

Die Dialoge des „Adamantius“ mit den Gnostikern.

Von
Theodor Zahn.

Diejenigen Stücke der altkirchlichen Litteratur, welche zuerst unter dem Namen eines berühmten Kirchenvaters gedruckt, darauf aber durch die Gelehrten meist schon des 17. Jahrhunderts mit mehr oder weniger überzeugenden Gründen um diesen Namen gebracht worden sind, haben zum grossen Teil unter diesem jähen Wechsel ihrer ersten Lebensschicksale in der Gelehrtenwelt auf die Dauer zu leiden gehabt. Die irreführenden Bezeichnungen als Pseudocyprian, Pseudoorigenes, Pseudochrysostomus, in welche der Ertrag der älteren Kritik kurz zusammengefasst zu werden pflegte, scheinen den Neueren oft fast wie ein Rechtstitel der Vernachlässigung gedient zu haben. Das gilt auch von den fünf Dialogen gegen die Marcioniten, Valentinianer und Bardesaniten, welche J. R. Wetstein zum erstenmal griechisch zugleich mit anderen Schriften des Origenes unter dessen Namen herausgab¹ und trotz der ernsthaften Kritik, welche

1) Origenis dialogus contra Marcionitas sive de recta in Deum fide: exhortatio ad martirium: responsum ad Africani epistolam de historia Susannae. Graece nunc primum e mss. codd. prodeunt. Opera et studio M. J. R. Wetstenii. Basileae 1674. Die aus je einer griechischen Handschrift geflossenen Übersetzungen des Jo. Picus 1556, des S. Humphredus 1557, und des Joach. Perionius 1574 habe ich nicht gesehen. Wetstein gab den Text nach einer Papierhandschrift aus

schon die früheren lateinischen Ausgaben herausgefordert hatten¹, als echtes Werk des großen Alexandriner vertheidigte. Dies Urtheil sowohl als die Ausgabe selbst wurde durch C. Delarue antiquirt². Seitdem ist die Schrift, deren mannigfaltiger Inhalt mit mehr als einem patristischen und kirchengeschichtlichen Problem sich berührt, nicht selten citirt, auch in bestimmter Rücksicht auf das eine oder andere jener Probleme besprochen worden, aber wesentlich weiter als Delarue ist man nicht gekommen. Der Mangel einer umfassenderen Untersuchung kann es entschuldigen, daß z. B. bei den langwierigen Verhandlungen über Marcion's Evangelium und Apostolikum die reichen Mittheilungen des „Pseudoorigenes“ nur ganz unvollständig und mit einer durch die Sachlage doch nicht ausreichend begründeten Unsicherheit benutzt worden sind. Zu einer neuen Untersuchung dieser Dialoge ermutigt vor allem die von P. Caspari entdeckte und herausgegebene Übersetzung derselben durch Rufinus³, welche nicht nur über den Text, sondern auch über die ursprüngliche Anlage der Schrift neues Licht verbreitet. Der Text dieser Übersetzung ist in der einzigen Handschrift, aus welcher sie Caspari herausgab, recht gut erhalten. Bei aller Verschiedenheit des lateinischen und des bisher bekannten griechischen Textes genügt die Vergleichung beider, um zu erkennen, daß ersterer einige kleine Lücken und unbeabsichtigte Umstellungen enthält⁴. Auch die ab-

der Bibliothek seines Vaters, wahrscheinlich derselben, aus welcher Humphred übersetzt hatte, praefatio p. 3sq.

1) D. Huetius, Origeniana, appendix IX (Migne 17, 1284sq.).

2) Origenis opera, T. I (Paris 1733), praef. p. xii; admonitio p. 800 vor der neuen Ausgabe des Textes p. 803—872, für welche aufser den älteren Ausgaben vier griechische Handschriften benutzt wurden. Nach dieser Ausgabe citiere ich im folgenden, wo nicht ausdrücklich auf Wetstein hingewiesen ist, und bezeichne sie durch Dial.

3) Kirchenhistorische Anecdota, Bd. I (Christiania 1883), Vorwort S. III—v, Text S. 1—129. Ich citiere letzteren als Ruf.

4) Lücken z. B. Ruf. p. 27. 94. Eine solche liegt p. 84 nicht vor, sondern es ergibt sich aus der Vergleichung des griechischen Textes Dial. p. 843 und seiner Quellen Eus. praep. ev. VII, 22 ed.

weichende Abteilung zwischen dem 4. und 5. Buche im lateinischen Text¹ ist so offenbar verkehrt, daß man sie nicht dem Übersetzer Rufin, sondern nur einem Abschreiber beimessen kann, welcher eine grössere Gleichmässigkeit des Umfangs der Bücher anstrebte. Ferner zeigt sich Rufin als Übersetzer auch hier wieder besser als sein Ruf. Die mittelschlächtige Orthodoxie des Originals bot ihm hier keinen Anlaß zu Ausmerzungen, wie er sie sich in den Rekognitionen des Klemens und in manchen Schriften des Origenes erlaubte, und sein Mangel an Kenntnis der Sachen verhütete solche Ergänzungen, wie er sie anderwärts nützlich fand². Er macht zuweilen Fehler, z. B. wenn er die ziemlich häufig vorkommende marcionitische Bezeichnung des Weltsehöpfers *ὁ θεὸς τῆς γενέσεως* anfangs regelmässig von dem im Buch der Genesis oder, wo es sich um den Inhalt anderer Bücher des Pentateuchs handelt, im Gesetz verkündigten Gott versteht³. Er bedient sich einer angemessenen Freiheit, wenn er den doppelsinnigen Terminus *ἀρχαί* gelegentlich S. 5 durch *principia et principatus*, dann wieder S. 13 nur durch letzteres wiedergiebt⁴. Daneben zeigt sich sein Streben nach Genauigkeit in den geringfügigsten Dingen, wenn er dem griechischen Text entsprechend den Unterschied von *me negaverit* und *negaverit me*, zwischen *de* (*ἀπὸ*) und *ex* (*ἐκ*) *evangelii*s oder *scripturis* beobachtet⁵. Wo nicht das Gegenteil durch anderweitige

Dindorf p. 391; Methodius ed. Jahn p. 57, daß die Sätze Ruf. p. 84 Z. 11 *Et si quis — si vero aliquis* (vor Note 6) hinter p. 84 letzte Zeile *an in parte eius aliqua* gehören.

1) Ruf. p. 98 statt p. 112 vor c. 15 cf. Dial. p. 859. Noch richtiger wäre eine Teilung Dial. 849^b = Ruf. 94.

2) Ruf. de adulteratione libror. Origenis (Migne ser. gr. 17, 615—632); praef. ad Clem. recogn. (ed. Gersdorf p. 2); praef. in libros *περὶ ἀρχῶν* (Orig. ed. Delarue I, 46); praef. et epilog. ad Orig. comm. in ep. ad Rom. (Delarue IV, 458; 688 sq.).

3) Dial. 811 = Ruf. 15; Dial. 812 = Ruf. 17; Dial. 813 = Ruf. 19. Erst Dial. 816^b übersetzt Ruf. 26 besser durch *creator deus* und *deus legis*.

4) Vgl. Rufin's Prolog zu *περὶ ἀρχῶν* (Orig. ed. Delarue I, 46).

5) Ruf. 7 = Dial. 805^c; Ruf. 8 = Dial. 806^b; Ruf. 21 = Dial. 814^c; Ruf. 42 = Dial. 824^c.

Erwägungen zu erweisen ist, dürfen wir voraussetzen, daß Rufin's Übersetzung dem ihm vorliegenden Original entsprach. Dieses Original ist aber nicht nur eine älteste, von der Entstehungszeit der Schrift nicht einmal durch ein Jahrhundert getrennte Handschrift neben den übrigen, viel jüngeren Handschriften, auf welchen die bisherigen Ausgaben beruhen, sondern repräsentiert allen diesen gegenüber eine stark abweichende und, wie der erste Blick zeigt, ursprünglichere Rezension der ganzen Schrift. Und dies ist der erste Punkt, welcher ins klare zu setzen ist.

I.

Das Original des Rufinus und der vulgäre Text.

Vorab ist eine Abweichung des neugefundenen Textes von dem bisherigen zu erwähnen, welche nicht durch die Hand eines als Schriftsteller arbeitenden Redaktors auf der einen oder der anderen Seite bewirkt ist, sondern durch den Fehlgriff eines alten Buchbinders, welcher sich auf alle bisher bekannten griechischen Handschriften fortgepflanzt hat. Aus Ruf. p. 56 sehen wir nämlich, was man vielleicht auch ohnedies hätte entdecken können, daß im bisherigen Text ein umfangreiches Stück des zweiten Dialogs durch Versehen in den 5. Dialog hineingeraten ist. Nach Anführung von 1 Kor. 10, 11 vonseiten des Orthodoxen Dial. 832° bemerkt der Marcionit Markus: *οὐχ οὕτως γέγραπται· οὐ λέγει γὰρ „ταῦτα τόπος συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοθεσίαν ἡμῶν“, λέγει δὲ περὶ ἐκείνων „ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων“ κ. τ. λ.* Anstatt, daß man erfährt, was der Marcionit 1 Kor. 10, 11 an Stelle des orthodoxen Textes gelesen haben will, wird in eine Erörterung des für Marcion so wichtigen Satzes 2 Kor. 4, 4 übergegangen. In der That folgt das, was man hier erwartet, oder doch eine Fortsetzung der Besprechung von 1 Kor. 10, 11 p. 866°, freilich in abgerissener und un-

verständlicher Form ¹, und dagegen wiederholt sich die Anführung von 2 Kor. 4, 4 p. 871^b im richtigen Anschluß an das dort Vorangehende, findet aber ihre Fortsetzung nicht dort, sondern p. 832^c. Dafs der ganze Abschnitt 866^e bis 871^b ebendorthin (p. 832^c) ursprünglich gehört, ist klar; wir verdanken dem Rufin nicht nur die Gewifsheit hierüber, sondern auch den ursprünglichen Text der Stelle, welche im Dial. durch den Versuch, die Lücke, welche durch die Verschiebung entstanden war, irgendwie zuzustopfen, sinnlos verderbt ist. Sie lautete ursprünglich ²: οὐχ οὕτως γέγραπται ἐν τῷ ἡμετέρῳ ἀποστολικῷ, ἀλλ' οὕτως λέγει. „ταῦτα ἄνευ (oder χωρὶς) τύπου συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν“. Die Richtigkeit dieser Lesart bestätigt die nach Ruf. p. 58 hierher zu stellende, übrigens in beiden Rezensionen wesentlich gleichlautende Antwort des Richters Eutropius Dial. 866^e: ποῖα γὰρ ἀκολουθία ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ σώζεσθαι δύναται; τύπου γὰρ προάγοντος ἐξ ἀνάγκης καὶ νοουθετεῖσθαι τοὺς ὀρθάντας, ἄντικπος δὲ νοουθεσία οὐκ ἂν ποτε δεχθεῖν. Eine arge Verwirrung ist hierdurch beseitigt, indem ein grosser durchaus antimarcionitischer Abschnitt, welcher bisher in den gegen den Bardesaniten Marinus gerichteten fünften Dialog über die Auferstehung des Fleisches eingekeilt war, seinem natürlichen Zusammenhang wiedergegeben ist. Entstanden kann der Fehler, wie gesagt, kaum anders sein als durch mechanisches Versehen. Aber schon die Übereinstimmung aller fünf oder sieben griechischen Handschriften, welche bisher benutzt worden sind, in diesem Fehler, läßt vermuten, dafs er in das graueste Altertum hinaufreicht; und der andere Umstand, dafs die Dial. 832 dadurch entstandene Lücke doch

1) Wetstein's Anmerkung zu den Worten ποῖα γὰρ ἀκολουθία p. 94, bei Delarue p. 866, ist ein verzweifelter Versuch, Sinnloses zu erklären.

2) Ruf. p. 56: *Non est sic scriptum in nostro codice, sed ita dicit: Haec sine typo contingebant illis, scripta sunt autem ad commotionem nostram.* Ruf. übersetzt p. 41 mit *meo codici . . vestrum codicem* = Dial. 823 sq. τῷ ἐμῷ ἀποστολικῷ . . . τὸ ἀποστολικόν σου cf. Ruf. p. 9 *tuum apostoli codicem* = Dial. 806^d τὸ ἀποστολικόν σου.

einigermaßen durch Worte vertuscht ist, die zwar sinnlos genug sind, aber doch den Satz vollständig machen, legt die Annahme nahe, daß schon derjenige, welcher dem bisherigen griechischen Text seine Gestalt gegeben hat, diesen Fehler vorfand und, so gut er es verstand, gut zu machen bemüht war. Dazu kommt die weiterführende Beobachtung, daß die stärksten Abweichungen beider Rezensionen im fünften Dialog, in der Umgebung des großen, irrtümlicherweise dahin geratenen Einschubs sich finden. In dieser Disputation mit dem Anhänger Bardesans erklärt der orthodoxe Adamantius einmal ausdrücklich, daß er mit Rücksicht auf den gleichfalls anwesenden Marcioniten Megethius seine Citate dem marcionitischen Apostolicon entnehmen werde¹. Aus diesem also citiert er Gal. 2, 20; 6, 17. 1 Kor. 6, 15², darauf in einem neuen Abschnitt des Gesprächs 1 Kor. 15, 29—42^a³ und 50—53. Ohne daß der Bardesanit Marinus oder der mit anwesende Megethius diese Texte anficht, setzt sich die materielle Verhandlung zunächst fort. Marinus wiederholt sogar selbst den Satz 1 Kor. 15, 38^a genau so, wie ihn Adamantius vorgelesen hatte⁴. Nachdem dann ganz andere Stücke des großen Textes von beiden Parteien wiederholt worden sind und zwar zuletzt von Adamantius 1 Kor. 15, 53, überrascht uns im griechischen Text p. 865^d der Einwurf des Ketzers *ἐν τῷ ἡμετέρῳ ἀποστολικῷ οὐχ οὕτω λέγει*. Man erwartet einen abweichenden

1) Dial. 864^a: ἀλλ' ἐπεὶ καὶ οἱ περὶ Μεγέθιον ἀκροατὰι τυγχάνουσι, διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ αὐτῶν ἀποστολικῷ προφέρειν ἀναγκάζομαι. Bekanntlich bezeichnet bei den Späteren *οἱ περὶ τινα* oft nur die eine genannte Person (cf. Kühner, Griech. Gr. II, 231). Daher übersetzt Ruf. p. 120: *Et quoniam video inter auditores adesse Megethium* etc. In der That ist der andere Marcionit Marcus durch den ihm hauptsächlich gewidmeten zweiten Dialog so völlig abgethan, daß er nach beiden Rezensionen, den großen Einschub p. 866—871 abgerechnet, im dritten bis fünften Dialog nicht mehr auftritt, während Megethius sich wiederholt einmischt.

2) Nach dem griechischen Text allein p. 864^c noch 1 Kor. 11, 17.

3) Nach Ruf. p. 122 bis v. 44^a.

4) Dial. 865^b cf. 864^a, ebenso Ruf. p. 121. 122.

Text von 1 Kor. 15, 53 zu hören. Statt dessen antwortet der Ketzler auf die Frage des Adamantius, wie er denn gelesen haben wolle: οὐ λέγει „ὁ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ σῶμα καθὼς ἠθέλησεν“, ἀλλ’ „ὁ θεὸς δίδωσιν αὐτῷ πνεῦμα καθὼς ἠθέλησε“, giebt also einen eigentümlichen Text von 1 Kor. 15, 38^a. Die Sonderbarkeiten steigern sich schliesslich noch dadurch, daß unmittelbar an dies Citat die Sätze Vers 44^a und 42^b in dieser Ordnung, aber ganz im gewöhnlichen Text sich anschliessen, während man nach der Einführung des ganzen Citats zu der Erwartung berechtigt ist, daß auch von Vers 44^a und 42^b ein eigentümlicher, ketzerischer Text gegeben werde. Schon aus dem Gesagten würde erhellen, daß diese ganze textkritische Erörterung, wenn nicht überhaupt, dann jedenfalls an dieser Stelle sinnwidrig, also ein fremdartiges Einschiesel sei. Rufin aber hat jedenfalls hier das ursprüngliche Werk des Schriftstellers treu wiedergegeben, wenn er auf die mit 1 Kor. 15, 53 schliessende Rede des Adamantius p. 123 nur die Worte folgen läßt *Mar. (= Marinus) d(icit): Manifestissime dicit hoc apostolus, quia „seminatur corpus animale, surget corpus spiritale (1 Kor. 15, 44^a), seminatur in corruptione, surget in incorruptione“ (42^b)*. Es fehlt also hier die ganze Erörterung über den Text von 1 Kor. 15, 38^a, welche weder zu der vorangehenden Rede des Orthodoxen, noch zu dem in beiden Rezensionen erhaltenen Citat aus 1 Kor. 15, 44^a. 42^b paßt. Die Sinnlosigkeit der Interpolation würde noch unerträglicher werden, wenn man nach Rufin annähme, daß hier der Bardesanit Marinus rede. Diese Partei hatte kein eigentümliches Apostolikum, wie denn auch Marinus von vornherein mit dem katholischen Gegner in der Anerkennung des kirchlichen Kanons übereingekommen war¹. Überdies hatte er, wie schon bemerkt, dieselbe Stelle, deren katholischen Text der Ketzler hier beanstandet, vorher selbst in der katholischen Form citiert. Diesen Unsinn hat aber auch der Interpolator nicht aussprechen wollen. Nach der griechischen Editio princeps und sicherlich nach der Meinung des

1) Dial. 861^e; Ruf. 117 cf. Epiph. haer. 56, 2 Petav. p. 477^c.

Interpolators redet hier Megethius¹. Dieser Marcionit konnte sich auf sein besonderes Apostolikum berufen. Aber auch diese Rollenverteilung ist ein sich selbst verratendes Werk des Interpolators. Denn erstens tritt im ganzen fünften Dialog, abgesehen von dem großen Einschub aus dem zweiten Buch, dessen Nichtzugehörigkeit evident wurde, außer Adamantius, Marinus und dem Kampfrichter Eutropius keine andere Person, auch nicht der als anwesend bezeichnete Megethius redend auf. Zweitens ist in den früheren Büchern die Einmischung einer Nebenperson oder das Wiederauftreten einer längere Zeit hindurch schweigsam gebliebenen Person nicht nur durch die Anfangsbuchstaben *Me. Ma.*, sondern auch durch Ton und Gestalt der Rede deutlich angezeigt². Hier dagegen läuft die Disputation glatt weiter. Drittens hatte Adamantius den Vers, dessen Text hier beanstandet wird, ebenso wie den ganzen Abschnitt 1 Kor. 15, 29—42. 50—53 aus der marcionitischen Bibel vorgelesen. Der Protest eines Marcioniten hätte also nur dahin lauten können, daß Adamantius eine gefälschte marcionitische Bibel in der Hand habe, oder daß er betrügerischerweise mit dem Munde anderes vorgetragen, als mit dem Auge gelesen habe. Rufin hat also an dieser Stelle in jeder Hinsicht, auch inbezug auf die Rollenverteilung, den ursprünglichen Text bewahrt. Der Interpolator aber muß Kenntnis von einem marcionitischen Text von 1 Kor. 15, 38 gehabt haben³. In dem Bedürfnis, diese seine Gelehrsamkeit

1) Wetstein p. 144 *Meγ.* Delarue, welcher im zweiten Dialog *Me.* (Megethius) und *Ma.* (Marcus), und ebenso im dritten Dialog *Me.* und *Ma.* (Marinus) unterscheidet, im fünften Dialog aber durch ein bloßes *M.* den allein mit Adamantius disputierenden Marinus bezeichnet, hat dasselbe *M.* auch an dieser Stelle p. 865^d, aber in seiner lateinischen Übersetzung *Me.*, versteht also auch Megethius.

2) Cf. Dial. 825^e Marcus, p. 824^d. 836^e Megethius.

3) Es wird in meiner Geschichte des Kanons näher gezeigt werden, daß diese jungmarcionitische Textänderung gleichen Charakters mit anderen Veränderungen ist, welche die späteren Marcioniten im Drang des Kampfes mit den Katholiken an dem Text ihres Stifters vornahmen.

bei Gelegenheit der Erörterung von 1 Kor. 15 anzubringen, machte er aus dem ihm vorliegenden *Μα(ρῖνος)* ein *Με(γέθιος)*, um diesem die textkritische Bemerkung in den Mund zu legen, liefs aber trotzdem das dazu gar nicht passende Citat des Marinus, welches uns Rufin samt dem richtigen Lemma aufbewahrt hat, dahinter stehen. Sein Verfahren konnte ihm um so zulässiger erscheinen, wenn er jene große Blättersetzung bereits vorfand; denn nach dieser Anordnung des Textes trat bald darauf auch der andere Marcionit Marcus und zwar als Hauptperson in die Diskussion ein, ohne dafs dieser Rollenwechsel ausdrücklich bemerklich gemacht wurde¹. Eben darin liegt aber eine neue Bestätigung der Annahme, dafs der Interpolator die Blättersetzung bereits vorfand.

Von dem Punkt an, wo der Interpolator den hiermit als sein Werk erwiesenen kleinen Passus² einschob, weicht der vulgäre Text überhaupt von dem Original Rufin's so stark ab, dafs es Mühe kostet, die Punkte aufzufinden, wo sie wieder zusammentreffen. Zunächst ist eine lange Rede des Adamantius, welche der lateinische Text folgen läfst, bis auf die beiden letzten Zeilen ausgestoßen³. Nachdem hierauf der griechische Text drei kurze Äußerungen des Marinus, des Adamantius und des Eutropius mit Ruf. p. 124 übereinstimmend gegeben hat, fehlt ihm wiederum ein sehr umfangliches und für den Fortgang der Verhandlungen sehr wesentliches Stück des Dialogs⁴. Nach einem längeren, in beiden Rezensionen wesentlich identischen Abschnitt⁵, tritt im griechischen Text die zu Anfang besprochene Verwir-

1) Vom Anfang des großen Einschubs an p. 866^e (*ποῦα γὰρ πτλ.*) mußte auch dem Blindesten deutlich sein, dafs nicht mehr Marinus, sondern ein Marcionit der Gegner sei, und 869^e wird er vom Richter mit *Μάρξε* angeredet.

2) Bei Delarue p. 865^d (*Μ. Ἐν τῷ — ἡθελήσε*) 3½ Zeile.

3) Ruf. p. 123 Z. 12 von unten — 124 med. Den Worten *aliou quon secundum te* entspricht Dial. 865^e *κατὰ σὲ οὖν*.

4) Ruf. 124 extr. (Mar. d.) — 127 Z. 7 (*factus est homo*).

5) Ruf. 127 Z. 7 — 128 Z. 9 von unten = Dial. 865^b—866^e (bis *τοῦ ὀρθοτάτου δόγματος*).

rung durch Einschub des großen Stücks aus dem 2. Dialog ein. Aus der Abgerissenheit, mit welcher der hierher gehörige Text nach diesem Einschub wieder eintritt, folgt, daß bei dieser Gelegenheit einige Worte oder Sätze ausgefallen sind¹. Sehr viel kann es nicht sein; denn schon das diesseits des großen Einschubs Stehende (866^e) ist Anfang der Schlußrede des Kampfrichters, welche jenseits (871^b) sich fortsetzt. Diese Schlußrede aber ist grundverschieden von derjenigen, welche Rufin übersetzt hat; und hier vor allem zeigt sich, daß der vulgäre Text das Werk einer systematischen Umarbeitung, eines anderen theologischen Geistes und einer vorgerückten kirchlichen Zeitlage ist. Nach beiden Rezensionen, auch nach dem Prolog, welcher wenigstens in der Mehrzahl der griechischen Handschriften, vielleicht in allen vorhanden ist², bei Rufin aber fehlt, ist Eutropius ein philosophisch gebildeter Nichtchrist, welchen die streitenden christlichen Parteien zum Schiedsrichter wählen. Nach beiden Rezensionen wird Eutropius im Verlauf der Verhandlungen immer mehr von der Wahrheit der orthodoxen Lehre überzeugt. Im griechischen Prolog heißt es geradezu, daß er infolge der Disputation ein Christ geworden sei. Diese Entwicklung ist aber im vulgären Text zugleich vergrößert und verwischt. Dahin gehört es wohl schon, wenn einem *prudētissime Eutropi* ein *ἰερώτατε δικαστά* untergeschoben ist³, oder der Ansprache an ihn *si velis secundum veritatem iudicare* ein *εἰ βούλει ὑπὲρ τῆς ἀληθείας γενέσθαι*⁴. An einer anderen Stelle, wo der Richter

1) Dial. 871^b E. (= Eutropius) *τῆς ἐκκλησίας γενέσθαι εὐχόμενος*. Der Satz bleibt unvollständig.

2) Dial. 800. 803 (Anm.). Nur die aus einer griechischen Handschrift geflossene Übersetzung des Picus enthält ihn nicht. Ferner irrt Delarue, wenn er aus Baron. ann. zu a. 220 herausliest, daß dieser einen wesentlich verschiedenen Prolog vor sich gehabt habe. Er kombiniert nur anderweitige Nachrichten mit dem Inhalt dieses Prologs.

3) Ruf. 83 = Dial. 842^d. Dem Satz Ruf. 4 *prudētē hunc et eruditū virū Eutropiū* entspricht Dial. 804 nichts.

4) Ruf. 112 = Dial. 859^b.

von den Christen in dritter Person redet, rechnet sich der Eutropius des griechischen Textes geradezu zu den Christen ¹. Auch bei Ruf. 129 schließt Eutropius mit dem lebhaften Ausdruck seiner Überzeugtheit von der orthodoxen Lehre; aber in der Ermahnung an die überwundenen Ketzler schließt er sich, den Heiden, passenderweise mit ein: *convertant se ad veram fidem et iustam religionem, salutem a vero deo mecum pariter expectantes, ut divinae gratiae vel doctrinae participes efficiamur et socii*. In dem parallelen griechischen Text spricht er zweimal den Wunsch aus, der katholischen Kirche anzugehören ², redet aber zugleich wie ein rechter Christ: „Unser Leben ist verborgen mit Christus in Gott“; und die Schlußermahnung an die Ketzler lautet hier ganz so, als ob seine eigene Seligkeit bereits eine ausgemachte Sache sei. Er redet da überhaupt nicht von sich persönlich, sondern in der Mehrzahl (σὺν ἡμῖν) im Namen der rechtgläubigen Christen, an deren Los Teil zu nehmen er die Ketzler ermahnt. Mit dieser Verzeichnung des Richters hängen andere Verschiedenheiten zusammen. Bei Rufin faßt Eutropius das Ergebnis aller vorangegangenen Disputationen in schwungvoller Rede und mit einer dem Inhalt und Gang der Verhandlungen entsprechenden Bestimmtheit zusammen. Im griechischen Text fehlt es nicht ganz an solchen Reminiscenzen; was aber vor allem als die durch Adamantius siegreich verfochtene Wahrheit angepriesen wird, ist die nicänische Formel, von welcher Rufin an dieser Stelle keine Silbe hat, und um welche es sich in allen vorangegangenen Disputationen gar nicht gehandelt hat ³. Dann freilich konnte man dem ganzen Werk mit dem gleichen Rechte, wie diese Rekapitulation seines Inhalts, auch den unpassenden Titel

1) Dial. 854^d οὐδ' ἡμεῖς οὖν κατ' ἀλήθειαν ἐσώθημεν . . . ἐσφάλημεν περὶ τὴν πίστιν = Ruf. 104 *nec vere salutem consecutos, qui per hanc fidem credunt se salvandos*.

2) Dial. 871^{b c}, dann 871^e. 872.

3) Dial. 871^d: ἕνα καὶ μόνον θεὸν ὑποδεικνύουσα ἐν ἀγλαῖ καὶ ὁμοουσίᾳ τριάδι . . . ἧ οὐχ ἕλη σύνθρονος, οὐχ ἕτερόν τι, ὧν αἰρετικοὶ συκοφαντοῦσι πλὴν πνεύματος· ὁμοούσιος γὰρ καὶ ἀχώριστος ἡ μακαρία τριάς.

geben *διάλεξις*¹ . . . *περὶ τῆς εἰς θεὸν ὁρθῆς πίστεως*. Dafs der Interpolator, nicht aber der Verfasser der ursprünglichen Schrift, der nachnicänischen Zeit angehört, zeigt sich auch an der verschiedenen Beschreibung des Verhältnisses zwischen kirchlichem Bekenntnis und weltlicher Macht. Nach Rufin sagt Eutropius von dem Gott des in einfachsten, antignostischen Formen ausgedrückten kirchlichen Bekenntnisses: „Ihm dient alle Kreatur im Himmel und auf Erden und zugleich auch die katholische Kirche, die sich der Ordnung ihrer Priester und der frommen Lehre freut; ihm sollten gehorchen² die Könige der Erde und die Fürsten der Völker und das ganze Menschengeschlecht; denn ein Gemeingut der Sterblichen ist der Kultus der wahren Religion“. Dafür sagt der Eutropius des griechischen Textes von dem Gott seines nach den Beschlüssen von Nicäa formulierten Bekenntnisses: „Ihm dient mit Recht der Weltkreis und die Schar der Bischöfe und auch deren Schülerschaft, mit welcher Herde sich in frommem Gehorsam vereinigen Könige und alle Fürsten, indem sie der Wahrheit zustimmen, die Lüge aber zu verdrängen und auszuschliessen trachten.“ Das Blatt hat sich gewandt; was der Verfasser wünschte und hoffte, hat der Interpolator mit Augen gesehen, die Herrschaft der katholischen Kirche unter Konstantin oder seinen Nachfolgern. Diesem Gegensatz des Schlusses der beiden Rezensionen entspricht ein nicht minder offener Unterschied der Zeitlage an einer früheren Stelle³.

1) Dial. 803 mit Anm. Wetstein p. 1 gab nach seiner Handschrift *διάλειτος κτλ.* und rechtfertigte dies in den angehängten Noten p. 2. Dieser Titel ist wesentlicher Bestandteil des Prologs, wird also vom Verfasser dieses und dem Redaktor des vulgären Textes herühren. Über und aufser demselben hatte Wetstein's Baseler Handschrift und eine Oxforder Handschrift *ᾠριγένους διάλογος κατὰ Μαρκιωνιστῶν* (oxon. *Μαρκιωνιστῶν*), was für die vulgäre Rezension insofern eher paßt als für die ursprüngliche, weil hier nicht nur die beiden ersten Dialoge den Marcioniten gewidmet sind, sondern auch ein großer Teil des fünften.

2) Ruf. 129: *cui obtemperare reges terrae et principes populorum atque omne convenit humanum genus.*

3) Hierauf hat bereits Caspari S. v aufmerksam gemacht. Wet-

Der ursprüngliche Verfasser liefs den Marcioniten sagen: Dafs die Christen einem anderen Gott als dem Weltschöpfer und Weltregenten dienen, ergebe sich schon daraus, dafs sie sich beständig in Verfolgungen befinden, welche von dem Könige ausgehen, dessen Herz nach Prov. 21, 1 in der Hand des Judengottes und Weltschöpfers ist. Von diesem also gehen die Christenverfolgungen aus. Darauf entgegnet der Orthodoxe: Dies würde sich hören lassen, ohne doch unwiderleglich zu sein, wenn das Gesagte von jeder beliebigen Zeit gälte, wenn ausnahmslos alle Könige die Christen verfolgten und niemals ein Nachfolger in der Regierung die Verhaltungsweise seines Vorgängers verliefse. Nun aber verhält es sich ja vielmehr so, dafs der Vorgänger und der Nachfolger verschiedene Leute hassen und lieben¹. Cyrus hat den Tempel gebaut, andere Könige haben ihn zerstört. Ferner sind es ja nicht die Christen allein, welche Verfolgung leiden. Auch die Propheten des Judengottes hatten zu leiden, und ihrem Beispiel folgend erdulden die Christen die grausamen Verfolgungen. Die hier beharrlich angewandten Präsentia zeigen, dafs das Buch zu einer Zeit

stein praef. p. 21, welcher hier eine Interpolation vermutete, hat gegen Delarue p. 801 Recht behalten.

1) Ruf. 27: *Nunc autem videmus, quod alios (cod. aliquos) oderat ille qui prior fuit, et alios diligit iste, qui nunc est.* Die Schwierigkeit, welche Caspari S. vi in diesem Satz findet, und den Schein, als ob dies unter einem christenfreundlichen Kaiser geschrieben sein müsse, hebt er selbst schon, doch nicht entschieden genug. Der wirkliche, als noch andauernd vorausgesetzte Zustand ist der eines wiederholten Wechsels zwischen den Gesinnungen der aufeinanderfolgenden Regenten. Es ist in diesem Satz und schon im letzten Glied des vorigen Satzes gar nicht vom Verhalten der Könige speziell gegen die Christen, sondern überhaupt gegen bestimmte Menschenklassen die Rede. Der eine hafst die Christen, der Nachfolger begünstigt die Juden, der dritte vertreibt die „Mathematiker“, der vierte ruft sie zurück, der fünfte verfolgt die Manichäer u. s. w. Das erste *nunc (autem)* in obigem Satz ist ein logisches *νῦν δέ*, das zweite freilich ein zeitliches *νῦν*, das aber nur im Gegensatz zu der Zeit irgendeines Vorgängers die Zeit irgendeines Nachfolgers als die Gegenwart des dermalen Regierenden bezeichnet, nicht aber als die Gegenwart des Schriftstellers.

entstanden ist, als Christenverfolgungen vonseiten der römischen Kaiser etwas ganz Gewöhnliches waren, und noch keine Aussicht vorhanden war, daß das für immer aufhören werde. Der griechische Text hat schon in der Äußerung des Marcioniten Präterita eingeführt¹, wodurch sie dann freilich ziemlich albern wird. Die Antwort des Orthodoxen mußte nun ganz anders lauten, nämlich so, wie sie lautet: „Wenn du dir dies vor diesen gegenwärtigen Zeiten ausgeklügelt hättest, so möchte Vernunft darin sein, obwohl die Widerlegung (auch dann) leicht wäre. Mich dünkt aber, du hast dies Thema ungeschickt und unpassend für die Zeitverhältnisse vorgebracht. Da nun aber in der Gegenwart der König fromm ist, was sagst du nun? etwa, daß der Gott, welcher in den Vorgängern dieses Königs deren Herzen beherrschte und (uns durch sie) verfolgte, ein anderer Gott sei als der, welcher das Herz dieses Königs beherrscht? Denn, was jene zerstörten, hat dieser wieder aufgebaut; die, welche jene haßten, hat er geliebt; die Tempel und Götzen, welche jene ehrten, hat er zerstört. Nach dir also war in jenen ein anderer Gott als in diesem; darin liegt viel Unvernunft. Aber nicht wir allein wurden verfolgt, sondern auch viele Propheten wurden Märtyrer und die drei Jünglinge vor diesem (dieser Zeit). . . . Gleichermassen wurden aber auch die Jünger Christi — hinter den Propheten herschreitend —, ebenso verfolgt“ u. s. w. Das Unzeitgemäße, was der Interpolator dem Marcioniten aufrückt, fand er in seiner Vorlage und brachte diese in Einklang mit seiner Zeitlage, welche wir eben hieraus mit völliger Sicherheit erkennen. Es ist nicht ein beliebiger christlicher Kaiser, sondern der erste dieser Art, unter dessen Regierung er arbeitete; denn die christenfeindlichen Kaiser werden nicht nur überhaupt der Vergangenheit zugewiesen, sondern als

1) Dial. 816: ἐκ τοῦ διωχθῆναι (nicht διώκεσθαι) ἡμᾶς πολλάκις (= Ruf. 129: *quod in persecutionibus sumus semper*) . . . ὁ τῆς γενέσεως θεὸς ἡμᾶς ἐδωκεν ἀπὸ τοῦ ἐν χερσὶν ἔχειν τὰς καρδίας τῶν βασιλέων (= Ruf. *qui praestet huic regno et habet in manu sua cor regis et inclinatur illud ad persequendum nos*).

die Kaiser vor dem jetzt regierenden, als die Vorgänger Konstantin's bezeichnet¹. Andererseits hat der Interpolator das nicänische Konzil, den Übergang Konstantin's zu entschieden christlichen Regierungsmafsregeln, seine Anfänge im Bau christlicher Kirchen und in Unterdrückung des Götzendienstes bereits hinter sich. Also zwischen 330 und 337 ist die von Rufin in viel ursprünglicherer Gestalt vorgefundene Schrift einer weitreichenden und gegen den Schluß zu immer durchgreifenderen Umarbeitung unterzogen worden. Eine genauere Bestimmung der Abfassungszeit des ursprünglichen Werks ist hierdurch schon wesentlich erleichtert, kann aber doch erst nach Erledigung mancher anderen Fragen versucht werden.

Es fragt sich vor allem und muß hier beantwortet werden, ob wir in Rufin's Übersetzung, welche sich in allen entscheidenden Punkten dem bisherigen griechischen Text gegenüber als relativ ursprünglich erwiesen hat, das unverfälschte Werk des ersten Verfassers besitzen. Caspari (S. IV. VI) hat Bedenken dagegen geäußert, indem er nicht nur einige der lateinischen Übersetzung eigentümliche Sätze, sondern auch wenigstens einen ihr mit dem griechischen Text gemeinsamen Ausdruck als nachträgliche Interpolationen beanstandet. Letzere Annahme erscheint aber im voraus unwahrscheinlich. Die, wie sich zeigen wird, am Anfang des vierten Jahrhunderts entstandene Schrift müßte schon vor 330 an einzelnen Stellen interpoliert, dann um 330—337 gründlich umgearbeitet, und dann nochmals, ehe sie Rufin um 380—410 übersetzte, hier und da interpoliert worden sein². Das wäre viel in kurzer Zeit; und welch' sonderbarer Zufall, daß sowohl Rufin als der Interpolator von 330—337 je ein Exemplar in die Hand bekamen, welche an der gleichen Stelle schon vor 330 die gleiche Interpolation erfahren hatten! Aber die Annahme jener ersten Inter-

1) Daß dagegen der Plural in der Schlußrede (s. oben S. 204) nichts beweisen kann, wird von selbst einleuchten.

2) Caspari schreibt nämlich diese dritte Gattung von Zusätzen und Veränderungen nicht dem Übersetzer Rufin, sondern seiner griechischen Vorlage zu S. IV.

polution vor 330 kann jedenfalls durch die von Caspari (S. VI) dafür angeführte Thatsache nicht begründet werden. Das in beiden Rezensionen wesentlich gleichlautende Bekenntnis zur Homousie und Gleichewigkeit des Logos mit dem Vater¹ darf in einer Schrift aus dem ersten Viertel des vierten Jahrhunderts nicht befremden. Wenn Caspari selbst daran erinnert, daß schon in der Mitte des dritten Jahrhunderts in Ägypten *ὁμοούσιος* ziemlich oft vom Sohne Gottes gebraucht worden sei², und dagegen bemerkt, daß das für unsere Schrift, die sicher nicht in Ägypten, sondern in Syrien entstanden sei, nichts beweise, so ist zunächst zu bemerken, daß, auch die Sicherheit dieser Ortsbestimmung vorausgesetzt, schwerlich zu bestimmen ist, wie weit um 310 jener Sprachgebrauch der alexandrinischen Schule sich verbreitet hatte. Ferner konnte unser Dialog, der vielfach fremde Quellen ausbeutet, auch einmal einer alexandrinischen Autorität gefolgt sein, worüber nachher mehr zu sagen ist. Was aber die analogen Thatsachen anlangt, so ist hinzuzufügen, daß schon Klemens von Alexandrien indirekt, vielleicht auch an einer nur lateinisch erhaltenen Stelle direkt das Wort *ὁμοούσιος* so gebraucht hat³; ferner daß Origenes nach dem unanfechtbaren Zeugnis der Apologie des Pamphilus es in seiner Auslegung des Hebräerbriefs ebenso angewandt hat⁴. Viel mehr noch besagt die Thatsache, daß Pamphilus, der Presbyter von Cäsarea in Palästina, das Kapitel seiner um 308 geschriebenen Apologie, worin er jenes Citat aus Origenes mitteilt, überschrieben hat: *Quod ex deo patre natus est filius et unius est cum patre substantiae, alienus vero*

1) Ruf. 5: *Unum deum, creatorem et conditorem omnium esse credo et verbum eius consubstantivum ei et coaeternum*. Etwas weniger einfach und gewiss weniger ursprünglich Dial. 804^c: *Ἐνὰ θεὸν καὶ χριστὴν καὶ δημιουργὸν τῶν ἀπάντων εἶναι πεπίστευτα καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ θεὸν λόγον ὁμοούσιον, ἀεὶ ὄντα*.

2) Athanas. de sententia Dionysii c. 18; de decr. synodi Nicaeni c. 25; de synodis c. 44 (Montfaucon I, 230. 255. 758).

3) Vgl. meine Forschungen III, 139.

4) Migne 17, 581. Verdächtig dagegen ist mir das Katenenfragment aus Origenes zu Matth. 28, 19. Migne 17, 309^d.

a *substantiis creaturarum*, und daß derselbe innerhalb dieses Kapitels zweimal in eigenen Worten dem Origenes bezeugt, daß dieser den Sohn als *ἰσοούσιος* bekannt habe¹. Es gab also im ersten Anfang des vierten Jahrhunderts auch außerhalb Ägyptens Theologen, welchen das *ἰσοούσιος* als ein wesentliches Merkmal der Orthodoxie galt.

Annehmbarer erscheint die Vermutung, daß unabhängig von der großen Umarbeitung, deren Ergebnis unser griechischer Text ist, in das Exemplar der Urschrift, welches Rufin vor sich hatte, einige falsche Zuthaten hineingeraten wären, oder auch daß Rufin als Übersetzer solche eingefügt hätte. Rufin bezeichnet in seiner Vorrede die Vorlage, welche er übersetzt hat, als *Adamantii disputationes*, versteht aber unter Adamantius den Origenes und hält diesen für den Verfasser oder wenigstens die in diesem Werk dem Adamantius in den Mund gelegten Reden für authentische Äußerungen des Origenes². Es wäre an sich sehr wohl denkbar, daß dies eben nur seine Deutung des im Original vorgefundenen Namens Adamantius wäre, und daß die Überschrift des ersten Dialogs p. 4 *Disputatio Origenis cum Megethio Manichaco* von ihm geschaffen wäre, und daß er in der Schlußrede des Richters p. 128 ein einfaches *Ἀδαμάντιος* durch *Origenes qui et Adamantius* verdeutlicht hätte³. Aber

1) Migne 17, 579—581. An eine Fälschung des Übersetzers Rufin ist hier selbstverständlich nicht zu denken. Dieser behandelt auch in seinem Epilog, in dem Traktat *de adulteratione libr. Orig.* Migne 17, 619 dies als eine durch Pamphilus sicher verbürgte Tatsache, daß Origenes sich zum *ἰσοούσιος* bekannt habe.

2) Das ergibt sich deutlich aus dem Schlusssatz p. 3: *In quibus (sc. Adamantii disputationibus) perspicuus assertiones eius, per quas vel haeticos ad dogmatum veritatem, vel gentiles convertit ad fidem, et considerans, quam catholice, quam integre ecclesiastici dogmatis defensor exstiterit, arbitror, quod suinum et foetidum quorundam vitium de conculcandis verborum margaritis et rumpendis doctoribus perhorrebit.* Die Streitigkeiten über die Rechtgläubigkeit des Origenes hatten schon begonnen (um 393). Da Rufin nach der Vorrede kürzlich in Padua gewesen war, kann er die Übersetzung erst nach seiner Rückkehr aus dem Orient (a. 398) angefertigt haben.

3) Von dem Schreibertitel p. 4: *Incipiunt libri Adamantii Ori-*
Zeitschr. f. K.-G. IX, 2. 3.

wahrscheinlich ist das keineswegs. Was zunächst die letztgenannte Stelle anlangt, welche in der völlig abweichenden griechischen Rezension der Schlussrede keine Parallele hat, so würde die allein natürliche Form für das angebliche Interpretament des vorgefundenen *Adamantius* sein: *Adamantius qui et Origenes*¹. Die Meinung, daß dieser Adamantius den schon zu seinen Lebzeiten auch mit diesem Namen benannten Origenes² bezeichne, ist aber auch nicht ein Irrtum der Späteren. Sie liegt ja schon in dem griechischen Prolog vor, welcher so ganz der Tendenz der griechischen Rezension des ganzen Dialogs entspricht, so wenig wie eine trockene Schreibernotiz aussieht, und so weit verbreitet ist³, daß es Willkür wäre, ihn für eine spätere Zuthat einer einzelnen Handschrift, statt für ein Werk des Bearbeiters von 330—337 zu halten. Also schon dieser, der Entstehungszeit der Urschrift jedenfalls sehr nahestehende Litterat verstand den innerhalb der Dialoge beharrlich und ausschließlichs angewandten Namen Adamantius von Origenes. Ebenso die Redaktoren der Philokalie, welche ein weiter unten zu erörterndes Fragment aus Eus. praep. ev. VII, 22 als 24. Kapitel mitteilen und dazu bemerken, daß „dies wörtlich ebenso in dem Dialog des Origenes gegen die Marcioniten und andere Häretiker, worin Eutropius der Richter und Megethius der Gegner sei, sich finde“⁴. Wenn Delarue p. 801 diese litterargeschichtliche Bemerkung einem späteren Schreiber aufbürdete, so übersah er, daß ja für die Redaktoren der Philokalie jedes denkbare Motiv gefehlt hätte, dieses Stück aus Eusebius in ihre Blütenlese aus den Werken des Origenes aufzunehmen, wenn sie es nicht als origenistisch erkannt hätten, was sie aus Eusebius nicht er-

genis adversus haereticos numero quinque, translati a Rufino presbytero et missi Paulo sehe ich ab.

1) So im griech. Prolog Dial. 803: *διάλεξις Ἀδαμαντίου τοῦ καὶ Ὀριγένους*. Dagegen Hier. v. ill. 54: *Origenes qui et Adamantius*.

2) Eus. h. e. VI, 14, 10: *Ὁ μόντοι Ἀδαμάντιος — καὶ τοῦτο γὰρ ἦν τῷ Ὀριγένει ὄνομα — πλ.*

3) S. oben S. 202, Anm. 2; S. 204, Anm. 1.

4) Migne 14, 1316.

kennen konnten, wenn sie also nicht die Dialoge des Adamantius, worin es zu finden ist, gekannt und für ein Werk des Origenes gehalten hätten. Zu diesen Schriftstellern des vierten Jahrhunderts kommt noch der spätere Anastasius der Sinait¹. Dagegen macht es den Eindruck gelehrter und verkehrter Reflexion, wenn Theodoret unter den anti-häretischen Schriftstellern neben Origenes einen Adamantius nennt², oder wenn Sophronius ausdrücklich von dem alten Origenes einen anderen (Origenes) unterscheidet, welcher den Beinamen des Adamantius geführt habe³. Hier bezeugt ja Sophronius deutlich genug, daß der angeblich von dem berühmten Origenes zu unterscheidende Mann gleichfalls Origenes geheissen habe, und bekundet den Irrtum, daß der alte Origenes nicht auch Adamantius geheissen habe; denn er unterscheidet nicht nur einen Adamantius vom anderen, sondern hält den Namen Adamantius für das Kennzeichen, woran man den jüngeren Origenes im Unterschied vom älteren erkenne. Hat also Sophronius hier mit Rücksicht auf unsere Dialoge geredet, so haben diese auch ihm als das Werk eines Origenes mit Zunamen Adamantius vorgelegen. Nur Theodoret scheint das Werk ohne den Namen des Origenes an der Spitze, also sowohl ohne den Prolog des Interpolators als ohne den Titel des ersten Buches, wie er bei Rufin lautet, gelesen zu haben; er kann aber sehr wohl die Stelle der Schlußrede übersehen haben, wo nach Rufin p. 128 Ὁριγένης δ καὶ Ἀδαμάντιος zu lesen war. Warum sollte sie nicht vom Verfasser herrühren? Da es, wie der Erfolg zeigt, im vierten Jahrhundert fast unvermeidlich war, daß der Name Adamantius auf Origenes gedeutet wurde, so wird es auch die Absicht des dem Anfang

1) Quaest. 48 Migne 89, col. 605: Ὁριγένους ἐκ τοῦ πρὸς Μεδέθιον τὸν Μαρζιωνιστὴν διαλόγου. Zuerst wird ein Satz des Megethius citirt, darauf die Antwort des Adamantius mit Ὁριγένους eingeleitet.

2) Theodoretī haeret. fabul. compend. I praef. und c. 25 ed. Schulze IV, 282. 318.

3) Bei Phot. bibl. cod. 231: ὡς ἄλλος μὲν ἐστὶν Ὁριγένης ὁ παλαιός, ἕτερος δὲ ὁ μετ' ἐκείνων.

desselben Jahrhunderts angehörigen Verfassers gewesen sein, so verstanden zu werden. Es ist an sich wahrscheinlich, daß er dem Vertreter des Kirchenglaubens einen geschichtlich bedeutsamen Namen gegeben hat, sind doch auch die Namen der Ketzler schwerlich rein erfunden. Wenigstens der Name des Valentinianers Droserius hat Anspruch auf Geschichtlichkeit; denn Macarius von Magnesia um 400 nennt nicht nur einen Droserius neben Marcion und Bardesan, sondern auch Droserianer neben Marcioniten¹. Viel wahrscheinlicher, als daß Macarius dies nur aus unseren Dialogen geschöpft hat, ist doch sicherlich, daß es einen Droserius gegeben hat, welcher im Gegensatz zu anderen Zweigen der valentinianischen Schule die echte Lehre des Meisters bewahrt zu haben sich rühmte² und noch um 400 Anhänger in Kleinasien hatte. Danach ist es auch wahrscheinlich, daß die Namen der übrigen Rollen der Geschichte entlehnt sind. Daß Adamantius nicht Origenes sein solle, kann man nicht daraus folgern, daß der Verfasser, wie längst erkannt ist, Schriften des Antiorigenisten Methodius ausgebeutet hat. Ein entschiedener Anhänger der Sonderlehren des Origenes würde das vielleicht unterlassen haben; aber eine scharf geprägte Theologie vertritt dieser „Adamantius“ nicht. Verehrung des großen christlichen Gelehrten war bis zum Ausbruch der origenistischen Streitigkeiten weit verbreitet auch bei solchen, die sich seine eigentümliche Theologie nicht angeeignet hatten; und seine Verehrer gaben bekanntlich nicht zu, daß er der Irrlehrer sei, als welchen Methodius und andere ihn angriffen. Es wird sich auch noch zeigen, daß der Verfasser der Dialoge Schriften des Origenes mit Zustimmung gelesen hat. Mag also die Überschrift des ersten Buches, wie sie bei Rufin vorliegt, von diesem geformt sein, so bleibt es überwiegend wahrscheinlich, daß er wie der Interpolator von 330—337, die Redaktoren der

1) Apocrit. IV, 15, p. 184, 15. 21 ed. Blondel vgl. Zeitschr. für Kirchengesch. II, 457.

2) Dial. 840^a. Dem anderen Valentinianer Valens wird vorgeworfen, daß er seinem eigenen Meister Valentin nicht folge p. 844^e.

Philokalie u. a. den Sinn des ersten Verfassers richtig getroffen hat, und daß dieser selbst am Schluß, wo das Verdienst des Hauptredners hervorgehoben wird, dem Sieger im Streit den vollen Namen *Origenes qui et Adamantius* gegeben hat. Daran aber war er unschuldig, daß man daraufhin, wie es in ähnlichen Fällen so oft geschehen ist, den Verfechter der Kirchenlehre und die Hauptperson im Dialog mit dem Verfasser desselben verwechselte. Keine Zeile im ganzen Werk deutet auf die trügerische Absicht des Verfassers, für den längst verstorbenen Origenes zu gelten.

Eine Eigentümlichkeit des Rufinschen Textes ist das wiederholte Vorkommen des Namens der Manichäer. Nicht nur in der Überschrift des ersten Buches ¹, welche vielleicht von Rufin geschaffen ist, sondern auch innerhalb des ersten Dialogs wird der Marcionit Megethius als Manichaeus bezeichnet. Und der zweite Dialog ² hat die im griechischen Text fehlende Einleitung: *Item Marcus, Marcionis schismaticus, ut sunt Manichaei, videns superatum esse Megethium, inseruit se certamini et dixit.* An eine einfache Verwechslung der beiden Parteien ist nicht zu denken. Nach dem lateinischen und griechischen Text bekennt sich Megethius zu Marcion als dem Urbischof seiner Gemeinde und widerspricht nicht, als ihm der Orthodoxe die Frage stellt, warum seine Partei sich nur nach Marcion und nicht nach irgendeinem andern der vielen marcionitischen Bischöfe, die ihm gefolgt sind,

1) S. diese oben S. 209. Darauf Ruf. p. 4 *Ad(amantius) catholicus dicit*: „Definiat prior Megethius Manichaeus“... *Meg(ethius) Manichaeus dicit*: „Definiat prior Adamantius catholicus“ etc.

2) Ruf. 38. Im griechischen Text 822 ist die erste Äußerung der neuauftretenden Person nur durch *Μάρκος Μαρκωνιστής* eingeleitet. Es fehlt dort aber auch die historische Schlußbemerkung des ersten Dialogs Dial. 821, welche bei Ruf. lautet: *Et in hoc, cum acclamatum esset ab omnibus, Megethius victus cum confusione discessit ad tempus.* Bei seinem Wiederauftreten heißt es bei Ruf. 42: *Et rursum inserens se Megethius ait.* Dafür Dial. 824^d, Wetstein 48, dunkel genug und von den Herausgebern mißverstanden *Μεγ. ὁ πρῶτος*, der zuerst aufgetretene Marcionit. Der ganz auf die Dogmatik gerichtete Interpolator hat die Kunstform des Dialogs überall zerstört oder doch vernachlässigt.

nenne¹. Manichaeus ist also lediglich ein wegen der Verwandtschaft beider Parteien² und der allgemeinen Verhaftheit der Manichäer gewählter Schimpfname, von welchem weiter kein Gebrauch gemacht wird. Ein historischer Zusammenhang zwischen Mani und Marcion oder den späteren Marcioniten sollte damit keineswegs behauptet sein. Das hätte der Urheber dieser Sätze, wenn ihm nicht alle chronologische Kunde abgesprochen werden soll, füglich auch nur so thun können, daß er umgekehrt die Manichäer die modernen Marcioniten genannt hätte. Auch die Vorbemerkung des zweiten Dialogs will nur sagen, daß Marcus der Vertreter einer von der großen marcionitischen Kirche abgesonderten Partei und einer Lehre sei, welche sich zu dem ursprünglichen und gewöhnlichen Marcionitismus ähnlich verhalte, wie der Manichäismus. Dies für spätere Zuthaten Rufins oder seiner griechischen Vorlage zu erklären, sehe ich keinen Grund. Die Zwecklosigkeit und die Mißverständlichkeit dieser Notizen konnte den Interpolator von 330 bis 337 veranlassen, sie zu streichen³; aber die Harmlosigkeit und Beiläufigkeit derselben empfiehlt es auch, sie für ursprünglich zu halten. Ein chronologisches Bedenken dagegen, daß der erste Verfasser des Werks im ersten Viertel des vierten Jahrhunderts sie niedergeschrieben habe, giebt es doch nicht. Der Manichäismus hatte damals schon eine große Verbreitung gefunden. Es ist bezeichnend, daß Eusebius um 325 sich so ausdrückt: von der Zeit der ersten

1) Ruf. 13 = Dial. 809f.

2) Diese wurde allgemein wahrgenommen. Unzählig oft werden Marcion und Mani zusammengestellt von Chrysostomus (z. B. ed. Montfaucon vol. I, 511; III, 15; X, 233. 493; XI, 136. 175. 610, daneben noch Valentinus I, 93. 270. 504. 542; III, 22; XI, 665) und Hieronymus (Vallarsi² I, 213. 748; II, 239; III, 480; VII, 54. 86. 98. 105. 107). Auch Ephraem, der gewöhnlich noch Bardesan hinzunimmt, stellt doch Marcion und Mani in nähere Beziehung zu einander Opp. syr. ed. Rom. II, 530.

3) S. übrigens S. 213, Anm. 2. Möglicherweise nahm der Interpolator, welcher unter Adamantius den Origenes verstand, auch gelehrten Anstoß daran, daß Origenes von Manichäern gewußt haben sollte.

Ausbreitung der manichäischen Lehren im römischen Reiche an sei der gottlose Name der Manichäer noch immer, bis zur Gegenwart unter der Menge verbreitet¹. Es war also sicherlich damals schon manches Jahrzehnt verstrichen, seit der Manichäismus eine allgemein bekannte Erscheinung in der griechisch-römischen Welt geworden war. Das Reskript Diocletian's vom 31. März d. J. 296 an Julianus, den Prokonsul von Afrika², zeigt, wie weit nach Westen der Manichäismus gleich zu Anfang seiner Verbreitung vorgedrungen war, und welches Aufsehen er gleich damals gemacht hatte.

Besonders passend aber war der Vergleich mit den Manichäern zur Charakteristik des erst im 2. Dialog auftretenden Marcioniten Marcus, welcher im Verhältnis zu dem vulgären Marcionitismus, wie ihn Megethius vertritt, und auch im Verhältnis zu der Lehre Marcions selbst eine verschärfte, noch schroffer dem Kirchenglauben widersprechende Lehre vorträgt. Übereinstimmend mit Marcion selbst lehrt Megethius, daß der gute Gott nur die Seele, nicht auch den Leib zu retten gekommen sei, Marcus dagegen, weder Seele noch Leib, sondern nur den Geist, wofür dann 1. Kor. 5, 5 als Beweis dient³. Dem entspricht auch das

1) Eus. h. e. VII, 31: *δόγματα γε μὴν ψευδῆ καὶ ἄθεα ἐκ τῆς Περσῶν ἐπὶ τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκουμένην ὥσπερ τινὲ θανατηφόρον ἰὸν ἐξωμόρξατο· ἀφ' οὗ δὲ τὸ Μανιχαίων δυσσεβὲς ὄνομα τοῖς πολλοῖς εἰσέτι νῦν ἐπιπολάζει.*

2) Mosaic. et Roman. leg. collatio XV, 3 (Jurisprud. antejust. quae supersunt ed. Huschke p. 693) cf. Ambrosiaster zu 2Tim. 3, 7 (Ambrosii opp. ed. Bened. Venet. 1751 vol. IV, 370). Ist die Unterschrift echt, so fällt das Reskript in die Zeit des Aufenthalts Diocletian's in Alexandrien, vgl. Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit II, 139. Die Ansätze von Tissot, Fastes de la province d'Afrique, p. 183 (unter Julianus). 186sq. sind teils unsicher, teils unrichtig. Über die Echtheit des ganzen Reskripts vgl. Neander, Kirchengeschichte II⁴, 221. Ferner vgl. Eus. Chron. ad a. Abrah. 2298 = p. Chr. 280; Liber pontif. ed. Duchesne I, 74. 168 unter Miltiades (310—314): *Et Manichei inventi sunt in urbe.*

3) Megethius Dial. 825^a (vgl. in bezug auf Marcion selbst Iren. I, 27, 3; Tert. c. Marc. V, 10. 15; resurr. carnis 2 Öhler II, 303. 320. 468; Epiph. haer. 42, 4), dagegen Marcus Dial. 825^e.

Verhältnis beider inbezug auf die Gotteslehre. Während Megethius sich zu drei *ἀρχαί* bekennt, einem guten Gott, dem Vater Christi und Gott der Christen, einem mittleren, dem nur gerechten Demiurgen und Judengott, und dem bösen, dem Herrn der Heiden, dem Teufel, lehrt Marcus nur zwei Prinzipien, indem er dem guten und wahren Gott den Schöpfer und Judengott selbst als den bösen gegenüberstellt¹. Allerdings entspricht auch die Terminologie des Megethius² nicht genau der Lehrweise des Stifters; aber viel weiter greift die Abweichung des Marcus. Abgesehen davon, daß Marcion nach den besten Zeugen das philosophisch klingende Gerede von verschiedenen *ἀρχαί* nicht mitgemacht zu haben scheint, so bewegte sich seine ganze Gotteslehre in dem Gegensatz des in Christus erschienenen guten Gottes und des im Alten Testament bezeugten Welterschöpfers und Judengottes. Der ursprünglichste Ausdruck

1) Dial. 804f. 816. 822. 824f. 833. 870f.

2) Diese ist wenigstens im vierten Jahrhundert als die in den marcionitischen Gemeinden vorherrschende anzusehen; aber sie muß auch lange vorher die bei der Majorität angenommene Lehre gewesen sein. Gerade Megethius ist es, welcher sich auf Marcion als seinen Bischof, den Stifter seiner Kirche beruft, und dem gegenüber Adamantius auf die lange Reihe marcionitischer Bischöfe hinweist (Dial. 809f.). Megethius und nicht Marcus ist es, der eine Reihe von Antithesen vorträgt, welche Tertullian zum großen Teil aus dem gleichnamigen Werk des Stifters geschöpft hat (Dial. 810—820 siehe weiter unten). Auch Epiphanius muß bei den Marcioniten Cyperns die Lehre von drei Prinzipien herrschend gefunden haben, da er sie dem Marcion selbst zuschreibt haer. 42, 3 u. 6. An ersterer Stelle weicht er nur darin von Megethius ab, daß er dem Bösen oder Teufel die mittlere Stelle anweist. Auch Ephräm, welcher in der Regel nur den *iustus (creator)* dem *bonus* (sehr häufig auch *peregrinus*) gegenüberstellt (Opp. syr. ed. Romana tom. II, 459. 483. 516. 518. 522f. 525. 532. 536. 543ff. 548ff.; Carmina Nisibena ed. Bickell 44, 1; Expositio ev. concord. ed. Moesinger p. 61. 157), und welcher gelegentlich dem Marcion wie dem Mani die Lehre von zwei entgegengesetzten Grundkräften zuschreibt (Opp. II, 530), läßt ihn doch anderwärts im Unterschied von Mani drei Götter lehren (II, 444). Hippolytus nennt den assyrischen Marcioniten Prepon als Erfinder der Lehre von drei Prinzipien (refut. VII. 31); Rhodon bei Eus. h. e. V, 13, 4 einen gewissen Syneros.

seiner Anschauung von letzterem ist der, daß er ein Richter und Rächer, ein richterlicher Gott sei¹, wozu das herzliche Erbarmen des grundgütigen Gottes des Evangeliums den ausschließenden Gegensatz bildet. Allerdings hat Marcion selbst diesen Gott auch gerecht genannt und als den gerechten dem guten Gott gegenübergestellt². Aber es ist das im Sinne Marcions immer wie mit Anführungszeichen geschrieben zu denken, als Aneignung eines fremden Urteils; denn Marcions eigenem Begriff von Gerechtigkeit, wie er

1) Iren. III, 25, 3: *alterum quidem bonum et alterum iudiciale dicens*. Noch fünfmal kehrt *iudicialis* (ἰουδικός) im folgenden wieder. Die grundlegende Definition bei Tert. c. Marc. I, 6, p. 53 lautet: *alterum iudicem, ferum, bellipotentem, alterum mitem, placidum et tantummodo bonum et optimum*. Als der eigentliche Terminus kehrt bei Tertullian immer wieder *iudex* II, 29, p. 120; IV, 20, p. 209 (*Jesum iudicem et ultoris filium*); IV, 24, p. 223 (*habes deum executorem in comminatore et iudicem in utroque*); IV, 28, p. 236 (*optimi et non iudicis dei Christus*); IV, 29, p. 239; c. 30, p. 242: c. 36, p. 255 (*iudicem deum ostendit . . si ergo ipse erit iudex qui et vindex*); V, 5, p. 288 (*et zelotem deum confirmat et iudicem*). V, 13, p. 312. Epiph. haer. 42, 3 u. 6; Hieron. comm. in ep. ad Galatas (Vallarsi VII, 434. 493).

2) Irenaeus bezeugt dies indirekt, indem er dem Cerdon diese Terminologie zuschreibt und, ohne eine Abweichung in diesem Punkt anzugeben, ihm den Marcion als seinen Schüler folgen läßt I, 27, 1f. Deutlicher spricht Tertullian c. Marc. IV, 33 (*non in creatore, quem et Marcion iustum facit*); V, 13, p. 313 (*et evangelium et salutem iusto deo deputat, non bono, ut ita dixerim secundum haeretici distinctionem*) p. 315 (*Quis discernit duos deos, iustum alium, bonum alium*). Diese Terminologie wird innerhalb der marcionitischen Kirche die vorherrschende geworden sein, wie sie bei den Gegnern, darunter auch denen, welche wie Origenes und Ephräm aus Marcion's eigenen Schriften schöpften, die regelmässige ist, cf. Clem. strom. III, § 12, p. 515 Potter; Orig. de princ. II, 5 (*de iusto et bono*); II, 7, 1 (s. Delarue I, 92 kritische Note e); in Exodum (Delarue II, 112. 120); in libr. Judicum (II, 459). Über Ephraem s. S. 216, Anm. 2. An Stellen wie Ephr. opp. syr. II, 470. 534. 536 ist wohl zu unterscheiden die Folgerung Ephräm's von der marcionitischen Formel. Auch Chrysostomus, der nicht wenig mit Marcioniten zu schaffen hatte, unterscheidet z. B. hom. 8 in 2Kor. (Montfaucon X, 493) die Marcioniten, welche 2Kor. 4, 4 den nur gerechten, nicht guten Demuirgen finden, von den Manichäern, welche die Stelle auf den Teufel deuten.

ihn nach Paulus auch für seinen guten Gott in Anspruch nahm, entsprach der Judengott durchaus nicht. Er hat ja nur seine Verehrer geehrt und dagegen von uralten Menschen wie Kain, die Sodomiter und Ägypter aufs härteste gestraft und für immer verstossen, welche Christus dann aus dem Totenreich errettet, während die eifrigen Verehrer des Judengottes in dessen Reich und in der Unterwelt gefangen bleiben¹. Nur innerhalb der engen Schranken seines Wissens und seines niederen Willens kann man das Thun des alttestamentlichen Gottes dem eines menschlichen Richters vergleichen, den man gerecht nennt, wenn er seine Gesetze anwendet. Der Nachdruck liegt aber darauf, daß dieser Gott nur (in diesem beschränkten Sinne) gerecht und nicht auch gut ist. Marcion hat ihn aber nicht zugleich auch böse, geschweige denn wie jener Marcus als Personifikation des bösen Prinzips den Bösen (*τὸν πονηρόν*) genannt². Wohl hat er, wie seine Gegner von Justin an klagen, den Gott der Schöpfung und des Alten Testaments gelästert. Er hat feindselig genug von ihm geredet und Arges genug ihm nachgesagt. Hätte er ihn aber bestimmt und wiederholt als den Bösen dem Guten gegenübergestellt, so wäre es unfalschbar, daß Tertullian, der ihm sonst doch nichts schenkt, dies niemals ihm vorgehalten hat³; und daß Origenes und ähnlich auch Ephraem erst durch ihre Metakritik den Marcion dazu zu drängen suchen, den Schöpfergott auch nicht mehr gerecht, sondern geradezu böse zu nennen⁴. Von den sachkundigeren Berichterstattern scheint

1) Iren. I, 27, 3.

2) So stellt Hippol. refut. VII, 30 die Lehre Marcion's selbst dar, Philostr. haer. 44 und Epiph. haer. 41, 1 sq. diejenige des Cerdon.

3) Am deutlichsten wird das, wo Tertullian nahe daran streift: c. Marc. II, 11: *Incipe nunc etiam iudicis statum ut affinem mali arguere, qui ideireo alium deum somniasti, solummodo bonum etc.* Durch die Art, wie Marcion den Gott des Alten Testaments Richter nannte, und wie er den Begriff des Richters dem des Guten gegenüberstellte, rückte er ihn dem Bösen nahe.

4) Orig. in Exod. (vol. II, 112. 120); Ephraemi sermo 48 (vol. II, 544) cf. Clem. strom. II, § 39, p. 449: *τί τοίνυν τὸν νόμον βού-*

nur Irenäus an einer Stelle¹ eben dies für die echt marcionitische Lehre auszugeben. Darauf, daß in derselben nicht von Marcion selbst, sondern von den Marcioniten die Rede ist, dürfte nicht Gewicht gelegt werden; denn die allgemeine Lehre der Marcioniten zur Zeit des Irenäus wäre auch die ursprüngliche Lehre der Partei. Aber im Zusammenhang mit der Stelle Jes. 45, 7, welche Marcion sehr betonte², und auf welche Irenäus hier wörtlich anspielt, ist es sehr unwahrscheinlich, daß im Original *ποιητός* stand. Marcion wird vielmehr der prophetischen Stelle entsprechend den Schöpfer der *κακά* gelegentlich selbst einmal *κακός* genannt haben. Weil er aus der schlechten Materie Schlechtes schafft³ und nach seinem eigenen Geständnis immerfort Unheil stiftet, ist er ein schlechter, geringer Gott; denn „ein guter Baum kann nicht faule Früchte tragen“, wie Marcion so oft wiederholt hat. In der That lautete die marcionitische Antithese von vornherein nicht nur „der Gerechte“ (oder „der Richter“) und „der Gute“, sondern auch „der größere, höhere, bessere“ und „der niedrigere, schlechtere“ Gott⁴. So aber ist der Gott des Alten Testä-

λονται; κακὸν μὲν οὖν οὐ φήσουσι, δίκαιον δὲ διασιέλλοντες τὸ ἀγαθὸν τοῦ δικαίου.

1) Iren. III, 12, 12: *Et quidem hi qui a Marcione sunt, statim blasphemant fabricatorem, dicentes eum malorum fabricatorem* (schlechte Emendation dafür ist *factorem*, vgl. Jes. 45, 7), *propositum inivitii sui tolerabiliorem habentes, duos naturaliter dicentes deos, distantes ab invicem, alterum quidem bonum, alterum autem malum.*

2) Tert. c. Marc. I, 2; II, 14 u. 24; Orig. de princ. IV, 8 (Declarue I, 165).

3) Clem. strom. III, § 12, p. 515: *ἀλλ' οἱ μὲν ἀπὸ Μαρκίωνος φύσιν κακὴν ἐκ τῆς ὕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένην δημιουργοῦ, . . . σπεύδοντες πρὸς τὸν κεκληκότα ἀγαθόν.* Tert. c. Marc. I, 15: *malum materiae deputans.* Nur in diesem Sinne spricht Tert. I, 17 von *malitia creatoris*. Es ist die dem Reich des Schöpfers angehörige, von ihm ins Dasein gerufene, allen seinen Werken anhaftende *κακία*, deren Schuld auf ihn zurückfällt.

4) Just. apol. I, 26: *τινὰ μείζονα τοῦ δημιουργοῦ θεόν.* Iren. I, 27, 2: *ab eo deo qui est super mundi fabricatorem deum.* Tert. c. Marc. I, 6: *nega deum, quem dicis deteriorem;* V, 18, p. 329: *deus superior ab inferiore etc.;* de carne 3, p. 430: *potentiori deo.* Orig.

ments nicht nur als der Weltschöpfer und Weltregent zu beurteilen, sondern auch darum, weil er der nur richterliche und im niederen Sinne des Worts gerechte Judengott ist. Auch als dieser thut und schafft er Unheil, mehrt und steigert das Übel, und Marcion wollte seine eigene Terminologie, wonach der Judengott gerecht ist, nicht so angewandt wissen, daß die vom Judengott ausgehende *κακία* als ein Ausfluß echter Gerechtigkeit betrachtet werde¹. Megethius vertritt im wesentlichen die ursprüngliche Lehre des Meisters. Eine äußerlichere Beurteilung ist jedenfalls kaum denkbar, als diejenige Rhodons, welcher auf Grund der Erwägung, daß vom monotheistischen Standpunkte aus die Annahme dreier Prinzipien oder Götter ein noch ärgerer Polytheismus sei, als die Annahme zweier Götter, die Aufstellung der drei Prinzipien als eine Fortentwicklung des Marcionitismus zum schlimmeren ansah (Eus. h. e. V, 13, 4). Eher könnte man diese vulgäre marcionitische Lehre als eine Milderung der ursprünglichen auffassen, wie sie denn in der That mit der Lehre des Valentinianers Ptolemäus im Brief an Flora sich nahe berührt und wie diese in bewußtem Gegensatz zu der schroffen Ausprägung der marcionitischen Lehre durch einige ihrer Anhänger zu stehen scheint. Aber das Recht zum Widerspruch gegen diese lag in der Lehre des Stifters selbst. Die Lehre, wie sie Megethius vertritt, kann als Versuch angesehen werden, die wenig systematisch abgeschlossene Lehre des Stifters abzurunden, indem man dem Teufel, dessen Verhältnis zum Schöpfer und Judengott Marcion ziemlich im unklaren gelassen hatte², seine bestimmte

de princ. II, 5, 3 (Delarue I, 88): *deo autem iusto, quem inferiorem bono dicunt.*

1) Tert. c. Marc. II, 24: *Ergo, dices (sc. Marcion), si malitiam iustitiae nomine excusas (sc. Tertullianus), quia iuste exitium destinavit in Ninevitas, sic quoque culpandus est, qui iustitiae non poenitentiae poenitentiam gessit.*

2) Das zeigen z. B. die Ausführungen Tertullian's zu Eph. 6, 11 ff. c. Marc. V, 18, p. 329 oder zu 2Kor. 11, 13f.; 12, 7. lib. V, 12, p. 312. Manche Stellen, wo vom Teufel die Rede ist, fehlten in Marcion's Neuem Testament wie Luk. 4, 1—11, vielleicht auch 10, 18f.; an anderen war der Teufel beseitigt, wie 22, 3. Andere wie Luk.

Stelle anwies. Um so leichter konnte man dann im unablässigen Kampf mit den Katholiken daran festhalten, daß der Gott des Alten Testaments der gerechte, richterliche Gott sei, und die Zumutung zurückweisen, ihn geradezu für böse zu erklären. Wenn andere, wie jener Marcus, die Rede von dem nur gerechten Gott fallen ließen und diesen den Bösen nannten, so konnten sie die größere Konsequenz des Gedankens für sich in Anspruch nehmen; aber sie entfernten sich damit grundsätzlich nicht nur von der Tradition der marcionitischen Kirche, sondern auch von der Lehrweise des Meisters. Marcus war in der That ein *Marcionis schismaticus*, und auch das *ut sunt Manichaei* trifft zu; denn man kann nicht leugnen, daß diese schroffer ausgebildete marcionitische Lehre eine Annäherung an den manichäischen Standpunkt bedeutet.



II.

Die Quellen des „Adamantius“.

Das Gespräch mit dem Bardesaniten Marinus, welches sich um drei von diesem aufgestellte Antithesen bewegt¹, wird nach Erledigung der ersten durch eine Disputation mit Drosorius und Valens, zwei Vertretern der valentinianischen Lehre, über denselben Gegenstand, den Ursprung des Bösen,

11, 21f. und 2Kor. 4, 4 deutete er auf den Demiurgen. Sehr bezeichnend ist, daß Megethius Dial. 815 = Ruf. 26 durch seine Antithese von Eph. 6, 16 und Jes. 5, 28 (oder ähnlicher Stellen s. Caspari's Note) zu der Identifizierung des Schöpfergottes und des Teufels (*ὁ ποιητής*) gedrängt wird, aber auf Befragen ausdrücklich erklärt, er halte den durch den Propheten redenden *creator* keineswegs für den *malus*, sondern für den *iustus*.

1) Dial. 834, Ruf. 67 sq. Es ist absurd a) daß das Böse von Gott geschaffen, b) daß der Logos menschliches Fleisch angenommen habe, c) daß der diesseitige Leib der Menschen wieder auferstehen werde.

unterbrochen¹. An dieser Disputation beteiligt sich Marinus nicht mit einem Wort. Erst nachdem die Valentinianer vom Richter Eutropius heimgeschickt sind, ergreift Marinus das Wort wieder, als ob nichts vorgefallen wäre, und vertheidigt bis zum Schlusse des ganzen Werkes die zweite und dritte seiner Antithesen². Diese Durchbrechung der ursprünglichen Anlage, sowie der äußerliche Umstand, daß die Valentinianer nach ihrer Abfertigung auch wirklich vom Schauplatz abtreten, während die längst abgefertigten Marcioniten bis zum Schluß der ganzen Handlung anwesend bleiben und gelegentlich sich einmischen oder doch berücksichtigt werden³, sind allein schon ein Beweis dafür, daß dieser antivalentinianische Teil fremden Ursprungs ist. Da derselbe aber in der ursprünglicheren, lateinisch erhaltenen Rezension ebenso wie in der interpolierten griechischen enthalten ist, so ist nicht daran zu denken, daß dies Stück gegen die Absicht des ersten Verfassers von einem späteren erst eingeschoben sei. Sieht man von einer rätselhaften Angabe des Eusebius ab, so hätte nie in Frage gestellt werden dürfen, daß dieser Abschnitt dem Dialog des Methodius von Olympus über die Willensfreiheit entlehnt ist⁴. Bei Methodius führen das Gespräch ein Ὁρθόδοξος, ein Valentinianer Οὐάλης oder -εντίνος oder -εντινιανός und ein mit letzterem ähnlich denkender εταῖρος, auf dessen Anwesenheit aufmerksam gemacht wird, schon ehe er nach Valens das Wort ergreift⁵. In unserem Dialog hat Drosorius die Rolle des Valens bei Methodius übernommen, da-

1) Dial. 840^a—849^b, Ruf. 79—94. Es ist der größte Teil des vierten Buches.

2) Dial. 849^b—866^e; 871^b—872 (über die Umstellung s. oben S. 196 ff.), Ruf. 94—129.

3) Dial. 836. 858. 864.

4) Methodii opp. ed. A. Jahn p. 54—64. Klarere Einsicht in die Anlage und eine vollständige Übersicht über den Inhalt wird die altslavische Übersetzung bringen. Der Dialog zerfiel in zwei Bücher, deren erstem die erhaltenen griechischen Fragmente angehören, cf. Pitra, Analecta III, 615. Der Titel bei Meursius (Jahn 54, Anm. 1) λόγος α' ist also richtig.

5) Jahn p. 56 (M. 103). 59.

gegen heißt der bei Methodius namenlose Genosse hier Valens¹ und der bei Methodius gleichfalls namenlose Vertreter der Orthodoxie Adamantius. Gleich zu Anfang bittet Drosierius um die Erlaubnis, aus einer Schrift des Sektenstifters Valentinus mit dem Titel *ἑρος Οὐαλεντίνου* etwas vorlesen zu dürfen². Aber gleich die ersten Worte zeigen, daß dieses lange Citat nicht einer Lehrschrift sondern einem Dialog entnommen ist, in welchem einer von seinen Erlebnissen am Tage des Gesprächs wie an dem vorangehenden Tage erzählt: „Indem ich mich so endlich befriedigt oder beruhigt wähnte, ging ich in mein Haus zurück. Am folgenden Tage aber, d. h. heute, ging ich und sah zwei Menschen“ u. s. w. Die Unterlage für dies in einer dogmatischen Abhandlung abgeschmackte „heute“ finden wir bei Methodius p. 54 in den ersten Worten des Valentinianers: „Da ich gestern Abend am Meeresstrand spazieren ging“ u. s. w. Dem entspricht dann passend der Übergang zu einem Erlebnis des „heutigen“ Tages, wie er bei Methodius und Adamantius³ gleichlautend zu lesen ist. Die Abhängigkeit des letzteren vom ersteren zeigt sich bald darauf an einer Stelle, welche in beiden Rezensionen des Adamantius gleich sinnlos lautet. Der erste Verfasser selbst hat falsch gelesen oder in verderbter Lesart vorgefunden, was wir bei Methodius noch richtig lesen:

Methodius 55:

ἐντεῦθεν δὲ ταῖς τραγωδίαις
πιστεῖν ἡρχόμεν καὶ τὸ
Θυέστιον δεῖννον ἀληθῶς
ἐδόκει μοι γεγόνει.

Dial. 841:

ἐντεῦθεν καὶ ταῖς τραγωδίαις
πιστεῖν ἡρχόμεν καὶ τοῦτό
ἐστι, δι' ὧν ἀληθῶς ἐδόκει
μοι γεγόνει.

Soweit wie das angebliche Citat aus dem Horos des Valentinus sich erstreckt, schreibt unser Dialog den Text des Methodius ab; von da an bewegt er sich freier, läßt

1) Dial. 844^d, wo zu lesen ist *Οὐάλης δὲ τις* (statt *τί*) *ἔφη*. Ruf. 86 hat einfach *Valens d(i)xit*.

2) Dial. 840^a—841^e. Zu Anfang und Ende die Titelangabe.

3) So nenne ich der Kürze halber den Verfasser der fünf Dialoge.

manches weg, setzt anderes zu¹, stellt einiges um. Alles aber wird ins grobe und plumpe verunstaltet. Die elegante Form, der höfliche, auch die Ansicht des Gegners achtungsvoll behandelnde Ton des Methodius ist gründlich verwischt. Ein gedankenloser Abschreiber ist Adamantius nicht. Er vergißt z. B. nicht, daß er das, was Methodius seinen Valens in freiem Vortrag hat erzählen lassen, aus einem angeblichen Buch des Valentinus hat vorlesen lassen. An der späteren Stelle, wo Methodius im Rückblick hierauf seinen Orthodoxen sagen läßt: „Ich hörte dich vorhin sagen“; sagt Adamantius: „Ich erinnere mich, dich vorhin vorlesen gehört zu haben“². Wenn es noch eines weiteren Beweises dafür bedürfte, daß nicht etwa Methodius die wahre Darstellung des Adamantius verfeinert, sondern dieser die edlere Darstellung des Methodius zu sich herabgezogen hat, so läge er eben darin, daß nur dasjenige Stück, welches Adamantius aus einer alten Schrift abgeschrieben zu haben bekennt, indem er es im Dialog aus einer solchen wörtlich vorlesen läßt, auch wörtlich genau bei Methodius zu finden ist, während von da an die Anordnung des Adamantius eine vielfach abweichende, und die Darstellung eine niedrigere ist. Bei Methodius wäre ein Grund für ein so verschiedenartiges Verhalten zu den verschiedenen Teilen seiner Vorlage nicht zu ersinnen; Adamantius dagegen hat den Grund für dies sein Verfahren deutlich genug verraten. Als Abschreiber, oder, wie er der gewählten Kunstform entsprechend sich ausdrückt, als Vorleser bleibt er selbstverständlich seiner Vorlage treu, als Bearbeiter sinkt er unter die Höhe derselben herab und muß sich, um nicht Plagiator, sondern noch einigermaßen Schriftsteller zu sein, freier bewegen.

Hiermit wäre die Sache abgethan, wenn nicht Eusebius Verwirrung in dieselbe gebracht hätte. Nach einem Citat aus Philo leitet er ein weiteres mit den Worten ein³. „Maximus aber, ein nicht unberühmter (oder unbedeutender)

1) Ein größeres Stück z. B. Dial. 842^c—843^b.

2) Dial. 844^c = Ruf. 86 = Method. ed. Jahn p. 58.

3) Praep. evang. VII, 21, 5, ed. Dindorf p. 390, 7.

Mann der christlichen Schule hat sogar eine besondere Abhandlung ‚über die Materie‘ geschrieben, aus welcher einiges herzusetzen mir für die sorgfältige Erledigung des Problems nützlich erscheint“. Was aber folgt, verhält sich zu dem zuerst von Meursius herausgegebenen Fragment der Schrift des Methodius „über die Willensfreiheit“, soweit dieses reicht¹, vollkommen so, wie zwei leidlich gute und von einander unabhängige Handschriften eines und desselben Traktats sich zu einander zu verhalten pflegen. Die einzig nennenswerte Verschiedenheit besteht darin, daß bei Eusebius die Rollenbezeichnungen an der Spitze der Reden und Gegenreden fehlen, ohne daß doch das von Eusebius mitgeteilte Stück aufhörte, Bruchstück eines Gesprächs zu sein. Nur wird dadurch begreiflicherweise die Darstellung im weitem Verlauf, besonders da, wo der dritte Kolloquent auftritt², einigermaßen verdunkelt. Wo das Fragment des Meursius aufhört, verbürgen die weiter fortlaufenden Auszüge des Photius und die gleichfalls sich fortsetzenden Parallelen des Adamantius, daß das ganze Citat des Eusebius nicht etwa ähnlich, sondern identisch ist mit einem Teil der sonst dem Methodius zugeschriebenen Schrift über die Willensfreiheit. Nur die übertriebene Verehrung für Eusebius³, welchem die Patristik ja freilich unsäglich viel Gutes, aber auch manche heillose Verwirrung verdankt, kann es erklären, daß man dem einfachen entweder — oder durch künstliche, meist aber unsicher vorgetragene Vermutungen hat aus dem Wege gehen wollen. Dahin gehört es, wenn Routh es als wahrscheinlich gelten ließ, daß Adamantius teilweise aus der Schrift des Methodius über die Willensfreiheit geschöpft habe, und es doch für so gut wie zweifellos erklärte, daß nicht Methodius, sondern Maximus der Verfasser der von

1) Jahn p. 57, n. 1 — p. 58, n. 5 = Euseb. praep. VII, 22, 1—16; Dindorf p. 390, 11 — 393, 18.

2) Eus. ed. Dindorf p. 397, 10, wo natürlich *ἐταῖρον* statt *ἐτερον* zu lesen ist, cf. Jahn p. 59 hinter n. 5 und p. 56 hinter n. 6.

3) Auch G. Salmon, *Diction. of chr. biogr.* III, 884 urteilt: *the testimony of Eusebius is decisive.*

Eusebius excerpierten Schrift sei ¹. Es müßte also Methodius nicht etwa die Gedanken des älteren Maximus sich zunutze gemacht, sondern dessen Dialog — denn ein solcher ist auch die von Eusebius excerpierte Schrift — seitenlang wörtlich abgeschrieben und ohne jegliche eigene Zuthat seinem Dialog einverleibt haben. Es würde dies Verhältnis sich nicht etwa auf das durch Eusebius aufbewahrte Stück beschränken, sondern auf den ganzen ersten Teil der methodianischen Schrift sich erstrecken. Gleich im Eingang derselben finden sich Äußerungen des Valentinianers, worauf sich der Orthodoxe in dem bei Methodius und Eusebius identischen Stücke zurückbezieht ². Kurz, soweit eine Vergleichung möglich ist, handelt es sich nicht um zwei streckenweise parallele, also nahe verwandte Schriften, sondern um einen einzigen Dialog, welchen Eusebius einem gewissen Maximus, alle sonstige Überlieferung aber dem berühmten Methodius zuschreibt. Demnach braucht man sich auch nicht mit der Frage aufzuhalten, ob dem Methodius, dem Verfasser des Symposium und des Buchs von der Auferstehung, ein so rohes Plagiat zuzutrauen sei, wie es vorläge, wenn er der Verfasser der Schrift *περὶ τοῦ ἀντεξουσιῶν*, und doch auch Eusebius im Recht wäre. Die Frage kann nur die sein, welche Neander ³ gestellt, aber zu ungunsten des Methodius entschieden hat, ob Methodius oder Maximus der Verfasser des von Eusebius excerpierten, von Adamantius in größerem Umfang ausgebeuteten Dialogs sei. Dem einen Eusebius ⁴ stehen gegenüber Hieronymus,

1) Reliquiae sacrae II², 79 cf. 78. — Welche Ansicht sich Heinrici, Die valentin. Gnosis und die h. Schrift (1871), S. 64f. und Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums (1884), S. 292 gebildet haben, vermag ich nicht zu erkennen.

2) Jahn p. 55 (M. 97). 56 (M. 101 = Adamantii dial. 841c). Die Rückbeziehung hierauf bei Methodius, Jahn p. 58 (M. 109) und bei Eusebius, Dindorf p. 392, 32. Aus den nur hypothetischen Äußerungen des Valentinianers wird seine wahre Meinung richtig heraus erkannt und ihm als seine Äußerung zugeschrieben.

3) Genetische Entwicklung der gnostischen Systeme, S. 206; Kirchengesch. II⁴, 498.

4) Aufser Praep. ev. VII, 21sq. cf. Hist. eccl. V, 27. Daraus

wo er aus eigener Kunde schöpft, Photius, das Florilegium des Leontius und des Johannes¹, die Handschrift, aus welcher Meursius den Anfang des fraglichen Dialogs mittheilte, und die slavische Übersetzung. Sie alle schreiben dem Methodius die Schrift *περὶ τοῦ ἀντιχριστοῦ* zu, um welche es sich handelt. Diese nahezu einstimmige Überlieferung wird aber durch eine auch nur oberflächliche Vergleichung mit der Schreibart und Denkweise in den zweifellos echten Schriften des Methodius durchaus bestätigt. Dazu kommt eine bemerkenswerte Unbestimmtheit in den Angaben des Eusebius. Er giebt keinerlei Andeutung über die persönlichen Verhältnisse des Maximus. In der Kirchengeschichte (V, 27) nennt er ihn neben einigen anderen, uns sonst unbekanntem Schriftstellern, deren Schriften er kennen will. Indem er diese nach Erwähnung des Regierungsantritts des Septimius Severus (V, 26) mit Namen aufzählt und die Gegenstände ihrer Schriften nennt, daneben aber vieler anderer Schriftsteller gedenkt, deren Chronologie und Geschichte er nicht angeben könne, und noch anderer Schriften deren ungenannte Verfasser ihm unbekannt seien, spricht er allerdings die Behauptung aus, daß jener Maximus am Ausgang des zweiten Jahrhunderts geschriftstellert habe, und zwar „über die bei den Häretikern viel verhandelte Frage: Woher das Übel? und darüber, daß die Materie geworden (nicht ewig) sei“. Vergleicht man damit die kürzere Angabe der Präparatio *περὶ τῆς ἕλης*, so könnte man auf den Gedanken kommen, in der Kirchengeschichte seien zwei Schriften des Maximus genannt, und die zu zweit genannte sei es, welcher Eusebius in der Präparatio das Fragment entnommen hat. Nun ist aber jenes Thema „Woher das Übel?“ gerade dasjenige, von welchem der

schreibt Hier. v. ill. 47 ab. Dagegen ist Hier. v. ill. 83 in dem Kapitel über Methodius jedenfalls von Eusebius unabhängig. — Photius cod. 236.

1) Mai, Script. vet. nova coll. VII, 92. Dies Zeugnis gilt insofern, als das hier aus Methodius Citierte bei Adamantius seine Parallelen hat, s. Jahn p. 62, n. 4; p. 63, n. 1.

Dialog des Methodius zunächst ausgeht¹, um dann zu der Frage von der Ewigkeit oder Geschöpflichkeit der Materie überzugehen. Die doppelte Inhaltsangabe der Kirchengeschichte bezieht sich also auf eine einzige Schrift, deren Inhalt in der Präparatio noch ungenauer angegeben ist. Einen förmlichen Titel giebt Eusebius weder an der einen noch an der anderen Stelle. Aber aufs neue bestätigt sich, daß es eine und dieselbe Schrift ist, welche Eusebius dem Maximus, alle sonstige Überlieferung dagegen dem Methodius zuschreibt. Es kann sich nur noch fragen, wie Eusebius zu seiner irrigen Angabe gekommen ist. War in seinem Exemplar *ΜΕΘΟΔΙΟΥ* in *ΜΑΞΙΜΟΥ* verschrieben, was in Uncialschrift leicht geschehen konnte, indem *ΔΙ* zu *ΜΙ* und dadurch die Buchstabenzahl die gleiche wurde? Oder trug in seinem Exemplar der nach der sonstigen Überlieferung namenlose „Orthodoxe“ den Namen Maximus und wurde dies von Eusebius ebenso für einen Eigennamen des Verfassers gehalten, wie man den Namen „Adamantius“ innerhalb unserer Dialoge als Benennung ihres Verfassers nahm, oder wie Epiphanius den Namen Eubulius, welchen Methodius anderwärts dem Vertreter seiner eigenen Meinung gegeben hatte, für einen zweiten Eigennamen des Methodius hielt²? Doch davon, ob wir die Meinung des Eusebius auf ihren Grund oder Ungrund zurückzuführen vermögen, hängt das Urteil nicht ab, daß dieselbe ein Irrtum war. Daß auch Adamantius den Dialog über die Willensfreiheit bereits als ein Werk des Methodius gekannt hat, wird da-

1) Phot. cod. 236 beginnt sein Excerpt ganz richtig mit den Worten *πόθεν τὰ κατὰ καὶ τίς ὁ τούτων ποιητής*;

2) Epiph. haer. 64, 63: *τοῦ μακαρίτου Μεθοδίου τοῦ καὶ Εὐβουλίου*. Nach den Hauptpersonen wurden die Dialoge des Methodius auch sonst genannt *Ἀγλαοφῶν*, *Πρόκλος*, *Ξενῶν* oder *Ξένων*, vgl. diese Zeitschrift VIII, 4 Anm. Ebendort S. 11 über das Verhältnis des Eusebius zu Methodius. Übrigens hat Eusebius auch sonst Dialoge fälschlich den Personen als Verfassern zugeschrieben, welche als Hauptpersonen darin auftreten, z. B. dem Bardesan h. e. IV, 30 cf. praep. evang. VI, 9, 32; wahrscheinlich mit gleichem Unrecht dem Cajus h. e. II, 25, 6; III, 28, 1; 31, 4.

durch wahrscheinlich, daß Adamantius auch die Schrift des Methodius über die Auferstehung benutzt hat¹, also gerade diesem Schriftsteller gerne als seinem Muster gefolgt ist.

Unrichtig wäre es, aus dem nachgewiesenen Verhältnis des Adamantius zur Schrift des Methodius über die Willensfreiheit den Schluß zu ziehen, daß die fünf Dialoge überhaupt nichts anderes als eine rohe Kompilation aus älteren Schriften seien; denn dieser aus Methodius geschöpfte Abschnitt hebt sich deutlich als Episode vom übrigen ab (s. oben S. 222). Wohl aber ist die Annahme berechtigt, daß ein Schriftsteller, welcher in diesem einen Fall bei Aneignung fremden Stoffs so geringes Bedürfnis nach selbständiger Gestaltung desselben zeigt, auch anderwärts ältere antignostische Schriftsteller benutzt und, sofern wir diese noch besitzen, uns die Wiederauffindung seiner Quellen leicht gemacht haben werde. Daß der von ihm so stark ausgebeutete Methodius ein Gegner der Sonderlehren des Origenes war, hielt ihn nicht ab, diesen letzteren unter dem Namen „Adamantius“ zum siegreichen Vertreter des Kirchenglaubens zu machen. Es ist das um so weniger befremdlich, da die hauptsächlich in Betracht kommende Schrift des Methodius über die Willensfreiheit Polemik gegen Origenes nicht enthalten zu haben scheint, und da Methodius in einer späteren Schrift auch wieder mit großer Anerkennung von Origenes geredet haben soll². Adamantius hat aber nicht nur den Namen, sondern auch Gedanken von Origenes. Die antimarcionitische Erörterung über die Einheit des Evangeliums trotz Vielheit der Evangelisten berührt

1) Dies hat bereits A. Jahn, der sich überhaupt um diese Fragen sehr verdient gemacht hat, gezeigt, Methodius Platonizans p. 79, N. 474; p. 87, N. 542. Man vergleiche z. B. Dial. 860^a οἱ τοιχογράφοι κτλ. = Method. p. 68; Dial. 862f. über die Fellröcke und über den Körper als Fessel oder Werkzeug der Seele = Method. p. 69sq.; Dial. 863 die Verwertung von Röm. 8, 4ff. = Method. p. 84.

2) Socrates h. e. VI, 13: Μεθόδιος μὲν οὖν πολλὰ καταδραμὸν τοῦ Ὀριγένους, ὑστερον ὡς ἐκ παλινοφθίας θαυμάζει τὸν ἄνδρα ἐν τῷ διαλόγῳ ᾧ ἐλέγραψε „Ξενῶνα“.

sich sehr nahe mit einer Ausführung des Origenes¹. Es ist eine seltene, unter den Schriftstellern sonst nur durch Origenes bezeugte Ordnung der Evangelien, welche uns im Dialog begegnet². Dafs Johannes der Täufer ein Vorläufer Christi auch als Prediger im Hades geworden sei, hat mit zuerst Origenes gelehrt, und nur Origenes hat dies ebenso wie Adamantius gegen häretische Mißdeutung von Matth. 11, 3 verwertet³. Eben diese Verwertung zeigt, dafs Adamantius den Origenes als Streiter gegen die Gnosis verehrt und befolgt hat.

In dem antimarcionitischen Teil zeigt sich an der Stelle, wo die Verschiebung der Blätter im griechischen Text vorliegt, ein höchst auffallendes Zusammentreffen mit Irenäus, welches veranschaulicht zu werden verdient.

Dial. 871^b (der Marcionit spricht):

Φανεράν φωνήν τοῦ ἀποστόλου παρέχομαι τὴν δεκνύουσαν, ὅτι τοῦ κόσμου (Ruf. 65 hic mundus) ἄλλος

Iren. III, 7, 1:

Quod autem dicunt, aperte Paulum in secunda ad Corinthios dixisse: „in quibus deus saeculi huius ex-

1) Dial. 807 = Ruf. 9 cf. Orig. tom. V, 4 in ev. Joann. Delarue IV, 98. Auch hier wird den Marcioniten, welche sich auf den Singular in Röm. 2, 16 (κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου) berufen, entgegnet, dafs mit Rücksicht auf die Einheit des Christus, welchen die kirchlichen Evangelien predigen, trotz der vier Evangelien das Evangelium als ein einziges betrachtet und bezeichnet werden könne.

2) Dial. 806 = Ruf. 8: Johannes, Matthäus, Markus, Lukas. Es kann hier nicht ausgeführt werden, dafs eben diese Ordnung, vor allem die Voranstellung des Johannes, von Origenes vorausgesetzt wird, obwohl er unsere gewöhnliche Ordnung als die chronologische Reihenfolge der Entstehung der Evangelien kennt. Jenes ist eine uralte ägyptische Ordnung, vgl. Lightfoot bei Scrivener, Introduction, 3. Edit., p. 390. 397. 399.

3) Dial. 819^d = Ruf. 33 cf. Orig. hom. 2 in libros Reg. Delarue II, 495^d und die Bemerkungen von Thilo, Codex apocr., p. 679. Die antihäretische Verwendung fehlt anderwärts bei Orig. hom. 4 in Lucam, Delarue III, 937 und bei Hippol. de Antichristo § 45.

ἔστι θεός. οὕτω γὰρ λέγει·
 „ἐν οἷς, φησὶν, ὁ θεὸς τοῦ
 αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσε
 τὰ νοήματα τῶν ἀπί-
 στων.“

p. 832^a (der Orthodoxe
 spricht):

Οὐ γὰρ ἄλλον θεὸν βου-
 λόμενος δεῖξαι ὁ ἀπό-
 στολος τοῦτο εἶπεν, ἀλλὰ
 περὶ τῶν ἀπίστων. τὸ
 δὲ ῥητὸν καθ' ὑπέρβατον
 κείμενον, τῇ ὑμετέρῃ προ-
 λήψει οὕτως ἔχον νοεῖται· εἰ
 δὲ βούλει ἐπιστήσῃαι τῇ
 ἀληθείᾳ, ἄκουε. οὕτω γὰρ
 γενόηται τῷ ἀποστόλῳ λέγειν·
 „ἐν οἷς, φησὶν, ὁ θεὸς τῶν
 ἀπίστων τοῦ αἰῶνος τού-
 του ἐτύφλωσε τὰ νοή-
 ματα.“

*caecavit mentes infide-
 lium“ et alterum quidem
 deum esse huius saeculi
 dicunt. . .*

*Non enim deum huius sae-
 culi dicit Paulus, quasi super
 illum alterum aliquem
 sciens . . . infideles autem
 saeculi huius dicit. (Vorher...)
 Si enim quis secundum Pauli
 consuetudinem, quemadmodum
 ex multis et alibi ostendimus
 hyperbatis eum utentem, sic
 legerit: „in quibus deus“,
 deinde subdistinguens et modi-
 cum diastematis faciens, simul et
 in unum reliqua legerit „sae-
 culi huius excaecavit mentes
 infidelium“, inveniet verum,
 ut sit, quod dicitur „deus
 excaecavit mentes in-
 fidelium huius saeculi.*

Nächst dieser Stelle fällt eine bei Irenäus nicht weit davon entfernte in die Augen. Bei Iren. III, 8, 1 und Dial. 821 = Ruf. 37 wird der marcionitischen Berufung auf Luk. 16, 13^a oder Matth. 6, 24^a („niemand kann zwei Herren dienen“) erstens entgegengehalten, daß die richtige Erklärung in der Fortsetzung des Spruchs liege: „Ihr könnt nicht Gott und dem Mammon dienen“, sodaß also die Ketzler kein Recht haben, hier den Gegensatz zweier Götter zu finden. Es wird zweitens von beiden Schriftstellern Joh. 8, 34 angeführt zum Beweise dafür, daß auch unpersönliche Dinge als ein Herr vorgestellt werden können, dem

die Menschen als Sklaven dienen. Es wird drittens von beiden eine Erklärung des fremdsprachigen Wortes Mammonas gegeben, freilich eine verschiedene. Nach Adamantius heißt es „Geld“¹, nach Irenäus, dessen etymologische Ableitung allerdings nicht ganz durchsichtig ist, in der jüdischen Sprache, deren auch die Samariter sich bedienen, „habgierig“, nach der hebräischen Sprache aber „gefräßig“. Trotz dieser letzteren Abweichung ist auch in diesem Falle die Übereinstimmung in den entscheidenden Punkten eine so auffällige, daß Abhängigkeit des Adamantius entweder von Irenäus oder von einer bereits durch Irenäus benutzten antimarcionitischen Schrift anzunehmen ist. Und das letztere liegt näher wegen der genannten Abweichung. Die Berufung des Irenäus auf die *indaica loquela, qua et Samaritae utuntur*, läßt zunächst an den Samariter Justinus denken, dessen Schrift gegen Marcion Irenäus (IV, 6, 2) citiert, und dessen gewagte Erklärung eines hebräischen Wortes er sich anderwärts angeeignet hat². Folgte Irenäus auch hier diesem, so würde doch die genaue Korrespondenz zwischen ihm und Adamantius an dieser wie an der Stelle über 2 Kor. 4, 4 nicht aus gemeinsamer Benutzung der Schrift Justins durch Irenäus und Adamantius zu erklären sein; denn gerade an dem Punkt, wo man auf Justin zu stoßen meint, weichen Irenäus und Adamantius von einander ab. Es liegt näher, an die Schrift des Theophilus von Antiochien gegen Marcion zu denken, welche Eusebius als eine tüchtige Arbeit lobt (h. e. IV, 24, 3). Theophilus liebte es, semitische Wörter zu erklären und war darin mindestens glücklicher als Justin³. Daß Irenäus wie auch Tertullian die Arbeiten des Theophilus benutzt hat, ist ziemlich sicher. Ich nenne Tertullian hier, weil Adamantius auch mit dessen 5 Büchern gegen Marcion sich in auffälliger Weise berührt. Schon

1) Rufin p. 37 *pecuniam dicit gentili lingua*, Dial. 821 τὰ χρηματα τὰ ἀργυρᾶ.

2) Just. dial. c. Tryph. 103 cf. Iren. V, 21, 2 = über Satan.

3) Vgl. meine Forschungen II, 135 f. und für das Folgende ebendort S. 123 ff.

der Sprachverschiedenheit wegen ist es aber höchst unwahrscheinlich, daß Adamantius den Tertullian ausgebeutet hat, und es empfiehlt sich daher die Annahme einer dem Adamantius und dem Tertullian gemeinsamen griechischen Quelle, wenn überhaupt Thatsachen vorliegen, welche eine derartige Erklärung erheischen.

Vergleicht man Tertullians antimarcionitische Erörterung von 2 Kor. 4, 4 mit den vorhin parallel gedruckten Sätzen des Irenäus und des Adamantius, so ist sein Verhältnis zu denselben ein sehr viel freieres. Er kennt die künstliche Konstruktion, wodurch jene der Exegese Marcions zu ent-rinnen suchten; er verwendet sie vorläufig in seiner Polemik als eine Möglichkeit; aber er glaubt selbst nicht an ihre Richtigkeit, sondern entschließt sich dazu, die zweifellos richtige Satzkonstruktion Marcions als die einfachere anzuerkennen, und behauptet nur, daß unter dem Gott oder, wie er erleichternd sagt, dem Herrn dieses Äons der Teufel und nicht der Demiurg zu verstehen sei. Schon hieraus ergibt sich, daß Tertullian vorher ein Stück traditioneller, antimarcionitischer Polemik wiederholt hat. Überdies trifft er in der Angabe jener sonderbaren Satzkonstruktion teilweise fast wörtlich mit dem lateinischen Irenäus zusammen¹. Dies gilt auch von der Besprechung² von Luk. 16, 13. Ferner läßt Tertullian hier merken, daß ihm eine sprachkundige Erklärung des Wortes Mammonas zur Verfügung stehe, welche dem Marcion zu fehlen scheint, aber er begnügt sich damit, das Ergebnis derselben ohne alle Anwen-

1) Tert. c. Marc. V, 11 ed. Öhler II, 308: *Nos contra sic distinguendum dicimus: „in quibus deus“, dehinc „aevi huius ex caecavit mentes infidelium“. . . . Ita etsi (v. l. non) huius aevi deus sed infidelium huius aevi excaecat cor.* Vgl. den Text des Irenäus oben S. 231. Was die eigentliche Meinung Tertullians ist, sieht man auch c. Marc. V, 17, p. 324.

2) Tert. c. Marc. IV, 33, p. 245: *Quibus duobus dominis neget posse serviri . . . ipse declarat, deum proponens et mammonam.* Cf. Iren. III, 8, 1: *Illud quod ait „Non potestis duobus dominis servire“, ipse interpretatur dicens „Non potestis deo servire et mammonae“.*

dung philologischer Gelehrsamkeit aus dem Zusammenhang der Parabel resultieren zu lassen¹. Diese Deutung ist aber nicht diejenige des Irenäus, welche auf Justin zurückzugehen schien, sondern genau die des Adamantius, welche dann eben nicht von Justin und Irenäus, sondern eher von dem syrischen Bischof Theophilus herrührt².

Eine stattliche Reihe marcionitischer Antithesen, welche Adamantius vorführt, finden wir auch bei Tertullian, so z. B. die Beraubung der Ägypter durch die ausziehenden Israeliten im Gegensatz zu der Instruktion für die wandernden Apostel³; das alttestamentliche Vergeltungsrecht und die christliche Feindesliebe⁴; die Bären des Elisa und die Segnung der Kinder durch Christus⁵; die Unwissenheit des Schöpfergottes in der Frage an Adam „Wo bist du“⁶. An sich wäre es ja sehr möglich, daß Adamantius ebenso wie Tertullian unmittelbar aus Marcions Werk „Antithesen“ dies alles geschöpft habe. Marcions Evangelium und Apostolikum versichert Adamantius wiederholt zu kennen, in der Hand zu haben und daraus vorzulesen. Er könnte ebenso gut die Antithesen vor sich gehabt haben, die eine Art von symbolischem Buch der Partei und auch den orientalischen

1) Tert. c. Marc. IV, 33, p. 245: *Deinde mammonam quem intellegi velit, si interpretem non habes, ab ipso (sc. Christo) potes discere . . . „facite vobis amicos de mammona iniustitiae“, de nummo scilicet, de quo et servus ille.* Bekanntlich unterscheidet Augustin die Erklärung des Worts durch *divitiae* nach dem Hebräischen und durch *lucrum* nach dem Punischen von serm. dom. in monte lib. II, 47 cf. quaest. ev. lib. II, 34; enarr. in Ps. 53; sermo 113 in Luc. 16 (Ed. Bassan. tom. IV, 288. 347; V, 654; VII, 568).

2) Cf. Hier. ep. 22, 31 ad Eustochium (Vallarsi I², 116): *Nam gentili Syrorum lingua Mammona divitiae nuncupantur.* Ebenso auch Matth. 6, 24 (Vallarsi VII, 36).

3) Dial. 811 = Ruf. 15sq. cf. Tert. II, 20, p. 108sq.; IV, 24, p. 222; V, 13, p. 314.

4) Dial. 812^d. 814^a. 815^e = Ruf. 18sq. cf. Tert. II, 18, p. 105; IV, 16, p. 195sq.

5) Dial. 814^e = Ruf. 22 cf. Tert. II, 14, p. 102; IV, 23, p. 220.

6) Dial. 815^e = Ruf. 24 cf. Tert. II, 25, p. 115; IV, 20, p. 210; IV, 38, p. 259.

Marcioniten sowie deren Gegnern bekannt waren. Aber es sind nicht die nackten Antithesen, sondern gerade auch der Gedankengang ihrer Widerlegung, worin Adamantius mit Tertullian vielfach zusammentrifft. Dazu kommen Stellen, welche nicht auf einzelne Antithesen sich beziehen. Die Frage, woher die Marcioniten wissen und womit sie begründen wollen, daß Paulus ein echter Apostel sei, behandelt Tertullian wesentlich ebenso wie Adamantius: In den Apostelverzeichnissen des Evangeliums findet sich sein Name nicht, die Apostelgeschichte erkennen die Marcioniten nicht an, und die Berufung auf das Selbstzeugnis des Paulus in den Grufsüberschriften seiner Briefe genügt nicht; denn ein solches kann jeder Betrüger für sich aufweisen ¹.

Ohne diese Untersuchung der Parallelen zwischen Adamantius, Tertullian und Irenäus für erschöpfend auszugeben, darf ich doch wohl als bewiesen ansehen, daß Adamantius besonders in seinem ersten Dialog eine antimarcionitische Schrift ausgebeutet hat, welche auch schon von Irenäus und Tertullian benutzt und in Einzelheiten befolgt worden ist. An eine Schrift des Irenäus selbst ist dabei natürlich nicht zu denken, denn abgesehen davon, daß wir nichts davon wissen, ob er seine Absicht, gegen Marcion zu schreiben ², jemals ausgeführt hat, so fanden sich ja buchstäbliche Berührungen zwischen Adamantius und dem großen Werk des Irenäus, dessen Ausführungen Irenäus in ein späteres besonderes Werk gegen Marcion doch schwerlich buchstäblich würde aufgenommen haben. Daß Justins Antimarcion, welchen Irenäus citiert und auch, wo er ihn nicht nennt, benutzt hat, nicht wohl die gemeinsame Quelle sein könne, wurde gezeigt. Dahingegen sprachen einige Wahrscheinlichkeitsgründe dafür und keiner dagegen, daß die Schrift des Theophilus von Antiochien gegen Marcion, welche ihrerseits von Justin nicht unabhängig gewesen sein wird, dem Irenäus, dem Tertullian und dem Adamantius in ver-

1) Tert. V, 1, p. 274sq. cf. Dial. 828 = Ruf. 49sq.

2) Iren. I, 27, 4: *Sed huic quidem . . . seorsum contradicemus, ex eius scriptis arguentes eum.*

schiedenem Grade Anregung und Stoff gegeben hat. Der unbedeutendste und unselbständigste der drei Schriftsteller ist ohne Frage Adamantius. Vielleicht darf man darauf die Vermutung gründen, daß bei ihm die Worte und Gedanken der fraglichen alten Quelle am treuesten bewahrt sind¹. Sein Verhältnis zu Methodius berechtigt zu der gleichen Annahme.

III.

Zeit und Ort der Entstehung.

Einen sicheren Terminus ad quem bietet die nachgewiesene Thatsache, daß die Dialoge des Adamantius schon um 330—337 einer durchgreifenden Umarbeitung unterworfen worden sind, und zwar nicht zum wenigsten mit der Absicht, sie der inzwischen veränderten Zeitlage anzupassen. Die Art, wie die regelmässige Lage der Christen im römischen Reich vom ersten Verfasser geschildert wird (ob. S. 204f.), schließt aber auch eine Abfassung nach den entscheidenden Ereignissen des Jahres 313, dem Mailänder Edikt und dem Tode des Maximinus aus. Die nachmalige, vorübergehende Ungunst des Licinius gegen die Christen konnte einen halbwegs verständigen Schriftsteller nicht veranlassen, die Verfolgung der Christen durch die Kaiser als die regelmässige, anscheinend naturnotwendige Lage der Dinge hinzustellen. Also vor 313 hat Adamantius geschrieben; aber nicht lange vorher; denn er hat Schriften des Methodius benutzt. Aller-

1) In der vorhin S. 235 Anm. 1 mit Tertullian verglichenen und auf die gleiche Quelle zurückgeführten Erörterung Dial. 828^d = Ruf. 49 sq. wird neben der Apostelgeschichte 2 Petr. 3, 15 citiert, nicht so bei Tertullian, c. Marc. V, 1, dessen Kirche keinen zweiten Petrusbrief anerkannte. Theophilus dagegen kannte und schätzte ihn, vgl. Forschungen II, 139 f.

dings ist die Chronologie des Methodius bis jetzt noch nicht so genau ermittelt, als für die vorliegende Frage zu wünschen wäre. Von den beiden Traditionen, welche Hieronymus v. ill. 83 mitteilt, ist die eine, wonach Methodius *sub Decio et Valeriano in Chalcide Graeciae martyrio coronatus est*, schon wegen der Verbindung der beiden Kaisernamen und wegen der für einen Bischof von Olympos in Lycien unwahrscheinlichen Ortsangabe verwerflich. Glaubwürdiger klingt die andere, von Hieronymus selbst bevorzugte, wonach dies *sub extremum novissimae persecutionis* geschehen sein soll, was auf die Jahre 310—312 hinweist. Eusebius in dem nach dem Tode des Pamphilus, also wohl um 309 geschriebenen 6. Buch der Apologie des Origenes scheint von Methodius als einem neuerdings gegen Origenes aufgetretenen, jedenfalls zeitgenössischen Schriftsteller zu reden¹. Die ausgedehnte schriftstellerische Thätigkeit des Methodius muß aber einen größeren Zeitraum ausgefüllt haben, und es können die Bücher über die Willensfreiheit und die Auferstehung ebenso gut um 280—290, als nach 300 geschrieben sein.

Anderseits setzt die Art, wie Adamantius sie ausbeutet, nicht notwendig voraus, daß Methodius damals nicht mehr lebte. Adamantius verübte ja keinen litterarischen Betrug, dessen Entlarvung er hätte scheuen müssen. Er benutzte nur in einer Weise, die unseren litterarischen Gewohnheiten widerspricht, die schöne Arbeit eines Gesinnungsgenossen. Doch ist es möglich, daß die Abfassung der fünf Dialoge gerade in die kurze Zwischenzeit zwischen dem Tod des Methodius und das Aufhören der Verfolgung durch Maximinus fällt. Die Art, in welcher es hier für das Angemessene erklärt wird, daß alle Fürsten und Könige dem Gott der Christen gehorsam werden, und die Begründung dieser Forderung durch den Satz, daß der Kultus der wahren Religion ein gemeinsames Gut aller Sterblichen sei

1) Hieron. c. Rufinum I, 11 (Vallarsi II³, 466): „*Eusebius . . . in sexto libro τῆς ἀπολογίας Origenis hoc idem objicit Methodio . . . et dicit: Quomodo ausus est Methodius nunc contra Origenem scribere, qui haec et haec de Origenis loquutus est dogmatibus.*“

(oben S. 204), paßt trefflich zu der durch das Toleranzedikt des Galerius von 311 geschaffenen und durch das Mailänder Edikt von 313 besiegelten Lage der Dinge. Jedenfalls also um 300—313 sind die Dialoge des Adamantius geschrieben.

Die jedenfalls sehr frühzeitige Verwertung von Schriften des Methodius legt es nahe, auch den Ort der Abfassung nicht allzu weit von dessen Wohnsitz zu suchen. Dazu kommt die sehr ausführliche Bestreitung des Bardesanismus¹. Wir wissen zwar nicht, wie weit nach Westen hin um 310 diese Lehre sich von ihrem Ursitz in Edessa verbreitet hatte. Hippolytus von Rom hatte schon beinahe hundert Jahre vorher einige Kunde von Bardesan². Aber daß dessen Lehre jemals außerhalb Asiens von Bedeutung gewesen sei, ist unwahrscheinlich. Ist anderseits nicht daran zu denken, daß unsere Dialoge im kirchlichen Herrschaftsgebiet der syrischen Sprache entstanden seien, so ergibt sich von selbst das westliche, vorwiegend griechische Syrien, Antiochien und Umgegend als wahrscheinliche Heimat dieser Schrift. Zu Antiochien, vor dessen Thoren man syrisch sprach, paßt es vorzüglich, daß Adamantius die Worterklärung von Mammonas mit den Worten giebt: *Pecuniam dicit gentili lingua*³. Ein Alexandriner oder ein Occidentale würde das semitische Wort nicht aus der Volkssprache, sondern aus der bestimmten, in seinem Lande und seinen Lesern unbekanntem syrischen oder hebräischen Sprache erklärt haben, wie das alle übrigen Kirchenschriftsteller gethan

1) Vgl. Caspari, S. vi. Der gegen Marinus, den Anhänger Bardesans, gerichtete Abschnitt ist unterbrochen durch die Disputation mit den Valentinianern. Zieht man außerdem die alles zusammenfassende Schlußrede ab und legt den besser geordneten und gleichmäßiger mit Noten ausgestatteten lateinischen Text Caspari's der Berechnung zugrunde, so sind den Marcioniten stark 62 Seiten (p. 4—67), den Valentinianern 15½ Seiten (p. 79—94), dem Bardesanianer nicht ganz 46 Seiten (p. 67—78; 94—128) gewidmet.

2) Hippol. refut. VI, 35; VII, 31.

3) Ruf. 37. Der griechische Text hat auch hier wieder das Original verwischt.

haben ¹. Hier dagegen redet einer, der griechisch schreibt, in einer Gegend, deren Bauern syrisch sprechen.

1) S. oben S. 232 ff., besonders aber S. 234, Anm. 2. Dieser Beweis würde auch dann in Kraft bleiben, wenn Adamantius diese Bemerkung buchstäblich der Schrift des antiochenischen Bischofs Theophilus entlehnt hätte; denn ein fremdländischer Bearbeiter würde hier durch eine kleine Zuthat nachgeholfen haben.