαγγέλιον* geschrieben. Somit bringt uns diese Stelle eine neue Einsicht: dem Pre-

1) Vgl. Hilgenfeld, Apostolische Väter, S. 121f. Der Prediger kannte das sogenannte Evangelium der Aegypter.

2) Vgl. Hilgenfeld, Einleitung in das Neue Testament (1875), S. 29f. Es ist nicht nachweisbar, so viel mir bekannt, dass man im zweiten und dritten Jahrhundert die Evangelien schlechthin *τὰ βιβλία* genannt hat. Somit ist es unstatthaft, in der oben angeführten Stelle *τὰ βιβλία* auf die Evangelien, *οἱ ἀπόστολοι* auf die neutestamentlichen Briefe zu beziehen.

diger ist Autorität: 1) das alte Testament; 2) die Herrenworte, und zwar schon in schriftlich fixirter Form; 3) die Weisungen der Apostel; — diese aber sind für ihn noch nicht in einem „Apostolos“ zusammengefasst. Letztere Beobachtung ist nun nicht geeignet, den terminus a quo der Zeit des Predigers bestimmen zu helfen, wie man meinen könnte, wohl aber wird durch dieselbe der terminus ad quem begrenzt ¹⁾.

6. Eine besondere Aufmerksamkeit verdient noch das Verhältnis, in welcher unsere Predigt zu den paulinischen Briefen steht. Es ist wahrscheinlich, dass der Verfasser Paulusbriefe gelesen hat; völlig sicher erweisen lässt es sich nicht aus der Homilie ²⁾. Ist dieselbe zwischen 130 und 160 abgefasst, so darf man die Frage der Bekanntschaft mit paulinischen Briefen doch wohl a priori im bejahenden Sinne entscheiden. Um so auffallender kann das Schweigen des Predigers erscheinen; aber es ist nicht mehr so auffallend, wenn wir seine Zeitgenossen, Hermas und Justin, mit berücksichtigen. Auch Justin baut das christliche Gesetz nur auf Grund der Herrensprüche an und schweigt über Paulus (s. o.); Hermas benutzt paulinische Gedanken, ohne ihren Ursprung anzugeben. Wird nicht auch der Prediger den Lehrsatz von der Kirche als dem Leibe Christi, den er so zuversichtlich eingeführt hat (c. 14, 2: *ὄχι οἴομαι δὲ ἡμᾶς ἀγνοεῖν ὅτι ἐκκλησία ζῶσα σώμα ἐστὶν Χριστοῦ*), dem Paulus verdanken?

1) Zur Vergleichung: Hegesipp. ap. Steph. Gobar. in Photii Biblioth. 232, p. 288: *τῶν τε θείων γραφῶν καὶ τοῦ κυρίου λόγοντος*. Hegesipp. ap. Euseb. Hist. eccl. IV, 22, 3: *ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος*. Papias: *λόγια κυριακά*. Polyc. ad Philipp. 6, 2: *καθὼς αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ οἱ εὐαγγελισάμενοι ἡμᾶς ἀπόστολοι καὶ οἱ προφῆται*. 2 Petr. 3, 2: *μνησθῆναι τῶν προειρημέων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος*. Dionys. Cor. ap. Euseb., Hist. eccl. IV, 23, 12: *αἱ κυριακαὶ γραφαί*. Justin. Apol. I, 67: *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων*. 2 Petr. 3, 16. Fragm. Murat. 77f. Uebrigens beachte man, dass Paulus selbst in gewissen Fällen seinen Weisungen die gleiche Autorität beigelegt hat wie den Herrenworten.

2) Möglich ist auch die Benutzung des ersten Petrus- und des Hebräerbriefes.

Die Ursachen dieses Schweigens zu erörtern, welches kaum mehr ein zufälliges genannt werden darf, würde hier zu weit führen ¹⁾.

Combinirt man alle diese Beobachtungen, so darf man das Ergebnis für ein sehr wohl gesichertes erachten, dass die Predigt zwischen 130 und 160 abgefasst ist. Aber man kann noch einen Schritt weiter gehen. Die Verwandtschaft der Predigt mit dem Buche des Hirten ist eine so grosse, dass es nicht allzukühn ist, zu behaupten, dass beide Schriftstücke aus derselben Gemeinde stammen, d. h. der römischen ²⁾. Wir haben oben gesehen, dass die Geschichte des sogenannten zweiten Clemensbriefes in der Kirche dieser Hypothese durchaus nicht ungünstig ist. Dann aber muss die Predigt, wenn hier ein Schluss erlaubt ist, in die ersten beiden Decennien des durch die Jahre 130 und 160 bezeichneten Zeitraums fallen; denn in Rom hätte man nach 150 gewiss anders gegen Irrlehrer gepredigt, sobald man überhaupt polemisirte. Der Abschnitt c. 9 u. 10 der Predigt hätte anders gelautet.

Auf die Combination des Verfassers dieser ersten christlichen Predigt, die wir besitzen, mit dem bei Hermas (Vis. II, 4) genannten Clemens, der für einen Zeitgenossen des

¹⁾ Erinnern möge man sich hiebei, dass in den Acta Pauli et Theclae die Reden, welche Paulus in den Mund gelegt werden, nach dem Muster der Bergrede und der Redestücke in der Apostelgeschichte componirt sind. Seine eignen Briefe sind schlechterdings gar nicht dabei berücksichtigt worden.

²⁾ Die Verwandtschaft ist von Schwegler (Nachapost. Zeitalter I, S. 450), Ritschl (a. a. O. S. 288), Hagemann (Tübinger Theol. Quartalschr. 1861, S. 521f.), Skworzow (Patrolog. Untersuchungen [1875], S. 47. 50—55) bemerkt worden. Hagemann gebürt das Verdienst, zum ersten Mal ausführlich das Verwandtschaftsverhältnis dargelegt zu haben. Auf Grund desselben hat er bereits die Vermutung ausgesprochen, der sogenannte zweite Clemensbrief sei das Begleitschreiben zum Buch des Hirten gewesen (Vis. II, 4); er hält aber noch daran fest, dass der dort erwähnte Clemens der berühmte römische sei, zu dessen Zeitgenossen sich der Verfasser, der sich für älter ausgeben wolle als er ist, unrechtmässigerweise mache. Weil man den sogenannten zweiten Clemensbrief für den Brief des Soter halten zu müssen glaubte, so würdigte man nicht gebührend das Verhältnis zum Hirten.

Hermas gehalten werden muss, verzichte ich, obgleich ich nicht verhehlen kann, dass sie lockend erscheint ¹⁾. Nur das Eine sei bemerkt, dass nach c. 17, 3. 5 u. 18 es wahrscheinlich ist, dass der Prediger dem Clerus Roms so wenig anhört hat wie Hermas. Laienpredigten waren damals trotz Justins Angabe (Apol. I, 67) gewiss noch nichts Seltenes ²⁾. Auf welchem Wege die Predigt in das Morgenland so spät gedrungen ist, ist nicht mehr zu ermitteln; aber dass sie, einmal als uralte Urkunde der römischen Kirche anerkannt, dem berühmten Clemens beigelegt wurde, hat nichts Auffallendes; es wäre allerdings noch begreiflicher, wenn man annehmen dürfte, dass die Predigt in der Ueberschrift von Anfang an und mit Recht den Titel *τοῦ Κλήμεντος* geführt hat.

¹⁾ Skworzow (a. a. O.) ist, wie es scheint, unabhängig von Hagemann auf die Identificirung des von Hermas genannten Clemens mit dem Verfasser des sogenannten zweiten Clemensbriefes verfallen. Er leugnet aber, dass Hermas Vis. II, 4 den berühmten Clemens gemeint habe, und braucht deshalb nicht, wie Hagemann, den sogenannten zweiten Brief für ein dem Clemens untergeschobenes Schreiben zu halten. Diese sehr beachtenswerte Ansicht hat Skworzow durch eine bodenlos willkürliche Erklärung des zehnten Capitels zu stützen gesucht.

²⁾ Vgl. Th. Harnack a. a. O., S. 244 f.

[12. Mai 1876.]
