DIE ANFÄNGE

DES

KATHOLISCHEN CHRISTENTUMS UND DES ISLAMS.

DIE ANFÄNGE

DES

KATHOLISCHEN CHRISTENTUMS UND DES ISLAMS.

EINE RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

VON

H. J. BESTMANN.

NÖRDLINGEN.
VERLAG DER C. H. BECK'SCHEN BUCHHANDLUNG.
1884.

DRUCK VON C. H. BECK in NÖRDLINGEN.

DEN HERREN

Dr. M. ZUCKER,

BIBLIOTHEKAR DER K. UNIVERSITÄTS-BIBLIOTHEK IN ERLANGEN,

Dr. R. PÖHLMANN,

DOCENT DER GESCHICHTE IN ERLANGEN,

GEWIDMET.

Vorrede.

Mit der vorliegenden Arbeit betrete ich das Gebiet der allgemeinen Religionsgeschichte: unter diesem Gesichtspunkte bitte ich deshalb auch die erste Abhandlung zu lesen.

Die Anfangsgeschichte der katholischen Kirche ist ein Paradigma für eine Reihe von anderen religiösen Gemeinschaften. Sobald durch eine grofse religiöse Persönlichkeit eine Wendung in der Denk- und Willensrichtung eines Volkes herbeigeführt ist, pflegt sich das augenblickliche Bedürfnis des Staats oder der Gesellschaft geltend zu machen. Da ist es dann nicht um die feinen Regungen und Stimmungen des Herzens zu thun, sondern es werden bestimmte praktische Leistungen von den betreffenden Gemeinschaften gefordert. Dies Zurücktreten des spezifisch religiösen Elements hinter den praktischen Leistungen ist allemal eine Abschwächung der ersten Grundgedanken der Religionen — nach einer anderen Seite hin angesehen kann man jedoch sagen, es vollzieht sich darin eine Art Verpuppung.

Dafs dieses Verpuppungs- oder Inkubationsstadium bei der katholischen Kirche über 1400 Jahre gedauert hat, hängt damit zusammen, dafs das Christentum denselben Prozefs zweimal hat durchmachen müssen: bei den absterbenden Gräcoromanen und bei den erst erwachsenden Germanen. In der Reformation ist dann der Schmetterling flügge geworden.

Meine erste Untersuchung verfolgt nun die beginnende Einspinnung des Christentums: ich habe früher bereits versucht, die judaisierende Tendenz der ältesten Zeit, diesen Intermaxillarknochen des Katholizismus, aus einem ursprünglichen Zusammenhang mit der judenchristlichen Periode des Christentums zu begreifen. Hier folgt nun der Nachweis im Einzelnen, dafs die katholische Kirche schon in ihren Anfängen auf einer durch den Ebionitismus veranlafsten Nationalisierung des Christentums beruht — ein Gedanke so einfach und selbstverständlich, dafs ich nur schwer begreife, warum er nicht schon lange zuvor ausgesprochen ist.

Die Untersuchung über die Genesis des Islams gab mir dann ungewollt eine willkommene Probe für meine Auffassung von der katholischen Kirche. Mein unvollkommener sprachlicher Apparat hat mich von der Bearbeitung des Themas nicht abschrecken können. Denn grade die Beziehungen des Islams zum Christentum pflegen seit der Arbeit Sprengers mit einer sehr bedenklichen Willkürlichkeit behandelt zu werden. Sprenger hat auch selbst von seiner unzulänglichen Kenntnis der christlichen Litteratur der ältesten Zeit kein Hehl. Konnte ich hier mit einem Xenion kommen, so werden die Orientalisten hoffentlich gestatten, dafs ich auch ungeladen an ihrer reich besetzten Tafel Platz genommen habe.

Halle a/S. am 12. Dezember 1883.

Bestmann.

Inhalt.

I.

Die Anfänge des katholischen Christentums.

II.

Genesis des Islams.

I.

DIE ANFÄNGE DES KATHOLISCHEN CHRISTENTUMS.

§ 1.

ENTSTEHUNG UND CHARAKTER DES JÜDISCHEN CHRISTENTUMS.[1])

Es ist die naive Ansicht von der Geschichte der christlichen Kirche, welche die katholische Form derselben unbesehends mit der ursprünglichen Form des Christentums gleichsetzt. Die wirklich historische Betrachtung kann erst da beginnen, wo die Differenz zwischen beiden erkannt wird. Insofern die Reformation durch Hervorziehung der Urkunden des Christentums die Vergleichung derselben ermöglichte, ist die Stellung in resp. hinter ihr die notwendige Bedingung für das Verständnis der katholischen Entwicklungsphase des Christentums. Indem sodann in der Reformation auch der nationale Geist sich seiner selbst bewufst wird, ist damit die Erkenntnis ermöglicht, dafs das katholische Christentum das Produkt aus genuin-christlichen und gräco-romanischen Ideen ist.

Das Christentum hat das Unglück gehabt, bald nachdem es als universelles Prinzip in die Welt getreten war, nationalisiert zu werden. In dem Mafse, als es gelingt, diese Retouchen zu entfernen, wird auch die Forderung an die Forschung herantreten, die orientalischen Verpuppungen des ursprünglichen Christentums mit den occidentalischen zu vergleichen. Es dürfte sich dann nachweisen lassen, dafs die Metamorphose, welche in Ephesus, Alexandrien und Rom nach und nach mit den christlichen Ideen vorgenommen wurde, nicht durchaus von der Wandlung derselben verschieden ist, die Mani ihnen in Ktesiphon und Mohammed in Medina hat zuteil werden lassen.

Um diese Behauptung auch nur wahrscheinlich zu machen, ist es notwendig, die gemeinsame Wurzel bloszulegen, aus der das abendländische und das morgenländische Christentum hervorgegangen ist. Das blofse Vergleichen, Aufzeigen von Ähnlichkeiten ist Sache des spielenden Witzes: die faktischen Zusammenhänge allein interessieren die unbestochene Forschung.

Um es gleich zu sagen: dieser gemeinsame Grund ist das Judenchristentum, so wie es sich nach dem Jahre 70 gestaltet hat. Wie ein mächtiger Bergrücken ragt die kleine ebionitische Gemeinde in der religiösen Entwicklung der gräco-romanischen und semitischen Völkerwelt empor; sie ist wie eine religiöse Wasserscheide: nach Ost und West ergiefsen sich von da aus die Ströme des religiösen Lebens.

Es ist ja freilich so gewesen, dafs die Griechen wie die Syrer und Araber von diesen Juden ebenso sehr gelernt, als von ihnen sich abgestofsen gefühlt haben. Aber auch im letzteren Falle, auch wenn die religiösen Genossenschaften negativ-polemisch sich an dem Judenchristentum orientiert haben, wird man den Einflufs des Ebionitismus nicht gering anschlagen dürfen: im Streit vollzieht sich derselbe Wesensaustausch wie in der Liebe.

Das ursprüngliche ungebrochene Christentum hängt wesentlich an zwei praktischen Ideen: an der Idee des Gottesreiches und an der Idee der Gotteskindschaft. Die *βασιλεία τοῦ θεοῦ*, wofür es bei Matthäus in gleicher Bedeutung *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* heifst, bezeichnet einen Zustand der Dinge, wo Gott in den Herzen seiner Gläubigen mit Ausscheidung aller Ungläubigen allein herrscht. Aber diese seine Herrschaft ist, wie Jesus besonders Matth. 13 gezeigt hat, eine nur allmählich durchdringende: das Gottesreich gleicht einem Sauerteig, einem Senfkorn u. s. w. Der Gegensatz zwischen einem *αἰὼν οὗτος*, in welchem die Frommen der Erlösung harren, und einem *αἰὼν μέλλων*, in welchem Gott ihnen Recht schafft und die Ungläubigen ins Unrecht setzt, d. h. richtet, ist in dem echten Christentum gänzlich und prinzipiell überwunden: die Gläubigen sind erlöst; auf dem Wege sittlicher Arbeit, deren unausbleibliche Unzulänglichkeit durch die zweite Erscheinung, die Wiederkunft Christi, gehoben werden wird, sollen sie mit diesem ihnen geliehenen Pfund in der Menschheit wuchern und werben.

Es liegt am Tage, wie sehr hier alles auf die bleibende Bedeutung der Person Jesu Christi, durch welche hindurch Gott die Erlösung beschafft hat, ankommt: von einer Ergänzung seines Werkes durch jemand anders als durch ihn kann nicht die Rede sein.

Dem entspricht nun die Ausprägung, welche die Idee der *υἱοθεσία*, der Gotteskindschaft, gewonnen hat, durchaus. Diese subjektive Moralität, die das Christentum dem Einzelnen bringt, nennt Paulus, der in seiner Nomenklatur mehr durch alttestamentliche Gedankengänge beeinflufst ist, Gerechtigkeit, *δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ* oder *δικαιοσύνη πίστεως*. In ihr löst sich die Spannung zwischen dem Bewufstsein der Verdammlichkeit, der Sünde, und dem des drohenden Gerichts. Durch den Tod Christi ist die Sünde abgethan und die *κρίσις* vollzogen: der an Christum gläubige Mensch ist *δικαιωθείς*, gerechtfertigt, und so *δίκαιος*, gerecht.

Die durch das Verhältnis zu Christo und Gott vermittelte Moralität ist also auch bei dem Einzelnen prinzipiell voll und ganz vorhanden. Es erübrigt noch die sittliche Arbeit an sich selbst, d. h. die Bändigung der Sinnlichkeit, der *σάρξ*, durch den von Christo ausgehenden sittlichen Lebensgeist, das *πνεῦμα*, das um deswillen schlechthin *ἅγιον* heifst.

Das ist der Kern der in dem N. T. enthaltenen praktischen Ideen, deren Verständnis erst die Reformatoren des 16. Jahrhunderts uns erschlossen haben. Es liegt am Tage, dafs hier das Verhältnis zu Gott sich auf das genaueste und auf jedem Punkte deckt mit dem Verhältnis zu Christo. Eben das sagt die Lehre von der Gottessohnschaft Christi: *θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί* 2. Tim. 3, 16. Weit entfernt das Produkt metaphysischer Spekulation zu sein, ist sie der kürzeste Ausdruck der durch das Christentum in die Welt eingeführten praktischen Religiosität.

Dazu kommen noch zwei symbolisch-rituelle Handlungen, die Taufe und das Abendmahl. In beiden vergewissert sich die Gemeinde des Besitzes des Lebenswerkes Christi und des h. Geistes als eines unmittelbar gegenwärtigen. Einen Kreis selbständigen religiösen Handelns, das mithin nicht auf den festgezogenen Kreis der sittlichen Pflichten bezogen werden könnte, konstituieren dieselben nicht.

Diese praktische Weltanschauung läfst sich leicht auf die

vier Gesetze reduzieren, die alles wahrhaft sittliche Leben beherrschen, resp. beherrschen sollen:

a. Das Gesetz der Autonomie enthält die Forderung, dafs jede einzelne Handlung als gewolltes Produkt der einzelnen Persönlichkeit sich darstelle. Der Gegensatz dazu ist die Heteronomie.

b. Das Gesetz der Kontinuität sagt, dafs jedes ethische Produkt auch wieder ethische Kausalität haben, d. h. Bestandteil einer kontinuierlich abfliefsenden Reihe von Handlungen sein soll.

c. Nach dem Gesetz der Subordination ist jede sittliche Energie das Produkt von (logisch) früheren sittlichen Gemeinschaften, denen der Handelnde daher pietätsvoll gegenüberstehen soll.[2])

d. Infolge davon mufs — Gesetz der Komplexion — in jedem sittlichen Entschlufs die Förderung des betreffenden Gemeinschaftslebens mitgesetzt sein.

So angesehen gewährt die Betrachtung der christlichen Religion das entzückendste Schauspiel, das sich denken läfst. Sie ist ein klar durchgeführtes System von Hebeln und Kräften, welche alle auf den einen Effekt, die sittliche Persönlichkeit, eingerichtet sind. Man kann wohl hier ein Rad zur Ruhe bringen, dort ein Gewicht verändern, — immer wird das Getriebe, wenn nur das eigentliche Triebrad im Schwunge bleibt, seinen Haupteffekt erzielen, die Sinnlichkeit wird durchgeistet, das πάθος wird zum ἦθος, an Stelle des dunklen Triebes der Natur setzt sich der frei und bewufst wirkende Wille.

Es ist zwecklos, sich auszumalen, wie diese praktischen Ideen des Christentums sich hätten gradlinig entwickeln können. Die katholische Kirche hat die Voraussetzung, dafs das geschehen sei, nur machen können, indem sie die Erinnerung an ihren Ursprung völlig verlor.

In Wahrheit ist das Christentum wie jede andere Erscheinung dem unerbittlichen Geschick verfallen, das der Dichter mit den Worten andeutet:

„Dem Herrlichsten, was auch der Geist empfangen,
Drängt immer fremd und fremder Stoff sich an.“

Das Christentum ist, indem es mit den realen Verhältnissen,

wie sie durch die gräco-romanische Kultur, durch die Eigenart der semitisch orientalischen Rasse gegeben waren, Fühlung bekam, eine Reihe von Verbindungen eingegangen, die wesentliche Organe desselben zerstört haben. Es gewann freilich dadurch zugleich etwas: indem es sich an das Leben und die Sitte der Nationen anschmiegte, wurden diese um so leichter seinem sittigenden Einflufs unterstellt.

Diese innere Dekomposition ist zum ersten Male bei den Judenchristen in Palästina vorgenommen worden. Von ihnen haben es dann die Völker im Westen und Osten gelernt, natürlich mit Variationen im einzelnen. Aber sonderbarerweise verschlug das nicht bei den Juden. Seit dem fünften Jahrhundert sind die jüdischen Christen wie in einer Bodensenkung verschwunden. Eine wirkliche Bedeutung haben sie seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts nicht mehr gehabt. Sie gleichen den Insekten, die unmittelbar nach der Befruchtung sterben.

Auch sonst schlug das Experiment im Orient fehl, so bei den Samaritanern, bei den Phrygern, bei den Syrern und Persern Mesopotamiens. Unter den Arabern kostete es Mohammed einen verzweifelten Kampf mit den alten Vorurteilen seines Volkes, ehe es ihm gelang, gewisse vom Christentum herübergenommene Tendenzen durchzuführen. Aber auch dann hat er so viele Konzessionen an das Alte machen müssen, dafs ihm die Kirche selbst den Namen des Sektierers, mit dem sie sonst so verschwenderisch umging und den sie doch Mani nicht vorenthielt, verweigerte. Schon bei Johannes von Damask galt er als Vorläufer des Antichrists.[3]) Und in protestantischen Kompendien figuriert der Islam mit der stereotypen Etikette: „das grofse Rätsel der Weltgeschichte“.[4])

Es lag in der Natur der Sache, dafs der Verlauf der Dinge in Palästina noch für lange Zeit hinaus bestimmend für die Christen im römischen Reich blieb. Dazu hatte nicht am wenigsten der Begründer der heidnischen Christenheit, Paulus, Veranlassung gegeben. Den korinthischen Christen bezeichnet er die in Jerusalem schlechtweg als die heiligen.[5]) Den galatischen Gemeinden hatte man hinterbracht, die Apostel in Jerusalem hätten ihn desavouiert. Mit einem ungewohnten Mafs von Erregung weist er diese Verleumdung zurück in einem an sie gerichteten Briefe.

Was hätten auch seine Gemeinden von seiner Lehre denken sollen, wenn die eigentlichen Augenzeugen des Lebens Jesu ihn nicht für voll anerkannt hätten. Wir dürfen es ihm glauben, wenn er versichert, dafs die Leiter ihm zum Zeichen ihrer Einigkeit die Hände gereicht haben.[6]) Zu viel war ihm daran gelegen, zu wichtig war ihm die Sache, als dafs er damit hätte einen äufserlichen Kompromifs bezeichnen können.

Aber die Judenchristen zählten nach Tausenden. Es darf uns deshalb nicht Wunder nehmen, wenn wir hören, dafs eine Clique in Jerusalem, deren Grundstock etwa gläubig gewordene Priester sein mögen[7]), immer ihn mifstrauisch ansah.

Es müfste uns vielmehr befremden, wenn das nicht der Fall gewesen wäre. Aber es ist doch nicht genug historisch begründet, wenn man diesen jüdischen Ultras ohne weiteres die Majorität zugesprochen hat[8]), für die erste Zeit, heifst das: denn später haben sie dieselbe in der That — unter dem Einflufs des steigenden nationalen Gegensatzes zwischen Juden und Gräcoromanen — bekommen. Die Autorität der Urapostel haben sie freilich auch dann nur mit Unrecht für sich anführen können. Die Apostel haben alle (einer glaubwürdigen Tradition zufolge)[9]) vor der Katastrophe des Jahres 70 Palästina verlassen.

Nach der Zerstörung Jerusalems wird das Lokal, wo die Geschichte der christlichen Kirche sich abspielt, ein anderes. Der Grundstock der Gemeinde hatte schon zu Beginn des Kampfes den Mittelpunkt des Kriegsschauplatzes, Jerusalem, verlassen. Wir finden sie am oberen Jordan, Pella war ihr Hauptort. Hier auf einem Gebiete, wo sich — in der sgn. Dekapolis — seit den Tagen der syrischen Herrschaft Orientalen und Occidentalen begegneten, mochten sie hoffen, den Kriegssturm ungefährdet zu überdauern. Wie er über das Land dahinbrauste, krachte das israelitische Gemeinwesen, soweit noch von einem solchen die Rede sein konnte, in allen Fugen; ihre Gemeinschaft aber war in der allgemeinen Auflösung geblieben. Bei der engen Verbindung, die solche kleine Gruppen unter sich zu haben pflegen, war es naturgemäfs, dafs diese Judenchristen mit ihren gleich gesinnten Volksgenossen in Syrien, Kleinasien und im Süden nahe Fühlung behielten.

Allein wie hätte nicht der Gang der Ereignisse in Palästina

zurückwirken sollen auf ihre eigene Lebensauffassung. Es hatte nie an Stimmen gefehlt, welche die neuen Ideen enger an die alten knüpfen wollten, als dies in der Meinung der Apostel lag. In Kleinasien mufs schon Paulus vor dem wohl aus essäischen Kreisen stammenden Hange der jüdischen Christen warnen, sich in müfsigen Spekulationen über die Welt der Engel, als deren einen man Jesum begriff, zu verlieren (Kolosserbrief). Die ebräischen Christen in Syrien müssen noch kurz vor der Katastrophe des J. 70 von ihm oder einem seiner Schüler auf die absolute ewige, alles blos nationale Ritenwerk ausschliefsende Art des Lebenswerks Jesu sich hinweisen lassen. Es läfst sich denken, dafs für solche Erörterungen nur wenig Boden war. Der sgn. Ebräerbrief hat daher seinen nächsten Zweck nicht erreicht: er ist zu Boden gefallen.

Nun vergegenwärtige man sich die Siedeglut der nationalen Leidenschaften sowohl von Seiten der Römer wie von Seiten der Juden. Der Gegensatz war zugleich ein religiöser. Ihm gegenüber bildete auch der Kunstwert, die Pracht des nationalen Heiligtums keinen mildernden Umstand: der Tempel wurde auf strikten Befehl des Titus und nicht von ungefähr ein Raub der Flammen.[10])

In diesem Kampfe sind auch die Judenchristen zu einer nationalen Partei geworden. Der alte Name der Christen, Ebioniten, wurde nun eine Parteibezeichnung, die universale Idee des ursprünglichen Christentums wurde um 70 verlassen.

Dazu kam noch ein anderes. Als im zweiten Jahrhundert v. Chr. der Kampf gegen die Syrer begann, hatte sich ebenfalls eine Partei, die der Chasidim, der Frommen, aus der nationalen Bewegung zurückgezogen: es bildete sich aus ihnen der Orden der Essäer. Ihr Name ist mit dem der Chasidim identisch: er ist nur die syrische Form desselben. Aber Juden blieben die Essäer doch so gut wie die Patriotenpartei, die Pharisäer.

Eben die Essener nun haben in dem Sturm und Drang der Kriegsjahre — nach einer sehr wahrscheinlichen Vermutung — Anschlufs gesucht und gefunden an die ebionitischen Christen. Eine später — um 101 — auftretende Reformpartei unter den Ebioniten hat ihr Programm an diesen Namen der Essäer anknüpfen zu müssen geglaubt: das waren die sgn. Elxaiten.[11])

Es wird erlaubt sein, noch einen dritten Punkt in Rechnung zu setzen, allerdings nur vermutungsweise. Nach dem Kriege kann man sich die innere Verwilderung des Volkes nicht schlimm genug denken. Mufsten da die Ebioniten nicht hoffen, dafs es, wenn sie als fest geschlossene Gemeinschaft dem Volke entgegenträten, gelingen könne, das Volk im grofsen für das Bekenntnis zu Christo zu gewinnen? Mufste infolge davon nicht auch die Richtung die Vorderhand gewinnen, die auf einen näheren Anschlufs an das alte Gesetz drang? War das nicht das sicherste Mittel, die Bestrebungen der Rabbiner in Tiberias, die eben jetzt sich alle erdenkliche Mühe gaben, das verwahrloste Volk unter das Joch des alten peinlichen Gesetzes zu bringen[12]), zu paralysieren, sie zu überflügeln?

Genug, was hier auch für Gründe gewirkt haben, die Thatsache bleibt unabhängig davon bestehen: seit 70 beherrscht die Stimmung der meisten jüdischen Christen ein anderer Tenor als zuvor. Wir skizzieren kurz die einzelnen Züge, in welchen sich die Wandlung der christlichen Ideen ausdrückte.

Es sind im wesentlichen vier Punkte, die sich scharf und deutlich herausheben. Sie sind beherrscht durch die Rücksicht auf das religiös-sittliche Ideal, das regelmäfsige sittliche Thun, die Stellung der religiösen Gemeinschaft und die Schätzung der Person Jesu.

1. Jene religiösen symbolischen Akte: Taufe und Abendmahl, die ehedem nur als — wenn auch nicht bedeutungsloser — Ausdruck des christlichen Lebens gegolten hatten, werden nun selbständige Akte von konstitutiver Bedeutung. Es wird wieder ein Gebiet des religiösen Handelns abgezirkt, welches der unmittelbar ethisch-praktischen Abzweckung entbehrte. Die Idee des Geheimnisses, des Mysteriums hielt nun ihren Einzug in die christliche Anschauungswelt.

Man gab diesen Riten einen ganz anderen Orientierungspunkt als vorher. Waren sie früher an der Person Jesu orientiert, so dafs die Taufe das ganze Liebeswerk Jesu, das Abendmahl seine der Gemeinde innewaltende Person vermittelte (was ja nicht ohne Betonung des subjektiven Faktors, des Glaubens, möglich war), so wurden sie nun durchaus nur als Gegenbilder

gegen die Ordnungen des alten Bundes begriffen; jedoch so, dafs hierbei eine Übersetzung aus dem Gebiete des Körperlichen in das Geistige vorgenommen wurde. Die Ritualgesetze des alten Bundes erscheinen dann notwendig, was allerdings durch die Erzählung in der Exodus 34 und Stellen wie Ezech. 20, 25 f. nahe gelegt scheinen konnte, als Strafe für den Abfall am Sinai.[13])

Schon die Essener hatten von ähnlichen Ideen aus die blutigen Opfer des alten Tempels verworfen: freilich ohne dafs man verstanden hätte, wie sich damit eine im übrigen freundliche Stellung zu dem altväterlichen Gottesdienste vertrüge. Sie waren deshalb exkommuniziert. Das gleiche Geschick war den Ebioniten nicht erspart worden: gleich nach 70 traf sie der Fluch der Synagoge. Sie hatten ihn verdient wie die Essener, deren Stellung sie teilten, wohl auch herübernahmen. Man fafste nun das Abendmahl als ein unblutiges Opfer auf: es war das Gegenbild des Passahmahles, dessen typische Bedeutung man früher auf den Tod Jesu selbst bezogen hatte. Wie hätte das auch anders sein können, da ja ursprünglich das Abendmahl nach dem Passahmahl eingesetzt war, also davon verschieden war.

Desgleichen wurde auch der Taufe so ein starr objektiver Sinn untergelegt. Sie erschien wie der Antitypus zu den vielen Waschungen, die im alten Bunde bestanden. Aber wo blieb nun hier das geistige Element? Es war unfindbar: denn die Form des Sakraments war ja dann nicht spezifisch von den alten Waschungen verschieden. So mythologisierte man denn darauf los. Das Wasser soll nun von der Schöpfung her ein ἐλεῆμόν τι gehabt haben, es bringt daher den Geist, aber, wessen Geist das ist, wodurch er sich geschichtlich näher bestimmt, an welche Bedingungen der Ritus geknüpft ist, das sagte man nicht, konnte man nicht sagen: es war eben die magische Auffassung des Sakraments, die sich hier deutlich genug ausspricht. Sie war daher auch nicht im stande, das ganze Heer der alttestamentlichen Waschungen auszuschliefsen: die Ebioniten schwelgten wie die Essener in den „Reinigungen“. Die Taufe war auch wiederholbar.

Das gemeinsame in dieser Abbiegung von dem altchristlichen Ideengehalte liegt also in dem Zurücktreten des subjektiven, ethisch-praktischen Faktors bei der Feier dieser Bräuche.

Eine notwendige Konsequenz davon ist es, dafs in derselben Weise Handlungen als ethisch bedeutsam aufgefafst werden, die nur indirekt zusammenhangen mit der wahrhaft sittlichen Aufgabe, mit der Bearbeitung des sinnlichen Stoffes, der in den πάθη und in den natürlichen Lebensgemeinschaften vorliegt, durch den Willen. Das ist ja das Wesen aller negativen Ethik, welche die Enthaltung von der Nahrung, das Zurückziehen von dem familiaren, politischen und Kulturleben, das ja zum Zweck der Selbstbesinnung momentan notwendig sein kann, zu einer positiven sittlichen Leistung durch den Begriff der ἄσκησις stempelt. Um den technischen Ausdruck zu gebrauchen, das Tugendmittel wird dadurch zur Tugend selbst. Die Weltverneinung wird in merkwürdiger Begriffsverwirrung zu der Spitze des Ethos, dessen innerstes Wesen Weltbejahung, weil Naturbearbeitung ist.[14])

In der That ist hier bei den Ebioniten das Fasten und die Ehelosigkeit als eine selbständige sittliche Leistung wieder in die Höhe gekommen. Dawider erhob sich freilich unter den Ebioniten selbst eine eigene Richtung, eben die Elxaiten, seit 101 p. Chr. Aber sie drangen weitaus nicht durch: eben in den Arabien am nächsten liegenden südwestlichen Kreisen, in Ägypten und am toten Meer, blieb das alte asketische Lebensideal lebendig.

Drücken wir die von den Ebioniten vorgenommene Verschiebung der christlichen Ideen durch eine kurze Formel aus, so ist durch die Konstituierung eines besonderen Kreises von religiös-symbolischen Handlungen, an welche das Individuum mit seiner Innerlichkeit nicht heran kann, die Forderung der wahren Autonomie verletzt. Indem sodann das sittliche Lebensideal nach der negativ-asketischen Richtung hin umgebogen wird, streitet es mit der Forderung der Kontinuität auf ethischem Gebiete: wie viele an sich bewunderungswürdige sittliche Energien sind nicht unter dem Einflufs des Mönchtums total resultatlos verpufft!

2. Indessen bei dieser falschen Verselbständigung einzelner religiöser und moralischer Handlungen hatte es nicht sein Bewenden. Nicht minder bedeutsam war die ganz verschiedene Beurteilung der gemeinchristlichen Religiosität, die nun Platz griff.

In der paulinischen Anschauung von der δικαιοσύνη durchdringt sich das ethische und religiöse Moment völlig. Gerechtigkeit,

also diese sittliche Eigenschaft, besteht in der Freisprechung des Sünders durch Gott, also in dieser religiösen Thatsache.

Diese innige Verwandtschaft wird nun gesprengt.

Mit der Vorstellung des göttlichen Gerichts ist die Zusammenschliefsung des ganzen sittlichen Lebens zu einer sittlichen Totalität gegeben. An jenem Tage soll das Fazit gezogen werden. Solange aber dieses Faktum des Gerichts blos als zukünftig gilt, ist es moralisch unbrauchbar. Denn dann machen nicht wir den Abschlufs, sondern ein anderes: dann liegt das Moment der sittlichen Geschlossenheit und Einheit blos jenseits, das der sittlichen Mannigfaltigkeit, also auch Willkür, diesseits. Eine ethisch kräftige Idee konnte die Vorstellung von dem Gericht erst werden, wenn sie in das Diesseits verlegt, wenn das Gericht als bereits vollzogen vorgestellt wird. Denn dann ist ja die sittliche Persönlichkeit eine einheitliche schon zu Beginn des sittlichen Prozesses.

Eben dies leistet nun die Rechtfertigungslehre. Denn nach ihr ist ja die *κρίσις* damit schon vollzogen, dafs der Einzelne sich in der *πίστις* an Jesum Christum anschliefst. Der Einzelne hat damit rein Folio: er kann mit ruhigem Gewissen ein neues Leben anfangen. Es wird zwar noch einmal Generalbilanz gezogen, am letzten Tage, aber das hat nur die Bedeutung einer Superrevision. Er mufs sich, wenn anders seine *πίστις* eine *ἀνυπόκριτος* gewesen ist, sagen, dafs alles Manko, das sich auch im Laufe seiner Arbeit herausstellen mag, doch durch jenes Grundurteil bereits gedeckt ist.

In dieser fröhlichen Zuversicht, der *καλὴ συνείδησις*, ist aber allein jener springende Punkt gegeben, von dem aus sich alles sittliche Leben naturgemäfs entfalten kann.

Die Frage ist jedoch, welchen konkreten Inhalt wird dieses neue Leben haben: und hier offenbart sich erst recht der ganze erhabene Charakter der christlichen Ethik.

Das Schlufsurteil in jener *κρίσις* lautet nämlich: der Mensch, wie er ist, ist ganz und gar der sittlichen Aufgabe entfremdet: er ist der Sinnlichkeit unterworfen, statt ihr Herr, er ist *σαρκικός*, *ἁμαρτωλός*. Dieses Verdikt mufs jeder Einzelne mit unterschreiben, sich verloren geben: dann erst können die wahrhaft idealen göttlichen Energien in das Getriebe seines Lebens eingreifen.

Diese verkörpern sich in der geschichtlichen Person Jesu Christi: um seinetwillen wird der Einzelne zu Gnaden angenommen, so dafs *διὰ Χριστὸν* und *ἐκ χάριτος* gleichbedeutend wird. Indem der Mensch durch die *πίστις* sich den ganzen Inhalt des Lebens Christi aneignet, ist er also näher als der *δίκαιος* bestimmt.

Das ist der genaue Inhalt der Gedankengänge Pauli, der damit, wie jede tiefer eindringende Betrachtung bestätigen mufs, nur die gemeinsamen Überzeugungen aller neutestamentlichen Schriftsteller (den Jakobus, wie wir glauben, nicht ausgenommen) auf eine prägnante Formel gebracht hat.

Aber es leuchtet ein, wie sehr hier alles an dem konkreten Gottesbegriff, an einer gewissen massiven Auffassung der *πίστις* hängt. Man hat daher auch diese ethische Natur des Christentums nur verkürzen können, wenn man das Lebensbild Jesu in irgend einer Weise alterierte.

Das sollte sich sofort bei den Ebioniten zeigen. Dafs sie von Paulus nichts wissen wollten, der das nationale Element in seiner Art so sehr zurücktreten liefs, versteht sich bei diesen judenchristlichen Patrioten fast von selbst. Auch die, welche ihn für die Völkerwelt gelten liefsen, die „milde", später Nazaräer genannte Partei, blieben ihm gegenüber doch immer reserviert. Aber schon das war nicht möglich, ohne dafs das Wesentliche ihrer religiösen Thesis sich änderte.

Es greift nun wieder bei ihnen jene schroffe Trennung zwischen der gegenwärtigen und der zukünftigen Welt Platz. Das Gericht ist nicht geschehen, es steht bevor. Die ängstliche Furcht vor demselben beherrscht ihr Thun und Lassen bis in das Kleinste hinein. Gebannt aus ihrer Mitte war jenes selige Bewufstsein, einen versöhnten Gott zu haben. Damit stellt sich zugleich jene peinliche quälerische Arbeit an sich selbst ein, die nun in ängstlicher Erfüllung äufserer moralischer und ritueller Satzungen sich um ein leidlich vollkommenes Leben abmüht. Es fehlt das Einheitsband für die sittliche Persönlichkeit durchaus. Es tritt an die Stelle desselben das *vinculum legis*. Da trat nun die Bergpredigt mit ihrer scheinbar kasuistischen Behandlung einzelner Vorschriften hervor. Christus erschien als der neue Mose: der Unterschied des neuen Bundes vom alten war nicht ein spezifischer, sondern nur ein gradueller.

Also jenes religiöse Datum des göttlichen Gerichts wird nun für sich gewufst, ohne dafs es ein Agens würde für die sittliche Arbeit, und das moralische Leben wird in derselben Weise hypostasiert. Von hier datiert jener gebrochene Charakter der christlichen Weltanschauung, wo der Geist sich nicht zurechtfinden kann, jene unglückliche Zerrissenheit, in der Hegel so tiefsinnig das Wesen des Mittelalters fand. Es ist in der That seit dem ersten Jahrhundert die Signatur der ganzen Christenheit gewesen: erst in der Reformation kehrt der menschliche Geist bei sich ein, indem er seinen Frieden, seine Heimat in dem konkreten Göttlichen findet.

Das ist das System. Man kann es vielleicht kurz so ausdrücken: die πίστις wurde gespalten, die ehedem in ihr verbundenen Funktionen, die theoretische und praktische, fielen auseinander. Diese wurde beherrscht durch die äufseren Normen eines Pflichtenkomplexes, in welchem sich dann wieder die unmittelbar moralischen und die ritualen unterscheiden. Jene hat ihren Inhalt in der abstrakten Idee Gottes, als des Seienden, des Schöpfers und in der Vorstellung des von seiner Seite drohenden Weltgerichts.

Aber daneben welch ein innerliches Pathos begegnet doch bei diesen Ebioniten. Auf das Rigoroseste wachte man über der Ausführung der einzelnen Gebote, wie dies auch die Essener thaten. Wir hören wohl, dafs bei einer Verunreinigung sie sich in vollen Kleidern in das nächste beste Gewässer stürzen mufsten. Die Art, wie sie den geschlechtlichen Sünden begegnen, hat ja gewifs etwas Plattes: aber wer könnte in dem (aus den Kreisen der syrischen Christenheit hervorgegangenen) Roman, der von der Lebensgeschichte des römischen Clemens seinen Namen hat, doch den hohen Ernst grade in diesem Punkte verkennen. Und redlich suchende Seelen waren auch sie. Neander konnte die Anfangskapitel jener Erzählung als Typus des Gott suchenden Heidentums verwenden. Etwas Erhebendes hat ohne Zweifel auch der Nachdruck, mit dem sie den Glauben an den einen Gott über alles verkünden, und wie ein erschütterndes Mene tekêl klingt durch alles die Erinnerung an das nahende Weltgericht hindurch!

3. Unser grofser Historiker meinte in seiner weltgeschicht-

lichen Betrachtung des Christentums[15]), kein Wort Christi sei erhabener, grofsartiger als das Wort: Gebet dem Kaiser, was des Kaisers und Gott, was Gottes ist.

Indessen hängt die Wertung des Gemeinschaftslebens immer ab von der Anschauung über die Art der einzelnen Persönlichkeit: ist es ja doch die Aufspeicherung der von ihr ausgehenden Energien, welcher alle Gemeinschaft ihr Dasein und ihr Recht verdankt.

Der religiösen Genossenschaft widerfährt denn auch dasselbe, was der Persönlichkeit widerfuhr: ihre Einheit wird gebrochen.

Ursprünglich hatten die Bekenner Jesu sich zusammengefunden zu einer Gemeinschaft in dem Bewufstsein der völligen Regelung ihres Verhältnisses zu Gott (Versöhnung) und in einer damit sofort durch das Vorbild Jesu gegebenen sittlichen Grundrichtung. Naturgemäfs fanden ihre Zusammenkünfte in der lebendigen Rückerinnerung an die Person Jesu und in der Wiederholung der von ihm eingesetzten heiligen Handlungen ihren Mittelpunkt.

In dem Mafse jedoch, als nun das Weltgericht wieder als ein zukünftiges, mithin noch zu fürchtendes galt, erwies sich das religiöse Moment als unfähig, das sittliche Verhalten der einzelnen Gläubigen zu bestimmen. Es verholzt, verstockt sich, d. h. es wird ritualisiert, mechanisiert. Solch einen rituellen Gottesdienst hatten aber die Hellenen auch, ja in einer letzten Phase ihrer Religion hatten die Griechen versucht, gewissen Ritualien ein philosophisches Relief zu geben: das geschah in den Mysterien.[16])

In der That haben die Judenchristen ihren Gottesdienst auf den Fufs des antiken Mysteriendienstes gebracht, wobei ihnen essenische Reminiszenzen zu Hilfe kommen mochten. Diese Art von Feier fordert jedoch eine gewisse technische Fertigkeit, die Routine eines Amts, des Priesterstandes. Grade die hierarchischen Ideen finden wir aber bei den Ebioniten in einer erstaunlichen Schnelligkeit und Stärke vertreten — den „Wissenden", dem Klerus, steht gegenüber das Gros der Unwissenden, der Laien.[17]) Die Bischöfe und Presbyter sind nicht mehr wie früher *διάκονοι* der Gemeinde, sondern ihre Herren.

Wonach reguliert sich denn nun aber das praktische Leben der Judenchristen? Hier konnte nun eine durchgreifende Parallelisierung mit dem alten Gesetz durchgeführt werden: das Christentum erschien nach dieser Seite als ein neues Gesetz, dessen Definition natürlich wieder dem Klerus zufiel: bis ins einzelnste hinein, bis auf eine detaillierte Anweisung über den schicklichsten Zeitpunkt der Verheiratung erteilen die Presbyter den Ebioniten denn auch Anweisungen.

Wir halten hier für einen Moment inne. Die katholische Kirche hat damals und noch jetzt Wunder gewirkt dadurch, dafs sie das innerste Sehnen der Gräco-Romanen und später der Germanen verstand, ihnen ihre geheimsten Gedanken aus dem Herzen und ihre Worte von den Lippen nahm, religiös trat das Christentum als ein veredelter Mysterienkult, moralisch als ein verbesserter Gesetzkodex (als das Naturgesetz) den Völkern entgegen — Gedanken und Tendenzen von der ungeheuersten Tragweite, welche die Bildung von zwei Menschenrassen auf Jahrhunderte bestimmt haben. Diese Kunst der Anpassung hat sie den Judenchristen abgesehen, obgleich sie sie bald genug zu Häretikern stempelte und ihren eigenen Ursprung damit verhüllte.

Einer der eigentümlichsten Züge in der inneren Geschichte des Christentums ist nun aber, dafs neben dem ritualen Moment sich in der christlichen Gemeinschaft das praktische Ideal konkurrierend geltend gemacht hat. Als Gipfelpunkt des sittlichen Lebens galt ja die asketische Richtung. Dafür liefsen sich Worte des Herrn anführen, wie z. B. die an den reichen Jüngling (Luk. 18) und von den Eunuchen des Himmelreichs (Matth. 19) u. a., deren Mifsverständnis ohne Frage sehr leicht möglich war. Aber daran war doch nicht zu denken, dafs die ganze Schar der Bekenner je hätte darauf eingehen können: immer nur einzelne konnten sich das erlauben. Und wer anders konnte dazu in erster Linie herangezogen werden, als die Kleriker. Wirklich verkörperte in ihren Traditionen Jakobus „der Gerechte“ in Jerusalem, dem sie eine Art universalbischöflicher Stellung beilegten, zugleich ihr asketisches Lebensideal.

So heben sich die zwei Kirchen, die der Vollbürger und die der Halbbürger, deutlich von einander ab. Das eigentümlich Hohe und Grofse an der ältesten Auffassung von der Kirche, die innere

Durchdringung des κόσμος fehlt durchaus und bei beiden. Das Bild, unter welchem sie von nun an dargestellt wird, ist das der Arche Noah, wie sie durch die empörten Wellen der Sündflut dahinfährt.

Freilich eine nähere Durchbildung dieser Ansicht von der Gemeinschaft ist noch nicht vorhanden. Auch innerhalb derselben sollte es noch zu heftigen Auseinandersetzungen kommen. Die praktischen und religiösen Bestandteile der klerikalischen Kirche sind in Kleinasien und Ägypten in einen bedeutsamen Wettstreit miteinander gekommen: die Frage war im zweiten Jahrhundert die, soll jenes strenge, herbe asketische Ideal oder die Kultusformen die Grundlage der religiösen Gemeinde werden: es war im Streite mit dem Montanismus, dafs der christliche Klerus sich als Kultushierarchie hat fühlen und begreifen lernen.

4. Diese innere Auseinandersetzung wird aber erst verstanden, wenn man die Zersetzung der christlichen Anschauungen bis in ihre letzten Wurzeln verfolgt.

Das Christentum des N. T. besteht ohne Zweifel ausschliefslich aus praktischen Bestrebungen. Es hat zwar eine theoretische Weltanschauung, aber es ist diese nicht. Das theoretische Moment ist so zu sagen in dem praktischen gebunden enthalten. Das zeigt sich bei der Lehre von der πίστις. Der Glaube der Christen weifs Gott nur als den Vater Jesu Christi und diesen nur als den Sohn Gottes: beides sind ethische Kategorien. Die metaphysische — wenn man so will — Voraussetzung daher ist das Bekenntnis zu Gott als einem persönlichen Wesen, das zugleich als Weltursache gedacht wird.

Beide Begriffsreihen mögen dialektisch schwer zu verbinden sein, aber Thatsache bleibt es darum doch, dafs beide sich von Anfang an in dem Bewufstsein der Christen verbunden finden. Auf der Vereinigung beider ruht die absolute Bedeutung der Person Christi.

Das wird nun anders bei den Ebioniten. Sie scheiden sehr genau zwischen dem praktischen Verhalten zu Jesu, als dem geschichtlichen Vorbild ihres Lebens, und der theoretischen Erkenntnis des einen absoluten göttlichen Wesens. Mit wohlthuender Wärme preisen und verkündigen die Clementinischen Homilien immer und immer wieder die hohe Lehre von dem einen

Gott. Dagegen tritt die universelle Bedeutung Christi befremdlich zurück. Es ist wahr, sie feiern ihn als den wahrhaftigen Propheten. Aber ist er denn mehr als ein Einzelner, ist er denn nicht nur ein Glied in der Kette der grofsen Gottgesandten, welche diese religiöse Wahrheit und so manche sittliche Vorschrift der Welt verkündigt haben? — seine spezifische Bedeutung als Religionsstifter ist nicht zu begreifen. Warum kann nicht nach ihm wieder ein Prophet kommen, mit demselben Recht, derselben Dignität?

Diese Reflexionen drängen sich jedem Leser des judenchristlichen Romans auf. Die Ebioniten haben selbst eine Empfindung davon gehabt, sie suchten ihnen zu begegnen. Allerdings, indem sie den christlichen Ideengehalt so zerlegten, wurde er dem gewöhnlichen Meinen der Menschen um vieles näher gebracht. Aber, wenn Jesus nur ein Einzelner war, warum trug man denn seinen verachteten Namen, feierte so seltsame kultische Handlungen, wie das Abendmahl und die Taufe?

Um den Widerspruch, der hierin lag, abzuschwächen, griff man zu einem bedenklichen Mittel, man fafste Person und Werk Christi als einen Bestandteil der Weltentwicklung, als ein philosophisches Problem: die Ebioniten infizierten das Christentum mit gnostischer Lehre.

§ 2.

DAS GNOSTISCHE CHRISTENTUM.

Wenn man zum erstenmale die seltsame Welt der gnostischen Systeme, welche im zweiten Jahrhundert die christliche Welt beunruhigten, kennen lernt, so erscheint sie einem wohl wie ein tolles Bacchanal von unsicheren Spukgestalten, die über die Bühne des Weltgeistes laufen, ohne eine Spur zu hinterlassen. Zu Beginn des dritten Jahrhunderts beherrschen dann die ernsten, für die Spiele der Phantasie unerreichbaren Gestalten der Trinitätslehre die Welt des christlichen Geistes. Man hat Mühe zu begreifen, dafs so vernünftige nüchterne Leute wie Irenäus, der Lyoner Bischof, und sein Schüler Hippolytus, der römische Presbyter, diese ganze Bewegung so tragisch nehmen, so viel Mühe verwenden, diese Gnostiker zu widerlegen.

Dies Gefühl der Befremdung hängt jedoch aufs engste zusammen mit der Herrschaft der humanistischen, d. h. gräco-romanischen Bildung bei uns. Die vor etwa hundert Jahren begonnenen orientalischen Studien haben allmählich ein Verständnis der Eigenart des semitischen Geistes herbeigeführt, das auch der Kirchengeschichte zugute gekommen ist. Mosheim entdeckte in der Gnosis die orientalischen Agentien und brachte Ordnung in die Systeme. Seitdem erkannte Baur mit genialem Blick in ihnen Grundgedanken seines Meisters Hegel wieder. Von verschiedenen Seiten sind dann über den inneren Zusammenhang der einzelnen Systeme neue Aufschlüsse gebracht worden. Aber die Aufgabe, sie geschichtlich uns näher zu bringen, ihren Ort in der Gesamtbewegung der Kirche aufzuzeigen, harrt noch bis jetzt der Lösung. Wir versuchen in dem Folgenden das Letztere. Daran hängt zugleich die Erkenntnis der Bedeutung, welche die gnostischen Ideen in dem Islam gehabt haben.

Die unerläſsliche Vorbedingung für das Verständnis der Gnosis ist die Anerkennung, daſs in der Lehre der katholischen Kirche selbst gnostische Elemente stecken. Auch die griechische Kirche, deren Dogmatik bald die der römischen geworden ist, hat in ihrem Dogma die Bestimmung aufgenommen, daſs Christus das allgemeine Prinzip der Welt, nicht bloſs die Ursache, sondern das Urbild der Welt sei: in diesem Sinne nennt sie Christum den λόγος, das Verbum Dei. Das ist gräco-romanische Gnosis: sie ist prinzipiell von der orientalischen Form nicht verschieden.

Das wird deutlich, sobald man sich den Zustand der orientalischen und der griechischen Geistesbildung kurz vor dem Eintritt des Christentums in dieselbe vergegenwärtigt.

Aristoteles hat einmal[18]) die Griechen mit den Orientalen und den nördlichen Völkern verglichen: er meint, bei den Griechen finde sich die Verbindung von Mut, welcher den nördlichen Völkern, und von Einsicht und τέχναι, welche den Orientalen besonders eignen. Indessen besteht in der Art, die Welt zu betrachten, in der „Einsicht“ selbst ein tiefer Unterschied, den Aristoteles nicht erkannte. Viel wahrer haben darüber die Orientalen gedacht. Schahrastani berichtet uns in seinem groſsen Werke über die Religionsparteien[19]): „einige teilen das

Menschengeschlecht nach Völkern ein und zählen vier Hauptvölker: die Araber, die Perser, die Griechen und die Inder. Dann machen sie Verbindungen unter ihnen und geben an, dafs die Araber und Inder einem Lehrsysteme anhangend mit einander verwandt sind und vornehmlich der Bestimmung der Eigentümlichkeiten der Dinge und dem Urteile nach Bestimmungen des Wesens und der inneren Beschaffenheit und der Beschäftigung mit geistigen Dingen zugeneigt sind; dafs die Griechen und Perser aber einem Lehrsysteme zugethan, mit einander verwandt sind und vornehmlich zu der Bestimmung der äufseren Natur der Dinge und dem Urteile nach Bestimmungen der Qualität und Quantität und der Beschäftigung mit körperlichen Dingen hinneigen.“ Diese merkwürdige Stelle trifft, wenn man von der ethnologischen Klassifizierung absieht, den Kern des Unterschieds in der orientalischen und griechischen Geistesrichtung. Der Orientale kann die Dinge nur als einzelne begreifen, sein Interesse richtet sich darauf, hinter die Dinge oder vielmehr in sie hinein zu kommen, er erforscht nicht, sondern er grübelt nur. Das Begriffliche, das hinter den Dingen liegen soll, als Einzelnes gedacht und gesetzt, ist „der“ Geist: er denkt alles Begriffliche persönlich, lebt daher mehr in Anschauungen und Phantasien als in wirklichen Begriffen.

Es ist eine notwendige Folge davon, dafs er besonders befähigt ist, die ethischen und religiösen Verhältnisse, die ja doch den Menschen als konkreten Geist zum Text haben, zu entwickeln. Was man die religiöse Anlage der Semiten genannt hat, ruht doch wohl auf der allgemeineren Basis der vorhin gezeichneten Geistesrichtung. Zugleich aber erklärt sich damit die absolute Unfähigkeit der Semiten (auf sie sollte man der Klarheit halber den Begriff Orientalen beschränken), in den ursächlichen Zusammenhang der Dinge einzudringen. Für die Erforschung der Natur und Geschichte haben sie in der That nichts geleistet.

Anders die Griechen. Sie reflektieren durchaus auf den nervus rerum, damit auf die konstanten Formen, in welchen die Dinge erscheinen: ihre Arbeit ist nicht eher ruhig, als bis sie systematisch von Form zu Form aufsteigend endlich die allgemeine Form, das Grundwesen der Dinge erfafst haben. Bei Platon hat diese Ideenwelt noch etwas phantastischen Charakter — die

εἴδη sind mannigfaltig wie die Dinge selbst und der *κόσμος νοητός* ist nur ein äufserliches Band. Die Idee der Gottheit ist nur bildlich dazu in Beziehung gebracht. Aristoteles führt diese hellenische Betrachtungsweise auf ihren Gipfel, indem er die Idee Gottes als des letzten allgemeinen *τέλος* konzipierte. Dem Bestreben, die von ihm noch nicht überwundene Differenz zwischen der Form und ihrem Stoffe, *ὕλη*, zu beseitigen, verdankte dann die stoische Lehre von der Weltseele, dem stofflichen Logos, welcher die Welt durchdringt, ihr Dasein.

Dieser Zug zu dem Allgemeinen, zu der Idee der Dinge hat ja gewifs seine bedenkliche Seite: es mangelt ihm der Respekt vor der harten Realität der einzelnen Thatsache und die ethischen Probleme können am wenigsten durch solch ein Zurückgehen auf einen allgemeinen *λόγος* ihre Erledigung finden: die Behandlung, welche Aristoteles dem moralischen Individuum zuteil werden läfst, ist denn auch wirklich schnöde, er versteigt sich bis zur Rechtfertigung der Sklaverei.

Aber leugnen läfst sich doch nicht: es war eine innere Notwendigkeit für die später mit dem Hebel des Kausalgesetzes arbeitende Erkenntnis der Welt, dafs die Welt als eine Totalität begriffen wurde, dafs der Mensch sie als das Werk des Geistes sich zu seinen Füfsen liegen sah. Das wird man denn als das Hauptresultat der griechischen Philosophie bezeichnen dürfen.

Diese Richtung auf die „Idee“ wirkte wie eine korrosive Säure auf die Religionen. Die Griechen konnten ihre eigene Religion nicht retten. Es war vergebens, dafs sie dieselbe zu einem System zurechtstutzten, umsonst machte Hesiod aus den einzelnen religiösen Vorstellungen eine leidlich plausible Geschichte, die Theogonie, selbst der Mysteriendienst gewann die Philosophen nicht: ironisch standen sie ihm gegenüber. Als sie nach Rom kamen, stürzte das Gebäude des altväterlichen Glaubens zusammen wie ein Kartenhaus. Wie hätte das wirre Pantheon der Orientalen vor diesem Mauerbrecher stand halten sollen! Gleich nach Alexander hielt die hellenische Philosophie ihren Einzug in dem Orient. Auch hier war die Folge eine Zersetzung des alten Götterglaubens. Sanchuniathon dolmetschte die phönikische Religion, Berossus die altbabylonische den Griechen. Aber beide mufsten sie umbilden, um sie überhaupt in dem Licht der

hellenischen Sprache erscheinen lassen zu können. Die alten starren Göttergestalten gerieten in Flufs. Sie mufsten sich auf ihre alten Tage bequemen, die Sprache der Philosophie zu reden, das Rätsel der Welt zu erklären: sie wurden zu Momenten in dem theogonischen Prozefs, der von dem Chaos anfing und in der Harmonie der sichtbaren Welt seinen Abschlufs fand.

In diesem Prozefs der von den Römern aufgenommenen Hellenisierung des Orients kommen nicht in Betracht die Kleinasiaten, die mit ihren zwei und zwanzig Sprachen des einheitlichen nationalen Gepräges entbehren, bei denen daher eine Stadt mit der anderen um die Wette sich beeilte, νεωκόρος zu sein, den gräco-romanischen Göttern, am einfachsten den Kaisern, zu opfern. Die Araber waren zu fern, die Ägypter zu reserviert, die Perser seit den Partherkriegen zu erbittert, als dafs von einem inneren Ausgleich zwischen Orientalen und Griechen hätte die Rede sein können. Nur auf dem Gebiet des syrophönikischen Volksstammes kam es zu jener inneren Gährung, die der griechische Geist noch überall, wo er Boden fafste, hervorgerufen hatte.[20])

Aber grade hier fand er einen Konkurrenten. Grade hier war es, wo das Christentum sich zu seinem Siegeslauf anschickte, es selbst eine ideale Macht in noch höherem Sinne, als das Hellenentum es war: denn es beherrschte den Willen der Menschen.

Die grofse Frage, um die es sich hier um die Wende des zweiten Jahrhunderts handelte, war, soll die Richtung auf die praktische Bearbeitung der Welt, oder die auf die Erkenntnis derselben den Sieg gewinnen. Von dem historischen Gesichtspunkt betrachtet, mufs man doch wohl sagen, dafs an eine direkte Vereinigung jenes theoretischen und dieses praktischen Zuges kaum zu denken war. Der hellenische Geist war zu aggressiv, zu wenig schonend gegen die ethischen Bedürfnisse des menschlichen Herzens, das Christentum aber war noch zu sensitiv gegenüber den Forderungen, welche die eindringende Erkenntnis der Welt erheben konnte.

Da war es nun doch von unermefslicher Bedeutung für den geistigen Fortschritt der Menschheit, dafs inzwischen die hellenischen Ideen sich an das Dämmerlicht der orientalischen Mythenwelt gewöhnt hatten, und dafs das Christentum von der Höhe seiner praktischen Lebensrichtung herabgestiegen war, sich zu einem

Kompromifs mit den augenblicklichen Bedürfnissen eines — des jüdischen — Volkes herbeigelassen hatte. Denn nun konnte wirklich an eine Vereinigung gedacht werden, nun konnte jener dialektische Zug sich erhalten und doch den praktischen Interessen den Vortritt lassen.

So betrachtet, kann man der bei den Ebioniten auftauchenden gnostischen Richtung doch auch eine gute Seite abgewinnen. Sie haben den äufseren Sieg des Christentums aufserordentlich erleichtert.

Um diese innere Krisis aber richtig zu verstehen, sind noch einige Punkte zu erledigen.

Zunächst die Verbreitung des jüdischen Volkes in den östlichen Strichen.

Zahlreich sind sie besonders in Kleinasien. Antiochus der Grofse hatte zweitausend jüdische Familien aus Mesopotamien nach Lydien und Phrygien verpflanzt.[21]) Dem Apostel Paulus begegnen sie auf Schritt und Tritt bei seinen kleinasiatischen Wanderungen.[22]) Besonders unter den Phrygern scheinen sie sich breit gemacht zu haben.[23]) Wie hätten sie auch an den belebten Handelsmittelpunkten Kleinasiens, wie z. B. in dem phrygischen Pessinus fehlen dürfen.[24]) Zwischen Doryläum und Augustopolis gab es einen Ort, der den sonderbaren Namen *οἱ Ἑβραϊκοί* führte.[25]) An welche Mengen von Juden zwingt uns endlich die Nachricht zu denken, dafs Sapor I. bei einem Blutbad in Cäsarea in Kappadokien 256 p. C. nicht weniger als 12,000 Juden hinschlachten liefs.[26])

So bildeten sie ein nicht unwichtiges Ferment unter den mannigfaltigen Populationen Kleinasiens.[26a]) Dafs sie in Antiochien, in Nordsyrien, in Mesopotamien[27]) sehr dicht safsen, ist auch dann gewifs, wenn wir auch nicht im stande sind, die numerische Stärke derselben abzuschätzen. Im Süden, bis in das Herz Arabiens hinein, waren sie nicht minder zahlreich. Dort haben sie eine Macht entfaltet, welche die kühnsten Träume ihrer nördlichen Stammesgenossen überstieg.[28]) Die eigentümliche Versatilität ihrer Rasse machte sie zu den gegebenen Vermittlern der Orientalen und Gräcoromanen, zwischen denen beiden sie sich wie ein Keil eingeschoben hatten.

In diesem schmalen Volksstreifen erhebt sich nun, genährt an den grofsen Traditionen einer ehrwürdigen Geschichte, die

durchaus originale Bildung des Christentums, eine die ganze äufsere, weil die innere Welt umspannende sittliche Weltanschauung und Tendenz. Allein es gelingt nicht, die ursprüngliche Erhabenheit seiner Weltansicht festzuhalten. In dem Drange der nationalen Leidenschaften sucht man Anschlufs an die alten Gewohnheiten des Lebens. Dann aber war die Gefahr, eben die Bedeutung dessen, dessen Namen man trug, abzuschwächen (s. o.). Das geschah auch praktisch, aber theoretisch wollte man das doch nicht; so übermalte man denn die Züge seines geschichtlichen Bildes und dachte ihn sich nun doch jedenfalls als ein über alle Welt erhabenes geistiges Wesen: er galt als ein engelisches Wesen, das damit in direkte metaphysische Beziehung zu Gott gesetzt wurde.

Das ist die innere Veranlassung der Gnosis. Christus sollte, wenn er denn nicht mehr der Mittler zwischen Gott und der *καρδία* des Einzelnen sein konnte (das besorgte nunmehr wieder ein vergeistigtes Gesetz), doch allgemein ein Mittler zwischen Gott und der Welt sein.

Die äufsere Veranlassung dazu lag in den zeitgeschichtlichen Verhältnissen des jüdischen Volkes. Da fanden sich die patriotischen Ultras, die „positiven" gesetzeskundigen Pharisäer neben den aufgeklärten Männern der Kompromifspartei, den bei Hofe gern gesehenen Hellenisten, die etwa in der Weise Philons die Versöhnung zwischen Platon und Mose verkündigten. Neutral und reserviert ihnen beiden gegenüber waren die Stillen im Lande, die Frommen, die Essäer. Diese Parteigruppierung erinnert unwillkürlich an die der Scholastiker, Humanisten und Mystiker des ausgehenden Mittelalters. Auch darin vergleichen sich diese Verhältnisse, dafs nun nach der Katastrophe die Pharisäer, die Rabbinen in Tiberias, wieder Oberwasser bekamen; sowie die scholastische Partei schliefslich in Trient auch wieder in den katholischen Ländern das Heft in die Hände bekam.

Die Hellenisten und die Essener wurden dadurch dem Christentum in die Arme getrieben. In Antiochien waren es die Erstgenannten, wie ausdrücklich betont wird, denen gelegentlich der Stephanus-Verfolgung das Evangelium verkündigt wurde.[29]) Dafs auf der anderen Seite die durch den Terrorismus der rabbinischen Juristen an die Wand gedrückten Essener zu einem

Pakte mit der christlichen Gemeinde geneigt sein mufsten, lag in der Natur der Dinge.

Es liegt auf der Hand, wie die Aufnahme solcher heterogenen Elemente die gnostischen Ideen begünstigen mufsten.

Eine Neigung dazu war bei den Juden von vornherein vorhanden. Je mehr ihnen der Gedanke des einen geistigen Gottes in die nebelhaften Fernen eines blofs abstrakten Begriffs entwich, desto reichlicher bevölkerte sich der Raum zwischen Himmel und Erde mit den eigentümlichen Mächten, die anfangs blofs Boten Gottes, ἄγγελοι, waren, später aber selbständige Figuren, Repräsentationen der einzelnen Naturgewalten in Welt und Geschichte, wurden. Dafs dies eine Nachwirkung ihres Verkehrs mit der persischen Religion war, ist oft behauptet, jedoch ebenso schwer nachzuweisen als zu widerlegen.[30]) Es ist das im Grunde auch gleichgültig: die Hauptsache ist doch dies, dafs sie das Bedürfnis fühlten, die Kluft zwischen der Welt und dem transzendenten Gott auszufüllen.

Das konnte aber auch so geschehen, dafs man die Eigenschaft, durch welche Gott mit der Welt als ganzer schaffend und erhaltend in Beziehung steht, die Weisheit, als selbständige Wesenheit aus dem Begriffe von Gott herauslöste.

So entstand das Theologumenon von der chokmah, σοφία Gottes, das zum erstenmal in den Sprüchen Salom. c. 8 begegnet und später von dem Alexandriner Philon, freilich ziemlich mechanisch, mit der hellenischen, stoischen Logoslehre in Verbindung gebracht wurde.[31])

Aber es liegt wohl auf der Hand, dafs weder in dem einen noch in dem anderen Falle diese Ideen von Belang für das praktische Leben waren: es war doch nur ein fremdartiges Ornament, wenn man die Gesetzgebung am Sinai sich durch engelische Mächte vermittelt dachte. So finden wir denn auch, dafs die Essener mit dieser Engellehre ihre müfsigen Stunden verspielten: sie hüteten sie wie ein kostbares Geheimnis.[32]) Aber das war überflüssig: die Neigung zu diesem gnostischen Spiel war allgemein unter den Juden: auch in der christlichen Gemeinschaft macht sie sich bei den Juden geltend. Paulus mufs die jüdischen Christen zu Kolossae dringend vor solchem Sichverlieren in unendliche Mythen

von Engelgenealogien warnen. Natürlich sind die Gemeinden deshalb keine Essener.

Eben diese Strömung stieg nun in die Höhe. Die Ebioniten, unfähig, die φανέρωσις Gottes in Christo zu verstehen, damit zugleich aufser stande, die ernsten Züge seines geschichtlichen Lebens festzuhalten, liefsen ihrer Phantasie die Zügel schiefsen. In ihrem Kreise haben sich jene Legenden um das Leben Jesu und seiner Apostel gelegt, die dann von den späteren Romanschreibern und Volksdichtern der katholischen Kirche zurecht gestutzt und weiter gebildet wurde.[33]) Da erzählte man sich Wunderdinge von dem Jesuskinde. Da hält der Säugling Menschen und Tieren Reden, herrscht die wilden Tiere der Wüste an, dafs sie sich beschämt fortschleichen: der Knabe Jesus macht im Handumdrehen seine Gespielen tot und lebendig, Thonfiguren werden unter seiner Hand zu Sperlingen, seinem Lehrer imponiert er besonders durch Offenbarungen über die Prinzipien des Alphabets u. dgl.[34]) Es war natürlich, dafs auch die Gestalt seiner Mutter dementsprechende kolossale Proportionen annimmt.[35]) Die wunderbare Geburt Jesu, weit entfernt, von diesen Ebioniten bestritten zu werden, wurde sogar, soweit thunlich, auf Maria selbst übertragen.

Die älteste evangelische Überlieferung verweilt fast ausschliefslich bei der Erzählung von Jesu messianischem Wirken. Es ist das ein Zeichen, wie sehr hier die ethische Auffassung das religiöse Interesse beherrscht. Das phantastische Spielen mit der Vorstellung von dem Jesukinde, das seit Origenes auch bei den Katholiken sich nachweisen läfst[36]), ist doch nur ein Symptom des Abfalls von der ursprünglichen Höhe der sittlichen Weltanschauung. Es wurzelt zuletzt in der berührten Schwenkung der Ebioniten.

Es war nur die andere Seite dazu, wenn man, um ein Gesamturteil über die Person Jesu auszusprechen, seine Zuflucht zu den Engelideen nahm. Die Elxaiten des Nordens wie des Südens dachten sich Christum als eine δύναμις, einen Engel von 96 Meilen Länge und 24 Meilen Breite. Ein solches Gebilde war dann höchstens noch als Übermittler von Offenbarungen zu verwenden.[37])

Diese Auffassung von Jesu als einer engelischen δύναμις war doch wesentlich eine partikulare Idee. Indes fehlt es hiebei nicht an einem allgemeinen Gesichtspunkt. Das christliche Be-

wufstsein ist beherrscht sowohl durch die Idee von Christo als durch die von dem πνεῦμα ἅγιον. Das Spezifische des Letzteren beruht in dem Gebundensein an die geschichtliche Erscheinung Jesu: ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται.[38]) Das πνεῦμα heifst ἅγιον, weil ἁγιάζον, das Werk Jesu fortsetzend, vollendend.

Wohl in Anknüpfung an die evangelische Überlieferung, die sich in den ersten Kapiteln des Matthäus und Lukas findet, kommt jetzt das πνεῦμα in die Vorderhand, indem es mit jener chokmah = σοφία in Verbindung gesetzt wird. Sie wird (zuerst wohl als die Schwester[39]), dann) als Mutter Jesu gedacht.[40])

Wie hätte es aber dabei sein Bewenden haben können! Nur gegenüber der willkürlichen Idee von dem Christus-Engel war diese Anschauung im Recht. Sie hat die erste denn auch völlig aufgesogen. Die Klementinen, welche den Ebionitismus in seiner feinsten Form präsentieren, verraten von ihr kein Wort mehr: Christus erscheint als die verkörperte Weisheit Gottes.

Solche und ähnliche Anschauungen liefsen sich nun freilich an dem Anfang des Lebensbildes Jesu unterbringen, die mündliche und schriftliche Tradition sagte darüber ja nichts. Auch die spätere Entwicklung Jesu, als des Propheten in Palästina, liefs sich zur Not unter dem Gesichtswinkel eines Propheten des höchsten Gottes auffassen. Aber an einem Punkt mufste Farbe bekannt werden, mufste es sich zeigen, ob dieser Jesus Fleisch und Blut habe oder nicht; das war sein Lebensende.

Schon vor den Ebioniten hatte man hier einen gelungenen Ausweg eingeschlagen: Simon, ein Samaritaner, der Späteren als ein Goet erschien, dessen Beziehungen zum Christentum freilich immer unsichere bleiben werden, hatte bereits die (doketische) Überzeugung ansgesprochen, der Jesus, welcher gekreuzigt wurde, sei ein anderer gewesen, als der wirkliche (d. h. nach ihm der ideale) Jesus, der eine Abspaltung Gottes sei. So gewifs nun in dem Protevangelium Jakobi bereits die ersten Anfänge solchen Doketismus vorliegen, so wenig läfst sich doch behaupten, die Ebioniten seien alle in Bezug auf den Tod Jesu der Meinung Simons gewesen, nur von dem von den Ebioniten ausgegangenen Kerinthos hören wir dies.[41]) Es liegt aber auf der Hand, dafs sie nichts hatten, diese Ansicht innerlich zu überwinden. Mit einer fast ängstlichen Scheu vermeiden es denn auch die Klementinen, wie

die anderen Reste der ebionitischen Litteratur von den letzten Tagen des Herrn zu reden.[42])

So ist doch das ganze „Lehrgebäude“ ein unerträgliches Schaukelsystem: sie halten an dem alten Gesetze fest; sie üben die Beschneidung, verehren Jerusalem, als wenn es [noch immer] das Haus Gottes sei[42a]), und brechen doch ein so wesentliches Stück, wie den Opferkult, das Priestertum heraus: sie acceptieren die Ordnungen der Bergrede, aber fassen diese nicht geistig, sondern körperlich, machen deshalb das innere Verzichten zum äufseren Akt, ihre Gemeinschaft schliefst sich um die Erinnerung an Jesum zusammen, aber sie feiern ihn durch Ritenwerk, das er hatte abschaffen wollen; sie wollen ihn als ein über alle Wesen erhabenes Wesen begreifen, allein sie machen ihn darüber täppisch zu einem übermenschlichen transmundanen Geschöpf, sie legen auf die praktische Lebensführung einen starken Accent und inaugurieren selbst die theoretische Verbildung des Christentums.

Jesus hatte einst vor diesem Sauerteig der Pharisäer gewarnt, d. h. vor der Vermengung des Alten mit dem Neuen. Nun war es doch da und mit ihm eine nicht geringe geistige Gährung.

Dafs in ihr einige Elemente ausgeschieden werden mufsten, war unumgänglich. Ganz schwankend war bei allen ihren Spekulationen immer die Stellung zu den natürlichen Lebensformen. Sind die natürlichen Lebensgüter: Essen und Trinken, Familie etc. berechtigt oder nicht? Eben darüber hatte man bei den Essenern selbst gestritten. Es gab dort eine Richtung, welche die Ehe ablehnte und eine andere, welche sie anerkannte.[43]) Diese Fragen kehrten nun wieder. Der nächste Anlafs läfst sich nur erraten. Möglicherweise wurde die Frage durch Heidenchristen brennend, welche durch die ebionitische Schule gelaufen waren und die Überzeugung gewonnen hatten, jene Halbierung des Gesetzes sei eine Halbheit: das ganze Gesetz müsse gestrichen werden, desgleichen sei Christus nicht blofs eine geistige engelische Potenz, sondern die geistige Offenbarungsmacht selbst. Gegenüber diesen Konsequenten hat sich im Norden wie im Süden Palästinas unter den Judenchristen das Bedürfnis geregt, der Ethik eine gesündere Haltung zu geben. Man glaubte damit den alten essenischen Charakter wieder aufzufrischen; man griff auf den alten Namen der Essener: chasai zurück, woraus elxai verstümmelt ist.[43a])

Das war um die Wende des zweiten Jahrhunderts: 101. Man gab den älteren asketischen Tendenzen den Abschied, empfahl die Ehe, schon den Jünglingen wurde sie dringlichst ans Herz gelegt, die ἐγκράτεια wurde nur gestattet, man glaubte ein Recht zu haben, die zwei ersten Kapitel des Matthäus-Evangeliums, welche die übernatürliche Geburt Christi erzählen, zu streichen.[43b]) Sie sind dadurch in den unverdienten Ruf der Kritik gekommen: sie trieben damit nur Dogmatik. Auf der anderen Seite wurde man toleranter: man setzte die Beschneidung aufser Kurs; sie war nur noch für die Epopten, für die Priester erforderlich. So wurde alles viel glatter. Man hat entschieden den Eindruck, die Hellenisten, die Humanisten sind nun unter den Ebioniten obenauf gekommen. Die Klementinischen Homilien sind ein Denkmal dieser modernen Richtung, obgleich sie selbst schon den ursprünglichen Elxaitismus grade in der Dogmatik nicht unwesentlich abgeschliffen haben. Da hört man nun aber nichts mehr von der unklaren Engelidee. Christus ist der Logos, die Sophia Gottes, die dem Menschen das verborgene Wesen Gottes dolmetscht. Er erschien in den grofsen Männern der alttestamentlichen Urgeschichte, zuletzt in Jesu von Nazaret.

Freilich den Nerv des ältesten Christentums trafen sie damit so wenig wie ihre Vorgänger: den Paulus lehnten sie so gut ab, wie die älteren Ebioniten[44]), höchstens dafs sie ihn später für die Heiden gelten liefsen[45]) — notgedrungen, wie man sieht. In ihrem System, welches das alte Gesetz nur dividierte, war für Paulus, der die absolute Bedeutung des Gesetzes prinzipiell beseitigt hatte, kein Raum.

So läfst es sich denn wohl begreifen, dafs die ältere Partei neben der elxaitischen sich immer noch hielt, zumal im Süden war das der Fall. Denn dort sind die Sampsäer zu Hause, welche in ihrem Namen noch die Erinnerung an den ersten Beruf, Diener Gottes zu sein, bewahrten: sie glaubten vor allem durch Enthaltung dies zeigen zu können.[45a]) Dürfen wir in ihrem Kreise auch die Adamianer suchen mit ihrem wunderlichen Kultus, in dem als Ideal neben der seelischen Reinheit die körperliche Nacktheit aufgenommen wurde?[45b]) Sicher gehören in diesen Kreis die Valesier, nordarabische Christen, deren asketischer Eifer ihren Nachbarn als Empfehlung, ja gewaltsame Durchführung der

Eunuchie erschien.[46]) Sie trugen vielleicht den ältesten Necknamen der Christen: die „Armen“.[47]) Allen Judenchristen und den von ihnen ausgegangenen nationalen Parteien war der Name „Abtrünnige“, Chanefim, gemeinsam, mit welchem die Juden ihre christlichen Volksgenossen entlassen hatten.[48])

Immerhin werden wir annehmen dürfen, dafs die Spaltung zwischen den „modernen“ und den altgläubigen Judenchristen sich bis in die südlichsten Wohnsitze der Juden, bis nach Arabien fortgesetzt hat.

Damit war es denn aber um die weltgeschichtliche Mission des Judenchristentums geschehen. Das Grofse an ihnen war doch die Energie, mit welcher sie die Lebensregeln Christi ins Leben überzuführen unternahmen, und die Kraft, mit der sie den monotheistischen Gedanken ergriffen. Aber wie lose war hier das eine neben das andere gestellt. Und nun doch diese innere Uneinigkeit! Da war es denn undenkbar, dafs sich die Heidenchristen noch länger nach ihnen hätten richten können. Die Gräcoromanen mufsten sich auf eigene Füfse zu stellen suchen, so gut wie die Syrer. Als ein Symptom dafür, dafs dies wirklich geschah, werden wir es gelten lassen dürfen, dafs eben seit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts sich die heidenchristliche Litteratur in West und Ost zu regen beginnt. Gährungsstoffe dazu waren in den Schriften eines Paulus und Johannes reichlich vorhanden. Aber wer sieht nicht auf der anderen Seite, dafs die natürliche Auktorität, welche die Judenchristen in der ersten Zeit genossen, und dann eben die Loslösung von ihnen selbst nicht statthaben konnte, ohne dafs eine gewisse Grundstimmung, möchte ich sagen, von ihnen mit herüber genommen wurde.

Dazu mufs man nicht glauben, dafs es nicht auch in den heidenchristlichen Kreisen schon früh „Antisemiten“ gegeben habe. Populär sind die Juden auch im Altertum nie gewesen. Wie brauste das alexandrinische Volk auf, als Herodes Agrippa sich vor ihm als König aufspielte, wie höhnt ein Apion, ein Tacitus die Juden, wie neidisch war die Menge, wenn es einem strebsamen Juden in Rom gelang, aus dem Ghetto sich zum Hausbesitzer in dem eleganten Viertel Roms aufzuschwingen. Wir wissen, dafs die Heidenchristen dafür nicht unempfänglich gewesen sind. In Ephesus gab es um 150 katholische Christen,

welche jede Gemeinschaft nicht blofs mit den Juden, sondern auch mit den Judenchristen perhorreszierten.[49]) Wie wird es da erst bei den heidnischen Christen ausgesehen haben, welchen das Christentum nur die Hülle für ihre spezifisch ethnische Überzeugung war!

In unheimlicher Weise hoben diese Larven gerade in dieser Übergangszeit der Kirche ihr Haupt empor. Was wir Gnosis im engeren Sinne nennen, ist nichts anderes als der Versuch, ein rein nationales, ethnisches Christentum dem judenchristlichen Partikularismus, der ja selbst schon zu gnostisieren angefangen hatte, gegenüber zu stellen. Durch ihn hindurch hat sich erst die katholische Kirche auf sich selbst besinnen können.

Die Judenchristen waren ihre eigenen Totengräber gewesen. Aus ihrer eigenen Mitte hatten sich revolutionäre Stimmen geltend gemacht, gegen welche schon Philon in besonders erregtem Tone spricht.[50]) Ihnen war alles Alte blofs ein Symbol des Geistes, die alten Formen nur wie die Schlacken, aus welchen sich durch die Philosophie das Edelmetall der Idee herausgezogen habe. Solche Stimmen konnte man nun auch in der jüdischen Christenheit hören. Kerinth in Ephesus war eine solche: gewisse jüdische Theologumena, z. B. von dem (sinnlich ausgemalten) tausendjährigen Reich Christi, hatte er ja freilich nicht abstofsen können. Aber der Hauptsache nach hatte er mit dem Gesetze gebrochen. Die Zeit unter dem Gesetze gehörte ihm mit in den vorchristlichen Zeitraum der ἄγνοια.[51]) Es gab unter den Ebioniten eine ganze Partei, die dem Gesetze gegenüber ebenso standen wie er.[51a]) Das verstanden dann die Griechen auf ihre Weise.

Sucht man nämlich erst nach platonischen Ideen im A. T., so ist es vergebliches Bemühen, die Urzeit bis Mose etwa besonders und auf Kosten der folgenden Volksgeschichte herauszustreichen: wie das die Ebioniten thaten. Sie sind im Pentateuch so wenig als in den übrigen Büchern zu finden. Fällt aber das Gesetz, was haben dann die Juden noch voraus? Mufste nicht grade die Heidenchristen dieser Zweifel beschleichen, sie, welche in der Lehre des Apostels Paulus ja das klassische Zeugnis für die Überflüssigkeit des Gesetzes besafsen? Die Griechen in Korinth hatten schon früh eine merkwürdige Gabe, von ihm verkündigte

Thatsachen, z. B. die Auferstehung, in der Retorte ihrer Dialektik in Ideen zu verflüchtigen. Wie schwer war es nicht, die Linie zwischen der absoluten Bedeutung des Gesetzes, welche Paulus bestritt, und der relativen, pädagogischen, welche er aufs stärkste betonte, inne zu halten! In der ältesten syrischen Gnosis sind dann auch gewisse paulinische Grundgedanken, wenn auch oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt, unverkennbar.[51b])

Man hat sie in der That schon früh verwischt. Der unruhige Nikolaos, dem wir erst in Antiochien als jüdischem Proselyten, dann in Jerusalem als einem der ersten Gemeindediakonen begegnen, hat in Ephesus kein Bedenken getragen, alle jüdischen Reminiszenzen von sich zu werfen und ein rein ideales Christentum zu konstruieren — nach hellenischen Begriffen.[52]) Möglich, dafs er durch beginnende ebionitische Regungen in der kleinasiatischen Kirche dazu veranlafst war.[53]) Immerhin war der Schritt, den er that, bedeutsam genug, um den Apostel Johannes so in Harnisch zu bringen, wie wir dies in den sieben Sendschreiben vor seiner „Offenbarung“ sehen. Er bestritt die Relevanz alles Äufserlichen, Sinnlichen im Christentum: die σάρξ sei eine ἀπολλυμένη. Sie gehöre dem Fürsten dieser Welt an, es sei daher erlaubt, sie zu verachten, sie zu ignorieren.[54]) Die Folge davon war, dafs alle sittlichen Ordnungen ins Schwanken gerieten: *indiscrete vivunt* heifst es von den Nikolaiten, sie respektierten so wenig die Schranken der Ehe als die Pflicht des Bekenntnisses.[55]) Die Gesetze sind dann natürlich, wie dies auch schon Simon erkannte, nicht φύσει, sondern θέσει, d. h. willkürlich. Und weiter, wenn, mit den alten Musikern zu reden, der ῥυθμός, in diesem Falle die Gesetze, keinen Sinn hat, d. h. begriffswidrig ist, mufs es gewifs das ῥυθμιζόμενον, die Materie, auch sein. Die Welt ist daher nicht durch das Geistige, Gott, gesetzt, geschaffen, sondern von dem geist- und gottwidrigen Wesen: bis in diese letzten Schlupfwinkel glaubten die Nikolaiten den Satanas verfolgt zu haben.[56])

Es sind das im wesentlichen alte hellenische Gedanken. Die athenischen Sophisten hatten die Disparität des Inneren mit dem Äufseren, d. i. des Geistes mit der Materie, so weit getrieben, dafs in ihr schliefslich alles Positive wie in einer Bodensenkung verschwunden war. Das Neue der Gnosis bestand nur darin,

dafs diese Gegensätze nun persönlichen Charakter bekamen: es handelte sich um einen Kampf zwischen Gott und Satanas.

Es schien eine Zeitlang, als sollten diese Ideen in dem christlichen Bewufstsein der Heiden die herrschenden werden. Zwar in Kleinasien war die Auktorität des Johannes noch stark genug, um diese unordentlichen Geister zu bannen.[57]) Die Nikolaiten selbst sind denn auch nicht in das zweite Jahrhundert, wie es scheint, hineingekommen. Aber das Unheil war nun einmal im Zuge. In Syrien fand des Nikolaos Lehre ein deutliches Echo. Hier, also in Antiochien, Edessa, Ktesiphon etc. — denn noch trug das Christentum einen durchaus städtischen Charakter — bildeten sich kleinere Gruppen unter den Christen, welche in die Gedankengänge des Nikolaos einsetzten. Wie das nicht anders sein konnte, bildeten sich unter ihnen selbst sofort verschiedene Formeln für ihre Lehre. Da finden wir den der Hauptsache nach durchaus ophitisch denkenden Satornil mit seiner Sekte, die sethitischen Ophiten und Barbelioten, die Kainiten, die Naassener und endlich einen Justinus mit seinem Anhang. Aber einig waren sie doch alle in der Überzeugung, dafs das Alte Testament die Wahrheit des Neuen nicht enthielte, dafs der Gott, den jenes verkünde, nicht der Vater Jesu, dafs daher die Feinde Jehovahs im Grunde die Freunde des obersten Gottes seien. Wer hätte dann aber auf diese Ehrenstellung mehr Recht als jener ὄφις, der zu Beginn der Menschheitsgeschichte die Menschen von dem Dienst Jehovahs abgespannt, sie zum Sündenfall verlockt hatte?

Eben danach hiefsen alle diese Gnostiker Ophiten.[58]) Es war in ihrem Kreise, dafs der Name „Gnostiker" zur Parteibezeichnung wurde. Hier sind auch die Grundrisse zu jenen Systemen entworfen worden, die dann einige spekulative Köpfe Alexandriens den hellenischen Christen mundgerecht zu machen suchten. Der praktische Stimulus, die Polemik gegen das jüdische Christentum, war eine Erbschaft des ja auch in Antiochien nicht unbekannten Nikolaos. Aber die ganze Tektonik des Systems, die innere dialektische Überwindung des Ebionitismus ist das Werk dieser syrischen Gnostiker gewesen.

Und das ist die historische Stellung der Gnosis überhaupt: die katholische Kirche ist durch sie frei geworden von der jüdisch-

christlichen Gemeinde. Diese Katharsis hat sich aber auch hier nur durch eine *μίμησις τῶν τοιούτων παθημάτων* vollzogen.

Die Ebioniten hatten in dem Gesetze Moses, das sie freilich verstümmelten, das allgemein Vernünftige, den *νοῖς*, *λόγος*, erkannt. Zugleich hatten sie in Christo den Träger dieses allgemein vernünftigen Prinzips gefeiert, jedoch mit einem Zusatz von essenischen Anschauungen über Engelsmächte, der dazu schlecht stimmte. Die Kette war indessen nicht geschlossen: nur lose hingen beide Teile ihres Systems zusammen.

In den formellen Hauptpunkten stimmen damit die Gnostiker überein. Der *νοῦς* soll die Handlungen regieren, und ihr Christus soll ebenfalls die verkörperte Weltvernunft sein.

Allein das Materiale ihrer Thesis bestritten die Gnostiker durchaus. Das Gesetz Israels war ihnen nicht das Gesetz der moralischen Welt überhaupt, und Christus war ihnen nicht ein Engel neben anderen, sondern der Herr der Engel, weil die göttliche Weisheit.

Man sieht deutlich, wie hier die partikularen Vorstellungselemente ein Raub der allgemeinen Begriffe werden. Diese selbst sind freilich hier keineswegs in ihrer abstrakten hellenischen Form vertreten: sie erscheinen selbst als personifizierte Mächte, die also eine äufsere Geschichte haben. Dieselbe ist durch die polemische Rücksicht auf die Schöpfungsidee bestimmt.

Denn es war ja das Eigentümliche des mosaischen Gesetzes, dafs dasselbe sich an die dem ethnischen Altertum unbekannte Schöpfungsidee anschlofs: der Gesetzgeber der Israeliten war zugleich der Schöpfer der Welt. Man konnte den einen nicht verwerfen, ohne zugleich den anderen abzulehnen.

Infolge davon wurde nun der Gott des A. T. degradiert zu einem göttlichen Wesen zweiter Klasse, er wurde eine engelische Potenz.

Damit tritt die Anschauung sofort in den Rahmen der philosophischen Weltansicht. Die Welt stellte sich den Griechen als das Produkt einer geistigen und materiellen Substanz dar: nun aber erschien die Verbindung von *μόρφη* und *ὕλη*, welche die Hellenen, auch Platon, als eine gegebene hingenommen hatten, als etwas der Idee Unangemessenes.

Die Mission Jesu gipfelt mithin in der Aufgabe, diesen

Weltbildungsprozefs rückgängig zu machen. Das geschieht durch Sammlung der als Lichtelemente gedachten geistigen Energien. Die Erlösung ist mithin ein kosmischer Prozefs.

Sofort erwacht aber die Reflexion auf die Ursache der Weltbildung. An der Spitze der Genesis fand man die Erzählung von einem Sündenfall. Wie alle ethischen, die Menschheitsgeschichte angehenden Fragen ins Kosmische vergröfsert wurden, so benutzte man auch diese Idee, um den weltschöpferischen Gott aus dem Mittel zu schaffen. Die Griechen beklagten wohl dies Dasein der Welt als ein Unglück: hier wurde die Weltschöpfung das Produkt eines Falles, eines sittlichen Vergehens, natürlich innerhalb der göttlichen Welt.

Denn es kann, um diese ganze Geschichte zu inszenieren, eine Mannigfaltigkeit in Gott nicht entbehrt werden. Indem man geschichtliche Vorgänge zu kosmischen Prozessen aufbauschte, mufste man die kosmischen Thatsachen als geschichtliche betrachten, d. h. sie mythologisieren.

Eben dazu bot scheinbar die christliche Gotteslehre die Hand. Man glaubte Vater, Sohn und Geist ihres ethischen Charakters entkleiden, sie als Momente eines innergöttlichen metaphysischen Prozesses fassen zu dürfen. Es war das nur eine Weiterführung dessen, was bereits die Ebioniten von der *θεία σοφία* gemunkelt hatten.

Das ist der ganze dialektische Apparat, mit welchem die Gnostiker, und nicht blofs die Syrer, gearbeitet haben. Das kleine Arbeitsgerät für diese Systeme ist nach Zeit, Ort und Gelegenheit verschieden, oft ist es unmöglich, Licht darein zu bringen. Aber die Haupthebel sind so übel und unkräftig nicht.

Wir skizzieren kurz den Gang des ophitischen Systems[60]): von dem der Barbelioten ist uns leider nur der Kopf erhalten.

Gott ist das schlechthin bestimmungslose Sein. Er ist zugleich das Urbild der Menschen. Der Gedanke seiner selbst ist der Sohn, der zweite Mensch. Unter ihm befindet sich der h. Geist. Er ist, wie bei den Ebioniten, weiblich gedacht.

Dies ist der Anfangspunkt für die Welt der Formen, den *κόσμος νοητός* Platons, mit denen nun durch die dialektische Arbeit das gegenüberstehende Chaos, die Materie in irgend welche Gemeinschaft gebracht werden soll.

Das Moment der (materiellen) Differenz, die geschlechtliche Natur des h. Geistes, ist aber unvermerkt schon als Ansatz in der Rechnung benutzt. Daran knüpft dann die Entwicklung an.

Aus der Liebe zu dem Geiste, die in Vater und Sohn entbrennt, erhebt sich eine vierte Gestalt in der Lichtwelt: der andere Sohn, Christus. Das ist die τετρακτύς, die wahre Kirche. Die Zahl ist zweifelsohne durch einen Seitenblick auf die neupythagoreische Zahlentheorie entstanden.

Der bei der Vereinigung mit der σοφία zutage getretene Überschufs der männlichen Potenzen über das weibliche Prinzip bildete nun den fruchtbaren Keim in der Weltentwicklung. Er fällt in die hylische Welt. Dort wird er die Ursache, dafs das Chaos sich formt. Und genau so, wie Buddha in seinem Samsara Raum hat für die ganze brahmanische Götterwelt, so wird nun zwischen jenen Anfangspunkt der Weltbildung das ganze mythologische Pantheon des Altertums eingeschoben. Es entsteht — das Wie? ist sehr gleichgültig und oft verschieden bestimmt — aus jenem Geistessamen das Reich des obersten Weltgottes, des Schöpfers: des Chaos wunderlicher Sohn, Jaldabaoth (also eine gewisse Priorität gesteht man dem Gott des A. T. doch zu), dann der Gott des jüdischen Volkes, Jao, einer zweiten Entwicklungsstufe angehörend, darauf Sabaoth (beide wohl der Siebenzahl zuliebe aus dem Jahve Zebaoth des A. T. gebildet), Adoneus (vielleicht das phönikische Urwesen), Eloeus (der babylonische Hauptgott), Horeus (der ägyptische Gott) und Artaphaeus (Astaphaeus) [der persische Gott?].

Diesen sieben Göttern entsprechen die sieben Himmel mit ihren Engeln und Potenzen, die ja auch in der ebionitischen *ascensio Jesaiae* begegnen.

Aber noch befinden wir uns nicht in der unteren Welt, die dem Menschen gehört. Die Veranlassung zu ihrer Entstehung ist eine Revolte in der Götterwelt selbst, die ihre Spitze gegen Jaldabaoth richtet. Der wird darüber zornig und schaut — ein ähnliches Motiv klingt bei dem (gleichzeitigen) Neupythagoreer Numenios[60a]) durch — in seinem Grimme in die Materie: sein Wutblick erzeugt in der Materie einen zweiten Sohn, der der Anfänger einer dritten Wesensreihe ist, den ὄφις. Er ist die

Weltseele, denn er trägt alles in sich: Geist, Seele und alles Weltliche, auch die bösen *πάθη*.

Daran wird Jaldabaoth inne, dafs er noch zu etwas taugt und im stande ist. Er wird übermütig, negiert die oberen Gottheiten, zieht sich deshalb eine Zurechtweisung seitens des h. Geistes zu: derselbe erinnert ihn nämlich an das höchste Urwesen. Dem Unheil, das diese Erkenntnis bei den untergebenen Göttern bewirken kann, zu begegnen, schafft er den Menschen. Aber da es ein Gedanke der Mutter ist, den er hiermit zur Ausführung bringt, so kann er es nicht hindern, dafs die Erkenntnis auf den Menschen übergeht.

Nun ist die Erzählung der Genesis erreicht, die dann infolge des veränderten Ausgangspunkts einen ganz anderen, nämlich den umgekehrten Charakter bekommt. Alles was dazu dient, den Gott des A. T. zu bekämpfen, ist gut, daher der Sündenfall hier 1700 Jahre vor Fichte als der Riesenschritt des Menschengeistes gefeiert wird, wodurch sich der Mensch unter der Leitung der *σοφία* zu seiner Selbsterkenntnis aufgeschwungen habe.

Hier gabeln sich nun die Ophiten in die Sethiten und Kainiten: die älteren, die Kainiten, feiern in Kain und zuletzt in Judas die Feinde des alttestamentlichen Gottes als ihre Vordermänner, indem sie das *κακόν* wesentlich als die sündlichen (ihrer Meinung nach guten) Regungen des Willens betrachten; die anderen (die Sethiten) reflektieren darauf, dafs Gott im A. B. die Gerechten mit Übeln (*κακά*) heimgesucht habe, fassen also Männer wie Seth und alle unglücklichen Frommen des A. B. als ihre Genossen, die den Zorn des Gottes Israels auszuhalten gehabt hätten.

Christus erschien in Jesus, um das in jener durch Kain, resp. durch Seth, dargestellten Reihe fortglimmende Feuer des Geistes durch Offenbarung des über alle Götter erhabenen grofsen Urvaters aller Dinge zu voller Glut anzufachen und endlich alle Licht- (Geistes-) Elemente an sich zu ziehen, so dafs dann Jaldabaoth wieder mit seinen Untergöttern über der Leere thront und jener abgetrennte Teil der obern Gottheit wieder in die ewige *τετρακτύς* zurückgekehrt sein wird.

So ist hier alles bis ins Einzelnste hinein beherrscht von der Antithese gegen die Ansprüche der Judenchristen. Auch die Art der Gedankengänge ist von deren Denkweise beeinflufst. Aber

natürlich in dem Maſse, als der Ebionitismus bedeutungslos wurde, feilte man die Spitzen heraus. Man wurde milder, auch in Bezug auf die Würdigung des israelitischen Volkes und seines Gottes, lieſs die hellenischen philosophischen Begriffe mehr spielen. Unverkennbar ist das doch schon bei den Barbelioten. Dort treten an die Stelle der einzelnen Götter abstrakte Begriffe, wie Vorsehung, Unsterblichkeit, Lebenskraft u. s. w. Auch den barocken Kultus der Schlange machte man honneter. Die Schlange wurde ein Symbol der durch alle Dinge sich hindurchschlingenden Lebenskraft. So müsse man auch selbst, meinten die Naassener des Hippolytos, am Busen des Alls gelegen haben, durch alles hindurchgegangen sein (Peraten), alles erfahren haben. Will man sich endlich überzeugen, wie diese anfangs so tiefsinnigen Ideen zuletzt heruntergekommen sind, dann muſs man das thörichte Kultusspiel bei dem Epiphanios[60b]) lesen, das die letzten Ophiten mit ihrem Prinzip getrieben haben. Noch patenter treten die Basilidianer auf. Wie Basilides von Antiochien nach Alexandrien ging, um dort für die ophitischen Lehren Propaganda zu machen, warf er den gröſsten Teil des semitischen Ballastes über Bord. Nur einzelne bedeutungs- und harmlose Worte, wie Kavlakav als Bezeichnung der Weltseele, erinnerten noch an den Ursprung. Bald verstand man auch mit den griechischen Worten zu tändeln, z. B. mit ἀβρασάξ, als Bezeichnung für die 365 Himmel, wozu Basilides die alten ophitischen Ansätze erweitert hatte. Und nun erst die Basilidianer, wie Hippolytos sie kennen lernte! Sie redeten trotz einem Stoiker in pantheistischen Zungen.

Es ist nicht dieses Orts zu zeigen, wie dies System den Hellenen endlich durch Valentin verarbeitet und angeboten wurde, dessen Schule dann selbst den Meister „fortzubilden“ unternahm. Die hellenisch gebildeten Christen werden schwerlich für solche Phantasmagorien leicht zu haben gewesen sein. Auch richten die Kirchenväter nicht gegen ihn vorzugsweise ihre Angriffe, wenn man nicht etwa, wie Irenäus, durch das Eindringen dieser Lehren in die eigenen Diözesen veranlaſst wurde, das Augenmerk darauf zu richten.

Derjenige vielmehr, über den die Väter die ganze Schale ihres Grimmes ausgieſsen, ist Markion.[61]) Bei ihm ist es aber nicht das System, sondern die praktische, ernste Richtung seiner

Gemeinde, sein aufrichtiger Wunsch, den Paulus ganz als seinen Partisan darzustellen, weshalb sie ihn als Ausgeburt des satanischen Geistes so lebhaft verwünschen.

In der That ist es eine nicht geringe Wandlung, die sich an seinen Namen knüpft. Aber seine Reform kam zu spät: die Gnosis, die er auffrischen will, läutet er zu Grabe.

Von Haus aus war die Gnosis libertinistisch. Der unverwüstliche ideale Zug des alten Israel zeigt sich doch darin, dafs die Grundlage jedes Ethos wie der Ethik, die Berechtigung des Individuums als solchen, darin, vorzüglich im Dekalog, zum Ausdruck kam: es ist eine Folge oder vielmehr nur das Pendant zum monotheistischen Gedanken. Indem man das mosaische Gesetz verwarf, hoben die Gnostiker damit alle sittliche Ordnung aus den Angeln.

Es ist unmöglich, diesen revolutionären Zug der gnostischen Ethik auf Verleumdungen seitens der Kirchenväter zurückzuführen. Er ist eine notwendige Konsequenz ihres Antijudaismus. Bei den Ophiten ist er bereits mit der Glorifikation des Sündenfalls gegeben. Von den ihnen so nahe stehenden Basilidianern wissen wir, dafs sie der religiösen Pflicht des Bekennens sich einfach entzogen und der unterschiedslosen Geschlechtsgemeinschaft huldigten.[62]) Alles Äufsere war ihnen unwesentlich. Nur die Seele sei Subjekt des Handelns. Nur bei Satornil könnte man zweifelhaft sein. Bei ihm wurde der Antinomismus zur Askese. Heiraten und Kinder zeugen sei vom Satan, viele aber von seinen Anhängern enthalten sich auch, berichtet Irenäos weiter[63]), von Fleischspeisen und verführen viele durch solche verstellte Enthaltsamkeit. Allein die Askese pflegt sinnbethörend nur dann aufzutreten, wenn sie in den Dienst erhabener ethischer Zwecke gestellt wird. Gefährlich wird im Ernste diese Lehre Satornils so wenig gewesen sein als der Antrag E. von Hartmanns auf allgemeine Enthaltung von der Ehe. Denn ethisch neutral ist diese Tendenz so gut wie der Libertinismus.

Indessen konnten sie wohl nur in dem lasciven Orient daran denken, ihre Prinzipien in die Praxis zu übersetzen. Die, welche in Alexandrien warben, waren bescheidener. Die Valentinianer beschränkten sich, jene Zügellosigkeit nur in thesi als das Recht der Vollkommenen zu behaupten: selbst die Karpokratianer in

Alexandrien sind, wie auch der besonnene Irenäos zugibt[64]), darüber nicht hinausgegangen.

Markion erkannte zuerst, dafs hier der schwache Punkt der Gnosis liege. Er reduzierte die spekulativen Elemente auf ihr geringstes Mafs. Auch er legte den Dualismus zwischen dem alttestamentlichen Gotte und dem obersten Grundwesen zu Grunde; aber er ist nicht mehr metaphysisch, sondern ethisch: dem gnädigen Gott steht der blofs gerechte Gott der Juden gegenüber, beiden Satan als Vertreter des Bösen schlechthin. Er suchte aber die Unzulänglichkeit des altisraelitischen formell juristischen Gottesbegriffs streng exegetisch, nicht allegorisch[64a]), zu beweisen. Exegetisch begründete er auch seine Idee von dem gnädigen Gott aus dem N. T., indem er die paulinischen Briefe und das Pauliner-Evangelium zu Zeugen prefste. Davon wurden die Sachwalter des katholischen Christentums mehr betroffen als von der Einbildungskraft der Früheren. Den Zusammenhang mit dem Ophitismus verrät er ja gewifs dadurch, dafs er die kainitische Reihe selig werden läfst, nicht die sethitische: aber auch das ist bei ihm psychologisch-ethisch (durch Annahme einer Entscheidung nach dem Tode) vermittelt. Seine Ethik hatte etwas von der ursprünglichen Austerität der christlichen. Seine Anhänger wufsten für das Evangelium zu sterben, hatten Märtyrer.[64b]) Der Ehe und alles Lebendigen enthielten sie sich, ohne deshalb den Schöpfergott anzuklagen[65]): überdiefs wufste Markion seine Gemeinde trefflich zusammenzuhalten.

Das Beispiel Markions hat in Rom und Kleinasien Nachfolge gefunden. Tatian, ein Schüler des Katholikers Justinus, verstand es, eine ganze Gemeinde von Enthaltsamen, die Enkratiten, die sich aus der katholischen Kirche heraus entwickelt hatten[65a]), noch für seine schwach gnostischen Ideen zu gewinnen. Aber nicht darauf beruhte ursprünglich ihre bestrickende Gewalt, vielmehr auf dem bunten Spiel der dialektischen Phantasie. Sobald es sich um den Ernst des Lebens handelte, war ihnen die katholische Kirche weit überlegen: sie hatte aufserdem das Brauchbare von der Gnosis sich zu Nutze zu machen gewufst.

§ 3.

ANFÄNGE DES KATHOLISCHEN DOGMAS.

Origenes, der geistesmächtige Anwalt der katholischen Kirche im dritten Jahrhundert, hat gut schelten wider den Christenfeind Celsus (aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts[65b]), der in unwissender Weise katholische und häretische Gemeinschaften durcheinander werfe. Das war für einen draufsen stehenden damals kaum anders möglich. Die Grenzen waren in der That noch fliefsend. Es fehlte viel, dafs die katholische Kirche sich nach allen Seiten hin scharf hätte im zweiten Jahrhundert abgrenzen können. Das ist der Sache nach erst im vierten Säkulum geschehen, durch die Beförderung zur Reichskirche.

Dennoch geht es nicht an, das Ganze der altkatholischen Kirche aus einer von diesen Richtungen zu erklären. Sie ist wie ein Strom, der von rechts und links Zuflüsse aufnimmt, aber seine aparten Quellen bleiben ihm doch. Zwischen den verdrossenen Ebioniten und den schwärmerischen Gnostikern gab es immer eine Partei der vernünftigen Leute, die sich an der Vergangenheit nährten, im übrigen den Forderungen des Augenblicks Rechnung trugen. Aus ihnen rekrutierte sich die katholische Kirche.

In der That wäre es undenkbar, dafs die Worte eines Paulus, eines Johannes sollten wirkungslos vorübergegangen sein. Johannes zumal, der schon früh[65c]) durch seine Apokalypse den jüdischen wie den ethnischen Extravaganzen entgegengetreten war, galt den kleinasiatischen Gemeinden als ein Orakel. Man verglich seine Rede mit den Antworten, die der israelitische Hohepriester früher durch seine Urim und Thummim gab.[66]) Die, welche seinen näheren Umgang genossen hatten — er soll bis in die Zeit Domitians gelebt haben — erschienen wie von einer Aureole umgeben: *ἀκούστης Ἰωάννου* wurde bald ein Ehrenprädikat.[67]) Er war der natürliche Vertrauensmann, wenn es galt, zerrüttete Gemeinden zu ordnen, neue zu verfassen.[68]) Er galt als der Bischof, Presbyter schlechtweg.[69])

Es ist bezeichnend, das schon bald nach seinem Tode seine ehrwürdige Gestalt von der Sage überwoben wurde: von dem Apostel Paulus findet sich nichts, was sich den acta Joannis

vergleichen liefse. Seine ganze Art war zu schneidig, um Mythenbildung zu begünstigen.[70])

Und eben dieser Johannes hat am Abend seines Lebens, da man immer dreister sich über die geschichtlichen Züge des Lebens Jesu hinwegsetzte, seinen kleinasiatischen Gemeinden noch das Lebensbild seines Meisters gezeichnet, so wie es ihm verklärt vor seiner Seele stand. Die metaphysischen Beziehungen treten ohne Frage in dem Evangelium des Johannes schärfer hervor als in den Synoptikern. Aber die menschlichen Züge zerfliefsen darüber nicht: sie bekommen vielmehr dadurch noch ein stärkeres Relief.[71])

Die Johanneischen Ideen und Impulse haben in der Folge mannigfaltige Wandlungen durchgemacht; aber eins ist den von Johannes beeinflufsten Katholiken immer geblieben: die Richtung auf das geschichtlich Sichere, sowie es in der ältesten, hier in Kleinasien wohl zuerst gesammelten und auch auf einen kurzen Ausdruck gebrachten[72]) Tradition vorlag. Ob diese selbst inzwischen schon fremdartige Bestandteile in sich aufgenommen, entscheiden wir hier nicht. Aber unverkennbar ist doch, dafs diese evangelische Überlieferung in jedem Falle so viele praktisch verwertbare Bestandteile in sich trug, dafs die Kirche immer fort neue Lebensmotive aus der Betrachtung dieses Bildes ihres Gründers ziehen konnte und gezogen hat.

Trotz alledem ist die Kirche inmitten der gnostischen und ebionitischen Bestrebungen sehr wichtigen Fragen gegenüber direktionslos geblieben, hat sich schieben lassen. Das war die Folge davon, dafs sie sich überhaupt mit ihnen auf den dialektischen Kampfplatz begab.

Noch in dem System der katholischen Kirche des dritten Jahrhunderts begegnen einzelne erratische ebionitische Blöcke. Sie benutzte die ebionitische Evangelienlitteratur. Natürlich wurden ein paar katholische Facetten angebracht in den didaktischen Erörterungen: aber das novellistische Interesse wurde doch eben auf die Bahn gelenkt, welche die Ebioniten eingeschlagen hatten. Auch in den überarbeiteten Evangelien blickt das gesteigerte Ansehen des jungfräulichen Standes hindurch. Den Johannes selbst dachte man sich nur als παρθένος. Selbst die Cruditäten der Clementinischen Homilien hielten noch im vierten Jahrhundert

einen Katholiker nicht ab, die „Homilien“ zu den „recognitiones“ zu verarbeiten. Ein ORIGENES selbst trägt kein Bedenken, für seine eigene Person sich auf ein ebionitisches Evangelium zu berufen.[73]) Er folgt darin seinem Meister, dem alexandrinischen CLEMENS.[74]) Der unter dem Namen des römischen CLEMENS (ca. 150) geschriebene zweite Brief zitiert[75]) unbesehends das Evangelium der ebionitischen Sekte, die er im übrigen bekämpfte. Selbst JUSTIN ist nicht von dem Verdachte frei, neben den kirchlichen noch ebionitische Quellen verwendet werden.[76]) Wie könnte man sich da wundern, dafs der Verfasser der Briefe des IGNATIOS, Mitte des zweiten Jahrhunderts, die feine Grenzlinie nicht innegehalten hat.[77])

In Bezug auf die *acta apostolorum* war man ebenso wenig wählerisch. Die Notwendigkeit einer Überarbeitung der Clementinischen Homilien beweist, wie sehr die letzteren bei den Katholiken verbreitet waren.

Noch mehr! Es ist ein ganzer Teil von ebionitischen Kirchenordnungen in das erste kanonistische Corpus aufgenommen worden.[78])

Was ist aber das gegen die Thatsache, dafs Papias, ein Schüler des Johannes, Anschauungen über das tausendjährige Reich verrät, die ohne einen Ideenaustausch mit den Ebioniten unerklärlich sind.[79]) Es ist wahr, die Lehre selbst ist urchristlich: von der papianischen Form aber könnte man das unmöglich sagen.

Und dazu die Herübernahme einzelner Riten! Die ältesten kleinasiatischen Heidenchristen feiern mit den Judenchristen das Passahfest am 14. Nisan. Sie konnten sich dafür nicht blofs auf das Evangelium, sondern auch auf die Praxis des Apostels Johannes berufen.[80]) In diesem Kreise ist doch wohl auch die jüdische Sitte des Fastens aufgekommen, als kirchliche Ordnung nämlich: denn als freier Brauch ist es von Jesu selbst nicht aufgehoben.[80a]) Jedenfalls in einem Teile der morgenländischen Christenheit feierte man auch den Sabbat neben dem Sonntag.[81]) Und woher haben die Heidenchristen den Brauch der Beerdigung ihrer Toten, wenn nicht von den Judenchristen?

Man hätte das nicht befremdlich finden sollen! Die stramme Zucht dieser Ebioniten mufste den beweglichen, unsicheren Heiden-

christen imponieren. Hat nicht noch zu Justins Zeit ein Teil der Heidenchristen sich dem Gesetze Mose's so unterworfen, wie es die jüdischen Christen selbst forderten[82])! Auch die Beschneidung dünkte ihnen nicht zu lästig. Es ist wahr, Justin, der milde, weitherzige Justin, hat in den stärksten Ausdrücken solche Connivenzen verurteilt. Aber er selbst und mit ihm gewifs die Majorität der Heidenchristen findet in dem gesetzlichen Leben der Judenchristen an und für sich nichts Anstöfsiges. Origenes beruft sich auf sie zum Beweise dafür, dafs das Christentum die πάτρια ἔθη nicht aufhebe.[83])

Wirklich hat auch die heidenchristliche Kirche es im zweiten Jahrhundert an Versuchen nicht fehlen lassen, das Judentum als Ganzes für die Lehre Christi zu gewinnen.[83a]) Wie wäre das ohne ein Entgegenkommen von Seiten der Kirche auch nur denkbar gewesen! Man hat die Speiseverbote des Apostelkonzils auch dann noch beobachtet, als längst der Gedanke an die Reunion der Juden aufgegeben war.[84])

Ich denke, an und für sich lag darin nichts Bedenkliches! Sie konnten gute Autoritäten anführen für eine solche Weitherzigkeit. Hatte nicht Paulus sich gerühmt, dafs er, der den Hellenen ein Hellene war, auch den Juden ein Jude werde.[85]) Hatte nicht das ganze Gremium der Apostel den Heidenchristen in gewissen Punkten, die die Tischgemeinschaft angingen, eine Rücksichtnahme auf die jüdischen Gewohnheiten zur Pflicht gemacht[86])? Und wie fern war nicht grade Jesus davon gewesen, das Gesetz Israels ohne weiteres beiseite zu schieben[87])! Es war gewifs nicht in seinem Sinne, dafs die Judenchristen inmitten der Juden hätten auf die alten Observanzen völlig Verzicht leisten sollen.

Das Verhängnisvolle für die Heidenchristen war nur, dafs die judenchristlichen Vertreter dieser besonnenen Ansichten nicht mehr unter den Lebenden weilten: die Apostel waren nicht mehr. Dafs das Gesetz Mose's ein passender Ausdruck der Lebensart dieses einen Volkes Israel sei, diese durchaus „historische" Anschauung fand keine Vertreter mehr. Die Ebioniten aller Schattierungen betrachteten ihr Gesetz — bald im engeren, bald im weiteren Sinne genommen — als das Gesetz, als die allgemeine Lebensform der Welt.

Und grade darin wurden sie bestärkt durch die Polemik

der Gnostiker. Diese sind es gewesen, welche die genaue Orientierung der katholischen Kirche in diesen Fragen zur Unmöglichkeit gemacht haben. Denn sie glaubten das Gesetz Israels nur dann mit Erfolg bekämpfen zu können, wenn sie es als eine kosmische, universelle Form für alles Gesetzestum überhaupt fafsten: und Christi wirkliche Bedeutung meinten sie nur dann recht zu begreifen, wenn sie ihn als die Verkörperung des von allen sinnlichen und gesetzlichen Schranken entbundenen freien Geistes sich ausmalten.

Und man mufs nicht glauben, als ob man dazu bei den Heidenchristen nicht auch Lust gehabt hätte.

Wie nahe berührten sich nicht grade in Asien die Gegensätze. In dem Kreise des Johannes, der seinen jüdischen Gewohnheiten gewifs nicht ganz entsagt hat, finden wir solche gut katholische und doch gnostisierende Elemente. Sein Biograph Leukios versichert, wenn auch nur beiläufig, die Gesetze der Juden stammten von dem satanischen Prinzip.[88]) In Ephesus gab es eine ganze Partei, welche jeden Verkehr mit den Judenchristen, auch mit den Gemäfsigten, ablehnten.[89]) Auch Pseudo-Ignatios, der doch die Gnosis so erbittert bekämpft, kann die Johanneische Logoslehre nicht verwenden, ohne ihr eine gnostische Spitze zu geben: in dem Logos-Christos tritt nach ihm die σιγή des Vaters aus sich heraus.[90]) Wenn ein anderer tiefsinniger Apologet sagen will: Gott sei in Jesu erschienen, borgt er von den Gnostikern die Ausdrücke und sagt: der allmächtige Gott sandte den Demiurgen des Alls.[90a]) Man gebrauchte in dem antiochenischen Sprengel noch bis ans Ende des zweiten Jahrhunderts ein doketisches Evangelium.[91]) Wie ging man nun erst mit den Aposteln um! Man schmiedete eine Schrift: „Die Predigt Petri", in der man den Petrus zum Heidenapostel machte.[92]) Paulus empfahl nun in der Weise der späteren Gnosis das jungfräuliche Leben.[93]) Thomas verkündete die Christos-Sophia auf seinen Reisen ins Morgenland.[94]) Aufgelöste Ehebündnisse, Erkürung des ehelosen Standes bezeichneten seinen Weg. Selbst ein so weit vorgeschrittener Dogmatiker wie der alexandrinische Clemens trug kein Bedenken, die sinnlichen Lebensbedürfnisse Jesu auf Accomodation, auf blofsen Schein zu reduzieren.[95])

Es sind das nur einzelne Data! Wie leicht könnten sie

sich vermehren lassen, wie viele mögen uns durch den Untergang so mancher Denkmäler dieser ersten Zeit entgangen sein. Sie können immerhin einen Eindruck davon geben, wie schwer es der heidnischen Christenheit geworden ist, zwischen diesen sich anklagenden und entschuldigenden Stimmen sich zurecht zu finden.

In der That war die Lage jener Mittelpartei die denkbar schwierigste. Rechnet man nun noch dazu, dafs die Heiden auf sie aufmerksam wurden und sie verfolgten[96]), dafs die Juden sie mit ihrem Hafs, der sich in Verleumdungen der gemeinsten Art Luft machte[97]), und mit ihren schrecklichsten Flüchen verfolgte[98]), so kann man es wohl verstehen, dafs sie den Weg des Kompromisses betraten.

Das Resultat desselben ist das Dogma der werdenden katholischen Kirche.

Es betrifft zuvörderst die Stellung Jesu. Man hielt an der vollen Realität seiner geschichtlichen Erscheinung fest, so wie sie in den vier Evangelien gezeichnet war: man suchte diese auf eine Einheit zu bringen. Es bildet sich die erste Evangelienharmonie, auf welcher die des Tatianus ruhte. Mit Leidenschaft trat insbesondere Pseudo-Ignatios dem gnostischen Doketismus entgegen. Aber zugleich sucht man Jesu die Besonderheit des jüdischen Messias zu nehmen: er ist nicht eine, sondern die Offenbarungspotenz. Man bringt den Logos Gottes mit der Weltschöpfung in Verbindung.[99]) Das erste Aussichheraustreten Gottes in der Schöpfung ist durch ihn vermittelt.[100]) Er ist aber nicht blofs der Schöpfungsmittler, sondern als die Sophia der ideale Schöpfungsinhalt selbst. Es ist Justinus und die ihm folgenden Apologeten, welche so den Grund zu der metaphysischen Trinitätslehre legen. Indem man den Logos zum kosmischen Prinzip erhob, hatte denn auch das ethische Prinzip, das *ἅγιον πνεῦμα*, seine Stelle wieder gewonnen. Erst einer späteren Generation blieb die Metaphysizierung auch dieser Idee vorbehalten. Man mufs dabei allerdings nicht meinen, dafs nun mit dieser metaphysischen Richtung auch eine praktische Verwendung dieser Gotteslehre unverträglich gewesen wäre. Grade das Gegenteil nimmt man wahr, Clemens zumal, aber auch schon die Früheren fassen den Logos durchaus als den *παιδαγωγός*. Man kann die ganze Lehre des Origenes nicht begreifen, wenn

man diese seine Tendenz nicht anerkennt, jenes logische Prinzip durch Betonung seiner Lehre und seines Beispiels auf das praktische Leben anzuwenden: nicht die Umbiegung der Gottes- und Christuslehre in das Metaphysische, sondern der in der abendländischen Kirche aufkommende christliche Heroenkult, die Heiligenverehrung, hat die christliche Trinitätsidee so unfruchtbar gemacht.

Dem entspricht nun die Hervorhebung des Gesetzes. Auch hier verlangte der Ernst des christlichen Lebens durchaus den Anschlufs an das streng sittliche Leben der Ebioniten. Immer und immer wieder wird die Notwendigkeit des moralischen Gesetzes betont von Justinus: das Christentum ist ein Gesetz, ein Gesetz der Freiheit, ein *καινὸς νόμος*.[101]) Man identifiziert wohl Christum selbst mit dem Gesetze.[102]) Aber weit war man doch davon entfernt, die partikularen Gesetze des Volkes Israel mit herüberzunehmen. Im Gegenteil, als eine Strafe des Ungehorsams fafste man sie, und zwar alle, nicht blofs die über das Opfer. Durch eine Exegese, die an der Methode der Stoa und Philons geschult war, bewies schon um 80 p. C. ein Heidenchrist in dem sgn. Barnabasbrief, dafs jene ritualen Gesetze und Geschichten des Alten Bundes nur deutliche Fingerzeige auf Christum und den Gott, der allein Geist ist, gewesen sei: grade auf die Propheten, mit welchen die Ebioniten nichts hatten anzufangen gewufst[102a]), berief man sich hierbei. Wie oft hat man nicht Jeremia 31 angeführt! Die Stelle wird in den Clementinen mit keiner Silbe erwähnt. Auch die praktisch-verständige Lebensweisheit eines Salomo mit ihren allgemeinen Maximen gebrauchte man fleifsig: die „Sprüche“ sind das am meisten zitierte h. Buch des kirchlichen Altertums. Aber von den fünf Büchern Mose's fand nur der Dekalog Gnade vor ihren Augen. Und auch aus ihm wufste man im Lauf der Zeit das Sabbatgesetz zu eliminieren.[103])

Christus der ideale Grund und das Urbild der Welt, und der Dekalog das ideale von Christus wieder hergestellte Naturgesetz, der formulierte *ὀρθὸς λόγος*, — mit dieser These glaubte man die Ansprüche des Ebionitismus wie die des Gnostizismus mit Erfolg abgelehnt zu haben: man vergafs darüber, dafs man damit zugleich sie zum guten Teil selbst acceptiert hatte.

Noch aber war der Begriff der „katholischen“ Gemeinschaft selbst nicht scharf formuliert.

§ 4.

DIE HEILIGEN DES MONTANISMUS.[104])

Es war doch nicht blofs die Gnosis, durch welche die Katholiker von dem Übergewicht der Ebioniten frei geworden sind. Sie hat vorzugsweise die dialektischen Kräfte des Heidenchristentums mobil gemacht. Die ethischen Fragen harrten immer noch ihrer Erledigung. Die Gnosis hatte sich zu der christlichen Ethik mindestens neutral verhalten. Auch die Berufung auf die nova lex des Christentums blieb solange bedeutungslos, als nicht näher präzisiert war, was in dieser Formel stecke.

Bei den Ebioniten war das anders. Da hatte man bestimmte Pflichten ritualer und moralischer Art, an die jedes Individuum gebunden war, und daneben hatte sich das sittliche Ideal frei gemacht. Jene waren wesentlich dem Pentateuch und der Praxis der Essener entnommen, dieses gipfelte in der Askese. Ja so sehr waren diese praktischen Interessen in den Vordergrund getreten, dafs die ganze Gemeinschaft wesentlich moralischen Charakter an sich trug. Das spezifisch religiöse Moment war darüber verkürzt worden.

Eine Folge davon war es gewesen, dafs das Verbleiben in der christlichen Gemeinschaft an die gute Aufführung des Einzelnen geknüpft war. Wer sich der Gemeinde unwert zeigte, wurde ausgeschlossen. Und das für immer. Eine Bufse für die Gefallenen gab es nicht.

Zwar waren auch die Heidenchristen der Überzeugung, dafs, wer einmal ganz und voll in die Art des Christentums eingedrungen sei, nicht mehr davon abtrünnig werden könne.[105]) Allein wer wollte den Konditionalsatz in dem einzelnen Falle anwenden? Das religiöse Verhältnis ist seiner Natur nach ein innerliches. Auf der Innerlichkeit desselben beruhte auch die Freiheit in der Handhabung der kirchlichen Ordnung. So hat auch Johannes kein Bedenken getragen, die vom Wege Abgewichenen wieder in die Gemeinde aufzunehmen.[106]) Sobald man aber auch das praktische Christentum an den Fingern abzählen zu können sich getraute, mufste die Schliefsung der Kirche erfolgen.

Indes mufs das schon früh zu Unzuträglichkeiten geführt haben. Wir hören von einer Reaktion dagegen bei den Judenchristen: die Elxaiten griffen zu dem verwegenen Auskunftsmittel, die Taufe selbst für wiederholbar zu erklären. Damit war die Möglichkeit der sgn. zweiten Bufse von vornherein zugestanden.

Konsequent könnte man das unmöglich nennen. Denn die spezifische Bedeutung des Initiationssakraments bekam damit den Todesstofs. Und warum hielt man denn inne bei der zweiten Bufse? Warum konnte man nicht ebenso gut eine dritte und vierte statuieren? Da schienen denn doch die Gnostiker weit logischer zu sein, wenn sie alle diese Riten als wesenlose Formen den Psychikern, den an der empirischen Vorstellung klebenden gewöhnlichen Christen, überliefsen und sich selbst über alle Formen und Pflichten hinwegsetzten. Da mufste die Bufse überhaupt wegfallen, weil sie es mit der Sünde so leicht nahmen.

Allein jene Inkonsequenz war so lange unumgänglich, als man überhaupt die Bifurkation des Ethos gestattete, als man ein anderes Ideal für die Laien, ein anderes für die Kleriker festhielt.

Der Gedanke, diese Trennung aufzuheben, liegt so nahe, dafs man sich nicht wundern kann, wenn auch beschränkte Christen sie seit dem Beginn des zweiten Jahrhunderts diskutierten. Die Frage wurde zur brennenden bei den phrygischen Montanisten — noch vor 150 p. C. Sie wollen nichts anderes, als das Ideal der Jungfräulichkeit und guten, strengen Sitte in der ganzen Kirche ohne Ausnahme durchführen.[107])

Der Anstofs dazu ist sicher von den Ebioniten ausgegangen. Eben in Phrygien safsen ja die Juden dichter als anderswo. Auch an Judenchristen kann es da nicht gefehlt haben. Unzweifelhaft ebionitischen Vorstellungen begegnet man in den montanistischen Kreisen. Sie dachten sich das tausendjährige Reich möglichst nahe. Und in sinnlichen Farben malten sie es sich aus. Im Mittelpunkte desselben stand immer das neue Jerusalem, das sie nach dem phrygischen Pepuza und Timium verlegten. Ihre Gotteslehre verrät noch die Unbestimmtheit der vorgnostischen Zeit: der Sohn und der Geist galten als die Offenbarungsmedien des Vaters. Nur durch die Zeit sind sie verschieden: was der Sohn, Christus, begonnen, vollendet der Geist, der durch Montanus und seine prophetischen Genossen redet. Auch das deutet wohl auf

Berührungen mit dem Judenchristentum, dafs hier die vom Geist ergriffene Individualität als Prophet das Organ des Gottes ist. Bei den Essenern gab es einen prophetischen Stand.[107a]) Auch bei den Ebioniten hat die Prophetie nicht gefehlt: auf das Recht derselben beriefen sich die Elxaiten mit ihren Offenbarungen. Endlich die Fastenobservanz leitet uns an dieselbe Quelle.

Aber trotz alledem verläuft die Bewegung selbst innerhalb des Heidenchristentums. Von einem direkten Eingreifen der Ebioniten hören wir so wenig als bei den Gnostikern. Es sind phrygische Christen, die hier auftreten, die Namen haben alle keinen jüdischen Klang. Um sich zu legitimieren, beriefen sie sich auf die Tradition der alten Kirche. Unmittelbar an die apostolischen Zeiten wollen sie anknüpfen.

Die Bewegung ist gewifs so tief wie die gnostische. Sie ergriff die ganze Population Phrygiens[108]), soweit sie christlich war. Grade in den tieferen Volksschichten hatte sie Boden: aber neben den Armen fanden sich auch Reiche, welche die Bewegung mit allen Mitteln fortleiteten. Montanus mit seinen prophetischen Genossen Maximilla und Priscilla und dem Theodotos, Themison u. a. verstanden es vortrefflich, die Gemeinden zu organisieren. Über ganz Kleinasien flogen ihre Emissäre. Es kam zu Disputationen mit den griechischen Christen: aber auch die redegewandten Bischöfe der anderen Heidenchristen vermochten nicht den Geist zu dämpfen. In Ankyra standen sich die montanistische und die katholische Partei geschlossen gegenüber.

Was diese Kleinasiaten wollen, ist deutlich genug. Ihr — mit dem der Ebioniten sich nahe berührender — Grundgedanke ist, dafs die kommende Welt mit ihrem nahenden Gericht durchaus im Gegensatz steht zu dem jetzigen Zeitlauf. So trübe wie möglich sehen sie in die Zukunft. Montanus weissagt von Krieg und Kriegsgeschrei, das bald nach ihm — um 130[108a]) — über die Welt hereinbrechen müsse. Das seien die Wehen des kommenden Weltendes. Die Christen sind die Bürger der Zukunft: sie müssen sich gefafst machen, die Gegenwart bald zu vertauschen mit dem künftigen Leben. Darum müssen alle Bande zerrissen werden, welche die Christen an die Welt binden. Die Ehe hat kein Recht: im Himmelreich freit man nicht. Darum verliefsen die Prophetinnen und überhaupt die vom Geist ergriffenen

ihre Männer. Speise und Trank wurden möglichst beschränkt. Man fastete viel und scharf. Zu den bereits gebräuchlichen Fasttagen, Mittwoch und Freitag, an denen man jedoch das Fasten auf den ganzen Tag ausdehnte, kamen noch die Xerophagieen, ganze Fastperioden, an denen bloſs trockene Substanzen und Wasser genossen wurde, aber Fleisch, Brühe, saftige Früchte und alles nach Wein Schmeckende verboten war.

Es ist nicht zu sagen, wie weit hier nationale Antipathien gegen das überall auch in die Christenheit in Kleinasien eindringende hellenische Element sich einmischten.[109]) Aber die Thatsache selbst könnte man doch unmöglich leugnen. Denn wie enge durchflechten sich nicht die religiösen und die nationalen Leidenschaften: diese Verbindung geht freilich nie innerhalb der Sphäre des Bewuſstseins vor sich. Aber ist sie deshalb weniger wirksam? Die christliche Religion ist gleichsam das Sterbelied des natürlichen Volkstums. Darum wehrt sich der Sinn der Völker ja meist heftig gegen sie. Er fühlt, es gehe ihm ans Leben. Wenn er sich dann endlich doch beugt, dann ist die Durchdringung mit den religiösen Ideen wie ein letzter Versuch, die Selbständigkeit, die das Geschick dem äuſseren Leben nach versagte, mindestens doch in dem inneren Sein und Fühlen zu retten.

Was sind das doch für tief erregte leidenschaftliche Accente, die uns aus dem Munde dieser phrygischen Prophetinnen entgegenklingen: „Ich werde weggescheucht wie ein Wolf von den Schafen. Ich bin kein Wolf: ich bin Wort, Geist und Kraft.“ Und woher diese leidenschaftliche Sprache gegen die allgemeine, in dem ganzen römischen Reich verbreitete Kirche? Wie unzugänglich zeigen sie sich gegen alle Künste der Überredung seitens der Katholiker![110])

Die montanistischen Reste haben auch später noch gegen das römisch-griechische Regiment frondiert. Aber wie dem auch sei: gewiſs ist, daſs es sich hier nicht um gnostische, theoretische Fragen handelt. Diese einfachen Leute mochten unbewuſst nationalen Impulsen folgen: bewuſsterweise wollen sie nichts anderes, als den Ernst der christlichen Lebensauffassung zur Geltung bringen. Sie konnten sich rühmen, daſs sie eine groſse Anzahl von Märtyrern hätten. Und vor allem, sie dringen auf den engsten Zusammenschluſs aller Gemeindemitglieder unter sich — ein

Lebensideal für alle — und der einzelnen Gemeinden unter einander.

Die überall theoretisierenden, dogmatische Ansichten witternden Griechen waren dieser Erscheinung gegenüber betroffen, ratlos. Denn ihre Suche verlief hier resultatlos: nur die Disziplin betrafen die Offenbarungen der montanistischen Propheten. Es fiel ihnen nicht schwer, späterhin die ganze ausgebildete Dogmatik der hellenischen Kirche zu unterschreiben. Da heftete man sich denn an das Formale, an die Prophetie. Sie war dem Glauben nicht gemäfs. Denn Montanus und seine Anhänger meinten vom Geist ergriffen zu sein: die Vermittelung des πνεῦμα mit dem νοῦς, dem dialektischen Verstande, lehnten sie ab. Die Prophetie sei ekstatisch, der Prophet bewufstlos.

Hier hat denn die Polemik der asiatischen Bischöfe eingesetzt. Ein Miltiades bewies, ein Prophet dürfe nicht in Ekstase reden. Auch die Ebioniten blieben in diesem Chorus nicht aus: als Merkmal der wahren Prophetie heben die Homilien des Clemens mit einer gewissen Absichtlichkeit hervor, dafs die Vernünftigkeit das Merkmal der wahren Prophetie sein müsse.

Aber wer möchte glauben, dafs mit der Charakteristik des Montanismus als einer „neuen Prophetie" diese Bewegung treffend bezeichnet sei. Es war eine Krisis, die sich auf die ganze Lebensführung der Christen bezog. Auch sind die Montanisten nicht durch solche billige Einwände, sondern vielmehr durch die Zeit widerlegt worden. Die erwarteten Ereignisse blieben aus. Und, was mehr war, es fanden sich zu ihnen zweifelhafte Individuen, die entweder durch diese neue Heiligkeit ein früheres zweifelhaftes Leben wieder gut machen wollten, oder diese guten Leute benutzten, um von ihrem Aberglauben zu profitieren.

Der Montanismus hat, wie auch die Gnosis, ein zweites Stadium erlebt. Es war in der Verfolgungszeit unter Septimius Severus, dafs ein afrikanischer Advokat und Christ, Tertullianus, sich in Karthago zum leidenschaftlichen Anwalt der Partei machte, die damals gewifs schon dem Aussterben nahe war und wohl nur durch den Drang der neu sich erhebenden Verfolgung wieder etwas in die Höhe kam. Da hat man denn seinen Frieden zu machen gesucht mit den Katholikern. Man liefs sie als Psychiker gelten, wie dies zuletzt auch die Gnostiker wollten. Damit liefs

man die Grundtendenz, die Kirche zu einer Gemeinschaft von Ehelosen und Asketen umzubilden, fallen. Nur das eine praktische Motiv behielt man bei, dafs die Kirche die lapsi nicht aufnehmen könne. Aber wie hätte das eine Prinzip ohne das andere sich durchführen lassen. Dazu kam, die Propheten selbst verstummten bald mehr oder weniger. Tertullian hat dann den spröden Stoff der montanistischen Lehre zu einem Ganzen geformt. Er hat auch die Prophetie in das System eingereiht. Da taucht denn der Gedanke der stufenmäfsig sich entwickelnden Gottesoffenbarung auf: der Vater im Alten Bunde, Jesus Christus im Neuen und der h. Geist als der Anfänger der dritten Weltzeit, welche mit dem Gerichte bald enden wird — Gedanken so tief und geistreich, wie nur irgend einer des Origenes. Allein das war der alte Montanismus nicht mehr mit seiner tiefen popularen Erregung, das waren Reflexionen, welche die alte montanistische Praxis nur aufputzen, nicht plausibel machen konnten. Die Kirche hatte inzwischen sich schon besonnen, sich als die katholische erfafst. Der Montanismus war, was auch Tertullian dagegen deklamierte, zur Sekte geworden.

§ 5.

DIE ALLGEMEINE KIRCHE DES GRÄCO-ROMANISCHEN WELTREICHS.

Will man ermessen, welchen Einflufs der Montanismus auf die Gestaltung der gräco-romanischen Kirche gehabt hat, so kann man sich nur an den praktischen Grundzug desselben halten, an seine Absicht, den weltflüchtigen Sinn in der Kirche zur allgemeinen Herrschaft zu bringen. Das Ideal bestand auch bei den Ebioniten. Allein man sagte sich, dafs das nicht durchführbar sei. Man beschränkte sich darauf, dasselbe in dem vorzüglichsten Teile der Gemeinde sich realisieren zu lassen, in dem Klerus. Allein eben der hatte nun auch die Aufgabe, der Masse der Laien Direktiven zu erteilen. Den Laien aber war es unbenommen, mit den Forderungen der Welt so gut es ging zu paktieren.

Grade durch das Verharren bei dieser Zweiteilung hatte man doch noch in etwas den Grundcharakter des von Jesu gestifteten Gottesreiches, die allmähliche, den Kosmos durchsäuernde Art desselben, beibehalten.

Die Frage, die der Montanismus nun aufwirft, ist die: soll die Kirche im Gegensatz oder in Gemeinschaft mit der Welt sich entwickeln? Es handelt sich mithin hier um den Charakter der Gemeinschaft als solcher.

Die Entscheidung darüber ist nun aber doch nicht so selbstverständlich und leicht, als es scheinen könnte. Denn war nicht grade in Bezug auf die Laien die Skala der Sittlichkeit bedenklich herabgestimmt? War das noch das alte Christentum, was die Masse der Ebioniten und der Heidenchristen dafür ausgab? Zeigte sich nicht bei der geringsten Veranlassung — z. B. in Bithynien — grade bei der Masse eine Fahnenflucht sondergleichen? Und diese, welche so leicht bei der Hand waren, dem Genius des Kaisers zu opfern, sollte man nun so ohne weiteres wieder aufnehmen? Wenn die Frage blofs so gestanden hätte, ob dieser Akkommodation an das Denken der Vielen oder jener Weltflucht der wenigen entsagungsvollen Männer das Recht in der Kirche gebühre, — dann stände die Wage mindestens gleich.

Man kann auch nicht zweifeln, jene Montanisten haben bei den Katholikern manche Sympathien gefunden. Pseudo-Ignatius mufs davor warnen, dafs man nicht den jungfräulichen Stand überschätze.[111]) Eben aus dem Kreise der Heidenchristen Asiens erhob sich eine Gemeinschaft, die ein enthaltsames Leben führte.[112]) Die Lust, um eines ungetreuen Gatten willen die Ehe zu lösen, war auch bei den gemäfsigten Heidenchristen allgemein. Justinus hat für einen solchen Fall kein Wort des Tadels.[113]) Man darf annehmen, dafs das nicht der einzige Fall war. Ein orthodoxer Presbyter dichtete eine Erzählung: die acta Pauli et Theclae, in der Paulus eben das Ideal der Ehelosigkeit vertrat. Die Montanisten waren blofs ehrlicher, wenn sie die schärfere Disziplin mit dem drohenden Weltende motivierten.

Wie schwierig es war, hier mit sicherer Hand das Steuer der Kirche zu führen, ergibt sich daraus, dafs der Bischof Eleutheros von Rom (180) sich wirklich für die Montanisten erklärte[114]), dafs die Bischöfe und Schriftsteller Kleinasiens, wie Apollinaris von Hierapolis, Meliton von Sardes, Apollonios, Serapion von Antiochien, Miltiades, Rhodon, Zotikos von Komana, Julianus von Apamea in der That gar keine wirkliche Lösung aus diesem Dilemma gefunden haben. Aber eins hatten diese Männer, die

man mit mehr Recht als Petrus die Gründer der katholischen Kirche nennen kann, vor den Ebioniten und den Montanisten voraus: sie erkannten, dafs man das Wesen der Kirche überhaupt nicht in die oder jene Praxis setzen dürfe. Sie gaben der Kirche in dem religiösen Kultus ihr eigenstes Gebiet. Hier in dem religiösen Kultus, den man dann bald auf den Fufs des antiken Mysteriendienstes brachte, fanden sie das gemeinsame Dritte, in welchem sich Asketen und Laien begegneten.[115]) Und der Klerus erhob sich nun über beide. Er war der Haushalter der göttlichen Geheimnisse, er erschien als der Mittler zwischen der Gottheit und der Christenheit.[116]) In dem Augenblick, wo sich dies Gefühl — denn mehr dürfte man nicht sagen — durchsetzt, vernotwendigt sich auch die Zuspitzung des Klerus zum Episkopat. Die Episkopatkirche ist die Antwort auf den Montanismus. Damit erfafst sich die gräco-romanische Kirche auch als katholische, als allgemeine.

In den Ignatius-Briefen erscheint dieser Begriff zuerst, und zwar sofort in Parallele mit dem des Episkopats: *ὅπου ἂν ὁ ἐπίσκοπος φανῇ, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.*[117]) Allein die Begriffe sind hier beide noch ziemlich nebelhaft. Der Bischof erscheint ganz allgemein als der Mittler zwischen Christo und der Gemeinde. Es fehlt die nähere Bestimmung, wodurch er es ist, dafs er es als *λειτουργός* ist. Nicht anders ist es mit dem Begriff der allgemeinen Kirche; sie steht der einzelnen Partikularkirche gegenüber. Es erinnert das an die Vorstellung von der Kirche als dem *σῶμα* Christi. Das Wesentliche dabei ist doch, dafs die Kirche hier als Totalität gedacht wird. Aber erst in der Auseinandersetzung mit der montanistischen Bewegung hat diese Katholizität eine greifbare, durch den Gegensatz selbst bestimmte Nota bekommen. Da ist es die äufserlich sichtbare, näher die allgemein und zwar in dem als *orbis terrarum* geltenden *imperium romanum* verbreitete Kirche, auf welche man sich berief. Die schon lange bestehende Verbindung der im Reich sich findenden gräco-romanischen Kirche[118]) wird hier zu der *differentia specifica* der allgemeinen Kirche erhoben. So ist auch hier eine richtige Idee — die innere Allgemeinheit — verquickt mit der falschen Vorstellung von der äufseren lokalen Allgemeinheit.

Innerhalb dieser so bestimmten Kirche — so lehren alle nachmontanistischen Schriftsteller — haben die Bedürfnisse des Volkes und die Bestrebungen der Asketen gleiches Recht, gleichen Anspruch auf Befriedigung.[119]) Eben damit war den Montanisten wie den Ebioniten für ihre Propaganda der Boden entzogen.

Nur die Bufsfrage blieb unerledigt. Sie ist der böse Geist der katholischen Kirche. An ihr ist sie schliefslich ja zu Fall gekommen. Man behauptet in der Zeit vor CONSTANTIN: nur eine Bufse nach der Taufe sei erlaubt, nicht mehr. So schlug ein römischer Christ um 150 vor, der Verfasser des Hirten, der sich HERMAS nennt.

Das ist aber wohl nur ein Echo aus der kleinasiatischen Kirche. Denn dort ist man unter dem unmittelbaren Eindruck der montanistischen Krisis zu Synoden zusammengetreten und hat sich über die Mafsregeln gegen dieselbe geeinigt. Sie galten dann für die ganze Kirche, denn sie war als ganze hierbei interessiert. Bis nach Lyon verfolgen wir die Wellenkreise der Heiligungsbewegung.[120]) Der Grundsatz, über den man sich rücksichtlich der lapsi einigte, war, einmal noch eine Bufse zuzulassen. Der Friede mit der Kirche selbst — denn über das definitive Verhältnis zu Gott traute man sich kein Urteil zu — ward aber nur auf dem Totenbette gewährt.[121])

Darin zeigte sich nun aber doch, dafs man prinzipiell die montanistische Auffassung von der Kirche nicht ganz überwunden hatte: es war eben auch dies ein Kompromifs mit den Forderungen des Augenblicks. Man weifs, wie diese dann endlich eine Bresche gelegt haben, welche die Kirche nur durch die Einstellung eines Bufssakraments (dieses „*ξυλοσίδηρον*“) notdürftig auszuflicken wufste. Das Seitenstück dazu war, dafs man die Geltung der Sakramente an subjektive Dispositionen knüpfte: auch das ist die katholische Kirche bis zur Stunde nicht losgeworden.

Jenes religiöse Element in der Anschauung von der Kirche war eben nicht rein herausgearbeitet. Erst die Reformation hat hier nachgeholfen: den innerlich allgemeinen Charakter der *congregatio sanctorum* festgestellt.

Nur das war nun erreicht, dafs die Lebensanschauung der Ebioniten nicht mehr für die Heidenchristen bestimmend zu sein brauchte. Die in jenem Kreise schlummernden Gegensätze waren

erwacht, hatten sich rein ausgesprochen. Aber weder in der weltförmigen Richtung der Gnosis noch in der weltflüchtigen Sinnesart der Montanisten hatten die Heidenchristen ihr eigen Bild erkennen können. Man behielt also im wesentlichen die von den Ebioniten eingeschlagene Kombination beider Tendenzen bei. Aber mit einem Unterschiede: das naive Nebeneinander bei den Judenchristen hatte das Feuer der Reflexion bestehen müssen. Es war nun Prinzip und Methode in der katholischen Praxis: man hatte damit das Partikulare des Ebionitismus — die Zeugen seiner jüdischen Bedürftigkeit — ausgestofsen. Der Gegensatz zwischen Gegenwart und Zukunft war abgedämpft zu dem fast gemütlichen Nacheinander von Früher und Später: der Gegensatz von *ecclesia pressa* und *triumphans* wurde seit Constantin zur Redensart. Infolge davon galt nun die Lebensnorm der Christen als eine ideelle, die man jedoch mit dem mosaischen Dekalog identifizierte, und die Gemeinschaft ebenfalls als eine allgemeine, die indessen in der römischen Reichskirche sich verkörperte.

Die Reformation hat dann nichts anderes gethan, als den Widerspruch, der in diesen Attributen lag, zum Bewufstsein gebracht und das Individuum auf seine veritable ideale Basis — die *πίστις* — und die Gemeinschaft auf ihren wirklichen Geistesgrund, die *ecclesia spiritualis,* gestellt.

Es liegt jedoch auf der Hand, dafs die Auffassung von der Kirche als Kultusgemeinschaft einen ursprünglichen Gedanken Christi mitenthält, den nämlich, dafs es im Christentum zuvörderst auf das Verhältnis des Menschen zu Gott, auf dies religiöse Moment ankommt. Man darf sagen, es ist das ein idealer Zug an der katholischen Kirche: sie ist dadurch immer vor der Gefahr bewahrt worden, ganz in weltliche Interessen aufzugehen, und hat doch sich die Möglichkeit einer weitgehenden Einwirkung auf das *πράσσειν* der Menschen offen gehalten. Immer hat sie das Bewufstsein gehabt, dafs sie ein eigenes, wenn auch Irrationales habe, auf Grund dessen sie sich über alles Irdische erheben konnte.

Aber wie wenig freilich entspricht nun auf der anderen Seite diese *θρησκεία* der ursprünglichen persönlichen Ergebung an Gott, die Jesus Christus forderte. Um es kurz zu sagen, in dem Kultus ist das colere sachlich, mechanisch geworden, der

personelle Zug fehlt jetzt oder schwindet. Die fortgehende Vergröberung der christlichen Religiosität hat in diesem ursprünglichen Manko seinen Grund. Aber ein Blick auf die Geschichte zeigt uns zugleich: Reformationen des Mönchtums sind eine nach der anderen gescheitert, Bildung des Laienelements ist versucht und immer wieder versucht und doch schliefslich resultatlos geblieben: allein in dem Gebiet des colere Deum gibt es Reformen, welche dauernd die Geschicke der Kirche und der Welt bestimmt, sie endlich selbst wieder verjüngt haben.

Wir halten hier inne in unsrer Skizzierung. Nicht als ob nun grade in Ephesos ein so scharfer Einschnitt in der Entwicklung der katholischen Kirche zu bemerken wäre. Im Gegenteil: Alexandrien, Karthago, Rom, Konstantinopel u. s. w. sind unmittelbar anschliefsende Glieder in der Kette der grofsen Erscheinungen, die wir unter dem Kollektivbegriff „katholische Kirche“ zu begreifen pflegen. Aber das kleinasiatische Entwicklungsstadium derselben ist doch das dunkelste. Haben wir in der Zeichnung derselben nicht fehlgegriffen, dann bieten die anderen Etappen weniger Schwierigkeit.

Denn dort ist der ganze Zuschnitt der katholischen Kirche gemacht worden. Als die christliche Gemeinschaft Fühlung gewonnen hatte mit den religiösen Bedürfnissen der Gräco-Romanen, als die Kirchenväter von „unseren Mysterien“ redeten gegenüber den hellenischen, und die christlichen Mysterien den hellenischen so angepafst wurden, dafs ihre Resorption nur eine Frage der Zeit wurde, da war es keine Frage mehr, dafs die katholische Kirche in die Erbschaft der gräco-romanischen Kultur *cum beneficio inventarii* eintreten werde. Denn wer den religiösen Nerv der Völker zu treffen weifs, hat ihr ganzes geistiges Leben in seiner Gewalt.

Und wunderbar hatte sich dazu die katholische Kirche bereitet! Sie behauptet heute, sie sei wesentlich die gleiche wie zu Anfang. Es ist das eine von ihren vielen Naivetäten, wenn das sich auf das Ganze beziehen soll. Die Kirche hat eher etwas Proteusartiges: jedes Jahr ist sie eine andere.

Aber in einem Punkte ist diese Selbstschätzung richtig: ihr Kultus ist innerlich und äufserlich derselbe geblieben, wie er war, seit er die *mariage de conscience* mit der gräco-romanischen

Mysterienwelt eingegangen war. Das bestätigt jede eindringende Forschung auf diesem schwierigen Gebiet.

Aber im übrigen waren ihre Prinzipien von der glücklichsten Weite. In ihrer Gotteslehre hat sie kraft der drei Artikel der Trinitätslehre die ganze Physik, Metaphysik und Ethik der Alten verarbeiten können. In ihrer Ansicht von dem Christentum als einem neuen Gesetze hatte sie für die Rechtsentwicklung nicht bloſs der gräco-romanischen, sondern auch der germanischen Nationen Platz, und indem sie in ihrer Auffassung von dem gemeinschaftlichen Lebensideal das Milde mit dem Harten verschmolz, senkte sie allen natürlichen Gemeinschaftsformen den Stachel lebendigen successiven Fortschritts ein, der dieselben endlich zu ihrer eigenen Natur (Idee) zurückbrachte.

So ist das Fühlen, Denken und Wollen der abendländischen Menschheit in einer gradezu beispiellosen Weise mit dem System der katholischen Kirche verflochten. Noch heute, wo doch durch die Reformation das Innerste, das Allerheiligste des religiösen Geistes (das colere Deum) ein anderes geworden ist, stecken wir auf dem Gebiet der Kunst und Wissenschaft, des Staats, der Gesellschaft und der Familie tief in katholischen Reminiszenzen und Ideen.

Und doch war nur ein Bruchteil der genuin christlichen Ideen in der abendländischen Gemeinschaft verarbeitet worden!

Dem Morgenland blieb ein anderes vorbehalten.

II.

GENESIS DES ISLAMS.

§ 1.

DIE AUFGABE.

Die Religion ist das Gebiet, wo sich die Originalität des Menschen am freiesten entfaltet. In dem Mafse und in der Art, wie das geschieht, setzen sich die Impulse auf die Anhänger fort. Da sind dann selbst Zufälligkeiten des Charakters von Bedeutung gewesen. Die Persönlichkeit ist ja der eigentliche Stoff der Religion.

Es gibt darum jedesmal ein Zerrbild von den verschiedenen „Religionsstiftern", wenn man auf ihre Persönlichkeiten das Schlaglicht der Philosophie oder der Politik fallen läfst. Jeder Religionsstifter, der für einen Philosophen gelten soll, mufs unfehlbar als Betrüger erscheinen; betrachtet man hinwieder ihr Werk als politisches oder soziales Experiment, so bekommen sie alle unweigerlich die Rolle von Agitatoren.

Die Geschichte der Religionsphilosophie gibt — im achtzehnten Jahrhundert zumal — eine Reihe von Illustrationen zu jenen Verirrungen.

Auch um Muhammed zu verstehen, ist es vor allem notwendig, die Integrität seines Charakters, die *bona fides* festzuhalten.

Aber noch mehr! Jede grofse geschichtliche Persönlichkeit tritt mit einer eigentümlichen Energie auf. Zumal bei religiösen Umwälzungen ist es unmöglich, die Hauptsache aus der Umgebung, den Umständen herzuleiten.

Allein dieselben dienen doch dazu, die Gestalten der religiösen Persönlichkeiten begreiflich zu machen. Auch die religiöse Geschichte ist ein Gewebe, in dem die Freiheit des Einzelnen und

die Notwendigkeit der Dinge durcheinander wirken. So ruht auch Muhammeds Werk auf Voraussetzungen, ohne die er selbst unerklärlich wäre.

Eben diese meinen wir, indem wir die Genesis des Islams zu beschreiben uns anschicken: man versteht ihn nur, wenn man ihn als eine Modifikation des Christentums auffafst.

§ 2.

DAS CHRISTENTUM DES ORIENTS.

Es ist eine verbreitete Rede, der Islam habe sich bei hellem Tage gebildet. Das trifft doch nicht ganz die Wahrheit. Die Entwicklung Muhammeds ist viel weniger deutlich als die Jesu: denn sie ist weit minder original.

Wir versuchen zunächst den Hintergrund zu zeichnen, auf dem seine Figur sich abhebt.

Die Semiten der Euphratländer, der westlichen Mittelmeerküste und der Nilländer [1]) sind die Ablagerungen der Araber [2]): gewissermafsen die Moräne des semitisch-arabischen Völkergletschers.

In der religiösen Ausrüstung dieser Semiten offenbart sich wieder ihr ganzer Charakter: nicht die Vorgänge, die Ereignisse der Natur, sondern die Einzeldinge werden Gegenstand ihres Kultus, also Steine, Tiere, Sterne. In dieser durch und durch isolierten Stellung der Kultusobjekte ist es begründet, dafs die Tendenz auf Monarchie sich in diesem Pantheon leichter und schneller geltend machen kann; leichter als z. B. bei den arischen Religionen: denn in den Erscheinungen des Gewittersturms, des Sonnenaufgangs, des Wechsels der Jahreszeiten, des Reifens der Saat u. a. — welche bei den Ariern das Substrat der Religion bilden — ist von vornherein ein inneres Schweben und Schwanken der hier als herrschend gedachten Mächte gesetzt; höchstens, dafs sich das Streben nach Einheit in der Durchführung eines Systems kund geben konnte. Sobald aber an ein religiöses Objekt bei den Semiten die Idee, die Vorstellung eines Allgemeinen sich heftet, findet dieselbe bei den übrigen Idolen nur die Schlacke: das blofs Materielle, Thörichte.

Bei den Ägyptern sowohl als bei den Arabern und Nord-

semiten finden sich Versuche, einzelne Götter zu allgemeinen zu erheben. Wenn indessen weder Ammon noch Osiris (bei den Ägyptern), weder Baal noch Astarte (bei den Nordsemiten), noch auch Hobal bei den Südsemiten endlich den Sieg davon getragen haben, so lag das darin, dafs sie selbst noch an die Herrschaft eines Stammes oder Staates geknüpft waren: sie wechselten mit den Dynastien: sie trugen nicht den Adel des innerlich Absoluten an sich.

Welch eine Bühne waren diese semitischen Stämme für das Volk Israel: man kann es verstehen, dafs es sich durchaus über sie erhaben, dafs es sich fremd unter ihnen fühlte. Denn bei ihm war die Erinnerung an den einen naturfreien, also geistigen Gott lebendig, hier herrschte das Bewufstsein, dafs die Bedingung jeglichen Handelns ein wie immer vollzogener Zusammenschlufs des Menschen zu einem einheitlichen Charakter sein müsse: Monotheismus und der damit gesetzte Individualismus galt hier als die Tradition von den Vätern.[2a])

Die civilisatorische Stellung des Volkes Israel beruht auf nichts anderem, als auf der Durchführung dieser beiden Ideen.

Allein dieses Edelmetall ist nun doch nicht rein vorhanden: welch ein Wust von unorganischen Bestimmungen in Bezug auf Glauben und Leben hatte im Lauf der Zeit sich darum gelegt! Und wie wenig vermochte sich das Volk selbst mit diesen erhabenen Ideen zu durchdringen: der wahre Monotheismus ist bis zu Jesu Christo immer nur die Überzeugung von sehr wenigen gewesen.

So kam es, dafs vorher die Propaganda des Judentums eine ziemlich lahme war zumal im Occident. Gleich schlofsen sich die Juden ab, wenn sie sich an einem Orte trafen, und waren auf Privilegien bedacht. Es gelang ihnen ja gewifs zumal an Orten, die von den Reflexionen der Philosophen übersättigt waren, wie Rom, oder auch in dem noch von der Philosophie wenig tief berührten Orient für ihre spezifische Volksart Proselyten zu gewinnen: in Damaskus z. B. sollen fast alle Frauen judaisiert haben[2b]), in Palmyra errichtete man gar einem Juden eine Bildsäule. Aber im Übrigen stiefsen sie überall auf den Widerwillen der Völker, der da sich einzufinden pflegt, wo die Idee in einer inadäquaten Form sich insinuieren will.

Diese starre Anschauung von Gott und dem Menschen erscheint geschmolzen in dem Christentum. Die Idee von der Einheit Gottes und der Einheitlichkeit des Menschen kann nun aufs Werben gehen. Da legt sich der Ebionitismus dazwischen: er will von der alten Ausrüstung des Volkes noch ein paar Formen und Ideale mitnehmen, besonders die Gesetze über Reinigkeit und und Waschungen u. dgl. Es verschob sich freilich darüber das ganze Bild des Christentums.

Die Korrektur, welche die Gnosis dann versuchte, verstiefs gegen das sittlich Notwendige, die des Montanismus gegen das sittlich Mögliche. Dawider schützten die Katholiker das Christentum, indem sie geleitet von der Erinnerung an die erste Zeit des Christentums und von dem mafshaltenden Takte des griechischen Genius die religiöse und ethische Grundnote zwar etwas tiefer griffen, als sie ursprünglich lag, dennoch das Wesentliche der alten Anlage festhielten. Dazu war vor allem der Zusammenschlufs zu einer fest gefugten Gemeinschaft behülflich. Denn dadurch, dafs das religiöse Fühlen und das sittliche Wollen auf die Bedingungen einer Gemeinschaft, wie die katholische Kirche eine war, sich einrichten mufsten, sind sie vor allen Sprüngen in der Entwickelung bewahrt worden.

Was das Fehlen dieser katholischen Kirche bedeutet, sieht man aus der Geschichte der orientalischen Kirche: dafs der semitische Stamm dem Christentum verloren gegangen ist und der Islam auf den Trümmern der Kirche sein Haus gebaut hat, hat in nichts anderem seine Ursache als in der Weigerung des Orients, sich diese katholische Kirche gefallen zu lassen. Das lag dann aber wieder daran, dafs diese katholische Kirche selbst wieder sich mit einer bestimmten nationalen Kultur identifiziert hatte, — eben der gräcoromanischen — und nun nicht mehr die Elasticität besafs, den Eigenheiten des semitischen Stammes gerecht zu werden.

Die Bildung der katholischen Gemeinschaft hat sich um 150 bei den griechischen Christen Kleinasiens durchgesetzt: vorher hatte in Cölesyrien einschliefslich den Hauran und in den Euphratländern der Ebionitismus seine Arbeit gethan. Man mufs nicht glauben, dafs er zur Mission untauglich gewesen sei: das Bewufstsein, Träger einer weltgeschichtlichen Idee zu sein, war

mit der Annahme des Christentums, in welcher Form auch immer es an die Völker kam, unzertrennlich verbunden.

In der That bildet das ebionitische oder das unter dem — negativen und positiven — Einflufs des Ebionitismus gewordene Christentum die Grundschicht des orientalischen Christentums. Diese erste Lage repräsentieren bei den Syrern die Sabier. Aus denen sind dann die Manichäer hervorgegangen.

Desgleichen ist das Christentum der Araber ebionitisch: in ihm liegen die Wurzeln des Islams. Die Kopten und Abessinier sind gleichfalls durch Kontakt mit Judenchristen zu ihrem Christentum gekommen.

Wir versuchen in der Folge die überlieferten Fakta zu kombinieren.

In dem Stromgebiet des Euphrat und Tigris hat die Religion verschiedentlich gewechselt. Die neueren Entzifferer der Keilschriften versichern uns, dafs die Grundlage der assyrischen Götterverehrung eine altbabylonische war, in der man wohl auch den religiösen Nachlafs einer fremden nicht semitischen Rasse wiederzuerkennen glaubte. Der Charakter des assyrischen Cultus auf seinem Höhepunkt d. i. während der Blütezeit des assyrischen Reiches ist jedoch ohne Frage durch den Gestirndienst bestimmt.

Aber auch über diese Religion ist dann ein Stärkerer gekommen. Seitdem sich die arischen Meder und Perser auf dem alten assyrisch-babylonischen Gebiete niederlassen, amalgamieren sich die Ideen Zarathustras mit denen der assyrischen Priesterkaste, der Mager. Die Priester des Ahuramazda nennen sich selbst „Mager", wie die christlichen „episcopi" ja auch bald sich mit dem „pontifex"-Titel ihrer heidnischen Vorgänger zu vertragen wufsten.

Allerdings fehlte es nicht an Berührungspunkten zwischen beiden Religionen, welche die persischen Priester auszunützen verstanden haben werden: auch in Babylon hatte man sich wohl früher von einem Kampf Bels mit dem Drachen, dem Herrn der Finsternis, zu erzählen gewufst. Kehrte das nun nicht wieder in dem Kampf zwischen Ahuramazda und Angromainjus?

Es ist gewifs, dafs die Religion Zarathustras trotz ihres aus alter Zeit beibehaltenen, mit dem Fetischismus prinzipiell gleichwertigen Feuerdienstes die unvergleichlich edlere Form des religiösen Bewufstseins vertrat: sie hat denn auch die semitische

Religion der Assyrer absorbiert. Das ging natürlich ohne Konzessionen nicht ab: in der That sind in der Folge die Mager ebenso erpicht auf den Kultus des Feuers und Ahuramazdas, als auf den der Sonne.[2c])

Allein man kennt die Perser: wo die Überzeugung nicht half, appellierte man an die ultima ratio des Schwertes. Noch nie aber ward so eine Religion dauernd überwunden. So müfste es denn auch befremden, wenn sich nicht immer intransigente Elemente des alten semitischen Sterndienstes gehalten haben sollten — zumal an den Orten, wo die alten Bewohner entweder Grenzvölkern leicht die Hand reichen, oder durch ungünstige Siedelungen sich von der Berührung mit dem neuen Element fern halten konnten.

Gerade an diese Residua hat das Christentum Anschlufs gesucht und gefunden: die neue Religion — man erinnere sich an den Montanismus — erschien wie ein letzter Hort für die dem Untergang geweihte Nationalität, der sie überdies sich anzuschmiegen verstand: so entstand die „Sekte" der Sabier oder Mandaiten.[3])

Die Ebioniten hatten noch um 400 p. C. ihre Hauptwurzel im Nordosten Palästinas; jenseits von Edrei in den gesegneten Gefilden des Hauran, in denen erst neuerdings durch Wetzstein und de Vogüé der klassische Boden eines interessanten Kulturreiches, das unter den Ghassaniden blühte, entdeckt worden ist[4]), wohnten sie: Batanea, Paneas, Moabitis und Kokabe (ein Ort in der Nähe von Ktesiphon?) in dem basanitischen Lande jenseit Edrei, werden als der Infektionsrayon von Epiphanios genannt.[5])

Wohin die Juden kamen, wirkten sie sauerteigartig. Die Syrer, welche in Palmyra ihren astralen Gottheiten opferten, konnten sich doch der inneren Gewalt nicht entziehen, welche der Monotheismus in sich trägt. Eben in den religiösen Inschriften, die vom zweiten christlichen Jahrhundert datieren, bemerken wir eine fast monotheistische Formel, die doch wohl auf jüdischen Einflufs weist. Noch mehr. Es findet sich dort die erste Spur der christlichen Symbolsprache, das Kreuz, — auf einer christlichen Inschrift vom April 135.[6])

Die Blütezeit dieses hauranitischen Reiches fällt in die Zeit nach 150 p. C.; seine Regenten sind die Ghassaniden, die ihm auch

den Namen gegeben haben. Der Grundstock des Volkes ist syrisch, denn die Religion ist es. Immerhin mögen einzelne südarabische Stämme in diesem gesegneten Lande eine Zufluchtsstätte gefunden haben.[6a])

Wie hätten nun aber diese Nachbarn der Juden nicht sympathisieren sollen mit diesem Volke, als es den Heldenkampf gegen die übermütigen römischen Legionen kämpfte! Diese nationale Sympathie bildete aber die Brücke auch für die Aufnahme des nationalen, des ebionitischen Christentums. Wirklich sind diese hauranischen Syrer und Araber seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts Bekenner Christi geworden. Ja schon die letzten Beherrscher des Haurans, die Selihiden — in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. C. nach Wetzstein — sollen den Gafniden, d. i. eben den ghassanidischen Königen, nur unter der Bedingung der Annahme des Christentums Aufnahme gewährt haben.

„Der beispiellose Kampf der Juden mit den Römern", sagt Wetzstein, „und der Sturz von Jerusalem wird unter den arabischen Stämmen bis in die äufsersten Winkel Jemens hinab einen erschütternden Widerhall gefunden und alle Blicke jenem Volke und seiner Religion, die als die letzte Ursache des Kampfes anzusehen war, zugewendet haben. Die Flüchtlinge zerstreuten sich darauf über ganz Arabien, und mit ihnen zugleich die Sendboten der neuen Religion, deren Glaube sich am Tempelbrande zur Begeisterung des Märtyrertums entflammt hatte. Die Ghassaniden werden als Nation wohl der erstgeborne Sohn der Kirche gewesen sein."[7])

Aber diese Kirche war nicht die katholische der Gräco-Romanen, denn die bildete sich damals erst. Der Kaiser Philippus Arabs (248) war ein Hauranier: er stammte aus Orman. Von ihm hören wir, er habe seine „sabische" Religion verlassen und das Christentum angenommen:[8]) darin ist doch wohl eine Erinnerung aufbewahrt an die ehedem hier zu Recht bestehende Religion: es war der Sabismus, ein Absenker des Ebionitismus.

In Rom, das in Hauran Truppen hielt, hatte man über die Dinge im Orient meist gute Kunde. Um 220 p. C. meldet uns ein dortiger Presbyter, dafs „El chasai" — der mythische Urheber des Elchasaitischen Christentums — einen Schüler Sobiai ge-

habt habe.[9]) Genau dem entsprechend ist die Nachricht eines Orientalen, des en-Nedim, des Verfassers der arabischen unter dem Namen Fihrist bekannten Litteraturgeschichte (937 n. C.). Die Sekte der Mogtasilah, d. i. der sich waschenden, oder Sabier führt er auf einen El-chasaih zurück.[10])

Der Zweig der Ebioniten also, der mit dem asketischen Charakter der ersten jüdischen Christen resolut brach, ist es gewesen, welcher die Syrer im Norden christianisierte. Man weifs, wie bei ihnen die Reinigungen in Flor standen. Auch die syrischen „Christen" haben davon ihren Namen bekommen. Sich selbst nannten sie freilich mit dem unter den Orientalen allgemein üblichen Namen Nazaräer, Christen schlechtweg.

Vom Hauran aus haben sie sich dann schnell — denn Mani (250) war anfangs ein Sabier — am oberen und unteren Euphrat verbreitet. Eine alte Tradition bei den heutigen Mandäern weifs davon, dafs sie noch unter der Herrschaft des Islams z. Z. der Abbasiden über 400 Gotteshäuser besassen.[10a]) Um Harran herum hat jedenfalls die Erinnerung an sie auch den Islam überdauert. Als Mamun, der Chalif, 830, auf seinem Zug gegen Byzanz Miene machte, die alten syrischen Sternanbeter dort zu unterdrücken, flüchteten sie sich in den Schutz dieses Namens, der eine von dem Koran geduldete Religion bezeichnete. In den Sumpfdistrikten des unteren Euphrat, neuerdings des Tigris, haben sie sich bis auf diesen Tag erhalten, gehafst und verfolgt von Juden, Christen und Mohammedanern: diese 1500 Sabier oder Mandaiten sind mit den Jeziden im Nordwesten die letzten Trümmer einer christianisierten Nation, die zum gröfsten Teil in dem Islam verschwunden ist.[11])

Sabismus ist bei den späteren Mohammedanern gleich bedeutend mit Heidentum. Es erinnert das unwillkürlich daran, dafs die griechischen Christen das Heidentum später *Ἑλληνισμός* nannten. Genau so wie die orthodoxe Kirche von Byzanz durchtränkt ist mit hellenischen Ideen, ist auch der Islam in vielen Punkten durchsetzt mit ursprünglich sabischen Elementen. Mohammed war in diesen Orten, wo der Sabismus blühte, nicht unbekannt. Er hat einmal das Paradies der Gläubigen nach Gâbië in Syrien (Hauran) versetzt.[12])

Die innere Entwickelung dieser Sabier ist begreiflicherweise

so dunkel als möglich. Wir versuchen dennoch mit Zugrundelegung der orientalischen Quellen ein Bild davon zu entwerfen.

Der Elchasaitismus war in Lehre und Leben noch viel zu unsicher, als dafs er sein ganzes System hätte diesen Nordsyrern einimpfen können. Das Wesentliche war bei den jüdischen Christen die Verehrung des einen Gottes, welcher Geist ist, und die Anknüpfung dieser Idee an die älteste Tradition des Menschengeschlechts und ihres eigenen Volkes (Adam, Noah, Abraham). Aber diese Idee war nicht lebendig genug gewesen, um die essenische Engellehre auszuschliefsen. Liefs man aber diese halb sinnlichen halb geistigen Existenzen bestehen, dann war es begreiflich, dafs die Syrer auch ihre Götter als Halbgötter einschmuggelten. Das ist auch geschehen. Das ganze Pantheon der Syrer, ihre Verehrung der Planeten und der Sonne ist allmählich mit diesem Christentum verschmolzen: so dafs nun die harranischen heidnischen Syrer ohne grofse Mühe 830 sich als Sabier bekennen konnten. Freilich gab es immer „Philosophen", wie die Quellen sagen, unter den „Sabiern". Mit ihnen, welche die geistige Art des Menschen von seiner Körperlichkeit scharf trennten und jene als wesentlich gelten liefsen, macht sich Schahristani viel zu schaffen. Das Credo des Volkes wird schwerlich darin zu suchen sein. Nur ihre Priester werden sich — wie bei den Ebioniten — das Wissen um die geheimen Dinge — man feierte auch Mysterien — vorbehalten haben. Aber nicht von ihnen, die ihre Lehre mit den orphischen und hermetischen Traditionen in Verbindung bringen konnten, nahm man sich das Bild der Sabier: vielmehr von den Bräuchen der Laien, und die unterschieden sich nicht allzuviel von denen des Heidentums.

Ein ähnlicher Prozefs läfst sich auch bei der Anschauung von Jesus verfolgen. Die Ebioniten hatten bereits dessen geschichtliche Erscheinung zu einer engelischen Potenz verflüchtigt. Die Sabier lassen ihn ganz in die Reihen der Engel — ihrer Mittler mit Gott — eintreten. Bei den orientalischen Berichterstattern über die Sabier kommt der Name Jesu kaum vor.[13]) Oft heifst es denn auch, sie ständen auf der Grenze zwischen Judentum und Christentum. Das ist in der That der Fall so wie bei den Ebioniten.

Aber sollten sie wirklich keine Stelle für die Person Christi

übrig gelassen haben? Das ist doch fast unglaublich. Es wird ihre alte Urkunde, der *sidra rabba*, doch wohl etwas von der ursprünglichen Lehre beibehalten haben: der aber unterscheidet sehr deutlich den falschen — sinnlichen — Messias-Propheten Jesus von dem wahren Anusch-Uthra, der die reine Lehre verkündigte.

Auch in den Riten mufs das spezifisch Jüdische bald verblafst sein. Zwar die Reinigkeitsgesetze, die Anordnungen über verbotene Speisen sind durchaus nach dem alten Testament eingerichtet. Auch die übermäfsigen Fasten, die einmal im Jahr sich sogar über einen ganzen Monat erstrecken, kommen gewifs auf das Conto der Judenchristen. Nicht minder entschieden sind sie in dem Proteste gegen die asketischen Ideale der griechischen Christen. Aber im Übrigen haben sie die Beschneidung nicht: die Elchasaiten dachten darin ja toleranter. Auch die Opfer, gegen welche die Ebioniten eine so matte Polemik eröffnet hatten, stellen sich wieder ein: der ganze syrische Opferkult wurde für verträglich mit der neuen Lehre von dem einen Gotte gehalten.[14]) Man begreift dann auch, dafs, nachdem die Ebioniten in der Spaltung des alten Testaments ihnen vorangegangen waren, sie sich leicht mit gnostischen Überzeugungen befreunden konnten.

Man kann in alledem kaum eine Inkonsequenz erblicken. Die Ebioniten haben zuerst das Christentum in nationale Bahnen gelenkt: diese Syrer haben im Grunde nichts anderes gethan, als was ihre Vordermänner und ihre Hintermänner, die Katholiker, bis zu einem gewissen Grade auch thaten und thun[14a]), sie bildeten sich ein syrisches Christentum, bei welchem naturgemäfs die universalen Tendenzen des Christentums zu kurz kommen mufsten.

Immerhin haben die ebionitischen Ideen wie eine gährungskräftige Hefe auf diese Nordsyrer gewirkt, weit mehr als die Ideen der hellenischen Philosophie. Der alte Götterglauben erhielt bei diesen Syrern einen Stofs, von dem er sich nicht wieder erholt hat. Wenn dann der Islam über diesen Sabismus gekommen ist und ihn beiseite geschoben hat, so ist das ein Fortschritt gewesen: denn der religiöse Einheitsgedanke ist im Islam weniger gebunden durch rituelle — d. h. bedeutungslose — Handlungen als in dem Sabismus.

So eine Vorfrucht des Islams war auch der Manichäismus. Man hat neuerdings auf die assyrischen Bestandteile dieser Glaubensform hingewiesen.[15]) Sie sind, scheint es, ein Residuum aus der sabischen Periode des Mani. Konstitutiv für seine Lehre sind sie nicht. Die ist vielmehr nur als Reform des Parsismus begreiflich. Er hat dieselbe versucht, indem er ebionitisch-gnostische Ideen in das System der Mager einführte.

Zarathustra's Weltansicht ist durch und durch dualistisch. Sie ist die spirituellste Form aller Naturreligion, die ja von einem bald versteckten, bald offenen Dualismus ausgeht. Sie hat zugleich einen strengen sittlichen Grundzug. Der Diener des Ahuramazda hat durch harte Arbeit die Werke des Angromainjus, des bösen Geistes, zu vernichten. Wegen dieser konsequenten Durchführung des Dualismus fehlt die Idee der Erlösung, d. h. die Vorstellung, dafs in der sittlichen Arbeit bereits vorgearbeitet ist, der Einzelne somit nur in eine bereits angefangene Arbeit einzutreten braucht, durchaus.[16])

Diese Erlösungsidee hat Mani dem Parsismus zugeführt: er selbst nahm sie aus dem ebionitischen — durch den Sabismus gebrochenen — Christentum.

Mani's Vater war ein Mogtasilah, d. h. ein Sabier: Mani selbst ist bis zum vierundzwanzigsten Jahre in dieser Religion erzogen worden. Als dann die Sassanidenkönige die alten Traditionen des Persertums, also auch die Religion ihrer Väter zu erneuern versuchten, um dem Griechentum Roms auch geistig die Spitze zu bieten, hat Mani diese Restauration benutzt, um den Mazdaismus selbst auf eine höhere Stufe zu führen.

Sein Grundgedanke ist, den grofsen Geist, Ahuramazda, in direkte Beziehung zu den sittlichen Aufgaben zu bringen. Das geschah, indem er die Erlösung von ihm oder einer seiner Abspaltungen ausgehen liefs. Dadurch aber tritt der Angromainjus in die zweite Reihe: er wird wie im Alten Testament ein überwundenes Prinzip. Das geistige Urwesen wird als eines und als herrschendes, d. h. absolutes, gedacht.

Dafs dies eine geistigere Form der alten Religion ist, kann man nicht leugnen: mit dem Feuerdienst der alten Perser ist nun definitiv gebrochen.

Aber dieser Mann hat zugleich noch ein weiteres Ziel ins

Auge gefafst: er will auch den Occident für seine Lehre gewinnen. Er hat den Gedanken gehabt, seine Religion zu der universalen zu machen. Sie ist wie eine Zusammenfassung der besten bei den Völkern des Nordens, den „Skythen“, und bei den Indern, die er als Buddhisten glaubte nehmen zu können, geltenden Traditionen. Er denkt sich überdies als den Vollender der ältesten christlichen Lehre: er ist der von Jesus verheifsene Paraklet.

Dennoch ist der persische Vorschlag überall bei seinem System hindurchzuhören.

Der Manichäismus ist — chemisch gesprochen — das dritte Produkt des Christentums. In den Riten und speziellen moralischen Satzungen ist die teils antithetische teils synthetische Beziehung zum Judenchristentum unverkennbar.

Das, worin Mani über die Sabier hinausging, ist die strenge Askese. Es gab nun wieder „electi“ neben den blofsen Zuhörern. Jene mufsten sich des Wein- und Fleischgenusses wie der Ehe enthalten. Auch die durchgängige Anknüpfung an persische Traditionen ist fremdartig. Sonst aber kann man ihn wesentlich als eine Ausgährung des gnostischen Ferments im Sabismus bezeichnen. Aber so wenig die Verwünschung des empirischen Jesus-Messias eine Anerkennung der christlichen Ideen ausschlofs, so wenig war Mani gewillt, mit dem mosaischen Gesetz auch die älteste Tradition des israelitischen Volkes fahren zu lassen.[17])

Jene syrische und diese persische Form des Christentums befanden sich aber zwischen den Mühlsteinen des Römer- und des Perserreiches. Sie sind das Opfer der zwischen beiden entstehenden Rivalität geworden.

Zunächst die Sabier. Gegen sie erhebt sich bereits seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts eine Gegenströmung. Sie hat ihren Ursprung in Edessa. Dort, wo unter einem nationalen Dynasten griechische Bildung und die römischen Waffen herrschten, hat auch die katholische Kirche Posto zu fassen gesucht. Es entstand eine katholische Schrift, in welcher man den edessenischen König Abgar Uchômo mit Jesu selbst korrespondieren liefs.[18]) Man gab der syrischen Kirche einen eigenen Apostel in Thomas. Tatian gab den Syrern eine syrische Rezension der Evangelien, das sgn. Diatessaron. Die kirchlichen Ordnungen der Ebioniten wurden nun auf katholisch fixiert, sie kursierten unter der Firma

der Apostel. Und im vierten Jahrhundert gelang es, das Volk für die asketischen Mönchsideale zu begeistern. Als dann unter Sapor (seit 340) die persische Regierung versuchte, das Christentum — dies katholische Christentum — blutig zu unterdrücken in den eroberten Grenzdistrikten, d. i. vor allem in der Provinz Adiabene, da empfing diese syrisch-katholische Kirche die Weihe des Martyriums. Jene primitiven Christen gingen frei aus.[19])

Damit war es freilich auch um ihre Zukunft geschehen: nicht sie, sondern die Katholiker erschienen als die nationalen Christen: selbst ihr Name ist in der Erinnerung des Volkes verschwunden.

Allerdings ist damit auch die Hoffnung auf ein spezifisch syrisches Christentum zu Grabe getragen worden. Denn jene Katholiker identifizieren sich doch, so heftig sie es in der Verfolgungszeit ablehnten, mit den römischen Kaisern konspiriert zu haben, ganz mit dem byzantinischen Reich. In dem römischen Rechtsbuch, das sie seit dem fünften Jahrhundert ihren Entscheidungen zu Grunde legten, rühmen sie, „dafs Christus durch seine Kirche die Geschenke seiner Gnade den christlichen Königen des Volkes der Römer gab: er unterwarf ihnen durch seine Kirche die Geschlechter aller Völker, auf dafs sie nach der Ordnung der Gesetze Christi die Menschen regieren sollten“.[20])

Auf der anderen Seite hat diese katholische Kirche ihren Sieg nur durch Akkommodation an die Ordnungen der jüdischen Christenheit erkauft. Es ist wahr, die Schriften der ersten Zeit atmen alle eine fast unerklärliche Animosität gegen die Juden. Das tritt in den acta Addai deutlich hervor. In den Kanones der Apostel — aus dem dritten Jahrhundert — hat man das spezifisch Jüdische geflissentlich auszumerzen gesucht.[21]) Aber wenn wir dann hören, dafs man die Charwoche die grofse Woche der ungesäuerten Brote nennt[22]), dafs diese Syrer um ihr Leben kein Blut essen wollen[23]), dafs in ihrem Eherecht sie nach mosaischem Recht die Heirat mit der Schwägerin verbieten und die Töchter an dem Intestaterbrecht teilnehmen lassen[24]) — woraus erklärt sich alles dies als aus der Berührung mit der jüdischen Christenheit? Und endlich, wenn das Bekenntnis zu dem einen Gott in den syrischen Märtyrerakten weit schärfer

hervortritt als in den occidentalischen — ist nicht auch das ein Erbteil des Ebionitismus?

Günstiger konnten die Aussichten des Manichäismus zu sein scheinen. Pherozes, ein Bruder Sapor's I., hat sich für ihn erklärt. Es schien einmal, als sollte er die Herrschaft zumal in dem Osten des Perserreiches gewinnen. Es ist bekannt, dafs diese verheifsungsvollen Anfänge dann doch zerstört sind. Mani selbst ist eines elenden Todes gestorben: 277. Das Feuer glimmt dann noch eine Weile fort: in dem Mazdakismus leben die alten Ideen Manis, verbrämt mit kommunistischen Idealen, wieder auf (529). Aber endlich hat auch er nur dazu dienen müssen, dem Islam den Boden aufzulockern.

Ohne Frage liegt in dem Manichäismus ein viel tieferer Fond als in dem Sabismus. Er fafst das Christentum als eine sittliche Energie. Man darf seine Askese so wenig gering schätzen als die Markions. Allein sie stimmte doch nicht mit den Traditionen des Perservolkes: auch sein Bestreben, die Occidentalen mit für seine Lehre zu gewinnen, konnte sie den Persern wenig empfehlen. Und überdies lenkte er die Massen doch zu wenig in die Höhe, als dafs er auch nur mit den Katholikern hätte gleichen Schritt halten können. Die „auditores" standen immer nur halb in der Gemeinde. Es war das eine Folge davon, dafs er seine Lehre nicht mit der geschichtlichen Lehre Jesu auszugleichen wufste. So unterlag er dem Hafs seiner Landsleute und der kaiserlichen Christen.

Das Bedeutende war aber darin nun doch, dafs er den Orientalen die Aufgabe stellte, die Religion Jesu fortzubilden. Dieser Gedanke hatte noch eine Zukunft.

Jedem Leser der älteren heidenchristlichen Litteratur ist es auffallend, wie wenig wir von Notizen über direkte Missionsthätigkeit der Heidenchristen erfahren. Nur gelegentlich erfahren wir einmal aus dem Celsus und Origenes etwas von Wanderpredigern in den Strafsen Alexandriens.[25]) Die Schriften der „Väter" drehen sich immer entweder um eine Verständigung über die inneren Gegensätze oder um eine apologetische Erörterung gewisser angegriffener Lehrpunkte. Es ist wie eine stillschweigende Voraussetzung, dafs das Evangelium überall hin in

den *orbis terrarum* gekommen ist.[26]) Wie das geschehen, darüber wird nicht reflektiert.

Allerdings erzählte man in der frommen Unterhaltungslitteratur Wunderdinge von den Aposteln, wie sie bald nach dem Pfingstfest in alle Länder, doch mit Vorliebe in die des Orients, gegangen seien, ein jeder nach dem Lande, das ihm durchs Los bei der Geistesausgiefsung angewiesen war. Ist diese Sage in judenchristlichen Kreisen entstanden[27]), dann wird man sie als Symptom der thatsächlich durch den Ebionitismus gegebenen christlichen Impulse im Orient auffassen dürfen.

Auf jeden Fall haben die Ebioniten auch in Ägypten einen grofsen Vorsprung vor den Heidenchristen gewonnen. Und ist es wirklich an dem gewesen, dafs die mönchischen Essener des Südens sich mit dem Christentum identifiziert haben[28]) — die Sampsäer —, dann dürfte man sich darüber nicht wundern. Wie nahe lag nicht da Ägypten! Und fanden sich nicht dort in den Therapeuten des Sees Mareoi ägyptische Schwärmer, die in Bezug auf das asketische Lebensideal, das sie auch in das Christentum hineintrugen, ihnen so nahe als nur denkbar kamen?[29]) — so nahe, dafs Philon sie für Mosaiker ausgeben konnte, Eusebius aber in ihnen ein Spiegelbild der christlichen Mönche erblickte.[30])

Dafs hier ein Austausch stattgefunden hat, steht fest. Wir haben ein Evangelium in „ägyptischer" Rezension, das eben den Idealen der Sampsäer eine geschichtliche Begründung gab. Die alexandrinischen Theologen noch des dritten Jahrhunderts haben es gebraucht.[31]) Dort kam das ebionitische *ἀναβατικὸν Ἠσαΐου* in Umlauf, dessen Spuren wir noch bei dem ägyptischen Asketen Hierakas im dritten Jahrhundert treffen.[32]) Wie nun, wenn wirklich diese Sampsäer ebenso leichte Verbindungen mit den ägyptischen Religiosen eingegangen sind, als die Elchasaiten mit den Syrern des Haurans? Wer wird das für unmöglich halten, wenn er liest, dafs Hadrian dem Konsul Servianus von den Alexandrinern schreibt[33]): *Qui Serapin colunt Christiani sunt el devoti sunt Serapi qui se Christi episcopos dicunt. Nemo illic archisynagogus Judaeorum, nemo Samarites, nemo Christianorum Presbyter non mathematicus, non haruspex, non aliptes* (Quacksalber), *ipse ille patriarcha cum Aegyptum venerit ab aliis Serapidem adorare ab aliis cogitur Christum.* Das zeigt doch eine

Verbrüderung mit dem ägyptischen Priestertum, die den gräco-romanischen Christen nie in den Sinn gekommen wäre. Denen blieb das ägyptische Wesen immer ein Gegenstand des Staunens nnd der Verachtung. Von den Juden aber würden höchstens die Aufgeklärten im Sinne Philons ihren Widerwillen gegen diesen Erbfeind bezwungen haben.

Eben an diese aber wendete sich doch wohl die Botschaft der Ebioniten. Sie waren von der Neuordnung des Volkes durch den Fluch über die Ketzer ausgeschlossen. Mufste da nicht ihnen der Gedanke kommen, Fühlung mit den anderen Volkstümern zu gewinnen? Zumal wenn dieselbe, was die feinen Hellenen nie gethan hätten, sich ihren Sitten anbequemten?

Dahin war es aber mit diesen Ägyptern gekommen. Was hatte dieses arme Volk nicht alles ertragen müssen! In den letzten siebenhundert Jahren hatten Äthiopen und Assyrer, Perser und Griechen, zuletzt noch die Römer, den Fufs auf seinen Nacken gesetzt! Seine Tempel verödeten [34]), trotzdem die Ptolemäer ihm in dem Serapis eine Gottheit gegeben hatten, welche auch den fremden Gästen bequem war. Gerade das wurde der Ruin der alten ägyptischen Religiösität. Als man in Smyrna wie in Rom die Mysterien der Isis und des Osiris feierte, war es um den alten Götterglauben geschehen. Jndem Manethos den Griechen die ägyptische Religion als Ausbund alles geheimnisvollen Wesens schilderte, und ein Ägypter dem Tot-Hermes Offenbarungen über den innersten Grund des Alls in den Mund legte, hatte die alte Religion mit ihren harten, groben Satzungen ihren ersten Sinn verloren. Wie sie in das Licht der hellenischen Philosophie kam, verbrannte sie ihre Flügel. Jener „Hermetiker“ wurde bald überboten von den Hellenen selbst, welche durch die Filterpresse ihrer Logik jeden Bestandteil des positiven alten Glaubens entfernten [35]).

So fand der Ebionitismus bei den Ägyptern einen vorbereiteten Boden. Diese haben sich denn auch die Beschneidung gefallen lassen, die ja an sich nichts Fremdes für die Ägypter war: ihre Priester hatten sie immer geübt. In Kultus und Sitten haben sie auch sonst sich ihren judenchristlichen Lehrmeistern gefügt. Makrizi, der biedere Mohammedaner des fünfzehnten Jahrhunderts, der uns so schätzbare Nachrichten über die koptischen

Christen aufbehalten hat, meldet uns, dafs sich zur Zeit des Konstantin viele jüdische Christen in Alexandrien befunden hätten [36]).

Es ist kein Grund abzusehen, weshalb dies nicht der ursprüngliche Zustand der Dinge gewesen sein soll. Der erste Bischof, welchen Marcus, der angebliche Gründer der alexandrinischen Kirche, einsetzt, ist der Schuster Hananja — also ein Jude. Der war ihm mit dem Bekenntnis des εἷς θεός entgegengekommen [36a]). Als Nachfolger des Hananja werden uns blofse Namen genannt, bei denen sich nichts denken läfst. Auf künstliche Weise hat man auch hier die Erinnerung an den ursprünglichen judenchristlichen Charakter der Kirche auszulöschen gesucht. Denn ebionitisch, und zwar in dem Sinne des alten, von dem Elchasaitismus unberührten Ebionitismus, war die erste Kirche Ägyptens durchaus. Den Vorsteher der Kirche nannte man mit hebräischem Namen „Ab" — Vater. Erst später substituierte man dem das griechische Papas [37]). Auch der hier — ob zuerst? — aufkommende Titel *patriarcha* ist eine ebionitische Reminiszenz [37a]). Man feierte das Osterfest mit dem jüdischen Feste der ungesäuerten Brote [38]), den Sabbat neben dem Sonntag [39]) — erst im dritten Jahrhundert drang die hellenische Feier durch [40]). Als Erinnerungstag aus dem Leben Christi galt ferner nicht sein Geburtstag, sondern — wie bei den Ebioniten — die Taufe mit dem hl. Geiste. Um 250 wendet sich Dionysios, der spätere Bischof, der hellenischen Kirche zu. Die Häresie, in der er sich zuvor befand, bezeichnet man als Sabismus [41]): es ist bekannt, dafs er noch als Bischof in dem Dogma der Katholiken unsicher war. Sein römischer Namensvetter und Kollega hat ihm darin wegen seiner Reminiszenzen an den Ebionitismus eine derbe Abfertigung zu teil werden lassen.

Was es um diesen Sabismus gewesen sei, kann kaum zweifelhaft sein. Wir hören von vielen Manichäern in Ägypten [42]), auch wohl schlechtweg „Andersgläubigen" [43]). Diese Christen waren zum Teil philosophisch gerichtet [44]). Man verwarf den Pentateuch — und die das thaten, waren Judenchristen: der Pentateuch sei von den Palästinensern gefälscht, meinten sie [45]). Von einem anderen dieser Häretiker heifst es, er sei in dem Diatessaron Tatians (bekanntlich fehlten da die beiden ersten Kapitel des

Matthäusevangeliums) *parum fideliter versatus* gewesen[46]). Der Sabier Dionysios kennt wiederum nicht die paulinischen Briefe[47]). Noch im zwölften Jahrhundert teilte man die Christen Ägyptens ein in Ägypter, d. h. monophysitische Kopten, und Sabier[47a]).

Man kombiniere diese bei den katholischen Berichterstattern sich wunderlich genug ausnehmenden Züge unter einander, man erinnere sich, dafs Origenes oft genug über das Kleben an jüdischen Riten hat schelten müssen, an den Hafs, der das Bild dieses Mannes, der sich freilich hin und wieder so bitter als möglich über die Ägypter ausgelassen hat[48]), in der Tradition der Kopten entstellt hat[49]), an die noch später — angeblich wegen Manichäismus — auftretende Neigung des Klerus, am Sonntag zu fasten[50]), an das Lob der Jungfräulichkeit in dem „Evangelium der Ägypter"[51]) — und man wird das Bild einer, wenn auch nicht rein judenchristlichen, doch von dem Judaismus sehr stark infizierten Kirche Ägyptens bekommen.

Es scheint, dafs Hierakas, der beider Sprachen, der ägyptischen und der griechischen, mächtige Asket des dritten Jahrhunderts, der die nationale Litteratur der Kopten inaugurierte,[52]) viele seiner Landsleute zum Anschlufs an die Kirche der Griechen bewogen hat[53]). Infolge davon hebt die alexandrinische Kirche des dritten Jahrhunderts sich schärfer in ihrem hellenischen Charakter heraus. Es war dann eine Lebensfrage für sie, ob die griechische Kirche sich des asketischen Zuges, der auch bei den Ägyptern sich bereits früh, im dritten Jahrhundert, geltend gemacht hat, würde bemächtigen können. Athanasius hat das zuwege gebracht. Der Bund der Katholiker mit den Ägyptern schien definitiv. Dennoch sind die Kopten nur bis zum Chalkedonischen Konzilium noch mit den Griechen gegangen. Dann aber trennten sich die 20 Millionen Kopten von den 300,000 Griechen[53a]). Die nationalen Leidenschaften liefsen sich nicht mehr zurückdrängen. In Kirchenbau, Ritus und Beschneidung aber bewahren die Kopten noch heute die Erinnerung an den ältesten, judenchristlichen Charakter ihrer religiösen Gemeinschaft[54]).

Von Ägypten aus, wohl nilaufwärts[54a]), sind auch die Abessinier christianisiert worden. In der — übrigens nicht ganz einstimmigen — Tradition figuriert wieder Marcus als der Apostel von Abessinien[55]). Es ist das so wertvoll, als die Geschichte, die man

bis in unsere Tage dem Rufinus[56]) nacherzählt hat, von der Bekehrung der Inder, d. i. Äthiopen, durch zwei dorthin verschlagene christliche Jünglinge, Frumentius und Aedesius. In Wahrheit sind auch hier, wenn ich recht sehe, die Juden die Pioniere der Hellenen gewesen. In Habesch befanden sich seit alter Zeit Juden, die durch den Fall Jerusalems Zuzug bekommen haben mögen. Sie haben die Kunde von dem Messias angenommen. Auch der Name Ebioniten findet sich bei ihnen. Denn Falascha heifst, wenn es anders ein arabisches Wort ist, wie Ebion „der Arme". Sie werden dann zur selben Zeit wie die Juden, die nach Südarabien fuhren[56a]), nach Abessinien gekommen sein. Noch heute aber zeigt sich bei näherer Betrachtung in den heruntergekommenen Resten jener Juden eine Reihe von Anklängen an das Christentum, die es verbieten, sie trotz ihrer Feindschaft gegen die Kirche für reine Juden zu halten. Polemik gegen das Christentum der Katholiker, das an der geschichtlichen Existenzform Jesu festhält, trieben die Mandäer auch. Wie sie hielten sich die Juden Abessiniens an die Idee des göttlichen Erlösers, die sich in der geschichtlichen Erscheinung Jesu nur unangemessen manifestiert habe[57]).

Dieser nur noch schwache Gehalt an christlichen Ideen, der von den Juden auch auf die eingeborenen Abessinier übergegangen ist[58]), schien sich zu verstärken, als es im vierten Jahrhundert der starken Hand des Athanasius gelang, die abessinische Kirche unter die Leitung von Alexandrien zu bringen. Da wird sich dann die Trennung der Falaschas von den Abessiniern vollzogen haben. Auch seine Nachfolger unterstützt von dem byzantinischen Hofe, der im sechsten Jahrhundert eine wiederholte Aufbesserung des katholischen Christentums bewirkte, haben die schützende Hand über diesen Aufsenposten gehalten. Aber darin war schon Politik: durch die „katholische Kirche" gewann der abessinische König Fühlung mit Byzanz. Und bei den Absichten auf Arabien liefs sich das gut verwerten.

Dieses politische Zusammenspielen wird uns an einem anderen Orte wieder begegnen.

§ 3.

DIE ARABER UND DAS CHRISTENTUM.

Es ist immer ein eigentümlicher Augenblick, wenn ein Volk sich anschickt, seine „Götter“ zu „Götzen“ zu degradieren, die Sache, die Idee scheidet sich von dem Bild, der Gott ist nun ein blofses *Εἴδωλον* — eine Schale ohne Kern.

Dieser Moment pflegt geschichtlich motiviert zu sein. Im römischen Reich gab es eine Reihe von Experimenten, ehe man dahin kam. Man hatte es mit anderen Göttern versucht: erst als die Götter Griechenlands und des Orients sich in der scharfen Luft Roms nicht akklimatisieren konnten, gelang es, das *θεῖον*, welches die Gemüter aller Menschen erfüllt, in der christlichen Gottesidee zu sammeln. Ähnliche innere und äufsere Vorgänge sind die Voraussetzung für den Siegeslauf des Christentums in dem Orient, sowohl am Euphrat als am Orontes als am Nil.

Bei ihnen allen ist mehr oder weniger auch eine Wendung in der sittlichen Denkart eingetreten — ein Zeichen, dafs die Menschen ganz und gar aus dem alten, „natürlichen“ Mutterboden herausgehoben sind. Bei den orientalischen Christen war allerdings diese Umwandlung nur eine halbe gewesen. Der Sinn für religiöse Gemeinschaft ward nicht genug entwickelt, so kam es, dafs mit dem Abfall von der Höhe der sittlichen Lebensforderungen auch die alten religiösen Ideen wieder auflebten — wie z. B. bei den Sabiern.

In noch anderer Weise wirkte das Christentum bei den Arabern. Hier hat es dazu gedient, wie bei den übrigen Völkern die alte Religion zu vernichten. Aber der Moment, wo der Islam — denn er enthält ein Stück Christentum — das Gericht vollzog, war nicht innerlich vorbereitet — nur widerwillig gab das Volk seine Götter preis. Es war nicht durch innere Zerarbeitung noch durch äufseren Druck mürbe gemacht worden. So blieb seine moralische Beschaffenheit im ganzen dieselbe wie zuvor, nur seine religiöse Art wurde durch das Christentum verwandelt. Der Islam wurde eine Weltreligion und blieb doch mehr als jede andere eine Religion des Arabervolks.

Es ist deshalb unerläfslich, die besondere Eigenart des ara-

bischen Volkes ins Auge zu fassen, so wie es sich zur Zeit seines Propheten darstellte.

Man spricht jetzt nur noch selten von Naturreligion. Der Begriff ist obsolet geworden. Im vorigen Jahrhundert glaubte man die Natur, d. h. die Idee, aller Religionen in dem Christentum wiederfinden zu können. Dann kam man davon zurück, erkannte den besonderen Charakter der positiven Religionen an; da war Naturreligion der grofse Kreis der nicht-positiven Religionen. Wie man endlich die geschichtliche Bedingung und Vorbereitung der christlichen, mohammedanischen und buddhistischen Religion sich vergegenwärtigte, liefsen sich auch die übrigen Religionen nicht mehr über einen Leisten schlagen; der Verehrer des Ahuramazda auf einer Linie mit dem Ungkulunkulu-Diener — welche Monstrosität!

Dennoch gibt es in der religiösen Entwicklung aller Völker gewifse Knotenpunkte, die sich gleichen. Die Erkenntnis der Gleichartigkeit in dem Nacheinander der Entwicklung mufs an die Stelle der Vorstellung von der formellen Identität aller heidnischen Religionen treten.

Die Araber stehen nach einer Seite hin auf der ersten — wenn man will letzten — Stufe der Religiösität: sie sind Fetisch-Diener[59]): sie beten das erste beste äufsere Objekt an, das sich ihnen in augenfälliger Weise bietet, Steine[60]), Bäume[61]), Berge, vielleicht auch Tiere[62]). Die beiden Pole alles Empfindens, Furcht und Vertrauen, bethätigen sich auch in den religiösen Gefühlen des Arabers diesen Dingen gegenüber. Vor den einen graut ihm, an die anderen wendet er sich bittend um Hülfe.

Allein es gibt wohl kein Volk, das sich hierbei beruhigt hätte. Dem Menschen ist der Trieb zum Allgemeinen, zur Idee, angeboren. So fällt denn auch sein Blick bald auf das Gesetzmäfsige in den äufseren Objekten: er wird Sterndiener. Die Gestirne sind in ihrer immer sich gleichbleibenden Bewegung die sichtbaren Träger der Idee einer Ordnung, einer Gesetzmäfsigkeit des Alls. An der Astronomie entzündet sich deshalb sowohl die Wissenschaft wie die höhere Religiosität. Auch die Araber sind Sternanbeter gewesen[63]). Aber es scheint doch, dafs sie schon hier hinter den Babyloniern und Ägyptern zurückgeblieben sind:

ihnen geht die Anschauung eines aus mehreren Sternen bestehenden astralen Systems ab.

Es wird wohl nie festgestellt werden, ob sie über die mannigfaltige Welt ihrer Götter zu der Ahnung einer die anderen ausschliefsenden Gottheit vorgedrungen sind[64]). Mohammed hat jedenfalls einmal mit Wehmut auf seine Araber schauend ausgerufen: sie alle sind Polytheisten[65]).

Jedes einzelne Haus hat selbstverständlich seinen Gott[66]), aber jedes gröfsere Gemeinwesen auch. Es hat Stammesgötter mit wilden Kapellen gegeben[67]). Ja an dem Heiligtum zu Mekka bezeugten die so unendlich zerklüfteten Stämme der arabischen Halbinsel, dafs sie ein Ganzes seien: dort gab es seit alter Zeit einen für alle gemeinsamen Kultus.

Sonderbarer Weise knüpft sich der aber nicht an die Idee einer allgemeinen Gottheit — Allah —, sondern an das Vorhandensein des schwarzen Steines, den man schon früh[68]) als ein besonderes Heiligtum verehrte und deshalb mit einer Hütte umkleidete.

So war es auch eine der ältesten Gottheiten der Griechen, Demeter, welcher die Amphiktyonen in Thermopylae opferten, die sich erst später zu dem delphischen Verbande erweiterten. Man weifs, wie dort ein einzelner Stamm, die Achaier, den Vorsitz hatten. Das gleiche war bei dem elischen Fest zu Olympia und sonst der Fall. Hier wie dort trafen sich die Griechenstämme zu gemeinsamem Opfer und Spiel — es waren die ersten Anfänge eines nationalen Verbands, der den Frieden, den Zustand des Rechts, unter den kriegerischen Stämmen herbeiführen sollte: an beide schlofs sich die ἐκεχειρία, die heilige Zeit der Waffenruhe, an[69]).

So ist auch das politische Bedürfnis nach einer Beilegung der Stammeszwistigkeiten die erste Ursache für das Zustandekommen des mekkanischen Festes gewesen[70]). Die Hüter des Heiligtums wechselten; auf die (wohl mythischen) Aditen folgten die Gorhomiten, auf diese die Kinanah, die Chuzaa, die Koreischiten[71]), und diese sind ja nun auch dem Aussterben nahe. Sie mufsten die vier (resp. einen) heiligen Monate bestimmen, in denen man die Lanzenspitzen auszog, d. h. wo die Waffen ruhten, und genossen selbst acht Monate Schonzeit[72]). Wie man ferner von Pylai im Festzug nach Delphoi zu ziehen pflegte, so erinnert

wohl auch der Zug von Mekka nach Arafa an einen ehedem hier zuwege gekommenen Vertrag oder Frieden: ein eigenes Bündnis der Fudhul in Mekka sicherte hinfort das heilige Gebiet gegen jedes Verbrechen [73]). Und wieder, als dann späterhin die politische Entwicklung des Griechenvolkes diese ersten Anfänge eines nationalen Gemeinwesens überholte, erblickte man in dem Amphiktyonen-Bund nur noch ein religiöses Komitee und sah Olympia nur für eine Gelegenheit zu künstlerischer Selbstdarstellung an; so bekam auch die Wallfahrt nach Mekka (wie die Theorie nach Delos) bald ein vorzugsweise religiöses Gepräge, was natürlich ihrer merkantilen Bedeutung keinen Abbruch that. Hatte man früher etwa sich an den gemeinsamen Stammvater erinnert, an Abraham, — wie dort die Hellenen an Hellen —, so galt nun — die Zeit ist uns schlechthin unbestimmbar — Abraham als der Erbauer des mekkanischen Tempels. Es läfst sich denken, was in den müfsigen Tagen des Hadsch die fromme Phantasie der Pilger hinzudichtete: hiefs es doch bald, an den beiden heiligen Steinen, die neben el hagar el assuad lagen, sähe man noch Abdrücke der Füfse Abrahams [74]). Dafs der Zemzembrunnen bei der Kaaba die Quelle war, aus der Hagar den Ismael tränkte, war dann kaum zu bezweifeln [75]).

Etwas anderes jedoch als die Religion ist die Religiosität, das Pathos, mit dem die objektiven religiösen Ideen ergriffen werden.

Zuerst ist das gering: so lange die Numina wesentlich als grausige Mächte gedacht werden, äufsert sich auch die gute Seite des Göttlichen nur in dem Schutz vor Unheil (Amulette u. s. w.). Diese Art von Frömmigkeit ist den Arabern nicht fremd [76]). Aber es finden sich doch noch andere Bestandteile. Wie nämlich das Moment der Allgemeinheit, der Idee, an den empirischen Objekten grofs wird, schrumpft der ehedem das ganze Leben durchziehende Gegensatz zwischen dem Furchterregenden und Segenspendenden zusammen zu dem anderen von Heilig und Profan [77]).

Hier tritt das Opfer auf und mit ihm der Priester. Damit beginnt auch die Religion ihren sittigenden Einflufs zu entfalten: die religiöse Potenz ist dem Menschen immer noch innerlich fremd, aber äufserlich ist die Verbindung hergestellt; hat er durch Hingabe seines Eigenen — Opfer — sich den Eintritt in das Heiligtum erworben, so geniefst er seinen Schutz: der Gott ist

ihm befreundet, er segnet ihn. Er läſst den Gott hinwieder teilnehmen an seinen Festfreuden. Er fragt ihn um Rat — Orakel — und läſst sich hinwieder gefallen, daſs eine Reihe von Dingen und Handlungen als besonders bedeutungsvoll von anderen ausgeschieden werden. Es offenbart sich darin auch die einigende Kraft der Religion, sie wird politisch.

Es ist auf dieser Linie, daſs sich die Frömmigkeit der Araber vor Mohammed bewegt[78]); besonders hervorragend ist sie nie gewesen, wie man das von den Babyloniern und Ägyptern sagen konnte: nie hat das Priestertum — auſser etwa im Süden[79]) — es zu einer gröſseren Machtstellung gebracht. Aber die Keime dazu sind doch wirklich vorhanden.

Die Araber hielten schon vor Mohammed die im Namen der Götter beschworenen Bündnisse heilig, heilig waren ihnen auch die Fremdlinge, die in ihre Hütte traten — man pries die Leutseligkeit und Freigebigkeit des Reichen gegen den Armen, des Mächtigen gegen den Elenden. Das ist alles nicht ohne den Einfluſs der Religion geworden.

Aber abgesehen davon — welch eine Gewalt besitzen noch die sinnlichen Leidenschaften über sie! Rachsüchtig, stolz, brünstig, schmähsüchtig, betrügerisch, verlogen — so schildern sie sich in ihren eigenen Liedern[80]). Es ist ein Bild, das durch den Lobpreis der Tapferkeit und Gastfreiheit nur wenig anziehender gemacht wird.

Ohne Zweifel hat die in diesen Zügen sich darstellende Sittlichkeit etwas Sprunghaftes an sich: das Heilige ist weit davon entfernt, das ganze Lebensgebiet zu durchdringen; jenseit des Hauses und des Stammes ist der Mensch und sein Eigentum vogelfrei.

Diese Brüchigkeit der religiösen und ethischen Richtung ist ächt arabisch. Man hat oft von der Nüchternheit der Araber gesprochen: man weist z. B. darauf hin, daſs die Perser erst, und nicht die Araber es gewesen sind, welche die Schwärmerei auf religiösem Gebiet, den Sufismus, ausgebildet haben. Wenn das heiſsen soll, daſs bei den Arabern das Moment des Gefühls zurücktritt, so dürfte das doch zu limitieren sein. Die totale Hingebung an den Willen Gottes, wie sie der Islam fordert, ist ohne einen gewissen Zusatz von Schwärmerei schon gar nicht denkbar.

Man mufs vielmehr sagen, dafs in diesem Volke eine wunderbare Fähigkeit liegt, je nach dem Moment jede Kraft des Geistes für sich allein spielen zu lassen. Wie tief empfunden sind nicht die Klagelieder, die uns aus der frühsten Zeit noch erhalten sind: man merkt es den Verfassern an, sie sind in diesem Moment ganz von der Empfindung des Leids hingenommen. Da wird die erste Nacht nach dem Tode des Geliebten zur Ewigkeit und das ganze mit ihm verbrachte Leben erscheint wie ein kurzer dahineilender Tag[81]). Aber diese Empfindung wird nur so lange dauern, als die Vorstellung des verlornen Gegenstands noch frisch ist. Mohammeds Verhalten zu seinen Gattinnen nach dem Tode der Chadidja ist der sprechende Beleg dazu!

Genau so ist es dem Araber eigen, alle Fibern seines Willens zu einem grofsen Choc anzuspannen: ihre ganze mächtige Evolution seit den Tagen Mohammeds ist so ein gewaltsamer Vorstofs, in dem sich alle Kräfte des Volkes entfalten. Aber wie dann der an Byzanz sein Ende findet, sinkt die Kraft zusammen — ein schnell erlöschendes Feuer.

Dafs es mit der Erkenntnis sich ähnlich verhält, ist eine bekannte Sache. Im Nu hatte man sich in den spitzfindigsten Geist der Alten, in Aristoteles, hineingelebt, die Impulse desselben auf die Durcharbeitung der praktischen empirischen Disziplinen angewendet. Aber wie bald hat auch diese Entwicklung, durch welche sie immer noch die Lehrer des Abendlands geworden sind, ein Ende genommen.

Das macht, es fehlt ihnen insgesamt die Kontinuität des Charakters, in welchem die Anlagen des Menschen zu einem harmonischen Ganzen verschmelzen.

Eben dies ethische Gut wollte ihnen das Christentum bringen.

Das Judentum hatte ihm etwas vorgearbeitet. Doch besteht ein Unterschied zwischen Nord- und Südarabien. In Jemen, im Süden, finden wir auch wohl an den Hauptverkehrsorten, wie z. B. in Negran, jüdische Kolonien[82]). Abgeschnitten von dem lebendigen Kontakt mit dem Mutterlande, gingen sie allerdings auch hier leichter und schneller eine gewisse Verbindung mit den stammverwandten Arabern ein, als z. B. in Palästina, wo die Rabbinen eifersüchtig über dem Buchstaben des Gesetzes wachten. In den himjaritischen Inschriften ist eine Einwirkung

des israelitischen Monotheismus unverkennbar[83]). An einer wirklichen Zusammenschweifsung wurden sie aber hier wie sonst durch die eigene Tradition wie durch die Stammesverfassung der Araber verhindert.

In dem Norden, der von der Hauptstadt Petra seinen Namen hatte, ist das anders gewesen. Da sind einzelne, wohl schon früher von dem Mutterlande gelöste Stämme ganz arabisiert: sie sind Schutzgenossen arabischer Stämme geworden, denken und fühlen und dichten wie sie[84]). Als Hauptpunkte heben sich die Städte Jathrib-Medina und Chaibar heraus. Aber im allgemeinen dürfen wir sie in jeder Stadt des Nordens uns ansässig denken[85]). Von eigentlichen Stämmen werden uns genannt die Benu Qainuqa, Benu Charitha und Benu Quraitha — der Stamm in Chaibar zählte 6000 waffenfähige Männer[86]) — ferner die Kinanah und Kindah.[87])

Eine Frage von weitreichender Bedeutung ist es nun aber, ob diese Juden direkt von Bedeutung für das religiöse Fühlen der Araber gewesen sind. Man mufs das von vornherein wahrscheinlich finden. Die Juden, die Träger einer wie immer gestalteten Offenbarung, galten wie die Syrer im Nordwesten und Nordosten, die Nabathäer, zugleich als Träger der Kultur und Bildung. Es ist bezeichnend, dafs als ihr Gewerbe in Medina die Goldschmiedekunst angegeben wird[88]). Dafs bei einem so nahen Nebeneinander auch religiöse Auseinandersetzungen unvermeidlich waren, ist selbstverständlich, wie auch das andere, dafs sich unwillkürlich ein Austausch der geschichtlichen Erzählungsstoffe vollzog. Es scheint sogar, dafs die Juden ihre Erzählungen denen der Araber angepafst haben: jedenfalls erkannten sie mit den Arabern in dem Tempel zu Mekka das Heiligtum Abrahams an[89]). Auch das hat nichts Befremdliches, dafs von ihrer Messiashoffnung etwas auf die Araber transspiriert ist[90]).

Aber weiter dürfte man doch auch hier nicht gehen. Der eigentliche Kern der israelitischen Gottesverehrung, ihre besonderen Gesetze über Rein und Unrein, über Opfer, Priester u. s. w. liefsen sich nicht auf arabische Zustände übertragen: sie waren für Palästina berechnet Zudem hatten sich die Juden seit dem Jahre 70 so hermetisch gegen alle andersartigen Gebräuche abgeschlossen, sie traten mit ihrem Bibelbuche und mit ihrer Tradition als mit einem unabänderlichen Kanon auch den Arabern so entgegen,

dafs an einen Kompromifs in diesem Punkte nicht gedacht werden konnte[91]). Nie hätte der Rabbi mit dem arabischen Kahin fraternisieren dürfen.

Diese Starrheit der jüdischen Lebensformen und Satzungen tritt einem so recht in dem Moment entgegen, wo die Rabbinen mit einem der letzten eingebornen Tobba, d. i. jemenischen Könige, Tiban Asad, gen Süden ziehen und dort ein durchaus jüdisches Reich einrichten[92]). Hier hatte inzwischen das Christentum Wurzeln geschlagen. Aber weder die Christen noch die Araber kommen den Rabbinen, die sich noch kurz zuvor für die Erhaltung des mekkanischen Heiligtums verwendet hatten, freundlich entgegen. Sie treffen vielmehr auf entschiedenen Widerspruch, den der Tobba nur durch ein Gottesurteil niederschlagen kann. Da kommen diese beiden Rabbinen mit ihren Thorahrollen um den Hals und gehen mutig dem aus einer Höhle hervorbrechenden Feuer entgegen. Und ein Beweis für ihre die der anderen Beschwörer weit übertreffende Zauberkraft ist es dann, wenn nun das Feuer vor diesen Gewappneten zurückweicht. Jedenfalls in der Volksphantasie stehen sie da als die Vertreter einer übernatürlichen, für die gewöhnlichen Sterblichen selbst unerreichbaren Magie. Wer möchte glauben, dafs in dieser Weise die Religion des alten Bundesvolks den Arabern innerlich nahe gebracht werden konnte — nur durch die Schärfe des Schwertes hat Dsu-Nowas die Unternehmungen der Rabbinen durchführen können. Und auch dann noch sagte man von seinen judaisierten Arabern, sie hielten keine Gebote der Thorah aufser den Speisegesetzen[93]): wie Dsu-Nowas nicht mehr ist, schwindet auch jede Spur der israelitischen Religion in Jemen.

Dagegen das Christentum ist dort eine bleibende Macht bis auf Mohammeds Zeiten geblieben.[94]) Wie es dahin gekommen, ist nicht leicht zu sagen. Gewifs nicht auf die Art, wie die spätere arabische Tradition will. Nach ihr soll ein syrischer Christ, Phemion, der durch syrische Treulosigkeit als Sklave nach Negran, der eigentlichen christlichen Metropolis Jemens, verkauft wird, fast wider Willen den Samen des Christentums unter das südarabische Volk ausgestreut haben. Die Tendenz, das Christentum als eigene Entdeckung der Araber darzustellen, diskreditiert die Sage von vornherein. Auf festerem Boden stehen wir erst

durch die Nachricht, dafs Theophilos der Inder zur Zeit des Konstantius in Südarabien bereits Christen vorfindet, die er nur noch zu organisieren hat[95]). Wir hören nicht, dafs er dabei Schwierigkeiten gefunden hat, dürfen also wohl eine ursprüngliche Verwandtschaft des von ihm vertretenen — byzantinischen[96]) — Christentums mit dem südarabischen annehmen. Dann aber liegt es am nächsten, vor allem an Abessinien, mit dem von altersher Südarabien verbunden war[97]), das seit dem vierten Jahrhundert über Südarabien herrschte[98]), zu denken. Auch später noch sucht Mohammed, der den Glauben für jemenisch hielt und erklärte[99]), dem überdies einzelne abessinische Ausdrücke für religiöse Bräuche geläufig waren[99a]), grade mit diesem Lande Fühlung zu behalten: als seine Gläubigen in Mekka sich nicht mehr halten konnten, flüchteten sie zu dem Negus. Selbst gegenüber den Kopten hat er das Gefühl der Gemeinschaft nie verleugnet: eine seiner Frauen war eine koptische Christin. Und als die Möglichkeit einer Eroberung Ägyptens vor seinem geistigen Auge sich darstellte, empfahl er die Ägypter als natürliche Verwandte der Milde der Eroberer[100]) — all das macht einen ursprünglichen Zusammenhang mit dem südarabischen Christentum nicht blofs denkbar, sondern auch wahrscheinlich.

Aber auch dann, wenn hier im Süden die Juden das Christentum zuerst verbreitet haben sollten, mufs man doch annehmen, dafs der von dem afrikanischen Festland herüberwehende kaiserliche Wind die ebionitischen Anklänge in dem Christentum hat zurücktreten lassen. Die „Mission“ des Theophilos hat mit der des Frumentius unleugbar eine gewifse Ähnlichkeit. Sobald aber Religion und Staat auch hier solidarisch waren, war es um die Aussicht auf Christianisierung Arabiens von Jemen aus geschehen. Es fehlten ohnedies sehr wesentliche Vorbedingungen dafür. Man hatte in dem von Kaufleuten des Westens und Ostens durchzogenen Jemen die Verbindung mit dem übrigen, rauheren und kräftigeren Teil Arabiens verloren. Noch nach dem Auftreten des Islams fehlt zwischen beiden Teilen das rechte Verständnis[101]). Es war wohl überhaupt fraglich, ob der kulturell hoch entwickelte Süden dem Norden je würde die geistigere Religion haben bringen können — der Stolz des Beduinen wie des immer doch unkultivierten Hidjaz-Bewohners würde ihm stets verboten haben, eine

solche Gabe aus der Hand des verweichlichten Bewohners der Tehamah, der Küste, entgegenzunehmen.

Dazu kamen nun die äufseren Geschicke der Kirche in Südarabien.

Wie überall so war auch hier die katholische Kirche organisierend aufgetreten. Es heifst, dafs vier Bistümer in Negran, Taphar, Aden und Hormuz bestanden [102]). Diese Bischöfe mufsten um jeden Preis die Verbindung mit den Äthiopen aufrecht erhalten. Als daher in Dsu-Nowâs ein Herrscher auftrat, der, gestützt auf die jüdische Religion, den südarabischen Stämmen gegen die schwarzen Eindringlinge Luft schaffen wollte, traf er auf den entschlossenen Widerstand der Christen in Negran. Mit semitischer Grausamkeit und Tücke hat er denselben zu brechen versucht. Er liefs mehr als dreitausend Christen verbrennen: 523. Das war indessen nur ein vorübergehender Erfolg. Die Äthiopen kamen den Sommer darauf herüber: das jüdische Reich wurde zerstört, ein Äthiope, Abrahah „mit der gespaltenen Nase" — ehedem General des Negus — setzt in seine Bestrebungen ein, indem er das Unterthanen-Verhältnis zum Negus zu einem blofs nominellen herabsetzt. Dieser christliche Beherrscher Südarabiens tritt jedoch wieder in Beziehung zu Justinian, der hier im Süden den Persern Schwierigkeiten zu machen hoffte. Er zog nach Norden, um mit dem Christentum sein Reich zu erweitern. Möglich sogar, dafs er direkt den antipersischen Inspirationen des Byzantiners damit genügen wollte [103]). Jedenfalls galt sein Zug dem Mittelpunkt des heidnischen Arabiens, Mekka. Im Begriff dasselbe zu erobern und den Tempel dort zu zerstören, erliegt er dem tückischen Schicksal: die Blattern raffen sein Heer hinweg, er mufs unverrichteter Dinge heimkehren — um 570.

Dieser Tag von Moghammas, den die Araber bis zur Stunde als einen Tag des wunderbaren Einschreitens Allahs für sein Heiligtum feiern, entschied auch definitiv über die Mission des katholischen Christentums in Arabien. Indem es sich von der byzantinischen Politik nicht loszumachen im stande ist, verwirkt es seinen weltgeschichtlichen Beruf bei den Völkern des Ostens durchaus.

In einem alten Liede wird diese Niederlage der Abessinier als ein Sieg der hanifitischen Religion gefeiert [104]). Es gab in

der That schon damals Anfänge eines Christentums in Mekka, welches von Norden gekommen war. Ihm stand gerade jetzt die bedeutendste Zukunft bevor. Wir berühren, indem wir dies hanifitische Christentum beschreiben, die Anfänge des Islam.

Phemion, der mythische Begründer des südarabischen Christentums, kommt auf seinen Wanderungen in Syrien an einem Baume vorbei, unter dem ein Mann steht, der ihn erwartet hat: „Ich erwartete Dich längst", redet der ihn an, „und dachte immer, wann wird er kommen, bis ich endlich deine Stimme hörte. Da wufste ich, dafs du es bist. Ziehe nun nicht weiter, bis Du auf meinem Grabe gebetet hast". Das geschieht denn auch, und der Syrer stirbt.

Diese kurze ergreifende Schilderung ist ein vielleicht so beabsichtigtes Bild von dem Untergang des jüdischen Christentums durch den Islam. Von ihrem Volk verstofsen haben die Christen Palästinas ihre Hoffnung auf einen alles Ungleiche ins Gleiche bringenden Retter auf das arabische Volk zu übertragen gewufst — aber der Gebetsruf der Jünger des neuen Propheten wird zum Klageruf über dem Grabe des Erzeugers.

Ein arabischer Schriftsteller, Jbn Koteibah, erzählt uns[105]), die Rabiiten, Ghassaniden und ein Teil der Kodaiten habe sich zum Christentum bekannt. Desgleichen zum Judaismus die Himjariten, die Kinder Kenana, die Kinder Hares, des Kaabiten, und die Kindah. Der Magismus habe geblüht bei den Tamimiten. Dagegen den Zendekismus bekannten die Koreischiten, die ihn von Harrah mitgebracht hatten. Zendekismus oder Zandikismus[105]) ist das gebräuchliche Wort für Manichäismus, wird aber dann verallgemeinert — es sind überhaupt Sektierer. Auf der anderen Seite heifst Harrah wohl schlechtweg die Stadt der Häretiker: medinat Hanphe[106]).

Der Austausch der Bodenerzeugnisse — der Handel — ist bei Nationen, die im wesentlichen gleichstehen, nicht denkbar ohne Mitteilung der geistigen Bildungsgüter. Es ist daher sehr leicht verständlich, dafs die Koreischiten, welche von dem Handel lebten und ihren Namen trugen, in dem Ketzernest Harrah, überhaupt in Nordsyrien[107]) mit dem Hanefitentum Bekanntschaft machten. Jene Hanefim d. h. Verstossene waren die vom Judenchristentum ausgegangene syrische Christenheit, d. h. die Tauf-

gesinnten, die Sabier. Zugleich werden die persischen Nationalchristen, die Manichäer, dahinter Deckung gesucht haben[108]).

Der Koreischite Mohammed war auch in diesen Gegenden nicht unbekannt. Wie lebendig ihm Gabie im Hauran vor Augen stehen, einen wie tiefen Eindruck Jerusalem, in das er noch in Medina in einer Verzückung versetzt ward, auf ihn gemacht haben mochte — das Zweistromland hat sich nicht minder in dem Gedächtnis des Propheten festgeheftet. Einst hat er die Königsburgen von Madain, d. h. von Seleukia und Ktesiphon, genau bis ins Einzelnste beschrieben[109]). Er wird also wohl auch in seiner Jugend mit den Karawanen seines Stammes dagewesen sein. Dann aber wird das Sabiertum auf ihn so gut wie auf jeden anderen Koreischiten seinen Reiz ausgeübt haben. In seiner Familie war das Christentum zu Hause, — es wird eben dies häretische Christentum der Syrer gewesen sein, das er in Mekka pflegte. Sein Oheim Waraka nährte in ihm die nur aus jenem Gedankenkreise verständliche Hoffnung auf einen kommenden Propheten[110]). Eben unter seinen ersten Freunden finden wir einen Schammas[111]), d. h. doch wohl einen Bekenner jener Religion, die sich sonderlich des göttlichen Dienstes berühmte, und nicht ein beliebiges Glied (Diakonus) irgend welcher kirchlicher Hierarchie.

Die Überlegenheit der christlichen Ideen über den arabischen religiösen Anschauungskreis war so unendlich, dafs man die Zahl jener Christen-Häretiker nicht gerade sehr niedrig zu greifen braucht. So recht einen Blick in die zweifelmütige Stimmung dieser so getroffenen Araber läfst uns die Erzählung von den vier Koreischiten thun, die, irre geworden an den ererbten Vorstellungen, schliefslich in dem Christentum, sei es Äthiopiens sei es Neu-Roms, Frieden finden: nur Zeid ben Amr kann sich weder mit dem Judentum noch mit dem Christentum zurechtfinden. Aber auch von ihm erzählte man sich doch, dafs er weder die krepierten Tiere noch Blut noch Opferfleisch genossen habe; auch heifst es, er habe verboten neugeborne Mädchen lebendig zu begraben[112]). Deutlich genug vernimmt man trotz des fremdartigen vierten Stücks hier die Reminiszenzen an die Gesetze des Apostelkonzils, welche den Ebioniten wie eine Abschlagszahlung auf das väterliche Gesetz erschienen war.

Das zeigt doch, dafs wir hier auf einem bereits von dem

jüdischen Christentum durchackerten Boden uns befinden: das Licht ist freilich schon doppelt gebrochen, deshalb ist das Christentum hier auch nicht mehr so selbstverständlich. Was sollten wohl die Araber sich bei jenen drei ersten Ritualgesetzen Zeid b. Amrs denken! Das Gros der Mekkaner war überdies nicht willens, von seinen Götzen zu lassen. Von Mohammed fanden sie es wunderlich, dafs er den einen Gott an die Stelle ihrer vielen setzen wolle[113]). Unter ihnen war für die verschiedenen Nuancen des Christentums und deren Vertreter wenig Raum. Nur in stillen Kreisen wird sich das Hanefitentum der Araber gehalten haben. Erst Mohammed zog es ans Licht: denn seine Religion heifst ursprünglich die hanefitische. So wird sie in Liedern gefeiert[114]). Dafs sie aber sich mit dem Judentum nahe berühre, hat Mohammed sich von den jüdischen Rabbinen sagen lassen müssen. Ihn halte, so meinen sie, nur das von ihrer Religion ab, dafs sie die Religion der Juden sei. Er scheine das Hanifentum vorzuziehen, von dem er gehört habe. Abu Amr freilich sei schon damit unzufrieden und habe davon abgelassen. Aber es komme der wahre Meister des Hanifentums, der hinterblickende, der Kämpfer mit geröteten Augen[115]) u. s. w.

Dies merkwürdige Gespräch datiert aus einer Zeit, wo Mohammed sich noch nicht mit dem ersehnten Propheten identifizierte. Die Juden reden hier in alttestamentlichen Bildern[116]) — es ist der alttestamentliche Grundton, der durch alle noch so wirren Bildungen des orientalischen Christentum sich vernehmen läfst.

Wie hätte der überhaupt je den jüdischen Christen verloren gehen können! Wir dürfen sicher vermuten, dafs sie mit der ganzen Volkssage, so wie sie später durch die Rabbinen zu der Haggada zugestutzt und gesammelt ist, vertraut waren. Wie hätten da die prophetischen Ideen bei ihnen nicht fruchtbaren Boden finden sollen, — mochten immerhin ihre Leiter über die kanonische Auktorität der prophetischen Schriften zweifelhaft denken.

Diese jüdischen Christen sassen nun aber den Nordarabern gerade nahe genug, um durch Vermittelung der Juden und Nabathäer in dem peträischen Arabien sie in ihre Kreise hineinzuziehen. In Peraea nämlich, in dem alten Moab, am Arnon, und drüber hinaus, in Ituraea, in Nabathaea (d. i. Arabia Petraea)

treffen wir die Sampsäer. Sie verehren einen Gott, machen viel in Waschungen, — dem Wasser geben sie eine fast göttliche Ehre — verwerfen die Propheten und Apostel. Nicht in allen Punkten — also doch in vielen — berühren sie sich mit den Bräuchen der Juden. Einige von ihnen enthalten sich alles Lebendigen [117]).

Es hat Grund sonach, wenn Epiphanius sie auf die Grenzlinie zwischen Judentum und Christentum stellt — denn auf der anderen Seite bekennen sie sich doch zu Christo. Er gilt ihnen als geschöpfliche, engelische Macht, die zuerst in Adam erschienen, dann aber von Zeit zu Zeit wieder komme. Der heilige Geist ist seine gleichfalls als engelisches Wesen gedachte Mutter [118]).

Man kann nicht verkennen, dafs diese Zweiteilung zwischen einer männlichen und weiblichen Potenz, die uns in fast allen ebionitisch-gnostischen Systemen begegnet, einem Bedürfnis der Orientalen entgegenkam. Bei den Semiten war ja der klassische Boden für die orgiastischen Kultformen, mithin für die geschlechtlich differenzierte Götterwelt — denn was man im übrigen auch von den geschlechtlichen Zügellosigkeiten der hellenischen Götter sagen mag, die eigentlich religiöse Idee der hellenischen Gottheiten dreht sich nicht mehr um die geschlechtliche Differenz. Wie viel leichter aber mufste die christliche Vorstellungswelt mit der orientalischen verschmelzen, wenn nun das Christentum auch so einen gemilderten Dualismus vertrat: wirklich finden wir, dafs grade in Arabien man der Mutter Jesu einen orgiastischen Kult gewidmet hat, indem man sie als die Mutter der Götter pries: die Mariamiten feierten die Maria durch Kuchenoblationen wie die Königin des Himmels [119]) — sicherlich ein Beweis, dafs wir es hier mit einem bereits nationalisierten Christentum zu thun haben. Dafs es dabei an Widersachern nicht gefehlt haben kann, brauchte kaum berichtet zu werden, aber ob die sich zu einer antidikomariamitischen Partei zusammengeschlossen haben, wird doch durch den alten Epiphanius selbst sehr zweifelhaft.

Aber wie tief ist nun dieses judenfreundliche Christentum in das arabische Volk des Nordens eingedrungen? Es fehlt in Wahrheit jede sichere Spur, um das konstatieren zu können. Eine Reihe von arabischen Stämmen begegnet wohl, die den Beinamen „christlich“ führen [120]) — auch Spuren von judaistischen Anschauungen grade bei den Christen in Medina fehlen

nicht[121]). Und denken läſst es sich überdies ja auch sehr wohl, daſs in den vielen Orten Nordarabiens, wo sich die Juden fanden, auch das Christentum sich eingenistet hat.

Aber Bestimmteres lieſse sich darüber kaum sagen. Die kompakte Masse der Araber im Norden, ganz abgesehen von den Beduinen, ist gewiſs dem Christentum immer fremd geblieben. Die späteren Nachrichten lassen darauf schlieſsen, daſs auch im Norden das Christentum der byzantinisierenden Syrer Wurzel schlug und die ältesten Triebe überwucherte[122]). Möglich, daſs das Beispiel einzelner arabischer Stämme an der Grenze Mesopotamiens, welche unzweifelhaft sich zu dem Christentum ihrer römischen Bundesgenossen bekannten und zum Beweise dessen sich auf die Enthaltung von dem Genusse rohen Kameelfleisches berufen konnten[123]), auch auf die übrigen Stämme des Hidjaz von Einfluſs gewesen ist; sehr wahrscheinlich ist ferner, daſs die an den Rändern Palästinas von Bostra ins Werk gesetzte Katholisierung Westsyriens auch Arabia Petraea ergriffen hat[124]): aber all das können kaum mehr als sporadische Ansätze gewesen sein.

Und vor allem, diese paar Katholiker des Nordens haben den inneren Entwicklungsgang der arabischen Nation nicht bestimmt, nicht einmal so, daſs sie einen Gegensatz hervorgerufen hätten. Nicht mit ihnen, sondern mit den Christen Negrans hat schlieſslich Mohammed sich auseinanderzusetzen für gut befunden. Und wenn er Konzessionen macht, wie z. B. in Bezug auf die Qiblah, so blickt er damit nicht auf die Katholiker, sondern auf die Judenchristen.

Ihrem Ideenschatze verdankt er denn auch einen nicht unbedeutenden Teil seiner „Offenbarungen“.

§ 4.

MOHAMMED UND DAS CHRISTENTUM.

Es ist eine weit verbreitete Ansicht, daſs Mohammed besonders bei den Rabbinen in die Schule gegangen sei.[125]) Auf der anderen Seite sind im Koran Anklänge an christliche Lehren unverkennbar. Aber man weiſs, wie der Rabbinismus gegen jede Form des Christentums spröde gethan hat. Soll man denn nun annehmen, Mohammed habe in einer Art Eklektizismus sich die

besten Stücke aus den beiden sich widersprechenden Systemen ausgewählt? Man braucht diese mechanische Ansicht nur auszusprechen, um das Unangemessene derselben sofort zum Gefühl zu bringen. Die Aufgabe ist vielmehr, die einheitliche Wurzel blofszulegen, aus welcher der Islam als solcher hervorgewachsen ist.

Das ist allerdings nur ganz allmählich geschehen: denn Mohammed hat sich sehr langsam entwickelt. Er hat in seinem ganzen Wesen etwas Träumerisches, Sentimentales, das sich wohl auch auf solch grobkörnige Naturen wie Omar überträgt[126]). Man findet infolge davon kaum einen grofsen Moment im Leben Mohammeds. Dagegen nicht selten tritt er uns recht klein entgegen, z. B. in dem Treffen bei Ohod, wo er die Kontenance völlig verlor. Man kann im allgemeinen wohl sagen, er war eine passive Natur, die sich schieben liefs. Den Reichtum seiner Anschauungen und Ideen — wie sie im Korân uns vorliegen — kann man unmöglich bezweifeln: aber auch ihnen steht er leidentlich gegenüber, sie werden ihm zu „Offenbarungen".

Wie er dann durch die Intriguen und Spottreden seiner Feinde aus seinem Mekka vertrieben, seine Schritte dem fremden Jathrib, der späteren Stadt des Propheten, d. i. Medinah, zulenkt, hat er eine grofsartige Konzeption gehabt, einen tief eingreifenden Entschlufs gefafst: da zeigt er sich dem Druck der Verhältnisse gewachsen, ja überlegen — in diesem Tiefpunkt seines Schicksals, da seine Feinde höhnten und seine nahen und fernen Freunde sorgten, ist es gewesen, dafs er sich als den Propheten ergriff: da erfafst er sich nicht mehr blofs als den Reformer des arabischen Volkes, sondern als das Schlufsglied in der religiösen Entwickelung der Menschheit überhaupt, als das Siegel des Prophetentums.

Diese Zähigkeit, da Kraft und inneres Vertrauen sich verdoppelte mit der Verminderung der äufseren Chancen, ist ein Merkmal solcher melancholischer Naturen. Irre ich nicht, so liegt in der überlegenen Gelassenheit des Propheten das eigentliche Geheimnis seines beispiellosen Erfolgs. Inmitten dieser heifsblütigen Araber, bei denen die Leidenschaft des Augenblicks das Gute und Grofse wie das Geringe und Böse beherrschte und erfüllte, war eine solche feste konstante Haltung von vornherein eine Empfehlung. Er war denn auch schon vor seinem Auftreten

der Mann des allgemeinen Vertrauens. Schon als Kind machte er den Eindruck eines Wesens mit reinem Herzen [127]). Er hiefs wohl der Zuverlässige, Wahrhaftige [128]) — auch pflegte man bei ihm die Kostbarkeiten zu deponieren [129]). Mohammed hat gegenüber der Masse der haltungslosen Araber etwas von der vornehmen Sicherheit des Edelmanns an sich, die ihres endlichen Erfolges nie verfehlt.

Diese Haltung aus Berechnung erklären, dürfte genau so ungerecht sein, als die Herleitung seiner Offenbarungen aus den Anfällen seines epileptischen Leidens [130]). Aber allerdings läfst sich nicht verkennen, dafs er in Medina nicht selten seine persönliche Überlegenheit auch zu andern als religiösen Zwecken benutzt hat. Überhaupt, indem er sich als den Propheten fühlen lernt, wird er gewaltsamer, schneidiger: aber den Eindruck eines Wüterichs macht er auch dann noch nicht [131]).

Man darf das Temperament, d. i. diese persönlichen Züge — leider sind sie so wenig zahlreich aufbewahrt — nicht gering schätzen. Eine Individualität wie die Mohammeds würde bei Deutschen keinen Eindruck machen. Umgekehrt würde eine bis in die innersten Tiefen leidenschaftlich erregte Natur wie die Luthers sicher an den Arabern, bei denen auch die Bagatelle leidenschaftlich behandelt wird, spurlos vorüber gegangen sein.

Aber schliefslich kommt doch alles darauf hinaus, welche geschichtlichen praktischen Ideen sich in den Individuen verkörpern. Diese könnte man sich aber wieder nicht denken ohne ihre geschichtlichen Voraussetzungen.

Die Person Mohammeds mit ihnen zu verknüpfen, ist aber schwierig, fast unmöglich. Die Geschichte seiner Kindheit, seines reifenden Mannesalters ist ein leeres Blatt. Sein Grofsvater Abdalmutallib, sein Oheim Abu Talib, seine Mutter Aminah, sein Vater Abdallah sind für uns nur ebensoviel bedeutungslose Namen. Höchstens, dafs man den Erstgenannten, der unter den Tempelwächtern, den Koreischiten, eine leitende Stellung eingenommen haben mufs, davon ausnehmen könnte. Aber wie hat gerade sein Leben die verherrlichende Sage überwuchert! Um jeden Preis sollte das Geschlecht des Propheten als das nationalste aller koreischitischen Familien erscheinen.

Dann hören wir von Handelszügen des jungen Sohnes Ab-

dallahs — nicht einmal Mohammeds ersten Namen kennen wir: Mohammed selbst ist ein prädikativer Name[132]), noch nach seiner Verheiratung mit Chadidja hiefs er Abulkasim. Er ist in Syrien gewesen — wie oft, läfst sich nicht sagen, sicher öfter als zweimal. Auch von dem nationalen Jammer Südarabiens wird er sich mit eigenen Augen überzeugt haben und von den Bemühungen der dortigen Christen um ihre Religion. Aber sobald wir über diese allgemeinen Vorstellungen hinaustreten, geraten wir in das unsichere Gebiet der Sage. Was speziell von dem Mönch Bahirah (dem angeblichen Mentor des jungen Mohammed) in Syrien erzählt wird, der das körperliche Siegel des Prophetentums an Mohammed entdeckte[133]), ist eine grobe symbolische Form für eine wesentliche Idee Mohammeds: das Faktische daran ist, dafs er sich als den Schlufsstein aller Prophetie hingestellt hat.

Es gehört zu den kleinen Niederträchtigkeiten, durch welche das Neue von dem Alten heruntergerissen zu werden pflegt, dafs man es selbst als alt erklärt. So sagten die Koreischiten, ein Mann aus Jemama, Rahman mit Namen, sei der Lehrer Mohammeds[134]). Andere wufsten, dafs er stundenlang mit Djebr, einem christlichen Sklaven in Merva, ganz nahe bei Mekka, plaudere[135]). Natürlich mufste dann der wieder den Text zu Mohammeds Offenbarungen geliefert haben. Und mehr als einmal wird er haben hören müssen: er sei ein Ohr, d. h. leichtgläubig[136]), seine Lehre sei eine alte Verkehrtheit, schon von Früheren ausgesprochen[137]), also — das ist der stille Nebengedanke — durch die Zeit widerlegt. All das ist aber doch nur ein Beweis dafür, wie schwer die grofse Masse an geistige Originalität glaubt.

Der wirkliche Zusammenhang zwischen den Ideen des Christentums und des Islams ergibt sich nur aus der Vergleichung derselben unter einander. Denn wenn im übrigen ein geschichtlicher Zusammenhang als möglich sich darstellt, gilt das Gesetz, dafs gleiche Ideen nur eine Ursache haben können.

Etwa in seinem vierzigsten Jahre tritt Mohammed mit der Verkündigung in Mekka auf, dafs die Araber von ihrer eigentlichen Religion, der Religion Abrahams, abgefallen und zu ihr, d. h. zu dem Glauben an einen Gott, zurückkehren müfsten. Das ist die „hanifische“ Religion.[137a])

Wie das Wort auf jüdischen Ursprung weist[138]), so nicht

minder die Sache. Denn vor allem, mochte immerhin das Bewufstsein, Abraham sei der Stammvater der Araber, in den Ismaeliten fortleben, — dafs die Religion dieses Patriarchen, der „dīn Ibrahim“, Monotheismus gewesen sei, wufste vor Mohammed kein Araber mehr[139]). Wohl gab es und gibt es noch heute[140]) bei den Nomaden der Wüste eine natürliche Weise, das Göttliche zu verehren, die auch der Islam nicht hat ausmerzen können. Aber das ist klärlich nichts anderes als der Sonnendienst in seiner naivsten Form. Haben die Araber die Sonne je allah taala — das höchste Wesen — genannt? Wenn das der Fall war, dann war es jedenfalls nicht der Monotheismus, den sie bekannten. Den mit der Person Abrahams zu verflechten, hat Mohammed von den Judenchristen gelernt.

Wenn eine Nation sich von ihrer nächsten peinlichen Gegenwart lösen, sich über sie hinausheben will, — in den sgn. Krisen des Volkslebens — dann bringt sie zunächst Zwiespalt in die Geschichte: das zuletzt Gewordene wird abgelehnt auf Grund von Früherem.

Die Ebioniten hatten die Erscheinung Jesu als die eines solchen Reformers begriffen, der die nächste Gegenwart verbessern sollte. Sie verneinten deshalb ihre Gegenwart zugleich mit der nächsten Vergangenheit als eine „abgefallene“, indem sie auf Mose — also mit Beiseitesetzung der Propheten — zurückgingen und auch dessen Gesetze nur noch zum Teil gelten lassen wollten. Konnte man überhaupt da noch bei Mose inne halten? Die Juden thaten es selbst nicht. Nun wurden die Geister ihrer frühsten Helden lebendig — auch an Männer wie Henoch klammerte sich das historisch-religiöse Interesse[141]). Auf die Person Abrahams kommt ja auch Paulus in seinen Argumentationen wiederholt zurück.

Wenn man aber das Allgemeine — die sgn. Naturreligion — noch in dem Volke selbst, nicht über ihm — wie Jesus es that — fand, mufste man schliefslich bei Abraham als dem Anfänger des israelitischen Volkes stehen bleiben. Wie hätte nun nicht auch dessen Person grade bei den Syrern lebendig sein sollen, die, zum Christentum bekehrt, eben an Stätten wie Harran sich auf Schritt und Tritt an die Stätten des Patriarchen erinnern mufsten. Sie heifsen wohl auch gradezu die abrahamitischen Sabier[142]). Dabei aber war man nicht gewillt, die anderen

Patriarchen auszuschliefsen — alle von Adam bis auf Mose wurden nun die Träger des Monotheismus und seine Garanten[143]).

Abgesehen von der faktischen Berechtigung dieser These — diese Ahnenreihe des christlichen Gottesgedankens war, weil der historische Beweis, zugleich das stärkste Motiv für die Orientalen, die neue Religion anzunehmen. Dies dialektische Mittel vergleicht sich in gewisser Hinsicht der griechischen Anknüpfung des Christentums an die allgemeine Kirche. So wie bei diesen die allgemeine Idee des Christentums bewiesen wird durch den Hinweis auf den festen Zusammenhang ihrer Träger unter einander in der Breite des Raums — so war es bei jener orientalischen Anschauung die an sich damit gleichwertige Vorstellung von der Kontinuität des Offenbarungsinhalts in der Zeit und der Identität desselben in dem Unterschied der Zeiten, durch welche das Christentum eine feste Basis bekam. Beides ist dem innersten Geistesleben der beiden Völker abgelauscht: dem naturwüchsigen Araber beginnt das geistige Leben erst dadurch, dafs ihm die graue Vergangenheit Bedeutung gewinnt. Ehe die Gegenwart lebendig wird, beschäftigt sich die Phantasie der jugendlichen Völker mit den grofsen Männern der Vergangenheit, den Heroen. An die Stelle der geschichtlichen Spekulationen tritt jedoch, sobald das Volk durch grofse Ereignisse reift, die Gegenwart mit ihren Interessen, die *πολιτεία*: aus ihr entsprang das Gemeinschaftsideal der Hellenen, das die christliche Kirche an ihren Siegeswagen zu fesseln verstand.

Dieser besondere Accent, den der Westen auf das Gemeinschaftsideal, der Osten auf die konkrete Figur des Ibrahim legt, unterscheidet beide Ideen von den ebionitischen Ausgangspunkten. Die Erinnerung an die Vergangenheit, wie das Interesse für die Gegenwart sind bei den Ebioniten fast noch unbewufst vorhanden: die Griechen und die Araber verhalten sich zu ihnen wie der Rhetor zum Erzähler.

Keine Frage, indem Mohammed diesen Hebel des „dīn Ibrahim“ an dem Götterglauben seines Volkes ansetzte, war er weit davon entfernt, sich als den letzten Propheten zu wissen: beide Ideen schliefsen sich im Grunde aus. Denn das religiöse Ideal verkörpert sich in dem ersten Fall in einer vergangenen Erscheinung, in dem letzteren in ihm selbst.

Er war genährt mit den Traditionen des Judenchristentums, wie sie ihm durch die Sabier zugekommen waren. In der ersten Zeit warf man ihm in Mekka gradezu vor, er sabisiere, wolle ganz Mekka versabisieren [144]). Er hat später den syrischen Sabiern das Zeugnis ausgestellt, sie seien rechtgläubig, gehörten zu den Schriftbesitzern, die an Gott und den jüngsten Tag glauben und thun, was recht ist [145]). Aber berufen hat er sich auf sie doch nicht. Das würde der Stolz seines Volkes kaum vertragen haben [146]). Gelernt hat er aber ganz wesentliche Punkte von ihnen. Ihre Forderungen des häufigen Betens [147]), des Fastens [148]), der levitischen Reinigungen [149]) sind auch die seinen: gleich zu Anfang tritt er mit ihnen auf; sie stehen neben seiner Lehre von dem einen Gott. Er war denn auch ein Hanif wie so manche andere in Mekka und in Medina. An letzterem Orte finden wir einen Mönch, der ebenfalls die reine Lehre Abrahams vertritt: der Pakt mit den arabischen Gewohnheiten schien ihm bereits eine fremdartige Zuthat Mohammeds [150]).

Er war zu Anfang selbst weit davon entfernt. Er pflegte wohl — denn die Ebioniten des Südens hatten das alte ebionitische Asketenideal nicht wie die nördlichen Elchasaiten abgestofsen — sich zeitweilig zu Büfsungen und Gebetsübungen auf den Berg Hira bei Mekka zurückzuziehen [151]). Bei einer von diesen Retraiten ist es gewesen, dafs er jene Erscheinung hatte, die ihn allmählich in seine Führerrolle hineingedrängt hat. [152]) Da ist ihm — wir lassen das Metaphysische daran beiseite — das Bewufstsein aufgegangen, er sei eine von jenen öffentlichen Naturen, die Gott sich zur Verkündigung seiner Wahrheiten bereite, ein „Warner", wie es deren auch andere neben ihm gab und geben konnte. [153]) Er weifs gar nicht, was er von dieser „Offenbarung" halten solle: er kommt sich vor wie einer der arabischen Kahin, d. i. Zauberer, die im ekstasischen Zustande ihre Offenbarungen von sich geben [154]), — die hafste er aber mit einem Hasse, der nur verständlich ist, wenn man annimmt, er sei in seiner Kindheit schon dem Einflufs dieser Orakelmänner entzogen worden.

Da sind es seine Frau Chadidja und Waraka, ihr Vetter, die den Mohammed von seiner Angst befreien. Waraka war in den Schriften der Christen wohl bewandert: der offenbart ihm, was Mohammed wohl selbst wissen mochte, dafs auch nach der christ-

lichen Lehre ein Prophet in Aussicht stehe. Der Namus, d. i. Nomos, d. i.[155]) Christus, sei ihm erschienen[156]) — nach ebionitischer Meinung geht ja durch alle prophetischen Naturen von Adam bis auf Mose, und von dem bis auf Christus, ein prophetisches Pneuma: das sei an keine bestimmte Person gebunden.

Man kann sich denken, wie das befreiend auf ihn wirken mufste. Er fand nun den Mut zu öffentlichem Auftreten. Mit Energie tritt er gegen die unsinnige Götzenverehrung der Araber auf, verkündet er seine Lehre von dem einen Gott — aber an eine universale Stellung denkt er nicht: vielmehr fühlt er sich berufen, der Prophet der Araber des Nordens zu sein. „Meine Mutter hat", so erzählte er später, „als sie schwanger wurde, ein Licht gesehen, das von ihr ausging und die Schlösser Syriens beleuchtete." Man sieht, er fühlte sich durchaus als Prophet des Hidjaz. Den Christen in Negran liefs er ihre Mission dem Süden gegenüber, er selbst behielt sich den Norden vor. Nur in dem engsten Kreise liefs man aber diesen Anspruch gelten: im Verborgenen haben seine Anhänger anfangs für ihn wirken müssen. Als er dann in dem benachbarten Taif nach dem Tode seines Oheims Abu Talib von den Thakifiten schnöde zurückgewiesen wird, kommen zum erstenmal gläubige Männer[157]) aus Nisibis mit ihm in Berührung: ihrer sieben, hören sie ihn in der Verzweifelung beten und werden bekehrt. Ist das für ihn Veranlassung gewesen, seinen Blick noch über Arabien hinaus, auf die Syrer zu richten? Anknüpfungen für einen weitergehenden Anspruch, der Prophet zu sein, fand er sicher bei diesen Nordsyrern, deren Christentum durch manichäischen Einflufs viel gelitten hatte, die überdies in aller Ruhe bereits die christlichen Ideen mit den alten heidnischen Gewohnheiten zu verweben angefangen hatten[158]). Und an Anerkennung aus diesen Kreisen scheint es ihm auch schon in Mekka nicht gefehlt zu haben[159]).

Wie dem auch sein mag, jedenfalls hat er sich in der ersten Zeit ganz an die Ausdrucksweisen und die Traditionen des Christentums angeschlossen, so dafs er, als seine Anhänger in Mekka auf Schwierigkeiten stofsen, beschliefst, sie bei dem Negus in Abessinien unterzubringen[160]). 83 Mann (angeblich) stark sind sie nach Afrika übergesetzt: er war also doch der Meinung, dafs er und der Negus gemeinsame Interessen hätten. Hat er etwa

wie die Christen in Negran an den weltlichen Arm des abessinischen Kaisers appelliert? Schwerlich lag dieser Gedanke ihm ganz fern: er dachte nichts weniger als patriotisch. Die Koreischiten, die wegen ihrer Geldinteressen an dem alten Götzendienste festhielten, verachtete er, wie ihren ganzen Kult. Und so etwas von Mohammed befürchtet zu haben, scheinen diese auch. Denn sie halten es für notwendig, den Auswanderern eine Gesandtschaft nachzuschicken, die sie angeblich von dem Negus zurückfordern sollte — eine sonderbare diplomatische Sendung fürwahr! Thatsache ist, Mohammed stellte sich bis zur Flucht durchaus auf christlichen Boden. Das Volk kannte denn auch später noch keinen anderen Gegensatz als den von Christentum und Heidentum. Noch als Mohammed schon in Mekka eingezogen war, stellt der Sulamite in Nachlah seinem Götzen Ozzah die Wahl:

„Wenn du den Chalid (den Abgesandten Mohammeds) nicht tötest, so weiche schuldbeladen, oder werde Christ“ [161]).

Aber was wollte das damals bedeuten? Das Christentum der Byzantiner, der Juden, Syrer, Perser — welches war die Religion, die Mohammed suchte, verkündigte? Die jüdisch-syrische Form war die einzige, welche für eine religiöse Natur wie die Mohammeds noch Raum liefs. Aber indem er seine Verkündigung an den sagenumwobenen Stammvater der Araber anknüpfte, war schon der erste Schritt zu einer Nationalisierung des Christentums geschehen. Irre ich nicht, so lag in diesem Widerspruch der Stachel, der Mohammed wie alle orientalischen Christentümer notwendig weiter treiben mufste. Die Frage wird erlaubt sein, ob überhaupt eine von den damals bestehenden Formen des Christentums imstande gewesen wäre, die Araber für sich zu gewinnen. Denn in dem Augenblick, wo die geschichtliche Person Jesu aus dem religiösen Mittelpunkt gerückt wurde, war die sittliche Hauptader des Christentums durchschnitten. Da blieb denn nur das spezifisch religiöse Moment, der Glaube an die Einheit Gottes. Und das langte für sich allein nicht hin, ein ganzes Volkstum zu bekehren. Der besondere Nachdruck, der in der praktischen Forderung der Hingebung an Gott, des „Islams“ liegt, ist in dieser Zeit Mohammed noch fremd.[162])

Welche Zumutung an die Araber, dieser einen sabischen

Gottesidee wegen ihren ganzen alten Gottesdienst zu opfern. Es war das eine Forderung, als wenn man hätte die katholischen Romanen veranlassen wollen, mit eins Socinianer zu werden.

Zudem hatte Mohammed den eigentlich negativen Pol der christlichen Religiosität, das Gefühl der Schuld gegen Gott, in dieser ersten Zeit für diese Araber immer noch viel zu sehr in den Vordergrund gestellt; grade der aber läfst sich am wenigsten „machen". Die Nationen brauchen, um zu diesem Stadium zu gelangen, so gut wie die Individuen etwas „Erfahrung". „Der Prophet", so will eine nicht unglaubwürdige Notiz über diese seine erste Religiosität[163]) wissen, „lag dem Gebet ob, bis ihm die Füfse anschwollen. Man sagte daher zu ihm: „warum plagst du dich so sehr, obschon Gott dir die früheren Sünden wie auch die späteren vergeben hat?" Er antwortete: „wie soll ich nicht — wie David — ein dankbarer Diener sein?" Späterhin tritt das Sündenbekenntnis des Moslims in frappanter Weise zurück: selbst bei den Schwärmern des Islams ist dieser negative Teil der Religiosität fast verkrüppelt. Man wird daraus wohl auf eine ursprüngliche Indisposition des Arabers dafür schliefsen dürfen.

Mohammed liefs sich dadurch nicht beirren. Obwohl grade in der ersten Zeit die Offenbarungen in beunruhigender Weise lange auf sich warten liefsen, ging er doch gefördert von dem Zuspruch seiner Chadidja und einiger weniger Getreuen seinen Weg. Die Sprache, die man in diesem Zirkel führte, darf man sich nicht allzu milde denken. Der Hafs gegen die Götzen mufste ja um so unerbittlicher werden, als er sie als lebendige Geister sich vorstellte: in der That ist die Degradierung der arabischen Götter zu Ginn, d. i. zu Genien, das unterscheidende Merkmal seiner ersten Periode. Aber der Gedanke, dafs sie überhaupt nicht existierten, ist Mohammed, der in der Aufregung nach der Schlacht bei Bedr sogar den Unterschied zwischen Toten und Lebenden vergafs[164]), kaum je zu Sinn gekommen. Woher er diese Idee von den Ginn genommen, könnte man nicht sagen: das Material zu dieser Vorstellung flottierte in dem ganzen Orient, der überall hinter den Dingen Geister witterte. Das Dasein solcher Mächte leugnen ist aber immer erst ein letzter Schritt in der religiösen Entwicklung: der erste ist ihre Depotenzierung.

So unwahrscheinlich es klingt — dennoch hat Mohammed

noch in Mekka sich mit diesen Götzendienern abzufinden gesucht. Abu Djahl, sein schlimmer Feind, rief ihm einst zu: „Höre auf die Götter zu lästern, oder wir lästern den Gott, den du anbetest.“ Da beschlofs Mohammed, die Götter nicht mehr zu lästern, und forderte seine Genossen nur auf, an Allah zu glauben.[165]) Ja noch mehr: Mohammed hat sich einmal dazu verstiegen, dafs er den Seinen die Bitte um die Fürsprache der Ginn empfahl.[166]) Das ist allerdings bald zurückgenommen, aber man sieht daraus doch deutlich: die beiden Parteien haben sich von Haus aus nicht so über die Mafsen feindlich gegenüber gestanden[167]), als es nach einigen Berichten scheinen möchte. Die Koreischiten haben naturgemäfs Mohammed und seinen Anhang geduldet, solange er ungefährlich war. Wie er aber dann immer lauter sich an die Öffentlichkeit wagt, sein Anhang wächst, so dafs die alte Sippenverfassung aus den Fugen zu gehen droht, da haben sie auch vor dem Äufsersten nicht zurückgebebt: Mohammed ist nur durch die Flucht einem sicheren Tode entgangen.

Nicht ohne Grund datieren die Moslime von dieser Flucht ihre Zeitrechnung: sie ist in der That auch der Wendepunkt im Leben Mohammeds. Denn nun ist er nicht mehr blofs ein einzelner Prophet, sondern der Schlufsstein aller Gottesoffenbarung, das Siegel der Propheten, er ist der Dritte nach Moses und Jesus[168]). Ein Hanif will er auch jetzt noch sein: er verkündigt den Gott Abrahams des Hanifen[169]), aber seine Stellung zu dem Christentum ist eine andere geworden. Auch in dessen Offenbarung unterscheidet er einen alten, echten Kern und eine falsche, hinzugekommene Schale[169a]). Man kann sich denken, mit welchem Wohlbehagen er in Medina den Perser Salman erzählen hörte, wie er auf seinen vielen Wanderungen in Syrien, Mesopotamien und Armenien überall den „letzten“ wahren Christen getroffen habe, bis er endlich in dem Propheten die wahre Religion entdeckte[170]). Er sorgte dafür, dafs diese (natürlich zugestutzte) Geschichte unter die Menge kam. Hatte er früher seine Sendung an das Recht der Kinder des Heiligtums angeknüpft[170a]), so stellt er jetzt in etwas gespreitzter Weise den Islam als die höhere Einheit vom Judentum und Christentum dar, die Differenzen zwischen beiden eliminieren sich gegenseitig. „Wir kennen keinen

Unterschied zwischen Mose und Christus", sagt er[171]). Vor allem sucht er nun die Juden in Medina zu gewinnen: zuerst durch Milde und Überredung, dann durch Gewalt: als sie auch der nicht nachgaben, hat er sie aus Medina vertrieben.

Nun wird er zusehends bitterer gegen sie: er höhnt sie wegen ihrer unverwüstlichen Lebenslust[172]), unablässig rückt er ihnen ihre Prophetenmorde, ihre Feindschaft gegen den Islam vor[173]). Auch gegen die Christen tritt er jetzt auf, er zieht das christologische Dogma derselben unaufhörlich durch: Gott hat keine Frau und keine Kinder. Er lobt sie freilich immer noch, dafs sie sich den Moslimen freundlich erweisen — wegen ihrer Priester und Mönche[174]) —, aber im ganzen hat man den Eindruck, die Wege der beiden Religionen gehen auseinander.

Er stellt sich auf eigene Füsse. Hatte er früher[175]) mit den Ebioniten sich nach der heiligen Tempelstätte Jerusalems gewendet, so richtet er bei dem Beten jetzt sein Haupt nach Mekka[176]). Er überwindet die Antipathie gegen den Götzendienst, blofs um Arabien als Ganzes für seine Lehre zu gewinnen. Er ermässigt die asketischen Tendenzen des Christentums dem Arabervolk zu Liebe auf das geringste Mafs: Fasten tritt an die Stelle der Enthaltsamkeit[177]). Die Waschungen können, wenn kein Wasser vorhanden, durch Reibungen mit Wüstensand ersetzt werden. Auch sonst spielt er weit mehr den Araber aus denn zuvor. Zugleich umfassen seine Blicke nicht blofs Arabien, sondern auch Byzanz und Persien — er sieht sich im Geist als Eroberer in beiden Reichen, seinen Allah als den Herrn des Orients und Occidents[178]). Vor allem aber, ihn kümmern nicht mehr die eigentlich christlichen Ideen: er ist sich bewufst, dafs seine Anschauung nicht mehr blofs auf einer Stufe mit der christlichen steht, sondern über sie hinausgeht — aber wie das denn so geht, auch dies sucht er noch in die Worte des neuen Testaments zu kleiden. Im Johannesevangelium hatte Christus von einem kommenden Parakleten gesprochen. Die Montanisten hatten bereits diese Idee mit dem ebionitischen wahren Propheten in Verbindung gebracht: Montanus sah in sich den „Tröster", durch welchen Gott seiner Kirche in der Endzeit inne wohne. Mani hat dann diese Vorstellung aufgegriffen und, sich als den Para-

kleten bezeichnend, die Auktorität desselben zur Begründung eines national-persischen Christentums verwendet.

Seither blieb diese Idee im Orient immer flüssig. Sie war eine Weiterführung von ebionitischen Gedankenreihen, die durch eine johanneische Entlehnung einen gewissen Abschlufs erhielt. Wie Mohammed mit seinem arabischen Christentum Ernst machte, besiegelte er sein Werk dadurch, dafs er sich mit jenen ebionitisch-johanneischen Ideen durchdrang, die ihm durch den Manichäismus nahe genug getreten waren. In Medina erst wird der prophetische Sabier Abulkasim der Mohammed, der Paraklet[179]).

Damit wird er ein veritabler Religionsstifter: seine Rede, ehedem frei aus dem Herzen quellend, wird nun ermüdend prosaisch. Da die Juden und Christen mit einem Buche in der Hand vors Volk traten, und diese Bibel als das Palladium aller Religion und Bildung galt, so mufste er nun auch in Buchform reden: er offenbarte seine Suren, den „Koran". Seine lebendige Beziehung zu der sabischen Tradition von Abraham erstarrte ihm nun zu dem Besitz der „Buchrollen Abrahams"[180]). Das ganze unlebendige Verhältnis zu dem toten Buchstaben drückt sich in diesem Anspruch aus. Es liegt etwas Abergläubisches in diesem Mann, das er von seinen Stammesgenossen ererbt hatte und auf sie auch wieder übertragen hat.

Welche Gedanken mögen durch Mohammeds Geist gezogen sein, ehe er diese Welt von Anschauungen in sich ausgebaut hat! Der Islam ist nach einer Seite hin eine Variation der ältesten und einfachsten christlichen Tendenzen. Nach einer anderen Seite hin betrachtet stellt er sich dar als veranlafst durch die Unfähigkeit des südarabischen Christentums das Volk zu christianisieren, durch die Zerrissenheit des Volks, das in den Riesenkampf der beiden Weltmächte, des Perser- und Römerreiches, hineingezogen war. Er ist wie eine Reaktion gegen das planlose Treiben in den einheimischen politischen Korporationen, wie ein Versuch in dem Innern des Volks ein Heiligtum zu gründen, wo es ganz sein eigen sein könnte. Erst als das so über das nächste Erwarten bei einem Teil gelang, und Mohammed den religiösen Widerstand brach, kamen auch die politischen Einheitsbestrebungen wieder ans Tageslicht. Und nicht am wenigsten kann man diese Religion als einen Kompromifsversuch zwischen

christlich-religiösen Grundsätzen und arabischen Sitten, denen man ihre religiös bedenklichen Prinzipien ausgebrochen hatte, betrachten. Ihre unmittelbarsten Antriebe liegen in dem kühnen Unterfangen eines Einzelnen, ein halbgeahntes Ziel, das auf normalem Wege ihm zu erreichen verwehrt wurde, mit einem Rest von christlichen Anschauungen durch Gewalt zu erreichen.

Aber letzlich ist diese Religion wohl nichts von alledem ganz, ist sie vielmehr eine elementare Energie, die dem leidenschaftlichen Herzen Mohammeds entsprungen, sich auf viele Millionen Menschen fortgepflanzt hat: ist sie ein Bestreben, des Göttlichen selbst inne zu werden auf dem Wege völliger rückhaltloser Ergebung in den Willen des höchsten Wesens: ist sie eine Resignation in Bezug auf Gott, welche den semitischen Völkern zu einer Kraftentwicklung ohne gleichen verholfen hat.

Wenn man die Geschichte der Religionen vergleichend betrachtet, darf man sich nicht auf den Boden eines bestimmten Thatsachenkreises stellen — sondern es kann sich nur um die Bestimmung desjenigen Masses von Ideen und praktischen Tendenzen handeln, die sich in einer Religion aussprechen. Keine Frage, das Vollmafs der christlichen Religion erreicht diese islamische weit nicht, weder in philosophischer noch in praktischer Rücksicht. Aber immerhin, grofse Wirkungen haben grofse Ursachen: in dem Pathos, mit dem der Einzelne als solcher von dem Göttlichen erfafst wird, liegt ein Hebel vor, der in dieser Energie, gerade weil sie so allgemein war, dem katholischen Christentum nicht blofs hin und wieder gefehlt hat. Erst in der Innerlichkeit, die die Reformation dem Glaubensgebiet wieder erobert hat, bietet sich ein Vergleichungsobjekt für diese Grundtendenz des Islams dar.

Aber freilich ist es das ewig Verhängnisvolle des Islams gewesen, dafs diese religiösen Kräfte nicht in sittliche Hebel einfassen.

Ein Blick auf das System des Korans wird das bestätigen.

§ 5.

DER KORAN UND DAS CHRISTENTUM[180a]).

Es ist auffallend, wie viel religiös Formelhaftes, also Unverstandenes, sich im Koran findet. Wenn Mohammed Abraham

und Henoch Hanife oder Zadiks nennt, wenn er Waschungen und Gebete in einen unvermittelten Bezug zu der Erwerbung der Heiligkeit und Seligkeit setzt, so sind das Anomalieen: denn derlei religiöse Mechanik pflegt sich dann erst an eine neue Religion rostartig anzusetzen, wenn sie bereits eine Weile mit der „Welt" sich berührt hat. Bei Mohammed war das nicht der Fall: solche Reste finden sich in seinen frühesten Offenbarungen, in einem unaufhörlich quellenden Strome religiöser Beredsamkeit.

Noch mehr: gerade in Kardinalpunkten des Islams, wie z. B. in der Lehre von Gott ist der Koran weit davon entfernt, eine einheitliche Anschauung zu besitzen. Ohne Frage hat Mohammed Bestandteile in seiner Theologie verwendet, deren Zweck und Herkunft ihm nicht mehr ganz deutlich gewesen sein können.

Wird man ihm deshalb die religiöse Originalität absprechen können? Ich denke nicht. Es fehlte ihm ja die scharfe Dialektik mit einem ebenbürtigen Gegner. Denn dazu wird man seine arabischen Landsleute unmöglich rechnen dürfen. Was man sonst wohl unter den Erklärungsursachen des Islams in den Vordergrund gestellt hat, die Antithese gegen gewisse Verbildungen des gräcoromanischen Christentums, tritt in Wahrheit bei ihm erst zuletzt in Medina auf, als durch Schleifen höchstens noch ein paar Facetten an dem System angebracht werden konnten.

Es bestätigt sich dies, wie gesagt, vor allem an seiner Gotteslehre. Er hat in der ersten Zeit kaum daran gedacht, die Einheit Gottes als Trumpf gegen die Katholiker zu verwenden. Grade die morgenländischen Katholiker gaben in diesem Punkte den Hanifen aller Arten nichts nach. Vielmehr stellt er die Einheit Gottes durchaus der Göttervielheit der Araber entgegen. Er verwendet daher alttestamentliche Bilder, indem er den koreischitischen Götzendienst bekämpft, wirft den Mekkanern vor, sie beten die Engel, die Töchter Gottes, an [181]).

Auch inhaltlich ist seine Lehre durch den Gegensatz zu den arabischen Stammesgöttern bestimmt: er legt vor allem den Ton auf die Macht Gottes, die sich in der Schöpfung zeigt. Gott ist nach ihm wie ein Licht in der Mauerblende, und um dasselbe ist ein (Spiegel-) Glas: das Glas leuchtet wie ein leuchtender Stern [182]). So mannigfaltig werfen die Kreaturen die Herrlichkeitsstrahlen Gottes zurück. Mohammed ist unvergleichlich, wenn

er diese Erhabenheit Gottes über die Welt schildert; die Erde ist am Tage der Auferstehung für Gott nur eine Handvoll, seine Rechte rollt die Himmel zusammen [183]). Und unerschöpflich ist er in seinen Beweisen für Gottes Dasein: in dem Abwechseln der Nacht mit dem Tage, überhaupt in dem, was Gott im Himmel und auf Erden geschaffen hat, sieht er Zeichen für die, welche Gott fürchten [184]). Man kennt die wunderbar schöne Schilderung der Umwandlung Abrahams zum Glauben an den einen Gott: er will die Sterne zu seinen Göttern machen, dann den Mond und endlich die Sonne, aber sie alle gehen unter und Abraham liebt die Untergehenden nicht — da wendet er sein Angesicht zu dem, der Himmel und Erde geschaffen hat [185]).

Gewifs, diese Empfindungen sind bei ihm wahr und echt und grofs. Die Mekkaner begriffen sie gar nicht: bei ihnen lag die Neuerung Mohammeds immer noch blofs in der Zahl — ein Gott an Stelle der vielen — nicht in der Idee von Gott [186]). Aber es fragt sich: ist jener Einheitsgedanke stark genug, um als moralisches Motiv verwendet zu werden? Setzt sich der Wille bereits in Bewegung, sobald er unter den Druck der Idee eines schlechthin allmächtigen Gottes kommt? Man wird das wohl verneinen müssen: jedenfalls ist die Moralität, die unter dem Einflufs des alles bedingenden Naturgrundes — nenne man das nun Schicksal (mit Rücksicht auf die Handlungen der Menschen) oder Weltseele (mit Beziehung auf die Naturdinge) — zustande kommt, eine durchweg negative! Das beweifst die Stoa, der Buddhismus und grade der Islam mit seiner späteren, fatalistischen Spitze.

Denn daran ist nicht zu denken, dafs Mohammed von vorn herein Gott mit der Summe des Gewordenen oder Geschehenen gleichgesetzt hätte. Gott ist ihm vielmehr ein lebendiges Agens, und die „Ergebung in ihn“ ist weit nicht dasselbe mit dem Sichfügen in das Unvermeidliche, sondern die lebendige Hingabe an Gott. Wenn aber das, dann mufs auch in dem Wesen dieses Gottes noch ein anderes Moment mitgesetzt sein aufser dem der Allmacht: das ist das der Barmherzigkeit. Gott ist ihm nicht blofs el rab, sondern auch el rahmân, der Gnädige.

Gott heifst bei ihm schlechtweg so: „der Barmherzige“. Allerdings werden die Suren, in welchen diese Bezeichnung „el rah-

mân" vorkommt, von kompetenten Beurteilern einer zweiten, vormedinischen Surenreihe zugeschrieben. Allein so gewifs diese Forschungen die bezeichnenden Merkmale aller vor- und nachmedinischen Suren in den Unterschieden des trockenen, lehrhaften, gesetzgeberischen und des lebendig von dem grofsen Gegenstand hingenommenen, oft hochpoetischen Tons der Sprache aufgefunden haben, so sicher ist auf der anderen Seite, dafs in der Zeitbestimmung der mekkanischen Suren selbst eine ähnliche Sicherheit nicht erreicht worden ist.

Was macht man sich doch auch für eine inconcinne Vorstellung von dem Propheten, wenn man glaubt, er habe zuerst mit der Verkündigung des allmächtigen Gottes begonnen, dann habe in irgend einer Periode, höchstens veranlafst durch die Auswanderung nach Abessinien, der christliche Einflufs sich geltend gemacht, und nachdem der Negus sich versagt habe, oder aus sonst einem zufälligen Grunde habe der christliche Einflufs, das el-rahmân-sagen, wieder nachgelassen. Ich fürchte, dahinter lauert die ältere Meinung von Mohammed als einem abgefeimten Heuchler — eine Ansicht, die wir prinzipiell, sei es auch nur um sie zu widerlegen, nicht zum Worte kommen lassen wollen.

Nein, Gott ist ihm wesentlich der Allmächtige und der Barmherzige, so wie er ihm aus den Verkündigungen der Christen entgegengetreten war. Musailima in Taif wurde el rahmân genannt, weil er diesen Gottesnamen so oft im Munde führte[187]). Auch Mohammed war diese ethische Seite an dem Wesen Gottes von Anfang an eine Hauptsache. Das zeigt sich in einer der frühesten Suren des Korans, der dreiundfünfzigsten, auch wenn hier das entsprechende Wort dafür fehlt. Aber es heifst hier doch, „rechtfertigt Euch nicht selbst, denn Gott kennt Euch"; er weist sie darauf hin, dafs Gott die Sünden vergebe, aber freilich die kleinen Sünden nur, nicht die grofsen, wie Menschenmord, Hurerei und Diebstahl[188]). Dieser Standpunkt ist auch fernerhin von Mohammed nicht verlassen. Höchstens, dafs er zu Zeiten ihm lebhafteren Ausdruck verliehen hat als sonst wohl.

Irre ich nicht, so stehen wir hier an einem jener Punkte, von wo aus man in das innere Getriebe des unmittelbarsten religiösen Empfindens hineinschauen kann. Sündenvergebung, Recht-

fertigung, Erlösung, Versöhnung sind alles nur die mannigfaltigen Ausdrücke der einen Grundthatsache, mit der das Christentum der Kirche steht und fällt, der inneren Selbstverleugnung. Der Unterschied von der alttestamentlichen Praxis und Lehre liegt auf der Hand. Dort hatte es für die Sünden die mit erhobener Hand, d. h. mit Bewufstsein und Absicht begangen waren, überhaupt keine Vergebung gegeben: die Opfer und übrigen Bräuche galten nur für die unwissentlich begangenen Sünden.

Ein Analogon zu dieser früheren Anschauung war es gewesen, wenn die jüdischen Christen die Sündenvergebung Gottes und seiner d. h. ihrer Gemeinde auf die kleineren Sünden bezogen. Dagegen die eigentlich groben Sünden gegen den Dekalog schlossen unbedingt von der Gemeinschaft der Christen aus: Man weifs, wie lange Kämpfe es der gräcoromanischen Kirche gekostet hat, diese anfangs von ihr selbst, dann aber nur von einer Partei, den Katharern, vertretene Meinung innerlich zu überwinden, d. h. als Haeresie auszuscheiden.

Das Unangemessene derselben liegt darin, dafs die sittliche Individualität und Totalität damit nicht getroffen wird, sondern das Sittliche mechanisch in äufseren Handlungen, die man willkürlich in Todsünden und läfsliche Sünden halbiert, gefunden wird. Von einer eigentlichen Entäufserung des Ich kann dann nicht mehr die Rede sein: die Idee der „Bekehrung“ tritt zurück.

Das ist nun auch der Fall bei Mohammed. Er acceptiert die judenchristliche These, infolge davon bezieht sich die vergebende Thätigkeit Gottes des Barmherzigen auch nur auf das Vollmachen des Unvollkommenen, auf die Kompensation von halbvollkommenen Leistungen, auf die leichteren, vergebbaren Sünden. Grobe Sünden werden als möglich gar nicht anerkannt, wenn ein Moslim sie begeht, so verwirkt er damit seine Existenzberechtigung unter den Moslimen. Auch Omar meint, Gott nimmt von dem, der vom Islam abfällt, keinen Ersatz[189]).

Wird dieses Prinzip bei einer gröfseren Gemeinschaft durchgeführt, dann mufs sofort zu Tage treten, dafs hier eine durchaus flache Ansicht von dem Wesen der Sittlichkeit die Voraussetzung bildet. Nur im äufsersten Notfall wird man sich zu einem sittlichen Todesurteil verstehen, es wird also alles, so viel möglich, als läfslich betrachtet.

Darin zeigt sich denn aber, dafs zwischen der Vorstellung des Allmächtigen und der des Barmherzigen bei Mohammed das Bindeglied fehlte: die Idee des heiligen Gottes. Sie allein hätte den weiteren Verlauf der christlichen Gottesidee im Islam vor den abschüssigen Bahnen bewahren können, auf die sie Mohammed selbst noch geleitet hat. Sie allein hätte auch die tiefere ethische Beurteilung dem Moslim nahe gelegt, welche bei jeder Vergleichung zwischen dem sittlichen Lebensideal, Gott, und dem momentanen sittlichen Zustand des Menschen sofort das unbedingteste Defizit konstatiert.

Das Fehlen dieses Kardinalbegriffs erklärt allein die Thatsache, dafs der Islam schliefslich nicht dauernd regenerierend auf die Völker gewirkt hat. Der sittliche Hauptnerv ist nicht getroffen, so sucht denn das religiöse und das sittliche Interesse auf die verschiedenste Weise seine Befriedigung. Jenes, indem es in die bunte Fabelwelt der Phantasie eindringt, dieses, indem es sich an das sittliche Herkommen der Nationen, die den Islam aufnehmen, anschliefst.

Auch in Medina hat Mohammed noch dann und wann grofse schwungvolle Ansichten über Gottes Art und Wesen gehabt, aber produktiv, wie er es in Mekka gewesen war, ist er dann nicht mehr. Die Organisation seiner wachsenden Schar, die politischen Angelegenheiten derselben gaben seinem Denken eine praktischere, ordinärere Richtung. In demselben Mafse, als die sich breit macht, tritt auch die Idee des Barmherzigen in den Hintergrund, verfällt seine Phantasie, die ehedem die bereitwillige Form seiner grofsen Konceptionen war, auf halsbrecherische Kunststücke, auf unwürdige Phantastereien wie seinen nächtlichen Ritt auf dem Borak nach Jerusalem, seine nächtigen Expeditionen nach Irak und dgl. Da sie so ohne den rechten sittlichen Ernst war, begreift sich auch wohl, dafs die tief bedeutsame Ergebung an Allah ihm zu der dumpfen Hinnahme des von ihm gesendeten Geschicks geworden ist. Da wird die durch positive Zwecke ehedem gezügelte Allmacht zur rücksichtslosen Allwillkür, für welche die Menschen blofse Puppen sind.[190])

An solchen Extravaganzen des theologischen Verstands wird man recht inne, wie wertvoll es für die katholische Kirche war, dafs die griechische Besonnenheit ihre Spekulationen leitete und

überall an den Klippen der Extreme bis zum Monotheletismus hin vorübergelenkt hat.

Das Eigentümliche der griechischen Gotteslehre war gewesen, dafs sie niemals hatte im Prinzip — obgleich das in Wirklichkeit oft genug geschah — die geschichtliche Seite des Lebens Jesu aufgeben wollen. Eben das Geschichtliche an der Person Jesu ist Mohammed völlig gleichgültig.[191]) Man kann nicht sagen, er kannte es nicht. Es begegnen doch Anspielungen auf die evangelische Geschichte, mag er sie nun aus Erzählungen, aus Vorlesungen oder unmittelbar aus den evangelischen Schriften kennen gelernt haben. Freilich vorwiegend sind in diesen Reminiszenzen die Anklänge an die ebionitischen Kreisen entstammten Erzählungen aus der Kindheit Jesu. Man weifs, dafs grade das *evangelium infantiae* im arabischen Idiom sich einer weiten Verbreitung erfreut hat: von den kanonischen Evangelien hat sich, so wenig sie gefehlt haben können, doch noch keine Übersetzung auftreiben lassen. Aber auch wenn Mohammed das tiefsinnige Wort des Johannes von Jesu als dem Wort Gottes in den Mund nimmt[192]), kann er es nicht, ohne den spekulativen oder geschichtlichen Kern desselben eigentümlich zu vergröbern: da ist ihm das Wort ein sinnlich gehörtes, das in das Ohr der Jungfrau eingeht und auf diese Weise die körperliche Ursache der Empfängnis Mariä wird.[193])

Auf das engste sucht er sonst den „Isa" an den Mose anzuknüpfen, wie die Ebioniten, die ja auch in Jesus nur den wiedergekehrten Mose erblickten. Diese geistige Identität stand ihm so fest, dafs er beide auch in direktes verwandtschaftliches Verhältnis zu einander brachte: er erweckt bisweilen den Schein, als habe er Jesum zu einem Neffen des Mose gemacht — oder ist das ein blofses Mifsverständnis seiner Worte seitens seiner Sekretäre?[194])

Eben in dieser Zurückführung des Geschlechtes Jesu auf Levi mochte er bei den Judenchristen Vorgänger haben[195]) — das Wichtige daran ist auch hier die Idee, welche solchen Stammbaum hervorgerufen hat: wenn Jesus ein Prophet war wie Mose, dann war er eben nur ein Individuum wie alle Propheten, ein Einzelner, auf den wieder ein Anderer folgte. Dagegen als Nachfolger und Sohn Davids, wie die Katholiker ihn fafsten, war

er der König, der die ganze Gottesoffenbarung zu einem endlichen Ruhepunkt gebracht hat.

Die Abendländer haben mit sicherem Takt diese definitive Natur der christlichen Religion erkannt und sie festzumachen gesucht. Das religiöse Bewufstsein ist solange ein gequältes, unruhiges, solange nicht dieser Mittelpunkt für dasselbe festgelegt ist. Die Geschichte des Islams wie des Buddhismus bis auf den heutigen Tag beweist, wie der moralische Fortschritt der Menschen unauflöslich geknüpft ist an die Bedingung dieser Befriedigung des religiösen Interesses: sie ist die erste Bedingung jeder Konstanz in der Kulturentwicklung der Menschheit.

Es ist längst durch eingehende Erörterung der Zusammenhang der Christologie des Mohammed mit der des Ebionitismus festgestellt. Die ganze ungeschichtliche Art derselben stellt sich dar in der Auffassung von dem Tode Jesu: er gibt Mohammed nur Gelegenheit, die List Gottes zu preisen, der listiger als die Menschen einen anderen Menschen anstatt des Jesus dem Kreuz überantwortet habe.[196]) Natürlich mufs dabei jede vorbildliche Bedeutung des Lebens Christi verloren gehen — wie hätte daneben auch der Geist als der heilige bestehen können? Er ist ihm wie den Ebioniten ein monströses Gebilde, das ihm nur als Offenbarungsmedium für seine Entdeckungen denkbar schien.

Es gehört zu den mancherlei nicht resorbierten Resten des geschichtlichen Christentums im Islam, dafs Mohammed diese spezifische Stellung des Begründers der christlichen Religion nicht hat beseitigen können. Der Anlauf dazu ist gleichwohl gemacht. Er läfst sich einmal dahin aus, die Araber beteten die Engel, die Juden den Esra und die Christen den Jesus als Gott an.[197]) Man merkt deutlich das Gehässige dieser Parallele — alle Nicht-Moslime sollen als Götzendiener an den Pranger gestellt werden. An die Stelle des h. Geistes hat er selbst späterhin den Gabriel treten lassen[198]): damit war er einer von den Ginn, von den guten nämlich, die zahllos den Hofstaat Gottes bilden, ohne seine Herrschaftsstellung irgendwie zu beeinträchtigen. Hatte er zu Mekka in der ersten Zeit den Arabern als Götzendienern die Anbetung dieses göttlichen Hofstaats statt des Königs selbst — diese einleuchtende Absurdität — zum Vorwurf gemacht, so schien er in Medina auch die Christen in die Nähe der Götzendiener

zu bringen. Er wird nicht müde, gegen die Hinzugeseller, d. h. die christlichen Schriftbesitzer, zu eifern, welche Gott einen Sohn geben. „Er müſste ja dann auch eine Frau haben“, argumentiert er immer wieder gegen die Christen.

Warum hat er denn aber den Christen den Vorwurf der Götzendienerei nicht gemacht? Zunächst wohl, weil er von den judenchristlichen Ideen selbst ausgegangen war, und in denen war doch die absolute Identifikation Jesu mit Gott durchaus nicht vollzogen: Jesus galt etwa als der weltbildnerische Erzengel. Sodann die Schwierigkeit der Sache selbst: als die Christen in Negran mit ihm über ihren Glauben in Medina disputieren, fragen sie ihn zum Schluſs, wer der Vater Jesu sei. Mohammed wuſste nicht anders, als daſs Jesus von einer Jungfrau ohne Mannes Zuthun geboren sei. Auf diese Frage muſste er so gut verstummen wie die Negraner auf seine Frage, wer denn die Frau Gottes sei.[199]) Auch waren ihm die Christen immer freundlich und wohlwollend entgegengekommen. Und vor allem: er konnte das Zeugnis Christi nicht entbehren; er selbst war ja nichts anderes als der von ihm geweissagte Prophet. Darauf beruhte seine schlechthin universelle Stellung.

So sind denn diese judenchristlichen Bestandteile in dem Koran geblieben, in der That, wie ein Alter gesagt, ein Zeugnis Mohammeds für Christus. Aber ein organischer Bestandteil seines Systems sind sie nicht geworden.

Früher trennte man scharf natürliche und positive Religion. Die letztere unterschied sich von der ersteren dadurch, daſs sie sich auf einen geschichtlichen Stifter zurückführen konnte. Man wird aber wohl besser die Beziehung der Religion auf das sittliche Wollen zum Kriterium machen. Darauf beruht allein die innere Universalität, welche die positiven von den wildgewachsenen Religionen unterscheidet.

Unmöglich kann man es leugnen, daſs der Islam zu diesen moralischen Religionen gehört: er hat unter den Morgenländern und Abendländern gewisse Bestrebungen in die Höhe gebracht, denen man das Prädikat „sittlich“ nur dann verweigern kann, wenn man dieses in dem allerengsten Sinne gebraucht; oder ist die milde Behandlung der Sklaven, die Barmherzigkeit gegen Arme und Elende, die Warnung vor Hochmut — „ihr könnt die Erde

ja doch nicht spalten"[200]) — u. dgl. etwa kein Element der Moralität? Aber das Leidige daran war nur, dafs dazwischen so viel moralische Spreu eindringt, sittlich ganz gleichgültige Handlungen, welche alle mit derselben Prätension als wertvolle Leistungen auftreten, als „Verdienste". Dafür gilt es die erklärende Ursache zu finden.

Das fürnehmste moralische Motiv, das Mohammed verwendet, ist die Vorstellung des Gerichts. „Gott ist der gerechte Richter", in der Durchführung dieses Themas ist er sich durchaus immer gleichgeblieben. Wenn man unbefangen seine darauf bezüglichen Worte auf sich wirken läfst, kann man sich eines mächtigen Eindruckes nicht erwehren. Es hat etwas Erschütterndes, wenn er den üppigen und unbarmherzigen Reichen, den übermütigen Frevlern und Gottlosen immer wieder zuruft: „Gott ist ein schneller Rechner, er ist zuverlässig im Rechnen — irret Euch nicht, er läfst sich nicht spotten." Es ist ganz im Sinn eines alttestamentlichen Propheten, dafs er immer und immer wieder das drohende Gericht, seine unmittelbare Nähe vor Augen stellt. Wie ein Menetekel tönt durch fast alle Suren das düstere Mahnwort hindurch: „welch eine schlimme Reise ist es dahin", zur Hölle nämlich. Gewifs, es war die ihm eigenste innerste Überzeugung: selbst seine sinnliche Phantasie war davon so ergriffen, dafs er sich wohl unmittelbar an den Ort der Höllenqualen versetzt glaubte.[201]) Ich stehe auch nicht an, dieses Gefühl für echt religiös zu halten, ja noch mehr, es ist echt christlich, — es ist der Ausdruck für die Empfindung der persönlichen Verantwortlichkeit gegenüber dem sittlichen Ideal.

Diese beständige Erinnerung an den „klopfenden", d. i. den Tag, welcher Herzklopfen macht[202]), bringt es mit sich, dafs Mohammed die Idee der Auferstehung mit solcher Vorliebe in den Vordergrund stellt. Der Glaube an Gott und den letzten Tag alterniert bei ihm mit dem an Gott und die Auferstehung. Er kann sich nicht genug thun, um die Möglichkeit der Auferstehung zu beweisen. Besonders die Allmacht Allahs ist es, die er hier ins Spiel bringt; der, welcher den Menschen aus einem Blutklumpen machte, wird doch wohl auch die zweite Belebung zuwege bringen können.[203]) Aber auch an sinnigen Analogien aus dem Leben der Natur ist bei ihm kein Mangel.

Aber zugleich kehrt hier bei Mohammed der alte ebionitische Gegensatz zwischen dem Jetzt und dem Dann wieder, dieses Erbstück aus der Zeit der Entartung des alten Bundesvolks. Auch Mohammed hat infolge davon diesen gegenwärtigen Aeon anfangs so dunkel als möglich gezeichnet.[204]) Aber diese Beurteilung hielt nicht stand: nimmer mehr hätte er den naturwüchsigen Arabern diese morose Weltauffassung beibringen können. Es finden sich wohl auch noch Anklänge an ursprüngliche asketische Bestrebungen — er hat sie jedenfalls nicht von vornherein ausgeschlossen. Er erkennt z. B.[205]) eine Ehescheidung aus asketischen Neigungen an. Aber das alles ist im ganzen fremdartig — es war unverträglich mit einer Anschauung, welche das Leben und den sinnlichen Genufs in seine Rechte einsetzte.

Deshalb ist denn auch schliefslich jene Gerichtsidee nicht zu ihrem unmittelbaren Effekt gekommen. Sie hat nichts zu der sittlichen Konzentration beigetragen, die in der Rechtfertigungslehre Pauli sich als das greifbare Resultat der Gerichtsidee darstellt, sondern sie wird zu einem blofsen Schreckmittel, zu einer Vogelscheuche, die denn auch den Spott aller richtigen Rationalisten hervorgerufen hat.

Damit hängt es denn wohl auch zusammen, dafs Mohammed mit der Zeit andere „Tugendmittel“ verwendet. In seinen Reden, die er den Mekkanern gehalten haben soll, erinnert er sie an vergangene Gerichte, die durch nationale Propheten über alte Völker der Vorzeit, unter anderen über die fabelhaften Aditen, ergangen sind. Ja, er greift noch eine Note tiefer. Er zeigt seinen Gläubigen die goldenen Früchte des Paradieses, er zeigt ihnen die kühlen, wasserreichen Gärten, in denen herrliche Huris mit keuschen Blicken und grofsen, schwarzen Augen[206]) den Gläubigen über die Unbill und den Drang der Gegenwart trösten werden.

Das ist ja allerdings die tiefste Stufe auf der Leiter der ethischen Zugkräfte. Sie verzichtet ganz und gar auf das ethisch allein Wertvolle, auf die Totalität des Charakters und erreicht auch nur eine momentane Explosion irgend welcher Energieen, die zur Erreichung eines äufseren Zweckes führt. Und auch das nur bei den Massen, die für die edleren Antriebe des Herzens unempfänglich sind. Allein so bedenklich die Verbreitung dieser

Paradiesesvorstellungen geworden ist[207]), es wäre unrecht, sie dem Islam als solchem zuzumessen. Es ist der entartete Islam: diese Idee ist allerdings schon in dem Koran, wenn auch nicht in der Weise wie die ursprüngliche Gerichtsidee, vertreten, allein dem Mohammed, der um jeden Preis das Volk als Ganzes zu sich herüberziehen wollte, gewissermafsen abgerungen. Zu verteidigen ist er hierin gewifs nicht, es ist wohl auch die Frage, ob er nicht durch Verzicht auf eine gröfsere Wirkung bei seinen Lebzeiten schliefslich grade durch strengere Disziplinierung der Sitten einen gröfseren Erfolg bei seinen Landsleuten hervorgerufen hätte. Aber diese Selbstbescheidung ist ihm nun einmal nicht eigen gewesen. Er griff schliefslich zu Mitteln, die vor seinen eigentlichen Ideen nicht bestanden — er hat eben, wenn er auch eine bedeutende und überlegene Natur war, doch nicht das, was man eine grofse Seele nennt, besessen.

Die anthropologischen Ansätze des Islams erinnern in ihrem Verlauf in frappanter Weise an die theologischen: bei ihnen wie bei diesen ein allmähliches Zurückweichen der ethischen Positionen und verstärktes Sichgeltendmachen der mechanischen naturhaften Interessen. Islam heifst Ergebung. Der Moslim hat in Allah den Frieden seiner Seele gefunden, Allah ist ihm der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht. Mohammed hat wohl eine Empfindung von dem hohen Wert dieser seiner Kardinalforderung. „Mit den Schriftbesitzern", sagt er, „streitet auf die anständigste Weise, nur die Frevler unter ihnen seien ausgenommen, und saget: wir glauben an das, was uns und an das, was Euch geoffenbart worden ist. Unser Gott und Euer Gott ist nur Einer, und wir sind ihm ganz ergeben"[208]) — wie der Sänger des west-östlichen Divans meint, „wenn Islam Gottergeben heifst, in Islam leben und sterben wir alle." Es kam vor allem darauf an, das pathologische Element in dieser Ergebenheit abzustofsen. Solange Mohammed noch in der religiös-produktiven Zeit sich befindet — in Mekka also — wird man sich den Islam noch in diesem positiven Sinn auslegen dürfen; er ist das vielleicht erst allmählich sich losringende Wort für das christliche Wort: Glaube. Da ist denn auch die Leitung, die Führung Allahs ein persönliches Thun Gottes. Aber was hätte dazu gehört, die Mediner auch nur zu solchem bewufsten Islam zu bewegen. Man kann sich

auch denken, dafs Mohammed in dem Mafse, als er die einen sich von ihm wenden, die anderen sich zu ihm kehren sah, darin ein seinen letzten Ursprüngen nach ihm unerkennbares Rätsel erblickte — so etwas von einem Schicksal. Auch Luther ist ja einmal auf dieses harte Gestein gestofsen. Genug, in Medina hat Mohammed bewufst oder unbewufst diese Leitung mit dem unabänderlichen Verhängnis gleichgesetzt. Da heifst es denn: „Gott führet in den Irrtum, welchen er will, und leitet, wen er will.“ [209]) Da ist es denn auch bald geschehen, dafs dieses Fazit aus der Geschichte sich ineinanderschob mit jener ursprünglich religiösen Betrachtung des Einzelnen und seines Verhältnisses zu Gott — ein Vorgang, der dann seit den Tagen der Mutazaliten [210]) den Bekennern des Islams den Stoff zu den intrikatesten Erörterungen und Streitigkeiten gegeben hat.

Wir entgehen diesen Komplikationen von vornherein, indem wir Mohammeds spätere, dogmatisch-historische Thesis von der ursprünglichen, religiösen unterscheiden.

Gewisse Dogmen erscheinen in dem System des Islams wie versandet: sie ragen nur mit dem Kopf noch über die Bildfläche hervor. So ist es z. B. mit der Lehre vom Glauben [211]). Das wesentliche religiöse Element desselben ist in dem „Islam“ enthalten. Dennoch redet Mohammed von Glauben und Werken in der altchristlichen Terminologie. Um das Verhältnis derselben zu bezeichnen, hat er einmal ein Bild gebraucht — es stammt doch wohl noch aus seiner ersten Zeit [212]) —, das die Meinung Pauli über diese Frage höchst korrekt wieder gibt: „die Handlungen der Ungläubigen gleichen einer Wüstenkimmung, wenn der dürstende Wanderer hinkommt, so findet er — nichts: nur Gott findet er bei sich, der ihm seine Rechnung voll ausbezahlt, denn Gott ist schnell im Rechnen.“ Aber wollte man nun glauben, dafs er die Werke, das sittliche Verhalten, zum Glauben in eine innere Beziehung gesetzt hätte, so würde man sich betrügen: er ist nie über ein loses Nebeneinander der beiden Faktoren hinausgekommen [213]). Man dürfte ihm das nicht eben sehr zum Vorwurf machen: es gab damals auf der ganzen Welt keine religiöse Gemeinschaft, die das gliedliche Ineinandergreifen der religiösen und ethischen Funktion im Sinne des Paulus sich zu eigen gemacht hätte. Nur insofern fällt es auf, als Mohammed

ja doch durch seine lebendigere Betonung des Glaubens, des Islams, den Anfang zu einer Wendung gemacht hatte. Aber dabei ist es denn auch geblieben: das Erbe des Ebionitismus und die Liebedienerei gegen seine Araber hat dazu gedient, diese erneuernde Bewegung aufzuhalten.

Es gab nur ein Mittel, dieselbe von solchen fremdartigen, schädlichen Einflüssen fern zu halten; das war die Bildung einer religiösen Gemeinschaft, einer Kirche. Durch sie werden solche religiösen Accente und Empfindungen permanent, gähren aus. Aber dafür war nun das arabische Volk ein zu spröder Stoff. Die Trennung von Staat und Kirche ist bei kindlichen Völkern überhaupt unmöglich. Es mufs erst die abstrakte Staatsidee gewissermassen herausdestilliert werden, ehe der Gedanke einer davon unabhängigen religiösen Gemeinde festen Fufs fassen kann — welche lange Zeit hat nicht das Abendland gebraucht, um diese einfache Wahrheit nicht blofs einzusehen, sondern auch durchzuführen, in gewissem Mafse ist das ja noch jetzt nicht geschehen.

Und nun die Araber, bei denen alles sofort noch auf das Interesse des Stammes, der Familie, der Sippschaft zugespitzt wurde! Mohammed wurde die dreizehn Jahre in Mekka durch die dortige Stammesverfassung, welche die Verletzung eines Schutzbefohlenen als einen Kriegsfall behandelte, geschützt. In Medina sind es wieder die Stämme der Ausiten und Chazraditen, welche seine Sache mit der ihres Stammes solidarisch machen. Gegen diese *force majeure* mufsten die schüchternen Versuche Mohammeds, den religiösen Grundgedanken zum Eckstein einer Gemeinschaft zu machen, von vornherein sich als vergeblich herausstellen.

Denn versucht hat Mohammed dies allerdings. Die nach Äthiopien Ausgewanderten stellen in der That so den Kern einer religiösen Gemeinde dar — ihre Zahl selbst zeigt sie als ein Gegenstück der 70 + 13 Jünger Jesu. Auch in Medina traten sie noch eine Weile als einheitliche Korporation, als die „Ausgewanderten“, auf, aber endlich verschmolzen sie mit den gläubigen Medinern — vermutlich nach der Vertreibung der Juden. Aber hat Mohammed je an eine lediglich religiöse Gemeinde gedacht? Man könnte das daraus schliefsen, dafs er noch in einer

seiner letzten Suren einschärft: „O ihr Gläubigen, erkennt weder Eure Väter noch Eure Brüder als Freunde an, wenn sie den Unglauben dem Glauben vorziehen“ [214]). Er nennt wohl auch seine Gläubigen ein Volk, geschieden von allen anderen Menschen [215]). Aber bei solchen allgemeinen Maximen ist es geblieben. Denn die politischen Verhältnisse der Halbinsel litten so wenig wie sein eigener Anfang den Ausbau einer solchen Gemeinde: vor allem die Herübernahme des nationalen Priestertums, welche im Abendland so leicht sich vollzog, scheiterte an dem grofsen Abstand, welcher den wahrsagenden Kahin von dem Priester des Einen Gottes trennte.

Dadurch wurde das Schicksal des arabischen Monotheismus von vornherein auf die Spitze des Schwertes gestellt: der Islam ist denn auch die einzige positive Religion geblieben, die keine Mission getrieben hat — denn die Missionen der späteren und jüngsten Zeit sind ein exotisches Gewächs in dem Islam.[215a]) Und auf der anderen Seite hat der Islam wenig oder nichts gehabt, das die politischen und kulturellen eingebornen Triebkräfte der Nationen entwickelt hätte: wo er hintrete, wachse kein Gras mehr, sagt man.

Es besteht sonach auch hier eine Parallele: wie das Ideal der unter dem Islam gewordenen Individualität sich nicht hat frei machen können von den Lebensformen des früheren national-arabischen — blofs unbewufsten — natürlichen Daseins, so ist auch das Gemeinschaftsideal noch verquickt mit den blofs traditionellen Regierungsformen der Völker. Die Idee hat sich — religionsphilosophisch gesprochen — nicht durchgearbeitet, ist nicht zu eigenartigem, selbständigem Leben gediehen, sie hat noch unorganische Bestandteile an sich.

Diese sind, soferne sie blosse religiöse Observanzen betreffen, in dem Islam vertreten durch die Gebete, die Waschungen, die Almosen. Alle drei sind Residua aus dem Ebionitismus. Dazu kommt noch ein religiöser Brauch, der aus dem alten Arabien stammt: die Pilgerfahrt nach Mekka.

Ein weit gröfseres Kontingent zu den Sitten des Islams stellt Arabien durch die in den Koran übergegangenen Rechtsordnungen.

Das Gebet ist zunächst nichts anderes als eine unwillkür-

liche Lebensäufserung des religiösen Menschen. Es ist unnatürlich, wenn es aufhört frei zu sein, wenn es statutarisch wird. Da entsteht dann die Gewohnheit, das Gebet, also diese religiöse Funktion, als ein Opus, als eine moralische Leistung, zu betrachten.

Man kennt aus den Evangelien die Strafreden, welche Christus grade gegen eine solche widerwärtige Verfilzung des Religiösen und Moralischen bei den Pharisäern, die ihre Gebetsriemen breit und ihre Schaufäden lang machen, gehalten hat. Aber dieser Pharisaismus läfst sich schwerlich je ganz unterdrücken. Jedenfalls bei den Ebioniten war diese Entartung wieder in die Höhe gekommen. Das Gebet galt als Kompensationsmittel den einzelnen Sünden gegenüber. Es wurde bei ihnen viel gebetet, wie bei den Essenern. Es ist nicht unwahrscheinlich, dafs die „Beter", die Messalin (Audianer), in Syrien mit den Judenchristen zusammenhingen[216]).

Die Araber sind von Haus aus nicht dafür angelegt, so scheint es. Erst die Hanefim brachten diese Sitten nach Mekka. Wie sie, hat auch Mohammed anfangs in zeitweiliger Einsamkeit Gebets- und Bufsübungen obgelegen[217]).

Es hat dann nichts Auffallendes, wenn er gleich zu Beginn seinen Anhängern ähnlichen Brauch zur Pflicht macht, ihm eine gleiche Bedeutung vindiziert[218]). Die 5 Gebetsstunden selbst haben mit denen der Sabier eine in die Augen springende Verwandtschaft. Dem heiligen Monat, der ehedem den Gottesfrieden der Araber vertrat, gab er einen Inhalt in besonderen Bet- und Fastenübungen. Auch hier wird der Anstofs von den Sabiern gekommen sein.

Unzweifelhaft ist das der Fall bei den Waschungen. Die Ebioniten und damit die Sabier hatten ja die grundlegende Bedeutung der christlichen Taufe nicht mehr verstanden. Es war ihnen überhaupt die Voraussetzung abhanden gekommen, dafs die körperliche Verunreinigung durch Totes und was damit zusammenhing nur ein Bild der inneren Unreinheit sei: dafs daher mit der Aufhebung dieser jene total in Wegfall kommen müfste. Der Ebionitismus hatte sich grade durch Festhalten an diesem Gegensatz von Rein und Unrein entwickelt — seine Absenker, die Sabier, hatten ihren Namen von den Waschungen. Mohammed

kann sie nur von ihnen empfangen haben, denn sonst sind sie den Arabern fremd. Das eine, was er hinzuthat, war, dafs er erlaubte, statt des Wassers im Notfall Sand zu verwenden — man sieht, er war ein Sabier der strikten Observanz.

Mehr kam die Sitte der Araber der Forderung des Almosengebens entgegen. Von jeher galt es dort als die Tugend des Edlen, der Bitte des Unglücklichen sich nicht zu versagen. Mohammed gab dieser Schätzung eine religiöse Weihe. Diese hatte das Almosengeben längst bei den alten Israeliten bekommen. Das Almosen selbst hiefs Gerechtigkeit. Von ihnen behielten es die Judenchristen, die ja, so weit sie Essener waren, ein Leben gehabt hatten, welches das Sondereigentum prinzipiell ausschlofs. Diese Satzung hat auch bei den Arabern viele Thränen getrocknet. Gleichwohl darf man nicht verkennen, dafs die Verwendung des Almosens als eines Rettungsmittels gegen etwaige Schuld und als himmlischen Rentenkaufs nur einer kindlichen Religionsstufe entspricht. Auch wird man nicht etwa daraus für die Behandlung der sozialen Frage etwas lernen können. Dieses Thun ist ebenso äufserlich als prinziplos.

Die Wallfahrt nach Mekka ist ein rein heidnischer Brauch. Mohammed hat noch in Medina geschwankt, ob er ihn acceptieren solle[219]). Aber schliefslich glaubt er doch, dafs Mekka eine Wallfahrt wert sei. Denn Mekka war Arabien. So hat er denn das Götzendienerische möglichst zu entfernen gesucht. Der Tempel wurde eine Erinnerungsstätte Abrahams. Bald legte sich ein ganzer Mythenring um ihn. Sogar solche christlichen Gebräuche wie die Bitte um Sündenvergebung wufste Mohammed an zwei Orten einzuschalten und an Stelle des Gottes der Zwietracht steinigte man nunmehr den *διάβολος*, den Eblis, bei Arafah.[220])

Die Wertschätzung dieser Pilgerfahrt hat auch hier die Religion veranlafst: jeder Pilger ist als solcher durch die rite vollbrachte Reise heilig — er hat sich seine Seligkeit gesichert.

Damit sind die einzelnen religiösen Pflichten des Islams umschrieben. Dafs sie ein System bilden, könnte man nicht eben behaupten. Sie alle haben ein Gemeinsames nur darin, dafs sie der direkten sittlichen Abzweckung entbehren. Allerhöchstens gewähren sie ein ästhetisches Interesse, und auch das wird nicht selten zweifelhaft sein.

In alle Poren des religiösen Bewufstseins der Moslime sind dann die Rechtsgewohnheiten der Araber eingedrungen: die Blutrache ist ebenso wohl durch den Koran geheiligt als die Polygamie, als die Leichtigkeit der Ehescheidung. Es bedarf nicht erst der Hinweisung auf diese juristische Seite des Korans, um den Beweis zu erbringen, dafs das sittliche Niveau des Islams noch unter dem des Ebionitismus liegt.

Dennoch läfst sich auch hier der mildernde Einflufs der judenchristlichen Tradition nachweisen. Und ganz so dunkel, wie man den Zustand der mohammedanischen Welt wohl gezeichnet hat[221]), ist er doch auch nicht. Unleugbar hat der Islam durch seine christlichen, jüdischen und arabischen Elemente in sehr viele Völker einen Zug in die Höhe gelegt, den in einen Ruck zu verwandeln vielleicht noch die Aufgabe des Christentums sein wird.

Denn der Islam hat durch sein Grundprinzip, das der unbedingten aktiven Ergebung an Gott, etwas unendlich Verheifsungsvolles — die Forderung der Gottergebenheit ist eine echte Reliquie des ältesten Christentums, des Christentums Christi.

Um diese Reliquie ist der Islam das ganze Mittelalter über reicher gewesen als die Kirche der Gräcoromanen, als die katholische Kirche.

Und auch darin weist, wie mich dünkt, der Islam über sich hinaus, dafs er zur Grundlage seiner Ethik den unbefangenen Gebrauch der natürlichen Lebensgüter macht. Es hängt das mit der energischen Geltendmachung der Schöpfungsidee bei Mohammed zusammen.[222])

Die Frage, über die der Islam aber hier stolperte, war die, welches es ist die Natur des Menschen: er unterschied, mit dem alten Weltweisen zu reden, nicht zwischen dem *νοῦς* und der *ὕς* in der *φύσις*.

ANMERKUNGEN.

I.

[1]) In diesem Abschnitt sind mehrfach die Resultate von II, 1, 49 ff. meiner Geschichte der christlichen Sitte verarbeitet, weshalb ich mir gestatte, hier generaliter darauf zu verweisen. Die Notizen des Hieronymus über die Nazaräer und Ebioniten haben mich nicht veranlassen können, so wenig wie der Katalog des Epiphanius, die beiden Parteien nach diesen beiden Namen zu unterscheiden, die gewifs von Haus aus allen Judenchristen beigelegt wurden. Die Angaben des Hier. werden durch seine ep. ad Aug. c. 13, die des Epiph. durch die Sekte der „Naziräer" paralysiert.

[2]) Vgl. Goethe's bekanntes Wort:

Ich wandle auf breiter blumigter Flur,
ein holder Born ursprünglicher Natur,
in dem ich bade,
ist Überlieferung, ist Gnade.

Es gibt nur zwei ethische Gröfsen, die sittliche Individualität und die sittliche Gemeinschaft. Und beide können nur in ihrer Beziehung entweder zu den vorausgehenden Bedingungen oder zu den folgenden Wirkungen betrachtet werden: das gibt die vier Gesetze, die wir hier zur Verdeutlichung der Abweichung des jüdischen Christentums vom Urchristentum herangezogen haben.

[3]) *περὶ ἀιρ.* 101.

[4]) So noch zuletzt M. Lüttke: Der Islam und seine Völker 1878 S. 2.

[5]) 1 Cor. 16, 15; vgl. Gal. 2, 10.

[6]) 2, 9.

[7]) Act. 6, 7.

[8]) Insbesondere F. C. Baur hat die Stellung des Judaismus in der ersten Zeit über Gebühr vergröfsert: dafs ich sie „unterschlagen" hätte, ist unwahr.

[9]) Euseb. h. e. 3, 1.

[10]) Das hat J. Bernays (die Chronik des S. Severus 1861 S. 48 ff.) doch mindestens sehr wahrscheinlich gemacht.

[11]) Dafs der Essenerorden ganz zum Christentum übergetreten sei, streitet mit einer ausdrücklichen Notiz bei Nilus (430). Vgl. Gieseler K. G. 1, 2, 230 (4. Aufl.) und Keim, Aus dem Urchristentum S. 211. Aber die innere

Ausgleichung der ebionitischen Ideen mit den essenischen läſst doch auf eine äuſsere Verschmelzung der beiden Orden schlieſsen, die Epiphan. haer. 19 auch berichtet.

[12]) Vgl. Grätz, Gesch. des jüd. V. 3, 545 ff.

[13]) Epiph. haer. 30, 16.

[14]) Daſs das Christentum von Haus aus eine sinnenfeindliche Richtung vertrete, wird jetzt von denen, die in dieser Sache ein Wort haben, wohl kaum noch behauptet werden. Man kann mit mehr Recht sagen, wie dies der geistreiche S. Kierkegaard in seinem „Enten-Eller" durchführt, daſs es die Sinnlichkeit rehabilitiert (weil geläutert) habe, im Gegensatz zu der hellenischen Anschauung, wo sie immer nur als Grenze des *νοῦς* galt.

[15]) Ranke: Weltgeschichte 3, S. 160 f.

[16]) Vgl. Gesch. der christl. S. II, 1. 3 ff.

[17]) Eine der l. c. S. 114 gegebenen Ableitung des Begriffs *λαικοί* ähnliche Erklärung hat, wie ich nachträglich bemerke, bereits A. Geiger versucht: Urschrift S. 151 (bei Wellhausen, Vakidi S. 25); was hat Mohammed etc. S. 50.

[18]) Polit. 7, 7, 1327.

[19]) Abul Fath Muhammed asch-Schahrastâni's (ca. 1100 p. C.) Religionsparteien und Philosophenschulen übers. von Th. Haarbrücker 1850. I, S. 3.

[20]) Die Belege für die hier in groſsen Strichen gezeichnete innere Auflösung der alten Welt zu bringen behalte ich mir für eine andere Gelegenheit vor. Manches hier hinein schlagende findet sich Gesch. der christl. S. I, Buch 2 besprochen. Zu dem Einfluſs des Griechentums in Kleinasien vgl. Ekhel: *Doctr. num. veter. vol.* IV, 288 f. *(de populis et urbib. neocoris,* H. A. Krause, *Νεώκορος* 1834. S. 30), für Syrien vgl. z. B. *Epistolographi graeci ed.* Hercher 1873. S. 112 ff.

[21]) Joseph. antiqu. 12, 3, 4.

[22]) Die *acta app. passim.*

[23]) Wenn nämlich die Vermutung Münters begründet ist, daſs die Galater, an welche Paulus seinen Brief schrieb, Phryger waren (vgl. Meyer-Sieffert, Kommentar zum Galaterbrief 1880 S. 1 ff.). Auch bei den Montanisten stoſsen sie uns in diesen Gegenden auf. Euseb. h. e. 5, 16. Noch im 5. Jahrh. wurden jüdische Sektirer den byzantinischen Kaisern mehr als einmal unbequem, z. B. in Tokat (Ritter l. c. 18, 129) und in Ancyra (l. c. 491).

[24]) Vgl. die jüdische Inschrift aus Pessinus bei Perrot: Galatie et Bittyne, Paris 1872, I, 208, mit den Bemerkungen Perrots, welche den von Franz in dem C. J. gegebenen Wortlaut richtig stellen.

[25]) Anna Comnen. Alex. 11, 3. (317 f. ed. Paris.) bei Ritter, Erdkunde 18, 582.

[26]) Vgl. *Moses Choren. hist. Arm.* 2, 57. Grätz, Gesch. der Juden 4, 323. v. Gutschmid, Rhein. Mus. 19, S. 161 ff. und überhaupt das 14. Kapitel von Herzfelds Handelsgeschichte der Juden des Altertums (1879) und daselbst die Anm. 34, S. 336 ff., die übrigens nicht einmal alle Notizen vollständig beigebracht hat.

[26a]) Philon, Leg. ad Caj. 33. Vergl. überhaupt Zimmermann: Ephesos 132 ff. (1874). Die von den Juden bearbeiteten heraclitischen Briefe aus dieser Zeit (über sie J. Bernays 1869) zeigen, dafs sie die Zeichen der Zeit verstanden: sie polemisieren heftig gegen den niedrigen Artemiskultus.

[27]) Joseph. antiqu. 11, 5, 2.

[28]) Vgl. unten S. 85 ff.

[29]) Act. 11, 20 ist die Lesart *Ἑλληνίστας* weitaus besser bezeugt als *Ἕλληνας*. So wird sie denn trotz Tischendorf und Lachmann wohl bleiben müssen.

[30]) Noch die Arbeit von A. Kohut: über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus (Abhdlg. für die Kunde des Morgenlands IV, 3, 1866) fliefst zwar über von Versicherungen der sprachlichen Identität der betreffenden Engelnamen mit den Avesta-Ausdrücken: allein der streng wissenschaftliche Nachweis ist dafür nicht erbracht. Nur das dürfte zuzugeben sein, was auch die jüdische Erinnerung selbst andeutet (rosch haschanah 1, 4), dafs die Bekanntschaft mit der persisch-babylonischen Mythologie diesen eingebornen Trieb aufserordentlich befördert hat. Vgl. Z. D. M. G. 1877 S. 245 ff.

[31]) Das Beste darüber s. bei Heintze: Die Lehre vom Logos 1872.

[32]) Joseph. b. J. 2, 8, 7.

[33]) Dafs die apokryphischen Evangelien, z. B. das Evangelium Thomae, Protevangelium Jakobi, sowie das Evangelium Nikodemi judenchristlicher Provenienz sind, leidet keinen Zweifel. In Bezug auf die apokryphen acta app. hat neuerdings Lipsius dasselbe für viele Partien wahrscheinlich gemacht (die apokryphen Apostelgeschichten 1883. I, S. 2 ff. 33). Die Nachrichten über die Ebioniten zeigen, sobald sie uns das Wesen der Ebioniten eingehend schildern (Epiphanius ist hier grade wegen seiner Kritiklosigkeit wertvoll) den gnostischen Charakter unverblümt. Vulgäre, nicht-gnostische Ebioniten hat es nie gegeben.

[34]) Evang. aprocr. ed. Tischend. 2. Aufl. 1876, S. 85, 141 ff. 150. 153 f. 107. Die geschichtlichen Anekdoten blieben konstant, auch wenn man die bedenklichen Lehren ausmerzte. Einen trefflichen Beleg dafür bieten die Acta Thomae (ed. Bonnet 1883 und Lipsius l. c. 225 ff.). Auch die Geschichten des Evangel. Thomae gehen gewifs auf uralte ebionitische Tradition zurück. (Vgl. Tischendorf, Einleitung S. 36 ff.)

[35]) Vgl. bes. das Protevangelium Jakobi bei Tisch. S. XII ff. u. 1 ff.

[36]) Orig. in Luc. hom. 15.

[37]) Epiph. haer. 53.

[38]) Johs. 16, 15.

[39]) So bei den südlichen Ebioniten, den Sampsäern, die mit dem alten Namen der Essener (Schammasch syr., Schammas ar. = Diener, *θεραπεύτης*, nicht von Schamsch = die Sonne) wohl auch die älteste Überlieferung beibehalten haben werden. Epiph. 33, 1.

[40]) Epiph. 30, 3. Hilgenfeld, N. T. extr. can. fasc. 4.

[41]) Iren. 1, 25.

[42]) Ich wage nicht, den Einflufs des Simon auf die Ebioniten zu be-

stimmen. Wir kennen zu wenig die samaritanischen Verhältnisse, um seine Person sicher zu zeichnen. Die Quellen (Akt. 8, 9 ff.; Justin, Apoc. 1, 26; Hegesipp bei Euseb. h. o. 4, 22 (2, 13); Iren. 1, 23; Hippol. ref. 6, 6 ff.; Origen. c. Cels. 1, 57 [gegen 6, 11]) gestatten weder den Simon für den Vater der Ketzerei (so die Kirchenväter, welche ihm zuliebe die Kategorie des Archihäretikers geschaffen haben) noch für eine mythologische Figur zu halten, wie dies Baur (Christent. K. 1853 S. 83), Zeller (Apostelgesch. 1854 S. 171 ff.), Volkmar (Theol. Jahrb. 1856 S. 279 ff.), zuletzt noch Lipsius (Schenkels Bibell. S. 319 ff.) mehr oder weniger thun. Etwas anderes ist es um die einheimischen Nachrichten (s. v. Hieronymi: Briefwechsel der Samaritaner zu Naplusa etc. nach de Sacy 1836 (Progr. der Ratzeb. Domschule), Abulfath: *Annales Samaritani* 1863 (ed. Vilmar), Friedrich: *de christologia Samaritanorum* 1821). Die legen m. E. die Annahme eines frühen christlichen Einflusses nahe. Die weitere Frage wäre dann, ob die Ebioniten von den Samaritanern oder diese von jenen gelernt haben, wie die kirchliche Tradition will. Ich fühle mich nicht berufen, diese Frage zu beantworten. Nur die Bemerkung sei mir gestattet, dafs die befremdliche Stellung der Ebioniten zu den Propheten im letzteren Falle sich gut erklären würde.

[42a]) Iren. 1, 26. Epiph. 19, 3.

[43]) Jos. b. J. 2, 8, 13.

[43a]) elchasai wird der Name auch bei Hippol. geschrieben. Sicher zu rekognoszieren ist darin das syrische chasai = hebr. chasîd, fromm; el kann nicht der Artikel sein, der im Syr. postpositiv ist. Vielleicht ist er, wie man aus Hippol. schliefsen kann, Titel eines Buchs gewesen: die erste Silbe würde dann auf ēl = Gott zurückgehen, wozu ganz gut pafst, dafs Elxai mit Jexai bei Epiph. 19 wechselt.

[43b]) Hieron. in Matth. 2. Aber nirgends wird gesagt, dafs die, welche die jungfräuliche Geburt Christi leugnen, die ältere Form des Ebionitismus vertreten. Origenes (c. Cels. 5, 61) erwähnt auch diesen Unterschied, ohne ihn mit den anderen Merkmalen (c. Cels. 2, 3) zu verbinden. Euseb. (h. e. 3, 27) weifs ebenfalls nichts davon, dafs grade die christologisch tieferen Ebioniten eine mildere Stellung zum Gesetz einnahmen. Nur den Sonntag feierten sie, was die strengen also nicht gethan zu haben scheinen. Auch Epiph. (29, 7) ist grade bezüglich der (mildern) Nazaräer zweifelhaft, ob sie nicht Christum einen *ψιλὸν ἄνθρωπον* nennen.

[44]) Origen. c. Cels. 5, 65.

[45]) Justin (dial. c. Tr. 47) spricht von Judenchristen, welche das Gesetz nicht den Heidenchristen auflegen. Das ist doch eine stillschweigende Anerkennung Pauli.

[45a]) Über die Herleitung der Sampsäer, die von einem Gestirndienst auch nicht eine Spur verraten (Epiph. 53) von arab. Schammas = Diener vgl. ob. I, Not. 39 u. II, Not. 10.

[45b]) Epiphan. haer. 52.

[46]) Epiphan. haer. 58.

[47]) Epiph. l. c. leitet die Valesier von einem Valens ab. Doch deutet

er selbst an, dafs das Wort arabisch sei. Es hängt wohl zusammen mit ar. falasa = arm sein, wovon, denke ich, auch die Falaschas Abessiniens ihren Namen haben. Durchs Aeth. würde man auf die Bedeutung „separati" geführt. Die Rakusier Sprenger's (Leben Mohammads I, 43) wage ich nicht zu identifizieren.

[48]) Im Syrischen und Arabischen begegnet dieser Name besonders häufig. Freitag lex. ar. s. v. gibt hanifun wieder mit: *ab uno religionis modo ad alterum inclinans — vel religioni Abrahami deditus.* Das Wort ist aus dem Arabischen nicht zu erklären (Sprenger). Gesen. gibt für das hebr. Wort (hanef) *impurum esse, hiph. ethnicum facere.* Dan. 11, 32. Payne-Smith (thes. syr. zu hanfa): *impurus, immundus* [Dieterici führt, wie ich aus Levy, neuhebr. Wörterb. s. v. ersehe, das Wort auf den Begriff „abbeugen" zurück], *Ἕλλην*, Sabii, überhaupt profanus, auch heifst so die *religio Manetis quae ad instar idololatriae est,* unter Berufung auf *Sanctorum vitae e Cod. Quatr. 165 v.* Epiph. berichtet dann noch in seiner Weise, es seien zu seiner Zeit noch zwei Frauen aus der Nachkommenschaft des Elxai vorhanden gewesen, Marthus und Marthana. Diese seien fast göttlich verehrt worden: die eine, Marthus, starb zu seiner Zeit, Marthana aber lebte noch bei Abfassung seiner Schrift. Auch hier hat Epiph. nur einzelne verworrene Klänge aufgefafst. Celsus (vor 170) hat bereits von Sekten gehört, die ihren Ursprung von Mariamne und Martha herleiten. So interpretiert jedenfalls Origenes (c. Cels. 5, 62), der selbst von ihnen nichts zu wissen bekennt, ihre Namen. Der Name Marthios begegnet denn auch zur Zeit des Heraclios (Theophanes 278 Sylb. [de Boor's Lit. mangelhaft bezeugt]) als Sektenname. Es wird wohl die Bezeichnung aus dem Semitischen stammen. Mâritatun (Freitag s. v.) heifsen arabisch schismatici, marratatun haeretici Abulfed. Ann. 1, 332. Levy, neuhebr. u. chald. Wörterb., gibt als Denominative von marad (abfallen, ungehorsam sein) das adj. marada', maradtha' ungehorsam, rebellisch (Esra 4, 12—15). Ich vermute, dafs mit jenem Namen die Ebioniten von den Juden belegt sind. Die Doppeltheit der Namen bei Epiph. erklärt sich wohl daraus, dafs er nicht selten die Dinge doppelt sah (z. B. Merinth neben Kerinth).

[49]) Justin dial. c. Tr. 47.

[50]) de migr. Abrah. 1, 450; de conf. ling. 1, 410 (ed. Mangey).

[51]) Iren. 1, 25. Euseb. h. e. 3, 28.

[51a]) Orig. c. Cels. 2, 3.

[51b]) z. B. Iren. 1, 13.

[52]) Die Person des Nicolaus hat zuerst Münscher in einer unglücklichen Stunde in die Mythologie versetzt (Gabler, Journ. f. theol. Litt. 1803 S. 17 ff.). Ein Streit darüber ist nicht wohl möglich. Das Richtige hat im wesentlichen Sieffert (Realenzyklop. v. Herzog, 2. Aufl. s. v.).

[53]) In Philadelphia und Smyrna finden wir nach Apoc. II f. ebionitisierende Tendenzen, die aus Colossae, wo Paulus sie schon bekämpfte, dorthin gedrungen sein mögen.

[54]) Die Darstellungen der Kirchenväter sind wieder etwas unklar. Clem. Al. Strom. 3, 4, 25 f. vgl 2, 20, 118. Epiph. haer. 26, 9. Ob die „Rettung"

des N. dem Clemens gelungen ist, ist für die Hauptsache gleichgültig. Die Anhänger zogen nur Konsequenzen aus seiner Lehre, mochten ihm diese behagen oder nicht.

[55]) Iren. 1, 26, 3. Apocal. 2, 14. 20.

[56]) So verstehe ich Apoc. 2, 24.

[57]) Denn dafs Johannes in Ephesus den Rest seines Lebens zugebracht hat, ist eine Thatsache, die so gut beglaubigt ist, als nur irgend eine in der Kirchen- und Weltgeschichte.

[58]) Es ist hier unerläfslich, ein paar Worte über die Genesis der Gnosis anzufügen. Lipsius hat die Entstehung der Gnosis in Syrien zuerst (bei Ersch-Gruber s. v. Gnosis) behauptet. Das hätte nie zweifelhaft sein sollen. Allein 1) übersieht er die Vorgänger, die Nicolaiten, 2) beachtet er nicht das Verhältnis zu den Ebioniten. Deshalb fafst er die Gnosis zu einseitig als System, als philosophische Lehre. Diese Betrachtungsweise macht sich am breitesten bei Hippolytos' († vor 226) refutatio, den Möller in seiner Geschichte der Kosmologie sehr mit Unrecht als Hauptquelle benutzt hat. Aber diese Gnostiker waren Menschen von Fleisch und Blut wie wir. Ihre Systeme bauten sie auf, um sich von der Auktorität des mosaischen Gesetzes zu befreien. Weil L. das übersieht, überschätzt er auch den Einflufs der orientalischen Religionen: materiell ist davon wenig auf die Betrachtung des Christentums übergegangen: nur die Methode, nach welcher man früher die orientalischen Religionen auf den Begriffsfufs der hellenischen Logik zu setzen suchte, ist noch in der gleichen Weise angewandt auf das Christentum. So begreift sich, dafs der Kopf (Kosmogonie) der gnostischen Systeme einen orientalisch, der Schweif (endliche Befreiung des Pneuma von der Sarx) einen hellenisch anmutet, aber der Rumpf ist durchaus durch die Beziehung (positive und negative) zu den Ebioniten bestimmt.

Über die Quellen der Gnosis (Ges. in F. Oehler: *corpus haeresiologicum,* Berlin 1856 ff. [fehlen Hippolytos' (römischer Presbyter um 200) *refutatio omnium haeresium, Irenaeos: adv. haeres.* und die betr. Schriften des Tertullian. Interessant ist bes. das gnostische Fragment bei Porphyr. de abstin. und das Lied aus Hippolytos ref. 5, 10 [gereinigt von den Zusätzen, bei Bergk: Anthologia lyr. nr. 62. ed. 2]) sind neuerdings sehr detaillierte Untersuchungen angestellt worden: ich komme vielleicht in einem Parergon auf diese von Lipsius: Zur Quellenkritik des Epiphanius 1865 datierende Bewegung zurück. Sie hat, wenn auch viel Aufklärung über einzelne Punkte, doch in der Hauptsache zu keinem bleibenden Resultat geführt: das wichtigste Dokument, das Syntagma Justins M., bleibt für uns verloren. So lange wir daher keine Originalquellen aus dem Orient auffinden, wird immer das erste Buch des trefflichen Irenaeus die Hauptquelle bilden müssen — wir halten uns auch in der folgenden Skizze vorzugsweise an ihn. Weit vollständiger ist Hippolytos und Epiphanios. Aber der erstere ist viel zu systematisch und — wenn auch oft barbarisch — zu philosophisch, der andere ist ein wirrer Kopf, der nur bisweilen wertvolle Notizen erhalten hat.

Was dann die Entstehungszeit der syrischen Gnosis anlangt, so mufs man doch wohl noch an das Ende des ersten Jahrhunderts herabsteigen.

Satornil lebte zur Zeit Hadrians, zur selben Zeit Basilides, der die syrische Gnosis bereits in die hellenische Welt verpflanzt. Und wenn man nun bedenkt, dafs wir in den Barbelioten und Ophiten (bei Iren.) ohne Zweifel eine noch ältere Form der Gnosis vorliegen haben, wenn man ferner erwägt, wie lange solche Ideen gähren müssen, ehe sie sich zu Systemen (und noch dazu zu so mannigfaltigen!) krystallisieren, so kommt man ohne Zweifel zu einem so frühen Termin. Um dies anzuerkennen, ist es vor allem notwendig, sich der blofs literargeschichtlichen Betrachtung dieser Systeme zu entschlagen.

[59]) (Diese Note gehört zu S. 35, Z. 12 v. u.) Bei den Barbelioten ist die Vorstellung etwas anders: da sind die 4 Leuchter, welche den *αὐτοφυής* umstehen: Harmogenes (Egypten), Raguel (Mesopotamien), David (Israel), Eleleth (die Alilath der Araber?) Iren. 1, 29.

[60]) Nach Iren. 1, 30.

[60a]) Euseb. pr. ev. 11, 18 (zu lesen *ἄγεταί τε* für *ἀνάγει τε*).

[60b]) Die Geschichte von der Schlange, die aus ihrem Versteck hervorkriecht, sich um die Brode schlingt und dann geküfst und angebetet wird, hat Epiphanios (haer. 37, 5) von einem Ophiten selbst gehört, oder — sich aufbinden lassen.

[61]) Man hat neuerdings Markion für die früheste Zeit der Gnosis reklamieren wollen. Das ist eine durch Clem. Al. Strom. 7, 107 ungenügend gestützte historische Naivetät. Nach Clem. Al. Strom. 3, 13 brüsten sich die Marzioniten mit ihrer Lehre als mit einer eigentümlichen, neuen. An einen Zusammenhang mit Satornil ist also nicht zu denken. Vgl. Note 65.

[62]) Iren. 1, 28.

[63]) l. c. 1, 24.

[64]) l. c. 1, 25.

[64a]) Origen. hom. in Ezech. 15, 3.

[64b]) Euseb. h. e. 5, 16.

[65]) Denn nur indirekt glaubt Iren. l. c. 1, 28 das erschliefsen zu können. Tertullian adv. Marc. 1, 29 nimmt das von uns Beanstandete unbedingt als gewifs an. Allein er bahnt sich den Weg zu seiner Antithese erst durch ein keckes: „ohne Zweifel". Das mufs uns bedenklich machen. Das Thatsächliche, das er berichtet, ist nichts anderes als dies, dafs Markion nur Jungfrauen, Wittwen, Ehelose und Geschiedene tauft. Von dieser Thatsache bis zu dem supponierten Prinzip ist aber noch ein weiter Weg, den T. natürlich leicht absolviert. Man kann ihn doch eigentlich nicht als Quelle gebrauchen. Er ist immer noch der alte Advokat. Er widerlegt seine Gegner nie, er schlägt sie gleich tot. Den Markion parallelisiert er am Schlufs mit dem Kinder mordenden Pharao! Auch Clem. Al. Strom. 3, 12 mufs man die Behauptung des Clemens sehr wohl von der These des Markion unterscheiden. Er begründet die Askese nicht mit der Schlechtigkeit des alttl. Gottes, sondern mit der von ihm ja nicht gesetzten, sondern nur gebildeten *ὕλη*.

[65a]) Vgl. Zahn: Forsch. zur Gesch. des ntl. Kanons 2, S 284 ff. u. unt.

[65b]) Das chronologische Material bei Th. Keim: Celsus wahres Wort. 1876. extr.

[65c]) Die Apokal. des Johannes ist nach jetzt wohl ziemlich allgemeiner Annahme um 70 p. C. geschrieben.

[66]) *ὃσ ἐγενήθη τὸ πέταλον πεφορεκώς* sagt von Johannes ein Bischof Polykrates von Ephesus in einem Schreiben an Victor, den römischen Bischof (um 190) bei Euseb. h. e. 3, 31; 5, 24. Das hat Epiph., der es auf Jakobus den Gerechten anwendet, schon nicht mehr verstanden (haer. 29, 4).

[67]) Euseb. h. e. 3, 32. 39; 5, 20.

[68]) Ich sehe nicht ein, weshalb die gelegentliche Notiz darüber bei Clem. Al. qu. div. salv. 42 unglaubwürdig sein soll.

[69]) Der Presbyter Johannes im Unterschied von dem Apostel verdankt seine Existenz doch nur der Phantasie des Dionysios Alexandr. und des Eusebios (h. e. 7, 25), die für die ihnen lästige Apocal. einen Strohmann haben wollten.

[70]) Acta Johann. ed. Zahn. 1880. In den Acta Pauli et Theclae ist Thecla die Heldin. Sie sind übrigens ein Kunstprodukt: ein asiatischer Presbyter hat sie amore Pauli, wie er sagte, geschmiedet (Tertull. de bapt. 17). Aber solche Anekdoten, wie die von den Wanzen, die auf Kommando des Johannes beschämt die Karawanserei des Apostels verlassen, zeigen, dafs hier die gemütliche Phantasie des Volkes im Spiel gewesen ist.

[71]) Die so viel umstrittene Frage nach der Ächtheit des Johannes-Evangeliums scheint sich doch allmählich zu Gunsten des Apostels zu beantworten. Vgl. in der Kürze Ezra Abbot: *the authorship of the fourth gospel.* London u. Boston 1880. Luthardt: Der johanneische Ursprung des vierten Evangeliums, 1874.

[72]) Dafs die Anfänge des später sgn. apostolischen Symbols auf den johanneischen Kreis in Kleinasien zurückgehen, hat Caspari in seinen Forschungen zur Geschichte des Taufsymbols 1871 ff. ziemlich wahrscheinlich gemacht. Desgleichen wird, wenn die Forschungen Th. Zahns zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons einmal abgeschlossen vorliegen werden, wohl die Überzeugung sich durchsetzen, dass auch die Sammlung der ntl. Schriften in Ephesus um die Wende des ersten ins zweite Jahrhundert, jedenfalls der Hauptsache nach, zuerst vorgenommen ist.

[73]) In viss. Jes. hom. 15, 4 u. 6. Doch schon etwas zweifelhaft setzt O. hinzu: wenn aber jemand das Folgende annimmt.

[74]) Z. B. Strom. 3, 45.

[75]) C. 12.

[76]) Hilgenfeld: Die Evangelien-Zitate Justins 1854.

[77]) Das Zitat ad Sm. 3 pafst nicht gut in ein gnostisches Apokryphon.

[78]) Die apostolischen Konstitutionen, so zweifelhaft ihre Provenienz auch sein mag, zeigen recht, wie unklar man noch im dritten Jahrhundert, als ihr Grundstock in Alexandrien sich festsetzte, über die Confinien der katholischen und häretischen Kirche war. Die starken Ausdrücke über das Deuteronomium 1, 6, ferner 5, 15. 20, wo der Sabbat ohne weiteres als Tag des Herrn bezeichnet wird (vgl. 7, 23; 8, 32) weisen ohne Frage auf jüdisch-christlichen Ursprung hin. Sonderbarerweise fehlen diese Bestimmungen in der syrischen Rezension, die de Lagarde herausgegeben hat: das ist aber m. E. Korrektur.

[79]) Patres ap. ed. Gebh. Harn. 1. S. 180. Dasselbe berichtet Hieron. von Apollinaris [von Hierapolis] l. c. 188. Vgl. Irenaeus adv. haer. extr.

[80]) Das Material dieser viel umstrittenen Frage bei Euseb. h. e. 5, 23 f. Noch Origenes mufs (in viss. Jes. hom. 12, 13) gegen (Heiden-) Christen eifern, welche die ἄζυμα mitmachen, die Fasten halten und gegen Frauen, welche den Sabbat beobachten (der griechische Text ist hier nach der Übers. des Hieron. zu verbessern). In dem montanistischen Streite wird die Notwendigkeit oder das Recht des Fastens gar nicht diskutiert.

[81]) Vgl. die Note 78 u. Gesch. der christl. S. II, 113, n. 30, wozu noch Justin dial. 24, Ignat. ad Magn. 9. ad Philad. 6. mart. Polyc. 7, 1; 8, 1 hinzuzufügen wäre. Allerdings zeigt ep. Barn. 15, dafs von Anfang an zwei Gewohnheiten bei den Heidenchristen sich geltend machten.

[82]) dial. c. Tryph. 47.

[83]) c. Cels. 2, 3.

[83a]) Vgl. z. B. Tertullian. apolog. 9. Ruinart, Acta mart. S. 178.

[84]) Dahin sind vor allem Schriften wie die testamenta 12 patriarcharum zu rechnen (ed. Winkler 1869). Denn dafs dieselben von einem Heidenchristen geschrieben sind, glaube ich wegen der darin vorkommenden Empfehlung Pauli mit Ritschl (Entstehg. der altk. Kirche, 1. Aufl. 1850) gegen Ritschl (id. lib. 2. Aufl.) und die meisten Neueren festhalten zu dürfen.

[85]) 1 Kor. 9, 20 ff.

[86]) Act. 15.

[87]) Matth. 5, 17 ff.

[88]) Acta Johannis ed. Zahn S. 220 Z. 3 und dazu die Bem. des Herausg. CXLII ff. Dagegen hat Lipsius: Die apokryphischen Apostelgesch. S. 44 ff. eine, wie mir scheint, ziemlich unfruchtbare Polemik eröffnet.

[89]) Justin, dial. 47. Die Stelle — eine der wichtigsten aus allen vornicanischen Schriftstücken — ist (vgl. Otto z. d. St.) seltsam mifsverstanden worden. Justin stellt 3 Parteien einander gegenüber: die extremen Heidenchristen, welche jede Gemeinschaft mit den Mosaikern ablehnen, die gemäfsigten, welche den gemäfsigten Judenchristen das Bürgerrecht in der Kirche einräumen, und die schwachen Heidenchristen, welche den extremen Judenchristen (von denen er sagt: ὁμοίως καὶ τούτους οὐκ ἀποδέχομαι) zur Beute fallen. Das ὁμοίως bezieht sich auf die ersterwähnte Partei.

[90]) Ad Magn. 8. Die L. A. hat Zahn festgestellt. Seine Interpretation (Ign. 382 ff. 390 ff. 471 ff.) halte ich für zu künstlich.

[90a]) epist. ad Diogn. 7.

[91]) Euseb. h. e. 6, 12. Nicolaus: *études sur les évangiles apocryphes* 1866. S. XVI f.

[92]) Die Fragmente des κήρυγμα Πέτρου ges. von Grabe: Spicil. S. 62 ff. Hilgenfeld: N. T. extra c. v. IV, 57 ff. Die Schrift sollte den Ebioniten die Autorität des Petrus streitig machen. Wann sie verfafst, läfst sich nicht genau bestimmen: ich vermute noch vor 150 wegen Clem. Al. Str. 1, 182.

[93]) In den Acta Pauli et Theclae s. o. Note 70.

[94]) Acta Thomae ed. Bonnet passim. Dazu Lipsius l. c.

[95]) Strom. 2, 5, 21. Vgl. Origen. c. Cels. 1, 69.

[96]) Beweis dafür ist der Briefwechsel des Plinius mit Trajan.

[97]) Wir hören wiederholt, dafs die Juden es gewesen sind, von welchen die Anklagen wegen der Sittenlosigkeit der Christen ausgingen: Justin dial. 39. 108. Origen. c. Cels. 6, 40.

[98]) Justin. dial. 16.

[99]) Das rügt schon Celsus bei Origen. 3, 31.

[100]) Ignatius ad Magn. 8.

[101]) Die Stellen s. bei Harn. zu ep. Barn. 2.

[102]) Clem. Al. 1, 182 nennt den Christus-*λόγος* die *διαθήκη*, den *νόμος*. Er beruft sich dafür auf das kerygma Petri. Noch deutlicher ist pastor Hermae (150) sim. 8, 3 und Justin. dial. 43.

[102a]) *quae sunt prophetica curiosius exponere nituntur*, sagt Irenaeus von ihnen: 1, 26.

[103]) ep. Barn. 15. Justin dial. 19 ff.

[104]) Das Beste über den Montanismus gibt Bonwetsch: Die Gesch. des M. 1881. Die folgende Darstellung beruht ganz auf Eus. h. e. 5, 14 ff.

[105]) Nach Hbr. 6, 4.

[106]) Vgl. die bekannte schöne Geschichte von dem zum Räuber gewordenen, aber wieder bekehrten Jüngling bei Clem. Al. qu. div. salv. am Schlufs.

[107]) Man sollte doch endlich davon abstehen, zur Erklärung des Montanismus sich auf Phrygien, das „Vaterland der Schwärmerei" zu berufen. Was es mit diesem Prädikate auf sich hat, sieht man beiläufig aus Socr. hist. eccles. 4, 28: *τὰ τῶν Φρυγῶν ἔθνη* scheinen besonnener zu sein als die übrigen Völker. Vgl. Nicol. Damac. Fragm. 128 (histor. graeci 3, 461): „die Phryger bedienen sich nicht des Eides, noch schwören sie, noch lassen sie schwören". Ihr Prädikat ist gewöhnlich *ἄτιμοι*: Dio or. 31, 113 p. 399; 158 p. 413 ed. Emper., *ἀσθενεῖς καὶ ἀνασκητοί* or. 68, 2. *ἀπόλεμοι* Appian. Mithr. 19. Vgl. Cic. pro Flacco 17. epp. ad famil. 3, 10.

[107a]) Joseph. b. Jud. 2, 12.

[108]) Montanus trat auf (nach dem Anonymus bei Euseb. h. e. 5, 16) als Gratus Proconsul in Asien war. Nicht lange nach ihm kann der Proconsul Aemilius Frontinus in Ephesus gewesen sein. Weiterhin sagt er, jetzt, 13 Jahre nach dem Tode des Propheten sei noch immer kein allgemeiner Krieg entstanden: also terminus ad quem 150. Sie knüpfen ferner (nach Miltiades l. c. 17) ihre Prophetie unmittelbar an die des Quadratus und Ammia in Philadelphia an. Apollonius schrieb 40 Jahre nach dem Auftreten des Montanus (l. c. 18). Er erwähnt als Zeitgenossen des Montan. den Märtyrer Thraseas (l. c. 18). Eben dieser war nach Polycrates von Ephesus (190) ein Zeitgenosse des Polycarp († 155) und Bischof in Eumenia in Phrygien. Sonach wird man wohl mit de Soyres 130 als Anfangspunkt des Montanismus festhalten dürfen.

[108a]) Die tendenziöse Behauptung des Anonymus (Eus. h. e. 5, 16), es hätten sich nur wenige Phrygier verführen lassen, kontrastiert eigentümlich mit der fieberhaften Anstrengung der Katholiker, diesen volksverführerischen (*τοὺς ὄχλους ταράττων* l. c.) Geist zu bannen. Vgl. auch h. e. 5, 3.

[109]) Oberdick: Die römerfeindlichen Bewegungen im Orient während der letzten Hälfte des 3. Jhrh. n. C. 254—274 (1869) S. 60, Anm. 2. Meyer: Geschichte des Königreichs Pontus (1869) S. 63: das Königreich Pontus hellenisierte im Gegensatz zu den nationalen Dynastien von Atropatene, Armenien und auch von Kappadokien. Droysen: Hellenism. 2, 29. Es ist bedauerlich, dafs die ethnologischen Verhältnisse Kleinasiens so dunkel sind.

[110]) Unwillkürlich erinnert man sich bei dieser Erscheinung an gewisse Vorgänge bei den Maori auf Neuseeland (Waitz-Gerland, Anthropologie der Naturv. 6, 497 ff.). Auch bei den Ebioniten trifft man schliefslich auf diesen nationalen Untergrund (Gesch. d. christl. S. 2, 110). Wenn man einmal tiefer den Durchdringungsprozefs der Religionen mit den Volkstümern verfolgte, würde sich wohl überall die gleiche Wahrnehmung wiederholen.

[111]) ad Polyc. 5. Vgl. Clem. Rom. ep. 1, 38.

[112]) Dafs die Enkratiten nicht von Tatian gestiftet sind, sondern dafs er sie nur mit sich gerissen hat, geht auch aus Iren. 1, 28 hervor. Vgl. Zahn, Das Diatessaron Tatians S. 284 ff.

[113]) Apol. min. 2.

[114]) Tertull. adv. Prax. 1, 1. Die Sache ging aber wieder zurück.

[115]) Schon in den ps. ignatianischen Briefen wird ein besonderer Nachdruck auf die Feier des Abendmahls gelegt. Ad Ephes. 5. 13. Vgl. ad Magn. 1. Und sowohl die Lehre von der Taufe als die von dem Abendmahl ist schon etwas vergröbert. Die Elemente sind es, von welchen der Erfolg hergeleitet wird (ad Ephes. 18. 20), nicht die Handlung. I. nennt die Epheser ferner bereits *συμμύσται* Pauli (12). Dies zusammen mit dem geschraubten Ton (z. B. Eph. 17. Magn. 14 *θεοῦ γέμετε*) und der forcierten Betonung des Kirchenamtes und Geltendmachung seiner persönlichen Beziehungen zu den Adressaten machen es mir unmöglich, an der Ächtheit der Ignatiusbriefe noch festzuhalten. Der Verfasser war ein Zeitgenosse des Justinus. Bei ihm (vgl. epist. ad Diogn. 4) ist in der That die Resorption des hellenischen Mysterienkultus — man hat darüber („Arcandisziplin") viel zusammengeschrieben von Dallaeus bis Bonwetsch (1873 Ztschr. f. hist. Theol.) — eine vollzogene Thatsache. Denn daraus, dafs Justin über Taufe und Abendm. spricht, schliefsen zu wollen, er habe den Mysterienkult nicht gekannt, ist doch voreilig. Er entschuldigt sich ja deshalb (apol. 61). Vgl. Origen. in Ezech. hom. 1, 3: „die Häretiker zwingen uns, die Mysterien ans Licht zu ziehen, die eigentlich wegen der Unmündigen verborgen bleiben sollten." Dies Verbergen war aber noch keine maurerische Geheimniskrämerei.

[116]) Dies sind alles Bestimmungen, die sich aus Pseudo-Ignatios für den Bischof erheben lassen. Hatch hat in der Schrift: die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirchen im Altertum (deutsche Ausg. 1883) das Problem der Entstehung der Episkopatskirche von einer neuen Seite anzufassen versucht: er geht auf die Verwaltungsbefugnis des Bischofs zurück, dessen Adlati dann die Diakonen sind: dagegen das Presbyterkollegium hat die Jurisdiktion zu besorgen. Das ist Konstruktion. Das Altertum weifs von einer solchen Zweiteilung nichts. Grade die kleinasiatischen Verhältnisse zeigen, dafs die kultische Stellung des Bischofs das primum movens ist: man lese Justin ap., 61 ff.

und die apost. Konst. passim (vgl. Clem. Rom. ep. 40). In Alexandrien, dessen Verhältnisse Hatch ganz vernachlässigt — nur von den Kommentaren des Origenes aus kann man ein klares Bild von der Entwicklung der alten Kirche gewinnen — gelten sie gleichfalls vorzugsweise als Bewahrer der Mysterien (Origen. in Num. 4, 3). Als solche sind sie die Wissenden (l. c. 9, 1; 5, 1; in contic. r. 2, 15) und heifsen bei Origen. gewöhnlich doctores ecclesiae (z. B. in Ex. 10, 4, in Num. 2, 1). Die Armenpflege der Presbyter: in Mat. 11, 9 vgl. 15, 25. Dann macht sich aber schon ein anderes Moment geltend: die Bischöfe leiten die kirchlichen Dispensationes (in Lev. 4, 6; 5, 3; in Num 10, 1). Aber noch ist bei den Alexandrinern die Idee des Priestertums der vollkommenen Christen lebendig und geniert offenbar das zweite Attribut des hierarchischen Priestertums (in Mat. 12, 14; 17, 12; in Lev. 9, 9 u. ö.). Erst in den Novatianischen Streitigkeiten ist diese Funktion des Episkopats zur nota characteristica geworden (Carthago). Rom hat dann diese disziplinäre Gewalt auf die ganze inzwischen gewordene Episkopatskirche sich zu vindizieren gewufst. (Unsichere Vorstellungen über die Stellung Roms in der Geschichte der Hierarchie bei dem Herausg. von Hatch S. 229 ff.)

[117]) ad Sm. 8. Doch will ich nicht verschweigen, dafs die im Text befolgte Erklärung Zahns z. d. St. lexikalisch Schwierigkeiten bietet. *καθολικός* bed. nicht das Ganze gegenüber den Teilen, sondern das Allgemeine gegenüber den Einzelnen, ist mithin ein qualitativer, nicht ein quantitativer Begriff. Dann hat die Stelle eine unverkennbare Beziehung zu ad Sm. 3 (*κατὰ πέρατα* = *κατὰ πέρατα τῆς γῆς*: Hesychius. Zahn konjiziert *κατὰ πατέρα*!)

[118]) Anfangs sprach man nur von einer *ἀδελφότης* Clem. Rom. ep. 2, 4. Zahn, Weltverkehr und Kirche 1877. Auch Hatch l. c. d. 37 ff. 173 ff.

[119]) Die Stellen bei Hatch S. 36 u. 157 ff.

[120]) Euseb. h. e. 5, 3.

[121]) Clem. Al. Strom. 2, 13, 57 f. spricht es deutlich aus, dafs es nur eine Bufse nach der Taufe gibt. Der Pastor Hermae ist auch nie desavouiert, selbst Irenaeus anerkennt ihn. Dafs eine wirkliche Aufnahme in die Gemeinde der Vollbürger nicht mehr vorkam — denn jene sub ictu mortis erteilte pax ecclesiae war doch nur eine halbe — sagt mit dürren Worten Origenes exhort. ad mart. 17, de orat. 28 und bes. in Lev. hom. 2, 4. Das ist auch die stillschweigende Voraussetzung der epistula canonica des Gregor. Thamat., ja selbst der canones des Nicänums.

II.

[1]) Die alte Streitfrage, ob die Ägypter Semiten, wie die Philologen behaupten, oder Hamiten, wie die Genesis und die Ethnologen wollen, wird sich vielleicht durch die Annahme erledigen lassen, dafs sich über den ursprünglichen hamitisch-afrikanischen Grundstock des Nillandes eine dichte semitische Schicht gelegt hat.

[2]) Vgl. Sprenger: Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwicklungsgeschichte des Semitismus (1875) S. 293.

[2a]) Alle neuerdings mit so grofsem Eifer geführten Untersuchungen über

die israelitische Religion haben doch u. E. die Thatsache nicht umstofsen können, dafs die monotheistische Überzeugung der ganzen Entwicklung desselben von Haus aus zu Grunde liegt. Dafs das aber nicht eine angeborne Schwäche des semitischen Charakters ist, hat gegen Renan *(hist. génér. des langues sémitiques* 1855 S. 5 ff.) gut gezeigt Chwolson: Der Semitismus 1871.

[2b]) Joseph. b. J. 2, 20, 2.

[2c]) In den von Assemani herausgegeb. *acta martyrum eccles. orient.* begegnen uns die Mager durchaus als Vertreter dieser kombinierten babylonisch-persischen Religion, die in dem Pehlevi-Dialekt ihre eigene Sprache sich geschaffen hat.

[3]) Das grundlegende Buch über die Sabier bleibt immer — trotz seiner zahlreichen Mifsgriffe — Chwolsohn: Die Sabier und der Sabismus, 1856, 2 Bände.

[4]) Wetzstein: Reisebericht über den Hauran und die Trachonen. 1860. de Vogüé: *Syrie centrale Inscriptiones Sémitiques* 1877.

[5]) Epiphanius 30, 18. Über Kokabe vgl. Land, anecd. syr. I, 106, 171. An die von Nöldeke D. M. Z. 1868 S. 521 genannten Kaukabs ist wohl nicht zu denken. Auch Zahn (Forsch. etc. 2, S. 333 ff.) kommt zu keinem festen Resultat.

[6]) de Vogüé: l. c. S. 53. 55.

[6a]) Vgl Halevy in der Zeitschr. der D. M. G. 1878 S. 167 und das 7. Buch der Annalen des Hamza Ispah. (ed. Gottwaldt 2, 90 ff. 1858). Rasmussen histor. praecip. arab. regn. 1817. S. 41 ff. S. 48. Nach Nuveir u. Ahmed ben Jussuph Damasc. soll erst Gabalah z. Z. Omars zum Christentum übergetreten sein, das bezieht sich aber auf das melkitische d. h. katholische Christentum.

[7]) Wetzstein l. c. S. 122, der aber an den südarabischen Ursprung der Ghassanidendynastie glaubt.

[8]) Bei Masûdî (Chwolsohn II, 378).

[9]) Hippolytos refutat. 9, 13.

[10]) Chwolsohn I, 110 ff. II, 543. An ersterer Stelle ist auch die philologische Begründung der im Text gegebenen Verdeutschungen zu lesen. Übrigens ist es mir nicht unwahrscheinlich, dafs die Sabier als interne Selbstbezeichnung das Wort Ziddîk d. i. „gerechte“ (vgl. *καθαροί*) gebraucht haben. Denn wir finden 1) dafs die Ebioniten sich die „Guten“ nennen (Gesch. der christl. Sitte II, 1 S. 63); 2) begegnen in dem Norden Syriens (G. Hoffmann in den Abh. zur Kunde des Mgl. 1881 S. 122 ff.) Sadducäer, die wohl nur einem Mifsverständnis des Worts ihre Existenz verdanken; obgleich grade der babylonische Talmud sehr oft da Zadukim hat, wo der jerusal. von Minim d. i. Häretikern, Ebioniten redet: s. Levy's Neuhebräisches Wörterbuch, 1883, s. v. Min. Eine Glosse nennt diese einen Zweig der Manichäer, die ja auch Chanefim hiefsen. Ein anderes Wort dafür ist Schamschanaje, was man mit Sonnenanbeter übersetzt: Hoffmann hält das für eine Verwechslung der Sonne mit einem ihrer Heiligen, dem Scheikh Schems. Ich glaube, dafs die ursprünglich zu Grunde liegende Form Schammasch, d. i. syrisch Diener ist: damit wird nun wohl auch ein Licht fallen auf die „Sadducäer“, von welchen Makrizi als von einer „samaritanischen“ Sekte erzählt. (S. de Sacy, Chrestom. arabe 1826 S. 307 ff. nach al-Beruni). Die „Samaritaner“ sollen identisch sein

mit den La-Mesasijjeh, die andererseits mit den Borborianern identifiziert werden (s. Hoffmann l. c. S. 123 f.). Weiterhin setzt er dann die Samaritaner mit den Zendik und diese mit den Sadducäern gleich. Es entspricht dem, wenn auf der anderen Seite in der Tradition der Samaritaner (Abulfath, ann. Samarit. ed. Vilmar 1865, S. LVII) das Harran Abrahams eine bedeutsame Stelle einnimmt. Nach der Vertreibung der Manichäer ist eine Fusion zwischen den persischen und syrischen Christen der ersten Generation eingetreten. Die Opposition gegen die Katholiker mag dazu beigetragen haben: zugleich wurde dadurch eine Annäherung an den alten Gestirndienst nahegelegt, welche das christliche Element mehr oder weniger zurückdrängte. Die Jeziden sind dann ebenso die letzten Reste der nordwestlichen Sabier (vgl. Layard, Bericht über die Ausgrabungen zu Niniveh, v. Meissner 1852. Kap. 8. Petermann, Reisen im Orient 2, 330 ff. und besonders Badger: the Nestorians 1847) wie die Mandäer die der südöstlichen.

[10a]) Bei K. Kessler in Herzogs Realenzyklop. f. protest. Theol. 1881. 9, S. 205 ff.

[11]) Vgl. Petermann: Reisen im Orient 1860 f. II, 83 ff. (Nöldeke, Götting. Gel. A. 1869. St. 13. K. Kessler l. c.) Daselbst auch Auszüge aus ihrem religiösen Urkundenbuch: sidra rabba. Das Wort Mandäer erklärt Petermann von Manda de Chajje, d. i. Sohn des lebendigen Gottes (sonst meist = Gnostiker). Siouffi (*Etude sur la religion et les moeurs des Soubbas* 1881 (Auszüge daraus im Journ. des Sav. 1881 S. 288 ff.)

Wie diese Sabier zusammenhängen mit dem arabischen Reiche in Hira, dessen Geschichte uns Tabari (übers. von Nöldeke 1879) aufbewahrt hat, wage ich nicht zu entscheiden. Die ansässigen Bewohner des Reiches hiefsen: Ibâd, d. i. „Knechte", Gottes nämlich. Vgl. C. de Perceval essai etc. 2, S. 12, 24. So nannten sich die Ebioniten des Südens (Sampsäer von Schammasch = Diener). Später ist Ibâd eine Bezeichnung der Nestorianer (Nöldeke l. c. S. 24). Der Zeitgenosse Schapûrs I (250), Amraalaqis al Bad', der König Hira's, soll zuerst das Christentum angenommen haben.

[12]) Wetzstein l. c. 120 nach Jâkût.

[13]) Mir scheint, dafs sie unter dem Agathodaimon, der öfter erwähnt wird, Jesum verstanden haben (gegen Chwolsohn I, 780 ff.)

[14]) Die ganze Darstellung ruht auf den von Chwolsohn Bd. II beigebrachten orientalischen Quellenauszügen. Darunter sind Dimeschqî und Maimonides ziemlich wertlos. Ich halte mich wesentlich an en-Nedim und Schahristâni. Die viel und mit Recht gerühmte Treue und Zuverlässigkeit der orientalischen Berichterstatter bezieht sich doch auch hier vorzugsweise nur auf die einzelnen Notizen, das Gesamtbild ist fast immer ein verschobenes. — Die Mandäer zu den Sabiern zu stellen, veranlafst auch der Umstand, dafs sie sich selbst den Andersgläubigen gegenüber Sobbâ (sgn. innerer Plural von sâbî) nennen: unter sich hiefsen sie Mandäer, d. i. Gnostiker. Sie behaupten, aus Galiläa zu stammen (Kaempfer, *Amoenit. exotic.* S. 438).

[14a]) Für das alte Westsyrien vgl. Usener, Legenden der h. Pelaggia 1879 S. XX f., für das moderne Ostsyrien Prym u. Socin: Der Dialekt von Tur Abdin 1881. 2, 219.

[15]) K. Kessler, Mânî I. 1882. Vgl. Herzog, R. E. (2.) s. v. Doch übertreibt K. diese babylonischen Reminiszenzen ganz aufserordentlich und verkürzt den Einflufs des Parsismus.

[16]) Was man neuerdings von einer altbabylonischen Erlösungsidee geredet hat, ist höchst phantastisch.

[17]) Flügel: Mani 1863. S. 90 ff. Beau-Sobre: *Hist. de Man.* 1, 269. Die Manichäer Augustins und des Epiphan. lehnen allerdings das A. T. ganz ab. Über den Manichäismus überhaupt vgl. Beausobre: *Histoire de Manichée,* 2 Bde., 1734/39. Nach Flügel: Mânî 1863 ist die Priorität der orientalischen Quellen vor den *acta disput. Archelai* (Gallandi biblioth. III.), worin ein Heidenchrist nach dem Schema der Klementinen den Manes widerlegen wollte, ausgemacht. Kessler: Mâni 1882. I. Spiegel: Eranische Altertumskunde II.

[18]) Vgl. auch für die folgenden Sätze: Cureton-Wright: *Ancient Syriac Documents* 1864. *Doctrina Addai ed.* Philipps 1876.

[19]) In den von Assemani syrisch und lateinisch, von Zingerle deutsch herausgegebenen syrischen Märtyreracten findet man passim die Christen erwähnt, welche es nur dem Namen nach sind (Ächte Akten h. Märtyrer des Morgenlands 1836. S. 77. 82. 138. 172 ff.). Sapor hat sich ein besonderes Vergnügen gemacht, die einen durch die anderen hinrichten zu lassen. Das wäre von katholischen Christen undenkbar. Ähnlich wie diese nicht näher bezeichneten Christen stehen zu den Katholikern die „Sadducäer" in dem von Hoffmann (Abh. für die K. des Mglds. 1881. S. 22 ff., dazu l. c. S. 122 ff.) herausgegebenen Martyrium des Mar Saba. Der Name ist sicher nicht aus Tert. *de resurr. carn.* 2 zu erklären. Ich möchte an Zandik, den späteren Namen für die Manichäer erinnern, welche die Erben aller morgenländischen Häresieen geworden sind oder an ihre Selbstbezeichnung als „Gerechte" (s. o. N. 10).

[20]) Bruns-Sachau, Syrisch-römisches Rechtsbuch aus dem fünften Jahrhundert, 1880. S. 41 ff. Dafs jene syrische Einleitung bereits einen Bestandteil der griechischen Vorlage gebildet habe, ist eine wohlbegründete Vermutung des Herausg. (S. 159). Vgl. Tabari übers. von Nöldeke S. 501.

[21]) Die absolute Priorität der syrischen Rezension der apostolischen Konstitutionen vor der alexandrinischen ist nicht bewiesen.

[22]) Zingerle l. c. 24.

[23]) l. c. 99 passim.

[24]) Bruns-Sachan l. c. S. 33. 303 ff. S. 316 spricht nicht dagegen.

[24a]) Schahristâni I, 291 nach al-Warrâk. Dagegen Nöldeke, Tabâri S. 455 ff.

[25]) Origen. c. Cels. 3, 9.

[26]) Schon bei Ignat. ad Eph. 3 (Zahns Lesart ist zu verwerfen).

[27]) Lipsius: Apokr. Apostelgesch. (1883) I, S. 33

[28]) Epiphan. haer. 53, 1.

[29]) Vgl. Gesch. d. christl. S. 1, S. 130 ff.

[30]) Man hat bekanntlich die Schrift *de vita contemplativa* dem Philon absprechen wollen: allein die Gründe sind blos innere und kaum stichhaltig. Vgl. l. c. S. 133 ff.

[31]) Clem. Al. Strom. 3, 6, 45.

[32]) Epiph. 67, 3.

[33]) Flav. Vopisc. Saturn. 8 (nach Phlegon. Das „Samares", nach Flav. Vop. = „Samaritas", ist vielleicht auch eine Verstümmelung von schammasch (kopt. Diener). Damit vgl. Socrat. h. e. 5, 17.

[34]) Man sieht das deutlich aus Strabons Schilderung Ägyptens vom Jahr 20 n. C.

[35]) Die schwierige hermetische Litteratur hat zum erstenmal in lichtvoller Weise behandelt L. Ménard: *Hermès trismégiste.* 1867. 2. Aufl. Wir schliefsen uns mit einigen Reservationen den Resultaten seiner Einleitung an.

[36]) Makrizi, *hist. Copt. Christ.* 1828 ed. Wetzer 151.

[36a]) Renaudot, *hist. patr. Alex.* 1713 S. 12.

[37]) Makrizi 66. Renaudot 29.

[37a]) Le Quien, *Oriens Christ.* I, 3 f.

[38]) Makr. 85. Wüstenfeld: Synaxarium, d. i. Heiligenkalender der koptischen Christen 1879 S. 67. Origen. in Jerem. 12, 13.

[39]) Apost. Konstit. 5, 20.

[40]) Apost. Konst. 5, 15. Die Konst. sind eben anläfslich jener Neuordnung (Makr. 84 f.) durchkorrigiert von den hellenischen Christen. K. 15 ist solche Korrektur.

[41]) Renaud. 26.

[42]) Makr. 157.

[43]) Synaxarium ed. Wüstenf. 160.

[44]) Renaud. 26.

[45]) Makr. 151. Die von Constantin unternommene Kontrolle ist nicht ganz klar. Makr. ist hier wohl durch die Chronologie der Araber (Abulfeda, *annal. anteisl.* ed. Fleischer, 1831, S. 5 ff.) beeinflufst. Hinter der chronologischen steckt aber wohl die sachliche Differenz in Bezug auf wesentliche Teile des Fünfbuchs.

[46]) Renaud. 29. Hier liegt wohl eine Verwechselung mit dem ebionitischen Hebräer-Evangelium, dem sgn. *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* vor.

[47]) Ren. 26.

[47a]) Abd Allatif, Rel. de l'Egypte trad. p. S. de Sacy 1810 S. 195.

[48]) z. B. in Gen. 16, 1.

[49]) Synaxar. 67. Renaud. 23.

[50]) Renaud. 102.

[51]) Clem. Alex. Strom. 3, 6, 45.

[52]) Epiph. haer. 67, 1.

[53]) Synax. 160.

[53a]) Makrizi 317: Die Zahl beim Auftreten des Islams.

[54]) Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Ägypter (1852) 3, 177 ff. Denzinger, *Ritus orientalium.*

[54a]) Die spätere Christianisierung des zwischeninne liegenden Nubiens, wo übrigens sich doch auch Spuren früheren Christentums finden (Land: Joh. von Ephes. 1856 S. 185) spricht nicht dagegen: wenn man festhält, dass die ersten Boten eben Juden gewesen sind.

[55]) Makrizi 52.

[56]) Denn von dem (h. e. 1, 9) — man kennt seine Unzuverlässigkeit — hat es Sokrates h. e. 1, 19 u. die Übr.

[56 a]) s. den äthiopischen Bericht Z. D. M. G. 1881 S. 49 f.

[57]) S. 129 N. 49. Von einer sicheren Kunde über die Falaschas sind wir noch weit entfernt. Inzwischen vgl. Flad (Die abessinischen Juden 1869). Den Grundstock der Juden repräsentieren die „Kamanten" (Flad S. 75 f.). Sie sind wie auch die Falaschas zum teil in Götzendienst versunken. Die Falaschas sind die ebionitischen Juden, die nach einer bei ihnen (neben anderen) verbreiteten Sage nach der römischen Eroberung in Abessinien eingewandert sind (vgl. Z. D. M. G. 1881, 49 f.): ihre Litteratur, wenn sie methodisch durchforscht sein wird, wird darüber noch weitere Aufschlüsse geben. Dass sie vom Christentum tingiert sind, zeigt das Mönchtum, das Abendmahl (47), die Liturgie und der Kirchenbau etc. G. Rohlfs (Meine Mission nach Abyssinien 1883 S. 273): „die Falascha kleiden sich ebenso wie die abessinischen Christen uud haben mit diesen hinsichtlich der Speisevorschriften u. s. w. eine grössere Verwandtschaft als man nach den bisherigen Berichten über sie annehmen sollte"; vgl. Gobat, *Journal of a three jears residence in Abyssinia* 1834 S. 363.

[58]) Den Judaismus der äthiopischen Kirche zu leugnen, hat zwar Ludolf versucht (*histor. Äthiop.* 1681. 2, 3), aber eine Erklärung der Beschneidung, der Reinigkeitsgebräuche, — sie essen sogar den nervus ischiadicus nicht — der Sabbatsfeier neben der Sonntagsfeier und so manches anderen Brauchs hat er doch nicht geliefert. Und diese Thatsachen fallen dünkt mich schwerer ins Gewicht als der Umstand, dass die einheimische Tradition über diesen Ursprung ihrer Kirche nichts sagt. Die war auch sonst nicht genau: der Reformversuch unter Justinian gilt bisweilen ebenfalls als „Gründung" der Kirche. Auch die — julianistische — Christologie der Abessinier, von der wir gelegentlich bei Johannes von Ephesus hören (vgl. Land, Joh. B. v. Ephes. 1856 S. 190) lässt doch nicht an Julian von Halikarnassos, sondern nur an die ebionitische Tradition denken.

[59]) Vgl. zu dem Folgenden meine Ausführungen Gesch. d. christl. S. I, 46 ff. Caussin de Perceval: *essai de l'histoire des Arabes avant l'Islamisme,* 1847. Osiander in Z. D. M. G. VI, S. 463 ff. Krehl (Die Religion der vorislamischen Araber. 1863) behauptet (l. c. 71 ff.), dass der Gestirndienst der Ausgangspunkt der arabischen Religion sei. Indessen das ist eine Hypothese, die er nicht bewiesen hat. Mohammed hat den Amr Ibn Luheij, von dem er als einem besonders sinnlichen Menschen gehört haben mochte (er sah ihn in der Hölle seine Eingeweide nach sich schleppen), für den Götzendienst, den Abfall von der Religion Abrahams, verantwortlich gemacht (Ibn Ishak = Ibn Hischam Leben Mohammeds, übers. von Weil 1864 XI, 39); der habe den Hobalgötzen von den Amalekitern geholt. Das ist augenscheinlich tendenziöse Konstruktion der arabischen Geschichte, in welcher Mohammed sich für seinen Glauben den besten Platz aufsuchen wollte. Nicht besser ist die Erklärung des Steinkultus aus den von dem mekkanischen Heiligtum mitgenommenen Steinen (l. c. 39). Da kommt es endlich auf eine Verwechselung hinaus.

[60]) Ausser dem schwarzen Stein, welchen die Kaaba in Mekka umgibt, vgl. den Götzen Sad der Benu Milkan bei Ibn Hischam (l. c. I, 40).

[61]) Ibn Ishak l. c. I, 15; II, 220 f.: auch von Nöldeke (Tabarî S. 181) als eine wertvolle Notiz anerkannt.

[62]) Vgl. den Hund in dem südarabischen Riam Ibn Ish. l. c. I, 12, die h. Schlange Ibn Ish. l. c. I, 92. Der Adler, das Pferd u. a., bei Osiander Z. D. M. G. VII, 473 f. Ibn Nubatah bei Rasmussen, *Additam.* 22. Auch bei den Ägyptern gilt der Kultus der Tiere keineswegs immer den segnenden Arten derselben.

[63]) Vgl. Krehl l. c. S. 9 ff.

[64]) Der Name Allah kommt bekanntlich vor Moh. schon vor. Allein wie der Stamm des Worts auf das A. T. weist, so wird man auch wohl für die Sache an den Einfluss des Judentums, der in den himjaritischen Inschriften klar vorliegt, denken müssen. Vgl. Kremer: Über die südarabische Sage, 1866, passim. Die Vorstellung, dass die Araber die Götzen verehrt, aber Allah überhaupt gemeint hätten (Ibn Ish. 1, 39), ist sicher spätere Interpretation.

[65]) Ibn Ishak l. c. I S. 39. Ähnlich elegisch urteilt über die Koreischiten Zeid Ibn Amr bei Ibn Ish. I, 108 — doch wohl nur im Hinblick auf die heidnischen Araber.

[66]) Ibn Ishak I, 41.

[67]) l. c.

[68]) Die Diodorstelle (3, 43) lässt an nichts anderes denken.

[69]) Vgl. H. Bürgel: Die pylaeisch-delphische Amphiktyonie 1877. Hier ist auch die ältere Litteratur verarbeitet. Müller: Dorier II. Für Olympia vgl. Bötticher, Olympia 1883 S. 83 ff. Auch bei dem delischen Bunde ist eine ähnliche Entwicklung nachweisbar: Thukydides 3, 104, Hymn. Homer. 1. Herodot. 4, 32 ff.

[70]) Dozy: Die Israeliten zu Mekka 1864, hat sich mit seiner Herleitung des mekkanischen Festes aus einem Brauch des verschollenen Stammes Simeon doch nicht die Beistimmung eines einzigen hervorragenden Forschers erwerben können.

[71]) Ibn Ish. l. c. 1, 29, 55.

[72]) Von dem Basl handelt Ibn Hischam I, 50 ff. (1, 22). Nach Sprenger, Leben Moh. I, 393 war nur ein h. Monat, der Ragal. Früher hielt man bei dem Mondjahr der Araber den Gottesfrieden immer an den bestimmten Herbstmonaten, indem man nach Ablauf einer gewissen Frist einen Monat intercalierte (Ritter, Erdkunde 12, 32). Mohammed traf den heidnischen Nerv dieser Tradition gründlich, indem er diese Einschaltung, die übrigens ihres Zweckes bald auch verfehlte (Muir, *life of Moh. XIII)*, verbot.

[73]) Ibn Ishak 1, 65. Chroniken der Stadt Mekka herausg. v. F. Wüstenfeld 1861, 4, 50.

[74]) Chron. der St. M. 4, 10. Andere anders.

[75]) Ibn Ishak 1, 53.

[76]) Vgl. Nuweir bei Rasmussen addit. ad histor. Arab. 1821 S. 60 ff.

[77]) Vgl. Gesch. der christl. Sitte I, S. 93 ff.

[78]) Die Note 76 angef. St.

[79]) Wo Maltzahn ein Gemeinwesen mit Kastenordnungen nachgewiesen hat.

[80]) Rückert: Hamasa. Nöldeke: Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber 1864, bes. das Lied S. 141 ff.

[81]) Nöldeke l. c. S. 104 ff.

[82]) Blau in Z. D. M. G. 1869, S. 563. Philostorg. 2, 6; 3, 4 ff.

[83]) Vgl. Not. 64 S. 142.

[84]) Nöldeke l. c. S. 52 ff.

[85]) Sprenger, Alte Geographie Arab. 1875 S. 149. 130.

[86]) Vakidi: Mohammed in Medina, übers. von Wellhausen 1882, S. 92. 97. 267.

[87]) Rasmussen, Addit. S. 76. Das wird doch wohl nur von den Einzelnen in den Stämmen gelten.

[88]) Vakidi l. c. S. 93.

[89]) Ibn Ishak l. c. I, S. 10.

[90]) Ibn Ishak I, 97. 101 f.

[91]) Nöldeke l. c. S. 52.

[92]) Vgl. Ibn Ishak 1, 9 ff.

[93]) Z. D. M. G. 1881 S. 49.

[94]) Vgl. Assemani: *Bibl. or.* IV, 581 ff. Wright: *Early Christ. in Arabia* 1855. „Phemion" erinnert an die Euphemiten Mesopotamiens (Epiph. 80, Theodoret. h. e. 4, 10.

[95]) Nicephor. 9, 18.

[96]) Der Hof war damals arianisch, also auch Theophilus. Als dann immer häufiger die Wendepunkte in der Geschichte des Dogmas zusammenfielen mit den Krisen in den inneren kaiserlichen Gemächern zu Byzanz, machten natürlich auch die Äthiopen und die Syrer die einzelnen Phasen mit durch, langten also schliefslich beim Monophysitismus an. Aber wie zweifelhaft äufsert sich doch noch der Negus in der Christologie z. Z. Mohammeds. Ibn Ish. I, 166 f. Man sieht auch aus Johannes von Ephesus, dafs die dogmatischen Delikatessen diese Barbaren weniger reizten als die praktischen Vorteile.

[97]) v. Kremer: Über die südarabische Sage, 1866, S. X. XIV.

[98]) Z. D. M. G. 1881 S. 28.

[99]) Vakidi S. 401. Sur. 85 (von Nöldeke, Gesch. des Korans, doch wohl mit Unrecht beanstandet).

[99a]) Journ. as. soc. Beng. 1853 S. 77 u. Loth: Z. D. M. G. 1881 S. 610 ff.

[100]) Makrizi, hist. copt. 323 ff.

[101]) Nöldeke: Tabari S. 191 Not. 1.

[102]) Assemani, Bibl. 4, 602. Für das folgende vgl. bes. die Abhdlg. von Fell in Z. D. M. G. S. 1 ff., die griechischen Quellen im 5. Band der Boissonade'schen Anekdota.

[103]) Diese diplomatischen Vorgänge hat uns Procop (de bell. pers. 1, 20) angedeutet, die arabische Überlieferung berücksichtigt nur die religiösen Motive.

[104]) Ibn Ish. 1, 30.

[105]) Rasmussen, Addit. S. 76.

[105a]) Der Name Zandik ist noch nicht aufgeklärt. Spiegel leitet ihn (Z. D. M. G. VII. 104) von Zend ab und übersetzt ihn mit: γνωστικός. Makrizi legt die Vergleichung mit den Sadducäern an die Hand. Vgl. Not. 10.

[106]) Assemani, Bibl. 4, 610.

[107]) Um ihre merkantilen Beziehungen zu Syrien und Persien machte sich

besonders ein Urgrofsvater von Mohammed verdient. Wüstenfeld, Chroniken der Stadt Mekka 4, S. 35. Im Wetteifer mit Moh.s Offenbarungen erzählte Nadhr in Mekka die schönen persischen Geschichten von Rostam und Isfendiars: Ibn Ishak I, 142.

108) Vgl. Payne-Smith, thes. syr. nach Sanct. vit. cod. Quatr. 165 v.

109) Vakidi S. 194.

110) Ibn Ishak I, 91. 115.

111) l. c. I, 158. Die Erklärung Ibn Hischams ist sehr künstlich. Die Verwechslung mit Schams (worüber Fleischer, Z. D. M. G. S. VII, 468), die sonst oft begegnet, liegt auch in anderen Fällen nahe genug, zumal bei den Syrern.

112) Ibn Ishak I, 108.

113) l. c. I, 41.

114) Z. B. Ibn. Ish. I, 30. Vakidi 73. 91.

115) Vakidi S. 161.

116) Der Herausg. erinnert an Gen. 49. Zakh. 9 u. 10.

117) Epiph. haer. 53.

118) l. c. 53, 1.

119) Vgl. Jerem. 7, 18. Dafs die Partei der Mariamiten (Makrizi 128) mit den Kollyridianerinnen des Epiphanius (79) identisch ist, ist durch den Namen ihrer Gegner „Antidikomariamiten" sicher. Sie gehören wieder zusammen mit den Sampsäern, d. i. den südlichen Ebioniten, denn ihr Dogma von dem h. Geist als der Mutter Jesu berührt sich nahe genug mit dem der Sampsäer. Weiter auf die syrischen Chanefim werden wir gewiesen durch die gelegentliche Notiz des Epiphanius, dafs diese Richtung aus Skythien stamme: eben auf skythische Einflüsse führt den ersten Manichäismus zurück der Verf. der *acta Disputationis Archelai cum Manete.* Vielleicht darf man auch wohl die von Epiph. 78, 23 erwähnten Opfer der Landleute in Geapolis (so wohl nach Ammian. Marcell. 23, 6, 45 zu lesen) — in Arabien — auf diesen Kult der Mariamiten beziehen.

120) S. o. S. 85 ff., aufserdem der Stamm Dumal el Gandal (Vakidi S. 237), die Quialiten (l. c. 314), die Taglib (von denen aber Ali meinte, sie hätten aus dem Christentum blofs das Weintrinken genommen: Beidawi zu Sur. 5, 7; Nöldeke, Gesch. des Korans 1860 S. 7) u. a.

121) Z. D. M. G. XXIV, 265 ff. (in dem Brief des Jakob von Edessa an Johannes den Styliten in Edessa).

122) Nach de Vogüé (*syrie centrale, inscriptiones semitiques* 1877. S. 116) sind die Denkmäler in Petra bis 100 p. C. griechisch: dann wird die geistige Kultur aramäisch.

123) Theodoret. h. e. 4, 23; Sozom. 6, 38 u. Assem. 4, 595.

124) Petra wird nach dem Chalcedonense (451) Metropolis: Assemani 4, 591 ff. Die Behauptung Schröters (Z. D. M. G. 24, 265 ff.), die meisten christlichen Araber seien Monophysiten gewesen, ist genau so richtig wie die andere, dafs sie Nestorianer gewesen. Jedenfalls im Norden wechselte man je nach Bedürfnis und Laune ab mit Nestorius und Cyrill. Vgl. die Erzählung des Theodorus Anagnostus (Theodor. Evagr. cet. ed. Valesius p. 564) von dem

Alamundarus, welcher Nestorianer wird, weil man ihm erzählt, Michael sei gestorben (das sollte seinem Christus nicht passieren, deshalb folgt er Nestorius): vgl. Guidi: Z. D. M. G. 1881. S. 142 ff.

[125]) Bes. Geiger (Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen 1833) und nach ihm die meisten Forscher, auch Nöldeke, der überhaupt m. E. von dem orientalischen Christentum zu gering denkt. Geiger aber hat selbst (S. 64) erklärt, dafs er die Hauptdogmen des Islams nicht aus dem Judentum herleiten wolle. Nun wohl, sie sind christlich, in dem Talmud aber ist besonders in dem Kapitel der Haggada so viel Volkssage enthalten (Z. D. M. G. 1877. 245 ff.), dafs um die Berührung des Islams mit dem Judentum in diesem Punkte zu erklären, man nicht an die Rabbinen, sondern an das Volk selbst denken mufs — aus dieser Schicht rekrutierten sich aber die Ebioniten. In der folgenden Darstellung kommt es uns vorzugsweise auf die Berührungspunkte in den Hauptthatsachen und Grundideen an. Die Frage, ob Mohammed habe schreiben oder lesen können, ist ziemlich irrelevant. In dem sagenfrohen Orient ist die mündliche Überlieferung, wenn auch nicht so treu, doch gewifs viel geschäftiger als die schriftliche. So erklären sich bei Mohammed sowohl die vielen historischen Ungenauigkeiten in Bezug auf die biblische Geschichte, als die überall zutage tretenden Beziehungen auf dieselbe.

[126]) Ibn Ish. I, S. 167. 170.

[127]) Das ist wohl der geschichtliche Kern jener Ammenerzählung (Ibn Ish. 1, 78), dafs zwei weifse Männer dem Knaben das Herz herausgenommen und gereinigt hätten.

[128]) Ibn Ish. I, 94.

[129]) Ibn Ish. I, 241.

[130]) Man hat davon m. E. viel zu viel Aufhebens gemacht. Insbesondere hat Sprengers grofses Werk (Das Leben und die Lehre des Mohammad 1861 ff.) dadurch etwas so beleidigendes an sich, dafs er diese Zufälligkeiten zu erklärenden Hauptursachen macht. Ich fürchte, dafs, wenn Mohammed „eine geistige Mifsgeburt“ war, wie Sprenger (I, 571) will, dann überhaupt eine gerechte Würdigung weder seiner Person noch seines Werks möglich sein wird. In dieser Rücksicht ist Muir's Werk *(the life of Mohamet* 1877 [2. verkürzte Aufl.]), trotzdem er Mohammed mit Satanas in Verbindung bringt, dem deutschen überlegen.

[131]) Allzu tiefgehend freilich dürfte man sich die Neigung zur Barmherzigkeit bei ihm nicht denken. Sein Verhalten in der Frage nach dem Loskauf der bei Bedr Gefangenen (Vakidi S. 69) ist häfslich. (Bezeichnend für Sprenger sind seine Worte I, 359: „Als er in Medina zu Macht gelangt war, verflüchtigte sie (die Tugend) sich und er wurde zum wollüstigen Theokraten und blutdürstigen Tyrannen — Papst und König.“) Auch die Hinrichtung der 600 Juden ist eine Barbarei, die man nur aus der durch den religiösen Gegensatz angefachten Leidenschaft begreifen kann. Mich dünkt aber, auf das Konto seiner Natur darf man das nicht sofort setzen.

[132]) Vgl. Sprenger, L. M. I, 155 ff.

[133]) Ibn Ish. I, 86.

[134]) l. c. I, 141.

[135]) l. c. I, 194. Vgl. etwas Ähnliches Vakidi I, 55.

[136]) Sur. 9 (der Koran übers. von Ullmann, 8. Aufl. 1881 S. 153).

[137]) cf. Geiger, Was hat Moh. u. s. w. 1833 S. 39.

[137a]) Dafs Mohammed je die Rückbeziehung auf Abraham als den Stammvater der Araber nicht gehabt haben solle, ist eine willkürliche Behauptung von S. C. Snouk-Hurgronje: Het Mekkaansche Fest; der Grund dafür, die Unsicherheit in Betreff der Söhne Abrahams, langt doch nicht hin, um das zu beweisen.

[138]) Vgl. oben S. 29, Not. 48.

[139]) Das zeigt deutlich das Benehmen der beiden Rabbinen Ibn Ishak I, 9.

[140]) W. Pallgrave, Reise in Arabien 1867. I, S. 6 f.

[141]) Das Buch Henoch aus dem ersten Jahrhundert vor Christo scheint bei den Judenchristen, die es überarbeiteten, vorzugsweise verbreitet gewesen zu sein. Wir finden es denn auch in Äthiopien und bei den Arabern. Vgl. Ibn Ish. 1, 1.

[142]) Dies später sehr verdunkelte Verhältnis scheint noch bei Maimonides durch: Chwolsohn, Sabier 2, 452.

[143]) Diese Thesis ist den nördlichen Ebioniten (vgl. die Clementinischen Homilien) wie den südlichen, den Sampsäern, gemeinsam (Epiph. haer. 55, 2). Nach dem Auftreten des Islam scheint ein Teil der Sabier den Abraham fallen gelassen zu haben — um so eifriger hielt man sich dann an Personen wie Seth, Henoch und Noah.

[144]) Sprenger I, 45. 72. 408. 455; II, 92 ff. Mohammed identifiziert auch noch Sur. 2 (S. 14) die Taufe mit der Religion Gottes.

[145]) Kor. Sur. 2 S. 6. vgl. 5, S. 86. Chwolsohn I, S. 101 f.

[146]) Vgl. die Erzählung bei Sprenger I, 455.

[147]) „Ich verrichtete das Salat, die Gebete der Moslim, schon drei Jahre, ehe ich mit Mohammed zusammentraf", erzählt Quais von sich bei Spr. l. c. Man wird hier auch an die Messalianer, d. i. Euchiten erinnern müssen, die sicher diesen sabisch-manichäischen Kreisen Mesopotamiens entstammen (vgl. Epiphan. haer. 80).

[148]) Sprenger führt (I, 75 vgl. III, 54 ff.) Ibn Koteiba S. 174 als Beleg für die asketischen Übungen bei den Hanifen an. Bei gewissen Gelegenheiten, z. B. vor der Schlacht, fasteten auch die alten Araber (Wellhausen, Vakidi S. 402), aber als religiöse Sitte ist es bei ihnen nicht nachweisbar.

[149]) Deren unarabischer Charakter auf der Hand liegt.

[150]) Ibn Ish. 1, 306.

[151]) Ibn Ish. 1, 113. Ibn Hischam hat uns dazu die wertvolle Notiz bewahrt, die Mekkaner hätten tahannuth = Bussübungen und tahannuf = hanifisch handeln, promiscue gebraucht.

[152]) Ibn Ish. 1, 114.

[153]) Dieses erste Stadium vertritt zur Zeit der Prophet in Jamama, der unter dem Namen Mosailima („Moslimchen") von Mohammed lächerlich gemacht ist, den die Araber selbst von dem Worte der „Barmherzige" (Gott), das er immer im Munde führte, el rahman nannten (Sprenger 3, 304 ff.). Auch

Mohammed weiss sich anfangs durchaus nur als einen unter mehreren, Sur. 10 (S. 167); Ibn Ish. 1, 141; er will kein Neuerer sein: Sur. 46 (S. 433, 154).

[154]) Sprenger 1, 333 ff.

[155]) Zu dieser ebionitischen Identifikation vgl. ob. S. 134, Not. 102. Moh. selbst denkt an eine ähnliche Erscheinung Jesu bei Ibn Ish. 1, 107.

[156]) Ibn Ish. 115.

[157]) Ibn Ish. 1, 210. Doch vgl. die folgende Anm.

[158]) In der Vorstellung von den Ginn ist meines Erachtens in den ältesten Überlieferungen manches Widerspruchsvolle. Mit aller Bescheidenheit, die einem Nichtorientalisten Pflicht ist, gestatte ich mir darüber hier einige Vermutungen, die auch in dem Text zum Ausdruck gekommen sind.

Die Anschaulichkeit der arabischen Redeweise zugegeben, wird man es doch nicht wahrscheinlich machen können, dass in dem von Ibn Hischam 1, 101 aufbewahrten alten Liede von Geistern die Rede ist. Denn die pflegen doch sonst nicht in ihrer Verzweifelung „den Kamelen weiche Sattelkissen aufzugürten und nach Mekka zu gehen, um die „Leitung" zu suchen". Auch die 1, 210 erzählte Geschichte, wie die ganze 72. Sure des Koran und alles was von dem „Lauschen" der Ginn erzählt wird, hat Sinn und Verstand, wenn es auf richtige Menschen von Fleisch und Blut bezogen. Vielleicht dass manche Erzählungen der Araber über Bauwerke der Ginn u. s. w. ebenfalls durch diese Annahme ein besseres Aussehen bekommen. Die Übertragung auf die Geisterwelt rührt her von einer Verwechslung der Worte. Das arabische „Ginn" kommt wohl wie so manche andere Worte (vgl. A. v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, 1868, S. 226, Journ. asiat. Soc. Beng., 1853: über die Fremdwörter im Koran) aus dem Lateinischen, ist also von genius, nicht dieses von jenem (Sprenger 1, 221), herzuleiten und zwar wohl durch Vermittelung des Syrischen. Nun gibt es aber ein ähnliches Wort, das von *γένος* kommt und im Syrischen die „gentiles", die „populares" bezeichnet.

Wer waren diese „populares"? Mohammed spricht einmal von 'Ummija = populares (Sprenger 2, 401, Sur. 2, 73, S. 8). Am ersteren Orte nennt Mohammed die Magier, d. i. Perser, im Gegensatz zu den Hellenen, den Schriftbesitzern, also den Katholikern, so. Am anderen Orte spricht er von Judenchristen (denn sie nennen sich selbst Gläubige): auch unter ihnen gebe es Ummier, welche nicht die Schrift, sondern nur die Spekulationen (amānij) kennen. Endlich nennt ihn ein jüdischer Prophet (Sprenger 3, 31) einen Propheten für die Ummier. Ist nun dieser Ausdruck ein syrischer und aufserdem ein technisch-dogmatischer (die Urbedeutung illiteratus ist ja nicht ausgeschlossen), dann wird man sich erinnern dürfen, dafs die Ebioniten das Gros ihrer Gemeinde *λαικόι* nannten (Gesch. d. christl. S. 2, 1. S. 114, dazu Geiger: Was hat Moh. S. 50), dafs wir in den Audianern Mesopotamiens einen Absenker der Manichäer vor uns haben (Theodoret. h. e. 4, 9), welche auf geheime Schriften und Visionen statt auf die beiden Testamente ihre Lehre und Hierarchie gründeten (Hoffmann in den Abh. für die Kunde des Mglds. 1881. S. 122 ff.). Das werden die „Ginn" gewesen sein, die nach Sur. 72 eine ähnliche Offenbarung über die Einheit Gottes wie Muh. gehabt („gelauscht") haben, die aber die Auferstehung leugneten. Sie heifsen deshalb bei Barhebräus

chron. 2, 101 (ed. Abb. Lam.) Anhänger des Bardesanes (vgl. Not. 1094 bei G. Hoffmann l. c.). Aus dieser sehr verständlichen Geschichte hat die bewegliche Phantasie der Araber (bei Ibn Ish. 1, 97 ff.) einen himmlischen Vorgang gemacht und in der Weise der Gnostiker ihn ausgeschildert. Dafs sie nicht mehr lauschen können, wird dann aber (l. c. 1, 99) ganz richtig dahin interpretiert, dafs es mit deren Weissagungen bei den Arabern nun zu Ende ist. Die Beziehung auf die Kahin ist natürlich ganz willkürlich — auch heifst es, die Araber kehrten sich nicht daran (S. 98).

[159]) Ibn Ish. 1, 101.

[160]) l. c. 1, 156 ff. Die Zahl ist trotz der Liste bei Ibn Ishak wohl nicht richtig. Chalid (Sprenger 2, 2) weifs blofs von circa 6. 83 ist, wie es scheint, den 70 + 12 + 1 Aposteln Jesu nachgebildet. Vgl. die 70 Jünger bei Vakidi S. 153.

[161]) Ibn Ish. 2, 217.

[162]) Das folgt doch daraus, dafs die Beschwörungssuren 113 und 114 wohl dieser ersten Zeit entstammen (Nöldeke, Gesch. des Korans S. 85), aber auch in den übrigen mekkanischen Suren findet man noch nicht so entschieden das subjektive Moment des credo in den Vordergrund gestellt.

[163]) Bei Sprenger 1, 321.

[164]) Vakidi S. 70.

[165]) Ibn Ish. 1, 175.

[166]) Sprenger 2, 56.

[167]) l. c. 1, 356 ff.

[168]) Sur. 2 u. a. passim.

[169]) Die Idee Kuenens, dafs die Hanifen überhaupt ihr Dasein erst diesem Prädikat Abrahams verdanken, ist ziemlich unglücklich. (Volksreligion und Weltreligion S. 19 [1883]). Abraham heifst ihm sonst noch hin und wieder Ziddîk, was wohl an die angeblichen Sadduzäer in Syrien erinnert. S. 137, n. 10.

[169a]) Sur. 21 S. 275.

[170]) Ibn Ish. 1, 105 ff.

[170a]) Wenn nämlich die Erzählung von Salman, die wir Ibn Ish. I, 107 lesen, die ältere Form der vorhin erwähnten ist: denn in ihr wird hingedeutet auf einen Propheten von den „Kindern des Heiligtums“.

[171]) Sur. 2. S. 14. 15.

[172]) Sur. 2. S. 10.

[173]) Sur. 5. S. 87.

[174]) Sur. 5. S. 87. Die wütende Sure 47 mit ihrem: „schlagt den Ungläubigen die Köpfe ab“, ist wohl nur aus einer momentanen Erregung zu begreifen.

[175]) Denn dafs er die Kiblah erst in Medina nach Jerusalem orientiert habe, ist eine blofse Vermutung. Es war das ein altes Erbstück der Ebioniten Iren. 1, 26).

[176]) Anderthalb Jahre nach seiner Ankunft in Medina. Ibn Ish. 1, 281.

[177]) Sprenger 1, 389. Die Enthaltung von Wein, worin übrigens Mohammed Vorgänger hatte, hängt gewifs auch mit dieser Wendung zusammen: Sur. 4, S. 60.

[178]) Sur. 2. passim. 34, S. 369. Sprenger 3, 261 ff.

[179]) Die prädikative Bezeichnung Mohammed = παράκλητος ist allerdings bestritten (z. B. von Nöldeke, Gesch. des Kor. S. 6). Ibn Ishak 1, 112 führt das Wort auf die syrische Übersetzung des παράκλητος (Johs. 16, 7) zurück. παράκλητος bed. den Herbeigerufenen, den hilfreichen Beistand. Leitet man Mohammed von dem hebr.-chald. hamad = ersehnen ab, so bedeutet es: der Ersehnte, was wohl als Übersetzung von παράκλητος gelten kann. Nun ist aber hamida arabisch = preisen und daher deutet M. seinen Namen als „Gepriesener". Das Vorkommen dieses Namens vor Mohammed selbst bedarf noch einer genaueren Untersuchung, ehe es als Gegeninstanz verwendet werden kann. Übrigens vgl. Sprenger 1, 155 ff.

[180]) Ich kann mich nicht davon überzeugen, dafs Moh. von Haus aus in Suren gesprochen hat, obgleich grade Illiterate (wie J. Böhme) das Geschriebene über die Mafsen zu schätzen pflegen. Das Mittelglied zwischen Evangelium und Koran ist vielleicht der Forkan (Spr. 2, 337 ff.). Wie bei den Evangelien wird erst die mündliche Tradition sich krystallisiert haben und er dann der Redaktor seiner eigenen Effata geworden sein. Vgl. Nöldeke, Gesch. des K. 266; Sprenger (3, XVIII ff.), über dessen seltsame Meinung von den Milla Ibrahim vgl. 1, 50 ff.

[180a]) Eine zusammenhängende Darstellung der Lehre des Korans fehlt. Ein Versuch wurde gemacht in der Tübing. Zeitschr. für evang. Theol. 1831. Garcin de Tassy: *L'islamisme* 1874; Barth. St. Hilaire: *Mahomet et le coran* 1865 und v. Kremer: Kulturgeschichtl. Ideen 1868 genügen ihrer Aufgabe nicht.

[181]) Was wir Ibn Ish. 1, 141; 176 lesen, ist gewifs nur das Echo der Reden Mohammeds.

[182]) Sur. 24. S. 298.

[183]) Sur. 39. S. 401.

[184]) Sur. 10. S. 163.

[185]) Schon von Herder gepriesen. Sur. 6. S. 100. Das jüdische Vorbild (bei Geiger, Was hat Moh. S. 123 f.) setzt die Schönheit der Erzählung Mohammeds nur in ein noch helleres Licht.

[186]) Bei Ibn Ish. 1, 41.

[187]) Sprenger 2, 200.

[188]) Sur. 4 S. 58 zählt Moh. 7 Haupt- (Tod-)sünden auf. Mishk. ul Mas. 1, 9.

[189]) Ibn Ish. 1, 235.

[190]) Der Gedanke: „Gott führet in den Irrtum, wen er will, und leitet, wen er will" (Sur. 14. S. 202) wird in den späteren Suren oft angeschlagen und variiert.

[191]) Diese Partie des Koran hat begreiflich schon früh die wissenschaftliche Neugierde erregt. Aus der neueren Zeit vgl. besonders Gerock, Die Christologie des Koran 1839. Aus ihm sind die meisten neueren Darstellungen geflossen. Doch vgl. Rösch in den Stud. u. Kritiken 1876 und Sayous Jesus

Christ d'après Mahomet 1880. Das Einzelne ist von diesen Bearbeitern klargestellt, so dafs wir es nicht zu wiederholen brauchen.

[192]) Sur. 3 S. 38.

[193]) Man wird hierin wohl die Tradition und die Exegeten des Koran als die berufenen Erklärer der Koranstellen ansehen müssen (Gerock l. c. S. 41). Eine ähnlich aus dem neugierigen Spürtrieb der Ebioniten entsprungene Tradition findet sich bei vielen Gnostikern, ja läfst sich verfolgen bis ans Portal des Würzburger Doms.

[194]) Die Sache ist oft besprochen. Zuletzt noch von Sayous l. c. S. 35 ff.

[195]) Wir begegnen derselben Idee in den „Testamenten der zwölf Patriarchen", wo sie schwerlich ursprünglich ist.

[196]) Sur. 3, S. 35; 4, S. 73.

[197]) Ibn Ish. I, 176.

[198]) Gerock S. 78 ff. Es scheint sogar, dafs Mohammed zuletzt versucht hat, auch der wunderbaren Geburt Jesu das Besondere zu nehmen, das ihr noch die Ebioniten gelassen hatten: vgl. Gerock l. c. S. 36 f Sur. 19, S. 252.

[199]) Ibn Ish. 1, 298 f.

[200]) Sur. 17, S. 231.

[201]) Ibn Ish. 1, 38.

[202]) Sur. 101.

[203]) Der Gedanke schon angedeutet in der angeblich ersten Sure: 96.

[204]) Sur. 14, S. 209 u. oft. Vgl. die Mediner Ibn Ish. 1, 247.

[205]) Die Worte Sur. 2, S. 25: „Die, welche es gelobeh, sich von ihren Weibern zu trennen, sollen vier Monate es bedenken", kann ich nicht anders verstehen.

[206]) Sur. 37, S. 383.

[207]) Vgl. M. Wolff: Muhammedanische Eschatologie 1872.

[208]) Sur. 28, S. 341.

[209]) Sur. 13, S. 204.

[210]) Vgl. die schöne Abhandl. von Steiner über die Mutazaliten 1865.

[211]) Vgl. L. Krehl: Beitr. z. Charakt. der Lehre vom Glauben im Koran (1877) S. 8.

[212]) Trotzdem es Sur. 24, S. 298 steht.

[213]) Grade Sur. 24 ist ein Beweis dafür.

[214]) Sur. 9, S. 147. Vgl. Sur. 33, S. 357.

[215]) Ibn Ish. 1, 250.

[215a]) Ev. Missionsmagaz. 1876 S. 77 ff.

[216]) Vgl. oben S. 146. n. 147, auch den Bericht über die Gebete der Sabier bei Chwolsohn 2, S. 499 f. Über das Formale des Ritenwerkes überhaupt vgl. Miskat ul-Masabih, transl. by Matthews 1809. I, 12 ff. 70 ff. 404 ff. Hinsichtlich der Abstammung der Fastengebote von den christlichen Satzungen vgl. Sprenger III, 54 ff

[217]) s. o. S. 146. n. 151.

[218]) Ibn Ish. 1, S. 118.

[219]) Ibn Ish. 2, S. 152. 159.

[220]) Vgl. Ritter, Erdk. 13, 2, S. 68 ff. Die Hinderung des Opfers Ibrahims ist der relig. Ausdruck für die Hinderung der ganzen Institution.

[221]) Döllinger, Muhammeds Religion 1838. Ein Pendant zu dess. Verf. Kirche und Kirchen 1861. Unbefangener urteilt Pischon: Der Einflufs des Islam etc. 1881.

[222]) Sur. 2, S. 18.

DIE ANFÄNGE

DES

KATHOLISCHEN CHRISTENTUMS UND DES ISLAMS.