

Werk

Titel: Asketika

Autor: Krüger, G.

Ort: Tübingen

Jahr: 1917

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1917_0020|log18

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Asketika¹⁾.

In seinen „hellenistischen Wundererzählungen“ bezeichnet REITZENSTEIN Zöcklers „Askese und Mönchtum“ als das „theologische Hauptwerk über die Askese“. Sehe ich von dem Beiwort ab, zu dem ich keinen passenden Gegensatz finde, so hat er recht, leider recht, ist man versucht zu sagen. Zöcklers Buch war bei seinem ersten Erscheinen (1863) trotz des anspruchsvollen Titels „Kritische Geschichte der Askese“ gewiß verdienstlich; die Neubearbeitung (1907) konnte, so anerkennenswert der auf sie verwendete Fleiß sein mochte, unseren inzwischen erheblich verfeinerten und gesteigerten wissenschaftlichen Methoden und Anforderungen nach Anlage und Ausführung nicht mehr genügen. Es ist nun einmal nicht möglich, auf etwa 650 Seiten über die asketischen Erscheinungen der ganzen Weltgeschichte zu handeln, wenn man mehr geben will als einen Ueberblick, was Zöckler doch beabsichtigte. Von einer wirklichen Durchdringung des Stoffes kann keine Rede sein, und selbst die Stoffsammlung muß unzulänglich ausfallen.

1) Im Anschluß an H. STRATHMANN, Geschichte der frühchristl. Askese bis zur Entstehung des Mönchtums. 1. Band: Die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums. Leipzig, Deichert, 1914. XVII 344. M. 8.40. — v. HARNACK, A., Aus der Friedens- und Kriegsarbeit. Gießen, Töpelmann, 1916. S. 141—161: Die Askese, eine Skizze. Forschungen z. Rel. u. Lit. des A. u. N. Test., hersg. von W. Bousset und H. Gunkel, N. F. 7. Heft: REITZENSTEIN, R., Historia Monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristl. Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1916. VI 266. M. 10.40.

STRATHMANN hat das empfunden und sein Thema von vorne herein begrenzt. Er will nur eine „Geschichte der frühchristlichen Askese bis zur Entstehung des Mönchtums“ vorlegen, für die ein vertiefter Einblick in „die Askese in der Umgebung des werdenden Christentums“ die freilich notwendige Voraussetzung ist. Die Darstellung dieser Umwelt, der ZÖCKLER nur zwei Bogen widmen konnte, hat sich bei S. zu einem starken Bande ausgewachsen. Behandelt werden 1. Die Askese in der Frömmigkeit des palästinensischen und des hellenistisch-römischen Judentums (S. 14—157), 2. Die Religionen der römisch-hellenistischen Welt (S. 158—260) und 3. Die philosophisch-religiösen Strömungen (S. 261—344) unter dem Gesichtspunkt der Askese. Vorangeschickt (S. 1—13) sind einige Bemerkungen über „die Aufgabe“.

In diesen Vorbemerkungen sucht S. den Begriff der Askese in Anwendung auf das Thema seines Buches zu bestimmen. Er hat ganz recht, wenn er meint, daß man zum mindesten eines „allgemeinen Gesichtspunktes“ nicht entraten könne, solle einem nicht der Begriff überhaupt unter den Händen zergehen. Nicht folgen aber kann ich ihm, wenn er an den Begriff mit den „heutigen, im Verlaufe der Geschichte und insbesondere unter dem Einfluß der Reformation geklärten Anschauungen über den Inhalt der unbedingt geltenden sittlich-religiösen Verpflichtung“ herantreten möchte und die Begriffsbestimmung nach Kähler (Ethik § 673) bildet als den „Verzicht auf Betätigungen und Beziehungen, die an sich sittlich berechtigt sind“. Diese Bestimmung mag für den Systematiker richtunggebend sein, für den Historiker verschiebt sie den Sachverhalt. Nach Wort-sinn und Geschichte kann der Begriff der sittlich-religiösen Askese nur gefaßt werden als Ertüchtigung für überweltliche Zwecke, worin der Verzicht auf weltliche Dinge, verschieden, je nachdem der Zweck bestimmt wird, begriffsmäßig eingeschlossen ist. Askese ist somit ein seinem Wesen nach bejahender Begriff; was daran von Verneinendem haftet, ist dem Wechsel unterworfenene Eigenschaft. Aus dem Begrifflichen ins Anschauliche übersetzt, heißt das: Aufgabe der Askese ist die

Ueberwindung der im sittlich-religiösen Menschen lebendigen Spannung zwischen Fleisch und Geist, zwischen Welt und Gott.

Was ich meine, mag ein der Geschichte der frühchristlichen Askese entnommenes Beispiel verdeutlichen. Aus Schriften wie dem Hirten des Hermas, der Klemenspredigt und den Theklaakten ist uns die Mahnung des *τηρειν τὴν σάρκα* geläufig. Sie ist eine im eigentlichen Sinn asketische Mahnung. Der Christ soll sein „Fleisch“ in Zucht halten, damit es ein Tempel des Geistes sei und würdig, zur Auferstehung zu gelangen. Der *λόγος τῆς ἀναστάσεως καὶ ἐγκρατείας* ist das A und O urkirchlicher Askese, und es ist dafür unwesentlich, in welchen Formen die *ἐγκράτεια* geübt wird; daß man sie nur üben und somit sein Fleisch nur „bewahren“ kann in Fasten, Almosen und Gebet, vor allem aber in der Geschlechtszucht, versteht sich von selbst und ist nur weltliches Mittel zu überweltlichem Zweck. Es ist dabei Sache individueller Wertung, ob und in welchem Maß der Einzelne sein „Fleisch“ als Hindernis auf dem Wege zur „Auferstehung“ empfindet, welche Formen also für ihn die Ertüchtigung annimmt und in welchen Stärkegraden sie geübt wird. Ausgeschlossen, weil den Zweck verfehlend, ist im Sinn der Urkirche nur die Abtötung, denn sie führt zur Vernichtung.

Gerade dieses Beispiel scheint nun aber den Widerspruch herauszufordern. Der Kundige erinnert sofort daran, daß sich uns der darin vorgetragene Beziehungsgegensatz zwischen Fleisch und Geist und die damit gegebene Spannung zwischen Welt und Gott im ganzen weiten Bereich der Gnosis bis zur Ausschließlichkeit vertieft und anscheinend unüberbrückbar entgegentritt, und daß in den Auswirkungen dieses Dualismus nunmehr gerade die Abtötung als Kennzeichen der Askese erscheint. Das ist natürlich richtig, nur wird davon der Begriff nicht betroffen, solange man nicht den Fehler begeht, in der Abtötung etwas anderes zu sehen als das Mittel der Ertüchtigung zu überweltlichem Zweck, und somit die Eigenschaft mit dem Wesen verwechselt. Anders ist es mit dem Werturteil: ob eine Gemeinschaft wie die Kirche jenen Dualismus als grund-

stürzenden Irrtum ansieht und dementsprechend die aus ihm hervorgehenden Aeüßerungen der Askese als verwerflich, tut so wenig zur Sache, wie die geschichtswidrige Verengerung oder Verkehrung des Begriffes durch den Protestantismus auf Grund angeblich geläuterter Anschauungen über den Inhalt der religiös-sittlichen Verpflichtung. Πᾶς ὁ ἀγωνιζόμενος πάντα ἐγκρατεύεται ist das Stichwort jeder Askese, der kirchlichen wie der gnostischen, der monistischen wie der dualistischen und all ihrer Zwischenstufen. Daß dieses Pauluswort mit den es begleitenden Ausführungen (1. Kor. 9 24—27) auch von einem Stoiker hätte geschrieben oder unterschrieben werden können, ist nur ein weiterer Beweis für die Richtigkeit der Begriffsbestimmung.

Ihre Richtigkeit hat sich mir auch bei der Lektüre der phänomenologischen Erörterungen bestätigt, die VON HARNACK neuerdings Wesen und Formen der Askese gewidmet hat, und die ich erst nach Niederschrift des Vorstehenden kennengelernt habe. Ohne eine eigentliche Begriffsbestimmung zu geben, will H. (S. 144) an dem Sprachgebrauch festhalten, der den stoischen zurückgedrängt habe, dem Sprachgebrauch, „nach welchem man unter Askese fast ausschließlich die Weltflucht, bzw. die Entsagung auf allen Lebensgebieten“ (ist das strenggenommen das gleiche?) versteht. Muß hier schon das „fast ausschließlich“ stutzig machen, das doch eine Ergänzung zu fordern scheint, so überrascht es noch mehr, wenn im weiteren Verlauf der Darlegungen (S. 156) von „weltflüchtiger Askese“ gesprochen wird, die Weltflucht also als nähere Bestimmung eines allgemeiner gedachten Begriffes erscheint, und wenn es endlich (S. 161) geradezu heißt, daß es „eine Moral, die dieses Namens wert sei, ohne Askese“ nicht gebe. Damit ist offenbar der Anschluß an den stoischen Sprachgebrauch wieder erreicht, und die oben versuchte Begriffsbestimmung erscheint gerechtfertigt, da die Erweiterung der Aussage von der Moral auf die Religion doch auch in H.s Sinn gestattet sein wird. Auch die Unterscheidung vier verschiedener Hauptströme in der Askese, nämlich der Heiligkeits- (S. 161 als Ehrfurchtsaskese bezeichnet,

was m. E. nicht dasselbe ist), Opfer-, Ertüchtigungs- und Erlösungsaskese führt nach H.s eigenen Ausführungen über die Bestimmung Askese = Weltflucht hinaus. Sagt doch H. von der „Ertüchtigungsaskese“ selbst, daß sie in gewisser Weise alle Moral umspanne. Wenn ich recht sehe, würde z. B. das, was die Urkirche über das *τηρεῖν τὴν σάρκα* lehrt, im Sinne H.s als „Ertüchtigungsaskese“ bezeichnet werden müssen, obwohl dabei der Gedanke an die Weltflucht auszuschneiden hätte. Ist aber eine solche tautologische Wortbildung überhaupt statthaft, und kann sie aufklärend wirken? Ich glaube nicht, wie ich denn überhaupt gegen die von H. gebotene Systematisierung der asketischen Erscheinungen und ihre Ueberwindung durch „mächtigere Faktoren“ (Vergebung, Glaube — Liebe — Hoffnung, Sakramente, natürliche Theologie, Willen zur Weltbeherrschung, Altruismus), so sehr sie meinen protestantischen Empfindungen entgegenkommt, als Historiker nicht unerhebliche Bedenken habe.

Uebrigens denke auch ich selbstverständlich nicht daran, mit meinen methodologischen Ausführungen die geschichtliche Betrachtung schablonenhaft beeinflussen zu wollen. Aber Klarheit über die Grundbegriffe muß bestehen, wenn anders nicht das ganze Gebäude der Darstellung schwanken soll. Das aber wird der Fall sein, solange man noch von „eigentlicher“ Askese redet, wie es selbst Troeltsch (Soziallehren 97) tut, und, indem man die „weltflüchtige Askese“ als die „eigentliche“ empfindet, den kritischen Betrachter darüber, was denn nun „eigentlich“ unter uneigentlicher Askese zu verstehen sei, im Zweifel läßt. Ich muß bei solchen molluskenhaften Unterscheidungen stets an Tertullians *proprie* und *quodammodo naturale* denken.

Indem ich mich zu STRATHMANN'S Buch zurückwende, habe ich zunächst die Sauberkeit der Anlage und der Ausführung als in die Augen fallenden Vorzug hervorzuheben. Der Druck ist sehr sorgfältig. Zu den vom Verfasser selbst bereits bemerkten Versehen habe ich nur Kleinigkeiten beizufügen (4, 7 analog; 81, 21 homiletic; 157, 8 v. u. *Σαραπέω*; 189, A. 1, 6 v. u. apotropäisch; 215, 6 v. u. *ἐκτός*; 227, 6 hat man). Die

Zitate erwiesen sich bei Stichproben als zuverlässig; die bibliographischen Angaben sind genau. Der Stoff ist vollständig gesammelt und übersichtlich geordnet. Wo der Verfasser Gewährsmännern folgt, gibt er deren Ansichten richtig wieder; wo er selbständig Erarbeitetes bringt, ist es klar durchdacht. Der Stil ist durchsichtig und flüssig, unnötige Fremdwörter sind vermieden (228 A. 3, 12 instruktiv ist Ausnahme). Formell ist somit das Buch, zumal für einen jungen Autor, eine aner kennenswerte Leistung. Und schließlich ist es ja nur mit Dank zu begrüßen, daß einmal der Versuch gemacht wird, das bisher Verstreute in lesbarer Form zu sammeln. Wer keine Veranlassung hat, tiefer zu graben, sondern sich mit raschem Einblick begnügen zu sollen glaubt, findet bei S. alles, was er braucht. Uebrigens scheint mir auch für diesen Zweck ein Register, das S. nicht in sichere Aussicht stellt, unentbehrlich, schon um der Personennamen willen. Dabei wären die modernen Gelehrten, wenigstens, soweit es sich um Auseinandersetzungen handelt, nicht beiseite zu lassen, was leider zum Schaden der Sache oft genug geschieht.

Ist so manches an dem Buche zu loben, so fehlt ihm doch eins, aber etwas sehr Wesentliches und die wissenschaftliche Leistung Bestimmendes: die Originalität der Gedankenbildung. Mir ist in dem Bande keine Ausführung begegnet, von der ich behaupten dürfte, daß sie mich wissenschaftlich gefördert hätte, sei es auch nur in dem Sinn, daß ich durch sie zum Widerspruch gereizt worden wäre. Man möchte es im Interesse des Verfassers fast bedauern, daß er sich an eine zusammenfassende Darstellung gewagt hat, ohne sich zuvor durch Einzelarbeiten an den Gegenstand herangearbeitet, sich sozusagen seine wissenschaftlichen Sporen verdient zu haben. Das Problem seines Buches ist ihm, wie er selbst sagt, bei der Vorbereitung seiner ersten Vorlesung über die Korintherbriefe lebendig geworden. Das war — ich folge Ascherson — drei Jahre, ehe er das Vorwort seines Buches unterzeichnete. Es ist ohne weiteres klar, daß eine wirklich selbständige Verarbeitung des gewaltigen Stoffes in so kurzer Frist unmöglich sein mußte, und die Ab-

hängigkeit von den Autoritäten tritt in der Tat auf jeder Seite hervor. Neue Fragen hat S. nicht aufgeworfen. Er schreibt so glatt und sicher, daß man ihn in Verdacht haben möchte, sich bereits über alles klar zu sein, worum er denn freilich nicht zu beneiden wäre.

Indessen läßt sich ein abschließendes Urteil nicht fällen, solange nicht der zweite Band vorliegt. Erst dann wird sich zeigen, ob S. seine Darstellung der Askese in der Umgebung des werdenden Christentums mit der frühchristlichen Askese in straffe Verbindung zu setzen vermag, und ob er dabei die Fußangeln vermeidet, die seine systematischen Voraussetzungen der historischen Betrachtung legen. In dieser Beziehung darf es als erfreulich gelten, daß S. in seinen Vorbemerkungen der „alten, das geschichtliche Verständnis erschwerenden, isolierenden Betrachtung des Neuen Testaments“ unmißverständlich den Abschied gibt. Mir besonders erfreulich, da ich sehe, daß das, was vor 20 Jahren, als ich mich gegen das „Dogma vom Neuen Testament“ wandte, als gefährliche Ketzerei galt, jetzt auch bei Gelehrten, die nach ihrer theologischen Stellung Wert darauf legen, nicht als Ketzer zu gelten, als selbstverständliche Forderung angesehen wird. Immerhin ist es eine Erkenntnis, die wir uns inzwischen sozusagen an den Schuhsohlen abgelaufen haben. Aber die Fäden, die von der hellenistischen Askese zur christlichen hinüberlaufen, wirklich erkennen und das Erkannte organisch verbinden, ist eine zurzeit wenigstens darstellerisch noch ungelöste und — sagen wir es nur ehrlich — vorläufig kaum lösbare Aufgabe. Auch haften die letzten Abschnitte des S.schen Buches zu sehr an der Oberfläche, als daß sie etwas anderes als eine Selbstbelehrung des Verfassers zu sein beanspruchen dürften.

Man kann nicht einmal mit Sicherheit erkennen, ob sich S. über die Tragweite der neuerdings zu den Mysterienreligionen einerseits, zu Philo, den Neupythagoräern und den Neuplatonikern andererseits aufgeworfenen Fragen wirklich klar ist. Seine Disposition läßt gerade hier die Verklammerung verwandter Erscheinungen nicht genügend hervortreten. Darüber hat Di-

belius in der Theol. Lit.-Ztg. 40, 1915, 293 ff. schon das Richtige gesagt. Jedenfalls wird der zweite Band, wenn anders er fruchtbar werden soll, die Auseinandersetzung mit den diese Fragen stellenden Gelehrten ganz anders hervortreten lassen müssen, als es bisher der Fall ist. Vielleicht macht sich S. dabei einen Wink zunutze, den ihm REITZENSTEIN (Hist. Mon. 106 A. 2) gegeben hat, nämlich nicht nur die asketischen Gebote, sondern vor allem Vorstellungen und Sprachgebrauch zu prüfen, um die Grundanschauungen wirklich kennen zu lernen und ins richtige Licht zu stellen¹⁾.

Wie anders wirkt dies Zeichen auf mich ein, ist man versucht, zu rufen, wenn man sich von STRATHMANN zu REITZENSTEIN wendet. Größere Gegensätze nach Schreib- und Arbeitsweise, nach Formgebung und Sachgehalt sind kaum denkbar. R.s *Historia Monachorum* ist wirklich das „stachlige“ Buch, als welches er es mir gegenüber bezeichnet hat. R. macht seine Studien vor dem Leser. Man sieht, wie sich ihm der Stoff unter der Hand erweitert, wie ihm fortgesetzt neue Daten zufließen und neue Fragen sich aufdrängen. Er scheut große Umwege nicht, ja, sie sind ein notwendiger Bestandteil seiner Arbeitsweise (s. die Selbstgeständnisse S. 79, 165, 244; schon

1) Erst nach Abschluß meiner Ausführungen habe ich F. MARTINEZ, *L'Ascétisme Chrétien pendant les trois premiers siècles de l'Église* (Paris, Beauchesne, 1913; IX, 208 p.) kennen gelernt. Von der „Askese in der Umgebung des werdenden Christentums“ erfährt man hier so gut wie nichts, da M. Wert darauf legt, die Erscheinungen der christlichen Askese ausschließlich aus sich selbst heraus zu erklären und dementsprechend darzustellen. Ueberhaupt zeigt er sich von den Skrupeln, die uns plagen, kaum berührt und weiß uns deshalb nicht viel zu sagen. Dafür können der wasserklare Aufbau und eine, wenigstens innerhalb der selbst gesteckten bescheidenen Grenzen ausreichende Kenntnis von Quellen und Literatur nicht entschädigen. Immerhin kann man hier über die innerkirchliche Askese mehr und besseres lesen als sonst, und STRATHMANN kann sich für seinen 2. Band manches anmerken. — Zu STRATHMANN vgl. man noch JOS. STOFFELS, *Theol. Rev.* 14, 1915, 310 ff., mit dessen grundsätzlichen Bemerkungen zum Begriff der Askese ich in den meinigen, ohne es zu wissen, mehrfach zusammengetroffen bin, wie ich mich denn ja vermutlich der Zustimmung der katholischen eher als der der protestantischen Forscher zu freuen haben werde.

Poimandres 8. 68. 139). So zwingt er den Leser zu angespanntester Aufmerksamkeit. Die Ueberschlagung auch nur eines Satzes oder die Nichtbeachtung einer Anmerkung und eines Zitates — wem unter uns Vielbeschäftigten liegt diese Gefahr nicht nahe? — rächt sich sofort. So ist es auch mit einmaliger Lektüre nicht getan, und man muß das Buch nicht nur von vorne nach hinten, sondern auch von hinten nach vorne lesen. Das ist für die meisten Leser eine große Zumutung und wird nicht dazu dienen, den ohnehin beschränkten Kreis derer zu erweitern, die zu dem Buche greifen mögen.

Es kann aber auch nicht verschwiegen werden, daß R. uns selbst kleine Handreichungen versagt, auf die wir Anspruch zu haben glauben. So wird jeder ernsthafte Benutzer des Buches die Unvollständigkeit der Register (mit Ausnahme des Stellenverzeichnisses) schmerzlich empfinden. Zumal das Wörterverzeichnis, das bei R.s Arbeitsweise auf Schritt und Tritt herangezogen werden muß, weist große Lücken auf, aber auch im Namen- und Sachregister fehlen wichtige Stichwörter (z. B. Didymus, Neuplatonismus, Remnuoth, Therapeuten), andere (z. B. Audianer, Circumcellionen, Hermetik, Messalianer) sind unvollständig, während nur selten (z. B. bei Sozomenos) inhaltliche Wiedergabe versucht worden ist. Gerade bei einer solchen Arbeit drängt sich auch der Wunsch nach Aufnahme der Gelehrtennamen in das Register lebhaft auf: manche Abhandlung, die man gerne dauernd im Auge behielte, geht in der Fülle der Anmerkungen tatsächlich verloren. Weiter nimmt mich, zumal in der Arbeit eines Philologen, die ungenaue Zitierung der Zeitschriftenartikel wunder (z. B. 79, A. 2, wo in drei Zitaten drei verschiedene Methoden befolgt sind). Will man nicht Band und Jahrgang nennen, was ich für das allein Richtige halte, so darf doch keinesfalls der Jahrgang fehlen. Der Leser muß sofort wissen können, wann eine ihm vielleicht erstmalig entgegentretende Arbeit erschienen ist, um sie in den Gang der wissenschaftlichen Untersuchung richtig einreihen zu können. Doch ich darf bei einem bedeutenden Buche nicht auf Kleinigkeiten bestehen und verzichte darum auch auf Anführung der

recht zahlreichen, aber durchweg unerheblichen Druckfehler und Versehen.

R. selbst bemerkt, daß die älteste Mönchserzählung, sofern sie uns für die Spätzeit die einzigen Reste antiker Volksovelliistik bietet, eine Fülle literarisch interessanter Probleme stellt, zu deren Aufhellung sein Buch mancherlei Hinweise bringt, auf die die Philologen, insbesondere aber die Märchen- und Sagenforscher verwiesen sein mögen. Ich kann den Blick nur lenken auf die Förderung, die die altchristliche Literatur- und Religionsgeschichte durch seine Untersuchung erfahren. Das Urteil scheint mir nicht übertrieben, daß seit Weingartens berühmter Abhandlung, die das Eingangportal der Zeitschrift für Kirchengeschichte bildete, auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Erforschung der Ursprünge des Mönchtums nichts geschrieben worden ist, was an methodologischer Bedeutung mit R.s Arbeit verglichen werden könnte. Damit will ich die trefflichen Arbeiten von LUCIUS nicht herabgesetzt haben. Sie bleiben dem Forscher unentbehrlich, aber sie bedeuten keinen entscheidenden Schritt über Weingarten hinaus. Daß R. einen solchen Schritt tun konnte, ist zunächst in der Vervollkommnung des Handwerkszeuges begründet, das weder Weingarten noch Lucius so souverän handhabten, wie es der moderne Philologe vermag, sodann in der Erweiterung des Gesichtskreises, der die christlichen und außerchristlichen Erscheinungen der antiken Kultur heute in ganz anderer Weise umspannt und in ihrer Vergleichbarkeit zu wecken vermag, als es noch vor wenigen Jahrzehnten der Fall war, endlich in seinen persönlichen, durch eindringlichste Arbeit am Gegenstand seit Jahren geschärften Forschereigenschaften. Selbstverständlich ist die Wertung der Leistung bei R. wie bei Weingarten nicht davon abhängig, ob sich ihre Aufstellungen halten lassen oder nicht. Der Fortschritt liegt hier wie überall in der Methode. Endlich ist nicht außer acht zu lassen, daß das Buch nicht nur eine Studie zur Geschichte des Mönchtums, sondern auch der Begriffe Gnostiker und Pneumatiker sein will, wodurch das In-

teresse verdoppelt, aber auch die Schwierigkeiten der Beurteilung erhöht werden.

Schon in seinen „hellenistischen Wundererzählungen“ (1906) hat R. das literarische Problem der ältesten Mönchserzählungen angegriffen. Die Auseinandersetzung mit Holls Abhandlung über die schriftstellerische Form der Heiligenlegenden (Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. 29, 1912, 406—427), die er in Form einer Untersuchung der Vita Antonii (Sitzungsber. d. Heid. Akad. d. Wiss. 1914, 8. Abhdlg.) vorlegte, ergab sodann die ihn selbst überraschende Tatsache, daß „nicht nur die Erzählung teilweise ganz äußerlich und verständnislos aus einem Pythagoras-Leben entnommen, sondern daß auch das sittliche Ideal des christlichen Asketen im engsten Anschluß an das neupythagoreische Idealbild menschlicher Vollkommenheit entworfen ist“, und daß „Athanasius damit ein Gegenbild zu einer anderen Vorstellung von Wert und Würde der Askese zeichnen wollte, die in dem Mönchtum seinerzeit schon weit verbreitet war“. Wiefern er nun gleichzeitig beobachten zu dürfen glaubte, daß auch tatsächlich Einwirkungen des Neupythagoreismus auf die Bildung des Mönchtums stattgefunden, daß aber hauptsächlich der Gnostizismus seine Grundanschauungen beeinflußt haben müsse, glaubte er zur Erhärtung dieser Beobachtungen die älteren Mönchserzählungen überhaupt philologisch untersuchen zu sollen, um ihren literarischen Charakter und damit den historischen Wert der Berichte darzulegen, gleichzeitig aber Begriffe und Vorstellungen der Verfasser aufzuzeigen (Hist. Mon. 1).

Diese Absicht zu erreichen, hat R. sich nicht, wie es eine flüchtige Betrachtung des Titels vermuten lassen könnte, auf die Untersuchung der *Historia Monachorum* und der *Historia Lausiaca* beschränkt, überhaupt nicht auf die Mönchserzählungen. Er hat auch die Mönchsethiker herangezogen, in der richtigen Erkenntnis, daß es „zur vollen Würdigung der Mönchsnovelle unbedingt erforderlich ist, die asketisch-gnostischen Lehrschriften mit zu berücksichtigen“ (S. 125). Darüber hinaus hat er auch dem Kampf der Kirche mit dem Asketentum seine

Aufmerksamkeit geschenkt. Sein tiefstes Interesse aber gilt der Verfolgung der Fragen, die die Begriffe Gnostiker und Pneumatiker der Forschung stellen. So kreuzen sich die literar- und religionsgeschichtlichen Probleme fortwährend, und wenn es auch hohen Genuß und reiche Belehrung bringt, R. auf diesen verschlungenen Pfaden zu folgen, so kann doch nicht geleugnet werden, daß die oben dargelegten Hindernisse der Lektüre auch dem Referenten die Arbeit erschweren.

Anders als LUCIUS will R. die „Legende“ durchweg als literarische Schöpfung fassen (Kap. 1—4). In Einzelnovellen habe sich eine Art Volksliteratur entwickelt, die durch verschiedene Sammler in die eigentliche Literatur hinübergeführt worden sei. Ein Spiegelbild der Wirklichkeit, geschichtliche Ueberlieferung, und wäre es nur getrübe, dürfe man nicht suchen. Nicht die Person, sondern die Tendenz bilde den Ausgangspunkt der Erzählungen, die Legende wolle ein Idealbild oder eine Lehre geben und müsse sich daher von vorneherein in festen Formen bewegen. Den beiden Sammlungen, die im Mittelpunkt der Untersuchung stehen, gebe daher nicht die Schilderung der Ereignisse oder auch nur des Zuständlichen (so PREUSCHEN) den großen historischen Wert, wohl aber die Grundanschauungen der beiden Verfasser oder vielmehr der Kreise, in denen die von ihnen aufgenommenen Geschichten entstanden sind; denn weder Rufin noch dem Verfasser der *Historia Lausiaca* dürfe mehr als die Verknüpfung verschiedener Quellen im Rahmen einer Erzählung, hier und da vielleicht eine Mahnung oder erbauliche Betrachtung, endlich die Einheitlichkeit der Grundanschauung und Tendenz auf Rechnung gesetzt werden.

Daß es sich bei der „Legende“ wirklich nur um rein literarische Schöpfung handelt, will mir trotz R.s eindringlicher und reizvoller Begründung immer noch nicht einleuchten, und ich vermag nicht einzusehen, warum die mündliche, meinethwegen auf getrübtter Kunde beruhende Ueberlieferung dabei ganz ausscheiden soll. Indessen möchte ich darüber und über das Maß dessen, was in den Einzelgeschichten von verwertbarem Stoff

für Personen und Zustände verborgen sein mag, mit R. nicht streiten. Er würde mir vermutlich antworten, daß er das „neidlos der Untersuchung der Historiker überlasse“ (S. 111), von deren Arbeit er sich vielleicht nicht das ganz richtige Bild macht. In der Hauptsache hat er sicher recht, nur daß er den Gegensatz zu LUCIUS größer hinstellt, als er in Wirklichkeit ist. Uebrigens ist, was er über die „didaktischen Novellen“, die „Streitnovellen“ und die literarischen Darstellungen des Wandermönchtums an der Hand von Beispielen ausführt, überaus lehrreich, und auf die Ueberlieferungsgeschichte der beiden großen Sammelwerke fällt von hier aus neues und helles Licht. Ich will in dieser Beziehung nicht unerwähnt lassen, daß R. die lateinische Fassung der Hist. Mon. (mit Preuschen) für älter und ursprünglicher als die griechische, und daß er es für richtiger hält, nur allgemein von einem Verfasser der Hist. Laus. reden, da an der Verfasserschaft des Palladius begründete Zweifel bestünden. Beides wird noch einmal nachzuprüfen sein; ich persönlich bringe dem Rufin als originalem Schriftsteller nach meiner Kenntnis seiner Arbeitsweise ein, wie mir scheint, leicht zu begründendes Mißtrauen entgegen. Dagegen scheint mir R. sehr Erhebliches dafür beigebracht zu haben, daß der Butlersche Text der H. L. infolge der Vernachlässigung des Codex Taurinensis unzuverlässig ist. Behält R. recht, so muß man das angesichts der großen Sorgfalt, die auf Butlers Ausgabe verwandt wurde, und der Unwahrscheinlichkeit, daß wir in absehbarer Zeit eine andere erhalten werden, bedauern.

Den interessantesten und nach Absicht und Ausführung wichtigsten Teil der R.schen Arbeit bilden die Betrachtungen über die dogmatischen Anschauungen, die dem von der Legende gebotenen Idealbild zunächst bei Rufin zugrunde liegen (5. Kapitel). Die Anschauung, kurz gesagt, vom Asketen als dem Uebermenschen, wie sie Rufin vorträgt, wird auf ihre Wurzeln und mannigfachen Verzweigungen geprüft. Die Aufzeigung der Verwandtschaft zwischen Mönchs- und Märtyrererzählungen gibt Anlaß zu neuer Untersuchung von Ursprung und Bedeutung des Märtyrertitels, wie von Stellung und Recht der christlichen

πνευματικοί. Der Sprache der Askese bei Stoikern, Neupythagoreern, Philo und Porphyrius (hier unter besonderer Hervorhebung der oft vernachlässigten Schrift ad Marcellam) wird nachgegangen und die „entscheidende Tatsache, daß der Hauptteil der Terminologie der Mönchsliteratur der heidnischen Philosophie entnommen ist“ (so S. 212, siehe schon S. 96), ins rechte Licht gestellt. Der pythagoreischen Einwirkung auf das werdende Mönchtum werden die Einwirkungen hellenistischer Mysterienvorstellungen und des frühchristlichen Gnostizismus an die Seite gerückt. Rufins Werk führt uns in eine Uebergangszeit, in der die Bezeichnung der Einzelperson als πνευματικός und ihr Anspruch, als Uebermensch zu gelten, bereits als bedenklich gelten, ohne daß die Ansprüche auf γνώσις aufgegeben werden.

Die zum Teil sehr einschneidenden Behauptungen R.s werden mit Sicherheit ein lebhaftes Echo in der Literatur finden. Bezüglich des Märtyrertitels ist das schon jetzt der Fall. Holl, der in seiner Abhandlung über „die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung“ (N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 33, 1914, 521—556) die These aufgestellt hatte, daß sich die Bezeichnung μάρτυς ursprünglich als Ehrenname der Apostel in ihrer Eigenschaft als Zeugen der Auferstehung Christi nachweisen lasse, hat seine Ansicht gegenüber R.s Ablehnung neuerdings (N. Jahrb. 35, 1916, 253—259) aufrechterhalten, und R. selbst hat die Frage, deren eingehende Behandlung über den Rahmen seines Buches hinausgeführt haben würde, in den Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften (1916, 417—467) weiter verfolgt. Ich selbst habe inzwischen in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (17, 1916, 264—270) dargelegt, daß ich Holls Aufstellungen nicht für überzeugend halten kann. Es ist mir zweifellos, daß Geffcken (Hermas 55, 1910, 481—505) und R. den richtigen Weg gegangen sind, indem sie auf den hellenistischen Sprachgebrauch hinwiesen, und die innere Verbindung der Begriffe ἀσκητής, μάρτυς, ἀθλητής, αγωνιστής, στρατιώτης scheint mir durch R. erwiesen zu sein.

Die Bedeutung ägyptischer Vorstellungen und Kulteinrichtungen für die heidnische und die christliche Askese besonders betont zu sehen, nimmt uns bei R. nicht wunder. Es muß aber doch gesagt werden, daß der Vorwurf der „Aegyptomanie“ (s. die Selbstverteidigung S. 110, A. 1), in diesem Fall also der ausschließlichen Herleitung der christlichen Askese aus ägyptischen Einflüssen, unberechtigt wäre. Die Frage der *κατοχοι* wird nur gestreift, und auf die Kontroverse Sethe-Wilcken¹⁾ geht R. nicht ein. Doch möchte ich aus einer beiläufigen Bemerkung schließen, daß er Sethes Versuch, die religionsgeschichtliche Bedeutung der *κατοχή* durch ihre Erklärung als Strafhafte, näher Schuldhaft, auszuschneiden, kaum billigen wird. Uebrigens ist Wilcken Sethe bereits entgegengetreten, und dieser hat sich schwerlich mit Glück verteidigt. Klärung wird hier hoffentlich auf Grund von Wilckens Ausgabe der Papyri zu erwarten sein.

Viel Neues bringt R.s 6. Kapitel über Euagrius und Diadochus von Photike. Kein Wunder, da ja das Material zu Euagrius erst durch Frankenbergs (wenig übersichtliche) Ausgabe der syrisch erhaltenen Schriften (Abh. Gött. Ges. Wiss. 13, 1912, Nr. 2) ausreichend vervollständigt worden ist, und des

1) KURT SETHE, Sarapis und die sogenannten *κατοχοι* des S., Abh. Gött. Ges. Wiss. 14, 1913, Nr. 5. — ULRICH WILCKEN, Zu den *κατοχοι* des Serapeums, Arch. f. Papyrusf. 6, 1913, 184—212. Dazu SETHE, Gött. Gel. Anz. 1913, 385—411. — Hierzu schreibt mir BOUSSET: „Für die allgemeine Frage nach Wesen und Begriff der *κατοχή* scheint mir das, was SETHE in seiner ersten Abhandlung S. 68—71 über Spuren einer *κατοχή* in andern Tempeln in höchst dankenswerter und umsichtiger Weise zusammenstellt, fast wichtiger zu sein, als die Entscheidung über den Einzelfall der *κατοχή* im Serapeion von Memphis. Man wird sich gegenüber jenen Zeugnissen dem Eindruck kaum verschließen können, daß die Sitte der Tempel-*κατοχή* mit religiöser Abzweckung eine nicht wegzuleugnende Tatsache auf dem Gebiet der hellenistischen Frömmigkeit ist, wie man sich auch zu Sethes Beurteilung der Akten aus dem Serapis-Heiligtum stellen möge. — Neues wichtiges Material zu dieser Frage findet man noch bei DIELS „zu Philodemos über die Götter“, Sitz. Ber. d. Berl. Akad. 1916, 78 (im Text des Philodemos vgl. S. 17 Z. 2 und 9; 18 Z. 16 ff. DIELS verweist auf Lucian, (Timon c. 17).“

Diadochus *κεφάλαια γνωστικά* mit der (unzulänglichen; s. R. 133, A. 2 und Jülicher, Theol. Lit.-Ztg. 38, 1913, 13 f.) Ausgabe von Weis-Liebersdorf (Leipzig 1913) überhaupt erst an die Öffentlichkeit getreten sind. Im Vordergrund steht bei Euagrius die Erörterung des Begriffes *γνώσις* in seiner Doppelheit als *πνευματικὴ* (*εὐσιώδης*) *γνώσις* und *γνώσις κοινὴ τῆς φύσεως*, höhere und niedere Gnosis. Fein zeigt R., wie die lehrbare niedere Gnosis, die die menschliche Wissenschaft vertritt, dem weitherzigen System der großen Alexandriner, deren geistiger Schüler der Pontiker ist, zuliebe in ein älteres gnostisch-asketisches System hineingezogen ist. Bei Diadochus gibt der Terminus *θεολογία* Anlaß zu interessanten Bemerkungen. Uebrigens ist bei ihm der Anspruch des Asketen, zu einer überirdischen Art von Wesen zu gehören, aufgegeben und damit zugleich der Gegensatz zur Kirche und ihrer Hierarchie. Aber selbst aus seiner verhältnismäßig nüchternen Schrift kann man noch Rückschlüsse auf die ursprüngliche Kraft des Begriffes der *γνώσις* und der Vorstellung von den *πνευματικοί* machen.

Ich benutze die Gelegenheit, wiederholt (s. schon Lit. Zentr. 1913, 331) darauf hinzuweisen, daß Euagrius, Diadochus und die Mönchsethiker überhaupt jungen Kräften ein reiches Feld der Betätigung bieten. Auf die Beziehungen zwischen Euagrius und Kassian verweist R. (125, 1) als näherer Untersuchung wert. Gleiches dürfte von dem Verhältnis des Pontikers zu Origenes gelten. Auch die asketischen Abhandlungen des Nilus, den REITZENSTEIN nur einmal in den Nachträgen für eine beiläufige Notiz heranzieht, verdienen trotz Friedrich Degenhart (Der h. Nilus Sinaita, Münster 1915; s. dazu K. HEUSSI, Theol. Lit.-Ztg. 40, 1915, 402 f., und Jos. Stoffels, Theol. Rev. 14, 1915, 449 f.) eine systematische Durchprüfung. Heussi beschäftigt sich in seinem beachtenswerten Aufsatz „Nilus der Asket und der Ueberfall der Mönche am Sinai“ (N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 35, 1916, 107—121) nur mit der Ueberlieferung über die Lebensumstände, die wenig zuverlässig ist und nicht einmal genügenden Anlaß zu bieten scheint, den Asketen an

den Sinai zu versetzen. Weitere Untersuchungen stellt HÉUSSI in nahe Aussicht.

Im 7. und 8. Kapitel wendet sich R. wieder der *Historia Lausiaca* zu. Seine knifflige Uebersetzungshypothese kann ich hier nicht ins Einzelne verfolgen. Die geographische Scheidung eines ägyptischen und nicht-ägyptischen Teils genügt ihm nicht. Längere literarische Quellberichte seien vorzusetzen. Das Rückgrat der Betrachtung bilden auch hier wieder die Abweichungen in der mystischen Terminologie, das Kennzeichen des Aufeinanderprallens der kirchlichen Anschauung mit dem stolzen Anspruch der alten Gnosis. Damit werden wertvolle Erörterungen über den urkirchlichen und mönchischen Pneumatismus¹⁾, besonders in seinen chiliastischen Aeüßerungen, verbunden. Leider macht sich gerade in diesem Kapitel die mangelnde Uebersichtlichkeit des Aufbaues der Untersuchung besonders fühlbar, hoffentlich nicht zum Schaden der Sache.

Der Gegensatz zwischen den Ansprüchen des gnostischen Asketentums und den Anforderungen der Bischofskirche, der in den bisher besprochenen Abschnitten des Buches mehrfach gestreift war, beherrscht die Ausführungen des 9., das Mönchtum in der antihäretischen Literatur, überschriebenen Kapitels. R. empfindet ihn richtig als Fortsetzung des alten Streites über Stellung und Recht des Bekenner gegenüber dem Bischof. Er zeigt, wie das Drängen auf das *ἐκκλησιαστικῶς μονάζειν* eine völlige Umbildung des individualistischen Asketentums zur Folge haben mußte, und verfolgt das allmähliche Eindringen der Kirchlichkeit (Sakramente, Priestertum). An zwei gut gewählten Beispielen, den Messallianern und den Enkratiten (Gemelliten), gegen die sich die von G. Ficker (*Amphilochiana I*, 1906; leider keine Register!) herausgegebene Schrift des Amphilochius von Ikonium wendet, wird der extreme Gegensatz noch einmal beleuchtet und dargelegt, wie sich die Grundanschauung vom Wesen des *πνευματικός* durch die Jahr-

1) Diese von Holl (N. Jahr. 35, 1916, 255 A. 1) nur zaghaft in Vorschlag gebrachte Beziehung an Stelle des mißverständlichen und mißhandelten „Enthusiasmus“ zu gebrauchen, nehme ich keinen Anstand.

hunderte hält. Auf die Analyse des messallianischen Asketikon, gegen das, wenn R. recht hat, bereits Euagrius polemisiert, und seine Beziehungen zur Hermetik mache ich aufmerksam.

So hat sich nun alles zusammengefügt, um das im „Schlußwort“ (10. Kap.: Gnostiker und Pneumatiker) ausgesprochene Urteil zu rechtfertigen, daß die ältesten Mönchserzählungen ihren besonderen Wert dadurch haben, „daß sie uns die religiösen Empfindungen und Anschauungen breiter Kreise darstellen, die sonst in der Literatur kaum zu Worte kommen. Nicht überall, aber zweifellos doch in vielen Fällen zeigen sie eben darum die ursprünglichen Vorstellungen, die in der großen Literatur durch ihre Vergeistigung unfaßbar (oft wirklich im Sinne von ἀκατάληπτος) oder doch farblos geworden oder gar zu Bildern herabgedrückt sind“. Der Ausgangspunkt aber dieser Entwicklung und der Schlüssel zu ihrem Verständnis liegt „in der älteren, außerkirchlichen oder besser überkirchlichen Gnosis“. Die spätere Einwirkung der „kirchlichen“ Gnosis (Clem. Strom. VII, 97, 5: ἡ γνώσις ἡ ἐκκλησιαστικὴ) will R. damit nicht bestreiten; aber die Grundauffassung der christlichen Askese dürfe man aus ihr so wenig ableiten wie die Grundauffassung der Gnosis selbst.

Ich muß es bedauern, daß R. die Verteidigung dieser Sätze zum Anlaß einer breit durchgeführten, persönlich zugespitzten Polemik gegen Harnacks Auffassung der Gnosis genommen hat. Nicht, als wüßte ich nicht zu würdigen, was er gegen Harnack auf dem Herzen hat. Ich kann es sehr wohl verstehen, daß die Forscher den Eindruck haben, daß die gewaltige Vertiefung und Erweiterung unserer, durch sie erarbeiteten Kenntnis der Gnosis als einer beherrschenden Erscheinung spätantiker Religionsgeschichte in Harnacks Schriften, zumal in seiner Dogmengeschichte, nicht den genügenden Widerhall finde. Andererseits zweifle ich nicht daran, daß Harnack, wenn er sich jetzt die Aufgabe stellte, eine Dogmengeschichte zu schreiben, nicht nur in Einzelheiten, sondern auch am Gesamtaufriß manches anders gestalten und dabei den neuen Fragestellungen, auch mit Bezug auf die Gnosis, stärkeren Einfluß auf seine Darstellung ge-

währen würde. Dennoch glaube ich nicht, daß das Bild in seinen bestimmenden Grundzügen anders ausgefallen wäre, es sei denn, daß sich Harnack entschlossen hätte, seinen Vorwurf zu ändern, damit aber überhaupt ein anderes Bild zu schaffen. Man vergißt zu leicht, und die Gegner vergessen es immer, daß sich Harnack sein Thema in ganz bestimmter, vielleicht angreifbarer, aber doch selbst gewollter und in sich klar verständlicher Beschränkung als „Entstehung und Entwicklung des kirchlichen Dogmas“ gestellt hatte. Ich vermag immer noch nicht einzusehen, warum er bei dieser Beschränkung die Probleme der Gnosis anders heranziehen sollte als in der Gestaltung, in der sie die kirchlichen durchkreuzten, nachdem sie sich ihnen genähert hatten, kann das aber hier natürlich nicht auseinandersetzen. Vielleicht liest R. einmal nach, was ich in der Theol. Lit.-Ztg. 1911, 362 ff. zur Sache vorgetragen habe. An dieser Stelle habe ich auch zum Ausdruck gebracht, warum ich in der von meinem verehrten Lehrer beliebten Bezeichnung religionsgeschichtlicher Gesichtspunkte als gegenüber den kirchen- und dogmengeschichtlichen „inferiorer“ eine wissenschaftliche Ungerechtigkeit erblicken muß. Richtig verstanden und gehandhabt, bedeuten die uns durch die Arbeiten von Bousset, Norden und nicht zuletzt R. selbst, erschlossenen Gesichtspunkte die größte Bereicherung, die wir seit 1886 auf diesem Gebiet erfahren haben.

Aus naheliegendem Grunde würde ich es gerne vermeiden, an die unerquickliche literarische Fehde zu rühren, die sich im Anschluß an einen „Exkurs“, den R. seinem Buche beigegeben hat, zwischen Harnack und ihm erhoben hat. Aber die Sache verlangt Stellungnahme. Doch sehe ich dabei von allem Persönlichen ab ¹⁾.

1) ADOLF v. HARNACK, Ueber den Ursprung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“, Preuß. Jahrb. 164, 1916, 1—14; wieder abgedruckt „mit leichten Kürzungen und unter Beschränkung der Polemik“ in: Aus der Friedens- und Kriegsarbeit (s. o. S. 68), 1—20. — R. REITZENSTEIN, Die Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“ bei Paulus, Nachr. d. Gött. Ges. Wiss. 1916, 367—416. — DERS., Die Entstehung der Formel „Glaube, Liebe, Hoffnung“, Hist. Zeitsch. 116, 1916, 189—208.

R. hatte in einem „Exkurs“ die im Zusammenhang seines Buches beiläufig ausgesprochene Vermutung zu begründen versucht, daß Paulus in den Schlußworten seines Hymnus auf die Liebe (1. Kor. 13 13) ein bei Porphyrius Ad Marcellam 24 erhaltenes Mysterienwort für seine Zwecke umgebildet habe. Porphyrius spricht von τέσσαρα στοιχεία, nämlich πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς, von denen es heißt, daß sie μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ. Paulus habe aus dieser Tetras zufolge seiner Polemik gegen eine rein hellenistische Auffassung der Gnosis in der Gemeinde die ἀλήθεια gestrichen, den Begriff ἔρως θεοῦ zur ἀγάπη (nunmehr Gottesliebe) erweitert und von der neuen Trias ausgesagt, daß sie „bleibe“, d. h. (wie alle στοιχεία) dem Wesen nach unvergänglich sei. Harnack erklärte es für einen methodischen Fehler, aus einer Schrift des 3. Jhdts. so gewichtige Rückschlüsse auf die Gedankengänge des Paulus zu machen, suchte aus den urchristlichen Schriften den Nachweis zu erbringen, daß die formelhafte Zusammenstellung von Glaube, Liebe, Hoffnung Eigengut des Christentums sei, und meinte von R.s Hypothese, daß sie „die Originalität dieser Religion empfindlich treffe“. Diesen Vorwurf wies R. zurück, suchte seinerseits festzustellen, daß „irgendwelche Herrschaft einer mit Bewußtsein als Devise [so Harnack] christlicher Frömmigkeit geprägten Formel Glaube, Liebe, Hoffnung in der altchristlichen Literatur überhaupt nicht nachweisbar sei, selbst bei Paulus nicht, legte den Versuch einer „rein philologischen Interpretation von 1. Kor. 13“ vor, hielt das methodische Recht seiner Beweisführung aufrecht und blieb dabei, daß seine Annahme den Wert einer wissenschaftlichen Hilfs-hypothese wenigstens so lange habe, bis in wirklicher Interpretation eine andere Lösung der von allen Seiten (auch von Harnack) anerkannten Schwierigkeiten in der Erklärung des Kapitels gefunden sei.

Es kann nun zwar m. E. keine Rede davon sein, daß R. seine These bewiesen habe, und das behauptet er, wie die eben angeführten Worte zeigen, selber nicht. Die Möglichkeit einer Anlehnung des Paulus an eine bereits vorhandene Formel läßt

sich aber auf Grund des von ihm beigebrachten Materials ebensowenig bestreiten, und von einem methodischen Fehler würde ich angesichts der hellen Beleuchtung, in die gerade bei R.s Erklärung der Hymnus tritt, nicht reden. Gar nicht verständlich ist mir schließlich der Vorwurf auf Originalitätsverletzung. Er scheint mir freilich außerhalb des Bereiches kritischer Terminologie zu liegen. Erhebt man ihn überhaupt, so gilt er bei jedem Nachweis, daß irgendwo ein Menschheitskönig bei den Kärrnern Anleihen gemacht hat. Mir wenigstens spricht R. aus der Seele, wenn er sagt (Hist. Zeitschr. 207): „Ich habe, seit ich den polemischen Charakter des Hymnus tiefer zu verstehen gelernt habe, noch fester die Ueberzeugung gewonnen, daß die Originalität einer Religion und einer religiösen Persönlichkeit nicht in der Sprache oder den Bildern, ja zum Teil nicht einmal in den Anschauungen liegt, die sie im Augenblick verwendet, sondern in der Empfindung, also in dem, was sie aus dem notwendig übernommenen Gute macht.“ Mag man nun auch gegen R. den Beweis der „Selbständigkeit“ des Paulus führen, so handelt es sich dabei doch um eine rein geschichtliche Untersuchung, die die ἀνθρώπινα πάθη nicht entfesseln sollte. Es ist darum besonders erfreulich, daß HARNACK die jenen Vorwurf enthaltende Stelle seiner Abhandlung im Neudruck gestrichen hat.

REITZENSTEIN hat sein Buch Bousset bei dessen Scheiden aus Göttingen gewidmet als einem „für die gleichen Probleme interessierten und opferwilligen Berater und Helfer“, dem er, wie der Blick in Dutzende von Anmerkungen zeigt, viel zu verdanken hat. So hat sich ihm „das Glück geboten, ein altes Ideal, das Zusammenarbeiten von Theologen und Philologen, verwirklicht zu empfinden“. Ich meinerseits schließe meine Ausführungen mit dem wärmsten Dank an den Philologen, der mein Wissen bereichert und meinen Gesichtskreis geweitet hat, denn „an der Geschichte der beiden Wörter γνωστικός und πνευματικός hängt zum guten Teil das Verständnis für die Entwicklung des Christentums im Altertum“.

Gießen.

G. Krüger.