

Die neueste Erklärung der apostolischen Väter

Autor(en): **Koch, Hugo**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **16 (1926)**

Heft 3

PDF erstellt am: **26.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404012>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Die neueste Erklärung der Apostolischen Väter.

Die günstige Aufnahme, die das von Hans Lietzmann herausgegebene „Handbuch zum Neuen Testament“ fand, veranlasste Herausgeber und Verleger, auch die Schriften der sogenannten Apostolischen Väter nach den gleichen Grundsätzen zu behandeln. Die Erklärungen erschienen 1920/23¹⁾. Sämtliche Bearbeiter, auf dem Gebiete des Neuen Testaments und seines geistigen Umkreises längst bewährte Forscher, waren ihrer Aufgabe voll gewachsen. Sie bieten genaue und doch gut lesbare Übersetzungen, sowie Erklärungen, die in die Gedankengänge tief eindringen, die Zusammenhänge scharf erfassen und hervorheben und die heidnische wie die christliche Umwelt mit grosser Belesenheit und Sorgfalt berücksichtigen. Zur Beleuchtung ist eine Fülle von Stellen aus dem jüdischen, dem christlichen und dem heidnischen Schrifttum, aus Inschriften und Papyri beigebracht. Selbst leise religionsgeschichtliche Untertöne werden wahrgenommen. Was die emsige Forschung der letzten Jahrzehnte auf diesem Gebiete erarbeitet hat, ist hier mit selbständiger Stellungnahme verwertet. Wichtigere Gegenstände werden eigens, in längeren oder kürzeren Exkursen, erörtert.

1. Bearbeiter der *Lehre der zwölf Apostel* und der beiden sogenannten *Clemensbriefe* ist der inzwischen heimgegangene, der Wissenschaft zu früh entrissene Bonner evangelische Theologe Rudolf Knopf, der Verfasser des „Nachapostolischen Zeitalters“ (1905). Als Abfassungszeit der Didache nimmt er $\pm$ 100 an, als Heimat Ägypten oder Syrien (= Palästina). I. Clem. ist ein Schreiben der römischen Gesamtgemeinde an die

¹⁾ Handbuch zum Neuen Testament, Ergänzungsband: Die Apostolischen Väter, Tübingen, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). I. Die Lehre der zwölf Apostel. Die zwei Clemensbriefe, erklärt von Rudolf Knopf, 1920, S. 1—184. II. Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief, erklärt von Walter Bauer, 1920, S. 185—298. III. Der Barnabasbrief, erklärt von Hans Windisch, 1920, S. 299—413. IV. Der Hirt des Hermas, erklärt von Martin Dibelius, 1923, S. 414—644.

Schwestergemeinde von Korinth, verfasst etwa 95/96; II. Clem. die älteste christliche Homilie, die wir besitzen, gehalten in Rom oder in Korinth etwa 120—150. Bemerkenswert sind die Entwürfe Knopfs zur Geschichte gewisser Begriffe und Gedanken, zum Beispiel von *ἐνεργεσία* und *γίλανθρωπία* (S. 75), von *ἀπροσδεής* (S. 129), *διοικεῖν* und *διοίκησις* (S. 77), ferner die Ausführungen über die beiden Wege, S. 4 f., über den Vogel Phönix, S. 88 f., über die Gemeindegebete, S. 76 ff. und 137 ff. Als Kopfleisten sind beigegeben: 1. Christus, die Apostel lehrend, nach einem altchristlichen Sarkophagrelief, 2. ein Bild mit der neuen Peterskirche im Bau, der alten im Abbruch und dem Vorhof (nach einer Zeichnung von M. van Heemskerck um 1540), 3. Römische Campagna mit Aqua Claudia.

Seite 12 wäre zu Did. 2, 5 (Ergänzung des Wortes durch die Tat) noch zu verweisen auf Seneca ep. 16, 3. 24, 15. 88, 42. 95, 13 (siehe jetzt *meine* „Cyprianische Untersuchungen“ 1926, S. 197, 199, 304 f.). In Did. 2, 7 ist das *ἐλέγχειν* wohl besser mit „zurechtweisen“ zu übersetzen (statt überführen) und dabei an Mt. 18, 15 und I. Tim. 5, 20 zu erinnern. Zur Bezeichnung der Mystagogen als „Väter“ (S. 13) vgl. auch Apul. Metam. VI, 25: Mithram sacerdotem et meum iam parentem (Isismysterien). Das *τρέμων τοὺς λόγους* in Did. 3, 8 (S. 16) stammt, wie zu I. Clem. 13, 4 richtig bemerkt ist, aus Jes. 66, 2 und findet sich ausser der genannten Clem.-Stelle und Barnab. 19, 4 auch sonst gerne in der altchristlichen Literatur, z. B. bei Cypr. Testim. III, 5, ep. 13, 3, ep. 26. Aus derselben Jesaiastelle (vgl. I Petr. 3, 4) stammt auch die weitere Gedankenverbindung von I. Clem. 13, 4 und 44, 3, S. 119 (sanft oder demütig, und stille), die wieder mit stoischer Ermahnung zusammentrifft, Seneca ep. 106, 7, Apul. Florid. 18, vgl. auch Min. Fel. Oct. 38, 4, Cypr. Test. III, 5 und 20, ep. 11, 7; 55, 8 (siehe Wochenschrift für klassische Philologie 1919, 500 f.), und bei Novatian de trinit c. 3 (11, 14 Fausset). Das *ὑποτίτης* in Did. 4, 1 (S. 17) verdiente wohl eine Erläuterung (vgl. Funk z. St.). Das ‚Heilige‘ (*τὸ ἅγιον*) bezeichnet nicht bloss in der griechischen liturgischen Sprache die Eucharistie (S. 27 zu Did. 9, 5), sondern auch in der lateinischen, vgl. Cypr. de laps. c. 15 und 26. Ps. Cypr. de Spect. c. 5 u. a. Der Gedanke im Abendmahlsgebet Did. 10, 4 („Wir danken Dir, weil Du mächtig bist“) verdiente ebenfalls eine Beleuchtung. Funk verweist passend auf Apok. 11, 17. Noch jetzt heisst es im „Gloria“ der römischen Messe: gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam. Zu S. 33 (Did. 12) vgl. auch A. Steinmann, Die Welt des Paulus im Zeichen des Verkehrs, 1915. Das *οὖν* in 15, 1 ist statt mit „nun“ besser mit „also“ oder „deshalb“ zu übersetzen (wie Knopf selber in seinem Nachapostolischen Zeitalter 1905, 153 f. tut), da so die Beziehung der Bischöfe und Diakonen zur sonntäglichen eucharistischen Feier (c. 14) besser hervortritt. Die Tragweite von c. 15 (in Verbindung mit c. 11 und 13, 3) könnte noch schärfer gefasst werden: was im Alten Bund die Hohenpriester, das sind im Neuen Bund an erster Stelle die „Propheten und Lehrer“, an zweiter die Bischöfe und Diakonen, die da eintreten, wo jene fehlen. Also: kein monarchischer Episkopat, keine apostolische Nachfolge, kein ursprüngliches und ausschliessliches Lehramt der Bischöfe. Ob bei *μη ὑπερίδῃτε* und

τετιμημένοι in 15, 2 nicht auch an ein greifbares „Honorar“ gedacht ist? Vgl. I. Tim. 5, 17 f. und Syrische Didaskalie c. XIX (S. 92 Achelis-Flemming), ferner Cypr. ep. 1, 1 (466, 12 Hartel), 39, 5 (585, 1), dazu Ed. Meyer (Ursprung und Anfänge des Christentums III, 1923, 582), der *διπλῆς τιμῆς* in 1 Tim. 5, 17 geradezu mit „doppelte Besoldung“ übersetzt. — Zur Beispielsreihe aus dem A. T. in I. Clem. 3, 4 ff. und c. 10 ff. wäre zu bemerken, dass dieser, der stoischen Aufzählung von Beispielen aus der griechischen und römischen Geschichte (z. B. bei Seneca) entsprechende, schriftstellerische *τόπος* sich seit Hebr. 11, 4 ff. in der christlichen Literatur fortpflanzt (vgl. z. B. auch Cyprian de unit. c. 18, de zelo et livore c. 5, de bono pat. c. 10, ep. 58, 5 f.). Zu 5, 4 wird (S. 52) gesagt, dass diese Stelle „wahrscheinlich“ schon den Aufenthalt und das Martyrium Petri in Rom voraussetze. Der nichtssagende, nach Act. 1, 25 und 12, 17 gebildete Gemeinplatz zeigt aber wohl eher, wie wenig oder wie nichts man gegen Ende des 1. Jahrhunderts in Rom von Petrus wusste. I. Clem. 6 hat neuestens Ed. Meyer (a. a. O. S. 495, A. 1) so gedeutet, dass die Schuld an der wegen Eifersucht ausgebrochenen Verfolgung der römischen Gemeinde zugeschoben sei, wie es sich auch in den Beispielen aus dem A. T. um Hader zwischen Angehörigen derselben Gemeinde handle. Mit der Doppelwendung *ἐτερογενήμορος καὶ οὐκ ἐν ὁμοσίᾳ* (11, 2) vgl. Cypr. ep. 11, 3 (497, 14 Hartel): quod plebis inaequalitas discreparet nec esset fratrum consensio una. Zu *ἀόρητος* in 19, 3 (S. 76) vgl. Lact. de ira dei und M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes 1909. Zum Wechsel *τῶν οὐρανῶν* — *αὐτοῦ* (sc. Gottes) in 36, 2 (S. 107) könnte an den rabbinischen Gebrauch, „Himmel“ für „Gott“ zu setzen, erinnert werden. Zum Lob der Gemeinde als einer schriftkundigen und der Wendung: „Nur um euch zu erinnern, schreiben wir dies“ (53, 1, S. 130, ähnlich 62, 3) vgl. II. Petr. 1, 12. I. Joh. 2, 27. Barnab. 1, 8. Ignat. ad Eph. 3, 1; ferner Apul. apol. c. 48: admonendus es mihi, non docendus. Ps.-Cypr. de spect. c. 1: placuit paucis vos non nunc instruere sed instructos admonere. Novat. de cib. Jud. c. 1 (Archiv f. lat. Lexikogr. XI. [1900], 226, 18): at ego vos litteris meis non tantum instruem iam eruditos quam incitem paratos. Acta Montani, Lucii etc. c. 10 (Ruinart p. 277): nec instruimus sed admonemus. Es handelt sich also um einen *τόπος* des Rede- und Briefstils (vgl. auch noch Sen. ep. 94, 11). Auch der Gedanke, dass etwas nichts Neues und Überraschendes sei (42, 5), ist schriftstellerische *ῥήσις*, vgl. I. Joh. 2, 7 und II. Joh. 5, sowie meine Stellensammlung in dieser Ztschr. 1924, 160 A. 1. Die Stellen 56, 1; 59, 1; 63, 2 (S. 133, 136, 149) fasst K., wie es gewöhnlich, namentlich auch von Harnack, geschieht, als Ausdruck eines starken Selbstbewusstseins der den Brief sendenden römischen Gemeinde. Diese Auffassung ist aber doch sehr fraglich: im Lichte ähnlicher Stellen wird man sogar darin ebenfalls einen schriftstellerischen *τόπος*, und zwar als Bescheidenheitswendung erkennen müssen. Die Römer sagen, die Korinther sollen „nachgeben, nicht uns, sondern dem Willen Gottes“ (56, 1), die Mahnworte seien von Gott durch sie gesprochen (59, 1), von ihnen durch den heiligen Geist geschrieben (63, 2). Ähnlich schreibt Seneca ep. 58, 4: hoc nolo mihi credas, sed Vergilio (dem inspirierten Seher, dial. X, 9, 2), Apuleius in seiner Apol. c. 55: disputatio... non tam facundia mea quam mentione Aesculapii religiosi Oesibus commendata, Cyprian ep. 63, 1: nec hoc putes, nos nostra et humana conscribere aut ultronea voluntate hoc nobis audaciter adsumere, cum mediocritatem nostram semper humili et verecunda moderatione teneamus, sed quando aliquid deo inspirante et mandante praecipitur, necesse est domino servus fidelis obtemperet etc., ep. 67, 1: desiderio huic vestro non tam nostra

consilia quam divina praecepta respondent etc. Der Wille Gottes wird ja (im römischen Schreiben, wie bei Cyprian) reichlich aus der Schrift nachgewiesen, und wo ein Irrtum richtiggestellt, wo zur wahren Gottesverehrung, zu Liebe und Eintracht ermahnt wird, da ist der Geist Gottes tätig. — Zu 59, 4 (S. 141) vgl. das Gebet in der heutigen römischen Karfreitagsliturgie: ut cunctis mundum purget erroribus, morbos auferat, famem depellat, aperiat carceres, vincula dissolvat, peregrinantibus reditum, infirmantibus sanitatem, navigantibus portum salutis indulgeat. — Das *περὶ μὲν τῶν ἀνηκόωντων τῇ θρησκείᾳ ἡμῶν κτλ* in 62, 1 (S. 148) ist wieder ein rednerischer *τόπος*. Bei Apuleius Metam. X, 11, sagt der Arzt: nec sectae meae crederem convenire etc., ja selbst von den Räubern führt einer aus (Met. VI, 31): nec sectae collegii nec mansuetudini singulorum ac ne meae quidem modestiae congruit etc. Ebenso macht Cyprian gerne auf das Geziemende, Schickliche (congruere, convenire) aufmerksam: ep. 2, 1; 13, 3; 19, 2; 44, 2 u. ö. (das stoische *καθῆκον*). — Zu II. Clem. 1, 1 (S. 153 f.): klingt hier nicht Philipp. 2, 5 ff. an? Zu 5, 1 (S. 159. f.): mit dem *ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ κόσμου* wird etwas verlangt, was Paulus I. Cor. 5, 10 — freilich in anderem Sinne — für unmöglich erklärt. Zu 8, 1 f. (S. 165): die Mahnung, Busse zu tun, solange man auf der Erde, in dieser Welt, ist, geht auf Ps. 6, 6 zurück, vgl. Cypr. Testim. III, 114, ep. 55, 17 und 29, ad Demetr. c. 25. Die Fassung Cyprians in den Testimonien: dum in carne est quis, exomologesin facere debere, zeigt auch, dass die Verbindung von *ἐν τῇ σαρκὶ* mit *μετανοήσωμεν* nicht bloss „zur Not möglich“, sondern wahrscheinlich ist. Zu 14, 2 (S. 174): mit *τὰ βιβλία καὶ οἱ ἀπόστολοι* vgl. Pass. set. Scilit.: libri et epistulae Pauli viri iusti.

2. Die Erklärung der *Ignatiusbriefe* und des *Polykarpbriefes* hat der Göttinger evangel. Theologe Walter Bauer übernommen, der 1909 „Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen“ veröffentlicht und im „Handbuch“ bereits das Johannes-Evangelium erklärt hat. Zugrunde gelegt ist der Text der editio minor von Gebhardt-Harnack-Zahn in ihrem fünften Druck von 1906, und jede Abweichung wird begründet. Die übrigen Ausgaben sowie die mannigfachen Vorschläge und Erklärungen werden sorgfältig berücksichtigt. Zweifel an der Echtheit der Briefe werden nicht zugelassen. Gedrängte Erörterungen behandeln die Gottheit Christi bei Ignatius (S. 193 f.), die Gemeindeverfassung (S. 201 ff.), die Irrlehren (S. 238 ff.), den Drang nach dem Martyrium (S. 247 f.). Zwei Kopfleisten zeigen Ruinen von Ephesus und römische Ruinen in Philippi.

Zu S. 196 (ad Ephes. 1, 1): Wortspiele mit Namen sind im Altertum überhaupt beliebt, vgl. z. B. auch Philem. V. 11. Zu S. 205 (Eph. 5, 2) vgl. die Schrift von Wieland, Mensa und Confessio 1906, und meine „Altchr. Bilderfrage“ 1917, 93 ff. Zu S. 207 (Eph. 7, 2) vgl. P. Stiegele, Der Agnesiebegriff 1913. Zu S. 213 (Reden und Sein) vgl. Knopfs Bemerkungen zu Did. 2, 5. Zu S. 219 (Eph. 20, 2: *γάρακον ἀθανασίας*): auch bei Seneca dial. I, 3, 12 erscheint das „medicamentum immortalitatis“ (mit Bezug auf den Todestrank des Sokrates). Zu S. 199 (Eph. 2, 1): wenn Ignatius hier

und anderwärts die Diakonen seine *σύνδουλοι* nennt, so ist das wohl eine Anspielung auf die „dienende“ Stellung nicht bloss der Diakonen, sondern auch des Bischofs. Zu S. 221 (Magn. 2, 1) bzw. S. 232 (Trall. 2, 3): wie gerade Diakonen zur Auflehnung gegen Bischof und Presbyterium versucht waren, zeigen Cypr. ep. 3 und aus dem 4. Jahrhundert Quaest. Vet. et Novi Test. Qu. 101 (ed. Souter CSEL 50, 193 ff.) und Hieronymus ep. 146 (ed. Hilberg, CSEL 56, 308 ff.). S. 224 (Magn. 7, 2): der Dreitakt Ausgehen — Bleiben — Zurückkehren könnte religions- und philosophiegeschichtlich mehr gewürdigt sein, vgl. meine Schrift über Ps.-Dionysius 1900, 82 und E. Norden, *Agnostos Theos* 1913, 240 ff., 347 ff. Zum *λόγος ἀπὸ σιγῆς προσελθών* (Magn. 8, 2, S. 225), vgl. ebenfalls meine Schrift über Ps.-Dionysius S. 126 ff. Magn. c. 8 und 9 scheinen unter dem Einfluss von Hebr. 13, 9 zu stehen: beidemal waltet der Gegensatz zwischen nutzlosen alttestamentlichen Verordnungen und der *χάρις* Jesu Christi, und das *ἐν παλαιοῖς πράγμασιν ἀναστραφέντες* Magn. 9, 1 entspricht dem *ἐν οἷς... περιπατοῦντες* Hebr. 13, 9. Ganz richtig scheint mir die Deutung von Philad. 8, 2 zu sein (S. 260): Die *ἀρχεῖα*, die massgebenden Urkunden der Irrlehrer, sind die Schriften des ATs. Dem gegenüber betont Ignatius, dass gerade die höchsten Vertreter alttestamentlicher Offenbarung, die Propheten, von der Zukunft, der Gnade Jesu, dem Evangelium, lebten (Magn. 8, 2; 9, 2. Philad. 5, 2). Zu Jesus als der *θύρα* zum Vater (Philad. 9, 1, S. 261), wäre auch auf die *θύρα τοῦ Ἰησοῦ* bei Hegesipp (Euseb. hist. eccl. II, 23, 8 und 12) zu verweisen (andere Stellen bei Dibelius zu Herm. Sim. IX, 12, 1 und 6). Die Funksche Erklärung von *προκαθήμενῃ τῆς ἀγάπης* in ad Rom. inscr. wird mit Recht abgelehnt (S. 242). Auf alle Fälle zeigt diese Überschrift, dass die römische Kirche nur *ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων* den Vorsitz führt, und aus den Überschwänglichkeiten unseres Morgenländers Schlussfolgerungen rechtlicher Art zu ziehen, wäre völlig verfehlt (vgl. die treffende Bemerkung von L. Fendt, *Gnostische Mysterien* 1922, 19). Zu *ἐπίσκοπος Συρίας* (Rom. 2, 2, S. 245) und ähnlichen Stellen wäre eine verfassungsgeschichtliche Bemerkung am Platze. Zum gekreuzigten *ἔρω* (ad Rom. 7, 2, S. 251) vgl. v. Harnacks Abhandlung über den *ἔρω* in der altchr. Literatur (in den Sitz.-Ber. der preuss. Akad. d. Wiss. 1918). Dass nicht Christus darunter zu verstehen ist, geht, wie mit Recht bemerkt wird, aus dem Zusammenhang klar hervor. (Als Lesefrucht darf übrigens hier vielleicht verzeichnet werden, dass bei Petronius Satir. c. 126, Bücheler 3 1882, S. 93, die Magd sagt: ego adhuc servo nunquam succubui, nec hoc dii sinant, ut amplectus meos in crucem mittam. In der Übersetzung Rom, 1773, II, 189: behüten mich alle Götter davor, dass ich meine Liebe am Kreuze sollte hängen sehen!). Zu ad Smyrn. 3, 2 (S. 266) wäre eine Bemerkung zur Auffassung des Ignatius von der Auferstehung und der Himmelfahrt Jesu am Platze: er scheint, wie es in der altchristlichen Literatur nicht selten geschieht, beides als einen Vorgang zu betrachten (siehe Windisch zu Barn. 15, 9, S. 385). Zu den Menschen als Tieren (ad Smyrn. 4, 1, S. 267) vgl. auch Seneca ep. 103, 2, dial. IV, 8, 3. de clem. I, 5, 5. Cypr. de dom. orat. c. 21 (283, 5 Hartel). Ps. Cypr. de spect. c. 5 (A. 7, 17 Hartel). Spielt wirklich bei der *καθολικῇ ἐκκλησίᾳ* (ad Smyrn. 8, 2, S. 271) nicht auch der Gegensatz zu Ketzern und Schismatikern herein? Hier, wie anderwärts (z. B. ad Philad. c. 3 und 4), wird deutlich, wie sehr Cyprian ignatianische Gedanken aufnimmt und weiterführt. Die Seelenheilung und ihre Bilder (ad Polycarp. 2, 1, S. 275) stammen aus der Stoa und finden sich auch bei Seneca. Zu Polyc. ad Phil. wird (S. 284) richtig bemerkt,

dass in diesem Briefe auf das Vorhandensein eines Bischofs in Philippi keinerlei Rücksicht genommen wird. Dasselbe trifft aber auch beim Briefe des Ignatius an die Römer zu und ist dort für den monarchischen Episkopat (und für den Primat des römischen Bischofs) noch peinlicher.

3. Dem Erklärer des judenfeindlichen *Barnabasbriefes* und seiner wunderlichen exegetischen Allegorien, dem Leidener Theologen *Windisch*, kommt seine ausgezeichnete Kenntnis Philos zustatten. Aber auch die Literatur, in der Barnabas benützt erscheint oder ähnliche Gedanken ausgesprochen sind, ist umfassend herangezogen. Etwas längere Ausführungen finden sich über Gnosis im Barnab. (S. 307 ff.), Bibelgebrauch im B. (S. 313 ff.), zur Deutung der Danielstellen (S. 319 f.), zur Frage nach der polemischen Tendenz des B. (S. 322 f.), die Heilslehre des B. (S. 340 ff.), die Eschatologie (S. 364 ff.), Christusdogma und Jesusüberlieferung im B. (S. 374 f.), die eschatologische Chronologie (S. 385 f.), vom Tempelneubau (S. 388 ff.), die Beurteilung des Gesetzes im B. (S. 393 ff.), Herkunft und literarische Beziehungen der Zweiwegelehre (S. 404 ff.), endlich zum Schluss eine vorzügliche Zusammenfassung der „Ergebnisse“ über Komposition und Entstehung des B. (S. 408 ff.). *Windisch* stellt mit Recht fest, dass der Brief nicht vom Apostel Barnabas stammen kann, wie er auch bei der Erklärung immer wieder auf die Unstimmigkeiten und die schwankende Haltung der Schrift gegenüber dem alttestamentlichen Gesetz aufmerksam macht.

Zum Lob der Briefempfänger 1, 2 (S. 303) vgl. auch Röm. 1, 8, I. Thess. 1, 8, I. Cor. 1, 4 ff., II. Cor. 8, 19, und zu 1, 8; 4, 6 und 9 (nicht als ein Lehrer, sondern als einer euresgleichen) vgl. Mt. 23, 8 und Jacob. 3, 1, sowie die oben zu I. Clem. 53, 1 angeführten Stellen. Zu 1, 4, S. 304 (Gott als Reisebegleiter) vgl. Cypr. ep. 58, 4 (659, 21 Hartel); das Gegenstück ist Gott (Christus) als Führer, Cypr. Idola c. 15 (31, 14), de dom. orat. c. 1 (267, 12), vgl. auch Seneca ep. 107, 9 und de benef. I, 1, 9. Zu 1, 6, S. 305 (Betonung der Hoffnung als Anfang und Ende des Christusglaubens) vgl. Cypr. de bono pat. c. 1: spei ac fidei nostrae secta, und 13: hoc ipsum quod christiani sumus fidei et spei res est (Cyprian stellt die Hoffnung zumeist dem Glauben voran: Hartel 102, 29. 187, 2. 224, 1. 243, 5. 252, 21. 394, 16 u. ö.). Zur *παρείσδυσσις* des bösen Feindes (2, 10, S. 313) vgl. das „obrepere“ des Teufels bei Cypr. de hab. virg. c. 20 (201, 20), de unit. c. 1 (209, 12). Zur Bezeichnung Christi als „Herr der ganzen Welt“ (5, 5, S. 327) bemerkt W., dass sie hier zum erstenmal von Christus gebraucht werde, die Sache aber schon Mt. 28, 18 und Phil. 2, 11 gegeben sei. Dabei verkennt er aber, dass Barnabas diese Bezeichnung dem vorweltlichen Christus beilegt, während an den genannten Schriftstellen Christus erst bei seiner Erhöhung zu dieser Stellung emporsteigt. Zu 5, 10 (S. 330): bei Novatian de trinit. c. 2 (8, 20 Fausset) ist das Bild von Sonne und Auge mit Bezug auf die Gotteserkenntnis gebraucht.

Zu ἀνακαταλαλοῦν in 5, 11 (S. 331): siehe jetzt meine Bemerkungen in Theol. Stud. und Krit. 1925, 198 ff. Zur Begabung mit einer Kindesseele (6, 11, S. 336) vgl. die Stellen bei Irenäus, wo von νήπιος und νηπιάζειν in gutem Sinne die Rede ist (Th. Stud. u. Krit. 1925, 201 A. 1). Zu den 6000 Jahren der Weltzeit (S. 385) vgl. auch Irenäus adv. haer. V, 23, 2 (I, 780 Stieren), 28, 3 (I, 795) und Cypr. ad Fort. praef. c. 2 (317, 21 Hartel). Zum falschen und wahren Tempel (c. 16, S. 386 ff.) siehe auch meine „Altchristl. Bilderfrage“ 1917, 93 ff. und Philologus 1920, 235 ff. S. 395 wird mit Recht darauf hingewiesen, dass Barn. in seiner Ablehnung von Tempel und Gesetz bewusst oder unbewusst mit dem damaligen heterodoxen Judentum übereinstimmt. Das Seitenstück dazu aber ist die Tatsache, dass bei der Kritik am heidnischen Bilderdienst die christlichen Apologeten zu den Waffen griffen, die schon die jüdische Apologetik und die heidnische Aufklärung geschwungen hatten (vgl. meine vorhin genannte Schrift 1917, 91 ff.). Zur Mahnung „Du sollst nichts dein eigen nennen“ (19, 8, S. 400 = Didache 4, 8) wird ganz richtig auf Act. 4, 32 als „Vorbild“ verwiesen. Die Wendung geht aber, wie ich in der Theol. Litztg. 1924, 538 gezeigt habe, noch weiter zurück, nämlich auf Plato Rep. V, 4573. Zu μνημονεύετε μου (21, 7, S. 408) vgl. auch Tert. de bapt. c. 20 fin. (I, 640 Oehler), Cypr. de hab. virg. c. 24 (205, 4) und ep. 37, 4 (578, 23), Ps.-Cypr. de laude mart. c. 30 (A. 51, 12 Hartel).

4. Der „Hirt des Hermas“ hat in dem Heidelberger Theologen Martin Dibelius einen sachkundigen Erklärer gefunden. Er legt den Funkschen Text zugrunde, ist aber an über 70 Stellen von ihm abgewichen. Ausserdem macht er da und dort sehr beachtenswerte Vorschläge zur Textverbesserung. Natürlich sind auch die neuestens gefundenen griechischen Papyrusbruchstücke und Übersetzungsbruchstücke (sahidisch und mittelpersisch) verwertet. Abgefasst muss die Schrift in Rom sein, bevor die dualistischen gnostischen Lehrgebäude die kirchliche Öffentlichkeit bewegten, und vor dem Aufkommen des Montanismus, sowie vor der Entstehung des monarchischen Episkopats in Rom, also etwa im dritten oder vierten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts. Die Angaben des Hermas über sich und seine Familie fasst D. nicht „autobiographisch“, sondern typisch auf als Bild der römischen Gemeinde. Die vielen Unstimmigkeiten des Buches sucht er, meines Erachtens mit Recht, nicht auf dem Wege literarkritischer Ausscheidungen zu lösen, sondern durch die Annahme, dass Hermas selbst verschiedene überlieferte Stoffe ungeschickt zusammengearbeitet habe. Die grosse Frage des Buches ist die Christensünde und Christenbusse. Mit Recht vertritt D. die Anschauung, dass der „Hirte“ nur eine ausserordentliche einmalige Bussgelegenheit für bisher nach der Taufe begangene Sünden verkündet und auch bei fortschreitender Verlängerung der Bussfrist doch immer wieder eine weitere

Bussmöglichkeit ausschliesst. Von den vielen trefflichen Exkursen seien nur hervorgehoben die über „Himmelsbriefe“ (S. 443), den „Hirten-Engel“ (S. 494 ff.), die Christenbusse (S. 510 ff.), die Pneuma-Vorstellung (S. 517 ff.), Reiche und Arme (S. 555 f.), die Christologie des „Hirten“ (S. 572 ff.), das Minnespiel mit den Jungfrauen (S. 618 f.), die Gemeindeverfassung nach dem „Hirten“ (S. 634 f.). Eine Kopfleiste zeichnet die Turmvision nach einem Katakombenbild in Neapel.

Zu dem Entschwinden nach Osten (S. 441, Vis. I, 4, 1) wäre auch auf Dölger, *Sol Salutis* 1920 (jetzt 2. Aufl. 1925), zu verweisen. Zum Fragenstellen in der Offenbarungsliteratur (S. 458 u. ö.) vgl. auch mein Buch über Ps.-Dionysius 1900, 14. Zum *πολλᾶσαι τοῖς ἁγίοις* (S. 468) vgl. noch Barn. 4, 10. Zur Bussfrage (S. 510 ff.) wäre wohl auch meine Schrift über „Kallist und Tertullian“, Heidelberg 1920, anzuführen gewesen. Das „renuntiare“ (S. 523) spielt nach Tertullian auch bei Cyprian eine Rolle. Zu *ἱκανώτατος* in Mand. XII, 5, 3 (S. 548) vgl. noch *ἱκανωτάτην γραφήν* bei Iren. adv. haer. III, 3, 3 (I, 431 Stieren) und *ἐπιστολὴ ἱκανωτάτη* III, 3, 4 (I, 436). Die Übersetzer geben den Ausdruck sehr verschieden wieder, manche aber wohl richtig mit „longissima“ oder „luculentissima“. Siehe auch Euseb. hist. eccl. II, 11, 11; III, 24, 4. Clem. Al. de divite serv. c. 42 (ed. Köster 35, 10). Zum Reichen, der vor Gott arm ist, und umgekehrt (Sim. II, 2, 5, S. 554), vgl. Luk. 12, 21, I Petr. 3, 4 und das „deo dives“ bei Min. Fel. Oct. 34, 4, Cypr. de hab. virg. c. 7 (192, 14, Hartel), „pauper deo“ Cypr. de op. et el. c. 13 (383, 24), Ps.-Cypr. ad Novat. c. 2 (A. 53, 20 Hartel), siehe auch I. Cor. 4, 8 und Apoc. Joh. 3, 17. Zu Sim. V, 7, 3 f. (S. 577) wäre darauf hinzuweisen, dass hier der „Hirte“ die Zeit der „Unwissenheit“, die sonst mit der Taufe zu Ende ist (vgl. Sim. IX, 18, 1 f.), künstlich über die Taufe hinaus bis zu seiner Bussverkündigung verlängert. In Sim. VIII, 3, 5 (S. 543) wird *νόμῳ εὐαρεστεῖν* übersetzt mit „dem Gesetz gefallen“. Wäre nicht richtiger: dem Gesetze Genüge tun, es zufriedenstellen? Zu der menschlichen Mass überragenden Gestalt Christi in Sim. XI, 6, 1 (S. 610) vgl. noch Cypr. de mort. c. 19 (309, 3). Bei Kallinikus vita s. Hypatii 130, 9 (ed. Leipzig 1895, p. 97) ist aber auch die als Dämon erscheinende Artemis „so lang wie zehn Männer zusammen“.

München.

Hugo KOCH.