



Adolf Harnack

Der Brief des Ptolemäus an die Flora : Eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrhundert

In:

Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. – Berlin: Verlag der Königlich Akademie der Wissenschaften (in Commission bei Georg Reimer)

Jahrgang 1902 : Erster Halbband (Januar bis Juni)

S. 507-545

Persistent Identifier: [urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-41749](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:kobv:b4-opus4-41749)



Der Brief des Ptolemäus an die Flora.

Eine religiöse Kritik am Pentateuch im 2. Jahrhundert.

VON ADOLF HARNACK.

1.

Um den Eindruck zu ermessen, den das Alte Testament auf die griechisch-römische Welt gemacht hat, als es ihr in griechischer Sprache gebracht wurde, müssen wir versuchen uns vorzustellen, welches Aufsehen heute dieses Buch unter uns erregen würde, wenn es zum ersten Male auftauchte. Freilich — was wir geworden sind, das sind wir auch dem Alten Testament schuldig, und so ist es fast unmöglich, mit der Phantasie eine künstliche Unwissenheit zu erzeugen. Auch würde uns das Buch, wenn es heute auftauchte, in einer ganz anderen Verfassung des Geistes treffen, als die der Griechen vor 2000 Jahren war. Dennoch — so viel können wir sagen —, der Philologe, der Philosoph, der Historiker, der Fromme und der Unfromme in jedem Culturlande würden Alles fahren lassen, was sie eben beschäftigt, und würden ihre Zeit und ihr Interesse ganz diesem Buche widmen, sich glücklich preisend, es erlebt zu haben.

War es in der griechisch-römischen Welt anders? Wir kennen nur Bruchstücke aus der Receptionsgeschichte des Alten Testaments: aber wir kennen das schliessliche Ergebniss: jene Welt hat sich dem Buch unterworfen, freilich nicht dem Judenthum, sondern dem Christenthum; aber eine christliche Propaganda ohne das Alte Testament ist undenkbar, oder vielmehr — die Geschichte hat über sie geurtheilt: die christlichen Parteien der Gnostiker und Manichäer, die es im 2., 3. und 4. Jahrhundert versucht haben, sich im Widerspruch zu diesem Buch zu behaupten, sind sämmtlich untergegangen.

2.

Zwischen Annahme und Verwerfung, gläubiger Anerkennung des Buchstabens und Verdammung eines ganzen Buches als Teufels- und Lügenwerk, liegen viele Stufen, unendlich viele, wenn das Buch so

weitschichtig und complicirt ist wie das Alte Testament und dabei die Religions- und Culturgeschichte eines Jahrtausends abstrahlt. War doch das Buch im eigenen Heimatlande eine künstliche Schöpfung bereits in dem Momente, in dem es geschaffen wurde. Die Kritik folgte ihm nicht nur auf dem Fusse: überholt, antiquirt waren längst grosse Bestandtheile. In der Sammlung erschienen sie allerdings sämmtlich als heilig, und göttliche Autorität legte sich wie ein greller Lichtschein auf Alles: die ursprünglichen Farben schwanden, und nur Conturen blieben übrig. Aber auch das geblendete Auge sah noch zu Vieles, was unerträglich und unglaublich schien. Neben die geheime directe Kritik trat von Anfang an im Judenthum die offene indirecte: die allegorische Erklärung ist nichts Anderes als indirecte Kritik — Kritik, welche an die Form glaubt, aber nicht an den Inhalt, an die Autorität des Gesetzgebers, aber nicht an die Autorität seines Gedankens.

Die Autorität des Gesetzgebers — das Buch bestärkte sie, wenn sie noch einer Bestärkung bedurfte. Der Eindruck des Ganzen war überwältigend: es gehörte viel dazu, sich ihm zu entziehen. Dennoch, wie gesagt, Kritik, und Kritik von jeder Art, hat im Judenthum von Anfang an nie gefehlt: ja dieses complexe Buch forderte in einzelnen Ausführungen selbst zu ihr auf. Kritisirten die Propheten nicht den Cultus? Kritisirte die Gerechtigkeit nicht die Gewalt und die Ceremonie, das Innere nicht das Äussere? Es gab im Judenthum neben der grossen Schaar derer, die den Buchstaben des Buches nahmen wie er lautete und künstlich die Widersprüche versöhnten. Solche, die es zwar auch als Einheit gelten liessen, aber es concentrirten und allegorisirten. Es gab aber auch Solche, die einzelne Theile zurückstellten, für antiquirt erklärten, ja ausschieden und auf einen fremden Geist zurückführten. Das ganze Opferwesen entsprach eigentlich der religiösen Stufe nicht mehr, die man bereits erreicht hatte, und auch das sittliche Niveau lag zum Theil höher als manche Geschichten und Anordnungen, die das Buch enthielt. Als das Alte Testament, bald nach seiner Schöpfung, den Griechen in ihrer Sprache zugeführt wurde, kamen die verschiedenen Beurtheilungsweisen sofort mit zu ihnen hinüber.

3.

Was hatten die Griechen dem Alten Testament an die Seite zu stellen? Seine ältesten Theile reichten nach dem Selbstzeugniss des Buches in die Zeit zurück, da Homer noch nicht gesungen hatte. Es erschien durch und durch »philosophisch«; denn es lehrte ein geistiges Princip, den Vater des Alls. Es umfasste einen Schöpfungsbericht, der allen gleichartigen Berichten weit überlegen schien, und eine Ur-

geschichte der Menschheit, die bekannte Überlieferungen theils bestätigte, theils deutete, aber viel detaillirter und einheitlicher war als sie. Es enthielt in den zehn Geboten ein Gesetz, welches durch seine Einfachheit und Grossheit den erhabensten Gesetzgeber verrieth, und vor Allem — es wies nicht nur einzelne göttliche Orakel auf, sondern gab sich als die glaubwürdige Urkunde stetiger, die ganze Geschichte hervorrufender und begleitender Offenbarungen der Gottheit. Alles in ihm schien gottgewirkt — prophetisch in der Fülle der Weissagung zukünftiger Ereignisse und in der rückwärts gewendeten Erzählung der Vergangenheit. Durch den unerschöpflichen Reichthum des Stoffes endlich, seine Mannigfaltigkeit, Vielseitigkeit und Extensität, erschien es wie ein litterarischer Kosmos, eine zweite Schöpfung, der Zwilling der ersten. Dies war sogar der stärkste Eindruck: dass dies Buch und das Weltganze zusammen gehören und dem gleichen Urtheile unterliegen, war die verbreitetste Meinung unter den Griechen, die von dem Alten Testamente berührt waren. Mochten sie über das Buch noch so verschieden denken — dass es eine Parallelschöpfung zur Welt sei, so gross und umfassend wie sie, und dass beide Grössen auf einen Urheber zurückgehen, erschien als das Sicherste. Über welches andere Buch ist jemals in der Geschichte von denkenden Menschen ein ähnliches Urtheil gefällt worden!

Aber keineswegs war die Anerkennung, dass hier der Höhepunkt alles Guten und Göttlichen gegeben sei, bei den Griechen eine ungetheilte. Auch Solche, die einen lebhaften und bleibenden Eindruck von der Grösse des Buches erhalten hatten, schlossen nicht die Augen gegenüber seinen Schwächen. Bemerkte selbst der Jude die mangelnde Einheit und das Zurückgebliebene und Bedenkliche einzelner Theile, wie viel mehr der Grieche! Was er von Plato gelernt hatte, was in einer langen Entwicklung der Religionsphilosophie und der Naturerkenntniss erarbeitet worden war, war an vielen Punkten erhabener und einleuchtender als das, was jenes Buch enthielt. Rückständig und sittlich bedenklich schien Manches in ihm, dazu unzusammenhängend und widerspruchsvoll. Sah man näher zu, so schienen zwei, ja drei und noch mehr Religionssysteme und Weltauffassungen in ihm verflochten und verschlungen zu sein. Zwar noch zeigte sich für den, dem der unendliche Werth des Buches als eines Ganzen nicht zweifelhaft war, ein Ausweg: man muss das Niedere nach dem Höheren erklären: man muss es durch die Kunst der Interpretation auf das obere Niveau heben und so die Einheit herstellen: man muss in dem Particularen das Symbol des Universellen, in dem minder Guten das des Höchsten erkennen. Diese Kunst war ja längst ein wissenschaftlicher Besitz, und mit ihrer Hülfe hatte man gelernt, die Revolutionen

der eigenen Religionsgeschichte nachträglich zu beseitigen und das beruhigende Semper idem zu erweisen. Aber nicht Alle vermochten diesen Weg zu betreten. Der Buchstabe sträubte sich als Mythos und Symbol zu gelten; er wollte sein, was er war und wie er lautete; aber dann war er minderwerthig und sicher nicht Ausdruck und Ausdruck des Höchsten, des Guten. Doch wie? Ist denn die Welt selbst in ihrer Totalität von absolutem Werth und reiner Ausdruck des Höchsten, des Guten? Gewiss nicht! Sie ist nur Abstrahlung desselben und ein Gemisch zugleich. Dunkle Gewalten kreuzen sich in ihr mit hellen Strahlen, und breit macht sich ein Mittleres geltend, zu gut, um für schlecht, und zu schlecht, um für gut gehalten zu werden. Kann also das Buch unmöglich das Buch des höchsten Gottes sein, so wird es die Hervorbringung und zweite Schöpfung eines mittleren Wesens, des Welterschöpfers, sein.

Das war das letzte Resultat der Bemühungen solcher Kritiker, die so zu sagen von der elementaren Grösse des Buches überzeugt waren, nicht aber von seiner religiösen Absolutheit und sittlichen Unübertrefflichkeit. Ihnen standen die Allegoristen gegenüber, die Alles nach der absoluten Idee der höchsten Gottheit in dem Buche deuteten.

4.

Die christliche Propaganda begann, und damit trat das Alte Testament unter die denkbar complicirtesten Bedingungen. Die Probleme thürmten sich über einander; es schien unmöglich, ihrer Herr zu werden, geschweige eine für Alle befriedigende Lösung zu finden. Die Hauptschwierigkeit lag in Folgendem: den Griechen, welche Christen geworden, war in Jesus Christus die Offenbarung des höchsten Gottes aufgegangen, und sie waren nun überzeugt, einen sicheren Maassstab zu besitzen, um alle früheren Hervorbringungen der Religion zu werthen. Wo man nur immer diesen Maassstab anlegte, da erschien die frühere religiöse Überlieferung als inferior, also auch das Alte Testament. Aber Jesus Christus selbst hatte das Alte Testament für die Schrift Gottes erklärt. Also hatten die Allegoristen Recht, die überall in der Schrift das Niedere nach dem Höheren umdeuteten. Allein die Mehrzahl der Missionare Jesu verwarf das ganze Ceremonialgesetz, Beschneidung, Opfer, Speisegesetze, Sabbath und Festtage. Also schienen die Recht zu haben, welche in dem Buche Unterscheidungen vornahmen und Einiges verwarfen, Anderes aber gelten liessen. Endlich dieselben Missionare oder andere erklärten, das ganze Buch sei ein Buch leuchtender Schatten, nicht mehr; das Höchste und Letzte sei überhaupt nicht in ihm enthalten; die Schatten aber seien werthlos

geworden, nachdem die Sache selbst erschienen sei. Also durften die sich ihrer Erkenntniß rühmen, welche das Buch für die Hervorbringung einer mittleren geistigen Potenz hielten und es nur in eine indirecte Beziehung zur absoluten Religion und zum absoluten Gott setzten. Wo lag nun die Wahrheit — bei den Allegoristen oder bei denen, die das Buch zertheilten, oder bei denen, welche es auf eine mittlere Stufe stellten? Über diese Frage ist 150 Jahre lang auf's lebhafteste in der Christenheit gestritten worden, und dann noch 200 Jahre, und selbst in der byzantinischen Reichskirche setzte sich der Kampf im Verborgenen fort. In dem Streit ist gleich Anfangs — und diese Meinung ist niemals ganz ausgestorben — auch eine radicale These aufgestellt worden: das Alte Testament sei vom Teufel, von demselben Teufel, der die Welt hervorgebracht habe; was Gutes an dem Buch scheint, sei nur Schein, in Wahrheit sei Alles in ihm schlecht, lügenhaft und tödtlich. Wie darf man den Vater Jesu Christi, den Gott der Liebe und Barmherzigkeit, mit dem Rache schnaubenden, Böses sinnenden Jehovah identificiren! Jesus selbst hat daran am wenigsten gedacht; Sprüche, die das Gegentheil besagen, sind entweder falsch verstanden worden oder gefälscht.

Diese These zeigt den übermächtigen Eindruck, den die Person und das Wort Jesu auf die Griechen gemacht hatte. In seinem Namen verwarfen sie das Alte Testament; in seinem Namen überhäuften sie ein Buch mit Schmähungen, welches er so hoch gehalten hatte.

Die grosse Kirche, d. h. die Mehrzahl der Christenheit, hat gegen Ende des 2. Jahrhunderts eine Lösung gefunden und vorgeschrieben, die uns heute einfach erscheint, weil wir uns an sie gewöhnt haben, die aber in Wahrheit sehr künstlich und complicirt ist. Bis es aber so weit kam, herrschten auch unter denen, die in den meisten anderen Punkten eines Sinnes waren, in Bezug auf das Alte Testament grosse Verschiedenheiten. Fast jeder altchristliche Schriftsteller aus der Zeit vor dem Ende des 2. Jahrhunderts, dessen Werke auf uns gekommen sind, hat über das Buch eine andere Theorie besessen: Paulus hat eine andere als der Verfasser des Hebräerbriefs, dieser eine andere als der 4. Evangelist, dieser eine andere als Pseudobarnabas, Pseudobarnabas eine andere als Justin. Einig sind sie freilich darin, dass das Buch vom höchsten Gott selbst sei, aber über diese These hinaus ist keine Übereinstimmung mehr zu finden. Und diese These selbst war bestritten, nicht nur von jenen Radicalen, die das ungefüge Buch los sein wollten, sondern auch von solchen Christen, die es mit wirklicher Pietät betrachteten. Die grosse Kirche begann zwar seit der Mitte des 2. Jahrhunderts solche Christen aus ihrer Gemeinschaft auszuschliessen, welche das Alte Testament von Jesus Christus und seinem Vater zu

unterscheiden lehrten; aber sie besass keine sicheren Mittel, um die Verbreitung dieser Überzeugung zu verhindern. Gerade die tiefsten christlichen Denker aus den Griechen, die sich seit etwa 130 der Christenheit angeschlossen hatten, sahen sich ausser Stande, der Lehre zu folgen, dass das Alte Testament eine directe Hervorbringung des Gottes sei, den sie durch Jesus Christus kennen gelernt hatten. Obgleich philosophisch gebildet und eben deshalb auch Allegoristen, verbot ihnen doch ihr Wahrheitssinn, hier die Allegorie anzuwenden und mit ihrer Hülfe den ganzen Inhalt des Alten Testaments zu sublimiren und auf die höchste Stufe zu erheben. Ein Buch, dessen Religion nicht wesentlich über die Sphäre der Gerechtigkeit hinausgeht, welches einen rachsüchtigen Gott lehrt, welches anthropomorphistische Vorstellungen von der Gottheit enthält, welches plumpe Ceremonien anordnet, die festzuhalten in der Gemeinde Jesu verboten ist, kann nicht die Offenbarung des allmächtigen und guten Geistes sein. Dazu: eine befriedigende und einheitliche Welt- und Religionsgeschichte, in der Jesus Christus, und nur er, als der Erlöser erscheint, kann nur gewonnen werden, wenn man den Muth hat, ihn vom Alten Testament zu trennen. Zahlreiche christliche Secten neben der grossen Kirche bildeten sich im Zeitalter der Antonine. Die Forderung, das Alte Testament und das Evangelium qualitativ zu unterscheiden und den Maassstab, den die Worte Christi boten, wirklich zu benutzen, war eins ihrer Hauptmerkmale. In der Energie, mit welcher sie die kirchliche These der grundsätzlichen Identität des Evangeliums mit dem Alten Testament bekämpften, lag ihre Stärke. Ein kostbares litterarisches Document aus diesem Kampfe soll im Folgenden beleuchtet werden.

5.

Um das Jahr 160 — unter Pius oder Marcus — schrieb eine gebildete Frau im Abendland, eine Christin Namens Flora, einem Christen Namens Ptolemäus, er möge sie über das mosaische Gesetz aufklären, woher es gekommen und auf welchen gesetzgebenden Gott es zurückzuführen sei; sie muss dabei angedeutet haben, dass, wenn es nicht vom höchsten Gott sei, die Schwierigkeit entstehe, mehrere Götter annehmen und einen minder guten oder gar bösen von einem guten ableiten zu müssen. Beide, die Schreiberin und der Adressat, gehörten derselben christlichen Secte an, sie als noch lernende Schülerin, er als hochangesehener, aber von der grossen Kirche bekämpfter Lehrer. Die Secte war von einem der geistvollsten und ernstesten christlichen Denker des 2. Jahrhunderts, von dem Aegypter Valentin, gegründet worden. Die Frau ist uns sonst nicht bekannt, und ihr Brief ist nicht

auf uns gekommen; aber Ptolemäus steht im Licht der Geschichte; wir wissen von ihm durch Irenäus, Tertullian und Hippolyt. Sein Antwortschreiben ist uns durch einen glücklichen Zufall bei Epiphanius erhalten. Ich übersetze es:

Ptolemäus an Flora.

Meine liebe Flora! (1, 1) Dass sich Viele über das von Moses gegebene Gesetz vorschnell ein falsches Urtheil gebildet haben, bevor sie den Gesetzgeber erkannt und die gesetzlichen Gebote genau unterschieden haben, das wird auch Dir, wie ich glaube, ganz klar werden, wenn Du die widersprechenden Meinungen über das Gesetz kennen gelernt hast. (2) Die Einen behaupten nämlich, es sei von Gott dem Vater gegeben worden; die Anderen versichern umgekehrt, es stamme von dem Widersacher, dem verderbenstiftenden Teufel, wie sie ihm ja auch die Weltbildung zuschreiben und sagen, dass er Vater und Schöpfer sei. (3) Dabei sind beide Parteien gänzlich in Irrthum gerathen, indem sie sich widersprechen und jede von ihnen die Wahrheit, um die es sich handelt, verfehlt. (4) Denn dass das Gesetz nicht vom vollkommenen Gott und Vater gegeben ist, ist klar; es ist die einfache Consequenz aus dem Charakter des Gesetzes, welches unvollkommen ist, der Vollendung durch einen Anderen bedarf und Gebote enthält, die mit der Natur und Gesinnung eines solchen Gottes in Widerstreit stehen. (5) Weiter aber, der Ungerechtigkeit des Widersachers das Gesetz zuschreiben, das doch die Ungerechtigkeit aufhebt, kann nur, wer weder die Consequenz noch den Spruch des Heilands begreift; denn unser Heiland sagt: »Ein Haus oder eine Stadt, die in sich getheilt ist, kann nicht bestehen«, (6) und dass die Welt Gottes Werk ist (da ja Alles durch ihn geworden ist und ohne ihn nichts geworden ist), sagt der Apostel, damit im Voraus die haltlose Weisheit der Lügenredner auflösend — und zwar nicht eines verderbenstiftenden Gottes, sondern eines gerechten und das Böse hassenden. (7) Jene Lehren stammen von unverständigen Leuten, die da die Vorsehung des Schöpfers grundlos tadeln und nicht nur seelisch, sondern auch leiblich blind sind. (8) Das Gesagte zeigt Dir, wie sie die Wahrheit verfehlt haben; der Grund ist dort und hier ein verschiedener: die Einen kennen den Gott der Gerechtigkeit, die Anderen den Vater des Alls nicht, ihn, welchen der offenbart hat, der, allein gekommen, allein ihn kennt; (9) uns aber, die wir sowohl gewürdigt worden sind der . . . dieses beider . . ., erübrigt es, Dich deutlich und genau aufzuklären sowohl in Bezug auf das Gesetz, von wannen es ist, als auch in Bezug auf den, von dem es aufgestellt ist, den Gesetzgeber; wir werden aber die Beweise für unsere Ausführungen

aus den Worten unseres Heilands nehmen: denn mit ihrer Hülfe ist es allein möglich, ohne zu straucheln zum Begreifen des Seienden zu gelangen.

(II, 1) Allem zuvor muss man lernen, dass jenes ganze Gesetz, das in dem Pentateuch des Moses befasst ist, nicht von einem Einzelnen gegeben worden ist — nicht von Gott allein —, sondern es sind einige Gebote in ihm auch von Menschen hinzugefügt; ferner lehren uns die Worte des Heilands, dass das Gesetz in drei Bestandtheile zerfällt. (2) Ein Theil geht auf Gott selbst zurück und auf seine Gesetzgebung, ein anderer auf Moses — nicht als habe Gott selbst durch ihn diese Gesetze gegeben, sondern Moses hat aus seinem eigenen Geiste heraus gewisse Gesetze gegeben —, der dritte auf die Ältesten des Volks, die somit als die Ersten erfunden werden, welche einige eigene Gebote eingefügt haben. (3) Wie sich dieser Thatbestand aus den Worten des Heilands klar ergibt, das sollst du nun lernen. (4) Der Heiland hat irgendwo einmal mit Leuten disputirt, die ihm mit der Frage nach dem Ehescheidungsbrief kamen, der nach dem Gesetze gestattet war; da sprach er zu ihnen: »Moses hat um eurer Herzhartigkeit willen die Entlassung der Ehefrau gestattet; von Anbeginn war es nämlich nicht so; denn Gott, heisst es, hat diese Verbindung zusammengefügt, und was der Herr zusammengefügt hat, das soll der Mensch«, sprach [der Heiland], »nicht scheiden«. (5) Da zeigt er, dass ein anderes das Gesetz Gottes ist, das da verbietet, die Frau von ihrem Manne zu scheiden, ein anderes das Gesetz des Moses, welches um der Herzhartigkeit willen die Verbindung zu trennen gestattet. (6) Hiernach hat Moses klärlieh Gebote gegeben, die in Widerspruch zu Gott stehen; denn das Scheiden widerspricht dem Nichtscheiden. (7) Wenn wir aber weiter auch die Absicht des Moses prüfen, in der er dies Gebot gegeben hat, so finden wir, dass er es nicht nach eigener freier Entscheidung gethan hat, sondern unter dem Zwang der Verhältnisse, nämlich um der Schwachheit der Empfänger des Gesetzes willen. (8) Denn da sie der Willensmeinung Gottes nicht nachzukommen vermochten, nämlich dem Gebote, ihre Weiber, mit denen Einige in Unfrieden zusammenlebten, nicht zu entlassen —, und sie daher in Gefahr standen, in noch grössere Ungerechtigkeit zu gerathen und schliesslich in's Verderben, so wollte Moses diesen ihren Unfrieden beseitigen, durch welchen ihnen das Verderben drohte, und gab ihnen von sich aus, in Berücksichtigung des Nothstandes ein geringeres Übel an die Stelle eines grösseren setzend, eine Art von zweitem Gesetz, die Verordnung des Scheidebriefs, damit sie, wenn sie das göttliche Gesetz nicht halten könnten, wenigstens dieses hielten

und sich nicht zu Ungerechtigkeiten und Bosheiten wendeten, die sie zu vollständigem Verderben hätten führen müssen. (9) Dies war Moses' Absicht, in der er erfunden wird sein Gesetz in Widerspruch mit Gott gegeben zu haben. Dass also das Gesetz, welches von Moses selbst stammt, sich nunmehr als etwas Anderes darstellt als das Gesetz Gottes, das kann nicht bestritten werden, wenn wir es auch nur an einem Punkte gezeigt haben. (10) Dass aber auch einige Überlieferungen der Ältesten in das Gesetz eingeflochten worden sind, auch das bekundet der Heiland: »Gott hat«, so sprach er, »gesagt: 'Ehre Deinen Vater und Deine Mutter, auf dass es Dir wohlgehe'; Ihr aber«, fährt er, zu den Ältesten gewandt, fort, »habt gesagt: 'Gott habe ich es geschenkt, was Du von mir hättest bekommen können,' und Ihr habt das Gesetz Gottes damit ausser Kraft gesetzt um Eurer (der Presbyter) Überlieferung willen. (11) Dies hat Jesaias gesagt mit den Worten: Dieses Volk ehrt mich mit den Lippen, aber ihr Herz ist ferne von mir; vergeblich aber ehren sie mich und lehren Lehren, Menschengebote«. (12) Demnach zeigt sich klärlich jenes ganze Gesetz als in drei Theile zerfallend: wir haben in ihm eine Gesetzgebung gefunden, die von Moses selbst herrührt, eine zweite von den Ältesten, eine dritte von Gott selbst. Es tritt also der in dem Gesetze vorliegende wirkliche Thatbestand in dieser Theilung des ganzen Gesetzes, wie wir sie vorgenommen haben, klar hervor.

(III, 1) Wiederum aber jener eine Bestandtheil, das von Gott selbst stammende Gesetz, zerfällt in drei Gruppen, nämlich in die reine Gesetzgebung, die mit dem Bösen nicht verflochten ist und auch im eigentlichen Sinn Gesetz heisst, welches nicht aufzulösen, sondern zu vollenden der Heiland gekommen ist — denn das Gesetz, welches er vollendet hat, war ihm nicht fremd, es besass nur noch nicht das Vollkommene — sodann zweitens in das mit dem Schlechteren und der Ungerechtigkeit verflochtene, welches Gesetz der Heiland als mit seiner eigenen Natur im Widerspruch stehend aufgehoben hat, endlich in das Typische und Symbolische, welches als Abbildung des Pneumatischen und Werthvollen gegeben worden ist und welches der Heiland aus dem Sinnlichen und der Erscheinung in's Geistliche und Unsichtbare umgewandelt hat. (2) Und es ist das Gesetz Gottes, das reine und mit dem Schlechteren unverflochtene, nichts Anderes als der Dekalog, jene zehn Worte, die auf den zwei Tafeln vertheilt waren zur Abwehr dessen, was zu fliehen, und zur Einschärfung dessen, was zu thun, sie, die zwar reine Gesetze sind, aber doch das Vollkommene noch nicht enthalten und daher der Vollendung durch den Heiland bedurften. (3) Das mit der Ungerechtig-

keit verflochtene Gesetz aber ist jenes, welches die Compensation und Wiedervergeltung in Bezug auf die, welche mit der Ungerechtigkeit angefangen haben, enthält und befiehlt, Auge um Auge, Zahn um Zahn auszureissen und Mord durch Mord zu compensiren. (4) Denn der, welcher als Zweiter Ungerechtigkeit begeht, handelt nicht weniger ungerecht: nur in der Reihenfolge unterscheidet er sich, während er sonst dasselbe thut. (5) Dieses Gebot nun war und ist in gewisser Weise gerecht, ist aber um der Schwäche der Empfänger willen bei der Übertretung des reinen Gesetzes gegeben worden; doch fügt es sich nicht zur Natur und Gutheit des Vaters des Alls, oder, mag es sich auch schicken, so doch mehr unter dem Zwange der Verhältnisse. (6) Denn der, welcher nicht einmal einen Mord dulden will, da er spricht: »Du sollst nicht tödten«, dann aber durch das Gebot, den Mörder zu ermorden, ein zweites Gesetz giebt und sich so für zwei Morde entscheidet — er, der den einen Mord verboten hat, vergass sich selbst, von der zwingenden Macht der Verhältnisse berückt. (7) Deshalb nun hat der von Jenem gekommene Sohn diesen Theil des Gesetzes aufgehoben, indem [obgleich] er bekannte, dass auch er selbst [dieser Theil?] von Gott sei. (8) Unter Anderem gehört auch zur alten Religion jene Stelle, wo Gott gesagt hat: »Wer Vater oder Mutter schmäht, soll des Todes sterben«. (9) Der dritte Bestandtheil des Gesetzes ist das Typische, welches zur Abbildung des Geistigen und Werthvollen bestimmt war, nämlich die Gebote der Opfer und der Beschneidung und des Sabbaths und des Fastens und des Passah und des Ungesäuerten und dergleichen; denn alles dies sind Bilder und Symbole und ist daher, nachdem die Wahrheit erschienen, umgewandelt worden. (10) Was die Erscheinung und den materiellen Vollzug betrifft, ist es aufgehoben worden, nach dem Pneumatischen aber ist es wieder aufgenommen (verwirklicht); dieselben Namen sind geblieben, aber die Sachen sind umgewandelt. (11) Denn Opfer darzubringen hat uns der Heiland geboten, aber nicht von unvernünftigen Thieren oder von den Räuchereien, sondern mittelst Lob und Preis und Dank und in inniger Gemeinschaft und Wohlthum mit und an dem Nächsten. (12) Und er will, dass wir uns beschneiden lassen sollen, aber nicht an der körperlichen Vorhaut, sondern an dem geistlichen Herzen. (13) Und den Sabbath sollen wir beobachten; denn er will, dass wir feiern von den bösen Werken; auch Fasten, aber nicht das körperliche Fasten, will er von uns, sondern das geistliche, welches in der Enthaltung von allem Schlechten besteht. (14) Zwar wird auch bei den Unsrigen das äussere Fasten beobachtet; denn es vermag auch der Seele einen gewissen Nutzen zu bringen, wenn es mit Vernunft geschieht und nicht in Nach-

ahmung gewisser Leute, noch um der blossen Sitte willen, noch eines einzelnen Tages wegen, wie wenn er dazu bestimmt wäre, zugleich aber auch zur Erinnerung an das wahrhaftige Fasten, damit die, welche dieses noch nicht zu üben vermögen, durch das äussere Fasten das wahrhaftige im Gedächtniss behalten. (15) Und dass das Passah und die Ungesäuerten in gleicher Weise Bilder waren, das bekundet auch der Apostel Paulus: »Unser Passah«, sagt er, »ist geschlachtet worden, Christus, und damit Ihr«, fährt er fort, »ungesäuerte seiet, nicht Theil habend an Sauerteig («Sauerteig« aber nennt er jetzt die Schlechtigkeit), sondern ein neuer Teig seiet«.

(IV, 1) So nun zerfällt auch das Gesetz, welches zugestandenermassen von Gott selbst stammt, in drei Theile, in das, was der Heiland vollendet hat (denn das »Du sollst nicht tödten«, »Du sollst nicht ehebrechen«, »Du sollst nicht falsch schwören« ist in den Geboten befasst, nicht einmal zu zürnen, noch zu begehren, noch zu schwören), (2) ferner in das, was vollkommen aufgehoben ist (denn das »Auge um Auge und Zahn um Zahn« ist, da es mit der Ungerechtigkeit verflochten ist und eben die Bethätigung derselben enthält, von dem Heiland durch die entgegengesetzten Gebote aufgehoben worden — was sich aber entgegengesetzt ist, das hebt sich auf —: »Ich nun sage Euch, dem Bösen überhaupt nicht Widerstand zu leisten, sondern wenn Dich Jemand schlägt, so biete ihm auch die andere Backe dar«). (3) Es deutet aber das Symbolische, welches zur Abbildung des Werthvollen als Gesetz gegeben war, auch auf das Transformirte und vom Körperlichen in's Geistliche Veränderte hin; (4) denn die Abbilder und Symbole waren, sofern sie Darstellungen anderer Dinge waren, gut, solange die Wahrheit noch nicht erschienen war: nachdem sie aber erschienen ist, muss man das thun, was der Wahrheit, und nicht das, was den Abbildern zugehört. (5) Dies haben auch seine Jünger und der Apostel gezeigt; dieser hat den Bildtheil des Gesetzes, wie wir bereits ausgeführt haben, am Passah und den Ungesäuerten für uns aufgewiesen, den Theil aber, der mit der Ungerechtigkeit verflochten ist, in dem Spruch von »der Aufhebung des in Dogmen bestehenden Gebotengesetzes«, den mit dem Schlechteren unverflochtenen Theil endlich in dem Wort: »Das Gesetz ist heilig, und das Gebot ist heilig und gerecht und gut«.

(V, 1) In Kürze, aber ausreichend dürfte ich Dir sowohl die von Menschen her eingeschlichene Gesetzgebung als das dreifach getheilte Gesetz Gottes selbst gezeigt haben; es erübrigt uns noch die Frage, wer dieser Gott ist, der das Gesetz gegeben hat. (2) Aber auch das glaube ich Dir in dem Ausgeführten nachgewiesen zu haben, wenn

Du sorgfältig zugehört hast; denn wenn es weder von dem vollkommenen Gott selbst gegeben ist, wie unsere Darlegung gezeigt hat, noch von dem Teufel, was man nicht einmal aussprechen darf, so muss der, welcher das Gesetz gegeben hat, ein von diesen Verschiedener sein. (3) Das aber ist der Demiurg und Schöpfer dieser ganzen Welt und dessen, was in ihr ist, und er ist von dem Wesen jener Beiden verschieden: als Mittlerer zwischen ihnen stehend dürfte er mit Recht auch den Namen »die Mitte« führen. (4) Und wenn der vollkommene Gott gut ist gemäss seiner Naturbeschaffenheit, wie er es denn auch ist — denn unser Heiland hat von seinem Vater, den er offenbart hat, gesagt, dass er einzig und allein der gute Gott sei —, wenn aber ferner der mit der Natur des Widersachers behaftete Schlechte und Schlimme durch die Ungerechtigkeit charakterisirt wird, so dürfte der, der als Mittlerer zwischen ihnen steht und weder gut noch schlecht noch ungerecht ist, im eigenthümlichen Sinn »gerecht« heissen, indem er der Leitende in der Gerechtigkeit ist, wie er sie hat und versteht. (5) Dieser Gott nun wird niedriger sein als der vollkommene Gott und geringer als die Gerechtigkeit Jenes, denn er ist ja auch gezeugt und nicht ungezeugt — denn allein ungezeugt ist der Vater, von dem Alles ist, da Alles im eigentlichen Sinn von ihm abhängt —; er wird aber grösser und erhabener als der Widersacher sein und ein besonderes Wesen und eine besondere Naturbeschaffenheit haben im Unterschied von dem Wesen jener beiden Anderen. (6) Denn das Wesen des Widersachers ist Vergänglichkeit und Dunkel; denn er ist hylisch und in sich zerspalten. (7) Das Wesen aber des ungezeugten Vaters des Alls ist Unvergänglichkeit und selbstseiendes Licht, einfaches und einheitlich gestaltetes. (8) Das Wesen dieses Gottes aber hat zwei Potenzen hervorgebracht; er selbst aber (scil. der Mittlere) ist das Abbild des Höheren. (9) Auch möge es Dich jetzt bei Deinem Forschen nicht beunruhigen, wie von einem Princip des Alls — und dass nur Eins ist, wird allgemein von uns zugestanden und geglaubt —, dem ungezeugten und unvergänglichen und guten, auch jene beiden Naturen ihr Dasein empfangen haben, die der Vergänglichkeit und die der Mitte, die ein ganz anderes Wesen wie Jenes haben, während doch der Gute die Fähigkeit besitzt, solches, was ihm gleich beschaffen und gleich wesentlich ist, zu zeugen und hervorzubringen. (10) Denn Du wirst mit Gottes Hülfe im geordneten Fortgang auch das principielle Sein und das Zeugen der Gottheit kennen lernen, wenn Du der apostolischen Überlieferung gewürdigt werden wirst, die auch wir aus einer Succession empfangen haben, zusammen mit der Regel, alle Aussagen nach dem Maassstabe der Lehre unseres Heilands zu

richten. (11) Dies habe ich Dir, meine Schwester Flora, in wenigen Worten rückhaltslos dargelegt und als einen kurzen Inbegriff vorgeschrieben; doch habe ich dabei den Gegenstand ausreichend behandelt, und es wird Dir für die Zukunft höchst förderlich sein, wenn Du wie ein gutes und fruchtbares Erdreich die Früchte bringen wirst aus den keimkräftigen Samenkörnern, die Du empfangen hast.¹

6.

Diese Kritik am Pentateuch ist durchweg eine religiöse, aber mit wie viel Verstand und Klarheit ist sie vollzogen; sie ist eine radicale, aber welche Pietät für das Gesetz spricht aus jeder Zeile! Vor Allem — Wahrheitssinn und Muth charakterisiren diesen Gelehrten, und Nüchternheit

¹ Epiphanius, haer. 31, 3—7. Wie Epiphanius zu dem Briefe gekommen ist, wissen wir nicht. Hieronymus berichtet (ep. 108. 127), Epiphanius habe eine Reise nach Rom gemacht und sich einige Zeit dort aufgehalten (um das Jahr 382). Doch besass er den Brief damals schon (das Panarion ist früher abgefasst). Ptolemäus gehörte nach Hippol., Philos. VI, 35 mit Herakleon zum italischen Zweig der valentinianischen Schule; wahrscheinlich lebte er also in Rom; denn bedeutende christliche Lehrer nahmen schwerlich in einer Provinzialstadt ihren Sitz. Die früheste Erwähnung des Ptolemäus findet sich bei Irenäus (um das Jahr 185); damals scheint er nicht mehr am Leben gewesen zu sein; der Valentinianismus lebte aber durch ihn im Abendlande fort. Der Brief ist, abgesehen vom Anfang, ziemlich gut und in allen wesentlichen Stücken zuverlässig überliefert (für die Textverbesserung hat Petavius das Beste geleistet). Meine Recension (s. Anhang I) stützt sich auf den Codex von Genua (saec. IX/X) und den von Breslau (Rhedigeranus saec. XIV). G gehört nach IRR. HOLL der besseren Handschriftenklasse an, R der schlechteren; mit G stimmt der Venetus so sehr überein, dass ich es unterlassen habe, seine wenigen von G abweichenden werthlosen LAA besonders zu verzeichnen; man findet sie bei den früheren Herausgebern. Die Collationen von G und R hat Hr. HOLL gemacht und mir freundlichst zur Verfügung gestellt.

Man sollte denken, dass eine so einzigartige Urkunde, wie der Lehrbrief eines hervorragenden Gnostikers an eine Schülerin, eine grosse Litteratur hervorgerufen haben müsse; aber das ist nicht der Fall, da er nicht auf einem Papyrusfetzen, sondern via consuetudinis überliefert ist. Nur GRABE (Spicil. 1700 II p. 68 ff.), STIEREN (De Ptolemaei Valentiniani ad Floram epist. Part. I, 1843), HEINRICI (Die valentinianische Gnosis und die hl. Schrift 1871 S. 75 ff.) und HILGENFELD (Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 1881, S. 214—230, 1883, S. 359 f., Ketzergeschichte 1884, S. 346 ff.) haben sich eingehender mit dem Brief beschäftigt. Aber STIEREN'S Monographie, die in der Mitte stecken geblieben ist, ist ganz verfehlt: er wollte den Brief in zwei Theile (von verschiedenen Verfassern) theilen und sprach beide Theile dem Ptolemäus ab. Die Beweisführung ist so schlecht, dass sie einer Widerlegung nicht bedarf (doch s. ROSSEL in NEANDER'S Kirchengeschichte, 2. Aufl., Bd. I, 2, Nachtrag S. 1249 ff.). Über die Quellen für Ptolemäus und sein System s. meine Altchristl. Litt.-Geschichte, Bd. I S. 174 ff.

Der Brief zeigt den logisch gut geschulten Gelehrten und den passionirten Lehrer. Was die Sprache betrifft, so habe ich den Eindruck, dass dem Verfasser Latein-Schreiben geläufiger war als Griechisch-Schreiben; vielleicht irre ich mich. Auffallend ist der häufige Gebrauch von *οὗτος* (auch in den obliquen Casus) für *αὐτός* oder pleonastisch; man vergleiche nur den Anfang des I. Capitels.

den als abstrus geschmähten Gnostiker! Das Selbstbewusstsein des Lehrers, welches er am Schluss seines Schreibens bekundet, ist wohl berechtigt: auch formell und in pädagogischer Hinsicht betrachtet, sind die Ausführungen vortrefflich: die Schülerin konnte sie sich sicher einprägen. Dass man ein Schriftwerk, wie den Pentateuch, in lehrreicher Weise zu kritisiren vermag, ohne die geringste Kenntniss von seiner Entstehung zu besitzen, zeigt diese Studie. Und was ist das kritische Princip des Verfassers? Durch welches Mittel gelingt es ihm, sich vom Gesetz Mosis zu befreien, ohne es zu verdammen, es relativ zu schätzen, ohne noch relative Maassstäbe zu kennen oder vielmehr durch die Betrachtung sich der Entdeckung eines relativen Maassstabs zu nähern? Das kritische Princip des Verfassers sind die Worte Jesu oder, besser, der Gottesbegriff und die Ethik Jesu. Seine Kritik ist ein glänzender Beweis, dass in religiösen und humanen Dingen die sichere Kenntniss des Ideals die Aufklärung bedeutet und somit historischer Einzelkenntniss nahezu entbehren kann. Ptolemäus ist sich dessen voll bewusst; denn er sagt c. I, 9 mit wünschenswerther Deutlichkeit, dass man nur durch die Worte Jesu zu einer Metaphysik kommen könne. Metaphysik war damals mit Religionsphilosophie identisch.

Die Kritik am Gesetz ist radical; denn zuerst wird nachgewiesen, dass das Gesetz nicht in allen Theilen von Gott ist und dass das, was nicht von Gott ist, ungültig ist; dann wird gezeigt, dass auch die Theile, welche von Gott stammen, keinen absoluten Werth besitzen; denn die einen entbehren noch der Vollendung, die anderen mussten sogar aufgehoben, die dritten aus dem Sinnlichen in's Geistige umgewandelt werden: endlich wird gefolgert, dass der Gott, der dieses Gesetz gegeben, überhaupt nicht der Gott ist, sondern ein Gott, ein mittleres Wesen, nicht gut und nicht schlecht.

Durch diese Betrachtung hat sich Ptolemäus von dem Gesetze befreit — vom Gesetze und vom Alten Testament, denn sie gehören zusammen. Er steht über dem Gesetz und leidet nicht mehr unter seiner Last. In dem Bewusstsein, ein höheres Gut und an ihm einen sicheren Maassstab zu besitzen, hat er sich zu befreien vermocht.

Die Freiheit hat ihn aber mit Gerechtigkeit erfüllt: das Gesetz ist nicht schlecht, und der Gesetzgeber ist nicht böse. Die Grösse, die Ptolemäus einschiebt und auf die er das Gesetz zurückführt, der Demiurg, scheint uns freilich potenziert mythologisch: allein unter den gegebenen Verhältnissen der Weltbetrachtung muss dieser Demiurg als eine wissenschaftliche Hypothese von hohem Werthe gelten; denn er ist der Sammelort für Alles, was uns heute als Relatives geläufig ist, und der Exponent der Einsicht, dass man aus dem als

strengen Contrast gedachten Verhältniss von Geist und Materie, von Gut und Böse, die Welt nicht zu begreifen vermag. Aus dieser Einsicht heraus war der Demiurg längst geschaffen worden. Wer ihr folgte, brach mit dem fanatischen, öden und recht eigentlich mythologischen Dualismus der Weltbetrachtung.

Der Demiurg, einmal geschaffen, war freilich noch der verschiedensten Gestaltung fähig, je nach der mehr optimistischen oder pessimistischen Beurtheilung der Welt. Ptolemäus muss zu den Optimisten gerechnet werden. Ihm ist der Demiurg nicht nur der Mittlere und die Potenz der Mitte (c. 5, 3. 4. 9), sondern auch gerecht (c. 1, 6. 8; 5, 4), ja Hasser des Bösen (c. 1, 6) und das Abbild des höchsten Gottes (c. 5, 8). Die Gerechtigkeit ist seine eigentliche Sphäre, aber freilich eine eigenthümliche Gerechtigkeit, nicht die höchste, die nur dort ist, wo Güte ist (c. 5, 4. 5). Was zu erstreben ist und was zu fliehen, vermag er den Menschen richtig zu sagen, aber nicht aus den letzten Gründen des Guten heraus; darum bedurfte auch das Beste, was er zu bieten vermochte, noch der Vollendung. Was heisst das, in unsere Sprache übersetzt, anders, als dass Religion und Ethik auf der vorchristlichen Stufe — denn der Pentateuch galt zweifellos als das Höchste, was auf dieser geleistet war — noch unvollkommen waren, aber doch nicht nur im Contrast zum Christenthum angeschaut werden dürfen!

Aber was vom Gesetz gilt, gilt auch von der Welt; denn der Demiurg ist der Urheber von Beiden. Auch sie ist ein unvollkommenes Gebilde, aber kein schlechtes. Ist der Demiurg das Abbild eines höheren Gottes, so wird auch seine Welt Abbild einer höheren Welt sein; ja sie ist sogar vom Logos (c. 1, 6) durchwaltet; sie steht also in einem Zusammenhang mit dem höchsten Gott, wenn auch in einem indirecten. Muss das Gesetz, um auf die Stufe der Vollkommenheit erhoben zu werden, theils vollendet, theils aufgehoben, theils umgewandelt werden, so wird dasselbe von der Welt gelten; auch sie wird Bestandtheile haben, die der Vollendung bedürfen, andere, die ganz entfernt werden müssen, und wieder andere, die umzuwandeln sind. Ist das Gesetz von Gerechtigkeit durchwaltet, aber von einer »eigenthümlichen«, so wird auch die Welt von eben dieser eigenthümlichen Gerechtigkeit durchwaltet sein. Mit Güte hat sie nichts zu thun: sie ist eben die Gerechtigkeit des Gesetzes. Aber noch etwas: dort, wo Ptolemäus von dem Theil des Gesetzes spricht, der aufzuheben ist, erklärt er, der Gesetzgeber sei hier durch den Zwang der Verhältnisse dazu gekommen, widerspruchsvolle Gesetze zu geben (c. 3, 5 ff.). Dieselbe Erklärung hatte er bereits bei den Gesetzen des Moses geboten (c. 2, 7). Den Zwang der Verhältnisse definiert er so, dass der Gesetzgeber ein kleineres Übel, eine Ungerechtigkeit, geschehen liess, ja anordnete,

um einem grösseren zu begegnen: da die Menschen noch nicht für das wirklich Gerechte reif gewesen seien und durch seine Übertretung dem Untergang zueilten, habe er ein Gesetz angeordnet, welches zwar nicht gerecht war, aber vor Schlimmerem schützte. Was Ptolemäus am Gesetz in der Ethik beobachtet hat, wird er ebenso am Gesetz in der Welt constatirt haben. Auch dieses ist nicht immer gerecht; aber wo die Gerechtigkeit übertreten wird, da geschieht es, um einen höheren Zweck durchzusetzen gegenüber einem particularen, d. h. um Schlimmeres zu verhüten. Nicht Bosheit ist hier also das Motiv, sondern Sorge für die Erhaltung des Ganzen.

Ist das Mythologie? Mir scheint es das Entgegengesetzte zu sein: es ist nüchterne Beobachtung und Wissenschaft. Entfernen wir den Gott, den Demiurgen, und setzen wir für ihn die Welt selbst und das Gesetz selbst ein, so ist Alles in Ordnung. Beide werden als etwas Gerechtes anerkannt, aber die Ideale werden ihnen übergeordnet. Wir dürfen aber den Demiurgen entfernen: denn er so wenig wie der Teufel ist nach Ptolemäus ein selbständiges Urwesen. Mit aller Bestimmtheit spricht er es vielmehr aus (c. 5, 5), dass es nur ein ungewordenes Princip giebt, von dem Alles letztlich abgeleitet werden muss, die allmächtige, ewige Potenz des Guten.

Aber wie kommt ein so klar denkender und nüchterner Philosoph, wie Ptolemäus es ist, dazu, einen Demiurgen und einen Teufel zu constatiren und den Demiurgen — einen Gott! — als ein halb-schlächtiges Wesen zu construiren? Die Frage ist eigentlich nicht an Ptolemäus, sondern bereits an die Philosophen vor ihm, ja letztlich an Plato selbst, zu richten. Sie beantworten heisst die Kluft aufdecken, die zwischen unserem Denken und dem jener Zeit besteht. Ein Doppeltes kommt hier in Betracht: jene Denkweise setzte überall, wo sie sich gezwungen sah, das Bereich der sinnlichen Erkenntniss zu verlassen, begriffliche Grössen ein, die sie »Götter« nannte, während wir hier mit immateriellen Kraftcentren auszukommen suchen,¹ und sie brauchte mehrere oder viele »Götter«, weil sie die Begriffe des Stetigen und der wachsenden Grösse noch nicht kannte und die Entdeckung noch nicht gemacht hatte, dass durch die wachsende Grösse isolirt oder conträr Scheinendes in die Continuität einer Entwicklung aufgenommen wird. Das Differential fehlte ihr noch, wie in der mathematischen Physik, so in der Betrachtung der Historie.² Deshalb war ihr der

¹ Jene Denker empfanden »Götter«, wie heute die Naturforscher die Atome, als einen wissenschaftlichen Hilfsbegriff.

² Die Erwerbung des historischen Sinnes, der über die Contraste der Erscheinungen hinausgekommen ist, war in der Culturgeschichte (Ethik) mindestens ein so grosser Gewinn und bedeutete einen so grossen Umschwung, wie die Einführung der unendlich kleinen Grösse in die Mathematik.

Gedanke der »Entwicklung« überhaupt verschlossen — sie vermochte höchstens sich ihm zu nähern —, darum aber auch der Gedanke des Relativen. Als starre und geschlossene Grössen stehen ihr die grossen Erscheinungen gegenüber, und folgerecht wurden sie, nach Abstreifung ihrer sinnlichen Erscheinung, zu vielen Hypostasen oder Göttern. Dennoch ist bei Ptolemäus und anderen ihm verwandten Denkern vor ihm ein Anfang gemacht, den Entwicklungsgedanken zu erfassen¹: die unendlich oder endlich vielen Aeonen, die sie eingeführt haben und deren abstruse Namen uns abschrecken, sind doch nichts Anderes als wachsende bez. abnehmende, von einander wenig verschiedene Grössen, deren stetige Reihe die Transformation, also die Entwicklung der einen, ursprünglich gegebenen Grösse erklären soll, und wenn Ptolemäus dem Demiurgen, d. h. dem Weltgesetz, eine Gerechtigkeit »von eigener Art« zuschreibt, d. h. ihn unter gewissen Umständen ungerrecht handeln lässt, so dämmert hier die Einsicht in das Bedingte und die Relativität des Geschehens.²

Weiter darf ich es nicht versuchen, die Motive dieser philosophischen Betrachtung aufzudecken. In Hinsicht auf Religion und Geschichte ist es aber die muthigste That des Ptolemäus gewesen, dass er bei aller Pietät gegen das Gesetz rund erklärt hat, gewisse Bestandtheile des Gesetzes — und zwar nicht nur solche, die Moses gegeben hat, sondern auch solche, die von »Gott« stammen — seien auf der neuen Stufe der Religion, die jetzt gegeben sei, aufgehoben, also ungültig. Soweit hat die grosse Kirche, als sie am Ende des 2. Jahrhunderts ihre Stellung zum Gesetz endgültig formulirte, nicht zu gehen gewagt. Das »implere«, »supplere«, »perficere«, ja auch das »demutare« hat sie zugestanden, nicht aber das »abrogare«. So schreibt Tertullian (de orat. 1): »Quidquid retro fuerat, aut demutatum est, ut circumcisio, aut suppletum, ut reliqua lex, aut impletum ut prophetia, aut perfectum ut fides ipsa. Omnia de carnalibus in spiritalia renovavit nova dei gratia, superducto evangelio, expunctore totius retro vetustatis«. Wie der Ausdruck »expunctore vetustatis« zu verstehen

¹ Auf den Unterschied zwischen dieser Entwicklungsvorstellung und der uns geläufigen brauche ich nicht erst hinzuweisen.

² Sehr charakteristisch ist übrigens an diesem Punkte die tastende Unsicherheit des Denkers, der nicht zu viel und nicht zu wenig sagen will. Das je folgende Urtheil nimmt (c. 3, 5) das vorhergehende immer halb zurück, obgleich doch bereits das zuerst gefällte Urtheil so vorsichtig wie möglich ist: *Τούτο τὸ πρόσταγμα* [es handelt sich um das Jus talionis] *δίκαιον μὲν ἄλλως καὶ ἦν καὶ ἐστὶ διὰ τὴν ἀσθένειαν τῶν νομοθετηθέντων ἐν παρεκβάσει τοῦ καθαροῦ νόμου τεθέν, ἀνοίκειον δὲ τῇ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων φύσει τε καὶ ἀγαθότητι, ἴσως δὲ τοῦτο [τούτω?] κατάλληλον, ἐπιναγκές δὲ μᾶλλον*. In diesem bis zur Ängstlichkeit vorsichtigen, mit dem widerspruchsvollen Befunde ringenden Urtheil sucht der Denker sich dem Begriff zu nähern, den er doch nicht zu erfassen vermag — dem Begriff der Relativität.

ist, zeigen die Worte, die vorangehen: das expungere vollzieht sich durch demutare, supplere, implere und perficere, nicht aber durch abrogare.¹

Einzelnes.

1. Die Gottes- und Christuslehre.

Aus anderen Quellen, namentlich durch Vermittelung des Irenäus, wissen wir Manches über das religionsphilosophische System des Ptolemäus: aber ich lasse dies Alles bei Seite und halte mich lediglich an diesen Brief. *Κατάληψις τῶν ὄντων* (c. 1, 9) — darum handelt es sich. Alles, was ist, geht zurück auf *μία ἀγέννητος καὶ ἀφθαρτος καὶ ἀγαθὴ ἀρχή* (c. 5, 5, 9): ihr Wesen ist *ἀφθαρσία τε καὶ φῶς αὐτόον, ἀπλοῦν τε καὶ μονοειδές* —: der vollkommene Gott (c. 1, 4; 5, 2. 4. 5), der Gute (c. 3, 5: *ἡ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων φύσις καὶ ἀγαθότης*, c. 5, 4: *ὁ ἀγαθὸς κατὰ τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν*, c. 5, 9), ja der allein gute Gott (c. 5, 4: *ἓνα καὶ μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεὸν τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ὁ σωτὴρ ἀπεφήνατο*): aber auch Gerechtigkeit kommt ihm zu (c. 5, 5). Er ist der Vater (c. 1, 2: *ὁ θεὸς καὶ πατήρ*, c. 1, 4: *ὁ τέλειος θεὸς καὶ πατήρ*) — der Vater des Alls (c. 1, 8: *ὁ πατήρ τῶν ὄλων*; c. 3, 5; c. 5, 7: *ὁ πατήρ τῶν ὄλων, ὁ ἀγέννητος*, c. 5, 5: *ὁ πατήρ ἐξ οὗ τὰ πάντα, ἰδίως τῶν πάντων ἡρτημένων ἀπ' αὐτοῦ*) und der Vater des Sohns (c. 3, 7; 5, 4).

Dieser Urgott hat als *ἀρχή* (c. 5, 10) zwei Wesen (*φύσεις, δυνάμεις*) hervorgebracht (c. 5, 8: *προάγειν*, c. 5, 9: *γεννᾶν, προφέρειν*, c. 5, 10: *γέννησις*), den Demiurgen und den Teufel; sie sind also nicht ungezeugt, sondern gezeugt (c. 5, 5): sie sind *ἀνομοούσιοι* im Vergleich mit dem Urgott und unter einander (c. 5, 5, 9).

Der Demiurg ist auch »Gott« (c. 1, 9 und sonst); seine Sphäre ist Gerechtigkeit — darum heisst er auch einfach der Gerechte oder der Gott der Gerechtigkeit, c. 1, 6: *δίκαιος καὶ μισοπόνηρος*, c. 1, 8: *ὁ τῆς δικαιοσύνης θεός*, c. 5, 4: *μήτε ἀγαθὸς ὢν μήτε μὴν κακὸς μήτε ἄδικος* —, aber eine eigenthümliche Gerechtigkeit, die nicht durch Gutheit normirt ist (c. 5, 4: *ἰδίως λεχθεῖν ἂν δίκαιος, τῆς κατ' αὐτὸν δικαιοσύνης ὢν βραβευτής*). Er ist niedriger als die *ἀρχή* (als der Gute), aber höher als der Teufel (c. 5, 5), und somit ist er »ὁ μέσος« und führt mit Recht den Namen »*ἡ μεσότης*« (c. 5, 4, cf. 5, 9: er ist *ἡ φύσις τῆς μεσότητος*). Aber er ist auch das Abbild des vollkommenen Gottes (c. 5, 8: *τοῦ κρείττονός ἐστιν εἰκὼν*).

¹ Zu dieser Auseinandersetzung mit dem Alten Testament tritt dann noch bei Irenäus u. A. die tiefere, dass Gott die Erziehung des Menschengeschlechts pädagogisch in Stufen vollzieht. Sie findet sich auch bei Epiphani. (haer. 33, 11) in der Widerlegung unseres Briefes; er hat sie wohl aus derselben Quelle, der er den Brief verdankt. Wäre in der Kirche diese Betrachtung recipirt und consequent durchgeführt worden, so wäre sie nicht hinter Ptolemäus zurückgeblieben.

Die Action dieses Gottes ist, wie auch der Name Demiurg (c. 1, 7) besagt, die Welterschöpfung (c. 5, 3: *ὁ δημιουργὸς καὶ ποιητὴς τοῦτε τοῦ παντὸς κόσμου καὶ τῶν ἐν αὐτῷ*). Nachdem er sie geschaffen, durchwaltet er sie mit seiner Vorsehung (c. 1, 7: *ἡ πρόνοια τοῦ δημιουργοῦ*); er hat das Gesetz gegeben, welches gerecht ist, aber doch der Vollendung und Umwandlung, ja der partiellen Abrogirung bedarf, um dem Wesen des höchsten Gottes zu entsprechen (c. 3) — der partiellen Abrogirung; denn neben den Theilen, die der ethischen Vertiefung und Vergüstigung bedürfen, finden sich solche, in denen sich der Demiurg, von der Macht der Verhältnisse berückt, selbst vergessen hat (c. 3, 6). Aus diesem Charakter seiner höchsten Schöpfung, des Gesetzes, heraus lässt sich sein eigener Charakter am besten beurtheilen und die Gerechtigkeit, die ihm zukommt. Sein moralisches Wesen ermangelt der Tiefe, bleibt zum Theil im Sinnlichen stecken, ja ist nicht vor Ungerechtigkeiten geschützt. Wie das Gesetz *ἀτελής* ist und der Vollendung durch einen Anderen bedarf (c. 1, 4), so auch dieser Gott.

Auch die andere Hervorbringung der *ἀρχή* ist ein »Gott«, aber ein verderbenstiftender Gott und daher Teufel und Widersacher (c. 1, 2: *ὁ ἀντικείμενος φθοροποιὸς διάβολος*; c. 1, 5; 5, 4, 6: *ὁ ἀντικείμενος*; c. 1, 6: *ὁ φθοροποιὸς θεός*; c. 5, 2: *ὁ διάβολος*). Thöricht und frivol ist es, ihn mit dem Welterschöpfer zu identificiren, ihn, der nur ein Widersacher ist. Sein Element ist die Ungerechtigkeit (c. 1, 5; 5, 4: *ἐν ἀδικίᾳ χαρακτηριζόμενος*) und Schlechtigkeit (c. 5, 4: *ὁ τῆς τοῦ ἀντικείμενου φύσεως κακός τε καὶ πονηρός*); sein Wesen Vergänglichkeit und Dunkel (c. 5, 6); er ist hylisch und in sich gespalten (l. c. *ὑλικὸς καὶ πολυσχεδής*); er ist geradezu *ἡ φύσις τῆς φθορᾶς* (5, 9).

Wie nun diese beiden unter sich und vom vollkommenen Gott so ganz verschiedenen Wesen, diese *ἀνομοούσιοι*, doch von Gott hervorgebracht sein können¹, das erklärt Ptolemäus nicht, sondern verschiebt die Erörterung dieser entscheidenden Frage auf eine spätere Zeit (s. darüber unten). Aber etwas in Bezug auf die Lösung des Problems vermögen wir doch zu sagen: der Demiurg wird »Abbild« des vollkommenen Gottes genannt; durch eine Stufenreihe von Abbildern wird sich die Depotenzirung des höchsten Gottes vollzogen haben. Dass der Demiurg mit dem Logos identificirt wird, den Ptolemäus (c. 1, 6) auf Grund des Johannes-Evangeliums anerkennt, ist nicht wahrscheinlich.

¹ Das Problem wird scharf so formulirt: wie kann die *ἀρχή*, welche die Fähigkeit hat, Homousisches zu zeugen, anhomousische Wesen hervorbringen?

Der sehr complicirten Lehre von der Welt, die sich aus diesen Prämissen ergeben musste, war eine einfache Erlösungslehre zugeordnet. Diesem Denker haben augenscheinlich die Weltprobleme viel Mühe gemacht, aber das Erlösungsproblem empfand und erkannte er als sicher gelöst: Jesus Christus. »unser Heiland«, und nur er. Diese Überzeugung und Stimmung theilte Ptolemäus mit den meisten »Gnostikern« und mit Marcion.¹ Diese als Häretiker geschmähten Christen waren von dem denkbar sichersten und zuversichtlichsten Glauben an Jesus Christus getragen.² Vor ihm gab es keinen Erlöser und kein Erlösendes, und nach ihm ist kein Heiland mehr nöthig (c. 1, 8). Die Christologie — der Name Jesus Christus kommt in dem ganzen Briefe ausser in einem Paulus-Citat nicht vor; ob zufällig? — ist die denkbar höchste; es ist die Christologie, die nachmals im Nicänum gesiegt hat. Zunächst ist die häufigste Bezeichnung für Christus »der Heiland« oder »unser Heiland«; fast ausschliesslich wird sie in dem Briefe gebraucht.³ Der Name drückt es deutlich aus, worin die eigentliche Thätigkeit Christi angeschaut wird. Dann heisst er aber auch »ὁ μόνος εἰδὼς τὸν τῶν ὅλων πατέρα« (c. 1, 8) — also besteht zwischen ihm und dem höchsten Gott ein einzigartiges und ausschliessliches Verhältniss — und eben deshalb »der Sohn« (c. 3, 7), und Gott heisst in besonderem Sinn sein Vater (c. 5, 4). Gekommen ist er, und er allein, vom Vater zu uns, um uns den Vater kundzuthun (c. 1, 8; 5, 4): das ist, wie es scheint, sein einziges Werk. Somit haben wir uns einzig an ihn zu halten; er hat uns Alles in der Erkenntniss des Vaters offenbart, und seine Worte allein geben uns Einsicht in die Räthsel der Welt (c. 1, 9: *διὰ τῶν τοῦ σωτήρος ἡμῶν λόγων μόνον ἔστιν ἀπταιστώως ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὁδηγεῖσθαι*).

Jene beiden Potenzen, der Demiurg und der Teufel, sind nach Ptolemäus Hervorbringungen des Urgotts, der Sohn ebenfalls — aber dass er es in einem ganz anderen Sinne sein muss als jene, zeigt schon der Sohnesname. Wie er zu deuten ist, lehrt c. 5, 9. Hier heisst es: *ὁ ἀγαθὸς φύσιν ἔχει τὰ ὅμοια ἐαυτῷ καὶ ὁμοούσια γεννᾷν τε καὶ προφέρειν*. Der Satz bezieht sich unzweifelhaft auf den Sohn: er ist also von Ptolemäus als *ὁμοούσιος τῷ πατρὶ* bezeichnet. Das ist die spätere nicänische Formel. Der Demiurg und der Teufel sind anhomousische Hervorbringungen, der Sohn aber ist *γέννημα*

¹ Die Schöpfung bez. der Schöpfergott ist das Problem, die Erlösung bez. der Erlösergott ist Gewissheit — eine echt religiöse Haltung.

² Ich werde im Anhang als eine besonders lehrreiche Probe dafür einen Hymnus der Naassener mittheilen.

³ Ausdrücklich sagt Irenäus I, 1, 3, dass Ptolemäus Jesus Christus nicht »Herr« nennen will, sondern Soter.

ὁμοούσιον¹; der Demiurg ist εἰκὼν τοῦ κρείττονος, der Sohn aber theilt dasselbe Wesen mit dem Vater.² Darum ist er auch »die Wahrheit« (c. 4, 4 f.)³, die den tiefen Einschnitt in die Geschichte gemacht hat: αἱ εἰκόνες καὶ τὰ σύμβολα παραστατικὰ ὄντα ἐτέρον πραγμάτων καλῶς ἐγίνοντο. μέχρι μὴ παρῆν ἡ ἀλήθεια· παρουσίας δὲ τῆς ἀληθείας τὰ τῆς ἀληθείας δεῖ ποιεῖν, οὐ τὰ τῆς εἰκόνας.

2. Die religiösen Autoritäten des Ptolemäus.

Religiöse Autorität für Ptolemäus sind in erster Linie, ja eigentlich ausschliesslich, »die Worte des Heilands« (s. c. 1, 9); denn aus ihnen muss Alles geschöpft und begründet werden. Hiernach ist Ptolemäus wirklich verfahren⁴, und zwar schöpft er die Worte aus den Evangelien. Ob es Zufall ist, dass sich kein johanneisches Herrnwort bei ihm findet, müssen wir dahingestellt sein lassen: jedenfalls ist ihm das Johannes-Evangelium »heilige Schrift«, da er in c. 1, 6 Joh. 1, 3 als Instanz citirt und c. 4, 4 f. Jesus mit »der Wahrheit« identificirt wie Johannes (s. o.).

In zweiter Linie kommen die Zeugnisse der Jünger Jesu und des Paulus (s. bes. c. 4, 5) als religiöse Autorität in Betracht: offenbar steht ihnen aber keine selbständige Autorität zu, sondern nur eine abgeleitete (da sie mit den Worten des Heilands übereinstimmen). Citirt werden Stellen aus paulinischen Briefen und — stillschweigend — dem Johannes-Evangelium.⁵ Der Ausdruck »οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὁ ἀπόστολος (Παῦλος)« zeigt deutlich, dass Ptolemäus nicht wie Marcion einen Gegensatz zwischen den Uraposteln und Paulus construirt

¹ Ὁμοούσιος ist auch sonst von Ptolemäus gebraucht worden, s. den Bericht bei Iren. I, 5, 1 und I, 5, 4, 5. Auch ὅμοιον und ὁμοούσιον unterscheidet er bereits, s. ep. 5, 9.

² Dass Valentinianer es gewesen sind, die lange vor Augustin die Nothwendigkeit, dass Gott von Ewigkeit her einen Sohn habe, aus dem Begriff der Liebe begründet haben, darüber s. Hippolyt's Bericht in den Philosophumena VI, 29: Ἐπεὶ δὲ ἦν γόνιμος [scil. ὁ πατήρ], ἔδοξεν αὐτῷ ποτὲ τὸ κάλλιστον καὶ τελεώτατον, ὃ εἶχεν ἐν αὐτῷ, γεννησάι καὶ προσαγαγεῖν· φιλέρημος γὰρ οὐκ ἦν· ἀγάπη γάρ, φησίν, ἦν ὅλος, ἡ δὲ ἀγάπη οὐκ ἔστιν ἀγάπη, εἰάν μὴ ἦ τὸ ἀγαπώμενον.

³ Man beachte, wie c. 4, 5 in dem Ausdruck οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ sich αὐτοῦ auf ἡ ἀλήθεια zurückbezieht.

⁴ Aber für die Anordnung, gewisse Bestandtheile des Gesetzes in's Geistige zu transformiren, hat Ptolemäus kein Herrnwort gegeben — weil er keins gekannt hat. Dennoch spricht er auch hier von directen Herrngeboten. Augenscheinlich war er überzeugt, dass in der Erscheinung der Wahrheit selbst die Abschaffung des Symbols liege.

⁵ Beachtenswerth ist, dass Joh. 1, 3 (c. 1, 6) mit λέγει ὁ ἀπόστολος eingeführt wird, während gewöhnlich doch das nackte ὁ ἀπόστολος in Citaten den Paulus bedeutet, wie auch c. 4, 5 wahrscheinlich ὁ ἀπόστολος ἔειξε ohne Παῦλος zu lesen ist; dagegen heisst es c. 3, 15: ἐηλοὶ καὶ Παῦλος ὁ ἀπόστολος.

oder von einem solchen gewusst hat. Ihm sind Jene und Dieser zusammen eine Instanz.

Weiter aber ist eine Autorität die *ἀποστολική παράδοσις, ἣν ἐκ εὐαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρελήφαμεν* (c. 5, 10). Wofür diese hauptsächlich in Betracht kommt, werden wir im nächsten Abschnitt sehen.

Das Alte Testament ist nicht absolute Instanz; denn es ist ja theils Menschensatzung, die aufgehoben worden ist, theils Gesetz des Demüthigen von nur relativer Bedeutung. So spricht denn auch Ptolemäus (c. 3, 8) vom Judenthum als der »*παλαιὰ αἵρεσις*« bez. als »*τινες*«, wenn unter letzterem Ausdruck (c. 3, 14) — es handelt sich um solche, die auf das äussere Fasten ein falsches Gewicht legen — nicht die Anhänger der grossen Kirche zu verstehen sind. Obgleich nun aber das Alte Testament nur relative Bedeutung hat, so sind seine zehn Gebote und seine Bilder und Symbole doch von grosser Wichtigkeit. Jene geben in groben Umrisen richtig an, was zu erstreben und was zu fliehen ist, und diese enthalten verschleierte Hinweise auf die Wahrheit. Auch der Weissagungscharakter der alttestamentlichen Propheten wird von Ptolemäus anerkannt; so citirt er (c. 2, 11) — freilich im Anschluss an Matth. 15, 7 ff. und wohl als Herrnwort — Jesaj. 29, 13 als eine Weissagung auf die Heuchelei des durch die Ältesten missleiteten jüdischen Volks. Merkwürdig ist, dass er c. 2, 10 die von Jesus Matth. 15, 3 ff. gerügte Anweisung der Ältesten so zum Gesetz rechnet, als stände sie wirklich im mosaischen Gesetze, ja dass er, abgesehen von diesem Beispiele, sonst nichts beibringt, um seine Behauptung zu beweisen, in das Gesetz seien auch Anordnungen der Ältesten eingeflochten worden. Er nahm also in den Begriff des »Gesetzes« die späteren jüdischen Erweiterungen und Zusätze mit hinein. Will man das nicht annehmen, so muss man ihm den Irrthum zuschreiben, dass er geglaubt habe, jene Anweisung der Ältesten stehe wirklich im geschriebenen Gesetz.¹

Was die Form der neutestamentlichen Citate betrifft, so hat HEINRICH (a. a. O. S. 85) behauptet: »Eine Scheu vor dem ursprünglichen Wortlaut des Textes kennt Ptolemäus nicht, sondern fügt die Worte der heiligen Schrift mit willkürlichen Veränderungen in seine Deductionen ein, obwohl er es nicht vergisst, sie durch die Citationsweise als Autoritäten zu kennzeichnen.«² Merkwürdig — das Alte Testament, welches

¹ Epiphanius hat in seiner Widerlegung (h. 33, 9) den Ptolemäus dieses Punkts wegen scharf getadelt. — Citirt werden aus dem Alten Testament Jesaj. 29, 13 (c. 2, 11) — jedoch nach Matth. 15, 7 ff. —; Lev. 24, 20 (c. 3, 3 und 4, 2); Lev. 20, 9 (c. 3, 8); Exod. 20 (c. 3, 2 und 4, 1).

² Vergl. a. a. O. S. 87: »Die angeführten Beispiele charakterisiren zur Genüge das Verfahren des Ptolemäus. Die Schrift ist ihm zwar Auctorität [Nein — das Herrnwort und deshalb auch das Apostelwort sind ihm Autorität], aber er hält sich an den Wortlaut nicht gebunden.«

dem Ptolemäus höchstens eine relative Autorität war, citirt er wörtlich, aber vor dem Herrn- und Apostelwort soll er keine Scheu besitzen und sich nicht an den Wortlaut gebunden gefühlt haben! Prüfen wir die Citate¹:

Matth. 5, 17 ist richtig citirt, ebenso ist Matth. 5, 22. 28. 34 nichts Willkürliches eingemischt. Matth. 5, 39 lautet bei Ptolemäus: *ἐγὼ γὰρ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστηναί ὅλως τῷ πονηρῷ, ἀλλ' ἐάν τις σε ράπισῃ, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην σιαγόνα. Γάρ* statt *δέ* war durch den Zusammenhang nahegelegt, *ὅλως* ist aus Matth. 5, 33 (*μὴ ὁμόσαι ὅλως*) eingeflossen; *ἐάν τις σε ράπισῃ* für *ὅστις σε ράπιζει* ist auch sonst (s. Itala und Vulg.) zu belegen; die Verkürzung statt *eis τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τ. ἄλλην* fällt schlechterdings nicht in's Gewicht. In Matth. 12, 25 (*οἰκία γὰρ ἢ πόλις μερισθεῖσα ἐφ' ἑαυτὴν ὅτι μὴ δύναται στηναί ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀπεφήνατο*) ist *ἐφ' ἑαυτὴν* auch sonst zu belegen (s. Cod. D); dass *οἰκία* und *πόλις* umgestellt sind und für *οὐ σταθήσεται* vielmehr *μὴ δύναται στηναί* gesetzt ist, ist lediglich als eine gedächtnissmässige Unsicherheit zu beurtheilen, nicht aber als Willkür. Matth. 19, 17 = Marc. 10, 18 und Luc. 18, 19 (*ἓνα γὰρ μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεὸν τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀπεφήνατο*) wird (c. 5, 4) nicht sowohl citirt, als dem Sinne nach in indirecter Rede wiedergegeben; dabei ist das »*θεὸν*« durch Marc. (Luc.) und das »*τὸν ἑαυτοῦ πατέρα*« durch die Form des Spruchs, wie er sich bei Hipp., Philos. V, 7 und sonst findet, gedeckt. In Matth. 19, 8 (c. 2, 4): *ὅτι Μωυσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψε τὸ ἀπολύει τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ἀπ' ἀρχῆς γὰρ οὐ γέγονεν οὕτως. ἴσθι nach ἐπέτρεψε »*ὑμῖν*«; ferner bietet der Grundtext: *ἀπολύσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν, und δὲ* für »*γάρ*«. Irgend welches Gewicht haben diese Abweichungen nicht und können nicht als Mangel an Scheu vor dem Wortlaut ausgelegt werden. Wenn nun Ptolemäus den 6. Vers des Capitels bringt (also nach dem 8.) und schreibt: *θεὸς γὰρ, φησί, συνέζευξε ταύτην τὴν συζυγίαν. καὶ ὁ συνέζευξεν ὁ κύριος, ἄνθρωπος, ἔφη, μὴ χωρίζετω.* so zeigt das *ἔφη* nach *φησί*, dass das *φησί* nicht auf ein Herrnwort zu beziehen ist, sondern auf das Alte Testament, so dass das Herrnwort erst bei *καὶ ὁ* beginnt. Im Grundtext steht statt *καὶ ὁ* vielmehr *ὁ οὖν*, und statt *ὁ κύριος* liest man *ὁ θεός*. Das sind Abweichungen, wie sie sich in Citaten überall finden. In c. 2, 10 wird Matth. 15, 3 ff. citirt. Hier allein begegnen beachtenswerthe Abweichungen bez. Zu-*

¹ In c. 1, 5 ist Matth. 12, 25, in c. 1, 6 Joh. 1, 3, in c. 2, 4 Matth. 19, 6 ff., in c. 2, 10 Matth. 15, 3 ff., in c. 3, 1 Matth. 5, 17, in c. 3, 7 und 4, 2 Matth. 5, 38 f., in c. 3, 15 I. Cor. 5, 7 f., in c. 4, 1 Matth. 5, 22. 28. 34, in c. 4, 5 I. Cor. 5, 7 f., Ephes. 2, 15 und Röm. 7, 12, in c. 5, 4 Matth. 19, 17 und in c. 5, 5 I. Cor. 8, 6 citirt. Ange spielt ist in c. 1, 8 auf Matth. 11, 27, in c. 5, 11 auf Matth. 13, 8. 9.

sätze und Lücken; aber es fragt sich, ob der Text des Briefs des Ptolemäus richtig überliefert ist. Ich setze in Klammern die Sätze aus Matthäus, welche fehlen. hinzu: Ὁ γὰρ θεὸς. φησὶν, εἶπε· Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου, ἵνα εὖ σοὶ γένηται, ὑμεῖς δέ, φησὶν, εἰρήκατε· [ὅς ἂν εἴπῃ τῷ πατρὶ ἢ τῇ μητρὶ]· Δῶρον τῷ θεῷ, ὃ ἐὰν ὠφελιθῆς ἐξ ἐμοῦ, [οὐ μὴ τιμήσει τὸν πατέρα αὐτοῦ ἢ τὴν μητέρα αὐτοῦ], καὶ ἠκυρώσατε τὸν νόμον τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ἡμῶν. Die eingeklammerten Sätze können nur zur Noth entbehrt werden und sind vielleicht von einem gedankenlosen Schreiber weggelassen, der an der einmaligen Nennung von Vater und Mutter genug zu haben glaubte. Die Veränderungen bez. Amplificationen aber, die Ptolemäus vorgenommen hat, sind nicht gross; denn das σου nach πατέρα und μητέρα ist ebenso wie das ὁ θεὸς εἶπεν (f. ἐνετείλατο λέγων) auch durch andere Zeugen (z. B. Itala) überliefert; ἵνα εὖ σοὶ γένηται stammt aus Exod. 20, 12 und ist sachgemäss; der Zusatz τῷ θεῷ zu δῶρον aber ist eine für unkundige Leser schlechthin nothwendige Ergänzung. In c. 1, 6 ist Joh. 1, 3 wörtlich (jedoch in indirecte Rede umgesetzt) citirt. Was die Citate aus den paulinischen Briefen anlangt, so ist (c. 4, 5) Röm. 7, 12 wörtlich citirt, ebenso (l. c.) in Ephes. 2, 15 und (c. 5, 5) in I. Cor. 8, 6 nichts Fremdes beigemischt. Dagegen hat Ptolemäus in c. 3, 15 den Text von I. Cor. 5, 7f. nicht sicher im Gedächtniss gehabt und daher nicht ganz richtig wiedergegeben. Paulus schreibt: ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην, ἵνα ἦτε νέον φύραμα, καθὼς ἐστε ἄζυμοι καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός, ὥστε ἐορτάζομεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πονηρίας ἀλλ' ἐν ἄζυμοις κτλ. Ptolemäus schreibt: καὶ τὸ πάσχα δὲ ὁμοίως καὶ τὰ ἄζυμα ὅτι εἰκόνας ἦσαν. δηλοῖ καὶ Παῦλος ὁ ἀπόστολος: »Τὸ δὲ πάσχα ἡμῶν«, λέγων, »ἐτύθη ὁ Χριστός«. »καὶ ἵνα ἦτε«, φησὶν, »ἄζυμοι μὴ μετέχοντες τῆς ζύμης« — ζύμην δὲ νῦν τὴν κακίαν λέγει — »ἀλλ' ἦτε νέον φύραμα«. Daraus, dass er einen Gedanken des Paulus explicirend wiedergiebt (ζύμην δὲ νῦν τ. κ. λέγει), erkennt man, dass Ptolemäus sich selbst bewusst ist, hier nicht wörtlich zu citiren. Damit fällt jede Anklage auf willkürliche Textbehandlung und Mangel an Ehrfurcht vor den Worten Jesu und der Apostel in sich zusammen, die somit an allen Punkten sich als haltlos erwiesen hat.¹

¹ Die Übereinstimmung mit den abendländischen Zeugen in Matth. 5, 39 und 12, 25 ist beachtenswerth; Ptolemäus schreibt im Abendland. — Neben den religiösen Autoritäten sind helle logische Gründe eine Autorität für den Verfasser; an mehr als einer Stelle tritt das deutlich hervor. Das Herrnwort und die innere Logik der Dinge sind die Instanzen, auf die sich Ptolemäus berufen hat. In c. 1, 7 behauptet er auch, wer das Böse für das Princip der Welt halte, sei nicht nur seelisch, sondern auch körperlich blind.

3. Die religiöse Gemeinde des Ptolemäus.

Ptolemäus steht in einer besonderen religiösen Gemeinde. C. 1, 9 sagt er: »*περιλείπεται ἡμῖν ἀξιοθεῖσι*«, c. 3, 14 schreibt er: »*φυλάσσεται μέντοι γε καὶ παρὰ τοῖς ἡμετέροις ἢ κατὰ τὸ φαινόμενον νηστεία*« und c. 5, 10 spricht er von der apostolischen Tradition, »*ἢν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρελήφμεν*«. Die dritte Stelle entscheidet, dass unter dem »Wir« nicht etwa die Christen überhaupt zu verstehen sind, sondern ein besonderer Kreis, der sich von der grossen Christenheit unterscheidet — es ist die valentinianische Gemeinschaft.

Von dieser Gemeinschaft erhält man durch den Brief einen sehr sympathischen Eindruck; denn wir dürfen aus dem Geist des Friedens und der Festigkeit, des Ernstes und der Freiheit, der das Schreiben durchwaltet, auf den Geist der Gemeinschaft schliessen.

Friede — kein böses polemisches Wort entfäht dem Verfasser gegen die grosse Kirche. Zwar die *πολλοί* sind im Irrthum, sie haben eine falsche Erkenntniss; sie sind *οὐ συννορῶντες τὰ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος εἰρημένα* (c. 1, 1ff.), aber sie werden doch so respectirt, dass ihnen, wie es scheint, sogar apostolische Überlieferung zugestanden wird. Ptolemäus vermeidet es, sie überhaupt zu nennen (vielleicht sind sie unter den *τινες* c. 3, 14 zu verstehen); auch darin kann man einen feinen und friedfertigen Zug erkennen. Scharf unterscheidet er von den Kirchenleuten, welche den Schöpfer- und Gesetzes-Gott mit dem vollkommenen Gott identificiren, diejenigen, welche den Teufel für den Schöpfer und Gesetzgeber halten; diese Lehre ist ihm so schrecklich, dass er sagt, man dürfe sie nicht einmal aussprechen (c. 5, 2). Daher braucht er gegen ihre Anhänger (Marcioniten?) strenge Worte: er nennt sie *ἀπρονόητοι ἄνθρωποι* und spricht von der *ἀνπόστατος σοφία τῶν ψευδηγορούντων*. Aber darüber geht er nicht hinaus: wer die Polemik kennt, die bereits im 2. Jahrhundert geübt wurde, wird ihn auch hier maassvoll nennen müssen. In Frieden betrachtet die Gemeinschaft auch das Alte Testament. Sie hat es in ihrer Mitte, liest es und erbaut sich an ihm: denn es ist nicht *ἄλλότριος* in Bezug auf den Heiland (c. 3, 1). Die zehn Gebote (»das reine Gesetz«) gelten auch in ihr als der kurze Inbegriff der Ethik, den sie sich durch die Herrnworte vertieft; die Ceremonien, Opfer und Riten achtet sie als die Symbole der Wahrheit, die später erscheinen sollte; die Weissagungen der Propheten erkennt sie an und benutzt sie. Das Unvollkommene am Alten Testament macht sie nicht bitter gegen das Buch, aber diese Valentinianer täuschen sich auch nicht über dasselbe: sie haben das Buch begriffen und wissen, was sie an ihm haben und nicht haben; sie haben einen ehrlichen Frieden mit dem Gesetz geschlossen.

Festigkeit — die Gemeinschaft weiss, worauf sie sich gründet und wessen sie »gewürdigt« worden ist.¹ Sie gründet sich ausschliesslich auf den Heiland (ὁ μόνος ἐλθὼν καὶ ὁ μόνος εἰδώς), und sie weiss, dass sie durch ihn der Erkenntniss Gottes des Vaters und damit auch der Erkenntniss τῶν ὄντων gewürdigt worden ist: denn wer den Vater kennt, kennt Alles. Mit scharfer Betonung nach links und rechts nimmt sie die richtige Gnosis allein für sich in Anspruch (c. 1, 9). Während die Anderen in die Irre gehen und das Wesen Gottes verkennen, ist sie der Wahrheit sicher.

Ernst und Freiheit — Beides tritt am klarsten in dem hervor, was Ptolemäus über das Fasten sagt (3, 14): »Zwar wird auch bei den Unrigen das äussere Fasten beobachtet; denn es vermag auch der Seele einen gewissen Nutzen zu bringen, wenn es mit Vernunft geschieht und nicht in Nachahmung gewisser Leute, noch um der blossen Sitte willen, noch eines einzelnen Tages wegen, wie wenn er dazu bestimmt wäre, zugleich aber auch zur Erinnerung an das wahrhaftige Fasten, damit die, welche dieses noch nicht zu üben vermögen, durch das äussere Fasten das wahrhaftige im Gedächtniss behalten«. Man beachte, was Ptolemäus hier ausschliesst: nicht soll die Nachahmung, die Sitte und eine äussere Ordnung, als wäre sie etwas Heiliges, gelten. Μετὰ λόγου soll Alles geschehen und zu einem geistigen Zweck: unter dieser Bedingung ist aber auch das Fasten »eine feine äusserliche Zucht« und hat einen pädagogischen Werth. Überhaupt tritt überall hervor, dass die Gemeinde von allem Statutarischen, Ceremoniellen und Äusserlichen sich frei weiss: in der Religion auf ihrer neuen Stufe soll nur das Geistige und Unsichtbare (c. 3, 1) gelten. In einer herrlichen Maxime ist dies zusammengefasst (c. 4, 4): »Die Abbilder und Symbole waren, sofern sie Abbilder anderer (geistiger) Dinge waren, gut, solange die Wahrheit noch nicht erschienen war; nachdem sie aber erschienen ist, muss man das thun, was der Wahrheit, und nicht das, was den Abbildern zugehört«.

Die christliche Religion ist Erkenntniss — helle Erkenntniss; der Logos muss sie durchwalten (c. 3, 14) und auf Beweise (ἀποδείξεις) muss sie sich stützen (c. 1, 9). Eine nothwendige Folge aber des stark ausgeprägten Intellectualismus ist, dass man nur stufenweise in die Religion eingeführt werden kann. Die Gemeinde besteht aus solchen, die bereits die ganze Erkenntniss in sich aufgenommen haben, und aus solchen, die stufenweise zu ihr geführt werden. Zu den letzteren

¹ Man beachte den Gebrauch dieses Wortes, sobald es sich um die christliche Erkenntniss handelt (c. 1, 9 und 5, 10); das ist charakteristisch.

gehört die Flora. Es ist lehrreich zu sehen, wie hohe Ansprüche der Lehrer an ihre Fassungskraft stellt — der Brief setzt eine nicht gewöhnliche Bildung bei der Frau voraus, rechtfertigt die Behauptung der alten Christen, dass bei ihnen die Frauen oft besser über göttliche Dinge Bescheid wissen als die griechischen Philosophen, und erweckt das beste Vorurtheil in Bezug auf die Zusammensetzung der Gemeinde¹ —, und doch kann er ihr noch nicht Alles sagen und muss sie auf die Zukunft vertrösten (c. 5, 10). Aber wenn doch in dieser Gemeinde augenscheinlich das Herrnwort, wie es in den Evangelien überliefert ist (sowie das Apostelwort), allgemein zugänglich ist, wenn Ptolemäus ferner ausdrücklich sagt, es sei die einzige Grundlage für alle Erkenntniss, und wenn er endlich der Flora die drei »Götter« nach Wesen und Wirksamkeit genau beschreibt — was fehlt denn noch? Die Antwort ist in c. 5, 9, 10 gegeben: es fehlt noch der Aufschluss über die Frage, wie Gott den Demiurg und den Teufel hervorgebracht hat. Dies Problem ist durch die Aeonenlehre zu lösen. Ptolemäus sagt das nicht rund, aber er deutet es an, und wir wissen aus anderen Quellen, dass dem so ist. Die Aeonenlehre ist also das letzte Geheimniss oder, richtiger, die letzte Stufe der Religionserkenntniss; sie kann nur den Geförderten mitgetheilt werden.²

Es ist von Interesse, den pädagogischen Stufengang, der innerhalb dieser Gemeinschaft innegehalten wurde, festzustellen. Ptolemäus spricht von solchen, die noch nicht einmal das geistige Fasten zu üben verstehen und deshalb auf leibliches Fasten als Vorübung angewiesen sind. Auf dieser Stufe steht Flora längst nicht mehr. Sie, die ja auch »Schwester« heisst, ist bereits auf der geistigen Höhe. Aufschluss über den Erlöser braucht sie auch nicht mehr — offenbar ist die Verkündigung von der Person und dem Wirken des Heilands und von dem guten und vollkommenen Gott, den er offenbart hat, der erste Unterricht, und diesen hat sie genossen. Nun wird sie über das Gesetz, über den Demiurg und den Teufel, d. h. über die

¹ Irenäus freilich (I, 6, 3) weiss schlimme Dinge von den Frauen in der ptolemäischen Gemeinde zu berichten: *Καὶ οἱ μὲν αὐτῶν λάθρα τὰς διδασκομένας ὑπ' αὐτῶν τὴν διδασχὴν ταύτην γυναικας διαφθείρουσιν, ὡς πολλαὶ ὑπ' ἐνίων αὐτῶν ἐξαπατηθεῖσαι, ἔπειτα ἐπιστρέψασαι γυναῖκες εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ σὺν τῇ λοιπῇ πλάνῃ καὶ τοῦτο ἐξωμολογήσαντο· οἱ δὲ καὶ κατὰ τὸ φανερόν ἀπερνηθίσαντες, ὧν ἂν ἐρασθῶσι γυναικῶν, ταύτας ἀπ' ἀνδρῶν ἀποσπάσαντες, ἰδίᾳ γαμετὰς ἠγάσαντο.* ἄλλοι δ' αὖ πάλιν σεμνῶς κατ' ἀρχὰς ὡς μετ' ἀδελφῶν προσποιούμενοι σνοικεῖν, προϊόντος τοῦ χρόνου ἠλέγχθησαν, ἐγκύμονος τῆς ἀδελφῆς ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ γενηθείσης.

² Es ist Verleumdung oder Verdrehung, wenn Irenäus (I. 4. 3) behauptet, dass in der ptolemäischen Gemeinde die letzten Geheimnisse nur für schweres Geld mitgetheilt wurden (*ἃ καὶ εἰκότως δοκοῦσι μοι μὴ ἅπαντας θέλειν ἐν φανερῷ διδάσκειν, ἀλλ' ἢ μόνους ἐκείνους τοῖς καὶ μεγάλους μισθοῖς ὑπὲρ τηλικούτων μυστηρίων τελεῖν ἔναμένους*).

Principien (Götter), aufgeklärt. Das ist der zweite Unterricht. Der dritte Unterricht, der abschliessende, soll folgen: wie sich die Vielheit der »Götter« mit der Einheit des ursprünglichen, guten und vollkommenen Principis vermittelt — die Aeonenlehre.¹

Aber auch die Aeonenlehre wird von Ptolemäus nicht als blosser Speculation angekündigt. Vielmehr sagt er deutlich, dass sie sich auf die *ἀποστολική παράδοσις*, ἢν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν μετὰ καὶ τοῦ κανονίσαι πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν διδασκαλίᾳ gründet. Hieraus ergiebt sich, dass der Grundsatz, Alles müsse auf dem Herrnwort beruhen, auch in diesem Punkte in der Gemeinde nicht durchbrochen worden ist: denn die *ἀποστολική παράδοσις* führt selbstverständlich letztlich auch auf den Herrn zurück, und alle speculativen Ausführungen sollen ihr Richtmass von der Herrnlehre empfangen. Aber es ist eine *παράδοσις*, die neben den in Evangelien verzeichneten Herrnworten hergeht, denn sonst würde sie nicht von ihnen unterschieden werden. Also muss sie eine von den Aposteln her fortgepflanzte Anweisung zur tieferen Auslegung der Herrnworte bez. diese Auslegung selbst sein, und dass sie wirklich so aufzufassen ist, zeigt uns der Bericht des Irenäus über Ptolemäus im ersten Buch seines grossen Werks; denn dort wird aus Herrnsprüchen die Aeonenlehre entwickelt. Wichtig ist noch in dem eben citirten Satz des Ptolemäus sowohl das »ἐκ διαδοχῆς« als das »καὶ ἡμεῖς«. Aus Jenem erkennen wir, dass die ptolemäische Gemeinde eine bestimmte Fortpflanzungskette angenommen hat — von einer solchen wissen wir auch aus anderen Quellen² —, aus Diesem folgt, dass die Gemeinde die Behauptung der grossen Kirche nicht beanstandet hat, apostolische Tradition zu besitzen. Aber daneben besitzt sie ihre eigene apostolische Tradition.

Von Geheimnisthuerci ist in dem Briefe nichts zu spüren, oder vielmehr, sofern es sich um ein Geheimniss handelt, scheint dasselbe

¹ Wie ein christlich gnostisches System darzulegen ist, sollen wir aus diesem Stufengang lernen. Die gewöhnliche Methode, mit der Aeonenlehre zu beginnen, verdunkelt Sinn und Zweck der Systeme und entchristlicht sie. Anzufangen hat man mit den christologischen Aussagen, dann hat die Darlegung der »Principien« mit Einführung in das Alte Testament zu folgen und den letzten Theil hat die Aeonenlehre zu bilden. Dass bereits die Kirchenväter in ihrer Polemik den umgekehrten Weg eingeschlagen haben, ist wohl verständlich. Sie wollten von vornherein die Gnostiker durch Darlegung der gleichsam in der Luft schwebenden und daher ganz abstrus scheinenden Aeonenlehre discreditiren.

² Eine Diadoche nicht nur der Bischöfe, sondern auch der Lehrer kennt auch die grosse Kirche, ja selbst eine Diadoche der Propheten. In Bezug auf die valentinianische Secte ist uns das erste Glied, welches sie in der Lehrerkette nach den Aposteln nannte, bekannt.

pädagogisch motivirt zu sein. Auch »Mysterien« fehlen ganz; in-
dessen muss man hier vorsichtig sein. Im Zusammenhang mit dem
»ἀξιοῦσθαι τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως« können besondere Mysterien
wohl stattgefunden haben; aber unverbrüchlich muss dabei die
Regel in Kraft geblieben sein, dass äussere Ceremonien, bestimmte
Tage u. s. w. werthlos sind.

Mit Freude studirt man diesen Brief, der so reiche und so wichtige
Aufschlüsse gewährt, aber doch zugleich mit Trauer. Welches mit
der Geschichte empfindende Herz vermag ohne Wehmuth daran zu
denken, wie die Christen, die so glaubten, dachten und lebten wie
Ptolemäus und Flora, von ihren »Brüdern« behandelt worden sind —
als Unchristen, als wilde Allegoristen, als unsinnige Philosophaster!¹
Wahrlich die Geschichte ist so reich und so grausam wie die Natur.
Saat und Sichel hat sie in der Hand, und das Beste, was sie aus-
gesät hat, mäht sie oft — lange vor der Ernte — ab, als wäre es
Unkraut. Vor 1700 Jahren bereits ist von Christen das Alte Testa-
ment als Joch abgeschüttelt worden: christliche Gemeinschaften gab
es, die ihm mit voller Pietät und Freiheit zugleich gegenüber standen.
Und heute nach so vielen Generationen und nach so vielen zwingenden
Erkenntnissen ist der Zustand der Freiheit in der Christenheit noch
nicht wieder erreicht, den jene kleine Gemeinschaft, Männer und Frauen,
so klar und so muthig vertheidigt hat. Mögen die Kirchenhistoriker
den Spuren jener »gnostischen Vereine« sorgfältiger nachgehen und
dabei nicht nur auf die krausen Aeonennamen achten — als wäre
das das Wichtigste, was sie uns lehren können — oder auf das Ur-
alte, das sie bewahrt haben, sondern auf die progressiven Elemente,
die sie als Schüler des Paulus und Plato entwickelt haben!

¹ Epiphanius beginnt die Widerlegung unseres Briefes (h. 33, 9), die übrigens nicht
zu seinen schlechtesten gehört, mit den Worten: Ἴνα δὲ μὴ ἀβασάνιστα ἢ τὰ τρία σου λεξείδια,
ἃ δὴ πρὸς Φλώραν τὸ γύναιον ἐπιστέλλων ἐκομπάσω, ὦ Πτολεμαῖε — αἰὶ γὰρ αἱ ὀφιώδεις δι-
δασκαλίαι γυναικάρια σεσωρευμένα ἁμαρτίας ἀπατῶσι, κατὰ τὸν τοῦ ἀποστόλου λόγον — καὶ
αὐτὰς τὰς λέξεις καιρίως ἐνταῦθα παραθήσομαι κτλ. Die Aufeinanderfolge der Capitel in
haer. 33 ist sehr auffallend (auffallend auch das παραθήσομαι, nachdem der Brief doch
schon mitgetheilt war). Entweder muss man versuchen, sie umzustellen, oder man muss
annehmen, dass c. 9—11 nicht von Epiphanius selbst herrühren.

Anhang I.

Πτολεμαίου πρὸς Φλώραν.

1, 1. Τὸν διὰ Μωυσέως τεθέντα νόμον, ἀδελφή μου καλὴ Φλώρα, ὅτι εἰκὴ πολλοὶ προκατελάβοντο μῆτε τὸν θέμενον αὐτὸν ἐγνωκότες μῆτε τὰς προστάξεις αὐτοῦ ἀκριβῶς, ἠγοῦμαι καὶ σοὶ εὐσύνοπτον ἔσσεσθαι μαθούσῃ τὰς διαφωνούσας γνώμας περὶ αὐτοῦ. 2. οἱ μὲν γὰρ ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς νενομοθετῆσθαι τοῦτον λέγουσιν, ἔτεροι δὲ τούτοις τὴν ἐναντίαν ὁδὸν τραπέντες ὑπὸ τοῦ ἀντικειμένου φθοροποιῦ διαβόλου τεθεῖσθαι τοῦτον ἰσχυρίζονται, ὡς καὶ τὴν τοῦ κόσμου προσάπτουσιν αὐτῷ δημιουργίαν, πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦτον λέγοντες εἶναι. 3. τοῦτο δὲ τοῦ παντὸς διέπταισαν οὔτοι, διδόντες ἄλλήλοις καὶ ἑκάτεροι αὐτῶν διαμαρτόντες παρὰ σφίσις αὐτοῖς τῆς τοῦ προκειμένου ἀληθείας. 4. οὔτε γὰρ ὑπὸ τοῦ τελείου θεοῦ καὶ πατρὸς φαίνεται τοῦτον τεθεῖσθαι (ἐπόμενον γὰρ ἔστιν), ἀτελῆ τε ὄντα καὶ τοῦ ὑφ' ἐτέρου πληρωθῆναι ἐνδεῆ, ἔχοντά τε προστάξεις ἀνοικείας τῇ τοῦ τοιούτου θεοῦ φύσει τε καὶ γνώμῃ. 5. τό τ' αὖ πάλιν τῇ τοῦ ἀντικειμένου ἀδικία νόμον προσάπτειν ἀδικίαν ἀναυροῦντα τῶν τὸ ἐξῆς τε μὴ συνωρόντων μῆτε τὰ ὑπὸ τοῦ σωτήρος εἰρημένα· οἰκία γὰρ ἢ πόλις μερισθεῖσα ἐφ' ἑαυτὴν ὅτι μὴ δύναται στηναὶ ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀπεφίηατο. 6. ἔτι τε τὴν τοῦ κόσμου δημιουργίαν θεῖαν λέγει εἶναι (ἅτε πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι καὶ χωρὶς αὐτοῦ γεγονέναι οὐδέν) ὁ ἀπόστολος προαποστερήσας τὴν τῶν ψευδοηγορούντων ἀνυπόστατον σοφίαν — καὶ οὐ φθοροποιῦ θεοῦ, ἀλλὰ δικαίου καὶ μισοπονηροῦ· 7. ἀπρονοήτων δὲ ἔστιν ἀνθρώπων τῆς προνοίας τοῦ δημιουργοῦ μάτην λαμβανομένων καὶ μὴ μόνον τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα, ἀλλὰ καὶ τὸ τοῦ σώματος πεπηρωμένων. 8. οὔτοι μὲν οἶν ὡς διημαρτήκασι τῆς ἀληθείας, δῆλον σοὶ ἔστιν ἐκ τῶν εἰρημένων· πεπόνθασι δὲ οὔτοι ἰδίως ἑκάτεροι αὐτῶν, οἱ μὲν διὰ τὸ ἀγνοεῖν τὸν τῆς δικαιοσύνης θεόν, οἱ δὲ διὰ τὸ ἀγνοεῖν τὸν τῶν ὄλων πατέρα,

V. 5 Matth. 12, 25 — 6 Joh. 1, 3.

2 εἰκὴ] VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, μὴ GR, ἠδη HILGENFELD, getilgt von CORNARIUS — τὸν θέμενον αὐτὸν] HILGENFELD, τὸν θεμέλιον αὐτὸν R, τὸν θεμέλιον αὐτοῦ G — 3 αὐτῶν R — das Komma ist nach ἀκριβῶς zu setzen, s. I, 9; ἀκριβῶσαι τὸν νόμον — 4 μαθούσης R — 5 τοῦτον] τούτοις GR — 9 διαδόντες GR — 12 ἐπόμενον] PETAVIUS, ἐπόμενος GR, τέλειος STIEREN, εἰκονικός HILGENFELD — 13 ὑφ' ἐτέρου] PETAVIUS, σφετέρου GR — 14 τό τ'] οὐτ' GR — 15 ἀδικίαν ἀναυροῦντα] ἀδικεῖν αἰρούντος GR — 16 τῶν τε ἐξῆς τι GR — μῆτε fehlt in GR; ich habe den ganzen Satz nach der Verbesserung von VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF gegeben, die den Sinn gewiss richtig trifft — 18 τε] VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, γε GR — 19 θεῖαν] HARNACK, ἰδίαν GR — ἄτε] τά τε PETAVIUS — 20 προαποστερήσας HILGENFELD — 23 μάτην HARNACK, μὴ αἰτίαν GR, μωπις HILGENFELD — 24 πεπλωμένων R — 26 ἑκάτερος GR.

ὄν μόνος ἔλλθων ὁ μόνος εἰδῶς ἐφανέρωσεν. 9. περιλείπεται δὲ ἡμῖν ἀξιοθεῖσι τε τῆς ἀμφοτέρων τούτων . . . ἐκφῆναί σοι καὶ ἀκριβῶσαι αὐτόν τε τὸν νόμον, ποταπὸς τις εἴη, καὶ τὸν ὑφ' οὗ τέθειται, τὸν νομοθέτην, τῶν ῥηθησομένων ἡμῖν τὰς ἀποδείξεις ἐκ τῶν τοῦ σωτήρος ἡμῶν λόγων παριστῶντες, δι' ὧν μόνον ἔστιν ἀπταιστώως ἐπὶ τὴν κατάληψιν τῶν ὄντων ὀδηγεῖσθαι.

II, 1. Πρῶτον οὖν μαθητέον ὅτι ὁ σύμπασις ἐκείνος νόμος ὁ ἐμπεριεχόμενος τῇ Μουσέως πεντατεύχῳ οὐ πρὸς ἐνός τινος νενομοθέτηται, λέγω δὴ οὐχ ὑπὸ μόνου θεοῦ, ἀλλ' εἰσὶ τινες αὐτοῦ προστάξεις καὶ ὑπὲρ ἀνθρώπων τεθείσαι, καὶ τριχῇ τούτων διαυρεῖσθαι οἱ τοῦ σωτήρος λόγοι διδάσκουσιν ἡμᾶς. 2. εἰς τε γὰρ αὐτὸν τὸν θεὸν καὶ τὴν τούτου νομοθεσίαν διαυρεῖται, διαυρεῖται δὲ καὶ εἰς τὸν Μουσέα (οὐ καθὰ αὐτὸς δι' αὐτοῦ νομοθετεῖ ὁ θεός, ἀλλὰ καθὰ ἀπὸ τῆς ἰδίας ἐνοίας ὀρμώμενος καὶ ὁ Μουσῆς ἐνομοθέτησέ τινα), καὶ εἰς τοὺς πρεσβυτέρους τοῦ λαοῦ διαυρεῖται, οἱ καὶ πρῶτοι εὐρίσκονται ἐντολὰς τινὰς ἐνθέντες ἰδίας. 3. πῶς οὖν τούτο οὕτως ἔχον ἐκ τῶν τοῦ σωτήρος δέκνυται λόγων, μάθοις ἂν ἤδη. 4. διαλεγόμενός ποῦ ὁ σωτὴρ πρὸς τοὺς περὶ τοῦ ἀποστασίου συζητοῦντας αὐτῷ, ὃ δὴ ἀποστάσιον ἐξεῖναι νενομοθέτητο, ἔφη αὐτοῖς, ὅτι Μουσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδῆδιαν ὑμῶν ἐπέτρεψε τὸ ἀπολύειν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ· ἀπ' ἀρχῆς γὰρ οὐ γέγονεν οὕτως. θεὸς γάρ, φησί, συνέξευξε ταύτην τὴν συζυγίαν, καὶ ὁ συνέξευξεν ὁ κύριος, ἄνθρωπος, ἔφη, μὴ χωρίζετω. 5. ἐνταῦθα ἕτερον μὲν τοῦ θεοῦ δέκνυσι νόμον τὸν κωλύοντα χωρίζεσθαι γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς αὐτῆς. ἕτερον δὲ τὸν τοῦ Μουσέως τὸν διὰ τὴν σκληροκαρδίαν ἐπιτρέποντα χωρίζεσθαι τούτο τὸ ζεῦγος. 6. καὶ δὴ κατὰ τούτο ἐναντία τῷ θεῷ νομοθετεῖ ὁ Μουσῆς· ἐναντίον γὰρ ἐστὶ τὸ διαζευγνῆναι τῷ μὴ διαζευγνῆναι. 7. ἐὰν μέντοι καὶ τὴν τοῦ Μουσέως γνώμην, καθ' ἣν τούτο ἐνομοθέτησεν, ἐξετάσωμεν, εὐρεθήσεται τούτο οὐ κατὰ προαίρεσιν ποιήσας τὴν ἐαυτοῦ, ἀλλὰ κατὰ ἀνάγκην διὰ τὴν τῶν νενομοθετημένων ἀσθένειαν. 8. ἐπεὶ γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ γνώμην φυλάττειν οὐκ ἠδύναντο οὗτοι ἐν τῷ μὴ ἐξεῖναι αὐτοῖς ἐκβάλλειν τὰς γυναῖκας αὐτῶν, αἰς τινὲς αὐτῶν ἀηδῶς συνάκου, καὶ ἐκινδύνεον ἐκ τούτου ἐκτρέπεσθαι πλέον εἰς ἀδικίαν, καὶ ἐκ ταύτης εἰς ἀπώλειαν, τὸ ἀηδὲς τούτο βουλόμενος

V. 4 Matth. 19, 6f.

2 τε τῆς GR, γε τῆς DINDORF, τὰ τῆς HILGENFELD — die Lücke ist nicht bereits durch γνώσεως (PETAVIUS) ausgefüllt — 4 τῶν ῥηθησομένων DINDORF (τῶν fehlt in GR) — 5 μόνον GR, μόνων HILGENFELD — 9 αὐτῶν GR — 12 διαυρεῖται primum hat OEHLER zugesetzt — 12 οὐ καθὰ αὐτὸς δι' αὐτοῦ] PETAVIUS, οὐ καθ' αὐτὸ δι' αὐτοῦ GR, οὐ καθὰ δι' αὐτοῦ DINDORF [VENETUS?] — 15 οἱ καὶ] καὶ GR, οἱ CORNARIUS — 17 μάθοις] PETAVIUS, μάθοις δ' GR — 20 αὐτοῦ nach Matth. 19, 3 — 23 ἔφη hinter χωρίζετω R — 24 τοῦ ἀνδρὸς R — 27 τὸ διαζευγνῆναι hat HILGENFELD zugesetzt — 29 ποιήσας fehlt in R — 32 αἰς τινὲς] PETAVIUS, αἰσίνες GR.

ἐκκόψαι αὐτῶν ὁ Μωσῆς, δι' οὗ καὶ ἀπόλλυσθαι ἐκινδύνεον. δεύτερον
 τινα, ὡς κατὰ περίστασιν ἦττον κακὸν ἀντὶ μεῖζονος ἀντικαταλασσο-
 μενος. τὸν τοῦ ἀποστασίου νόμον ἀφ' ἑαυτοῦ ἐνομοθέτησεν αὐτοῖς.
 ἵνα, εἰν ἐκεῖνον μὴ δύνωνται φυλάσσειν. κὰν τοῦτόν γε φυλάξωσι
 5 καὶ μὴ εἰς ἀδικίας καὶ κακίας ἐκτραπῶσι, δι' ᾧ ἀπώλεια αὐτοῖς ἐμελλε
 τελειοτάτη ἐπακολουθήσειν. 9. αὕτη μὲν ἡ τοῦτου γνώμη, καθ' ἣν
 ἀντινομοθετῶν εὐρίσκειται τῷ θεῷ· πλὴν ὅτι γε Μωυσέως αὐτοῦ
 δεῖκνυται ἐνταῦθα ἕτερος ὢν παρὰ τὸν τοῦ θεοῦ νόμον. ἀναμφίσβητόν
 ἐστὶ, κὰν δι' ἐνὸς τανῦν ὦμεν δεδειχότες. 10. ὅτι δὲ καὶ τῶν πρεσ-
 10 βυτέρων εἰσὶ τινες συμπεπλεγμένοι παραδόσεις ἐν τῷ νόμῳ, δηλοῖ καὶ
 τοῦτο ὁ σωτήρ. ὁ γὰρ θεός, φησὶν, εἶπε· τίμα τὸν πατέρα
 σου καὶ τὴν μητέρα σου, ἵνα εὖ σοὶ γένηται. ὑμεῖς δέ, φησὶν,
 εἰρήκατε — τοῖς πρεσβυτέροις λέγων — δῶρον τῷ θεῷ, ὃ ἂν
 ὠφελῆθῃς ἐξ ἐμοῦ, καὶ ἡκυρώσατε τὸν νόμον τοῦ θεοῦ διὰ
 15 τὴν παράδοσιν ὑμῶν, τῶν πρεσβυτέρων. 11. τοῦτο δὲ Ἡσαΐας
 ἐξεφώνησεν εἰπὼν· ὁ λαὸς οὗτος τοῖς χεῖλεσί με τιμᾶ, ἡ δὲ
 καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ· μάτην δὲ σέβονταιί
 με διδάσκοντες διδασκαλίας, ἐντάλματα ἀνθρώπων. 12. σα-
 φῶς οὖν ἐκ τούτων εἰς τρία διαιρούμενος ὁ σύμπας ἐκείνος δεῖκνυται
 20 νόμος· Μωυσέως τε γὰρ αὐτοῦ καὶ τῶν πρεσβυτέρων καὶ αὐτοῦ τοῦ
 θεοῦ εὖρομεν νομοθεσίαν ἐν αὐτῷ. αὕτη μὲν οὖν ἡ διαίρεσις τοῦ σύμ-
 παντος ἐκείνου νόμου ὧδε ἡμῖν διαιεθεῖσα τὸ ἐν αὐτῷ ἀληθὲς ἀνα-
 πέφαγκεν.

III, 1. Πάλιν δὲ διὴ τὸ ἐν μέρος, ὁ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ νόμος, δια-
 25 ρεῖται εἰς τρία τινά, εἰς τε τὴν καθαρὰν νομοθεσίαν τὴν ἀσύμπλοκον
 τῷ κακῷ, ὅς καὶ κυρίως νόμος λέγεται, ὃν οὐκ ἦλθε καταλῦσαι ὁ
 σωτήρ ἀλλὰ πληρῶσαι — οὐ γὰρ ἦν ἀλλότριος αὐτοῦ ὃν ἐπλή-
 ρωσεν, οὐ γὰρ εἶχεν τὸ τέλειον — καὶ εἰς τὸ συμπεπλεγμένον τῷ
 χεῖρονι καὶ τῇ ἀδικίᾳ, ὃν ἀνεῖλεν ὁ σωτήρ ἀνοίκειον ὄντα τῇ ἑαυτοῦ
 30 φύσει. διαιρεῖται δὲ καὶ εἰς τὸ τυπικὸν καὶ συμβολικόν, τὸ κατ'
 εἰκόνα τῶν πνευματικῶν καὶ διαφερόντων νομοθετηθέν· ὃ μετέθηκεν ὁ
 σωτήρ ἀπὸ αἰσθητοῦ καὶ φαινομένου ἐπὶ τὸ πνευματικὸν καὶ ἀόρατον.
 2. καὶ ἐστὶ μὲν ὁ τοῦ θεοῦ νόμος, ὁ καθαρὸς καὶ ἀσύμπλοκος τῷ
 χεῖρονι, αὕτη ἡ δεκάλογος, οἱ δέκα λόγοι ἐκείνοι οἱ ἐν ταῖς δυσὶ
 35 πλαξὶ δεδιχασμένοι εἰς τε ἀναίρεσιν τῶν ἀφεκτέων καὶ εἰς πρόσταξιν
 τῶν ποιητέων. οἱ καίπερ καθαρὰν ἔχοντες τὴν νομοθεσίαν, μὴ ἔχοντες

V. 10 Matth. 15, 3 ff. — II Matth. 15, 7 ff. (= Jesaías 29, 13) — III, 1 Matth. 5,
 17 — 2 Exod. 20.

8 Vielleicht ist ὁ νόμος nach ὢν ausgefallen — 15 πρεσβυτέρων ἡμῶν R — 20 τε
 fehlt in R — 28 vielleicht οὐκ εἶχε ἔδ — τὸ GR, τὸν DINDORF HILGENFELD — 29 ἀδι-
 κίαν R — ὢν [ergänze νόμον] PETAVIUS, ἦν G, ἦν ἂν R — 31 πνευματικῶν καὶ PETAVIUS,
 κατ' εἰκόνα wiederholen GR — 35 ἀφεκτέων PETAVIUS, ἀφθέγκτων G, ἀφθέκτων R.

δὲ τὸ τέλειον, ἐδέοντο τῆς παρὰ τοῦ σωτήρος πληρώσεως. 3. ὁ δὲ ἐστὶ συμπεπλεγμένος τῇ ἀδικίᾳ οὗτος ὁ κατὰ τὴν ἄμυναν καὶ ἀνταπόδοσιν τῶν προαδικησάντων κείμενος, ὁφθαλμὸν ἀντὶ ὁφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος ἐκκόπτεσθαι κελεύων καὶ φόνον ἀντὶ φόνου ἀμύνασθαι. 4. οὐδὲν γὰρ ἦττον καὶ ὁ δεύτερος ἀδικῶν ἀδικεῖ, τῇ τάξει μόνον διαλλάσσων, τὸ αὐτὸ ἐργαζόμενος ἔργον. 5. τοῦτο δὲ τὸ πρόσταγμα δίκαιον μὲν ἄλλως καὶ ἦν καὶ ἐστὶ διὰ τὴν ἀσθένειαν τῶν νομοθετηθέντων ἐν παρεκβίσει τοῦ καθάρου νόμου τεθέν. ἀνοίκειον δὲ τῇ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων φύσει τε καὶ ἀγαθότητι. ἴσως δὲ τοῦτο κατάλληλον, ἐπάναγκες δὲ μᾶλλον. 6. ὁ γὰρ καὶ τὸν ἕνα φόνον οὐ βουλόμενος ἔσεσθαι ἐν τῷ λέγειν· οὐ φονεύσεις, προστάξας τὸν φονέα ἀντιφονεύεσθαι, δεύτερον νόμον νομοθετῶν καὶ οὐσὶ φόνοις βραβεύων ὁ τὸν ἕνα ἀπαγορεύσας ἔλαθεν ἑαυτὸν ὑπ' ἀνάγκης κλαπεῖς. 7. διὸ δὴ ὁ ἀπ' ἐκείνου παραγενόμενος υἱὸς τοῦτο τὸ μέρος τοῦ νόμου ἀνῆρκεν, ὁμολογῆσας καὶ αὐτὸς εἶναι τοῦ θεοῦ. 8. ἔν τε τοῖς ἄλλοις καταριθμεῖται τῇ παλαιᾷ αἰρέσει καὶ ἐν οἷς ἔφη ὁ θεὸς εἰπὼν· ὁ κολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτῳ τελευτάτῳ. 9. τὸ δὲ ἐστὶ μέρος αὐτοῦ τυπικὸν ἢ κατ' εἰκόνα τῶν πνευματικῶν καὶ διαφερόντων κείμενον, τὰ ἐν προσφοραῖς λέγω καὶ περιτομῇ καὶ σαββίτῳ καὶ νηστείᾳ καὶ πάσχα καὶ ἄζυμοις καὶ τοῖς τοιοῦτοις νομοθετηθέντα· πάντα γὰρ ταῦτα εἰκόνας καὶ σύμβολα ὄντα, τῆς ἀληθείας φανερωθείσης, μετετέθη. 10. κατὰ μὲν τὸ φαινόμενον καὶ σωματικῶς ἐκτελεῖσθαι ἀνῆρέθη, κατὰ δὲ τὸ πνευματικὸν ἀνελήφθη, τῶν μὲν ὀνομάτων τῶν αὐτῶν μενόντων, ἐνηλλαγμένων δὲ τῶν πραγμάτων. 11. καὶ γὰρ προσφορὰς προσφέρειν προσέταξεν ἡμῖν ὁ σωτήρ, ἀλλὰ οὐχὶ τὰς δι' ἀλόγων ζώων ἢ τούτων τῶν θυμαμάτων, ἀλλὰ διὰ πνευματικῶν αἰῶν καὶ δοξῶν καὶ εὐχαριστίας καὶ διὰ τῆς εἰς τοὺς πλησίον κοινωνίας καὶ εὐποιίας. 12. καὶ περιτομὴν περιτετιμῆσθαι ἡμᾶς βούλεται, ἀλλ' οὐχὶ τῆς ἀκροβυστίας τῆς σωματικῆς, ἀλλὰ κερδίας τῆς πνευματικῆς. 13. καὶ τὸ σάββατον φυλάσσειν· ἀργεῖν γὰρ θέλει ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἔργων τῶν πονηρῶν· καὶ νηστεύειν δέ, ἀλλ' οὐχὶ τὴν σωματικὴν βούλεται νηστείαν ἡμᾶς νηστεύειν, ἀλλὰ τὴν πνευματικὴν, ἐν ἣ ἐστὶν ἀποχὴ πάντων τῶν φαύλων. 14. φυλάσσεται μέντοι γε καὶ παρὰ τοῖς ἡμετέροις ἢ κατὰ τὸ φαινόμενον νηστεία, ἐπεὶ καὶ ψυχῇ τι συμβάλλεσθαι δύναται αὕτη μετὰ λόγου γινομένη, ὅποτε μίτε διὰ τὴν πρὸς τινὰς μίμησιν γίνεται, μίτε διὰ τὸ ἔθος, μίτε διὰ τὴν ἡμέραν.

V. 3 Levit. 24, 20 — 6 Exod. 20, 13 — 7 Matth. 5, 38f. — 8 Levit. 20, 9.

7 δὲ τὸ G, δὲ R — 10 τοῦτο] vielleicht besser τούτω — 12 νόμον] φόνον? — οὐσὶ φόνους] δύο φόνους? — 15 αὐτὸν will HILGENFELD, vielleicht αὐτὸ — 15f. Der ganze 8. Vers sieht wie eine Interpolation aus — 18 διαφερόντως GR — 19 τὸ ἐν GR — 26 τοῦτων τῶν befremdet, man erwartet ein Adjectiv wie κοσμικῶν — 32 ἡμᾶς νηστείαν R — τὴν vor πνευματικὴν lässt R aus — 35 ὅποτε μίτε DINDORF, ὅποτε μηδὲ GR.

ὡς ὠρισμένης εἰς τοῦτο ἡμέρας, ἅμα δὲ καὶ εἰς ἀνάμνησιν τῆς ἀληθιῆς νηστείας, ἵνα οἱ μηδέπω ἐκείνην δυνάμενοι νηστεύειν ἀπὸ τῆς κατὰ τὸ φαινόμενον νηστείας ἔχωσι τὴν ἀνάμνησιν αὐτῆς. 15. καὶ τὸ πάσχα δὲ ὁμοίως καὶ τὰ ἄζυμα ὅτι εἰκόνες ἦσαν. δηλοῖ καὶ Παῦλος ὁ ἀπόστολος, τὸ δὲ πάσχα ἡμῶν, λέγων. ἐτύθη Χριστός· καὶ ἵνα ἦτε, φησίν, ἄζυμοι μὴ μετέχοντες ζύμης — ζύμην δὲ νῦν τὴν κακίαν λέγει —, ἀλλ' ἦτε νέον φύραμα.

IV, 1. Οὕτως γοῦν καὶ αὐτὸς ὁ τοῦ θεοῦ εἶναι νόμος ὁμολογούμενος εἰς τρία διαμερεῖται· εἰς τε τὸ πληρούμενον ἀπὸ τοῦ σωτήρος· τὸ γάρ· οὐ φονεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐκ ἐπιορκήσεις ἐν τῷ μηδ' ὀργισθῆναι μηδὲ ἐπιθυμῆσαι μηδὲ ὁμοσαι περιελαμβάνεται. 2. διαμερεῖται δὲ καὶ εἰς τὸ ἀναιρούμενον τελείως· τὸ γάρ· ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος, συμπεπλεγμένον τῇ ἀδικίᾳ καὶ αὐτὸ ἔργον ἀδικίας ἔχον, ἀνιρέθη ὑπὸ τοῦ σωτήρος διὰ τῶν ἐναντίων (τὰ δὲ ἐναντία ἀλλήλων ἔστιν ἀναρετικόν· ἐγὼ γὰρ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι ὅλως τῷ πονηρῷ, ἀλλ' ἐάν τις σε ῥαπίσῃ, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην σιαγόνα. 3. ἀλληγορεῖται δὲ καὶ εἰς τὸ μετατεθὲν καὶ ἐναλλαγέν ἀπὸ τοῦ σωματικοῦ ἐπὶ τὸ πνευματικὸν τὸ συμβολικὸν τοῦτο, τὸ κατ' εἰκόνα τῶν διαφερόντων νενομοθετημένον. 4. αἱ γὰρ εἰκόνες καὶ τὰ σύμβολα παραστατικὰ ὄντα ἐτέρων πραγμάτων καλῶς ἐγίνοντο, μέχρι μὴ παρῆν ἡ ἀλήθεια· παρουσίας δὲ τῆς ἀληθείας τὰ τῆς ἀληθείας δεῖ ποιεῖν, οὐ τὰ τῆς εἰκότος. 5. ταῦτα δὲ καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ὁ ἀπόστολος ἔδειξε, τὸ μὲν τῶν εἰκόνων, ὡς ἦδη εἶπομεν, διὰ τοῦ πάσχα καὶ τῶν ἄζύμων δεῖξας δι' ἡμᾶς. τὸ δὲ τοῦ συμπεπλεγμένου νόμου τῇ ἀδικίᾳ ἐπὶ τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι κατηργῆσθαι, τὸ δὲ τοῦ ἀσυμπλόκου τῷ χείρονι, ὁ μὲν νόμος, εἰπών, ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἀγία καὶ δικαία καὶ ἀγαθή.

V, 1. Ὡς μὲν οὖν συντόμως ἔστιν εἰπεῖν, αὐτάρκως οἶμαί σοι δεδειχθαι καὶ τὴν ἐξ ἀνθρώπων παρεισδύσασαν νομοθεσίαν καὶ αὐτὸν τὸν τοῦ θεοῦ νόμον τριχῇ διαιρούμενον· περιλείπεται δὲ ἡμῖν. τίς ποτέ ἐστιν οὗτος ὁ θεὸς ὁ τὸν νόμον θέμενος. 2. ἀλλὰ καὶ τοῦτο ἡγοῦμαί σοι δεδειχθαι ἐπὶ τῶν προειρημένων, εἰ ἐπιμελῶς ἀκήκοας. εἰ γὰρ μίτε ὑπ' αὐτοῦ τοῦ τελείου θεοῦ τέθεται οὗτος, ὡς ἐδιδάξαμεν, μίτε μὴν ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὃ μηδὲ θέμιτόν ἐστιν εἰπεῖν. ἕτερός τίς ἐστι παρὰ τούτους οὗτος ὁ θέμενος τὸν νόμον. 3. οὗτος δὲ ὁ δημιουργὸς καὶ ποιητὴς τοῦδε τοῦ παντός ἐστι κόσμος καὶ τῶν ἐν αὐτῷ.

V, 15 I. Cor. 5, 7f. — IV, 1 Exod. 20, 13f.; Matth. 5, 22, 28, 34 — 2 Levit. 24, 20; Matth. 5, 39 — 5 I Cor. 5, 7; Ephes. 2, 15; Röm. 7, 12. — V, 1 Cf. Iud. ep. 4.

I εἰς τοῦτο] PETAVIUS, τοῦτο GR — 6 δὲ G, τε R — 8 οὗτος PETAVIUS, οὗτος GR — 11 μηδὲ ὁμοσαι fehlt in R — 15 εἰσιν R — 19 τὸ tertium fehlt in GR — 23 Παῦλος ἔδειξε G, ἐδ. Παυλ. R — 24 τὸ μὲν G, τῶν μὲν R — 31 τίς R, τι G.

ἕτερος ὢν παρὰ τὰς τούτων οὐσίας· μέσος τούτων καθεστὼς ἐν-
 δίκως καὶ τὸ τῆς μεσότητος ὄνομα ἀποφέρειτο ἄν. 4. καὶ εἰ ὁ τέ-
 λειος θεὸς ἀγαθὸς ἐστὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν, ὥσπερ καὶ ἔστιν
 (ἕνα γὰρ μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεὸν τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ὁ σωτὴρ
 5 ἡμῶν ἀπεφήνατο, ὃν αὐτὸς ἐφάνέρωσεν), ἔστι δὲ καὶ ὁ τῆς τοῦ ἀντι-
 κειμένου φύσεως κακὸς τε καὶ πονηρὸς ἐν ἀδικίᾳ χαρακτηριζόμενος·
 τούτων δὲ οὖν μέσος καθεστὼς καὶ μήτε ἀγαθὸς ὢν μήτε μὴν κακὸς
 μήτε ἄδικος ἰδίως λεχθεὶς ἂν δίκαιος, τῆς κατ' αὐτὸν δικαιοσύνης ὢν
 βραβευτῆς. 5. καὶ ἔσται μὲν καταδέεστερος τοῦ τελείου θεοῦ καὶ
 10 τῆς ἐκείνου δικαιοσύνης ἐλάττων οὗτος ὁ θεός, ἅτε δὲ καὶ γεννητὸς
 ὢν καὶ οὐκ ἀγέννητος — εἰς γὰρ ἐστὶν ἀγέννητος ὁ πατήρ, ἐξ οὗ
 τὰ πάντα, ἰδίως τῶν πάντων ἡρηγμένων ἀπ' αὐτοῦ — μείζων δὲ καὶ
 κυριώτερος τοῦ ἀντικειμένου γενήσεται καὶ ἑτέρας οὐσίας τε καὶ
 15 φύσεως πεφυκὼς παρὰ τὴν ἑκατέρων τούτων οὐσίαν. 6. τοῦ μὲν γὰρ
 ἀντικειμένου ἐστὶν ἡ οὐσία φθορά τε καὶ σκότος· ὑλικὸς γὰρ οὗτος
 ἡ πολυσχεδῆς. 7. τοῦ δὲ πατρὸς τῶν ὅλων, τοῦ ἀγεννήτου, ἡ οὐσία
 ἐστὶν ἀφθαρσία τε καὶ φῶς αὐτόον, ἄπλοῦν τε καὶ μονοειδές. 8. ἡ δὲ
 τούτου οὐσία διττὴν μὲν τινα δύναμιν προήγαγεν . . . αὐτὸς δὲ τοῦ
 κρείττονός ἐστιν εἰκὼν. 9. μηδέ σε τανῦν τοῦτο θορυβεῖτω, θέλουσαν
 20 μαθεῖν, πῶς ἀπὸ μᾶς ἀρχῆς τῶν ὅλων, μᾶς οὔσης τε καὶ ὁμολογου-
 μένης ἡμῖν καὶ πεπιστευμένης, τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀγαθῆς,
 συνέστησαν καὶ αὐταὶ αἱ φύσεις, ἧ τε τῆς φθορᾶς καὶ ἡ τῆς μεσό-
 τητος, ἰνομοούσιοι αὐταὶ καθεστῶσαι, τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἔχοντος τὰ
 ὅμοια ἑαυτῷ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν. 10. μαθήσῃ γὰρ,
 25 θεοῦ διδόντος, ἐξῆς καὶ τὴν τούτου ἀρχὴν τε καὶ γέννησιν, ἀξιουμένη
 τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἣν ἐκ διαδοχῆς καὶ ἡμεῖς παρειλήφαμεν
 μετὰ καὶ τοῦ κανονίσει πάντας τοὺς λόγους τῇ τοῦ σωτήρος ἡμῶν
 διδασκαλίᾳ.

11. Ταῦτά σοι, ὦ ἀδελφὴ μου Φλώρα, δι' ὀλίγων εἰρημένα οὐκ
 30 ἐφθόνησα καὶ τὸ τῆς συντομίας προέγραψα, ἅμα μὲν τὸ προκειμένον
 ἀποχρώντως ἐξέφηνα, ἃ καὶ εἰς τὰ ἐξῆς τὰ μέγιστα σοι συμβαλεῖται,
 εἴαν γε ὡς καλὴ γῆ καὶ ἀγαθὴ γονίμων σπερμάτων τυχούσα τὸν δι'
 αὐτῶν καρπὸν ἀναδείξῃς.

V. 4 Matth. 19, 17 — 5 I. Cor. 8, 6 — 11 Cf. Matth. 13, 8, 9.

1 μέσος δὲ DINDORF — 7 δὲ HILGENFELD, δὲ GR — 8 ἰδίως] ἰδίως τε GR, ἰδίως δὲ HIL-
 GENFELD — 16 πολυσχεδῆς R, πολυσχιδῆς G — 17 αὐτὸ ὢν GR — 18 Die Lücke (STIE-
 REX) ist schwerlich bereits durch τὸν τε διάβολον καὶ τὸν δημιουργόν ausgefüllt — αὐτὸς]
 οὗτος STIEREN — 20 μᾶς alterum HARNACK — 21 τοῦ ἀγεννήτου R — 22 ἡ τῆς μεσότητος
 G, τῆς μεσ. R — 23 ἰνομοούσιοι R — 24 ἑαυτοῦ R — 25 τούτων will STIEREN — 27 μετὰ
 καὶ G, μετὰ R, καιροῦ OEHLER — ἡμῶν fehlt in R — 30 ἐφθόνησα PETAVIUS, ἡτόνησα GR,
 welches vielleicht zu halten ist — 31 ἄ] nicht zu ändern.

Anhang II.

Ein naassenischer Hymnus (Hippol., Philos. V, 10).

Der lehrreiche Hymnus ist in der Ausgabe Hippolyt's von DUNCKER und SCHNEIDEWIN nicht recensirt und nicht übersetzt («Hunc hymnum citra spem salutis corruptum attractare veriti sumus: ergo secuti sumus Millerum»). MILLER, dem HILGENFELD (Ketzergeschichte 1884 S. 260 f.) meistens folgt, hat sich ein Verdienst um die Herstellung des Textes erworben; sonst ist der Hymnus wenig beachtet worden. Ich versuche ihn im Folgenden etwas lesbarer zu machen, zu übersetzen und zu erklären: für einige Winke bin ich Hrn. DIELS zu Dank verpflichtet.

- Νόμος ἦν γενικὸς τοῦ παντός, ὁ πρώτιστος, ΝΟΟC,
 ὁ δὲ δεύτερος ἦν τοῦ πρωτοτόκου τὸ χυθὲν ΧΑΟC,
 τρίτατον ΨΥΧΗ δ' ἔλαβ' ἄνθ' ἔργαζομένη νόμον.
 διὰ τοῦτ' ἔλαφον μορφὴν περικειμένη
 5 κοπιᾷ θανάτῳ μελέτημα κρατουμένη·
 ποτὲ βασιλείαν ἄνθ' ἔχουσα βλέπει τὸ φῶC,
 ποτὲ δ' εἰς ἔλεον ἔρριμμένη κλαίει,
 [ποτὲ δὲ κλαίεται χαίρει]
 [ποτὲ δὲ κλαίει κρίνεται]
 10 [ποτὲ δὲ κρίνεται θνήσκει]
 ποτὲ δ' ἠ μελέα ἄνθ' ἔλαβ' ἔργαζομένη
 λαβύρινθον ἐσῆλθε πλανωμένη.
 Εἶπεν δ' ΙΗΣΟΥC· Ἐσώρα, ΠΑΤΕΡ,
 ζήτημα κακῶν ἄνθ' ἐπὶ χθόνα
 15 ἀπὸ σῆC πνοῆC ἐπιπλάζεται,
 ζητεῖ δὲ φυγεῖν τὸ πικρὸν ΧΑΟC
 κοῦκ οἶδεν ὅπως διελεύσεται.
 τούτου με χάριν πέμψον, ΠΑΤΕΡ·
 σφραγιῶC ἔχων καταβήσομαι.
 20 αἰῶνα ὅλουC διοδεύσω.*

M = MILLER, H = HILGENFELD, D = DIELS, C = Cod. — 1 πρώτιστος M, πρώτος C — νάC H für νόC — 3 τρίτατον M, τριτάτη C — ἔλαβεν ἔργαζομένη C, corr. M — 4 τοῦτο ἔλαφον C, corr. M — 6 βασιλείαν μὲν D, μὲν βασ. M, βασ. C — 7 ἔλαιον, ἔρριμμένη C. Der Vers scheint corrupt, ῥιφθεῖσα μινύρεται? D — 8—10 Unecht? (8 κλαίει καὶ für κλαίεται will H. Vielleicht lauteten die drei Verse ursprünglich: ποτὲ δὲ κλαίεται χαίρει, ποτὲ δὲ χαίρει κρίνεται, ποτὲ δὲ κρίνεται θνήσκει) — 11 ποτὲ δὲ γίνεται ἀνέξοC ἠ μελέα κακῶ C, aber γίνεται ἀνέξοC scheint aus v. 12 entstanden zu sein; ich bin einem Vorschlag von D gefolgt; κακῶν wollen M und H, die sonst nichts ändern; H setzt nach ἀνέξοC einen Punkt — 12 εἰσῆλθε C — 13 διησοῦC ἐσῶ C, corr. M — 14 τόδ' M — 15 πνοῆC — 17 καὶ οὐκ οἶδε πῶC C, corr. M —

μυστήρια πάντα δ' ἀνοίξω,
 μορφὰς δὲ θεῶν ἐπιδείξω·
 τὰ κεκρυμμένα τῆς ἁγίας ὁδοῦ
 24 γνῶσιν καλέσας παραδώσω.

21 ἀνοίξω C, corr. M — 22 τε für ἐὲ wollen Lipsius und H — 23 καὶ τὰ κεκρ. C, corr. Lipsius; καὶ τὰ κρυπτά τε will M.

Das zeugende Princip des Alls, das erste, war der Nus, das zweite Princip aber war des Erstgeborenen ausgegossenes Chaos, das dritte Princip aber empfing die Psyche, die von beiden stammt. Daher, wie ein zitternder Hirsch gestaltet, ringt sie sich ab, gepackt vom Tode, ein Übungsstück (für ihn). Bald gewinnt sie die Herrschaft und sieht das Licht, bald in's Elend geworfen, weint sie, [bald weint sie, freut sich], [bald weint sie, wird gerichtet]. [bald wird sie gerichtet, stirbt], bald ist die Unglückselige, in Übel versenkt, irrend in ein Labyrinth gerathen. Da aber sprach Jesus: »Schau an, o Vater, dies von Übeln heimgesuchte Wesen irrt auf Erden, fern von deinem Hauche, umher: dem bitteren Chaos sucht es zu entfliehen, und nicht weiss es, wie es hindurchschreiten soll. Deshalb sende mich, o Vater; mit den Siegeln in der Hand werde ich hinabsteigen, alle Aeonen werde ich durchschreiten, alle Mysterien werde ich enthüllen und die Gestalten der Götter zeigen: das Verborgene des heiligen Weges werd' ich überliefern, es Gnosis nennend.«

Z. 1—3. *Nómos* darf hier nicht mit »Gesetz« übersetzt werden, sondern muss etwa das bedeuten, was wir Princip nennen (auch *γενικός* darf nicht mit »allgemein« übersetzt werden). Die drei Principien sind Nus, Chaos, Psyche; der Nus hat einen Sohn, den Prototokos — denn Prototokos kann nicht identisch mit Protistos sein —, den Demiurgen; von ihm stammt das Chaos. Die Psyche ist zusammengesetzt; sie hat vom Nus und aus dem Chaos (Materie) einen Theil (das *ἔνθα*, welches der Vers verlangt, ist auch durch den Sinn gefördert; *ἐργαζομένη* ist passivisch gebraucht). — Z. 5. *μελέτημα*. Gegenstand der Übung für den Tod (s. *ζήτημα* Z. 14). — Z. 6. Das Licht ist identisch mit dem Nus (wie bei Ptolemäus). — Z. 7—10. Schon der 7. Vers ist um des Metrums willen bedenklich: doch stehen *βασίλειαν* und *ἔλεον* in gutem Gegensatz, so dass der Vers wesentlich echt sein wird. Die folgenden drei Verse sind sowohl des Metrums als des Inhalts wegen schwer zu halten. Das *κλαίει* in Vers 7 war wohl das Signal, um aus einem andern Gedicht oder sonst woher die Beschreibung einzufügen, welches Geschick die Seele in ihrem Thränenzustand erlebt. Dass das Metrum absichtlich geändert ist, ist schwerlich anzunehmen; auch dass in Z. 10 vom Tode der Seele die Rede ist, wäh-

rend Z. 11 f. ihre Irrgänge erzählt, spricht gegen die Echtheit (doch spricht für die Echtheit der drei Zeilen, dass auch der zweite Theil des Gedichts 12 Verse hat). — Z. 11. 12. In dem 11. Vers scheint das *γίνεται ἀνέξοδος*, welches auch metrisch ungefüge ist, durch *λαβύρινθος* Vers 12 veranlasst (DIELS); stösst man die beiden Worte aus, so muss man ein Wort einschieben, wie geschehen. Drei Zustände der Seele — und das ist ganz sachgemäss — werden unterschieden: bald sieht sie das Licht, bald liegt sie ganz am Boden im Elend, bald geräth sie in ein Wirrsal von Irrthümern.¹

Der zweite Theil, welcher die Erlösung aussagt, ist wirkungsvoll in ein noch lebhafteres Metrum gesetzt als der erste. Er ist gut überliefert. Im Einzelnen ist hier Alles klar.

Das Gedicht will von seinem Schlusse her verstanden sein: Gnosis (Z. 24) ist das entscheidende Stichwort. Es ist eine Vorbereitung auf die Mittheilung der Gnosis, deren Hauptstücke und -formen bereits genannt werden, so dass die Lehre, die folgen soll, in nuce mitgetheilt ist. Somit ist das Gedicht als Einweihungslied zu denken, welches der Myste den Einzuweihenden singt. Das *παραδώσω* Z. 24 spricht zwar Jesus; aber der Myste steht jetzt gleichsam an seiner Stelle.

Die Principienlehre ist eine andere als die des Ptolemäus und nur angedeutet, so dass man sie im Einzelnen aus dem Gedicht nicht zu reconstituiren vermag; auch ist die Stimmung gegenüber der Welt leidenschaftlicher und pessimistischer. Nicht ohne Bewegung kann man die Schilderung des Zustandes der Seele lesen: sie ist auf dieser Erde von Furcht gejagt («wie ein Hirsch»); der Tod packt sie in tausend Gestalten (sie ist sein *μελέτημα*): nur auf Momente sieht sie das Licht, dann sinkt sie wieder in's thränenvolle Elend oder irrt rathlos in einem Labyrinth umher; »dem bitteren Chaos sucht sie zu entfliehen und nicht weiss sie, wie sie hindurchschreiten soll«.

Ganz wie bei Ptolemäus ist Jesus der einzige Heiland, und er steht dem ersten Princip, dem Nus, so nahe wie nach der ptolemäischen Lehre; seinen Vater nennt er ihn. Jesus gehört nicht zu den »Principien«, sondern zu dem Urprincip (so bei fast allen Gnostikern und bei Marcion). Besonders eindrucksvoll ist es, wie der unbekanntere Verfasser den Entschluss der Erlösung in eine Bitte des Heilands an seinen Vater bez. in ein Gespräch kleidet. Er eröffnet damit die lange Reihe ähnlicher poetischer Versuche, deren ergrei-

¹ Man vergleiche dazu die Schilderung der Zustände der unten umherirrenden Sophia, wie sie Ptolemäus (bei Iren. I, 4, 2) gegeben hat: Ποτὲ μὲν γὰρ ἔκλειε καὶ ἐλυπέτο ποτὲ δὲ εἰς ἔννοιαν ἤκουσα τοῦ καταλιπόντος αὐτὴν φωτὸς ἀνεχεῖτο καὶ ἐγάλα· ποτὲ δ' αὖ πάλιν ἐφοβείτο· ἄλλοτε δὲ ἐπιπόρει καὶ ἐξίστατο.

fendster in dem Gedichte PAUL GERHARDT'S: »Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld« zu erkennen ist.

In den Versen 19—24 bringt jede Zeile ein wichtiges Stichwort; sie enthalten gleichsam die Überschriften zu weitschichtigen Capiteln der Lehre: (1) Jesus hat bei seinem Herabsteigen vom Himmel die »Siegel«, d. h. die pneumatischen Sacramente, von dort mitgebracht; (2) Er hat alle »Aeonen« durchschritten, d. h. die ganze abgestufte Geisterwelt, die vom Himmel zur Erde reicht; indem er sie von Oben nach Unten durchmessen hat, hat er den Weg gebahnt, damit man sie auch von Unten nach Oben zu durchschreiten vermöge (s. sub 5); (3) Alle »Mysterien« hat er geöffnet; denn an jedem Aeon haftet ein Mysterium; seine Kenntniss ist die Voraussetzung, dass man von Unten wieder nach Oben und bis zu Gott gelangen kann; (4) Er hat die Gestalten der »Götter« gezeigt; denn über jeden Aeon waltet ein Gott; ihn muss man kennen, ja so durchschauen, dass man ihn geistig überwindet; dann erst kann man zu der höheren Stufe gelangen; (5) Er hat — das ist die Zusammenfassung — somit »das Verborgene des heiligen Weges« gezeigt; der heilige Weg ist der Aufstieg der Seele von Unten nach Oben, ihre Rückkehr zu Gott (s. Anz in den Texten und Unters. XV, H. 4 S. 9 ff.); (6) Die Kunde von diesem Allen ist die Gnosis. Es ist wichtig, dass dieses Stichwort auf Jesus selbst zurückgeführt wird, natürlich auf eine Geheimtradition von ihm, wie ja auch Ptolemäus auf die besondere *ἀποστολική παράδοσις* in einem ähnlichen Zusammenhang verweist.

Wir besitzen kein zweites Stück, das auf wenigen Zeilen einen so deutlichen und packenden Eindruck von dem christlichen Gnosticismus giebt wie diese Verse.