

IXOYC

von Dr. Franz Jos. Dölger, Privatdozent an der Universität Würzburg.

I.

Das altchristliche Fischsymbol in religions- geschichtlicher Beleuchtung.

Fischer vom See Genesareth berief der Herr als seine ersten Apostel. Soeben noch hatten Petrus und Andreas ihre Fischernetze zum Fange ausgeworfen, da ruft ihnen Jesus vom Ufer aus zu: „Folget mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen.“ (Matth. 4, 19; Mark. 1, 16). Um aufmerksames Gehör und gutes Verständnis zu finden, machte der himmlische Pädagoge, der grosse Menschenkenner das Gewerbe seiner Jünger zum Anknüpfungspunkt seines Unterrichts. Noch manchesmal hat er diese Praxis befolgt, aber nur wenige Beispiele dafür sind uns erhalten geblieben im Matthäus- und Lukasevangelium. Nach dem staunenerregenden reichen Fischzug sagt er zu Petrus: „Fürchte dich nicht, von nun an wirst du Menschen fischen“ (Luk. 5, 10) und da er ihnen Gottes Gerechtigkeit am jüngsten Tage verständlich machen will, schildert er das Gericht unter dem Bilde des Fischers, der in seinem Netze gute und schlechte Fische fängt, aber nur die guten behält und die schlechten hinauswirft. (Matth. 13, 47 ff.) So war der Fisch als Sinnbild der Christen vom Herrn und Meister in die erste Gemeinde gekommen, um darin pietätvoll festgehalten zu werden. Es war ja eine Symbolik, die nicht bloss den Fischern am Galiläischen Meer, sondern ebenso den Anwohnern der Mittelmeerküsten geläufig bleiben musste. Die Taufe hat sicherlich ihrerseits dazu

beigetragen, die sinnbildliche Auffassung in den Gemeinden zu festigen: denn die Taufpraxis verlangte in damaliger Zeit ein völliges Untertauchen, so dass die Neophyten den im Wasser schwimmenden Fisch als ihr Symbol empfinden mussten, auch wenn der Katechet oder Täufer nicht eigens darauf hinwies. Letzteres wird aber nicht selten gewesen sein. Ist uns doch aus der alexandrinischen Gemeinde des zweiten Jahrhunderts ein Hymnus erhalten, der für das Volk gedichtet, die Christen unter dem Sinnbild des Fisches dem himmlischen Fischer also empfiehlt:

„Βροτεᾶς γενεᾶς
 σῶτερ Ἰησοῦ,
 ποιμὴν, ἀροτὴρ
 οἶαξ, στόμιον,
 πτερὸν οὐράνιον
 παναγοῦς ποιμένης,
 ἀλιεῦ μερόπων
 τῶν σφζομένων
 πελάγους κακίας,
 ἰχθῦς ἀγνοῦς
 κύματος ἐχθροῦ
 γλυκερῆ ζωῆ δελεάζων.¹⁾

„Jesus, aller Welt Befreier,
 Hirte, Pflüger, Zügel, Steuer,
 Himmelsfittich, o du treuer
 Hüter der allheil'gen Schar.
 Fischer, der mit süßem Leben
 Fischlein lockt, geweiht dem Guten,
 Aus der Bosheit argen Fluten
 Rettend sie ans Land zu heben.“²⁾

Wie lebhaft musste den alexandrinischen Fischern das Symbol zum Bewusstsein kommen, wenn sie bei der Ausfahrt aufs hohe Meer dieses Lied sangen mit seinen im Gottesdienst geheiligten Klängen!

¹⁾ Clemens Al. Paedagog III, c. 12, 101, 3 VV. 17—28 (ed. O. Stählin, GCS: Clemens Al. I, 291 f.).

²⁾ Nach Hagenbach bei Kihn H., Patrologie I (1904) S. 38. Auch bei Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur. II, 32.

Auch in der Zeit, da man nicht mehr im fließenden Wasser (Fluss oder Meer) taufte, musste die Auffassung der Christen unter dem Sinnbild des Fisches noch stark zur Geltung kommen, und zwar besonders im Abendlande. Die Christen hatten sich daran gewöhnt, ihre Taufbassins mit dem gleichen Worte zu benennen, das in der Volkssprache als Bezeichnung der Badebassins üblich war. Wie *Κολύμβηθρα, Βαπτιστήριον*,¹⁾ so haben sie auch die Bezeichnung *piscina*²⁾ übernommen.³⁾ Erleichtert wurde diese Uebernahme dadurch, dass der ob seiner krankenheilenden Kraft als Vorbild der Taufe gewertete Teich Bethesda schon in der ältesten lateinischen Uebersetzung des zweiten Jahrhunderts den Namen *piscina Bethsaida* trug.⁴⁾ Da *piscina* aber immer noch neben der Bedeutung von Badebecken die Bedeutung von Fischteich hatte,⁵⁾ so musste durch das Wort die genannte Symbolik für die in der *piscina* untergetauchten Katechumenen immer wieder nahegelegt werden. Tatsächlich lässt sie sich denn auch durch die ganze patristische Zeit hindurch verfolgen. Wir finden

¹⁾ Sidonius L. II, 2, 8 (ed. Mohr Lips. 1895 p. 32): „huic basilicae appendix *piscina* forinsecus seu, si graecari mavis, *baptisterium* ab oriente conec-titur.“ — Plinius ep. II, 17 (ed. Keil H. Lipsiae 1889 p. 38): „Inde balnei cella *frigidaria* spatiosa et effusa, cuius in contrariis parietibus duo *baptisteria* velut *ieicta* sinuantur.“ — Plinius ep. V, 6, 25 (ed. Keil p. 94): „Inde *apodyterium* balinei laxum et hilare excipit cella *frigidaria*, in qua *baptisterium* amplum atque opacum. Si *natare* latius aut *tepidius* velis, in *area* *piscina* est . . .“

²⁾ Vgl. ausser den Stellen der vorausgehenden Note Sidonius Apoll. ep. 2, 2. — Seneca ep. 86, 6 (= Ep. mor. lib. XIII ep. 1, 6 ed. Haase F. Vol. III, 235); ep. 56, 2 (ed. Haase p. 116).

³⁾ *Baptisterium*: Augustin de civitate dei lib. XXII. c. 8, (ed. Hoffmann: CSEL 40, 600). — Ennodius, Carminum lib. II, 149 (ed Hartel: CSEL 6, 607) und sonst. — *Piscina*: Optatus von Mileve, De schismate Donatistarum lib. 3 c 2 (ed. Ziwsa: CSEL 26, 69): „Hic (sc. Christus) est *piscis*, qui in *baptismate* per *invocationem* *fontalibus* *undis* *inseritur*, ut *quae* *aqua* *fuerat*, a *pisce* *etiam* *piscina* *vocitetur*.“ Natürlich ist *piscina* früher als diese Deutung. Vgl. unten IXΘΥC und die Taufwasserweihe. — Aegyptische Kirchenordnung Nr. XVI (al. 46) bei Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum* II (1905) p. 109: „Ea hora, qua *gallus* *cantabit*, *primo* *super* *aquam* *orent*. *Aqua* *hauriatur* *in* *piscinam* *vel* *fluat* *in* *eam*.“

⁴⁾ Tertullian, De baptismo c. 5 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL (20, 205)

⁵⁾ Vgl. etwa Seneca Dial. V, 40 (ed. Haase I, 109): „*Muraenis* *obici* *iubebatur*, *quas* *ingentis* *in* *piscina* *continebat*.“

sie bei Tertullian, ¹⁾ Origenes, ²⁾ Ambrosius, ³⁾ Pseudo-Ambrosius, ⁴⁾ Paulinus von Nola, ⁵⁾ Eucherius von Lyon, ⁶⁾ Isidor von Sevilla ⁷⁾ und anderen zumeist als Erläuterung der Taufgnade herangezogen. Aus all diesen, zum Teil schon von Aringhi gesammelten ⁸⁾ und dann von Pitra in dem für seine Zeit klassischen Traktat „IXΘYC sive De pisce allegorico et symbolico“ ⁹⁾ reichlich ergänzten Stellennachweisen erhellt zur Genüge, wie beliebt der Fisch als Symbol der Getauften in Predigt und Katechese geworden war. Es ist dadurch auch verständlich, dass christliche Künstler schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Taufe unter dem Bilde des Fischfanges in den römischen Katakomben zur Darstellung brachten. Zwar ist von den drei bis jetzt bekannt gewordenen Fischerszenen, die in der Flaviergalerie der Domitillakatakombe ¹⁰⁾ ein reines Dekorationsstück, wie es in der heidnischen Kunst häufig begegnet, aber die beiden Darstellungen in den Sakramentskapellen (A 2 und A 3) der Kallistkatakombe ¹¹⁾ lassen den symbolischen Hinweis auf die Taufe nicht verkennen. Einmal erscheint der Fischer neben dem Quellwunder, das andere Mal neben einer eigentlichen Taufdarstellung und dem Gichtbrü-

¹⁾ De resurrectione carnis c. 52 (ed. Kroymann CSEL 47, 108, zu I. Kor. 15, 29): „alia caro volatiliū, id est martyrum, qui ad superiora conantur; alia autem piscium, id est, quibus aqua baptismatis sufficit.“ Vgl. De baptismo c. 1 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 201).

²⁾ Hom. VII. n. 7 (10) (Migne PG 12, 491): „Illi vero pisces, qui pinnulis iuvantur ac squamis muniuntur, ascendunt magis ad superiora et aëri huic viciniore fiunt, velut qui libertatem spiritus quaerant. Talis est ergo sanctus quisque, qui intra retia fidei conclusus, bonus piscis a salvatore nominatur: qui etiam mittitur in vas, veluti pinna habens et squamas. Non enim habuisset pinna, non resurrexisset de caeno incredulitatis nec ad rete fidei pervenisset, nisi pinnis adiutus ad superiora venisset.“

³⁾ Hexaemeron Lib. V c. 6 n. 15 s. (ed. Schenkl: CSEL 32, 1, 150 s).

⁴⁾ De sacramentis l. III, c. 1, 3 (Migne PL 16, 432). Ausg. 1845.

⁵⁾ Paulinus von Nola ep. 20, 6 (ed. Hartel: CSEL 29, 147) in Erinnerung an seine im J. 389 durch Delphinus von Bordeaux erfolgte Taufe.

⁶⁾ Liber formularum spiritualis intelligentiae c. 4 (Migne PL 50, 748).

⁷⁾ Quaestiones in Vet. Testam. c. I, 12 (Migne PL 83, 211).

⁸⁾ Roma subterranea novissima. Tom. II (Lutetiae Parisiorum 1659) p. 332 s lib. VI cap. 38: De piscibus.

⁹⁾ Spicilegium Solesmense Tom. III (Parisiis 1855) p. 499-543.

¹⁰⁾ Wilpert Jos., Die Malereien der Katakomben Roms (Freiburg 1903), Textband S. 263; Tafelband 7, 1.

¹¹⁾ Bei Wilpert Tafel 27, 2 und 27, 3.

chigen. Die Gemälde erklären einander gegenseitig. Das Wasser aus dem Felsen erschien als Hinweis auf die Taufe, da schon Paulus den Felsen auf Christus deutete (I Kor. 10, 4) und Johannes die Worte Jesu: „So jemand dürstet, der komme zu mir und trinke“ (Joh. 7, 37) auf den Geistesempfang der Gläubigen in der christlichen Initiation bezog (Joh. 7, 39). Der Gichtbrüchige legte den Gedanken an den Teich Bethesda nahe, der bereits von Tertullian als Vorbild der Taufe angenommen wurde.¹⁾ Der Fischer versinnbildet hier, wie von Wilpert mit Recht hervorgehoben wurde, den Täufer, der Fisch den Neophyten.²⁾ Ueber den Ursprung dieser Symbolik brauchen wir keine weiteren Untersuchungen anzustellen: Sie ist rein christlich, von Christus im Anblick der galiläischen Fischer erstmals ausgesprochen und von seinen Jüngern der Kirche übermittelt. Heidnische Parallelen aus vorchristlicher Zeit sind bis jetzt nicht aufgezeigt worden. Die Meinung von J. N. Sepp, dass schon die indischen Brahmanen Fische hießen,³⁾ ist veranlasst durch eine missverstandene Stelle in Hippolyt's Philosophumena.⁴⁾

Die bisherige Entwicklung über den Fisch als Sinnbild der Gläubigen bietet keine Schwierigkeit; sie könnte sogar überflüssig erscheinen, wenn sie nicht die notwendige Grundlage bildete für das Problem, das uns nunmehr beschäftigen soll: „Christus der IXΘΥC“. Ist die Symbolik IXΘΥC = Christus von aussen her, aus einer fremden Religionsgenossenschaft in das Christentum übergegangen oder ist sie auf christlichem Boden entstanden? Wie lässt sich am besten ihr Ursprung erklären? Um Antwort auf diese Frage geben zu können, ist zuerst die Vorfrage zu erledigen: „Seit wann ist das Ichthyssymbol in der Kirche nachweislich vorhanden?“

¹⁾ De baptismo c. 5 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 205 s).

²⁾ A. a. O. S. 264.

³⁾ Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum I (Regensburg 1853) S. 312.

⁴⁾ Philosophumena I, 21 (ed. Cruice, Paris 1859 p. 48): „Βραχμῆνες τὸ σῶμα ὡσπερ ἐξ ὕδατος ἰχθύες ἀνακύψαντες εἰς ἀέρα καθαρὸν ὁρῶσι τὸν ἥλιον.“ Der Satz ist ein Urteil Hippolyts, nicht aber ein Zeugnis für die Selbstbezeichnung der Brahmanen.

§. 1.

Das Alter der Bezeichnung Christi als Fisch.

In Karthago hatte um die Wende des zweiten Jahrhunderts eine gewisse Quintilla eine Polemik gegen die christliche Taufe begonnen. Darauf antwortete Tertullian in seiner zwischen 200 und 206 verfassten Schrift *De baptismo* also: „Sed nos pisciculi secundum ἰχθύον nostrum Jesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. Itaque illa monstrosissima, cui nec integrae quidem docendi ius erat, optime norat pisciculos necare de aqua auferens.“¹⁾ Christus wird hier als ΙΧΘΥΟ, als Fisch bezeichnet. Die Selbstverständlichkeit, mit welcher die Worte: „secundum ἰχθύον nostrum Jesum Christum“ als Widerlegung der Häresie eingefügt werden, beweist zur Genüge, dass Tertullian hier nicht eigene Erfindung bietet, sondern an einen bereits einige Zeit eingebürgerten Sprachgebrauch anknüpft.

Ein Beleg hierfür ist die Grabschrift des Aberkios von Hieropolis, welche spätestens am Anfang des 3. Jahrhunderts vor dem Jahre 216, vielleicht schon um 180 verfasst ist, wenn dieser Aberkios identisch ist mit dem bei Eusebius²⁾ genannten Avirkios Markellos.³⁾ In dieser Inschrift nun stehen die Verse:

²⁸ ΠΑΥΛΟΝ ΕΧΟΝ ΕΠΟ...

ΠΙΣΤΙΣ πάντα δὲ προήγε

²⁵ ΚΑΙ ΠΑΡΕΘΗΚΕ τροφήν

ΠΑΝΤΗ ΙΧΘΥΝ Ἀπὸ πηγῆς

ΠΑΝ ΜΕΓΕΘΗ ΚΑΘαρὸν ὄν

ΕΔΡΑΞΑΤΟ ΠΑΡΘένος ἀγνή

ΚΑΙ ΤΟΥΤΟΝ ΕΠΕδωκε φί

³⁰ ΛΟΙΣ ΕΣΘείν διὰ παντός

οἶνον χρηστὸν ἔχουσα

κέρασμα διδούσα μετ' ἄρτου.⁴⁾

¹⁾ *De baptismo* c. 1 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 201).

²⁾ Eusebius h. e. V, 16, 3 (ed. Schwartz-Mommsen GCS: Eusebius II, 1, p. 460).

³⁾ Kihn H., *Patrologie I* (1904) S. 384 sagt: „zweifelloso identisch.“ Harnack A., *Geschichte der altchristlichen Literatur II: Chronologie II. Bd.* (1904): S. 183: „Dass Abercius identisch ist mit dem bei Eusebius genannten Kleinasiaten Avircius Marcellus, ist, obgleich die Zeit die Gleichung erlauben würde doch nur eine nicht zu erhärtende Möglichkeit.“

⁴⁾ Nach der Ausgabe von H. Leclercq in F. Cabrol, *Dictionnaire d'ar-*

„Paulus als Führer erkor ich; der Glaube gab stets das Geleite,
 Setzte mir überall vor als Speise den Fisch von der Quelle,
 Ueberaus gross und rein, den gefangen die heilige Jungfrau;
 Ihn nun reichte er (sie) dar den Freunden zum ständigen Mahle,
 Mischung von köstlichem Wein und Wasser er (sie) gibt mit
 dem Brote.“¹⁾)

Der Versuch G. Ficker's, Aberkios als Priester der Göttin Cybele zu erweisen, darf nach der heftigen Fehde des Jahres 1894 und 1895 als abgetan gelten. Nicht mehr Glück war den Studien A. Dieterich's beschieden, der die Grabschrift als einen Niederschlag der Attismysterien auffassen wollte. Nach der ausserordentlich sachkundigen Entgegnung von Fr. Cumont musste auch diese Hypothese fallen.²⁾)

Den christlichen Charakter der Inschrift konnte man auf die Dauer nicht bestreiten, wenn man auch noch Einschränkungen machte. So wollte A. Harnack bereits 1895 die Ficker'sche These dadurch abschwächen, dass er als seine Annahme kundgab, die Gemeinde, aus der die Inschrift stamme, habe einem heidnisch-christlichen Synkretismus gehuldigt.³⁾) Dieser Auffassung gab er noch 1904 also Ausdruck: „Ich halte nach wie vor die Inschrift nicht für katholisch-christlich, sondern sehe mich zu der Annahme gedrängt, dass sie aus einem Kultverein stammt, in welchem Heidnisches und Christliches gemischt war.“⁴⁾) Dem scheint P. Wendland neuestens zuzustimmen, wenn er erklärt: „Der christliche Charakter der Aberkiosinschrift lässt m. E. sich nicht bestreiten, aber das Christentum der Grosskirche ist es nicht, zu dem die Gemeinde des hierapolitanischen (sic!) Bischofs sich bekannt hat.“⁵⁾)

chéologie chrétienne et de liturgie I, 1 (Paris 1907) p. 70. Die Majuskeln bilden die Inschrift der im J. 1883 von M. Ramsay gefundenen, seit 1894 im Museum des Lateran befindlichen Originalstele. Facsimile bei Cabrol Dict. I, 1 p. 72; auch in der Römischen Quartalschrift VIII (1894) Tafel VI. — In natürlicher Grösse in Nuovo bulletino di archeologia christiana 1895. Tav. III-VI.

¹⁾ Nach Kihn H., Patrologie I (1904) S. 386.

²⁾ Die fast unübersehbare Literatur ist vollständig verzeichnet bei Cabrol, Dictionnaire I, 1 p. 85-87.

³⁾ Zur Abercius-Inschrift (TU XII, 4 b.) Leipzig 1895 S. 22.

⁴⁾ Geschichte der altchristlichen Literatur II: Chronologie II. Bd. (1904) S. 183.

⁵⁾ Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum 1907. S. 163.

Die Streitfrage ist hier nicht zu lösen, sie ist für unseren Zweck auch nicht mehr von Belang, seitdem man das Geständnis abgelegt, dass für die uns hier interessierende Partie von dem Fisch kein einziges Analogon im Heidentum aufgezeigt werden könne. Der IXΘΥC mit den Beiwörtern πανμεγεθῆς καθαρός ὃν ἐδράξατο παρθένος ἀγνή“, dieser Ichthys, der reine, sehr grosse, den die heilige Jungfrau fing und den der Glaube (doch wohl trotz allem πίστις?) zur Speise vorsetzt, ist so scharf gekennzeichnet, dass auch Harnack notgedrungen die Erklärung abgibt: „Der eine (εἰς μόνος heisst es bei Philippus Sidetes) sehr grosse Fisch, den die h. Jungfrau gefangen hat und von dem sich die φίλοι stets nähren, kann nicht wohl ein wirklicher Fisch sein, sondern muss als Symbol verstanden werden. Aber bisher ist, soviel mir bekannt, in allen Nachweisungen über heilige Fische in der Antike niemals „der Fisch“ — am wenigsten als heilige Speise — nachgewiesen worden, während „der eine reine Fisch“, und zwar als (geistliche) Nahrung, aus Dutzenden von christlichen Zeugnissen zu belegen ist. Möglich ist es immerhin, dass dieser Fisch noch einmal im Heidentum entdeckt wird, aber zur Zeit dürfen wir nicht anders urteilen, als dass in dem Ἰχθύς höchst wahrscheinlich das Christus-Mysterium verborgen liegt.“¹⁾

Mit dieser Ausführung können wir uns fast völlig einverstanden erklären. Der Hinweis auf die Möglichkeit, dass das Ichthysymbol noch einmal im Heidentum entdeckt wird, sollte allerdings der Deutung des Ἰχθύς auf das Christusbild etwas von ihrer Festigkeit nehmen. Allein selbst, wenn diese imaginäre Möglichkeit Wirklichkeit würde, wäre damit der christliche Charakter der Ichthyspartie noch nicht erschüttert. Der Gesamteindruck ist derart, dass eine Bezugnahme auf die Eucharistie nicht zu verkennen ist. Man braucht nur etwa die Zeilen 31. 32 „οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδούσα μετ' ἄρτου“ zu vergleichen mit Justin Apologia I, 65: „Ἐπειτα προσφέρεται τῷ προσεστώτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος . . . διάκονοι διδόνασιν ἐκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπο τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος.“²⁾ Die auffallendste Aehnlichkeit lässt sich hier

¹⁾ Zur Abercius-Inschrift S. 27.

²⁾ Rauschen G., Florilegium patristicum. Fasc. II (Bonn 1904) p. 67-68.

unmöglich bestreiten. Nun war aber, wie jeder ruhige Historiker zugeben muss, zu Justins Zeiten der Kirchenglaube klar dahin ausgeprägt, dass das eucharistische Brot und der eucharistische Mischwein nach der priesterlichen Danksagung „des fleischgewordenen Jesu Fleisch und Blut sei“¹⁾, d. h. Christus selbst. Nehmen wir hinzu, dass in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts im griechischen Sprachgebiet der Kirche dieser Christus als Fisch aufgefasst wurde — dies erhellt aus dem griechischen ἰχθύς in Tertullians lateinischer Taufschrift — so ergibt sich die moralische Gewissheit, dass auch der ἰχθύς unserer Grabschrift nichts anderes bedeuten kann als den eucharistischen Christus.

Th. W. Wehofer, dessen „sorgsame Sachlichkeit und Unparteilichkeit“ auch A. Dieterich anerkannte,²⁾ wird daher Recht behalten müssen, wenn er mit Rücksicht auf den mysteriösen ἰχθύς sagt: „Bis jetzt ist die christliche Auffassung der Aberkiosinschrift die einzige, welche dem Texte halbwegs gerecht wird.“³⁾ Wir dürfen daher getrost die Aberkios-Inschrift als Beleg dafür anführen, dass der Fisch als Symbol Christi um die Wende des zweiten Jahrhunderts auch in Kleinasien bekannt war.⁴⁾

War das ἰχθύς-Symbol um 200 bereits im lateinischen Afrika bekannt, so dürfen wir annehmen, dass es alsbald auch in den Christengemeinden des südlichen Gallien Eingang gefunden haben wird. Bei dem regen Handelsverkehr, den Massilia mit dem griechischen Osten unterhielt, war auch das Christentum schon sehr frühe in diese Gegenden gekommen. In Lugdunum und Vienna hatte sich um die Mitte des zweiten Jahrhunderts eine ziemlich beträchtliche Christengemeinde gesammelt, deren Glieder zum grossen Teil Kleinasiaten gewesen sein mögen. Mit Kleinasien unterhielten sie lebhaften Gedankenaustausch, wie ja die Stellungnahme zum kleinasiatischen Montanismus, zur kleinasiatischen Paschafrage, sowie der an die Brüder in Asien entsandte

1) Justin Apol. I, 66 (Rauschen, Florilegium II p. 69).

2) Die Grabschrift des Aberkios Leipzig 1896. S. 23, A. 1.

3) Philologische Bemerkungen zur Aberkiosinschrift (Römische Quartalschrift 1896, S. 83).

4) Näheres weiter unten gelegentlich des ἰχθύς ἀπὸ πηγῆς.

Martyrerbericht vom Jahre 177 aufs deutlichste zu erkennen geben. Auch war Irenäus der Presbyter von Lyon und nachmalige Bischof dieser Gemeinde geborener Kleinasiate, ein Schüler des Bischofs Polykarp von Smyrna. Bei diesen engen persönlichen Beziehungen der Christen im Rhonetal mit den Gemeinden Kleinasiens wird es nahegelegt, dass von Kleinasien aus die symbolische Bezeichnung Jesu als Fisch ihren Weg nach Gallien gefunden hat. Das älteste Zeugnis für das Fischsymbol, das uns auf gallischem Boden entgegentritt, ist abermals eine Grabschrift. Dies ist verständlich. Kleinasiatische Theologie war an die Rhone verpflanzt, und kleinasiatische Theologie war es, die nach dem Vorgange des Johannesevangeliums gegenüber den häretischen Bekämpfungen des Auferstehungsglaubens, den Gedanken von der Eucharistie als dem Unterpfand der Unsterblichkeit, dem *φάρμακον ἀθανασίας*¹⁾ ganz besonders zur Geltung brachte. Wie Johannes und Ignatius von Antiochien, so glaubten die Gemeinden an der Rhone. Irenäus spricht diesen Glauben aus in den Worten: „Wie das Brot aus der Erde, wenn es die Anrufung Gottes empfängt, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern Eucharistie, aus zwei Dingen bestehend, einem irdischen und einem himmlischen: so sind auch unsere Leiber, wenn sie an der Eucharistie teilnehmen, nicht mehr dem Verderben unterworfen, da sie die Hoffnung der Auferstehung haben.“²⁾ Dieser Glaube war der Grund, das eucharistische Ichthyssymbol in einer Grabschrift zu verwerten, auch wenn man die Auferstehungshoffnung nicht eigens erwähnte:

Es ist die 1839 zu Autun, dem alten Augustodunum aufgefundenene Grabschrift des Pektorios. Sie lautet nach der auch von de Rossi und neuestens von H. Leclercq gutgeheissenen Rezension O. Pohl's:³⁾

¹ Ἰχθύος οὐρανόθεν γένος, ἤτορι σεμνῷ
Χρῆσε, λαβῶ[ν πηγῆ]ν ἀμβροτον ἐν βροτέοις

¹⁾ Ignatius ad Eph. 20, 2 (ed. Funk PA I², 230): ἓνα ἄρτον κλώντες, ὅς ἐστιν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.“

²⁾ Adversus haereses IV, 18, 5 (ed. Stieren I, 618).

³⁾ Das Ichthys-Monument von Autun. Berlin 1880. S. 16.

- Θεσπεσίων ὑδάτ[ω]ν. τὴν σὴν, φίλε, θάλπεο ψυχ[ή]ν
 *Υδασιν ἀνάοις πλουτοδότου σοφίης.
 5 Σωτήρος ἀγίων μελιηδέα λάμβαν[ε βρωσιν],
 *Εσθιε πινάων, ἰχθὺν ἔχων παλάμαις.
 Ἰχθύϊ χό[ρταξ'] ἄρα, λιλαίω, δέσποτα σῶτερ.
 Εὖ εὔδοι μ[ή]της, σὲ λιτάζομε, φῶς τὸ θανόντων.
 Ἀσχάνδιε [πάτ]ερ, τῶμῳ κε[χα]ρισμένε θυμῳ,
 10 Σὺν μ[ή]τρι γλυκερῇ καὶ ἀδελφει]οῖσιν ἐμοῖσιν,
 Ἰχθύος εἰρήνην σέο! μνήσσο Πεκτορίου.

Für die ersten sechs Verse hat H. Kihn die folgende dem Versmasse angepasste Uebersetzung gegeben:¹⁾

„Göttlich Geschlecht des himmlischen Fisches, andächtigen
 Herzens

Nimm den unsterblichen Quell göttlichen Wassers zu dir
 Unter der Sterblichen Zahl, und erfrische, mein Liebster, die
 Seele

Mit stets sprudelnder Flut reichthumverleihenden Lichts.²⁾
 Nimm der Geheiligten Brot, das honigsüsse des Heilands,
 Iss mit Begier und Lust, haltend den Fisch in der Hand.“

In welche Zeit ist diese Inschrift zu verlegen? Eine gesicherte Antwort auf diese Frage lässt sich nicht geben. Aus der Buchstabenform lässt sich nicht mehr entnehmen, als dass sie zwischen dem zweiten und fünften Jahrhundert entstanden sein mag. Für die Abfassung im zweiten oder am Anfang des dritten Jahrhunderts ist eine stichhaltige Begründung nicht aufzufinden. Der zuerst von de Rossi gebrachte³⁾ und dann von Wilpert⁴⁾ wiederholte Hinweis auf das vor 218 entstandene Epigramm des Sextus Varius Marcellus, ist nicht genügend, da doch de Rossi selbst nur sagen kann: „Cui similitudo non minima est cum titulo bilingni Sexti Varii Marcelli patris Elagabali“. Zudem macht sich de Rossi das Urteil Huebners über die lateinischen Inschriften auch für die

¹⁾ Patrologie I (1904) S. 383 f.

²⁾ Besser ist hier der allerdings dem Versmass nicht entsprechende Hexameter O. Pohls. (S. 16): „Durch stets fließende Wasser der Reichtum spendenden Weisheit.“

³⁾ Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores. II 1. Romae 1888 p. XXI.

⁴⁾ Prinzipienfragen der christlichen Archäologie. Freiburg i. B. 1889 S. 58.

griechischen zu eigen: „non multum in his differre aetates diversos unde secundum argumenta formasque litterarum saepe (in his) minus quam velimus certum de tempore indicium facere licet.“¹⁾ Ebenso wenig kann die der Aberkiosinschrift angeähnelte geheimnisvolle Ausdrucksweise für das zweite Jahrhundert geltend gemacht werden; denn die geheimnisvolle Sprache der Arcandisziplin wird viel häufiger seit dem Ende des dritten, noch mehr im vierten und fünften Jahrhundert zur Anwendung gebracht; ich brauche nur auf das bei Chrysostomus so häufig begegnende „ἴσασιν μεμνημένοι“ oder auf den eigenartigen Abendmahlsbericht des Epiphanius aufmerksam zu machen: „ἀνέστη ἐν τῷ δείπνῳ καὶ ἔλαβε τὰδε καὶ εὐχαριστήσας εἶπε τοῦτο μου ἐστὶ τόδε.“²⁾ Die Grabinschrift kann ebensowohl am Ende des dritten oder Anfang des vierten Jahrhunderts angefertigt sein. Aber die Möglichkeit lässt sich nicht bestreiten, dass die Inschrift ältere Vorlagen verwendet; besonders dürfte dies betreff der ersten sechs Verse der Fall sein. Diese tragen nämlich dem zweiten Teil gegenüber schon im Versmass und der Geschlossenheit des Gedankens einen selbständigen Charakter. Sie sind einem früheren Dichter entnommen: Vielleicht sind sie die poetische Fassung der im eucharistischen Gottesdienst den kommunizierenden Gläubigen zugerufenen Formel. Die Anfangsbuchstaben der ersten fünf Verse ergeben als Akrostichis das Wort ΙΧΘΥΣ. Dies zeigt, dass der Dichter von der gerade im zweiten Jahrhundert sehr hochgewerteten Sibyllenliteratur beeinflusst ist, wo die Akrostichis eine grosse Rolle spielte. Vielleicht ist der Ursprung der Verse selbst an das Ende des zweiten Jahrhunderts, in die Zeit des Irenäus zu verlegen. Dieser Annahme würde nichts im Wege stehen, zumal ein Uebergang der Ichthyssymbolik aus Phrygien, wo man nach der Aberkiosinschrift die Symbolik sehr wohl kannte, nach Gallien schon insofern leicht erklärbar ist, als in der Christengemeinde von Lyon sich Phrygier befanden. Der Martyrerbericht von Lyon aus

¹⁾ L. c. p. XXI.

²⁾ Vgl. E. Riegenbach, Der trinitarische Taufbefehl Matth. 28, 19 nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie VII (1903) 1. Heft S. 29 f.).

dem Jahre 177 nennt einen Alexander aus Phrygien unter den Martyrern.¹⁾

Um die Darstellung Jesu unter dem Symbol des Fisches für das zweite Jahrhundert zu erweisen, wurde auch öfter auf den sog. Clavis Melitonis verwiesen²⁾, wo gesagt wird: „Piscis, Dominus Jesus Christus, tribulationis igne assatus. In Evangelio: Posuerunt coram eo partem piscis assi et favum mellis.“³⁾ Besonders Pitra hat sich bemüht, den Clavis als Eigentum des Apologeten Melito zu erweisen. Durch die sachkundigen Untersuchungen O. Rottmanners darf es nunmehr als entschieden gelten, dass die in Frage stehende Schrift nicht die von Eusebius als Eigentum Melitos bezeichnete Κλεις, sondern eine Kompilation aus späteren Vätertexten ist.⁴⁾ Speziell von der oben angeführten Piscis-Stelle sagt Rottmanner: „Die unmittelbar aus Gregor dem Grossen (In Ev. hom. 24, 5) geschöpfte Formel der Clavis: Piscis, Dominus Jesus Christus tribulationis igne assatus (Anal. II p. 108, n. 53) ist auf das augustinische Wort: Piscis assus, Christus est passus (In Joh. Ev. tract. 123, 2) zurückzuführen.“⁵⁾ Die Stelle hat daher bei der Untersuchung über das Alter der Gleichung Christus = Fisch auszuscheiden.

Als ältester Zeuge für die symbolische Bedeutung des IXΘYC = Christus wurde von F. X. Kraus Klemens von Alexandrien bezeichnet.⁶⁾ Kraus gibt die betreffende Stelle nicht an, es kann

¹⁾ Eusebius h. e. V, 1, 49 (ed. Schwartz: GCS: Eus. II, 1 422).

²⁾ Z. B. von Heuser in F. X. Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer I. 520. Zuletzt von Rocchi in Dissertazioni della Pontificia Accademia Romana di archeologia. Serie II. Tomo IX. Roma 1907 p. 306.

³⁾ Pitra, Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata II (1884) p. 108.

⁴⁾ Nach der im Bulletin critique 1885 n. 3 p. 47-52 erfolgten und von L. Duchesne ebenda n. 10 p. 196-197 verteidigten Kritik noch einmal „Ein letztes Wort über die Clavis Melitonis.“ (Theol. Quartalschrift. 1896, S. 614-629). Die Ausführungen sind allseits anerkannt. Vgl. Ehrhard A. Die altchristliche Literatur I (1900) S. 262. — Bardenhewer O., Geschichte der altkirchlichen Literatur I (1902) S. 555.

⁵⁾ Theol. Quart.-Schr. 1896 S. 620. Die Stelle aus Gregor lautet: (Migne PL 76, 1187): „Quid autem signare piscem assum credimus, nisi ipsum mediatorem dei et hominum passum An qui in pisce asso figurare voluit tribulationem passionis suae“ Die Augustinstelle steht Migne PL 35, 1966.

⁶⁾ Roma sotterranea. Die römischen Katakomben. 1. Aufl. Freiburg i. B. 1873 S. 207. 2. Aufl. 1879 S. 242.

sich aber nur handeln um Paedag. III, XI, 59, 2. Klemens nennt hier die Zeichen, welche von einem Christen zur Eingravierung in die Siegelringe verwendet werden dürfen: „Αἱ δὲ σφραγίδες ἡμῶν ἔστων πελειᾶς ἢ ἰχθύος ἢ ναῦς οὐριοδρομοῦσα ἢ λύρα μουσική, ἢ κέχρηται Πολυκράτης, ἢ ἄγκυρα ναυτική, ἢν Σέλευκος ἐνεχαράττετο τῇ γλυφῇ, καὶ ἀλιεύων τις ἢ, ἀποστόλου μεμνήσεται καὶ τῶν ἐξ ὕδατος ἀνασπυμένων παιδίων.“¹⁾ Allein, wie schon A. Hasenclever²⁾ und H. Achelis³⁾ mit Recht hervorgehoben haben, will Klemens hier in einer praktischen Anleitung aus den damals in Alexandrien üblichen heidnischen Siegelzeichen diejenigen hervorheben, welche auch der Christ ohne Anstoss und Aergernis an seinem Siegelring tragen darf. Dass dem so ist, beweist die sofort folgende Ausführung, worin er andere Siegelzeichen als für einen Christen unpassend ablehnt: „Bilder von Götzen aber soll man nicht eingravieren lassen, auf die man nicht einmal achten darf; auch kein Schwert, keinen Bogen; wir suchen ja den Frieden, auch keinen Pokal, da wir uns der Mässigkeit befeissen. Viele von den Zügellosen führen das Bild ihrer Liebhaber oder der Geliebten im Siegel, damit sie selbst beim besten Willen ihre Liebeslüste nicht vergessen, indem sie stets an ihre Liederlichkeit erinnert werden.“⁴⁾

Es ist unverständlich, wie noch in neuester Zeit C. M. Kaufmann mit Berufung auf die angeführte Klemensstelle schreiben kann: „Wie frühzeitig aber das Protestakrostichon ΙΧΘΥΣ auch bildlich durch die Darstellung eines Fisches aufgenommen wurde, das zeigen eine Reihe von Väterstellen, angefangen von Klemens von Alexandrien . . .“⁵⁾ Die Stelle zeigt wohl zur Genüge, dass man in Alexandrien den Fisch als Sinnbild der Getauften (= τῶν ἐξ ὕδατος ἀνασπυμένων παιδίων) auffasste, aber für die Symbolik Fisch = Christus ist nichts daraus zu entnehmen. Martigny hat gemeint, eben dadurch, dass Klemens den Gläubigen die Mahnung gebe, den Fisch als Siegelzeichen zu verwenden, ohne eine Begründung

¹⁾ ed. O. Stählin: GCS.: Clemens Alex. I, 270.

²⁾ Der altchristliche Gräberschmuck. Ein Beitrag zur christlichen Archäologie. Braunschweig 1886, S. 229.

³⁾ Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römischen Katakomben. Diss. Marburg 1887. S. 10-14.

⁴⁾ Paedag. III, XI, 59 (ed. O. Stählin: GCS: Clem. Al. I, 270).

⁵⁾ Handbuch der christlichen Archäologie (1905) S. 294.

dafür zu bieten, sei die Tatsache gewährleistet, dass der Ichthys als Sinnbild Christi den alexandrinischen Christen bekannt gewesen sei.¹⁾ Allein dieses argumentum ex silentio ist ebenso unrichtig, als wenn Achelis aus unserer Stelle folgern will, Klemens sei das Fischsymbol unbekannt gewesen.²⁾ Beides sind Extreme. Wir können wohl der Klemensstelle die Beweiskraft für unseren Gegenstand aberkennen, aber ein Urteil, ob Klemens das Fischsymbol für Christus gekannt habe, können wir einzig auf Grund dieser Stelle nicht fällen.

Wir haben jedoch einen anderen Beweis dafür, dass die Gleichung $\text{ἰχθύς} = \text{Christus}$ um die Wende des zweiten Jahrhunderts oder doch am Anfang des dritten Jahrhunderts in Alexandrien bekannt war: nämlich in einer Stelle des Origines in seinen um 246³⁾ geschriebenen Tomoi über das Matthäusevangelium. Es handelt sich um den Zinsgroschen im Maule des Fisches: „Τοῦτο δὲ τὸ νόμισμα ἐν μὲν τῇ οἰκίᾳ Ἰησοῦ οὐκ ἦν, ἐν δὲ τῇ θαλάσῃ ἐτύγγανε, καὶ ἦν ἐν τῷ στόματι τοῦ θαλασσίου ἰχθύος, ὃν καὶ αὐτὸν οἶμαι εὐεργετούμενον ἀναβεβηκέναι, ἐν τῷ Πέτρου ἀγρίστρη) συνειλημμένον. γενομένου ἀλιέως, ἀνθρώπων, ἐν ᾧ ἦν ὁ τροπικῶς λεγόμενος ἰχθύς, ἵνα καὶ ἀπαρθῆ ἀπ' αὐτοῦ ἔχον τὴν εἰκόνα καίσαρος νόμισμα, καὶ γένηται ἐν οἷς οἱ ἀλιεύομενοι ὑπὸ τῶν μεμαθηκότων ἀνθρώπων ἀλιεύειν.“⁴⁾ Zum Verständnis dieser Stelle sei hingewiesen auf die in Alexandrien besonders beliebte Auffassung der Taufe als einer Siegelung mit Logos und Pneuma, als einer Umprägung vom irdhaften Bild zum Bilde Gottes.⁵⁾ Diese Betrachtungsweise, sicher-

¹⁾ Dictionnaire des antiquités chrétiennes. Paris 1865 p. 544: „Des livres, ἰχθύς énigmatique (sc. Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτῆρ) aurait passé dans le langage vulgaire des premiers chrétiens; et il est certain que, des le deuxième siècle, le sens en était familier aux fidèles, puisque S. Clément d'Alexandrie, qui leur recommande de faire graver sur leur sceaux l'image du poisson (Paedag. III, 106), s'abstient de leur en expliquer le motif.“

²⁾ Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler. S. 14 f.

³⁾ Harnack A., Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius II, 2: Chronologie der Literatur von Irenäus bis Eusebius (1904) S. 35.

⁴⁾ In Matthaëum tom. XIII, 10 (Migne PG 13, 1120 s.).

⁵⁾ Ps. Barnabas ep. VI, 11 (ed. Funk PA I², 56). — Clem. Alex. Excerpta ex Theodoto c. 86 (Migne PG 9, 697: „οὕτως καὶ ὁ πιστός· ἐπιγραφὴν μὲν ἔχει διὰ Χριστοῦ τὸ ὄνομα τοῦ Θεοῦ, τὸ δὲ πνεῦμα ὡς εἰκόνα. Καὶ τὰ ἄλογα ζῷα διὰ σφραγίδος δείκνυσι τίνος ἐστὶν ἕκαστον, καὶ ἐκ τῆς σφραγίδος ἐκδικεῖται. Οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ ἢ πιστὴ τὸ τῆς ἀληθείας λαβούσα σφράγισμα τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ περιφέρει.“ — Vgl. c. 80 (Migne PG 9, 696). — Eclogae propheticæ c. 24 (Migne 9, 709). — Siehe auch das Tauf-

lich gestützt durch die Philonische Συρραγίς-Lehre, führte dazu, die Erzählungen des Evangeliums von der Steuermünze, als Erläuterung der Taufgnade heranzuziehen.¹⁾ Aus diesem Gedankenkreis heraus spricht hier Origenes: Petrus hat in sich den bildlich sogenannten Fisch, den Logos. Wie der Fisch aus dem Meer den Zinsgroschen mit Kaiserbildnis und Kaisernamen im Maule trug, so hat der Logos-Ichthys die geistige Steuermünze, das Gottesiegel in sich. Wenn Petrus den Christus-Ichthys in sich trägt, so kann er auch die Steuermünze, d. h. die göttliche Umprägung denen geben, die als Fischlein von den Menschenfischern für das Gottesreich gefangen werden. Origenes spricht in dem zitierten Text ganz ohne weitläufige Erklärung von dem „τροπικῶς λεγόμενος ἰχθύς.“ Er setzt also eine besondere Vertrautheit der genannten Symbolik in seinem Leserkreise voraus. Dies ist aber nur möglich, wenn die Symbolik schon längere Zeit in der Gemeinde heimisch war. Es wird daher nicht zu weit gegangen sein, wenn wir die Formel Christus-Ichthys für Alexandrien um das Jahr 200 voraussetzen.

Wir finden sonach um die Wende des zweiten Jahrhunderts den Fisch als Symbol Christi bezeugt für Kleinasien durch die Aberkiosinschrift im phrygischen Hieropolis, für Aegypten durch den Alexandriner Origenes, für das prokonsularische Afrika durch Tertullian, für Südgallien durch die Pektoriosinschrift von Autun. Es wäre nun sonderbar, wenn allüberall an der Peripherie des Römerreiches die figürliche Redeweise von Christus als Fisch geläufig gewesen, in der Hauptstadt Rom aber nichts davon bekannt geworden wäre. Dies ist schon dadurch ausgeschlossen, dass Rom für die damalige Zeit sich als Sammelpunkt der Christengemeinde von Ost und West erwiesen hat. Hier begegneten sich die theologischen Lehranschauungen, sei es um sich zu einigen oder zu bekämpfen. Man denke an die Gnosis, die Montanistenfrage und an den Paschastreit. Hier in Rom, wo alle Mysterien des Morgenlandes freudige Aufnahme fanden, wird auch die mysterienartige Sprache vom Christus-Ichthys eine Stätte

gebet im Euchologion des Serapion von Thmuis (ed. Funk, Didascalia II (1905) p 182).

¹⁾ Siehe vorausgehende Note.

gefunden haben. Dass das Fischsymbol tatsächlich uns allenthalben zuerst in der griechischen Form begegnet ist, kann dagegen nicht eingewendet werden, da ja in Rom bis gegen Mitte des dritten Jahrhunderts die griechische Sprache in Liturgie und Literatur in Uebung war. War das Ichthysymbol um 200 in das lateinische Afrika gedrungen, so wird man auch in Rom davon gewusst haben. Zwar haben wir keine literarischen Quellen dafür, aber Denkmäler, die in ihrer Gesamtheit genügend deutlich das Vorhandensein des Symbols gegen Ende des zweiten Jahrhunderts konstatieren. Im zweiten Teil sollen sie zur Darstellung gelangen.

Nach dieser notwendigen Voruntersuchung können wir uns nunmehr der Frage nach dem Ursprung des Fischsymbols für Christus zuwenden.

§ 2.

Die Hypothese vom indischen Ursprung des christlichen Fischsymbols.

„Die Christen sind weder nach Heimat, noch durch Sprache und Lebensgewohnheiten von den übrigen Menschen verschieden.“¹⁾ Dieses Wort im Briefe an Diognet ist nicht eine bloss zum Zwecke der Apologie hingeworfene Phrase, es sagt mehr, als zuweilen damit verbunden wird. Als Bürger im heidnischen Staate wohnend, konnten die Christen sich nicht auf einmal allen heidnisch-kulturellen Einflüssen entziehen. Sie mussten mit der Kultur gehen. Dass dabei manche ehemals rein heidnische Sitte, mit christlichen Gedanken erfüllt, sogar in den christlichen Kult überging, ist nicht bloss zu vermuten, sondern sogar zu erweisen,²⁾ man denke nur an den Genuss von Milch und Honig bei der Taufe. Ebenso verhielt es sich mit der Sprache. Im heidnischen Lande waren die Christen auf die Sprache der Heiden angewiesen. Aus dem Wortschatz dieser Sprache entnahmen sie die Bezeichnungen für ihre Kultgebäude, wie ihre theologischen Termini. Hat man nicht das Taufbecken baptisterium und piscina genannt, Worte, die im Munde der Heiden das Badebassin im Frigidarium bedeuteten? Hat man

¹⁾ Ep. ad Diogn. c 5, 1 (ed. Funk P A I³, 396).

²⁾ Zur Frage vgl. meine gleichzeitig erscheinende Schrift: „Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual. Eine religionsgeschichtliche Studie.“ Paderborn. Schöningh. 1909.

nicht das Wort Logos, die schönste und tiefste Wesensbezeichnung für den Sohn Gottes, der heidnischen und jüdisch-hellenistischen Philosophie entlehnt? Was in dem einen Falle Tatsache ist, kann im andern wenigstens Möglichkeit sein. Es ist daher bei der Frage nach dem Ursprung der symbolischen Bezeichnung ΙΧΘΥΣ - Christus eine allenfallsige Grundlage im vorchristlichen Heidentum nicht ausser Acht zu lassen.

Schon im Jahre 1853 hat J. N. Sepp in seinem viel zu wenig bekannten Buch¹⁾ „Das Heidentum und dessen Bedeutung für das Christentum“ I (Regensburg 1853) S. 299—317 ein bedeutendes Material über den Fisch in den heidnischen Mythen zusammengetragen, leider zumeist ohne Quellenangabe. In seinem Vergleich dieser gesamten Fischmythologie mit dem christlichen Symbol kommt er, der Tendenz seines Buches entsprechend, zu dem Resultat, „dass wir in den Mythen von dem Fischmenschen Oannes, Dagon, Vischnu und Neptun, und ihren weiblichen Ebenbildern Atergate, Semiramis, Satyavati, und der italischen Fischgöttin Camasene, oder der weiblichen Cama Camöna, der Schwester des Janus, welcher, als Schiffer und Fischer zugleich, im goldenen Zeitalter vom Janikulum (sic) aus Italien regiert, wie von dem syrophönizischen Dagon-Ichthon und in den Parabeln von Jonas und vom rettenden Delphin, welcher auch als Sternbild im Tierkreis erscheint, nichts anderes als prophetische Allegorien auf die künftige Erlösung und auf Χριστὸς ὁ ἰχθύς zu erkennen vermögen, welchen nach der Annahme Prospers von Aquitanien und seiner Zeitgenossen zuerst die erythräische Sibylle unter diesem Symbol bezeichnet hatte.“²⁾

Viel umfassender noch und sorgfältiger mit Stellennachweisen versehen war das Material, welches zwei Jahre später J. B. Pitra über den piscis allegoricus bei den Babyloniern, Indern, Syrern, Aegyptern, Griechen und Römern in Vorlage bringen konnte.³⁾ Beziehungen zum christlichen Fischsymbol ergaben sich für Pitra

¹⁾ Mein Freund Dr. Engelbert Krebs hatte die Güte, mich darauf aufmerksam zu machen.

²⁾ A. a. O. S. 316.

³⁾ ΙΧΘΥΣ sive De pisce allegorico et symbolico [Spicilegium Solesmense. Tom. III (Paris 1855) p. 499—543].

nicht. Das Resultat seiner Untersuchung fasste er im Anschluss an das Petruswort bei Luk. 5, 5 also zusammen: „Hactenus igitur de pisce allegorico. Quem cum per immensum pelagus omnium saeculorum persecuti fuerimus, nobis propemodum competit illud evangelicum: „Totam noctem laborantes, nihil cepimus.“ Quod enim vel a longe consentiat cum his quae de pisce proprie symbolico dicturi sumus, id rursus et confidenter praedicare iuvat, captum oppido nihil est. IXΘΥC enimvero sive allegoricus sive symbolicus, qua sub oculis cadit, hinc et inde piscis est, nec plura; caetera toto coelo distant . . .“¹⁾

Ferdinand Becker²⁾ und Hans Achelis³⁾ haben sich mit diesem Urteil zufrieden gegeben und dementsprechend das vorchristliche Material bei ihren Forschungen unberücksichtigt gelassen.

Seit Hermann Usener's religionsgeschichtlichen Untersuchungen ist es anders geworden. In seine Arbeit „Die Sintflutsagen“ hat er auch einen Traktat eingeschaltet über „Christus als Fisch“⁴⁾ Er hat darin das christliche Fischsymbol in Zusammenhang gebracht mit dem „aus deutschen und romanischen Märgen bekannten, aber auch schon in der indischen Flutsage hervortretenden wunderbaren Fisch, der demjenigen, der ihn fängt, durch Errettung oder Wunscherfüllung es lohnt, dass er ihn schonte.“⁵⁾ Schon vor Usener hat Angelo de Gubernatis das christliche Fischsymbol aus Indien herleiten wollen,⁶⁾ sein Versuch ist aber ziemlich unbeachtet geblieben. Da nun Usener derartiges behauptete, wurde der Sache mehr Aufmerksamkeit geschenkt. R. Pischel widmete ihr eine ausführliche Darstellung.⁷⁾ Danach würde sich die Entstehung des christlichen Symbols IXΘΥC = Christus also erklären:

¹⁾ L. c. p. 519.

²⁾ Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches auf den Monumenten der Kirche der Katakomben. 2. Aufl. Breslau 1876. S. 13.

³⁾ Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römischen Katakomben. Diss. Marburg 1887. S. 4.

⁴⁾ Religionsgeschichtliche Untersuchungen. III: Die Sintflutsagen. Bonn 1899. S. 223-229.

⁵⁾ A. a. O. S. 227.

⁶⁾ Letture sopra la mitologia Vedica (Firenze 1874) pag. 216 ff.

⁷⁾ Der Ursprung des christlichen Fischsymbols [Sitzungsberichte der Kgl. preussischen Akademie der Wissenschaften. Berlin 1905. S. 506-532].

Der Sinn des IXΘΥΣ-Symbols ist, „dass unter dem Bilde des Fisches der Erlöser oder Retter bezeichnet werden soll. Deswegen deutete man auch das C des Wortes IXΘYC als ΣΩΤΗΡ. Gibt es also ein Volk, in dessen Sage und Kultus der Fisch die Rolle des Erretters gespielt hat, so wird es wahrscheinlich, dass das christliche Symbol von diesem Volke entlehnt ist, wenn sich auch sonst Beziehungen zwischen der Religion dieses Volkes und dem Christentum nachweisen lassen. Beides ist der Fall in Indien.“¹⁾

Pischel führt die Sage vom Fischkönig Samada an, der durch Anrufung seiner Väter sich und seine Fische befreite, als sie von Fischern in einem Netze gefangen worden waren²⁾; die Erzählung vom König Padmaka, der sich bei einer Epidemie in einen Rohitafisch verwandelt und mit seinem Fleische das Volk von der Gelbsucht rettet.³⁾ Wenn diese Erzählungen nun auch etwa wissen von einem Fisch, der rettet, so genügt dies noch nicht zur Aufhellung der Tatsache, dass man gerade den Fisch zum Symbol des Retters wählte; tritt ja Buddha auch in anderer Tiergestalt als Retter seiner Mitgeschöpfe auf, so als Gazelle. Danach hätte, so gesteht Pischel zu, ebensogut die Gazelle zum Symbol des Retters werden können wie der Fisch. Anspruch darauf, die Quelle zu sein, kann nur eine Sage erheben, in der der Fisch nicht bloss als Retter einzelner Tiergattungen oder Menschen erscheint, sondern der ganzen Menschheit.⁴⁾

Diese Sage findet Pischel in der Erzählung von Manu, dem Stammvater der Menschen und dem Fisch. Der Bedeutung wegen sei die betreffende Partie nach der ältesten Fassung im Śatapathabrahmana 1, 8, 1, 1—10 hier wiedergegeben⁵⁾:

„Dem Manu brachten sie (seine Diener) früh Washwasser, so wie man das jetzt noch für die Hände zum Abwaschen herbeibringt; als er sich wusch, kam ihm ein Fisch in die Hände. Der sprach zu ihm: „Pflege mich, ich will dich retten.“ „Wovor

¹⁾ Pischel S. 507 f.

²⁾ A. a. O. S. 510 f.

³⁾ A. a. O. S. 511 f.

⁴⁾ A. a. O. S. 512.

⁵⁾ Da mir Weber, Indische Studien, I Bd., 163 ff. in Würzburg nicht zur Verfügung steht, so sei die Partie nach dem Abdruck bei Usener, Sinflutsagen S. 26 f. hier angeführt. Sie steht auch bei Pischel S. 512 f.

willst du mich retten?“ „Eine Flut wird alle diese Geschöpfe fortführen, davor will ich dich retten.“ „Wie soll ich dich pflegen?“ Er sprach: „Solange wir klein sind, ist uns viele Gefahr, denn ein Fisch frisst den andern; du magst mich zuerst in einer Schüssel bewahren; wenn ich für diese zu gross werde, magst du eine Grube graben und mich darin nähren; wenn ich dafür zu gross werde, dann magst du mich hinab ins Meer schaffen, denn dann werde ich den Gefahren gewachsen sein.“

Bald war er ein Grossfisch (jhasha), denn er wuchs gewaltig. Da (sprach er:) „Das und das Jahr wird die Flut kommen, dann magst du ein Schiff zimmern und zu mir dich wenden (im Geiste); wenn die Flut sich erhebt, magst du das Schiff besteigen, dann will ich dich retten.“ Nachdem er ihn also gepflegt, schaffte er ihn hinab ins Meer; das wievielte Jahr er ihm nun anzeigte, das sovielte Jahr zimmerte er ein Schiff und wandte sich zu ihm. Als die Flut sich erhob, bestieg er das Schiff; der Fisch schwamm zu ihm heran, an dessen Horn band er (Manu) das Tau des Schiffes; damit setzte er (der Fisch) über diesen nördlichen Berg. Er sprach: „Ich habe dich gerettet. Binde das Schiff an einen Baum, damit dich nicht, ob du auch auf dem Berge bist, das Wasser fortspült; wenn das Wasser allmählich fallen mag, dann magst du auch allmählich hinabsteigen . . . Die Flut nun führte alle diese Geschöpfe fort, Manu allein blieb übrig . . .“

Der Fisch ist nach Pischel Viṣṇu (S. 516), der auch sonst in der Gestalt eines Fisches erscheint (S. 519). Bei einer Feier am zwölften Tage des Monats Mārgaśīras, dem ersten Monat des indischen Jahres wird Viṣṇu in Gestalt eines goldenen Fisches in eine mit Wasser gefüllte Schale gelegt und also angeredet: „Wie du, o Gott, in Gestalt eines Fisches die in der Unterwelt befindlichen Veden gerettet hast, so rette auch mich, o Keśava.“ (Pischel S. 519).

Winternitz wollte das Fischesymbol in seiner Ursprünglichkeit nicht Indien, sondern Babylon zuerkennen. Er stellte die Behauptung auf, „dass der indische Gott in Fischgestalt kaum ein anderer sein kann, als der babylonische Ea, der Oannes des Berossus, ein Wesen, halb Mensch, halb Fisch, das die Nächte im Wasser verbringt, des Tages aber herauskommt, um die Menschen

zu unterweisen.¹⁾ Dieselbe universale Bedeutung, die dem Ea als dem Wohltäter und Schützer der Menschen und als der Quelle aller Weisheit in Babylonien zukommt, beansprucht Brahman in der älteren epischen, Visnu in der jüngeren pauranischen Mythologie der Inder. Dabei ist zu beachten, dass der Fisch in der Mythologie und im Kult der Semiten überhaupt eine hervorragende Rolle spielt, was bei den Indogermanen gewiss nicht der Fall ist.“²⁾ Das lässt nun Pischel nicht gelten. Er sagt (S. 521 f.): „Der Gott, der die Welt vor der Vernichtung durch die Flut rettet, wird in Indien nicht als ein Wesen, halb Mensch, halb Fisch gedacht, sondern . . . spätestens vom sechsten Jahrhundert vor Christus an . . . nachweislich nur als Fisch.“

Pischel hebt S. 523 auch hervor, dass der Fisch in Indien zu den acht Mangala d. h. Glückszeichen gezählt wurde. Ebenso findet er sich unter den 216 Glückszeichen auf den Fussohlen des Buddha und heute noch wird der Fisch auf die Wände der indischen Häuser gezeichnet als Schutz gegen die Dämonen (S. 524).

Pischel denkt sich nun den Uebergang des Fischsymbols von Indien in das alte Christentum so: Von den Visnuiten übernahmen das Symbol die Buddhisten. „Aus den Himalayaländern kam das Symbol nach . . . Turkestan. Hier lernten es die Christen kennen und übertrugen es auf ihren Erlöser.“ (S. 531).

Diesen Ausführungen Pischel's stimmt neuestens Hans Schmidt zu. In sein Buch: „Jona. Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte“ (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments herausgegeben von

¹⁾ Berossus, *Rerum Chaldaicarum lib. I* (ed. Richter. Lipsiae 1825, p. 48): „έν δέ τῷ πρώτῳ ἐνιαυτῷ φανῆναι ἐκ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης κατὰ τὸν ὁμορῶντα τόπον τῆ Βαβυλωνία ζῆρον ἄφρενον ὀνόματι Ὠάννην, καθὼς καὶ Ἀπολλόδωρος ἱστόρησε · τὸ μὲν ὅλον σῶμα ἔχον ἰχθύος, ὑπὸ δὲ τὴν κεφαλὴν παραπεφυκυῖαν ἄλλην κεφαλὴν ὑποκάτω τῆς τοῦ ἰχθύος κεφαλῆς, καὶ πόδας ὁμοίως ἀνθρώπου, παραπεφυκότας δὲ ἐκ τῆς οὐρᾶς τοῦ ἰχθύος · εἶναι δὲ αὐτῷ φωνὴν ἀνθρώπου · τὴν δὲ εἰκόνα αὐτοῦ ἔτι καὶ νῦν διαφυλάσσεσθαι κτλ.“

Vgl. hierzu A. Jeremias „Oannes“ in Roscher's Lexikon der Mythologie III, 590 f., sowie Das alte Testament im Lichte des alten Orients. 2. Aufl. 1906. S. 43 f.

²⁾ Die Flutsagen des Altertums und der Naturvölker (Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. XXXI. Bd. Wien 1901. [S. 305-333] S. 328.)

W. Bousset und H. Gunkel. 9. Heft Göttingen 1907), hat er S. 144-155 auch einen Traktat eingeschaltet: „Das Fischsymbol in der christlichen Kirche.“ Er sagt S. 152: „So wird das christliche Fischsymbol im letzten Grunde von derselben mythischen Gestalt herkommen, der wir in dem „grossen Fische“ der indischen Märchen und des Jona-Buches auf der einen, in dem Delphin des Arion und dem Κῆτος des Herakles auf der anderen Seite begegnet sind.“ Er hebt dann S. 154 hervor, dass die christlichen Erklärungsversuche fast sämtlich an das griechische Wort für Fisch IXΘΥC geknüpft sind, meint aber: „Trotzdem haben wir die eigentliche Heimat des Fischsymbols kaum in der griechischen Welt zu suchen.“ Er verweist dann auf Pischel's Untersuchungen, besonders auf das Gebet: „Wie du, o Gott, in Gestalt eines Fisches, die in der Unterwelt befindlichen Veden gerettet hast, so rette auch mich, o Keśava.“ . . . „Das wird der älteste Gedanke, der Ursprung des christlichen Fischsymbols gewesen sein.“ (S. 155.)

Diese von Pischel und Schmidt befürwortete These, dass das christliche Symbol IXΘΥC-Christus aus Indien dem Abendland übermittlelt sei, ist anzunehmen, wenn uns der Beweis hiefür erbracht ist. Ist dieses der Fall?

Ein anonymes Rezensent von Pischel's Untersuchung hat auf diese Frage bereits mit einem energischen Nein geantwortet.¹⁾ Die Kritik bietet manche hübsche Entgegnung, so, wenn betont wird, dass Pischel zu seinem Beweisgang einen Autor Kschemendra aus dem 11. Jahrhundert n. Chr. heranzieht, sowie auf Inschriften verweist, wie eine vischnuitische Inschrift aus Nepal und eine Inschrift auf der Wand des Vischnutempels in Srirangam, die dem 7. bzw. 13. n a c h christlichen Jahrhundert angehören.²⁾ Der Kritiker hat aber, wie mir dünkt, das Problem durch die starke Betonung der bildlichen Darstellung des Fisches etwas verschoben und seine Entgegnung durch den Hinweis auf die schwach fundierte Hypothese Vincent A. Smith's³⁾ von der Beeinflussung der

¹⁾ Das christliche Fischsymbol — indischen Ursprungs? [Stimmen aus Maria-Laach. LXIX. (1905) S. 341-350]

²⁾ A. a. O. 344.

³⁾ Graeco-Roman Influence of the Civilisation of Ancient India, Journal

indischen Kunst durch die christliche geschwächt, da dieser Einfluss m. E. für das erste und zweite Jahrhundert nicht in Betracht kommen kann.

Das Alter des christlichen Fischsymbols dürfen wir mit höchster Wahrscheinlichkeit bis in die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaufdatieren. Es begegnet ja um 200 in Karthago (Tert. de Bapt. 1.), um 180 in der Aberkiosinschrift zu Hieropolis, vielleicht auch im 8. Buch der Sibylle, welches nach den Untersuchungen von Geffcken noch aus der Zeit vor 180 n. Chr. stammt.¹⁾ Soll die These von der indischen Herkunft des Fischsymbols angenommen werden, so muss der Beweis erbracht werden, dass schon vor 150 das vermeintliche indische Fischsymbol seinen Weg in das Abendland gefunden hat.

Hat Pischel diesen Beweis erbracht? Wir müssen sagen Nein. Pischel beruft sich (S. 531) dafür, dass im östlichen Iran mit seiner nördlichen Nachbarschaft seit Jahrhunderten Zoroastrismus, baktrischer und chinesischer Buddhismus und später Christentum in innigste Berührung kamen, auf Ernst Kuhn.²⁾ Allein das von diesem angeführte Material, insbesondere die von Guidi angegebenen Listen ostsyrischer Bischöfe und Bischofssitze beweisen zunächst nur eine weite Verbreitung des Christentums in jener Gegend vom 5. Jahrhundert an. Der Beweis wird nicht besser dadurch, dass Pischel von Kuhn den Satz entlehnt (S. 532): „Unzweifelhaft würden die Spuren (sc. vom Christentum) mehr sein, wenn die Literatur der gnostischen und manichäischen Kreise uns anders als in Trümmern erhalten wären.“³⁾ Auch der Hinweis auf die von F. W. K. Müller entdeckten Literaturfragmente in

of the Asiatic Society of Bengal. Vol. LVIII. P. I. Calcutta 1900, S. 131. Bei Gräven, Ein Christustypus in Buddhafiguren [Oriens christianus I, 167].

¹⁾ Geffcken bei Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 1904. S. 321. Die hier in Betracht kommende Akrostichispartie VIII, 217-250 möchte Geffcken erst im Anschluss an Vorwürfe wie des Kelsos bei Origenes *Κατὰ Κέλσου* VII, 53 (ed. Koetschau: GCS Origenes II, 203, 24 f.) entstanden wissen. Vgl. Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*. Leipzig 1902. T. U. N. F. VIII Bd. 1. Heft S. 42 f. Doch darüber s. unten.

²⁾ Barlaam und Joasaph, Eine bibliographisch-literargeschichtliche Studie [Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der Kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften 1897. Bd. XX, S. 36 ff.]

³⁾ In Festgruss an Rudolf von Roth. Stuttgart 1893, S. 221.

Estrangeloschrift bessert die Sache nicht. Müller fällt von diesen Fragmenten nur das Urteil: „Wir haben hier Reste der verloren geglaubten manichäischen Literatur vor uns.“¹⁾ Ueber die Entstehungszeit der Fragmente macht Müller keine Angabe. Wenn sie wirklich manichäisch sind, so gehören sie auf keinen Fall einer Zeit an, die für unsere Untersuchung in Betracht käme, nämlich der Zeit vor 200 bzw. 150. Pischel hat uns wohl den Beweis erbracht, dass in Indien das Symbol von dem rettenden Fisch geläufig war; dafür aber, dass das Symbol von Indien her in das Christentum übergegangen sei, ist er uns den Beweis schuldig geblieben.

Doch, wenn uns auch Pischel den Beweis nicht erbracht hat, dass bereits in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts Christen im nordwestlichen Indien wohnten, so ist eine solche Annahme doch nicht kurzer Hand abzuweisen. Zuzugestehen ist nämlich vor allem, dass es nicht etwa erst vom 6. christl. Jahrhundert ab Indienfahrer gegeben hat wie Kosmos Ἰνδικοπλεύστης. Das indische Land lag seit Alexanders indischem Feldzug nicht mehr in nebelhafter Ferne. Tertullian bezeugt uns, dass man i. J. 197 auch im Abendlande von indischen Bräuchen wusste. Um die Christen vor dem Vorwurfe der Unproduktivität zu bewahren, sagt er einmal Apol. c. 42: „Wir sind doch keine Brahmanen oder indische Gymnosophisten, Waldmenschen und aus dem Leben ausgeschieden.“²⁾ Wertvoller noch ist eine Stelle in Hippolyts Philosophumena, wo die Philosophie und Lebensauffassung der indischen Brahmanen in eingehender Weise zur Darstellung kommt.³⁾ Das lässt doch auf ziemlich lebhaft Beziehungen des römisch-griechischen Westens mit dem fernen Indien schliessen. Das ergibt sich auch daraus, dass nach Eusebius gegen Ende des zweiten Jahrhunderts (unter Kaiser Kommodus) Pantänus, Vorsteher der Katechetenschule von Alexandrien auf einer Missionsreise bis nach

¹⁾ F. W. K. Müller, Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan [Sitzungsberichte der Kgl. preuss. Akademie der Wissenschaften 1904] S. 352.

²⁾ Ed. Oehler I, 273: „Neque enim Brachmanae aut Indorum gymnosophistae sumus, silvicolae et exules vitae.“

³⁾ Philosoph. I, 21 (ed. Cruice p. 45-48).

Indien gekommen war¹⁾. Freilich meinte Gutschmid, Eusebius habe unter diesem Indien das glückliche Arabien verstanden,²⁾ Harnack möchte darunter näherhin Südarabien verstehen (oder gar das axumitische Reich?)³⁾ Beweise werden jedoch nicht erbracht. Näher läge eine andere Hypothese Gutschmids, Eusebius habe Inder mit den Sindern, einem Volksstamm am schwarzen Meer, verwechselt.⁴⁾ Doch ist auch diese Hypothese nicht ohne Schwierigkeit; denn die Verteilung der Missionsgebiete in den sog. 30 Traditionen der Apostel weiss sehr wohl zwischen Indien und Sind zu unterscheiden, weist aber beide Gebiete dem Apostel Thomas als Stätte seiner Wirksamkeit zu.⁵⁾

Mag dem sein, wie ihm wolle, mag auch die bei Eusebius an eben genannter Stelle vorhandene Notiz, der Apostel Bartholomäus habe in Indien gepredigt, auf einer Verwechslung von „Inder“ und „Sinder“ beruhen, so ist doch die Möglichkeit, dass am Anfang des zweiten Jahrhunderts im nordwestlichen Indien Christen wohnten, nicht von vorneherein abzuweisen. Auf die Behauptung des nestorianischen Patriarchen Timotheus I (Ende des 8. Jahrhunderts), dass die Magier bei ihrer Heimkehr im Perserreich den Messias verkündigt hätten, brauchen wir nicht einmal Gewicht zu

¹⁾ Eus. h. e. V, 10,2 (ed. Schwartz: GCS Eusebius II, 1, 450, 19s): τὸσαύτην δ' οὖν φασιν αὐτὸν (sc. Πάνταινος) ἐκθυμοστάτη διαθήσει προθυμίαν περὶ τὸν θεῖον λόγον ἐνδείξασθαι, ὡς καὶ κήρυκα τοῦ κατὰ Χριστὸν εὐαγγελίου τοῖς ἐπ' ἀνατολῆς ἔθνεσιν ἀναδειχθῆναι, μέχρι καὶ τῆς Ἰνδῶν στειλόμενον γῆς. ἦσαν γάρ, ἦσαν εἰς ἔτι τότε πλείους εὐαγγελιστὰι τοῦ λόγου, ἔνθεον ζῆλον ἀποστολικῶ μὴμῆματος συνεισφέρειν ἐπ' αὐξήσει καὶ οἰκοδομῇ τοῦ θείου λόγου προμηθούμενοι· ὧν εἰς γενόμενος καὶ ὁ Πάνταινος, καὶ εἰς Ἰνδοὺς ἐλθεῖν λέγεται, ἔνθα λόγος εὔρειν αὐτὸν προφθάσαν τὴν αὐτοῦ παρουσίαν τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον παρά τισιν αὐτόθι τὸν Χριστὸν ἐπεγνωκόσιν, οἷς Βαρθολομαῖον τῶν ἀποστόλων ἕνα κηρῦξαι αὐτοῖς τε Ἑβραίων γράμμασι τὴν τοῦ Ματθαίου καταλεῖψαι γραφὴν, ἣν καὶ σώζεσθαι εἰς τὸν δηλούμενον χρόνον.“

²⁾ A. v. Gutschmid, Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten. Ein Beitrag zur Kenntnis des geschichtlichen Romans. Aus Rheinisches Museum für Philologie 1864 abgedruckt in A. v. Gutschmid, Kleine Schriften, herausgeg. v. Franz Rühl. II. Bd. Leipzig 1890 [342--394] S. 350.

³⁾ Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, II² (1906) S. 126.

⁴⁾ A. a. O. S. 351, 323.

⁵⁾ W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien. Leipzig 1900 S. 162: „In Indien, Sind und den angrenzenden Gebieten bis an das grosse Meer Thomas, einer der 12 Apostel.“

legen.¹⁾ Aber wir wissen, dass bei der Pfingstpredigt des Petrus sich unter den Zuhörern Parther, Meder und Elamiter²⁾ fanden, also Bewohner von Gegenden, die noch östlich von Babylon gelegen sind. Es ist daher durchaus nicht ausgeschlossen, ja sogar wahrscheinlich, dass bereits im ersten Jahrhundert vereinzelt Kunde von der neuen Religion bis nach Indien gedrungen ist. Merkwürdig ist, dass die aus dem 2. Viertel des dritten Jahrhunderts stammenden Thomasakten³⁾ dem Apostel Thomas als Missionsgebiet Indien zuweisen.⁴⁾ Eine jedenfalls noch dem zweiten Jahrhundert zugehörige Tradition, die Origines in seinem Genesiskommentar aufbewahrt hat, nennt als den erlosteten Wirkungskreis des Thomas Parthien.⁵⁾ Dass Thomas bei den Parthern das Evangelium verkündigt habe, behaupten auch die klementinischen Recognitionen.⁶⁾ Das scheint nun allerdings gegen die Zuverlässig-

¹⁾ Vgl. J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie Sassanide (224—632)* Paris 1904. p. 10. Timotheus I. ist historisch nicht besonders zuverlässig. Neben obiger Notiz führt Labourt l. c. aus dem noch unedierten Brief des Patriarchen an die Maroniten [Ms. Borgia, K. VI, 4 p. 653] den Satz an: „Le christianisme, dit il, était établi chez nous environ cinq cents ans (!) avant Nestorius, et vingt ans après l'Ascension de Notre-Seigneur.“

²⁾ Apg. 2, 9: Πάρθοι καὶ Μήδοι καὶ Ἑλαμεῖται καὶ αἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν.“

³⁾ So A. Ehrhard, *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung I* (1900) S. 163 nach Lipsius. — E. Preuschen dagegen ist geneigt, sie in frühere Zeit hinaufzudatieren. (Bei E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 1904, S. 479: „Lipsius (II, 2, S. 425) ist für die Zeit nach 232 eingetreten und meint, dass die Akten vielleicht in diesem Jahre selbst entstanden sein möchten, wenn die damals vorgenommene Ueberführung der Gebeine des Thomas nach Edessa die Veranlassung zur Abfassung gegeben hätte. Mir scheint die ganze Argumentation nicht genügend gesichert, und die Annahme, dass man in Edessa damals noch ein so stark gnostisch gefärbtes Christentum ertragen hätte, sehr gewagt. Vielmehr mögen die Akten schon längst in Gebrauch gewesen sein, ehe man sie kirchlich überarbeitete.“

⁴⁾ Bonnets Ausgabe in *Acta apostolorum apocrypha* II, 2 (Lipsiae 1903) C. 1 (p. 100. 4): κατὰ κλήρον οὖν ἔλαχεν ἡ Ἰνδία Ἰουδα Θωμᾶ τῷ καὶ Διδύμῳ . . . p. 100. 9: Μὴ φοβοῦ Θωμᾶ, ἀπελθε εἰς τὴν Ἰνδίαν καὶ κήρυξον ἐκεῖ τὸν λόγον . . . — C. 16 (p. 124. 1): ὅτι. (sc. Θωμᾶς) ἐν ταῖς πόλεσιν τῆς Ἰνδίας κατήχθη καὶ ἐκεῖ διδάσκει . . . — C. 62 (p. 178. 14 s) Τοῦ δὲ ἀποστόλου Ἰουδα Θωμᾶ καταγγέλλοντος ἐν πάσῃ τῇ Ἰνδίᾳ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ.“

⁵⁾ Eus. h. e. III, 1, 1—3 (GCS: Eusubius II, 1, p. 188): Θωμᾶς μὲν, ὡς ἡ παράδοσις περιέχει, τὴν Παρθίαν εἰληγεν . . . ταῦτα Ὁριγένει κατὰ λέξιν ἐν τρίτῳ τομῷ τῶν εἰς τὴν Γένεσιν ἐξηγητικῶν εἴρηται.“

⁶⁾ *Recognitionum lib. IX c. 29* (Migne PG 1, 1415): „Denique apud Parthos, sicut nobis Thomas, qui apud illos evangelium praedicat, scripsit.“

keit der Berichte zu sprechen, wenn bald Parthien bald Indien als Wirkungskreis des Thomas bezeichnet wird. Allein es ist dies nur Schein. Es handelt sich beidemale um das gleiche Königreich. Es ist nämlich geschichtliche Tatsache, dass eine parthische Dynastie ihre Herrschaft auch über indische Gebiete ausgedehnt hat. Tatsache ist ferner, wie glänzende Münzfunde dargelegt haben, dass der in den Thomasakten genannte König Gundaphoros¹⁾ (= Hyndopheres) dieser Dynastie angehört.²⁾ Nach den Münzinschriften ergibt sich, dass das Reich dieses Königs sich über Areia, Drangiana und Arachosien erstreckte; dieses letztere Gebiet aber wurde nach Isidoros von Charax das weisse Indien genannt.³⁾

Eine andere Frage ist die, ob die Regierungszeit dieses Königs mit der Zeit vereinbar ist, in welcher ein Apostel hätte in Indien wirken können. Gutschmid nun verlegt nach Longpérier (*Chronologie et iconographie des rois Parthes* p. 94) die Regierungszeit so früh in die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts,⁴⁾ dass er dann folgern kann: „Es ist nicht möglich, die indisch-parthische Dynastie so weit hinabzurücken, als nötig wäre, um die Bekehrung des Gundaphoros oder eines seiner Nachfolger zum Christentum glaubhaft zu machen.“⁵⁾ Dass dieses Urteil nicht unwidersprechlich ist, beweist der Umstand, dass z. B. Sallet den Tod des Gundaphoros nach seinen Münzstudien um das Jahr 80 n. Chr. ansetzt⁶⁾ und Sylvain Lévi mit Cunningham die Regierungszeit in die Jahre 30 — 60 n. Chr. verlegt,⁷⁾ also in eine Zeit, wo eine Berührung mit christlichen Missionären sehr wohl möglich ist. Man kann daher A. v. Sallet nicht gerade Unrecht geben,

¹⁾ Γουνδαφόρος: Acta Thomae c 2 (ed. Bonnet p. 101, 5; p. 102, 3). — C. 26 (p. 141, 11).

²⁾ Kleine Schriften II. Bd. S. 334.

³⁾ Gutschmid, Kleine Schriften II, 335.

⁴⁾ A. a. O. S. 342.

⁵⁾ A. a. o. S. 348.

⁶⁾ A. v. Sallet, Die Nachfolger Alexanders des Grossen in Baktrien und Indien. Berlin 1879 S. 158.

⁷⁾ Notes sur les Indo-Scythes. III: Saint Thomas, Gondopharès et Mazdeo (Journal Asiatique tome IX Paris 1897 [p. 27—42] p. 42). Der Artikel von Sylvain Lévi ist auch ins Englische übertragen worden; er steht in The Indian Antiquary, a journal of oriental research. 1904 Vol. 33. p. 10—16.

wenn er die Folgerung zieht: „weniger die Ereignisse als die diplomatisch genaue Namensnennung desjenigen Königs, der, wie uns die Münzen doch sicher zu lehren scheinen, während der Zeit der Apostel, also im ersten Jahrhundert n. Christus bis in die zweite Hälfte hinein, lange Jahre regierte, beweisen doch mindestens höchst wahrscheinlich einen merkwürdigen Zusammenhang dieses indischen Königs mit den ersten Verbreitern des Christentums. Wie sollte den ersten Legendenschreibern der aller Kultur entrückte, weit entfernte indische König sonst so genau dem Namen nach geläufig sein?“¹⁾

Zu beachten ist ferner der Versuch von Sylvain Lévy, in den Thomasakten eine ausserordentliche Vertrautheit mit den geschichtlichen, geographischen und kulturellen Verhältnissen Indiens nachzuweisen.²⁾ Zwar wurde ihm alsbald von A. Boyer³⁾ und M. E. Specht⁴⁾ in einigen, besonders geschichtlichen Punkten widersprochen; aber trotzdem dürfen seine Aufstellungen nicht ignoriert werden.

Wir haben somit in einer viel umfassenderen Weise als Pischel die Möglichkeit dargetan, dass das Christentum bereits im ersten Jahrhundert im nordwestlichen Indien mit der indischen Religion und Symbolik hatte bekannt werden können. Wenn wir nun das alles zur Ergänzung von Pischel's Untersuchung einstellen, so müssen wir trotzdem sagen: auch dann ist der Beweis nicht erbracht, dass das Symbol IXΘYC = Christus nichts anderes sei als die Uebertragung eines indischen Symbols in das christliche Altertum.

Man fragt sich doch unwillkürlich, wie kam man dazu, das indische Fischsymbol in das Abendland zu übertragen? Geläufig

¹⁾ A. a. O. S. 159.

²⁾ A. a. O. Journal Asiatique IX (1897) p. 27—42. Im Gegensatz von der Bartholomäuslegende heisst es von den Thomasakten p. 29: „L'itinéraire de Thomas est, au contraire, clair et logique.“ Hervorgehoben wird die richtige Darstellung der Indienfahrt, wie sie auch von Plinius hist. nat. VI, 26, 103 beschrieben wird. Jüdische Flötenspielerin als auch sonst genanntes Kennzeichen indischen Luxus' u. s. w. p. 33 heisst es: „La connaissance exacte de l'Inde éclate dans les épisodes et les détails des Actes.“ Vgl. dazu Analecta Bollandiana tom. XVIII. (Bruxelles 1899) p. 275—279.

³⁾ Journal Asiatique tom. X (1897) p. 120—151.

⁴⁾ Journal Asiatique tom. X (1897) p. 152—193.

könnte das Fischsymbol doch zunächst nur solchen Christen gewesen sein, die in der indischen Religion aufgewachsen, vielleicht öfter das Fischsymbol in buddhistischen Tempeln gesehen hatten und mit seiner Bedeutung als Sinnbild des Retters vertraut waren. Dass aber geborene Indier nach ihrer Bekehrung zum Christentum bereits am Anfang des zweiten Jahrhunderts einen besonders einflussreichen Verkehr mit dem Abendland gepflogen hätten, ist nicht bekannt, auch nicht erweisbar.

Sollte man den Ausweg versuchen, dass die allenfallsigen apostolischen Missionäre unter dem starken Eindruck des indischen Fischsymbols, alsbald auf die Gleichung kamen: Jesus ist der wahre Fisch, und diese Gleichung mit ins Abendland brachten, so ist zu entgegnen: Lag es denn so nahe, das indische Fischsymbol auf Jesus zu übertragen? Worin lag die Aehnlichkeit? Konnte man von Christus sagen, er sei der Fisch, welcher die Menschen rettet, weil man ihn schonte? Ist er nach der Theologie nicht gerade der Retter durch seinen Tod am Kreuze? In Indien war der Fisch der Retter aus der grossen Wasserflut, das musste doch den christlichen Missionär eher an die Sintflut und an Noe erinnern. Würde ferner ein Symbol aus dem fernen Indien, aus einer fremden Religion ins Abendland verbracht, so starken Anklang gefunden haben, dass es bereits um das Jahr 200 als christliches Symbol in Aegypten, Kleinasien, Afrika, Südfrankreich und Italien hätte heimisch sein können? Wir sehen, es häufen sich die Schwierigkeiten, für die uns Pischel und Schmidt keine Lösung geboten haben. Dazu hat Pischel sich nicht einmal bemüsst gefühlt, die Möglichkeit zu prüfen, dass innerhalb der griechisch-christlichen Welt die Entstehungsursachen des Ichthyssymbols liegen könnten. Konnte nicht die Formel Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτὴρ Σταυρῶς als Akrostichis gefasst die Form ΙΧΘΥΣΣ ergeben, an die dann die mystische Deutung sich anschloss? Von anderen Möglichkeiten, die in unserem Lösungsversuch zur Darstellung kommen, ganz zu schweigen, weil sie ausserhalb des Gesichtskreises eines Sanskritisten liegen. H. Oldenberg hat darum mit Recht die Frage gestellt¹⁾: „Ist es erlaubt, darüber ohne den leisesten Ver-

¹⁾ Altindisches und Christliches (Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft. LIX (1905) S. 627.

such der Widerlegung hinwegzugehen, um den Fisch aus — Indien herzuholen?“

§ 3.

IXΘYC und das Sternbild der Fische.

Ganz eigenartig ist der Versuch von A. Jeremias, das Fischsymbol im christlichen Altertum zu erklären: „Vielleicht erklärt sich aus den „Fischen“ (Sternbild) das Fisch-Symbol der ersten Christenheit; in den Katakombenlampen sind es zwei Fische, von denen einer den anderen verschlingt; die Erklärung aus den Buchstaben des Wortes *ιχθύς: Ιησους Χριστος θεου υιος σωτηρ* ist eine späte (vgl. Augustin civ. dei 18, 23) geistvolle Spielerei. Die Christen haben vielleicht unter dem Einfluss der orientalischen Gepflogenheit, die Zeitalter nach der Präzession zu charakterisieren, die neu angebrochene Aera mit den Fischen symbolisiert, um sie vom heidnischen Widderzeitalter zu unterscheiden. Die Tierkreisbilder nehmen verschiedenen Raum ein. Das Bild der Fische ist langgestreckt und beginnt dicht beim Widder. Der Talmud nennt den Messias *יְהוֹשֻׁעַ*, der ein neues Gesetz bringen wird. Das ist doch wohl Wortspiel mit *nūn* „Fisch“. Ein jüdischer Kommentar zu Daniel (14. Jahrh.)¹⁾ erwartet den Messias im Zeichen der Fische.“²⁾

Jeremias verschweigt uns den Autor, der ihn auf diese Hypothese gebracht hat. Es wird Münter gewesen sein, der bereits 1825 sich also aussprach³⁾: „Auch Christus hiess vorzugsweise in ihrer symbolisch-mystischen Sprache ‚der Fisch‘. In den talmudischen Schriften finden wir den Messias dag genannt. Die Juden setzten ihn mit dem Himmelszeichen der Fische in Verbindung; denn eine Konjunktion der Planeten Jupiter und Saturn in der Konstellation der Fische sollte ja seine Geburt verkündigen, wie Abrahanel,⁴⁾

¹⁾ Muss heissen 15. Jahrhundert.

²⁾ Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde. Leipzig 1906 (2. Aufl.) S. 69 A. 1.

³⁾ Münter Friedr. Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen. Heft I. Altona 1825.

⁴⁾ Für diesen „Abrahanel“ beruft sich Münter auf Jo. Frischmuth, De Judaeorum amentia etc. — Der Verfasser dieser Schrift ist aber nicht Frischmuth, sondern Gabriel Reussel. Ich habe die Schrift vor mir. Der Titel lautet: „De Judaeorum amentia, coecitate et stupore, qui tempus adventus Messiae ex conjunctione Saturni et Jovis in sidere piscium indicare praesumunt, dissertatio

der aller Wahrscheinlichkeit nach aus älteren Quellen geschöpft hat, ausdrücklich sagt. In der Gemara ist die Rede von den Zeichen, die vor seiner Ankunft vorausgehen sollen. Da ist von milḥamoth thaninim, den Kriegen der Thaninim, die Rede, und diese thaninim erklärt die Glosse durch dagim = Fische. Ein solcher Kampf der Sternbilder, als Verkündiger einer reineren Religion, die den Götzendienst vernichten soll, wird auch in den sibyllinischen Liedern angedeutet, wo es am Ende des fünften Buches heisst:

Ἰχθύες εἰσεδύοντο κατὰ ζώσθηρα λέοντος: ¹⁾ Die Fische drängen in den Gürtel des Löwen. ²⁾

„Kein Wunder also“, bemerkt Münter (a. a. O.) weiter, „dass auch Christen auf dieselbe Idee verfielen, besondere da sie entdeckten, dass die Anfangsbuchstaben des Namens Christi: Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ das Wort ΙΧΘΥC bildeten.“

Was Münter und nach ihm A. Jeremias hier bieten, ist eine Hypothese ohne jeglichen Untergrund. Die Berufung auf Abarbenel's Danielkommentar ist eine unglückliche. Abarbenel vertritt die astrologische Anschauung, dass besondere Vorgänge und Veränderungen am Sternenhimmel ihr Gegenbild in Ereignissen auf der Erde bewirke. So bringt Abarbenel mit Hilfe aller möglichen Deutungskünste heraus, dass die Konjunktion des Saturn und Jupiter im Zeichen der Fische drei Jahre vor der Geburt des Moses im Jahre 2365 (creationis mundi) die Befreiung Israels aus Aegypten bedeutet habe. Wie die Fische als 12. Sternbild sich über die übrigen erheben, so erhebt sich das durch die Fische versinnbildete Israel über die Völker. ³⁾ Völlig gleiche Himmelserscheinungen bringen gleiche irdische Ereignisse. Die wiederkehrende Konjunktion von Saturn und Jupiter im Zeichen der Fische (a 1464 p. C.) wird also den zweiten Moses bringen, den Retter, den Messias.

quam praeside Dn. Johanne Frischmuth, linguar. sacrar. profess. publ. dn. praeceptore, patrono et euergeta omni observantiae et amoris cultu aetatem prosequendo, publice ventilandam exhibet Gabriel Reusselius, Malchino-Meckelburgensis, mense Aprili anno 1677. Jenae. — Dort heisst aber der Verfasser des Danielkommentars Abarbenel.

¹⁾ Gemeint ist V, 523 (ed. Geffcken: GCS: Oracula Sibyllina S. 129).

²⁾ Münter a. a. O. S. 49 f.

³⁾ Die Künsteleien, die zu einer solchen Deutung verhalfen, hat Reussel in seiner Schrift des näheren beleuchtet.

Was Abarbenel hier bietet, ist eigene Erfindung.¹⁾ Es lässt sich durchaus kein Beweis erbringen, dass die Juden auch schon im ersten christlichen Jahrhundert den Messias im Zeichen der Fische erwartet hätten. Die spätjüdische apokryphe Literatur, die doch viel von dem kommenden Messias redet, enthält nicht das mindeste von dieser Erwartung. Man hat also nicht das Recht, das christliche Ichthyssymbol auf diesen nicht erweisbaren jüdischen Glauben zurückzuführen. Abarbenel's Danielkommentar aus dem 15. christlichen Jahrhundert ist doch etwas zu spät, als dass er zur Erklärung eines altchristlichen Symbols aus dem zweiten Jahrhundert (also 1300 Jahre früher!!) verwendet werden dürfte.

Wenn Münter ferner auf den Kampf der Sternbilder als dem Anzeichen der neuen Religion aufmerksam macht und besonders den Sibyllenvers:

Ἰχθύες εἰσεδύοντο κατὰ ζῶστηρα λέοντος

hervorhebt, so könnte man auf den Gedanken kommen, dass gerade die Ἰχθύες für das neue Zeitalter in hervorragender Weise charakteristisch sein sollen. Dieser Schein aber schwindet, wenn man den Vers in seinem Zusammenhang belässt. Die betreffende Partie lautet:²⁾ V, vv. 512-531:

Ich sah eine Drohung der leuchtenden Sonne unter den Gestirnen
Und schrecklichen Zorn des Mondes in Blitzen;

Die Sterne waren mit Kampf schwanger; Gott erlaubte ihnen, zu
kämpfen.

Denn entgegen dem Helios stritten hohe Flammen:

Der Morgenstern eröffnete den Kampf, indem er auf den Rücken
des Löwen stieg,

Und tauschte sich, zweigehörnt, den . . . des Mondes ein.

¹⁾ Er selbst sagt: „Ecce cum omnium coniunctionum magnarum operationes scrutati fuerimus, quae inde usque a mundi conditu fuerunt, non invenimus neque vidimus aliquam in corporalibus et spiritualibus tam efficacem, quam illa magna coniunctio in piscibus fuit anno bis millesimo, trecentesimo et sexagesimo quinto creationis mundi, cum Israel esset in Aegypto, tribus annis ante, quam Moses doctor noster I. m. nasceretur.“ Bei Reussel Cap. I. § 4 (Die Schrift ist nicht paginiert).

²⁾ Nach der Uebersetzung von Fr. Blass bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudoepigraphen II (1900) S. 216. Griechischer Text bei Geffcken S. 129.

Der Steinbock traf des jungen Stieres Sehne,
 Der Stier aber raubte dem Steinbock den Tag der Heimkehr,
 Und Orion raubte die Wage, dass sie nicht mehr blieb.
 Die Jungfrau tauschte sich im Widder das Los der Zwillinge ein;
 Die Pleiade schien nicht mehr; der Drache verleugnete den Gürtel;
 Die Fische krochen hinein am Gürtel des Löwen;
 Der Krebs hielt nicht Stand, denn er fürchtete sich vor dem
 Orion;

Der Skorpion heftete den Schwanz durch den furchtbaren Löwen,
 Und der Hund glitt ab von der Flamme der mächtigen Sonne;
 Der Wassermann aber entzündete die Macht des starken
 Morgensterns.

Es erhob sich der Himmel selbst, bis er die Kämpfer erschütterte;

Erzürnt warf er sie vornüber auf die Erde.

Leicht herabgeschleudert zum Bade des Okeanos

Zündeten sie die ganze Erde an; es blieb sternlos der Aether.“

Wir sehen, dass der Vers mit den „Fischen“ sich vollständig in der eschatologischen Schilderung verliert, eine charakteristische Bedeutung für das messianische Zeitalter wird ihm nicht gegeben. Auch die von Münter herangezogene Erklärung der übrigens nicht datierbaren Gemaraglosse thaninim = dagim hat m. E. keine andere Bedeutung als der in Frage stehende Sibyllenvers.

Dass mancher astronomiekundige Katechet in der Vorbereitungszeit zur Ostertaufe auf das Sternbild der Fische hingewiesen haben

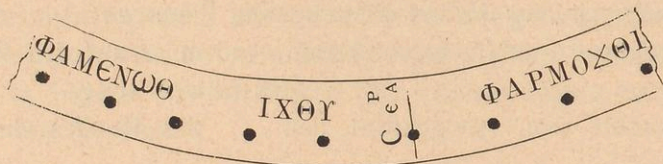


Fig. 1.

mag, ist nicht unmöglich. Manche Sonnenuhr trug ja zwischen den Monatsnamen Februar und März (also in der eigentlichen Taufvorbereitung) das Wort ΙΧΘΥC eingeschrieben. Fig. 1 gibt ein Fragment einer solchen mit ägyptischen Monatsnamen versehenen Sonnenuhr wieder. Es wurde in Rom bei Ausgrabungen in der

Nähe des Klosters S. Lucia gefunden.¹⁾ Wenn nun der Katechet hierauf Bezug nahm, so konnte er sagen, dass jetzt in der Osterzeit die Sonne in das Zeichen der Fische tritt. Er konnte das Zeichen der Fische auf die aus dem Wasser wiedergeborenen Christen deuten; es blieb ihm aber dann nichts anderes übrig, als die Sonne auf Christus zu beziehen, welcher als Sonne in den Herzen der Christen aufgeht. Christus = Sonne war ja durch das „*φῶς τὸ ἀληθινόν*“ (Joh. 1, 9), *φῶς εἰμι τοῦ κόσμου* (Joh. 9, 5), durch die Gleichung *ἡμέρα ἡλίου* = *ἡμέρα κυριακή* nahe genug gelegt. Es konnte der Homilet die Taufquelle auch auf den Frühling deuten, wie es Zeno von Verona tat²⁾, Christus auf die Frühlingssonne, aber einen Anlass, Christus als Fisch zu bezeichnen, konnte der Katechet aus der homiletischen Verwertung der Sonnenuhr nicht entnehmen.

A. Jeremias hat zur Begründung seiner Hypothese auch die Bemerkung einfließen lassen: „In den (!) Katakombenlampen sind es zwei Fische, von denen einer den anderen verschlingt.“ Damit sollte also nach Jeremias doch jedenfalls der Gedanke dargestellt sein, dass das alte Zeitalter durch das messianische Zeitalter verschlungen wird. Jeremias hat uns leider nicht angegeben, welche Lampen er im Auge hat. Seine Bemerkung klingt so, als ob die Darstellung von zwei Fischen, von denen einer den anderen verschlingt, ein gewöhnlicher Bilderschmuck der Katakombenlampen sei und nicht vielmehr eine ganz ausserordentliche späte Ausnahme unter den vielen übrigen Darstellungen.

Uebrigens handelt es sich beim christlichen Fischsymbol zunächst einzig um die Deutung von IXΘΥC = Christus, nicht aber um „zwei Fische“, welche man allenfalls auf zwei Zeitalter beziehen könnte.

Was Jeremias ferner von dem Wortspiel mit *nûn* sagt, ist doch eine gar zu unsichere, wenn auch geistreiche Hypothese. Wie gewisse jüdische Kreise zur Messiasbezeichnung *J i n o n* kamen,

¹⁾ G. Gatti, *Trovamenti risguardanti la topografia e la epigrafia urbana* [Bulletino della commissione archeologica comunale di Roma. 1889, 85].

²⁾ Lib. II tract. XLV. De die dominico Paschatis (Migne PL 11, 501): „Ver sacrum fontem debemus accipere, cuius divite ex alveo, Favonio non vento, sed spiritu sancto generante, odorem divinum beata spirantes fide, diverso charismate, sed una nativitate ecclesiae flores clarissimi, ac dulces nostri funduntur infantes.“

erklärt sich viel einfacher aus einer Stelle im babylonischen Talmud, wo gesagt wird: „Rabh sagte, die Welt sei nur wegen der Verdienste Davids erschaffen worden; Šemuel sagte, wegen der des Mošeh; R. Johanan sagte, wegen des Messias. — Wie heisst er? In der Schule R. Šilas sagten sie, er heisse Šilo, denn es heisst: Bis Silo kommt (Gen. 49, 10). R. Janna j sagte, er heisse Jinon, denn es heisst: Im Angesicht der Sonne wird sein Name sprossen [jinon] (Ps. 72, 17). In der Schule R. Hanina s sagten sie, er heisse Hanina, denn es heisst: Ich werde euch kein Erbarmen [hanina] schenken [Jer. 16, 13] u. s. w.“¹⁾

Daraus ergibt sich, dass man wohl in ehrgeizigem Schulinteresse den Namen des Messias mit dem Namen des Lehrers in Zusammenhang bringen wollte: so auch Jinon mit Jannaj. Von einer Bezugnahme auf die Bedeutung *nun* = Fisch ist keine Rede. Das ist auch bei den mittelalterlichen Rabbinen nicht der Fall.²⁾ Im 17. Jahrhundert jedoch wurde die Herleitung des jinon von *nun* geläufig.³⁾ Dementsprechend stellten manche die Hypothese auf, die alten Christen wären durch die rabbinische Bezeichnung des Messias mit Jinon auf die Benennung ἰχθύς gekommen.⁴⁾ Was hievon zu halten ist, dürfte aus dem Vorausgehenden klar geworden sein. Aber auch angenommen — jedoch nicht zugegeben — die betreffende Talmudstelle hätte mit jinon wirklich, wie Jeremias meint, ein Wortspiel mit nûn intendiert, sie hätte also wirklich die Bezeichnung des Messias als Fisch bereits vorgefunden, so ist immer die Frage noch übrig, ob der betreffende Passus ins erste und zweite christliche Jahrhundert zurückreicht und somit als Grundlage für das christliche Fischsymbol dienen konnte. A. Jere-

¹⁾ Babyl. Talmud: Sanhedrin XI, 1, II (fol. 98 b). Bei Laz. Goldschmidt, Der babylonische Talmud mit Einschluss der vollständigen Mišnah. VII. Bd. (Berlin 1903) S. 340.

²⁾ Vgl. Raymundi Martini Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos cum observationibus Josephi de Voisin et introductione Jo. Benedicti Carpzovi. Lipsiae 1687 fol. 334, 335 = Pars II c. XI n. 19, immer erklärt יָנוֹן = filiabit oder = natus, abgeleitet von נִין.

³⁾ Ludovici G., Dissertatio philologica de nomine Christi ecclesiastico acrosticho ἰχθύς, piscis. Lipsiae 1699:

§ 1: „Etenim יָנוֹן concordi interpretum suffragio esse a Chaldaeo יָנוֹן quod piscem tanquam animal omnium maxime prolificum significat.“

⁴⁾ Ludovici l. c.

mias würde demnach eine solche Hypothese, die zur Klärung des in Frage stehenden Problems nichts beiträgt, am besten aus seinem Buche streichen.

§ 4.

Das Fischsymbol und das Neue Testament.

VICTOR SCHULTZE stellte 1882 den Satz auf, das Symbol des Fisches verdanke seinen Ursprung „offenbar“ den Worten Matth. 7, 9. 10¹⁾: „Oder ist unter euch wohl ein Mensch, der, wenn sein Kind ihn um Brot bittet, ihm einen Stein geben wird? Oder wird er ihm eine Schlange geben, wenn es ihn um einen Fisch bittet?“ Die Begründung findet Schultze in Folgendem: Ἰχθύς und ὄφις werden als Gegensätze gegeben. ὄφις ist schon im N. T. (Apok. 12, 14. 15; 2. Kor. 11, 3) nach Massgabe von 1. Mose 3 Bezeichnung des Teufels, und auch die altchristliche Kunst stellt diesen als Schlange mit Menschenhaupt dar. Dadurch war nahegelegt, dem ἰχθύς, der im Gegensatze zu ὄφις genannt wird, eine Beziehung auf Christus zu geben, und zwar um so mehr, da das unmittelbar vorhergehende ἄρτος (als Gegensatz zu λίθος) sofort an die Selbstbezeichnung Christi als ἄρτος ὁ ἀληθινός, ἀ. τῆς ζωῆς (Joh. 6, 32, 35. 48) erinnern musste.“²⁾

Schultze hat insofern Recht, als er die Behauptung aufstellt, schon im N. T. sei ὄφις die Bezeichnung des Teufels; aber er hätte neben den weniger beweiskräftigen Stellen Apok. 12, 14. 15; 2. Kor. 11, 3 viel besser auf Apok. 20, 2 verwiesen, wo es heisst: „Καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὃς ἐστὶν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς.“ Er hätte auch noch verweisen können auf die merkwürdige Erklärung des Wortes Satan bei Justin: „τὸ γὰρ σατᾶ ἐν τῇ Ἰουδαίων καὶ Σύρων φωνῇ ἀποστάτης ἐστί, τὸ δὲ νᾶς ὄνομα ἐξ οὗ ἡ ἐρμηνεία ὄφις ἐκλήθη· ἐξ ὧν ἀμφοτέρων τῶν εἰρημένων ἐν ὄνομα γίνεται σατανᾶς.“³⁾ Wir sehen daraus zur Genüge, das ὄφις wirklich neben δράκων eine geläufige Bezeichnung für Teufel war. Eine andere Frage aber ist es, ob man nun auch die „Schlange“ in Matth. 7, 10 auf den Teufel gedeutet hat. Eine derartige Stelle ist in den zwei ersten

¹⁾ Die Katakomben. Die altchristlichen Grabstätten. Ihre Geschichte und ihre Monumente. Leipzig 1882. S. 117.

²⁾ A. a. O. S. 129.

³⁾ Dial. c. Tryph. c. 103 (ed. Otto II³, 370).

Jahrhunderten nirgends in der patristischen Literatur zu finden. Eine solche Deutung war bei Erklärung dieser Schriftstelle auch gar nicht nahegelegt. Das Bild von Brot und Stein, von Fisch und Schlange war so einfach und klar, so naturentsprechend, dass eine weitere Deutung vollständig abseits liegt. Wenn Schultze meint, es sei nahegelegen, „dem ἰχθύς, der im Gegensatz zu ὄφις genannt wird, eine Beziehung auf Christus zu geben, und zwar um so mehr, da das unmittelbar vorhergehende ἄρτος (als Gegensatz zu λῆθος) sofort an die Selbstbezeichnung Christi als ἄρτος ὁ ἀληθινός, ἀ. τῆς ζωῆς (Joh. 6, 32. 35. 48) erinnern musste, so muss ich gestehen, mir ist bei der Lektüre von Matth. 7, 9 noch niemals der Gedanke an die Eucharistie gekommen, es wird wohl den meisten ähnlich gehen wie mir. Ein so einfaches, klares aus dem täglichen Leben entnommenes Bild will in seinem natürlichen Sinne betrachtet sein, nicht aber in einer erkünstelten Deutung. Nach Schultze müsste schon am Anfang des zweiten Jahrhunderts die Stelle Matth. 7, 10 folgende Deutung gefunden haben: „Oder wird er dem Kind den Teufel geben, wenn es ihn um Christus bittet?“ Zu einer solchen an sich schon höchst unwahrscheinlichen Deutung wäre doch eine ziemlich umständliche Exegese notwendig. Für eine solche lässt sich aber in einer so frühen Zeit nicht der geringste Beweis erbringen, mag man auch die exegetischen Künste, wie sie z. B. der Verfasser des Barnabasbriefes beliebt, noch so sehr hervorheben. Nach alledem ist der Versuch V. Schulze's, das Fischsymbol aus Matth. 7, 9. 10 herzuleiten, abzulehnen.

Nicht glücklicher ist der Versuch Heuser's, den Ursprung des Fischsymbols aufzufinden. Nachdem er bemerkt, dass die Deutung des Fisches als Symbol Christi jedenfalls älter sei, als die Akrostichis in den sibyllinischen Büchern, da sich das Symbol bereits auf Denkmälern aus dem ersten oder dem Anfang des zweiten Jahrhunderts finde, fährt er fort:

„Wir haben es hier mit einem tiefsinnigen Symbol christlichen Ursprungs zu tun, welches seinen tiefsten Ursprung wohl nicht in der Deutung der Buchstaben des Wortes ἰχθύς, sondern in der bedeutungsvollen Beziehung hat, in welcher nach der übereinstimmenden Erklärung der hl. Väter der Fisch in den evangelischen Erzählungen (Luc. 14, 42; Joh. 6, 11; 21, 8—13

und Matth. 14, 19) zu dem leidenden und dem eucharistischen Erlöser steht.“¹⁾)

Was sagen uns diese Stellen?

1) Luc. 24, 42 bezieht sich auf die Erscheinung des Auferstandenen im Kreise seiner Jünger, die er zum Zeichen seiner tatsächlichen Auferstehung fragte: „Habt ihr etwas zu essen?“ V. 42 sagt sodann: „Sie aber reichten ihm ein Stück gebratenen Fisches und Honigseim.“

2) Joh. 6, 11 berichtet die Speisung der 5000 mit fünf Gerstenbrotten und zwei Fischen. Das gleiche Matth. 14, 19.

3) Joh. 21, 8—13: Das Mahl am See Genesareth. V. 9: „Wie sie nun ans Land stiegen, sahen sie ein Kohlenfeuer bereitet und einen Fisch darauf und Brot“ . . . V. 13: „Und Jesus kam und nahm das Brot und gab es ihnen und den Fisch ebenso.“

Heuser spricht von einer übereinstimmenden Erklärung der hl. Väter, wonach der Fisch in diesen evangelischen Stellen auf den leidenden und eucharistischen Christus gedeutet wird. Man glaubt wunder, wie oft diese Stellen von den Vätern, und zwar in Uebereinstimmung, in dieser Weise interpretiert worden wären. — Wie steht es in Wirklichkeit?

Für die Stelle Joh. 21, 8—13 lässt uns der Johanneskommentar des Origenes im Stich; wir können also nicht mehr ermitteln, wie die so sehr zur Allegorie geneigte alexandrinische Schule die betreffende Partie interpretiert hat.²⁾) Eine Deutung der Stelle auf Christus finden wir erst um 416 bei Augustin: In Johannis evangelium tractatus 123: „Piscis assus, Christus est passus. Ipse est et panis qui de coelo descendit.“³⁾) Um den Ursprung des Fischsymbols festzustellen, ist aber eine Stelle aus so später Zeit nicht geeignet. Das Fischsymbol war längst vorhanden und auch Augustin kannte es aus der Tradition (Vgl. de civ. dei XVIII, 23) und wandte es zur Erklärung von Joh. 21, 8—13 an. Dass diese Stelle selbst aber Anlass zum Fischsymbol geworden wäre, lässt

¹⁾ In F. X. Kraus, Realencyklopädie der christl. Altertümer I (1882) S. 520.

²⁾ Κατὰ Κέλσου I, c. 70 (GCS: Origenes I, 124. 12) verweist Origenes zwar einmal auf die Stelle, begründet aber mit dem Essen des Fisches nur die wahre Leiblichkeit Jesu: „σαφῶς δὲ φαίνεται ἰχθύος μετὰ τὴν ἀνάστασιν, βεβρωκῶς· κατὰ γὰρ ἡμᾶς σῶμα ἀνείληφεν, ὡς γενόμενος ἐκ γυναικός.“

³⁾ Migne P L 35, 1966.

sich nicht beweisen. Die Auslegung eines anonymen Afrikaners (Prosper?) um 440 in seinem Werke *De promissionibus et praedictionibus* II, 39 sind nichts weiter als eine Wiederholung der Exegese Augustins. Es heisst da, nachdem die Vertreibung des Dämons Asmodäus und die Heilung des greisen Tobias berichtet ist: „Hoc egit piscis magnus ex passione sua Christus purgans Mariam, a qua expulit septem daemonia; . . . His igitur possessa, cum sint posteriora eius deteriora prioribus, piscis nostri liberatur medicina, quia ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia. Qui tributum pro se et pro Petro, et caecato lumen reddidit Paulo, satians ex se ipso in littore discipulos, et toti se offerens mundo ἰχθύς. Namque Latine piscem sacris litteris maiores nostri hoc interpretati sunt, ex Sibyllinis versibus colligentes, quod est, Jesus Christus Filius Dei Salvator, piscis in sua passione decoctus, cuius ex interioribus remediis quotidie illuminamur et pascimur.¹⁾“

Von Augustin ab kehrt diese Auslegung des piscis assus = Christus passus ständig wieder. Wir finden sie bei Petrus Chrysologus²⁾, bei Eucherius³⁾, bei Gregor dem Grossen⁴⁾ u. s. w. Für die Aufhellung des Ursprungs des Fischsymbols haben diese späten allegorisierenden Erklärungsversuche keine Bedeutung.

§ 5.

Das Ichthyssymbol und die Bedeutung der Taufe Jesu.

„Secundum IXΘΥΝ nostrum Jesum Christum in aqua nascimur.“ Diesen Satz in Tertullians Schrift *De baptismo* c. 1. hält H. Achelis für die Untersuchung nach dem Ursprung des Fischsymbols besonderer Beachtung wert. Achelis meint nämlich, Tertullian sage hier „auch Christus sei im Wasser geboren“; es sei dies die schon vor Tertullian häufiger zutage tretende Anschauung, die Gottheit Christi habe in seiner Jordantaufe ihren Grund. Diese auf der göttlichen Stimme, welche bei dieser Gelegenheit Christus als Gottes Sohn anerkannte (Matth. 3, 17;

¹⁾ *De promissionibus et praedictionibus* II, c. 39 n. 90 (Migne PL 51, 816).

²⁾ *Sermo* 55 (Migne PL 52, 354)

³⁾ *Lib. formul. spiritalis intelligentiae* c. 5 (Migne PL 50, 748).

⁴⁾ *Homiliar. in Evangelia* I. II Homil 24 (Migne PL 76, 1187).

Mark. 1, 11; Luk. 3, 22), aufbauende Anschauung habe dann später in dem zufällig durch Buchstabenspielerei entstandenen Akrostich IXΘYC einen treffenden sinnbildlichen Ausdruck gefunden. In der hohen Bedeutung, welche man der Taufe Jesu beimass, will Achelis den tieferen Grund gefunden haben, warum die Buchstabenspielerei Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ = IXΘYC sich verbreitete und beliebt wurde.¹⁾ J. Wilpert hat bereits in einer umfangreichen Studie gegen diese Ausführungen Achelis' Stellung genommen, sie aber nicht einer Widerlegung wert gefunden.²⁾ Er selbst interpretiert die Tertullianstelle mit „nach dem Vorgange Christi (secundum IXΘYN) getauft“³⁾, umgeht aber damit die Schwierigkeit, die darin liegt, dass es nicht heisst: „secundum ἰχθύον nostrum Jesum Christum in aqua baptizamus“, sondern nascimur.

Wie steht es nun tatsächlich mit der Hypothese von Achelis, wenn wir sie vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus betrachten? Wie hat die altchristliche Theologie die Himmelsstimme bei der Taufe Jesu aufgefasst? Wurde tatsächlich die „Vergöttlichung“ Jesu mit seiner Taufe im Jordan in Verbindung gebracht?

Die Stellung der Theologie der ersten zwei Jahrhunderte zu diesen Fragen hätte Achelis einer genauen Untersuchung unterziehen müssen, zumal er der Beantwortung in seinem Sinn eine so hohe Bedeutung für die Verbreitung des Ichthyssymbolen beilegen wollte.

Vor allem ist zu bemerken, dass Tertullian die Gottheit Christi nicht mit seiner Taufe beginnen lässt. Zwar könnte man den Satz „secundum IXΘYN . . . in aqua nascimur“ darauf hindeuten, dass auch Christus eine geistige Geburt durchmachte, mit welcher die Wiedergeburt des Christen in Beziehung gesetzt wird. Diese Deutung ist aber nur dann möglich, wenn man die übrige Theologie Tertullians ausser Acht lässt. An anderer Stelle formuliert nämlich Tertullian die Bedeutung der Taufe Jesu dahin: „Baptizato enim Christo, id est sanctificante aquas in suo baptizate, omnis plenitudo spiritalium retro charismatum in

¹⁾ Das Symbol des Fisches S. 15 u. 50 f.

²⁾ Prinzipienfragen der christlichen Archäologie. Freiburg i. B. 1889 S. 43.

³⁾ A. a. O. S. 59. — Fractio panis. 1895 S. 116 sagt er allerdings: „nach dem Vorgange des IXΘYC . . . geboren“, lässt aber die Schwierigkeit trotzdem beiseite.

Christo cesserunt.“¹⁾ Tertullian hat hier in der Taufe Jesu nicht den Anfang seiner Gottessohnschaft gesehen, sondern die Erfüllung und das Aufhören der Geistesgaben in seiner Person. Auch die übrigen Aeusserungen Tertullians über die christologische Frage, wie sie etwa bei D’Alès²⁾ nachzulesen sind, schliessen die Anschauung von Achelis bezüglich des angeführten Satzes aus.

Besonders wichtig ist eine Partie in der Schrift gegen Marcion, worin er diesem nach Anführung von Is. 11, 1—2 mit den Worten entgegnet: „Christum enim in floris figura ostendit, oriturum ex virga profecta de radice Jesse, id est virgine generis David, filii Jesse, in quo Christo consistere haberet tota substantia spiritus, non quasi postea obventura illi, qui semper spiritus dei fuerit, ante carnem quoque, — ne ex hoc argumenteris prophetiam ad eum Christum pertinere, qui ut homo tantum ex solo censu David postea consecuturus sit de sui spiritum, — sed quoniam exinde, quo florisset in carne sumpta ex stirpe David, requiescere in illo haberet omnis operatio gratiae spiritualis et concessare et finem facere, quantum ad Judaeos.“³⁾ Tertullian tritt also der etwaigen Folgerung, dass Jesus der Geistesankunft bedurft hätte, nachdrücklich entgegen. Für Tertullian kann demnach das Tauberlebnis Jesu nicht erst die Gottessohnschaft bedingen.

Aber auch sonst hat die Anschauung von der Vergöttlichung Jesu durch das Tauberlebnis in der Christologie der ersten zwei Jahrhunderte nicht die Rolle gespielt, die Achelis ihr zuweisen möchte.

Ignatius von Antiochien weiss ähnlich wie Tertullian den Zweck der Taufe Jesu nur mit dem Worte zu kennzeichnen: „Unser Gott, Jesus der Christus . . . ward geboren und getauft, auf dass er durch Leiden das Wasser reinige.“⁴⁾ Im Briefe an die Smyrnäer K. 1, 1 sagt er im Anschluss an Matth. 3, 15 von Jesus nur „βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῆ ἅσα δικαιοσύνη

¹⁾ Adv. Jud. c. 8. (Oehler II, 718).

²⁾ La théologie de Tertullien. Paris 1905 p. 198 ff., auch p. 162—185.

³⁾ Adv. Marcionem V, 8 (ed Kroymann: CSEL 47, 598. 6 ff.).

⁴⁾ Ad Eph. c. 18, 2 (Funk P. A. I², 226 s): „ἐβαπτίσθη ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρσῃ.“

ὅπ' αὐτοῦ.¹⁾ Nicht anders wissen die Eclogae ex scripturis prophetarum bei Klemens von Alexandrien: „Unser Heiland, der selbst der Taufe nicht bedurfte, wurde deshalb getauft, damit er für die zur Wiedergeburt bestimmten alles Wasser heilige.“²⁾

Anscheinend wurde die Frage, warum denn Christus getauft wurde, im zweiten Jahrhundert öfters gestellt, und zwar gerade aus dem kirchlichen Glaubensbewusstsein heraus, dass ein eigentlicher Grund bei dem Gottessohn dazu doch nicht vorhanden sein könne. Eine Antwort auf derlei Fragen ist uns noch erhalten von Melito von Sardes in einem Fragment seiner Schrift *Περὶ λουτροῦ*. Die geltend gemachten Bedenken sucht er darin zu zerstreuen durch folgenden Vergleich: „Wenn die Sonne mit den Sternen und dem Monde sich badet im Ozean, warum sollte da Christus nicht kommen zur Taufe im Jordanfluss? Der König der Himmel, der Herr der Schöpfung, die Sonne des Aufgangs, der erschien den Toten im Hades und den Sterblichen auf Erden, er, der als die allein wahre Sonne aufging aus den Himmelshöhen?“³⁾ Das ist aber auch alles, was Melito zur Begründung der Taufe Jesu zu sagen weiss. Was aus den Worten herausklingt ist der Gedanke, dass Christus so wenig das Taufbad brauchte, wie die strahlende Sonne das Bad im Ozean.

Es gab nun freilich im zweiten Jahrhundert (vielleicht auch schon im ersten) Darstellungen des Taufenerlebnisses Jesu, welche den Beginn der Gottessohnschaft Jesu erst mit seiner Taufe zu verknüpfen scheinen. Hierher gehört das Ebionitenevangelium, das nach dem Fragment bei Epiphanius die Taufe Jesu also schilderte: „Da das Volk getauft war, kam auch Jesus und wurde von Johannes getauft. Und wie er von dem Wasser heraufstieg, taten sich die Himmel auf und er sah den heiligen Geist (Gottes) in Gestalt einer Taube, die herabkam und in ihn hineinging. Und eine Stimme geschah vom Himmel, die sprach: Du bist mein geliebter Sohn; an dir habe ich mein Wohlgefallen gefunden. Und

¹⁾ Funk P A I², 282.

²⁾ Clem. Al. Eclogae c. 7 (ed. Dindorf Vol. III p. 458): „καὶ διὰ τοῦτο ὁ σωτὴρ ἐβαπτίσατο μὴ χρῆζων αὐτός, ἵνα τοῖς ἀναγεννωμένοις τὸ πᾶν ὕδωρ ἀγιάσῃ.“

³⁾ Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata* T. II (1884) p. 5.

wiederum: Heute habe ich dich gezeugt (ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε).¹⁾ Deutlicher noch heisst es in einem Hymnus der häretischen Sibylle aus dem zweiten Jahrhundert: „Des unsterblichen grossen Sohn, den sangeswerten, erhebe ich aus vollem Herzen, dem den Thron der höchste Vater zum Besitz gegeben, als er noch nicht geboren war; danach im Fleische wurde er zum zweitenmale erweckt (τὸ διισσὸν ἡγέρθη), als er sich wusch in den Strudeln des Jordanflusses.“²⁾ Das τὸ διισσὸν ἡγέρθη scheint mir eine Art Wiedergeburt auch bei Jesus anzunehmen. Es wird die gleiche Auffassung sein, wie sie bei Theodot dem Lederhändler begegnet, der Jesus bei der Jordantaufe mit göttlichen Kräften ausgerüstet werden liess.³⁾

Die eigenartige Auffassung von der Taufe Jesu hängt m. E. zusammen mit der damals geläufigen Art des messianischen Weissagungsbeweises, wonach man das scheinbar unwichtigste Ereignis im Leben Jesu durch ein Wort aus dem alten Testamente zu erweisen suchte. Man denke nur an Justin's Dialog mit dem Juden Trypho. Die Methode des Weissagungsbeweises hat für das zweite Jahrhundert das *Κήρυγμα Πέτρου* gekennzeichnet in den Worten: „Als wir aber die Bücher der Propheten, die wir in Händen hatten, aufschlugen, in denen sie teils in Gleichnissen, teils in Rätselworten, teils unverblümt und ausdrücklich Jesus Christus nennen, fanden wir darin seine Erdenwirksamkeit und seinen Tod, und das Kreuz und alle anderen Strafen, die ihm die Juden auferlegt hatten, und seine Auferstehung und seine Himmel-

¹⁾ Epiphanius haer. XXX 13 (ed Oehler Corp. haeres. tom. II, 1, p. 262 f. Auch bei Preuschen E., *Antilegomena*², p. 11, 7 ff.

²⁾ K. VI, 1—5 (ed. J. Geffcken: GCS: Oracula Sibyllina p. 130) Vgl. auch bei E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* (1904) S. 322.

³⁾ Der dogmengeschichtlich ausserordentlich wichtige Bericht lautet bei Hippolyt. *Philosophumena* VII, 35 (ed. Duncker p. 406): „φάσκει . . . τὸν μὲν Ἰησοῦν εἶναι ἀνθρώπον ἐκ παρθένου γεγεννημένον κατὰ βουλὴν τοῦ πατρὸς, βιώσαντα δὲ κοινῶς πᾶσιν ἀνθρώποις καὶ εὐσεβέστατον γεγονότα ὕστερον ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ἐπὶ τῷ Ἰορδάνῃ κεχωρημέναι τὸν Χριστὸν ἀνωθεν κατεληλυθότα ἐν εἴδει περισσεύσας, ὅθεν οὐ πρότερον τὰς δυνάμεις ἐν αὐτῷ ἐνηργηκέναι, ἢ ὅτε κατελθὼν ἀνεδείχθη ἐν αὐτῷ τὸ πνεῦμα, ὃ εἶναι Χριστὸν προσαγορεύει. Θεὸν δὲ οὐδέποτε τοῦτον γεγονέναι οὗτοι θέλουσιν ἐπὶ τῇ καθόδῳ τοῦ πνεύματος, ἔτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν.“

fahrt vor dem Gericht über Jerusalem, wie alles dies aufgezeichnet war, was er erleiden musste und was nach ihm sein werde. Als wir das erkannt hatten, kamen wir zum Glauben an Gott wegen der Aussagen der Schrift über ihn.“¹⁾ Dieser Weissagungsbeweis wurde derart scharf betont, dass die gleiche Schrift sagen kann: „Ohne die Schrift (sc. d. A. T.) behaupten wir nichts“ („οὐδὲν ἄτερ γραφῆς λέγομεν“).²⁾ Bei dieser Betonung der prophetischen Verkündigung suchte der Apologet des Christentums auch nach einem Prophetenwort für die Himmelsstimme am Jordan. Es fand sich in Psalm 2,7: „Der Herr sprach zu mir, mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.“ Prophezie und Erfüllung flossen für das damalige Bewusstsein vollständig ineinander. Es kann daher nicht überraschen, wenn das Psalmenwort in der Fassung: *σήμερον γεγέννηκά σε* einfach mit der Taufstimme identifiziert wurde und dementsprechend sogar in viele Handschriften des Lukasevangeliums übergegangen ist.

Th. Zahn hat nach Sabatier, Tischendorf und Semisch das hier einschlägige Material zusammengestellt.³⁾ H. Usener hat die betreffenden Texte in seinen religionsgeschichtlichen Untersuchungen ausführlich abgedruckt und besprochen.⁴⁾

H. Usener meint zu dieser Darstellung des Tauberlebnisses: „Es leuchtet unmittelbar ein, dass diese Auffassung der Jordantaufe nur möglich war bei der Grundansicht, dass Jesus als Mensch geboren erst durch die Herabkunft des heiligen Geistes zum Sohne Gottes geworden sei.“⁵⁾ Diese Auffassung der Taufstimme hat in manchen Kreisen sicherlich Geltung gehabt. Von den Ebioniten

¹⁾ Bei Clemens Al. Strom. VI, 15, 128 (ed. Stählin GCS: Clem Al. II, 496). Bei Preuschen E., *Antilegomena*² (1905) S. 91. 194.

²⁾ A. a. O.

³⁾ Geschichte des Neutestamentlichen Kanons Bd. I. (1888) S. 542 A. 1.

⁴⁾ Religionsgeschichtliche Untersuchungen I: Das Weihnachtsfest (Bonn 1889) S. 40 ff. — Die Texte sind auch angeführt und erläutert bei Resch A., *Agrapha, Ausserkanonische Evangelienfragmente*. T. U. V. Bd. (1889) Heft 4 S. 346 ff.: *Apokryphon 4*. In der neuen Auflage: *Agrapha, Ausserkanonische Schriftfragmente* T. U. N. F. XV, 3. u. 4. Heft (1906) S. 222 f. hat R. bloss die Fundorte der Stellen angegeben, da er die betreffenden Texte inzwischen in einer anderen Schrift zusammengestellt hatte. Siehe A. Resch, *Ausserkanonische Paralleltexte zu den Evangelien*. III. Heft. *Paralleltexte zu Lucas*. Lpzg. 1895 (TU. X. Bd. Heft 3) S. 20 ff.

⁵⁾ A. a. O. S. 49.

hat es uns Epiphanius aufbewahrt.¹⁾ Auch in den Gemeinden, wo man das nazaräische Hebräerevangelium las, wird man ähnlich gedacht haben. In diesem Evangelium lautete der Taufbericht nach Hieronymus also: „Factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum, et dixit illi: ‚Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum.“²⁾ Nach anderen Stellen des gleichen Evangeliums wurde der hl. Geist als die Mutter Jesu betrachtet. So sagt Origenes: Ἐὰν δὲ προσιῆται τις τὸ καθ’ Ἑβραίους εὐαγγέλιον, ἔνθα αὐτὸς ὁ σωτὴρ φησιν „Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ.“³⁾ Danach scheint die Herabkunft des Geistes auf Jesus in gleicher Weise als Vergöttlichung Jesu wie im Evangelium der Ebioniten.

H. Usener möchte diese in judenchristlichen Kreisen geläufige Auffassung von der Bedeutung der Jordantaufe Jesu als die ursprüngliche den synoptischen Evangelien zugrunde liegende annehmen.⁴⁾ Wir werden uns anderswo damit auseinandersetzen.⁵⁾ Hier möchte ich ausser den oben angeführten Stellen aus Ignatius,

¹⁾ haer. XXX c. 29 (ed. Oehler Corp. haeres. II, 1 p. 290): „ὡ ἡπατημέγε Ἐβραίων . . . καὶ οὐχὶ μετὰ τὸ τριακοστὸν ἔτος ἐποίησε τοῦτο, ἵνα εἴπῃς, ὅτι ἀφ’ οὗ ἦλθε τὸ πνεῦμα εἰς αὐτὸν Χριστὸς ἐγένετο . . . p. 292: Εἰ τοίνυν ἀπὸ νηπίου οἶδε τὸν ναὸν καὶ τὸν πατέρα, οὐκ ἄρα φιλὸς ἀνθρώπος ὁ γεννηθεὶς Ἰησοῦς, οὐδὲ μετὰ τὸ τριακοστὸν ἔτος, μετὰ τὸ ἐλθεῖν εἰς αὐτὸν τὸ εἶδος τῆς περιστερᾶς υἱὸς καὶ Χριστὸς ἐκαλεῖτο, ἀλλὰ εὐθύς ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ δεῖν αὐτὸν εἶναι ἐδίδασκεν.“ Vgl. haer. XXX c. 14 (II, 1 p. 264); c. 16 (II, 1 p. 266): „Ἰησοῦν γεγεννημένον ἐκ σπέρματος ἀνδρὸς λέγουσι, καὶ ἐπιλεχθέντα, καὶ οὕτω κατὰ ἐκλογὴν υἱὸν θεοῦ κληθέντα, ἀπὸ τοῦ ἀνωθεν εἰς αὐτὸν ἦκοντος Χριστοῦ ἐν εἶδει περιστερᾶς.“

²⁾ Nach Hieronymus In Is. comment IV. zu 11, 2 (Migne PL 14, 145) bei Preuschen, Antilegomena³ p. 4f.

³⁾ Johanneskommentar II, 12, 87 (ed. E. Preuschen: GCS: Origines IV, 67. 19 ff). Vgl. dazu Origenes, Homil. in Jerem. XV, 4 (ed. E. Klostermann: GCS: Origenes III, 128. 26 ff.).

⁴⁾ Das Weihnachtsfest. S. 52. So auch neuestens wieder F. Spitta, Beiträge zur Erklärung der Synoptiker Nr. 3: Die Himmelsstimme bei der Taufe Luk. 3, 22 in ihrer Bedeutung für das synoptische Problem (Zeitschr. für die neut. Wissenschaft 1904 S. 308—316).

⁵⁾ Vgl. übrigens J. Bornemann, Die Taufe Christi durch Johannes in der dogmatischen Beweisführung der vier ersten Jahrhunderte. Leipzig 1896.

Melito und Tertullian noch auf zwei ganz charakteristische Zeugen hinweisen, mit denen sich Usener's Auffassung nie und nimmer vereinbaren lässt. Es sind Justin und Klemens von Alexandrien. Ihr Zeugnis ist um so wertvoller, als beide in ihrer Evangeliumhandschrift den Text lasen „ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“ und trotzdem das Tauberlebnis Jesu nicht als eine Vergöttlichung, auch nicht als irgend eine Vervollkommnung auffassten. Justin empfindet den Wortlaut als eine Schwierigkeit. Er deutet aber das Wort „Heute habe ich dich gezeugt“ nicht auf eine in diesem Augenblick erfolgte Erhöhung zum Sohne Gottes, sondern bemerkt: „τὸ πνεῦμα οὖν τὸ ἅγιον καὶ διὰ τοὺς ἀνθρώπους ὡς προέφηγ, ἐν εἶδει περιστερᾶς ἐπέπη αὐτῷ, καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν ἅμα ἐληλύθει, ἣτις καὶ διὰ Δαυὶδ λεγομένη, ὡς ἀπὸ προσώπου αὐτοῦ λέγοντος, ὅπερ αὐτῷ ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔμελλε λέγεσθαι· „υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“. τότε γένεσιν αὐτοῦ λέγων γίνεσθαι τοῖς ἀνθρώποις, ἐξ ὅτου ἢ γινώσις αὐτοῦ ἔμελλε γίνεσθαι.“¹⁾ Justin versteht demnach unter der γένεσις die Kundgabe der bereits vorhandenen Gottessohnschaft Jesu an die Menschen. Auch Klemens von Alexandrien lässt die Gottheit Jesu nicht erst mit dem Tauberlebnis beginnen; für ihn ist er bereits vor der Taufe Logos und Gott. Seine Erklärung der Taufe Jesu fasst er dahin zusammen: „αὐτίκα γοῦν βαπτίζομένῳ τῷ κυρίῳ ἐπήχησε φωνὴ μάρτυς ἡγαπημένου „υἱός μου εἶ σύ ἀγαπητός, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε“. Πυθόμεθα οὖν τῶν σοφῶν· σήμερον ἀναγεννηθῆεις ὁ Χριστός ἡδὴ τέλειός ἐστιν ἢ, ὅπερ ἀτοπίωτατον, ἐλλιπής. εἰ δὲ τοῦτο, προσμαθεῖν τι αὐτῷ δεῖ. ἀλλὰ προσμαθεῖν μὲν αὐτὸν εἰκὸς οὐδὲ ἐν θεῶν ὄντα. οὐ γὰρ (ἀν) μελίζων τις εἶη τοῦ λόγου οὐδὲ μὴν διδάσκαλος τοῦ μόνου διδασκάλου. μή τι οὖν ὁμολογήσουσιν ἄκοντες τὸν λόγον, τέλειον ἐκ τελείου φύντα τοῦ πατρὸς, κατὰ τὴν οἰκονομικὴν προδιατύπωσιν ἀναγεννηθῆναι τελείως; καὶ εἰ τέλειος ἦν, τί ἐβαπτίζετο ὁ τέλειος; ἔδει, φασί, πληρῶσαι τὸ ἐπάγγελμα τὸ ἀνθρώπινον. παγκάλως. φημὶ γάρ· ἅμα τοίνυν τῷ βαπτίζεσθαι αὐτὸν ὑπὸ Ἰωάννου γίνεται τέλειος; δῆλον ὅτι. οὐδὲν οὖν πρὸς αὐτοῦ προσέμαθεν; οὐ γὰρ· τελειοῦται δὲ τῷ λουτρῷ μόνῳ καὶ τοῦ πνεύματος τῇ καθόδῳ ἀγιάζεται; οὕτως ἔχει.“²⁾ Es ist zwar nicht ganz klar, welche Wirkung Klemens der Taufe Jesu mit dem ἀναγεννηθῆναι zuschreibt, sicher

¹⁾ Dial. 88 (ed. Otto II³, 324). Zur Taufstimme vgl. Dial. 103 (II³ 372): „ἅμα τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου, τῆς φωνῆς αὐτῷ λεχθεῖσης· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.“

²⁾ Paedagog I c. VI § 25, ²⁷/₃ (ed. O. Stählin GCS: Clemens I, 105. ff.)

aber ist, dass er nicht die Vergottung als deren Wirkung auffasste.

Auch die syrische Theologie, die zuweilen eine ganz altertümliche Ausdrucksweise bewahrt hat, weiss nichts von einer durch die Jordantaufe bewirkten Vergöttlichung Jesu. Zwar bietet Ephräm in seinem 10. Hymnus auf Maria einmal die merkwürdige Partie: „Filius es Mariae, et unum es verbum dei, supernaturaliter e matre, naturaliter e patre, extraordinarie e Jordane natum; e flumine, e matre et e patre unus idemque es puer deus.“¹⁾ Aehnlich Sermo de domino nostro c. 2: „Idem ipse natus est ex deo secundum naturam suam et ex homine praeter naturam suam et ex baptismo praeter consuetum ipsi morem, ut nascamur ex homine iuxta naturam nostram et ex deo praeter naturam nostram atque ex spiritu praeter consuetum nobis morem . . . Genuit eum Pater et per eum creavit creaturas; peperit eum caro et per eum occidit voluptates; peperit eum baptismus, ut per illum maculas ablueret: pepererunt eum inferi, ut per illum eorum thesauri diriperentur.“²⁾ Dass aber Ephräm die Gottessohnschaft Jesu nicht erst mit dem Tauferlebnis beginnen lässt, das beweisen zur Genüge die anderweitigen Ausführungen: z. B. Hymnus XV, 4, 5 (De ecclesia et virginitate):

„Descendit dominus et baptizatus est in aquis visibilibus, ut infunderet eis virtutem invisibilem, qua baptizatus in eis congregari posset cum diabolo. Beatus es, o Jordanes, flumen parvum, quia qui est mare diffusum descendit et baptizatus fuit in te, qui uni guttulae eius non sufficiebas, ipse vero diluvio vitae abluit peccata. O beatas undas tuas, quae ablutae sunt descensu sanctissimi, qui se dimisit, ut in te ablueretur. Suo baptismo descendens aperuit baptismum in ablutionem animarum.“³⁾ Besonders klar wird die syrische Auffassung über die Bedeutung der Taufe Jesu zum Ausdruck gebracht in dem Dialog zwischen Johannes und Jesus im Hymnus XIV in Fest. Epiph. 27, 28, 31, 32:

Joh.: „Quid proderit tibi baptismus?“

Jes.: „Sponsa quam desponsasti mihi expectat, ut in fluvium descendens baptizer et sanctificem eam“ . . .

¹⁾ Hymn. X, 10 (ed. Lamy II, 558 s).

²⁾ ed. Lamy I, 150.

³⁾ ed. Lamy IV, 532.

Joh.: „Aquae viderunt te et valde tremuerunt; viderunt te aquae et concussae sunt; spumat prae agitatione amnis et ego infirmus quomodo tibi baptismum conferre audeam?“

Jes.: Aquae baptismo meo sanctificantur, ignem spiritumque a me accipiunt. Quod nisi baptismum accepero, facultatem non habebunt, generandi filios immortales.“¹⁾

Für unseren Zweck genügt es hier, festgestellt zu haben, dass besonders nach dem Zeugnis des Justin und Klemens²⁾ in der kirchlichen Auffassung des zweiten Jahrhunderts die Taufe Jesu nicht die Bedeutung einer Vergöttlichung Christi hatte. Daraus folgt, dass man vom wissenschaftlichen Standpunkt aus nicht das Recht hat, das Ichthyssymbol auf eine Anschauung zurückzuführen, die für kirchliche Kreise bis jetzt noch nicht nachgewiesen ist.

§ 6.

IXΘΥC und die Sibyllenakrostichis Ἰησοῦς Χρῆστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ.

Im 8. Buch der sibyllinischen Orakel sind die Verse 217—250 derart abgefasst, dass die Anfangsbuchstaben der einzelnen Verse aneinandergereiht die Worte ergeben Ἰησοῦς Χρῆστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ. Diese fünf Worte bilden wiederum eine Akrostichis IXΘΥC, also das Wort, um das sich unsere Untersuchung dreht. Es erhebt sich nun die Frage: ist diese Akrostichis IXΘΥC der Anlass zum christlichen Fischsymbol geworden, oder ist die Akrostichis nur der Niederschlag einer längst bekannten Symbolik? Hermann Usener

¹⁾ ed. Lamy I, 122, 124.

²⁾ Von Interesse mag noch die Anschauung des allerdings für unsere Untersuchung etwas späten Laktantius sein, da auch er den Psalmentext als Himmelsstimme anführt. Er sagt *Divin. inst. lib. IV, 15* (ed. Brandt: CSEL 19, 329 s): „Cum primum coepit adolescere, tinctus est ab Johanne propheta in Jordane flumine, ut lavacro spiritali peccata non sua, quae utique non habebat, sed carnis quam gerebat aboleret, ut quemadmodum Judaeos suscepta circumcisione, sic etiam gentes baptismo id est purifici roris perfusione salvaret. Tunc vox audita de caelo est: filius meus es tu, ego hodie genui te. Quae vox apud David praedicta invenitur. Et descendit super eum spiritus dei formatus in specie columbae candidae. Exinde maximas virtutes coepit operari, non praestigiis magicis, quae nihil veri ac solidi ostendant, sed vi ac potestate caelesti: quae iam pridem prophetis nuntiantibus canebantur.“

hielt es für „allein denkbar, dass, weil das Bild des Fisches lebendig und verbreitet war, klügelnder Witz sich das griechische Wort beschaute und ihm durch jene anagrammatische Entdeckung nur tiefere Bedeutung verlieh.“¹⁾ Für Usener ist es undenkbar, dass man erst aus jenen Worten durch Zufall oder anagrammatisches Spiel das Symbol herausgelesen habe. Er stellt die Frage: „Eine bildliche Vorstellung, die durch Jahrhunderte den alten Christen wichtig war, sollte durch bloße Spielerei entstanden sein und dann sofort allen eingeleuchtet haben?“²⁾ Mit dieser Auffassung haben sich Albrecht Dieterich³⁾ und H. Schmidt⁴⁾ völlig einverstanden erklärt. Den Versuch H. Oldenberg's, der gegen Pischel das Ichthyssymbol abermals aus der Akrostichis herleiten wollte, haben A. Dieterich und H. Schmidt abgelehnt. Ob diese beiden Gelehrten so leichthin geurteilt hätten, wenn ihnen die auf unseren Gegenstand bezügliche Arbeit von Robert Mowat⁵⁾ bekannt gewesen wäre, darf fraglich sein. Mowat's Untersuchung durfte aber nicht unbeachtet bleiben, zumal Gg. Stuhlfauth schon 1902 auf das hier niedergelegte „höchst beachtenswerte Material“ aufmerksam machte⁶⁾ und C. M. Kaufmann die Resultate Mowat's seinem Handbuch der christlichen Archäologie zu Grunde legte.⁷⁾

Die Untersuchung soll nunmehr auf einer breiteren Grundlage wieder aufgenommen werden, zunächst mit einer Untersuchung über das Alter der sibyllinischen Akrostichis.

§ 7.

Das Alter der Sibyllenakrostichis.

Zum erstenmal in der christlichen Literatur begegnet uns die sibyllinische Akrostichis im griechischen Original in einer

¹⁾ Sintflutsagen S. 224.

²⁾ A. a. O.

³⁾ Archiv für Religionswissenschaft, VIII. Bd. (1905), S. 506, A. 3.

⁴⁾ Jona. 1907 S. 146 ff.

⁵⁾ IXΘΥΣ [Atti del II° congresso internazionale di archeologia cristiana tenuto in Roma nell' aprile 1900. Dissertazioni lette o presentate e resoconto di tutte le sedute], Roma 1902 p. 1—8.

⁶⁾ Theol. Jahresbericht (1902) S. 1392: „Zum Ursprung des Fischsymbols und der Formel $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma$ bringt Mowat höchst beachtenswertes Material (in Alexandrien aus Anlass der Christenverfolgung durch Domitian i. J. 95).“

⁷⁾ Handbuch der christlichen Archäologie, Paderborn 1905, S. 293 f.

Schrift, die unter dem Namen „Rede Konstantins an die heilige Versammlung“ überliefert ist. Hier wird sie im Kap. 18 als Weissagung der Ἐρωθραία Σίβυλλα ausgegeben und unter folgender Form dargeboten:¹⁾

- ²¹⁷ Ι δρώσει γὰρ χθών, κρίσεως σημεῖον ὅτ' ἔσται.
 Η ξει δ' οὐρανόθεν βασιλεὺς αἰῶσιν ὁ μέλλων
 Σ ἀρκα παρὼν πᾶσαν κρῖναι καὶ κόσμον ἅπαντα.
- ²²⁰ Ο ψογται δὲ θεὸν μέροτες πιστοὶ καὶ ἄπιστοι
 Υ ψιστον μετὰ τῶν ἀγίων ἐπὶ τέρμα χρόνοις,
 Σ αρκοφόρων ψυχᾶς δ' ἀνδρῶν ἐπὶ βήματι κρῖνει.
- Χ ἔρσος ἔταν ποτε κόσμος ἕλος καὶ ἀκανθὰ γένηται,
 Ρ ἰψωσίν τ' εἰδῶλα βροτοὶ καὶ πλοῦτον ἅπαντα,
- ²²⁵ Ε κκαύση δὲ τὸ πῦρ γῆν οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν,
 Ι χνεῦον ῥήξῃ τε πύλας εἰρκτῆς αἰῶσο.
 Σ ἀρξὲ τότε πᾶσα νεκρῶν ἐς ἐλευθέριον φάος ἤξει,
 Τ οὺς ἀγίους ἀνόμους τε τὸ πῦρ αἰῶσιν ἐλέγξει,
 Ο ππόσα τις πράξας ἔλαθεν, τότε πάντα λαλήσει.
- ²³⁰ Σ τήθεα γὰρ ζοφόνετα θεὸς φωστῆρσιν ἀνοίξει,
 Θ ρῆνος τ' ἐκ πάντων ἔσται καὶ βρυγμὸς ὀδόντων.
 Ε κλείψει σέλας ἡελίου ἀστρων τε χορεῖα.
 Ο ὑρανὸν εἰλίξει, μῆνης δὲ τε φέγγος ὀλεῖται.
 Υ ψώσει δὲ φάραγγας, ὀλεῖ δ' ὑψώματα βουνῶν.
- ²³⁵ Υ φος δ' οὐκ ἔτι λυγρὸν ἐν ἀνθρώποισι φανεῖται,
 Ι σά τ' ὄρη πεδίοις ἔσται, καὶ πᾶσα θάλασσα
 Ο ὑκ εἰς πλοῦν εἴξει· γῆ γὰρ φρυχθεῖσα κεραυνῷ.
 Σ ἕν πηγαῖς ποταμοὶ τε καχλάζοντες λείψουσιν,
 Σ ἀλπυγξ δ' οὐρανόθεν φωνὴν πολύρηρον ἀφήσει,
- ²⁴⁰ Ω ρύουσα μύσος μέλεον καὶ πῆματα κόσμου.
 Τ αρταρόεν δὲ χάος δείξει τότε γαῖα χανοῦσα.
 Η ξουσιν δ' ἐπὶ βήμα θεοῦ βασιλῆες ἅπαντες.
 Ρ εὔσει δ' οὐρανόθεν ποταμὸς πυρὸς ἠδὲ θεοῦ,
 Σ ἡμα δὲ τοι τότε πᾶσι βροτοῖς ἀριδείκετον, οἷον
- ²⁴⁵ Τ ὁ ξύλον ἐν πιστοῖς, τὸ κέρασ τὸ ποθοῦμενον ἔσται.
 Α νδρῶν εὐσεβέων ζωή, πρόσκομιμά τε κόσμου.
 Υ δασι φωτίζον κλητοὺς ἐν δώδεκα πηγαῖς.

¹⁾ Nach der Ausgabe von Heikel in GCS: Eusebius I (1902) p. 179 ff. Die Versangabe ist nach der Ausgabe der Oracula Sibyllina von Geffcken (GCS [1902] p. 153 ff. = VIII, 217—250.

Ρ ἀβδος ποιμαίνουσα σιδηρείη γε κρατήσει.
 Ο ὕτος ὁ νῦν προγραφείς ἐν ἀκροστιχίῳ θεὸς ἡμῶν
 Σ ωτῆρ ἀθάνατος βασιλεὺς ὁ παθῶν ἐνεχ' ἡμῶν.¹⁾

Die Schrift, in welcher diese Akrostichis als sibyllinische Weissagung enthalten ist, wurde in ihrer Echtheit vielfach angezweifelt. Heikel, der die letzte kritische Ausgabe besorgt hat, wollte sie weder als Rede Konstantins noch als gesichertes Eigentum des Eusebius gelten lassen. Nach ihm wäre sie „wenigstens in die Zeit nach der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts“ zu verweisen.²⁾ Diese Annahme wurde von Jülicher befürwortet, von P. Wendland dagegen abgelehnt.³⁾ Nach der Debatte erklärte Harnack im Jahre 1904: „Ich habe in den sorgfältigen Ausführungen Heikels auch nicht ein wirklich beachtenswertes, geschweige zwingendes Argument gegen die Echtheit gefunden, dagegen eine recht stattliche Anzahl von Merkmalen, die auf die Zeit Konstantins, ja auf seine Persönlichkeit vorzüglich passen... Man darf daher diese Rede — eusebianisch ist sie gewiss nicht — mit Fug für konstantinisch halten, natürlich in der Einschränkung, in der es überhaupt längere Reden von Monarchen gibt, d. h. sie werden in der Kanzlei vorbereitet und nachträglich in der Kanzlei redigiert. Der Autoranspruch des Kaisers kann trotzdem gross sein und ist es in diesem Falle allem Anschein nach.“⁴⁾ Neuestens hat J. M. Pfäfflich die Frage noch einmal ausführlich erörtert.⁵⁾ Das Resultat der ausserordentlich sachlichen, ruhig abwägenden Untersuchung

¹⁾ Die Abweichungen vom Sibyllentext bei Geffcken sind folgende: 217 γάρ] Or. Sib.: δὲ. — 222 ψυχὰς δ' ἀνδρῶν] Or. Sib.: δ' ἀνδρῶν ψυχὰς. — 224 Πύψωσιν] Or. Sib.: Πύψουσιν. — 225 ἐκκαύσῃ] Or. Sib. ἐκκαύσει. — 226 ῥήξῃ] Or. Sib. ῥήξει. — 228 Or. Sib. besser: Τῶν ἀγίων ἀνόμους. — 231 τ'] Or. Sib. δ'. — 236 τ'] Or. Sib. δ'. — 237 Or. Sib. οὐκέτι πλοῦν ἔξει· γῆ γὰρ φρυχθεῖσα τότ' ἔσται. — 240 μέλεον] Or. Sib. μελέων. — 241 Ταρταρόεν] Or. Sib. Ταρτάρειον. — 242 βασιλῆες] Or. Sib. βασιλῆος mit Lact. — 244 ἀρδεύκετον, οἶον] Or. Sib. σφρηγίς ἐπίσημος. — 246 τε] Or. Sib. δὲ.

²⁾ In seiner Ausgabe (GCS: Eusebius I, S. CII).

³⁾ Die Literatur ist verzeichnet bei A. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius II (1904), S. 116.

⁴⁾ Die Chronologie II, S. 116f.

⁵⁾ Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht (Strassburger Theol. Studien IX. 4), Freiburg i. B. 1908

lässt sich dahin zusammenfassen: Die Rede, wie sie uns vorliegt, ist zum Teil die griechische Uebersetzung eines zwischen 313 und 325 von Konstantin verfassten lateinischen Originals, zum Teil eine nach den Angaben Konstantins erweiterte Ausarbeitung der ursprünglichen Rede. — Zwei Gründe scheinen mir für diese These besonders beweiskräftig zu sein: die enge Verwandtschaft, ja Gleichheit, der in der Rede niedergelegten Anschauungen mit denen in den übrigen Urkunden der Vita, und ganz besonders die theologischen Ausführungen über den hl. Geist und Christus, die wohl an den Anfang des 4. Jahrhunderts, nicht aber in die nachnizänische Zeit passen. Bei der Akribie, mit der Pfättisch seine Untersuchung führte, hat er sich sogar noch Schwierigkeiten gemacht, die sich m. E. nicht schwer lösen lassen. Zu Kap. XI, 9 bemerkt Pfättisch: „Von mehr Bedeutung ist, dass bei der Verkündigung eine Taube, d. h. der Heilige Geist in Gestalt einer Taube sich auf die Jungfrau niedergelassen hat. Diese Darstellung setzt voraus, dass Lk. 1, 35 *ἅγιον πνεῦμα* auf den Heiligen Geist gedeutet wurde, sie verweist uns somit in die Zeit nach dem Auftreten des Macedonius und wäre ein vollgültiges Zeugnis gegen die Echtheit der Rede. Die Stelle widerspricht jedoch nicht nur dem 19, 6 und 20, 3 von der Verkündigung Gesagten, sondern auch der Anschauung des Verfassers überhaupt, der nirgends in der ganzen Rede den Heiligen Geist erwähnt.“¹⁾ Pfättisch will dementsprechend den ganzen Satz „ἀκόλουθα τοιγαροῦν καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ φάσματος· αἰγλήεσσα περὶ στερεὰ ἐκ τῆς Νῶε· λάρνακος ἀποπταμένη ἐπὶ τοῦ τῆς παρθένου κόλπου καταῆγεν“²⁾ als Glosse betrachten. Ich halte diesen Ausweg für verfehlt. Der Satz widerspricht nicht im mindesten der übrigen Auffassung der Rede, wonach unter *πνεῦμα ἅγιον* der Logos verstanden wird. Die Taube ist nämlich trotz des Berichtes über die Taufe Jesu in den ersten drei Jahrhunderten nicht so selbstverständlich das spezifische Sinnbild des hl. Geistes als der dritten göttlichen Person, sondern auch das Sinnbild Christi. Tertullian wenigstens spricht dies klar aus Adv. Valentinianos c. 2. 3: „In summa Christum columba demonstrare solita est, serpens vero tentare. Illa et a primordio divinae pacis praeco: ille

¹⁾ A. a. O. S. 89 f.

²⁾ K. XI, 9 (ed. Heikel: GCS: Eusebius I. 168, 26 f.).

a primordio divinae imaginis praedo. Ita facilius simplicitas sola deum et agnoscere poterit et ostendere; prudentia sola concutere potius et prodere. Abscondat itaque se serpens quantum potest, totamque prudentiam in latebrarum ambagibus torqueat, alte habitat, in caeca detrudatur, per anfractus seriem suam evolvat, tortuose procedat, nec semel totus, lucifuga bestia. Nostrae columbae etiam domus simplex, in editis semper et apertis et ad lucem. Amat figura spiritus sancti orientem, Christi figuram.“¹⁾ Dass Christus hier im Gegensatz zum Teufel, der unter dem Bilde von serpens erscheint, als columba aufgefasst wird, ist genügend klar. Das Wort figura spiritus sancti darf nicht irre machen, da ja Tertullian in einer Anzahl von Stellen Christus spiritus dei nennt,²⁾ und gerade, was uns hier interessiert, von der Verkündigungsszene sagt: „De spiritu sancto virgo concepit, et quod concepit id peperit; id ergo nasci habebat quod erat conceptum et pariundum, id est Spiritus, cuius et vocabitur nomen Emmanuel, quod est interpretatum nobiscum deus.“³⁾ In dem von Pfättisch so sehr als Schwierigkeit empfundenen Satz ist die Rede von „περιστερὰ ἐκ τῆς Νῶε λάρνακος ἀποπταμένη“; das gleiche findet sich in der angeführten Stelle Tertullians „Illa a primordio divinae pacis praeco“ und zwar mit der Deutung auf Christus. Wir können daher in dem Satze ἀκόλουθα — κατῆρην ruhig einen Bestandteil der ursprünglichen Rede betrachten. Ein vollgültiges Zeugnis gegen die Echtheit der Rede liegt nicht darin, da er mit der übrigen Anschauung völlig stimmt.

Nach Pfättisch's Untersuchung darf die Rede an die hl. Versammlung als gesichertes Eigentum Konstantins mit den gemachten Einschränkungen betrachtet werden. Von der Akrostichis lässt sich nicht bestimmen, wer sie in die Rede eingefügt hat, Konstantin oder der Uebersetzer. Sie mag, wie Pfättisch (A. a. O. S. 114, vgl. S. 68 A. 1.) vermutet, von dem Uebersetzer der Rede eingefügt sein, aber dies geschah dann noch in konstantinischer Zeit.

Es fragt sich nun, ob die Sybillenakrostichis nicht bloss ihrem Inhalt nach, sondern auch in der Form der Akrostichis, in der

¹⁾ Migne PL 2, 544 s. Vgl. Elias-Apokalypse (ed. Steindorff S. 161 u. 87).

²⁾ Vgl. Adam K., Die Lehre von dem hl. Geiste bei Hermas und Tertullian (Theol. Quart. Schrift 1906, S. 52 f.)

³⁾ Adversus Praxeam c. 27 (Migne PL 2, 190).

konstantinischen Zeit auch im Abendland bekannt war. Einen Anhaltspunkt zur Beantwortung dieser Frage finden wir bei Augustin. Er erzählt nämlich in seiner um 413—426 verfassten Schrift „De civitate dei“, dass ihm der Prokonsul Flaccianus einen griechischen Codex mit den Gesängen der Erythräischen Sibille gebracht und ihn auf eine Partie des Codex aufmerksam gemacht habe, welche als Akrostichis die Worte enthielt: Ἰησοῦς Χρῆστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ. Eine ältere lateinische Uebersetzung dieser Partie, welche Augustin als seine Vorlage benutzte, hatte die Akrostichis nicht zum Ausdruck gebracht; sie war zudem eine schlechte metrische Wiedergabe des griechischen Originals. Augustin bietet uns daher eine bessere, jedenfalls von einem Freund von ihm gefertigte metrische Uebersetzung, welche auch nach Möglichkeit die Akrostichis zur Darstellung bringt. Der ganze Passus sei hier wiedergegeben¹⁾:

„Haec sane Erythraea Sibylla quaedam de Christo manifesta conscripsit; quod etiam nos prius in Latina lingua versibus male Latinis et non stantibus legimus per nescio cuius interpretis imperitiam, sicut post cognovimus. Nam vir clarissimus Flaccianus, qui etiam proconsul fuit, homo facillimae facundiae multaeque doctrinae, cum de Christo conloqueremur, Graecum nobis codicem protulit, carmina esse dicens Sibyllae Erythraeae, ubi ostendit quodam loco in capitibus versuum ordinem litterarum ita se habentem, ut haec in eo verba legerentur: Ἰησοῦς Χρῆστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ, quod est Latine, Jesus Christus Dei filius salvator. Hi autem versus, quorum primae litterae istum sensum, quem diximus reddunt, sicut eos quidam Latinis et stantibus versibus est interpretatus, hoc continent:

- Iudicii signum tellus sudore madescet.
- ⊞ E caelo rex adveniet per saecula futurus,
- ⊞ Scilicet ut carnem praesens, ut iudicet orbem.
- Unde deum cernent incredulus atque fidelis
- ∧ Celsum cum sanctis aevi iam termino in ipso
- ⊞ Sic animae cum carne aderunt, quas iudicat ipse,

¹⁾ Augustin, De civitate dei l. XVIII, c. 23 (ed. Dombart [Lipsiae 1877] II, 285 ff.).

X Cum iacet incultus densis in vepribus orbis,
 P Reicient simulacra viri, cunctam quoque gazam,
 E Exuret terras ignis pontumque polumque
 I Inquirens taetri portas effringet Averni.
 N Sanctorum sed enim cunctae lux libera carni
 T Tradetur, sontes aeterna flamma cremabit.
 O Occultos actus retegens tunc quisque loquetur
 N Secreta, atque Deus reserabit pectora luci.
 Θ Tunc erit et luctus, stridebunt dentibus omnes.
 E Eripitur solis iubar et chorus interit astris.
 O Volvetur caelum, lunaris splendor obibit;
 Y Deiciet colles, valles extollet ab imo.
 Y Non erit in rebus hominum sublime vel altum.
 I Iam aequantur campis montes et caerulea ponti,
 O Omnia cessabunt, tellus confracta peribit:
 N Sic pariter fontes torrentur fluminaque igni.
 N Sed tuba tum sonitum tristem demittet ab alto
 Θ Orbe, gemens facinus miserum variosque labores,
 T Tartareumque chaos monstrabit terra dehiscens.
 H Et coram hic Domino reges sistentur ad unum.
 T Reccidet e caelo ignisque et sulphuris amnis.

In his Latinis versibus de Graeco utcumque translatis ibi non potuit ille sensus occurrere, qui fit, cum litterae, quae sunt in eorum capitibus, conectuntur, ubi Y littera in Graeco posita est, quia non potuerunt Latina verba inveniri, quae ab eadem littera inciperent et sententiae convenirent. Hi autem sunt versus tres, quintus et octavus decimus et nonus decimus. Denique si litteras quae sunt in capitibus omnium versuum conectentes horum trium quae scriptae sunt non legamus, sed pro eis Y litteram, tamquam in eisdem locis ipsa sit posita, recordemur, exprimitur in quinque verbis: Jesus Christus Dei filius salvator; sed cum Graece hoc dicitur, non Latine. Et sunt versus viginti et septem, qui numerus quadratum ternarium solidum reddit. Tria enim ter ducta fiunt novem; et ipsa novem si ter ducantur, ut ex lato in altum figura consurgat, ad viginti septem perveniunt. Horum autem Graecorum quinque verborum, quae sunt Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτήρ, quod est Latine Jesus Christus Dei filius salvator,

si primas litteras iungas, erit ἰχθύς, id est piscis, in quo nomine mystice intelligitur Christus, eo quod in huius mortalitatis abyssu velut in aquarum profunditate vivus, hoc est sine peccato, esse potuerit.“

Aus diesen Ausführungen Augustins erhellt, dass ihm vor der Einsichtnahme des griechischen Codex wohl die betreffende Partie des Sibylla-Orakels in lateinischer Uebersetzung bekannt war, nicht aber die Akrostichis, weil eben die mangelhafte alte lateinische Uebersetzung die Akrostichis nicht zur Geltung brachte. Tatsächlich hat die Akrostichis bereits bestanden, wo Augustin noch nichts davon wusste: Sicherlich bereits im Anfang des 4. Jahrhunderts, wie uns die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen gezeigt hat. Sie mag jedoch noch älter sein.

In welche Zeit nun reicht die Akrostichis hinauf?

Laktantius zitiert in seinen um 305—310 verfassten *Divinae Institutiones* aus der Partie mit der Akrostichis vier Verse, nämlich

Orac. Sib. VIII, 224: Ῥίψωσιν δ' εἰδωλα . . .¹⁾

Orac. Sib. VIII, 239: Σίλπιγγε, ὀδρανόθεν . . .²⁾

Orac. Sib. VIII, 241: Ταρταρόεν . . .³⁾

Orac. Sib. VIII, 242: Ἡξουσιν . . .⁴⁾

Die Verse beginnen genau mit den Buchstaben, die auch in der Akrostichis ihre Stelle haben. Wenn Laktantius aus der Akrostichispartie mitten heraus vier Verse zitiert, so darf man wohl annehmen, dass ihm der ganze Traktat bekannt gewesen ist. Merkwürdig ist es allerdings, dass er sonst wohl alles zur Apologie heranzieht; aber der Akrostichis, die ihm doch ausserordentlich wertvoll hätte erscheinen müssen, keine ausdrückliche Erwähnung tut. Man wird daher der Folgerung nicht entgehen können, dass Laktantius ebensowenig wie Augustin die Akrostichispartie als *Akrostichis* gekannt habe. Damit ist jedoch noch nicht gesagt, dass die Akrostichis damals nicht tatsächlich existiert hätte. Sie kann sogar in der von Laktantius benutzten Sibyllenrolle gestanden haben und ihm doch entgangen sein. Dies ist bei

¹⁾ *Divin. inst. lib. VII, 19* (ed. Brandt: CSEL 19, 646)

²⁾ *Ib. VII, 16* (ed. Brandt: CSEL 19, 637)

³⁾ *Ib. VII, 20* (ed. Brandt: CSEL 19, 648)

⁴⁾ *Ib. VII, 20* (ed. Brandt: CSEL 19, 648).

einem lateinisch schreibenden Schriftsteller sehr wohl möglich, wenn seine Aufmerksamkeit nicht durch einen Kenner oder durch die auffallende Kennzeichnung der Akrostichisbuchstaben darauf hingelenkt wurde. Man könnte freilich einwenden, dass die Akrostichis ja selber auf sich aufmerksam mache, also unmöglich verborgen bleiben konnte. Allein gerade die Verse 249, 250: „Der, der nun durch die Akrostichis bekannt gemacht worden ist, ist unser Gott, der Heiland, der unsterbliche König, der gelitten um unsertwillen“ gehören zur *Σταυρός*-Akrostichis und diese hat in mancher Sibyllenhandschrift des Abendlandes gefehlt, wie wir aus der oben angeführten Textwiedergabe bei Augustin entnehmen können. Wenn in der Rede Konstantins fast zu gleicher Zeit die Akrostichis als göttliche Inspiration der Sibylle aufgeführt wird,¹⁾ so scheint es mir ausgeschlossen, dass das Orakel eine ad hoc gefertigte Fälschung war. Schon durch das apologetische Interesse war es nahegelegt, dass man nicht ein Orakel benutzte, das eben erst in der literarischen Welt auftauchte, sondern bereits eine gewisse Vergangenheit aufzuweisen hatte. So alt war die christliche Sibylle freilich nicht, wie Laktantius annehmen möchte. In seinem apologetischen Eifer geht er nämlich soweit, dass er die Erythräische Sibylle des Buches VIII. noch in vorchristliche Zeit versetzt, da er sie schon bei Cicero und Varro erwähnt findet.²⁾ Wichtig ist aber dieser Glaube, da er uns zeigt, dass man damals nicht den geringsten Verdacht hegte, die auffällig deutlichen christlichen Partien könnten erst in jüngster Zeit entstanden sein. Wir sind daher gezwungen, die genannten Verse zum wenigsten in das dritte Jahrhundert zu verlegen. Es erhebt sich nun die

¹⁾ K. 18 (ed. Heikel: GCS: Eus. I, 179. 14 ff.): (sc. Ἐρυθραία Σίβυλλα) . . . „θείας ἐπιπνοίας ὄντως γενομένη μεστή, δι' ἐπῶν περὶ τοῦ θεοῦ τὰ μέλλοντα προεθέσπισεν, σαφῶς ταῖς προτάξεσι τῶν πρώτων γραμμάτων, ἧτις ἀκροστιχίς λέγεται, δηλοῦσα τὴν ἱστορίαν τῆς τοῦ Ἰησοῦ κατελεύσεως.“

²⁾ Divin. instit. lib. IV, 15 § 26, 27 (ed. Brandt: GSEL 19, p. 336). Nach Anführung von Sib. Or. VIII, 273, 274 und VI, 13—15: „His testimoniis quidam revicti solent eo confugere, ut aiant non esse illa carmina Sibyllina, sed a nostris ficta atque composita. Quod profecto non putabit qui Ciceronem Varronemque legerit aliosque veteres, qui Erythraeam Sibyllam ceterasque commemorant, quarum ex libris ista exempla proferimus: qui auctores ante obierunt quam Christus secundum carnem nasceretur.“

weitere Frage, ob wir die Entstehungszeit noch weiter zurück, vielleicht gar in das zweite Jahrhundert verlegen dürfen?

J. Geffcken wollte die Akrostichis auffassen als eine Antwort auf den heidnischen Vorwurf, dass die Christen die sibyllinischen Orakel fälschten. „Wir wissen“, sagt er, „wie bitter Celsus die Christen verhöhnte, dass sie die Sibyllensprüche interpolierten. Darauf musste geantwortet werden. Nun war die Akrostichis seit alter Zeit das Kennzeichen sibyllinischer Echtheit. Aus dem Bedürfnisse nun, dem heidnischen Vorwurf zu begegnen, fabrizierte man die grosse Akrostichis VIII, 217—250: die erste absolut sichere, bewusste christliche Fälschung.“¹⁾ Allein, man kann hierauf sagen, und zwar mit dem gleichen Recht, der Vorwurf des Celsus²⁾ setze die Akrostichis bereits voraus, er beziehe sich sogar ganz besonders auf die auffällig christliche Färbung dieser Partie. Einem Skeptiker wie Celsus gegenüber wäre eine eigens fabrizierte Akrostichis eine grosse Torheit gewesen, da er diese sofort durch Vergleich mit anderen Codices als Fälschung hätte erweisen können. Merkwürdig wäre es ferner, dass man bei den vielen im Umlauf befindlichen Orakeln der Sibylla nicht schon früher darauf Bedacht nahm, sie durch die Akrostichis als echt zu legitimieren, sondern erst jetzt in dem einen Fall auf diesen Gedanken kam. Die oben genannte Begründung Geffcken's, womit er die Akrostichis um 180 ansetzen will, ist zu gesucht, als dass sie überzeugen könnte.

A. Harnack hat Geffcken's Ansatz um 180 abgelehnt, mit der Begründung: „Wer kann glauben, dass Theophilus, der VIII, 5 kennt, dass ferner die christlichen Schriftsteller vor Lactantius, Eusebius und dem Verfasser der konstantinischen Rede ad. S. Coetum an dieser Akrostichis vorübergezogen wären, wenn sie in ihre Hände gekommen wäre! . . . Die apologetische Denkweise ist der des Lactantius verwandter als der des Justin. Die Stücke samt

¹⁾ J. Geffcken, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*. Lpzg. 1902. T. U. N. F. VIII. Bd. 1. Heft S. 42 f.

²⁾ Origenes *Κατὰ Κέλσου* VII, 53 (ed. Koetschau: GCS: Origenes II, 203. 24 ff.) „ὁμεις δὲ καὶν Σίβυλλαν, ἣ χρω̄νταῑ τινες ὑμῶν, εἰκότως ἂν μάλλον προεστήσασθε ὡς τοῦ θεοῦ παῖδα· νῦν δὲ παρεγγράφειν μὲν εἰς τὰ ἐκείνης πολλὰ καὶ βλάβημα εἰκῆ δύνασθε.“

der Akrostichis sind also... in das 3. Jahrhundert einzustellen: Die Christologie und das Wertlegen auf die Logoslehre sind Zeichen, dass selbst in diese Literatur die christliche Theologie eingebrochen ist, was schwerlich vor den monarchianischen Kämpfen geschehen ist.“¹⁾ Harnack möchte die christlichen Sibyllenstücke erst um 265 ansetzen.²⁾

Ich möchte Harnack nicht unbedingt zustimmen. Das 8. Buch enthält doch soviel, was sich mit der Theologie des 2. Jahrhunderts deckt, dass man Geffckens Annahme nicht ohne weiteres abweisen darf. Neben der apologetischen Methode ist auch der volkstümlich naive Monarchianismus zu beachten, der von Backenstreichen und Dornenkrönung Gottes spricht,³⁾ eine Ausdrucksweise, die schon seit des Ignatius Zeiten geläufig ist,⁴⁾ und den eigentlichen Theologen mit ihrer Trinitätslehre zu schaffen machte.⁵⁾ Die monarchianischen Kämpfe sind damit noch nicht vorausgesetzt; die volkstümlich naive Ansicht hat erst zu diesen geführt.

Die Christologie des 8. Buches ist ganz die gleiche mit den christlichen Interpolationen in den Testamenten der XII. Patriarchen. Ist aber der christliche Interpolator der letzten Schrift, wie Bardenhewer⁶⁾ annehmen möchte, noch in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts tätig gewesen, so steht nichts im Wege, das 8. Sibyllenbuch noch dem Ende des 2. Jahrhunderts zuzuweisen.

Als Akrostichis war dies Stück VIII, 217—250 Theophil freilich nicht bekannt, sonst wäre es unbegreiflich, warum die im Kampfe mit dem Heidentum ausserordentlich wertvolle Formel I. X. Θ. Y. Σ. bei ihm keine Verwendung gefunden hat. Es ist aber möglich, dass ein findiger Kopf um 200 oder Anfang des

¹⁾ Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius II. Bd. (Lpzg. 1904) S. 188.

²⁾ A. a. O. S. 189.

³⁾ Or. Sib. VIII, 288 ff. (ed. Geffcken p. 160).

⁴⁾ Ad Eph. 1,1: ἐν ἄματι θεοῦ; Rom 6,3 τοῦ πάθους τοῦ θεοῦ μου etc.

⁵⁾ Tertull. Adv. Prax. c. 3 (ed. Kroymann: CSEL 47, 230. 8): „Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est, quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intelligentes unicum quidem sed cum sua oikonomia esse credendum, expavescent. . . .“

⁶⁾ Geschichte der altkirchlichen Literatur. II. Bd. (Freiburg i. B. 1903), S. 648.

dritten Jahrhunderts das bereits vorhandene Stück mit anagrammatischem Spiel zur Akrostichis umgeformt hat.

Rzach wollte schon in der (pseudo-) justinischen Cohort. ad gentil. c. 30 (Otto II³ p. 124) eine Bezugnahme auf das Akrostich der Erythreischen Sibylle finden. Die Stelle lautet: „πλὴν ἀλλ’ ἐπειδήπερ, ὦ ἄνδρες Ἕλληγες, οὐκ ἐν ποιητικοῖς μέτροις τὰ τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας πράγματα οὐδὲ ἐν τῇ παρ’ ὑμῖν εὐδοκίμοῦσῃ παιδεύσει, ἀφέμενοι λοιπὸν τῆς τῶν μέτρων καὶ λόγων ἀκριβείας τοὺς ὑπ’ αὐτῆς (sc. τῆς Σιβύλλης) εἰρημένους ἀφιλοεῖκως προσέχοντες γινῶτε πόσων ὑμῖν ἀγαθῶν αἰτία ἔσται, τὴν τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀφιξίν σαφῶς καὶ φανερώς προαγορεύουσα.“

Mancini hat mit Recht dagegen bemerkt¹⁾, dass das Sibyllenakrostich die Ankunft Christi zum Gericht besinge, Ps.-Justin aber die erste Ankunft Jesu im Auge habe; dass ferner Ps.-Justin sicherlich bei der Kenntnis des Akrostichs nicht bloss von einer prophezeiten Ankunft, sondern auch von dem prophezeiten Namen gesprochen hätte. Auch hat Mancini mit Recht hervorgehoben (S. 537), dass die anderen Apologeten wie Athenagoras (Leg. pro christ. c. 30) und Theophil von Antiochien (Ad Autol. II, 19, 31, 36) wohl sibyllinische Orakel kennen und an sie glauben, aber nichts davon verraten, dass sie die Akrostichis kennen.

Aus der Form Χρειστός statt Χριστός ist ein sicherer Beweis für das zweite Jahrhundert nicht zu gewinnen, da in jener Zeit εἰ statt τ neben einander vorkommt. Man braucht nur einmal die Bände des „Catalogue of the greek coins in the British Museum“ durchzublättern, um sich davon zu überzeugen. Ich nehme den Band mit den Münzen aus Mysien heraus: Catalogue of the greek coins of Mysia by Warwick Wroth. London 1892. Wenn wir die unsicheren Lesarten ausschalten, so begegnen uns da noch folgende Münz-Inschriften:

Unter Hadrian (117—138): CABEINA ²⁾

Unter Antoninus (138—161): ANTONNEINOC ³⁾

¹⁾ Mancini Augusto: Sull’Acrostico della Sibilla Eritrea [Studi italiani di filologia classica. Vol. IV. (Firenze-Roma 1896) p. 537.

²⁾ Aus Attaea p. 16, Nr. 8; aus Pergamum p. 144, Nr. 274.

³⁾ Aus Cyzicus p. 47, Nr. 215, Nr. 217, Nr. 218; p. 48, Nr. 219, Nr. 220; p. 60, Nr. 290, Nr. 291; aus Hadriani p. 73, Nr. 5; aus Pergamum p. 145, Nr. 278—282; aus Perperene p. 169, Nr. 7.

Unter Antoninus (138—161)	ΦΑΥΣΤΕΙΝΑ ¹⁾ ΦΑΥΣΤΙΝΑ ²⁾
Unter Marc Aurel (161—180)	ΑΝΤΩΝΕΙΝΟΣ ³⁾ ΦΑΥΣΤΕΙΝΑ ⁴⁾
Unter Kommodus (180—192)	ΑΝΤΩΝΙΝΟΣ ⁵⁾
Unter Sept. Severus (193—211)	ΑΝΤΩΝΕΙΝΟΣ ⁶⁾
Unter Caracalla (211—217)	ΑΝΤΩΝΕΙΝΟΣ ⁷⁾ ΑΝΤΩΝΙΝΟΣ ⁸⁾
Unter Macrinus (217—218)	ΜΑΚΡΕΙΝΟΣ ⁹⁾
Unter Heliogabal (218—222)	ΑΝΤΩΝΕΙΝΟΣ ¹⁰⁾ ΑΝΤΩΝΙΝΟΣ ¹¹⁾
Unter Maximinus (235—238)	ΜΑΞΙΜΙΝΟΣ ¹²⁾
Unter Gordianus III (238—244)	ΤΡΑΝΚΥΛΛΕΙΝΑ ¹³⁾ ΤΡΑΝΚΥΛΛΙΝΑ ¹⁴⁾
Unter Gallienus (253—268)	ΓΑΛΩΝΕΙΝΑ ¹⁵⁾ ΓΑΛΩΝΙΝΑ ¹⁶⁾

Die EI-Form und I-Form wechselten bereits im 1. Jahrhundert. So haben wir aus Nicaea die Aufschrift ΜΕΣΣΑΛΕΙΝΑ ¹⁷⁾ und

¹⁾ Aus Apollonia ad Rhyndacum p. 11, Nr. 21.

²⁾ Aus Pitane p. 173, Nr. 20.

³⁾ Aus Cyzicus p. 48, Nr. 223, Nr. 224; aus Pergamum p. 146, Nr. 287; p. 147, Nr. 288, Nr. 289.

⁴⁾ Aus Cyzicus p. 49, Nr. 225—227; aus Pergamum p. 147, Nr. 290.

⁵⁾ Aus Hadriani p. 73, Nr. 6.

⁶⁾ Aus Pergamum p. 153, Nr. 316.

⁷⁾ Aus Adramyteum p. 7, Nr. 24; aus Apollonia ad Rhyndacum p. 12, Nr. 26; aus Attaea p. 17, Nr. 12; aus Cyzicus p. 53, Nr. 250, Nr. 254; aus Germe p. 68, Nr. 21; aus Hadrianothera p. 76, Nr. 7; aus Pergamum p. 153, Nr. 318; p. 154, Nr. 319—321; p. 155, Nr. 325—327; p. 157, Nr. 328; aus Perperene p. 169, Nr. 11.

⁸⁾ Aus Cyzicus p. 53, Nr. 255; aus Hadriani p. 74, Nr. 11.

⁹⁾ Aus Cyzicus p. 54, Nr. 259, Nr. 260.

¹⁰⁾ Aus Hadriani p. 74, Nr. 12; aus Pergamum p. 157, Nr. 321.

¹¹⁾ Aus Apollonia ad Rhyndacum p. 12, Nr. 28.

¹²⁾ Aus Cyzicus p. 56, Nr. 266, Nr. 267.

¹³⁾ Aus Cyzicus p. 57, Nr. 272, Nr. 273.

¹⁴⁾ Aus Germe p. 70, Nr. 35, Nr. 36.

¹⁵⁾ Aus Cyzicus p. 59, Nr. 285, Nr. 287; aus Pergamum p. 163, Nr. 349.

¹⁶⁾ Aus Cyzicus p. 59, Nr. 288.

¹⁷⁾ Catalogue of greek coins. Pontus, Paphlagonia, Bithynia and the kingdom of Bosphorus by Warwick Wroth edited by Reginald Stuart Poole. London 1889 p. 154 Nr. 14.

ΑΓΡΗΗΗΗΗΝΑ¹⁾. Die beiden Formen sind also vom 1. bis zum Ende des 3. Jahrhunderts nebeneinander vorhanden. Die EI-Form scheint nach den aufgeführten Beispielen stark in der Uebersahl vertreten gewesen sein, doch sind auch hier lokale Ausnahmen im umgekehrten Verhältnis zu konstatieren. So findet sich im Britischen Museum unter den Antoninus-Pius-Münzen aus Nicaea achtmal ANTΩNINOC und nur einmal ANTΩNEINOC²⁾.

Aus diesen angeführten Beispielen lässt sich also für das Alter der Χρειστος-Akrostichis in der Sibylle nichts gewinnen, da sie, nur nach ihrer sprachlichen Form betrachtet, ebensowohl der zweiten Hälfte des ersten wie dem Ende des dritten Jahrhunderts zugehören könnte. Von Interesse aber mag es sein, dass tatsächlich im zweiten Jahrhundert Χρειστός geschrieben wurde. Wir wissen dies aus einer Bemerkung des Gnostikers Markus, der von acht Buchstaben des Christusnamens spricht. Irenaeus berichtet dies Adv. haer. I, 8, 13 (ed. Harvey I, 148) mit den Worten: „Ἀλλὰ καὶ ὁ Χρειστός, φησί, γραμμάτων ὀκτώ ὄν, τὴν πρώτην ὀγδοάδα σημαίνει, ἥτις τῷ δέκα [I] συμπλακείσα, τὸν Ἰησοῦν ἀπεκύησε. Λέγεται δὲ, φησί, καὶ υἱὸς Χρειστός, τουτέστιν ἡ δωδεκάς· τὸ γὰρ υἱὸς ὄνομα γραμμάτων ἐστὶ τεσσάρων, τὸ δὲ Χρειστός ἑκτώ.“

Von der Χρειστός-Form aus ist also nichts für die Abfassung der Akrostichis im 2. Jahrhundert zu gewinnen, aber auch nichts dagegen.

Die Akrostichis war bereits in vorchristlicher Zeit Merkmal der Echtheit sibyllinischer Orakel geworden. H. Diels hat dies besonders mit Berufung auf Dionysios (Arch. IV, 62, 6) und Cicero (De divin. II 54, 111. 112) dargetan.³⁾ Dionysios erzählt nämlich in einem Auszug aus Büchern Rerum divinarum, nach dem Brande des Kapitols (83 v. Chr.) habe man die sibyllinische Sammlung aus offiziellen und privaten Abschriften wiederhergestellt. Dabei seien die Fälschungen durch die Akrostichis erkannt worden.⁴⁾ Ausführlicher erklärt Cicero: „Non esse autem illud

¹⁾ L. c. p. 154, Nr. 16.

²⁾ L. c. p. 156 f. Auch bei den Caracallamünzen dieser Stadt ist die I-Form überwiegend.

³⁾ Sibyllinische Blätter. Berlin 1890. S. 25 ff.

⁴⁾ „ἐν αἷς εὐρίσκονται τινες ἐμπεποιημένοι τοῖς Σιβυλλείαις, ἐλέγχονται δὲ ταῖς καλουμέναις ἀκροστιχίαι.“ (ed. Jacoby II [Lipsiae 1888] p. 105).

carmen (d. h. die sib. Gedichte) furentis, cum ipsum poëma declarat (est enim magis artis et diligentiae quam incitationis et motus), tum vero ea quae acrostichis dicitur, cum deinceps ex primis (cuiusque) versus litteris aliquid conecitur, ut in quibusdam Ennianis Q. Ennius fecit, id certe magis est attenti animi quam furentis. Atque in Sibyllinis ex primo versu cuiusque sententiae primis litteris illius sententiae carmen omne praetexitur. Hoc scriptoris est, non furentis, adhibentis diligentiam, non insani.“

Es wurde also die Akrostichis selbst nicht als Eigentum der weissagenden Prophetin angenommen, sondern als die Arbeit des Schreibers, der mit der künstlichen Form den Inhalt des Orakels für etwaige Fälschungsversuche sicherstellen wollte. Hieraus könnte es verständlich werden, dass einer der Apologeten die Weissagung von der Ankunft des Herrn als ein im Kampf mit Judentum und Heidentum so wertvolles Stück nach bekannten Mustern mit der Akrostichis versah, um die Partie vor Entstellung zu bewahren. Wann dieses geschehen, lässt sich nicht mehr feststellen. Wenn man das Ende des 2. Jahrhunderts hiefür annehmen will, so kann demgegenüber ein wirklich stichhaltiger Grund nicht geltend gemacht werden; der apologetische Charakter und die theologische Ausdrucksweise sprechen sogar dafür.

Hat nun die Sibyllenakrostichis Anlass zum Fischsymbol gegeben?

Im 5. Jahrhundert wurde auf diese Frage unbedenklich mit ja geantwortet. So schreibt um 440 ein anonymer Afrikaner (vielleicht mit dem Namen Prosper), Tob. 6, 14 und 13, 14 kommentierend: „Mysticum vero actionis huius hoc est, quod ex interioribus piscis et daemon fugatus est et Tobias illuminatus. Hoc egit piscis magnus ex passione sua Christus purgans Mariam, a qua expulit septem daemonia; . . . Qui tributum pro se et pro Petro, et caecato lumen reddidit Paulo, satians ex se ipso in littore discipulos, et toti se offerens mundo ἰχθύς. Namque Latine piscem sacris litteris, maiores nostri hoc interpretati sunt, ex Sibyllinis versibus colligentes, quod est: Jesus Christus Filius Dei Salvator, piscis in sua passione decoctus, cuius ex interioribus remediis quotidie illuminamur et pascimur.“¹⁾

¹⁾ Liber de promissionibus et praedictionibus dei, Pars II, c. 39 (89. 90) (Migne PL 51, 816).

Aehnlich Maximus von Turin: „Iste Jesus Christus . . . in principio erat Verbum apud Deum . . . a Sibylla IXΘΥΣ, Graeco nomine, quod significat piscis operatus est, eo quod mundi vel saeculi huius mare ingressurus esset. Nam et litteram ipsarum Graecarum considera ingens mysterium IXΘΥΣ: I iota, hoc est Jesus; X chi, id est $\bar{\chi}$ ptos; Θ theta Theu, Υ Yios, Σ sigma Soter: quod Latine explanatur Jesus Christus Dei Filius Salvator: in capite harum quinque litterarum Graecarum mysterium hoc est, quaeri ergo magno . . .“¹⁾

Auf derlei Aeusserungen ist kein so grosses Gewicht zu legen. Die damalige Zeit war von der apologetischen Methode her gewohnt, den sibyllinischen Orakeln ein möglichst hohes Alter beizumessen, ja sie mitsamt der Akrostichis, einer so deutlich christlichen Partie, wie sie vorher kein Prophet geboten, in vorchristliche Zeit hinaufzudatieren. Bei dieser Annahme war es nicht schwer, den Ursprung des Ichthyssymbols auf die Sibylle zurückzuführen, nachdem man einmal das Wort IXΘΥC als die aus der Akrostichis $\text{Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ}$ abstrahierte zweite Akrostichis erkannt hatte. Allein es ist nicht einmal sicher, ob die Sibylle diese zweite Akrostichis beabsichtigt hat; sie selbst macht wenigstens nicht darauf aufmerksam. Ist aber auch die doppelte Akrostichis beabsichtigt gewesen, so ist doch noch die Frage offen, ob die Sibylle das Ichthyssymbol erst geschaffen oder bereits vorgefunden hat. Das letztere ist entschieden das wahrscheinlichere. Die Formel $\text{Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱός Σωτήρ}$ war bereits vorhanden: denn eine Akrostichis von solcher Länge entsteht nicht von ungefähr. Die Formel war das erste, das zweite war die Verteilung ihrer einzelnen Buchstaben auf die Anfänge der Sibyllenverse. H. Schmidt hat für diese Erscheinung einen glücklichen Vergleich: „Wenn Flemming in seinem Gedichte «Ein getreues Herz zu wissen» die Strophen so anfangen lässt, dass die Zusammenstellung der Buchstaben den Namen «Elsgen» ergibt, so ist dieser Name das Prius, die Entstehungsursache des Gedichtes.“²⁾

Als eigentliche Entstehungsursache des Fischsymbols kann

¹⁾ Tractatus IV. contra paganos (Migne PL 57, 789).

²⁾ Jona. 1907 S. 114.

demnach die Sibyllenakrostichis nicht gelten. Damit ist aber noch nicht ausgeschlossen, dass die schon vorher geläufige Formel $\Upsilon\eta\sigma\omicron\upsilon\varsigma$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\Theta\epsilon\omicron\upsilon$ $\Upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma$ $\Sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho$ in ihrer Kürzung dazu Veranlassung bieten konnte.

§ 8.

IXΘYC und die Logosepiklese in der Taufwasserweihe.

Die Taufe Jesu in der Bedeutung einer Vergottung oder Wiedergeburt Christi hat nach den früheren Ausführungen nichts mit dem Fischsymbol zu tun. Und doch ist Christus unter dem Symbol des IXΘYC mit der Taufe in Verbindung gebracht worden. Zur Erklärung dieser Erscheinung dünkt mir Optatus von Mileve den richtigen Weg zu weisen, wenn er sagt: „Hic (sc. Christus) est piscis, qui in baptisate per invocationem fontalibus undis inseritur, ut quae aqua fuerat, a pisce etiam piscina vocitetur.“¹⁾ Es begegnet uns also hier die Merkwürdigkeit, dass Christus mittels eines Gebetes (invocatio = ἐπίκλησις) herabgerufen und nach dem Gebete als himmlischer Fisch im geweihten Taufwasser gegenwärtig gedacht wird. Ähnliches wird Paulinus von Nola gemeint haben, wenn er Christus den „Fisch des lebendigen Wassers“ nennt.²⁾ Diese Auffassung ist nichts Besonderliches. Sie war sicher um 300 völlig geläufig. So spricht Cyrill von Jerusalem in einer Katechese des Jahres 347/48 von den „Taufwassern, welche Christum tragen.“³⁾ Ein viel wichtigeres Zeugnis hiefür ist das Euchologion Serapions von Thmuis, das für die Taufwasserweihe folgende Gebetsformel bietet:

„König, Herr und Schöpfer des Weltalls, der du jeglicher Kreatur durch die Menschwerdung (καταβάσεως) deines Eingeborenen Jesus Christus das Heil geschenkt und das von dir geschaffene Gebilde durch die Ankunft deines unaussprechlichen Logos erlöset hast: schaue nun gnädig vom Himmel auf diese Wasser herab und fülle

¹⁾ L. 3 c. 2 (ed. Ziwsa: CSEL 26, 69).

²⁾ Ep. 13 n. 11 (Migne PL 61, 213): „Video congregatos ita distincte per accubitus ordinari, et profluis omnes saturari cibus, ut ante oculos evangelicae benedictionis ubertas, eorumque populorum imago versetur, quos quinque panibus et duobus piscibus panis ipse verus et aquae vivae piscis Christus implevit.“

³⁾ Procat. c. 15 (ed. Reischl I, 20): „Τότε ὕδάτων ἀπολαύσητε χριστοφόρων, ἐχόντων εὐωδίαν.“

sie mit heiligem Geiste. Dein unaussprechlicher Logos möge in sie kommen (ὁ ἀρρητός σου λόγος ἐν αὐτοῖς γενέσθω) und umschaffen (μεταποιησάτω) ihre Wirkungskraft und machen, dass sie erfüllt von deiner Gnade zeugungskräftig seien, damit das jetzt sich vollziehende Mysterium nicht wirkungslos sei in denen, die zur Wiedergeburt bestimmt sind, sondern alle, die ins Wasser steigen und getauft werden, mit der göttlichen Gnade erfüllen. Gütiger Liebhaber der Menschen (φιλόανθρωπε εὐεργέτα), schone deines Geschöpfes, errette das Gebilde deiner Hand, forme um alle die zur Wiedergeburt Bestimmten nach deiner göttlichen und unaussprechlichen Gestalt, damit sie durch Umgestaltung und Wiedergeburt gerettet und deines Reiches gewürdigt werden können. Und wie dein eingeborener Logos in die Wasser des Jordan herabstieg und sie heiligte (ἄγια ἀπέδειξεν), so möge er nun auch in diese Wasser herniedersteigen (κατερχέσθω), sie heilig und geistig (πνευματικά) machen, damit die Täuflinge nicht mehr Fleisch und Blut seien, sondern geistig, und anzubeten vermögen dich den ungeschaffenen Vater durch Jesus Christus im heiligen Geiste, durch welchen dir der Ruhm und die Macht jetzt und in alle Ewigkeit der Ewigkeiten. Amen.“¹⁾

Diese Partie des Euchologions ist von unschätzbare Bedeutung. Nach dem Nicaenum, mehr noch nach dem ersten Konzil von Konstantinopel haben die Kämpfe um die Gottheit und Persönlichkeit des heiligen Geistes eine theologische Klärung herbeigeführt. Der heilige Geist als dritte Person tritt nun allmählich mehr in den Vordergrund. Nicht bloss in der Eucharistiefeyer, sondern auch in der Taufwasserweihe wird dem heiligen Geist eine höhere Bedeutung beigemessen. Der hl. Geist wird vom Priester angerufen, dass er komme in das Wasser, wie einst in die Jungfrau Maria, dass er das Wasser durch Beimischung seines himmlischen Lichtes befruchte und ihm dadurch die Kraft gebe, die Täuflinge als eine neue Kreatur, als Gotteskinder wiederzugeben. Vom Ende des 4. Jahrhunderts an wird diese Gebetsweise durch die stärkere Hervorhebung des hl. Geistes in der

¹⁾ Uebersetzt nach dem Text bei Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II, 180 f.

Kirche geläufig. Wir finden sie angedeutet beim Verfasser von De sacramentis¹⁾ und bei Paulinus von Nola²⁾. Papst Xystus III. (432—440) hat sie durch eine Inschrift im Lateranensischen Baptisterium zum Ausdruck gebracht³⁾, Leo der Grosse nimmt auf sie Bezug⁴⁾ und das Gelasianische Sakramentar führt sie im Wortlaut an.⁵⁾

Es erhebt sich nun die Frage, welche von den beiden Weiheformeln ist die ältere, die Geistepiklese oder die Logosepiklese? Um diese Frage zu beantworten, ist zuerst das Alter der Taufwasserweihe festzustellen. Als erstes gesichertes Zeugnis bietet sich dar ein durch Klemens von Alexandrien aufbewahrtes Excerpt aus Theodot: „Καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον ἀγιάζεται τῇ δυνάμει τοῦ ὀνόματος οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται. οὕτως καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ

¹⁾ De sacramentis I. I. c 5 n. 15 (Migne PL 16, 422): „Quid ergo significat? Vidisti aquam: sed non aqua omnis sanat; sed aqua sanat, quae habet gratiam Christi. Aliud est elementum, aliud consecratio: aliud opus, aliud operatio. Aqua opus est, operatio Spiritus sancti est. Non sanat aqua, nisi Spiritus descenderit et aquam illam consecraverit.“

²⁾ Ep. 32, 5 (Migne PL 61, 332):

„Hic reparandarum generator fons animarum
Vivum divino lumine flumen agit.
Sanctus in hunc coelo descendit spiritus amnem,
Coelestique sacras fonte maritat aquas:
Concipit unda deum sanctamque liquoribus almis
Edit ab aeterno semine progeniem.“

Die Verse sind als Baptisteriuminschrift gedacht.

³⁾ „Gens sacraanda polis hic semine nascitur almo
Quam fecundatis spiritus edit aquis.
Virgineo fetu genetrix ecclesia natos,
Quos spirante deo concipit, amne parit.“

Bei L. Duchesne, Le Liber pontificalis I, 236 A. 15.

⁴⁾ Sermo in Nat. Domini c 3 (Migne PL 54, 206): „Omni homini renascenti aqua baptismatis instar est uteri virginalis, eodem spiritu sancto replente fontem, qui replevit et virginem.“

⁵⁾ ed. Wilson, The Gelasian sacramentary. Oxford 1894 p. 85 s.: „Respice domine in faciem ecclesiae tuae et multiplica in ea generationes tuas . . . ut tuae maiestatis imperio sumat unigeniti tui gratiam de spiritu sancto, qui hanc aquam regenerandis hominibus praeparatam arcana sui luminis admixtione fecundet. Ut sanctificatione concepta ab immaculato divini fontis utero in novam renata creaturam progenies coelestis emergat Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus spiritus tui et totam huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectū.“

ἐξορκιζόμενον καὶ τὸ βάπτισμα γινόμενον οὐ μόνον χωρεῖ τὸ χεῖρον, ἀλλὰ καὶ ἁγιασμόν προσλαμβάνει.“¹⁾ Da Theodot Schüler des Gnostikers Valentin war, so ist mit den eben angeführten Worten die Taufwasserweihe für die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts bezeugt. Für die abendländische Kirche haben wir einen wertvollen Beleg in Tertullians Schrift „De baptismo“. K. 4 wird da gesagt: „Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur invocato deo. Supervenit enim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.“²⁾ H. Kellner hat den ersten Satz übersetzt mit den Worten: „Folglich erlangt jedes Wasser vermöge der alten Prerogative seines Ursprungs die geheimnisvolle Wirkung, zu heiligen durch die Anrufung Gottes,“ zugleich aber hat er zum besseren Verständnis beigefügt: „Also in Verbindung mit den Worten Christi, als der forma baptismi.“³⁾ Kellner will also das invocato deo von dem Aussprechen der Taufformel verstehen. Das ist aber ein gründliches Missverständnis von „invocato deo“, das im Zusammenhang mit dem folgenden Satz nur als ein Gebet zu Gott, als eine wirkliche Anrufung (invocatio) gefasst werden kann, in welcher Gott um die Sendung des hl. Geistes angefleht wird. Invocare ist an dieser Stelle die einfache Wiedergabe des griechischen ἐπίκλησις. Eine solche ἐπίκλησις bei der Taufwasserweihe anzunehmen, widerspricht durchaus nicht der Entwicklung der Taufliturgie, wie wir sie etwa um 200 voraussetzen dürfen. Ein Fragment aus dem Johanneskommentar des Origenes, vielleicht um 230 verfasst, wird uns davon überzeugen. Das Fragment ist aus einer Katene entnommen und in Vatic. Gr. 758 sc. X; Vatic. Reg. 9 sc. XI. und Venet. Marc. gr. 27 sc. X übereinstimmend überliefert. Ein stichhaltiger Grund, die Echtheit zu bezweifeln, liegt nicht vor. In diesem Fragment heisst es nun: „εἴτ' ἐπεὶ μὴ μόνῃ ἡ ψυχὴ ἐπὶ σωτηρίαν καλεῖται, ἀλλὰ καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα, ὃ ὄργανον ἔσται πρὸς τὰς ἐαυτῆς ἐνεργείας, εἰκότως καὶ τοῦτο ἁγιασθῆναι δεῖ διὰ τοῦ

¹⁾ Exc. 82 (Clementis Alexandrini opera ed. Dindorf Vol. III, 454).

²⁾ De bapt. c. 4 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 204).

³⁾ Tertullians sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt von H. Kellner II, Bd. (Köln 1882) S. 44. — Ebenso in der Kemptener Ausgabe: Tertullian II, 366.

λεγομένου ἐν τῇ θείᾳ διδασκαλίᾳ „Λουτροῦ παλιγγενεσίας“, ὃ καὶ βάπτισμα θεῖον ὀνομάζεται, οὐκέτι μὲν ψιλὸν ὕδωρ ἀγιάζεται γὰρ μυστικῇ τινὶ ἐπικλήσει. καὶ ὅρα γε οἷου μεγέθους καὶ δυνάμεως ἐστὶν ἐπιστήσας τῇ γενομένῃ παρὰ τοῦ σωτῆρος τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ μυσταγωγία. φησὶ γάρ. „Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν“ καὶ τὰ ἐξῆς. εἰ γὰρ μαθητευθῆναι δεῖ πρότερον παραλαμβάντα τὰ δόγματα τῆς ἀληθείας, εἶτα τηρῆσαι ἃ ἐνετείλατο αὐτοῖς περὶ τῶν ἡθικῶν ἀρετῶν, καὶ οὕτω βαπτισθῆναι εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, πῶς ἔτι ψιλὸν εἶναι δύναται τὸ ἅμα τούτοις παραλαμβάνόμενον ὕδωρ, μετεσχηκὸς ὡς οἶον τε τῆς δυνάμεως τῆς ἀγίας τριάδος καὶ ἀρετῇ ἡθικῇ τε καὶ διανοητικῇ συνεζευγμένον.“¹⁾

Die in dieser Ausführung genannte μυστικὴ ἐπικλήσις, durch die das Wasser geheiligt wird, so dass es nicht mehr ψιλὸν ὕδωρ ist, dürfen wir auch bei Tertullian unter der invocatio dei verstehen. Das ist um so sicherer anzunehmen, als die Taufwasserweihe bis zur Zeit Cyprians eine solche Wertschätzung gefunden hatte, dass Cyprian selbst die Weihe geradezu als notwendig zur wirkungskräftigen Taufe erachten konnte: „Oportet vero mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote, ut possit baptismo suo peccata hominis, qui baptizatur, abluere.“²⁾

Wir kommen zum Inhalt des Formulars für die Taufwasserweihe: Zunächst ist hier zu sagen, dass in der ältesten Zeit ein festes Formular nur teilweise existierte, denn die Geistträger (die Propheten), hatten volle Freiheit in ihren Gebeten. Wir wissen ja, dass die Didache betreff der Eucharistiefeyer die Bestimmung enthält: „Den Propheten gestattet, Dank zu sagen, soviel sie wollen.“³⁾ Aber immer wird sich das Formular, wie es ganz natürlich ist, angeschlossen haben an die theologischen Anschauungen der Zeit. An einer Parallele können wir dies noch mit Sicherheit verfolgen: an der Epiklese in der Eucharistiefeyer. Nach Cyrill von Jerusalem war die eucharistische Epiklese eine Bitte an Gott, dass er den heiligen Geist sende, damit dieser Brot und Wein in den Leib und in das Blut Christi verwandle.⁴⁾ Der Wortlaut, der fast wörtlich

¹⁾ Fragment XXXVI zu Joh. 3, 5 (ed. E. Preuschen: GCS: Origenes IV, p. 512. 9 ff.). Vgl. noch Irenaeus Fragm. 33 (ed. Harvey II, 497).

²⁾ Ep. 70, 1 (ad Ianuarium) (ed. Hartel: CSEL III, 767).

³⁾ K. 10, 7 (ed. Funk PA I², 24).

⁴⁾ Catech. mystag. V c. 7. Vgl. Basilius, De spiritu sancto c. 27 n. 66;

dieser Angabe entspricht, ist uns noch erhalten in den Apostolischen Konstitutionen. „ . . . Wir bitten dich, dass du über diese Opfergabe sendest den heiligen Geist, den Zeugen des Leidens des Herrn Jesu, auf dass er dieses Brot zum Leibe deines Gesalbten und diesen Kelch zum Blute deines Gesalbten machen möge. . . .“¹⁾ Die *ältere* Epiklese war eine Bitte um die Sendung des *Logos*. Das Formular bietet das Euchologion Serapions von Thmuis: „ἐπιδημησάτω θεὸς τῆς ἀληθείας, ὁ ἅγιός σου λόγος ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ λόγου καὶ ἐπὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας.“²⁾ Dieses Formular, das auch noch bei Gregor von Nyssa nachklingt,³⁾ reicht in das zweite Jahrhundert zurück. Irenäus setzt es schon voraus, wenn er den Satz aufstellt: „Τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγωνὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ.“⁴⁾ Nicht anders weiss das Justin, wenn er das eucharistische Geheimnis also zur Darstellung bringt: „Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν. ἀλλ' ὄν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.“⁵⁾ Justin gebraucht hier nicht, wie bisher fast immer angenommen wurde, ein Wortspiel, wonach unter *λόγος* das erstemal die göttliche Person des Logos, das zweitemal ein Gebetswort (*λόγος εὐχῆς*) verstanden werden müsste, sondern *beide-male* ist der *göttliche Logos* gemeint, der sowohl die Menschwerdung Jesu bewirkt, als auch die Umwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi. Durch die Epiklese im Eucho-

Chrysostomus, De sacerdotio III, 4. Die Texte in extenso bei Watterich Joh. Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte. Heidelberg 1896 S. 256 u. 251 ff.

¹⁾ L. VIII, 12, 39 (ed. Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum I (1905) S. 510.

²⁾ K. XIII, 15 (ed. Funk, Didascalia II, 174 s).

³⁾ *Λόγος κατηχητικὸς* c. 57 (Migne PG 45, 96): „καλῶς οὖν καὶ νῦν τὸν τῷ Λόγῳ τοῦ θεοῦ ἀγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ Λόγου μεταποιεσθαι πιστεύομαι“ κτλ. . .

⁴⁾ Advers. haer. V, 2, 2 (ed. Harvey II, 319 s.).

⁵⁾ Apol. I, 65 (ed. Rauschen, Florilegium patristicum II, 69).

logion Serapions ist dies jetzt zur Gewissheit erhoben. In der Konstruktion δι' εὐχῆς λόγου ist λόγου der Genitivus obiectivus. Die Konstruktion ist ganz ähnlich wie in Luk. 6, 12, wo von Jesus gesagt wird „καὶ ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ“ mit dem Sinne, dass Jesus zu Gott betete, wie denn auch Apg. 12, 5 gesagt wird: „προσευχῇ δὲ ἦν ἐκτενῶς γινομένη ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας πρὸς τὸν θεόν.“ Δι' εὐχῆς λόγου heisst „Gebet um den Logos“ wie in Kol. 2, 12: „διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ“ = „durch den Glauben an die Kraft Gottes.“¹⁾ Watterich²⁾ hat darum die Stelle ganz richtig also übersetzt: „Denn nicht wie gemeines Brot und gemeinen Trank empfangen wir das; sondern wie durch den Logos Gottes unser Heiland Jesus Christus Fleisch geworden ist und zu unserer Erlösung Fleisch und Blut gehabt hat, so sind wir unterrichtet, dass auch die, durch das Gebet um den Logos von ihm eucharistierte Nahrung, von welcher durch Umwandlung unser Fleisch und Blut genährt wird, Fleisch und Blut jenes Fleisch gewordenen Jesus ist.“

Diese Epiklese um den Logos entspricht genau der theologischen Auffassung des zweiten Jahrhunderts, welche in viel umfassenderer Weise die Wirksamkeit des Logos zur Darstellung brachte, als dies in späterer Zeit der Fall war. Wenn z. B. heute das Wort bei Luk. 1, 35: „πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ“ kommentiert wird, wird das πνεῦμα ἅγιον ganz selbstverständlich auf die dritte göttliche Person gedeutet. Im 2. Jahrhundert war es ebenso selbstverständlich, dass πνεῦμα ἅγιον Bezeichnung für den Logos sei. Justin z. B. erklärt zur Stelle: „Unter dem Geist nun und der Kraft Gottes darf nichts anders verstanden werden als der Logos, welcher auch der Erstgeborene Gottes ist.“³⁾ Der Logos ist präexistenter heiliger Geist, und von diesem Gesichtspunkte aus kann sogar von einer Menschwerdung des heiligen Geistes (im genannten Sinne) die Rede sein. Die Aus-

¹⁾ Weitere Belege zu diesem Gen. obiect. bei J. Watterich, Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte. Heidelberg 1896 S. 43 A. 2.

²⁾ Watterich a. a. O. S. 38.

³⁾ Apol. I, 33, 6.

drucksweise war dem zweiten Jahrhundert tatsächlich geläufig. So steht im Pastor des Hermas der Satz: „Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ πρόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατέφικισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα. ἦν ἐβούλετο.“¹⁾ Im apokr. 3. Korintherbrief wird die Menschwerdung also zur Darstellung gebracht: „Aber Gott, der allmächtig ist, weil er gerecht ist, erbarmte sich, da er sein Geschöpf nicht verstossen wollte, vom Himmel her und sandte den heiligen Geist in Maria in Galiläa, die vom ganzen Herzen glaubte, und sie empfing im Leibe den heiligen Geist, damit in die Welt Jesus einträte.“²⁾ Ähnlich bei Tertullian: „Wenn der Geist Gottes nicht deshalb in den Mutterschoss herabstieg, um darin Fleisch anzunehmen, warum ist er denn in den Mutterschoss herabgestiegen?“³⁾ Diese frühchristliche Auffassung des πνεῦμα in Luk. 1, 35 hat sogar noch in der Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen eine Stätte gefunden.⁴⁾ Doch ist hierauf kein besonderes Gewicht zu legen, da mit der Möglichkeit zu rechnen ist, dass die betreffende Partie von einem älteren Autor, etwa Theophil von Antiochien, beeinflusst sein kann.

Nicht bloss die Menschwerdung wurde im zweiten Jahrhundert dem Logos zugeschrieben, auch die gesamte Inspiration der Propheten. Auch hier ist unter dem öfter genannten θεῖον ἅγιον προφητικὸν πνεῦμα der Logos zu verstehen. Das ist klar aus Justins Schriften zu entnehmen. Die Adressaten seiner ersten Apologie redet er also an: „Dass aber die Prophezeienden durch niemand anderen begeistert wurden als durch den göttlichen Logos, das werdet auch ihr, wie ich annehme, zugestehen.“⁵⁾ Auch Theophil findet es noch ganz natürlich, die Inspiration der Pro-

¹⁾ Sim. V, 6, 5 (ed. Funk PA I², 540).

²⁾ n. 12—14 (ed. E. Rolffs bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen S. 379. Der lateinische Text nach ms. 5288 (saec. X/XI) in der Bibliothèque Nationale zu Paris bei D. de Bruyne, Un nouveau manuscrit de la troisième lettre de saint Paul aux Corinthiens [Revue Bénédictine XXV (1908) p. 433. 22 ff.]: „Sed deus omnipotens, cum sit iustus, nolens abicere suam functionem, miseratus est de caelis et misit spiritum sanctum in Maria in Galilea, quae ex totis praecordiis credidit, accepitque in utero spiritum sanctum ut in saeculum prodiret Ihesus.“

³⁾ De carne Christi c. 19.

⁴⁾ XIX, 6 (éd. Heikel: GCS: Eusebius I, 182, 6); XX, 3 (ed. Heikel: GCS: Eusebius I, 183, 20).

⁵⁾ Apol. I, 33; Vgl. I, 36; II, 10.

pheten dem präexistenten Logos zuzuschreiben.¹⁾ In der um 190 verfassten *Ἐπιθεσίς* des Irenäus tritt schon der heilige Geist als Inspirator der Propheten in den Vordergrund; doch wird der Zusammenhang mit der Logosinspiration gewahrt durch die Ausführung: „Der Geist nun zeigt das Wort an, und deswegen verkündeten die Propheten den Sohn Gottes; das Wort aber gestaltet den Geist, und deswegen ist es selbst der Verkünder der Propheten und führt den Menschen zum Vater hin.“²⁾ Aus dieser theologischen Hervorhebung des Logos im 2. Jahrhundert hat die Logosepiklese Eingang in die Eucharistiefeier gefunden. Dass sie sich bis ins 4. Jahrhundert erhalten hat, ist bei der Stabilität liturgischer Bräuche und bei dem Grundsatz „Nihil innovetur“ leicht begreiflich.

Wenn im 2. Jahrhundert die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Inspiration der Propheten, die eucharistische Konsekration als Wirkung des Logos aufgefasst wurde, so müsste man sich wundern, wenn nicht auch die Weihe des Taufwassers auf ihn zurückgeführt worden wäre. Jesu Taufe im Jordan wurde ja bereits am Anfang des 2. Jahrhunderts die Bedeutung der Wasserheiligung beigemessen.³⁾ Sobald nun einmal durch die zum Christentum übertretenden philosophisch gebildeten Apologeten die Logos-theologie in weitere Kreise drang, musste auch die Taufwasser-

¹⁾ Ad. Autolicum II, 16 (Migne PG 6, 1064): „οὗτος (sc. λόγος) οὖν, ὃν πνεῦμα θεοῦ καὶ ἀρχὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὑψίστου, κατήρχετο εἰς τοὺς προφήτας.“ — Auch im apokryphen 3. Korintherbrief wird die prophetische Inspiration auf den Geist Christi zurückgeführt, womit natürlich der Logos gemeint ist. Die Stelle lautet bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen 1904. S. 37.): „Da er (Gott) nämlich beschlossen hatte, das Haus Israel zu retten, teilte er und goss vom Geist Christi aus auf die Propheten, welche die Verehrung Gottes und die Geburt Christi verkündeten, indem sie zu allen Zeiten predigten.“ In der Ausgabe bei de Bruyne (Revue Bénédictine 1908, p. 433. 16 ff.): „consolatus enim salvare domum israhel, partitus ergo a spiritu xpisti misit in prophetas qui enarraverunt dei culturam et nativitatem xpisti praedicantes temporibus multis.“

²⁾ K. 5 (ed. Karapet Ter-Mêkêrtschian u. Erwand Ter Minassiantz 2. Aufl. Lpzg. 1908. S. 4). Vgl. Clemens Rom. I Cor. c. 22 (ed. Funk P A. I², 130: „καὶ αὐτὸς (sc. Χριστὸς) διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτως προσκαλεῖται ἡμᾶς.“

³⁾ Ignatius ad. Eph. 18, 2 (ed. Funk P A I², 228 : „ὅς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρῶς.“

weihe dahin beeinflusst werden, dass man den alleswirkenden Logos als das heiligende Prinzip des Wassers betrachtete und dies auch im Weihegebet zum Ausdruck brachte. Was später dem hl. Geiste zugeteilt ward, wurde damals als Wirkung des Logos empfunden auch bei der Taufwasserweihe. Wir wissen ja, dass seit der Auffindung des unter dem Namen Serapions bekannten Euchologions Optatus von Mileve nicht mehr isoliert steht mit seinem Wort „Hic (sc. Christus) est piscis qui in baptisate per invocationem fundalibus undis inseritur.“¹⁾ Diese Auffassung reicht, wie schon bemerkt, in viel frühere Zeit hinauf. Wenn wir besonders das Weihegebet im Euchologion betrachten, so müssen wir sagen: Solche Gebete werden nicht so einfachhin von einem einzelnen nach Belieben verfasst; sie entstehen allmählich aus der liturgischen Praxis, wobei natürlich die theologische Auffassung der Zeit in der Gebetsformel zur Ausprägung gelangt. — Im Eucharistiegebet und in der Formel für die Taufwasserweihe des ägyptischen Euchologions ist nun die Vorstellung deutlich erkennbar, dass der Logos herabkommen soll in Brot und Wein und Taufwasser, wie er herniederstieg in den Leib der Jungfrau oder in die Fluten des Jordan. Diese Vorstellung erscheint für das vierte Jahrhundert sehr altertümlich und P. Drews hat sie mit Recht eine Vorstellung genannt, „die vornizänisch ist und ganz gut ins dritte, ja wohl sogar ins zweite Jahrhundert hinabreichen kann.“²⁾ Dass der Ansatz des zweiten Jahrhunderts der entsprechendere ist, haben die obigen Ausführungen über die Hervorhebung des Logos im zweiten Jahrhundert dargetan. Mindestens das dritte Jahrhuudert anzunehmen, sind wir schon durch die Tatsache gezwungen, dass die Auffassung von der Gegenwart des Logos im Taufwasser im vierten Jahrhundert fast zu gleicher Zeit bei Serapion, Cyrill von Jerusalem und Optatus von Mileve begegnet, in einer Zeit, wo die Geisttheologie in der Liturgie schon zur Geltung gebracht wird, wo also die Parteien vom Logos nur als überkommene liturgische Stücke noch festgehalten werden. Wir dürfen aber ruhig mit der Zeitbestimmung bis

¹⁾ L. III c. 2 (ed. Ziwsa: CSEL 26, 69).

²⁾ Ueber Wobbermins „Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens.“ (Zeitschrift für Kirchengeschichte XX (1899) S. 327.

ins zweite Jahrhundert zurückgehen, denn die Grundlage zu dem in Frage stehenden Gedanken ist bereits in apostolischer Zeit erweisbar. Wenn Paulus Gal. 3, 27 sagt: „Ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε, Χριστὸν ἐνετύσασθε“, so klingt das nach griechischem Sprachgebrauch wie das deutsche: „Die ihr (durch die Taufe) in Christus eingetaucht seid, habt Christus angezogen.“ Paulus denkt dabei nicht an die Leiblichkeit Jesu, sondern an den Geist. Der Geist Gottes ruht aber nach urchristlicher Auffassung (in Anlehnung an das Taufenerlebnis Jesu) in seiner Fülle in Christus. Darum hatte man sich daran gewöhnt, unter Geist Gottes und Geist Christi das gleiche Geistwesen zu verstehen. Ja, man konnte sogar Aeusserungen gebrauchen, worin Geist Gottes, Geist Christi und Christus identisch sind. Rom. 8, 9. 10: „Ὑμεῖς δὲ οὐκ ἐστὲ ἐν σαρκὶ ἀλλὰ ἐν πνεύματι, εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν. εἰ δὲ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. εἰ δὲ Χριστὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν διὰ ἁμαρτίαν, τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην.“ Der Geist konnte eben mit seinem Träger, mit dem er ja zu einer Einheit verbunden wurde, identifiziert werden. Man denke nur an II. Kor. 3, 17 „ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. οὗ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία.“¹⁾ Christus ist „der lebenspendende Geist“ (πνεῦμα ζωοποιούν I Kor. 15, 45). Christi Geist ist es, der die Seele erneuert. Eine an der Via Latina gefundene Grabschrift bringt dies zum Ausdruck in den Worten:

ΙΟΥΛΕΙΑΣ ΕΥΑΡΕΤΑΣ
 ΤΗΣ ΘΕΟΦΙΛΕΣΤΑΤΗΣ
 Η ΟΑΡΞ ΕΝΘΑΔΕ ΚΕΙΤΑΙ
 ΨΥΧΗ ΔΑΙ ΑΝΑΚΑΙΝΙΘΕΙΣΑ
 ΤΩ ΗΝΙ ΧΥ
 ΚΑΙ ΑΓΓΕΛΕΙΚΟΝ ΟΜΑ
 ΛΑΒΟΥΣΑ ΙΟ ΟΥΡΑΝΙΟΝ ΧΥ
 ΒΑΚΕΙΛΕΙΑΝ ΜΕΤΑ ΤΩΝ
 ΑΓΓΕΙΩΝ ΑΝΕΛΗΜΦΘΗ (Taube mit Zweig.*)

¹⁾ Neuestens wollte Holzmeister U. dartun, „dass die Person, von der in II. Kor. 3, 17 die Rede ist, der hl. Geist ist und dass sie nicht mit Christus gleichgesetzt wird, wohl aber, dass sie wesensgleich ist mit den beiden anderen göttlichen Personen“ (Dominus autem spiritus est. Eine exegetische Untersuchung mit einer Uebersicht über die Geschichte der Erklärung dieser Stelle. Innsbruck 1908 S. 96). Allein dieser Erklärungsversuch scheint mir dem Texte

*) Die bezügl. Anm. siehe folg. Seite.

Wenn die Seele hier ἀνακαινισθεῖσα τῷ πνεύματι Χριστοῦ (erneuert durch den Geist Christi)¹⁾ genannt wird, so ist dies dasselbe, als wenn dastünde „erneuert durch Christus.“ Christus und Geist Christi wurden wechselseitig gebraucht.

Es hätte also Paulus statt des Wortes „die ihr in Christus eingetaucht seid, habt Christum angezogen“ auch sagen können „habt den Geist Christi angezogen.“

So muss man wohl auch das Wort im Urchristentum verstanden haben. Es kann doch unmöglich Zufall sein, wenn die syrische Tradition uns bei Afrahat folgende Ausführung aufbewahrt hat: „Erinnert euch dessen, was der Apostel euch gemahnt hat, nämlich: Betrübet nicht den heiligen Geist, mit dem ihr versiegelt seid auf den Tag der Erlösung (Eph. 4, 30). Denn seit der Taufe (a baptismo) haben wir den Geist Christi empfangen; denn in der Stunde, da die Priester den Geist anrufen, öffnet er den Himmel und kommt herab und schwebt über dem Wasser (incubat), und es ziehen ihn an diejenigen, welche getauft werden . . . Wer den Geist Christi in Reinheit bewahrt, über den spricht dieser, wenn er zu Christus kommt, also: der Leib, zu dem ich gekommen bin, und der mich angezogen hat aus dem Wasser der Taufe, hat mich in Heiligkeit bewahrt.“²⁾ Wir sehen, wie in späterer Zeit die Taufe als ein Anziehen des Geistes Christi aufgefasst wird, wobei nichts anderes gemeint ist, als das paulinische Anziehen Christi. Christus selbst wird in seiner Geistnatur im Taufwasser gegenwärtig gedacht, um von da die Menschenseele, die nackt ist, zu umhüllen.

Es könnte uns jetzt nicht mehr wundern, wenn auch in der

und den übrigen paulinischen Aussagen über κύριος und πνεῦμα Χριστοῦ nicht gerecht zu werden.

*) (Zu Seite 78.) Bei De Rossi, Inscriptiones christianae urbis Romae I, p. CXVI. (Vielleicht aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhds.)

¹⁾ Es heisst nicht „dem Geiste Christi hingegeben“ wie C. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie. 1905 S. 233, übersetzt. Die Inschrift bezieht sich auf Tit. 3, 5: „ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου.“

²⁾ Nach der Uebersetzung von G. Bert, Aphrahat's des persischen Weisen Homilien (TU. III. Bd. Heft 3/4; 1888) S. 107 f. Homilie VI § 13. — Nach der Ausgabe von I. Parisot (Graffin, Patrologia Syriaca I (1894) p. 291 ff. Demonstratio VI (de monachis) n. 14.

Stelle Joh. 3, 5: „ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος“ das πνεῦμα vom Geist Christi, von der geistigen Natur Christi verstanden worden wäre. Tatsächlich war dies der Fall. Denn nur unter dieser Voraussetzung ist es verständlich, wenn das Euchologion Serapions in der Weiheformel des Taufwassers sagt: „ἔφιδε γὺν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ ἐπίβλεψον ἐπὶ τὰ ὕδατα ταῦτα καὶ πλήρωσον αὐτὰ πνεύματος ἁγίου. ὁ ἄρρητός σου λόγος ἐν αὐτοῖς γενέσθω καὶ μεταποιησάτω αὐτῶν τὴν ἐνέργειαν καὶ γεννητικὰ αὐτὰ κατασκευασάτω πληρούμενα τῆς σῆς χάριτος.“¹⁾ Vom Logos wird gesagt: „ὁ μονογενῆς σου λόγος . . . ἐν τούτοις (sc. ὕδατιν) κατερχέσθω καὶ ἅγια καὶ πνευματικὰ ποιησάτω.“²⁾ Der Logos soll die Wasser geistig machen. Dies tut er dadurch, dass er sie mit heiligem Geist, seinem Geiste erfüllt. Diese Auffassung, dass Christus aus sich heraus, mit seinem Geiste das Taufwasser heiligt, dass er selbst im Taufwasser gegenwärtig ist, war schon im zweiten Jahrhundert vorhanden. Tertullian sagt in seiner Schrift über die Taufe: „Item aqua de amaritudinis vitio in usum commodae suavitatis Mosei ligno remediatur. Lignum illud erat Christus, venenatae et amarae retro naturae venas in saluberrimas aquas Baptismi scilicet ex sese remediatur. Haec est aqua, quae de comite petra populo defluebat. Si enim petra Christus, sine dubio aqua in Christo Baptismum videmus benedici.“³⁾ Scheinbar widerspricht dem, was Tertullian im gleichen Buch c. 4 zur Darstellung bringt mit den Worten: „Igitur omnes aquae de pristina originis praerogativa sacramentum sanctificationis consequuntur, invocato deo. Supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt.“⁴⁾ Der Widerspruch ist wirklich nur Schein. Denn es ist eben der von Christus gegebene Geist gemeint, wie im Serapion-Euchologion. Die Redeweise ist schon im Johannes-evangelium zur Anwendung gebracht worden. Joh. 7, 37 ff. heisst es: „Am letzten grossen Tage des Festes stand Jesus und rief mit lauter Stimme: Wenn jemand dürstet, der komme zu mir

¹⁾ Kap. XIX (ed. Funk, Didascalia II, 180).

²⁾ Kap. XIX (ed. Funk, Didascalia II, 182).

³⁾ De bapt. c. 9 (ed. Reifferscheid-Wissowa GSEL 20, 208).

⁴⁾ De bapt. c. 4 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 204).

(πρός με) und trinke. Wer an mich glaubt, aus dessen Leibe werden, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers fließen.“ Der Evangelist fügt erklärend bei: „Dieses aber sagte er von dem Geiste, welchen diejenigen empfangen sollten, welche an ihn glaubten. Denn der Geist war noch nicht (gegeben), da Jesus nicht verherrlicht war.“ Um die Hervorhebung der Wirksamkeit des Logos im zweiten Jahrhundert zu verstehen, müsste man sich die ganze Theologie der griechischen Apologeten vergegenwärtigen. Was die nachnizänische Theologie dem hl. Geiste als der dritten göttlichen Person zueignete, das bezog man im zweiten Jahrhundert auf den Logos. Heisst es im vierten Jahrhundert, der *hl. Geist* reinigt die Seele, so heisst es im zweiten Jahrhundert, der *Logos*. „Λούειν δὲ δεῖ μάλιστα μὲν τὴν ψυχὴν καθαρσίῳ λόγῳ“ sagt Klemens von Alexandrien.¹⁾ Nach den vielen sonstigen Zeugnissen, in welchen das zweite Jahrhundert an Stelle des späteren πνεῦμα „λόγος“ bietet, dürfte es nicht zweifelhaft sein, dass auch Joh. 3, 5 damals interpretiert wurde im Sinne von: „Wenn jemand nicht (wieder) geboren wird aus Wasser und dem Geiste Christi (= Logos), so kann er nicht eingehen in das Reich Gottes.“ Bei Klemens von Alexandrien können wir diese Interpretation noch deutlich erkennen, wenn er sagt: „Höre den Erlöser: Ich habe dich wiedergeboren, dich, der du unheilvoll von der Welt zum Tode geboren warst“²⁾ und anderwärts: „(Die neugeborene Menschheit) gebarr der Herr selbst in leiblichen Wehen (αὐτὸς ἐκύησεν ὁ κύριος ὠδίνι σαρκικῇ), er selbst umschlang sie mit Windeln, d. i. mit seinem kostbaren Blute. O heilige Geburt (ὦ τῶν ἁγίων λοχευμάτων), o heilige Windeln! Der Logos ist für das Kind alles, Vater, Mutter, Erzieher, Ernährer.“³⁾ Auch in seinem Schlussgebet zum Pädagog bringt Klemens die Vaterschaft des Logos zum Ausdruck: „Sei gnädig deinen Kindern, Pädagog, Vater, Führer Israels, Sohn und Vater, Beides eins unser Herr! Verleihe uns, den Be-

¹⁾ Paedagog III, IX § 47, 4 (ed. O. Stählin: GCS: Clemens Al. I, 263 s).

²⁾ Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος c. 23 (ed. P. M. Barnard, Cambridge 1897 (Texts and Studies V, 2) p. 18.

³⁾ Paedagog I, VI § 42, 2 (ed. O. Stählin: GCS: Clem. Al. I, 115). — Vgl. ib. I, VI § 49, 3 (ed. O. Stählin: GCS: Clem. Al. I, 119). „εἰ γὰρ ἀνεγεννήθῃμεν εἰς Χριστόν, ὁ ἀναγεννήσας ἡμᾶς ἐκτρέφει τῷ ἰδίῳ γάλακτι, τῷ λόγῳ.“

folgern deiner Gebote, dass wir werden dein vollständiges Ebenbild.“¹⁾

Die Stelle von der Wiedergeburt aus dem Geiste konnte um so leichter auf den Logos bezogen werden, als man den Logos, wie wir bereits dargetan, damals wirklich Geist und hl. Geist nannte. Gerade Klemens gibt dafür noch ein recht deutliches Beispiel: „ὁ κύριος πνεῦμα καὶ λόγος. ἢ τροφή, τούτεστιν [ὁ] κύριος Ἰησοῦς, τούτεστιν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σαρκούμενον, ἀγιαζομένη σὰρξ οὐράνιος.“²⁾

Nachdem man nun schon längst gewohnt war, die Missionstätigkeit als einen Fischfang, die für das Christentum Gewonnenen als Fische zu bezeichnen, was lag da näher, als den im Wasser gegenwärtigen Logos, der dem Wasser zeugende Kraft verleiht, als den Fisch (ἰχθύς, piscis) κατ' ἐξοχήν zu bezeichnen?

Durch Christus geht die Wiedergeburt vor sich, die Umschaffung zur neuen Kreatur (καινή κτίσις II Kor. 5, 17 vgl. Eph. 2, 10). So sehr ist die Wiedergeburt Christi Werk, dass Paulus sagen konnte: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal. 2, 20). Der Christ hat im Taufbade Christus angezogen (Gal. 3, 27); er ist gleichgestaltet (σύμμορφος) dem Bilde des Sohnes Gottes (Rom. 8, 29). Gerade dieser letzte Gedanke kommt in der Weiheformel Serapions zum Ausdruck in den Worten: „μόρφωσον πάντας τοὺς ἀναγεννωμένους τὴν θεϊαν καὶ ἄρρητόν σου μορφήν.“³⁾ Unter ἄρρητος μορφή ist nichts anderes zu verstehen als der vorausgenannte „ὁ ἄρρητός σου λόγος.“ Nach ihm sollen die Täuflinge geformt werden. Was Paulinus von Nola dem hl. Geist zuschreibt in den Worten:

„Sanctus in hunc caelo descendit spiritus amnem,
Caelestique sacras fonte maritat aquas;
Concipit unda deum sanctamque liquoribus almis
Edit ab aeterno semine progeniem.“⁴⁾

das galt ehemals vom Logos. Der Logos, der Geist Christi

¹⁾ Paedagog III, XII § 101, 1 (ed. O. Stählin: GCS: Clemens Al. I, 290 s).

²⁾ Paedagog. I, VI, § 43, 3 (ed. O. Stählin: GCS: Clem. Al. I, 116).

³⁾ K. XIX (ed. Funk, Didascalia II, 182).

⁴⁾ ep. 32, 5 (ed. Hartel: CSEL 29, 279).

ist der geistige Vater der Gläubigen, er ist der Fisch, die Christen sind die Fischlein. Diese urchristliche Auffassung wird prächtig zur Geltung gebracht in der freilich späteren, aber aus früheren Schriften zusammengestellten *Clavis Melitonis*: „*Venter Christi, lavacrum regenerationis, ex quo electos suos per adoptionis gratiam in filios regenerat.*“¹⁾)

Nur hierdurch ist jetzt Tertullian zu verstehen, wenn er sagt „*Sed nos pisciculi secundum ἰχθύον nostrum Jesum Christum in aqua nascimur.*“ Durch Christi Geist und nach seiner Form (secundum), werden wir im Wasser geboren, wir die Fischlein, nach ihm, dem Fisch. Verständlich ist nun auch, wie die Inschrift von Autun sagen kann:

Ἰχθύος οὐρανίου θεῖον γένος ἤτωρι σεμνῷ
Χρηῆσε λαβῶν πηγῆν ἄμβροτον ἐν βροτέοις
Θεοσπεσίων ὑδάτ[ω]ν.

Ob man nun πηγῆν liest oder χάριν oder ζῶην, immer ist Bezug genommen auf die Taufe, welche die Christen zum Geschlechte des himmlischen Fisches macht, dadurch, dass sie die Täuflinge aus Wasser und Christi Geist wiedergebirt. Erklärlich ist ferner, wenn Chromatius Iovinus und Eusebius in einem Brief an Hieronymus von Bonosus als einem „*filius ἰχθύος*“ reden.²⁾)

Zur Bezeichnung Christi als Fisch ist — für das Abendland wenigstens — noch ein weiteres mit der Taufe zusammenhängendes Moment zu berücksichtigen, nämlich die Bezeichnung des Taufbassins mit *piscina*. Dass das Taufbassin nach dem in ihm gegenwärtigen Fisch (*piscis*) Christus „*piscina*“ genannt worden sei, ist eine Vermutung des Optatus von Mileve.³⁾) Tatsächlich liegt die Sache eher umgekehrt. Die Heiden hatten mit dem Wort *piscina* ursprünglich einen Fischteich bezeichnet. Aber schon im ersten christlichen Jahrhundert war das Wort ebenso zur Bezeichnung eines Badebassins in Gebrauch gekommen. Plinius hat uns in der Beschreibung seiner Villa an der Laurentinischen Strasse einen

¹⁾ Pitra, *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata*. Tom. II (1884) p. 11.

²⁾ „Hieronymus ep. 7, 3 (Migne PL 22, 339): „Bonosus, ut scribitis, quasi filius ἰχθύος, id est, piscis, aquosa petit.“

³⁾ L. 3, c. 2 (ed. Ziwsa: CSEL 26, 69).

Beleg dafür aufbewahrt, worin er das Schwimmbad im Freien neben der eigentlichen Badeanlage „calida piscina“ nennt.¹⁾ Aber auch die Badebassins im Innern der Badeanlagen wurden piscina genannt. So sagt Seneca: „Pauper sibi videtur ac sordidus . . . nisi Thasius lapis, quondam rarum in aliquo spectaculum templo, piscinas nostras circumdedit, in quas multa sudatione corpora exsaniata demittimus, nisi aquam argentea epitionia fuderunt.“²⁾ Diese Ausdrucksweise war den lateinisch redenden Christen ganz geläufig. Man denke nur an Tertullian, der von „in balneis piscinae“ redet.³⁾

Dass diese Bezeichnung piscina aus dem heidnischen Sprachgebrauch von den Christen zur Benennung des Taufbassins übernommen wurde, ist durch die bereits angeführte Stelle bei Optatus dargetan. Es fragt sich jetzt nur noch, ob der Uebergang dieser Benennung bereits im 2. Jahrhundert möglich war. Zunächst ist zu sagen, dass die älteste Zeit nach dem Beispiele Johannes des Täufers die Taufe im fließenden Wasser spendete. Tertullian hat daher eine gute geschichtliche Beobachtung gezeigt, wenn er den Apostel Petrus im Tiber taufen lässt.⁴⁾ Im fließenden Wasser zu taufen war die Regel. Noch in mancher späteren Taufordnung klingt dies nach in der Bestimmung, dass das Wasser aus einem Fluss geschöpft sein sollte.⁵⁾ Die Bestimmung der Flusstaufe konnte

¹⁾ Plinius ep. II, 17 (ed. Keil H. Lipsiae 1889 p. 38): „Inde balnei cella frigidaria spatiosa et effusa, cuius in contrariis parietibus duo baptisteria velut eiecta sinuantur, abunde capacia, si mare in proximo cogites. Adiacet unctorium, hypocauston, adiacet propnigeon balinei, mox duae cellae magis elegantes quam sumptuosae: cohaeret calida piscina mirifica, ex qua natantes mare aspiciunt, nec procul sphaeristerium, quod calidissimo soli inclinatio iam die incurrit.“ — Vgl. Epistular. V, 6, 25 (ed. Keil p. 94), wo er in einer anderen Beschreibung den gleichen Sprachgebrauch bietet: „Inde apodyterium balinei laxum et hilare excipit cella frigidaria, in qua baptisterium amplum atque opacum. Si natare latius aut tepidius velis, in area piscina est . . .“ — Dasselbe scheint Seneca im Auge zu haben ep. 56, 2 (ed. Haase F. Lipsiae 1886. Vol. III, 116) „adice nunc eos, qui in piscinam cum ingenti impulsae aquae sono saliunt.“

²⁾ Ep. 86, 6 (= Ep. mor. lib. XIII ep. 1, 6 ed. Haase F. Vol. III, 235).

³⁾ De bapt. c. 5 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 205).

⁴⁾ De bapt. c. 4 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CSEL 20, 204).

⁵⁾ Aegyptische Kirchenordnung Nr. XVI (al. 46) (ed. Funk, Didascalia II, 109): „Ea hora, qua gallus cantabit, primo super aquam orient. Aqua hauriatur in piscinam vel fluat in eam. Et ita sit, si necessitas non est. Si vero continua ac festina necessitas est, utamini aqua, quam invenietis.“ —

aber nicht überall zur Durchführung gebracht werden. Darum hat schon die Didache die Anweisung gegeben: „Wenn du aber kein fließendes Wasser hast, so taufe in anderem Wasser. Wenn du's aber nicht in kaltem kannst, so in warmem. Wenn du aber beides nicht hast, so giesse auf das Haupt dreimal Wasser im Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes.“¹⁾ Nach Justin werden die Täuflinge einfach hingeführt, wo Wasser ist,²⁾ und nach Tertullian macht es für die Wirksamkeit der Taufe keinen Unterschied aus, „ob einer im Meer oder im stehenden Gewässer, im Fluss oder in der Quelle, im See oder in einem Wasserbecken (Badewanne = *alveus*) abgewaschen wird.“³⁾ Nach dieser Auffassung lag es bei der festeren Organisation der Christengemeinden im 2. Jahrhundert durchaus nahe, dass man die zum Gottesdienst ausgesuchten Versammlungsräume im Hause eines reichen Mitchristen auch für die Spendung der Taufe durch Untertauchen zweckentsprechend herrichtete. Dies war um so leichter, als eine ganz bedeutende Anzahl von Privathäusern eigene, den öffentlichen Thermen nachgebildete Badeanlagen besaßen. Die Ausgrabungen in Pompeji haben dies zur Genüge dargetan.⁴⁾ Wenn Tertullian von der Taufe im „*alveus*“ spricht, so hat er sicherlich derartige Vorkommnisse im Auge, und „*alveus*“ war die

In der alten westgotischen Liturgie steht für den Charsamstag die Bestimmung: „*Fons in hoc die, sive in alio tempore quo baptizandum est, non de cisternis, sed de fluminibus implendus est.*“ Siehe *Le liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle* p. M. Férotin. Paris 1904 (*Monumenta ecclesiae liturgica* ed. F. Cabrol et H. Leclercq. Vol. V) p. 217. — So wird auch zu verstehen sein, wenn das „Testament unseres Herrn“ Lib. II c. 8 (ed. Rahmani 1899 p. 127) sagt: „*Hoc autem modo baptizentur, dum accedunt ad aquas, quae debent esse mundae et fluentes.*“ Anton Baumstark fand (Römische Quartalschrift 1900 S. 42) einen unausgeglichenen Gegensatz und Widerspruch darin, dass das Testament S. 23 ein βαπτιστήριον im Vorhofe der Kirche in Aussicht genommen, S. 127 aber die Verordnung gebe, die Taufe im fließenden Wasser zu spenden, das in einem Annexbau der Kirche unmöglich zu beschaffen gewesen sei. Durch die angeführten Paralleltexte scheint mir der angenommene Gegensatz völlig behoben.

¹⁾ Kap. VII, 1—3 (ed. Funk PA I², 18).

²⁾ Apol. I, 61: „Ἐπειτα ἄγονται ὑφ' ἡμῶν, ἐνθα ὕδωρ ἐστί.“

³⁾ De baptismo c. 4 (ed. Reifferscheid-Wissowa: CEEL 20, 204).

⁴⁾ Vgl. Aug. Mau, Pompeji in Leben und Kunst. 2. Aufl. Leipzig 1908 S. 275; 310; 321 f.; 365 f.; 374; 378 f.; 383; 387; 508.

gemauerte Wanne in den Badeanlagen. Sollte da nicht eine geschichtliche Ueberlieferung zugrunde liegen, wenn die sog. Acta S. S. Pudentianae et Praxedis für die Zeit Pius I. (142?—157?) die folgende Erzählung bieten: „Eodem tempore virgo domini Praxedis accepta potestate rogavit beatum Pium episcopum, ut thermas Novati, quae iam tunc in usu non erant, ecclesiam consecraret: quia aedificium magnum in iisdem et spatiosum esse videbatur. Quod et placuit sancto Pio episcopo: thermasque Novati dedicavit ecclesiam, sub nomine beatae virginis Potentianae (in vico Patricius. Dedicavit autem et aliam sub nomine sanctae virginis Praxedis) infra urbem Romam; in vico qui appellatur Lateranus: ubi constituit et titulum Romanum: in quo loco consecravit baptisterium sub die IV Idus Maji.“¹⁾ Die Privatbadeanlagen, besonders das Frigidarium, waren die natürlichsten Baptisterien. Zudem hiess das Frigidarium schon im ersten Jahrhundert βαπτιστήριον;²⁾ also dasselbe Stammwort liegt dem heidnischen Bad und dem christlichen Sakrament der Taufe (βάπτισμα) zu Grunde. Da nun βαπτιστήριον nach Sidonius geradezu identisch mit piscina gewesen zu sein scheint,³⁾ so ist es

¹⁾ Acta SS. Mai IV. Bd., 299. — In den späteren Ausgaben des Liber pontificalis findet sich — wohl aus diesen Akten entnommen — die Notiz für den Pontifikat Pius I: „Hic ex rogatu beate Praxedis dedicavit aecclesiam thermas Novati in vico Patricii in honore sororis sue sanctae Potentianae, ubi et multa dona obtulit; ubi sepius sacrificium domino offerens ministrabat. Immo et fontem baptismi construi fecit et manu sua benedixit et consecravit: et multos venientes ad fidem baptizavit in nomine trinitatis.“ Siehe Liber pontificalis ed. Mommsen (Monumenta Germaniae hist.: Gestorum pontif. Rom. I (1898) p. 14). — ed. L. Duchesne I, 132.

²⁾ Plinius ep. L. II, 17, 11; L. V, 6, 25 (ed. Keil p. 38; p. 94). Dass überhaupt jedes Tauchbad, auch das im Freien gelegene, baptisterium genannt wurde, scheint aus folgender Ausführung des Hieronymus hervorzugehen: In Isai. 66, 17 (Migne PL 24, 665 f.): „Praeceperat autem per Moysen deus, ut si quis praevenus fuisset in peccato, vaccae rufae aspersus cinere et aliis expiationis modis per sacrificia et victimas rediret ad templum. quod illi negligentes, in locis deliciarum et voluptatum, hoc est in hortis amoenissimis vel baptisteria extruebant, vel piscinas ad areolas irrigandas: adulteria et omnem libidinum turpitudinem, simplicibus aquis abluere se putantes, quibus rectissime illud aptabitur: Et noctem flumine purgant.“

³⁾ Sidonius Apollinaris L. II, 2, 8 (ed. Mohr Lipsiae 1895 p. 32): „huic basilicae appendix piscina forinsecus seu, si graecari mavis, baptisterium ab oriente conecitur.“ — L. II. ep. 2, 5 (ed. Mohr p. 31): „Hinc frigidaria dilatatur, quae piscinas publicis operibus exstructas non impu-

klar, dass man auch dem christlichen Taufbassin den Namen *piscina* gab. In dem Taufunterricht musste diese Bezeichnung schon deswegen naheliegen, weil der Teich Bethesda als Vorbild der Taufe verwertet wurde, die griechische Benennung dieses Teiches (κολυμβηθρα) aber schon in der ältesten lateinischen Uebersetzung mit *piscina Bethsaida* wiedergegeben war.¹⁾ Nehmen wir dazu die sicher begründete Möglichkeit, dass die zu einem Taufbassin verwendeten Frigidarien an den Wänden mit Fischen bemalt waren wie das Frigidarium in der pompeianischen Villa des Diomedes²⁾, so war es auch von hier aus nur natürlich, dass man den durch die Epiklese in die *piscina* herabgerufenen Logos als *piscis* bezeichnete. Doch ist dies, wie gesagt, zunächst nur für das lateinisch sprechende Abendland ins Auge zu fassen.

§ 9.

„Der Fisch von der Quelle“ in der Aberkiosinschrift.

Wie ist es nun zu verstehen, wenn die Aberkiosinschrift also sagt:

καὶ παρέθηκε τροφήν πάντη ΙΧΘΥΝ ἀπὸ πηγῆς
 πανμεγέθη, καθαρὸν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἄγνή·
 καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθαι διὰ παντός.

Was bedeutet der „Fisch von der Quelle?“ Der letzte Kommentator P. Antonio Rocchi äussert sich also: „Giustamente poi designò la natura divina coll' ἀπὸ πηγῆς cioè dal D. Padre, fonte e principio delle altre divine persone. Ricordo che Sinesio di Tolemaide (Sec. IV—V) chiama Dio παγά (doricam. per πηγῆ) παγῶν, ἀρχῶν ἀρχά, *Fonte delle fonti, principio dei principî*, quali sono infine le altre due ipostasi, il Figlio e lo Spirito Santo, che costituiscono col Padre l'unità dell'essenza divina con la trinità delle persone; onde quegli altrove disse: Μία παγά, μία ῥίζα, τριφανῆς ἔλλαμψε μορφά: *Unica fonte, unica radice splendè sotto trina forma*, o persona. (Synesii ep. Ptolem. opp. Hym. III, p. 171 — hymn. II, p. 25. M. Patr. gr. t. LXVI.) E meglio a proposito leggiamo nei

denter aemularetur.“ — Calida piscina nannte man das Warmbad zur Unterscheidung.

¹⁾ Tertullian, de bapt. c. 5 (ed. Reiferscheid-Wissawa: CSEL 20, 205).

²⁾ Aug. Mau, a. a. O. S. 378. Weiteres siehe unten im II. Teil gelegentlich der Fischdarstellungen in den Baptisterien.

versi sibillini da cui potè apprendere Abercio la frase (formando oggetto di erudizione a Giustino, a Teofilo Antiocheno, ad Atenagora in questi tempi): Ἐκ δὲ μιῆς πηγῆς ἄρτου κόρος ἔσεται ἀνδρῶν (Pitra, De pisc. alleg. op. cit. n. 70): *Dall'unica fonte avranno gli uomini abbondanza di pane.* Con che si allude alla prodigiosa fecondità del pane eucaristico.“¹⁾

Dagegen ist zu sagen: Aus dem angeführten Sibyllenvers — es ist VI, 15 — kann die Bezeichnung ἀπὸ πηγῆς schon deswegen nicht stammen, weil sie dort gar nicht steht. Hätte Rocchi, anstatt Pitra einfach nachzuschreiben, die Ausgabe von I. Geffcken nachgeschlagen, so würde er dort²⁾ den Vers in folgendem Wortlaut gefunden haben:

„ἔκ δὲ μιῆς πηγῆς ἄρτου κόρος ἔσεται ἀνδρῶν.“

„Aus einem Ranzen wird Brotes Sättigung unter den Menschen sein.“ So ist die älteste Ueberlieferung bei Laktantius, der neben dieser Zitation noch bestätigend ausführt (Div. inst. IV, 15. 16): „at illi quinque panes et duos pisces in pera se habere dixerunt.“

Die Anführung von Synesius von Ptolemais ist ebenfalls eine äusserst unglückliche zu nennen. An und für sich unterliegt es schon Bedenken, einen Schriftsteller aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts ohne nähere Begründung für den Sprachgebrauch des 2. Jahrhunderts zu zitieren. Dann ist es hier doppelt bedenklich, als die angeführten Hymnen in einer Zeit geschrieben sind, da Synesius noch nicht einmal Christ war, sodass die angeführte Bezeichnung Gottes παρὰ παγῶν, ἀρχῶν ἀρχά nicht die Darstellung des Trinitätsgeheimnisses, sondern wohl nur eine in der platonischen

¹⁾ L'epitafio di S. Abercio vescovo di Gerapoli in Frigia. Dissertazione letta in parte alla Pontificia Accademia Romana di Archeologia il 21 dic. 1905 (Dissertationi della Pontificia Accademia Romana di archeologia Serie II. Tomo IX Roma 1907 p. 308). — Aehnlich schrieb Goffredo Zaccherini, dessen Arbeit mit der Rocchi's im Jahre 1896 von der Pontificia Accademia Romana di archeologia preisgekrönt wurde: „si può dir benissimo della Vergine Immacolata tache prese l'IXΘΥΝ dalla celeste fonte, cioè concepì nel suo seno virginale Gesù Cristo prendendolo dalla fonte della Divinità la SS. Triade, ovvero dal fonte della celeste grazia. La πηγῆς di Abercio poi si può intendere per la fonte inesauribile della misericordia divina, da cui sgorga ogni grazia e molto più la *grazia* per essenza, cioè il Verbo umanato, l'ΙΧΘΥΣ grande e puro.“ L'iscrizione di Abercio (Bessarione Anno II. Vol. III, Roma 1897/98 p. 95).

²⁾ Oracula Sibyllina: GCS (1902) p. 131.

Philosophie geläufige Formel bedeuten. Dass Gott als $\pi\eta\gamma\gamma\eta$ im 2. Jahrhundert auch in christlichen Kreisen bezeichnet worden sein mag, lässt sich nicht leugnen; wenn es aber geschah, dann nannte man ihn nicht $\pi\eta\gamma\gamma\eta$ schlechthin, sondern $\pi\eta\gamma\gamma\eta$ mit einem Beisatz, z. B. „Quelle alles Guten“ oder ähnlich.

Th. Zahn meinte: „Die Quelle, aus welcher er (sc. Christus, der Fisch) kommt, kann nur das ursprüngliche Element sein, in welchem Christus lebte, ehe er Mensch wurde, mag dabei an die überirdische Welt überhaupt, oder an Gott als den ewigjungen Urquell alles Lebens, oder insbesondere an den hl. Geist als die Quelle des menschlich irdischen Lebens Jesu gedacht sein.“¹⁾ A. Harnack hat entgegnet: „Aber die Bezeichnung $\pi\eta\gamma\gamma\eta$ für den hl. Geist ist nicht gemeinchristlich; Zahn hat sie auch nicht zu belegen vermocht. Man kann einwenden, das Urelement des Fisches konnte nicht anders bezeichnet werden; immerhin befremdet ein Ausdruck, den wir in erster Linie als gnostischen resp. auch judenchristlichen kennen.“²⁾ Die Einwendung Harnacks ist nicht durchschlagend. Abgesehen davon, dass die von Harnack berücksichtigte Stelle in den gnostischen Thomasakten in der neuen Rezension von M. Bonnet gar keine Stelle mehr hat,³⁾ ist zu bedenken, dass die Bezeichnung des hl. Geistes als Quelle auch im kirchlichen Christentum nahe genug gelegen war. Der Geist wurde ja mit dem Wasser verglichen, er war das lebendige Wasser: Die Fülle des Geistes konnte da nicht besser sinnbildlich aufgefasst werden als unter dem Bild der Quelle. Wenn das Hebräerevangelium nach dem Zeugnis des Hieronymus bei der Darstellung der Taufe Jesu die Worte bot: „Factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum“⁴⁾, so ist das nicht spezifisch judenchristliche, sondern gemeinsame urchristliche Auffassung. Was gegen die Annahme von Th. Zahn spricht, ist die sonst in der Grabschrift herr-

¹⁾ Avercius Marcellus von Hieropolis (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur V. Bd. Erlangen und Leipzig 1893) S. 81.

²⁾ Zur Aberciusinschrift S. 15.

³⁾ Acta Thomae c. 52 (al. 49) ed. M. Bonnet. Lips. 1903 p. 168.

⁴⁾ E. Preuschen, Antilegomena. Die Reste der ausserkanonischen Evangelien und urchristlichen Ueberlieferungen. 2. Aufl. Giessen 1905. S. 4.

schende allegorische Ausdrucksweise, das Wort *παρθένος ἀγνή*, welches im 2. Jahrhundert seine ganz bestimmte Bedeutung hat, die Bezeichnung der Taufe als *πηγή*, wozu *ἰχθύς* viel besser passt, als zu *πνεῦμα* = *πηγή*, vielleicht auch der Umstand, dass im 2. Jahrhundert die Menschwerdung Jesu auf die Tätigkeit des Logos zurückgeführt wurde.¹⁾

Zur Erläuterung des Wortes *ἀπὸ πηγῆς* führte de Rossi aus: „Abercio loquendi de virgine, quae cepit IXΘΥΝ ΑΠΟ ΠΗΓΗΣ edendum ministerio (sic) fidei, mirum in modum concinit nescio quis Byzantinus aetatis serioris, quem paene ignotum I. B. Pitra evocavit e tenebris. Is multa compilavit e libris Sibyllinis et loquens de Maria virgine usus est verbis saporis arcani, quae I. B. Pitrae iure visa sunt „sonare aliquid metricum“, et vetere scilicet carmine excerpta et consuta. Πηγὴ ὕδατος πηγὴν πνεύματος ἀνέλαβε, ἓνα μόνον ΙΧΘΥΝ ἔχουσα, τῇ τῆς θεότητος ἀγκίστρω λαμβανόμενον, τὸν πάντα κόσμον, ὡς ἐν θαλάσῃ διαγιγόμενον ἰδίᾳ σαρκὶ τρέφοντα. (Fons aquae fontem spiritus suscepit unum et solum ΙΧΘΥΝ habens captum hamo divinitatis, qui mundum universum velut in pelago versantem propria carne nutrit). Ipsa Maria virgo ab anonymo Byzantino dicitur ΠΗΓΗ (fons): ea appellatione celeberrima erat Constantinopoli aedes et imago Virginis. Lusus verborum: fons aquae suscepit fontem spiritus mihi parum sapit antiquitatem, cetera eundem sensum referunt, quem expressit Abercius v. v. 11--16.“²⁾ Wörtlich so auch Wilpert.³⁾ Zur Erklärung des Ausdrucks „Fisch von der Quelle“ trägt ein so später Schriftsteller nichts bei,⁴⁾ solange der Beweis nicht erbracht werden

¹⁾ Näheres siehe weiter unten.

²⁾ *Inscriptiones christianae urbis Romae II*, 1 Romae 1888 p. XXIII.

³⁾ *Principienfragen der christlichen Archäologie* Freiburg i. B. 1889 S. 59 f.

⁴⁾ Eine kritische Uebersetzung dieser ursprünglich gnostischen Darstellung der Geburt Christi bei H. Usener, das Weihnachtsfest. Bonn 1889 S. 33 ff. Der griechischen Text nach Wirth, *Aus orientalischen Chroniken* S. 143 ff. bei A. Harnack. *Zur Aberciusinschrift*. Lpzg. 1895 S. 18 f.

Nach Bratke Ed., *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sassaniden*: TU NF IV, 3a (1899) p. 12, 7 ff. lautet der kritisch gesichtete Text: „Ἀνέζησε καὶ οὐκέτι λέγεται Ἦρα ἀλλ' Οὐρανία. Μέγας γὰρ Ἥλιος ἐφίλησεν αὐτήν. αἱ δὲ θήλειαι πρὸς τοὺς ἀνδρας ἔλεγον δῆθεν τὸ πρᾶγμα εὐτελέζουσαι· Πηγὴ ἐστὶν ἢ φιληθεῖσα μὴ γὰρ Ἦρα; τέκτονα ἐμνηστεύσατο. καὶ λέγουσιν οἱ ἀνδρες· Ὅτι μὲν Πηγὴ δικαίως εἴρηται, ἀποδεχόμεθα· Μυρία δὲ αὐτῆς τοῦνομα, ἥτις ἐν μήτρᾳ ὡς ἐν πελάγει μυριαγωγὸν ὀλακάδα

kann, dass Maria schon im 2. Jahrhundert als *πηγή* bezeichnet worden ist. Eine derartige Benennung ist aber in der Literatur des zweiten Jahrhunderts nicht zu belegen.

Aus späterer Zeit konnte Usener mehrere Stellen nachweisen, in denen Maria *πηγή* genannt wird.¹⁾ So in einem unter dem Namen Gregors des Wundertäters erhaltenen armenischen Panegyricus sermo in sanctam dei genitricem et semper virginem Mariam, wo unter einer ganzen Reihe von Anrufungen auch vorkommt: „*Maria, virtus mundi, virtus Entis et mater Christi. Maria, Dei liber, templum et fons.*“²⁾ Die Homilie ist aber dem Thaumaturgos abzusprechen³⁾ und fällt später als das dritte Jahrhundert. Dasselbe gilt von einer gleichfalls unter des Gregorios Namen gehenden Homilia II in adnunt., worin von Maria gesagt wird: „*αὕτη πηγή ἀέναος, ἐν ἣ τὸ ζῶν ὕδωρ ἔβλυσε τὴν ἔνσαρκον τοῦ κυρίου παρουσίαν.*“⁴⁾ Andere Stellen des vierten Jahrhunderts oder noch späterer Zeit nennen Maria wohl *πηγή ἀθανασίας* oder sagen von ihr, dass sie geworden sei *ταῖς ἀνθρώποις πηγή πνεύματος αἰωνίου καὶ ἀφθαρσίας ἀνάτολή,*⁵⁾ aber immer ist *πηγή* mit einer Apposition versehen. *Πηγή* absolut wird im patristischen Zeitalter nicht als Name Mariens gebraucht. Auch Bratke, der sich gelegentlich seiner Studie über „das sog. Religionsgespräch am Hof der Sassaniden“ eingehender mit der Bezeichnung *πηγή* beschäftigte, vermochte *πηγή* als Name Mariens vor dem vierten Jahrhundert (Ephräm) nicht zu belegen.⁶⁾ Heute ist allerdings im Orient das Bild Mariens als der Zoodochos Pigi, d. h. der lebenspendenden oder — nehmenden Quelle eine der beliebtesten Mariendarstellungen geworden. Eine grosse Zahl von Klöstern tragen den

φέρει· εἰ δὲ καὶ Πηγή αὕτη, οὕτω νοεῖσθω· πηγή γάρ ὕδατος πηγὴν πνεύματος ἀεναίξει, ἓνα μόνον ἰχθὺν ἔχουσα τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ λαμβανόμενον, τὸν πάντα κόσμον ὡς ἐν θαλάσῃ διακινούμενον ἰδίᾳ σάρκι τρέφων.“

¹⁾ Usener H. A. a. O. S. 34 A. 18.

²⁾ Pitra Analecta sacra IV (1883) p. 407.

³⁾ O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur II. Bd. Freiburg i. B. 1903 S. 285. — A. Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius II. Lpzg. 1904 S. 101.

⁴⁾ Migne PG 10, 1160.

⁵⁾ Ephraem. Bei Usener a. a. O. S. 34.

⁶⁾ TU. NF IV, 3a (1899) p. S. 183.

Namen der Zoodochos Pigi. Der eigentliche Ausgangspunkt für das am Freitag nach Ostern gefeierte Fest der Zoodochos Pigi scheint das Kloster Balukli bei Konstantinopel, das eigentliche Kloster „der Quelle“ gewesen zu sein. Gegründet wurde es unter Justinian. Ob auch die Bezeichnung des Klosters als *πηγή* in die gleiche Zeit zurückreicht, ist bis jetzt noch nicht sicher.¹⁾ Jedenfalls dürfen wir eine heute geläufige Bezeichnung nicht ohne Beweis auch für das zweite Jahrhundert voraussetzen.

In der Aberkiosinschrift kann unter dem *ἰχθύς ἀπὸ πηγῆς* die Geburt aus Maria auch deswegen nicht gemeint sein, weil sich dann — wenigstens für die, welche unter *παρθένος ἀγνή* Maria verstehen wollen — die nach Satzkonstruktion und Gedankengang unannehmbare Merkwürdigkeit ergäbe, dass das, was mit den Worten *ὃν ἐδράξατο παρθένος ἀγνή* offenbar als etwas Neues hervorgehoben werden will, bereits im vorausgehenden Vers gemeint wäre.

Dieterich suchte die Lösung darin, dass er den *ἰχθύς ἀπὸ πηγῆς* als den kultisch reinen Fisch verstand, welchen im Kult der Magna Mater nur der Priester essen durfte, und der von einer reinen Jungfrau gefangen sein musste.²⁾ Ausser sonstigen Schwierigkeiten scheidet diese Annahme schon an dem Hauptumstand, dass der *ἰχθύς* den *φίλοις* d. h. den Kultgenossen gereicht wird, nicht etwa bloss dem Priester, und gerade im Dienste der syrischen Göttin war es den *φίλοις*, den Kultgenossen verboten, von den heiligen Fischen zu essen. Zu deutlich bringt dies Lucian zum Ausdruck, wenn er auch selbst mit dem Erklärungsversuch der Fischenthaltung nicht einverstanden ist. Seine Worte lauten:

„Ἰχθύας χρῆμα ἱρὸν νομίζουσι καὶ οὐκοῦτε ἰχθύων ψάβουσι, . . . τὰ δὲ γινόμενα δοκέει αὐτοῖσι ποιέεσθαι Δερκετοῦς . . . εἴνεκα . . . ὅτι Δερκετῶ μορφὴν ἰχθύος ἔχει . . . Δερκετοῦς δὲ τὸ ἱρὸν ἔμμεναι οὐδαμὰ πείθομαι, ἐπεὶ καὶ παρ' Αἰγυπτίων ἐνίσουσιν ἰχθύας οὐ σιτέονται, καὶ τὰδε οὐ Δερκετοῖ χαρίζονται.“³⁾

¹⁾ Eine kurze Orientierung bietet Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Darstellung Mariä als Zoodochos Pigi (Byzantinische Zeitschrift XVIII (1909) S. 183—185).

²⁾ Die Grabschrift des Aberkios. Leipzig 1896 S. 40 f.

³⁾ Περὶ τῆς Συρίας Θεοῦ c. 14 (ed. Jacobitz: Luciani Samosatensis opera. Vol. III. Lipsiae 1887. p. 346). Vgl. auch unten „Der Fisch als heilige Speise und als eucharistisches Symbol.“

Auf die oben berührte Stelle aus dem anonymen Byzantiner legt A. Harnack grosses Gewicht. Er möchte sie mit Bratke auf die verlorene „Christliche Geschichte“ des Philippus Sidetes (ca. 400) zurückführen, ja sie sogar als eine von diesem Schriftsteller vorgefundene Legende noch höher hinaufdatieren.¹⁾ Er hebt sodann als wichtigen Umstand hervor, dass die Bezeichnung „πηγή“ für die Magna Mater sich auch bei Julian findet,²⁾ und verweist darauf, „dass in vielen gnostischen Systemen der hl. Geist weiblich gedacht ist und als Quelle alles Lebens, als *Mutter*, ja als die jungfräuliche Mutter.“³⁾ Die nach ihm vermutlich aus Philippus Sidetes stammende Erzählung und die Inschrift vergleichend kommt er dann zu folgendem Schluss: Es „folgt in beiden Stücken, und fast wörtlich gleichlautend, der Ἰχθύς ἀπὸ Πηγῆς (geboren von der heiligen Παρθένος resp. der Ἑρα νύμφη) als τροφή. Hier wie dort ist die Erwähnung desselben im höchsten Grade überraschend; denn jede Vorbereitung fehlt. Die πηγή der Inschrift tritt dabei in ein helles Licht: denn in der „Geschichte“ ist sie eine Person, identisch mit der Οὐρανία, der Ἑρα; also — so darf man vielleicht vermuten — auch auf der Inschrift ist Πηγή zu verstehen und zwar als identisch mit der in der folgenden Zeile genannten Παρθένος ἀγνή — der „jungfräulichen Mutter“, dem „jungfräulichen Geiste“, aus dem der obere Christus stammt, „der wahren himmlischen Maria.“⁴⁾

Dagegen erhebt sich eine ziemliche Zahl von Bedenken: Zuerst erscheint es gewagt, den anonymen Byzantiner so hoch hinaufzudatieren. Die Entlehnung der Geschichte aus Philippus Sidetes ist zu ungewiss. Wenn Julian die Magna Mater πηγή nennt, so geschieht dies nicht absolut, sondern im Sinne von πηγή τῶν δημιουργικῶν θεῶν was dasselbe bedeutet wie μήτηρ τῶν θεῶν. Was die Betonung der gnostischen Geistbenennung als πνεῦμα παρθενικόν betrifft, so ist das richtig, aber nie begegnet meines Wissens die Bezeichnung des Geistes als παρθένος ἀγνή. Die Härte der Identifikation von πηγή und παρθένος hat übrigens Harnack selbst emp-

¹⁾ Zur Aberciusinschrift S. 17 f.

²⁾ Zur Aberciusinschrift S. 15 A. 1; S. 23 A. 2.

³⁾ Zur Aberciusinschrift S. 15 A. 1.

⁴⁾ Zur Aberciusinschrift S. 21.

funden, sonst hätte er nicht geschrieben „so darf man vielleicht vermuten.“

Den häretischen Charakter der Aberkiosinschrift würde ich ohne weiteres zugeben, wenn der $\iota\chi\theta\upsilon\varsigma \acute{\alpha}\pi\omicron \pi\eta\gamma\gamma\eta\varsigma$ der Inschrift aus der Vorstellung hervorgegangen wäre, welche uns Ignatius a Jesu kundgibt mit den Worten: „ipsam (sc. Mariam) concepisse ex aqua quam bibit ex aliquo fonte, ex quo iusserat illi Deus ut biberet.“¹⁾ Allein dass diese mandäische Tradition bis ins 2. Jahrhundert hinaufreiche, lässt sich nicht erhärten. Vielleicht ist die Legende entstanden aus dem Glauben, den das Volk um die Wende des 3. Jahrhunderts — vielleicht auch schon früher — mit der Eliseusquelle bei Jericho verband, und den das Itinerarium Burdigalense also zum Ausdruck bringt: „A civitate passos mille quingentos est ibi fons Helisei prophetae. Antea si qua mulier ex ipsa aqua bibebat, non faciebat natos. Ad latum est vas fictile. Helyseo misit in eo sales et venit et stetit super fontem et dixit: „Haec dicit dominus: sanavi aquas has“; ex eo si qua mulier inde biberit, filios faciet.“²⁾ Es ist möglich, dass der Glaube an Quellen, welche Fruchtbarkeit verleihen, auch sonst in Palästina verbreitet war, und dass man damit die Jungfräulichkeit Mariens bei der Empfängnis Christi volkstümlich erklären wollte. Im 2. Jahrhundert ist aber derartiges nicht erweisbar. Das Protevangelium des Jakobus um die Mitte des zweiten Jahrhunderts sagt nur: „Und sie (Maria) nahm den Krug und ging hinaus, Wasser zu schöpfen, und siehe, eine Stimme sprach: Sei gegrüsst, du Begnadigte, der Herr sei mit dir, du Gebenedeite unter den Weibern. Und sie blickte zur Rechten und zur Linken, woher diese Stimme (komme), und voll Zitterns ging sie fort in ihr Haus und stellte den Krug hin . . .“³⁾ Jetzt erst im Hause erfolgt die Verkündigung. Die spätere Tradition von dem *concepisse ex aqua* hat hier also keinen Halt. Die morgenländisch-syrische Tradition des 4. Jahrhunderts kennt die Empfängnis durch das Ohr der Jung-

¹⁾ Siehe Brandt Mandäische Religion. S. 67.

²⁾ ed. P. Geyer: CSEL 39, 24.

³⁾ K. 11, 1: Ausgabe von A. Meyer bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen u. Leipzig. 1904, S. 58. Zur bildlichen Darstellung dieser Legende vgl. den Sarkophag der Adelfia aus der Katakombe S. Giovanni in Syrakus. Abbildung bei Jos. Führer und Viktor Schultze, Die altchrist-

frau,¹⁾ auch hier kann also noch nichts von der Empfängnis aus der Quelle bekannt gewesen sein. Die Erklärung des *ἐχθὺς ἀπὸ πηγῆς* muss daher auf anderem Wege versucht werden.

Πηγῆ hiess im zweiten Jahrhundert schon die Taufe. So sagt das aus der Apologetenzeit stammende achte Buch der Sibylle von dem kommenden Erlöser: „Und dann von den Toten heimkehrend, wird er zum Lichte kommen, indem er zuerst den Berufenen der Auferstehung Anfang zeigt, in der unsterblichen Quelle Wassern abwaschend (*ἀθανάτου πηγῆς ἀπολουσάμενός ὑδάτεσσιν*) die früheren Uebeltaten, damit sie, von obenher geboren, nicht mehr dienen den ruchlosen Sitten der Welt.“²⁾ Der Physiologus gibt die Aufforderung zur Taufe mit den Worten: „*βάπτισαι τρις ἐν τῇ ἀενάῳ πηγῇ τῆς μετανοίας.*“³⁾ Eine Stelle aus dem Gnostiker Justin zeigt, dass das Wort Jesu (Joh. 4, 14) von dem Wasser, das in den Gläubigen zum Wasserquell wird, der hinübersprudelt ins ewige Leben, auf die Taufe bezogen wurde⁴⁾ und dem Taufbade den Namen *πηγῆ* brachte. Zu dieser Taufbezeichnung mag auch

lichen Grabstätten Siziliens. Berlin 1907. Tafel 4; dazu S. 314. Siehe auch de Waal in *Röm. Quartalschr.* 1887 S. 391—393. Ueber andere diesbezügliche Darstellungen vgl. Cabrol F., *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie chrétienne* tome I, 2, 2261 fig. 762; I, 2, 2262 fig. 766. — Die Quelle, wo Maria Wasser holte, wurde hinfort als denkwürdiger Ort von den Pilgern besucht. Petrus diaconus (1137) schreibt in seinem *Liber de locis sanctis* (ed. P. Geyer: CSEL 39, 112): „*Foris autem castellum fons est, unde aquam sumebat Maria.*“

¹⁾ Ephräm: Hymnus auf Maria XI, 6 (ed. Lamy. *Sancti Ephraem Syri hymni et sermones* II (1886) p. 570): „*Ingressus est per aurem et secreto uterum inhabitavit.*“ — Vgl. Hymni de ecclesia et virginitate: Hymnus XXIII, 4 ed. Lamy. Tom. IV (1902) p. 568: „*Maria in Nazareth, terra sitiente, Dominum eoncepit ex auditu.*“ — Noch deutlicher Isaak von Antiochien: „*Nisi (Christus) deus erat, cur a patre missus est? Sed nisi homo erat, cur Maria necessaria erat. Nisi deus erat, quomodo per aurem intrare potuit? Sed nisi homo erat, quomodo venter eum peperit? Nisi deus erat, quomodo matris virginitatem in partu servare potuit? Sed nisi homo erat, cur non eodem modo exiit, quo intraverat. Per aurem enim spiritus intravit et e ventre caro egressa est.*“ S. Isaaci Antioch. *opera omnia* ed. Bickell. Gissae I (1873) p. 60.

²⁾ VIII, 313—317 (ed. I. Geffcken: GCS: Orac. Sib. p. 162).

³⁾ Kap. 6. Bei Fr. Lauchert, *Geschichte des Physiologus*, Strassburg 1889.

⁴⁾ Hippolyt, *Philosophumena* V, 27 (ed. Cruice. Paris 1860 p. 239): *καὶ πίνει ἀπὸ τοῦ ζῶντος ὕδατος, ὅπερ ἐστὶ λουτρὸν αὐτοῖς. ὡς νομίζουσι, πηγῇ ζῶντος ὕδατος ἀλλομένου.*“

Jer. 2, 12 f. mitgewirkt haben. Es ist nämlich zu beachten, dass das Wort „ἐμὲ ἐγκατέλιπον πηγὴν ὕδατος ζωῆς“ bereits im Barnabasbrief auf die Verwerfung der Taufe durch die Juden bezogen wurde.¹⁾ Ein weiterer Grund, die Taufe Quelle zu nennen, war sicherlich auch darin gegeben, dass nach urkirchlicher Tradition die Taufe in lebendigem, fließendem Wasser gespendet werden sollte²⁾ und dementsprechend nicht selten wirkliche Quellen als Taufstätten Verwendung fanden. Nach den noch aus der Zeit vor 180 stammenden klementinischen Homilien soll Petrus in Quellen getauft haben.³⁾ Die Praxis ist auch anderwärts bezeugt.⁴⁾ Wie geläufig sie in der ältesten Zeit sein musste, dafür zeugt der Umstand, dass man auch die Taufstätte des Täufers Johannes auf eine Quelle bei Aenon am Jordan lokalisierte⁵⁾, dass man in Palästina die Quellen zeigte, wo Christus seine Apostel⁶⁾, und Philippus den Kämmerer der Königin Kaudake⁷⁾ getauft haben sollte.

Wenn nun *πηγή* im zweiten Jahrhundert Bezeichnung für die Taufe geworden war, so dürfen wir diese Bedeutung auch in der

¹⁾ Ps.-Barnabas, c. XI, 1. 2 (ed. Funk PA I^o, 72).

²⁾ Didache c. 7 (ed. Funk PA I^o, 18).

³⁾ Homilia XI, 36 (Migne PG 2, 301).

⁴⁾ Homilia XI, 19 (Migne PG 2, 256). — Victor I ad Theophil. Al., ep. I, 1 (Migne PG 5, 1485). — Klem. Recognitionum lib. IV, 32 (Migne PG 1, 1329): diluantur peccata vestra per aquam fontis, aut fluminis, aut etiam maris, invocato super vos trino beatitudinis nomine.“

⁵⁾ Peregrinatio Eucheriae c. 15, 2 (ed. P. Geyer: CSEL 39, 57). — Die in der lateinischen Kirchensprache geläufige Bezeichnung fons für Taufbecken ist auf die altchristliche Bestimmung zurückzuführen, in lebendigem Wasser zu taufen d. h. wenigstens Quellwasser in das Becken zu gießen.

⁶⁾ Theodosius (ca. 530), De situ terrae sanctae c. 2 (ed. P. Geyer: CSEL 39, 138): „De Magdale usque ad septem fontes, ubi dominus Christus baptizavit apostolos, milia II.“

⁷⁾ Itinerarium Burdigalense (a. 333) (ed. P. Geyer: CSEL 39, 25): „Inde Bethasora milia XIII, ubi est fons, in quo Philippus eunuchum baptizavit. Vgl. Antoninus Placentinus (ca. a. 570). Itinerarium c. 32 (ed. P. Geyer: CSEL 39, 180): „Exinde venimus ad locum, ubi Abacuc prandium portavit messoribus. Et ibi exurgit fons, ubi baptizavit Philippus eunuchum“. Vgl. Petrus diaconus, Liber de locis sanctis (ed. P. Geyer: CSEL 39, 110): „In vicesimo autem quarto miliario ab Hierusalem iuxta Ebron est fons, in quo baptizavit Philippus apostolus et evangelista eunuchum Candacis reginae.“

Aberkiosinschrift annehmen, zumal dadurch die rätselhaften Verse ihre volle Erklärung finden:

Christus ist der Fisch von der Quelle, den die *παρθένος ἀγνή*, die Kirche bei der Taufe Jesu im Jordan und bei der Taufe der einzelnen Gläubigen ergreift, um ihn künftig als Speise und Trank ihren Gläubigen (*φίλοις*) darzureichen.

Für diesen Satz lässt sich im einzelnen der Beweis erbringen:

Παρθένος ἀγνή = Kirche. Gegen diese Auffassung hat sich Wilpert erklärt, indem er sich die Ausführungen de Rossi's¹⁾ zu eigen macht: „Diese Worte sind nicht allegorisch von der Kirche zu verstehen, sondern im wörtlichen Sinne zu nehmen und auf die jungfräuliche Mutter des göttlichen IXΘΥC zu beziehen. Das geht deutlich aus der Satzkonstruktion hervor: Der Dichter unterscheidet nämlich die heilige Jungfrau (*ΠΑΡΘΕΝΟΣ ΑΓΝΗ*), welche den IXΘΥC aus dem Quell ergriffen, von derjenigen, die er allegorisch als die Spenderin des IXΘΥC in dem eucharistischen Mahle einführt: Diese ist der Glaube (*ΠΙΣΤΙΣ*).“²⁾

Dass *Παρθένος ἀγνή* und *Πίσις* zwei verschiedene Dinge sind, gibt wohl jeder zu. Wie aber die Satzkonstruktion nur die Deutung der *παρθένος ἀγνή* auf Maria zulasse, die Deutung auf *ἐκκλησία* aber ausschliesse, ist unerfindlich. Durch die Unterscheidung von *πίσις* und *παρθένος ἀγνή* ist nur eine Zweiheit angegeben, aber nicht begründet, dass die zweitgenannte die Mutter Jesu sein müsse. Die Deutung auf Maria erklärt nicht das *ἀπὸ πηγῆς*, sie ist auch nicht vereinbar mit der in den andern Versen üblichen Allegorie. Wenn, wie oben dargetan, das Wort *ἰχθύς ἀπὸ πηγῆς* Jesus mit der Taufe in Verbindung bringt, kann unter *παρθένος ἀγνή* nur die Kirche verstanden werden. *Παρθένος ἀγνή* als Bezeichnung der Kirche ist schon bei Paulus (II. Kor. 11, 2) angebahnt, der die Christengemeinde, die *ἐκκλησία* in Korinth, als *παρθένος ἀγνή* dem Bräutigam Christus am Gerichtstage darstellen will. Im zweiten Jahrhundert ist der Ausdruck geläufig. Das aus der Apologetenzeit stammende achte Buch der Sibylle bietet mehrere Belege dafür. VIII, 256—272 heisst es von dem kommenden Heiland:

¹⁾ Inscriptiones urbis Romae II, 1, p. XXIII.

²⁾ Prinzipienfragen S. 59.

„Denn nicht in der Herrlichkeit, sondern wie ein Mensch wird er in die Schöpfung kommen, elend, entehrt, unansehnlich, damit er den Elenden Hoffnung gäbe. Und er wird dem vergänglichen Fleisch Gestalt geben und himmlischen Glauben den Ungläubigen und ausgestalten wird er den im Anfange von Gottes heiligen Händen geschaffenen Menschen, den die Schlange listig beirrte, dass er zum Schicksal des Todes kam und die Erkenntnis gewann vom Guten und Bösen, sodass er Gott verliess und sterblichen Wesen huldigte. Denn ihn nahm zuerst als Berater der Allmächtige und sprach: Lasst uns, Kind, beide nach unserem Bilde sterbliche Geschlechter abbilden. Jetzt will ich mit meinen Händen, du aber dann mit dem Logos sorgen für unsere Gestalt, damit wir gemeinsame Erstehung schaffen. Dieses Beschlusses nun eingedenk wird er in die Schöpfung kommen, das nachahmende Bild tragend in die heilige Jungfrau (*ἀντίτυπον μίμημα φέρων εἰς παρθένον ἀγνήν*) mit Wasser taufend zugleich mit älteren Händen, alles mit dem Worte tuend, jede Krankheit heilend.“¹⁾ Was ist hier unter *παρθένος ἀγνή* zu verstehen? „Lib. VIII, 270 ist Maria gemeint“ sagt A. Harnack.²⁾ Das ist m. E. nicht richtig. Durch den Zusammenhang mit den vorausgehenden Versen wird klar, dass die heilende Tätigkeit des menschengewordenen Logos dargestellt werden will. Der Logos soll den von der Schlange betrogenen Menschen zur Gottähnlichkeit zurückführen. Das wird ausgedrückt in VIII, 259 mit „*μορφώσει τὸν ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρώπων πλασθέντα . . . ὃν τ' ἐπλάνησεν ὄφις . . .*“ und VIII, 267 mit „*ὃ δ' ἔπειτα λόγῳ θεραπεύσεις μορφὴν ἡμετέραν.*“ Diese Umgestaltung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit geht nach der Theologie des zweiten Jahrhunderts durch die Taufe vor sich. Anstatt anderer Stellen verweise ich hier nur auf die

¹⁾ Nach der Uebersetzung von J. Geffcken bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen. Tübingen 1904. S. 332 f. Griech. Text: ed. Geffcken: GCS: Oracula Sibyllina p. 158 f.

²⁾ Zur Abercius-Inschrift S. 26. A. 2. Jedenfalls veranlasst durch Th. Zahn, (Abercius Marcellus von Hieropolis in Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Litteratur V. Bd. Erlangen und Leipzig 1893 S. 82): „Die *παρθένος ἀγνή* kann nur Maria sein. So auch Sybill. VIII, 270 cf. VIII, 458, während man über den Sinn des Ausdrucks I, 359; II, 213; VIII, 357 verschiedener Meinung sein kann.“

charakteristische Ausführung in Excerpta ex Theodoto c. 80: „διὰ γὰρ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος σφραγισθεῖς [= βαπτισθεῖς] ἀνεπιληπτὸς ἐστὶ πάσῃ τῇ ἄλλῃ δυνάμει . . . φορέσας τὴν εἰκόνα τοῦ χοῦκοῦ, τότε φορεῖ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανοῦ.“¹⁾ Dies ist die Anschauung, welche sich im altägyptischen Taufgebet also ausprägte: „Gestalte alle, die zur Wiedergeburt kommen, um nach deiner göttlichen und unaussprechlichen Gestalt (= Logos), damit sie durch die Umformung und Wiedergeburt zur Rettung gelangen und deines Reiches teilhaftig werden mögen.“²⁾ Ist in der Sibylle etwas anderes denkbar unter dem „ἀντίτυπον μίμημα φέρων εἰς παρθένον ἁγνὴν“, wenn durch das Vorausgehende auf die Gottverähnlichung in der Taufe hingewiesen wird und der folgende Vers mit ὕδατι φωτίζων gar keine andere Möglichkeit mehr übrig lässt? Dann kann aber unter παρθένος ἁγνὴ nur die ἐκκλησία verstanden werden. Die Sibylle sagt dann das gleiche wie Paulus im Epheserbrief (5, 25. 26), wo er die Kirche als Christi Braut darstellt, die von ihm im Taufbad ihre Reinigung empfängt: „Männer liebet euere Frauen, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, damit er sie heilige im Reinigungsbad des Wassers im Wort und sich dadurch rein die Kirche darstelle ohne Makel und Runzel, sondern heilig und unbefleckt.“ An der genannten Sibyllenstelle unter παρθένος ἁγνὴ die Kirche zu verstehen, wird auch dadurch nahegelegt, dass innerhalb desselben Buches die gleiche Bezeichnung für Kirche noch zweimal vorkommt. VIII, 357 f. heisst es: „Denn sieben Tage der Ewigkeiten hat er für die Sinnesänderung gegeben durch die Hand der heiligen Jungfrau (παρθένου ἁγνῆς).“³⁾ A. Dieterich hat zur Erklärung dieser Stelle die Vermutung aufgestellt, es sei hier ein Dokument des Uebergangs von den heidnischen Vorstellungen der Δίκη, Ἀδράστεια, Ἀνάγκη u. s. w. in die christlichen, wie sie etwa bei Irenaeus Adv. haer. V, 19 zur Darstellung gelangen.⁴⁾ Dieterich hat das nicht als sicheres Ergebnis hingestellt, sondern in der Form der Frage. Der letzte Hinweis auf die

¹⁾ Clementis Alexandrini opera ed. Dindorf Vol. III, 455.

²⁾ Bei Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum II, 182.

³⁾ ed. J. Geffcken GCS: Oracula Sibyllina p. 165. Von hier aus gingen dieselben Verse auch über in das 2. Buch II, 311 f. (ed. J. Geffcken p. 43).

⁴⁾ Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse. Leipzig 1893 S. 187.

Irenäusstelle ist beachtenswert. Es werden da Eva und Maria einander gegenübergestellt: „Wie jene Gott ungehorsam wurde, so empfing diese den Rat, Gott zu gehorchen, damit der Jungfrau Eva Beiständerin würde die Jungfrau Maria. Und wie dem Tode verhaftet wurde das Menschengeschlecht durch eine Jungfrau, so wird es gerettet durch eine Jungfrau.“ Das ist ein Gedanke, der dem Sibyllentext anscheinend entsprechen könnte. Doch möchte ich durch den oben besprochenen Text VIII, 270 desselben Buches veranlasst die richtige Erklärung anderswo finden. Das Judentum hat im neutestamentlichen Zeitalter die Theorie vertreten, dass nur um der israelitischen Gemeinde, um der Synagoge willen die Welt erschaffen sei und fortbestehe.¹⁾ Diese Auffassung ist völlig in das älteste Christentum übergegangen und auf die Kirche übertragen worden. Nach dem sog. II. Klemensbrief ist die Kirche (die geistige, präexistent gedachte Kirche) vor Sonne und Mond erschaffen.²⁾ Sie ist vor allen Dingen erschaffen, und ihretwegen wurde die Welt gegründet, heisst es im Pastor des Hermas.³⁾ In der gleichen Schrift wird gesprochen von „Gott, der in den Himmeln wohnt, der alles, was da ist, aus dem Nichtsein in das Dasein rief, und es mehrte und wachsen liess um der heiligen Kirche willen (ἐνεκεν τῆς ἁγίας ἐκκλησίας).“⁴⁾ Um der Kirche willen geschieht alles. Wenn nun die Sibylle sagt: „Sieben Tage der Ewigkeiten hat er für die Sinnesänderung gegeben durch die Hand der heiligen Jungfrau“, so möchte ich auch hier παρθένος ἁγνή mit ἁγία ἐκκλησία gleichsetzen. Dies wird auch nahegelegt durch eine andere Partie des gleichen Buches, durch VIII, 290 ff. Hier wird hingewiesen auf die Drangsale der Kirche mit den Worten: „Und den Rücken wird er dann den Geisseln darbieten; denn er selbst wird der Welt die heilige Jungfrau übergeben . . . Und

¹⁾ IV Esra 6, 55; 6, 59 (ed. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments. II, 368). Vgl. Baruchapokalypse 15, 7.

²⁾ II. Clem. 14, 1 (ed. Funk PA I², 200).

³⁾ Vis. II, 4, 1 (ed. Funk PA I², 430).

⁴⁾ Vis. I, 1, 6 (ed. Funk PA I², 416). Für die Hypostasierung der „heiligen Kirche“ ist die Tatsache von Wert, dass Marcion in Gal. 4, 26. 27 den Text gelesen hat: „ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν, γενῶσα εἰς ἣν ἐπηγγελάμεθα ἁγίαν ἐκκλησίαν.“ Vgl. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 502.

den Dornenkranz wird er tragen; denn aus Dornen der Kranz ist der Auserwählten ewiges Schmuckstück.“¹⁾ Geffcken bemerkt zwar zu dem Satz: „αὐτὸς γὰρ κόσμῳ παραδώσει παρθένον ἀγνήν“: „interpoliert, von der besseren Ueberlieferung ignoriert.“²⁾ Wenn der Satz nicht ursprünglich ist, was ich bei der vielfachen handschriftlichen Bezeugung noch nicht für erwiesen halte,³⁾ so ist er doch in einer Zeit eingeschoben, wo παρθένος ἀγνή noch als Bezeichnung der ἐκκλησία leicht verständlich war. Durch Zusammenhalt mit dem folgenden, wo dieser Dornenkranz Jesu auch allegorisch auf das Leiden der Auserwählten bezogen wird, erweist sich der Vers mit παρθένος ἀγνή als entsprechende Anwendung auf die Leiden der ἐκκλησία.

Auch aus der Interpretation, die der Gnostiker Marcus von Luk. 1, 35 gibt, schimmert die urchristliche Gleichung παρθένος = ἐκκλησία noch durch. Seine Worte lauten: „Καὶ τοῦ μὲν Λόγου ἀναπεπληρωκέναι τὸν τόπον τὸν ἄγγελον Γαβριήλ, τῆς δὲ Ζωῆς τὸ ἅγιον Πνεῦμα, τοῦ δὲ Ἀνθρώπου τὴν δύναμιν τοῦ υἱοῦ (lat. Altissimi virtutem). τὸν δὲ τῆς Ἐκκλησίας τόπον ἢ Παρθένος ἐπέδειξεν.“⁴⁾

Wertvoller für die Bezeichnung der Kirche als παρθένος ist eine bei Eusebius aufbewahrte Notiz von Hegesipp: „Διὰ τοῦτο ἐκάλουν τὴν ἐκκλησίαν παρθένον, οὐπω γὰρ ἔφθαρτο ἀκοαῖς ματαίαις.“⁵⁾ Für die Benennung der Kirche als Jungfrau ist die Stelle beweisend genug, wenn auch die Begründung der Bezeichnung eine nachträgliche Erfindung ist. Die Bezeichnung der Kirche als

¹⁾ VIII, 290. 291; 294. 295 (ed. J. Geffcken: GCS: Oracula Sibyllina p. 160).

²⁾ Bei E. Hennecke, Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen. Tübingen 1904 S. 346.

³⁾ Selbst in I, 358 f. ist es nicht so selbstverständlich, dass das durch die Handschriften bezeugte παρθένος ἀγνή fälschlich aus VIII, 270 hierher gekommen sei. Die Verse lauten: „χιλιῶδας κορέσει πέντε, τὰ δὲ λείψανα τούτων δώδεκα πληρώσει κοφίνους εἰς παρθένον ἀγνήν.“ Rzach nahm für diese vielfach bezeugte Lesart den Vers VIII, 278 auf, welcher lautet: „δώδεκα πληρώσει κοφίνους εἰς ἐλπίδα λαῶν.“ Beide Verse sagen dasselbe, da Völker das gleiche bedeuten wie παρθένος ἀγνή oder ἐκκλησία.

⁴⁾ Irenaeus Adv. haer. I, 8, 14 (ed. Harvey I, 149 s.). — Man könnte vielleicht auch auf Hermas, Pastor Vis. IV, 2, 1. 2 (Funk PA I², 460 f.) verweisen, wo die Kirche in Gestalt einer prächtig geschmückten Jungfrau erscheint.

⁵⁾ Eus. h. e. IV, 22, 4 (ed. Schwartz: GCS: Eus. II, 1, 370). Vgl. Eus. h. e. III. 32, 7 (ed. Schwartz: GCS: Eus. II, 1, 270).

παρθένος war also um 180, da Hegesipp seine „Denkwürdigkeiten“ schrieb, schon längst mit Erklärungsversuchen bedacht worden: ein Zeichen dafür, dass παρθένος — ἐκκλησία schon längere Zeit geläufig war. Dies erhellt auch aus dem Martyrerbericht, den die Christengemeinde von Lyon im J. 177 den Brüdern in Kleinasien übersandten. Es ist da die Rede von Christen, die in der Verfolgung schwach wurden, ihren Glauben verleugneten, dann aber durch das Beispiel und die Fürbitte der Martyrer sich wieder zu mutigem Bekenntnis aufrafften. Dies wird also zum Ausdruck gebracht: „διὰ γὰρ τῶν ζώντων ἐζωοποιούντο τὰ νεκρά, καὶ μάρτυρες τοῖς μὴ μάρτυσιν ἐχαρίζοντο. καὶ ἐνεγίνετο πολλὴ χαρὰ τῇ παρθένῳ μητρὶ, οὗς ὡς νεκροὺς ἐξέτρωσε, τούτους ζώντας ἀπολαμβανούση.“¹⁾ *Die Kirche erscheint also hier als Jungfrau — Mutter.*

Wie aus Theophil von Antiochien zu ersehen ist, waren die sibyllinischen Orakel im Morgenlande sehr geschätzt; Hegesipp war Morgenländer, die Verfasser des Lyoner Martyrerberichts waren Kleinasiaten, vielleicht gar Phrygier (— wenigstens fanden sich Phrygier in der Lyoner Gemeinde; siehe oben S. 14 f. —): und alle diese kennen die Bezeichnung ἐκκλησία = παρθένος. Das läßt es doch als sehr naheliegend erscheinen, auch in der Aberkiosinschrift unter παρθένος ἀγνή die Kirche zu verstehen, zumal ganz der gleiche Ausdruck sich in den Sybillinen findet. Hieropolis, die Heimat der Aberkiosinschrift, liegt in Phrygien. Wie man aber ganz in der Nähe von der Kirche redete, dafür bietet Methodius von Olympos in Lykien ein gutes Beispiel in seinem Symposion: „Mit Hymnen glückselige Gottesbraut, preisen nun wir, deine Dienerinnen, dich, du unberührte Jungfrau Kirche, schneeigen Leibes, mit dunklen Locken, keusch, untadelig, liebenswert.“²⁾ *Die Ausdrucksweise ist für die Heimat der Aberkiosinschrift von Bedeutung.*

Es fragt sich nun freilich, wenn wir das παρθένος ἀγνή der Aberkiosinschrift von der Kirche verstehen, wie der Satz ὃν ἐδράξατο damit zusammenstimmt. Die Kirche gilt schon in neutestamentlicher Zeit als Braut Christi, die im Taufwasser durch Christus von aller Mackel befreit und zur Heiligkeit erneut wird. Eph. 5, 25. 26 ist die klassische Stelle.

¹⁾ Eusebius h. e. V, 1, 45 (ed. Schwartz: GCS: Eusebius II, I, 420).

²⁾ Oratio XI c. 2 (Migne PG 18, 212).

Die Reinigung im Taufwasser ist für die Kirche zugleich ein Ergreifen, ein Anziehen des Herrn. Gal. 3, 27: „Die ihr in Christus durch die Taufe eingetaucht seid, habt Christus angezogen.“ Dieses Wort wurde nicht bloss von den einzelnen Täuflingen gebraucht, sondern auch von der Kirche. Zu Apok. Joh. 12, 1 erklärt nämlich Hippolyt: „τὴν μὲν οὖν ἡγωναῖκα τὴν περιβεβλημένην τὸν ἥλιον“ σαφέστατα τὴν ἐκκλησίαν ἐδήλωσεν, ἐνδεδουμένην τὸν λόγον τὸν πατρῶον ὑπὲρ ἥλιον λάμποντα.“¹⁾ Der Gedanke, dass die hl. Jungfrau, die Kirche, den Logos angezogen, war der damaligen Theologie ganz geläufig. Ausser Hippolyt vergleiche man etwa noch die Ausführungen bei Methodius von Olymp.²⁾ — Erfolgt das Anziehen, das Ergreifen des Logos in der Taufe, im Taufwasser, und nannte man die Taufe *πηγή*, die Kirche *παρθένος ἀγνή*, so lag es doch gewiss ausserordentlich nahe, von dem im Taufwasser gegenwärtigen Logos als dem *ἰχθύς ἀπὸ πηγῆς* zu reden.

Will man unter dem *ἐδράξατο παρθένος ἀγνή* das bräutliche Verhältnis zwischen Kirche und Christus ausgedrückt finden, so liegt auch dies ganz im Geiste der damaligen theologischen Auffassung. In der Taufe wird die Kirche von ihren Fehlern gereinigt: dadurch wird sie fähig, Christi Braut zu werden. Sie geht im gleichen Augenblick der Taufe Jesu und bei der Taufe der Gläubigen (bezw. der Taufwasserweihe) die eheliche Verbindung mit Christus ein, empfängt und gebiert die Gläubigen. Diese Anschauung war damals nichts Absonderliches. Die allegorische Erklärung des hohen Liedes hat ganz von selbst dazu geführt. Nach Hippolyt's Kommentar zum hohen Liede ist die Kirche die Eva, welche den Baum des Lebens d. i. Christus festhalten will, die selige Frau, welche von Christus nicht getrennt werden will.³⁾ Jesus ist der himmlische Bräutigam, „der die ihm entsprechende Kirche zu seiner Lebensgefährtin machte.“⁴⁾ Von der „Kirche und Jung-

¹⁾ Περὶ τοῦ Ἀντιχρίστου c. 61 (ed. H. Achelis: GCS: Hippolyt I, 2, 41).

²⁾ Symposion, Oratio VIII c. 5. (Migne PG 18, 145): „(Ἐκκλησία) . . . δεχομένη τε τὸ φῶς τὸ ανέσπερον, τὴν λαμπρότητα στολῆς σχήματι περιβεβλημένη τοῦ Λόγου ἴδεται.“

³⁾ Εἰς τὸ ἄσμα XV Kap. 3, 1—4 (ed. N. Bonwetsch: GCS: Hippolyt I, 1, 352).

⁴⁾ Zu Kap. 3 (ed. N. Bonwetsch: GCS: Hippolyt I, 1, 369).

frau¹⁾ werden die Worte „Seine Linke ist auf meinem Haupt und seine Rechte umgibt mich“ also gedeutet: „Er nimmt mich also in seinen Schoss d. h. zuerst durch die Propheten und nachher durch die Apostel. Denn der Leib, welcher unser Haupt ist (so!), und die Rechte der Gottheit, welche die Kirche mit der Vorsehung umfängt und sie umarmend festhält, weil ihr in mir und ich in euch bin, und ihr ‚vollkommen in Eins‘ seid“.²⁾ Im Morgenland, besonders in Kleinasien scheint die Lehre von der in der Taufe stattfindenden Vermählung Christi mit der Kirche besonders verbreitet gewesen zu sein. Methodius von Olymp hat in seinem Συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων das Bild also ausgeführt:

„Ὅθεν ὁ ἀπόστολος εὐθυβόλως εἰς Χριστὸν ἀνηκόντισε τὰ κατὰ τὸν Ἀδάμ. Οὕτως γὰρ ἂν μάλιστα ἐκ τῶν ὁσίων αὐτοῦ καὶ τῆς σαρκὸς τὴν Ἐκκλησίαν συμφωνήσει γεγονέναι· ἧς δὴ χάριν καταλείψας τὸν Πατέρα τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, κατήλθεν ὁ Λόγος προσκολληθεὶς τῇ γυναικί· καὶ ὑπνωσε τὴν ἔκστασιν τοῦ πάθους, ἐκουσίως ὑπὲρ αὐτῆς ἀποθανών. Ὅπως αὐτὸς ἑαυτῷ παραστήσῃ τὴν Ἐκκλησίαν ἔνδοξον καὶ ἄμωμον, καθάρισας τῷ λουτρῷ, πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ νοητοῦ καὶ μακαρίου σπέρματος, ὃ σπείρει μὲν αὐτὸς ὑψηλῶν καὶ καταφυτεύων ἐν τῷ βάλθει τοῦ νοός· ὑποδέχεται δὲ καὶ μορφοῖ δίκην γυναικὸς ἡ Ἐκκλησία εἰς τὸ γεννᾶν τὴν ἀρετὴν καὶ ἐκτρέφειν. Ταύτη γὰρ τὸ „Ἀὔξανεσθε καὶ πληθύνεσθε,“ πληροῦται προσηκόντως, εἰς μέγεθος καὶ κάλλος καὶ πλῆθος καθ’ ἡμέραν αὐξανομένης αὐτῆς διὰ τὴν σύνερξιν καὶ κοινωνίαν τοῦ Λόγου, συγκαταβαίνοντος ἡμῖν ἔτι καὶ νῦν καὶ ἐξισταμένου κατὰ τὴν ἀνάμνησιν τοῦ πάθους. Οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ἡ Ἐκκλησία συλλαβεῖν τοὺς πιστεύοντας καὶ ἀναγεννησάσιν διὰ λουτροῦ τῆς παλιγγενεσίας δύναιτο, ἐὰν μὴ καὶ διὰ τούτους ὁ Χριστὸς κενώσας ἑαυτὸν, ἵνα χωρηθῇ κατὰ τὴν ἀνακεφαλαίωσιν, ὡς ἔφην, τοῦ πάθους, πάλιν ἀποθάνῃ καταβάς ἐξ οὐρανῶν, καὶ προσκολληθεὶς τῇ ἑαυτοῦ γυναικί τῇ ἐκκλησίᾳ παράσχοι τῆς πλευρᾶς ἀφαιρεῖσθαι τῆς ἑαυτοῦ δύναμιν τινα κτλ.“³⁾

Derartige Ausführungen waren für das dritte Jahrhundert nicht erst neu erfunden, sie reichen sicherlich in die früheste Zeit des

¹⁾ Zu Kap. 2 (ed. N. Bonwetsch: GCS: Hippolyt I, 1, 363).

²⁾ Εἰς τὸ ἄσμα zu Kap. 2 (ed. N. Bonwetsch: GCS: Hippolyt I, 1, 364).

³⁾ Oratio III c. 8 (Migne PG 18, 73). Zur Wiedergeburt aus Christus und Kirche vgl. noch Oratio VIII c. 6 (Migne PG 18, 148) und Oratio VIII c. 8 (Migne PG 18, 149).

Christentums hinauf. So erklärt z. B. der sog. II. Klemensbrief, eine Gemeindepredigt aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, die Worte: „Gott schuf den Menschen als Mann und Weib“ dahin: „Der Mann ist Christus, das Weib ist die Kirche.“¹⁾ Es war dies im zweiten Jahrhundert kleinasiatische Theologie. Papias von Hierapolis in Kleinpaphrygien „ein Hörer des Johannes, ein Freund des Polykarpus, ein Mann des grauen Altertums“²⁾ hat sie bereits vertreten, wie die Papiasfragmente Nr. VI und VII deutlich beweisen.³⁾ Solche Ausführungen hat Aberkios in Kleinasien des öfteren gehört, vielleicht hat er sie selber in seiner Gemeinde vorgetragen. In der geheimnisvollen Sprache seiner Grabschrift, die nur den Eingeweihten verständlich sein sollte,⁴⁾ hat er dann den mystischen Gedanken, dass die Kirche, die heilige Jungfrau, den Logos als ihr Gewand anzieht, ja sich mit dem Logos im Taufwasser vermählt, in die Worte gekleidet:

„Ἰχθῦν ἀπὸ πηγῆς πανμεγεθῆ καθαρὸν ὄν ἐδράξατο παρθένος ἀγνή.“

Von dem ursprünglichen Gedanken der Vermählung Christi mit der Kirche im Taufwasser haben sich in der für uns zum erstenmal im Gelasianischen Sakramentar fixierten römischen Tauf liturgie Spuren erhalten. Hier betet der Priester bei der Wasserweihe: „Respice Domine in faciem ecclesiae tuae, et multiplica in ea regenerationes tuas, qui gratiae tuae effluentis impetu laetificas civitatem tuam, fontemque baptismatis aperis toto orbe terrarum gentibus innovandis, ut tuae maiestatis imperio sumat Unigeniti tui gratiam de Spiritu Sancto, qui hanc aquam regenerandis hominibus praeparatam arcana sui luminis admixtione foecundet, ut sanctificatione concepta, ab

¹⁾ II. Clem. ad. Cor. XIV, 2 (ed Funk PA I², 200, 202.): „τὸ ἄρσεν ἐστὶν ὁ Χριστός, τὸ θῆλυ ἡ ἐκκλησία.“

²⁾ Irenaeus, Adv. haer. V, 33, 4 (ed. Harvey II, 418).

³⁾ ed. Funk PA I², 364: Fragm. VI: „Λαβόντες τὰς ἀφορμὰς ἐκ Παπίου τοῦ πάνυ, τοῦ Ἱεράπολίτου, τοῦ τῷ ἐπιστηθίῳ φοιτήσαντος, καὶ Κλήμεντος... εἰς Χριστὸν καὶ τὴν ἐκκλησίαν πᾶσαν τὴν ἐξ αἰήμερον νοησάντων.“ Vgl. ib. Fragm. VII.

⁴⁾ Es wird der Metaphrast in seinen Βίοι καὶ μαρτύρια Recht haben, wenn er von der Grabschrift sagt, sie sei ein „θεόπνευστον ἐπίγραμμα τοῖς μὲν ἀξίοις τοῦ Χριστοῦ δούλοις νοούμενον, τοῖς δὲ ἀπίστοις μὴ γνωσκόμενον“ (Nach der Ausgabe von Elé Batareikh in Oriens christianus IV [1904] p. 305).

immaculato divini fontis utero in novam renata creaturam progenies caelestis emergat Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus tui, et totam huius aquae substantiam regenerandi fecundet effectu.“¹⁾

Das heutige Formular hat eine kleine Erweiterung, indem es die Anweisung enthält: „Hic sacerdos paululum demittit cereum in aquam: et resumens tonum Praefationis dicit: Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus spiritus sancti. Deinde extractum cereum de aqua, iterum profundius mergit, aliquanto altius repetens: Descendat in hanc. Postea cereum rursus de aqua extractum, tertio immergens usque ad fundum, altiori adhuc voce repetit: Descendat ut supra. Et deinde sufflans ter in aquam etc.“

Es ist bis jetzt noch nicht ermittelt, in welche Zeit diese Rubrik von dem Einstecken der Kerze in das Taufwasser zurückreicht. Nach dem alten Gregorianischen Sakramentar hat man den Eindruck als ob die dort genannten zwei Kerzen den Zweck hätten, das Baptisterium zu erleuchten.

So wie die Rubrik jetzt im römischen Rituale steht, ist sie ganz im Einklang mit dem übrigen Text. Das Einsenken der Kerze ist ein symbolischer Akt, welcher auf die Befruchtung des Taufwassers mit göttlicher Kraft hinweist. Das hat H. Usener mit Recht hervorgehoben.²⁾ G. Hock wollte das Einsenken der Kerze erklären durch den Hinweis auf die zuweilen für den griechisch-heidnischen Kult berichtete Sitte, das Wasser durch Einsenken eines vom Opferaltar genommenen brennenden Holzschaites zu weihen.³⁾ Das ist nicht undenkbar. Für diese Ansicht könnte der Text sprechen: „arcana sui luminis admixtione foecundet.“ Beide Anschauungen gehen eben in einander über.

Ob und inwiefern altorientalische Vorstellungen von Feuer- und Wassergottheiten zur leichteren Einbürgerung des Gedankens von der Vermischung des göttlichen Lichtes mit dem Taufwasser mitgewirkt haben, darüber vermag ich bis jetzt eine bestimmte Be-

¹⁾ Wilson, The Gelasian sacramentary. Oxford 1894 p. 85 s.

²⁾ Usener H., Heilige Handlung (Archiv für Religionswissenschaft VII. 1904. S. 294—297.)

³⁾ Hock G., Griechische Weihebräuche. Würzburg 1905 S. 32.

hauptung nicht aufzustellen. Merkwürdig ist es auf jeden Fall, wenn Franz Cumont von der alten Mithrasreligion sagen kann: „Dans l'ancienne religion des Achéménides Mithra, le génie de la lumière, formait couple avec Anahita, la déesse des eaux fertilisantes.“¹⁾ Eine Parallele ist aber an und für sich noch kein Beweis der Abhängigkeit. Auch die Frage, wieweit die christliche Anschauung zurückreicht, wird kaum noch zu lösen sein. Vielleicht nimmt die apokryphe Darstellung der Taufe Jesu, nach welcher Feuer über dem Jordan aufleuchtete, als Jesus in das Wasser stieg, schon darauf Bezug; dieser apokryphe Bericht aber dürfte schon im Diatessaron Tatians eine Stelle gehabt haben,²⁾ also in seiner Grundlage bis in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinaufreichen.

Wie das Formular heute lautet, sollte man eher an eine Vermählung des *Geistes* mit dem Wasser (bezw. Kirche) denken. Allein die Worte: „sumat Unigeniti tui gratiam de Spiritu sancto“ zeigt noch den ursprünglichen Gedanken, dass es der *Logos* ist, der das Taufwasser zur Wiedergeburt befähigt. Es hat sich hier allmählich derselbe Vorgang vollzogen wie mit dem paulinischen Wort, dass die Taufe ein Anziehen Christi sei,³⁾ ein Bild, das von dem dritten Jahrhundert ab langsam auf den hl. Geist als die dritte göttliche Person übertragen wird.⁴⁾

Dass ursprünglich der *Logos* als Befruchter des Taufwassers

¹⁾ Les religions orientales dans le paganisme romain. Paris 1907 p. 80.

²⁾ Ant. Baumstark in Oriens christianus II (1902) S. 465 bei Besprechung von A. Jacoby, Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu. Strassburg 1902.

³⁾ Gal. 3, 27.

⁴⁾ Hippolyt, Εἰς τὸ ἄσμιζ XV Kap. 3, 1—4 (ed. Bonwetsch: GCS: Hippolyt I. 1, 353): „Nimm wieder an Eva, die fest Lebende und fortan nicht nackende noch mit Feigenblättern umgürtete und bedeckte, die sein soll mit einem guten Gewand angetan, nicht verwesen könnend, den nicht unbedeckten Christus haltend.“ — Vgl. auch die syrische Tradition bei Afrahat, dem persischen Weisen Homilie VI: Die Unterweisung von den Bundesbrüdern (ed. Bert: TU III, 3. 4 p. 107 f.): „Und bei der zweiten Geburt, die in der Taufe geschieht, empfangen sie den heiligen Geist von der Gottheit selbst, und er ist nicht wieder sterblich . . . Wer den Geist Christi in Reinheit bewahrt, über den spricht dieser, wenn er zu Christo kommt, also: der Leib, zu dem ich gekommen bin, und der mich angezogen hat aus dem Wasser der Taufe, hat mich in Heiligkeit bewahrt.“

gilt, ergibt sich ausser den früheren Ausführungen über IXΘYC und die Taufwasserweihe (S. 68 ff.) auch daraus, dass das liturgische Formular die brennende Kerze als Symbol Christi kennzeichnet. „Lumen Christi“ singt der Diakon von der am neuen Feuer entzündeten Kerze. Und von der Osterkerze heisst es: „Flammas eius lucifer matutinus inveniatur. Ille inquam, lucifer, qui nescit occasum. Ille, qui regressus ab inferis humano generi serenus illuxit.“ Der Gedanke, dass Christus das Licht ist und durch die Kerze symbolisiert werde, lag ja durch die Selbstbezeichnung Jesu sowie durch das Johannesevangelium (1, 9: ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) nahe genug. Zudem stand die Bezeichnung lucifer des liturgischen Formulars genau in der Johannesapokalypse 22, 16: „ἐγὼ εἰμι . . . ὁ ἀστὴρ ὁ λαμπρὸς ὁ πρωϊνός.“ Im ältesten Christentum wird denn auch — man beachte die oben S. 78 f. gemachten Ausführungen über πνεῦμα und λόγος — die Worte „virtus Spiritus Sancti“ den Sinn gehabt haben von „virtus Spiritus Christi.“ Christus gibt ja nach damaliger Auffassung seinen Geist, sein Siegel, damit die Täuflinge ihm selber (d. i. Christus) gleichgestaltet werden. Der Uebergang von der Vermählung der Kirche mit dem Logos zur Vermählung mit dem hl. Geiste ist noch deutlich erkennbar bei dem von der griechischen Theologie vielfach abhängigen Ambrosius. Er sagt: „Sic sancta ecclesia immaculata coitu, fecunda partu, virgo est castitate, mater est prole. Parturiit itaque nos virgo non viro plena, sed spiritu . . . Nutrit nos virgo non corporis lacte, sed apostoli, quo infirmam adhuc crescentis populi lactavit aetatem . . . Nostra virum non habet, sed habet sponsum; eo quod sive ecclesia in populis, sive anima in singulis, Dei verbo, sine ullo flexu pudoris, quasi sponso innubit aeterno effeta iniuriae, feta rationis.“¹⁾

¹⁾ De virginibus lib. I c. VI n. 31 (Migne PL 16, 197). Zum bräutlichen Verhältnis Christi und der Kirche vgl. noch Expositio evang. sec. Luc. L. II, 88 (Migne PL 15, 1585); In Psalmum CXVIII sermo 1 n. 16 (Migne PL 15, 1207): „in cubiculum autem Christi sit introducta ecclesia, non iam quasi tantummodo desponsata, sed etiam quasi nupta; nec solum thalamum sit ingressa, sed etiam legitimae claves copulae consecuta sit.“ De virginibus I. I c. V n. 22 (Migne PL 16, 195) Siehe auch Joh. Ev. Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden. Eine patristische Studie [Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte IV, 3.4] Mainz 1904 S. 85 ff.

Edg. Hennecke hat nach alledem eine gute Beobachtung gezeigt, wenn er die Vermutung aussprach, dass mit dem Worte „Fisch von der Quelle, den die heilige Jungfrau fing“ ein Hinweis auf Tob. 6, 4 vorliege, unter der Jungfrau aber nicht Maria, sondern die Kirche zu verstehen sei.¹⁾ Tatsächlich ist es merkwürdig, dass das Wort vom Fischfang des Tobias: Ἐπιλαβοῦ τοῦ ἰχθύος“ auch bei Isaias vorkommt, um das Eingehen der ehelichen Verbindung zu bezeichnen. „Ἐπιλαβοῦ τοῦ ἰχθύος“ heisst es bei Tobias 6, 4 (ed. Swete) und bei Isaias 4, 1: „καὶ ἐπιλήμψονται ἑπτὰ γυναῖκες ἀνθρώπου.“ Es könnte das ἐδράξατο etwas Aehnliches zur Darstellung bringen wollen. Auf die schon im heidnischen Altertum bekannte Symbolik des Fisches in geschlechtlichen Dingen, wie sie etwa in pompeianischen Gemälden (z. B. in der Casa del Centenario) zur Darstellung gelangte, brauche ich nicht näher einzugehen. Die Symbolik ist auch dem heutigen Italiener noch geläufig und wird jedem Fremden klar, der von dem Führer in der Katakombe S. Genaro in Neapel zu dem „pesce“ d. h. dem Priapusstein geführt wird.

Harnack hat mit Recht die Frage gestellt, was denn der Zusatz ἀπὸ πηγῆς bei Christus bedeuten möge, wenn er mehr als eine Redefloskel sein soll.²⁾ Die Verfechter des christlichen Charakters der Aberkiosinschrift haben sich die Antwort mitunter doch etwas zu leicht gemacht.³⁾ Durch vorstehende Ausführungen dürfte eine annehmbare Erklärung gegeben sein. Harnack hat ferner von der Erklärung παρθένος ἀγνή = Kirche absehen wollen: „denn sie ist abenteuerlich, obgleich παρθένος für die Kirche nicht selten ist.“⁴⁾

¹⁾ Edg. Hennecke, Altchristliche Malerei und altkirchliche Literatur. Leipzig 1896 S. 272. A. 1.

²⁾ Zur Aberciusinschrift S. 15.

³⁾ L. Duchesne schrieb in Mélanges d'archéologie et histoire 1895 p. 179, „On me demandera: mais de quelle eau vient donc Jésus-Christ, dans quelle eau est-il né? — Question indiscrète. Nous n'avons pas ici à rendre raison de ces images symboliques; il nous suffit de constater qu'elles étaient en usage.“ — Aber gerade von der Erklärung des ἰχθύς ἀπὸ πηγῆς hängt sehr viel ab.

⁴⁾ Zur Aberciusinschrift S. 14. — Es ist ein Missverständniss, wenn Zacherini (Bessarione III 1897/98) p. 189 von Harnack schreibt: „Scarta la prima interpretazione, perchè dice che molto raramente la Chiesa è chiamata παρθένος.“

Er wird nach dem Vorausgehenden und nach F. C. Conyheare's Aufsatz „Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter. Eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes“¹⁾ das Prädikat „abenteuerlich“ wohl nicht mehr aufrecht erhalten.

Es entsteht nun die Frage, was denn Subjekt ist zu dem Verse 15: *Καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἐσθίειν διὰ παντός.* Nimmt man die im Vers 12 genannte *πίστις* als Subjekt auch für den Vers 15, so entsteht, wie A. Harnack hervorhebt, „die Schwierigkeit, dass *ἐπέδωκε* ein anderes Subjekt als *ἐδράξατο* (v. 14) haben soll, obgleich sie durch *καὶ* verbunden sind.“²⁾ Daraufhin hat J. Wilpert erklärt: „Die *παρθένος ἀγνή* ist auch in den beiden folgenden Versen (15, 16) Subjekt.“³⁾ Wilpert versteht unter *παρθένος ἀγνή* Maria und denkt sich dementsprechend die Lösung also: „Maria »hat den *ΙΧΘΥΣ* gefangen«, indem sie durch Herabkunft des Heiligen Geistes empfing und den Sohn Gottes gebar; im Sakramente des Altars »setzt sie ihn den Freunden immerdar zur Speise vor.« Letztere Gedanken brachte fast drei Jahrhunderte später der Bischof Maximus von Turin in seiner 45. Homilie, wo er die heilige Jungfrau mit dem Manna vergleicht, in folgenden Worten zum Ausdruck: »Ich möchte Maria selbst Manna nennen, denn sie ist zart, herrlich, lieblich und jungfräulich; gleichsam aus dem Himmel kommend, gab sie allen Völkern der Kirche eine Speise, welche süsser ist als Honig, und die ein jeder essen muss, der das Leben in sich haben will, gemäss den Worten des Herrn: Wenn jemand mein Fleisch nicht essen und mein Blut nicht trinken wird, so wird er das Leben nicht in sich haben.« (Joh. 6, 54)“⁴⁾

Die Berufung Wilperts auf diese Stelle ist keine glückliche. Die Stelle wird erst verständlich durch den unmittelbar vorhergehenden Satz: „*Lege etiam in libris Moysis de manna vermiculos procreatos: digna plane et iusta comparatio; siquidem de manna vermiculus gignitur.*“⁵⁾ Maximus von Turin spricht also

¹⁾ Archiv für Religionswissenschaft VIII (1905) S. 373—389; IX (1906) S. 73—86.

²⁾ Zur Aberciusinschrift S. 14.

³⁾ *Fractio panis.* Die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers in der „*Capella greca*“ entdeckt und erläutert. Freiburg i. B. 1895. S. 116.

⁴⁾ *Fractio panis.* S. 70.

⁵⁾ Hom. 45 (Migne PL 57, 330).

von dem Akt der Menschwerdung Jesu, in welchem Maria den Menschen den Heiland dargeboten hat, der dann für die Menschen eucharistische Geistesnahrung wurde. Er spricht nicht von der Darbietung der Eucharistie durch Maria, was Wilpert in der Aberkiosinschrift finden möchte. Zudem ist es äusserst gewagt, einen Schriftsteller, der nach dem Ephesinum im Abendlande schreibt, zur Erklärung einer dreihundert Jahre früher abgefassten morgenländischen Inschrift zu verwerten.

Wenn Wilpert unter *παρθένος ἀγνή* Maria verstehen und eben diese *παρθένος ἀγνή* als Subjekt zu den Versen 15, 16 betrachten will, so fragt man, wann hat Maria den *φίλοις* den eucharistischen Christus gespendet? Es wird doch nicht bloss von der *παρθένος ἀγνή* gesagt: *καὶ τοῦτον παρέδωκε φίλοις ἐσθίειν διὰ παντός*, worunter man allenfalls noch die durch die Geburt erfolgte Darbietung Christi an die Menschheit verstehen könnte, sondern es wird ausdrücklich hinzugefügt *„οἶνον χρῆστων ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.“*¹⁾ Hätte Aberkios von der Jungfrau Maria so etwas behaupten können in einer Zeit, da die kirchlichen Männer so entschieden Front machten gegen die Lehr- und Taufgewalt der Frauen?²⁾

Wilpert müsste aber noch andere Schwierigkeiten lösen. Er nimmt nämlich entgegen seiner früheren Interpretation, wonach *πηγή* Maria zu bedeuten scheint³⁾ nunmehr an, dass *πηγή* den Taufquell bedeutet. Kann dann Aberkios sagen, dass Maria den Fisch von der Quelle d. h. den dreissig Jahre später getauften und dadurch zum IXΘYC gewordenen Christus empfangen habe? Eine Lösung, die all diese Schwierigkeiten bestehen lässt, kann unmöglich vollauf befriedigen.

Wenn *παρθένος ἀγνή* auch als Subjekt der Verse 15 und 16 an-

¹⁾ Wilpert, *Fractio panis* S. 127 übersetzt: „sie hat auch köstlichen Wein, mit Wasser gemischt, den sie zusammen mit Brot darbietet.“ Das Wörtchen „auch“ verändert den Sinn dahin, als ob etwas vom vorhergehenden Satz Verschiedenes gesagt sein könnte. Die Partizipien *ἔχουσα* und *διδούσα* weisen schon sprachlich die enge unlösliche Verbindung mit dem *ἐπέδωκε* des vorausgehenden Verses auf: sie sind nichts anderes als eine Erläuterung des *τοῦτον ἐπέδωκε*.“ Das Wörtchen „auch“ verselbständigt die Partizipien und lässt den eigentlichen Sinn nicht mehr zur Geltung kommen.

²⁾ Vgl. Tertullian *De baptismo* c. 17.

³⁾ Prinzipienfragen S. 59 f.

genommen wird, dann bleibt nur der eine Ausweg, die hl. Jungfrau auf die Kirche zu deuten, wie es bereits oben S. 97 geschehen ist. Dadurch würden alle Schwierigkeiten behoben. Denn, dass man die jungfräuliche Kirche als Spenderin des eucharistischen Christus bezeichnen kann, ist klar. Was aber die Hauptsache ist, die Ausdrucksweise ist der damaligen Theologie nicht im mindesten befremdlich, vielmehr in vollem Einklang mit ihr. Ungefähr zur gleichen Zeit hat Klemens von Alexandrien gerade so gesprochen. In seinem Pädagog führt er aus: „Einer ist der Vater des All, einer auch der Logos der Welt, und auch der heilige Geist ist ein und derselbe allüberall. Und eine allein ist jungfräuliche Mutter: Kirche will ich sie nennen. Milch besitzt diese Mutter nicht aus sich allein, da sie auch nicht Weib ist aus sich allein. Jungfrau ist sie und Mutter zugleich, ohne geschlechtliche Vermischung wie eine Jungfrau, doch liebend wie eine Mutter. Ihre Kindlein ruft sie zu sich und säugt sie mit heiliger Milch, mit dem kindlichen Logos. Deshalb hat sie nicht Milch im eigentlichen Sinn; denn ihre Milch ist dieses schöne freundliche Kind selber, der Leib Christi, der mit dem Logos die Menschheit nährt.“¹⁾

¹⁾ Paedag. I, VI, 42, 1 (ed. O. Stählin: GCS: Clem. Al. I, 115). Die Stelle kann nicht, wie Wilpert, *Fractio panis*. S. 70 A. 2 wollte, „zur besseren Würdigung der Redeweise“ des Maximus von Turin angeführt werden, da selbst dieselben Worte von Maria und der Kirche gebraucht, doch einen grossen Unterschied bedingen. — Wie sehr die Auffassung der Kirche als Braut Christi und Mutter der Christen um die Wende des 2. Jahrhunderts geläufig war, dafür bietet besonders Tertullian reichlich Belege. Sie finden sich zusammengefasst bei Karl Adam, *Der Kirchenbegriff Tertullians*. Eine dogmengeschichtliche Studie. [Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte VI. Bd. 4. Heft.] Paderborn 1907. S. 88 ff.: Die Heilsbedeutung der Kirche als Mittlerin der Gnade — *mater ecclesia*.