

Literarische Umschau¹

Christentum und andere Religionen

Ein religionsgeschichtlicher Forschungsbericht

Von Carl Clemen in Bonn

Der erste Bericht über die Beziehungen des Christentums zu anderen Religionen muß mit einem Wort des Dankes beginnen. Mit dem Referenten werden es alle Freunde solcher Studien mit Freude begrüßen, daß, wie die Gesellschaft für Kirchengeschichte in ihren Verhandlungen die Beziehungen des Christentums zu anderen Religionen mitzuberücksichtigen vorhat, so auch die mit ihr in Verbindung stehende ZKG. fortan regelmäßig über Christentum und andere Religionen berichten will. Und zwar beginne ich, da über die älteren Erscheinungen in dem „Theologischen Jahresbericht“ referiert worden ist, mit denen des Jahres 1914².

In vorbildlicher Weise ist das Verhältnis des Christentums zu einer Gruppe von Religionen, nämlich den indischen, von Garbe³ behandelt worden, der sich über einzelne Seiten dieser Frage auch schon früher, wengleich zum Teil in etwas anderem Sinne, ausgesprochen hatte⁴. Jetzt findet er auch schon im N. T. buddhistische Einflüsse, wengleich nur in der Erzählung von der Darstellung im Tempel, der Versuchungsgeschichte, der Erzählung von dem Meerwandeln des Petrus und dem Brotwunder sowie in dem Ausdruck *τροχὸς τῆς γενέσεως* Jak. 3, 6.

1) Das Verzeichnis der im Folgenden gebrauchten Abkürzungen steht am Schluß. 2) Der Bericht schließt mit dem Jahre 1918 ab. 3) Indien und das Christentum, Tübingen, Mohr; 1914, 302 S. 4) Was ist im Christentum buddhistischer Herkunft? (Deutsche Rundschau 36, 1910, S. 73 ff.); Buddhistisches in der christlichen Legende (ebd. 38, 1911, S. 122 ff.) = Contributions of Buddhism to Christianity (The Monist 1911, S. 509 ff.); Buddhistisches im N. T. (Das freie Wort 1911, S. 678 ff.); Ist die Entwicklung des Buddhismus vom Christentum beeinflusst worden? (Deutsche Rundschau 38, 1911, S. 74 ff.) = Contributions of Christianity to Buddhism (The Monist 1912, S. 161 ff.); Postscript on Buddhism and Christianity (ebd. S. 478 ff.).

Witte¹, Beth², Götz³, Jüngst⁴, Espey⁵ und ich selbst⁶ haben das bestritten, Jüngst allerdings mit Bezug auf den dritten Punkt nicht ganz zuversichtlich; auch hält er für möglich, daß hier vielmehr das Christentum den Buddhismus beeinflußt habe, wie das für das Speisungswunder Haas⁷ und für mehrere andere neutestamentliche Erzählungen wie früher ich selbst⁸, auch Edv. Lehmann⁹, Götz¹⁰, Faber¹¹ und Garbe selbst offen lassen. Die Frage sollte, nachdem die Abhängigkeit des N. T. vom Buddhismus wohl nicht hat bewiesen werden können, einmal eingehender untersucht werden. — Die Abhängigkeit des „Physiologus“, jenes im ersten Viertel des 2. Jhds. in Alexandria entstandenen Werkchens über christliche Zoologie oder besser Tiersymbolik, von Indien, die Garbe im Anschluß an frühere behauptet, ist seitdem von Charpentier¹² an einem Punkt, den schon Garbe als nicht ganz überzeugend bezeichnet hatte, allerdings bestritten, im übrigen aber durch neue Gründe gestützt worden; ja Charpentier hält es für möglich, „daß das ganze Büchlein in bewußter Anlehnung an eine indische Quelle (d. h. wohl eine Jataka-Sammlung) und unter ihrem direkten Einfluß entstanden ist“. Da das christliche Fischsymbol im Physiologus nicht erwähnt wird, obwohl es so vortrefflich in dessen Gedankenkreis gepasst hätte, lehnt Garbe seine Erklärung aus dem Buddhismus ab und wird damit, obwohl seine Argumentation bei der späteren Entstehung des Symbols nicht zwingend ist, wohl recht haben. — Zu zuversichtlich und weitgehend dürften Garbes Ausführungen über buddhistische Einflüsse auf den Gnostizismus und speziell den Basilidianismus sein; bei dem letzteren hätte ja auch erst untersucht werden müssen, wo er uns am glaubt würdigsten beschrieben wird¹³. Die Behauptung, gewisse Stellen im Protevangelium Jacobi, im Ev. des Thomas und im Ev. Pseudo-Matthaei gingen auf den Buddhismus zurück, haben, zum Teil wenigstens,

1) Die Einwirkung des Buddhismus auf das älteste Christentum (ZMR. 1914, S. 289 ff. 353 ff.). 2) Indien und das Christentum (DLz. 1915, S. 893 ff. 957 ff.); Gibt es buddhistische Einflüsse in den kanonischen Evangelien? (ThStKr. 1916, S. 169 ff.). 3) Indien und das Christentum (Kath. 1915, S. 363 ff.). 4) Buddhistische Einflüsse im N. T. (PrM. 1915, S. 190 ff.). 5) Deutscher Glaube. Die wichtigsten buddhistischen Parallelen zu neutestamentlichen Erzählungen und ihre ethische Würdigung, Berlin, Concordia, 1915, 68 S. 6) Buddhistische Einflüsse im N. T. (ZNW. 1916, S. 128 ff.) = Buddhistic Influence in the New Testament (AJTh. 1916, S. 536 ff.). 7) Eine frappante Parallele zu den biblischen Speisungsgeschichten in einem buddhistischen Sutra (ZMR. 1914, S. 148 ff.). 8) Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T., 1909, S. 244. 253. 9) Der Buddhismus, 1911, S. 90 ff. 10) Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen (Kath. 1912, S. 19 ff.). 11) Buddhistische und neutestamentliche Erzählungen, 1913, S. 67. 12) Kleine Bemerkungen zum Physiologus, Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, E. Kuhn gewidmet, München, Marcus, 1916, 523 S., S. 280 ff.). 13) Vgl. über die verschiedenen Probleme Peake, Basilidians (Encyclopaedia of Religion and Ethics II, 1909, S. 426 ff.).

wie früher de la Vallée Poussin¹, so neuerdings Witte, Beth, Jüngst und ich selbst a. a. O. bestritten; einige von van den Bergh van Eysinga² und Franke³ angenommene Fälle dieser Art hat auch schon Garbe selbst in Abrede gestellt. Über Spuren des Buddhismus in den pseudoclementinischen Rekognitionen und Acta disputationis Archelai et Manetis wiederholt er das von Edmunds⁴ und Kuhn⁵ Gesagte. — Ebenso schließt er sich diesem natürlich in seinem Urteil über den buddhistischen Ursprung der Legende von Barlaam und Joasaph an und debnt dasselbe zugleich nach dem Vorgang anderer auf die von Placidus-Eustachius, Christophorus und Valens (in der historia Lausiaca) aus, während er es für die von Lucie, Brigitte und Martinianus ablehnt. Bousset⁶ und Lüdtke⁷ haben seitdem das Mittelstück der Placidus-Eustachius-Legende vielmehr auf eine ältere indische Geschichte, W. Meyer⁸ einzelne Versionen dieser umgekehrt auf die christliche Legende zurückzuführen versucht; ich selbst⁹ glaube gezeigt zu haben, daß hier mindestens Bousset recht habe, während Garbe in seiner Erklärung der Christophorus-Legende zu weit gehe. Witte behauptet das, wengleich zögernd, auch für die der Erzählung von Placidus-Eustachius und Valens, Jüngst wenigstens für die der letzteren¹⁰. Endlich gegen die These Garbes, daß auch „die Klöster mit dem Mönch- und Nonnenwesen und dem Unterschied von Novizen und ordinierten Mönchen und Nonnen, das Zölibat und die Tonsur der Geistlichkeit, die Beichte, die Verehrung der Reliquien, der Rosenkranz, der Kirchturmbau, der Gebrauch des Räucherwerks und der Glocken“ im Christentum aus dem Buddhismus stammten (nur für die Tonsur wird mit der Möglichkeit eines andern Ursprungs gerechnet), hatte schon Delehaye¹¹ einige Einwendungen gemacht und erhebt Beth andere; doch muß auch diese Frage einmal im Zusammenhange nachgeprüft werden.

Zu dem entgegengesetzten Problem der Beeinflussung Indiens durch das Christentum übergehend, zeigt Garbe zunächst, daß dieses nach dem Induslande erst im 3., nach Südindien im 4. Jhd. ge-

1) L'histoire des religions de l'Inde et l'apologétique (RScipth. 1912, S. 490 ff.). 2) Indische invloeden op oude christelijke verhalen, 1901 = Indische Einflüsse auf evg. Erzählungen, (1904)² 1909, S. 78. 3) DLz. 1901, S. 2766. 4) Buddhist and Christian Gospels, (1902)⁴I, 1908, S. 131 ff. 5) Bei van den Bergh van Eysinga a. a. O., S. 118. 6) Die Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens (GGN., philos.-hist. Kl. 1916, S. 469 ff.); Wiedererkennungsmärchen und Placiduslegende (ebd. 1917, S. 703 ff.). 7) Neue Texte zur Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens und zum Text der Placiduslegende (ebd. 1917, S. 746 ff.). 8) Die älteste lateinische Fassung der Placidus-Eustasius-Legende (ebd. 1916, S. 745 ff.); Über die neue aramäische Placidus-Wandergeschichte (ebd. 1917, S. 80 ff.). 9) Der buddhistische Ursprung der Placidus-Eustachius-Legende (ThLz. 1917, S. 257 ff.). 10) Der Artikel von Kern, Eene indische wedergabe van de legende der heilige Lucia (Gids 1917, S. 534 ff.), ist mir noch nicht zugänglich. 11) Les légendes de S. Eustache et de S. Christophe (Muséon 1912, S. 91 ff.).

kommen sein wird. Dann widerlegt er die Anschauung namentlich Dahlmanns¹, daß der Mahāyāna-Buddhismus zum Teil aus dem Christentum entstanden sei, behauptet aber seine Abhängigkeit von diesem für die spätere Zeit und namentlich für seine tibetanische Form. Im Mahābhārata erklärt er nur die Legende von dem Śvetadvīpa, der weissen Insel, aus wahrscheinlicher Bekanntschaft mit dem Christentum, hat aber auch darin von Beth Widerspruch erfahren. Andererseits habe ich selbst in einem Aufsatz über Religionsgeschichtliche Parallelen², der im übrigen so wenig wie die sonstige religionsvergleichende Literatur hier besprochen werden kann, den Einfluß des Christentums auf den Bhagavatismus zwar stellenweise als geringer, in anderer Beziehung aber als stärker darstellen zu müssen geglaubt als Garbe, zum Teil im Anschluß an Artikel von Crooke³ und Grierson⁴, die Garbe noch nicht kannte. Garbe schließt sein hochbedeutendes Buch mit den Worten, die natürlich auch so wahr bleiben: „Man muß zugeben, daß diese christlichen Zutaten an Zahl von dem 7. Jhd. an ziemlich beträchtlich sind und eine wertvolle Bereicherung des indischen Religionsgutes darstellen, aber es läßt sich nicht behaupten, daß sie in ihrer Umgebung einen überwiegenden Platz einnehmen. In der gesamten religiösen Atmosphäre des heutigen Hinduismus spielen die christlichen Elemente naturgemäß eine weniger bedeutende Rolle als in der den gebildeteren Volksschichten gehörenden Literatur.“

Wesentlich in Garbes Sinn behandelt die ganze Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Indien und Christentum Wecker⁵, doch nimmt er einen Einfluß des Buddhismus auf das Christentum nur bei den apokryphen Evangelien und einigen Legenden an.

Die Nachwirkung des Hellenismus (und zugleich der römischen Religion) im Christentum behandelt Stemplinger⁶, indem er zunächst auf die von Homer auf die Bibel übertragene allegorische Interpretation und dann auf die Berührungspunkte in Rhetorik und Philosophie hinweist. Auch heidnische Götter seien in christliche Heilige verwandelt und heidnische Gebräuche von Kirche und Volk übernommen worden, wozu freilich zu bemerken wäre, daß namentlich die letzteren größtenteils vielmehr aus der altgermanischen Religion stammen, und daß über die erstere Frage, wie wir gleich sehen werden, von andern etwas anders geurteilt wird. — Nur den Ausgang des griechisch-römischen Heidentums bis zu seiner Vereinigung mit dem Christentum in Synesios schildert Geffcken⁷, wirft aber zum Schluß auch noch einen Rückblick auf die frühere Abhängigkeit dieses von jenem. „Es ist der

1) Indische Fahrten, 1908, II, S. 85 ff.; Die Thomaslegende und die ältesten historischen Beziehungen des Christentums zum fernen Osten, 1912.
 2) ZMR. 1918, S. 116 f. 130 ff. 3) Hinduism (Encycl. of Rel. and Eth. VI, 1913, S. 686 ff.). 4) Mādhvas, Mādhvāchāris (ebd. VIII, 1915, S. 23 ff.). 5) Pauly-Wissowa, RE.² IX, 2, 1916, S. 1322 ff. 6) Hellenisches im Christentum (NJkIA. 21, 1918, II, S. 81 ff.). 7) Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums (ebd. I, S. 93 ff.).

modernen Forschung freilich unzweifelhaft gelungen“, sagt er da (S. 122 f.), „mystische Stimmungen und ihre Ausdrucksformen bei Paulus zu finden, die Theodizee des Apostels aus der heidnischen Antike weit deutlicher zu erklären, als es frühere Versuche vermocht haben, und auch die Berührungen der johanneischen Schriften wie der Apokalypse mit Vorstellungen des Hellenismus sind in helles Licht getreten. Aber doch bleibt P. Wendlands Wort wahr, daß die Elemente der höheren hellenistischen Kultur sich mehr an der Peripherie des Christentums halten.“ Und weiter: „Mit Recht betont die Forschung die Bedeutsamkeit des Vorgangs, daß gerade nach dem äußeren Siege des Christentums im 4. Jhd. der neue Glaube so stark vom Heidentum durchdrungen wird. Große heidnische Massen drangen eben damals ins Christentum mit ihrer ganzen durch eine oft nur äußerliche Bekehrung keineswegs aufgegebenen Tradition von Glauben, Bräuchen, religiösen Bedürfnissen. Das gilt für die oberen Schichten, in denen die heidnische Literatur zu ungeahnter Geltung kommt, gilt besonders aber auch für den Kult, die religiösen Gepflogenheiten, den Aberglauben . . . Gleichwohl heißt es für die Forschung auf diesem Wege größte Vorsicht zu beobachten. Der bekanntermaßen im Altertum vorhandene Reliquienkult deckt sich trotz mancher ähnlicher Erscheinungen durchaus nicht völlig mit dem christlichen Brauch, dem im Gegensatz zum heidnischen die Teilung und die pneumatische Wirkung der Reliquien eignet. Und noch weit nachdrücklicher gilt es zu betonen, daß einzelne Personen der Götter und Heroen nicht als Ganzes in die Gestalten christlicher Heiligen und Märtyrer übergegangen sind.“

Doch damit sind wir schon zu den einzelnen Perioden in der Geschichte des Christentums hinübergeführt worden; beginnen wir da naturgemäß mit der ältesten, und zwar mit dem Urchristentum als Ganzem, so habe ich selbst¹ die Reste der primitiven Religion in ihm zusammengestellt. Ich unterschied dabei den religiösen Glauben und das religiöse Verhalten und behandelte unter der ersteren Überschrift den Glauben an Fetische, die Elemente, den Himmel und die Himmelskörper, Pflanzen und Bäume, Tiere, Menschen und Geister, unter der letzteren die Erhaltung und Vernichtung der höheren Mächte, dann die Beeinflussung der höheren Mächte (die Magie, die Abwehr feindlicher und die sonstige Beeinflussung höherer Mächte) und endlich die Befolgung des Willens derselben. Dabei zeigte sich trotz aller Vorsicht, deren ich mich zu befleißigen suchte, daß die (vielfach erst nachträglich durch andere Religionen ins Christentum eingedrungenen) Reste der primitiven Religion in diesem sehr viel zahlreicher sind, als von den meisten bisher wohl angenommen wurde, zugleich aber — ohne daß das immer von neuem hervorgehoben zu werden brauchte —, daß

1) Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum (ZMR. 1916, S. 1 ff.); Die Reste der primitiven Religion im ältesten Christentum, Gießen, Töpelmann, 172 S., 1916.

es sich bei ihnen vielfach nur um Ausdrücke und Gebräuche handelt, die ihren ursprünglichen Sinn verloren haben, bei denen man sich überhaupt nichts mehr oder ganz etwas anderes dachte, und daß auch diejenigen Anschauungen, die noch in der alten Weise verstanden wurden, doch nur zur Schale des Christentums gehören. Ich hebe das alles hier noch einmal hervor, weil es in den bisher erschienenen Besprechungen meines Buches mehrfach übersehen worden ist. — Den Einfluß anderer Kulturreligionen auf das älteste Christentum hat J. Weiß, der noch kurz vor seinem Dahinscheiden auch einen Bericht über die älteren Arbeiten anderer zu diesem Thema erstattet hat¹, in dem von Knopf herausgegebenen und am Schlusse ergänzten Schlußteil seines ausgezeichneten Werkes über „Das Urchristentum“² mituntersucht. Die für den zweiten Band geplante zusammenfassende Darstellung über die Voraussetzungen des Christentums, seine jüdisch-hellenistische Umwelt u. dgl. hat Weiß leider nicht mehr liefern können, sodaß sein Werk ein Torso geblieben ist. In dem vorliegenden Teil faßt Weiß aber auch schon die Aufgabe der religionsgeschichtlichen Eingliederung des ältesten Christentums scharf ins Auge. So verweist er zunächst für die Entstehung des Glaubens an die Erhöhung Jesu auf die verschiedenen Formen der Heroisierung oder der Apotheose eines Menschen nach seinem Tode, die wir im hellenistisch-römischen Zeitalter finden, während er die Ableitung des Glaubens an die Auferstehung Jesu am dritten Tage aus dem Osiris- oder Adoniskult mit der Begründung ablehnt, daß die galiläisch-jerusalemischen Anhänger Jesu die Lehre von der Auferstehung ihres Herrn wohl nicht nach Analogie eines solchen Mythos formuliert hätten und auch eine von ihm abhängige jüdische Geheimtradition über die Auferstehung des Messias, die die Jünger später auf Jesus hätten übertragen können, zunächst nicht nachzuweisen sei. Man kann gegen die fragliche Theorie auch dies noch geltend machen, daß wir wenigstens von Adonis gar nicht wissen, daß seine Auferstehung am dritten Tage nach seinem Tode gefeiert wurde³; vor allem aber glaube ich nach wie vor, daß der Tradition von der Auferstehung Jesu am dritten Tage die Tatsache zugrunde liegt, daß an ihm das Grab leer gefunden worden war. So halte ich es eher für wahrscheinlich, daß die Bezeichnung Jesu als des Herrn in der Tat eine antithetische Spitze gegen die Verehrung des „Herrn“ Adonis hatte; denn daß sie erst auf griechischem Boden aufgekommen ist, das dürfte Bousset in seiner letzten Schrift⁴ von neuem bewiesen haben, die ich im übrigen, weil sie nur „Nachträge

1) Neues Testament (AR. 1914, S. 296 ff.). 2) Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 681 S., 1917. Über die ersten Kapitel des Werkes s. ZKG. 36, S. 569 f. 3) Vgl. meinen Artikel: Miscellen zu Lukians Schrift über die syrische Göttin, Abhandlungen zur semitischen Religionskunde und Sprachwissenschaft, Graf Baudissin überreicht, Gießen, Töpelmann, 436 S., 1918, S. 86. 4) Jesus der Herr, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 95 S., 1916.

und Auseinandersetzungen“ zu seinem schon 1913 erschienenen Werk „Kyrios Christos“¹ enthält, so wenig wie die andere dadurch hervorgerufene Literatur besprechen möchte. Auch daß der Gedanke eines Mitsterbens und Mitauferstehens mit dem gestorbenen und auferstandenen Christus, der in der Urgemeinde noch fehlte, aus den hellenistischen Mysterien stammt, ist möglich, und erst recht, daß das gleiche von dem Wort 2. Kor. 3, 18 gilt: wir alle mit aufgedecktem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn wie im Spiegel Schauenden werden in dasselbe Bild verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit. Dagegen hält sich Weiß von der sonst zumeist üblichen sakramentalen Auffassung der paulinischen Aussagen über Taufe und Abendmahl vielfach wenigstens fern und gesteht bei dem Apostel nur ein gewisses Schwanken zwischen sakramentaler und symbolischer Denkweise zu. So sagt er z. B. (S. 499): „Wenn Paulus 1. Kor. 15, 29 die in Korinth geübte ‚Taufe für die Toten‘ erwähnt, so spricht diese Stelle nur dafür, daß die Korinther der Taufe sehr weitreichende sakramentale Wirkungen beilegten; wie Paulus selbst jene Sitte beurteilt hat, können wir nicht sicher erkennen; in seinem Zusammenhang hatte er keinen Anlaß, sie etwa zu mißbilligen: er argumentiert hier nur aus dem Sinne der Korinther. Daß ihm aber das eigentlich Sakramentale nicht gerade nahe gelegen hat, darf man wohl mit Recht aus den Worten 1. Kor. 1, 16. 17 schließen: Christus habe ihn nicht zum Taufenden, sondern zur Verkündigung gesandt, er habe nur ausnahmsweise getauft.“ Ebenso warnt Weiß vor einer Überschätzung der Christusblystik bei Paulus. „Schon rein quantitativ nimmt sie nicht den Raum ein, den man ihr allzu freigebig schenkt; aber auch sachlich ist das Verhältnis des seinem Herrn mit aller Hingabe dienenden und in allem von ihm abhängigen Knechtes mit solcher Klarheit, Innigkeit und Kraft ausgesprochen, daß wir ein Recht zu haben glauben zu dem Satze: hier liegt der Schwerpunkt der Christus-Frömmigkeit, nicht in der Christus-Mystik, die doch ein in gewisser Weise sekundäres, ja vielleicht geradezu fremdes Element bleibt“ (S. 362.) Und zwar meint auch Weiß, daß Paulus irgendwie den hermetischen Schriften nahe getreten sei; doch gehe ich auf diese auch von anderen neuerdings viel behandelte Frage lieber erst nachher ein. Die von Weiß immer wieder betonte Abhängigkeit des Apostels von der Stoa und der griechischen Mythologie überhaupt interessiert uns hier weniger; so erwähne ich nur noch, daß er gelegentlich bei Paulus (durch das Judentum vermittelte) Einflüsse der babylonischen und persischen Religion feststellt, in den verschiedenen Namen für die Engel den astrologischen Glauben der Umwelt nachwirken läßt und namentlich in der Auffassung der Welt und des natürlichen Menschen dieselbe Geistesströmung wahrnimmt, die sich später in der klassischen Gnosis zu einer Gefahr für die Kirche entwickelt hat. Knopf erklärt auch bei Johannes wie schon bei Ig-

1) Vgl. die Anzeige ZKG. 36, S. 570f.

natus den Dualismus des Weltbildes, gewisse Seiten der Mystik, darunter die Wiedergeburt, auch die Einknüpfung des Sakraments in die pneumatische Mystik aus direkter Berührung mit dem Hellenismus, ist aber, da er ja das Weiße Werk nur abschließen wollte, sonst natürlich diesen Fragen nicht weiter nachgegangen.

Das Verhältnis des N. T. zu einer bestimmten Religion, nämlich der der Isis, und zwar ihrem öffentlichen Kult, wie er von Apulejus im elften Buch der Metamorphosen geschildert wird, habe ich selbst¹ dargestellt, ohne doch einen direkten Einfluß der Isisreligion auf das Christentum behaupten zu wollen. An eine Abhängigkeit jener von diesem ist wohl überhaupt nicht zu denken. — Bugge² hat den Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum durch das Judentum, die Essener und Therapenten vermittelt sein lassen, aber bei ihnen diejenigen Anschauungen, die tatsächlich an jene erinnern, nicht nachgewiesen. Immerhin ist sein Buch für das Verständnis der einschlägigen neutestamentlichen Stellen nicht wertlos. — Die eben schon erwähnte hermetische Literatur ist im Gegensatz zu Reitzenstein³, W.⁴ und J. Kroll⁵, Norden⁶ und Bousset⁷ nach dem Vorgang von Zeller⁸ neuerdings umgekehrt als stellenweise vom Christentum abhängig bezeichnet worden. Zuerst tat das, ohne damit wohl auf dem Kontinent irgendwo Beachtung zu finden, Creed⁹, dann Heinrici¹⁰, endlich Windisch¹¹, und in der Tat ist bei dem von niemand geleugneten, aber erst neuerdings vollständig erkannten jüdischen Einfluß auf die hermetische Literatur, bei ihrem gegenüber dem des N. T. geringeren Alter und bei der Abhängigkeit ihrer spätesten Schicht vom Christentum eine solche auch bei der älteren nicht undenkbar. Doch bezeichnet Heinrici nur wenige Ausdrücke in der hermetischen Literatur als der Entlehnung aus dem Christentum verdächtig, und auch sie glaubt Windisch anders erklären zu können; dafür weist er aber auf andere hin, die man tatsächlich so beurteilen könne oder müsse. Dabei trifft er stellenweise mit Creed zusammen, der in dieser Richtung noch viel weiter geht, wie er denn auch den Hirten des Hermas vielmehr für das Vorbild des Poimandres erklären würde, — wenn zwischen beiden Schriften überhaupt eine literarische Verwandtschaft angenommen werden müßte, was doch nicht der Fall sei. Windisch

1) Der Isiskult nach Apulejus, Metamorphosen 11 und das N. T., NT-liche Studien, Heinrici dargebracht, Leipzig, Hinrichs, 271 S., 1914, S. 28 ff.
 2) Das Christentum-Mysterium, Christiania, Dybwad, 127 S., 1915. 3) Poimandres, 1904, S. 36. 216. 248. 4) Hermes Trismegistos in Pauly-Wissowa, RE.² VIII, 1, 1912, S. 821.) 5) Die Lehren des Hermes Trismegistos, Münster, Aschendorff, 441 S., 1914, S. 169. 389. 6) Agnostos Theos, 1913, S. 5. 7) Kyrios Christos, S. 139; Zur Dämonologie der späteren Antike (AR. 1915, S. 152, 1). 8) Die Philosophie der Griechen III, 2^a, 1903, S. 243. 9) The Hermetic Writings (JThSt. 1913/14. 15, S. 525 ff.). 10) Die Hermesmystik und das N. T., Leipzig, Hinrichs, 1918, 242 S. 11) Urchristentum und Hermesmystik (ThT. 1918, S. 186 ff.).

führt beide Schriften nur, wie vor ihm schon andere, auf eine gemeinsame Quelle zurück und nimmt, anders als Heinrici und wohl auch Creed, umgekehrt schon im N. T. einen Einfluß der hermetischen Literatur an. So zunächst in der Christologie, die ja schon Reitzenstein und Bousset so erklärt hatten, während Windisch auch das Wort, das Jesus nach der Verklärung und angesichts der Unfähigkeit der Jünger, den epileptischen Knaben zu heilen, spricht: *ὦ γενεά ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε μεθ' ὑμῶν ἔσομαι, ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν*; aus der von Horaz (carm. I, 2) geäußerten Idee erklärt, daß dem göttlichen Heros, der von allzuviel menschlicher Unvollkommenheit gepeinigt wird, der Wunsch sich aufdrängt, die Erde baldigst wieder zu verlassen. Ja er fragt: „Sollte das Wort, verbunden mit der Verklärungslegende, nicht auch die Präexistenz des Gottessohnes voraussetzen, der dann das Verlangen äußerte, nun baldigst für immer in die himmlische Herrlichkeit zurückkehren zu können, die er eben wieder für einen Augenblick genossen hat?“ (S. 217). Freilich müßte dann die Verklärungsgeschichte das eigentliche Wesen Jesu im Sinne der paulinisch-johanneischen Christologie für einen Moment blitzartig enthüllen wollen und die späteste Schicht in der synoptischen Legende repräsentieren, — und das scheint mir, da sich auf diese Weise die Erscheinung von Mose und Elias kaum erklärt, nicht anzunehmen zu sein. Eher könnte die Bezeichnung Christi als des *ποιμὴν καὶ ἐπίσκοπος* 1. Petr. 2, 25, die Windisch selbst früher¹ aus Philo belegt hatte, und als des *ἄνθρωπος* 1. Tim. 2, 5, die allerdings auffällt, aus der Hermetik zu erklären sein, während sich für die Bezeichnung des Satans als des *ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἄερος* Eph. 2, 2, die Verehrung der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Gal. 4, 8f., Kol. 2, 18. 21, den *κατέχων* 2. Thess. 2, 6 und die pessimistisch-dualistische Weltbetrachtung der johanneischen Literatur und des Jakobusbriefes wieder auch andere Parallelen beibringen lassen; ja für die Beschreibung der Zunge Jak. 3, 6 liegt der Hinweis auf die Verherrlichung der Zunge Ptahs in einer von der Hermetik beeinflussten memphitischen Inschrift doch sehr fern. Indes ich kann natürlich hier nicht alle von Windisch aus der Hermetik erklärten, aber wohl ähnlich wie die genannten zu beurteilenden Stellen besprechen; ich erwähne also nur noch, daß er auch zu Deißners Schrift über Paulus und die Mystik seiner Zeit Stellung nimmt, von der eben wegen dieses ihres Titels hier erst an einer späteren Stelle zu sprechen ist.

Unterscheiden wir im Urchristentum wieder einzelne sog. Lehrbegriffe und beginnen mit der Lehre Jesu, so hat die u. a. von W. B. Smith² vertretene These seiner Ungeschichtlichkeit Loofs³ von neuem widerlegt, allerdings in der Meinung, damit zugleich die religionsgeschichtliche Erklärung der Christologie, ja die „liberale“

1) Handbuch zum N. T. IV, 2, 1911, S. 63.

2) Zuletzt *Ecce Deus*, 1911.

3) *Wer war Jesus Christus?* Halle, Niemeyer, 255 S., 1916.

Leben-Jesu-Forschung, die er unbewußt doch selbst vertritt, getroffen zu haben. — Minocchi¹ schildert, da sich das Christentum aus dem Judentum nicht völlig erklären lasse, auch die heidnischen Religionen zur Zeit seiner Entstehung, ist aber dann doch in der Annahme von direkten Einflüssen derselben sehr zurückhaltend. Nicht nur die (von diesem selbst neuerdings² aufgegebenen) Theorie Frazers über die Leidensgeschichte Jesu wird abgelehnt, sondern auch manche andere religionsgeschichtliche Erklärungen einzelner evg. Überlieferungen werden sogar nicht einmal erwähnt. Die Entstehung des Glaubens an die Gottheit Christi soll wohl erst in einem zweiten Bande eingehender behandelt werden; was wir jetzt schon darüber zu lesen bekommen, ist kaum genügend.

Von einzelnen evg. Erzählungen hat zunächst die Geschichte von der Anbetung der Hirten Geffcken³ auf die Mithrasreligion zurückgeführt, die durch Posidonius auch Vergil bekannt geworden und von ihm in seiner vierten Ekloge benutzt worden sei⁴. Aber das ist von J. Kroll⁵ widerlegt worden; man kann also wohl nach wie vor gegen die Ableitung der evg. Erzählung aus dem Mithrazismus geltend machen, daß dieser, wenn er die fragliche Legende schon so früh enthielt, doch nicht bereits den Kreisen, aus denen Luk. 2 stammt, bekannt gewesen sein dürfte. Damit wäre zugleich die Vermutung widerlegt, die Geffcken zum Schluß noch äußert, daß nämlich die Geschichte von Symeon „eine Art persönlicher Verlebendigung des Wunsches“ sei, der bei Vergil wie bei Philo auf Posidonius zurückgehe: könnte ich doch jene goldene Zeit noch erleben! — Die Versuchungsgeschichte bei Markus hat A. Meyer⁶ auf den Mythos vom Kampf des göttlichen Helden mit den Ungeheuern des Chaos, für den ihm die Herrschaft über die Götter zuteil wird, zurückgeführt. Aber wenn auch an anderen Stellen des N. T. an diesen Kampf erinnert wird, so müßte er doch für die Versuchungsgeschichte vollständig umgestaltet worden sein: er wäre in die Wüste verlegt, weil nur dort dergleichen vor sich gehen könnte, weil sie als Aufenthaltsort der Dämonen gelte, und weil in ihr nach Jes. 34, 11 die wilden Tiere wohnten, die ursprünglich von Jesus besiegt worden seien. „Der Ansturm des Satans, dem auch hier der Gottessohn entgegengesandt wird, gestaltet sich in ethischer Vergeistigung zur Versuchung. Vom vollen Sieg über den Satan kann noch keine Rede sein; es muß genügen, daß Jesus ihn unbeschadet aushält. An-

1) Il Panteon, Origini del Cristianesimo, Firenze, Successori Seeber, 408 S., 1914. 2) The Golden Bough³ VI, 1913, S. 412ff. 3) Die Hirten auf dem Felde (Hermes 1914, S. 321ff.). 4) Ähnlich schon Moulton, Early Religious Poetry of Persia, 1911, S. 51ff.; Early Zoroastrianism, 1913, S. 91f. Crusius, Exkurse zu Virgil (Rhein. Museum 1896, S. 551f. 558) hatte die Zoroasterlegende nur verglichen. 5) Poseidonios und Vergils vierte Ekloge (Hermes 1915, S. 137ff.). 6) Die evangelischen Berichte über die Versuchung Christi, Festgabe Blümner überreicht, Zürich. Buchdruckerei Berichthaus, 1914, S. 434ff.

gedeutet ist er freilich durch den Dienst der Engel, der an Stelle der Herrschaft über die befreiten Götter getreten ist.“ Auch wenn Meyer in der Stimme vom Himmel bei der Taufe Jesu eine genaue Parallele zu dem ermunternden Gespräch findet, das im baylonischen Marduk-Epos der göttliche Vater mit seinem Sohn vor dessen Erlösungskampf führt, so widerspricht dem, daß Jesus vom Geist in die Wüste getrieben wird und dieser nach Meyer auf Jesus gekommen sein soll, weil die Christen bei ihrer Taufe aus Wasser und Geist wiedergeboren werden. Vollends daß aus dem bekannten, in den Thomasakten aufbewahrten Hymnus von der Seele, der sich ursprünglich auf den ins Reich der Dämonen geratenen Lichtmenschen beziehe und insofern bei Paulus, in anderer Form auch im Gleichnis vom verlorenen Sohn nachwirke, die weißen Kleider, die beiden Begleiter Jesu sowie die Stimme Gottes bei der Verklärung stammten, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil sich all das natürlicher erklären läßt (die Erscheinung von Mose und Elias aus einer ähnlichen Erwartung wie Apk. 11, 3 ff.). So wird auch die Taube in der Taufgeschichte nicht aus jener Erzählung, in der ein Adler erscheint, abzuleiten und ebenso die Deutung der Versuchungsgeschichte bei Markus, wie sie Meyer versucht, aufzugeben sein; die Form der Erzählung bei Matthäus und Lukas erklärt er selbst nicht religionsgeschichtlich, sondern führt sie auf eine erbauliche Betrachtung über Deut. 6 und 8 zurück, „in der etwa die Frage beantwortet wurde: was waren die Lehren, die Gott seinem Sohn nach 8, 2—5 beibrachte oder ihm einprägte, wie es in dem berühmten Schma^c 6, 4—9 heißt?“ Aber davon braucht, obwohl es im allgemeinen zutreffen wird, hier nicht weiter die Rede zu sein. — Greßmann¹ hat das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus, da die Catena Oxoniensis von einer hebräischen Überlieferung über Lazarus weiß, die nur schriftlich gewesen sein könne, und da seit dem 3. Jhd. auch der reiche Mann manchmal einen bestimmten Namen, und zwar in einer aus dem 13. Jhd. stammenden Handschrift einer in Verse gebrachten Bibel des Petrus von Riga den ägyptischen Namen Amonofis führe, über das Judentum auf Ägypten zurückgeführt. In der Tat kennen wir nicht nur eine ähnliche jüdische Erzählung (sogar in sieben Rezensionen), sondern auch eine ägyptische, die, da sie das Tantalos- und Oknos-Motiv² enthält, in hellenistischer Zeit entstanden sein muß. Ja das Gleichnis Jesu steht dieser letzteren noch näher als das jüdische Märchen, und Jesus wird also auch im Gegensatz zu der ägyptischen Erzählung die Möglichkeit, daß einer von den Toten auferstände, erwogen und zurückgewiesen haben. Er „lehnt es ab, genaueren Aufschluß über das Jenseits zu vermitteln . . . Der Mensch weiß, worauf es ankommt: Mose und die Propheten zu hören und Buße zu tun.“ (S. 58 f.). So zeigt

1) Vom reichen Mann und armen Lazarus, ABA. 1918, phil.-hist. Kl. 7.

2) Über dieses vgl. jetzt auch Boll, Oknos (AR. 1918/19, S. 151 ff.).

diese „literargeschichtliche Studie“ zugleich nicht nur, daß das Gleichnis eine Einheit bildet, sondern auch, wie es zu verstehen sei. Denn „wem dieser einfache Sinn der Worte zu ‚trivial‘ erscheint, oder wer an diesem Agnostizismus Anstoß nimmt, der möge mit Jesu rechten: für Jesus war das Ethos stets wichtiger als alle metaphysischen Probleme“ (S. 59). — Die berühmte Stelle Matth. 16, 17 ff. ist von Dell¹, dessen Grundgedanken schon früher Krüger² vorgetragen hatte, eigentlich nicht religionsgeschichtlich erklärt worden. Eher könnte man die Theorie von Immisch³ so nennen, Jesus habe die Worte an Petrus in Caesarea Philippi angesichts der Felswand, des Tempels des Augustus und der Pansgrotte getan und damit sagen wollen: „Du bist der Felsenmann, ein Fels, so hoch und fest wie dieser da. Auf dich, meinen Felsen, werde ich meine Ekklesia bauen. Sie wird auf dir noch sicherer gegründet stehen, wie auf seinem Felsen der Heidenbau da oben zu Ehren des weltlichen Herrn, der nun schon der Sterblichkeit seinen Zoll gezahlt hat. Sichtbarlich steht ja auch sein Tempel in der Banngewalt des Todesreichs, das schwarz dort unter ihm emporgähnt. Wie anders meine auf dir gegründete Ekklesia — *πίλοι Λίδου οὐ κατοχύρσουσιν αὐτῆς*.“ Aber Dell⁴ hat dagegen nicht nur eingewandt, daß die Worte nicht von Jesus selbst gesprochen seien, sondern auch daß sie nicht so erklärt werden könnten; denn die Pansgrotte könnte nicht, wie Immisch meinte, chthonischen Charakter getragen haben. Auch Haase⁵ hat die Grundlagen der Hypothese von Immisch für sehr anfechtbar erklärt, und wenn er meint: „Die in der Matthäus-Stelle vorliegenden vier Gedanken vom Kirchenbau auf dem Felsen, den Hadespforten als gottfeindliche Macht, den Himmelreichsschlüsseln und der Binde- und Lösegewalt sind zweifellos in ihrer Form vorchristlichen Religionen entnommen“ (S. 345), so ist das von dem ersten nicht nachzuweisen und trifft von den anderen nur insofern zu, als sie aus dem Judentum stammen, der letzte allerdings schließlich aus der primitiven Religion.

Weiterhin die religionsgeschichtliche Erklärung der paulinischen Theologie hat Bartmann⁶ zu widerlegen gesucht; aber wenn er nur rein formale, äußerliche Ähnlichkeiten mit heidnischen Religionen zugibt, so geht das entschieden zu weit. Umgekehrt hat Knopf⁷, der zunächst das Verhältnis des Apostels zu der griechischen Philosophie untersucht, dasjenige zu den Mysterienreligionen wohl zu eng aufgefaßt. Doch brauche ich darauf hier nicht mehr einzugehen, da schon oben

1) Matthäus 16, 17—19 (ZNW. 1914, S. 1 ff.). 2) Evangelium Matthäi 16, V. 17—19 (Actes du IV^e congrès international d'histoire des religions 1913, S. 158 ff.). 3) Matthäus 16, 18 (ZNW. 1916, S. 18 ff.). 4) Zur Erklärung von Matthäus 16, 17—19 (ebd. S. 27 ff.). 5) Die religionsgeschichtliche Erklärung des Petrusnamens (Kath. 1917, 4, 19, S. 340 ff.). 6) Paulus. Die Grundzüge seiner Lehre und die moderne Religionsgeschichte Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 156 S., 1914. 7) Paul and Hellenism (AJTh. 1914, S. 497 ff.).

von den einschränkenden Bemerkungen von J. Weiß zu dieser Frage die Rede war. — Von der Abhängigkeit des Apostels von der Philosophie sollte ja hier nicht eingehender die Rede sein; sie ist auch von Böhlig¹ nicht einmal mit Bezug auf die Lehre vom Gewissen und von Deißner² mit Bezug auf die Gottanschauung nur in gewisser Weise behauptet worden. Wenn er³ ebensowenig dem Hermetismus einen Einfluß auf Paulus einräumt, so geht das auch nach Windisch (s. o. S. 174) zu weit; doch gibt Deißner zu, daß das Wort *μεταμορφῶσθαι* 2. Kor. 3, 18 ans der Mysteriensprache stammen könnte, und hält auch für möglich, daß die Formel *ἐν Χριστῷ* im Anschluß an entsprechende Mysterienformeln geprägt worden sei. — Wenn das Wort 1. Kor. 13, 3: *ἐὰν παραδῶ τὸ σῶμά μου ἵνα καυθῆσωμαι* (denn so wird zu lesen sein) von J. Weiß⁴ auf die Selbstverbrennung der Inder Kalanos und Zarmarkos (Zarmanochegas) bezogen wurde, so hat Preuschen⁵ dagegen eingewandt, daß solche Beispiele, wenn sie Paulus bekannt gewesen sein sollten, doch nicht als Muster eines besonderen Enthusiasmus hätten verwendet werden können. Er wollte deshalb bei dem Brennen an das Zeichnen eines Sklaven denken, der selbst auf seine Freiheit verzichtet, um so neue Mittel für sein Wohltun zu bekommen. Allerdings ist, wie eine Stelle im ersten Clemensbrief und in der später nochmals zu erwähnenden historia Lausiaca zeigt, später dergleichen vorgekommen; ja Clemens könnte, da er zwei Ausdrücke aus 1. Kor. 13, 3 wiederholt, eben an diese Stelle gedacht haben; aber trotzdem erscheint es mir noch nicht sicher, ob hier, wo doch kein Zweck des *καίεσθαι* angegeben wird, wirklich ein Gezeichnet- und Verkauftwerden in der angegebenen Absicht gemeint ist. Sollte sich die Erklärung also nicht bewähren, so wäre wohl trotz des erwähnten Bedenkens wieder zu der von J. Weiß zurückzukehren. — Das Wort am Ende des gleichen Kapitels (1. Kor. 13, 13): *ὡνὶ δε μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη* hat Reitzenstein zuerst in seinem nachher noch zu besprechenden Buch: *Historia Monachorum und Historia Lausiaca* (s. u. S. 188 f.) auf eine nach ihm von Porphyrius ad Marcellam 24 vorausgesetzte Formel zurückgeführt, in der als die *τέσσαρα στοιχεῖα* bezeichnet werden: *πίστις, ἀλήθεια, ζωὴς und ἐλπίς*. Er machte zum Beweise dafür nicht nur geltend, daß *πίστις* und *ἐλπίς* bei Paulus unerwartet und durch nichts vorbereitet auftreten, sondern auch daß das *μένει* an die Grundvorstellung der *στοιχεῖα* anknüpfe, die ja dem Wesen nach unvergänglich sein sollten, und zugleich darauf hindeute, daß Paulus aus der den Korinthern geläufigen Auf-

1) Das Gewissen bei Seneka und Paulus (ThStKr. 1914, S. 1 ff.).
 2) Paulus und Seneka, BTh. 21, 2, 1917. 3) Paulus und die Mystik seiner Zeit, Leipzig, Deichert, 123 S., 1918. 4) Der erste Korintherbrief 1910, S. 315. 5) „Und liebe meinen Leib brennen“ 1 Kor. 13, 3 (ZNW. 1915, S. 127 ff.).

zählung von vier Elementen eins gestrichen habe. Von Harnack¹ hat demgegenüber zu zeigen versucht, daß sich das *μένει* vielmehr aus der Aufzählung des zu Vernichtenden im Vorhergehenden erklärt, und daran erinnert, daß Glaube, Liebe und Hoffnung auch sonst von Paulus, im Hebräer- und Barnabasbrief und bei Polykarp zusammengestellt werden; Paulus habe also deshalb hier neben der Liebe auch Glaube und Hoffnung erwähnt, weil das so üblich gewesen sei. Reitzenstein² hat gegen das letztere wieder einzelne Einwendungen erhoben, die zum Teil Schütz³ zurückgewiesen hat, ohne doch bestreiten zu wollen, daß „die paulinische Bildung durch mögliche gnostische Formeln veranlaßt war“, während Windisch in dem oben S. 173 f. angeführten Aufsatz auch dies abzulehnen scheint. In der Tat dürfte von Harnack gezeigt haben, daß Porphyrius die christliche Formel übernehmen konnte; indes das *ωνι δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη* bei Paulus scheint mir doch besser verständlich zu sein, wenn dieser nicht zwar eine ähnliche Spekulation, wie wir sie bei Porphyrius lesen, wohl aber eine viergliedrige Formel kannte und deshalb sagte — denn so möchte ich erklären —: jetzt aber (wo wir die *ἐπιγνώσις* noch nicht haben) bleibt Glaube, Liebe und Hoffnung. Von 2. Kor. 3, 18, wovon Reitzenstein an der erstangeführten Stelle auch noch spricht, und womit er auch Jak. 1, 21 ff. und 1. Cl. 36, 2 zusammenbringt, war ja schon oben S. 172 die Rede und wird ebenso in der gleich zu erwähnenden Arbeit gelegentlich gesprochen. — Die vielgequälte Stelle Kol. 2, 18: *μηδεὶς ὑμῶν καταβραβεύετω ἃ ἑώρακεν ἐμβατεύων*, zu der Dibelius⁴ schon früher ebenso wie Ramsay⁵ eine bei Giau-ur-Kōi gefundene Inschrift verglichen hatte, hat ersterer jetzt⁶ zugleich nach Apul., met. XI, 23, wo er eine heilige Formel der Isismysterien und durch sie ein Betreten heiliger Orte bezeugt findet, ebenfalls auf das Betreten des Heiligtums gedeutet, das der Myste schon vorher in der Ekstase geschaut habe. Aber das hätte wohl kaum durch das bloße ἃ ἑώρακεν ausgedrückt werden können, ja dann wäre auch nicht das Partizipium praesens gebraucht und am allerwenigsten, nachdem vorher schon der *καταβραβεύων* als *θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων* charakterisiert worden war, nachher mit der weiteren Kritik: *εἰκὴ φυσιοῦμενος ὑπὸ τοῦ νοῦς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* fortgefahren worden sein. So glaube ich, daß ἃ ἑώρακεν vielmehr frei auf das Vorhergehende zu beziehen und *ἐμβατεύων* als nähere Bestimmung dazu zu verstehen und „bei seiner Einweihung“ zu

1) Über den Ursprung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ (PrJ. 1916, 164, S. 5 ff.) = Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, 1916, S. 1 ff.
 2) Die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ bei Paulus (GGN., phil.-hist. Kl. 1916, S. 367 ff.); Die Entstehung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ (HZ. 1916, 116, S. 189 ff.)
 3) Der Streit zwischen v. Harnack und R. Reitzenstein über die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ 1 Kor. 13, 13 (ThLz. 1917, S. 454 ff.)
 4) Handbuch zum N. T. III, 2, 1913, S. 83.
 5) Athenaeum 1913, I, S. 106 ff.
 6) Die Isisweihe bei Apulejus und verwandte Initiationsriten (SAH., phil.-hist. Kl. 1917, 4).

übersetzen ist. Immerhin bedeutet es ursprünglich betreten und erklärt sich seine Anwendung in dem hier erfordernten Sinne so, wie Dibelius gezeigt hat. Daß die kolossischen Irrlehrer namentlich wegen 2, 16: *ἡμ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νομικῆς ἢ σαββάτων*, wozu doch wohl das sicher gegen Judaisten gerichtete Wort Gal. 4, 10: *ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆρας καὶ καιροὺς καὶ ἑνιαυτούς* zu vergleichen war, jüdisch beeinflusst gewesen sein müssen, kommt hier nicht weiter in Betracht; eher daß auch für *ταπεινοφροσύνη* Kol. 2, 18 und das Wort V. 20f.: *τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεσθε· μὴ ἄψη μηδὲ γείση μηδὲ θίγγης* einfacher als auf eine Mysterienreligion auf das Judentum zu verweisen ist. Zustimmung möchte ich noch auf Dibelius' Schlußbemerkung über die Assimilierung christlichen Gutes durch synkretistische Religionen hinweisen; diese Frage, die ja neuerdings auch von anderen aufgeworfen worden ist, sollte in der Tat einmal gründlich untersucht werden. — Dibelius hat weiter¹ Eph. 4, 5f.: *εἷς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα· εἷς θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσιν* auf eine Formel zurückgeführt, die bei Mark Aurel, *εἰς ἑαυτὸν* VII, 9 so lautet: *κόσμος τε . . . εἷς ἐξ ἀπάντων καὶ θεὸς εἷς διὰ πάντων καὶ οὐσία μία καὶ νόμος εἷς, λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζώων, καὶ ἀλήθεια μία, εἶγε καὶ τελειότης μία τῶν ὁμογενῶν καὶ τοῦ αὐτοῦ λόγου μετεχόντων ζώων*. In der Tat deutet darauf nicht nur die Übereinstimmung, sondern außerdem der Umstand hin, daß an beiden Stellen der unmittelbare Zusammenhang solche Aussagen noch nicht verlangte. Es ist auch sehr wohl möglich, daß die zugrunde liegende Formel auf dem Boden des hellenistischen Judentums aus dem Kosmischen ins Kirchliche übersetzt wurde; nur weiß ich nicht, ob das wirklich aus Josephus, c. Ap. II, 193: *εἷς ναὸς ἑνὸς θεοῦ κοινὸς ἀπάντων κοινὸν θεοῦ ἀπάντων* mit Sicherheit zu entnehmen ist. Aber daß das hellenistische Judentum sonst vielfach jene Mittlerrolle zwischen der hellenistischen Geisteskultur und dem Christentum gespielt hat, ist gewiß richtig. — Endlich hat Dibelius², um die religionsgeschichtliche Bedeutung des in den Pastoralbriefen wiederholt vorkommenden Ausdrucks *ἐπίγνωσις ἀληθείας* klarzustellen, den Gebrauch von *ἐπίγνωσις* bei Paulus untersucht und gezeigt, daß dieser ethische Einzelforderungen vielfach rational begründet und sich darin mit der populären Philosophie berührt. Doch läßt der Apostel diese rationale *ἐπίγνωσις* von der Vereinigung des Menschen mit Christus abhängig sein und schließt sich in deren Beschreibung wieder an den Sprachgebrauch der Hermetik an, von der im übrigen schon oben S. 173f. zur Genüge die Rede war.

Die Offenbarung Johannis hat zunächst Fries im Anhang zu seiner nachher noch zu erwähnenden Schrift über „Die Attribute der christlichen Heiligen“ (s. u. S. 188) in einigen ihrer Aussagen religions-

1) Die Christianisierung einer hellenischen Formel (NJKIA. 1915, I, S. 224 ff.). 2) *Ἐπίγνωσις ἀληθείας*, in: Neutest. Studien, Heinrici dargebracht, S. 176 ff.

geschichtlich zu erklären versucht, aber dabei wenig Neues und noch weniger Haltbares vorgebracht. Denn daß der mitten unter den sieben Leuchtern wandelnde Menschensohn 1, 13 f., weil sein Haar weiß wie weiße Wolle ist, daß ebenso der erste apokalyptische Reiter, weil er nicht nur auf einem weißen Pferde sitzt, sondern außerdem Bogen und Kranz trägt, und daß endlich wohl auch die Sichelu 14, 14 f. den Mond bedeuteten, wird wenigen einleuchten. Dagegen hat Boll¹ an zahlreichen Stellen des Buches einen wie immer gearteten Einfluß der religiösen Kosmologie des Hellenismus, namentlich seines Stern Glaubens auf dasselbe einwandfrei nachgewiesen. Daß ihm das an anderen Stellen nicht gelungen ist, glaube ich selbst anderwärts² gezeigt zu haben, muß aber auf einige von ihnen hier nochmals eingehen, und dies um so mehr, als, wie zu erwarten war, Bolls Ausführungen anderwärts auch in dieser Beziehung Eindruck gemacht haben, merkwürdigerweise sogar dort, wo man früher eine andere, viel näherliegende und natürlichere Erklärung vertreten hatte. Auch ich selbst muß freilich jetzt zugeben, daß der zuerst 5, 6 und dann immer wieder vorkommende Ausdruck *ἀγρίον* aus einer andern Religion stammen könnte, aber als das Sternbild des Widders ist das Lamm von Boll so wenig wie von früheren erwiesen worden. Dagegen die apokalyptischen Reiter waren bereits von Bousset³ im Anschluß an Gunkel⁴, wenn auch nicht ihrem letzten Ursprung, so doch ihrer Vorgeschichte nach verständlich gemacht worden, während sie Boll jetzt (ebenfalls in der Nachfolge Gunkels) zugleich aus der hellenistischen Zeitemystik ableiten will, „die jeden einzelnen Zeitraum von der Stunde bis zur Weltepoche unter das wechselnde Regiment einer Gestirngottheit stellt“ (S. 77), genauer aus den Dodekaeteriden, den Zyklen von je zwölf Jahren, die je von einem Tierkreiszeichen und dem dazu gehörigen Wind beherrscht werden sollen. Aber wenn auch der dritte Reiter ähnlich wie der Repräsentant des Dodekaeteridenjahres der Wage geschildert wird: daß die andern den Löwen, die Jungfrau und den Skorpion bedeuteten, hat Boll nicht irgendwie wahrscheinlich gemacht; denn wenn diesen vier Tierkreisbildern in einem syrischen Traktat die Farben rot, dunkel, weiß und schmutzigweiß (also zum Teil andere und in anderer Reihenfolge als hier) zugeschrieben werden, so bezeichnet das Boll selbst nur als „immerhin merkwürdig“ (S. 93). Endlich das Weib in Kap. 12 ist schon von Dupuis⁵ und Jeremias⁶ auf das Tierkreisbild der Jungfrau zurückgeführt worden, ohne daß Bousset früher diese Erklärung auch nur als erwähnenswert angesehen hätte. War es also so überzeugend, wenn Boll jetzt

1) Aus der Offenbarung Johannis. Hellenistische Studien zum Weltbild der Apokalypse, Leipzig, Teubner, 152 S., 1914. 2) Bolls Studien zur Offenbarung Johannis (NJKlA. 1916, I, S. 26 ff.). 3) Die Offenbarung Johannis, 1906, S. 263 ff. 4) Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.s, 1903, S. 53. 5) Origine de tous les cultes III, 1794, S. 247 ff. 6) Babylonisches im N. T., 1905, S. 35. 47 ff.

sagt: „Wenn die Leser, an die der Apokalyptiker dachte, also seine Zeitgenossen, von dem Weibe am Himmel hörten, das die Sonne als Kleid, die ‚zwölf Sterne‘ als Diadem trägt und den Mond zu seinen Füßen hat, so mußten sie daran denken, daß am Himmel mitten im Tierkreis ein Weib steht, daß die Sonne wie der Mond durch den Tierkreis laufen und somit abwechselnd in jedem Monat einem der Tierbilder ihr schirmendes Kleid geben, daß der Mond auch zu ihren Füßen, d. h. südlich von der Ekliptik stehen kann“ (S. 100 f.)? Daß das Weib dann selbst eins von den Tierkreisbildern wäre, die sie als Diadem trägt, könnte man sich ja noch gefallen lassen; aber es trägt sie eben, und das wird sonst von dem Sternbild der Jungfrau nicht gesagt, sondern nur, wie auch Boll hervorhebt, von anderen Gottheiten, die zugleich als in die Sonne gekleidet oder auf dem Mond stehend dargestellt werden. So hebt Boll weiterhin hervor, daß unterhalb der Jungfrau — wofür leicht: vor ihr hätte gesagt werden können — das riesige Sternbild der Hydra steht, an das bei dem Drachen gedacht werden müßte; aber das ist auch nicht nötig. Und ebenso wenig braucht der große Adler, dessen Flügel dem Weibe gegeben werden sollen, das Sternbild des Adlers zu sein, das ja außerdem an einer ganz andern Stelle am Himmel steht als das der Jungfrau; ich glaube also nicht, daß Boll der Beweis für die astrale Bedeutung des Weibes Apk. 12 besser als seinen Vorgängern gelungen ist. Auch daß dem Weib in letzter Linie Hathor-Isis zugrunde liege, hat er, obwohl er noch an anderer Stelle darauf zurückgekommen ist¹, nicht einleuchtender als Bousset gemacht, und ebensowenig dürfte er den Weg, auf dem der tatsächlich benutzte, nur nicht näher zu bezeichnende Mythos in das Christentum eingedrungen ist, richtig dargestellt haben. Aber diese Frage kann hier außer Betracht bleiben. — Knopf² hat das himmlische Jerusalem Ap. 21, 10 ff. von neuem und ebenso die Stadt, die Fundamente hat, deren Werkmeister und Erbauer Gott ist, Hebr. 11, 10, und den Turm Herm., vis. 3, sim. 9 als den Himmel erklärt. Dabei möchte ich nur der herkömmlichen Deutung der Mauer der Stadt in der Apokalypse auf die Rampe, die kreisrund um den ganzen Horizont herumzulaufen, und auf der der Himmel aufzuliegen scheint, widersprechen: das kann *τείχος* wohl nicht bedeuten, und die verhältnismäßig geringe Höhe der Mauer erklärt sich daraus, daß diese aus einer andern Tradition stammt, die nicht mit solchen kolossalen Dimensionen rechnete, wie die von dem himmlischen Jerusalem selbst. Daß der Apokalyptiker sich hier wie sonst manchmal seine Bilder nicht klar gemacht und auch dieses Bild lediglich der Tradition entlehnt hat, geht ja schon daraus hervor, daß er kaum eine würfelförmige Stadt von 300 deutschen Meilen Höhe, durch die doch ein Fluß strömt und eine Straße führt, angenommen hätte.

1) Zum *ὄψις ἄρσεν* der Offenbarung Johannis (ZNW. 1914, S. 253 f.).

2) Die Himmelsstadt, in: Neutest. Studien, Heinrichi dargebracht, S. 213 ff.

Zur religionsgeschichtlichen Erklärung des Johannesevangeliums hat der schwedische Theologe Wetter mehrere wertvolle Beiträge geliefert, zunächst in einer allgemeineren Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit¹, in der er die besondere Schätzung des Lichts, wie sie ja auch gleich Joh. 1, 4 zum Ausdruck kommt, auf die vorchristliche chaldäische Religion zurückführt. Dibelius² hat genauer auf die Sternverehrung in den Mysterienreligionen verwiesen und gezeigt, wie durch jene Anschauung der Begriff der Offenbarung, der Kultus und das Gebet umgestaltet worden seien. In einem Exkurs seines genannten Buches hat Wetter auch noch das Kleid und die Krone des Lichts behandelt und angedeutet, daß die Begriffe im allgemeinen auch im Christentum vorkommen, ohne daß sie doch lediglich aus der Lichtreligion zu stammen brauchten. — In einer weiteren umfangreicheren Arbeit³ hat er den Sohn Gottes im Johannesevangelium aus dem Hellenismus erklärt, ja auch schon an den synoptischen Stellen, wo der Ausdruck vorkommt, für ihn dieselbe Bedeutung wahrscheinlich gemacht. Die Gestalt des Sohnes Gottes sei eben schon in manchen Kreisen des Judentums mit der des Messias verbunden worden, wie Gottessöhne denn auch in Samarien und Syrien aufgetreten seien und im Johannesevangelium bekämpft würden. Die eigene Auffassung desselben vom Sohn Gottes unterscheide sich dadurch von der sonstigen, daß der Sohn Gottes dem Vater untergeordnet würde. Dibelius⁴ hat auch noch auf andere Abweichungen des Johannesevangeliums vom Hellenismus hingewiesen. — Wetter hat weiterhin⁵ die Joh. 8, 14. 13, 3 benutzte und wohl auch 3, 8 vorausgesetzte Formel: „wissen, woher man kommt und wohin man geht“, mit der die höchsten, den Menschen erlösenden Kenntnisse bezeichnet werden, aus dem Gnostizismus erklärt. Ferner hat er⁶ die 8, 24. 28 und 13, 19 vorkommende, dagegen bei den Synoptikern nicht sicher nachzuweisende Redensart: „ich bin es“, da sie aus Jes. 43, 10 allein nicht zu erklären sei, auf den Hellenismus und schließlich wohl die ägyptische Religion zurückgeführt, in der sie die Identität des Redenden mit dem Gott zum Ausdruck gebracht habe. Endlich⁷ für die Verherrlichung Jesu, von der 12, 28. 13, 31 f. 17. 1. 4 die Rede ist, hat er nachgewiesen, daß unter ihr ursprünglich eine Umwandlung durch Eingießung von etwas Göttlichem verstanden wurde, wie sie der Mystagog erfahren haben und nun den Mysterien zukommen lassen wollte.

1) Phōs (ΦΩΣ), Leipzig, Harrassowitz, 1915, 189 S. 2) Die Vorstellung vom göttlichen Licht. Ein Kapitel aus der hellenistischen Religionsgeschichte (DLZ. 1915, S. 1469 ff.). 3) „Der Sohn Gottes“, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 201 S., 1916. 4) Die Heilandsgestalt des Johannes-Evangeliums (DLZ. 1918, S. 403 ff.). 5) Eine gnostische Formel im 4. Evangelium (ZNW. 1917/18, S. 49 ff.). 6) „Ich bin es“, eine johanneische Formel (ThStKr. 1915, S. 224 ff.). 7) Die Verherrlichung im Johannesevangelium (Beiträge zur Religionswissenschaft II, 1915, S. 32 ff.).

Wenden wir uns zu den Apostolischen Vätern, so ist die Bezeichnung der Taufe als *σφραγίς*, die (sicher wenigstens) zuerst bei Hermas und im II. Clemensbrief vorkommt, von Heitmüller¹ noch einmal in derselben Weise wie in früheren Schriften² erklärt worden. Man braucht dazu weder auf die Mysterien noch die jüdische Beschneidung zu rekurrieren, sondern hat nur auf den Gebrauch des Ausdrucks im vulgären und kultischen Leben in der Antike zu verweisen, im Anschluss an den er auf die Taufe, und zwar zunächst die Taufformel, die Anrufung des Namens Jesu, angewandt wurde. So könnten allerdings auch die Versiegelten Apk. 7, 3, weil die andern 144, 000 14, 1 den Namen des Lammes und seines Vaters tragen, Getaufte sein; aber da die ersten 144, 000 doch wohl erst versiegelt werden sollen, ist das nicht wahrscheinlich.

Das Osterfest hat Corssen³ unter der Voraussetzung, daß es nach Justin in Italien aufgekommen sei, aus dem Attiskult herleiten wollen: aber da auf den dies sanguinis am 24. März, an dem wohl nicht nur die Trauer und Klage um den Tod des Gottes ihren Höhepunkt erreichte, sondern sein Tod selbst gefeiert wurde, die Hilarien unmittelbar folgten, ist das von vornherein unwahrscheinlich. Dagegen hat Holl⁴ das Epiphaniensfest, das von den Basilidiern wohl nur als Fest der Taufe, dann aber von der Kirche zugleich als solches der Geburt Jesu, der Anbetung durch die Magier und der Hochzeit zu Kana begangen wurde, mit Recht auf das Geburtsfest des Aion zurückgeführt, wie es nach Epiphanius' glaubwürdigem Bericht (haer. 51, 22, 8 f.) in der Nacht vom 5. zum 6. Januar in Alexandria stattfand. Ja einige Kapitel später (30, 3) erzählt Epiphanius auch noch, daß am gleichen Tage die (heidnischen) Aegyptier aus dem Nil Wasser schöpften, und von ihm glaubte man, daß es sich in Wein verwandle. Holl erklärt diese doppelte Feier desselben Tages damit, daß an ihm ursprünglich die Geburt des Osiris, des Gottes des Nils, als dessen Finden oder Geburt das Schöpfen des Wassers aufgefaßt werden konnte, gefeiert worden sei, und nimmt weiterhin an, daß Osiris in hellenistischer Zeit mit Dionysos gleichgesetzt und endlich an seine Stelle der Aion getreten sei. Auch hätte die Verlegung des Weinwunders auf diesen Tag noch dadurch erleichtert werden sein können, daß das Fest der *Θεοδαλία*, bei dem in Andros nach Plinius, n. h. II, 103 dasselbe Wunder stattfinden sollte, annähernd in die gleiche Zeit fiel. Näher hat Holl das Alles nicht ausgeführt: aber im allgemeinen wird die Entwicklung diesen Gang genommen haben. Ergänzungen zu seinem

1) *ΣΦΡΑΓΙΣ*, in: NT.liche Studien, Heinrici dargebracht, S. 40 ff.
 2) „Im Namen Jesu“, 1903, S. 175. 249. 316 f.; Taufe und Abendmahl im Urchristentum, 1911, S. 32; vgl. auch Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, 1907, S. 286 ff.
 3) Das Osterfest (NJkLA. 1917, I, S. 170 ff.).
 4) Der Ursprung des Epiphaniensfestes (SAB. 1917, S. 402 ff.).

Aufsatz haben Eisler¹ und Boll² geliefert. Dabei weist der erstere auch auf heidnische Vorbilder zu der dreigliedrigen Formel Apk. 1, 4: ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος hin, während der letztere den Umstand, daß die Taufe Christi in Cypren am 8. November gefeiert wurde und seine Geburt nach Clemens Alexandrinus, Strom. I, 21, 145 am 18. November stattgefunden haben soll, damit erklärt, daß jener Tag der Termin des frühen Untergangs der Plejaden und damit nach weitverbreiteten populären Kalendern des Anfangs des Winters und des Jahres, dieser dagegen der Neujahrstag des syrischen und makedonischen Kalenders und Haupttag des Sonnenkultus war. — Bousset³ hat die These Cumonts,⁴ die Dämonenlehre bei Porphyrius, de abstin. II, 36 ff. (und Arnobius, adv. nat. IV, 12) sei iranischen Ursprungs, dadurch noch besser begründet, daß er in den Pseudoclementinen (hom. VIII f. rec. IV) bzw. deren Grundschrift und ihrer jüdisch-christlichen Quelle — und da er jene um 200, diese noch früher ansetzt, ist von seiner Arbeit wohl hier zu sprechen — Parallelen zu Porphyrius und von neuem⁵ iranisch-persische Einflüsse nachweist. Liegt die in den Homilien und bei Porphyrius sich findende Anschauung, daß die Dämonen bei (Opfer-) Mahlzeiten in die von diesen genießenden Menschen eingehen, auch schon dem Wort des Paulus 1. Kor. 10, 20: οὐ θελω ὑμᾶς κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι (oder wenigstens der Scheu der korinthischen Schwachen, von dem Götzenopferfleisch zu essen) zugrunde, so ist also ebenso schon hier ein solcher Einfluss anzuerkennen. Ja vielleicht ist auch der Ausdruck ἄγγελος, den die von Cumont als Quelle für Porphyrius angesehene angebliche Schrift des Ostane³ gebraucht, wie Bousset in einem Anhang zeigt, heidnischen und zwar zum Teil persischen Ursprungs. — Über den Ursprung des christlichen Fischsymbols, das uns ja um 200 zuerst begegnet, hat sich Cumont⁶ in folgender Weise ausgesprochen: „Soviel ist jedenfalls klar, daß ein griechischer Einfluss hier ausgeschlossen ist. Es fragt sich aber, ob und in welchem Maße die kirchliche Auffassung durch die orientalische Fischverehrung bedingt worden ist. Besonders kommt der Atargatiskult in Betracht; denn das Sinnbild des Ichthys ist wohl sicher in Syrien entstanden, wo seine Denkmäler zahlreicher sind als in irgend einer anderen römischen Provinz... Die natürlichste Erklärung dieses seltsamen Zusammentreffens ist, daß die Christen im Gegensatz zu dem orientalischen bzw. syrischen Ichthys-Mysterium Jesus als den reinen großen Fisch bezeichnet haben, dessen Fleisch alle die Gläubigen nähren,

1) Aion in Eleusis (AR. 1918/19, S. 174 ff.). 2) Zu Holls Abhandlung über den Ursprung des Epiphaniensfestes (ebd. S. 190 f.). 3) Zur Dämonologie der späteren Antike (AR. 1915, S. 134 ff.). 4) Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum², 1910, S. 307 ff. 5) Vgl. schon seine Hauptprobleme, S. 135 ff. 6) Ichthys (Pauly-Wissowa, RE.² IX, 1, 1914, S. 844 ff.); ähnlich wohl von Schröder, Arische Religion II, 1916, S. 672, der den Fisch aber in letzter Linie lunar erklärt.

heiligen und erretten sollte. Aber der Fisch ist nicht nur mit dem Abendmahl, sondern auch mit der Taufe in Verbindung gebracht... Ob in der Entwicklung dieses merkwürdigen Gedankenkomplexes heidnische Vorstellungen mitgespielt haben, muß dahingestellt bleiben.“ (S. 847 ff.)

Der Mandäismus, der erheblich älter als das Auftreten Manis im Jahre 242 sein dürfte, ist von Brandt noch einmal¹ in demselben Sinne wie in seinen früheren Arbeiten² behandelt worden. Dagegen hat Lidzbarski³ den Mandäismus schon in seinen Anfängen von der persischen Religion beeinflusst sein, diese Anfänge aber selbst im Westen liegen lassen. Gressmann⁴ und Bousset⁵ haben dem zugestimmt, doch letzterer mit der Maßgabe, daß die persischen Elemente erst später (im Zweistromland) in den Mandäismus eingedrungen seien. Vom Christentum sei er nur in seiner älteren Form und nur wenig (durch Vermittlung der westsemitischen Gnosis) beeinflusst gewesen; direkt habe er es erst im dritten Jahrhundert kennen gelernt, aber dann abgelehnt. Früher kann er also umgekehrt dieses beeinflusst haben.

Daß Bousset⁶ in den Thomasakten manichäische Elemente nachgewiesen hat, kann deshalb hier miterwähnt werden, weil der Manichäismus nach ihm eine Religion ist, die zunächst fast ohne christlichen Einfluß entstand, dann aber durch allerlei Kompromisse ihre Verwandtschaft, ja Identität mit der christlichen Offenbarungsreligion nachzuweisen versuchte.

Haase⁷ hat im Bartholomäusevangelium, das er übrigens schon im dritten Jahrhundert entstanden denkt, Einflüsse der ägyptischen Religion nachgewiesen. „Die Vorhölle, in die Christus hinabsteigt, um die Seelen der Gerechten zu erlösen, führt stets den Namen Amenti (amente, altäg. Amentet). Die Namen Jaô und Tharkahamariamath sind magische Namen, die im altägyptischen Totenbuch eine große Rolle spielen. Ebenso sind die geheimnisvollen Worte Atharath Thaurath, welche die sieben Firmamente öffneten, die Losungsworte (hekan), deren Kenntnis die Unterwelt öffnete. Von Seite zu Seite lassen sich in den Schilderungen altägyptische Religionsvorstellungen nachweisen.“ So bietet das Bartholomäusevangelium in der Tat ein Musterbeispiel für

1) Mandaeans (Encycl. of Rel. and Eth. VIII, S. 380 ff.) = Die Mandäer, ihre Religion und ihre Geschichte (Verhandlungen der k. akademie van Wetenschapen te Amsterdam, Afd. Letterkunde, N. R. 16, 3, 1915).

2) Die mandäische Religion, 1889; Mandäische Schriften, 1893; Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach mandäischen und persischen Vorstellungen (JpTh. 1892, S. 405 ff.).

3) Das Johannesbuch der Mandäer, 2. Tl., Gießen, Töpelmann, 256 S., 1915.

4) Das Johannesbuch der Mandäer (DLZ. 1916, S. 1891 ff.).

5) Die Religion der Mandäer (ThR. 1917, S. 185 ff.).

6) Manichäisches in den Thomasakten (ZNW. 1917/18, S. 1 ff.).

7) Zur Rekonstruktion des Bartholomäusevangeliums (ebd. 1915, S. 93 ff.).

die Erklärung der apokryphen Evangelien aus Resten der in den betreffenden Gegenden früher herrschenden Religionen, wie sie Haase auch sonst für möglich und nötig hält.

Im Zusammenhang mit seinen Untersuchungen über die Entwicklung der Vorstellung vom Märtyrer und diejenige der Märtyrerakte hat Holl¹ zu der oben schon aufgeworfenen Frage nach dem Ursprung des Heiligenkultes geäußert: „Daß in zahlreichen Fällen ein Märtyrer (wenn er — seit der 2. Hälfte des 4. Jhds. — als Wundertäter verehrt wurde) wirklich mit einem alten Gott verschmolz, steht trotz neuerlicher Bestreitung und Abschwächung fest. Wenn z. B. die heilige Thekla regelmäßig im feurigen Wagen zu ihrem Fest von Seleukia nach Dalisandus hinüberfährt, wenn man außerdem vernimmt, daß sie die schattigen Myrthenhaine und die hohen Bäume liebt, und daß bei ihrem Heiligtum sich ein regelrechter Geflügelhof befindet, so ist christlicher Ursprung dieser Vorstellungen ausgeschlossen. Wohl aber kennt man, denke ich, die Göttin, der diese Züge von Haus aus angehören. . . . Nicht anders als bei der heiligen Thekla steht es etwa bei dem Drachenkampf des heiligen Theodor und des heiligen Georg.“ Und solche Einflüsse seitens heidnischer Festbräuche hält Anrich² auch bei der Verehrung des Nikolaus, der unter Konstantin Bischof von Myra war, für möglich oder wahrscheinlich, während er die Behauptung, in dem Heiligen lebe Poseidon fort, auch aus allgemeinen Gründen ablehnt. „Denn“, so sagt er (S. 502 f.), „die Theorie, die in den großen Heiligen einfach antike Gottheiten in christlicher Gewandung sieht und sie durch irgend einen geheimnisvollen Verpuppungsprozeß aus diesen Gottheiten entstanden denkt . . . diese Theorie dürfte als allgemeines Gesetz nicht haltbar sein. Die Gleichung Georgios-Mithras ist längst aufgegeben; mit den Gleichungen Pelagia-Aphrodite, Tychon-Priapos steht es nicht anders; die Theorie, daß Kosmas und Damianos dem Dioskurenkult von Konstantinopel ihr Dasein verdanken, hat sich als unrichtig erwiesen; daß in Demetrios der makedonische Kabir, in Theodoros der phrygisch-pontische Men-Pharnakos weiterlebe, dürfte sich ebensowenig bewahrheiten, von gewagteren Aufstellungen über die Verchristlichung der Dioskuren und der Danae ganz zu schweigen.“ Wenn dagegen Miedema³ jede Verbindung zwischen dem heiligen Menas, der unter Diokletian den Märtyrertod starb, und dem phrygischen Gott Men in Abrede stellt, so scheint mir das nicht haltbar zu sein. Zwar daß beide mit Wasser in Verbindung gebracht und als Heiler aufgefaßt, auch als Reiter abgebildet werden, wäre allein noch nicht beweisend, wohl aber daß sie den Löwen und Hahn als Attribut haben. Gewiß ist Menas zunächst in Ägypten verehrt worden und später erst nach Phrygien

1) Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung (NJkIA. 1914, I, S. 521 ff.).

2) Hagios Nikolaos, Leipzig, Teubner, 2 Bde., 1913. 1917.

3) Menas en Men (ThT. 1914, S. 390 ff.).

gekommen, aber hier verschmolz er nun mit dem Gott Men. Umgekehrt geht Fries sicher viel zu weit, wenn er in der schon oben (S. 180) erwähnten Schrift¹ die verschiedensten Attribute christlicher Heiligen in letzter Linie auf den Mond (daneben einige auf die Sonne) gedeutet hat, nämlich den abgehauenen Kopf, den Apfel, die Kugel, das Rad, den Wagen, Schild, das Schwert, die Sichel, Lanze, Fackel, Art, das Beil, den Hammer, das Horn, den Becher, Kelch, die Spinne, das Boot, den Schuh, die Haut, den Ring, Stab, Frosch, Stein, Kessel, das Sieb, die beiden Mühlsteine, den Kamm, Korb, das lange Haar, die Kahlheit, das Auge, die Kuh, den Raben, Wolf, die Taube und andere Vögel, die Treppe oder Leiter, den Hund, Schwan, Hirsch, Granatapfel, Hahn, die Gans, den Drachen, Hasen. Auch in einigen Legenden hat er astrale Züge entdeckt, aber nur in ganz wenigen Fällen mit Recht.

Reitzenstein hat in der schon erwähnten Arbeit über die zwischen 402 und 410 bzw. 420 entstandene *Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca*² nicht nur die Erzählung von Paphnutius und den drei Weltchristen auf ein heidnisches Vorbild zurückgeführt, sondern auch die christliche Forderung der Askese überhaupt bereits im Hellenismus nachgewiesen³. Dabei fällt übrigens gelegentlich auch auf die frühere und spätere Entwicklung des Christentums ein Licht; Reitzenstein zitiert zu Luk. 21, 13 (*ἀποβήσεται δὲ ὑμῖν εἰς μαρτύριον· θείτε οὖν ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν μὴ προμελετῶν ἀπολογηθῆναι· ἐγὼ γὰρ δῶσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν κτλ.*) Epikt., diss. III 1, 29 und fragt zu Luthers: „Nehmen sie uns den Leib usw.“ mit Bezug auf Epiktets: *τὸ σωματίον λάβε, τὴν κτῆσιν λάβε, τὴν φήμην λάβε, τοὺς περὶ ἐμοῦ λάβε* (§ 19): „Hat Luther den Epiktet gekannt⁴ oder suchen die gleichen Vorstellungen unwillkürlich denselben Ausdruck?“ (86, 1) Von

1) Die Attribute der christlichen Heiligen (Mythologische Bibliothek VIII, 2, 1915).

2) *Historia Monachorum* und *Historia Lausiaca*, eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe: Gnostiker und Pneumatiker Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 266 S., 1916.

3) Er berührt sich hier stellenweise mit dem von ihm eben noch berücksichtigten Buch von Strathmann, *Geschichte der frühchristlichen Askese*, 1. Bd., Leipzig, Deichert, 344 S., 1914, das ich, weil es bisher noch nicht auf die Beziehungen zwischen Christentum und Heidentum eingegangen ist, vorläufig nicht besprechen kann.

4) O. W. Schmidt, *Luthers Bekanntheit mit den alten Klassikern*, 1883, weiß davon nichts; auch bei Scheel, *Martin Luther I*, S. 19, finde ich keine entsprechende Angabe. Mein Bruder Otto Clemen schreibt mir: „Loesche, *Analecta Lutherana et Melanthoniana*, 1892, S. 189, bringt folgendes Dictum Melanchthons, aus dem sich ergibt, daß dieser Epiktet gekannt hat: *Adrianus imperator cum interrogaret philosophum Epictetum, ut sibi diceret, quid esset amor, respondit: est ociosi pectoris molestia; et est in puero pudor; in virgine rubor; in foemina furor; in iuvene ardor; in senibus risus; in derisore delicti nequitia*. Vielleicht hat Melanchthon die Geschichte aus einer Sentenzen- und Anekdotensammlung entnommen. Ich dachte an Erasmi *Apophthegmatum opus* (als *Editio princeps* gilt die Ausgabe Basel, Froben 1531; die *Lugduni Seb. Gryphius* 1541 hat Luther gehabt und mit Glossen versehen); aber dort kann ich die Geschichte

Reitzensteins Erklärung von 1. Kor. 13, 13 war ja schon oben S. 178 f. die Rede; so sei hier nur noch der im Schlußkapitel vorgetragene Herleitung der Gnosis aus der späteren Entwicklung der griechischen Philosophie gedacht. Wie durch seine früheren, so hat Reitzenstein auch durch diese neuere Arbeit über die Entwicklung des Christentums außerordentlich anregend gewirkt¹.

Das Buch des Japaners Saeki über das (781 errichtete) Nestorianerdenkmal von Hsi-an-fu hat Haase² besprochen und dabei auch daran erinnert, daß der Verfasser dieser Inschrift, der persische Priester Adam, zusammen mit dem Buddhisten Prajña aus Kapresa die Śatparāmitā-sutra übersetzt hatte. So erkläre sich die Übernahme buddhistischer Wörter oder Gedanken in dem Monument; ebenso aber könnte natürlich das Christentum den chinesischen Buddhismus beeinflußt haben — ein Problem, das ich schon oben S. 167 als der eingehenden Untersuchung bedürftig bezeichnete.

Nilssons „Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes“³ gelten streng genommen nicht dem „Christentum“ oder einem „christlichen“ Brauch, weil sie sich nur auf die volkstümliche Feier desselben beziehen, und erst recht handelt es sich bei dem Karneval, dessen Ursprung ich selbst⁴ untersucht habe, lediglich um einen von der Kirche geduldeten Brauch. Um so mehr hat Heiler⁵ zwar nicht Luther selbst, wohl aber den von ihm vorgefundenen Katholizismus religionsgeschichtlich erklärt. „Er ist“, so sagt er (S. 6 ff.), „eine ‚complexio oppositorum‘. Alle Religionen des Mittelmeerbeckens haben Bausteine zu diesem gewaltigen Dom herbeigetragen, die ägyptische und syrische, die jüdische und kleinasiatische, die hellenistische und römische und später auch die germanische. Aber ... so wichtig diese Erkenntnis der vergleichenden Religionsgeschichte ist, so vermittelt sie uns doch nicht das volle Verständnis dieses unendlich reichen und feinverzweigten Religionsgebildes; sie deckt nicht die tiefsten Wurzeln seiner Lebenskraft auf. Diese ruhen nicht, wie meist angenommen wird, im Dogmensystem und in der hierarchisch-autoritativen Führung der Massen, sondern einerseits im Kult, andererseits in der mit dem Kult eng verknüpften Mystik. Der Katholizismus besitzt wie alle antiken Religionen ein reiches Ritenwesen, das den Gläubigen einen sinnlichen Verkehr mit der

nicht finden. Von einer Bekanntschaft Luthers mit Epiktet ist mir nichts bekannt.“ Übrigens hat Reitzenstein (GGN., phil.-hist. Kl. 1916, S. 371 f.) P. Gerhardtts „Nun weiß und glaub ich feste, ich rühms auch ohne Scheu, daß Gott, der höchst und beste, mir gänzlich günstig sei“ — und Weinreich, Religiöse Stimmen der Völker (AR. 1918/19, S. 172 f.) J. Menzers „O daß ich tausend Zungen hätte und einen tausendfachen Mund“ auf heidnische Vorbilder zurückgeführt. 1) Vgl. die ausführlichere Besprechung von Beth im nächsten Heft. 2) Das Denkmal des nestorianischen Christentums in China (ThRev. 1917, S. 102 ff.). 3) AR. 1918/19, S. 50 ff. 4) Der Ursprung des Karnevals (ebd. 1914, S. 139 ff.). 5) Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung, München, Reinhardt, 31 S., 1918.

übersinnlichen Welt ermöglicht. ... Dieser sakramentale Kult mit seinen Besprengungen und Salbungen, seinen Weihen und Opferdarbringungen, seinem heiligen Mahl, seinen Tempeln, Prozessionen und Wallfahrten ist trotz der inneren Läuterung, die der christliche Geist an ihm vollzog, ein Erbgut primitiver Religion — gleichgültig, ob nun im Einzelfalle eine direkte Übernahme aus den antiken Tempelritualen oder den synkretistischen Mysterienliturgien stattfand, oder ob es sich um parallele Neubildungen handelt. ... Aber der Katholizismus ist mehr als eine antike Kultelemente fortschleppende Volksreligion. Neben und über dieser lebt in ihm eine ungemein tiefe und zarte Herzensfrömmigkeit, die Mystik. ... Ihre letzten Wurzeln ruhen in der weltverneinenden hellenistischen Erlösungsmystik, die eine Parallele zu den mystischen Erlösungsreligionen Indiens bildet. Neben orphisch-pythagoreischen Ideen, neben der ägyptisch-hellenistischen Hermesmystik und den synkretistischen Mysterienkulten war es vor allem der Neuplatonismus, welcher den Anstoß zur Entstehung einer christlichen Mystik gab.“ Das alles ist ja nichts Neues, aber im Munde eines katholischen Religionshistorikers bleibt es doch hochbedeutsam.

Zum Schluß erwähne ich noch Stübes Schrift über den seit 1791 beliebter gewordenen und im Weltkrieg wieder viel gebrauchten Himmelsbrief¹, der ja zwar nur zum Volksglauben gehört, dessen Druck aber von Pius IX. ausdrücklich gestattet worden ist. Er wird von Stübe über das Judentum auf die babylonische Religion zurückgeführt, aus der er auch in der antiken Kultur stamme, ja ebenso bei Ägyptern und Chinesen stammen könnte. Allerdings läßt er sich in Babylonien noch nicht nachweisen — auch die kurz vor dem Erscheinen der Stübeschen Schrift von Ungnad² besprochenen Briefe sind nicht angeblich von einem Gott geschrieben, sondern an einen solchen gerichtet. Aber namentlich da die wichtigsten Zeugen für ihn in der griechischen Literatur semitischer Herkunft sind, ist an diesem Ursprung des Himmelsbriefes wohl nicht zu zweifeln.

Im offiziellen Christentum hat sich ein Einfluß anderer Kultur- und vollends der primitiven Religionen natürlich später immer weniger nachweisen lassen, ohne doch etwa nur auf die älteste Zeit beschränkt zu sein. Ist von der umgekehrten Abhängigkeit anderer Religionen vom Christentum in den letzten Jahren nur wenig die Rede gewesen, so sei doch noch einmal auf das Eingangs über das Verhältnis desselben zum Hinduismus Bemerkte und die mehrfach aufgeworfene Frage, ob auch der spätere Buddhismus christlich beeinflußt sei, hingewiesen. Vielleicht kann in einem späteren Bericht auch von Untersuchungen in dieser Richtung die Rede sein.

¹ 1) Der Himmelsbrief. Ein Beitrag zur allgemeinen Religionsgeschichte, Tübingen, Mohr, 55 S., 1918. ² 2) Der Gottesbrief als Form assyrischer Kriegsberichterstattung (OLZ. 1918, S. 72 ff.).