

Das Muratorische Fragment und die Entstehung einer Sammlung apostolisch-katholischer Schriften.

Von

Adolf Harnack in Giessen.

Die Verwertung des Fragm. Murat. darf trotz aller auf dasselbe verwendeten Mühe bisher noch immer als eine unvollständige bezeichnet werden. Die wichtigste Frage, welchen Ertrag das Fragment für die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons bietet, ist bisher nur unvollkommen beantwortet worden. Die Grundsätze, nach welchen der unbekannte Verfasser die Zugehörigkeit eines Buches zur kirchlichen Schriftensammlung bestimmt, sind nirgendwo ausreichend zusammengestellt. Ebenso fehlt eine pünktliche Darlegung der Attribute, welche nach dem Urteil des Verfassers der Sammlung als solcher und den einzelnen Schriften in Bezug auf Ursprung und Inhalt zukommen.

Auf den folgenden Blättern ist der Versuch gemacht, dieser Aufgabe zu genügen. In Form von Thesen habe ich zunächst die Grundsätze des Verfassers, so wie dieselben unmittelbar aus seinen Worten belegt werden können, neben einander gestellt. In der darauf folgenden Abhandlung werden dieselben einer näheren Untersuchung unterzogen. Auf die Exegese des einzelnen ist nur so weit eingegangen, als die gestellte Aufgabe es erheischte; doch werden die wichtigsten Ausführungen sämtlich zur Sprache kommen.

1) Die katholische Kirche besitzt eine Sammlung heiliger Schriften aus vorchristlicher Zeit und beurteilt sie als abgeschlossen. Die Aufnahme neuer Bücher in dieselbe ist somit unstatthaft.

2) Die Schriften dieser Sammlung heissen „Scripturae“, ihre Verfasser sind sämmtlich Propheten.

3) Die katholische Kirche erkennt neben dieser Sammlung eine zweite Sammlung kirchlich-normativer Schriften an, welche der ersten gleichwertig ist.

4) In ihr befinden sich lediglich solche Schriften, deren Verfasser als Apostel bezeichnet werden können.

5) Es kann somit keine Schrift in dieselbe Aufnahme finden, deren Verfasser der gegenwärtigen Generation angehört.

6) In der Sammlung dieser Schriften können aber auch solche enthalten sein, die weder direct noch indirect von einem der Apostel im engeren Sinn des Worts herrühren.

7) Nicht alle Schriften, die von den Aposteln geschrieben sind, haben Anspruch auf Aufnahme in die kanonische Sammlung.

8) Ebenso wenig haben die Schriften der kirchlichen Propheten Anspruch auf Aufnahme.

9) Die Kirche hat die Pflicht, die Gemeindeglieder zur Lectüre der Schriften der kirchlichen Propheten aufzufordern.

10) Nur solche Schriften gehören zu der Sammlung, die sich an die katholische Kirche richten oder durch ihren Inhalt eine Bedeutung für die Gesamtkirche haben.

11) Ueber eine solche Bedeutung zu urteilen, steht der katholischen Kirche zu. Mithin hat sie das Recht, Bücher in den Kanon aufzunehmen.

12) Die katholische Kirche kann deshalb die zweite Sammlung noch nicht für abgeschlossen erklären, da die katholische Bedeutung gewisser apostolischer Schriften sich auch noch in der Folgezeit kundtun kann.

13) Abweichende Urteile über die Zugehörigkeit dieses oder jenes Buches zur katholischen Büchersammlung können unter Umständen in der Kirche ertragen werden.

14) Die Schriften, die in der kirchlichen Sammlung stehen, sind sämmtlich heilige Schriften. Damit ist jedoch in der Regel nur ein Urteil über den Inhalt, nicht über den Ursprung gefällt.

15) Was den Ursprung betrifft, so schliesst die Anerkennung der Heiligkeit und der normativen Bedeutung der Schriften das Urteil nicht aus, dass die Schriftsteller völlig selbständig und frei sowohl beim Entschluss zu schreiben, als in der Aufstellung des Planes, der Anordnung des Stoffes, der Bestimmung des nächsten Zweckes u. s. w. verfahren sind.

16) Dies gilt speciell auch von den Evangelienbüchern. Es ist somit die offenkundige und nicht abzuleugnende schriftstellerische Verschiedenheit der Evangelienbücher, die sich in ihren Anfängen zeigt, nicht anstössig.

17) Andererseits ist zu bekennen, dass diejenigen Aussagen in den Evangelienbüchern, durch welche die Hauptsätze der christologischen regula fidei bezeugt werden, vom h. Geist selbst gestellt sind.

18) Die Evangelien sind Lehrschriften.

19) Eine Evangelienchrift wäre dies nicht, wenn sie nicht alles, was zur Bezeugung der christologischen regula fidei erforderlich ist, enthielte und mit den übrigen Evangelienchriften übereinstimmend bezeugte.

20) Der Verfasser einer kirchlich recipirten Evangelienchrift braucht nicht Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen zu sein; doch verleiht die Augenzeugenschaft eines Verfassers seiner Schrift einen besonderen Wert.

21) Indessen wird innerhalb der Sammlung selbst zwischen den einzelnen Büchern kein Grad- und Wertunterschied in Bezug auf ihre normative Bedeutung vom Verfasser gemacht, wie er denn auch, abgesehen von der Reihenfolge, in der er die einzelnen Bücher respective Gruppen derselben aufzählt, keine Einteilung andeutet.

22) Darum muss aber auch alles, was von der Kirche in die Sammlung recipirt wird, gleichartig sein; nichts Fremdes oder gar Häretisches darf ihr beigemischt werden, auch wenn es unter apostolischem Namen geht.

23) Aber auch solche Schriften sind auszuweisen, bei denen alle Bedingungen für die Aufnahme erfüllt sind, sobald sie zu Häretikern in irgend welcher Beziehung stehen.

24) In der solennen Versammlung sollen nur solche

Schriften öffentlich und regelmässig verlesen und der Gemeinde mitgeteilt werden, welche zu einer der beiden Sammlungen gehören. Der Umfang der kirchlich-normativen Bücher soll mithin für den Umfang der öffentlichen Leseschriften massgebend sein.

These 1 u. 2. Ob das Verzeichnis kirchlich-normativer Schriften, welches uns als Fragment überliefert ist, mit einer Aufzählung alttestamentlicher Bücher begonnen hat, lässt sich nicht mehr ermitteln. Wenn Hesse (Das Murat. Fragm., S. 12f. 57f.) sagt, ein Verzeichnis heiliger Schriften mit Ausschluss der alttestamentlichen wäre eine einzelnstehende Ausnahme von der Regel, so könnte man erwidern, dass seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts gewiss auch ein Verzeichnis heiliger Schriften mit Ausschluss der neutestamentlichen eine Ausnahme gewesen sei, während dieselbe doch durch Melito's Schrift „*Ἐκλογαί*“ (Euseb. H. e. IV, 26, 12f.) belegt wird. Wie dort eine specielle Veranlassung den Bischof von Sardes bestimmt hat, lediglich einen Katalog alttestamentlicher Schriften für seinen Freund Onesimus anzufertigen, so könnten hier die besonderen Umstände nur eine Zusammenstellung neutestamentlicher Schriften verlangt haben. Unter solchen aber hat der Verfasser zweifelsohne geschrieben; denn wenn sein Elaborat auch nicht gradezu als ein polemisches bezeichnet werden kann, so ist es doch fast durchweg apologetisch und polemisch gefärbt. Die Sprache, die er führt, und die Aufklärungen und Beruhigungen, die er zu geben für nötig erachtet (s. Z. 18f. 26f. 46f. 55f. 61f. 66f.), zeigen, dass die Adressaten Belehrung oder Schutz vor Verführung bedürfen, vielleicht auch, dass in der Kirche selbst herrschende unklare Zustände Klärung und Aenderung erheischen. Wie dem auch sein mag, eine Sammlung alter heiliger Schriften erkennt er jedenfalls an, wenn sich auch nicht feststellen lässt, in welchem Umfange er sie fasste¹⁾ und ob er sie schon wie Melito (l. c. § 13. 14; vgl. auch den Antimontanisten bei Euseb. V, 17, 3 und den Sprach-

¹⁾ Da er die Weisheit Salomonis Z. 69f. zu den Büchern der neuen Sammlung gerechnet hat, so darf man vielleicht annehmen, dass er dem palästinensischen Kanon gefolgt ist wie Melito.

gebrauch Tertullians) als τὰ παλαιὰ βιβλία oder genauer als τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία bezeichnete. Letzteres ist nicht auszumachen, da der Ausdruck *libri Novi Testamenti* im Fragment fehlt. Z. 44 f., wo er die alttestamentlichen Schriften berücksichtigt, nennt er sie einfach *scripturae*. Da der Verfasser als Zweck des Römerbriefes den Nachweis angeibt, dass Christus sowohl Inhalt als urheberisches Princip der „Schriften“ sei ¹⁾, so ist offenbar, dass er, wie zu erwarten, in der Beurteilung des Alten Testaments auf dem Standpunkt der katholischen Kirche steht. Z. 78 f. sieht er sich noch einmal genötigt, die alte Schriftensammlung zu nennen. Er bezeichnet sie dort nach ihren Verfassern als „die Propheten“. Zahn (Gött. Gel. Anz. 1878, St. 2, S. 37 f.) hat richtig gesehen, dass unter diesem Ausdruck das ganze Alte Testament einschliesslich des Pentateuchs zu verstehen ist; wie auch im Briefe des Barnabas sämtliche alttestamentliche Schriften unter dem Titel: ὁ προφήτης λέγει citirt werden ²⁾, und Justin (I, 67) mit *συγγράμματα τῶν προφητῶν* das Alte Testament überhaupt bezeichnet (vgl. Theodot. Excerpta ap. Clem. Alex. § 50, wo der Ausdruck αἱ προφητικαὶ γραφαὶ zunächst sich auf die Genesis bezieht). Zwar wird der Titel ὁ νόμος κ. οἱ προφῆται auch in den Heidenkirchen vielfach gebraucht (z. B. Ignat. ad Smyrn. 5, 1; Euseb. V, 28, 19; Melito, l. c. § 13), aber da der Urheber des Pentateuchs ein Prophet, ja der grösste Prophet ist, so gilt die Bezeichnung „die Propheten“, wenn die Schriften nach ihren Urhebern citirt werden. Von dieser Sammlung prophetischer Schriften lehrt der Verfasser ausdrücklich (Z. 79), dass sie

1) Hierbei ist *ordinem* als Prädicat, wie *principium* auf Christus bezogen und im Sinne von *argumentum* gefasst (vgl. Cod. Laud. zu Act. 8, 32: ἡ περὶ αὐτοῦ τῆς γραφῆς = *ordo scripturae*. Rönisch, Itala und Vulgata, S. 319). Diese Deutung scheint mir die wahrscheinlichste (freilich heisst Z. 33. 49. 50 *ordo* einfach die Reihenfolge); vgl. Barnab. 5, 6: οἱ προφῆται ἀπ’ αὐτοῦ ἔχοντες τὴν χάριν εἰς αὐτὸν ἐπροφήτευσαν und meine Bemerkungen z. d. St. II. Clem. 3, 5; 13, 2; 17, 4. Zahn zu Ignat. ad Magn. 8, 2.

2) Vgl. I. Clem. 43, 1. Auch auf Polyk. 6, 3; Iren. I, 2, 15 etc. darf hier verwiesen werden.

abgeschlossen sei. Es ist dies um so bemerkenswerter, als die christlichen Schriftsteller aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts die Voraussetzung nicht bestätigen, dass man schon damals ein Bedürfnis empfunden habe, den Umfang der alten heiligen Schriften zu bestimmen. Wohl aber hat der Freund des Melito (l. c. § 13) erfahren wollen τὴν τῶν παλαιῶν βιβλίων ἀκριβείαν, πόσα τὸν ἄριθμὸν εἶεν, und Melito hat eine Reise nach Palästina unternommen, wenn auch nicht allein zu dem Zweck, um genaue Kunde über den Umfang der alttestamentlichen Schriftensammlung einzuziehen. Die bestimmte Forderung des Verfassers, keine Schrift der alttestamentlichen Sammlung mehr hinzuzufügen, wäre übrigens nur durchschlagend gewesen, wenn zu seiner Zeit ein Einverständnis über den Umfang derselben geherrscht hätte. Das ist nicht der Fall gewesen. Sie ist aber insofern durchgedrungen, als, soviel wir wissen, seit dem Ende des 2. Jahrhunderts mit einer Ausnahme dem Anspruch einer neuen Schrift auf Aufnahme in die alttestamentliche Sammlung seitens der Kirche nicht mehr Folge gegeben worden ist ¹⁾.

These 3—7. Ganz deutlich unterscheidet der Verfasser von jener alten, abgeschlossenen Sammlung eine zweite von kirchlich-normativen Schriften (Z. 78f.). Die eben citirte Stelle, aber überhaupt das ganze Fragment, lässt erkennen, dass ihm beide Sammlungen ihrem Werte nach gleich sind. Das schliesst nicht aus, dass es mit der zweiten eine völlig andere Bewandnis haben kann als mit der ersten. Es ergibt sich dieses aber in der That aus den Merkmalen, die er jener zuweist, sofern dieselben sich zu einem grossen Theile auf diese gar nicht anwenden lassen. Die Zugehörigkeit einer Schrift zu dieser zweiten Sammlung bezeichnet der Verfasser mit den Ausdrücken *in honore ecclesiae catholicae esse* (Z. 61), *in catholicam ecclesiam receptum esse* (Z. 66), *in catholica haberi* (Z. 69), auch einfach *recipi* (Z. 72. 82), *legi in ec-*

¹⁾ Ueber die Stellung des Hirten bei den alttestamentlichen Büchern in der lateinischen Kirche vgl. meine Prolegg. p. LXVIII sq. An das alttestamentliche Psalmenbuch hat der Verfasser des Fragments auch Z. 82f. gedacht, wenn er von solchen spricht, die ein neues Psalmenbuch für Marcion geschrieben haben.

clesia (Z. 73). Schon dieses ist bedeutsam, dass die Bücher durch diese Formeln zunächst als kirchliche bezeichnet werden ¹⁾. Der Verfasser braucht weder den Namen „Bücher des Neuen Testaments“ noch die anderen „Kanon“ oder *scripturae*, sondern die Schriften jener zweiten Sammlung sind eben dadurch genügend prädicirt, dass sie kirchliche, näher kirchlich-auctoritative (*in honore esse*) genannt werden ²⁾. Indessen braucht der Verfasser (Z. 79f.)

1) Hierzu darf man das interessante Fragment der Homilie des Valentin *περὶ φιλῶν* vergleichen (Clem. Alex. Strom. VI, 6, 52), in welchem *αἱ δημόσιαι βιβλοὶ* (wahrscheinlich = die Bücher des Alten Testaments) als eine Gruppe einer anderen entgegengestellt werden, die die Bezeichnung trägt: *τὰ ἐν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ γεγραμμένα*. Vgl. Heinrici, D. Valent. Gnosis (1871), S. 67f. z. d. St.

2) Damit soll nicht behauptet sein, dass der Verfasser die Bezeichnung *scripturae* für die Schriften der zweiten Sammlung gradezu abgelehnt hat. Bekanntlich wird schon im Barnabasbrief (4, 14) Mtth. 22, 14 mit *ὡς γέγραπται*, im sogenannten 2. Clemensbrief Mtth. 9, 13 mit *ἡ γραφὴ λέγει*, Lc. 6, 32f. mit *λέγει ὁ θεός* (2, 4; 13, 4) eingeführt; ja selbst ein paulinisches Citat ist höchst wahrscheinlich zusammen mit einem Psalmencitat von Polykarp durch die Formel *καθὼς ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται* bezeichnet worden (s. Zahn z. d. St.). Der Valentinianer bei Hippolyt (Philos. 193, 54) citirt Eph. 3, 14 mit der Formel: *τοῦτό ἐστι τὸ γεγραμμένον ἐν τῇ γραφῇ*. Endlich erinnere man sich an 2. Petri 3, 16, an welcher Stelle auch nach von Hofmann Briefe des Paulus als *γραφαί* bezeichnet und den alttestamentlichen Schriften gleichgesetzt sind. Indessen ist andererseits zu beachten, dass der Ausdruck *scriptura* auch noch die solenne Bezeichnung der alttestamentlichen Schriften bleibt, nachdem die neutestamentliche Schriftensammlung längst schon der alttestamentlichen völlig gleichgestellt war. Ein treffendes Beispiel dafür findet sich bei Theophilus (ad Autol. II, 22), der doch selbst schon den wichtigsten Schritt zur formellen Parallelisirung der alt- und neutestamentlichen Schriften getan hat. Vgl. auch das kleine Labyrinth (Euseb. H. e. V, 28, 13—19). Die *γραφαὶ θεῖαι* (§ 13. 18. 15) oder *θεϊκαί* (§ 13) oder *ἀγία τοῦ θεοῦ γραφαί* (§ 14) oder einfach *γραφαί* (§ 18) sind nach § 19 das Gesetz und die Propheten, d. h. das Alte Testament. Ebenso sind „die Schriften“, mit denen übereinstimmend Polykarp nach dem Briefe des Irenäus an Florinus (Euseb. H. e. V, 20, 6) das Evangelium verkündet hat, das Alte Testament. Die blosse Bezeichnung „*ἡ γραφὴ λέγει*“, die mit der anderen „*ὁ θεὸς λέγει*“ völlig identisch gebraucht wird, hat überall den Sinn, dass das Fol-

auch eine andere Gesamtbezeichnung. Er nennt diese Schriften nach ihren Urhebern „die Apostel“. Auf den ersten Blick könnte man zweifelhaft sein, ob er damit alle Schriften der zweiten Sammlung oder etwa nur den Apostolus im Unterschied von dem Evangelium umfasst. Allein erstlich spricht die Stellung des Wortes neben „den Propheten“ für die erstere Ansicht, sodann der altkirchliche Sprachgebrauch. Zwar darf man sich auf die Worte „καθὰ φασιν αἱ γραφαὶ προφητῶν τε καὶ ἀποστόλων“ als clementinische

gende als ein göttliches Orakel zu betrachten ist. So hat auch z. B. Irenäus (IV, 34, 2 edit. Harvey) den Hirten ἡ γραφή genannt, da er sich als eine Sammlung von Orakeln und geoffenbarten Mandaten giebt, und die alttestamentlichen Schriften sind in der Heidenkirche überhaupt niemals anders beurteilt worden (die Apokalypse Joh. als γραφή im Martyr. Lugd. bei Euseb. H. e. V, 1, 58). Den Versuchen der römischen Monarchianer den Text des Alten Testaments zu verbessern setzt der Verfasser des kleinen Labyrinths das Dilemma entgegen (l. c. § 18): ἡ γὰρ οὐ πιστεύουσιν ἀγίῳ πνεύματι λελέχθαι τὰς θείας γραφάς κτλ. Nun aber wirkt doch noch selbst im 3. Jahrhundert noch eine Betrachtung der neutestamentlichen Schriften in der Kirche leise nach (unser Autor hat ihr, wie wir sehen werden, noch einen sehr deutlichen Ausdruck verliehen), kraft welcher die neutestamentlichen Schriften nicht lediglich als eine Orakelsammlung erscheinen. Und hätte die Kirche selbst dieselbe auch völlig vergessen wollen, so wurde sie doch in ihrer apologetischen Tätigkeit immer wieder an sie erinnert. In dieser Beziehung ist eine Stelle aus dem interessanten Brief des Theonas an den Oberkammerherrn des Kaisers, wahrscheinlich Diocletian's, lehrreich. Der Bischof giebt dort Anweisungen, wie sich ein Christ als Hofbibliothekar zu verhalten habe, wenn der Kaiser ihn zu diesem Amte bestellte: „Interdum et divinas scripturas laudare conabitur (scil.: coram imperatore), quas mira diligentia et largissimo impendio Ptolemaeus Philadelphus in linguam nostram traduci curavit; laudabitur et interim evangelium apostolusque pro divinis oraculis“ (Routh, Reliq. Sacr., T. III, edit. II, p. 443). Der Bischof weiss es also sehr wohl, welche Schwierigkeiten es hat den Glauben zu erwecken, dass auch die neutestamentlichen Schriften *oracula divina* seien. Hundert Jahre früher war in der Kirche selbst weder die Sache noch der Sprachgebrauch festgestellt. Hegesipp, der doch gewiss ein guter Katholiker gewesen, braucht die Bezeichnung αἱ θείαι γραφαὶ für das Alte Testament und fügt ihr ein „ὁ κύριος λέγει“ bei (bei Stephanus Gob. in Photius' Bibliothek 232, p. 288).

(Patr. App. Opp. Lips. fasc. I, edit. I, S. 177) nicht mehr berufen, da nachgewiesen ist, dass dieselben weder dem Verfasser des ersten noch des zweiten Clemensbriefes angehören, sondern das Eigentum eines Pseudojustin sind (Patr. App. Opp. fasc. I, 1. edit. II, S. 137sq.), wohl aber auf Justin, der unter *ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων* mindestens vornehmlich die Evangelien versteht, und auf den 2. Clemensbrief (14, 2), wo in dem Ausdruck: *τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι* jenes Wort die Schriften des Alten Testaments, dieses sämtliche neuen normativen Bücher mit Einschluss der Evangelien umfasst¹⁾. Können aber die Schriften der zweiten Sammlung durchweg mit dem Titel *apostoli* bezeichnet werden, so ist damit ein bestimmtes Merkmal derselben angegeben. Es fragt sich, wie der Verfasser dasselbe verstanden

1) Dass *τὰ βιβλία* nicht etwa die Evangelien bedeuten, darüber s. meine Bemerkungen z. d. Stelle und diese Zeitschrift Bd. I, S. 361f., sowie Lightfoot, S. Clement of Rome, Appendix p. 326. Der Syrer hat somit durch den Zusatz *τῶν προφητῶν* richtig glossirt. Ist aber unter *τὰ βιβλία* das ganze Alte Testament zu verstehen, so sind unter *οἱ ἀπόστολοι* die Evangelien mit einbegriffen. So urteilt auch Lightfoot. Dann aber ist es jedenfalls wahrscheinlich, dass der Homilet unter *οἱ ἀπόστολοι* gleichfalls an eine Sammlung von Schriften, nicht nur an die gesammte apostolische Tradition gedacht hat. Darnach ist das Bd. I, S. 361f. von mir Bemerkte zu berichtigen. — Zur alten Unterscheidung *ὁ κύριος — οἱ ἀπόστολοι*, resp. *τὸ εὐαγγέλιον — οἱ ἀπόστολοι* vgl. Polyc. 6, 3; Ignat. ad Philadelph. 5, 1 (Zahn z. d. St. und Ignat. von Antioch., S. 430f.); Iren. I, 2, 15. Eigentümliche Formel: II. Petr. 3, 2: *μνησθῆναι τῶν προειρημένων ῥημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος*. Hält man zu dieser Stelle den Ausspruch des Serapion (bei Euseb. H. e. VI, 12): *ἡμεῖς καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν*, so hat man den Ausgangs- und Endpunkt einer verhängnisvollen Entwicklung neben einander. In diesem Zusammenhang will es erwogen sein, dass Ausdrücke wie *λόγια κυριακά* (Papias), *αἱ κυριακαὶ γραφαί* (Dionys. v. Korinth bei Euseb. H. e. IV, 23. 12. Clem. Alex. Strom. VII, 1; VII, 16), *τὰ λόγια τοῦ κυρίου* (Polye. 7, 1), *τὰ κυριακὰ λόγια* (Iren. I, 2, 15), *οἱ λόγοι τοῦ σωτῆρος* (Ptol. ep. ad Flor.) im 3. Jahrh. verschwinden. Cf. Ptolem. ep. ad Flor. 1: *ῥηθησομένων ἡμῖν τὰς ἀποδείξεις ἐκ τῶν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν λόγων παριστῶντες, δι' ὃν μόνον ἐστὶν ἀπταιστώως ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὀδηγεῖσθαι*.

wissen will. Zunächst begründet dasselbe das Urteil, dass nichts in der Sammlung Aufnahme finden kann, was nicht aus der apostolischen Zeit herrührt. Gegen den Hirten des Hermas macht der Verfasser ausser dem prophetischen Charakter des Buches grade dieses geltend, dass derselbe *nuperrime temporibus nostris* (Z. 74) geschrieben sei. Der Nachdruck liegt hierbei auf *temporibus nostris*. Der Verfasser will das unbestimmte und deutbare *nuperrime*¹⁾ ausdrücklich dahin bestimmen, dass die Abfassung des Hirten in die gegenwärtige Zeitepoche fällt. Damit ist aber über das Buch entschieden; denn es lässt sich unter dem Titel *apostoli* schlechterdings nicht unterbringen. Der Verfasser gewinnt somit aus jenem Titel einen kritischen Kanon, um den Zeitraum zu begrenzen, in welchem sämtliche Bücher geschrieben sein müssen, die der kirchlichen Sammlung angehören oder auf die Aufnahme Anspruch erheben. Dagegen beschränkt der Verfasser den Begriff „Apostel“ nicht auf die Zwölfe und auf Paulus. Die Schriften des Marcus (Z. 1) und Lucas (Z. 2f.) gehören der Sammlung an. Was der Verfasser über Marcus gesagt hat, lässt sich nicht mehr ermitteln; aber aus den Worten, mit denen er das Lucas-Evangelium begleitet, geht hervor, dass ihm die Legende, Paulus sei eigentlich der Urheber desselben, noch fremd ist, und dass er auch kein Bedürfnis gefühlt hat, eine ähnliche zu ersinnen. Zwar bemerkt er ausdrücklich, dass Lucas sein Evangelium erst geschrieben habe, nachdem ihn Paulus zur Nachfolge angenommen²⁾; aber *suo nomine ex opinione* hat er es geschrieben. Paulus ist an der Abfassung weder direct noch indirect beteiligt³⁾, so wenig wie bei der der

1) Vgl. das *novissime* Tertull. de praeser. 30. Tertullian spricht dort von der Zeit, da Valentin und Marcion definitiv excommunicirt worden sind.

2) Ich lese Z. 4f.: „cum eum Paulus quasi itineris studiosum secundum adsumpsisset“ und beziehe *itineris studiosum* auf die Abfassung der Acta. Durch *quasi* ist die Absicht als eine supponirte bezeichnet.

3) Man mag es für wahrscheinlich halten, dass jene starke Betonung der Selbständigkeit des Lucas bei Abfassung seines Werkes

Apostelgeschichte. Hier hebt der Verfasser allerdings hervor, dass Lucas als Augenzeuge die *acta omnium apostolorum* beschrieben hat; aber diese Meinung hat er aus dem Fehlen der *Passio Petri* und der *Profectio Pauli in Hispaniam* in der Apostelgeschichte, wie es scheint, lediglich gefolgert¹⁾. Dass es ihm nicht um apostolische Schriften im strengen Sinn zu tun ist, lehrt auch die Aufzählung der Weisheit Salomonis mitten unter den neutestamentlichen Schriften. Auffallend genug ist dieselbe; aber so wie die Worte überliefert sind, lassen sie eine andere Erklärung nicht zu; die Conjectur *ut* für *et* (Z. 69) ist jedenfalls so unglücklich und unheilstiftend wie möglich²⁾. Wie dem auch sein mag — jedenfalls rechnet der Verfasser unbedenklich Schriften in die kirchliche Sammlung ein, die keinem der Apostel

mit auf Rechnung der antimarcionitischen Tendenz des Verfassers, die so deutlich in seinem ganzen Schriftstück hervortritt, zu setzen ist. Das ändert nichts an dem oben gefällten Urtheile; denn bei Irenäus ist diese Tendenz doch mindestens ebenso stark ausgeprägt und doch giebt er das Lucas-Evangelium als das des Paulus aus (s. die folg. Anm.). Anders steht es bei Tertullian. Die Ausführungen im 4. Buche c. 1—5 gegen Marcion sind ihm sicherlich nicht leicht geworden. In diesem Zusammenhange ist ihm die Tradition, das Lucas-Evangelium sei das des Paulus, entschieden unbequem. Aber sie erscheint bereits als die gemeine Meinung. In den denkwürdigen Worten (c. 5): „*Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri, quae discipuli promulgarint*“, ist er über sie hinweggegangen.

¹⁾ Auf eine enge Verbindung des Lucas sowohl mit allen Aposteln als mit Paulus legt der Verfasser allerdings Wert; jedes Wort, welches er in dieser Hinsicht gesprochen, lässt sich aus Iren. III, 14, 1 belegen; aber wie schon diese Stelle über die vom Fragmentisten gegebenen Andeutungen hinausführt, so vor allem die andere III, 1, 2: *καὶ Λουκᾶς δὲ ὁ ἀκόλουθος Παύλου τὸ ὑπ' ἐκείνου κηρυσσόμενον εὐαγγέλιον ἐν βιβλίῳ κατέθετο*. Dass der Verfasser des Fragments noch eine ältere, unbefangene Ansicht gegenüber Irenäus festhält, ist deutlich.

²⁾ Vgl. Lit. Centr.-Bl. 1874, Nr. 15, S. 491. Dass die Sap. Sal. sonst noch jemals zum neutestamentlichen Kanon gerechnet worden ist, hat noch niemand nachgewiesen. Aber dies entscheidet nicht gegen den überlieferten Wortlaut einer Urkunde des 2. Jahrhunderts. War unserem Verfasser der Kanon des Alten Testaments abgeschlos-

angehören. Aber weiter — nicht alles was von den Aposteln (im strengen Sinn des Worts) herrührt, hat deshalb schon kirchlich-normative Bedeutung. Dieselbe muss vielmehr erst nachgewiesen werden. Die Art, wie der Verfasser die Zugehörigkeit der Paulinischen Briefe, namentlich der vier Briefe an einzelne Personen, zur kirchlichen Sammlung rechtfertigt, zeigt aufs deutlichste, dass ihm der Gedanke, alles Apostolische sei kanonisch, völlig fern liegt ¹⁾.

These 8. 9. Höchst bedeutsam ist das beredte Schweigen des Verfassers über prophetische Schriften in ihrem Verhältnis zur kirchlich-normativen Sammlung. Seine Behandlung des Hirten zeigt: 1) dass es in den Gemeinden solche gegeben hat, welche dieses Buch den kanonischen Büchern gleichsetzen wollten und, 2) dass für unseren Verfasser der zugestandene prophetische Charakter des Buches — denn der Verfasser hat den Inhalt desselben durch kein Wort angetastet — die kirchlich-normative Bedeutung desselben nicht mehr involvirt. Overbeck hat in seiner vorzüglichen Ausführung (Theol. Lit.-Ztg. 1878, Nr. 12, S. 282f.) völlig Recht, wenn er sagt: „Das Ansehen des Hirten als eines heiligen Buches stammt aus einer Zeit, in welcher es nach Justin's für die Geschichte des neutestamentlichen Kanon überhaupt noch gar nicht genug gewürdigten Worten über die Apokalypse noch eine christliche Prophetie gab (Dial. c. Tryph. 82, p. 308B), d. h. noch keinen nach dem Principe (unmittelbar oder mittelbar) apostolischer Herkunft geschlossenen Kanon heiliger Bücher. War aber dieser Kanon einmal da und inzwischen auch für die christliche Gemeinde gezeugnet, was gegen die Juden Justin a. a. O. für sie noch in An-

sen (Z. 79) und hielt er doch die Sap. Sal. für ein heiliges und katholisch-wertvolles Buch, so konnte er es nur der neuen Sammlung zurechnen.

¹⁾ Man kann auch darauf hinweisen, dass der Verfasser dem Widerspruch einiger gegen die Apokalypse Petri (Z. 72f.) nicht mit dem Einwurfe begegnet, dieselbe sei von einem Apostel geschrieben. Doch haben die Gegner des Buches vielleicht eben dieses in Zweifel gezogen. — Ueber den weiteren Gebrauch des Titels Apostel vgl. Credner-Volkmar, Gesch. des neutestamentlichen Kanon passim und Braunsberger, Der Apostel Barnabas (1876), S. 37—50.

spruch genommen hatte, so konnte sich das Ansehen des Hirten als heiligen Buches, auf welches das Werk durch seine Form selbst Anspruch erhebt, nur noch als unbegründetes oder leicht zu erschütterndes Trümmerstück einer vergangenen Zeit behaupten.“ Der Verfasser des Muratorischen Fragments nimmt in dieser Frage bereits ohne Schwanken den katholischen Standpunkt ein. In dem neuen Kirchenkanon ist für Schriften kirchlicher Propheten überhaupt kein Raum (Z. 79). Das Prophetische gehört der alten Sammlung an, diese aber ist geschlossen. Giebt es mithin auch jetzt noch neuere prophetische Schriften, so haben sie eben als prophetische keinen Anspruch auf Aufnahme in die zweite Sammlung. Der Verfasser schafft für sie eine besondere Kategorie, indem er die private Lectüre derselben als eine kirchliche Pflicht behauptet ¹⁾. Ist aber eine Schrift als prophetische für die Aufnahme in die neue Sammlung nicht qualificirt, so können immerhin noch andere Merkmale derselben eine solche zulassen, respective erheischen. Dem Hirten fehlen dieselben, denn er stammt aus jüngster Zeit; aber die Aufnahme, richtiger die Belassung der Apokalypsen des Johannes und Petrus in der Sammlung heiliger Bücher (nach dem neuen Sprachgebrauch kirchlicher Normalschriften) lässt sich wider den Z. 78f. ausgesprochenen Grundsatz nur erklären bei der Annahme, dass die apostolischen Namen ihrer Verfasser diese beiden Schriften geschützt haben. Indessen wir haben oben bemerkt, dass dem Verfasser nicht alles Apostolische auch kanonisch ist. In diesem Zusammenhang ist es nicht zu übersehen, dass der Verfasser einen Widerspruch gegen die Petrusapokalypse Z. 72f. ohne Einrede registrirt, und dass er Z. 47f. und 57f. zweimal und ausdrücklich auf die in der Johannes-Apokalypse enthaltenen Briefe zu sprechen kommt. Das besondere Interesse, dass er an

¹⁾ Ich stimme Zahn (Gött. Gel. Anz. 1878, Stück 2, S. 36f.) bei, dass zu *legi* (Z. 77) nicht *in ecclesia* ergänzt werden darf, da der Gegensatz zu *legi* allem Anscheine nach schon in dem *se publicare* und nicht erst in dem Ausdruck *inter prophetas — apostolos* gesucht werden muss.

diesen sieben Briefen verrät, die doch nur den Eingang zu jenem Offenbarungsbuche bilden, und die eigentümliche Betrachtung derselben, von der im folgenden zu handeln sein wird, weist darauf hin, dass er auf sie ein besonderes Gewicht gelegt hat. Der Grund dafür ist offenbar. Mag nun der Verfasser selbst auch nicht eigentlich Skrupel gegenüber der Zugehörigkeit der beiden apostolischen Apokalypsen zur neuen Sammlung gehegt haben — wenigstens verrät er dort, wo man sie sucht, nichts von solchen —, so ist doch der Grundsatz, den er ausgesprochen, ein tödliches Wort wider die Apokalypsen im neutestamentlichen Kanon überhaupt, und die Leidensgeschichte der Offenbarung des Johannes in der Kirche muss von dem Muratorischen Fragment ab von uns datirt werden. Der Umschwung, der durch das neue Princip des Verfassers bezeichnet ist, oder besser, der dasselbe erzeugt hat, ist im eminenten Sinne ein revolutionärer. Zu Justin's Zeiten eine Sammlung uralter prophetischer Orakelschriften, die fortgehends durch neue prophetische Bücher aus der christlichen Gemeinde bereichert worden ist und wird, dazu eine Reihe von apostolischen Schriften, deren wesentlicher Wert und somit auch Glaubwürdigkeit darin besteht, dass sie das als Geschichte enthalten, was die Propheten als zukünftig geweissagt haben ¹⁾, und die ausserdem noch kundtun, dass die Moral des in Christus erschienenen anderen Gottes eine wahrhaft göttliche, weil die denkbar vernünftigste ist. Zu den Zeiten unseres Verfassers zwei streng geschiedene und in ihrer Art ganz disparate Sammlungen, von denen die eine lediglich Propheten-Orakel enthält und abgeschlossen ist, die andere — soviel können wir bisher sagen — prophetische Schriften als solche ausschliesst und einen Kreis von Büchern umfassen soll, die sämtlich Urkunden der apostolischen Zeit sein müssen ²⁾. Das Interesse, welches die Kirche an letzterer

1) Vgl. von Engelhardt, Das Christent. Justin's, S. 330f. 340 f.

2) Interessant ist die Stellung des Irenäus. Wäre die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons so zu denken, dass in allen

Bestimmung genommen hat, wird unten deutlich werden; die erstere bezeichnet die Wandlung einer Gemeinde von religiösen Enthusiasten zu einem kirchenstaatlichen Rechtsverbände. Es ist gewiss richtig, dass man für diesen Wandel auf die montanistischen Bewegungen hinweist; auch der Verfasser des Fragmentes setzt dieselben bereits voraus (Z. 84 f.); aber diese Bewegungen sind so gewaltige und universelle gewesen, dass man sie schon misverstehen muss, wenn man sie mit dem Namen irgendeines Mannes glaubt bezeichnen zu dürfen oder wenn man sie nach den Sectengestalten beurteilen will, in welchen sie ausmünden. Die Entstellungen, welche die katholischen Schriftsteller in Bezug

Landeskirchen in jedem Momente die gleiche Stufe erreicht worden, so müsste man, um der Stellung des Irenäus zu den prophetischen Schriften willen das Fragment später ansetzen als das Hauptwerk des Bischofs. Aber eben die Beobachtung, dass in einer anderen und viel entscheidenderen Hinsicht sich jenes als das ältere erweist, zeigt die Unrichtigkeit der Annahme. Das oft ausgesprochene Urteil, Irenäus „montanisire“, ist richtig verstanden sachgemäss. Nicht nur die Ausführungen in der zweiten Hälfte des 5. Buches, sondern vor allem die Abschnitte II, 49, 3 u. V, 6, 1 (Euseb. H. e. V, 7) belegen dasselbe, selbst wenn man den Zweck, zu welchem der Bischof diese Worte geschrieben, in Anschlag bringt. So erklärt sich auch, wie er den Hirten (IV, 34, 2) als *γραφή* citiren kann, während er ihn doch ganz bestimmt von „den Propheten“ unterscheidet (s. Herm. Prolegg. p. XLVI) und ihn auch nicht in den bereits festbegrenzten neutestamentlichen Kanon, in dessen Gefüge er nicht hineinpasst, einrechnet. „Ein unbegründetes Trümmerstück einer vergangenen Zeit“ ist somit der als Autorität citirte Hirte bei Irenäus, während ihn der Verfasser des Fragmentes den Bedürfnissen einer neuen Zeit entgegenkommend oder sie leitend entschlossen hat fallen lassen. Die Stellung, welche Irenäus hier einnimmt, ist, wie die Ausführungen Tertullian's lehren (s. Prolegg. p. XLVII sq.), in Rom und Carthago noch von vielen nachweisbar bis gegen das Jahr 220 hin behauptet worden, und die apologetischen Bemühungen des Origenes zeigen, wie schwer es hielt, das Princip des Kanon, welches der Fragmentist im Namen der katholischen Kirche vertritt, noch um die Mitte des 3. Jahrhunderts rein durchzuführen. In Wahrheit ist es auch zu keiner Zeit consequent durchgeführt worden; darum hörte der Widerspruch auch nicht eher auf, als bis Gewohnheit und Herkommen selbst die Inconsequenzen ehrwürdig und heilig gesprochen hatten.

auf jene Bewegungen (in den Jahren 160—220 etwa) sich haben zu Schulden kommen lassen — vielleicht hat Eusebius als Historiker nirgendwo mehr gesündigt als H. e. V, 14—19 —, beginnen grade dort, wo sie eine Sectenstiftung des Montanus an die Stelle eines Kampfes zweier Richtungen setzen, der mit der Niederlage der älteren und legitimen Partei und folgerecht deshalb mit ihrer Verkümmernng endete. Was es mit dem sogenannten „Aufhören der apostolischen Gnadengaben“ für eine Bewandnis hat, braucht nicht mehr nachgewiesen zu werden ¹⁾. Die Kirche hat seit dem Ende des 2. Jahrhunderts die „Gnadengaben“ mit Ausnahme der Krankenheilungen und der Dämonenaustreibungen förmlich unterdrückt. Die Prophetie anlangend, so hat sie dieselbe dulden müssen, nachdem sie den Geist kräftig gedämpft und an bestimmte Regeln gebunden hatte. (Der Antimontanist bei Euseb. H. e. V, 17.) Dass sie durch Aufstellungen jener Regeln sich der Anschauung näherte, die einst Paulus bekannt hatte, geschah von ungefähr, oder besser, war ein Ausdruck ihrer Verlegenheit. Die Heidenkirche hat ein drittes zwischen der ekstatischen und der nur vorgegebenen Prophetie niemals gekannt, die Möglichkeit eines solchen dritten vielleicht auch niemals ernsthaft vorausgesetzt. Der beste Beweis dafür ist das sofortige Erlöschen der Gemeindeprophetie seit dem Ende des 2. Jahrhunderts. Nachdem einmal diese dahin, jeder Anspruch neuer prophetischer Orakel auf massgebende Bedeutung in der Kirche völlig unterdrückt und der Kanon zu einer vom Geschlecht der Gegenwart unerreichten Höhe erhoben war, konnte die Kirche beruhigt den prophetischen Anwandlungen einzelner wiederum Raum geben. Ihre Bischöfe haben unter solchen Umständen selbst weder Ahnungen noch Prophezeihungen und Visionen verschmäht, wo es galt, die von ihnen beschlossenen Massregeln in schwierigen kirchenpolitischen Kämpfen oder in Fragen

¹⁾ Leider hat sich Bückmann in seinem fleissigen Aufsätze: „Ueber die Wunderkräfte bei den ersten Christen und ihr Erlöschen“ (Zeitschr. f. d. luth. Theol. 1878, S. 216f.) zu einer historisch-kritischen Beurteilung derselben nicht entschliessen können.

der Kirchen- und Lehrzucht ihren Gemeinden zu empfehlen (für Cyprian vgl. Ep. 11, 3. 4; 16, 4; 39, 1; 57, 1. 2; 66, 10; 40, De mortalit. 19; für Dionysius Alex. mehrere Stellen bei Euseb. H. e. VI, 40 — VII, 7). Das alles berührte ja die Sammlung heiliger Schriften längst nicht mehr.

These 10—13. Der Verfasser hatte von der neuen Sammlung behauptet, dass sie nur Apostolisches enthalten dürfe; aber da ihm nicht alles Apostolische deshalb schon kanonisch ist, so muss er ein zweites Princip des Kanon geltend machen. Welches ist das? Wir erhalten darauf eine deutliche Antwort, wenn wir die Art und Weise beachten, in welcher der Verfasser die Paulusbriefe behandelt hat (Z. 39—63). Dieser Abschnitt ist vielleicht der denkwürdigste und beachtenswerteste in dem ganzen Fragment; denn er legt Zeugnis ab von einer geschichtlichen Entwicklung, die wir ohne ihn zwar erraten oder erschliessen, schwerlich aber belegen könnten. Zur Orientirung wird es nötig sein, an einige bekannte Tatsachen zu erinnern. Bei Irenäus, Theophilus, Tertullian liegt ein neutestamentlicher Schriftenkanon mit bestimmten Attributen abgeschlossen vor ¹⁾ und wird als ein Gegebenes vorausgesetzt und behandelt. Zu diesem Kanon gehören fraglos die 13 Paulinischen Briefe. Irenäus beginnt sein ketzerbestreitendes Werk (B. I Praef.) mit Citaten aus den Pastoralbriefen ²⁾, Theophilus (III, 14) citirt II. Tim. 2, 1f. Tit. 3, 1. Röm. 13, 7f. neben Jesaj. 66, 5, Matth. 5, 44f.; 6, 3 mit der Formel *ὁ Θεὸς λόγος κέλεται*, der Brief der gallischen Christen an die kleinasiatischen Gemeinden (Euseb. V, 1. 2) ist mit Anführungen aus den Briefen des Paulus durchzogen, Clemens Alex. legt seinen moralischen Erörterungen im Protrepticus viele Stellen aus den Pastoralbriefen zugrunde, Tertullian endlich macht von den Paulusbriefen und speciell auch von den Pastoralbriefen den ausgiebigsten Gebrauch und beruft sich auf dieselben

¹⁾ Von den Controversen über die Zugehörigkeit einiger Schriften zu diesem Kanon darf in diesem Zusammenhang abgesehen werden.

²⁾ S. auch I, 9, 3; II, 18, 6; III, 3, 2. 4; III, 14, 1. Gelehrte Untersuchungen über Paulusbriefe III, 7, 1; 14, 1; IV, 26, 2.

wie auf die Evangelien ¹⁾. Scharfsichtige Augen haben aus der Auffassung dieser Briefe bei Irenäus und Tertullian allerdings herauslesen können, dass Paulus mit seinen Briefen damals noch ein Neuling im Kanon war ²⁾; wir dürfen diese Erkenntnis zunächst auf sich beruhen lassen. Zugestanden ist allerseits, dass die genannten Schriftsteller die volle kanonische Dignität der Paulusbriefe anerkennen und dass sie nichts darüber verraten, auf welchem Wege ³⁾ und warum die Paulusbriefe in den Kanon gekommen sind. Aber weiter: sie wissen lediglich von einem Princip des neutestamentlichen Kanon, dass ist das der Apostolicität der Bücher desselben. Wenigstens habe ich ein anderes bei ihnen nicht zu entdecken vermocht. Das Lucas-Evangelium ist das des Paulus, das Marcus-Evangelium das des Petrus, die übrigen Schriften sind im Kanon lediglich, weil sie apostolische sind. Endlich ist Overbeck (a. a. O. S. 8) im Rechte, wenn er behauptet, dass die Paulinischen Briefe bei Irenäus und Tertullian im Schatten der Apostelgeschichte stehen, d. h. nach ihr interpretirt werden, und dass die Grundbegriffe des Paulinischen Evangeliums noch immer begraben sind, ihre gelehrte Wiedererweckung kaum erst begonnen hat. Andreerseits ist darauf hinzuweisen, dass bis über die Mitte des 2. Jahrhunderts, in welcher Zeit es neben dem Alten Testament zwar alle möglichen Sammlungen von neuen heiligen Büchern und Gemeindeleseschriften, aber noch keinen neutestamentlichen Kanon gab, die Stellung zu den Paulinischen Briefen eine sehr verschiedene gewesen ist. In vielen Gemeinden sind sie gewiss von ältester Zeit an neben anderen Schriften verlesen worden (I. Clem., Polykarp,

1) Auch die Testam. XII Patriarch. (Beniam. 11) setzen die Kanonisirung der Paulusbriefe voraus: *ἐν βίβλοις ἁγίαις ἔσται ἀναγραφόμενος καὶ τὸ ἔργον καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ.*

2) Overbeck, Ueber die Auffassung des Streites des Paulus mit Petrus in Antiochien bei den Kirchenvätern, 1877, S. 8—13.

3) Wenn Tertullian *adv. Marc.* V, 21 die Pastoralbriefe *de ecclesiastico statu compositas* nennt, so streift er damit nicht einmal das historische Zeugnis welches der Verfasser des Fragments Z. 62f. überliefert hat.

II. Petr.), bei Marcion hatten sie mit Ausschluss der Pastoralbriefe neben dem Lucas-Evangelium allein kanonisches Ansehen, die Timotheusbriefe fehlten wahrscheinlich auch im Kanon Tatian's, wenn von einem solchen geredet werden darf¹⁾, in manchen Gemeinden mögen Paulusbriefe in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts überhaupt noch nicht gelesen worden sein, doch fehlen dafür Beweise. Auch besitzen wir kein Zeugnis darüber, dass Paulus in den Kreisen der Grosskirche zur Zeit der apostolischen Väter und Justin's irgendwo feindselig ignorirt worden sei²⁾. Das Problem, wel-

1) Die Behauptung des Hieronymus (Praef. in Comment. in ep. ad Titum), Tatian habe den Titusbrief anerkannt, ist auffallend genug, aber schwerlich zu beanstanden. Dass Tatian sich besonders mit Paulusbriefen beschäftigt und sie als Autoritäten verwendet hat, ist a priori wahrscheinlich, wird aber durch seine Apologie, durch Euseb. IV, 29, 6 und Iren. III, 37 (IV, 68, 2), Clem. Alex. Strom. III, 12, 81. 82, Hieron. Comment. in ep. ad Gal. c. 6 ausdrücklich bestätigt. Ausgiebiger Gebrauch der Paulusbriefe bei den Valentinianern ist urkundlich constatirt; vgl. Ptolem. ep. ad Flor. und Henrici, Valent. Gnosis, passim und S. 192. Die Pastoralbriefe sind aber auch von den Valentinianern nicht verwendet worden. Eine Ausnahme bildet das Citat aus dem 2. Timotheusbrief bei Herakleon, s. Henrici a. a. O. S. 146.

2) Ueber die Verwendung der Paulinischen Briefe seitens der Häretiker hat man Klage führen müssen (II. Petri 3, 16; Iren. IV, 68, 2) und die „Dunkelheiten“ der Briefe waren unbequem (II. Petri I. c.; Iren. III, 7, 1); sieht sich doch Irenäus deshalb sogar bereits genötigt, Untersuchungen über den Paulinischen Sprachgebrauch anzustellen. Aber ein feindseliges Ignoriren ist nirgends bezeugt. Woher sollte dasselbe auch stammen? Will man auf die Einflüsse des Judenchristentums recurriren, so müsste man bis auf das apostolische Zeitalter hinaufgehen und annehmen, dass die Heidenkirche die Aversion gegen Paulus ohne ihre ursprüngliche Begründung übernommen hat; die Sache wäre geblieben, während das Motiv sich geändert; denn directe Einflüsse des Judenchristentums auf die Heidenkirche sind schon für die Zeit des Justin, ja noch früher, nicht mehr nachweisbar. Man könnte darauf hinweisen, dass die Person und die Briefe des Paulus etwa der christlichen Apologetik hinderlich waren, aber mehr und anderes, als dass sie für sie gleichgültig waren, wird sich nicht erreichen lassen, und so wird man im äussersten Falle ein Ignoriren des Mannes und seiner Predigt zuzugestehen haben.

ches hier vorliegt, bleibt auch ohnedem gross genug. Die Frage, wie die Evangelien kanonisch geworden sind, ist dem gegenüber verhältnismässig leichter zu beantworten; aber wie ist die Kluft zu überbrücken, die durch die gänzlich verschiedene Stellung der Gemeinden um 150 und um 185 zu den Paulusbriefen bezeichnet ist?

Der Verfasser des Fragments findet augenscheinlich die 13 Paulinischen Briefe in der kirchlichen Sammlung bereits vor und verrät auch nichts davon, dass in der katholischen Kirche selbst ein Widerspruch gegen ihre Zugehörigkeit zu derselben besteht; aber er fühlt noch das Bedürfnis, ihre Stellung im Kanon zu rechtfertigen, und wir haben oben bereits gesehen, dass er die Auskunft, sie seien kanonisch, weil sie apostolisch seien, noch nicht kennt. Weder bei den Evangelien, noch bei der Apostelgeschichte kommt es dem Verfasser in den Sinn, ihre Zugehörigkeit zum Kanon zu rechtfertigen, aber auch nicht bei dem Judasbrief und den Johannesbriefen. Zunächst constatirt er (Z. 40f.), dass man sich über Zahl, Ort der Abfassung und Zweck der einzelnen Briefe aus diesen selbst leicht orientiren könne; die Adresse nennt er in diesem Zusammenhange nicht, denn mit dieser hat es eine besondere Bewandnis. Obgleich er betreffs des Zwecks auf die Lectüre der Briefe verwiesen hat, so hält er es doch für nötig, denselben für die ausführlichen Korinther-, den Galater- und den Römerbrief ausdrücklich anzugeben (Z. 42f.). Schismen und Häresien ¹⁾ hat der Apostel den einen, die Beschneidung den anderen verboten, den Römern hat er Christum als Inhalt und Princip des Alten Testaments eingeschärft. Das aber sind, fährt der Verfasser fort, alles Punkte, über welche wir Katholiken zu streiten haben ²⁾. Mit andern Worten: diese Briefe sind

Beide waren gleich unverständlich und man brauchte sie nicht notwendig.

¹⁾ *Scysmae heresis* ist natürlich verderbt (Z. 42); *schisma et haereses* die leichteste Aenderung; ob die richtige, steht dahin.

²⁾ Z. 46f.: *De quibus singulis necesse est a nobis disputari.*

wichtig, um in der Gegenwart zu bestimmen, was christlich sei, und die häretischen Meinungen der Irrlehrer abzuweisen. Aber der Verfasser begnügt sich damit noch nicht. Er geht zu der Adresse der Briefe über ¹⁾. Paulus hat nicht ausdrücklich an die gesammte Kirche geschrieben, das ist der Rede Sinn, sondern lediglich an bestimmte Gemeinden. Aber er hat an sieben Gemeinden geschrieben, die Siebenzahl ist die ökumenische Zahl, also hat Paulus doch an die Gesamtkirche, die eine katholische Kirche, seine Briefe adressirt. Diese mystische und Misverständnissen ausgesetzte Weise, den wahren Adressaten zu bezeichnen, hat er jedoch nicht selbst erfunden; vor ihm hat schon einer der Zwölfe, Johannes, in seiner Apokalypse das Gleiche getan. Damit ist alles gesagt, was zur Rechtfertigung der Zugehörigkeit der Gemeindebriefe des Paulus zu bemerken nötig ist. Wir erkennen aus diesen Ausführungen, dass der Verfasser dem Grundsatz folgt, nur solche Schriftstücke dürfen in dem Kanon enthalten sein, die offenkundig der ganzen Kirche gelten, ein Grundsatz, den weder Irenäus noch Tertullian bekunden, weil sie den ökumenischen katholischen Charakter aller in dem Kanon ²⁾ befassten Bücher als selbstverständlich bereits

¹⁾ Ich beziehe *quibus* (Z. 46) auf *scysmae heresis etc.*, schliesse den Satz mit *disputari* (Z. 47), fasse das *cum* (Z. 47) wie *licet* (Z. 58) concessiv, lasse den Nachsatz mit *una tamen* (Z. 55f.) beginnen und erkläre *verum — iteretur* (Z. 54—55) als Zwischensatz. Der Hessesche Vorschlag, nach *scripsit* (Z. 46) stark zu interpungiren, den mit *cum* beginnenden Satz (Z. 47) nach *septima* (Z. 54) zu schliessen und auf das Vorhergehende zu beziehen, den Satz *verum — iteretur* endlich als Vordersatz zu *una tamen etc.* zu fassen, hat den grammatischen Augenschein für sich, ist aber sachlich undurchführbar, worüber Hesse selbst am besten belehrt.

²⁾ Der Verfasser des Fragmentes will also nur katholische Briefe in den Kanon aufgenommen wissen, und deshalb stempelt er die Paulinischen Briefe zu solchen. In späterer Zeit, als das Princip der Apostolicität sich durchgesetzt hatte, konnte man wieder unbefangen zwischen Briefen mit specieller Adresse und katholischen Briefen unterscheiden (Origenes; Stellen bei Hilgenfeld, Einleitung in das Neue Testament, S. 114). Was Apollonius (bei Euseb. H. e. V, 18, 5) unter *καθολικῆ ἐπιστολῆ* verstanden hat, lässt sich ganz

voraussetzen. Indem aber unser Verfasser sich noch verpflichtet fühlt, den Beweis anzutreten, dass den paulinischen Briefen wirklich katholischer Charakter zukommt, und an die apostolische Qualität ihres Verfassers (Z. 48) nicht apeliren will, vertritt er für uns eine Stufe in der Bildungsgeschichte des Kanons, die sonst unbezeugt ist. Wohl hat man auch später noch sich an der mystischen Siebenzahl der Paulinischen Gemeinden erbaut oder erfreut¹⁾; aber man hat mit ihr gespielt; denn keine Theorie verlangte sie mehr. Unser Verfasser aber hat in derselben keinen geistvollen Einfall produciren wollen, sondern ihm ist sie eine apologetische Auskunft von höchstem Belang. Dies zeigt sich weiter sowohl in seiner Beurteilung der Pastoralbriefe als der drei katholischen Briefe (Z. 68f.), die er anerkennt. Wenn er die Zugehörigkeit des jedenfalls am Ende des 2. Jahrhunderts ganz spärlich bezeugten Judasbriefes zum Kanon einfach constatiren kann, ohne es für nötig zu halten, auch nur ein Wort der Rechtfertigung zu verlieren, so zeigt das deutlich, dass er nach den beiden Grundsätzen urteilte; kanonisch ist nur das Apostolische, und kanonisch ist nur das Kirchlich-Katholische. Deshalb passirt der Judasbrief mit seiner Adresse an die ἡγαπημένοι καὶ τετηρημένοι κλητοί ebenso unbeanstandet, wie der adresselose 1. Johannesbrief und der an die Kirche, die ἐκλεκτῇ Κερά, gerichtete zweite, während die Paulusbriefe erst gerechtfertigt werden müssen und der 3. Johannesbrief um seiner Adresse „Γὰρ τῷ ἀγαπητῷ“ willen überhaupt nicht in Betracht gezogen wird²⁾.

sicher nicht mehr ermitteln. Ein sehr beachtenswertes Seitenstück zur Bezeichnung der Paulusbriefe als katholischer durch den Verfasser des Fragmentes bietet Eusebius (H. e. IV, 23, 1). Er nennt die Briefe des Dionysius von Korinth katholische, obgleich sie an bestimmte Gemeinden gerichtet sind, weil sie, in einer Briefsammlung vereinigt, der ganzen Kirche nützlich sind und in der ganzen Kirche circuliren. Aber Eusebius denkt nicht daran, die Briefe deshalb für kanonisch zu halten. Das Princip der Katholicität ist für den neutestamentlichen Kanon somit nicht mehr massgebend.

1) Stellen bei Hesse; s. besonders Cyprian, Testim. I, 20; Ad Fortun. 11.

2) Dies ist die einfachste Erklärung für die scheinbar auffallende

Bevor wir zu den Pastoralbriefen übergehen, sind in Bezug auf die Ausführungen des Verfassers über die Gemeindebriefe des Paulus noch zwei Punkte zu erledigen.

Es fragt sich erstlich, ob die Berufung auf das Beispiel des Johannes, welches Paulus nur nachgeahmt haben soll (Z. 47f.), dem Verfasser selbst mehr bedeutet als lediglich eine Bestätigung seines apologetischen Gedankens. Man könnte vermuten, dass Johannes das Verfahren des Paulus legitimiren solle, dass mithin Paulus einer solchen Legitimation bedürfe, und könnte so einen Beweis finden für jene angeblich auch aus anderen Erwägungen folgende Einsicht, dass die Autorität des Paulus in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts eine noch unsichere und schwankende ist. Indessen zu Schlüssen in dieser Form giebt der Text keinen Anlass; wir haben auch oben gesehen, dass eine vorläufige Erwäh-

Tatsache, dass sowohl der Murat. Fragmentist nur von einer „*Joannis duas*“ (Z. 69) redet, als auch Irenäus zwar den 2. Johannesbrief zweimal ausdrücklich erwähnt (I, 9, 3; III, 17, 8), dagegen den 3. nicht nennt. Der 1. u. 2. bilden für Irenäus, wie die letztgenannte Stelle beweist, ebenso eine Einheit, wie für den Verfasser des Fragmentes. Die Hypothese, dass derselbe Z. 69 den 2. u. 3. Brief meine, während er den ersten (Z. 26 f.), der seine Stellung nach dem Johannes-Evangelium gehabt hätte, schon dort erwähnt und erledigt habe, appellirt an die exegetische Willkür und an die Unkenntnis der Geschichte der Stellung der Schriften im neutestamentlichen Kanon. Die Trennung der beiden kleinen Schreiben wird nur von kurzer Dauer gewesen sein; sobald sich das Princip der Apostolicität als allein gültig durchsetzte, war sie wieder aufgehoben. Bereits der Standpunkt, den Irenäus selbst einnimmt, fordert die Aufnahme des 3. Schreibens. Aber ihm sind nur zwei in der Sammlung überliefert gewesen. Immerhin ist dieses Schicksal des dritten Briefes ein lehrreiches Beispiel. Es weist auf eine Zeit hin, da es einen Kanon gab, der unter einem anderen Gesichtspunkt beurteilt wurde, als der von Irenäus und Tertullian innegehalten ist. Man hat es weiter auffallend gefunden, dass der 1. Petribrief und der Jacobusbrief im Fragment fehlen und hat sogar eine Lücke constatiren wollen. Aber der letztere hat jedenfalls auch bei Irenäus und Tertullian gefehlt, und der erstere hat eine specielle Adresse. Tertullian hatte ihn nach *De orat.* 20 und *Scorp.* 12 in seinem Kanon, ob aber auch Irenäus, der ihm ein paar Mal citirt, steht dahin. Beachtenswert ist jedenfalls, dass bei den Valentinianern kein Citat nachgewiesen ist; vgl. *Heinrici, Valent. Gnosis*, S. 184.

nung grade der in der Apokalypse des Johannes enthaltenen Briefe dem Verfasser nicht unwichtig sein konnte. Wohl aber lässt sich das Urtheil nicht umgehen, dass der Verfasser — und darin stimmt er allerdings mit allen in Betracht kommenden kirchlichen Schriftstellern des 2. Jahrhunderts, Tertullian inclusive, überein — es als selbstverständlich voraussetzt, dass Paulus sich an das Vorbild der zwölf Apostel angeschlossen hat und somit auch in seiner Tätigkeit nach diesem zu beurteilen ist. Man hat deshalb nicht anzunehmen, dass der Verfasser einer bestimmten Tradition über die Abfassung der Apokalypse zur Zeit des Nero oder noch früher gefolgt ist. Er findet eine Siebenzahl der Gemeinden bei Paulus wie bei Johannes. Da ist es ihm ohne weiteres sicher, dass der Herrenjünger (Z. 9. 10) nur der Vorgänger, der spätere Paulus nur der Nachfolger sein kann. Dies ist nun ganz der Standpunkt der Zeit, und ohne Frage darf gesagt werden, dass die Ansprüche des historischen Paulus von der Kirche ignorirt worden sind. Wie man in der Apostelgeschichte die Geschichte aller Apostel berichtet fand (Z. 34), so sind die Zwölf unter den Aposteln die Vorbilder, nach denen Paulus betrachtet wird. Freilich wusste man von den Zwölfen so gut wie nichts oder vielmehr wesentlich falsches; aber Nichtwissen lässt freien Spielraum und Wissenwollen füllt denselben nach Bedarf aus, während wirkliche Ueberlieferung und Erkenntnis oft unbequem ist. Die Verweisung auf den Sieg jener Mächte über diese ist wahrscheinlich zutreffender als alle Versuche, aus bestimmten Tendenzen die neuen Urtheile abzuleiten; recurriert man doch bei geschichtlichen Forschungen noch viel zu wenig darauf, dass die Mehrzahl der Menschen zu allen Zeiten überhaupt nicht nachdenken, und dass deshalb grade die wunderbarsten Erscheinungen Producte der Gedankenlosigkeit sind, die sich darum auch gegenüber jedem vernünftigen Erklärungsversuch als spröde erweisen. Erwägt man, dass die Heidenkirchen seit dem Ende des 1. Jahrhunderts auf die Herrenworte neben den Schriften des Alten Testaments ein hohes Gewicht legen mussten, dass diese Herrenworte nur durch die Zwölfe überliefert und legitimirt sein konnten, dass auch sie allein

als die Zeugen des Lebens des historischen Jesus in Betracht kamen, dass ferner allgemein die universelle Heilspredigt aus den Schriften der Propheten gefolgert wurde und dass zum Ueberfluss einige von den Zwölfen selbst in die Heidenmission eingetreten waren; nimmt man zu diesen Erwägungen noch hinzu, dass es der Heidenkirche völlig freistand, sich ein beliebiges Bild von den Uraposteln zu zeichnen — womit die Apostelgeschichte teilweise schon begonnen hat —, während die Briefe des Paulus in ihrer Polemik unverständlich, in ihren Anweisungen über christliches Leben, Verfassung, Zucht und Cultus ungenügend und sonderbar, in ihren dogmatischen Ausführungen mindestens unbrauchbar erschienen: so ist ein Grund, darüber sich zu wundern, dass Paulus im 2. Jahrhundert immer mehr zurücktritt, nicht mehr vorhanden. Es sind dabei die unbequemen Berufungen der Valentinianer, Marcion's und seiner Kirche auf Paulus noch nicht einmal in Anschlag gebracht. Nur darüber kann man sich wundern, dass die Paulusbriefe sofort im Kanon erscheinen, sofort ihre feste Stelle erhalten und ein Widerspruch gegen dieselben im 2. Jahrhundert überhaupt nicht nachgewiesen werden kann, auch nicht bei den Zeitgenossen des Verfassers des Fragmentes; denn Gegner der Zugehörigkeit der Paulusbriefe zum Kanon hat er nicht im Auge. Ich vermag diese Tatsache nicht anders zu erklären als durch die Annahme, dass die öffentliche Lesung der Paulinischen Briefe in den Gemeindeversammlungen trotz jener Ignorirung des wirklichen Paulus niemals cessirt und in den weitaus meisten Kirchen stattgefunden hat. So allein lässt es sich verständlich machen, dass mit dem Kanon auch sofort diese Briefe kanonisch sind, obgleich sie ausser anderem sogar gegen das Princip verstossen, welches der Verfasser des Fragmentes für den Kanon gültig erklärt hat und welches zweifelsohne, wenn nicht das älteste, so doch älter ist als das des Irenäus und Tertullian. Eben die Beobachtung, dass der Verfasser des Fragmentes eine apologetische Auskunft braucht, um die Stellung der Briefe im Kanon nicht gegenüber Gegnern derselben, sondern gegenüber dem Princip des Kanon zu rechtfertigen, zeigt, dass sie ein gegebener und nicht

zu umgehender Bestandteil des Kanon gewesen sind. Dieser Nachweis bestätigt mithin die Behauptung Overbeck's (a. a. O. S. 13, n. 20) nicht, Paulus sei mit seinen Briefen zur Zeit des Irenäus ein Neuling im Kanon gewesen. Diese Behauptung ist vielmehr nur insofern richtig, als die Beschäftigung mit den Paulinischen Briefen neu ist, weil der Kanon selbst neu ist, man sich aber bisher wohl schon fleissig um die Evangelien und prophetischen Schriften — auch so lange sie noch nicht kanonisch waren —, nicht aber um die Briefe des Paulus gekümmert hatte. Diese sind gelesen worden, wie viele andere Briefe, nur regelmässiger und häufiger, aber als solche mehr oder weniger wirkungslos geblieben, bis ihre Heiligsprechung zwar nicht ihren Inhalt, aber ihren Buchstaben wertvoll machte und ihn zu normativem Ansehen und damit zum Gegenstand der gelehrten theologischen Exegese erhob. Es bewahrheitet sich aber die Beobachtung Overbeck's (a. a. O. S. 8), dass die Paulinischen Briefe im 2. Jahrhundert nach der Apostelgeschichte erklärt worden sind, wenn auch ohne den gewagten Zusatz, dass die Briefe ohne diese schwerlich in den Kanon gedrunge wären. Jenes Urteil Overbeck's lässt sich nämlich dahin erweitern, dass die Paulinischen Briefe nach den Traditionen über die Urapostel, wie sie vornehmlich in der Apostelgeschichte zusammengefasst sind, erklärt wurden. Dies bezeugt der Verfasser des Fragmentes, wenn er sagt, Paulus habe den Johannes in seinen Briefen an sieben Gemeinden nachgeahmt.

Auffallend ist zweitens folgende Beobachtung. Der Verfasser hat nachgewiesen, dass der Zweck der *epistulae prolixiores* mit dem zusammentrifft, was die Kirche noch heute gegenüber den Haeretikern erweisen müsse (Z. 46f.); trotzdem hält er es für nötig auch die katholische Adresse der 9 Gemeindebriefe zu ermitteln. Nach den gleichfolgenden Ausführungen über die 4 Briefe an Privatpersonen sollte man meinen, dass es ihm hätte genügen müssen, zu zeigen, dass der Inhalt der Briefe von katholischer Bedeutung sei. Entweder also ist die für die Pastoralbriefe geführte Rechtfertigung eben nur ein Notbehelf, oder er vermochte einen

der jetzigen katholischen Kirche wertvollen Inhalt nur aus den epp. prolixiores zu erheben und sah sich deshalb nach einer neuen Auskunft um, oder endlich involvirte ihm der angegebene Zweck (Untersagung der Schismen und Häresien, der Beschneidung; Christus im Alten Testament) überhaupt noch nicht die volle Katholicität. Von diesen drei Möglichkeiten ist die letztere die wahrscheinlichste; denn durch die zuversichtliche Kürze bei Beurteilung der Pastoralbriefe ist die erste ausgeschlossen, während die zweite ganz unwahrscheinlich ist. Die Gefangenschafts- und Thessalonicherbriefe — man denke z. B. nur an den Epheserbrief — hätten ihm doch die Ermittlung einer der katholischen Kirche wertvollen *causa* nicht schwieriger gemacht als die Korintherbriefe. Mithin bleibt nichts übrig als anzunehmen, dass die angegebenen Zwecke die Katholicität noch nicht verbürgten, sofern sie eben nur Einzelzwecke und deshalb nicht katholische sind. So sah er sich genötigt, die Katholicität der Gemeindebriefe aus der Adresse zu erweisen.

Wesentlich anders steht es mit den Pastoralbriefen ¹⁾. Zunächst scheinen sie viel grössere Schwierigkeiten zu bereiten als die Gemeindebriefe, und der Verfasser räumt auch willig ein, dass sie *pro affecto et dilectione* geschrieben seien ²⁾.

¹⁾ Auf den Philemonbrief, der (Z. 59) den Pastoralbriefen beigelegt ist, passt freilich die Beurteilung, welcher diese unterzogen werden, nicht; er ist einfach vom Verfasser auf diese Weise escamotirt worden; denn den Gedanken, der Philemonbrief regle die „Sklavenfrage“, konnte nur grobe Unkenntnis der Geschichte dem Verfasser unterschieben. Eine „Sklavenfrage“ gab es in der Kirche des 2. Jahrhunderts natürlich überhaupt nicht. Aber die Belassung des Philemonbriefes im Kanon wider das Princip desselben ist ein neuer Beleg dafür, dass die 10 der 13 Paulinen, welche der Verfasser einer Theorie zu Folge in 9+4 geteilt hat, bei der Schöpfung eines Kanons nicht übergangen werden konnten.

²⁾ Ich ändere am Texte nichts und übersetze: „Aber an Philemon einer und an Titus einer und an Timotheus zwei gemäss liebevoller Wertschätzung; dennoch sind sie in Ansehen bei der katholischen Kirche; bei der Feststellung der *disciplina ecclesiastica* [der Ausdruck ist unübersetzbar] sind sie für heilig erklärt worden.“ Bei-läufig erlaube ich mir die Anfrage, wie die Verehrer eines griechi-

Aber dennoch sind sie mit vollem Recht in der Sammlung kanonischer Schriften ¹⁾); denn „bei der Feststellung der *disciplina ecclesiastica* sind sie für heilig erklärt worden“. Ein Dreifaches ist in diesen Worten enthalten: 1) die Briefe gehören zum Kanon um ihres katholischen Inhaltes willen, sofern sie der gesammten katholischen Kirche ²⁾ einen wesentlichen Dienst geleistet haben ³⁾); 2) die Kirche hat das Recht,

schen Originals *disciplina* jetzt zu übersetzen gedenken; denn dass es weder mit *κανών* und *ἀγωγή*, noch mit dem neuesten von Hilgenfeld vorgeschlagenem Wort *παιδεία* getan ist, muss doch zugestanden werden.

¹⁾ *In honore ecclesiae catholicae esse* bedeutet natürlich dasselbe wie *in ecclesiam catholicam receptum esse* (Z. 66) und *in catholica haberi* (Z. 69). Diejenigen, welche die Identität dieser Ausdrücke geleugnet haben, haben keine Beweise beizubringen vermocht.

²⁾ Der Verfasser führt den Ausdruck *catholica ecclesia* erst ein, nachdem er ihn durch die Worte *una per omnem orbem terrae ecclesia diffusa esse dinoscitur* (Z. 55f.) vorbereitet hat; dann aber hat er ihn drei Mal (Z. 61f. 66. 69) angewendet, das dritte Mal ohne *ecclesia* (wie Tertull. de praeser. 26. 30, Cornelii episc. epist. ad Cypr. 48, 2, Augustin; auch dies spricht für ein lateinisches Original). Die ältesten Stellen für den Ausdruck *cath. eccl.* sind PP. App. Opp. fasc. I, 2 edit. Lips. II, p. 141 gesammelt. Bei Irenäus findet er sich bekanntlich nicht, wohl aber die Sache; bei Tertullian häufig. Vor dem Verfasser des Fragmentes haben ihn Ignatius (ad Smyr. 8, 2) und der Verfasser des Martyr. Polyk. (16, 2; 19, 2) angewendet. Ob aber diese Stellen und das Mart. Pionii (2. 9. 11. 13. 19) wirklich früher geschrieben sind als das Fragment, lasse ich hier dahingestellt. In der Moskauer Recension des Mart. Polyk. (PP. App. Opp. fasc. II, p. 168, 4) findet sich die Phrase: *ὁ ἐκκλησιαστικὸς κανὼν καὶ καθολικὸς*. Dieselbe bezieht sich aber fraglos dort auf die regula fidei. Dass unser Verfasser grade bei den Pastoralbriefen zuerst von der *eccl. cath.* spricht, kann durch den Gegensatz gegen die Marcioniten hervorgerufen sein; denn die folgende Phrase *eccles. disciplina* hätte nur *ecclesia* allein im Vorhergehenden erheischt. (Ueber die marcionitischen Kirchen im Unterschied von den gnostischen Schulsekten s. Tertullian adv. Marc. IV, 5 u. Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1877, S. 80f.)

³⁾ *Ecclesiastica disciplina* kann nur aus Tertullian's Schriften erläutert werden, den Griechen ist der Ausdruck fremd. Aus der grossen Zahl von Stellen, von denen Oehler nur einen kleinen Teil planlos gesammelt hat, hebe ich folgende hervor: De idolol. 13: *adversus fidem disciplinamque communem*. De praescript. haer. 19: *ubi appa-*

über die Aufnahme von Schriften in den Kanon zu entscheiden, der Kanon steht mithin unter der Autorität der Kirche; 3) der Verfasser weiss noch, dass die Pastoralbriefe nicht von Anfang an in der Sammlung heiliger Schriften gewesen sind; aber er berichtet von ihrer Aufnahme, ohne einen Widerspruch gegen dieselben zu berücksichtigen. Diese Aussagen sind sämtlich von fundamentaler Bedeutung für die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanon. Die erste bestätigt uns, dass der Verfasser die neue Schriftensammlung nach dem Princip des Apostolischen und Katholischen beurteilt hat. Legte er bei den 9 Gemeindebriefen den Nachdruck auf die katholische Adresse, so legt er ihn hier auf den katholischen Inhalt. Eine apostolische Schrift ist für kanonisch zu erachten, wenn sie sich durch ihren Inhalt als katholisch bewährt. Wem aber steht darüber ein Urtheil zu? Der katholischen Kirche, denn nur sie kann zu *sanctificatae sunt* logisches Subject sein. Das ist das Bedeutsame an diesem Urtheile, dass der Verfasser den Umfang des neutestamentlichen Kanon nicht als einen der katholischen Kirche gegebenen, sondern als einen von ihr fixirten ansieht ¹⁾. Davon verrät aber weder Irenäus noch Tertullian etwas mehr. Beide betrachten die Schriften des Alten und Neuen Testaments als etwas Gegebenes, beide begründen nur das alleinige Recht der katholischen Kirche auf die Auslegung der Bücher des Kanon. Wie sie das Princip der Katholicität der

ruerit esse veritatem disciplinae et fidei Christianae, illic erit veritas scripturarum. De praescr. 35. 43: *doctrinae index disciplina est.* 41: *conversatio haeretica sine disciplina, ut fidei suae congruens.* 45: *testimonia disciplinae ad probationem veritatis accedunt.* Darnach bestimmt sich der Begriff der *disciplina*. Derselbe umfasst schlechthin alle christlich-kirchlichen Functionen mit Ausnahme der dogmatischen. *Fides* und *disciplina* sind das, was wir Christentum oder Kirchentum nennen in allen denkbaren Erscheinungsformen.

1) Wenn Hesse (S. 196) aus den Worten des Verfassers schliesst, die Pastoralbriefe seien nicht durch einen Beschluss, sondern durch den Gebrauch zu heiligen Schriften geworden, so ist dieses richtig, jenes aber ein falscher Gegensatz. Sie sind bei der Feststellung der *eccl. discipl.* gebraucht und deshalb für heilig erklärt worden.

h. Schriften zwar nicht unterschlagen, aber unter der Voraussetzung seiner Selbstverständlichkeit unwirksam gemacht haben, so haben sie auch den Gedanken, dass die Kirche den Kanon, wenn auch nicht producire, so doch vermehren und ausgestalten könne, nicht mehr zum Ausdruck gebracht ¹⁾. Unser Verfasser dagegen spricht es noch ganz unbefangen als historisches Urtheil aus, dass die Pastoralbriefe nicht von Anfang an in dem Kanon waren; er weiss es noch, auf welchem Wege sie in denselben gekommen sind, fühlt kein Bedürfnis eine spätere Aufnahme als solche zu rechtfertigen und lässt es als selbstverständlich erscheinen, dass die Kirche das legitime Subject ist für eine solche Aufnahme. Niemand wird so unvorsichtig sein wollen, dem Verfasser als bewusste Erkenntnis den Gedanken zuzuschreiben, dass die Kirche den ganzen Kanon producirt, d. h. dass sie es sei, die allen Schriften, welche in dem Kanon stehen, das kanonische Ansehen verliehen habe. Damit streitet schon das, was er über die Evangelien bemerkt hat. Wohl aber steht ihm der Kanon in dem Sinne unter der Autorität der Kirche, dass dieselbe das Recht hat bei jeder Schrift nach ihrer Kirchlichkeit zu fragen und demgemäss Bücher aufzunehmen und abzuweisen. Dieses Recht hat aber nach dem Verfasser nicht nur in älterer Zeit bestanden, es besteht noch eben. Die Probe dafür, dass wir richtig erklärt haben, liefert einerseits die ursprüngliche und unbefangene Frische, in welcher die Abschnitte Z. 59—85 durchweg geschrieben sind („wir nehmen auf“, „Einige von den Unsern halten die Petrus-

¹⁾ Die Stelle De pudicit. 10, wo Tertullian bemerkt, dass der Hirt des Hermas die Aufnahme in den Kanon nicht verdient hätte und dass derselbe von allen Synoden auch der katholischen Kirche unter die apokryphen und falschen Schriften gerechnet worden sei, belehrt, dass man sich am Eingang des 3. Jahrhunderts auf den Synoden auch über die Zugehörigkeit gewisser Bücher zum Kanon verständigt hat. Damit ist aber nur für eine verhältnismässig sehr frühe Zeit belegt, was wir sonst erst aus späterer Zeit erfahren. Ein Zeugnis, dass man in der Zeit nach Irenäus noch irgendwo das Bewusstsein gehabt, Schriften zu vollem kanonischem Ansehn erheben zu können, fehlt.

apokalypse für keine kanonische Lehrschrift“, „wir verwerfen“ u. s. w.), andererseits die Beobachtung, dass er ausdrücklich nur das Alte Testament, nicht aber die apostolische Schriftensammlung für abgeschlossen erklärt (Z. 78f.). Schriften können auch noch heute von der Kirche für kanonisch erklärt werden, und in dieser Hinsicht würde dem Hirten nichts im Wege stehen; aber speciell dieses Buch kann *in finem temporum* nicht aufgenommen werden, weil es kein apostolisches, sondern ein junges Buch ist und weil es zudem prophetischen Charakter trägt. Die unbefangene Stellung des Verfassers zeigt sich weiter auch darin, dass er den Widerspruch einiger Katholiker gegen die von ihm für kanonisch gehaltene Apokalypse des Petrus einfach registriert, ohne das Bedenkliche dieser Differenz hervorzuheben. Mag auch der Widerspruch grade bei diesem Buche ihm weniger anstössig gewesen sein, so hätte er über dieselben nicht so stillschweigend hinweggehen können, wenn er nicht die Zuversicht gehabt hätte, dass die Kirche den Widerspruch in Zukunft noch ausgleichen könne und werde.

Wir können hier nicht zur Beantwortung der Frage übergehen, ob die Grundsätze, welche der Verfasser in Bezug auf den Kanon vertritt, uns nahe an die Zeit heranzuführen, da derselbe geschaffen worden ist; aber dies ist aus dem Bisherigen deutlich, dass die Gemeindebriefe des Paulus und die Pastoralbriefe eine verschiedene Geschichte in der Kirche des nachapostolischen Zeitalters gehabt haben müssen. Die Aufnahme dieser ist später erfolgt als die jener und sie ist durch bestimmte geschichtliche Entwicklungen, die dem Verfasser des Fragmentes noch im Gedächtnis sind, veranlasst worden; jene waren da, sobald es einen Kanon apostolischer Schriften gab.

These 14—20. Der Verfasser hat für die Aufnahme der Pastoralbriefe in den Kanon den Ausdruck gebraucht: *sanctificatae sunt*. Derselbe kann nicht anders übersetzt werden als „sie sind heilig erklärt worden“; denn dass die Kirche Schriften, die an sich nicht heilig sind, zu solchen machen kann, kann der Verfasser nicht vorausgesetzt ha-

ben¹⁾. Wohl aber steht ihr ein Urteil über die Heiligkeit von Schriften zu, weil sie selbst als *ecclesia catholica* zugleich die *ecclesia sancta* ist, d. h. den heiligen Geist in ihrer Mitte hat und somit alles geistlich erkennt und richtet. Sind aber die Pastoralbriefe, sofern sie mit Recht dem Kanon angehören, heilige Schriften, so folgt, dass allen in demselben befassten Büchern dieses Attribut zukommen muss. Sie teilen es mit den Schriften der Propheten, die von Anfang an in der Kirche als heilige Schriften bezeichnet worden sind²⁾. Aber während für die alttestamentlichen Schriften sich das Prädicat der Heiligkeit unmittelbar aus ihrem Ursprunge ergibt, da der h. Geist selbst in ihnen gesprochen hat, so recurriert der Verfasser für die Heiligkeit der neutestamentlichen Schriften nirgendwo auf ihren Ursprung. In der unbefangenen Weise erzählt er, Lucas habe sein Evangelium in seinem Namen nach eigenem Bedünken geschrieben und habe seine Geschichtserzählung verfasst auf Grund der Quellen, soweit sie ihm zugänglich gewesen sind. Der Impuls zur Abfassung des Johannesevangeliums ist nicht vom heiligen Geiste, sondern von den Mitjüngern und Bischöfen des Apostels ausgegangen. Zwar erwartete Johannes eine Offenbarung Gottes an alle; aber nicht ein Evangelium wird offenbart, sondern dem Andreas wird vom heiligen Geiste mitgeteilt, dass Johannes *suo nomine* alles niederschreiben solle³⁾. Paulus hat *pro correptione* zweimal an die Ko-

¹⁾ Ueber *sanctificare* in der Itala vgl. Rönsch, Itala u. Vulgata, S. 178; über ähnliche Composita S. 174f.

²⁾ Vgl. 1 Tim. 3, 15: *ἐσὶν γράμματα*. 2 Clem. 43, 1: *αἱ ἐπεὶ βιβλοῦ*. 45, 2 (Cod. C): *αἱ ἐπεὶ γραφαί*. 53, 1. Polyc. 12, 1: *sacrae litterae* (dazu Zahn, p. 128, 7).

³⁾ Die ganze Erzählung hat ihre Spitze in dem Satze: *ut recognoscentibus cunctis Johannes suo nomine cuncta describeret* (Z. 14f.) und stellt sich als der erste apologetische und harmonistische Versuch dar, die auffallende Tatsache zu erklären, dass das Evangelium des Augenzeugen und Lieblingsjüngers allein eine Beglaubigung (21, 24) hat. Gott hat diese Beglaubigung angeordnet, einer so ausserordentlichen Weisung bedurfte es; denn wer könnte sonst es wagen, Worte des Johannes zu bestätigen. Die Fassung von *recognoscere* = sich erinnern ist sprachlich möglich, aber sie ist nicht

rinther und Thessalonicher geschrieben, die Briefe an seine Freunde sind aus liebevoller Hochschätzung derselben entsprungen, die Weisheit Salomonis endlich ist von Freunden desselben zu seinen Ehren verfasst worden. Darnach kann darüber kein Zweifel sein, dass die Männer, unter deren Namen die neutestamentlichen Schriften stehen, für die wirklichen und selbständigen Verfasser derselben zu halten sind. Eine Inspiration derselben als Schriftsteller ist somit ausgeschlossen. Die älteste Kirche besass einen klaren Begriff von Inspiration; inspirirt sind die prophetischen Schriften; für diese sind die Namen ihrer menschlichen Verfasser nur Etiquetten oder besser chronologisch wichtige Etiquetten; Schriften einer anderen Literaturgattung können zunächst gar nicht für inspirirt gehalten werden, so lange der Begriff der Inspiration gilt, den z. B. Athenagoras (Suppl. 8, p. 8 B), der Verfasser der Cohortat. ad Gr. (8) u. A. formulirt haben ¹⁾. Dennoch spricht unser Verfasser den Neutestamentlichen Schriften das Prädicat der Heiligkeit zu. Wie er dasselbe nicht auf die Inspiration ihrer Verfasser gegründet hat, so auch nicht auf das apostolische Amt derselben; denn im letzteren Falle könnten die Schriften nicht von der Kirche für heilig erklärt werden. Mithin kann der Charakter der Heiligkeit den Schriften nur zukommen um ihres Inhaltes willen; mit ihrem katholischen Zweck und Inhalt ist das Prädicat der Heiligkeit bereits gesetzt, so gewiss die Kirche, welche die katholische und wahre ist, eben deshalb auch zugleich die heilige ist.

Es fragt sich aber, wie sich diese Anschauung des Verfassers über die Heiligkeit neutestamentlicher Schriften zu den früheren und späteren Urteilen in der Kirche verhält.

Paulus ist sich bewusst, dass sein Evangelium nicht Menschenwort, sondern Gottes Wort ist (1 Thess. 2, 13), und er verlangt, dass die *παραδόσεις*, die er seinen Gemeinden

nur syntactisch die schwierigere, sondern sie verdunkelt auch den Sinn der Ausführungen des Verfassers vollständig.

¹⁾ Vgl. auch 2 Petr. 1, 21; doch ist die Fassung dort vielleicht anders zu verstehen.

εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς einzuschärfen hat, von ihnen gehalten werden (2 Thess. 2, 15). Nicht nur dort, wo er Herrengedote einzuschärfen hat (1 Cor. 7; 14, 37), fordert er unbedingten Gehorsam, sondern auch von Anordnungen, für die er ein bestimmtes Herrenwort nicht hat, bemerkt er: οὕτως ἐν ταῖς ἐκκλησίαις πάσαις διατάσσομαι (1 Cor. 7, 17). Aber natürlich hat er damit weder die Inspiration seiner Briefe behauptet, noch ihnen als Briefen Heiligkeit beigelegt. Das richtige Verständnis seiner Worte ergibt sich aus 1 Cor. 2, 4f. 10f. Der Verfasser des ersten Clemensbriefes nennt die Apostel (c. 5, 3) die guten Apostel (vgl. Clem. Hom. 1, 16 p. 19, 8: ὁ ἀγαθὸς Πέτρος), dann führt er im Folgenden Petrus und Paulus ohne ein Beiwort auf, ganz wie der Verfasser des Fragmentes (Z. 4), Polykarp (9, 1; 11, 2), Ignatius (ad Eph. 12, 2; ad Rom. 4, 3; ad Smyr. 3, 2), Pseudoclemens (5, 3f.) und Papias (Euseb. H. e. III, 39, 15). Cap. 47, 1 fordert er auf, den Brief des seligen Paulus in die Hand zu nehmen. Auch Polykarp sagt (3, 2) ὁ μακάριος κ. ἔνδοξος Παῦλος (11, 3: ὁ μακάριος Π.) und der Verfasser des Fragmentes schreibt Z. 47f.: *ipse beatus apostolus Paulus*. (Vgl. Ptolem. ep. ad Floram: ὁ ἀπόστολος Παῦλος δηλοῖ; ὁ ἀπόστολος ἔδειξε Παῦλος.) Selbst der Verfasser der Ignatianischen Briefe hat niemals von den heiligen Aposteln gesprochen¹⁾. Die Parallele von Aposteln und Propheten ist freilich uralt; aber sie hat mit dem Schrifttum überhaupt nichts zu tun. Andererseits ist es gewiss nur eine allgemeine altkirchliche Vorstellung, die Ignatius ausgesprochen hat, wenn er es als selbstverständlich (ad Trall. 3, 3) voraussetzt, dass Apostel das Recht haben, allgemeine kirchliche Verordnungen zu erlassen. Indes auch diese Vorstellung darf nicht auf den Umfang ihrer Briefe übertragen werden. Zwar sagt Polykarp (3, 2) ausdrücklich, dass die

¹⁾ Heilige Presbyter: Ignat. ad Magn. 3, 1. Heilige Märtyrer: Mart. Polyc. 17, 2. Heilige Apostel allerdings Paulus Ephes 3, 5, aber in gehobener Rede; als Titel erst im 3. Jahrhundert und bei Eusebius. Diesem und nicht dem Hegesipp gehört zweifelsohne auch der Ausdruck ὁ ἱερός τ. ἀποστόλων χορός an (H. e. III, 32, 8).

Philippische Gemeinde durch fleissige Beschäftigung mit den Paulinischen Briefen auf dem ihr gegebenen Glauben sich erbauen werde, und nach dem Verfasser des 1. Clemensbriefes hat Paulus ἐπὶ ἀληθείας πνευματικῶς περὶ ἑαυτοῦ τε καὶ Κηφῶ τε καὶ Ἀπολλώ geschrieben, aber Polykarp's Worte führen nicht über das Selbstverständliche hinaus und in geistlicher Weise schreibt jeder, der den „Geist“ besitzt ¹⁾. So ist sich die römische Gemeinde in eben diesem Briefe bewusst, dass ihre Worte an die korinthische Gottes Worte sind (59, 1), sie fordert deshalb dieselbe auf, gehorsam zu werden τοῖς ὑφ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ²⁾ (63, 2), nicht ihnen, sondern Gott selbst würden sie dann nachgeben (56, 3). Ebenso erklärt Ignatius (ad Philadelph. 7, 1) eine Anweisung, die er der Gemeinde giebt, für eine φωνή Θεοῦ, beruft sich aber für dieselbe auf eine besondere Gottesoffenbarung. Als der neutestamentliche Kanon sich bildete, gab es mithin eine Vorstellung heiliger apostolischer Schriften, sofern sie nicht Apokalypsen waren, überhaupt noch nicht. So erklärt es sich, dass unser Verfasser von einem *sanctificare* durch die Kirche unbefangen sprechen kann, und dass er diese Heiligkeit der Schriften noch durchaus nicht auf den Ursprung derselben, auch nicht auf die Heiligkeit ihrer Verfasser als Apostel, sondern auf ihren katholischen Inhalt zurückführt. In dem Momente aber, wo das Bewusstsein um das Princip der Katholicität für die im Neuen Testament gesammelten Schriften verschwand, musste auch das Prädicat der Heiligkeit eine andere Begründung erhalten. Ist aber dann der Grundsatz der Apostolicität der für den Kanon massgebende geworden, so musste die Heiligkeit auch von ihr abgeleitet werden. Je mehr die persönliche Bedeutung der Apostel hinter der ihrer Schriften verschwand, um so sicherer fiel dann das Prädicat der Heiligkeit der Schriften

1) Vgl. J. Delitzsch, De inspiratione S. S. quid statuerint patr. apost., p. 58sq. Alle Christen besitzen den heiligen Geist, handeln, schreiben u. s. w. διὰ πνεύματος ἁγίου, s. Act. 13, 15.

2) Die Verbindung der Worte διὰ τ. ἁγ. πν. mit γεγραμμ. ist eben um der parallelen Stellen 59, 1; 56, 3 willen wahrscheinlicher als die mit ἐκκόψητε.

auf den Moment ihres Ursprungs. Diese neue Vorstellung von der Inspiration der neutestamentlichen Schriften war aber seit dem Ende des 2. Jahrhunderts um so leichter zu vollziehen, als die Kirche ja die ekstatische Prophetie als falsche abzulehnen begann. Eben weil ihr von da ab eine klare Vorstellung von Prophetie und Inspiration überhaupt abhanden kam, konnte sie nun ohne Schwierigkeit auch solchen Schriften Inspiration zuschreiben, deren Merkmale bisher die Annahme einer solchen überhaupt nicht aufkommen liessen. Erst im Laufe des 3. Jahrhunderts hat sich die formelle Gleichstellung der alt- und neutestamentlichen Schriften allmählich vollzogen, sofern nun auch der Ursprung beider Schriftklassen als identisch angegeben wird. Aber die Anfänge dieser Entwicklung finden sich schon deutlich bei Irenäus, Theophilus und Tertullian. Wenn Theophilus (ad Autol. III, 12) bemerkt, dass die Aussprüche der Propheten und Evangelien über die Gerechtigkeit zusammenstimmen *διὰ τὸ τοὺς πάντα πνευματοφόρους ἐνὶ πνεύματι Θεοῦ λελαλημένοι*, so lässt sich nicht verkennen, dass hier Propheten und Evangelisten auch formell gleichgestellt sind und die Evangelien somit auf göttliche Inspiration zurückgeführt werden. Wenn die neutestamentlichen Schriftsteller — denn diese sind verstanden — auch II, 22 *πνευματοφόροι* heissen (*πάντες οἱ πνευματοφόροι, ἐξ ὧν Ἰωάννης λέγει*) und zusammen mit den *ἅγιοι γραφαί* erwähnt werden, so ist deutlich, dass Theophilus grade darauf schon Gewicht legt, dass die neutestamentlichen Schriftsteller in demselben Sinn Inspirirte sind wie die alttestamentlichen, die er II, 9 mit dem Namen *πνευματοφόροι* bezeichnet hatte¹⁾. Nun lässt sich andererseits nicht leugnen, dass daneben auch noch im 3. Jahrhundert, wie oben bemerkt, eine Betrachtung nachwirkt, die die formelle Unterscheidung von prophetischen und apostolischen

1) Tertullian setzt die Inspiration der neutestamentlichen Schriften im strengsten Sinne voraus; vgl. die wichtigen Stellen: De virg. vel. 4; de resurr. 24; de ieiun. 15. Seine Exegese ist durchaus von diesem Dogma beherrscht.

Schriften festhält; sie ist jedoch bereits ganz blass und wirkungslos.

Aber es fragt sich, ob nicht schon von dem Verfasser des Fragmentes selbst die neue Vorstellung angebahnt ist, die erst im 3. Jahrhundert zum Abschluss gekommen ist. Z. 16 f. räumt er unbefangen eine Differenz zwischen den Principien, d. h. den Anfängen ¹⁾ der Evangelienbücher ein und erklärt dieselbe aus dem verschiedenen schriftstellerischen Ursprung derselben. Er bemerkt, dass die Differenz für den Glauben der Gläubigen nicht anstössig sei ²⁾; aber er fügt einen Grund hinzu, weshalb sie nicht anstössig sei: weil in allen Evangelien alle Stücke über die Geburt, das Leiden, die Auferstehung u. s. w. *uno ac principali spiritu* dargelegt seien (Z. 19 f.). Der Verfasser sagt nicht, die Evangelien seien inspirierte Schriften, sondern er sagt: die Hauptstücke der katholischen *regula fidei* sind in den Evangelien vom heiligen Geist selbst dargelegt ³⁾; darum kann

¹⁾ Das Wort *principia* hat hier dieselbe Bedeutung wie Iren. III, 11, 10. 12 und in den dem Polykarp zugeschriebenen Fragmenten des Victor von Capua (PP. App. Opp. fasc. II, p. 171 sq.) Mit Untersuchungen über Anfänge und Schlüsse der Schriften hat die gelehrte theologische Forschung und Exegese begonnen. So berücksichtigt der Verfasser ausser den Anfängen der Evangelien im allgemeinen noch speciell den Anfang des Lucas-Evangeliums, den Anfang des 1. Johannesbriefes, den Schluss der Apostelgeschichte, den Anfang und Schluss der Paulusbriefe.

²⁾ Vgl. Tertull. adv. Marc. IV, 2: „Viderit enim si narratio-num dispositio variavit, dummodo de capite fidei conveniat.“ — Aus dem Ausdruck *fides credentium* hat man geschlossen, dass der Verfasser des Fragmentes für Katechumenen schreibe, andernfalls hätte er etwa *fides nostra* gesagt. Indes diese Annahme ist sehr unsicher.

³⁾ Dass *uno ac principali spiritu* für *ab uno etc.* steht, ist das Wahrscheinlichste. Oder soll man annehmen, dass der Verfasser selbst hier noch die Vorstellung einer directen Autorschaft des Geistes nicht vollzogen hat? So sagt Irenäus — freilich vom ganzen Umfang der Evangelien — *τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἐνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον* (III, 11, 11). Aehnlich Theophilus III, 12 (s. oben). Aus Iren. III, 2, 2 ergibt sich, warum der Verfasser des Fragmentes das solenne Prädicat des Geistes durch die beiden anderen ersetzt hat. So ist es auch kein Pleonasmus, wenn Theophilus (II, 9) von *πνευματο-*

der Glaube der Gläubigen getrost die Differenzen der Evangelienanfänge hinnehmen. Nicht um eine Inspiration der Evangelienchriften ist es dem Verfasser zu tun, sondern um das Zeugnis des Geistes für den Inhalt der Glaubensregel. Denn dass dieser in den Ausdrücken *de nativitate* etc. gemeint ist, ist fraglos ¹⁾. Wiederum offenbart sich hier das eigentümliche katholische Interesse des Verfassers am Kanon in frappantester Weise, und seine Ausführungen überbrücken die Kluft, die in der Schätzung der Evangelien durch die Stellung der Väter in der ersten Hälfte und am Ende des 2. Jahrhunderts bezeichnet ist. Zwischen dem Standpunkt, den Justin einnimmt, und dem so ganz andersartigen des Irenäus (III, 11, 11: *ὁ λόγος ἔδωκεν ἡμῖν τετραμόρφον τὸ εὐαγγέλιον*) und Theophilus liegt der unseres Verfassers mitten inne: die Evangelien sind schriftstellerische Erzeugnisse menschlicher Verfasser, aber dort, wo sie die Hauptsätze der katholischen *regula fidei* bezeugen, ist dies in oder von dem heiligen Geiste selbst geschehen. Die Entstehung dieser Auffassung aus der älteren unter dem Eindruck der gnostischen Antithesen ist ebenso verständlich, wie die Entstehung der jüngeren des Irenäus und seiner Nachfolger aus dieser. Unserem Verfasser kommt es auf den göttlichen Ursprung auch der Evangelien noch nicht an, wohl aber auf ihren vom Geist gestellten Hauptinhalt; denn wie sollte sich sonst der gnostischen Leugnung gegenüber, die sich doch auch auf Evangelien berief, die Wahrheit der Geschichte Jesu erweisen lassen, wenn nicht durch ein Zeugnis des Geistes für diese Geschichte? Aber — fahren wir mit Irenäus fort — wie soll sich das Zeugnis des Geistes erweisen lassen, wenn nicht der Ursprung dieser Schriften selbst auf den Geist oder den Logos zurückgeführt wird, und diese vier Evangelien als die von Anfang an gelegten Grundfesten

φῶροι πνεύματος ἁγίου redet. Es giebt ja auch *πνευματοφῶροι διαβόλου* (s. Herm. Mand. XI, meine Bemerkungen z. d. St. und Hesse, S. 109 f.).

¹⁾ Wie in dem ältesten römischen Symbol fehlt auch hier die ausdrückliche Erwähnung des Todes Christi (vgl. PP. App. Opp. fasc. I, 2 edit. II, p. 115sq. 137sq.).

der Kirche ausgegeben werden? Der Verfasser des Fragments bekundet seinen älteren Standpunkt eben dadurch, dass er überall das reine Interesse an dem katholischen Inhalt der Schriften offenbart. Ist dieses Interesse selbst eine Folge der gnostischen Kämpfe und entstammt es somit der Apologetik und Polemik, so verbirgt sich dasselbe doch noch nicht wie bei den Schriftstellern von Irenäus ab hinter den neu erfundenen Attributen, mit denen man die neutestamentliche Schriftensammlung auszustatten begann.

Die Auffassung von den Evangelien, wie sie sich bei dem Verfasser findet, ist freilich längst nicht mehr die alte. Nicht mehr die Herrenworte stehen zugleich im Vordergrund und sind das wesentlich normative, sondern die Geschichte Jesu gegenüber den gnostischen Entstellungen ist das eigentlich Wertvolle. Allerdings ist die Verkündigung der Tatsachen und Wendepunkte des Lebens Jesu so alt wie die christliche Predigt selbst (1 Cor. 15, 1f.). Von frühester Zeit ab hat man für die „Taten“ Christi das gleiche Interesse gehegt wie für die Worte (der Presbyter des Papias bei Euseb. H. e. III, 39, 15: *τὰ ὑπὸ τ. Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*); sind doch auch die uralten Symbole mit ihrem Bekenntnis von der Geschichte Jesu älter als die gnostischen Angriffe auf dieselbe. Aber dem Standpunkt der älteren Zeit entspricht es keinesfalls, wenn der Verfasser aus den Evangelien nur die Hauptstücke der Geschichte Jesu hervorhebt und für die schriftliche Aufzeichnung dieser Stücke die Declaration des heiligen Geistes in Anspruch nimmt ¹⁾. Auch

¹⁾ Die Ignatiusbriefe stimmen merkwürdig mit dem Gedanken des Verfassers überein. Wenn Ignatius ad Philad. 5, 1 ermahnt, man solle zum Evangelium flüchten *ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ*, wenn er 8, 2 als den eigentlichen Inhalt des Evangeliums das Kreuz, den Tod und die Auferstehung angiebt (vgl. 9, 2: *ἐξαιρέτων δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον, τὴν παρουσίαν τοῦ σωτῆρος, τὸ πάθος αὐτοῦ καὶ ἀνάστασιν*; ad Smyrn. 7, 2: *προσέχειν δὲ τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ, ἐν ᾧ τὸ πάθος ἡμῶν δεδήλωται καὶ ἡ ἀνάστασις τετελείωται* u. a. St.), so ist offenbar, dass auch für ihn der wesentliche Wert des Evangeliums in der Bezeugung des geschichtlichen Jesus gegenüber dem gnostischen Doketismus besteht. Darum kann er das Evangelium, welches er je-

dies ist neu, dass die Evangelien bereits unter dem Gesichtspunkt von Lehrschriften aufgefasst werden, und zwar gelten sie als solche in ihrem vollen Umfange; denn selbst ihre verschiedenen Anfänge, an welche die gnostische, hauptsächlich die marcionitische Kritik angesetzt, müssen als Belehrungen aufgefasst werden¹⁾. Der Verfasser setzt weiter dabei voraus, dass in allen Evangelien alles bezeugt sei, was sich auf die christologische *regula fidei* bezieht²⁾, und dass darin volle Uebereinstimmung zwischen den verschiedenen Evangelien herrsche³⁾. In allen diesen Beziehungen hat er die Stellung der altkatholischen Kirchenväter zum neutestamentlichen Kanon bereits angebahnt. Die Vorstellung von der Harmonie aller neutestamentlichen Schriftstücke und Lehrbegriffe ist die notwendige Consequenz dieser Thesen. Aber diese Consequenz hat der Verfasser selbst noch nicht gezogen. Dass er über die nächsten Bedürfnisse noch nicht hinausgedacht hat, dass es ihm nur darum zu tun ist, die katholische Kirche und ihre Lehre zu stützen, während er sich um die Stützen der Stützen noch nicht besorgt zeigt, ist ein deutlicher Beweis dafür, wie sehr hier alles wirklich

doch noch nicht im Sinne unseres Verfassers, geschweige in dem des Irenäus versteht (s. Zahn, Ignatius, S. 430f.), kurzweg als das „Fleisch“ Christi bezeichnen. Von einer Inspiration evangelischer Schriften kann bei ihm umsoweniger die Rede sein, als es ihm auf evangelische Schriften überhaupt noch nicht ankommt.

¹⁾ *Licet varia singulis evangeliorum libris principia doceantur*, sagt der Verfasser Z. 16f. Der Ausdruck *libri evangeliorum* ist sehr befremdlich. Z. 2 hat der Verfasser *evangelii librum* geschrieben, Z. 9 ist für das unverständliche *QUARTIEUANGELIORUM* vielleicht *QUARTOEUANGELIILIBRUM* zu lesen; aber der Plural *evangelia* ist Z. 17 schwerlich zu corrigiren. Somit bekundet der Verfasser, dass er in der Uebergangszeit schrieb, in welcher man bereits begann von Evangelien zu sprechen, aber der alte Ausdruck *evangelii liber* noch der gewöhnliche war. Z. 9 scheint der Verfasser auch schon *evangelium Johannis* kurzweg geschrieben zu haben (Z. 2: *secundo Lucan*). Auch Tertullian sagt (adv. Marc. IV, 5) *evangelium Johannis*.

²⁾ S. Z. 20.

³⁾ Vgl. Overbeck a. a. O., S. 4f.

noch in den Anfängen ist. Darum ist ihm auch der nicht apostolische Ursprung des Evangeliums nach Lucas gleichgültig, ebenso wie der Umstand, dass Lucas nicht Augenzeuge gewesen. Zwar hebt er es, bei dem Johannesevangelium als wertvoll hervor, dass der Verfasser desselben das selbst gesehen und gehört hat, was er geschrieben ¹⁾, aber die wesentliche Gleichwertigkeit aller Evangelien steht ihm fest (Z. 16). Sie ist darin begründet, dass in ihnen allen derselbe Geist das nach Art und Umfang Gleiche declarirt hat. Auf diesem Geisteszeugnis beruht die Heiligkeit der Evangelien. Sie ist mithin im letzten Grunde nicht anders gemeint als die der Pastoralbriefe; denn sind diese heilig, weil ihr Inhalt die Legitimation für die kirchliche Disciplina enthält, so sind jene es deshalb, weil sie die kirchliche Glaubensregel legitimiren. Der Unterschied besteht nur darin, dass für die Heiligkeit der Evangelien auch schon auf ihren Ursprung zurückgegangen wird, aber noch in der unklaren Weise, dass die volle schriftstellerische Selbständigkeit ihrer Verfasser dabei bestehen soll.

¹⁾ Beiläufig bemerke ich, dass ich in dem Fragmente von einer Verteidigung des Johanneischen Ursprungs des 4. Evangeliums seitens des Verfassers gegenüber Angriffen auf denselben nichts zu finden vermag. Z. 9—16 erzählt er eine Legende über den Ursprung des Buches, die, wie bereits bemerkt, aus Joh. 21, 24 entstanden ist, Z. 16—26 ist ein Abschnitt, der den vier Evangelien gemeinsam gilt. Die Anknüpfung des nun Folgenden ist in der Hauptsache nicht schwierig. Der Verfasser hat zuletzt bemerkt, dass alle Stücke der christologischen regula fidei in den Evangelien vom h. Geist gestellt seien. Bei der Bedeutung dieser Stücke (gegenüber dem gnostischen Doketismus) ist es selbstverständlich (vgl. zu dem *quid ergo mirum si* 1 Clem. 43, 1: *καὶ τί θαυμαστόν ἐστι*), dass sie Johannes auch in seinen Briefen hervorgehoben hat: von solchem hat er geschrieben, was er gesehen, gehört, betastet hat, und hat sich damit als Augen-, Ohrenzeugen und Berichterstatter bekannt. Also war die Person, von der er schrieb, ein sinnenfälliges Concretum; denn Johannes hat nach dem sinnlichen Eindruck von derselben geschrieben. Das ist alles, was der Verfasser sagt. Darnach ist deutlich, dass er zwar Gegner im Auge hat, aber lediglich dieselben, die ihn schon Z. 16f. beschäftigt haben, die Doketen. Wie wäre es auch denkbar, dass trotz der

These 21. Wie der Verfasser zwischen den Evangelien nicht unterscheidet, so deutet er auch keinen Wertunterschied zwischen den Büchern, die er als recipirte aufzählt, an. Alle entgegenstehenden Annahmen haben an dem überlieferten Text keinen Anhalt. Allerdings könnte man grade von hier aus auf die Vermutung kommen, dass unser Verfasser nicht einfach einen Tatbestand constatirt, sondern einen Zustand an seinem Teile erst herbeiführen will. Indes ist andererseits zu erwägen, dass weder Irenäus noch Tertullian semikanonische Bücher kennen. Wenn sie neben den alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften sich auf Bücher wie den Henoch, Hermas und andere ähnliche berufen, so ist die Erklärung dafür schon oben gegeben worden. Mit dem Kanon haben diese Schriften nichts zu tun. Die Gruppe der deuterokanonischen Bücher ist erst im 3. Jahrhundert geschaffen worden und ist wie ein Ausdruck der Verlegenheit, so auch zu allen Zeiten ein Privatbesitz der Theologen geblieben, deren alexandrinische Vorfäter sie geschaffen haben. Ja diese Schöpfung ist ein Beweis dafür, dass die Grenzen des Kanons schon seit dem Ende des 2. Jahrhunderts fest gezogene und schwer zu durchbrechende gewesen sind.

Auch eine Einteilung der kanonischen Bücher lässt sich aus dem Fragmente nicht erschliessen. Der Verfasser reiht an die vier Evangelien ¹⁾ die Apostelgeschichte, 13 Paulinische Briefe, den Judasbrief, zwei Johannesbriefe, die Weisheit Salomonis und die Apokalypsen des Johannes und Petrus. Nicht einmal der Unterscheidung in τὸ εὐαγγέλιον und ὁ ἀπόστολος hat er einen deutlichen Ausdruck gegeben. Daraus, dass am Schluss der Aufzählung der Briefe des Paulus diesem untergeschobene Schreiben abgewiesen werden ²⁾, folgt

engen Verknüpfung von *quid ergo sq.* mit dem Vorhergehenden nun plötzlich ein ganz anderes Thema den Verfasser beschäftigen sollte.

¹⁾ Dass diese unsere vier Evangelien gewesen und im Fragmente nach der Reihenfolge: Matthäus, Marcus, Lucas, Johannes behandelt worden sind, ist überaus wahrscheinlich.

²⁾ Z. 63f. Der Laodicenerbrief ist vielleicht unser Epheserbrief, der jenen Titel in dem marcionitischen Kanon führte. In diesem Fall

nicht, dass der Verfasser mit dem Judasbrief den Anfang einer neuen Gruppe hat bezeichnen wollen. Was die Reihenfolge betrifft, in welcher die Paulusbriefe aufgezählt werden, so ist es wahrscheinlich, dass der Verfasser sie so in seinem Biblexemplar vorgefunden und für eine chronologische gehalten hat ¹⁾. Aber mehr lässt sich auch über dieselbe nicht sagen; denn sie ist so undurchsichtig, dass sich schlechterdings nichts aus ihr lernen lässt.

These 22. 23. Die Schriften der apostolisch-katholischen Büchersammlung sind gleichartig, mithin darf ihnen auch nichts Fremdes beigesellt werden (Z. 63f.). Der Verfasser kennt Briefe, die unter Paulus' Namen gehen, aber sie sind erdichtet und noch dazu *ad haeresem Marcionis*. So wenig dem Honig Galle beizumischen zuträglich ist, so unpassend wäre es, diese Schriften in den Kanon aufzunehmen ²⁾. Aber auch nicht einmal solche Schriften dürfen in den Kanon gelangen, die allen Anforderungen des Kanon genügen, aber von Häretikern redigirt sind. Der Verfasser meint die Evangelien-Redactionen des Valentin und wahrscheinlich des Tatian (Z. 81f.) ³⁾.

wäre der Verfasser freilich der Leichtfertigkeit anzuklagen. Vom Alexandrinerbrief wissen wir einfach gar nichts, ihn mit dem Hebräerbrief zu identificiren war ein schlechter Einfall.

¹⁾ Korinther, Epheser, Philipper, Colosser, Galater, Thessalonicher, Römer (Z. 50f.). Korinther, Galater, Römer (Z. 42f.).

²⁾ Der Verfasser betont beides, das *nomine Pauli fictae* und das *ad haeresim Marcionis*. Zu dem ersteren vgl. Serapion (bei Euseb. h. e. VI, 12, 3): *ἡμεῖς γὰρ καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστῶν, τὰ δὲ ὀνόματι αὐτῶν ψευδεπίγραφα ὡς ἔμπειροι παραιτούμεθα γινώσκοντες ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν* (Serapion schrieb z. Z. des Septim. Severus). Unser Verfasser hat übrigens die Sap. Salom. unbedenklich aufgenommen, obgleich er weiss und sagt, dass sie nicht von Salomo verfasst ist.

³⁾ Dass Z. 81 *Tatiani* zu lesen ist und unter den abgewiesenen Schriften das *evangelicum instrumentum* des Valentin und das Diatessaron Tatians zu verstehen sind, habe ich in der Zeitschr. f. d. luth. Theol. (1874, S. 276f. 445f.; 1875, S. 207f.; vgl. Zeitschr. f. wissenschaft. Theol. 1877, S. 109f.) nachzuweisen versucht. Das Diatessaron ist bekanntlich vielfach und lange in den Kirchen des Orients

These 24. Endlich folgt aus den Bemerkungen des Verfassers zum Hirten des Hermas (Z. 73f.), dass er lediglich die kanonischen Bücher in der Kirche öffentlich und regelmässig ¹⁾ vorgelesen wissen will. Keine Schrift darf unter den Propheten und Aposteln dem Volke in der Gemeindeversammlung veröffentlicht werden ²⁾, die nicht wirklich entweder diesen oder jenen zugehört. Der Kanon übt also seine Wirkung bereits auf den Cultus aus. Der Umfang der beim Cultus zu gebrauchenden Bücher soll durch den Umfang des Kanons bestimmt werden. Wir werden

an Stelle der vier Evangelien gebraucht worden; s. jetzt auch die Doctrina Addaei und den Text des Diatessarons in der Ausgabe des Commentars von Ephräm (von Möisinger, 1877). Von Valentin sagt Tertullian ausdrücklich: *integro instrumento uti videtur* (= *utitur*, De praeser. 38). Wenn nun andererseits Irenäus III, 11, 12 von einem *evangelium veritatis* des Valentinus spricht, aber selbst zugesteht (III, 11, 10), dass die Valentinianer das Johannes-Evang. unverändert gebrauchten, so kann jenes *evang. verit.* entweder nur eine Zusammenstellung der 4 Evangelien oder ein 5. Evangelium neben den 4 Evangelien gewesen sein. Das erstere ist das Wahrscheinlichere. — Die Kunde, dass Valentin und Tatian ein neues Psalmenbuch für Marcion geschrieben haben sollen, erscheint weniger auffallend, wenn man erwägt, dass 1) eigene Marcionitische Psalmen von einem allerdings späten Berichtstatter ausdrücklich erwähnt worden sind (Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1877, S. 109f.) und dass 2) schon Clemens und Origenes eine gewisse Solidarität der Valentinianer, Basilidianer und Marcioniten in der Schriftbenutzung bestimmt bezeugen. Dass ihre Aussagen nicht etwa leichtfertig gemachte sind, ergibt sich aus einer Vergleichung der Marcionitischen Exegese der Paulusbriefe (Tertull. l. V) mit der Valentinianischen und Basilidianischen Exegese derselben Briefe bei Hippolyt (Philos.).

1) Zahn (Gött. Gel. Anz. 1878, 2. St., S. 37) hat gewiss richtig geurteilt, dass der Verfasser die regelmässige Lectüre verbietet. Oeffentliche Verlesung von Schriftstücken, welche den Gemeinden aus irgend welchem Grunde von Wichtigkeit waren, in den Gottesdiensten hat jedenfalls noch im 3., ja im 4. Jahrhundert stattgefunden.

2) *Se publicare in ecclesia populo inter apostolos et prophetas*, sagt der Verfasser und hat damit einen umfassenden und präzisen Ausdruck gewählt. *Λεδημοσιευμένα* (*δημόσια*) βιβλία hiessen schon bei den Juden die alttestamentlichen Schriften, sofern auch bei ihnen die öffentliche Verlesung Zeichen des normativen Ansehens war; vgl. aber

nicht irren, wenn wir annehmen, dass in früherer Zeit umgekehrt der cultische Gebrauch gewisser Bücher sie für die Aufnahme in den zu schaffenden Kanon prädestinirt hat und dass auch später noch, da der Grundsatz des Verfassers nicht eingehalten worden ist, Schwankungen über den Umfang des Kanons durch jenen herbeigeführt worden sind ¹⁾.

Zur Bestimmung des *terminus a quo* der Abfassungszeit des Fragmentes ist auf die Behandlung Montan's und Tatian's — die Richtigkeit dieser Conjectur vorausgesetzt — zu verweisen. Mag man mit dem Auftreten Montan's auch noch so weit hinaufgehen ²⁾ und der Nachricht des Prädestinatus (c. 26) Glauben schenken, dass Soter gegen die Kataklypger geschrieben habe, immerhin bleibt es höchst unwahrscheinlich, dass vor den Jahren 170—175 ein Abendländer den Montan so behandelt hat, wie der Verfasser des Fragmentes. Auf denselben Zeitpunkt führt die abschätzige Beurteilung Tatian's. Dieser scheint noch um das Jahr 160 ein angesehenener kirchlicher Lehrer in Rom gewesen zu sein (Euseb. H. e. V, 13), während ihn unser Verfasser ganz wie Irenäus (I, 26, 1; III, 37: *connexio factus omnium haereticorum*) mit Valentin und Marcion zusammenstellt. Die Zeit um das Jahr 170—175 bildet so jedenfalls aufwärts die äusserste Grenze. Der *terminus ad quem* kann aus der Bemerkung über die Abfassungszeit des Hirten nur unsicher bestimmt werden. Indes — ist der Hirte um das Jahr 135 geschrieben, so erscheint es nicht ratsam, über die Zeit

auch Valentin bei Clem. Alex. Strom. VI, 6, 52: *πολλὰ τῶν γεγραμμένων ἐν ταῖς δημοσίαις βίβλοις*. Der Begriff des Apokryphen ist von hier aus gebildet worden.

¹⁾ An die Briefe des Clemens und Barnabas und ihre Geschichte in der Kirche ist vor allem hier zu erinnern; vgl. die bekannten Stellen Euseb. H. e. IV, 23, 11; VI, 12, 2f. etc.

²⁾ Soyres (Montanism and the primitive church, 1878, p. 25 sq. 157 sq.) will das Auftreten Montan's schon um das Jahr 130 angesetzt wissen.

des Commodus mit der Abfassung des Fragmentes herabzugehen. Auch die Anerkennung einer Petrusapokalypse im Kanon, das Fehlen des 1. Petrusbriefes, die Nichterwähnung der monarchianischen Bemühungen um den Kanon und manches andere rät, das 9. Decennium des 2. Jahrhunderts nicht zu verlassen.

Wichtiger als der Streit um Jahrzehnte ist die Frage, wie sich die Anschauungen des Verfassers von der kanonischen Sammlung kirchlicher Schriften zu denen des Irenäus und Tertullian verhalten ¹⁾. Eine umfassende Antwort auf diese Frage kann hier nicht gegeben werden; denn die Stellung dieser beiden grossen Kirchenväter zum neutestamentlichen Kanon ist bisher noch nicht gründlich untersucht worden. Indes lässt sich soviel bereits bemerken, dass die Ansichten unseres Verfassers, welche in der 6., 7., 10., 11., 12., 14., 15., 16., 17. These zusammengestellt sind, weder bei Irenäus noch bei Tertullian irgendwie deutlich mehr zum Ausdruck gekommen sind ²⁾. In dieser Hinsicht repräsentirt der Verfasser des Fragmentes unzweifelhaft eine ältere Stufe der Ansichten vom neutestamentlichen Kanon und zugleich eine solche, die wir ohne seine Zeilen höchstens durch Conjectur erschliessen könnten. Namentlich bei seiner Behand-

1) Von den Alexandrinern muss zunächst abgesehen werden. Wahrscheinlich ist in Alexandrien eine Sammlung neutestamentlicher Schriften unter ganz anderen Voraussetzungen zu Stande gekommen als in Kleinasien und Rom. Clemens von Alexandrien betrachtet die meisten Schriften, die jetzt im neutestamentlichen Kanon vereint sind, und ausserdem viele andere, verhältnismässig sehr junge Bücher als prophetische, d. h. als Orakelsammlungen. Es genügt auf Paedagog. I, 6, p. 127 edid. Potter (*διὰ τοῦτο ἄρα μυστικῶς τὸ ἐν τῷ ἀποστόλῳ [scil. Paulo] ἅγιον πνεῦμα τῆ τοῦ κυρίου ἀποχωρῶμενον φωνῆ, γάλα ὑμᾶς ἐπότισα [1 Cor. 3, 2], λέγει· εἰ γὰρ ἀνεγεννήθημεν εἰς Χριστὸν, ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς ἐπιτρέφει τῷ ἰδίῳ γάλακτι, τῷ λόγῳ*) und Paedagog. II, 10, p. 238 (*καὶ τὸν ποδῆρη τις παραφέρει τὸν κυρίου, ὁ ποικιλανθῆς ἐκεῖνος χιτῶν τὰ τῆς σοφίας ἀνθη δεικνύει, τὰς ποικίλας καὶ μὴ μαραινομένας γραφάς, τὰ λόγια τὰ τοῦ κυρίου, ταῖς τῆς ἀληθείας ἀπαστρέπτοια ἀγνάϊς*) zu verweisen. Andere Stellen bei Routh, Reliq. Sacr. V, 342sq.

2) In dem Briefe der Gemeinden von Lugdunum und Vienna

lung des Lucas-Evangelium und der Paulusbriefe wird dieselbe offenbar, und sie erprobt sich ferner an seiner Beurteilung der Evangelien überhaupt und vielleicht auch an dem Schweigen über den 3. Johannes- und den 1. Petrusbrief.

Umgekehrt könnte man aus dem, was in der 8. und 24. These erhoben ist, schliessen wollen, dass der Verfasser des Fragmentes zeitlich dem Irenäus nachzusetzen sei. Allein was seine Stellung zu den Schriften der kirchlichen Propheten betrifft, so steht der Annahme nichts im Wege, dass schon im 2. Jahrhundert und vor oder zur Zeit des Irenäus Kleriker so consequent geurteilt haben wie er; die indirect gegebene Anweisung aber, dass der Umfang der liturgischen Leseschriften sich mit dem der kanonischen Bücher decken müsse, mag mehr Wunsch und Bestreben des Verfassers als Ausdruck einer wirklich bestehenden Praxis gewesen sein.

Repräsentirt der Verfasser aber im ganzen einen älteren Standpunkt, als der des Irenäus und Tertullian gewesen ist, für welche der Grundsatz der Apostolicität augenscheinlich bereits der allein massgebende war ¹⁾, und kann in dem Zeitalter des Justin von einem neutestamentlichen Kanon der Grosskirche überhaupt noch nicht die Rede sein, so fragt es sich, ob die Anschauungen, welche der Verfasser zum Ausdruck gebracht hat, nicht diejenigen sind, welche die Bildung des Kanons veranlasst haben. Auch diese entscheidende Frage kann in einer monographischen Abhandlung

sind bekanntlich sehr reichliche Citate aus neutestamentlichen Schriften enthalten. Nur in drei Fällen sind dieselben durch eine Citationsformel eingeführt. Joh. 16, 2 wird als ein Herrenwort (V, 1, 15) citirt (*ἐπληροῦτο τὸ ἐπὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν εἰρημένον*); Act. 7, 58f. wird eingeleitet mit den Worten: *καθάπερ Στέφανος ὁ τέλειος μάρτυς* (2, 5). Nur Apoc. 22, 11 wird mit der Formel citirt: *ἵνα ἡ γραφή πληρωθῆ* (1, 58). Dies mag insofern zufällig sein, als die Verfasser gewiss auch andere Schriften der Apokalypse völlig gleichgestellt haben; aber man wird vielleicht vermuten dürfen, dass die einer älteren Zeit entstammende Citationsweise bei ihnen noch nachwirkt.

¹⁾ Eusebius hatte eine Einsicht davon, dass dieser Grundsatz angesichts des überlieferten Kanons nicht durchführbar sei. Er hat deshalb auf jede principielle Begründung für den Umfang des Kanons verzichtet und sich ganz und gar auf die Tradition zurückgezogen.

über das Fragment nicht zum Austrag gebracht werden. Aber so viel wird aus dem Erörterten deutlich sein, dass für diese Hypothese sehr vieles spricht. Die wenigen Zeilen des Verfassers führen uns in eine Zeit, da man noch ein Bewusstsein davon hatte, dass die Kirche am Kanon producire, um ihr Taufbekenntnis zu legitimiren und eine apostolisch-katholische Urkundensammlung dem Gnosticismus und Montanismus entgegenzustellen. Dieselbe erscheint gegenüber den montanistischen Ansprüchen, d. h. gegenüber den Grundsätzen, welche zwei Menschenalter hindurch in den Heidenkirchen unbefangen befolgt worden waren ¹⁾, bereits als geschlossen, sonst aber noch als offen. Aber auch dem Gnosticismus gegenüber erscheint sie als geschlossen, sofern das Princip, nach welchem sie angelegt ist, jede Möglichkeit ausschliesst, „Galle unter den Honig zu mischen“. Die Unbefangenheit, in welcher der Verfasser den Kanon der katholischen Kirche unterordnet, ist bei Irenäus und Tertullian nicht mehr zu finden. Ohne Grund würde man sich über den ausserordentlich raschen Verlauf des Processes hier wundern; denn die formelle Gleichstellung der neuen Sammlung mit der des Alten Testaments musste in der That in kürzester Zeit alle Urtheile ändern und alle früheren Erkenntnisse auslöschen. Dazu kam, worauf oben schon hingedeutet wurde, dass die Attribute, welche der Verfasser der neuen Sammlung beigelegt hat, zwar für die nächsten Zwecke ausreichten, aber auch nur für diese. Nur unter der Bedingung einer reinen und consequenten Durchführung der Prädicate der Apostolicität und Inspiration konnte der Kanon die Dienste alle tun, die man von ihm verlangte und zu deren Leistung er geschaffen war.

1) Selbst auch noch die kirchliche Praxis eines verhältnismässigen Häretikers, des Apelles, zeigt uns, dass der sogenannte Montanismus mit seiner Antithese gegen einen geschlossenen Kanon nicht der Neuerer ist. „Habet praeterea“, schreibt Pseudotertullian c. 19 von Apelles, „privatas sed extraordinarias lectiones suas, quas appellat Phaneroeis Philumenes cuiusdam puellae, quam quasi prophetissam sequitur.“

Ist aber der Kanon der katholischen Kirche erst dieser selbst auf dem Fusse gefolgt, sollte er dem Gnosticismus gegenüber auf die Frage Antwort geben, was urkundlich christlich sei — eine Frage, um welche sich z. B. Justin im Grunde nicht gekümmert hat, weil er ihre Beantwortung für selbstverständlich hielt —, und sollte er den unbequemsten Gegnern gegenüber, den „Altgläubigen“, die authentischen Anweisungen für das christliche Leben ein für alle Male einschränken, dann wäre schwer abzusehen, welch ein Mittelglied zwischen Justin und dem Verfasser des Fragmentes noch eingeschoben werden könnte. Der apologetische Kunstgriff, durch welchen er die Stellung der 9 Paulusbriefe im Kanon rechtfertigt, weist allerdings darauf hin, dass die Sammlung der Schriften nicht nach den Grundsätzen vollzogen ist, welche der Verfasser auf sie angewendet wissen will; aber das Zugeständnis, dass Sammlungen von Schriften dem neutestamentlichen Kanon vorangegangen sind, welche sich ihrem Bestande nach wenig von diesem unterschieden haben und die Grundlage für die Bildung desselben abgaben, ist für die Frage nach der Kanonisierung der Schriften relativ gleichgültig, so wichtig es ist, um zu verstehen, wie die neue Ordnung der Dinge nicht notwendig überall als ein Umschwung empfunden werden musste. Handelt es sich um Mittelglieder zwischen dem Verfasser des Fragmentes und den Vätern aus der Zeit des Barnabas und Justin, so kann man nur auf die christlichen Secten- und Kirchenstifter recurriren, welche das Alte Testament vollständig oder teilweise preisgegeben haben, auf Basilides, Valentin und seine Schüler, vor allem aber auf Marcion. Diese Männer haben zuerst ein Interesse gehabt, die Frage zu stellen und streng zu behandeln, was christlich sei, und zur Beantwortung dieser Frage authentische Urkunden zu gewinnen, wenn auch in den von ihnen gestifteten Gemeinschaften die „Prophetie“ zunächst sich gleichfalls noch erhalten hat.

Der sicherste Beweis aber, dass die Kanonisierung der Evangelien und Briefe erst nach der Mitte des 2. Jahrhunderts stattgefunden hat, liefert der Montanismus. Diese Richtung hätte gar nicht mehr so hervortreten und die Ge-

genrichtung zum Kampfe aufrufen können unter der Herrschaft eines neutestamentlichen Kanons. Man braucht nur die montanistischen Schriften Tertullian's aufmerksam zu studiren, um den lebhaftesten Eindruck zu gewinnen, welche Schwierigkeiten dem Montanisten der Schriftenkanon, den er als Katholiker acceptirt hat, macht. Dass der Montanismus, als er in Kleinasien zum Kampf sich erhob, an keinen Schriftenkanon gebunden war, dass er nachträglich und künstlich erst sich mit einem solchen abzufinden versucht hat, ist eine der sichersten geschichtlichen Beobachtungen. Sie wird aber durch das, was uns Eusebius H. e. V, 18, 5 und VI, 20, 3 erzählt, ausdrücklich und direct bestätigt. Als der Montanismus den neutestamentlichen Kanon acceptirte, hat er sich selbst den Todesstoss versetzt, und nur ein Theologe wie Tertullian konnte es noch möglich machen, die Anforderungen zweier Zeiten zu vereinigen.

Nachdem die Berufung auf das Alte Testament allein sich als ungenügend, auf die Gemeindeprophetie sich als bedenklich erwiesen hatte, hat die Grosskirche aus ihren Leseschriften einen zweiten Kanon gebildet. Hat sie dies auch nicht in bewusster Nachahmung der Gnostiker und Marcioniten gethan, so sind diese ihr allen Anzeichen nach doch factisch vorausgegangen. Als der Kampf zwischen der alten und der einem neuen Zuge folgenden Richtung aufs lebhafteste entbrannte, fand es sich von selbst, dass die werdende neue Schöpfung, die ihre Spitze zunächst gegen die Häresie kehrte, auch gegen die „Enthusiasten“ zu brauchen war. Unter diesen geschichtlichen Bedingungen kam wie die Auswahl so die Prädicirung der gelesenen urchristlichen Schriften zu apostolisch-katholischen Schriften zu Stande, wobei allerdings von Anfang an Gewohnheit und Herkommen die reine Durchführung des Principes der Katholicität beschränkten. Die Sammlung wurde dann dem Alten Testament gleichgestellt und so entstand der *κανὼν τῶν βιβλίων τῆς καινῆς διαθήκης*, auf den dann bald die Attribute des alttestamentlichen Kanons übertragen wurden, während gleich-

zeitig oder schon vorher das Prädicat der Apostolicität die strengste Fassung erhalten hatte. Die Uebertragung jener Attribute hatte völlig neue Ansichten über den Ursprung, den Inhalt, ja den geschlossenen Umfang der neuen Sammlung zur Folge. Aus den das erste Jahrhundert bewegenden Gegensätzen des jüdischen, judaistischen, jüdisch-paulinischen und hellenistischen Christentums kann für die Entstehung des neutestamentlichen Kanons schlechterdings nichts gefolgert werden. Er ist wie die explicirte Taufformel (die regula fidei) und die Ausbildung der kirchlichen Hierarchie (nach dem Grundsatz des apostolischen Amtes der Bischöfe) Product der zur katholischen Kirche werdenden Grosskirche aus den Heiden.

Indes — diese Andeutungen gehen bereits über die dieser Abhandlung gesteckten Grenzen hinaus. Es sollte in ihr durch den Versuch einer vollständigen Beurteilung und Verwertung des Muratorischen Fragmentes lediglich ein Beitrag zu der noch ausstehenden kritischen Geschichte der Entstehung des Neuen Testaments gegeben werden.
