

Die Bedeutung der beiden Klemensbriefe für die älteste Geschichte der kirchlichen Praxis.

Von

Diakonus **Praetorius**, Golsen (Mark).

II.

Wir wenden uns jetzt dem zweiten, liturgischen Teil unserer Arbeit zu, der eng mit dem ersten zusammenhängt und für vieles dort Ausgeführte eine Bestätigung sein wird. Der Brief enthält wichtiges liturgisches Material. Da auf die Korrektheit des gottesdienstlichen Handelns ein großes Gewicht gelegt wird, so mag sich die Behauptung, daß es sich in dem Streite auch um Fragen des Kultus gedreht hat, rechtfertigen lassen. Es muß aber vor einer unmethodischen Ausbeutung des Briefes gewarnt werden.

Zunächst erfahren wir von Rom, daß bereits feste gottesdienstliche Ordnungen bestehen. Es mußte sich naturgemäß für den Gottesdienst, der den Höhepunkt des christlichen Gemeindelebens bildete, sehr schnell eine bestimmte gleichbleibende, stereotype Art entwickeln. Vor allem aus dem christlichen Bewußtsein heraus und im Anschluß an das Alte Testament mußten sich diese Formen bilden. Schon Paulus hat 1 Kor. 14, 40 die Mahnung ausgesprochen: *πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω* und im Anschluß an seine Ausführungen über die Abendmahlsfeier gesagt: *τὰ δὲ λοιπὰ ὡς ἂν ἔλθω διατάξομαι* (1 Kor. 11, 34). Für Klemens ist die Ordnung ein Fundamentalbegriff, sie ist das

Thema seines Briefes, in ihr sieht er ein göttliches Gesetz, das in der Natur und der menschlichen Gesellschaft zum Ausdruck kommt. Auch die alttestamentliche Kultusordnung ist ein Beweis dafür, daß Gott ein Gott der Ordnung ist (Kap. 40). Ὁρισμένοις καιροῖς καὶ ὥραις (40, 2) ist der Gottesdienst geordnet, jeder einzelne hat hier seine Stelle:

τῷ γὰρ ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι δεδομέναί εἰσιν, καὶ τοῖς ἱερεῦσιν ἴδιος ὁ τόπος προστέτακται καὶ Λευίταις ἴδιαι διακονίαι ἐπίκεινται· ὁ λαϊκὸς ἄνθρωπος τοῖς λαϊκοῖς προστάγμασιν δέ = δεται.

So darf auch in der christlichen Gemeinde niemand τὸν ὁρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα überschreiten. Jeder hat sich im Gottesdienst nach seiner Stellung zu beteiligen und nicht nach Willkür. Klemens zeichnet also nicht eine genau durchgeführte Parallele zwischen alttestamentlichem und christlichem Kultus¹, denn eine bis ins einzelne gehende typologische Übertragung ist überhaupt nicht durchzuführen — man frage sich nur, was dann den Worten, daß nur in Jerusalem und zwar nur an bestimmten Orten, nämlich vor dem Tempel geopfert werden dürfe, im Christentum entsprechen solle — sondern nur um eine Anwendung handelt es sich, keineswegs sind die Bestimmungen des levitischen Gesetzes irgendwie für den Christen gültig. Jeder hat in seiner τάξις zu bleiben, das soll klargestellt werden.

Worin diese Ordnung im einzelnen bestand, erfahren wir nicht, wir hören nur, daß den Beamten eine bestimmte Stelle im Kultus zukam; der Dienst, den im alten Bunde Priester und Leviten ausübten, wird jetzt von Episkopen und Diakonen versehen. Über einige liturgische Funktionen geben uns etliche Andeutungen des Briefes Aufklärung.

Was zunächst diejenigen der Presbyter anlangt, so heißt ihr Amt eine λειτουργία (40, 2; 44, 2. 3. 6). Ihr λειτουργ-

1) So Loening a. a. O. S. 388, auch Harnack zu 40, 1. Die katholischen Theologen nehmen fast alle direkte Übertragung der alttestamentlichen Einrichtungen auf den christlichen Kultus an. Wrede hat a. a. O. S. 38 ff. nach dem Vorgang von Höfling, Die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer S. 15 ff. klar die Unmöglichkeit dieser Auffassung nachgewiesen.

γεῖν ist im allgemeinen Sinne des Dienstes an der Gemeinde überhaupt aufzufassen, es scheint aber Kap. 40 und 44 im engsten Sinne in Wechselbeziehung zu *θυσίας προσφέρειν* zu stehen. Etwas mehr Aufschluss gibt die Stelle 44, 4:

ἀμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῖν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτως καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς ἀποβάλωμεν.

Von den Amtsträgern wird hier ausgesagt, daß sie *προσφέρειν τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς*. Damit wird sicherlich eine Amtshandlung bezeichnet; δῶρον¹ oder *προσφορά* bedeutet nichts anderes als Opfer. Wenn man sich erinnert, daß das Gebet im Neuen Testament als ein Lobopfer angesehen wird (Ebr. 13, 15. 16

θυσία αἰνέσεως = καρπὸς χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ)

so sind hier also in gleicher Weise die Gebete der Gemeinde zu verstehen, die die Gemeindebeamten im Gottesdienst zu sprechen hatten. Aber das genügt nicht. Paulus betrachtet alle Liebesgaben, seien sie ihm persönlich bestimmt oder den Armen gegeben, als Opfer (Phil. 4, 18 *θυσία δεκτή*). Nun gab es aber nicht bloß im allgemeinen Gaben zur Armenunterstützung, sondern im besonderen auch Kultusgaben, wie sie für die Agapen und für die Abendmahlsfeier nötig waren. Diese Gaben hatten die Presbyter *προσφέρειν* d. h. sie hatten sie im Gebet Gott anheimzugeben und für richtige Verwendung *ἀμέμπτως καὶ ὁσίως* (44, 4) zu sorgen. Hier liegt die besondere Beziehung der Worte auf die Abendmahlsfeier, denn zu den δῶρα gehörten natürlich auch die Abendmahlselemente². Ist dies die engere Beziehung, so werden wir bei dem Gebet vor allem auch an das Dankgebet beim Abendmahl zu denken haben, wie wir ein solches aus Did. 9—10 kennen. Das Wichtigste ist uns, daß die Amtsträger eine besonders wesentliche Aufgabe bei der Abendmahlsfeier haben. Offenbar war der Vorgang so: die

1) LXX übersetzen damit das hebr. עֲוֹנוֹתָא z. B. Gen. 32, 13. 18; 33, 10 — 1 Sam. 2, 17; 26, 19 steht *θυσία*.

2) Lipsius a. a. O. S. 36 sagt τὰ δῶρα προσφέρειν ad coenam Domini referendum est. Vom Opfer des Leibes und Blutes Christi ist natürlich keine Rede. Noch für Tertullian ist panem offerre = super panem Deo gratiarum actionibus fungi.

Gemeinde brachte Gaben und die Presbyter befahlen sie Gott zum Segen, indem sie darüber beteten und mit der Gemeinde dankten. Mehr erfahren wir über die liturgischen Funktionen der Amtsträger nicht, denn wir können, da kein Rangunterschied zwischen Episkopen und Diakonen im Briefe festzustellen war, nicht mit Lipsius u. a. den Episkopen die Aufgabe der Gabendarbringung zugewiesen sehen, während die Diakonen nach seiner Meinung die Verteilung vorzunehmen hatten. Es ist klar, daß hier die Scheidung einsetzte, aber es steht nicht da, und selbst wenn es so war (Justin Ap. I 85 und Constt. App. VIII, 12 berichten es), so ist damit wenigstens bei Klemens noch nicht der spätere Rangunterschied nachgewiesen.

Für die Kenntnis der liturgischen Funktionen der Laien kommt ebenfalls nur eine Stelle in Betracht, nämlich 41, 1

ἕκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστεῖτω θεῷ, ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεμβαίνων τὸν ὁρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι. Wenn die Lesart *εὐαρεστεῖτω*, die Bryennius, Wrede, Lightfoot, Knopf, v. d. Goltz u. a., meistens auch Harnack, bevorzugen¹, die richtige ist, so verliert die Stelle die Bedeutung für unseren Zweck. Allein abgesehen davon, daß man sich erklären kann, wie diese Lesart in den Text kam, könnte man sich dafür nur entscheiden, wenn *εὐχαριστεῖτω* in keiner Weise zu interpretieren wäre. In den Zusammenhang der Stelle paßt es jedenfalls weit besser als *εὐαρεστεῖτω*.

Εὐχαριστεῖν heißt danken und wird in diesem allgemeinen Sinne öfter im Alten Testament gebraucht (Kol. 3, 17; Eph. 5, 19. 20); es ist aber auch schon ein besonderer terminus bei der Abendmahlsfeier (vgl. Synoptiker und Paulus). Dafür, daß das Wort schon bei Klemens für die ganze Feier des Abendmahles genommen wird (so bei Ign. und Did.), haben wir zwar keinen anderen Beweis, aber die hier

1) Sie tun dies im Anschluß an einige Zeugen und vor allem deshalb, weil die Stelle mit der Lesart *εὐαρεστεῖτω* in den Constt. App. vorkommt und dort von 1 Kl. 40/41 abhängen soll. Die Ausgabe der apostolischen Väter von v. Gebhardt und Harnack liest noch *εὐχαριστεῖτω*, ebenso halten daran fest Höfling, Gundert, Lemme u. a. auch die meisten katholischen Theologen.

in Betracht kommende Stelle erlaubt nur die Beziehung darauf. Aus der Parallele mit dem alttestamentlichen Opfer ergibt sich nämlich, daß der Verfasser auf die Abendmahlsfeier anspielen will (44, 4) — nichts anderes entsprach so genau den *προσφοραί* des Alten Bundes —, was durch die Hinzufügung der Worte *ἐν ἀγαθῇ συνειδήσει*, die wir doch wohl auf das vorhergehende Sündenbekenntnis (vgl. 1 Kor. 11, 28) beziehen müssen¹, noch einleuchtender wird. Dann aber kann die weitere Erklärung nicht schwer sein. Alle brachten ihre Gaben dar mit Dank gegen Gott, den Geber der höchsten Güter, und übten schon damit ein *εὐχαριστεῖν* aus. Die Presbyter weihten die Gaben in einem besonderen Akt unter Gebet Gott, wozu die Gemeinde das Amen sprach, „solemnnes episcoporum grates precesque voce sua confirman-tes“². Man könnte nach dem Wortlaut an eine formulierte Antwort denken, aber richtiger ist es wohl anzunehmen, daß die Gemeinde ihren Dank durch das Amen ausdrückte, wofür schon Paulus ein Beweis ist, wenn er 1 Kor. 14, 16 berichtet, daß einer im Namen aller vorbetete und die Gemeinde darauf das Amen sprach³. So war sie aktiv; von einem beschränkten Recht des *εὐχαριστεῖν* ist nicht die Rede, sondern davon, daß sie sich an die liturgische Ordnung zu halten habe. Die Gemeinde als ganze bringt die Gaben, aber die Art des *προσφέρειν* ist eine verschiedene, durch das „*τάγμα*“ des einzelnen bedingt. Die Gemeinde ist eine Einheit, ihre Organe sind die Presbyter, die Liturgen des Kultus.

Man sieht, wie Amt und Kultus zusammenhängen, aber es wäre nicht richtig, die kultischen Pflichten der Beamten als die einzigen anzusehen. Es ist hier der geeignetste Ort, da gerade von den Funktionen geredet wird, auch nach etwaigen nichtliturgischen Funktionen der Presbyter zu fragen, obwohl ihre Behandlung eigentlich nicht zu diesem Teil der Arbeit gehört; aber sachlich ordnen sie

1) S. unten S. 511.

2) Lipsius a. a. O. S. 42, vgl. auch Justin Ap. I, 85.

3) Wredes Opponieren gegen diese Meinung S. 45 ff. läßt sich nur daraus erklären, daß er durchaus die Lesart *εὐαρεστέτω* retten will.

sich hier noch am besten ein, auch wird so die Übersichtlichkeit gewahrt. Wenn uns der Brief in diesem Punkte nur wenig Auskunft gibt, so liegt der Grund kaum darin, daß die Presbyter „primär“ Kultusbeamte waren, sondern hat vielleicht mehr in den Streitigkeiten, die irgendwie um den Kultus gingen, seine Veranlassung. Offenbar sagen schon die Amtsbezeichnungen, welche Funktionen Episkopen und Diakonen zukommen. Ἐπισκοπεῖν und διακονεῖν war ihre Aufgabe, die Aufsicht über die Gemeinde und der Dienst an ihr. Die Lehrtätigkeit wird anfangs nicht ihre Aufgabe gewesen sein, denn in paulinischer Zeit konnte jeder als Redner in der Versammlung auftreten, der das χάρισμα hatte, allein je mehr die freie charismatische Tätigkeit zurücktrat, desto verständlicher ist es, wenn allmählich die Vorsteher auch als Verkünder des Evangeliums und als Lehrer auftraten. (Nach Didache haben sie das Recht zu lehren, daneben sind aber auch Propheten und Lehrer bekannt.) Mag man auch der Argumentation derjenigen nicht beipflichten, die aus 48, 5, wo der Verfasser bemerkt, daß die grössere Erkenntnis und Fähigkeit ἐν διακρίσει λόγων desto mehr Demut verlange, herauslesen, es müsse sich in der Predigt der Amtsträger ein Mangel an Redegewandtheit gezeigt haben¹, so ist doch kaum zu bezweifeln, daß es sich bei der Forderung der Unterwerfung unter die Presbyter eben auch um die Unterordnung in der Lehre gehandelt haben muß. Und schliesslich fragen wir mit Lemme: „was ist denn der ganze Brief, wenn nicht Ausübung presbyteraler διδασκαλία?“². Hier können wir auch den 2. Klemensbrief anführen, der freilich gegen 50 Jahre später geschrieben sein mag. Dort wird 17, 3 von einem νοθετεῖσθαι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων geredet und 17, 5 klagen die Ungläubigen, daß sie nicht

1) Brüll, Der 1. Brief des Clem. R. u. seine geschichtl. Bedeutung S. 32 u. Scherer a. a. O. S. 259. Wenn letzterer aus 42, 5 καταστήσω τ. διακόνους ἐν πίστει die Verkündigung des Glaubens als Hauptzweck der Diakonen hinstellt, so ist dieser Schluss vollständig willkürlich. Wohl aber gehört hierher noch 8, 1, wo die Presbyter οἱ λειτουργοὶ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ genannt werden.

2) A. a. O. S. 458.

gehorsam waren *τοῖς πρεσβυτέροις τοῖς ἀναγγέλουσιν ἡμῖν περὶ τῆς σωτηρίας ἡμῶν*¹.

Wir können sogar noch einen Schritt weiter gehen. Wenn 57, 1 die Aufrührer aufgefordert werden:

ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις καὶ παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν, κάμψαντες τὰ γόνατα τῆς καρδίας ὑμῶν,

so muß bei den Presbytern auch das Recht der Kirchenzucht gelegen haben². Dies paßt vorzüglich zu dem, was über die Gemeinderechte ausgeführt wurde, denn wir haben gesehen, daß von einer Zucht seitens der Gemeinde des Cl. R. nur in sehr eingeschränkter Weise gesprochen werden konnte. So wächst auch hier das Amt über die Gemeinde hinaus und vereinigt in sich die Rechte, die anfangs mehreren zustanden.

Endlich noch ein Drittes. Es ist oben gezeigt worden, daß sich die liturgische Funktion des *δῶρα προσφέρειν* nicht nur auf die Oblationen zum Abendmahl beschränkte; müssen darunter überhaupt Gemeindegaben verstanden werden, also auch Geld, Almosen, die früh als Opfer angesehen wurden, so liegt den Presbytern auch ihre Verwaltung ob und man kann sie nach Harnack³ mit Recht die Ökonomen der Gemeinde oder noch allgemeiner Verwaltungsbeamte nennen.

Es hat sich ergeben, daß Klemens in der Frage nach den Funktionen mehr Material bietet als zu vermuten war; die Fortentwicklung über die Zustände der heidenchristlichen Gemeinden zur Zeit des Paulus liegt auf der Hand.

Die Bedeutung des 1. Klemensbriefes für die älteste Geschichte der kirchlichen Praxis ist hiermit noch nicht erschöpft. Sehen wir noch von dem später zur Behandlung kommenden Abschnitt Kapitel 59—61 ab⁴, so erhebt sich

1) Vgl. hierzu auch S. 522.

2) Vgl. S. 510, das eine Ergänzung hierzu bildet.

3) Z. B. Note zu Did. 15, 2.

4) Es ist besonders aus zwei Gründen notwendig, diesen Abschnitt für sich zu behandeln. Zunächst deswegen, weil sich die c. 59—61 als etwas Einheitliches, von dem andern Abgesondertes geben, die auch wegen ihrer Bedeutung eine ausführliche Besprechung nötig haben. Sodann weil die Hypothese aufgestellt worden ist, das Schlußgebet

die Frage, ob sich nicht im Briefe weitere Spuren des ältesten liturgischen Typus finden lassen, denn es ist klar, daß sich in der Liturgie am schnellsten christliche Grundanschauungen niederschlagen mußten. Man wäre hier nur auf Vermutungen gewiesen, wenn sich nicht eine spätere Bearbeitung und Erweiterung dieses Typus gefunden hätte. Ferd. Probst hat das große Verdienst, darauf hingewiesen zu haben¹, daß die sogenannte Klementinische Liturgie im 8. Buch der apostolischen Konstitutionen² im wesentlichen die überarbeitete und ausgestaltete apostolische Liturgie sei, deren Spuren sich auch im 1. Brief des römischen Klemens finden lassen. Aber er hat sich von dieser Beobachtung aus zu sehr gewagten Schlüssen verleiten lassen und im besonderen behauptet, der Gedankengang und die Argumentation des 1. Klemensbriefes sei der Liturgie entnommen. Klemens hat in der Tat der Liturgie gewisse Motive entlehnt, um die Korinther zum Frieden und zur Buße zu ermahnen, aber für seine noch darüber hinausgehende Behauptung hat Probst nicht den Beweis bringen können³. Seine Ansicht ist ein scharfsinniger, aber mißglückter Versuch, der auch nicht den Beifall aller katholischen Theologen gefunden hat. Neuestens hat auf protestantischer Seite Drews die Frage vorsichtiger erörtert⁴. Danach darf es als sicher gelten, daß der 1. Klemensbrief schon den liturgischen Typus kennt, der uns aus der klementinischen Liturgie des VIII. Buches der Constt. App. bekannt ist. Der Verfasser verwendet bei seinen Ermahnungen Stücke der ihm

gehöre nicht zum Briefe, sondern sei erst nachträglich angehängt worden.

1) Besonders in seinem Buche: „Die Liturgie der 3 ersten christlichen Jahrhunderte“.

2) Es handelt sich in der Hauptsache um die Kap. 5—15 des VIII. Buches der Constt. App.

3) Kattenbusch, Das apostol. Symbol S. 536 Anm. sagt: „Nicht wenige seiner Kombinationen frappieren eigentlich nur in der Form, wie er sie vorbringt, er färbt manches ihm unbewußt in der Reproduktion einer Wendung mit seiner Phantasie.“

4) Studien zur Geschichte des gottesdienstl. Lebens II u. III. Schon Kattenbusch hat auf die Beziehungen in der Liturgie hingewiesen.

geläufigen Liturgie, wo es ihm geeignet erscheint. Da sie oft unter erbaulichen Ausführungen vergraben liegen, so ist es eine schwierige Arbeit, diese Schätze zu heben. Es würde zu weit führen alle Vermutungen anzuführen, zumal man gerade bei solcher Arbeit meist auf exakte Beweise verzichten muß, auch das Meiste noch nicht genügend diskutiert worden ist, nur was sich uns als sicher aufdrängt und darum die Bedeutung unseres Dokumentes beleuchtet, soll besprochen werden.

Als unzweifelhaft darf gelten, daß Cl. R. das Trishagion gekannt hat. Das ergibt sich aus einer Stelle (34, 5), die wir ganz hierher setzen müssen:

„τὸ καύχημα ἡμῶν καὶ ἡ παθὴρσία ἔστι ἐν αὐτῷ· ὑποτασσόμεθα τῷ θελήματι αὐτοῦ κατανοήσωμεν τὸ πᾶν πληθὸς τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, πῶς τῷ θελήματι αὐτοῦ λειτουργοῦσιν παρεστῶτες. λέγει γὰρ ἡ γραφή· Μύριαι μυριάδες παρεστήκεισαν αὐτῷ καὶ χίλια χιλιάδες λειτούργουν αὐτῷ, καὶ ἐκέκραγον· Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος σαβαώθ, πλήρης πᾶσα ἡ κτίσις τῆς δόξης αὐτοῦ. καὶ ἡμεῖς οὖν, ἐν ὁμοιοίᾳ ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες τῇ συνειδήσει, ὡς ἐξ ἑνὸς στόματος βοήσωμεν πρὸς αὐτὸν ἐκτενῶς, εἰς τὸ μετόχους ἡμᾶς γενέσθαι τῶν μεγάλων καὶ ἐνδόξων ἐπαγγελιῶν αὐτοῦ.

Daß es sich in der Aufforderung καὶ ἡμεῖς . . . βοήσωμεν um einen gottesdienstlichen Akt handelt, geht klar aus der für den Versammlungsort der Christen stereotypen Formel ἐπὶ τὸ αὐτὸ hervor¹, und zwar muß Klemens von der Abendmahlsliturgie reden, was nicht nur 1 Kor. 11, 20 und der Zusatz τῇ συνειδήσει nahelegen², sondern auch die Tatsache vermuten läßt, daß das den angeführten Worten folgende Zitat aus 1 Kor. 2, 9 ὀφθαλμοῦς οὐκ εἶδεν κτλ. von den späteren Liturgien stets auf die Eucharistie angewendet wird. In Rom muß also das Trishagion, das sich vielfach auch in späteren Liturgien findet³, bereits zur Zeit

1) Vgl. Apg. 1, 15; 2, 1; 2, 44, wo die Formel prägnant gebraucht wird. Auch 1 Kor. 11, 20, wo der Ort der Abendmahlsfeier gemeint ist. Vgl. auch Ignat. ad Eph. 5, 3; 13, 1 ad Magn. 7, 1, ad Philad. 10, 1.

2) Vgl. hierzu S. 511.

3) Die Stellen der späteren Liturgien, in denen sich das Trishagion in Verbindung mit Dan. 7, 10 findet, sind bei Rietschel,

der Abfassung des 1. Klemensbriefes im liturgischen Gebrauch gewesen sein und ebenso muß die dazu gehörende Einleitung aus Dan. 7, 10 dem Verfasser als solche vertraut sein.

Wir wissen, daß das von der Gemeinde gesprochene Trishagion später das vom Bischof gesprochene eucharistische Dankgebet unterbrach. Auch dieses liturgische Stück kann man für Klemens als bekannt voraussetzen. Hat man sich einmal von einem Zusammenhang der klementinischen Liturgie des Constt. App. mit Cl. R. überzeugt, so läßt sich bei Kapitel 20, das in seinem liturgischen Schwung eine Art Hymnus ist und obendrein mit einer Doxologie schließt, die Vermutung, es müsse sich auch hier um ein Stück der Liturgie handeln, nicht zurückweisen. In der Tat lassen sich die Parallelen zwischen 1 Kl. 20 (und 33, 2—6) und Konst. VIII, 12 (VI, 34) nur durch die Annahme erklären, „daß Klemens in seinem Briefe eine für seinen Zweck bestimmte Variation des von ihm im Sonntagsgottesdienst gewohnheitsmäßig gebeteten eucharistischen Dankgebetes bietet. Das Gerippe ließ Klemens stehen, aber die gedankliche Füllung gestaltete er anders, seinem Zweck entsprechend“¹. Das Gebet preist die Güte Gottes als des Schöpfers und Erhalters.

Endlich können wir noch mit einiger Sicherheit annehmen, daß Cl. R. auch schon ein öffentliches Sündenbekenntnis gekannt hat. Wenn wir ganz von dem später zu behandelnden Abschnitte Kapitel 59—61 absehen, wo es als Teil des Gemeindegebets auftritt, so läßt sich eine Exhomologese in der Liturgie ohne weiteres vermuten, denn es ist anzunehmen, daß sich das allgemeine christliche Bewußtsein, Gott nicht nahen zu dürfen, bevor man seine Sünde bekannt habe, einen besonderen Ausdruck im Gemeindegottesdienst verschaffte, ohne daß im Anfang an schriftliche Fixierung zu denken wäre. Die Didache verlangt (14, 1) ein Sünden-

Lehrbuch der Liturgik I S. 244 Anm. angeführt. Es fehlt noch die von Drews a. a. O. S. 21 genannte deutliche Parallele unserer Stelle mit Constt. App. VIII, 12. 13.

1) Drews a. a. O. S. 19.

bekennnis in der Gemeindeversammlung. Zwar können die Stellen 1 Kl. 23, 1; 48, 1; 51, 3 auch vom Bekennen im Privatgebet verstanden werden, ausschliesslich jedoch nicht. Wenn der Verfasser es sich zur Aufgabe gemacht hat, zum Gehorsam, zur Unterwerfung zu mahnen, um so die Auf-rührer wieder zurückzubringen, sodann auch hervorhebt, Gott bedürfe nichts weiter als *ἐξομολογεῖσθαι αὐτῷ* (52, 1), so hat dies nur einen Sinn, wenn er ein öffentliches Be-kennnis meint. Was hilft das Eingeständnis des Herzens, wenn nicht eine offizielle Anerkennung der im Amt zu recht bestehenden Ordnung Gottes erfolgt? Dazu gehört aber Unterwerfung, und wenn Kl. 57, 1 sagt:

ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις καὶ παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν, κάμψαντες τὰ γόνατα τῆς καρδίας ὑμῶν,

so fällt das für ihn mit der *ἐξομολόγησις* zusammen. Ja man ist nach den letzten Worten geradezu versucht, an ein Bekenntnis vor den Amtsträgern zu denken, wie es später vor den Priestern abgelegt werden mußte; ihnen zu gehorchen hiefs den Willen Gottes tun (56, 1). Dafür, daß Klemens eine öffentliche Exhomologese kennt, kommt noch ein wei-teres Argument in Betracht, das allein freilich nicht aus-schlaggebend sein kann. Die sich in der ältesten christlichen Literatur¹, auch in den älteren Liturgien häufig findende Formel *ἐν καθαρῷ αὐτὸν πονηρῶ συνειδήσει* (oder nur *συνειδήσει*) hat auch Klemens, und da sie 34, 7 und 41, 1 in einem Zusammenhang steht, wo von der Eucharistie die Rede ist, liegt es nahe, an das Sündenbekenntnis im Gemeindegottes-dienst zu denken (1 Kor. 11, 27—29 läge dann der Keim hierzu).

Im Anschluß hieran mag die Vermutung ausgesprochen werden, daß Klemens im Gottesdienst vielleicht schon eine besondere Fürbitte für die Verirrten (Pönitente) kennt. Nicht um das allgemeine Fürbittengebet handelt es sich, denn das hat es sicher gegeben, wie uns die Kapitel 59—61 bezeugen, sondern um das spezielle für den Sünder. Klemens fordert nämlich 56, 1 zum Gebete für die Schul-digen auf und fährt dann fort:

1) 1 Tim. 3, 9. 2 Tim. 1, 3. Barn. 19, 12. Did. 4, 14 usw.

οὕτως γὰρ ἔσται αὐτοῖς ἔγκαρπος, καὶ τελεία ἡ πρὸς τὸν Θεὸν καὶ τοὺς ἁγίους μετ' οἰκτιρμοῦ μνεία.

Hier scheint die Fürbitte in der Versammlung der Heiligen und Gläubigen gemeint zu sein, mehr kann man nicht sagen, denn die Auslegung der Stelle ist sehr umstritten¹. Noch vorsichtiger wird man einer Vermutung Drews' entgegenkommen müssen, der in Kapitel 42 — 44 auf Grund einer Parallele mit Constt. App. VIII, 4 bzw. 5 ein Ordinationsgebet versteckt finden will, das natürlich vom Verfasser zum Zweck seiner besonderen Beweisführung frei verwendet worden sei.

Über den speziellen Gebrauch der Doxologien, die sich in beiden Klemensbriefen finden, läßt sich nichts ausmachen. Sie sind dem jüdischen Gottesdienst entlehnt. Ihre Form ist noch eine freie; meist steht bei Klemens die einfache Fassung *αὐτῷ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν* (38, 4; 43, 6; 50, 7; 58, 2). Dafs die Doxologien schon früh einen Platz in der Liturgie eingenommen haben, läßt schon der häufige Gebrauch im Neuen Testament vermuten.

Schließlich sei noch bemerkt, dafs bei den verschiedenen *leitουργίαι* der Amtsträger und der Gemeinde sicherlich auch schon gewisse Zeremonien vorgekommen sein werden, wie solche bereits das Neue Testament kennt (z. B. 1 Tim. 2, 8). Das Aufheben der Hände beim Gebet nach jüdischer, auch häufig heidnischer Sitte bezeugt Cl. R. 29, 1, ebenso das Niederknien (9, 1; 48, 1). Dagegen spricht der Brief nicht, wie Probst in 15, 4 hineinlas, vom Friedenskufs, wenn er auch sicher als Ausdruck brüderlicher Gemeinschaft üblich war (schon 1 Thess. 5, 26; 1 Kor. 16, 16).

Wir kommen jetzt zu dem bedeutendsten liturgischen Stück des 1. Klemensbriefes, dem uns durch des Metropolitens Bryennius' Entdeckung seit 1875 bekannten Gebet Kapitel 59 — 61. Bevor wir die grofse Bedeutung dieses Gebetes darlegen, müssen wir auf seine Stellung im Briefe

1) Vgl. die Note Harnacks *οἱ ἅγιοι* die Christen, die Märtyrer? die Engel? Probst a. a. O. S. 57 sammelt sogar alle Stellen im Brief, die von der Fürbitte für die Gefallenen handeln und konstruiert eine Parallele zu Constt. App.

eingehen. Nachdem der Verfasser seine ausdrücklichen Ermahnungen mit der Aufforderung zum Gehorsam geschlossen hat, setzt er noch einmal ein und erklärt im Namen der römischen Gemeinde, sie könne nicht schuld daran sein, falls man in Korinth beim Ungehorsam verharre, man wolle aber beten, der Schöpfer möge die Schar der Auserwählten in der Welt durch seinen Sohn unversehrt erhalten. Hier tritt plötzlich die Anrede an Gott ein und nun folgt das Gebet. Es ist unmittelbar mit dem Vorgehenden verknüpft, unmerklich geht der Verfasser in die Gebetsform über (schon 59, 2 gehört dazu), aber nur wenige Zeilen bewegt er sich in der prosphonetischen Form, um dann bis zum Schluss die epikletische innezuhalten.

Weitaus die meisten Theologen sind der Ansicht, daß sich im Gebet bestimmte Anspielungen auf das Thema des Briefes finden. Allein trotz der Autorität Zahns und Harnacks können wir dem nicht beistimmen¹. Was sie anführen ist in keiner Weise überzeugend. Oder ist es einzusehen, warum 60, 4, bei der Bitte um Frieden die Berufung auf das Beispiel der alttestamentlichen Väter bewußte Rückbeziehung auf den Inhalt des Briefes sein soll, zumal wenn feststeht, daß diese Worte an Strophe 1 des „18 Bittengebetes“ und an Luk. 1, 55 (*καθὼς ἐλάλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμῶν*) anspielen? Wenn es kurz vorher heißt: (60, 3) *ῥῶσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν μισούντων ἡμᾶς ἀδίκως*, so ist es doch geradezu erzwungen in den *μισούντες* eine Anspielung auf die Aufrührer in Korinth zu sehen. Es wäre höchst auffallend, wenn eine solche Bitte im Gebet nicht vorhanden wäre, sie erklärt sich aus der allgemeinen Situation der Gemeinde mitten unter Heiden und vor allem aus der Tatsache, daß das Gebet — wir kommen noch darauf — jüdische Grundlage zeigt. Hätten wir das Gebet ohne den Brief überliefert bekommen, kein Mensch würde irgendeine Tendenz

1) Nur Wrede a. a. O. S. 57, Kunze, Allg. luth. Kirchenztg. 1902 Nr. 39/40, Overbeck, Theol. Lit.-Ztg. 1877, Spalte 286 und Jacobi, Stud. u. Krit. 1876 S. 707 ff. nehmen keinen Zusammenhang an. Die beiden letzten bestreiten allerdings die Zugehörigkeit des Gebetes zum Briefe überhaupt, was sich nicht halten läßt.

auf besondere Verhältnisse herausgelesen haben. Es ist vielmehr so: Anspielungen auf den Streit in Korinth lassen sich nicht finden¹, sondern individuelle Gesichtspunkte fehlen, selbst eine Fürbitte für die Ungehorsamen in der Gemeinde sucht man vergeblich. Auch der Schluss des Briefes kommt mit keinem Wort auf das Gebet zurück. Das Ganze macht den Eindruck eines eingeschalteten Stückes.

Indessen gehört das Gebet zum Brief und Jakobis Hypothese², es wäre in Korinth, wo der Brief, wie wir wissen, im Gottesdienst gelegentlich verlesen wurde, als offizielles Gemeindegebet an die Lesung angeschlossen worden, ist schon deswegen abzuweisen, weil dann der Schluss des Briefes nicht zu erklären ist. Vielmehr geht der Verfasser nach seinen Ermahnungen wie von selbst in ein Gebet über, wie das der Übergang aus der 3. Person in die direkte Anrede Gottes (Anfang 59) zeigt. Das Gebet wie der Übergang erklären sich aufs beste, wenn man mit Knopf³ annimmt, daß der Brief einzelne homiletische Paränesen umfasste, die die Bestimmung hatten, im Gemeindegottesdienst verlesen zu werden.

Welches ist der Charakter und die besondere Bedeutung dieses Gebetes? Unmittelbar überzeugt der erste Eindruck, daß der Verfasser es nicht für seinen bestimmten Zweck als etwas Neues niedergeschrieben hat, vielmehr beweist die feine Gliederung, die einfach gedrungene und doch schwungvolle Sprache, endlich die Schlusdoxologie, daß es sich hier um etwas Einheitliches, Gewordenes handelt. Während Klemens sonst stets persönlich ist, ist dieses Gebet ganz unpersönlich, es bewegt sich wie alle liturgischen Gebete in allgemeinen Wendungen. Klare Beziehungen fehlen, von der Individualität des Beters merkt man nichts, dagegen

1) Wenn man freilich mit Wehofer, Sitzung 69 d. Akad. d. Wissensch., Wien S. 198 die *δοκοντες* und *ηγουμενοι* 61, 1 auf die Presbyter bezieht, dann läßt sich eine Beziehung kaum bestreiten. Aber diese in so ausschließender Weise sonst nicht vertretene Exegese läßt sich mühelos durch mehr als ein Argument widerlegen.

2) A. a. O. S. 707 ff.

3) Texte u. Untersuchungen XX (1901), S. 188 ff.

lassen bestimmte, offenbar schon stereotyp gewordene Wendungen auf eine liturgische Fixierung schliessen. Dazu kommt die Übereinstimmung mit späteren kirchlichen Gebeten, besonders mit dem Gebet aus der klementinischen Liturgie im 8. Buch der Constt. App., so daß man zu dem Schluß gezwungen wird, hier liegt ein alter, für uns der älteste Typus des späteren kirchlichen Gemeindegebetes vor. Darin besteht die große Bedeutung dieses Stückes, daß wir aus ihm sehen, wie in der Gemeinde der nachapostolischen Zeit, getreu der Anweisung 1 Tim. 2, 1 ff., gebetet wurde. Freilich wird man sich vor der Behauptung hüten, das Gebet wäre schriftlich fixiert gewesen, davon wissen wir nichts, auch spricht sehr vieles dagegen, aber liturgisch fixiert war es in der Hauptsache. Solche Gebete mußten entstehen, je mehr es der Einzelne mit Rücksicht auf die Gemeinde lernte, seine persönlichen Gebetswünsche und individuellen Stimmungen zurückzustellen und die Anliegen der ganzen Gemeinde vor ihren Herrn zu bringen. Mochten die Bedürfnisse des einzelnen noch so mannigfaltige sein, die Gemeinde mußte zu seinem Gebete als zu ihrem eigenen das Amen sprechen können. Daher mußte dieses verständlich und allgemein gehalten sein; die freie Produktion trat zurück und die gemeinsamen Bedürfnisse schafften sich eine bleibende, stereotype Form. Es ist außerdem an diesem Gebete nachzuweisen, daß auch die jüdische Sitte, die liturgisch fixierte Gebetstexte in der Synagoge kannte, auf die christlichen Gemeinden hinüberwirkte. Mit alledem soll aber nicht gesagt werden, daß wir in diesem bedeutsamen Stück das „allgemeine Kirchengebet“ der römischen Gemeinde besitzen. Ein solches gab es noch nicht, auch zeigt ein Vergleich mit der späteren, festen Formulierung, daß Klemens hier und da im Gebete weitere Ausführungen hat (s. besonders die Fürbitte für die Obrigkeit), wie sie sich ihm als Briefschreiber von selbst ergaben. Wenn Zahn sagt¹, dieses briefliche Gebet verhalte sich zu seiner stereotypen Form „wie die Reproduktion der Glau-

1) Zeitschrift f. Protestantismus u. Kirche 1876, S. 198.

bensregel bei Irenäus und anderen zu dem damaligen Taufbekenntnis“, so ist dieser Vergleich treffend, nur gehen die näheren Ausführungen nicht auf den Streit in Korinth zurück, sondern der Verfasser, der in der Gemeindeversammlung zu beten verstand, benutzt den Gang und die feststehenden Wendungen des gottesdienstlichen Gebetes, indem er ihnen hier und da aus seinem liturgisch geschulten Geiste mehr Fülle und Ausdehnung gibt, wie sich das von selbst in einem Briefe gestaltete, dessen Ermahnungen ihn in ein Gebet hinübergleiten lassen. Vermutlich wurde der Brief vor seinem Abgange nach Korinth in der Gemeindeversammlung zu Rom verlesen, und die Gemeinde ging an der Stelle, wo der Verfasser für die Brüder beten will, zu ihrem Gemeindegebet über. So haben wir in diesem Stück eine feste Gebetstradition, und wenn auch nicht das „Kirchengebet“ der römischen Gemeinde, so doch den Typus für die Art eines Gemeindegebetes nachapostolischer Zeit, das uns in seinen Grundformen deutlich an unser „allgemeines Kirchengebet“ erinnert.

Bevor der Inhalt des Gebetes näher dargelegt wird, muß festgestellt werden, auf welche Quellen es zurückgeht. Lemme glaubt nachweisen zu können, daß Klemens ein jüdisches Gebet aufgenommen und überarbeitet habe¹. Es ist nicht zu bezweifeln, daß sich deutliche Berührungen mit dem Hauptgebet der Israeliten, den „18 Benediktionen“ (schmone-esre) finden; allein, wenn man behauptet, das Gebet gewinne nur durch die Erkenntnis der Messianität Christi und das zweimal gebrauchte *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ* christlichen Sinn, so ist das entschieden zu weit gegangen. Auch das Vaterunser geht auf jüdische Gebete zurück, aber wodurch ist es, von der Gesinnung des Beters abgesehen, ein christliches Gebet? Wohl doch durch seine Vereinfachung, durch das, was Jesus aus den jüdischen Parallelen fortgelassen hat.

1) Neue Jahrbücher f. deutsche Theologie 1892, S. 467ff. Ihm folgt Kunze a. a. O. Nr. 46. Schermann (Texte und Untersuchungen 1909, XXXIV will eine inhaltliche Verwandtschaft zwischen den Gebeten griech. Zauberpapyri und dem Gebet im 1 Klbr. nachweisen.

So fehlt auch hier z. B. der jüdische Gebetswunsch: „den Verleumdern sei keine Hoffnung und alle die Böses tun, mögen schnell zugrunde gehen und sie alle baldigst ausgerottet werden“¹. Man beachte auch, wie der Bitte um Frieden am Schluss jede partikularistische Ausdeutung fehlt, sie erhält eine Beziehung auf *πάντας κατοικοῦντας τὴν γῆν*. Im übrigen läßt sich an der Hand der Parallelen auch nicht sagen, Klemens habe dieses jüdische Gebet aufgenommen und überarbeitet, die Parallelen zeigen nur, daß bestimmte liturgisch fixierte Wendungen wiederholt oder variiert werden, und also eine Gebetstradition vorhanden ist, der sich die christliche Gemeinde nicht entziehen konnte. Andere Berührungen zeigt das Gebet natürlich mit dem Alten Testament (LXX), auch finden sich einige Anklänge an neutestamentliche Schriften.

Wichtiger als die Grundlage des Gebetes sind für uns seine Gedanken.

Es beginnt mit einer Gebetsermahnung (59, 2), dann kommen folgende 5 Teile:

- 1) Preis der Macht und Herrlichkeit Gottes (59, 2—3),
- 2) Bitte um Hilfe in allerlei Nöten (59, 4),
- 3) Bitte um Sündenvergebung und Reinigung des Herzens (60, 1—2),
- 4) Bitte um Einigkeit und Frieden (60, 3—4),
- 5) Fürbitte für die Obrigkeit (61, 1—2).

Am Schluss steht eine Doxologie (61, 3). Der Anfang des Gebetes war bisher immer als eine einfache Überleitung vom Brief zum Gebet betrachtet worden. Der Ernst und die Empfindung treiben den Verfasser unwillkürlich in das Bitten hinein, das sich sogleich in den Preis Gottes erhebt. Die Überleitung liegt klar vor Augen, aber in ihr steckt noch mehr. Drews hat gezeigt², daß der Parallelismus in den Worten *αἰτησόμεθα ἔκτενῆ τὴν δέησιν* (1 Kl. 59, 2) und *δεηθέντες ἔκτενωῶς* (Constt. App. VIII, c. 10, 5) nicht zufällig sein kann: Klemens kennt schon aus dem Gottesdienst vor dem Gemeindegebet eine Gebetsermahnung, wie sie in den apostolischen Konstitutionen der Diakon zu sprechen hatte. Dem Gebete wird sofort eine Beziehung auf Jesus Christus

1) Str. 12 zitiert nach Schürers Übersetzung in Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jes. Chr. II, S. 384.

2) A. a. O. S. 43.

und zwar auf sein Erlösungswerk gegeben *δι' οὗ ἐκάλεσεν ἡμῶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος αὐτοῦ*. Nicht nur der Übergang hat es mit sich gebracht, daß das Gebet in prosphonetischer Form beginnt, wir werden hier vielmehr die Spuren davon finden, daß später regelmäsig der Diakon ein prosphonetisches Gebet vor dem epikletischen des Bischofs zu sprechen hatte. Vor dem plötzlichen Übergang zur direkten Anrede an Gott schiebt Bryennius ein *δὸς δέσποτα* ein, wodurch der Wechsel in der Form liturgisch schärfer hervorgehoben wird. Der Lobpreis Gottes greift in seinem Schluss auf den Begriff der *ἐκλεκτοί* im Anfang und die Beziehung auf Jesus Christus zurück, von dem als *ἡγαπημένος παῖς* die interessanten Aussagen gemacht werden: *δι' οὗ ἡμᾶς ἐπαίδευσας, ἠγάπησας, ἐτίμησας*. Hieran knüpfen sich gedanklich sehr geschieht die Bitten um Hilfe in allerlei Nöten, an deren Ende wieder wie im ersten Absatz die Beziehung auf *Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου* eintritt. Liturgisch betrachtet wird dadurch ein Höhepunkt und Abschluss erreicht. Wenn irgendwo, so ist an diesem Abschnitt, dessen Wendungen sich später vielfach, wenn auch mit Variation wiederfinden, zu erkennen, daß Klemens einem bestimmten Gebetstypus folgt.

Auch der dritte Teil schließt sich gut an den vorhergehenden an; er appelliert an die Allmacht Gottes, um dann diesen großen und gütigen (*ἀγαθὸς καὶ πιστός*) Herrn um Vergebung der Sünden zu bitten. Das Sündenbekenntnis erscheint, wie nachher stets, schon hier mit der Bitte um Reinigung des Herzens verbunden. Bemerkenswert ist die Abstufung (?) von *ἀνομία, ἀδικία, παραπτώματα* und *πλημμελείαι* und die Unterscheidung von *δοῦλοι* und *παιδίσκαι*, die deutlich zeigt, daß es sich um ein Gebet in der Gemeindeversammlung handelt.

Die Bitte um Eintracht und Frieden beweist, wie sehr sich die Gemeinde bewußt ist, „daß auch der Friede des Weltreiches und das Wohlwollen der römischen Behörden ein erstrebenswertes Gut für die Christen ist. Ja er rechnet das Wohlgefallen vor der Obrigkeit zu dem rechten christlichen Lebenswandel“¹. Der letzte Abschnitt enthält die Fürbitte für die Obrigkeit. Schon im Neuen Testament findet sich die Aufforderung, der Obrigkeit gehorsam zu sein und ihrer vor Gott zu gedenken², aber Zahn hat recht, wenn er sagt³: daß eine Gemeinde, welche selbst soeben erst beim Tode des gehässigen und gehafsten Kaisers Domitian von mannigfaltiger Belästigung aufgetatmet hatte, so vollen

1) v. d. Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit S. 204.

2) Röm. 13, 1 ff. 1 Petr. 2, 13 f. 1 Tim. 2, 1 ff.

3) Skizzen aus dem Leben der alten Kirche S. 103.

Tones für das irdische Wohlergehen und eine gesegnete Regierung des von Gott eingesetzten Regenten zu beten verstand, konnte man vor dem Bekanntwerden dieses Gebetes nicht ahnen: Gott selbst hat den Herrschern die Königsgewalt gegeben,

εἰς τὸ γινώσκοντας ἡμᾶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην δόξαν καὶ τιμὴν ὑποτάσσεσθαι αὐτοῖς.

Es wird für sie nicht nur Gesundheit, Friede, Eintracht und Wohlergehen erbeten, sondern der Gemeinde liegt auch am Herzen, daß sie ihre Herrschaft fromm führen und Gottes Gnade teilhaftig werden. Es ist allerdings richtig, daß sich in diesem letzten Abschnitt am wenigsten Anklänge an typische Gebetsformen finden, dies hat aber seinen Grund nur darin, daß Klemens diese Fürbitte besonders ausführlich gestaltet, offenbar weil der Gemeinde die Frage nach der Stellung zu der sie verachtenden oder befehdenden Obrigkeit eine brennende war.

Die Schlusdoxologie ist entsprechend der Feierlichkeit des Gebetes ausführlicher. Christus, durch den der Vater gepriesen wird, wird hier *ἀρχιερέως καὶ προστάτης τῶν ψυχῶν* genannt.

Es mögen noch einige stilistische Bemerkungen folgen. Die Sprache ist durchweg einfach, aber würdig und erhebt sich an nicht wenigen Stellen zu poetischer Höhe. Sofort bei Eintritt der epikletischen Form wird das Gebet metrisch und liest sich wie ein Hymnus. Schreibt man es metrisch auf, so ergeben sich antithetische und parallele Satzglieder. So z. B. die Parallelen:

*τὸν ταπεινοῦντα ὕβριν ὑπερηφάνων
τὸν διαλίοντα λογισμοὺς ἔθνων . . .
μόνον εὐεργέτην πνευμάτων
καὶ θεὸν πάσης σαρκὸς und die Antithesen
τὸν ποιοῦντα ταπεινοὺς εἰς ὕψος
καὶ τοὺς ὑψηλοὺς ταπεινοῦντα*

(wobei die chiliastische Wortstellung sehr wirksam ist) oder:

*τὸν πλουτίζοντα καὶ πτωχίζοντα
τὸν ἀποκτείνοντα καὶ ζῆν ποιοῦντα*

Und so fort. Auch die einzelnen Bitten im 2. Abschnitt verlaufen in parallelen Sätzen. Die Fürbitte für die Obrigkeit teilt sich nach Wehofers feiner Beobachtung¹ zweimal in Strophe und Gegenstrophe:

1) A. a. O. S. 197.

1. Str. τοῖς τε ἄρχουσιν τῆς βασιλείας
 1. Gegenstr. σὺ γὰρ, δέσποτα, ἐπουράνιε . . . ὑπαρχόντων
 2. Str. οἷς δὸς ὑγίαιαν . . κτλ.
 2. Gegenstr. σὺ, κύριε, διευθύνον . . κτλ.

So wird das Gebet stilistisch in keiner Weise überladen oder gekünstelt, sondern mit den einfachsten Mitteln wird dem Empfinden des Herzens in ästhetisch ansprechender Weise Ausdruck gegeben. Alle diese Beobachtungen unterstützen die Behauptung, daß das Gebet dem Verfasser nicht als etwas Neues aus der Feder geflossen ist, vielmehr ist es „die älteste und ehrwürdigste Form“ des sogenannten allgemeinen Kirchengebets, die uns bekannt ist.

Über die Stellung des Gebetes im Gemeindegottesdienst sagt Klemens nichts. Indessen dürfen wir die Praxis Justins als weit verbreitet voraussetzen. Nach ihm hatte das Gebet seinen Platz nach der Ansprache des Vorstehers und bildete den Übergang zum zweiten Teil des Gottesdienstes, der Eucharistiefeier.

III.

Die Bedeutung der beiden Klemensbriefe für die älteste Geschichte der kirchlichen Praxis liegt nicht nur auf kybernetischem und liturgischem Gebiet, auch für die Homiletik ergibt sich wertvolles Material. Allerdings kommt hier nur der sogenannte 2. Klemensbrief in Betracht und es liegt an der Beschaffenheit des Gegenstandes selbst, wenn dabei die kürzeste Behandlung eintreten muß.

Der Brief, der von den meisten zwischen 130—140 angesetzt wird, ist von jeher für die älteste auf uns gekommene christliche Predigt gehalten worden, und in der Tat kann es keinem Zweifel unterliegen, daß wir in ihm eine Homilie¹ zu sehen haben. Das Fehlen einer Aufschrift und einer Grufsformel würde wenig besagen, aber deutlich weist darauf die Stelle 15, 2, die von einem *ὁ λέγων* und *ἀκούων* spricht, womit der Vortragende und die Zuhörer ge-

1) Eine besondere Predigtgattung ist hier darunter natürlich nicht verstanden. Zunächst gebraucht das Wort Ignat. ad Polyc. 5, 1 (oder schon Apg. 20, 11?).

meint sind (vgl. 1, 2). Ebenso zeigen dies die Worte 17, 3, die dazu auffordern, nicht nur zu glauben, wenn man von den Presbytern ermahnt wird, sondern diesen Glauben auch zu bewahren, wenn man nach Hause gegangen ist. Am klarsten aber ist 19, 1: ἀναγιγνώσκω ὑμῖν ἐντευξιν. In den letzten Worten liegt freilich auch ein Problem verborgen. Es ist nämlich höchst auffällig, daß hier von einer schriftlich fixierten Ansprache die Rede ist. Wir haben bis auf Origenes kein zweites Beispiel einer solchen im voraus ausgearbeiteten Ansprache. Sollte das nur Zufall sein? Es will unmöglich erscheinen, daß in der alten Kirche zu einer Zeit, wo das freie Wirken des Geistes noch keineswegs aufgehört hatte, ein christlicher Prediger ein Predigtkonzept angefertigt und dieses nachher in der Gemeindeversammlung vorgelesen haben soll¹. Wenn es anderseits feststeht, daß wir es mit einer Ansprache zu tun haben, so bleibt nur der Ausweg, der Brief sei keine gesprochene Homilie. Sie muß dann eine Rede sein, welcher der Verfasser die literarische Kunstform des Briefes gegeben hat und die von vornherein für die Publikation bestimmt und nur auf Leser berechnet war. Es ist das keine Übertragung moderner Gepflogenheit, sondern in der Profanliteratur der damaligen Zeit haben wir mehrfach Beispiele einer derartigen Literaturgattung². Die Predigt mußte denn die Bestimmung gehabt haben, in verschiedenen Gemeinden neben anderen Briefen verlesen zu werden und ihr Verfasser mußte sich nach 19, 1 selbst als Vorleser seines Briefes denken. Letzteres nimmt der Hypothese entschieden ihr Bestehendes, man kommt auch nicht um den Eindruck herum, eine wirkliche Ansprache vor sich zu haben. Solch persönliches Bekenntnis, wie 18, 2, wo der

1) Daß wir aus der altkathol. Kirche vor Origenes keine Homilien besitzen, liegt offenbar daran, daß die Bischöfe ihre Predigt frei hielten. Euseb. erzählt hist. eccl. VI, 36, Origenes habe erlaubt, daß man seine Vorträge nachschriebe; er selbst hat aber eine bedeutende Fertigkeit im Freisprechen besessen, wie ebenfalls Euseb. berichtet. Vgl. Th. Harnack, Der christliche Gemeindegottesdienst S. 371.

2) So erklärt Wehofer a. a. O. S. 102 ff. den Tatbestand. Seine Exegese ist im einzelnen durchaus geschraubt.

Prediger seine eigene Schwäche eingesteht, setzt doch notwendig eine gesprochene Homilie voraus, aber freilich sind damit nicht alle Schwierigkeiten gelöst¹. Die Bedeutung der Homilie für die Kenntnis der kirchlichen Praxis wird dadurch nicht herabgesetzt, aber man sieht, wie sehr man sich gerade hier vor einem Generalisieren hüten muß. Die Folgerung, im 2. Jahrhundert wären die Ansprachen in der Gemeindeversammlung schon schriftlich abgefaßt worden, bevor man sie hielt, wäre angesichts des einen Falles falsch. Die Tatsache liegt vor, daß es sich hier um ein Konzept handelt, irgendwelche allgemeinen Schlüsse lassen sich bei dem Sachverhalt aber nicht ziehen. Dagegen lassen sich — mag die Predigt gehalten oder nur gelesen worden sein — andere interessante Beobachtungen machen.

Zunächst möchte man erfahren, wer denn die Predigt verfaßt oder gehalten hat. Harnack behauptet², aus 17, 3, 5 gehe hervor *scriptorem ipsum laicum fuisse. Si e numero ecclesiae praesidium fuisset, vix c. 18 scripsisset*. Es kommen Laien als gelegentliche Prediger noch bis Augustin vor, und in der urchristlichen Zeit hatte jedes Gemeindeglied (mit Ausnahme der Frauen), das sich befähigt glaubte, das Recht als Verkünder des Evangeliums aufzutreten. Allein je mehr sich das Amt über die Gemeinde erhob (vgl. 1 Kl.), und je mehr die Predigt eine feste Stelle im Kultus einnahm, desto selbstverständlicher ist es, wenn sich auch diese Funktion auf die Amtsträger übertrug. Der 2. Klemensbrief setzt nicht, wie Harnack meint, einen Laien, sondern einen Presbyter als Prediger voraus. Nicht nur erscheinen 17, 5 die Presbyter als diejenigen, deren Aufgabe das *ἀναγγέλλειν τῆς σωτηρίας* ist, 17, 3 zeigt deutlich, daß es ein Presbyter ist, dem das *νοῦθετεῖν* zukommt und der diese Ansprache

1) Wie sehr immer wieder die Schwierigkeit des Vorlesens einer Predigt im 2. Jahrhundert empfunden wird, zeigt die neueste Behandlung der Sache von Schüßler, Zeitschr. f. Kirchengesch. 1907 S. 1 ff., der den 2. Klemensbrief nicht für ein einheitliches Ganzes hält. Nach ihm wurde 1—18 gleich den übrigen Schriften im Gottesdienst vorgelesen. Mit 19 nimmt der Anagnost sein eignes Konzept zur Hand.

2) Prollgg. zum 1. Klemensbrief LXXII Anm. 11.

im Gottesdienst hält. Warum er trotzdem nicht Kapitel 18 seine eigene Unvollkommenheit hervorheben kann, ist nicht einzusehen. Es ist für unseren Zweck gleichgültig, ob die Predigt in Korinth oder Rom gehalten wurde, bemerkenswert aber ist, daß ein bestimmter Versammlungsraum, in dem die Predigt gehalten wird und zu dem die Gläubigen häufiger zu kommen aufgefordert werden, erwähnt wird (17, 3). Die Gemeinde selbst besteht aus ἀδελφοί und ἀδελφαι (19, 1) und vielleicht (!) darf man auch aus Kapitel 2 den Schluß ziehen, daß die Christengemeinde in der Stadt größer ist als die jüdische, jedenfalls scheint die ἐκκλησία ἡμῶν von der Einzelgemeinde, in der die Predigt gehalten wurde, verstanden werden zu müssen.

Durch Justin (Apolog. I, 67) haben wir Kunde von dem Verlauf des Gottesdienstes. Danach hatte die Ansprache des Vorstehers ihre Stelle unmittelbar nach der Schriftverlesung. Der 2. Klemensbrief zeigt dieselben Verhältnisse. 19, 1 heißt es:

ὥστε ἀδελφοὶ καὶ ἀδελφαὶ μετὰ τὸν θεὸν τῆς ἀληθείας ἀναγνώσκω ὑμῖν ἐντευξεν, εἰς τὸ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις.

Nun könnte man an sich die letzten beiden Worte auf die soeben verlesene Ansprache zurückbeziehen, aber das vorhergehende μετὰ τ. θεὸν τ. ἀληθείας scheint des Bryennius Erklärung μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τῶν ἱερῶν γραφῶν (ἐν αἷς θεός ἐστιν ὁ λαλῶν) am meisten zu rechtfertigen, auf jeden Fall ist der abrupte Anfang der Homilie am besten zu erklären, wenn eine Schriftverlesung voranging. Aber selbst wenn wir 19—20 abtrennen und annehmen, 1—18 sei wie eine andere „heilige“ Schrift im Gottesdienst vorgelesen worden und den Anfang etwa durch den Anklang an den vorangegangenen Psalmengesang erklären wollen¹, so ergibt sich für die Stellung der Predigt im Gottesdienst dasselbe Resultat.

Bleiben wir bei der Meinung, ein einheitliches Ganzes vor uns zu haben, so erhebt sich nun freilich die Schwierigkeit, den Text für die Predigt zu finden. Während die einen Apg. 10 nennen, glauben andere in Jes. 54—66 das

1) Schüßler a. a. O. S. 12.

Richtige zu treffen¹, noch andere verzichten überhaupt darauf, einen Text feststellen zu können. Tatsächlich sind die Versuche, einen solchen zu finden, als gescheitert zu betrachten, denn bloße Zitate und Reminiszenzen erlauben nicht so wichtige Schlüsse zu ziehen. Man lese die genannten Stellen aus Jes. und der Apg., ob sie wohl als Text für diese Homilie gelten können! Wenn es die Absicht des Predigers ist, die Hörer aufmerksam zu lassen auf das „was geschrieben steht“ (19, 1), so erwartet man eine Art exegetischer Predigt. Indes ist von einer „Textgemäßheit“ nicht zu sprechen; die Homilie, die jeder straffen Disposition ermangelt, ist lediglich eine praktische Ansprache, „die im großen und ganzen Gedankengängen und Stimmungen folgte, die die Anagnose im Hörer wachgerufen hatte“².

Man könnte das Thema der Predigt in der Frage formulieren: wie kann man die Gebote Christi wahrhaft erfüllen? Die Behandlung zeigt in ihren Anschauungen, die die ethische Seite des Christentums hervorkehren, große Ähnlichkeit mit dem Hirten des Hermas. Der berühmte Anfang der Homilie lautet *ἀδελφοί, οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὡς περὶ Θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν*. Er knüpft an etwas Vorangegangenes, offenbar den Text an!

Einleitend redet der Prediger von der Größe des uns in Christo geschenkten Heils, dessen Wohltaten wir durch Wort und Tat bekennen müssen (3, 3). Als Antwort auf die Frage, wie man den Anweisungen Christi nachkommen müsse, wird eigentlich nur eine Antwort gegeben: *μετανοεῖτε*; auf diese greift der Verfasser immer wieder zurück. Er redet von der Unmöglichkeit, zweien Herren zu dienen (6) und von der Notwendigkeit, die Hindernisse der Seligkeit zu überwinden (7). Mit der andauernden Mahnung zur Buße hebt er besonders dreierlei hervor. Das Fleisch rein zu bewahren und Gott ein reines Herz entgegenzu-

1) Für Apg. 10 stimmt Zahn, Zeitschr. f. Prot. 1876, S. 205, für Jes. 54—66 Knopf, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft u. Kunde des Urchristent. 1902, S. 266.

2) Knopf, Nachapostol. Zeitalter S. 239. Ob nicht die Unmöglichkeit, einen Text ausfindig zu machen, ein Beweis ist, daß sich die gewöhnliche Betrachtung des Briefes auf falscher Fährte befindet? Für Schüfflers Hypothese ist diese Tatsache sehr günstig.

bringen (8, 4 ff.), das Reich Gottes stündlich zu erwarten, es kommt, wenn wir in Liebe eins geworden sind (12 ff.) und schließlich sich immer zur geistlichen Kirche, der *ἐκκλησία τῆς ζωῆς* zu halten (14). Hiermit gilt es Ernst zu machen, auch wenn man außerhalb des Gotteshauses sei (17, 3), denn Gottes Gericht kommt, den Ungläubigen zur Qual, den Gerechten zum Lohn (17, 5 ff.). Zum Schluss seiner Ansprache sagt der Prediger, er würde es als schönsten Lohn ansehen (19, 1), wenn die Gemeinde seine Mahnungen befolgte. Durch gegenteilige Erfahrungen möge sich keiner irremachen lassen (20), sondern Glauben und Geduld bewahren. Mit einer Doxologie, die auf den Anfang und die Offenbarung Gottes in Christo zurückgreift, schließt diese erste Predigt.

Durch solche nüchterne, belehrende, von einem Presbyter gehaltene Ansprache, die nichts von den momentanen Geistesimpulsen der ersten Zeit verrät, sondern sich, wenn auch in freier Weise, an einen Text anschließt, charakterisiert sich die Predigt als Kultuspredigt.

Es soll noch mit einigen Bemerkungen auf die Predigt als Rede eingegangen werden.

Der Prediger ist nicht plötzlich, vom Geist ergriffen, aufgestanden und hat diese Predigt gehalten, sondern er hat über das, was er sagen wollte, nachgedacht und es zu Papier gebracht. Er hat sich ein Thema gestellt, aber keineswegs zeigt seine Durchführung, daß er wie seine Nachfolger mit den Regeln der klassischen Rhetorik vertraut war. Von einer fortschreitenden Gedankenentwicklung kann man nicht reden, und die Art, wie das Thema ohne jede Variation wiederholt und dem zerfließenden Schluss durch den Mangel an Steigerung seine Wirkung genommen wird, ist alles andere als der klassischen Rhetorik entlehnt. Damit soll der Rede, so einfach sie der Form nach ist, nicht jede Feinheit abgesprochen werden; sie hat ein geschlossenes Gepräge, das Ziel tritt immer deutlich hervor und gelegentlich kommt der Redner sogar in einen gewissen Schwung (vgl. bes. 1, 3—8).

Wenn sich die Ansprache von den späteren Predigten christlicher Rhetoriker unterscheidet, welchen formalen Charakter trägt sie dann?

Es liegt nahe an Beziehungen zur neutestamentlichen Verkündigung zu denken. Freilich fällt hier ein Unterschied sofort in die Augen. Was wir von den Reden des Petrus

und Paulus wissen, entspringt verschiedenen, ganz bestimmten Anlässen und ist etwas anderes als eine gottesdienstliche Ansprache. Die sonstigen Andeutungen, besonders in den paulinischen Briefen verraten, daß zwar die ruhige, belehrende Rede, die Didaskalia, allmählich über die Prophetie und Glossolalie die Oberhand gewann, daß aber das packende, religiöse Moment, die spontane, oft vom Überschwang der Gefühle hervorgebrachte und geleitete Rede noch lange eine bedeutende Rolle spielte. Ohne Zweifel liegen die Wurzeln der späteren Gemeindepredigt in der Didaskalia, denn sie allein war allen verständlich und konnte darum allen etwas geben. Allerdings unterscheidet sich unsere Predigt von dem alten Lehrvortrag noch insofern, als sie schriftlich aufgezeichnet wurde. Es liegt in der Natur unserer Quellen, die uns die Bruchstücke der Apostelpredigten in Briefform und daher nicht genau so, wie sie gesprochen wurden, bringen, wenn wir über ihre formale Seite wenig zu sagen wissen. Es scheint aber, als hätten sie sich formell an die prophetische und synagogale Verkündigung geknüpft. Von der Predigt im 2. Klemensbrief gilt das jedenfalls. Kleinert hat die Meinung vertreten¹, der formbestimmende Faktor, der die Entstehung der Gemeindepredigt als Rede erklärt, sei bei Epiktet zu suchen. Seine Ausführungen bestechen, allein wenn die Schulvorträge der Philosophen eine formale Wirkung auf die christliche Verkündigung ausgeübt haben, so kann diese nur gering sein. Wehofer hat in einer scharfsinnigen Analyse der Predigt nachgewiesen², daß „die urchristliche Homilie als homogene Fortsetzung der jüdischen Prophetenliteratur“ anzusehen ist. Er mag im einzelnen zu weit gegangen sein; die semitische Stilistik, die ganze Art und Weise zu denken und die Gedanken fortschreiten zu lassen, ist der Kunstrede der Propheten so ähnlich, daß man zugeben muß, weder die antike Rhetorik noch Epiktet, sondern die Prophetie hat in formaler Beziehung das Vorbild für die Homilie abgegeben.

1) Zur christl. Kultus- und Kulturgesch. S. 14 ff. Auch Hering, Die Lehre von der Predigt S. 7, ist geneigt dies anzunehmen.

2) A. a. O. S. 113.

Es ist schliesslich noch wichtig zu erfahren, welches die Mittel sind, mit denen der Prediger eine Wirkung seiner Rede erzielen will. In einseitiger Weise kommt er immer auf sein Thema zurück, aber er versteht, verschiedene Motive zur Befolgung seiner Ermahnungen im Zuhörer wachzurufen. Anfangs macht er in recht lebendigem, warmem Ton die grossen uns erwiesenen Wohltaten Christi geltend (1—3), die uns zwingen müssen, seine Gebote zu erfüllen; der Gegensatz von einst und jetzt ruft die Dankbarkeit wach. Er verwertet aber dieses so wichtige und fruchtbare Motiv des neuen Lebens nicht weiter, sondern motiviert im weiteren Verlauf seine sittlichen Mahnungen fast ausschliesslich durch den Hinweis auf die Zukunft. Eine unverwelkliche Krone steht bereit, darum lasset uns kämpfen (7); eine glückselige Zeit, ein Leben ohne Kummer (!) wartet unser (19, 3. 4), Verheissungen, die nie in eines Menschen Herz gekommen sind, sollen uns werden (17, 7; vgl. 5, 5; 8, 5; 9, 6; 10, 1), darum lasset uns Gerechtigkeit tun und diesen Vorschriften folgen (19, 3). Aber auch mit dem göttlichen Gericht schreckt der Redner die Ungehorsamen (16—17) und weist auszumalen, welches Schicksal den Ungerechten bevorsteht (17, 5).

Man wird zweifelhaft sein können, ob man diese älteste uns erhaltene christliche Predigt als Muster dafür wird hinstellen können, wie in der nachapostolischen Zeit überhaupt gepredigt wurde, denn mehr als anderswo kommt hier die Individualität des Predigers zur Geltung, auch fehlen uns andere Quellen zur Vergleichung, trotzdem spiegelt uns die Predigt deutlich die religiöse Stimmung jener Zeit wieder, wie sie uns auch aus anderen Berichten bekannt ist, und bleibt so ein wichtiges Dokument für die Art, in der sich eine Gemeinde belehren und erbauen liess.

Die Behandlung des Themas hat ergeben, von wie hoher Wichtigkeit die beiden Klemensbriefe für die älteste Geschichte der kirchlichen Praxis sind. Für die Verfassungsgeschichte liegt ihre hauptsächlichste Bedeutung darin, dass sie uns die Fortbildung der freien charismatischen Organisation in eine amtliche Institution zeigen, der zu gehorchen nicht Pflicht der Liebe, sondern Rechts-

pflicht ist. Hierdurch wird die Verfassung konsolidiert und, wie Sohm es ausdrückt¹, die Entstehung des Kirchenrechts angekündigt. Auf liturgischem Gebiete bestätigen bzw. ergänzen die Briefe in der Hauptsache die Ordnung des Gottesdienstes, wie sie uns von Justin geschildert wird und geben für sie höchst lehrreiche Beispiele an die Hand, unter denen das Gemeindegebet das wichtigste ist. Für die Geschichte der christlichen Predigt endlich liefert uns der 2. Klemensbrief die älteste uns bisher erreichbare Gemeindeansprache, die in ihren Einzelheiten ebenfalls für die Ausbildung des christlichen Gottesdienstes Zeugnis ablegt. So blicken die beiden Klemensbriefe nach rückwärts und nach vorwärts, die Vergangenheit beleuchtend und die Zukunft voraussagend. In diesem ihrem Doppelengesicht liegt ihre besondere Bedeutung für die älteste Geschichte der kirchlichen Praxis.

1) A. a. O. S. 160.