Einführung neutestamentlicher Bücher in den liturgischen Gebrauch

Autor(en): **Herzog, Eduard**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review**

Band (Jahr): **16 (1908)**

Heft 63

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-403706

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

EINFÜHRUNG NEUTESTAMENTLICHER BÜCHER
IN DEN
LITURGISCHEN GEBRAUCH.

Die ersten Christgläubigen waren nicht bloss aus der jüdischen Synagoge hervorgegangen, sondern erachteten es — wenigstens in Jerusalem selbst — noch Jahrzehnte lang als selbstverständliche religiöse Pflicht, an der Kultusgemeinschaft mit ihren jüdischen Volksgenossen festzuhalten. Zu den wesentlichsten gottesdienstlichen Übungen der Synagoge gehörte aber das Vorlesen der heiligen Bücher des Alten Testamentes. Vgl. Luk. 4, 16 ff.; Apg. 13, 15. 27; 15, 21; 2. Kor. 3, 15.

An diese Übung hielt sich auch der Apostel der Heidenwelt (Apg. 17, 2 ff.). Es konnte für ihn auch dann, wenn er irgendwo mit einer Minderheit von Juden und Judengenossen, die das Evangelium angenommen hatten, aus der Synagoge gestossen worden war, immer noch kein Grund vorliegen, das wichtigste Mittel religiöser Belehrung und Erbauung fallen zu lassen. Auf die heilige Schrift des Alten Testamentes berief er sich zur Rechtfertigung der neuen Heilsordnung; und die Glaubenswilligen legten nicht geringen Wert darauf, sich aus der Schrift zu überzeugen, dass das Evangelium die Erfüllung der alttestamentlichen Verheissung sei (Apg. 17, 11). Die Art, wie Paulus in seinen Briefen auch Heidenchristen aus der Schrift klar zu machen sucht, dass der Unglaube des jüdischen Volkes nicht überraschen könne (Röm. 11, 1 ff.), dass das Gesetz seine Verbindlichkeit verloren habe (Gal. 3, 4 ff.), dass auch die Heiden zur Teilnahme an den Segnungen des Reiches Gottes berufen seien (Gal. 3, 15 ff.; Röm. 4, 1 ff.), hat zur Voraussetzung, dass die heidenchristlichen Empfänger der paulinischen Briefe mit dem Alten Testament bekannt sind. Die

Kenntnis konnten sie nicht wohl aus privater Lektüre, sondern nur aus der Vorlesung und Erklärung in der gottesdienstlichen Versammlung erlangt haben. Auf die Vorlesung der heiligen Schrift des Alten Testamentes bezieht sich auch die Mahnung, die der Apostel seinem Schüler Timotheus erteilt, sich das Lesen angelegen sein zu lassen (I. Tim. 4, 13; vgl. II. Tim. 3, 14 ff.).

Wann aber kamen *neutestamentliche Bücher* in den liturgischen Gebrauch der christlichen Gemeinden? Man kann nicht ohne einen gewissen Grund behaupten, dass das in der Zeit, in der die heute zum Neuen Testament gerechneten Bücher und Schriften entstanden sind, noch nicht geschehen sei. Der Grund ist der, dass in diesen Büchern und Schriften selbst immer nur das Alte Testament gemeint ist, wenn von Schriften gesprochen wird, die für das religiöse und moralische Verhalten massgebende Bedeutung haben. Die Verfasser der neutestamentlichen Bücher setzen voraus, dass jedermann wisse, welche Schriften gemeint sind, wenn sie von *γραφαὶ ἅγιαι* (Röm. 1, 2) oder von *γραφή* (Apg. 18, 24; Gal. 3, 8; 4, 30; Röm. 9, 17 passim) reden. Sie teilen ohne weitere Erläuterungen aus Jesu Mund Aussprüche mit, nach welchen die Weissagungen des Alten Testamentes in Erfüllung gehen mussten, weil sie nicht bloss menschliche Anschauungen und Mutmassungen, sondern Kundgebungen göttlicher Ratschlüsse enthielten (Matth. 26, 54; Luk. 24, 25; Joh. 13, 18). So reden die neutestamentlichen Schriftsteller auch dann vom Alten Testament, wenn sie ihrerseits diese oder jene Vorgänge im Leben Jesu als Erfüllung göttlicher Vorhersagung deuten (Mt. 1, 22; 2, 15. 17. 22 u. s. w.). Auch ihnen ist das Buch göttlicher Offenbarung der Kodex der Bücher, die wir heute das Alte Testament nennen. Niemals berufen sie sich auf eines der sogenannten deuterokanonischen Bücher. Nur wird seltsamerweise in dem kleinen, in der Kirche lange bestrittenen Briefe Judä auf zwei apokryphische Schriften Bezug genommen, die Himmelfahrt Moses (V. 9) und das Buch Henoch (V. 14), jedoch auch da nicht von einer *γραφή* oder gar *ἅγια γραφή* gesprochen, sondern eben nur das eine Mal eine Legende, das andere Mal eine legendarische Weissagung erwähnt, was aus einer Rücksichtnahme auf die judenchristlichen Leser des Briefes zu erklären sein wird.

Noch weniger als deuterokanonische Bücher zitiert ein neutestamentlicher Schriftsteller etwa einmal das Buch eines

Apostels oder Apostelschülers. Dass 1. Tim. 15, 18 auch Luk. 10, 7 als Schriftstelle angeführt werde, ist kaum anzunehmen. Das λέγει γὰρ ἡ γραφή ist durch das aus Deut. 25, 4 genommene Zitat vollkommen gerechtfertigt; auch den zweiten Satz: ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ als biblisches Zitat aufzufassen, ist nicht begründet. In den neutestamentlichen Büchern erscheinen die von Aposteln und Apostelschülern herstammenden Schriften noch nicht als Teile der γραφή, aus der man in der gottesdienstlichen Versammlung religiöse Belehrung und Erbauung schöpft. Insofern also muss anerkannt werden, dass in der Zeit, in der die neutestamentlichen Schriften entstanden, noch keines dieser Bücher in den liturgischen Gebrauch aufgenommen war.

Damit soll nicht zugegeben werden, dass in dieser Zeit überhaupt noch keine neutestamentliche Schrift in der Versammlung christlicher Gemeinden gelesen worden sei. Gelesen wurden in der Versammlung die an die Gemeinden gerichteten Briefe. Wie sich aus der Adresse, den Grussformeln, der Weisung, sich gegenseitig mit dem Kuss Bruderliebe zu versprechen (1. Kor. 16, 20; 2. Kor. 13, 12; 1. Thess. 5, 26; 1. Petr. 5, 14), ergibt, denken sich die Verfasser als Empfänger und erste Leser, bezw. Hörer ihrer Schreiben die versammelten Gemeinden. Das gilt sogar von den zunächst für einzelne Personen bestimmten Briefen (Philem. 25; 1. Tim. 6, 21; 2. Tim. 4, 22; Tit. 3, 15). Es ist auch kaum anzunehmen, dass die grossen Briefe des Apostels Paulus oder der Hebräerbrief in einer einzigen Versammlung und nur einmal vorgelesen worden seien. Wie hoch man auch von der Erleuchtung der ersten Christen denken möge, so wird man doch nicht leugnen dürfen, dass schon die urchristlichen Gemeinden etwelche Mühe hatten, in die Tiefen der Gedanken einzudringen, die ihnen aus den apostolischen Schreiben vorgelesen wurden, und daher wünschen mussten, dass ihnen die gleichen Briefe wiederholt nach ihrem Wortlaut vorgetragen wurden. Nur wenige Gemeindemitglieder waren reich genug, sich Abschriften herstellen zu lassen, und sehr viele gab es, die keine Abschriften brauchen konnten, weil sie des Lesens unkundig waren. Paulus sieht es aber doch als selbstverständlich an, dass seine Schreiben bald zur Kenntnis der ganzen Gemeinde gelangten und den entsprechenden Eindruck auf die Empfänger machten (2. Kor. 2, 4; 7, 8). Folglich mussten sie vorgelesen worden sein. Einzelne Schreiben waren

auch wohl von Anfang an nicht bloss für die Gemeinde einer bestimmten Stadt, sondern für die Christgläubigen einer ganzen Gegend bestimmt (Epheserbrief, Hebräerbrief; vgl. 2. Kor. 1, 1). Ausdrücklich verordnet der Apostel Kol. 4, 16, dass der Kolosserbrief nicht bloss in Kolossä selbst, sondern auch in Laodicea „gelesen" werde, und dass die Kolosser auch den an die Laodicener gerichteten Brief „lesen" sollten. Infolge derartiger Auswechslung, die selbstverständlich nur durch Kopien bewerkstelligt wurde, mussten die Gemeinden sehr bald zu einer Kollektion apostolischer Briefe gelangen, die wenigstens von den *διδάσκαλοι* (1. Kor. 12, 28; Ephes. 4, 11) fleissig benutzt wurden. Die Existenz einer solchen Sammlung wird schon durch 2. Petr. 3, 16 verausgesetzt. Was von den apostolischen Briefen im allgemeinen bemerkt wurde, gilt auch von dem eigenartigen Trostschreiben, das als Apokalypse des Johannes im Kanon steht.

Wesentlich anders verhält es sich sogar mit den Evangelien nicht. Die moderne Kritik, namentlich auch die Kritik gewisser katholischer „Modernisten", legt nun sehr grosses Gewicht darauf, dass die Evangelien historische Dokumente seien, die so behandelt werden müssten, wie andere Geschichtsquellen. Dieser Meinung waren die Verfasser selbst nicht. Sie hatten nicht die Absicht, wichtige Begebenheiten, die leicht der Vergessenheit anheimfallen oder falsch dargestellt werden konnten, in zuverlässiger Form der Nachwelt zu überliefern; denn eine Nachwelt, für die solche Schriften von Wert sein konnten, gab es ihrer Meinung nach gar nicht; die nahe Wiederkunft Christi enthob sie der Sorge für spätere Generationen. Sie dachten nur an die Gegenwart und wollten mit ihren Schriften praktischen Bedürfnissen der Gegenwart entgegenkommen, also der religiösen Belehrung und Erbauung der Zeitgenossen dienen. Das bestätigt die älteste Überlieferung über die Entstehung der Evangelienschriften. Von Markus weiss Papias (um 125) zu sagen, er sei Hermeneut (Sekretär) des Petrus geworden, indem er genau aufzeichnete, an was er sich aus den Lehrvorträgen des Apostels erinnerte (*ὅσα ἐμνημόνευσεν*, bei Euseb. h. e. 3, 39). Das wiederholt Irenäus, wenn er (Euseb. 5, 8; vgl. Adv. hæres. 3, 1, 1) das Markusevangelium als die Predigt des Apostels Petrus bezeichnet (*τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα*). Was Eusebius (6, 14 und 2, 15) aus den Hypotyposen des Clemens Alex. über die

Entstehung des Markusevangeliums mitteilt, ist nicht ohne legendarische Ausschmückung, beruht aber doch auf der unzweifelhaft richtigen Überlieferung, dass Markus von Christgläubigen, die den Apostel Petrus gehört hatten, veranlasst worden sei, sein Evangelium zu verfassen. Folglich sollte das schriftliche Evangelium die mündliche Predigt des Apostels gleichsam ersetzen und fortsetzen; es hatte den gleichen praktischen Zweck, wie die mündliche Lehrverkündung und wird darum ohne Zweifel da, wo es entstanden ist (Rom), von Anfang an in der gottesdienstlichen Versammlung der Gemeinde als Mittel der Belehrung und Erbauung gebraucht worden sein.

Auf das kanonische Matthäusevangelium bezieht Eusebius (3, 39) die Aussage des gleichen Papias: *Ματθαῖος μὲν οὖν Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο, ἡρμήνευσε δ᾽αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Diese letztere Bemerkung kann unmöglich heissen, es habe sich jeder griechische Besitzer dieser aramäischen Schrift eine möglichst gute Übersetzung herzustellen gesucht. Was in privaten Kreisen mit den fraglichen *λόγια* etwa geschah, konnte Papias nicht wissen und musste ihm sehr gleichgültig sein. Er redet offenbar von dem kirchlichen Gebrauch der Schrift. Dieser war in griechischen Gemeinden sehr erschwert. Zur Zeit des Papias war die Schwierigkeit freilich längst überwunden; es existierte bereits eine überall verbreitete griechische Übersetzung. (Darum der Aorist *ἡρμήνευσε.)* Als die *Didache* entstand, war das Matthäusevangelium nach seinem griechischen Text im Besitz der Gemeinden.

Einen privaten Zweck hatten zunächst die beiden Schriften, die Lukas seinem Freunde Theophilus widmete. Doch handelte es sich auch für Lukas nicht einfach um eine objektive Erzählung wichtiger historischer Begebenheiten, sondern um Abfassung von Schriften, die dazu dienten, den Leser in dem Glauben zu befestigen, in welchem er mündlich unterrichtet worden war (Luk. 1, 4). Schon aus diesem Grund konnte Theophilus als Christ die ihm gewidmeten Bücher nicht für sich behalten. Er musste sich vielmehr für verpflichtet erachten, die Schriften des Apostelschülers seiner Gemeinde zur Kenntnis zu bringen. Das geschah in der gottesdienstlichen Versammlung.

Das Johannesevangelium war von Anfang an für eine Gemeinde bestimmt (19, 35; 20, 30. 31). Ob Kap. 21 ein Nach-

trag von anderer Hand sei oder nicht, muss hier dahingestellt bleiben. Sicher ist, dass die beiden letzten Verse nicht vom Verfasser des ganzen Evangeliums herrühren, sondern von denen beigefügt worden sind, für die die Schrift zunächst bestimmt war und an welche auch der erste Johannesbrief gerichtet ist. So gewiss wie dieser Brief in der Gemeinde oder in den Gemeinden, für die er bestimmt war, vorgelesen wurde, so gewiss darf man das auch vom Johannesevangelium annehmen. Aber auch bezüglich dieser Schriften ist natürlich nicht bloss an eine einmalige Vorlesung in einer gottesdienstlichen Versammlung zu denken. Die Empfänger der Evangelienschrift geben dem greisen Jünger des Herrn, der nach der Meinung Vieler die Wiederkunft Christi erleben sollte und der also noch am Leben war, das Zeugnis, dass sein Wort wahr sei. Ohne Zweifel haben sie sich immer wieder gern an den Schriften des letzten Zeugen Christi erbaut.

Die Verfasser der neutestamentlichen Bücher glaubten, wie bereits bemerkt, an die nahe Wiederkunft Christi und konnten darum den eigenen Schriften keine für eine unabsehbare Zukunft geltende Bedeutung zuerkennen; aber das hinderte sie nicht, die Gläubigen zu mahnen, „auf einander acht zu haben, dass wir uns anreizen zur Liebe und zu guten Werken, indem wir unsere Versammlungen nicht verlassen, wie etliche pflegen, sondern uns ermahnen, und das um so viel mehr, *als ihr den Tag nahen seht*“ (Hebr. 10, 24. 25). Zu solchen Ermunterungen in den Versammlungen konnten die Vorlesungen und Erläuterungen der Schriften benutzt werden, die man von Aposteln und Apostelschülern erhalten hatte. Solcher Schriften mussten sich, wenn möglich, die Adressaten des Hebräerbriefes bedienen, um „ihrer Führer zu gedenken, die das Wort Gottes zu ihnen geredet hatten“ (Hebr. 13, 7); je mehr sie sich angelegen sein liessen, „zu beharren bei der Lehre der Apostel“ (Apg. 2, 42), um so grössern Wert mussten sie auf die hinterlassenen Schriften der bereits dahingeschiedenen ersten Zeugen legen. Es war daher völlig selbstverständlich, dass man in den Besitz solcher Schriften zu gelangen suchte und sie in der gottesdienstlichen Versammlung immer wieder vorlesen liess.

Auch die Kirchenschriftsteller des apostolischen Zeitalters meinen, wenn sie von „heiligen Schriften“ reden oder mit den üblichen Einführungsformeln Bibelstellen zitieren, immer nur

das Alte Testament. Im *Clemensbrief* werden u. a. folgende Formeln gebraucht: *τὸ γεγραμμένον* (3, 1 für Deut. 32, 15); *γέγραπται οὕτως* (4, 1 für Gen. 4, 3 ff.); *αὐτὸς ὁ δεσπότης ἐλάλησεν* (8, 2 für Ezech. 33, 11), *ἐν ἑτέρῳ τόπῳ λέγει* (8, 4 für Js. 1, 16 ff.), *λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (13, 1 für Jerem. 9, 23 f.); die Stelle Js. 53, 1 ff. wird 16, 3 eingeleitet mit den Worten: *πνεῦμα τὸ ἅγιον περὶ αὐτοῦ — Χριστοῦ — ἐλάλησεν;* dagegen 22, 1 die Stelle Ps. 34, 12 ff. mit dem Satz: *Αὐτὸς — Χριστὸς — διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτως προσκαλεῖται ἡμᾶς.* Noch häufiger werden alttestamentliche Stellen ohne jede Einführungsformel und völlig frei wiedergegeben. Niemals aber wird eine neutestamentliche Stelle als ein biblischer Ausspruch behandelt. Das scheint freilich 34, 8 der Fall zu sein, wo 1. Kor. 2, 9 mit der Formel *λέγει γὰρ* sc. *ἡ γραφή* eingeleitet wird. Allein es ist zu beachten, dass auch Paulus selbst diesen Spruch unbekannter Herkunft als Schriftstelle *(καθὼς γέγραπται)* zitiert. Vermutlich stützt sich eben darauf die Meinung, dass der Spruch aus einem alttestamentlichen Buche genommen sei.

In den *Ignatiusbriefen* wird das Alte Testament nur ganz selten benutzt. So Ephes. 5, 3, wo Spr. 3, 34 eingeleitet wird mit *γέγραπται γάρ* und Magnes. 12, wo auf Spr. 18, 17 verwiesen wird mit der Formel *ὡς γέγραπται.* Auch blosse Anspielungen auf alttestamentliche Texte kommen in den Ignatiusbriefen selten vor. Vgl. jedoch Magn. 13, 1 mit Ps. 1, 3; Trall. 8, 2 mit Js. 52, 5. — Noch seltener wird im *Polykarpbrief* auf das Alte Testament Bezug genommen; aber auch für Polykarp wie für Ignatius sind die „heiligen Schriften“ die Bücher des Alten Testamentes. Er bekennt, dass die Gemeinde der Philipper, an die er sich wendet, „in den heiligen Schriften“ wohl besser bewandert sei als er (vos bene exercitatos esse in sacris literis c. 12).

Die gleiche Stellung wie die bisher genannten apostolischen Väter nimmt *Barnabas* zum Alten Testamente ein. Er geht zwar in der allegorischen Auslegung alttestamentlicher Schriftstellen sehr weit, erkennt aber doch an, dass „Gott durch die Propheten über Vergangenes und Gegenwärtiges Aufschlüsse gegeben“ (1, 7), durch alle Propheten uns kundgetan, dass er weder Schlachtopfer noch Brandopfer bedürfe (2, 4). Überhaupt wird von Barnabas das Alte Testament sehr fleissig benutzt und wieder mit den üblichen Einleitungsformeln zitiert: *λέγει κύριος* (2, 5), *ἡμῖν οὕτως λέγει* (2, 10), *λέγει οὕτως ὁ προφήτης* (4, 4), *λέγει ἡ γραφή*

(4, 11), *γέγραπται γάρ* (5, 2) u. s. w. Nur an einer einzigen Stelle leitet Barnabas einen neutestamentlichen Spruch mit einer solchen Formel ein, nämlich 4, 14, wo auf Matth. 22, 14 Bezug genommen wird mit *ὡς γέγραπται:* „Nehmen wir uns in acht, dass nicht auch von uns gilt, wie geschrieben steht: Viele sind berufen, wenige aber auserwählt.“ Ohne Zweifel stellt damit der Verfasser das Matthäusevangelium auf gleiche Linie mit alttestamentlichen Schriften; allein es ist bezeichnend, dass das bei der reichlichen Benützung neutestamentlicher Schriften und Anschauungen nur ein einziges Mal geschieht. Offenbar haben die genannten apostolischen Väter nicht die Meinung gehabt, dass ihre Leser im Besitze einer Sammlung von Schriften seien, die dem Alten Testament als die „heilige Schrift des Neuen Bundes“ zur Seite gestellt werden könne und gerade so wie das Alte Testament zitiert werden dürfe; sonst würden sie natürlich auch diese neutestamentlichen Schriften gerade so häufig wie die Bücher des Alten Testamentes, ja noch häufiger, mit den üblichen Zitierformeln angerufen haben.

Der Clemensbrief entstand um das Jahr 95; die Ignatiusbriefe stammen aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts; der Polykarp- und Barnabasbrief ebenfalls aus den ersten Jahrzehnten des zweiten Jahrhunderts. Es sind Briefe, die an Gemeinden gerichtet sind und deren Verfasser das Bewusstsein hatten, dass sie befugt seien, sich mit Belehrung und Mahnung an die Leser zu wenden. Sie reden noch ungefähr so zu ihren Lesern, wie die Verfasser der apostolischen Briefe selbst, und haben keine Veranlassung, die eigenen Worte mit Äusserungen von Aposteln und Apostelschülern zu bekräftigen. Es ist daher begreiflich, dass man später da und dort unschlüssig sein konnte, ob nicht der eine oder der andere der erwähnten Briefe des apostolischen Zeitalters auch zum Neuen Testament zu rechnen sei. So auch schreibt sich sogar Paulus wohl eine förmliche Berechtigung zu, sich mit amtlichen Schreiben an die Gemeinden zu wenden (Röm. 1, 5; 12, 3; 15, 15) und bemerkt dabei unter Umständen, dass „auch“ er glaube, den Geist zu besitzen (1. Kor. 7, 40); allein als „inspirierte“ Schriften (2. Tim. 3, 16) gelten doch auch den Aposteln nur die heiligen Bücher, die sie von Jugend an als solche gekannt haben. In den kirchlichen Gebrauch wurden die apostolischen Schriften nicht deswegen aufgenommen, weil sie, wie die alttestamentlichen Bücher, nach

dem Glauben der Kirche durch Inspiration entstanden waren, sondern weil sie von Augen- und Ohrenzeugen des Herrn, von Aposteln und Apostelschülern, von berufenen Dienern Christi und ihren unmittelbaren Schülern herstammten und Christus für die Christgläubigen die höchste Autorität war. Darum wurden diese Schriften ebenso ehrfurchtsvoll gelesen und vorgelesen, wie ehedem die mündliche apostolische Lehrverkündigung angehört wurde, jedoch noch nicht so wie die alttestamentlichen Bücher als schriftliche Quellen der göttlichen Offenbarung angesehen und zitiert. Dass sie aber sehr fleissig und andachtsvoll gelesen worden sind, ergibt sich aus der Einwirkung, die sie auf Inhalt und Form der Schriften der apostolischen Väter ausgeübt haben.

Schon der um 95 entstandene *Clemensbrief* ist das Werk eines Schriftstellers, der die ihm zugänglichen apostolischen Schriften so fleissig liest oder vorlesen hört, dass er seine Gedanken oft unwillkürlich in Worte und Sätze kleidet, die aus diesen Schriften stammen. So kennt er sehr genau den Hebräerbrief. Er bezeichnet, wie dieser (Hebr. 1, 3 ff.), Christus als „den Abglanz Seiner Herrlichkeit, der um so viel grösser ist, als die Engel, wie der Name, den er geerbt hat, sie überragt“ (cap. 36). Eben so genau ist ihm der Römerbrief bekannt; ihm entnimmt er z. B. cap. 35 das Verzeichnis, mit welchem der Apostel Röm. 1, 29—32 die heidnische Sittenlosigkeit kennzeichnet. Da der Clemensbrief an die Kirche in Korinth gerichtet ist, lässt sich von vornherein erwarten, dass der Verfasser auf die Korintherbriefe besonders deutlich Rücksicht nehme. Das ist auch tatsächlich an verschiedenen Stellen der Fall. Bemerkenswert ist namentlich cap. 47. Clemens weiss nicht nur, dass Paulus der Gemeinde zu Korinth geschrieben hat *(ἐπέστειλεν)*; er ist auch nicht bloss seinerseits mit dem Inhalt des in Betracht kommenden Briefes bekannt, sondern es ist ihm völlig selbstverständlich, dass auch die Gemeinde zu Korinth immer noch im Besitz des „am Anfang der evangelischen Predigt“ *(ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου)* verfassten Schreibens ist, und er darf sie darum einfach auffordern: *Ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν τοῦ μακαρίου Παύλου.* Er bestätigt, dass der Apostel *πνευματικῶς ἐπέστειλεν*, aber dieses Urteil könnte er freilich auch über die Schrift eines spätern Kirchenlehrers fällen. — Nicht minder selbstverständlich ist ihm, dass die Korinther auch den evan-

gelischen Wortlaut der Lehre Jesu kennen und nur daran erinnert zu werden brauchen: *μάλιστα μεμνημένοι τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* (cap. 13), *μνήσθητε τῶν λόγων Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν* (cap. 46). An solchen Stellen würde man nun ein Zitat etwa mit der Einführungsformel *γέγραπται γάρ* oder *λέγει γὰρ ἡ γραφή* erwarten; allein derartige Einleitungen fehlen ganz; „heilige" Evangelienschriften, *die so zitiert werden, wie das Alte Testament,* besitzen die Leser noch nicht. Aber wie Clemens Jesu Worte frei aus dem Gedächtnisse zitiert, so nimmt er auch an, dass seine Leser sie kennen. Man beachte folgendes Beispiel. Cap. 13, 2 heisst es: *Οὕτως γὰρ εἶπεν* sc. *ὁ κύριος Ἰησοῦς· ἐλεᾶτε, ἵνα ἐλεηθῆτε* (Matth. 5, 7), *ἀφίετε, ἵνα ἀφεθῇ ὑμῖν* (Mt. 6, 14; die Form des Absichtssatzes aber ist nach Mt. 7, 1 gebildet), *ὡς ποιεῖτε, οὕτω ποιηθήσεται ὑμῖν* (Umgestaltung von Luk. 6, 31), *ὡς δίδωτε, οὕτως δοθήσεται ὑμῖν* (nach Luk. 6, 38), *ὡς κρίνετε, οὕτως κριθήσεσθε* (nach Luk. 6, 37), *ὡς χρηστεύεσθε, οὕτως χρηστευθήσεται ὑμῖν* (entspricht dem *ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε,* Luk. 6, 37), *ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, ἐν αὐτῷ μετρηθήσεται ὑμῖν* (Luk. 6, 38). Diese Mahnungen stehen so in keinem Evangelium beisammen; aber Clemens und seine Leser kannten die angeführten Aussprüche aus den gottesdienstlichen Vorlesungen, bei welchen das Matthäus- und das Lukasevangelium gebraucht wurden. — Das Gesagte genügt zum Beweise dafür, dass man schon um 95 sowohl in Rom wie in Korinth im Besitz einer ganzen Kollektion neutestamentlicher Bücher gewesen sein muss, die in den gottesdienstlichen Versammlungen fleissig gelesen wurden.

Wie Clemens bei den Korinthern die Bekanntschaft mit den Korintherbriefen voraussetzt, so *Ignatius* bei den Ephesern die Bekanntschaft mit dem Epheserbrief (Ig. ad Ephes. c. 12). Die Epheser sind ihm *Παύλου συμμύσται,* der in einem ganzen Brief ihrer gedenkt *(ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ).* Aber auch in den Ignatiusbriefen werden sonst keine apostolischen Schriften ausdrücklich genannt, wie oft auch der Verfasser Wendungen gebraucht, die den Evangelien oder den Briefen der Apostel entnommen sind. Mit grossem Ernst dringt indessen Ignatius auf Teilnahme an der ordentlichen gottesdienstlichen Versammlung (Ad Ephes. c. 5; Ad Philad. c. 8; Ad Smyrn. c. 8). Dass in diesen Versammlungen alttestamentliche Schriften vorgelesen und erklärt wurden, ist selbstverständlich. Wenn aber Ignatius im Zusammenhang mit Mahnungen, auf die Propheten zu achten, die die

Erscheinung des Herrn angekündigt haben, auch vom Evangelium und den Aposteln redet, die über die wirkliche Erscheinung Auskunft geben, so wird man auch hier wieder an Schriften zu denken haben. Eine solche Gegenüberstellung bietet Philad. c. 5: „Ich flüchte mich zum *Evangelium* als zum Fleische Jesu *(ὡς σαρκὶ Ἰησοῦ*, der Schrift über die leibliche Erscheinung des Herrn), und zu den *Aposteln* als zum Presbyterium der Kirche (in den Briefen setzen die Apostel ihr kirchliches Vorsteheramt fort). Aber auch die *Propheten* lasst uns lieben, weil auch sie auf das Evangelium hin geweissagt haben.“ Die Propheten lieben heisst die prophetischen Schriften mit Andacht lesen; so auch wird an Schriften zu denken sein, wenn in solchem Zusammenhang vom „Evangelium“ und von den „Aposteln“ gesprochen wird. Das ergibt sich noch bestimmter aus der gleich folgenden Äusserung Ad Philad. c. 8. Hier sagt Ignatius, er habe von gewissen (judaisierenden) Leuten sagen hören: „Wenn ich es nicht in den alten Urkunden *(ἐν τοῖς ἀρχείοις*, in den messianischen Weissagungen des A. T.) finde — im Evangelium glaube ich's nicht.“ Darauf habe er ihnen geantwortet: „Es steht ja geschrieben“ *(γέγραπται)*. Allein darauf hätten sie ihm erwidert: „Das eben ist die Frage“ *(πρόκειται)*. So gewiss wie es sich hier um schriftliche „Urkunden“ handelt, muss auch das ihnen gegenübergestellte „Evangelium“ eine schriftliche Quelle sein, die den Lesern des Ignatius eben so bekannt ist wie ihm selbst. — Die prophetischen Bücher schätzt Ignatius hoch; aber dem Evangelium gibt er den Vorzug. Das sagt er mit den Worten: „Ein Vorzügliches hat das Evangelium *(ἐξαίρετον δέ τι ἔχει τὸ εὐαγγέλιον)*, die Erscheinung des Heilandes . . . Die geliebten Propheten weissagten freilich auf ihn; das Evangelium aber ist die Vollendung der Unverweslichkeit“ (a. a. O. c. 9). Eine analoge Stelle ist Ad Smyrn. c. 7. Hier tadelt Ignatius Leute, die sich von der eucharistischen Versammlung fernhalten und darum verdienen, auch ihrerseits gemieden zu werden. Statt in der Gemeinschaft *(κοινῇ)* von ihnen auch nur zu reden, soll man seine Aufmerksamkeit zuwenden den „Propheten, vorzüglich aber dem Evangelium“ *(προσέχειν*, sc. *τὸν νοῦν, τοῖς προφήταις, ἐξαιρέτως δὲ τῷ εὐαγγελίῳ)*. So könnte Ignatius nicht zu den Gemeinden reden, wenn er nicht wüsste, dass sie stets Gelegenheit hätten, die Propheten und die das Evangelium enthaltenden Schriften zu lesen oder

vorlesen zu hören. Er leitet freilich die Autorität des „Evangeliums“ und der „Apostel“ nicht von Inspiration her, sondern von Christus selbst; aber Evangelium und Apostel sind ihm doch zuverlässige und massgebende Zeugen Christi.

Nicht sehr lange nach dem Tode des hl. Ignatius entstand der Brief des hl. *Polykarp* an die Philipper. Der Verfasser bemerkt, dass er die in seinem Besitze befindlichen Briefe des Ignatius seinem Schreiben beifüge, wie die Philipper das gewünscht hätten. Diese, wie auch Ignatius selbst *(καὶ ὑμεῖς καὶ Ἰγνάτιος)*, hatten ihm früher geschrieben, waren aber bisher noch nicht in den Besitz der gewünschten Briefe gelangt. Auch Polykarp seinerseits hofft, von den Philippern über Ignatius zuverlässige Dinge zu erfahren, die bisher nicht zu seiner Kenntnis gekommen sind (c. 13). Der Polykarpbrief dürfte darum kaum nach 120 entstanden sein. Er ist ein wertvolles Zeugnis für die übrigens selbstverständliche Tatsache, dass sich die Kirchen gegenseitig Schriften mitteilten, die zur Erbauung dienen konnten. Von den Ignatiusbriefen sagt Polykarp: *περιέχουσι πίστιν καὶ ὑπομονὴν καὶ πᾶσαν οἰκοδομὴν, τὴν εἰς τὸν κύριον ἡμῶν ἀνήκουσαν.* Das galt noch in weit höherem Grade von den Schriften der Apostel und der Apostelschüler. Noch viel mehr liess man es sich darum angelegen sein, einander solche Dokumente mitzuteilen.

Der Polykarpbrief ist beinahe eine Mosaikarbeit zu nennen Er enthält wenig eigene Gedanken, sondern ist fast ganz aus Wendungen zusammengesetzt, die dem Verfasser infolge seiner genauen Bekanntschaft mit gewissen Schriften geläufig waren. Zu diesen Schriften gehört namentlich auch der Clemensbrief; sonst aber scheint Polykarp nur die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Briefe des Apostels Paulus mit Einschluss der Pastoralbriefe, namentlich aber den ersten Petrusbrief und den ersten Johannesbrief zu kennen. Das Alte Testament benützt er fast gar nicht. Förmlich zitiert wird keine Schrift. Wie sehr sich aber Polykarp Gedanken und Ausdrucksweise der neutestamentlichen Schriftsteller angeeignet hat, möge ein Beispiel zeigen. Cap. 12, 3 gibt er den Philippern folgende Mahnung:

„Betet für alle Heiligen (Ephes. 6, 18), betet auch für Könige und Gewalthaber und Fürsten (1. Tim. 2, 2), und für die, so euch verfolgen und hassen (Mt. 5, 44; Luk. 6, 27), und für die Feinde des Kreuzes (Phil. 3, 18), auf dass euer Wachstum

in jeglichem Dinge offenbar sei (1. Tim. 4, 15) und ihr in jenem vollkommen seid“ (Jak. 1, 4).

Es ist undenkbar, dass sich Polykarp den Stoff zu solchen Mahnungen erst mühsam aus den verschiedenen Schriften, die ihm zugänglich waren, zusammensuchen musste: er bedient sich der Gedanken und Worte neutestamentlicher Schriften, ohne dessen nur selbst bewusst zu sein; so ganz hat er sich dieselben geistig angeeignet. Das tat der Bischof von Smyrma nicht bloss aus persönlicher Frömmigkeit und in privaten Meditationen, sondern in seiner Eigenschaft als Lehrer seiner Kirche und in der gottesdienstlichen Versammlung. Mit den Schriften, die ihm selbst in „Fleisch und Blut“ übergegangen waren, hatte er auch seine Kirche bekannt gemacht, und was von Smyrna galt, das galt nicht minder auch von der Kirche zu Philippi und den andern apostolischen Gemeinden.

So ist es ja nicht unrichtig, wenn man behauptet: im apostolischen Zeitalter gab es noch kein Neues Testament, das ähnlich wie die Bücher des Alten Testamentes als „heilige Schrift“ zitiert worden wäre; aber eine unbestreitbare Tatsache ist es auch, dass um 120 die apostolischen Kirchen eine Kollektion von Schriften besassen und beim Gottesdienst gebrauchten, die, abgesehen von gewissen Schwankungen, mit dem Kanon des Neuen Testamentes in der Hauptsache identisch ist.

Die beiden Tatsachen, dass die Gemeinden im Besitz einer Sammlung apostolischer Schriften waren, die beim Gottesdienst gelesen wurden, und dass der aus diesen Schriften zu den Gläubigen redende Christus für sie die höchste Autorität war, mussten notwendig bewirken, dass sich nun der Unterschied zwischen den bisher sog. „hl. Schriften“ und den von Aposteln und Apostelschülern herstammenden Schriften rasch verlor, ja diese letztern sogar grösseres Ansehen erhielten. Der um 125 entstandene Barnabasbrief ist die erste Schrift, in welcher (4, 14) ein dem Evangelium entnommener Ausspruch des Herrn als biblisches Zitat mit *ὡς γέγραπται* eingeleitet wird.

Ungefähr um dieselbe Zeit wie der Barnabasbrief ist die „*Didache*“ entstanden. Der Verfasser dieser Kirchenordnung, in der nicht eine spezielle Gemeinde, sondern die herrschenden kirchlichen Zustände überhaupt berücksichtigt sind, behandelt die Evangelien genau so wie der Polykarpbrief. So finden wir gleich am Anfang der Schrift (cap. 1, 3 ff.) folgende Mosaik:

„Segnet, die euch fluchen (Luk. 6, 28), und betet für eure Feinde (Mt. 5, 44, *προσεύχεσθε ὑπέρ*), fastet aber für die euch verfolgen (Mt. 5, 44, *διωκόντων ὑμᾶς*). Denn welche Gnade (*χάρις*, Luk. 6, 32. 33. 34; bei Mt. 5, 46: *τίνα μισθὸν ἔχετε*) wird euch zu teil, wenn ihr liebet, die euch lieben (Luk. 6, 32)? Tun nicht die Heiden das gleiche (Mt. 5, 46. 47: *τελῶναι, ἐθνικοί*, bei Luk. 6, 33: *ἁμαρτωλοί*)? Ihr aber, liebet die euch hassen, und ihr habet keinen Feind (Luk. 6, 27. 35). Enthalte dich fleischlicher und weltlicher Begierden (1. Petr. 2, 11). Wenn dir jemand einen Streich gibt auf die rechte Wange, so biete ihm auch die andere dar (Mt. 5, 39; bei Luk. 6, 29: *τύπτοντί σε* und *πάρεχε* statt *στρέψον*), und du wirst vollkommen sein (*τέλειος*, Mt. 5, 48). Wenn dich jemand zwingt, eine Meile mit ihm zu gehen, so gehe mit ihm zwei (Mt. 5, 41); wenn dir jemand den Mantel nimmt, so gib ihm auch den Rock“ (Luk. 6, 29; bei Mt. 5, 40 stehen *χιτῶνα* und *ἱμάτιον* in umgekehrter Ordnung).

Diese Mischung evangelischer Texte zeigt, dass der Verfasser sich nicht ängstlich an den Wortlaut zu halten braucht, sondern das Evangelium so gut kennt, dass er es völlig frei aus dem Gedächtnis zitieren kann. Er setzt voraus, dass auch die Gemeinden, denen er seine Mahnungen widmet, im Besitze des Evangeliums sind und es kennen, also lesen oder vorlesen hören. Fünfmal verweist er sie darauf. Cap. 8, 2 wird auf Mt. 6, 9—13; cap. 9, 5 auf Mt. 7, 6; cap. 15, 3 auf Mt. 18, 15 ff.; cap. 15, 4 auf Mt. 6, 2 ff. verwiesen, und 11, 3 mit *κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου* überhaupt an die Lehre des Evangeliums erinnert, insbesondere an Weisungen, wie sie sich Mt. 10, 40; Joh. 13, 20 finden. Obwohl immer nur vom *εὐαγγέλιον* im Singular die Rede ist, kann es doch mit Rücksicht auf die freie Vermischung der Texte keinem Zweifel unterliegen, dass es sich um verschiedene Evangelienschriften handelt. Diese Schriften aber sind für die Leser der „Didache“ so massgebend, dass auch der Verfasser selbst nur der Interpret der in ihnen enthaltenen Lehren und Weisungen sein will. Sie sind also bereits eine regula fidei, ein „Kanon“.

Der klassische Zeuge aber dafür, dass um die Mitte des zweiten Jahrhunderts neutestamentliche Bücher im liturgischen Gebrauche waren, ist Justin († 165). Er unterscheidet wie Ignatius zwischen „Propheten“ und „Aposteln“, allein auf die Vorlesungen aus den apostolischen Schriften wird das grössere

Gewicht gelegt. Wenn, heisst es Apol. I, 67 (Londoner Ausgabe 1722, S. 97), die Gläubigen am Sonntag zusammenkommen, werden *τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν* gelesen, soweit die Zeit reicht. *Ἀπομνημονεύματα* nennt Justin die fraglichen Schriften der Apostel mit Rücksicht auf seine heidnischen Leser; er bemerkt aber (l. c. p. 96), dass das nicht die bei den Christen übliche Bezeichnung sei, sondern dass sie von diesen Evangelien genannt werden *(ἃ καλεῖται εὐαγγέλια)*. Der Plural zeigt, dass Justin mehrere diese Bezeichnung tragende Schriften kennt, obwohl er wiederholt auch vom *εὐαγγέλιον* im Singular spricht. Als Verfasser bezeichnet er gewöhnlich die Apostel; er weiss aber ganz gut, dass sie *ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ* (Christi) *καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων τετάχθαι*, also von Aposteln und Apostelschülern herstammen. Es ist nicht zufällig, dass er diese Bemerkung zur Einleitung eines Zitates macht, das aus Luk. 22, 41 ff. genommen ist (Dial. 103, p. 361).

Erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts fangen die Kirchenschriftsteller an, die Gleichstellung der apostolischen Schriften mit den kanonischen Büchern des A. T. aus der Inspiration zu erklären. Einer der ersten ist der Bischof Theophilus von Antiochien. Er stellt es bereits als eine notorische Tatsache hin, dass in den prophetischen und evangelischen Schriften die gleiche religiöse Wahrheit vorgetragen werde, weil die Verfasser auf Inspiration desselben Geistes Gottes geredet hätten *(πάντας πνευματοφόρους ἑνὶ πνεύματι θεοῦ λελαληκέναι*, Theoph. ad Autol. III, 12). Ungefähr gleichzeitig mit dem Bischof Theophilus von Antiochien schreibt der Bischof Irenäus von Lyon, Matthäus hätte am Anfang seines Evangeliums auch schreiben können: Jesu vero generatio sic erat; aber der hl. Geist habe bewirkt, dass er schrieb: Christi autem generatio sic erat (Advers. hæres. III, 16, 2). Nicht minder ist Tertullian von der Inspiration sowohl des Neuen wie des Alten Testamentes überzeugt. In einem Zusammenhang, der nicht jede Einwendung ausschliesst, bemerkt er: „Es ist auch kein Wunder, wenn der Apostel aus Antrieb eben desselben Geistes, in welchem, wie jedes Buch der göttlichen Schrift, so auch das der Genesis abgefasst ist (eodem Spiritu actus, quo cum omnis scriptura divina tum illa Genesis digesta est), sich desselben Ausdrucks bedient, der etc. (De orat. c. 22). Dieser Anschauung gibt Origenes

(De princ. præf.) eine fast dogmatische Bestimmtheit mit den Worten: Spiritus iste sanctus unumquemque sanctorum vel prophetarum vel apostolorum inspiravit et non alius Spiritus in veteribus, alius vero in his, qui in adventu Christi inspirati sunt. Auf den Beistand des Geistes Gottes durften sich ohne Zweifel die ersten Verkündiger des Evangeliums berufen (vgl. Joh. 20, 22; Röm. 10, 15; 1. Kor. 4, 1; 2. Kor. 3, 5; 4, 2 ff.). Daher ist auch die kirchliche Anschauung, nach welcher die Schriften des Neuen Testamentes unter dem Beistand des heiligen Geistes entstanden sind, wohl begründet. Bei der Abfassung dieser Schriften konnten sich persönliche Stimmungen und zufällige äussere Einwirkungen sogar viel weniger geltend machen als bei der mündlichen Lehrverkündigung; die geistige Sammlung der Autoren musste intensiver sein. Allein man wird gleichwohl zugeben müssen, dass ihre Schriften nicht eigentlich wegen des inspirierten Charakters in den liturgischen Gebrauch gekommen sind, sondern weil diese Schriften von Aposteln und Apostelschülern, von berufenen Dienern Christi herstammten, und Christus für die Christgläubigen „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ ist. Daraus dürfte es sich erklären, dass man, wie bereits oben angedeutet wurde, geneigt war, zu den „heiligen“ Schriften des N. T. auch solche zu rechnen, die man, wie den Clemensbrief und den Barnabasbrief, irrtümlicherweise Apostelschülern zuschreiben konnte, und dass sich die Verfasser apokryphischer Schriften ihren Lesern gern als Apostel vorstellten. Der liturgische Gebrauch der neutestamentlichen Schriften beweist, dass diese Schriften nach dem Glauben der alten Kirche von Aposteln und Apostelschülern herstammen.

Eduard Herzog.