

Das ursprüngliche Basilidianische System.

Von

Dr. J. L. Jacobi.

Das System des Basilides wird bekanntlich in zwei sehr verschiedenen Gestalten überliefert. Die Frage, welche von beiden die ursprüngliche sei, ist nicht unwichtig, weil sie die Entwicklungsgeschichte der Gnosis überhaupt berührt. Auch für die Kritik des vierten Evangeliums ist die Beantwortung wegen des Zeugnisses, was dem Basilides zugeschrieben wird, nicht ohne Wert. Ich halte die Abfassung des Evangeliums durch den Apostel Johannes für sicher, weil mir die damit verbundenen Schwierigkeiten viel geringer zu sein scheinen, als diejenigen, welche die Annahme eines nichtapostolischen Ursprungs begleiten. Ein äusseres Zeugnis mehr oder weniger, selbst wenn es der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts angehört, hat für mich keine entscheidende Bedeutung; aber es ist darum von Wichtigkeit, weil es in dem Grade, als es zur Anerkennung gebracht werden kann, die Untersuchung durch Beseitigung einer Anzahl von Hypothesen vereinfacht.

Die Bekanntmachung des grossen polemischen Werkes, jetzt gewöhnlich *Philosophumena* oder *Ἐλεγχος κατὰ πασῶν αἰρέσεων* genannt, welches mit immer wachsender Uebereinstimmung dem Hippolytus zugeschrieben wird, durch Miller im Jahre 1851 hat den Untersuchungen über die Gnosis einen neuen Impuls gegeben, und keinem Gnostiker ist seitdem ein so eifriges Studium zugewendet als dem Basilides. Die von mir auf Grund des Hippolytus gegebene Dar-

stellung ¹⁾ ist von Uhlhorn ²⁾, Gundert ³⁾, Baur ⁴⁾, Hilgenfeld ⁵⁾, Möller ⁶⁾ berichtigt und erweitert worden. Herr D. Uhlhorn hat durch den Hinweis auf den Einfluss des Stoicismus einen Gesichtspunkt von weitgreifender Wichtigkeit für das System eröffnet, wiederum aber, wie ich glaube, durch zu consequente Anwendung desselben in mehreren Punkten die Ideen des Basilides nicht in das richtige Licht gesetzt. Die Darstellung des Herrn Gundert leidet alles Scharfsinnes und aller Gründlichkeit ungeachtet an dem Fehler, dass er auch in der von Hippolytus gegebenen Entwicklung überall schroff dualistische Principien wirksam findet. Mit Ausnahme des Herrn D. Hilgenfeld haben die Obengenannten bei Hippolytus die echte Form der Basilidischen Lehre zu finden geglaubt. Von derselben Ansicht geht Herr D. Hase aus, ebenso die Herren D. Kurtz, D. Weizsäcker in seinen Untersuchungen über die evangelische Geschichte, D. Hofstede de Groot in seiner Schrift über Basilides, Niedner in seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte, D. Godet in seinem Commentar zum Evangelium Johannis. Dagegen erklären die Herren D. Hilgenfeld, D. Volkmar ⁷⁾, D. Lipsius, D. Guericke, D. F. Nitzsch sich für die Priorität der früher bekannten Darstellung, bei welcher auch D. Ebrard und D. Herzog in ihren Kirchengeschichten, Thomasius in seiner Dogmengeschichte und D. Luthardt in seinem Commentar zum Evangelium Johannis stehen bleiben. Diese Gestalt des Systemes wird aus einer Gruppe von Schriftstellern abgeleitet, welche vornehmlich durch Irenäus (I, 24) bezeichnet ist. Dazu gehört ferner der Anhang zu Ter-

1) Basilidis philosophi gnostici sententias ex Hippolyti libro *κατὰ πασῶν αἰρέσεων* nuper reperto illustr. Berol. 1852.

2) Das System des Basilides, 1855.

3) Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche von Rudelbach und Guericke 1855. 56.

4) Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte 1853, und Theol. Jahrbücher von Baur und Zeller 1856.

5) Theolog. Jahrb. von Baur und Zeller 1856; Zeitschr. für wissensch. Theol. 1862, S. 4.

6) Gesch. der Kosmologie 1860, S. 344 f.

7) Hippolytus und die römischen Zeitgenossen, 1855.

tullians Präscriptionen, welcher, wie Volkmar und Lipsius nachgewiesen haben, die lateinische Uebersetzung einer verlorenen kürzeren Streitschrift des Hippolytus ist. Ausserdem kommt Epiphanius (H. 21) Theodoret (Fab. h. I, 4) und in untergeordneter Weise Philaster (H. 32) in Betracht¹⁾. Mit diesen Zeugnissen werden die Fragmente aus den Schriften des Basilides und seines Sohnes Isidorus, welche Clemens von Alexandria in den *Στοιχειαίς*, Origenes und die Disputation des Archelaus von Kaskar mit Manes (c. 55) mittheilen, in Zusammenhang gebracht. Aber das ist eben die Frage, ob diese Fragmente mit grösserem Recht zu der Gruppe des Irenäus oder zu dem Bericht im *Ἐλεγχος* des Hippolytus zu beziehen sind.

Das System, welches man aus der Vereinigung der Fragmente mit jener Gruppe herstellte, hat Dualismus und Emanation zu seinen Grundzügen. Den Dualismus fasste man auf als durch die parsischen Einflüsse bestimmt, die Materie daher als etwas Positives, Tätiges; der Gegensatz ward also in grosser Herbigkeit gedacht. Die einzige namhafte Ausnahme bildete Gieseler²⁾, welcher den Gegensatz durch die Bestimmung der Materie nach platonischer Analogie milderte. Wenn nun aber die Fragmente des Clemens und der Disputatio vorläufig ausser Anwendung zu lassen sind, weil auch von denen, welche auf der Seite des Hippolytus stehen, Ansprüche auf sie gemacht werden, so verliert die Annahme eines principiellen und schroffen Dualismus einigermassen an Sicherheit. Dennoch halte auch ich es für das Wahrscheinliche, dass ein solcher in der Darstellung des Irenäus und seiner Genossen als Ausgangspunkt vorauszusetzen ist. Die Zusammenstellung mit Saturnin, die herbe Charakteristik des Archon, von welchem man auf eine Materie von noch wilderem Gegensatz schliessen möchte, vornehmlich aber der

1) Ueber das Verhältnis dieser Zeugen zu einander und zu dem genannten verlorenen Werk s. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius, S. 93.

2) Hall. Allgem. Lit.-Zeit. 1823, S. 825 ff.; Theol. Studien und Kritiken, 1830, S. 373 ff.

Doketismus der Person Christi, dies alles scheint darauf zu führen. Ebenso der Begriff der *ὄλζα τοῦ κακοῦ* und des Bösen als *ἐνυπόστατον*, wovon Epiphanius redet, gehört zwar jeder Art von Dualismus, ist aber hauptsächlich geläufig in diesem Kreis. Allerdings fehlt dieser Ausdruck in den anderen Darstellungen derselben Gruppe, und Epiphanius scheint, indem er ihn vorbringt, den Faden zu verlassen, der ihn vor- und nachher leitet; indes, wenn er ihn auch wirklich aus einer anderen, nicht bezeichneten Quelle geschöpft hätte, so würde er doch meinen, etwas den Ideen des Basilides Entsprechendes hinzuzufügen. Das System, welches Hippolytus in der Grundschrift des Pseudotertullianischen Anhangs zu den Präscriptionen vortrug, stimmte ohne Zweifel damit überein. Aber Quellen, welche ihm bei genauerer Nachforschung bekannt wurden, veranlassten ihn, diese Auffassung aufzugeben. Die Gestalt des Systems, welche er im *Ἐλεγχος* beschreibt, ist in der Grundrichtung viel pantheistischer, und die dualistische Betrachtung erscheint nur in vereinzelt, sehr gedämpften Einwirkungen. Statt der emanatistischen Form der Entwicklung entfaltet sich die Vielheit der Wesen im Aufsteigen von unten nach oben. Wie in allem diesem ein mehr hellenischer Geist herrscht, so zeigt er sich auch in einer grösseren Nüchternheit, in stärkerer Abstraction der allgemeinen Formen und in höherer Schätzung des Realen und Geschichtlichen. Soweit die Frage nach der Priorität der einen oder anderen Form, welche wir der Kürze halber als die des Irenäus oder des Hippolytus bezeichnen wollen, eingehender behandelt worden ist, hat man theils in dem Nachweis der inneren Abhängigkeit der Quellen von einander, theils in der Vergleichung des Gehaltes beider Systeme die Entscheidung gesucht. Das erste ist zu Gunsten der Form des Irenäus vor allen von D. Lipsius geschehen. In seiner höchst scharfsinnigen Analyse der Quellen hat er die Häresien des ersten Buches des Irenäus und Pseudotertullian ¹⁾ zum grossen Teil an das ver-

¹⁾ Von der älteren Streitschrift des Hippolytus, welche diesem Ketzerereiverzeichnis zugrunde liegt, sagt Photius cod. IV: *ταῦτας* (d. i. *τὰς αἱρέσεις*) *δέ φησιν* (nämlich Hippolytus) *ἐλέγχους ὑποβληθῆναι*

lorene polemische Werk Justins des Märtyrers angeknüpft. Wenn diese Grundlage feststände und es ferner gesichert wäre, dass Irenäus auch bei Darstellung des Basilidischen Systems sich keiner anderen Grundschrift bedient hätte, so würde damit der Streit über die Priorität entschieden sein. Denn Justin war ein Zeitgenosse des Basilides und hatte bereits gegen ihn geschrieben, als er seine erste Apologie verfasste, was nach der spätesten, wahrscheinlich zu späten Datirung um 147 geschehen ist. Wenn er nun das System des Basilides wesentlich gleichförmig mit Irenäus gezeichnet hätte, so könnte man nicht umhin, welche Schwierigkeiten auch sonst entgegenständen, die Beschreibung des Hippolytus für

ομιλοῦντος Εἰρηναίου. Mir scheint dies schlechterdings nur von mündlichen Vorträgen des Irenäus verstanden werden zu können. Die Deutung, welche Herr Professor Harnack giebt (Zeitschr. für hist. Theol. 1874, S. 176): „Die Ketzereien seien der Widerlegung unterzogen, indem Irenäus sich mit ihnen befasste“, ist zu künstlich. Wie sollten Hippolytus und Photius dazu kommen, es unbestimmt zu lassen, ob Irenäus mündliche oder schriftliche Widerlegungen gegeben habe, da man in solchem Falle erwarten müsste, dass sowohl schriftliche als auch mündliche bezeichnet würden. Wenn Photius zuvor den Hippolytus einen Schüler des Irenäus nennt, soll das sicher mit dem Hören seiner Vorträge motivirt werden. Ich kann als einzig haltbare Auffassung daher nur verstehen: „indem Irenäus Vorträge hielt“. Harnack würde selbst dem nicht abgeneigt sein, wenn der Sprachgebrauch für die ersten Jahrhunderte erweislich wäre. Annähernd wenigstens lässt er sich erweisen. Der Can. 1 des Conc. Ancyran. a. 314 verbietet gewissen Presbytern *προσφέρειν, ἢ ὀμιλεῖν, ἢ ὅπως λειτουργεῖν τι* etc. Der Ausdruck erscheint hier schon technisch und in einem Gesetze, er muss also lange im Gebrauch und allgemein im dortigen Umkreise verständlich gewesen sein. Das Substantiv *ὀμιλία* als Streitpredigt legt den gleichen Gebrauch des Zeitworts nahe, namentlich in Wendungen wie Clement. Homil. 1, 20 *τὰς καθ' ἕκαστον ἐναντιὸν ὀμιλίας τε καὶ πράξεις*. Das Bedenken Harnacks gegen eine *σύνοψις* des Hippolytus, die sich nicht auf schriftliche Darlegung zurückbeziehe, hebt sich leicht, weil er die Vorträge natürlich nachgeschrieben vor sich hat. Auch das *ἐλέγχους* passt, da Hippolytus ebenso von sich in seinem grösseren Werke I, 1 sagt, er habe in dem früheren eine Widerlegung gegeben (*ἐλέγξαντες*). Ist nun diese Auffassung richtig, so wird man auch nicht umhin können zuzugeben, dass das ältere kürzere Werk des Hippolytus hauptsächlich auf Vorträgen des Irenäus beruhte.

eine spätere Entwicklungsform zu erklären. Freilich müsste, um das gegenwärtig von Justin zu behaupten, jene andere Voraussetzung hinzukommen, dass Irenäus und Pseudotertullian seine Auseinandersetzung wesentlich treu wiedergegeben haben. Und dies wird sich nicht wahrscheinlich machen lassen. D. Lipsius selbst aber hat mit einer Gewissenhaftigkeit, welche ich ganz zu würdigen weiss, seine scheinbare und glänzend durchgeführte Hypothese preisgegeben¹⁾. Allein es wird nun auch um so weniger als blosser unkritischer Willkür getadelt werden dürfen, wenn die Frage aufs neue aufgeworfen wird, was die echte Basilidische Lehre und wo sie zu suchen sei. Wenn die Schrift, welche Irenäus vor Augen hatte, wie Lipsius es jetzt bestimmt, um 170—75 und von einem nicht näher zu ermittelnden Verfasser geschrieben ist, so sind wir damit in eine Zeit herabgerückt, in welcher die Umbildung der Partei wahrscheinlich schon geschehen war. Denn Irenäus, welcher etwa 10, und Clemens, welcher etwa 20 Jahre später schreibt, lassen über die Wandlung keinen Zweifel, und wenigstens von Clemens, welcher seine aufgespeicherten Kenntnisse nur beiläufig auszustreuen pflegt, wird man nicht glauben, dass er erst um die Zeit, wo er von den Basilidianern berichtete, genaue Beobachtungen über sie angestellt habe. — Dass Irenäus' Darstellung Bestandteile enthält, welche unmöglich dem Basilides selbst gehören können, ist von den älteren Forschern, wie Neander und Gieseler, in ziemlich grossem Umfange anerkannt. Seit Benutzung des Hippolytus ist es von denen, welche Irenäus bevorzugen, zwar nicht ganz übersehen, jedoch keinesweges hinlänglich beachtet worden. Die Art, wie hier dem Erlöser Doketismus beigelegt wird, als die Kunst, sich unsichtbar zu machen und sich zu verwandeln, und wie er nun den Simon statt seiner unterschiebt, ihn kreuzigen lässt und die Juden verhöhnt, hat etwas so Frivoles, dass man eine solche Erfindung dem Stifter der Secte, den wir in den Excerpten seiner Schriften als einen

¹⁾ Die Quellen der ältesten Ketzergesch. 1875, S. 178. Die Schrift Justins scheint frühzeitig verschwunden zu sein. Eusebius (Kirchengeschichte 4, 11) hat sie offenbar nicht mehr gesehen.

ernsten und strengen Charakter kennen lernen, auf keine Weise zuschreiben kann, sondern sie vielmehr für die Verkehrung eines ursprünglichen tieferen Gedankens halten muss. Dieselbe Vorstellung hatte aber für diese Klasse von Gnostikern einen weiteren Wert und Zusammenhang. Denn sie selbst knüpften gerade hieran ihren Vorzug als Pneumatiker und Erlöste, die nach ihrer inneren Hoheit für die Menschen von ungeistiger Beschaffenheit verborgen seien, denen selbst aber alles offenbar sei. Man darf annehmen, dass, wie die theoretische Gnosis, so auch die praktische, die Magie, hiemit in genetischem Zusammenhange stand. Indem die Herrschaft des Geistes über das Sinnliche in eine Gleichgültigkeit des freien Geistes gegen die sinnliche Form umgedeutet wird, begründet dieselbe Vorstellung von Christo ihren Indifferentismus hinsichtlich des Martyriums. Die leichtfertige Verachtung desselben steht in entschiedenem Widerspruche mit den bestimmtesten Aeusserungen des Basilides, welcher das Martyrium nach Clemens' Zeugnis (Str. IV, p. 506 Sylb. Colon.) als ein von Gott gewirktes Mittel zur Seligkeit betrachtete. Aber Irenäus und vermutlich sein Gewährsmann haben es mit verschuldet, dass die in eine Theorie gebrachte feige Selbstsucht der späteren von der ganzen Gruppe der Berichterstatter zur abschreckenden Charakteristik des Stifters der Partei verwendet wurde. Das unsittliche Leben, welches ihr nachgesagt wird, war nur ein weiterer Ausdruck der Einheit von Gesinnung und Grundanschauung. Hier finden wir die ausdrückliche Bestätigung des Clemens (Str. III, p. 427), welcher die unsittlichen Basilidianer seiner Zeit, die ihr lasterhaftes Leben mit den Begriffen von Freiheit, Vollkommenheit und Erwählung rechtfertigten, vom Basilides und Isidor unterscheidet, welche keinen Anstoss nach dieser Seite hin gegeben haben.

Wenn man nun beachtet, dass Irenäus von anderen Dogmen, welche an der Stelle dieser gewiss nicht ursprünglichen gestanden haben, gar nichts weiss, und dass er nirgends eine Fuge bemerklich macht, wodurch er die Benutzung von zweierlei Berichten andeutet, so wird es um so weniger zu leugnen sein, dass wir in seiner Beschreibung den in einer gewissen Klasse von späteren Basilidianern gangbaren Ge-

dankenzusammenhang zu erkennen haben. Der Bericht als Ganzes kann also nicht das sein, wofür Irenäus und seine Genossen ihn ansehen, Lehre des Basilides, und es kommt vielmehr darauf an auszusondern, was etwa an ursprünglichen Elementen darin ist, worüber sich weder nach ihm selber, noch überhaupt nach Irenäus entscheiden lässt. Denn dieser hat gar kein Interesse an einer gründlicheren Forschung über Basilides, wie daraus erhellt, dass er den Isidorus mit keinem Worte erwähnt.

Mithin, wenn es sich um den Wert des Irenäus und seiner Grundschrift im Vergleich zu Hippolytus und seiner Quelle handelt, so steht die Sache vorläufig so, dass Hippolytus einer Quellenschrift folgt, welche vielleicht nicht die ursprünglichen Ideen giebt, Irenäus aber sicher nur das abgeschöpft hat, was eine spätere Generation der Basilidianer darbot.

D. Hilgenfeld hat den Beweis für die Ursprünglichkeit desjenigen Systemes, welches aus der Gruppe des Irenäus abzuleiten ist, vornehmlich aus dem strengeren Zusammenhange seiner Ideen, welche mit den Fragmenten aus anderen Quellen combinirt werden, zu führen gesucht. Es ist ihm ohne Zweifel gelungen, das dualistische System gegenüber dem des Hippolytus hier und da in den Vorteil grösserer Folgerichtigkeit zu setzen. Indem er das letztere zu den Consequenzen des ersteren hintreibt, glaubt er jenes als das abgeleitete erwiesen zu haben. Allein ich vermag nicht mit dem Ergebnis übereinzustimmen. Der allgemeine Gesichtspunkt, dass logische und systematische Consequenz für die Priorität entscheide, darf nicht in voller Strenge auf eklektische und in phantastischen Formen schwankende Gebilde, wie die gnostischen Systeme, angewendet werden. Den augenscheinlichen Beweis für das Unzulängliche dieser Argumentation lieferte Baur, indem er im Gegensatz zu D. Hilgenfeld das System auf Grundlage des Hippolytus aufbaute und es an originellem und strengem Zusammenhange dem anderen System ebenbürtig zu zeigen suchte. Und so viel scheint mir richtig, dass der Zusammenhang bei Irenäus mindestens ebenso lose und lückenhaft ist als bei Hippolytus. Die unverkennbaren

Spuren einer vom Meister abgewichenen Schülerschaft bei Irenäus sind von D. Hilgenfeld ferner nicht so gewürdigt, dass sie irgend ins Gewicht fielen, und die Combination zwischen Irenäus und den Fragmenten aus Clemens und anderen ist zwar zuweilen glücklich, zuweilen möglich, in mehreren Fällen aber durchaus unhaltbar. Nimmt man diejenigen Thaten dieses Ursprungs hinweg, welche sich ebenso gut und welche sich besser mit dem System des Hippolytus in Harmonie setzen lassen, so bleibt ein Werk von so verstümmelter Beschaffenheit übrig, dass man darin nur Trümmer, aber kein Ganzes zu erkennen vermag.

An und für sich ist es ebenso wohl denkbar, dass das ursprünglich pantheistisch geartete System in ein vorherrschend dualistisches überging, als umgekehrt. Die eine Seite der Valentinianer hat die doketische Betrachtung weiter ausgebildet, was eine Steigerung des Dualismus einschliesst, wiederum einige Parteien der Marcioniten, worauf schon Dr. Guericke zum Vergleiche hinweist, haben den ursprünglichen Dualismus gemildert. Um zu einer möglichst sicheren Entscheidung zu gelangen, werden wir den schmaleren, aber graderen Weg beschreiten, diejenigen Stücke, welche zuverlässig Basilides' Ideen enthalten, auszuwählen und sie nach ihrer Verwandtschaft mit der Gruppe des Irenäus oder mit Hippolytus zu prüfen.

Die geringen Notizen, welche Eusebius aus der Gegen-schrift des Agrippa Castor gegen Basilides herausnimmt, fördern wenig. Eine derselben, die Anklage wegen Verachtung des Märtyrertums, ist, wie wir sahen, entschieden falsch, und man möchte daraus schliessen, dass Eusebius im Irrtum ist, wenn er Agrippa zur Zeit des Basilides selber gegen ihn schreiben lässt.

Theodoret giebt möglicherweise eine Bestätigung dieser Vermutung (Fab. h. I, 4), indem er die Auseinandersetzung über Basilides und Isidorus und ihren Anhang damit schliesst, dass Agrippa, Irenäus, Clemens und Origenes gegen sie geschrieben haben. Allein ich halte diese Bemerkung für summarisch und wage deshalb nicht Agrippa unter die Bekämpfer des Isidor zu zählen. Jedenfalls lässt sich aus

Eusebius' dürftigen Mittheilungen kein Schluss auf die Beschaffenheit der im Buche bekämpften Lehren, und für unsere Zwecke nur ein untergeordneter Nutzen ziehen.

Dagegen ist Clemens von grössester Wichtigkeit; er kennt die Basilidianer seiner Zeit, er ist auch in den Schriften des Basilides und Isidorus bewandert, er unterscheidet, was den Stiftern und den Späteren zukommt, mit einer grösseren Genauigkeit, mit mehr wissenschaftlicher Ruhe und mehr Gerechtigkeit, als sie sich in der gewöhnlichen leidenschaftlichen Polemik der Kirchenväter findet. Nicht überall freilich erfordert es sein Zweck, bestimmt zu bezeichnen, ob ein Ausspruch dem Basilides oder seiner Schule gehöre; in solchen Fällen wird also für unsere Aufgabe nur mit grosser Vorsicht davon Gebrauch gemacht werden dürfen. So viel ich übersehe, setzen alle Forscher ein ähnliches Vertrauen in die Angaben des Clemens, und es wird daher keinen ernstern Widerspruch finden, wenn ihm gewissermassen der Richterspruch in dem Streit zwischen Irenäus und Hippolytus anheimgestellt ist. In der That würde man dies anerkennen oder die Hoffnung aufgeben müssen, das ursprüngliche System des Basilides zu ermitteln. Die einschlagenden Stellen des Clemens sind von D. Hilgenfeld, D. Uhlhorn u. A. bereits gründlich und lehrreich erörtert worden, jedoch mehr unter dem Gesichtspunkt der Construction des Systemes als unter dem kritischen. Meine Aufgabe macht diesen zur Hauptsache, hingegen beabsichtige ich nicht die ziemlich grosse Zahl ausführlicher Entwicklungen des einen oder anderen Systems um eine zu vermehren.

Ausser den Clementinischen Fragmenten sind zwei schwierige Stellen in der *Disputatio Archelai* von grosser Bedeutung. Mit diesen werde ich den Anfang machen, jedoch schicke ich eine Erörterung über den Aufenthalt des Basilides voraus. Es liegt darin kein Moment ersten Ranges, aber doch immer eines, welches mit anderen verbunden wirksam ist. Gehörte er zuerst Syrien, dann Aegypten an, so ist zwar damit die Ursprünglichkeit der orientalisch dualistischen Form des Systems keineswegs erwiesen, denn die griechische Cultur war damals in Syrien tief eingedrungen, aber sie hätte ein gün-

stiges Vorurteil für sich, während dieses sich zum Vorteil der anderen Gestalt wenden würde, wenn er von Anfang an in Aegypten und Alexandria gewesen wäre. Ich glaube, dass über diesen Punkt eine ziemliche Sicherheit zu erreichen ist.

Die älteste Nachricht über den Aufenthalt des Basilides giebt Irenäus (I, 24, 1): „Von diesen (d. i. Menander und Simon, dem Urheber aller Häresie) nahmen Saturnin, welcher von Antiochia war, und Basilides den Ausgang (*occasiones accipientes*) und zeigten verschiedenartige (*distantes*) Lehren, der eine in Syrien, der andere in Alexandria.“ Bleibt man bei dem strengen Sinne der Worte stehen, so ist daraus nicht notwendig zu entnehmen, dass Irenäus den Basilides für einen Schüler des Menander im eigentlichen Sinne halte. Für ein solches Verhältnis pflegt er bestimmtere Ausdrücke zu wählen: *μαθητής, διαδέχασθαι, οἱ περί* und andere bildliche. Hier aber weist er nicht nur durch das *ἐκ τούτων*, *ex iis*, auf ein unbestimmteres Verhältnis zu den Vorgängern hin, sondern auch durch die Worte: *occasiones accipientes*. Der ursprüngliche Text hatte *ἀφορμὰς λαβόντες*, wie man am deutlichsten aus I, 27: *Κερδῶν δέ τις ἀπὸ τῶν περὶ Σιμῶνα τὰς ἀφορμὰς λαβών*, *occasionem accipiens*, zu erkennen vermag. In beiden Fällen besagen die Worte keine persönliche Verbindung, sondern nur: einen Antrieb von etwas empfangen. Zwischen Kerdon und Simon sind die Aehnlichkeiten so gering, so sehr nur auf ein allgemeines dualistisches Schema beschränkt, dass man wohl sieht, Irenäus habe nichts weiter als ein allgemeines Verwandtschaftsverhältnis andeuten wollen. Nicht viel anders verhält es sich mit dem Zusammenhange zwischen Basilides nebst Saturnin und der vorangehenden Gruppe von Gnostikern. Irenäus glaubt in Basilides und Saturnin einen verwandten Dualismus zu erkennen und will ihn als Fortsetzung des von den vorangehenden Häretikern gelehrt dargestellt. Es folgt also auch gar nicht, dass er der Meinung gewesen sei, Basilides habe, wie Saturninus, in Syrien verweilt. Vielmehr scheint er über seinen Ort nichts zu wissen, als dass er sich in Alexandria aufgehalten habe.

Weiteres scheint auch Hippolytus nicht in den Angaben, die ihm vorlagen, gefunden zu haben. Der Anhang zu den

Präscriptionen Tertullians bringt Saturnin und Basilides nur durch eine zeitliche Folge mit Menander und Simon in ein Verhältnis, und den Basilides sogar als den späteren nach Saturnin. Beruht die hierin excerptirte Schrift Hippolyts und Irenäus, wie sich nach Lipsius Beweisführung¹⁾ kaum in Abrede stellen lässt, in der Schilderung des Basilides auf einer Grundschrift, so wird diese sich demnach nicht bestimmter als Irenäus über die Heimat desselben ausgelassen haben. Denn dass der Epitomator eine klar ausgedrückte Nachricht darüber geändert hätte, ist unwahrscheinlich, und umsomehr, wenn man das grössere Werk des Hippolytus vergleicht. Denn hierin ist die Zusammenfassung beider, welche Irenäus giebt, gelockert, in dem Bewusstsein, dass dem Verfasser ganz verschiedenartige Systeme vorliegen. Er sagt, dass Saturninus in Antiochia verweilt und solche Lehren wie Menander vortragen habe. Er sei Zeitgenosse des Basilides gewesen; von diesem aber erwähnt er, dass er in Aegypten seine Schule gehabt, und dass er ebendort seine Philosophie gelernt habe. Dies kann wohl nur so viel heissen, als dass er in Aegypten seine Studien gemacht, nicht aber, dass er aus der ägyptischen Mythologie geschöpft habe, auf welche Hippolytus bei Auseinandersetzung des Systemes keine Rücksicht nimmt. Eusebius hat für seine Mitteilungen über Basilides den Irenäus, Agrippa Castor und Hegesippus benutzt und nennt ihn einen Alexandriner (H. e. 4, 7). Er leitet diese Notiz ohne Zweifel aus Irenäus ab und scheint in seinen andern Quellen wenigstens nichts über eine Abkunft aus Syrien gefunden zu haben.

Dagegen haben Epiphanius (H. 73, 24), Theodoret (H. 2), dem Irenäus folgend, seine Worte von einer Schülerschaft im engeren Sinne verstanden, und Epiphanius und Philaster lassen ihn daher nach Aegypten einwandern. Jener nennt sogar ausser Alexandria und Umgegend drei andere Orte, wo er sich aufgehalten habe. Die Folge der Orte bezeichnet den Weg von Osten her nach Alexandria; hier liegt höchst wahr-

¹⁾ Zur Quellenk. des Epiph., S. 93 ff. Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, S. 162.

scheinlich nur ein Schluss vor, den Epiphanius aus dem Vorhandensein Basilidianischer Gemeinden an den genannten Orten zog. Selbst wenn er einer Tradition folgte, wäre sie doch eine sehr späte. Philaster (H. 32) hat zwar, wie Lipsius gezeigt, Kenntnis der kürzeren Schrift des Hippolytus und redet von einer Einwanderung des Basilides in Aegypten; indes woher er auch geschöpft haben mag, so kann er doch keine Autorität haben gegen die Bezeugung Pseudotertullians und Hippolytus' selbst. Die Angabe der Acta Archelai, dass Basilides unter den Persern seine Lehre verkündet habe (c. 55), hat durchaus keine Zuverlässigkeit.

Nach dem Obigen verlegen die ältesten Gewährsmänner, welche zugleich die Quellenschriften unmittelbar benutzt haben, den Basilides nach Alexandria; dagegen einige des 4. und 5. Jahrhunderts, welche nur einen Wert zweiten Ranges haben, lassen ihn ursprünglich dem syrischen Umkreis angehören. Es kann mithin nicht zweifelhaft sein, dass seine Zugehörigkeit nach Alexandria das fast ausschliessliche Gewicht der geschichtlichen Zeugnisse für sich hat. Daher ist es auch eine ziemlich überflüssige Vermutung, dass sein ursprünglicher Name Malchion gewesen und nach der Uebersiedlung von ihm ins Griechische übertragen sei ¹⁾.

Wenden wir uns nun zu den Acten der Disputation des Archelaus von Kaskar mit Manes ²⁾. Dass diese Schrift eine Erdichtung ist und nicht einmal die Tatsache der Disputation historische Glaubwürdigkeit besitzt, hat Beausobre ³⁾ bereits unwiderleglich dargetan ⁴⁾. Die Unrichtigkeit und Verwirrung der geographischen Angaben, welche Beausobre und Flügel ⁵⁾

1) Der Name Basilides ist in dieser Zeit nicht selten; unter anderen führt ihn der Stoiker Basilides, welcher Lehrer des M. Aurelius war.

2) Zuerst herausgegeben von Zacagni in den *Collectanea monumentor. veter.*

3) *Histoire critique du manichéisme* I, 129.

4) Dass die Acten dennoch grossen Wert als Quelle zur Kenntnis des Manichäismus haben, ist am gründlichsten neuerdings nachgewiesen worden von H. von Zittwitz, *Zeitschrift für historische Theologie* 1873.

5) *Mani* 1862.

gezeigt haben, ist nicht nur ein starker Beweis gegen die Wirklichkeit des Vorganges, sondern auch dafür, dass der Verfasser dem Schauplatz der angeblichen Handlung ferne steht. Wäre freilich die Bemerkung des Hieronymus (Vir. ill. 72) begründet, dass der Urtext der Acten syrisch gewesen sei, so würde man den Verfasser, seiner Unkunde ungeachtet, in einem nicht zu weiten Umkreise der Begebenheit suchen müssen. Doch Beausobre und Zittwitz erklären mit Recht Hieronymus' Angabe für falsch. Die Beschaffenheit des vorliegenden Textes bestätigt dies Urteil; denn die lateinische Uebersetzung ist ohne Frage aus einem griechischen Text übertragen, und die ansehnlichen Fragmente des letzteren, welche wir durch Epiphanius und Cyrill von Jerusalem besitzen ¹⁾, zeigen keine Spur einer syrischen Grundlage. Was Zacagni zur Unterstützung des Hieronymus anführt (praef. c. 4), dass c. 22 der Ausdruck *sphaera* durch den Zusatz *quae apud Graecos vocatur* als fremdes Wort bezeichnet werde, rührt vom lateinischen Uebersetzer her, der das Wort *sphaera* rechtfertigen will. Er liebt dergleichen Einführungen, wenn er griechische Ausdrücke beibehält, wie aus den von Zacagni (praef. c. 5) angeführten Beispielen hervorgeht. Rührte ein solcher Zusatz vom Autor des griechischen Textes her, so würde man ihn vielmehr an den vorangehenden Stellen c. 6 und 8 erwarten, wo dasselbe Wort im griechischen Text erscheint, jedoch ohne diesen Zusatz. Wenn es eine syrische Recension der Acta gegeben hat, wovon indes anderweitig keine Spur vorhanden ist, so wird sie eine Uebersetzung aus dem Griechischen gewesen sein. Nun könnte allerdings der Verfasser sehr wohl in Syrien oder auch in den Gegenden des Euphrat und Tigris gelebt und dennoch griechisch geschrieben haben. Aber es ist ein anderer Umstand, der es unwahrscheinlich macht, dass in dieser Gegend sein Sitz war. Er legt nämlich dem Archelaus Worte der äussersten Verachtung gegen die semitische Sprache jener Gegenden in den Mund. Manes ist nach den Voraussetzungen der Acten in der Gegend von Babylon aufgewachsen (c. 53) und bringt auch

1) Ebenfalls bei Zacagni.

ein babylonisches Buch mit zur Disputation (c. 12). In Kaskar, welches die Akten (c. 4) mit gewohnter geographischer Unkenntnis nach Mesopotamien verlegen, obgleich es südlich von Babylon liegt (Flügel, S. 25), ist wesentlich dieselbe Sprache als Volkssprache vorausgesetzt. Die Disputation muss in dieser Sprache vor sich gehend gedacht werden, angesichts des Volkes (vgl. c. 46 und 48). Denn dem Manes wird vorgeworfen (c. 36), dass er nur Chaldäisch, nicht Griechisch verstehe, obgleich er der Paraklet, der Verleiher der Sprachengabe, sein wolle. Von einem Dollmetscher ist nirgends die Rede, trotz ausführlicher Beschreibung der Einzelheiten. Ohne Zweifel soll Archelaus als Kenner des Griechischen und auch Chaldäischen dem Manes überlegen erscheinen ¹⁾. Hierbei also sagt Archelaus (c. 36) zum Manes: er sei ein persischer Barbar, habe keine Kenntnis der griechischen, ägyptischen, römischen noch irgend einer anderen Sprache als nur der chaldäischen, quae ne in numerum quidem aliquem ducitur. Wäre der Verfasser ein von syrisch oder chaldäisch redenden Gemeinden umgebener Mann gewesen, hätte er mit ihnen selbst in ihrer Sprache verkehren müssen, so würde er schwerlich den Archelaus Worte der Verachtung gegen diese Sprache reden lassen, welche verletzend wirken mussten. Wenn aber der Verfasser in einem griechischen Territorium schrieb, erklärt sich das. Nun lässt er ausser der griechischen und römischen Sprache der ägyptischen die Hauptlehre, woraus wir schliessen dürfen, dass seine Stätte in Aegypten war ²⁾.

¹⁾ Dies muss auch bei den heidnischen Richtern der Disputation (c. 12) angenommen werden, wenn man nicht etwa den Verfasser einer Verwirrung in der Beschreibung der Vorgänge beschuldigen will.

²⁾ Photius (Cod. 85) nennt ihn Hegemonius auf Autorität des Heraclianus, welcher zur Zeit des Kaisers Anastasius, also gegen 500, Bischof von Chalcedon war (Le Quien, Oriens christianus I, p. 602), mithin ein doch ziemlich später Zeuge. Der gräcisirte Name Archelaus ist offenbar symbolische Fiction, um den rechten Volksführer gegenüber dem Verführer zu bezeichnen. Es ist sonderbar, dass auch Hegemonius' Name eine ähnliche Bedeutung hat.

Da der Verfasser c. 54 von Orten redet, wo insgeheim die Bücher der Christen abgeschrieben wurden, so scheint er ebenfalls dabei von Anschauungen auszugehen, die ihm Alexandria und andre ägyptische Orte darboten, denn hier war das Abschreiben mehr als irgendwo zu einem Gewerbe entwickelt.

Was die Zeit der Abfassung betrifft, so kann sie nicht nach Mitte des 4. Jahrhunderts fallen, da bereits Cyrillus von Jerusalem in der sechsten Katechese um 347 ihrer Erwähnung tut ¹⁾. Den rückwärts gelegenen Grenzpunkt glaubt Beausobre aus der Aeußerung des Archelaus c. 27 erschliessen zu dürfen, dass Manes nicht der Paraklet sein könne, weil Christus alsdann nicht, wie er verheissen, den Paraklet sogleich, sondern mehr als 300 Jahre später gesandt haben müsste. Beausobre meint, dass der Verfasser hier unwillkürlich seine eigne Zeit kundgebe, während Archelaus, den er hier reden lässt, zugleich Zeitgenosse des Manes sein solle. Allein da unmittelbar darauf der Zeitpunkt durch den Kaiser Probus (bis 282) bezeichnet wird, so sieht man, dass jene Angabe nur eine Uebertreibung zu polemischem Zwecke ist. Sie würde streng genommen zu nahe an die Zeit des Cyrillischen Citates heranführen. Die Abfassungszeit lässt sich in folgende Grenzen einschliessen. Da c. 53 angedeutet wird, dass die Christen, die Verfolgung der Heiden fürchtend, ihre heiligen Bücher insgeheim abschreiben und vor den Heiden verborgen halten, so muss die Diocletianische Verfolgung mindestens schon im Gange gewesen sein; denn in dieser fahndete man nach den heiligen Büchern. Also der Anfang derselben, 303, würde die äusserste Grenze sein. Die Verfolgung scheint aber schon vorüber zu sein, da bei der Disputation Heiden als Schiedsrichter eingesetzt werden, denn während der Verfolgung würde es schlecht gepasst haben, ihnen die Stelle der Unparteilichen zu geben. Wiederum findet man

1) Das Fragment bei Cyrill findet sich, soweit es Gespräch ist, nicht in unseren Acten, setzt also eine abweichende Recension derselben voraus. Zittwitz' Vermutung, dass Cyrill aus dem Gedächtnis citire, reicht wegen der Genauigkeit des Wechselgespräches nicht aus.

keine Spur von dem Einflusse des Arianischen Streites und des Nicänischen Dogmas, obgleich sich wohl Gelegenheit dafür geboten hätte, z. B. c. 38. Diese Spuren müsste man um so frühzeitiger und sicherer erwarten, wenn der Verfasser Aegypten angehörte, demjenigen Lande, welches am frühesten und tiefsten von dem Streite erregt war. Man wird daher mit der Abfassung nicht zu weit nach der Nicänischen Synode herabgehen dürfen. Die Zeit kurz vor oder nach 325 mag also ungefähr als Entstehungszeit gelten. Den Anlass gab die Verbreitung der Manichäer nach Aegypten und andern Gegenden des römischen Reiches. Das Edict des Diocletian gegen sie um 287 war nach dem westlichen Nordafrika gerichtet, aber in Alexandria erlassen und setzt, wie Eusebius' Aeusserungen (H. e. VII, 31), schon grosse Fortschritte voraus.

Nach diesen Ergebnissen lebte der Verfasser der Acta zwar in Aegypten, aber der Zeit nach weit vom Basilides entfernt. Wir werden weiterhin Gelegenheit haben zu beobachten, wie beschränkt und unzuverlässig seine Kenntnis des gesammten Ideenkreises der älteren Häresien ist. Seine Ueberlieferungen sind daher für uns wenig wert und seine Vermutungen noch weniger. Zu den letzteren gehört offenbar die Behauptung, dass Basilides in Persien gelebt und gelehrt habe. Es ist nur ein Schluss, welchen er aus der Anführung einer, vielleicht auch mehrerer dualistischer Stellen zieht.

Um die beiden Fragmente des Basilides, welche er am Schlusse seines Werkes vorlegt (c. 55), ist es uns zunächst zu tun. Zittwitz hält die von Basilides handelnde Stelle für einen späteren Zusatz. Mit Unrecht. Die Heranziehung des Basilides und seiner Worte soll die Originalität des Manes durch ein ähnliches Beispiel älterer Zeit verringern. Dafür werden Zeugnisse versprochen und beigebracht. Die Erwähnung der altbarbarischen Abkunft des Manichäismus enthält bereits eine Hindeutung auf das weiter unten gegebene Citat: „Quidam enim barbarorum“ etc. Dass kein anderer Basilides als der bekannte Gnostiker gemeint sei, ist wohl jetzt allgemein anerkannt.

Der Zusammenhang und die Absicht, welche der Verfasser bei Anführung grade dieser Stellen hat, ist, soviel ich

sehe, überall entweder ungenau oder unrichtig verstanden. Und hieran ist zum Teil der Zacagnische Text schuld, welcher stets mit allen Fehlern wieder abgedruckt und deshalb vorerst ein wenig zu ordnen ist ¹⁾).

Bunsens Conjectur *parabolam* für *parvulam* ist allgemein als gelungen anerkannt; ferner aber muss für *Nonne continet et alium sermonem* gelesen werden: *Nonne continet alienum sermonem*. Das Griechische hatte *ξένον λόγον*, in dem Sinne von befremdlich, seltsam, was durch *alienum* übersetzt und nur durch den Fehler der Abschreiber in *alium* verwandelt ward. Der Sinn erfordert diese geringe Aenderung, denn von einem zweiten im Tractat des Basilides befindlichen Abschnitt kann nicht die Rede sein, da eben ein solcher ausdrücklich mit den Worten verneint ist: „*hoc autem solum*

¹⁾ Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior, non longe post nostrorum apostolorum tempora, qui et ipse cum esset versutus, et vidisset quod eo tempore jam essent omnia praeoccupata, dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum erat. Denique cum nihil haberet, quod assereret proprium, aliis dictis proposuit adversariis. Et omnes ejus libri difficilia quaedam et asperrima continent. Extat tamen tertius decimus liber tractatum ejus, cujus initium tale est: Tertium decimum nobis tractatum scribentibus librum, necessarium sermonem uberemque salutaris sermo praestavit. Per *parvulam* (i. *parabolam*) divitis et pauperis naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem, unde pullulaverit, indicat. Hoc autem solum caput liber continet. *Nonne continet et alium sermonem*, et sicut opinati sunt quidam, *nonne omnes offendimini ipso libro*, cujus initium erat hoc? Sed ad rem rediens Basilides interjectis plus minus vel quingentis versibus ait, desine ab inani et curiosa varietate, requiramus autem magis, quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt, et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. Quidam enim horum dixerunt, initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes initia sine initio esse et ingenita, id est in principiis lucem fuisse, ac tenebras, quae ex semetipsis erant, non quae esse dicebantur. Haec cum apud semetipsa essent, propriam unumquodque eorum vitam agebat, quam vellet, et qualis sibi competeret; omnibus enim amicum est, quod est proprium, et nihil sibi malum videtur. Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem, tanquam melioris rei sumpta concupiscentia, insectabantur ea commisceri.

-caput liber continet“. Dagegen handelt es sich um die schwierigen und ungefügigen (*difficilia et asperrima*) Ausdrücke in seinen Schriften. Wie anderen Gnostikern, so wurde auch ihm dergleichen Fremdartiges und Unverständliches vorgeworfen. Es gehört dahin ebenfalls, was Agrippa Castor bemerkt, dass Basilides Propheten mit barbarischen Namen für sich angewendet habe, um durch diese einen grösseren Eindruck zu machen. Daher ist nun weiter das folgende „*et sicut opinati sunt quidam*“ zu ändern, entweder in „*et sic*“ oder in „*sicut et*“ (*ὡς καὶ*) etc. Der Satz weist eben darauf hin, dass Basilides' Lehrform ein solches Urteil schon öfter erfahren habe. Der Misverstand des ganzen Satzes hat auch diese Corruption herbeigeführt. In dem Satze: „*denique cum nihil haberet, quod assereret proprium, aliis dictis proposuit adversariis*“ — ist *proprium* und *aliis* zu verbinden, das Komma zu streichen; erstens, weil sonst das Object fehlen würde zu *proposuit*, und zweitens, weil *dictis* nicht damit verbunden werden darf. In diesem Wort steckt abermals ein Fehler; das *dictis adversariis* giebt keinen irgend erträglichen Sinn, mag man den Inhalt der Fragmente des Basilides, oder die hinzugefügten Worte des Archelaus betrachten. Es ist zu ändern in: „*de initiis proposuit adversariis*.“ Die Aenderung ist, namentlich wenn man Abbreviaturen des Textes voraussetzt, eine höchst geringe. Die *initia adversaria* sind die *ἀρχαὶ ἐναντία*, die *duo initia* im zweiten Fragment. Der Sinn dieses Satzes ist also: kurz, da er nichts hatte, was er lehren konnte, trug er das, was anderen eigen war, über die feindlichen Principien vor. Sind diese Verbesserungen einleuchtend, so ergiebt sich folgender Zweck der Rede des Archelaus: zweierlei wird dem Basilides vorgeworfen: einmal die absonderliche, schwer verständliche Darstellung; dann, dass er, selbst ideenlos, andern Gehöriges über Dualismus in seinem Buche vorgetragen habe. Zum Beweise für jenes entnimmt der Verfasser dem Buche des Basilides das erste Fragment; zum Beweise für das andere dient das zweite. Es ist mithin klar, dass das erste Fragment gar nicht zu dem Zwecke beigebracht ist, den Dualismus des Basilides zu erhärten.

Das erste Fragment lautet, wie angegeben, in der Exegese

des Basilides: „per parabolam divitis et pauperis naturam sine radice et sine loco rebus supervenientem, unde pullulaverit, indicat“. Er hat mithin ein Gleichnis von einem Reichen und Armen vor Augen, mit welchen er das Gute und das Böse vergleicht. Da der Ausdruck *salutaris sermo* in der Einleitung zu der Stelle auf eine Evangelienschrift deutet, wird man leicht veranlasst, eine Auslegung der Parabel Luk. 16 von Lazarus hier zu vermuten. Dennoch kann unmöglich diese Parabel gemeint sein. Denn Basilides versteht unzweifelhaft unter dem Reichen das Gute und unter dem Armen das Böse, und dagegen würde jene Parabel so entschieden streiten, dass selbst gnostischer Exegese die Umkehrung der Parallele ohne evidenten Nachweis nicht zuzuschreiben ist. Hilgenfelds Versuch ¹⁾ mag zeigen, in welche Schwierigkeiten die Beziehungen auf dies Gleichnis verwickeln. Er sagt: „In dem Gleichnis vom reichen Manne und dem armen Lazarus hat Basilides die Offenbarung eines bösen Principis hervorgehoben, welches ohne Wurzel und Stätte über die Dinge kommt, nämlich das Unglück des Lazarus bewirkt, ohne dass das Gleichnis eine Andeutung seiner Verschuldung enthielte.“ Aus dem Stillschweigen also der Parabel über eine Verschuldung des Lazarus soll der dogmatische Schluss gezogen sein, dass eine solche Ursache nicht vorhanden sei. Während demnach Basilides aus der Verneinung die Frage sich negativ beantworten soll, würde er dennoch einen Ursprung angezeigt gefunden haben, wie die Worte lehren: „unde pullulaverit indicat.“ Auch ist nicht einzusehen, welche Bedeutung für den Begriff des unverursachten Unglücks das *sine loco* haben könne. Endlich, „wenn dem Reiche des Lichts und des guten Gottes ein schlechthin unabhängiges Reich der Finsternis gegenüber steht“ (S. 455), und das Böse nun in Gestalt des Uebels an den Armen herankommt, so müsste dieser ja zuvor den Dingen der guten Schöpfung gleich stehen, und die Erwähnung des Reichen wäre müssig.

Der Arme kann nur identisch sein mit der bösen Natur, der *πίσις ἀνευ ῥίζης καὶ τόπου*; und ich kann daher auch

¹⁾ Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1862, S. 454.

D. Möllers ¹⁾ Deutung des Ausdrucks auf die *ἐκλογὴ ἐπεροσμοῦς*, welche aus der materiellen Welt in ihren Ursprung zurückkehre, nicht für die richtige halten, obgleich diese Auffassung dem Gleichnis Luk. 16 mehr gerecht würde. In unseren neutestamentlichen Schriften lässt sich nicht mit Sicherheit eine andere passende Zusammenstellung von arm und reich aufweisen; Basilides hat daher wahrscheinlich ein apokryphisches Evangelium vor Augen.

Mit dem Bilde der Wurzel wird das wirksame Princip, was die zu klarem Denken entwickelte Philosophie *ἀρχή* nennt, in den mythischeren, an Bildern reichen Vorstellungen der älteren griechischen Philosophie, der Gnosis und des Manichäismus bezeichnet. Ein bekannter pythagorischer Vers nennt die Vierzahl *ἀερίου φύσεως ὀζώματα* und Valentin dies nachahmend die oberste Vierzahl der Aeonen *ὄζα τῶν πάντων*. Den Manichäern lag der Vergleich grade mit dem finsternen Princip nahe, weshalb Epiphanius in der Darstellung ihrer Häresie (H. 66, 9) von der *ἀντικειμένη ἀρχή καὶ ὄζα* redet. Die Wurzel bezeichnet das Princip als solches, gegenüber dem davon abgeleiteten. Wird hiemit der Begriff eines besonderen Ortes verbunden, so ist dadurch ein weiteres Merkmal seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von einer anderen Macht hinzugefügt.

Nun bemerkten wir bereits, dass Epiphanius (H. 24, 6) den Basilidianern die Lehre zuschreibt, das Böse stamme aus einer *ὄζα τοῦ κακοῦ*, habe selbständigen Bestand (*ἐπόστασις τῆς πονηρίας*), wogegen er die Ableitung aus der Freiheit setzt. Man kann vielleicht Zweifel dagegen erheben, ob diese Notiz, wie Lipsius meint ²⁾, aus dem kürzeren Werke des Hippolytus entsprungen sei; dennoch wird Epiphanius sie mit gutem Grund in die Darstellung des Systems nach der verwandten Gruppe von Berichten eingereiht haben. Erklärt aber Basilides in dem obigen Gegensatze den Armen für das Böse, was ohne Wurzel sei, so befindet sich seine eigne authentische Aussage im directen Widerspruch mit der Grund-

1) Gesch. der Kosmologie, S. 351.

2) Zur Quellenkr. des Epiph., S. 100.

anschauung, welche ihm von den Zeugen jener Art beigelegt wird, und sie können nicht das ursprüngliche System desselben vortragen. Nicht nur ein tätiges und aggressives böses Princip ist damit ausgeschlossen, sondern jeder Dualismus, welcher eine ewige Hyle als selbständige Existenz und Quell des Bösen Gott gegenüberstellt.

Das „esse sine radice et sine loco“ lässt mehrere Deutungen zu. Erstens kann damit gemeint sein die Unbedingtheit, sofern dadurch die Beschränkung auf einen bestimmten Quell des Daseins und den Raum aufgehoben wird.

In diesem Sinne fasst Neander die Prädicate auf. Er versteht richtig unter dem Armen das böse, unter dem Reichen das gute Princip und fügt hinzu: „Das ohne Wurzel und Stätte Sein bezeichnet die Absolutheit des Principes, welches auf einmal hervortaucht und in die Entwicklung des Daseins sich einmischt.“¹⁾ Mich dünkt, dass hier zwei Begriffe nicht klar auseinandergehalten sind: die Unbedingtheit des Seins und die Plötzlichkeit der Erscheinung. Für das Erste verweist Neander auf die Analogie der Zendlehre, welche im Anfang des Bundehesch von den beiden Principien aussagt, dass sie *cachés dans l'excès du bien ou du mal et sans bornes postérieures parurent*. Diese Worte des französischen Textes lassen es ungewiss, ob das *sans bornes postérieures* von der Zeit gelte, und der deutsche Text von Kleuker (III, 56) macht die Antwort noch ungewisser, indem er Unbegrenztheit im allgemeinen und zugleich der Fortdauer ausdrückt. Vielleicht könnte man passender die von Kleuker (S. 55) angeführten Worte aus dem *Ulema i Islam* vergleichen, in welchen die Ewigkeit und *aseitas* des *Zervanam Akaranam* damit bezeichnet wird, dass er ohne Wurzel sei. Bundehesch und das andere noch spätere Buch sind freilich erst zur Zeit des Islam redigirt; jedoch abgesehen von diesem Bedenken gelangt man mit dem Begriffe der Unbedingtheit in den Worten des *Basilides* zu keinem entsprechenden Vergleiche. Denn wenn das Böse als der Arme charakterisirt wird, kann es unmöglich

¹⁾ Kirchengesch. II, 694. Genet. Entw. der vornehmsten 'gnost. Systeme, S. 36. 78.

von Seiten seiner Unendlichkeit und Unbedingtheit in Parallele gestellt werden. Diese Prädicate würden viel eher zum Gegenteil der Vergleichung führen. Wenn aber der Begriff des Absoluten in jenem Sinne verstanden wird, so sieht man nicht ein, wie er zum Begriffe des Plötzlichen führen soll. Dieser setzt vielmehr ein abruptes unvermitteltes Eintreten entweder in die Existenz oder in die Erscheinung und Wirkbarkeit voraus. Das erste könnte an sich wohl ausgedrückt sein durch *sine radice et sine loco*; aber es widerstrebt dem Begriff des Plötzlichen der Existenz, dass in demselben Satze doch irgend welcher Causalzusammenhang (*indicat unde pullulaverit*) angezeigt worden sein soll. Im anderen Fall, wo die Einwirkung und Einmischung in die Dinge der wirklichen Welt in Erwägung kommt, ist nicht zu erkennen, wie das Moment des Plötzlichen eine Bedeutung in Basilides' Ideenzusammenhänge haben sollte. Auch müsste man bei dieser Auffassung die Worte *sine radice et sine loco* sehr gezwungener Weise dem Sinne nach mit dem *Verbum supervenientem* verbinden, während sie doch offenbar ein allgemeines Prädicat zu *naturam* sind. Vermutlich hat das *supervenire* Neander in der Annahme bestärkt, dass von einem plötzlichen überraschenden Auftreten des Bösen die Rede sei. *Supervenire* ist aber nach dem Sprachgebrauch des Uebersetzers nichts Andres als *ἐπιδημῆν* ¹⁾.

„Ohne Wurzel und Stätte sein“ kann ferner den Sinn haben: der Selbständigkeit entbehren, welche mit der Zubehörigkeit zu einem eignen und unabhängigen Principe gesetzt ist. Dem Anscheine nach finden sich verwandte Bilder und Ideen in dem Dogmenkreise des Parsismus. Spiegel ²⁾ erklärt eine Stelle im Bundehesch so, dass Agromainyus im Kampfe gegen das Licht besiegt und von seinem eigentlichen Wohnsitze, der unendlichen Finsternis, abgeschnitten, zurückzulaufen wünschte, aber keine Brücke oder Furt finden konnte. Er habe daher das Loch der Hölle in die Erde gebohrt, und

¹⁾ Cf. Act. Arch. c. 7: *γνώστα δὲ τὸν ἀγαθὸν πατέρα τὸ σκότος ἐν τῇ γῆ αὐτοῦ ἐπιδημηκόσ*: ad terram suam supervenisse.

²⁾ Eranische Altertumskunde II, 121.

diese sei nun sein Aufenthalt, und von dem Ursitze zu unterscheiden. Hier scheint also das sine loco oder radice eine Motivirung zu finden. Keine Stelle aber aus dem schroff dualistischen Ideenkreise ist der unsrigen so ähnlich, wie ein manichäischer Mythos, welchen der Fihrist überliefert¹⁾. Nachdem der Kampf des Urmenschen und Urteufels und die Mischung der entgegengesetzten je fünf Elemente beschrieben worden, heisst es weiter: Als nun die fünf dunklen Geschlechter mit den fünf lichten Geschlechtern vermischt waren, stieg der Urmensch zu der untersten Tiefe des Abgrundes herab und schnitt die Wurzeln der fünf dunklen Geschlechter ab, damit sie keinen Zuwachs erhielten. Freilich wird der Wert der Analogie schon dadurch abgeschwächt, dass es hier sich nicht nur um Manichäismus handelt, sondern auch um eine Darstellung desselben aus dem 10. Jahrhundert, welchem der Fihrist angehört. Man könnte sogar vermuten, dass das katholische Dogma von der Höllenfahrt Christi auf die Bildung dieser manichäischen Lehre eingewirkt habe. Allerdings enthalten bereits die Acten des Archelaus c. 8 (vgl. Epiphan. p. 65, 27) den Mythos, dass die Pest ausbricht, wenn ein Dämon die Wurzeln der Menschen abschneidet; allein darin ist nur eine Verwandtschaft der Form, nicht aber der Idee.

Indes, bei genauerer Betrachtung verschwindet auch die Analogie in den Stellen im Bundehesch und Fihrist mit der aus dem Werke des Basilides, und es ergiebt sich, dass er unmöglich einen solchen Gedanken beabsichtigen konnte. In jenen persischen und manichäischen Mythen ist ein Kampf der Principien, und zwar als lange entbrannt, vorgestellt, und es soll nun das Böse in seiner Schwächung, welche den Sieg des Guten erleichtert, dargestellt werden. Basilides dagegen zeigt das Herannahen der bösen Natur, er beschreibt nur die allgemeinen Gegensätze und den Beginn der Mischung von gut und böse in der Welt. Er konnte nicht von einer geminderten Kraft handeln, da er den Anfang der Berührungen darstellt, wo sie in ihrer Unversehrtheit erscheinen

¹⁾ Flügel, Mani, S. 89.

muss. Er beschreibt hier überhaupt keinen Kampf, wozu schon das Bild des Armen und Reichen nicht passt. Höchstens war die Uebertragung des allgemeinen Prädicates der Schwäche möglich, aber dies erklärt sich leichter aus anderen Philosophemen.

Es erhellt also, dass die „*natura sine radice et sine loco*“ sich nicht aus dem Ideenkreise des schroffen Dualismus erklärt, wohin die Gruppe des Irenäus den Basilides verlegt. Wenn jene orientalischen Systeme von dem Verluste der Wurzel und des Ortes reden, so gehen sie davon aus, dass beides dem Wesen nach dem Bösen zukomme; grade dies leugnet Basilides. Zugleich ist aber auch der gemässigttere prinzipielle Dualismus ausgeschlossen. Kann er nicht mit der Leugnung der *radix* bestehen, so noch weniger, wenn dem Bösen *radix et locus* abgesprochen wird.

Ebenso wenig lässt sich ein anderer Hauptbegriff in dem Satze des Basilides aus dem Dualismus, welcher zwei feindselige Principien und Reiche entgegengesetzt, erhärten. Das böse Princip kann nicht arm genannt werden, weder nach den orientalisch heidnischen, noch nach den dahin gehörigen gnostischen Anschauungen. Die Beschreibung des phönizischen oder ägyptischen Typhon schliesst dies Prädicat nicht ein ¹⁾. Im Parsismus sind Licht und Finsternis, rein und unrein, gut und böse, im Manichäismus ausserdem Geist und Materie die Merkmale des Gegensatzes, niemals reich und arm. In den Zendschriften wird zwar das Lichtwesen als Geber des Reichtums angeredet, aber auch das böse Princip vermag irdisches Glück zu verleihen ²⁾. Ebenso wenig findet sich der Ausdruck oder etwas ihm Verwandtes in den Andeutungen, welche die Gruppe des Irenäus über Basilides' Lehre von der Materie, dem Bösen und der Schöpfung giebt. Wo das Reich des Bösen als ein mächtiges, furchtbares und im Angriff tätiges erscheint, kann ihm wohl Begier nach dem

1) Movers, Relig. der Phönizier I, 435 ff. 523 ff.

2) Spiegel, Avesta, Vendidad farg. 19, 23. Tl. I, S. 244. Agramainyus spricht zu Zarathustra: Verfluche das gute Gesetz, erlange das Glück.

Licht, aber nicht Armut zugeschrieben werden. Nur wenn der Gegensatz gegen das göttliche Princip als negativ, an sich leer und nichtig, vorgestellt wird, finden sich Begriffe, welche dem der Armut verwandt sind, z. B. das *ζέωμα* der Valentinianer. Ferner passt es nicht recht zu dem unterschiedenen Dualismus, dass in dem Fragment des Basilides die Dinge, welche das Böse erfasst, ohne weitere Bestimmung bezeichnet sind. Denn unter der Voraussetzung des principiellen Gegensatzes würde ein Prädicat vermisst, welches die Zugehörigkeit derselben zum guten Princip aussagt. Daher z. B. die Zendschriften, welche Erzeugnisse des guten und des bösen Principes unterscheiden, nirgends darüber in Zweifel lassen, dass es die Dinge der guten Schöpfung seien, welche das Böse ergreift. Allenfalls liesse sich der unbestimmte Ausdruck bei Basilides daraus erklären, dass er die der Einmischung der bösen Natur preisgegebenen Dinge nur als Objecte derselben, nicht nach ihrer sittlichen Beschaffenheit bezeichne; aber man wird nicht leugnen können, dass das in dem Moment, wo er die Gegensätze in ihrer Allgemeinheit und unter den scharf abscheidenden Kategorien von arm und reich vorführt, wenn er sie als principiellen Dualismus auffasste, unerwartet und verwirrend sein würde.

Fassen wir die Resultate zusammen, so ergiebt sich, dass das erste Fragment des Basilides weder zu dem Zweck hingestellt ist, den dualistischen Charakter seines Systems zu erweisen, noch auch der Dualismus zu dem im Fragment enthaltenen Begriffe des Bösen und seinen Einzelprädicaten passe, am wenigsten der persisch geartete Dualismus, aber auch nicht der gemässigte einer passiven Hyle.

Jedoch ist auch ein zweites Fragment in den Acten vorhanden, welches unzweifelhaft einen persischen Dualismus ausspricht und darum von denen, welche auf der Seite des Irenäus die authentische Berichterstattung zu finden meinen, als ein Hauptbeweismittel angesehen wird. Auch ist die Frage nicht zu umgehen, welche Meinung der Verfasser der Acten von Basilides' Dualismus habe, und welcher Wert seinem Urtheil beizumessen sei.

Sagt der Verfasser der Acten, dass Basilides dem

Dualismus, welchen das zweite der von ihm selbst mitgetheilten Fragmente enthält, zugestimmt habe?

Dass er es aussage, ist freilich die allgemeine Annahme, und Hilgenfeld ¹⁾ lässt die Acten sogar behaupten, dass Basilides mit Worten anderer die eigne Theorie vorgetragen habe. Soweit ist nun die Identificirung auf keinen Fall getrieben, wie sich aus der Richtigstellung der Worte Denique — adversariis ergibt. Sie sagen nur, dass er Fremdes über die feindseligen Principien vorgelegt habe, weil er nichts Eignes hatte. Dies lässt sich so verstehen, dass damit die Zustimmung ausgedrückt sei; aber notwendig ist es nicht. In den vorangehenden Worten sagt der Verfasser der Acta, Basilides wollte den Dualismus, welcher sich auch beim Scythianus fand, behaupten (*dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum erat*). Warum sagt er nicht gradezu affirmavit? War dies nicht das Einfachste, Selbstverständliche, wenn er in Basilides' Worten eine klare Billigung gelesen hätte? Statt dessen schreibt er ihm die Absicht zu, die natürlich nur seine eigne Vermutung ist; und diese Absicht wird dann mit der ebenso subjectiven Voraussetzung unterstützt, dass er den Mangel des eignen mit fremdem Gut verdeckt habe. Es scheint doch daraus hervorzugehen, dass der Verfasser in Basilides' Schrift keine evidente und unbedingte Zustimmung erkannt hat, und dass er zu wahrheitsliebend ist, um ganz zu verhehlen, wie er nur seine eigne Vermutung ausspreche, wenn er den Dualismus auch dem Basilides zuschreibe. Ueberhaupt behandelt der Verfasser diesen sehr oberflächlich. Es genügt für seinen Zweck, darzutun, dass auch Basilides' Buch Zeuge für dualistische Lehren der Barbaren lange vor Manes sei. Von diesem gesteht er, dass er die ererbten Dogmen verändert habe. Dasselbe hätte er von Basilides berichten müssen; statt dessen sagt er ihm nach, er habe nichts vorzubringen gewusst. Wahrscheinlich hielt er die alten jetzt unschädlichen Häretiker keines genaueren Studiums wert. Noch grösser ist die

¹⁾ Theologische Jahrbücher 1856, S. 92. Zeitschrift 1872, S. 455.

Unkunde der Religionssysteme, woraus er den Manichäismus ableitet. Er lässt den ersten Vorgänger des Manes seinen Dualismus aus der Weisheit der Aegyptier entlehnen, die, mag man darunter den Polytheismus oder die esoterische Form verstehen, jedenfalls vielmehr pantheistisch als dualistisch war. Er wirft dieselbe Lehre dann wieder mit dem Buddhismus zusammen, indem Terebinthus, der gleichgesinnte, mit ihm in Aegypten lebende Schüler, sich Buddhas nennt; eine Notiz, die insofern von Interesse ist, als sie, wenn auch nur sehr im allgemeinen, die Annahme bestätigt, dass der Buddhismus von Indien nach Aegypten hinübergewirkt habe. Man würde dem Verfasser zu viel Genauigkeit und Kenntniss zutrauen, wenn man meinte, er habe jene Zusammenhänge in Bezug auf Einzelnes behauptet, etwa von den Aegyptern die Selenwanderung, von den Buddhisten die Askese abgeleitet, denn er identificirt vielmehr das Ganze (c. 53 omnia illa quae [Terebinthus] secum de Aegypto pertulerat) und insbesondere den Dualismus mit jenen Quellen des Manichäismus. Der Parsismus bot sich vor allem am leichtesten als Ursprung desselben dar, und es war zu erwarten, dass der Verfasser diese Verbindung nachweisen und daraus gegen Manes argumentiren würde. Jedoch im Gegentheil berichtet er von häufigen Disputationen der Magier gegen die von Manes gepredigten Lehren, unter welcher auch das bellum in principiis (c. 52). Und nicht etwa ist hiebei Kenntniss des Verfassers von Secten unter den Persern vorzusetzen, welche, wie die Anhänger der Lehre vom Zervam, einen monotheistischen Ausgangspunkt hatten und deshalb den absoluten Dualismus bekämpften; denn von solcher Kunde zeigt er keine Spur. Die mit ihm Streitenden sind Priester und Propheten, also anerkannte Autoritäten der Perser. Dem Epiphanius entging die Confusion des Berichtes nicht, und er macht daher daraus einen Streit gegen den Polytheismus. Die Verwirrung des Verfassers der Acten über die ausserkirchlichen religiösen Erscheinungen ist mithin so gross, dass wir ihm nur so weit einen Einfluss auf das Urtheil über Basilides' Grundideen gestatten dürfen, als seine urkundliche Bezeugung reicht, und nicht weiter.

Das zweite Fragment war, wie der Verfasser der Acten sagt, von dem ersten durch etwa 500 Zeilen getrennt. Das ist ein sehr grosser Zwischenraum, namentlich nach dem Massstab der christlichen Schriftstellerei im Anfang des 2. Jahrhunderts. Man kann zweifeln, ob das zweite Fragment demselben 13. Buche der Traktate angehöre, aus welchem das erste geflossen ist. Da er in dem Zwischenraume kein ihm passendes Stück gefunden hat, wie denn auch das angeführte eine neue Wendung zu bezeichnen scheint, so muss man schliessen, dass die Vorliebe des Basilides für Stellen jener Abkunft und jenes Gehaltes nicht so stark gewesen ist, wie man ihm zuzuschreiben pflegt, wenn man ihn zum Anhänger jener Principienlehre macht. Aus dem Eingang des Fragmentes: „desine ab inani et curiosa varietate; requiramus autem magis (potius *μᾶλλον*), quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt, et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt“ — erhellt, dass er vielspältige Meinungen über eine Anzahl von Punkten aufgeführt hat, diesen keinen wahren Wert beilegt und sich von ihnen abwendet, wie die Acta urteilen, nach einer Abschweifung zur Sache zurückkehrend. Die gewöhnliche Ansicht, dass er Meinungen griechischer Philosophen erörtert und abgewiesen, hat ihre Berechtigung wegen des folgenden Gegensatzes etiam barbari jedenfalls insofern, als sie wenigstens mitbehandelt sein müssen. Inwieweit er nun den Inhalt des Fragmentes seinen Ideen anbequemt habe, lässt sich nicht entscheiden, da die Schrift mit dem Fragmente abbricht; die kühle und objective Weise, mit der er einleitet: „quidam horum dixerunt initia omnium duo esse“ etc., begünstigt keineswegs die Annahme vollen Einklanges, es ist offenbar die erste von mehreren Meinungen, und es ist leicht möglich, dass er keine klare Entscheidung gegeben hat. Ich möchte glauben, dass das Bruchstück ihm nicht aus einem Original, sondern unter Vermittlung einer griechischen Darstellung zugekommen ist. Denn die Bemerkung über die getrennten Principien: „omnibus amicum est, quod est proprium et nihil sibi ipsum malum videtur“, hat ganz die Art einer griechischen Reflexion. Sie verwischt bereits das Eigentümliche. Nach dem Zend-

Avesta kann der Gedanke, dass das böse Princip nicht böse sei, gar keinen Raum finden. Es will gar nichts anders als der Böse und Unreine sein (vgl. Spiegel, E. A. II, 206). Hier dagegen ist schon ein Uebergang zu der Vorstellung, dass das Böse nur böse sei im Vergleich mit dem Höheren. Der ethische Gesichtspunkt, welcher im Parsismus vorschlägt, ist zurückgedrängt. Wir knüpfen hieran eine allgemeinere Erörterung.

Die Unsicherheit des Urteils, welche man bei dem Verfasser der Acten wahrnimmt, beruht nicht bloss auf persönlicher Unkenntnis, sondern zugleich auf dem Mangel an Kritik, welcher dem gesammten Synkretismus jener Jahrhunderte anhaftet. Man bemüht sich, Ideen, in welche man sich eingelebt hat, in anderen Gedankenkreisen wiederzuerkennen, und begnügt sich oft mit äusserlich Verwandtem, verquickt auch das Verschiedenartige.

Was Philo von jüdischem Standpunkt tat, findet zahlreiche Analogien in der hellenischen Philosophie, namentlich in der alexandrinischen Geistessphäre. Plotinus hatte bereits seine Spekulation monistisch gestaltet und versuchte doch eine Reise nach Persien, weil er dort wesentlich dieselbe Weisheit zu finden hoffte. Der Syrer Numenius meinte bei Moses, den persischen Magiern und den indischen Brahmanen die platonischen Lehren wiederzufinden¹⁾. Erst mit der grösseren Sicherheit in der Erkenntnis des eigentümlichen Charakters des Christentums wurden Linien gezogen, welche der Verwischung der Gegensätze Einhalt taten, hauptsächlich in der katholischen Kirche, viel weniger aber, dem Heidentum gegenüber, in der Gnosis. Basilides wird sicher keine Ausnahme von der Methode gemacht haben, den eignen Standpunkt trotz grosser historischer und sachlicher Unterschiede in fremden Ideen wiederzuerkennen. Das Wort Platos, was, wie Neander bemerkt, den leitenden Gesichtspunkt aussprach: die Griechen seien immer nur Kinder, sollte durchaus nicht leugnen, dass sie im Besitz wahrer Erkenntnisse seien, sondern nur das

¹⁾ Euseb. praep. ev. IX, 6. 7; vgl. Möller, Geschichte der Kosmologie, S. 92.

höhere Alter der Weisheit gewissen Barbaren beilegen¹⁾. Dies hinderte gar nicht, dass die echten oder vermeintlichen orientalischen Ideen gänzlich oder bis auf die Form in die eignen umgesetzt wurden. Wir sind, wenn Isidorus, der Sohn des Basilides, sich der Weisheit des Cham rühmt, so wenig sicher, echt persische Ideen zu finden, wie wenn die Clemen- tinischen Recognitionen (IV, 27) den Cham, der Zoroaster sei, zum Lehrer der magischen Kunst der Perser, Babylonier und Aegypter machen. Unter demselben Gesichtspunkt muss auch die sogenannte heidnische Prophetie betrachtet werden, welche überall, wo wir sie aus eigner Kenntnis beurteilen können, sich als untergeschoben erweist. Alle solche Erzeugnisse wie die Sibyllinischen Orakel und die Weissagungen des Hermes Trismegistus sind fern davon, Eigentümlichkeiten und Ent- wicklungsstufen anzuerkennen, sondern die Lehren, die man begründen will, werden völlig gleichartig in das Altertum zurückverlegt. Nicht anders wird es sich mit den von Ba- silides und Isidor benutzten Propheten Barkoph und Parchor²⁾ verhalten, deren Schriften schwerlich in Persien entstanden sind und wahrscheinlich wenig persische Weisheit enthalten haben. Aus dem eklektischen Zustande der Philosophie während des 2. und 3. Jahrhunderts und aus dem Neoplatonis- mus entstanden die assimilirenden, auf den Orient gerichteten Versuche, denen wir unter andern die von Franz Patricius gesammelten sogenannten Zoroastrischen oder chaldäischen Orakel verdanken³⁾. Sie sind nicht für den Parsismus, sondern für den Eklekticismus und Neoplatonismus gemacht, und wo sie jenen berühren, stellen sie sich die Aufgabe, ihn ihrem Zwecke gemäss umzuschmelzen. Die Vermutung liegt

1) Vgl. Clem. str. I, 303.

2) Parchor Clem. Str. VI, 6 ist offenbar identisch mit Parkos Act. Arch. 52. Der Name hängt sicher mit dem altpersischen Worte park, Glanz, zusammen. Ob der Name Barkoph, welchen Agrippa Castor Euseb. IV, 7 als den eines Propheten nennt, daraus verdorben ist, oder wie er sich zu dem auch dort genannten Barkabbas verhält, ist un- gewiss.

3) Cudworth, Systema intellectuale mit den Anmerkungen von Mosheim, S. 337 ff. Kleuker, Zendavesta. Anhang, Persika, S. 161.

nicht fern, dass sie zum Teil den Inhalt jener prophetischen Schriften ausmachten. Doch wenn das auch nicht der Fall war, so hat es doch alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass in den Prophetien des Parchor ähnliche Gesichtspunkte walteten. Wenn daher Isidorus sie commentirte (Clem. Str. VI, 6), so sollte man vielmehr schliessen, dass dem Parchor hellenische Philosopheme, als dass dem Isidor principieller Dualismus zuzuschreiben seien.

Auch hinsichtlich des Basilides selbst müssen wir daher behaupten, dass weder das dualistische Fragment, noch die allgemeinen Beziehungen zum Parsismus, in die er versetzt wird, für sich irgend den Beweis seines Dualismus liefern. Nur, wenn er ohnehin ausgemacht wäre, könnten sie Bestätigung abgeben.

Hat sich uns nun erwiesen, dass eine ungekünstelte Vereinigung des ersten Fragmentes mit der Darstellung des Systemes nach Irenäus nicht vollziehbar ist, so wird sich uns dagegen zeigen, dass es sich mit dem Bericht des Hippolytus und den entsprechenden Notizen des Clemens harmonisch zusammenschließt. Ich werde die einschlagenden Fundamentaldenken des Systemes daher voranstellen, und benutze die Gelegenheit, mich zugleich mit Dr. Uhlhorn darüber auseinanderzusetzen.

Die Materie und die Entstehung der Welt beschreibt Basilides zum nicht geringen Teil nach stoischem Vorgange. Dies hat Dr. Uhlhorn mit Recht, nur in zu weiter Ausdehnung, meiner früheren Darstellung des Systems entgegengehalten. Man muss die Gedankenverbindungen dieses Gnostikers in ihrem Eklekticismus bestehen lassen. Ich will es daher versuchen, die Grenzen der stoischen Einwirkungen zu bestimmen. Basilides geht von der äussersten Abstraction aus; im Anfang sei nichts gewesen, weder Gott noch Materie. Der nicht seiende Gott ($\delta \text{ οὐκ ὄν}$) wirft unter sich in die Tiefe hinab einen Samen der Welt ($\sigmaπέρμα \text{ τοῦ κόσμου}$), in welchem die ganze Welt, aber nicht wirklich, sondern den Keimen nach, enthalten ist. Das $\sigmaπέρμα$ ist also identisch mit der πρωσπερμία . Die Ungeschiedenheit der einzelnen Dinge bringt es ohne weitere Begründung mit sich, dass sie

in einem chaotischen Zustande durcheinander gemischt liegen (*συγκεχυμένα*). Sofern alles nur potenziell und nicht in wirklichem Dasein vorhanden ist, nennt er diesen Urzustand *οὐκ ὄντα*; und sofern das ausgestaltete Einzelsein fehlt, die *ἀμορφία*. Diese ist also von Anfang mit der *πανσπερμία* vorhanden, ist identisch mit ihr, indem sie die *ἔλη* an sich und in ihrer Formlosigkeit bezeichnet.

Aus ihr scheiden sich nun in der Weltentwicklung die Lebenskeime in immer vollständigerer Sonderung der Arten aus (*φυλοκρίνησις*); die geistige Natur (*ψυχῆς*) mit Ausnahme eines Theiles, welcher auf der Stufe der Menschheit zurückbleibt, eilt voran und zu Gott empor, und indem das Niedere jedesmal unter dem Höheren seinen Ort findet, baut sich die Stufenfolge der Wesen auf, welche vom höchsten Gott bis zu unserer Region herabreicht. Man kann nicht leugnen, dass das *σπερματικόν* der Stoiker, ihre *ἄποιος ἔλη* und die durch Ausscheidungen entstehende Welt der concreten Wesen hier eine Analogie finden. Indes, so nahe sich beide Begriffsreihen stehen, so enthalten sie doch auch Unterschiedliches; und eine weitere Heranziehung stoischer Principien stösst in Basilides' Ausdrücken auf Schwierigkeiten, welche zum Theil von D. Uhlhorn selbst bemerklich gemacht, aber zu gering angeschlagen sind. Während die Stoiker eine ewige Materie lehren, geht Basilides von dem absoluten Nichtsein aus, eine Voraussetzung, welche eher buddhistisch als stoisch ist, wie schon Gundert und Niedner bemerkt haben. Dies Nichts soll nach Uhlhorn die Ureinheit sein von Gott und Materie. Es scheint mir nicht ohne Schwierigkeit, dass Basilides, nur vom stoischen Standpunkt aus, dessen realistisches Princip in die äusserste Abstraction, welche jemals in der Speculation vorgekommen ist, umgesetzt haben sollte. Lag es nicht nahe, wie die Stoiker eine ewige immanente Vernunft auszudrücken? Warum ist der Begriff der *σύνχυσις* nicht auf das Ineinander des *οὐκ ὄν* und des *σπέρμα* ausgedehnt? Hippolytus bezieht ihn entschieden nur auf das im *σπέρμα* Enthaltene, und die Parallelstellen des Clemens führen nicht darüber hinaus. Schon an diesem Punkte scheinen doch also andere Ideen einzuwirken. Ferner aber, der stoische Gott, welcher sich von

der Materie sondert, ist durch diesen Gegensatz schon concret geworden und müsste der Seiende heissen, soweit er irgend als die tätige Kraft von dem leidenden Stoffe unterschieden wird. Statt dessen heisst er mit seinem specifischen Namen, durch alle Perioden des weltformenden Processes hin, bei Basilides der Nichtseiende. Dies führt bestimmt auf eine Gott von dem irdischen Sein weiter abscheidende Betrachtung, als es in der stoischen geschieht. Da nun der Stoicismus nach Uhlhorns eigner Angabe am Endpunkte der Entwicklung, der Apokatastasis, fehlt, so ist er von dem Begriffe Gottes während des gesammten Verlaufes des Weltlebens ausgeschlossen, und es ist umsomehr die Frage, ob der Nichtseiende in demselben Sinne, wie das weltliche Sein, im Beginn als nicht seiend anzunehmen sei, da er unmittelbar nach der Setzung des Weltensamens mit der höchsten Schönheit ausgestattet und als überweltlicher Weltbeweger erscheint. Denn es ist keine Frage, dass der Uebergang zu dieser positiven Beschreibung leichter gefunden wird, wenn die Verneinung die überweltliche Erhabenheit, als wenn sie die Nichtexistenz ausdrückt. Weiter scheint es allerdings in den Kreis stoischer Gedanken zu gehören, dass die Gründung des σπέρμα mit dem λόγος verglichen wird ¹⁾. Uhlhorn findet darin den ersten Anfang der Scheidung von Gott und Welt ausgedrückt, und zwar so weit zurückgegriffen, dass von dem gesprochenen Wort das σπέρμα, sofern es immanent in Gott war, unterschieden werde. Es stimmen aber auch hier keineswegs alle Begriffe mit dem Stoicismus überein. Der Weltsame wird λόγος genannt in dem Sinne von Wort, während er bei den Stoikern immer nur mit dem Begriff der Vernunft geeinigt wird ²⁾. Basilides nennt dies Wort gesprochen, hervorgebracht durch die Stimme; er hat dabei nicht den Gegensatz der Immanenz in Gott, sondern den des Schweigens, also in Bezug auf den

¹⁾ VII, 22 γέγονε, φησίν, ἐξ οὐκ ὄντων τὸ σπέρμα τοῦ κόσμου, ὁ λόγος ὁ λεχθεὶς γεννηθήτω φῶς.

²⁾ Zeller, Theol. Jahrb. 1852, S. 297. Gesch. d. Philos. III, II, 127 ff.

Weltsamen den des Nichtseins vor Augen. Hätte er die Unterscheidung eines in Gott erst eingeschlossenen und dann hervorgetretenen Weltsamens beabsichtigt, so würde er grade den Begriff der *προβολή* behauptet haben, welchen er unmittelbar zuvor mit aller Entschiedenheit abgelehnt hatte. Es entspricht auch nicht den stoischen Vorstellungen vom Uranfang, dass die Materie aus der Immanenz in Gott zur Besonderheit hervorgeht, sondern Gott würde aus der Immanenz in der Materie zur realen Existenz kommen; denn wenn auch der Geist *παντ' ἐν ἑαυτῷ περιέχον* heisst (s. Zeller, S. 126), so herrscht hier schon die Anschauung der wirklichen Welt; aber das Ursprüngliche und das im Verhältnis zu Gott äusserliche ist doch immer die Materie.

D. Uhlhorn ist der Ansicht, dass hier überall nur stoischer Pantheismus in christlichen Formen vorhanden sei. Ich sehe aber nicht ein, warum man Aeusserungen, welche bestimmt von stoischen Begriffen abweichen und alle Zeichen tragen, mit Ueberlegung getan zu sein, für Stoicismus halten solle. Von einem klar gedachten Theismus ist Basilides fern; der negativ gedachte Gott steht zuletzt auch im Gegensatz zur Persönlichkeit, aber einzelne Momente sind es, in denen Basilides, durch die Bibel bestimmt, die stoischen Gedanken in biblische umsetzt; und dies geschieht hier in dem Punkt, dass er den Weltsamen durch die göttliche Allmacht gesetzt werden lässt. Es ist dasselbe Schwanken zwischen Pantheismus und einzelnen theistischen Momenten, wie es sich im Verhältnis des Bythos zu den Aeonen im Valentinischen Systeme findet. Wenn ferner von den pneumatischen Naturen gesagt wird, worauf D. Uhlhorn besonders Gewicht legt, dass sie dem *ὄν ὡν* gleichen Wesens seien (*ὁμοούσιον κατὰ πάντα*), so lautet das allerdings pantheistisch. Der Unterschied zwischen den Geistern und Gott ist nur ein fließender, aber doch ein Unterschied; es sind dieselben unsicher begrenzten Gedanken, wie in dem eben besprochenen Falle. Denn gleichen Wesens und Ortes mit Gott sind die Pneumatiker zunächst unter dem Gesichtspunkt, dass sie als *ὑπερόσμια* dem *κόσμος* entgegengesetzt sind. Uebrigens aber ist ja die zweite Klasse der Pneumatiker *πολλὴ ὑποδεστέρα*

als die erste und ihr nur nachstrebend, *μημητική*, womit auch ein niedrigerer Ort verbunden ist. Am entschiedensten zeigt sich dieser Pantheismus immer im Verhältnis des Geistes zum Weltleben.

Ueberblickt man alle diese theils widerstrebenden, theils zweifelhaften Bestimmungen, so ergiebt sich als Resultat, dass Basilides eine idealistische Gottesidee mit einer realistischen, stoisch gearteten Weltbetrachtung verbunden hat, und darin dürfte ein Erklärungsgrund liegen, wie das System in den Dualismus hinüber gebildet werden konnte. Der idealistische Einfluss ist auch darin kenntlich, dass der Geist nicht nach stoischer Weise als körperlich gedacht wird, sondern, so viel es einem Gnostiker möglich ist, als unmateriell und deshalb als überkosmisch nach Natur und Endbestimmung.

Gott umfasst das Ganze der Welt, indem er den Samen derselben in die Tiefe gelegt und die Keime, die darin enthalten sind und sich nach dem immanenten Gesetze entfalten, sollicitirt und die Reihe der Lebensformen durch seine Anziehungskraft ordnet. Vollendet wird die Entwicklung sein, wenn alle Wesen sich aus dem chaotischen Zustande losgerungen, sich von fremden Bestandteilen befreit und ihre eigentümliche Stelle in der Reihe der Geschöpfe empfangen haben. Gemäss der pantheistischen Betrachtung, welche hier herrscht, entwickeln sich auch die auf der irdischen Stufe befindlichen pneumatischen Keime durch verschiedene Formen hinauf bis zur Gestalt des menschlichen Bewusstseins, welche ihrer Natur zukommt. Je weiter die allgemeine Ausgestaltung der Dinge vorschreitet, desto mehr Scheidung, Grenze und Ordnung ist in der Welt, und desto mehr schwindet die Verworrenheit und Mischung, welche ihr anfänglicher Zustand war.

Nach dem angegebenen Begriffe der Materie ist es nicht schwer, zu dem des Bösen zu gelangen, von welchem Basilides, wie der wichtige Begriff der *κάθαρσις* beweist, sicher eingehender gehandelt hat, als der Bericht des Hippolytus unmittelbar zu erkennen giebt. Wenn die Materie die *ἀμορφία* ist, Zweck und Ziel der Schöpfung aber Gestaltung und Ordnung des Einzelnen und Ganzen, so dass in der festen Harmonie des Weltalls sich die Auswirkung der göttlichen Schön-

heit offenbart, so ist das Böse in der Erscheinungswelt überall da, wo eigne Existenz und Ordnung aufhört. Es ist der noch nicht gestaltete Rest der *ἀμορφία* an den Dingen, die Nachwirkungen der niederen Stufen des Daseins auf die höheren Formen, wodurch die Vermischung, Verunreinigung und Verdunklung an ihnen bis zu gewissem Grade fort dauert, und wovon sie durch höhere *μόρφωσις*, welche mit der *κάθαρσις* zusammenfällt, geläutert und befreit werden. Das Böse besteht also nirgends für sich, es ist die Gestaltlosigkeit an der *πανσπερμία* und haftet als ungestalteter Rest derselben an den einzelnen Dingen. Ferner betrachtet Basilides das Ziel der Entwicklung, die Herstellung der Weltordnung (S. 376. 378. ed. D. S.) mit Vorliebe unter dem Gesichtspunkte, welcher auch den Stoikern geläufig ist, dass jedes Wesen den ihm nach seiner Natur (*κατὰ φύσιν*) und Eigentümlichkeit zukommenden Ort einnehme (*τὰ οἰκεία, τὸν οἰκείον τόπον*). Wenn es also in dem ersten Fragment der Acten heisst, das Böse sei ohne Wurzel und ohne Ort, so ist dies den bezeichneten Vorstellungen von seiner Natur völlig angemessen. Ebenso stimmt damit vortrefflich überein, dass Isidorus, und höchst wahrscheinlich auch Basilides selber, nach Clemens' Angabe die hylischen Elemente, welche der Sele ankleben, Anhängsel (*προσαρτήματα* Str. II, 409) nannte. An einer anderen Stelle spricht Clemens in engem Zusammenhange mit einer Erörterung über Basilides, so dass dieser also jedenfalls mitgemeint ist, von der Behauptung der Basilidianer, dass die Wirkungen des Bösen sich den Dingen anhängen, wie der Rost dem Eisen ¹⁾.

Wenn Basilides jene Stelle der Acten nach Massgabe des Hippolytus in einem Bilde ausdrücken wollte, so konnte er kein passenderes finden. Selbst das *ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγ-*

1) Str. IV, p. 509: *ὁ πόνος καὶ ὁ φόβος, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, ἐπισυμβαίνει τοῖς πράγμασι ὡς ὁ ἰὸς τῷ σιδήρῳ*. Alle Dinge sind Formen des aufsteigenden Lebens und es werden daher auch die niederen, nicht bloss der Mensch, von den *πάθῃ* betroffen. Die niedere Schöpfung seufzt und sehnt sich nach der Offenbarung und Befreiung der Kinder Gottes, wie es bei Hippolytus c. 25, p. 368 heisst.

μασιν entspricht bis aufs Wort dem supervenire rebus. So wenig dieses zu dem Parsismus oder Irenäus' Bericht passte, so leicht fügt es sich jetzt in den Zusammenhang. Die Dinge sind das Seiende, das Böse ist das nur am Substrat einer Existenz Erscheinende, für sich ohne Selbständigkeit und Ort. Dass es bei dieser Nichtigkeit seines Wesens dem Armen in der Parabel der Acten verglichen werden konnte, erhellt ohne weiteres, auch wenn wir von dem bei Hippolytus sehr wichtigen Begriffe des ἐνεργεῖν absehen, welcher wiederholt von dem Geistesleben ausgesagt wird, sofern es die irdische Welt durchdringt und die Dinge der Schöpfung oder, wie es im Text ausgedrückt wird, die Selen derselben gestaltet, (vgl. z. B. c. 25 und 27). Solchem Sinne und Zusammenhange, wo das Sein ohne Wurzel und Ort die in sich nichtige Qualität des Bösen bezeichnet, widerstrebt es ferner nicht, dass nach seinem Ursprung gefragt wird, unde pullulaverit? Die Antwort ist: dass es aus den οὐκ ὄντα, dem ἄμορφον an der πανσπερμία stamme; und wie gut hier auch der Ausdruck des Keimens mit dem des Samens stimmt, sieht jeder. Der ganze Satz besagt also, die Figur des Armen, welcher den Reichen antritt, bedeute das Böse, welches nichtig in seinem Ursprung, ohne eigne Lebenskraft und eigentümliche Stelle, sich den Dingen anhängt.

Einen Einwand gegen unsere Auffassung des Bösen in dem Fragment wird man vielleicht aus der Bezeichnung natura schöpfen und ihn verstärken durch die gewöhnliche Combination der προσαρτήματα mit den persischen Dews. Allein, jene Benennung besagt so wenig, dass sie nur die Besonderheit irgend welchen Daseins ausdrückt, daher selbst Plotin, welcher die abstracte Negativität der Materie sehr consequent lehrt, dennoch nicht Anstand nimmt, sie als φύσις zu bezeichnen (vgl. Vogt, Neopl. und Christentum, S. 68). Basilides ward ausserdem veranlasst durch den Vergleich mit dem persönlich gedachten Armen. Die Combination aber der hylischen Kräfte im Menschen mit den Dämonen ist in damaliger Zeit zu sehr verbreitet gewesen, als dass man auf persischen Zusammenhang schliessen dürfte. Plotin ist neben andern abermals ein Zeuge dafür, indem auch er die Men-

schen nach ihren tierischen und vegetabilischen Neigungen den entsprechenden niederen Dämonen zuordnet und in die verwandten Gebilde übergehen lässt (vgl. S. 85). Ein Schwanken der Vorstellungen von der Hyle, so dass sie trotz ihres abstracten Begriffes zuweilen mit positiveren Prädicaten ausgestattet erscheint, ist überdies gewöhnlich und fast unvermeidlich in der Mannigfaltigkeit ihrer Verknüpfungen. Jene Schilderung der *προσαρτήματα* bei Clemens macht sie ja ebenfalls gleichzeitig zu Dämonen und Eigenschaften, zum Teil höchst passiven. Ebenso fasst Basilides dem Hippolytus zufolge die Materie vorübergehend einmal als etwas Selbständigeres, weil in die Zeit der Apokatastasis Hineindauerndes, da Christus in der vorbildlichen Scheidung der Elemente, aus denen er zusammengesetzt ist, seinen Leib der *ἀμορφία* übergibt. Sogar Plotin lässt seine sonst völlig in passiver Negation verharrende Hyle bei einer Gelegenheit zum Angriff übergehen ¹⁾.

Unter den Aussprüchen, welche Clemens dem Basilides selber in den Mund legt, stellen wir denjenigen voran, worin es heisst, die Vorsehung sei mit der Entstehung der Dinge von dem Gott des Alls in sie hineingesät (Str. IV, p. 509: [ἡ πρόνοια] ἐγκατεσπάρη ταῖς οὐσίαις σὺν καὶ τῇ τῶν οὐσιῶν γενέσει πρὸς τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ). Dass er von Basilides, wie in dem ganzen vorangehenden handelt, kann nicht zweifelhaft sein; er redet nur etwas unbestimmter über den Gegner, weil er sich eine bloss mögliche Einwendung, die von Basilidianischer Seite kommen könnte, entgegengehalten hatte. Der Gedanke, welcher im weiteren Zusammenhang auch auf die leitende Tätigkeit des Archon hinblickt, ist derselbe, welchen Hippolytus (c. 24) vorträgt: im Bereiche der niedersten Entwicklungsstufe, in der *πανσπερμία*, geschehe alles nach dem Gesetz der Natur. Hier gebe es keinen Vorsteher oder Versorger oder Bildner, sondern es genüge der immanente Gedanke, welchen Gott (ὁ οὐκ ὄν), als er schuf, dachte. Aus Irenäus und den verwandten Darstellungen des Systems vermag man wohl die Idee eines göttlichen Gesetzes zu erkennen, welches

1) Neander, Gnost. Systeme, S. 78.

von der obersten Stufe in Nachbildungen bis auf die unterste wirkt; jedoch jene Vorstellungsweise lässt sich nicht daraus ableiten. Dass hier eine Differenz zwischen Clemens' und Irenäus' Berichten vorliege, ist D. Hilgenfeld nicht entgangen. Er schwächt aber den Begriff der Vorsehung bei Clemens ab, indem er sie auf ein Uebergreifen über den Judengott hinaus beschränkt (Zeitschrift 1856, S. 98). Das ist etwas sehr anderes, als die Entfaltung des schöpferischen Gedankens in den Dingen. Nur aus den Angaben des Hippolytus ist hierüber zur Klarheit zu kommen. Die ausserhalb des Zusammenhanges unverständliche Bezeichnung des $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\tau\omicron\varsigma$ hat Clemens entweder in die des Gottes des Universums umgesetzt; oder er hat die letztere bereits vorgefunden. Weder in dem zweiten Falle noch in dem ersten, und in diesem noch weniger, passt sie gut zu der Annahme, dass Clemens dem Basilides einen absoluten Dualismus zugeschrieben habe.

Es lässt sich zwar unter gewissen Bedingungen auch ungeachtet dualistischer Voraussetzungen von einer Allherrschaft Gottes reden, allein doch nur dann, wenn der dualistische Gedanke in den pantheistischen übergeht. Dies ist aber in Hippolytus' Darstellung fortwährend der Fall, wogegen die Gewährsmänner der andern Seite kaum eine Spur davon zeigen. Wenn die Hyle die Abstraction des Ungeformten ist, so kann Gott der Gott alles Existirenden sein; aber unter den übrigen Polemikern, welche die irdische Schöpfung im Gegensatz gegen den höchsten Gott aufzufassen pflegen, ist höchstens in dem zweifelhaften Worte Pseudotertullians, dass die Welt zur Ehre Gottes gebildet sei ¹⁾, eine Motivirung jenes göttlichen Prädicates. Daher umfasst bei ihnen allen der Name Abraxas, der den Inbegriff der Emanationen und den höchsten Gott bezeichnet, wohl die 365 Himmel, den der Sternegeister mit eingeschlossen, nicht aber die hylische Schöpfung.

Derselbe Begriff von Gott und Welt, wie ihn Hippolytus

¹⁾ Diese Angabe steht so sehr in Widerspruch mit den Berichten der ganzen Gruppe, dass man darin einen durch die Zusammenziehung der Vorlage entstandenen Fehler des Bearbeiters erkennen muss.

überliefert, findet sich wieder in der Mitteilung des Clemens ¹⁾: Moses indem er nicht gestattete, an vielen Orten Altäre und Heiligtümer herzustellen, sondern nur einen Tempel gründete, verkündigte, wie Basilides sagt, die einheitliche Abkunft der Welt (*μονογενῆ κόσμον*). Die Worte erinnern so lebhaft an die Ausführung desselben Gedankens durch Philo im Anfang des zweiten Buches de monarchia, dass man sich versucht fühlen könnte, eine Kenntniss desselben bei Basilides anzunehmen. Auch bei dieser Stelle des Clemens sieht man sich unter den dualistischen Voraussetzungen zu durchaus gezwungener Auslegung genötigt. Hilgenfeld, welcher für den Terminus *μονογενής* passend auf den *μονογενῆς οὐρανός* des Plato verweist (Zeitschrift 1862, S. 458), versteht die aus dem Urwesen hervorgegangene Lichtwelt unter dem *κόσμος*, was ganz unhaltbar ist. Nicht nur müsste Clemens den Basilides missverstanden haben, da er ihm im folgenden die Inconsequenz vorhält, dass er nicht einen einigen Gott lehre, obgleich er ein einheitliches Universum anerkenne; sondern Basilides müsste wirklich lauter Ausdrücke gebraucht haben, welche unter den Gesichtspunkt der Einheit fallen, während seine Absicht gewesen wäre, das Licht im Unterschiede von dem niederen Weltleben zu bezeichnen. *Κόσμος* kann niemals die Lichtwelt bezeichnen, da Basilides nach Clemens' ferneren Angaben *κόσμος* und *ὑπερκόσμου* unterschied, welche wir als die Haupttheile der Schöpfung, das Irdische und Pneumatische, durch Hippolytus und zwar mit denselben Benennungen kennen lernen ²⁾. Die Ideen von der Einheit des Weltlebens nach Ursprung und Beschaffenheit werden weiter ausgeführt in Worten, die um so bedeutungsvoller sind, weil sie die Verknüpfung der religiösen und ethischen Seite enthalten. Basilides redet (Str. IV, p. 508) von der Offen-

1) Str. V, p. 583 D. ed. Colon.

2) Str. IV, p. 540 D. — *ξένην τὴν ἐκλογὴν τοῦ κόσμου ὁ Βασιλείδης εἰληγέναι λέγει, ὡς ἂν ὑπερκόσμιον φύσει οὖσαν*. Entweder ist mit Uhlhorn *εἰληγέναι* zu lesen, oder, was ich vorziehe, *τὸν κόσμον* als Accusat. des Subjectes: Basilides sagt, dass die Welt die Erwählten (d. i. die Pneumatiker) in ihrem Besitze habe, als fremde, da sie überirdischer Natur seien.

barung des Willens Gottes, den er ohne Zweifel zugleich als unser sittliches Vorbild verstanden wissen will. Hier ist nun sogleich beachtenswert, dass er ihn den sogenannten Willen Gottes nennt, was nichts anders sein kann, als die Abwehr jeder menschlichen Analogie, die mit dem Begriff des Willens auf Gott übertragen werden könnte. Auch hier trifft Clemens' Aussage mit Hippolytus ungesucht zusammen. Denn der Bericht dieses ist weitläufig grade in der Verwerfung aller positiven Prädicate Gottes, des *οὐκ ὄν*, insbesondere in den Bestimmungen über den göttlichen Willen ¹⁾. Die Worte bei Clemens heissen: „Ein Stück des sogenannten Willens (*Ἐν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος*) Gottes ist, wie wir es auffassten, dass er alles geliebt habe (*ῥγαπηκέναι*), weil jedes Ding ein Verhältnis zu dem All bewahrt (*ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὰ πᾶν ἅπαντα*); ein zweites, dass er nichts begehre; ein drittes, dass er nichts hasse.“ Der stoische Einfluss ist hier unverkennbar. Die Idee der *ἀπάθεια* ist in den beiden letzten Aeusserungen des göttlichen Willens enthalten; sie eignet allerdings auch anderen Philosophien; der Gedanke aber, dass das Einzelne zum All in Bezug stehe, ist die Voraussetzung des den Stoikern sehr wichtigen Begriffs der *συμπάθεια* der Teile im organischen Ganzen der Welt ²⁾. Die Liebe Gottes, als ein Act der Vergangenheit bezeichnet, kann nur auf die Gründung des Weltalls gehen. Auch hier macht Basilides bemerklich, dass er den Begriff uneigentlich verstehe und sich an einer früheren Stelle darüber erklärt habe, (*ὑπεκλήφωμεν*). Die Motivirung der Liebe aus dem Zusammenhang des Einzelnen zum Ganzen beruht theils auf dem fließenden Unterschiede Gottes und des Universums in der stoischen Physik, theils auf ihrem Dogma, dass das Böse nur an der Einzelercheinung haften, im Zusammenhange des Weltganzen aber verschwinde. Die Liebe Gottes zur Welt ist den älteren

¹⁾ Hippol. VII, 21 — *οὐκ ὄν θεός ἀνοήτως, ἀναισθητός, ἀβούλως, ἀπροαιρέτως, ἀπίθως, ἀνεπιθυμήτως κόσμον ἠθέλησε ποιῆσαι. Τὸ δὲ ἠθέλησε λέγω, φησί, σημασίας χάριν, ἀθελήτως καὶ ἀνοήτως καὶ ἀναισθητός.*

²⁾ Vgl. Brandis, Handb. der Gesch. der Philos. III, II, 121 ff.

Stoikern zwar kein geläufiger Begriff; aber Seneca (ep. 95) rechnet Güte und Wohltun zu einem Attribut der höchsten Natur, und auch der fromme Mark Aurel hält sich die *ἐπιούα* der Götter gegenwärtig. Auf Basilides wirkte ohne Zweifel das Christentum in Anwendung des Begriffes. Von Dualismus ist im ganzen Fragment keine Spur, dagegen schliesst es sich an die Darstellung des Hippolytus vollkommen an.

So lange der Bericht des Hippolytus unbekannt war, hatte man ein Recht, die Begriffe des *τάραχος* und der *σύγχυσις ἀρχική*, welche Clemens ¹⁾ aus der Principienlehre des Basilides (denn es scheint nirgends bezweifelt zu sein, dass er selbst mit eingeschlossen sei) mittheilt, mit dem vorausgesetzten Dualismus zu verknüpfen; denn an sich möglich ist dies. Allein nachdem durch Hippolytus ein eigentümliches Verständniss und ein weiter Zusammenhang dieser Ideen aufgedeckt ist, namentlich die Bewegung vom chaotischen Zustande zu dem geordneten besonderen Dasein (*φυλοκρίνησις*), welche zu den Grundgedanken des Systems gehört, ist es kein unbefangenes Verfahren, alle jene Bestimmungen des Clemens den dualistischen Berichten einzureihen.

D. Hilgenfeld, welcher bei dieser Betrachtungsweise beharrt ²⁾, glaubt in der Darstellung des Hippolytus eine widerspruchsvolle Veränderung der ursprünglichen Gedanken zu erkennen. Dass in den Begriff der *σύγχυσις*, welche nur das Nochnichtgeschiedensein des weltlichen Daseins ausdrücke, die Vorstellung einer Hemmung des Scheidungsprocesses, (wie z. B. schon bei der Aussonderung der zweiten *υἰότης*), und einer ungehörigen Verbindung des Verschiedenartigen hinein komme, erkläre sich nur aus dem Hineinspielen der dualistischen *σύγχυσις* des echten Basilides. Die Inconsequenz des pantheistischen Systems zugegeben, so ist sie nicht grösser, als die einer ganzen Reihe von philosophischen Systemen alter und neuer Zeit, welche von einer Einheit ausgehen und die Abstufungen des wirklichen Daseins und die Gegensätze

¹⁾ Str. II, 20, p. 408.

²⁾ Zeitschr. f. w. Theol. 1862, S. 462.

von Geist und Materie, gut und böse construiren wollen. Darin liegt also kein ausreichender Grund, die mit Hippolytus in der Darlegung der Momente zusammenfallende Beschreibung des Clemens von diesem loszureissen. Das Hineinspielen des Dualismus müsste überdies dem Verfasser des pantheistischen Systems vollkommen unbewusst sein, denn über nichts ist er so sicher, als dass er mit dem Nichtseienden anfangen will. Auch in einem anderen Punkte vermag ich D. Hilgenfeld nicht beizupflichten. In der von Clemens angegebenen Ausführung über die *σύγχυσις* und die *πάθη*, als Anhängsel der vernünftigen Seele, unterscheidet D. Hilgenfeld nämlich ¹⁾ eine zeitliche Folge von Momenten: eine uranfängliche Vermischung der vernünftigen Seele mit fremdartigen Geistern, worin die ursprüngliche Schuld liege, und das Hinzukommen der Tier- und Pflanzengeister, welche der Seele seit dem Bestehen der irdischen Schöpfung angewachsen seien. Die Voraussetzung des Dualismus hat hier ebenfalls irregeleitet. Die Unterscheidung der *πάθη* ist eine lediglich sachliche; die einen sind specifisch menschliche, andre gehören dem Tierleben oder den Pflanzen oder den Steinen an. Da überall nur sachliche Gegensätze und logische Partikeln angewendet sind, so kann nach der Absicht des Autors das Zeitwort *προσπιφύεσθαι* nur eine Addition der Gegenstände, nicht eine Zeitfolge besagen. Es wird also die Mischung der Gegensätze überhaupt als eine ursprüngliche betrachtet. Dass Anhängsel niederen Lebens den Geist auf seine höhere Stufe in der Weltentwicklung begleiten, ist Notwendigkeit und Schuld zugleich; sobald die Freiheit des Geisteslebens erreicht ist, hat der letztere Gesichtspunkt seine Stelle. Dies alles stimmt vortrefflich zu Hippolytus Bericht; nicht minder passt das Dogma der Selenwanderung, welches Clemens und Origenes dem Basilides zuschreiben, sehr gut zu seinen Ideen einer Stufenleiter des Weltlebens. Die *ἀποκάθαρσις*, welche durch die *φυλοζώνησις* das höhere Leben von den Elementen des niederen befreit, entspricht der Bemerkung des Clemens (Str. IV, 508), dass die Sünden gebüsst werden, die vor der gegenwärtigen Ein-

¹⁾ Zeitschr. 1856, S. 36.

körperung begangen seien. Wenn auch Hippolytus' Bericht den Ausdruck *ἑνσωμάτωσις* nicht enthält, so nähert er sich doch dem Gedanken einen Schritt weiter damit an, dass nicht bloss Isidorus, sondern auch Basilides alle Dinge von Selen belebt zu glauben scheint (VII, 27).

Die christologischen Andeutungen des Clemens führen zwar nicht mit voller Evidenz, aber doch mit grösster Wahrscheinlichkeit auf die Combination mit dem Berichte des Hippolytus. Soviel ist allgemein zugegeben, dass der Dokeitismus, welchen Irenäus und Pseudo-Tertullian als Lehre der Basilidianer mittheilen, mit den Fragmenten des Basilides bei Clemens nicht zu vereinigen ist. Diesen zufolge hat Christus, wie andere Menschen, ein *ἁμαρτητικόν* in sich, einen Keim der Sünde, der jedoch niemals zur Tathandlung entwickelt worden ist. Diese sündige Anlage kann nur in der Teilnahme an einem materiellen Körper liegen. Nach Hippolytus' Bericht ist Christus an Leib und Seele wesentlich Mensch, nur dass in ihm die Kräfte aller irdischen und überirdischen Lebensstufen eine Vereinigung fanden und er von der Jungfrau geboren ward. Insoweit stimmen die Angaben wohl zusammen, obgleich Hippolytus nicht ausdrücklich von der Sündhaftigkeit redet. Das Leiden Christi fassen beide von verschiedenen Seiten auf, die sich indes nicht ausschliessen. Nach Hippolytus hat er die Elemente des Universums mikrokosmisch in sich zusammengefasst; sein Tod sondert sie wieder und führt den Scheidungsprocess zur *ἀποκατάστασις*. Dagegen nach Clemens wird Christus dem allgemeinen Gesetz, dass Leiden durch Schuld verursacht sei, unterworfen; sein Leiden hat daher eine Bedeutung für ihn selbst als Sühnung. Nun ist die wichtigste Frage, ob man bei Clemens die Person Christi auf das Menschliche beschränken, oder den himmlischen Nous, welcher nach Irenäus der Erlöser ist, hinzutreten lassen solle. Dem würde am meisten entsprechen, was Clemens in seinen Auszügen aus der *διδασκαλία ἀνατολική* mit einer mageren Notiz bezeichnet: die Basilidianer (οἱ ἀπὸ Βασιλείδου) behaupten, dass der *διάκονος* bei der Taufe in Gestalt der Taube erschienen und auf den somatischen Christus herabgekommen sei. Hierdurch wurde man darin bestärkt,

die gewöhnliche gnostische Zusammenfassung eines himmlischen und irdischen Erlösers auch dem Basilides zuzuschreiben, und D. Hilgenfeld ist noch in seinen angeführten Abhandlungen dieser Ansicht. Nun hätte es zwar auch bei dieser Zusammensetzung einen dogmatischen Wert, ob der irdische Messias für sündig oder für sündlos erklärt würde. Jedoch, wenn mit ihm ein himmlischer Genius verbunden war, so war dieser der Erlöser, der irdische Messias nur sein Instrument, und jener war von so überragender Wichtigkeit, dass man kaum anders erwarten kann, als dass Basilides auf ihn hingewiesen hätte, um sich gegen den Vorwurf der Impietät zu verteidigen. Clemens teilt mehreres aus seiner Selbstverteidigung mit; aber keine Anspielung findet sich in der ziemlich langen Erörterung auf einen himmlischen Erlöser. Die Notiz aus den Excerpten sagt nicht mit Sicherheit über Basilides selbst aus und enthält in der Erwähnung des *διάκονος* eine ziemlich deutliche Beziehung auf das *πνεῦμα διακονοῦν*, welches in dem Bericht des Hippolytus eine eigentümliche und grosse Bedeutung hat ¹⁾, nur dass die Formen bereits unter dem emanatistischen Gesichtspunkt gefasst zu sein scheinen. Bemerkenswert ist, dass bei Hippolytus VII, 26 die mit den überirdischen Kräften erleuchtete *βίότης*, welche dem Archon das Evangelium offenbart, *χριστός* genannt wird. Während in der Regel nur Kräfte herabsteigen, tritt hier plötzlich eine Hypostase auf. In ähnlicher Weise ist auch das *πνεῦμα ἅγιον* bald identisch mit dem *πνεῦμα μεθόριον*, bald die von diesem weitergetragene Himmelskraft. Solche Uebergänge vom Dynamischen zum Hypostatischen erleichtern die Erkenntnis, wie die eine Form des Systems sich in die andere wandeln konnte ²⁾.

1) Vgl. Baur, Jahrb. 1856, S. 158 ff.

2) Der mystische Name Caulacau wird bekanntlich in einer durch offenbare Corruption schwierigen Stelle bei Iren. I. 24, 5. 6 zugleich auf den Erlöser und auf die Welt bezogen: quemadmodum et mundus nomen esse in quo dicunt descendisse et ascendisse salvatorem esse Caulacau. Man könnte sich versucht fühlen, mundus als Versetzung eines Glossems zu erklären, welche die Zusammenfassung der Elemente des Universums

Abgesehen von der Bezeugung durch Clemens, und die Beschreibung der Person Christi in dem Berichte des Hippolytus für sich betrachtet, scheint mir dieselbe nicht undeutliche Merkmale sehr hohen Altertums zu enthalten. Während die von der Gruppe des Irenäus vorgelegte doketische Christologie auf keinen Fall authentisch für Basilides ist, finden wir dort eine Schilderung, in welcher das Realistische und Menschliche das Charakteristische ist. Alle überirdischen Bestandteile, die ihn zum Centrum der geistigen Welt machen, sind nur Kräfte, mit denen der Sohn der Jungfrau ausgestattet wird. Es unterliegt keinem Zweifel, dass das Bild Christi, soweit es mit dem neutestamentlichen übereinstimmt, nach den synoptischen oder ihnen verwandten Evangelien gezeichnet ist. Nun kennt der Bericht das Evangelium Johannis, aber die Ideen desselben haben noch keine constitutive Bedeutung für das System. Dieses nimmt in seiner Lehre vom Logos und vom Geiste eine ganz andere Richtung als das Evangelium Johannis. Wäre das System in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts entstanden, nach den Schriften Valentins, Justins des Märtyrers, nahe der Zeit des Irenäus und Clemens, wo das Evangelium bereits auf den verschiedensten Standpunkten Anerkennung fand, so würde es dieser Autorität höchst wahrscheinlich wenigstens in der Lehre von Christo und dem Geiste grösseren Einfluss gestattet haben. Man darf nicht dagegen einwenden, dass die clementinischen Homilien, noch

in Christo aussagte. Dessenungeachtet halte ich es für ebenso wahrscheinlich, dass lediglich ein Fehler zu Grunde liegt. Der ursprüngliche Text mag vielleicht gelautet haben: *ὡσπερ καὶ ὄνομα*. Aus dem abgekürzten *καὶ* und *ὄνομα* entstand irrtümlich das Wort *κόσμος* und dann auch die Lesart *κόσμος ὄνομα*, was übersetzt wurde durch *quemadmodum et mundus nomen*. Wirft man *mundus* und *esse* aus dem Text und bezieht das *in quo* auf *nomen*, so ist die Stelle in Uebereinstimmung mit dem folgenden Capitel und mit dem Gebrauch des *Caulacau* als Name des Erlösers auch bei den Ophiten. Die Bedeutung des *קולק* ist wahrscheinlich: Linie zur Linie und enthält damit die mikrokosmische Bedeutung des Erlösers, welche nach Hippolytus die Elemente aller *διαστήματα* in sich vereinigt. Da dieses von dem erlösenden *νοῦς* in der Darstellung des Irenäus nicht gilt, so scheint hier die Erinnerung an die andere Form des Systems sich erhalten zu haben.

spät im 2. Jahrhundert, es bei einer äusserlichen Berührung mit dem Evangelium bewenden lassen; denn das Basilidianische System bot ungleich mehr verwandte Seiten dar, von welchen aus eine Durchdringung erfolgt wäre.

Zwei Stellen des Clemens sind vorhanden, aus welchen möglicherweise gefolgert werden könnte, dass er den Basilides zum Anhänger eines Dualismus, und zwar eines sehr schroffen mache. Die erste ist jene, wo er ihm vorwirft, aus der Einheit der Welt nicht, wie es folgerichtig sei, auf die Einheit Gottes geschlossen zu haben. Allein dies bezieht sich nur auf den Unterschied des höchsten Gottes und des Archon; wenigstens ist man nicht genötigt, aus dieser Stelle mehr abzuleiten.

Deutlicher würde der Dualismus in einer zweiten Stelle liegen, wenn sie wörtlich aufgefasst werden müsste. Clemens wirft dem Basilides vor, er vergöttere den Teufel ¹⁾. Dies scheint auf ein böses Urwesen zu führen und wird von manchen als Argument dafür angesehen. Indes hat Gieseler zuerst darauf aufmerksam gemacht, dass Clemens' Gesichtspunkt kein so directer sei ²⁾. „Basilides“, sagt er, „leitete die Verfolgungen der Christen von der göttlichen Vorsehung ab, welche Clemens als Versuchungen des Teufels betrachtete; sofern jener also teuflische Veranstaltungen für göttliche hielt, giebt ihm der letztere schuld, dass er den Teufel vergöttere“; es sei mithin hier gar nicht von einem Basilidianischen, sondern von dem katholischen Teufel die Rede. Diese Auslegung befriedigt in der Hauptsache, und hat daher den Beifall von Neander, Baur und, wie es scheint, der Mehrzahl der Forscher gefunden. Doch will ich nicht leugnen, dass die Form nicht ganz symmetrisch zur Beweisführung des Clemens passt. Denn in dieser ist überall die Vorsehung das logische Subject, zu welchem das Prädicat gesucht wird, und genauer hätte daher Clemens, wie Licent. Gundert bemerkt, sagen müssen, Basilides verteuflte die Vorsehung. Man muss also einen momentanen Wechsel des logischen Verhältnisses annehmen.

1) Str. IV, p. 507: θειάζων τὸν διάβολον.

2) Theol. Stud. u. Krit. 1830, S. 379.

Und dafür lässt sich sagen, dass die directe Beziehung auf ein böses Urwesen völlig abrupt in den Zusammenhang hineinfahren würde ¹⁾).

Ganz unbegründet dagegen ist es, wenn Gundert, Baur und andere die Verfolgungen der Christen vom grossen Archon ausgehen lassen. Denn erstens sagt das Clemens keineswegs in der Stelle p. 509, ed. Colon.: „Die Vorsehung aber, wenn sie auch sozusagen von dem Archon ihre Bewegung beginnt, ist doch von dem Gott des Weltalls den Dingen mit ihrer Entstehung eingepflanzt.“ Er verfolgt hier einzig die Absicht, den Basilides bis zu dem Punkte zu treiben, wo er zugehen muss, die göttliche Vorsehung selbst sei Ursache der Verfolgung. Da nun der Archon regelnden Anteil hat an dem Verlauf der Entwicklungen, so konnte entgegengehalten werden, die Beteiligung betreffe den Archon; dem will Clemens zuvorkommen, indem er behauptet, die Ursächlichkeit liege vielmehr in dem göttlichen Acte, der Archon sei Nebensache. Den Archon berührt also nur die Frage um die Vorsehung, nicht um die Verfolgungen. An diesen kann er unmöglich Anteil haben, da ihm nach Clemens (Str. II, p. 375) das Evangelium mitgeteilt wird, welches er, wie Hippolytus weiter ausmalt, nicht mit der Gesinnung eines Feindes des höchsten Gottes, sondern eines Dieners aufnimmt. Es ist unmöglich, einen Act, der so bestimmt mit dem Eintritt des Christentums zusammenfällt, zeitlich ganz unbestimmt zu verstehen, wie Gundert es will. Ohne Zweifel trifft Hippolytus mit Clemens' Vorstellungen zusammen, indem er die Mitteilungen an Christus und an den Archon, welche von obenher erfolgen, in einem Acte geschehen lässt. Es bleibt also keine Zeit, in welcher der Archon die Anhänger Christi verfolgen konnte.

Als Gesamtergebnis unsrer Untersuchung dürfen wir also hinstellen, dass eine Anzahl von authentischen Stellen in

1) Wäre dies nicht, so könnte man auch an Vorstellungen denken, wie Tertullian sie äussert: *ubi materia cum Deo aequatur, Zenonis disciplina est. praescr. 7.* Er hat aber dabei Hermogenes im Sinne und die Ewigkeit der Materie.

den Acten des Archelaus und den Stromata des Clemens sich leicht und ungezwungen mit dem Bericht des Hippolytus vereinigen lassen, während sie zu der dualistischen Form im Widerspruch stehen; dass von anderen wichtigen Stellen dasselbe, wenn nicht mit gleicher Evidenz, doch mit höchster Wahrscheinlichkeit gilt; dass keine authentische Stelle und keine sonstige verbürgte Nachricht diesem Resultat entschieden widerspricht; und endlich, dass auch ein dogmatisches Merkmal hohen Altertums nicht fehlt.

Bei so vielfachen Berührungen zwischen Clemens und Hippolytus darf man der Frage näher treten, ob sich eine gemeinsame Quelle, woraus beide schöpfen, nachweisen lasse.

Da Hippolytus am Eingange seiner Darstellung des Basilidianischen Systemes (VII, 20 ff. 27) sagt: Basilides, Isidor und der weitere Anhang behaupten, die geheimen Ueberlieferungen des Apostels Matthias zu besitzen; und da er sich die Aufgabe stellt, zu zeigen, wie sehr diese den echten Ueberlieferungen des Matthias und Christi selbst widersprechen, so wird man annehmen müssen, dass das Werk, aus welchem er die Basilidianischen Ideen zusammenliest, in der Secte unter dem Namen *παράδοσις τοῦ Μαθθίου* bekannt war. Auch Clemens gedenkt der *παράδοσις* des Matthias. Aus der Weise, wie er sie erwähnt ¹⁾, hat Lic. Gundert ²⁾ geschlossen, dass Clemens die Schrift nicht selber gesehen habe. Diese Folgerung ist indes irrig. Denn Clemens, welcher nicht an die Ableitung von Matthias glaubt, da er vieles den Aposteln Widersprechendes in den Meinungen der Secte findet (vgl. S. 765), will diesen Ursprung mit jenen Worten nur als eine Behauptung anderer, die ihm aber fremd sei, charakterisiren. Es kann nichts gegen die Identität der Schrift ausmachen, dass die Citate, welche er daraus entnimmt, nicht bei Hippolytus stehen. Denn erstens wäre es doch höchst unwahrscheinlich, dass in derselben Partei zwei verschiedene Schriften desselben Titels in Ansehen und Verbreitung gewesen sein

1) Str. VII, p. 748: *λέγουσι δὲ ἐν ταῖς παραδόσεσιν Μαθθίαν τὸν ἀπόστολον παρ' ἕκαστα εἰρηξέναι*, cf. II, p. 436.

2) Zeitschr. f. luth. Theol. 1856, S. 42.

sollten. Ferner sind die Citate daraus kurz und vertragen sich auch mit dem Bericht des Hippolytus. Es handelt sich hier natürlich nur von solchen, welche Clemens ausdrücklich mit dem Namen des Matthias bezeichnet. Das zuerst erwähnte lautet: wenn der Nachbar eines Auserwählten sündigt, so hat auch der Auserwählte gesündigt. Denn wenn er sich so geführt hätte, wie die Vernunft (oder Lehre, *λόγος*) es fordert, so würde sein Leben den Nachbar beschämt haben, sodass er nicht sündigte. Das andere befiehlt das Fleisch zu bekämpfen und die Seele durch Glauben und *γνώσις* zu kräftigen.

Der strenge ethische Gehalt der Worte entspricht ganz der Moral des Basilides und die Erwähnung des Glaubens neben der Gnosis ebenfalls seiner speculativen Auffassung der *πίστις*. Die Worte können auch sehr wohl in der Quelle des Hippolytus gestanden haben. Er beschliesst nämlich die seinem Bericht vorausgeschickte Parallele des Aristoteles mit der Erwähnung seiner Ethik c. 19, und lässt darum auch eine Basilidianische Ethik erwarten. Es kann sein, dass er dabei nur die Ethik des Isidorus im Sinne hatte; es ist aber auch möglich, dass die *παράδοσεις*, welche er excerpirte, Aussagen ethischen Inhalts enthielten, Ausführungen über die *κάθαρσις*, von welcher bei Hippolytus die Rede ist. Dieser liess sie bei Seite, weil er für seine Zwecke in den metaphysischen und dogmatischen Auseinandersetzungen geeigneteres fand. Eine dritte Stelle (Str. II, p. 380), in welcher das Staunen über das Sinnenfällige (*θαύμασον τὰ παρόντα*) als Vorstufe der Erkenntnis des Uebersinnlichen (*τῆς ἐπέκεινα γνώσεως*) anempfohlen wird, findet sich zwar ebenfalls nicht bei Hippolytus, stimmt aber vortrefflich mit der eigentümlichen Beschaffenheit des von ihm geschilderten Systemes zusammen.

Da Clemens aber noch eine andere Quelle, die Exegetica des Basilides, gebraucht, so ist es häufig zweifelhaft, ob er aus ihnen oder den Paradoseis die Citate entnommen habe. Auch Zusammenfassungen beider mögen stattfinden. Nach einer ziemlich langen Erörterung, welche aus der ersten stammt (Str. IV, p. 506), scheint Clemens mit einer Ein-

wendung abzuschliessen, die er sich selbst entgegenhält (p. 508), und bringt in der Beantwortung zuletzt die schon erwähnten Gedanken vor (p. 509), dass im Sinne des Basilides der Archon zwar eine mitbewegende Ursache der Vorsehung, dass diese aber doch wesentlich den Dingen eingepflanzt sei. Diese Worte stimmen nicht nur nach dem Inhalt, sondern auch in einzelnen charakteristischen Bezeichnungen und, was beachtenswert ist, in der Gedankenfolge so sehr mit Hippolytus' Auseinandersetzung (VII, 24) überein, dass man hier eine Bezugnahme auf dieselbe Quelle für nicht unwahrscheinlich halten darf. Erwägt man ferner, dass beide Schriftsteller auf eigne Hand Auszüge und Zusammenfassungen liefern, und dass dennoch soviel Gemeinsames in Gedanken und einzelnen Ausdrücken vorkommt, so wird dieses ungeachtet untergeordneter Verschiedenheiten zur Bestätigung jener Voraussetzung dienen. Namentlich scheint die Stelle (Str. II, p. 375) über den Eintritt der Erlösung in den Bereich des Archon die gleiche Grundlage vorauszusetzen wie bei Hippolytus (c. 26. 27 Schluss). Die einzelnen Züge des Vorganges sind wesentlich dieselben, nur bei Clemens abgekürzt, doch nach Anleitung von Hippolytus c. 27. Die eigentümliche Deutung der Schriftstelle: ἀρχὴ σοφίας φόβος κυρίου; ist beidemal dieselbe. Beide enthalten die Begriffe des εὐαγγέλιον und der δύναμις φυλοκρηνητική. Der erste wird bei Hippolytus genauer bestimmt, der zweite erhält bei Clemens vervollständigende Zusätze. Alles ergänzt sich und befördert das Verständnis. Will man nicht die gleiche Quelle annehmen, so müssen es wenigstens sehr verwandte sein.

Diejenigen, welche die ältere Form des Systems bei Irenäus und der verwandten Gruppe suchen, urteilen über die παραδόσεις Ματθίου, dass sie, obwohl in seiner Schule als Autorität gebraucht, nicht ein Werk des Basilides seien. Wir halten dennoch die Abfassung durch Basilides für das viel Wahrscheinlichere. Lipsius¹⁾ bemerkt dagegen, dass Basilides selbst sich auf den Apostelschüler Glaukias und auf die Propheten Barkabbas und Barkoph berufen habe. Ich will

1) Zur Quellenkritik d. Epiph., S. 102.

kein Gewicht darauf legen, dass die Nachricht über Glaukias einer Stelle des Clemens (Str. VII, p. 764) entlehnt ist, deren historische Angaben mehrere ungelöste Schwierigkeiten enthalten. Aber Clemens hat die Kenntniss davon nicht aus Basilides' Schriften selbst, sondern durch Aeusserungen von Basilidianern seiner Zeit ¹⁾, und seine Angabe hat daher keinen grösseren Wert, als wenn die Secte damals die *παράδοσις Μαθίου* in der Meinung gebrauchte, welche doch zweifellos bei ihr galt, dass ihr Meister diese Traditionen von dem Apostel empfangen habe. Da viele Gnostiker sich an mehrere Apostel und Evangelien anschlossen, konnten sie sehr wohl, wenn es ihnen sonst dienlich schien, mehrere apostolische Gewährsmänner für ihre geheime Ueberlieferung anführen.

Die kirchlichen Alexandriner, welche über die geheime Erkenntnisquelle den Gnostikern sehr Verwandtes lehren, leiten diese Tradition von sämmtlichen Aposteln ab. Dass aber Basilides sich auf die Propheten der Barbaren berufen hat, bildet vollends gar kein Hindernis für das Verhältnis zu einem oder mehreren Aposteln.

Hippolytus lässt keinen Zweifel darüber, dass er die *παράδοσις* des Matthias als ein Werk des Basilides betrachtet. Mag es an sich fraglich erscheinen, ob in dem Buche Matthias selbst, oder Basilides als sein Dolmetscher der Redende gewesen sei, der viermal auch in der ersten Person citirt wird, so nimmt Hippolytus doch in den häufigen Namensnennungen immer nur auf Basilides directen Bezug. So pflegt er zu tun, wenn er den Autor des Buches mit dem Häretiker, welchen er bekämpft, für identisch hält: bei Justinus und, wie es scheint, bei Elchasai (IX, 15); bei diesen vielleicht mit Recht, bei Simon gewiss mit Unrecht. Da er am Schlusse des Berichtes sagt, dies seien die Erdichtungen des Basilides, die Früchte seines Studiums der ägyptischen Weisheit, so ist das, mit der erwähnten Erscheinung zusammengenommen, ein Moment, was die Waage zu Gunsten der Annahme neigt, dass nach Hippolytus' Meinung Basilides selbst als Verfasser der in

1) καθάπερ ὁ Βασίλειδης, καὶ Γλαυκίαν ἐπιγράφεται διδάσκαλον, ὡς ἀκούσων αὐτοί, τὸν Πέτρον ἐρμηνεῖα.

erster Person Redende sei. Die Worte, mit welchen Hippolytus seine Auseinandersetzung beginnt ¹⁾: Basilides und Isidorus, sein Sohn und Schüler, sagen, dass ihnen Matthias geheime Lehren ausgesprochen habe, sind in diesem Falle dahin zu verstehen, dass das Zeugnis des Basilides in der Schrift selber von ihm niedergelegt sei. Wenn Hippolytus behauptet, dass Basilides und Isidorus sich mit jenen Worten geäußert haben, so ist es eine ungerechtfertigte Willkür, anzunehmen, er habe diese Äußerungen nicht gelesen, sondern sage das nur so, um die *παραδόσεις* mit Basilides und Isidor in Verbindung zu bringen. Der Wert seiner Beobachtung bedarf der Erörterung, aber er giebt nirgends Anlass zu dem Vorwurf, dass er eine Wahrnehmung lediglich erdichtet habe. Bekannte sich nun Basilides in einem andern Werke zum Inhalt dieser Schrift, so ist damit erwiesen, dass er sie und ihr System verfasst habe, man müsste denn einen Basilides ante Basilidem voraussetzen. Befand sich aber seine Bezeugung, wie wir es als wahrscheinlicher erkannten, in dem Buche selber ausgedrückt, so könnte sie sammt dem Buche untergeschoben sein. Für Beurteilung dieser Hypothese ist die Bemerkung wichtig, dass auch Isidor sich zu den Traditionen des Matthias bekannt haben soll. Seine Erwähnung setzt ebenso wohl eine tatsächliche Beobachtung voraus, wie die Meinung des Basilides. Hippolytus unterscheidet ihn auch deutlich vom grossen Haufen der Basilidianer. Diese konnte er ohne weiteres in die Charakteristik der Lehren des Stifters einschliessen, nicht aber jenen bedeutenden Lehrer und Schriftsteller. Die Äußerung nötigt zu dem Schlusse, dass er Isidorus als übereinstimmend mit der Lehre des Matthias kannte und eine bestimmte Erklärung darüber vor Augen hatte. Befand sich diese in anderen Schriften des Isidor, so wäre die Hypothese von einer Unterschiebung im Namen des Basilides nur in der Gestalt zulässig, dass Isidorus selber der Fälscher der *παραδόσεις* wäre. Damit wäre aber wiederum

¹⁾ c. 20: Βασιλείδης τοίνυν καὶ Ἰσίδωρος, ὁ Βασιλείδου παῖς γνήσιος καὶ μαθητής, φασὶν εἰρηκέναι αὐτοῖς Μαθθίαν λόγους ἀποκρύφους, οὓς ἤκουσε παρὰ τοῦ σωτῆρος κατ' ἰδίαν διδασχθεῖς.

die Bestätigung gegeben, dass das System der *παράδοσεις* mit der ursprünglichen Beschaffenheit der Partei verbunden war. Es bliebe, so viel ich sehe, nur noch die eine Möglichkeit übrig, dass die Zeugnisse des Isidorus und Basilides mit den *παράδοσεις* verbunden waren, und das Buch nach dem Tode beider untergeschoben wurde. Ein hinlänglicher Zeitraum bis zu Clemens' Berichterstattung liesse sich wohl ermitteln. Denn obgleich man nach den vorhandenen Fragmenten urtheilen muss, dass Isidor ein reifes männliches Alter erreicht habe, so wissen wir doch sein Todesjahr nicht. Allein es lässt sich keine passende Zusammenstellung von Vater und Sohn als Zeugen der *παράδοσεις* denken. Da nur Matthias, nicht aber ein Hermeneut desselben, der Ueberliefernde ist, so kann Isidor nicht als unmittelbarer Empfänger genannt worden sein; denn damit wäre eine chronologische Unmöglichkeit behauptet, wodurch der Verfasser in einer noch dazu völlig unnötigen und ungewöhnlichen Weise seine eigne Fiction ¹⁾ zerstört hätte. Wäre aber eine der Zeit nach abgestufte Vermittlung von Basilides und Isidor dargestellt gewesen, so dürfte man nicht anders erwarten, als dass Isidor als nächster Bürge der Tradition bei Hippolytus viel stärker hervorgetreten wäre. Dasselbe würde von einem dritten gelten, bis zu welchem man etwa die Hypothese weiter spinnen möchte, der aber gar nicht einmal die Erwähnung von Seiten des Hippolytus für sich hätte. Auch ein Fälscher hätte in der Partei doch nur dann mit dem Namen des Isidor, dessen Schriften bekannt waren, Eindruck machen können, wenn das System des Isidor mit dem seinigen, und nicht mit dem dualistischen wesentlich übereinstimmte. Er würde also als Zeuge für die von uns als ursprünglich angesehene Gestalt wenigstens bei Isidor gelten dürfen. Nun setzt aber Clemens, welcher die Schriften des Basilides wie des Isidorus kennt,

¹⁾ Für chronologische Wahrheit, wie D. Hofstede (Basilides, S. 4) tut, kann ich diese Angabe nicht halten, daher auch keinen Schluss auf Basilides' Lebenszeit daraus machen. Vielleicht ist Matthias genannt, weil man ihn als den letzten der Zwölfe auch für den jüngsten hielt.

ohne Frage die wesentlich gleichen Ideen bei beiden voraus; folglich führt auch dieser Zusammenhang wieder auf dasselbe System als das ursprüngliche zurück. Dieser Schluss ergibt sich auf noch schnellere Weise, wenn die, wie wir erkannten, wahrscheinliche Annahme berechtigt ist, dass Clemens die *παράδοσεις* selber gekannt hat. In den erkennbaren Zwecken und historischen Bedingungen liegt also kein Grund, von der Angabe des Hippolytus über Basilides' und Isidors Zeugnisse abzugehen. Und was treibt denn zu der Notwendigkeit, seine einfache, alle Schwierigkeiten lösende Aussage zu verwerfen und eine Reihe willkürlicher Hypothesen vorzuziehen, wenn doch evident ist, dass die Gruppe des Irenäus einen grossentheils nicht ursprünglichen Bericht liefert und durchaus keinen Nachweis eines literarischen Zusammenhanges mit Basilides oder Isidor an die Hand giebt?

Ich habe freilich hiebei dem Zeugnis des Hippolytus ein Zutrauen bewiesen, welches nach der Meinung des Herrn D. Volkmar ¹⁾ völlig unbegründet ist. Ich muss anerkennen, dass Herr D. Volkmar mit seinen Beweisen wenigstens nicht im allgemeinen verharrt wie andre, sondern bestimmte Merkmale der Unzuverlässigkeit in dem grösseren Werke Hippolytus nachzuweisen sucht. In der Auseinandersetzung der Lehre Marcions (VII, 30f.) habe Hippolytus dem Marcion einen Dualismus zugeschrieben, indem er einen falschen Schluss gemacht von der vermittelnden Principienlehre seines Schülers Prepon auf den unvermittelten Gegensatz in der Lehre des Meisters. Gegen den Vorwurf einer solchen Willkür muss ich Hippolytus mit Unterstützung Volkmar's selbst verteidigen. Denn da er ²⁾ gezeigt hat, dass Pseudotertullian's Schrift gegen alle Häretiker auf dem älteren polemischen Werke des Hippolytus beruht, dort aber wesentlich dieselbe Darstellung von Marcions Lehre und nichts vom Prepon angetroffen wird, so muss Hippolytus auf anderem Wege zu seiner Kenntniss gelangt sein, welche übrigens mit Tertullian *adv. Marc.* I, 2 in dem Hauptpunkte zusammen-

¹⁾ Theol. Jahrb. 1854, S. 124f.

²⁾ Hippolyt. und die röm. Zeitgenossen, S. 84.

trifft. Doch dies ist Kleinigkeit gegen die schwere Anklage, Hippolyt zeige grade hiebei, wie fähig er sei, Lehren der Schüler einfach und unbedenklich auf den Meister zu übertragen, selbst da, wo er das Bewusstsein von ihrer Differenz habe. Nachdem er nämlich erst Marcions Lehre auseinandergesetzt, dann Prepons Vermittlungsversuch, schreibe er eben diese Neuerung dem Meister selber zu. In der Tat, wenn es sich so verhielte, so würde Hippolytus ein Lügner sein, und zwar aus blossem Vergnügen an der Lüge; denn welche Absicht er bei dieser Unwahrheit sonst haben könnte, ist unerfindlich. Oder, er müsste in einer Verwirrung sein, die von Schwachsinnigkeit kaum noch zu unterscheiden wäre; denn er hätte nicht nur vergessen, was er in seiner älteren Streitschrift von Marcion vorgetragen, sondern auch, dass er zwanzig Zeilen zuvor gesagt hatte, die älteste und echte Secte Marcions sei die dualistische. Und während er dann hinzufügt, der Anhänger Marcions, Prepon, der zu seiner Zeit aufgetreten, habe drei Principien gelehrt, würde er zehn Zeilen weiter behaupten, Marcion sei ein Anhänger Prepons gewesen. Mich wundert, dass es dem Scharfsinn des D. Volkmar entgangen ist, dass S. 396, Z. 71 *Πρόπων* statt *Μαρκίων* zu lesen ist, oder vielleicht weder das Eine noch das Andere, so dass das Subject aus Z. 57 zu entnehmen ist. Der Name Marcions ist nur durch einen Abschreiber hineingesetzt, welcher durch die folgende Stelle aus Marcions Evangelium und die Erwähnung Marcions am Schlusse c. 31 irregeführt ward. Auch Herr D. Volkmar findet darin eine bestätigende Zurückbeziehung auf die Lehre des Prepon, welche fälschlich dem Marcion zugeschrieben werde. Allein im Gegentheil; es ist der zusammenfassende Schluss des ganzen Capitels über Marcion und seine Schule. Das ist die Lehre von Marcion, sagt Hippolytus, wodurch er die gottlose Secte gründete, die ich hinlänglich widerlegt zu haben glaube. Dass an der obigen Stelle *Πρόπων* zu verstehen ist, geht schon daraus hervor, dass Hippolytus zum Beweise Aussprüche in Citatenform anführt, welche der Schrift des Prepon gegen Bardesanes angehören, die er zu diesem Zwecke genannt hatte. Wenn Schriftstellen, welche Prepon darin gebrauchte, dem Text des Marcion

entsprechen, so versteht sich das von selbst, und bildet keinen Gegengrund gegen die volle Evidenz der Conjectur. Zur Bestätigung dient die kürzere Darstellung X, 19; denn auch hier unterscheidet Hippolytus Marcions und Prepons Lehre. Da er den Vergleich mit Empedokles nicht beabsichtigt, fügt er, wie auch Tertullian tut, die Hyle hinzu, und redet bei Marcion von drei Principien, bei Prepon von vier. Es ist an allen Stellen klar, dass er dem *δύναμις* bei Marcion eine andere Bedeutung giebt, als bei Prepon.

Den Streit des Prepon mit Bardesanes lernen wir durch Moses von Chorene gleichfalls kennen¹⁾. So bewährt sich Hippolytus als ein Mann, welcher uns die Schule des Marcion genauer als irgend ein anderer Polemiker beschreibt, und welchem eine absichtliche Verdunkelung des Tatbestandes fernliegt, der vielmehr sich Mühe giebt, die eigentümlichen Quellen und Standpunkte zu unterscheiden²⁾.

Wo wären also die entscheidenden Gründe für die Entstehung der Schrift nach Basilides' Zeit? Ich bekenne, dass die weite Ausbildung des Systems mir wohl ein Bedenken erregt hat, indes ich finde es durchaus nicht hinlänglich, weil wir es mit philosophisch geschulten Männern zu tun haben, weil auch nach den Acten des Archelaus und Clemens dieser Gnostiker ein fruchtbarer Schriftsteller gewesen sein muss und weil zwischen der Entstehung seines Systems und dem ebenso umfassenden valentinischen nur ein kurzer Zeitraum liegt.

Einen Zweifel gegen den frühen Ursprung der Schrift könnte auch dies hervorrufen, dass einige neutestamentliche Stellen bereits mit Formeln eingeleitet werden, welche Merkmale zu sein pflegen, dass man sie für inspirirt halte. Indes nachdem die ersten Kapitel des Barnabasbriefes im griechischen Text aufgefunden worden sind, welche gleichfalls eine solche Formel enthalten (c. 4); auch der sogenannte zweite Brief des Clemens von Rom, welcher etwa der Mitte des

1) Vgl. auch Hilgenfeld, Bardesanes, S. 16.

2) Siehe auch die treffenden Bemerkungen D. Weizsäckers über die Genauigkeit der Citationsweise des Hippolytus. Untersuchungen über die evang. Gesch., S. 233.

2. Jahrhunderts angehören mag, sie ebenfalls darbietet, so ist man veranlasst, den Gebrauch dieser Formeln bis in die Zeit des Basilides hinauf zu datiren.

Was nun die beiden Citate aus dem Evangelium Johannis betrifft, welche übrigens ohne die feierliche Formel beigebracht werden, so steht und fällt der Wert dieser Zeugnisse für die Authentie des Evangeliums mit der Anerkennung, dass wir in der Quelle des Hippolytus ein Product des Basilides oder seiner Zeit besitzen. Ich glaube wenigstens soviel dargetan zu haben, dass die bisher dagegen vorgebrachten Gründe nicht geeignet sind, diese Annahme zu erschüttern. Die Behauptung, dass die Citate nicht ursprünglich der Quelle gehören, sondern von Hippolytus aus Beobachtungen oder Schriften seiner Zeitgenossen hinzugefügt sein, ist hienach völlig willkürlich. Herr D. Zeller hat die Bemerkung gemacht, dass das *ἐφη* des Textes gar nicht notwendig auf Basilides als Subject gehen müsse. Diese Bemerkung ist sehr überflüssig für mich, gegen den sie gerichtet war, und für jeden, welcher die Citationsweise des Hippolytus, Origenes und anderer griechischer Kirchenväter kennt. Es handelt sich vielmehr darum, mit welchem Rechte man behaupten dürfe, dass Hippolytus plötzlich zweimal nach einer anderen Quelle greife, während er durch Anfang, Ende und zusammenhängenden Inhalt der uns vorliegenden sie als ein einiges Ganze bezeichnet; und da er doch sonst gar nicht sparsam in den Angaben darüber ist, woher er sein Material schöpft. Man könnte mit gleichem Recht behaupten, dass er jede andre Schriftstelle aus einer anderen Quellschrift entnommen habe. Welches Interesse hätte ihn leiten sollen, grade die Worte aus Johannes hier einzuflicken?

Ob die *παράδοσις τοῦ Μαθίου* auch bei anderen Secten in Gebrauch gekommen, ist nicht sicher zu entscheiden. Allerdings scheint Clemens es mit den Worten auszusagen: Die Valentinianer, Marcioniten und Basilidianer, auch wenn sie sich mit der Lehre des Matthias brüsten ¹⁾ u. s. w.

1) Str. VII, 765: τῶν δ' αἱρέσεων αἱ μὲν ἀπὸ ὀνόματος προσαγορεύονται, ὡς ἡ ἀπὸ Οὐαλεντινίου καὶ Μαρκιωνος καὶ Βασιλείδου, καὶ τὴν

Wirklich zeigt sich Verwandtschaft in einigen Punkten, z. B. der negativen Bezeichnung Gottes, welche, wie Lipsius erinnert, sich bei Valentinianern Eingang verschafft hat, und ferner in der kosmischen Zerteilung der Person Christi nach der Lehre des Apelles. Möglich ist also immerhin, dass andere Parteien Einzelnes, was ihnen zusagte, sich aneigneten. Allein sie konnten diese Gedanken auch aus anderen Quellen gewinnen. Es hat einige Schwierigkeit, dass ein so eigentlich ausgeprägtes System, wie das der *παράδοσεις*, sich Bürgerrecht bei Valentinianern und Marcioniten verschaffen sollte. Es ist mir sogar wahrscheinlicher, dass Clemens in jenen Worten nicht die Absicht hatte, die Autorität des Matthias auf alle drei Secten auszudehnen. Er verfolgt gar nicht das Interesse dabei, genau über die erdichteten apostolischen Traditionen der Häretiker zu berichten, sondern es genügte ein Beispiel, das mehrmals von ihm erwähnte der Basilidianer; und dass er diese zuletzt stellt, hat doch wohl den Zweck, anzudeuten, dass grade sie der Tradition des Matthias sich rühmen.

Ferner soll nach Lipsius' Annahme ¹⁾ die Stelle bei Clemens Str. III, p. 436 ²⁾ beweisen, dass die *παράδοσεις* auch bei den Karpokratianern in Ansehn standen. Dass hier die *παράδοσεις* gemeint sind, obgleich diese Benennung nicht hinzugefügt ist, scheint auch mir sicher zu sein, unrichtig dagegen die Verbindung mit den Karpokratianern. Denn Clemens handelt von mehreren Classen unsittlicher Antinomisten, und wenn die *παράδοσεις* einer von diesen zugeschrieben werden sollten, so wären die Nicolaiten die nächsten, zu welchen er sich durch Erwähnung der Karpokratianischen Lehre von der Gemeinschaft der Weiber den Uebergang bahnt, zugleich an das II, 411 Gesagte erinnernd. Jedoch jene Worte des Matthias werden von Clemens vielmehr als Bestätigung seiner eignen Ethik

Μαθθίου ἀνχῶσι προσάγεσθαι δόξαν. Es ist mir zweifelhaft, ob nicht *δόξα* richtiger durch Ruhm zu übersetzen sei.

1) Zur Quellenkrit. d. Epiphan., S. 102.

2) *Λέγουσι γοῦν καὶ τὸν Μαθθίαν οὕτως διδάξαι: σαρκὶ μὲν μάχεσθαι καὶ παραρηῆσθαι μηδὲν αὐτῇ πρὸς ἡθονὴν ἀκόλαστον ἐνδιδόντα, ψυχὴν δὲ αὔξειν διὰ πίστεως καὶ γνώσεως.*

angeführt, ohne dass er angeht, ob eine der mancherlei und zum Teil gar nicht benannten Parteien diese Autorität anerkenne. Nachdem er den Nicolaiten die eigne Deutung des von ihnen verkehrten Ausspruches *παραχρῆσθαι τῆ σαρκι* entgegengehalten, führt er zur Bestätigung die unzweideutig asketischen Worte des vermeintlichen (*λέγουσι*) Matthias an. Hätte er sagen wollen, dass sie von den Häretikern für ihre Zwecke benutzt und umgedeutet würden, so hätte er die Berichtigung hinzugefügt.

Mehrmals wird ein Evangelium des Matthias genannt. Die ältesten Zeugen sind Origenes, Eusebius und das Decret des römischen Bischofs Gelasius¹⁾. Obgleich man nichts Sicheres behaupten darf, so ist es doch wahrscheinlich, dass es identisch sei mit den *παράδοσεις*. Diese müssen auch des Historischen mehr enthalten haben, als unmittelbar aus den Auszügen des Hippolytus hervorgeht. Denn VII, 27 sagt er, nachdem er von der Geburt Jesu gesprochen, seine weitere Geschichte sei in Uebereinstimmung mit den Evangelien. Sie konnten daher um so leichter mit dem Namen eines Evangeliums benannt werden. Wenn Hippolytus bemerkt (VII, 27), dass Basilides nach Aegypten gehöre, was ohne Frage ebenso von Isidorus gelten soll, so ist wahrscheinlich, dass auch die Anhänger derselben, welche er bestreitet, vorzugsweise dort zu suchen sind. Clemens sammelte vermutlich ebendort seine Kenntnisse und Beobachtungen über sie. Die erste Erwähnung des Evangeliums des Matthias durch Origenes stimmt damit zusammen. Nun mag es in denselben Gegenden auch Basilidianer anderen Schlages gegeben haben; indes erhellt aus den bezeichneten Möglichkeiten wenigstens soviel, dass es nicht notwendig ist, die Basilidianer des Hippolytus in den Occident zu verlegen und damit ein Präjudiz gegen die Ursprünglichkeit ihrer Lehren zu schaffen.

Ausser den genannten Bezeichnungen von Schriften ist

1) Orig. hom. Luc. I. V, 87 ed. Lomm. Euseb. h. e. III, 25. Decret. Gelas. ed. Thiel. p. 24. Diese und andere minder wichtige Zeugnisse bei Credner, Geschichte des Neutestamentl. Canon. Herausgegeben von Volkmar 1860.

von einem Evangelium des Basilides die Rede. Agrippa Castor (Euseb. H. e. IV, 7) gedenkt eines Werkes von vierundzwanzig Büchern, welches er εἰς τὸ εὐαγγέλιον geschrieben habe. Es ist allgemeine und wohl begründete Annahme, dass es kein anderes sei, als dasjenige, welches Clemens ἐξηγητικά nennt (Str. IV, 506) und welchem der Tractat angehört, aus dem die Acta Archelai c. 55 Mitteilung machen. Die Worte des Agrippa verstehe ich nach dem Sprachgebrauche des 2. Jahrhunderts von dem evangelischen Inhalt überhaupt. Dieser wird sicher nicht bloss kirchlichen, sondern auch häretischen Evangelienschriften entlehnt worden sein; es lässt sich nun kaum anders denken, als dass Basilides eine Zusammenstellung der Einzelheiten vor Augen hatte, und höchst wahrscheinlich hatte er selber sie gemacht ¹⁾.

Auf eine solche Arbeit passt es, was Origenes sagt (Hom. in Luc. p. 86), Basilides habe ein Evangelium unter seinem eignen Namen geschrieben (κατὰ Βασιλείδην). Schwer aber ist eine andere Aussage des Origenes genau zu deuten. Er sagt von einer Lesart, dass sie sich in dem Evangelium finde, welches die Valentinianer, Basilidianer und Marcioniten gebrauchen ²⁾. Irenäus und Tertullian folgend, wird man veranlasst, den anderen Parteien eigene Evangelien zuzuschreiben. Freilich ist Origenes' Notiz eine spätere. Er kann sie nach Eusebius (h. e. VI, 36) erst nach dem Jahre 245 geäußert haben. Bei den Veränderungen, welche die Secten erlitten, wäre es möglich, dass der Gebrauch eines Evangeliums von der einen zur andern überging. Dann früge es sich, ob das des Valentin oder des Basilides oder des

¹⁾ Vgl. Credner, Geschichte des Neutestamentlichen Canon, S. 11. D. Hilgenfeld, Einleitung in das Neue Testament, S. 46, versteht darunter eine Evangelienschrift, welche einem unserer Evangelien, dem des Lukas, verwandt war. Dann müsste τὸ εὐαγγέλιον so viel sein als das Evangelium des Basilides. Das wäre aber ohne den Zusatz *ἐαυτοῦ* ein sehr missverständlicher Ausdruck.

²⁾ Fragment aus Hom. 34 in Luc. V, 240 ed. Lomm.: ταῦτα δὲ εἶρηται πρὸς τοὺς ἀπὸ Οὐαλαντίνου καὶ Βασιλείδου καὶ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος· ἔχουσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰς λέξεις ἐν τῷ καθ' ἑαυτοῦς εὐαγγέλιῳ.

Marcion gemeint wäre. Wenn man die Angabe des Clemens über die Autorität des Matthias (Str. VII, p. 765) in dem allgemeinen Sinne nimmt und sie mit der des Origenes combinirt, könnte man auch an das Evangelium des Matthias denken. Allein wir bemerkten schon, dass diese Deutung der Stelle nicht die wahrscheinlichste ist. Das Zusammenreffen mit Origenes ist vermutlich hier nur zufällig, und wir urteilen, dass dieser mit dem einen bestimmten Evangelium das des Lukas meint, was damals alle drei Secten, wenn auch nicht in überall gleicher Gestalt, doch in dieser Lesart übereinstimmend, gelten liessen. Die Ansicht aber, welche Gundert (Zeitschrift 1856, S. 42) ausspricht, dass das Evangelium des Basilides in den Acta Archelai und die *παράδοσις Μαθθίου* identisch seien, halten wir für nicht zutreffend. Denn die *παράδοσις* haben selbst so sehr den Charakter einer darlegenden und ausführenden Schrift, dass es unwahrscheinlich ist, hiezu habe Basilides noch einen weiteren Commentar geschrieben.

Aus diesen Angaben über das Evangelium des Basilides und den Schriftgebrauch späterer Anhänger erwächst uns kein weiterer Gewinn für die Entscheidung der Hauptfrage, welche uns beschäftigt. Aber die vorangehenden literarischen Erörterungen stimmen alle überein mit dem aus der Untersuchung des Inhaltes gewonnenen Resultat, dass Hippolytus in dem grösseren Werke das ursprüngliche System des Basilides überliefere.

Wenn es sich so verhält, wenn Alexandria so frühzeitig ein gnostisches System von stark hellenischer Färbung erzeugte, so wird man nicht, wie D. Lipsius ¹⁾ in seiner sehr verdienstlichen Abhandlung über die Gnosis gethan hat, die hellenischen Systeme von den syrischen durch eine Zeitfolge unterscheiden dürfen. Die Gründe gegen diese Betrachtungsweise, welche aus den Nachrichten über Cerinth und Karpokrates hervorgehen, scheinen mir ebenfalls nicht hinlänglich gewürdigt zu sein. Doch will ich an dieser Stelle nicht näher darauf eingehen. Die Gnosis ist eine so allgemeine

¹⁾ Art. „Gnostizismus“ in Ersch u. Gruber, Encyclop. 1860.

Bewegung, und sie hat in der alexandrinisch-jüdischen Philosophie eine so bestimmte Vorbereitung, dass es ganz den geschichtlichen Bedingungen entspricht, wenn sie nicht nur aus Syrien, sondern auch aus anderen Bildungsstätten, namentlich aus Alexandria abgeleitet wird.

