

16. Die handschriftlichen Quellen für orientalische Liturgiegeschichte in Deutschland und Osterreich (Hinweis auf Kataloge, wenn ausführliche Beschreibungen vorhanden sind; außerdem eingehende Beschreibung auf Grund von Autopsie).

DR. G. GRAF.

C) BESPRECHUNGEN.

Carl Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung. Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts. Nach einem koptischen Papyrus des Institut de la Mission Archéol. Française au Caire unter Mitarbeit von Herrn Pierre Lacau, derzeitigen Generaldirektor der Ägypt. Museen herausgegeben, übersetzt und untersucht. Mit Lichtdruck-Faksimile der Handschrift. Übersetzung des äthiopischen Textes von Dr. Isaak Wajnberg. Leipzig J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1919. (Texte und Untersuchungen 43). 731 S. + 83* S. M. 54 (kein T.).*

Wie das soeben erschiene Lebenswerk v. Harnacks über Marcion kann auch die hier vorliegende Schrift als ein Lebenswerk gelten. Und zwar nicht bloß deshalb, weil Schmidt an diesem Werke fast ein Menschenalter gearbeitet hat — i. J. 1895 hat er zuerst in den Sitzungsberichten der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaft auf die epistula apostolorum aufmerksam gemacht —, sondern weil auch hier alle Fäden zusammenlaufen in dem Problem, das Schmidt in seinen bekannten Untersuchungen über die apokryphen Apostelgeschichten behandelt hat. Nach Schmidt sind alle diese Apostelgeschichten katholischen, nicht gnostischen Ursprungs, in ihnen stellt sich das Werden der katholischen Großkirche dar. So zeigt sich auch hier ein eigenartiges Zusammentreffen mit dem Werke v. Harnacks. Von zwei ganz verschiedenen Ausgangspunkten ausgehend, kamen die beiden Forscher zu einem Ergebnis: Die katholische Kirche ist in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhundert gebildet und organisiert worden. Dieses Resultat, das von beiden Gelehrten auf Grund einer geradezu frappierenden Literaturkenntnis erreicht worden ist, wird natürlich reiflich geprüft werden müssen. Beide Werke bilden einen Markstein in der Erforschung der altchristlichen Zeit, der ein Zeichen sein wird für die Trennung der Geister. In diesem Sinne sind auch beide Werke Bekenntnisschriften, wie sie nur eine langjährige, tiefschürfende Forscher- (nicht Gelehrten)tätigkeit schaffen kann. Ich muß mich nun leider darauf beschränken, die Entwicklung der Beweisführung zu kennzeichnen, ohne auf die Einzelprobleme und die Begründung näher eingehen zu können.

Bezüglich des Titels und Umfanges des Werkes hat Sch. zunächst gegen Guerrier mit Recht erwiesen, daß der Äthiope fälschlich zwei Werke unter dem gemeinsamen Titel: „Testament unseres Herrn Jesu Christi in Galiläa“ vereinigt hat. In der ersten Abhandlung ist der Schauplatz nach Galiläa verlegt, in der zweiten nach Jerusalem. Der Lateiner bietet die Überschrift *epistula* nach dem ursprünglichen Titel; es handelt sich tatsächlich um einen Brief der elf Apostel. Vollständig ist das Werk nur in der äthiopischen Version vorhanden, die aber den Originaltext im großen und ganzen gut wiedergibt. Der viel ältere koptische Text ist kein zuverlässiger Zeuge, aber doch besser als der Äthiope, weil er den (griechischen) Originaltext noch vor sich hatte.

Wie schon oben angedeutet, bemüht sich Sch. vor allen, die Abfassung in großkirchliche Kreise zu beweisen. Deshalb untersucht er eingehend die Benutzung des Alten und Neuen Testaments. Es lassen sich aber nur Zitate, die ausdrücklich auf den Propheten David zurückgeführt werden, als atl. Texte nachweisen, die überwiegende Zahl muß als „Agrapha“ bezeichnet werden. Der Auferstehungsbericht ist eine Kompilation aus den vier Evangelien, an anderen Stellen tritt die eklektische Methode hervor. Man darf aber nicht den synoptischen Typus zu sehr betonen, denn johanneische Gedanken treten stark in den Vordergrund: „Der dogmatische Christus hat bereits den historischen verdrängt“. Ein außerkanonisches Evangelium hat der Verf. nicht benutzt, speziell nicht das Ägypterev. Ich muß hier den ausführlichen und überzeugenden Beweisen Sch.s zustimmen und halte den Versuch Baumstarks, ein außerkanonisches Evangelium als Vorlage nachzuweisen, nicht für geglückt. Meine frühere Zustimmung zu der Hypothese B.s nehme ich deshalb zurück. Die methodische Bedeutung der Ausführungen Sch.s möchte ich ganz besonders hervorheben. Wir werden uns tatsächlich hüten müssen, in der altchristlichen Literatur zuviel angeblich verloren gegangene Schriften zu supponieren, wenn nicht ganz wichtige Beweise vorliegen.

In der Ausführung über die oft gnostisch klingende Christologie bemüht sich Sch., zu beweisen, daß der Ausdruck *ὁγδοάς* nicht spezifisch gnostisch ist, sondern seinen gnostischen Charakter erst dadurch erhält, daß die *ὁγδοάς* als Wohnsitz der *μήτηρ* kreiert wird. Auch die auf den ersten Blick gnostisch anmutende Auffassung, daß der präexistente Christus den Menschen Jesus in dem Weibe Maria schuf, kommt in der Großkirche vor. In der *epistula* heißt es übrigens auch: „Ich wurde *σάρξ*“, d. h. es wird gegen jede doketische Vorstellung gekämpft. Die Gründe, die Sch. bei dem Nachweis, daß auch die Terminologie in der Soteriologie zwar gnostisch gefärbt sei, aber durch den gesamten Geist der Ausführung großkirchlichen Charakter zeige, erscheinen mir doch manchmal subjektiv.

Auffallend ist es, daß sich bei der so wichtigen Schrift kein direktes Zitat bei anderen Schriftstellern nachweisen läßt. Doch glaubt Sch. zeigen zu können, daß die Verfasser der Apostolischen Konstitution und des Testamentum Domini Nostri Jesu Christi die Schrift benutzt hätten. Sicher benutzt sei sie in der „apokalyptischen Rede Jesu an seine Jünger in Galiläa“. Die epistula sei in Kleinasien in der Zeit von 160—170 verfaßt von einem Vertreter der Großkirche behufs Bekämpfung der gnostischen Häresie, speziell des Duketismus.

Ist nun der Beweis Sch.s geglückt, die epistula als ein Produkt der Großkirche hinzustellen? Man darf nicht übersehen, daß die Stellungnahme zu dieser Frage eng zusammenhängt mit der Frage, wie man sich zu der Katholizität der apokryphen Apostelgeschichten verhält. Denn wenn man aus der epistula die „gnostischen“ Terminologie weginterpretieren kann, so kann man dies ebenso gut in den Apostelgeschichten. Tatsächlich wird man an der bloßen Form nicht Anstoß zu nehmen brauchen. Man vergleiche nur einmal neuere katholische dogmenhistorische Monographien. In diesem wird man viele Terminologien und Formen finden, die zuerst nur von protestantischen Theologen gebraucht wurden. Wenn ein Gelehrter nach 2000 Jahren lediglich aus dieser Formenidentität darauf schließen würde, der katholische Dogmenhistoriker des 19. Jahrhunderts habe protestantisierende Ansichten vertreten, oder in Ermangelung anderer Indizien für die Feststellung des Verfassers einen Protestanten wegen der Terminologie als Autor hinstellen würde, so wäre das die gleiche Methode, die vielfach bisher den Schriften der altchristlichen Zeit gegenüber angewendet wurde. Es kann ferner nicht oft genug betont werden, daß ein „dogmatischer“ Standpunkt in der Beurteilung der „Apokryphen“ der historischen Entwicklung in keiner Weise gerecht wird. Ein zweifellos überzeugendes Urteil darüber, ob diese strittigen Produkte der altchristlichen Zeit katholisch oder häretisch waren, würden wir nur erhalten können, wenn wir die Verfasser näher bestimmen könnten. Dies wird aber wohl nie gelingen. So bleibt dann ein zweiter Ausweg: Wir müssen die Beurteilung dieser Produkte bei den alten Schriftstellern erforschen. Denn diese standen dieser Literatur zeitlich näher, hatten bessere Traditionen als wir und lebten in näherer Verbindung mit den dogmengeschichtlichen Kämpfen. Es ist schade, daß F. Piontek, *Die katholische Kirche und die häretischen Apostelgeschichten bis zum Ausgange des 6. Jahrhunderts*. Breslau 1908 (*Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, hrsg. von Max Sdralek, 6. Bd.) dieses Problem zwar in Angriff genommen, aber nicht völlig gelöst hat. Aber schon die Tatsache, daß Augustinus die Thomas-, Johannes-, und wahrscheinlich auch die Petrus- und vielleicht auch die Andreasakten gekannt und benutzt hat (Piontek S. 33), könnte als ein Präjudiz für Schmidt's These gelten. Ich kann hier nicht die Beweise dafür anführen, daß wir tatsächlich kaum überzeugende Beweise bei den altchristlichen Schriftstellern finden, die ausdrücklich den gnostischen Ursprung der strittigen Quellen lehrten. Das Zeugnis einzelner kann natürlich nicht als stringenter Beweis gewertet werden. Es wäre dringend erforderlich, daß das bekannte Werk von Lipsius völlig umgearbeitet und gerade mit Rücksicht auf die neuen Forschungen Schmidts geprüft würde. Daß ein großer Teil der von Lipsius als gnostisch erklärten Schriften katholischen Ursprungs ist, ist nun völlig klar. Bei einzelnen Schriften habe ich noch Bedenken. Schmidt würde die ganze altchristliche Forschung auf eine neue Grundlage stellen, wenn es ihm gelänge, alle Bedenken zu zerstreuen. Die Neubearbeitung des Lipsius'schen Werkes durch Sch. wäre dringend wünschenswert, da wohl kaum ein Forscher in den einschlägigen Fragen so bewandert ist wie er.

Sch. hat mehrere Exkurse angefügt, die mit seiner Arbeit nur in losem Zusammenhange stehen, aber die Beachtung der Dogmenhistoriker verdienen. Der erste Exkurs behandelt den Gnostiker Kerinth und die Aloger (403—452); in dem zu einer Monographie gewordenen Exkurse: „Der descensus ad inferos in der alten Kirche“ (453—576) nimmt er Stellung zur religionsgeschichtlichen Erklärung: Die Wurzeln für den Glauben an den Descensus Christi ad inferos gehen auf jüdisch-eschatologische Heilserwartungen zurück, die sich mit der christlichen Lehre von der Erlösung und Gründung des messianischen Reiches verbanden. Die Theorie von einer Beeinflussung der Hadesidee durch fremde Religionsvorstellungen, die Bousset vertreten hatte, ist verfehlt. Das ganze Material läßt sich aus atl. und ntl. Stellen erklären. Exkurs III (576—725) behandelt die Passahfeier in der altorientalischen Kirche. Die Kleinasiaten feiern am 14. Nisan ihr Passahfest ohne Rücksicht auf den Wochentag, die Großkirchler verlegten das Auferstehungsfest auf den Sonntag, der dem Vollmondtag nach dem Frühlingsäquinoktium folgte. Literarische Einflüsse, als ob dieses oder jenes Evangelium bei der Observanz der Kleinasiaten eine Rolle gespielt hätte, sind nicht vorhanden. Die Autorität von Männern apostolischen Ansehens hat vielmehr diese Observanz gebildet; die Heidenchristen hatten kein Verständnis für den jüdischen Ritus und hielten sich an das historische Faktum. Die johanneische, nicht die synoptische Tradition ist die Grundlage der kleinasiatischen Passahfeier gewesen. Zeugnisse für die quartodecimanische Observanz sind ein gewisser Tricentius, Theodoret von Cyrus, Hippolyt, Apollinaris v. Hierapolis, Epiphanius. Der Hauptfehler in den bisherigen Untersuchungen über die kleinasiatische Passahfeier liege in der weitverbreiteten Annahme, daß der Verfasser des *Chronicon paschale* die Bekämpfung der quartodecimanischen Observanz sich als Thema gesetzt habe. Aphraates zeigt, daß selbst noch in der Zeit 337—345 für die Kirche Ostsyriens die Frage der Osterreform strittig war. Bei ihm tritt noch die jüdische Grundlage deutlich hervor. In der syrischen Kirche scheint auch in späterer Zeit der in der griechischen Kirche gebräuchliche Ausdruck Ostern = Passah nicht verbreitet gewesen zu sein. Bezüglich der gottesdienstlichen Form besteht der Hauptunterschied darin, daß die Quartodecimaner das Fasten schon am Abend brachen, die Großkirchler aber die Vigilie als Vorbereitung auf das Osterfest selbst feierten. Wann die Kleinasiaten die quartodecimanische Observanz aufgaben und sich der Großkirche anschlossen, läßt sich nicht sicher feststellen.

Prof. F. HAASE.