

Neues zur Text- und Literarkritik der Pseudoklementinen?

Von H a n s W a i t z.
Darmstadt.

Den neuesten Beitrag zu der pseudoklementinischen Literatur, mit dem ich mich hier beschäftigen möchte, hat E. S c h w a r t z mit seinem Aufsatz: „Unzeitgemäße Betrachtungen zu den Clementinen“ in der Zeitschrift für Neutest. Wissenschaft 31, 1952, S. 151 ff. gegeben.

Zunächst behandelt er die Textüberlieferung der Homilien (H) und Rekognitionen (R), insbesondere die von L a g a r d e herausgegebene syrische Übersetzung (Σ) des verlorenen griechischen Originals von R, das sonst nur durch die lateinische Übersetzung Rufins bekannt ist, und der griechischen H. Leider umfaßt Σ nicht sämtliche Bücher vor R bzw. H, sondern, in zwei Ausgaben erhalten, nur 1) R 1, 1—4, 1a in einer Handschrift IX. Jh. und 2) R, 1, 1—4, 1a + H 10, 1—14, 12 (außer H 12, 25—33) in einer edessenischen Handschrift vom Jahre 411. Immerhin bieten diese Handschriften reichliches und wertvolles Material für die Textkritik, vor allem der für das pseudoklementinische Problem wichtigen ersten drei Bücher R. Mit Recht beanstandet Schwartz, daß sie von der wissenschaftlichen Forschung nicht genügend beachtet worden sind. Nachdem jedoch, wie er S. 153 erwähnt, im Auftrag der Berliner Akademie eine griechische Übersetzung des ersten Teils von Σ (R 1, 1—4, 1) erfolgt und dadurch auf dem Weg einer Textvergleichung mit Rufins Übersetzung und mit H eine Wiederherstellung des griechischen Originals annähernd ermöglicht ist, erwürbe sich der verdienstvolle Herausgeber von Eusebs Kirchengeschichte ein großes Verdienst auch um die pseudoklementinische Forschung, wenn er, was ich zuletzt in der Zeitschrift für Neutest. Wissenschaft 28, 1929, S. 272 als dringend bezeichnet habe, eine kritische Ausgabe von R veranstaltete. Sie würde manches erhellen, was jetzt noch im Dunkeln liegt.

Denn sicher ist Σ im allgemeinen zuverlässiger als die lüderliche Arbeit Rufins, wie Schwartz sie charakterisiert. Ob sie aber bzw. ihre griechische Vorlage in jeder Beziehung den Vorrang vor Rufin und dessen griechischer Vorlage besitzt, scheint mir durchaus nicht so festzustehen, wie Schwartz, wenn er S. 154 sagt: „Wo, wie in den ersten drei Büchern Σ vorliegt, ist dieser Text immer zugrunde zu legen.“ Er selbst muß zugeben, daß wenigstens in einem Stück die Vorlage

von Σ überarbeitet gewesen sei, nämlich in der Trinitätslehre der vielberufenen Kapitel R 3, 5—11, wo sie im Sinn der nicänischen Orthodoxie erfolgt ist. Muß aber dies zugestanden werden, so ist nicht abzusehen, warum Σ bzw. die Vorlage von Σ nicht auch andere Stellen im gleichen Sinn überarbeitet und geändert hat. Und wenn Schwartz S. 154 den syrischen Text der 9. Syzygie (τῆς τῶν ζιζανίων σποράς καὶ τοῦ εὐαγγελίου κτλ.) für originaler hält als den lateinischen des Rufin (omnium gentium et illius, qui mittetur seminare verbum inter gentes), so gebe ich dem lateinischen Text den Vorzug, und zwar gerade deshalb, weil er schwerer verständlich ist. Mag diese 9. Syzygie, die in H keine Parallele hat, auf Grund von H 2, 17 als eine Umbildung der 8. Syzygie (Simon-Petrus) erklärt oder auf den heidnischen Polytheismus und dessen Überwinder Petrus gedeutet werden (vgl. C. Schmidt, Studien zu den Pseudo-Clementinen 1929 S. 264), so paßt sie in der auf den Heidenmissionar Petrus hinweisenden Fassung bei Rufin weitaus besser zu dem Syzygienkanon und dem Inhalt der Pseudoklementinen, als in ihrer Verallgemeinerung im Anschluß an das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen bei Σ . Ebenso sehe ich den in H beliebten, wie Schwartz sagt, affektierten Ausdruck ἀλῶν μεταλαβεῖν u. ä. für ursprünglicher an als den einfachen Ausdruck τροφῆς oder ἄρτου in Σ . Das beweist auch die Stelle Cont. 4, wo die beiden Ausdrücke ἄρτου καὶ ἄλατος nebeneinander stehen. Daher dürfen sie nicht gleichgesetzt, sondern müssen voneinander unterschieden werden.

Erheblichere Bedenken als gegen die textkritischen habe ich gegen die literarkritischen Untersuchungen von Schwartz zu erheben. Durch einen ins Einzelne gehenden Vergleich der Parallelstücke in H und R war ich in meinem Buch „Die Pseudoklementinen“, 1904 S. 16 ff., zu dem Ergebnis gekommen, daß weder H noch R in jeder Beziehung primär oder sekundär, sondern beide bald primär, bald sekundär sind und darum nicht voneinander abhängen, sondern auf eine gemeinsame Grundschrift (G) zurückgehen. In Zitaten des Origenes aus Περίοδοι des Klemens und in ebenfalls auf Origenes zurückgehenden Notizen des Hieronymus, die sich teils in demselben Wortlaut, teils davon abweichend, teils überhaupt nicht in H und R wiederfinden, hatte ich den literarischen Nachweis für G gefunden. Auf Grund eines Inhaltsverzeichnisses von 10 petrinischen Büchern R 3, 75, sowie einer Rekonstruktion dieser Bücher aus R und H hatte ich endlich als eine wichtige Quellschrift von G eine judenchristlich-gnostische Geheimschrift Κηρύγματα Πέτρου (Κ. Π.) annehmen zu müssen geglaubt. Diesen Feststellungen, die ich in verschiedenen Aufsätzen näher begründet habe, hatten bisher sämtliche Kritiker meines oben erwähnten Buchs sowie sämtliche Bearbeiter des pseudoklementinischen Problems im allgemeinen zugestimmt. Hauptsächlich gegen diese „Grund- und Quellen-

schriftenhypothese“, die „in Deutschland allein herrschendes Dogma“ geworden sei, wendet sich Schwartz in dem angeführten Aufsatz. Dabei hat er das 1930 erschienene und von C. Schmidt in Th.L.Z. 1931 Sp. 535 ff. und von mir in Z.K.G. 1931 S. 186 ff. besprochene Buch von O. Cullmann, *Le problème littéraire et historique du romain Pseudo-Clémentin* übersehen, Es hätte ihm den „dogmatischen“ Charakter der von ihm bekämpften Hypothese noch deutlicher machen können.

Was ihn zu diesem Vorstoß gegen ein bisher allgemein anerkanntes Ergebnis der wissenschaftlichen Untersuchung veranlaßt hat, ist die allerdings nur sehr dürftige Überlieferungsgeschichte der Pseudoklementinen, insbesondere die Bemerkung Eusebs in seiner Kirchengeschichte (5, 58) über eine unechte und heterodoxe klementinische Schrift größeren Umfangs und neueren Datums, welche Dialoge des Petrus und Apion enthalte. Aus dieser Bemerkung, die von der gesamten Literatur bis heute beiseite geschoben worden sei, ergebe sich, daß diese Schrift, die wahrscheinlich mit den von Origenes zitierten *Περίοδοι* identisch sei, hauptsächlich außer der Familiengeschichte des Klemens Disputationen enthalten habe, in denen der durch Josephus bekannte Judenfeind Origenes die christliche Lehre als jüdisch angegriffen, Petrus sie aber verteidigt habe. Diese schon zur Zeit des Origenes vorhandene Schrift sei in der Zeit nach Euseb zweimal und zwar in Antiochien bearbeitet worden, zunächst durch den Verfasser von H, einen kecken, sensationslustigen Literaten, der an Stelle des Apion den Simon Magus einführte und den Brief des Petrus an Jakobus mit der *Contestatio* hinzufügte, sodann durch den Verfasser von R, einen weniger verwegenen zeitgenössischen Rivalen, der sowohl die ursprünglichen Klementinen als auch H benutzte, aus jenen breite Massen aufnahm, aus diesen den Simon Magus beibehielt und seiner Schrift den Brief des Klemens an Jakobus vorausschickte.

Indem ich mich diesem neuesten Erklärungsversuch des pseudoklementinischen Problems, der im wesentlichen auf den Uhlhorn zurückführt und damit die wissenschaftliche Forschung um mehr als 75 Jahre zurückwirft, zuwende, möchte ich zunächst feststellen, daß auch Schwartz, obwohl er mit aller Schärfe gegen „die Nebel“ meiner Grundschrifthypothese ankämpft, ohne die Annahme einer Grundschrift nicht auskommt. Während sich aber für mich das Bild von G aus einer möglichst genauen Untersuchung des literarischen Befundes in H und R ergab, geht Schwartz mit Stillschweigen darüber hinweg und gewinnt sein Bild von G lediglich aus den kurzen Notizen des Origenes und insbesondere des Euseb.

Wie aber steht es mit dieser Grundschrifthypothese Schwartz'?

Zwar nicht unmöglich, aber schwer vorstellbar erscheint mir die Annahme, daß der weniger verwegene Verfasser von R einerseits G

dem Inhalt und Aufbau nach, andererseits aber auch H, die kecke Umgestaltung von G, für seine Arbeit benutzte und daraus den an Stelle des Apion eingeschmuggelten Simon beibehielt. Es ist das ungefähr so, wie wenn man behaupten wollte, daß Lukas sowohl den kanonischen Markus als auch einen Urmarkus für sein Evangelium als Quelle benutzt habe. Was nun aber die Apion-Petrus-Grundschrift selbst betrifft, so ist es wohl denkbar, daß ihr erster Bearbeiter (H) an Stelle des Judenfeinds Apion den Samariter Simon eingeführt und jenen zu einem Schüler des Simon gemacht hat, wie er in H und R erscheint. Wie aber kommt es, daß neben ihm, dem Grammatiker Apion, noch der Astrolog Annubion aus Diospolis und der Epikureer Athenodorus aus Athen als Simonschüler genannt werden (H 4, 6; 6, 1, 26; 20, 17, vgl. R 10, 52)? Und wie kommt es weiter, daß sowohl in H als auch in R nicht nur die von Apion vertretene allegorische Deutung der griechischen Mythologie, sondern auch die epikureische Philosophie und der astrologische Fatalismus zur Debatte stehen? Waren auch sie in G genannt? Warum schweigt sich Euseb über sie aus? Legen sie nicht die Annahme nahe, daß G nicht nur Dialoge des Apion und Petrus enthalten hat?

Überblicken wir aber die Disputationen, wie sie in H und R vorliegen, so erkennen wir, daß es sich in ihnen noch um ganz andere Dinge als um judenfeindliche Angriffe auf ein als Judentum betrachtetes Christentum gehandelt hat. Und gerade da, wo, wie in H 4—6, Apion noch als Disputator figuriert, ist er nicht der Angreifer, wie ihn Schwartz auffaßt, sondern der Angegriffene, der die griechische Mythologie und ihre allegorische Deutung — allerdings nicht gegen Petrus, sondern — gegen Klemens verteidigen muß. Auch geht gerade hier der Kampf nicht um christliche Lehren, bei denen Vorstöße gegen die apostolische Rechtgläubigkeit vorkommen konnten. Aber obwohl ich schon aus diesen Erwägungen heraus ernste Bedenken gegen die Schwartzsche Hypothese, daß Apion in G Gegner des Petrus war und in H durch Simon ersetzt wurde, erheben muß, stelle ich sie einstweilen nicht nur zurück, sondern nehme im Gegenteil an, daß diese Hypothese zu Recht bestehe, und untersuche daraufhin die Abschnitte in H und R, die lediglich von Simon Magus handeln, die also nach Schwartz nicht in G gestanden haben, sondern in H hinzugefügt und von hier nach R übernommen worden sind. Hat Schwartz recht, so muß in diesen Abschnitten H durchweg primär, R dagegen ebenso sekundär sein. Zweifellos ist H, wie an andern Stellen, so auch hier des öfteren primär. Und Schwartz hätte sich den Nachweis für die Priorität von H S. 171 ff. ersparen können, da sie von den Vertretern der Grundschrifthypothese, gegen die er sich wendet, wohl für H als Ganzes, aber nie für zahl- und umfangreiche Partien von H bestritten worden ist. So liegt z. B. auch eine Priorität von H gegenüber R vor,

wenn H 2, 19 f. als gemeinsame Pflegemutter des Simon und der Brüder Aquila und Nicetas das kananäische Weib genannt und als eine Witwe namens Justa charakterisiert, oder wenn H 2, 23 Johannes der Täufer zum Sektenhaupt gemacht wird. Denn der Verfasser von R hat beides in seiner Vorlage gelesen, da er R 2, 7 bzw. 2,8 Andeutungen darauf macht, aber aus Respekt vor der biblischen Überlieferung übergangen. Andererseits ist aber auch R gegenüber H primär. So berichten beide (R 2, 1 und H 2, 1), daß die Brüder Nicetas und Aquila unter dem Gefolge des Petrus sind. Nach R 2, 6 und 7 sind beide noch anwesend gedacht, als sie in das Gespräch über Leben und Lehre des Simon eingreifen. Nach H 2, 21 aber müssen sie dazu erst herbeigeht werden — ein Widerspruch in der Erzählung, dessen sich der Verfasser von H kaum schuldig gemacht hätte, wenn er von sich aus den Bericht über Simon in die *Περίοδοι* des Klemens eingefügt hätte, der sich aber erklärt, wenn er eine Vorlage benutzte. Nach R 2, 6 beschwört Nicetas vor seinem Bericht über Simon den Petrus in einer längeren feierlichen Erklärung, die mit den Worten beginnt: *Testem vero invoco Deum, quia non ut segniorem te in certamine sciens metuo pro te etc.* In H 2, 21 wird diese Erklärung kurz zusammengefaßt: *οἱ δὲ* (= die eben herbeigerufenen Brüder) *τὸν θεὸν μαρτυροῦσάμενοι μηδὲν ψεύσασθαι ἐξέτιθεντο.* Wie in H 2, 21 läßt sich der Verfasser von H auch später eine auffällige Stilwidrigkeit zuschulden kommen, wenn er in der Erzählung des Nicetas von seiner Auseinandersetzung mit Simon (H 2, 27—30) zweimal (H 2, 29 und 30) den Nicetas mit den Worten *καὶ ὁ Νικήτης ἔφη* so einführt, als ob eben nicht Nicetas, sondern ein Dritter von ihm spräche — auch dies ein Hinweis darauf, daß der Verfasser von H den Erzählungsstoff nicht von sich aus gestaltet, sondern Fremdes in seiner Darstellung verarbeitet hat. In H 2, 25 erzählt er von Helena, der Genossin des Simon, daß die Griechen und Barbaren für sie gekämpft hätten, *εἰκόνα φαντασθέντες ἀληθείας, ἢ γὰρ ὄντως οὕσα τότε παρὰ τῷ πρωτίστῳ ὑπῆρχε θεῷ,* und fährt dann fort: *πλὴν τὰ τοιαῦτά τινα ἑλληνικοῖς μύθοις ὑμπεπλασμένα πιθανῶς ἀλλήγορων ἀπατᾷ πολλοῦς.* Was das aber für griechische Mythen sind, die Simon allegorisch deutet, verschweigt er. Aber in R 2, 12, wo ebenso wie in H 2, 25 die trojanische Helena angeführt wird, hören wir, wie sich die Genossin des Simon einmal durch die Stockwerke eines Turms in die Tiefe gestürzt habe — ein gnostischer Mythos, der allegorisch auf das Herabsteigen der σοφία (= Helena) von dem obersten Gott zu den Menschen zu deuten ist. Daß nur der, der die übrigen Mitteilungen über Simon und Helena bringt, diesen gnostischen Mythos gekannt und berichtet hat — nach meiner Hypothese der Verfasser von G —, nicht aber ein Epitomator, wie es nach Schwartz der Verfasser von R sein soll, darf mit Sicherheit angenommen werden.

Nur mit der Simon-Petrus-Geschichte, nicht aber mit dem Klemensroman hängen in H und R die Erzählungen von der gemeindeorganisatorischen Tätigkeit des Petrus in den Küstenstädten von Cäsarea bis Tripolis zusammen. Nun heißt es in R 3, 56, daß Petrus nach der Ordination des Zachäus zum Bischof von Cäsarea zwölf Presbyter und vier Diakone in ihr Amt eingesetzt hat. Das fehlt aber in der Parallelerzählung H 3, 72, wo nur von der Ordination des Zachäus die Rede ist. Um die hier zutage tretende Priorität dem Verfasser von R abzusprechen, könnte man allerdings einwenden, daß er diesen Zusatz von sich aus gemacht hat, zumal in H 3, 67, wenn auch in einem andern Zusammenhang, von Presbytern und Diakonen die Rede ist. Daß dies jedoch nicht der Fall ist, ergibt sich aus R 6, 15. Hier wird in wörtlicher Übereinstimmung mit dem Parallelabschnitt H 11, 31 erzählt, daß Petrus nach der Ordination des Maron (Maroones) zum Bischof von Tripolis zwölf Presbyter und Diakone eingesetzt und das Witweninstitut, von dem auch schon R 3, 56 die Rede war, geordnet hat. Es liegt auf der Hand: Der Verfasser von R hat sich sowohl in R 3, 56 als auch in R 6, 15 an eine Vorlage gehalten, die aber nicht H, sondern G war.

Ebenso beweist der Schluß der Simon-Geschichte (H 20, 11—23, vgl. R 10, 52—65), daß deren Verfasser nicht, wie Schwartz unterstellt, der Verfasser von H gewesen ist. Dieser Schluß ist in H, wie C. Schmidt a. a. O. S. 70 ff. ausführt, „unbedingt ein Fremdkörper; denn ein und derselbe Schreiber kann doch unmöglich vor den Disputationen den Simon, mit Athenodorus von Antiochien nach Laodicea kommen (H 16, 1) und dieselben beiden nach den Disputationen, wiederum von Antiochia auf der Flucht auftauchen lassen (H 20, 13)“.

„Wenn aber“, so folgert C. Schmidt mit Recht daraus, „H als Verfasser des Schlusses ausgeschlossen ist, so bleibt als einzige Möglichkeit nur die Annahme übrig, daß der Schluß aus der Feder des Verfassers von G geflossen ist, selbst wenn die Vermutung von Bousset“, die auch von Schwartz S. 169 geteilt wird, „sich bestätigen sollte, daß die Schlußerzählung von R durch Rufin aus einem Exemplar von H entnommen war.“

Ist aber der Verfasser von H in den Partien, die sich mit Simon befassen, vielfach sekundär, so kann er die Simon-Geschichte nicht von sich aus hinzugefügt haben. Und es ist ein Fehlschluß, wenn Schwartz aus dem Schweigen des Euseb über Simon die Folgerung zieht, daß die Simon-Geschichte in G gefehlt habe.

Wie aber steht es sonst noch mit diesem *argumentum e silentio*, auf das Schwartz das größte Gewicht legt? Wie Euseb (3, 38) die klementinische Schrift mit den Dialogen des Petrus und Apion als unecht und häretisch anführt, so nennt und charakterisiert er wiederholt (3, 3; 25, 6) ganz ähnlich Πράξεις Πέτρου. Aber obwohl diese uns

bekannte apokryphe Apostelgeschichte nur actus Petri cum Simone zum Gegenstand hat, geht Euseb an den erwähnten Stellen mit keinem Wort auf Simon ein. Und doch hat er, wie er an anderen Stellen (2, 1, 15) verrät, die Simon-Petrus-Legende gekannt. Sowenig daher sein Schweigen über Simon hier beweist, daß er Πράξεις Πέτρου nicht gekannt hat, in denen Simon als Gegner des Petrus nicht genannt war, so falsch ist der Schluß, den Schwartz aus dem Schweigen des Euseb bei der Erwähnung der klementinischen Dialoge des Petrus und Apion ziehen möchte. Sein Verhalten erklärt sich beidemal einfach dadurch, daß er, wie C. Schmidt a. a. O. S. 170 richtig sagt, „als wahrer Historiker derartige Romanschriften mit Geringschätzung beurteilt“.

Nicht nur nicht für, sondern gegen die Schwartzsche Apion-Petrus-Grundschrift spricht das, was Origenes von den Περίοδοι des Klemens berichtet. Mit Recht sieht Schwartz in dieser Schrift dieselbe, die Euseb in Händen hatte. Was aber ergibt sich zunächst aus ihrem Titel für seine Hypothese? Sie muß hauptsächlich von „Reisen“ erzählt haben. Nach H und R gehören zu diesen Περίοδοι 1. die Reisen des Petrus in Verfolgung des Simon von Cäsarea über Dora, Ptolemais, Tyrus, Sidon, Berytus, Byblus nach Tripolis, 2. die Reisen des Petrus als Mittelsmann der Wiedererkennungen im Klemensroman von Tripolis über Orthosia, Aradus, Balaneä, Paltus, Gabala nach Laodicea. Wie schon erwähnt, besteht zwischen diesen beiden Reisen der Unterschied, daß Petrus auf dem ersten Weg in Verfolgung des Simon auch Gemeinden gründet, während er auf den zweiten Weg daran nicht mehr denkt. Trotzdem sind beide Reisewege auf das geschickteste und glücklichste miteinander verbunden, indem sich an den ersten längs der phönizischen Küste von Süden nach Norden unmittelbar der zweite, ebenfalls längs der Küste und in der gleichen Richtung, anschließt. Sollten nun die Περίοδοι des Klemens nur von den Fahrten des Petrus über die Stationen des Klemensromans erzählt haben, dann waren sie keine πολυεπὴ καὶ μακρὰ συγγράμματα mehr, wie sie Euseb beschreibt, und hätten ihm wohl auch keinen Anstoß hinsichtlich der „apostolischen Orthodoxie“ geben können, da sich die heterodoxen Anschauungen nicht in diesem Teil der Klementinen vorfinden, sondern in dem vorhergehenden Teil, der die Fahrten des Petrus zur Verfolgung des Simon erzählt. Haben aber die Περίοδοι des Klemens mit diesen Fahrten begonnen, dann müßten sie nach Schwartz von Verfolgung nicht des Simon, sondern des Apion gehandelt haben. Das aber hat wenig Sinn, da es sich bei ihm nicht um einen Goeten und Pseudomessias, sondern nur um einen Grammatiker und Antisemiten handelt. Es paßt auch wenig zu der Inhaltsangabe bei Euseb, wonach lediglich Dialoge in Betracht kommen. So weist der Titel der klementinischen Schrift bei Origenes nicht auf eine Grundschrift, wie sie Schwartz sich vorgestellt hat, sondern auf die Grundschrift, die er bekämpft. Gegen die Apion-Petrus-

Grundschrift spricht aber auch das Zitat, das Origenes nach Philocalia 25 aus den Περίοδοι bringt und das sich fast wörtlich in R 10, 10 wiederfindet. Denn dieses Zitat aus dem 14. Buch der Περίοδοι ist nicht einem Dialog des Petrus und Apion, sondern, wie Origenes in Übereinstimmung mit R 10, 10 sagt, einem Gespräch des Klemens mit seinem Vater über die astrologische Genesis entnommen. Nur die Zitate des opus imperf. ad Mt 16, 16 und 24, 42, die wahrscheinlich auch, wie das der Philocalia, auf Origenes zurückgehen, führen nach ihren Parallelen in H und R auf Dialoge des Petrus und Simon, die nach Schwartz Dialoge des Petrus und Apion gewesen sein könnten. Jedoch die Zitate bei Hieronymus (Clemens in Periodis), die ebenfalls aus Origenes geschöpft sind, sich aber weder in H noch in R wiederfinden, müssen ursprünglich in einem Zusammenhang mit der Familiengeschichte des Klemens gestanden haben und kommen für Petrus-Simon- (bzw. Apion-) Dialoge nicht in Betracht. Jedenfalls haben solche Dialoge keineswegs den Hauptteil der klementinischen Urschrift ausgemacht.

Wie aber ist Euseb zu seiner Inhaltsangabe gekommen?

Nach H 4, 7—6, 25 hat in Tyrus ein Gespräch über die griechische Mythologie stattgefunden, in dem Klemens mit Nicetas und Aquila sowie Apion mit Annubion, Athenodorus und dreißig andern Genossen des Simon als Gegner auftreten. In R 10, 17—51 wird ein Gespräch gleichen Inhalts, z. T. auch gleichen Wortlauts berichtet — jedoch nicht in Tyrus, sondern in Laodicea —, worin sich Petrus mit Klemens, Nicetas und Aquila sowie ein Greis, der Vater der drei Brüder, gegenüberstehen, während erst nach dessen Beendigung Apion und Annubion eintreffen (R 10, 52, Athenodorus wird R 10, 59 und 65 erwähnt). Im großen Ganzen liegt dieses Gespräch bei H in ursprünglicherer Fassung gegenüber R vor, wo übrigens auch einzelne originale Notizen stehen, wie z. B. in R 10, 24 über das Grab des Herkules, oder in R 10, 26 über die Metamorphose der Andromeda, der Danae und des Hyacinthus (vgl. H 5, 13. 15. 17). Doch steht es nicht in H, sondern in R an seinem richtigen Platz, u. zw. als letztes der drei großen Gespräche über 1. das zufällige Weltgeschehen R 8, 7 ff.; 2. die astrologische Genesis R 9, 3 ff.; 3. die griechischen Göttersagen R 10, 5 ff. Mögen sie, wie die quellenkritische Forschung nachgewiesen zu haben glaubt, auf eine (christlich überarbeitete?) Apologie des Judentums wider die angegebenen heidnischen Lehren zurückgehen oder nicht, so bilden sie jedenfalls eine literarische Einheit, wie dies auch die Disposition H 15, 5 andeutet. In G aber werden diese drei Gespräche so dargestellt gewesen sein, daß sozusagen unter dem Vorsitz des Petrus und unter Teilnahme des Greises zuerst die Brüder Nicetas und Aquila mit dem Epikureer Athenodorus über das zufällige Weltgeschehen und mit dem Astrologen Annubion über die astrologische Genesis, zuletzt aber Klemens mit dem Grammatiker Apion über die griechischen Göttersagen dis-

putiert haben. Da in diesen Gesprächen — die, nebenbei bemerkt, erneut beweisen, daß G noch andere Dialoge als die von Euseb genannten enthalten hat —, Petrus die Hauptperson, Apion aber der zuletzt auftretende Gesprächsgegner war, hat Euseb die klementinische Urschrift als ein wort- und umfangreiches Werk, das Dialoge des Petrus und Apion enthalte, charakterisiert.

Aus dem allen aber ergibt sich, daß die Grundschrift, die Schwartz aus seiner Exegese dieser Bemerkung des Euseb gewonnen hat, eine imaginäre Größe ist, die weder vor dem Zeugnis des Origenes noch vor dem in H und R vorliegenden Textbefund bestehen kann. Es wird daher trotz seinen unzeitgemäßen Beobachtungen sein Bewenden bei der Grundschrift haben, wie sie von mir, von Einzelheiten abgesehen, unter der Zustimmung aller Kritiker und Forscher, die sich damit beschäftigt haben, auf Grund von H und R wiederhergestellt worden ist.

Wie aber steht es mit der ebenfalls von Schwartz bekämpften „Quellenschriftenhypothese“, insbesondere mit meiner Rekonstruktion der K. Π.? Schwartz will — ebenfalls im Gegensatz zu allen Kritikern und Forschern — auch hiervon nichts wissen. Alles, was man in K. Π. gesucht habe, sei das Phantasieprodukt des Verfassers von H, der damit bei seinem Großstadtpublikum Sensation habe erregen wollen. Zu diesem Zweck habe er auch den Brief des Petrus an Jakobus und die sog. Contestatio verfaßt und seiner Redaktion von G vorangestellt. Der Verfasser von R aber, vorsichtiger als der von H, habe an ihre Stelle den Brief des Klemens an Jakobus gesetzt und die anstößigsten Stücke in H gemildert, aber zugleich die Fiktion von den Reden des Petrus erweitert und aus dem H 1, 20 erwähnten einen τόμος dieser Reden zehn Bücher herausgesponnen. Diese hätten, wie es sich für jeden, „der eine auch nur bescheidene Kenntnis der antiken literarischen Formen und Mittel hat“, von selbst verstehe, nie existiert. Das Inhaltsverzeichnis R 3, 75 sei ein πλάσμα von Anfang bis Ende.

Um zunächst auf diese Fiktionshypothese einzugehen, so sagt Schwartz mit ihr nichts Neues. Schon Cotelerius-Clericus, Patr. app. I 1724 p. 558 not., hat die Frage aufgeworfen, und sie ist seitdem in der pseudoklementinischen Literatur ausreichend erörtert worden, ob diese zehn Bücher jemals existiert haben.

Aber darf nicht mit demselben Recht die Frage gestellt werden, ob nicht der Verfasser von R bzw. G diese zehn Bücher deshalb anführt, weil sie ihm wirklich vorgelegen haben? Solche Bücherangaben können, aber müssen nicht immer Schwindel sein. Und ich halte nach wie vor das, was R 3, 75 ausführt, nicht für ein πλάσμα.

Hätte der Verfasser von R 3, 75 die hier genannten Bücher aus dem H 1, 20 (vgl. R 1, 17) erwähnten einen Buch von dem wahren Propheten herausgesponnen, warum führt er sie nicht schon an dieser Stelle

(R 1, 17) oder am Ende seines Werkes, sondern gerade am Ende des dritten Buches an? Die Antwort, die ich voraussetze, ist die, daß er in den drei ersten Büchern, und nur in ihnen, das verarbeitet hat, was nach R 3, 75 der Inhalt seiner Vorlage war. Aber wichtiger als diese Frage ist die weitere, wie der Verfasser von R 3, 75 dazu gekommen ist, als Inhalt dieser zehn Bücher nicht bloß das anzugeben, was er selbst in R 1—3 so oder so berührt oder ausgeführt hat, sondern auch anderes, was nicht in R, sondern in H zu finden ist. So gibt er als Inhalt des ersten Buches zwei Abhandlungen an: 1. *de vero propheta*, 2. *de proprietate intelligentiae legis secundum id quod Moysi traditio docet*. Was aber diese zweite Abhandlung anlangt, so erwähnt er wohl R 1, 22 vorübergehend, daß Petrus begonnen habe, dem Klemens *singula de his quae in quaestione esse videbantur legis capitulis auseinandersetzen*, und ebenso R 1, 74, daß er ihm dargelegt habe: *praecipue, quod est in fide maximum, de vero propheta... tum etiam scriptae legis per singula quaeque capitula secretiorem tibi intelligentiam patefeci*. Tatsächlich hat jedoch Petrus zwischen R 1, 22 und 1, 74 nur Ausführungen über den wahren Propheten, aber nicht über die einzelnen Kapitel des Gesetzes und ihren Geheimsinn gemacht. Dagegen finden sich diese Ausführungen in H 2, 38—52; 3, 2—10 u. zw. im Anschluß an ganz dieselbe Situation, wie sie in R 1, 22 geschildert wird, nämlich an den auch in H 2, 36 u. 37 erwähnten Aufschub einer Disputation mit Simon. Zur Erklärung dieses Sachverhalts reicht keinesfalls die Annahme aus, daß der Verfasser von R 3, 75 die hier erwähnten Bücher und deren Inhalt aus H 1, 20 (R 1, 17) herausgesponnen habe. Vielmehr muß daraus geschlossen werden, daß er dabei rekapitulieren wollte, was in R 1—3 bzw. in H 2, 36—3, 10, d. h. in G gestanden hat.

Das gleiche gilt von den übrigen R 3, 75 erwähnten zehn Büchern, deren Inhalt sich teils ausführlicher, teils andeutungsweise in R 1—3 bzw. in H 1—3 u. 17—20, 10 wiederfindet. Diese zehn Bücher sind also keine bloße Fiktion, sondern es liegen ihnen Ausführungen zugrunde, wie sie in G sich vorgefunden haben müssen.

Aber sind sie nicht vielleicht insofern eine Fiktion, als sie die Vorstellung erwecken wollen, als ob G aus zehn Büchern bestanden habe, die Klemens nach den Reden des Petrus niedergeschrieben und an Jakobus geschickt habe? Dazu ist zunächst zu bemerken, daß G nach dem obenerwähnten Zitate des Origenes mindestens vierzehn, also jedenfalls mehr als zehn, Bücher gehabt und, wie wir aus dem Befund bei H und R ersehen, neben theologischen und philosophischen Stoffen, wie sie in den R 3, 75 angeführten Büchern genannt werden, auch Erzählungsstoffe, die hier nicht genannt sind, gebracht und jene theologischen und philosophischen Stoffe nicht in der R 3, 75 vorausgesetzten Form von Abhandlungen, sondern in der auch durch Euseb bezeugten Form

von Dialogen dargestellt hat. Hat demnach der Verfasser von R 3, 75 das, was er über jene zehn Bücher sagt, sich weder aus den Fingern gezogen noch aus G zusammengestoppelt, so bleibt nur die Annahme übrig, daß er es in der Tat einem systematischen Werk theologischen und philosophischen Inhalts, das in zehn Bücher geteilt war, entnommen hat.

Dazu kommt aber weiter, daß das, was in R 3, 75 als Inhalt angegeben ist, nicht nur in R und H wiedergefunden, sondern daß diese zehn Bücher auf Grund dieser Inhaltsangabe aus H und R wiederhergestellt werden können, wie ich dies a. a. O. S. 84—124 im einzelnen dargelegt habe, und daß gerade sie und nur sie die jüdisch-christlichen, antipaulinischen, gnostischen Ideen und Spekulationen enthalten, die für die Pseudoklementinen charakteristisch sind; so die Lehre von dem wahren Propheten, der zuerst in Adam, zuletzt in Christus erschienen ist und die Identität des Christentums mit der Urreligion gewährleisten soll; so die Verwerfung des Opferkultus und damit im Zusammenhang die Unterscheidung von falschen und wahren Perikopen im mosaischen Gesetz; so die Unterscheidung zwischen männlicher und weiblicher Prophetie und die Verwerfung der alttestamentlichen Propheten; so die antipaulinische Polemik, die wie auch die Polemik gegen das alttestamentliche Priester- und Prophetentum in dem eigenartigen Syzygienkanon zum Ausdruck kommt.

Nötigt schon diese Feststellung zur Annahme eines Schriftwerks, auf das sich R 3, 75 bezieht, so führen darauf auch der Brief des Petrus an Jakobus und die mit ihm verbundene Contestatio hin. Denn wie sie in ihrem Lehrgehalt aufs engste mit dem übereinstimmen, was der Lehrgehalt jener zehn Bücher gewesen ist, so weisen sie ausdrücklich auf Bücher τῶν Πέτρου κηρυγμάτων hin, die Petrus dem Jakobus gesandt habe und als Geheimbücher nur erprobten Juden bzw. Judenchristen gegeben werden dürfen.

Nun aber ergibt eine genauere Untersuchung dieser K. Π., wie ich sie zuletzt bei E. Henckes, Neutestamentliche Apokryphen, 1924, S. 151 bis 163 angestellt habe, daß sie — unter Ausscheidung zweier Bücher, die ihrer Form und ihrem Inhalt nach ursprünglich nicht zu dieser Geheimschrift gehört haben können —, nicht nur im engsten Zusammenhang untereinander stehen, sondern auch eine in sich geschlossene Abhandlung darstellen, die auf Grund der Offenbarung des wahren Propheten eine Geheimlehre von Gott und der Welt bietet. (Vgl. auch meine Ausführungen über Inhalt, Gedankengang und Charakter der K. Π. in meinem Buch a. a. O. S. 113—151.) Damit ist aber auch zugleich, wie ich a. a. O. S. 124 sagte und hier noch einmal wiederholen muß, endgültig die Unhaltbarkeit der Fiktionshypothese dargetan, welche die Existenz der in R 3, 75 angegebenen Bücher leugnen möchte.

Da Schwartz auf die längst erledigte Fiktionshypothese wieder zurückgreift und die hier bezeugten K. Π. nicht als Quellenschrift der Pseudoklementinen anerkennt, sieht er sich gezwungen, deren eigenartige und als häretisch empfundene Ideen dem Verfasser von H zuzuschreiben. Ich verstehe zwar nicht, warum er sie nicht dem Verfasser seiner Apion-Petrus-Grundschrift unterstellt, da doch schon dieser nach dem Urteil Eusebs den reinen Charakter der apostolischen Rechtgläubigkeit nicht bewahrt hat, wie Schwartz mit Nachdruck hervorhebt. Ich möchte ihm auch zugeben, daß ein Literat, wie ihn Schwartz schildert, auch noch am Ende des vierten Jahrhunderts, zumal im syrischen Antiodien, solche Ketzereien sich zu eigen machen und öffentlich aussprechen konnte. In ähnlicher Weise habe ich ihn als einen Arianer syrischer Nationalität charakterisiert, „dessen Theologie sich mit den judenchristlich-gnostischen Anschauungen, wie sie in den K. Π. und der klementinischen Grundschrift vorliegen, ebenso geistesverwandt, wie der Orthodoxie gegenüber fremd gefühlt und der in dem judenchristlich-gnostischen System der Klementinen eine Lösung des großen christologischen Problems zu finden gemeint hat“. Also auch nach dieser Seite sagt Schwartz nichts wesentlich Neues. Doch kann ich mir nicht vorstellen, wie ein derartiger Schriftsteller von sich aus auf Anschauungen gekommen sein soll, die auf Auseinandersetzungen hinweisen, wie sie sich, sei es schon innerhalb des Judentums oder Judenchristentums, sei es zwischen Judentum und Christentum, abgespielt haben. Ich nenne hier nur die Unterscheidung falscher und echter Perikopen im mosaischen Gesetz, die Frage der Beibehaltung oder Abschaffung des alttestamentlichen Opferkults, die Verwerfung der alttestamentlichen Propheten und des neutestamentlichen Propheten Johannes des Täufers, die kritische Einstellung zu den kanonischen Evangelien (s. u.) und zu Paulus. Das sind alles Anschauungen, die auf eine Zeit zurückführen, in der das Judentum und Judenchristentum noch „ein wichtiger Faktor in der Formung und Ausbildung der Kirche“ gewesen ist. Schwartz selbst betont mit Recht, daß es das später nicht mehr gewesen ist.

Wenn ich in diesem Zusammenhang auf verwandte Anschauungen des Elchasaismus hingewiesen habe, so weiß ich wohl, daß sie nur in einer wenig bedeutungsvollen judenchristlich-synkretistischen Täufersekte vertreten worden sind (vgl. meinen Aufsatz darüber in Harnack-Ehrung 1921, S. 87—104), wie auch die Ideen der K. Π. auf eine derartige Sekte beschränkt geblieben sind und erst durch ihre Berufung auf die Autorität des Jakobus und Petrus (vgl. Ep. Petr. ad Jac.) ihre Bedeutung erhalten haben. Aber die geistige Verwandtschaft mit dem Elchasaismus gibt einen deutlichen Hinweis, wo und wann jene judenchristlich-synkretistischen Ideen vorhanden gewesen sind. Ist es nun ein Zufall oder besteht nicht vielmehr hier ein innerer Zusammenhang, wenn nach dem Zeugnis nicht nur des Epiphanius,

der trotz seiner persönlichen Kenntnis des Elchasaismus auch Reminiscenzen aus seiner Lektüre der Pseudoklementinen in seine Darstellung verwoben haben mag, sondern auch anderer Kirchenväter, wie des Hippolyt und Origenes, der Stifter und die Anhänger dieser Täufersekte in gleicher Weise am A. und N. T. Kritik üben (vgl. Origenes bei Euseb. K.G. 6, 38 ἀθετεῖ τινα ἀπὸ πάσης γραφῆς . . . τὸν ἀπόστολον τέλεον ἀθετεῖ; Methodius conviv. 8, 10 ed. Bonwetsch S. 93, 7, wonach οἱ περὶ τὸν Ἐλχασαῖον auch an den Propheten Kritik üben), ebenso den Opferkult verwerfen und die Taufe verlangen (vgl. das Zitat aus dem Buch des Elchasai bei Epiphanius 19, 3 τέκνα, μὴ πρὸς τὸ εἶδος τοῦ πυρὸς πορεύεσθε . . . πορεύεσθε μᾶλλον ἐπὶ τὴν φωνὴν τοῦ ὕδατος), außerdem — hierin zeigt sich beidemal ein heidnischer Einfluß —, am fließenden Wasser stehend, die kosmischen Elemente (nach cont. 2, 4 sind es vier, nach Elchasai sieben) als Zeugen anrufen? Hält man sich gegenwärtig, daß der Elchasaismus am Anfang des zweiten Jahrhunderts in Syrien entstanden ist und noch hundert Jahre später hier und in Rom existiert hat, so wird man die Wiederkehr derselben eigenartigen Anschauungen in den Pseudoklementinen wohl auf den Verfasser einer Quellenschrift der Pseudoklementinen, die zu derselben Zeit und in derselben Gegend entstanden und noch hundert Jahre später vorhanden gewesen ist, aber nicht auf einen noch so phantasiebegabten Literaten des vierten Jahrhunderts zurückführen müssen. Dazu kommt, daß ganz ähnliche Anschauungen auch sonst in jüdischen und judenchristlichen Kreisen älterer Zeit gang und gebe gewesen sind. So bestanden nach Epiphanius (haer. 18, 19) in Ostjordanland jüdische Sekten, von ihm Nasaräer, Ossäer und Sampsäer genannt, die am Pentateuch Kritik übten und den Opferkult verwarfen. In dem Kapitel über die Ebionäer redet derselbe Epiphanius (haer. 50, 16) von ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου, worin ebenfalls gegen den jüdischen Opferkult sowie gegen Paulus polemisiert wurde. Nach Irenäus (haer. I, 26, 2) aber nahmen Ebionäer, wie auch er diese judenchristlichen Sekten nennt, eine Stellung gegenüber den prophetischen Schriften ein, die mit der großkirchlichen nicht übereinstimmt, gebrauchten nur ein Evangelium und verwarfen den Apostel Paulus. In diesen Kreisen ist demnach der Sitz im Leben für die konforme Gedankenwelt der Pseudoklementinen, aber nicht im Hirn eines christlichen Schriftstellers nachkonstantinischer Zeit.

Verliert damit die Schwartzsche Hypothese den letzten Rest von Wahrscheinlichkeit, so fällt sie völlig in sich zusammen, wenn man die Benutzung und Zitierung der a.- und n.t.lichen Schriften in H und R untersucht. (Vgl. mein Buch a. a. O. S. 259—366). Wie ist es möglich, daß ein und derselbe Verfasser (H) Zitate aus den verschiedenen Büchern des A. T.s, auch aus den prophetischen, und zwar nach dem Text der LXX bringt, daß er aber ausgerechnet an den Stellen, in denen nach meinen Darlegungen die K. II. zutage treten, in völliger

Übereinstimmung mit ihrer grundsätzlichen Einstellung zum mosaischen Gesetz und zur alttestamentlichen Prophetie nur die fünf Bücher Moses und nie die prophetischen Bücher und jene nicht nach der LXX, sondern nach einer andern Übersetzung (des Symmachus?) oder nach dem hebräischen Text anführt? Kann ein Verfasser, zumal wenn er am Ende des vierten Jahrhunderts geschrieben hat, das A.T. so verschieden benutzt und zitiert haben? Oder verrät er nicht damit unzweideutig, daß er fremdartiges schriftliches Material verwertet hat? Und wie kommt es, daß er in denselben Partien, in denen das A.T. nur in beschränkter Auswahl und ohne Kenntnis der LXX gebraucht wird, zwar gegen Stellen in den paulinischen Briefen polemisiert, aber zur Begründung nur Stellen aus den synoptischen Evangelien, insbesondere Mt., und in einer vom kanonischen Text abweichenden, mit dem Ebionäerevangelium (Evangelium der Zwölf) übereinstimmenden Wortlaut bringt, dagegen in anderen Abschnitten Kenntnis auch der übrigen n.t.lichen Bücher verrät und die synoptischen Evangelien in größerer oder geringer Übereinstimmung mit dem kanonischen Text anführt? Derselbe Sachverhalt und Schriftgebrauch findet sich in R, wenn auch der Verfasser sich vielfach mehr dem kanonischen Text angepaßt hat. Mit diesen Hinweisen möchte ich nicht die Richtigkeit meiner Quellenkritik unter Beweis stellen. Wohl aber darf ich daraus den Schluß ziehen, daß der Verfasser von H bzw. G nicht der selbständige Autor ist, als den ihn Schwartz hinstellt, sondern eine Schrift benutzt hat, in der ein anderer Gebrauch und Text des A. und N.T.s vorliegt, als sonst in H bzw. G.

Nach alledem wird die „Grund- und Quellenschrifthypothese“, gegen die Schwartz ankämpft, in der Tat die „längere Dauer“ haben, die er ihr a. a. O. S. 151 Anm. 1 in Aussicht stellt. Es liegt daher kein Grund vor, die bisherigen, nicht nur auf die Traditionsgeschichte, sondern auch auf H und R selbst, sehr sorgfältig eingehenden Untersuchungen hinter eine Hypothese zurückzustellen, die nicht etwa, wie H. L i e t z m a n n in seiner kürzlich erschienenen Geschichte der Alten Kirche S. 191 meint, auf tiefer eindringenden Untersuchungen, sondern letztlich auf einer nicht einwandfreien Exegese einer Stelle bei Euseb fußt.

Abgeschlossen am 31. Januar 1935.
