

H. A. d. G.
1881

69, 189

U. Th. 1881. 100
Prof.
Ch. Engelhardt.

Zur
Geschichte des Montanismus.

Die Geschichtsquellen. Das Wesen des Montanismus.

Eine
mit Genehmigung der
Hochwürdigen Theologischen Facultät der Kaiserlichen Universität
zu Dorpat
behufs Erlangung des Grades eines
Doctors der Theologie
zur öffentlichen Verteidigung bestimmte



G. Nathanael Baur
*Theol.

0000

Dorpat.
Druck von Schnakenburg's Buchdruckerei.
1881.

V. 1452

TF VI 11



~~3 II B 13~~

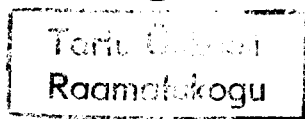
Zum Druck befördert auf Verfügung der theologischen Facultät.
Dorpat, den 24. September 1881.

No. 69.

Decan F. Mühlau.

Dem

Andenken meines Vaters.



493 710

V.
TF

Einleitung.

Die Erkenntniss der Aufgaben, welche eine neue Untersuchung über den Montanismus besonders ins Auge zu fassen hat, ist am besten zu gewinnen durch einen Ueberblick über die verschiedene Auffassung und Beurteilung, welche sein Wesen in der bisher ihm gewidmeten Arbeit erfahren hat.

Die Uebersicht über die Quellen und die Darstellung der Geschichte des Montanismus werden zeigen, wie sein Ausscheiden aus der Kirche sich nicht vollzog, one dass die Kirche erst durch Schwanken sich zu der Erkenntniss durchgerungen, dass die vom Montanismus ihr vorgezeichneten Wege von der Erfüllung ihrer Aufgaben hinwegführten. Auch Männer fortdauernd anerkannter Orthodoxy verhielten sich nicht einfach ablehnend zu den montanistischen Bestrebungen, während freilich von anderer Seite seine Prophetie zur Pseudoprophetic gestempelt wurde. Irenäus steht wesentlich anders zum Montanismus als zu andern von der Kirche als häretisch verworfenen Bildungen. Durch Hippolyt wird der Montanismus dem Ketzerkatalog eingereiht, jedoch auch nun seine dogmatische Orthodoxy anerkannt. Wegen dieser letztern ward im Orient noch bis in die Mitte des 3. Jarh.'s die Frage verschieden beantwortet, ob die Montanisten unter die Schismatiker oder Häretiker zu zählen seien und ob man ihre Taufe anzuerkennen oder zu verwerfen habe. Im Abendland konnte sogar ein eifriger Vorkämpfer des Montanismus zugleich als Kirchenlehrer gefeiert bleiben. Doch gelangte die Beurteilung des Montanismus als Häresie zur allgemeinen Geltung. Eusebius hat ihn mit eigenen Worten ¹⁾ und Excerpten aus den Schriften seiner heftigsten Gegner als solche gekennzeichnet, und die gleiche Anschauung vertreten die häresiologischen Werke eines Epi-

1) Hist. eccles. V cap. 14: Der Montanismus ist fremde, vom Teufel, dem Feind der Kirche, gewirkte Häresie. Montanus habe sich selbst für den Parakleten ausgegeben.

phanus und Philastrius. Im ferneren Altertum wie im Mittelalter begegnet nur eine Recapitulation des Urteils dieser Kirchenlehrer.

Eine wissenschaftlichere Behandlung fand der Montanismus erst seit der Reformation. Jedoch auch die Kirchenhistoriker der Reformation, die Magdeburger Centuriatoren ¹⁾, begnügen sich mit einer sorgfältigen Zusammenstellung und Gruppierung des überlieferten Materials, nur im Vorbeigehen auf die Berührung der montanistischen mit der römischen Askese hinweisend oder Zweifel an dem Berichteten andeutend. Doch räumen sie dem Montanismus auch den Schein eines blossen Schismas ein ²⁾. Dagegen unterscheidet Baronius ³⁾ eine dreifache Periode im Verhältniss des Montanismus zur Kirche. Zuerst wusste derselbe nämlich seinen häretischen Charakter zu verbergen und fand allgemeinen Beifall in der Kirche. Dann kam die Zeit, da man über seine Kirchlichkeit schwankend wurde. Die dritte Stufe repräsentirt der von der Kirche getrennte, offen häretische Montanismus. Er hatte sich aber einen solchen Rum zu erwerben gewünscht, dass selbst ein Tertullian auch nun ihm zufiel, bestochen durch die dogmatische Orthodoxie und die Strenge der sittlichen Forderungen der Montanisten. Sabellianisch war nur ein Teil derselben. So erscheint der Makel der Häresie an Tertullian unbedeutender und erklärt sich die zeitweilige Bereitwilligkeit des römischen Bischofs zur Anerkennung der montanistischen Prophetie ⁴⁾. —

1) *Ecclesiastica historia, secundum Centurias congesta per aliquot stud. et pios viros in urbe Magdeburgica* Basil. Cent. II p. 103—106. 158.

2) In Bezug auf Tertullian wägen sie sorgfältig Wahrheit und Irrtum seiner Lehre ab, bringen aber seinem Montanismus manches gut Katholische in Rechnung (S. 239—41).

3) *Baronii annales ecclesiastici* ed. Theiner. T. II, Paris 1864. P. 347—58. 398. 467—470.

4) Zugleich an die Centuriatoren und Baronius schliesst sich J. B. Ruel an (*Concilia illustrata* I. Noribergae 1675 p. 283—300), nicht one sich direkt Widersprechendes zu berichten. Ein spiritus fanaticus ist das Bewegende im Montanismus, aber sein frommer Schein erklärt, wie er in der Kirche theils milde Beurteilung, theils sogar Beifall (Tertullian) finden konnte. — Nicht zu Gesicht gekommen ist mir Aeg. Strauch, *De Montano discursus historico-theologicus*. Danzig 1680.

Baronius folgt im Wesentlichen Rigaltius ¹⁾, bemüht Tertullian der Kirche wieder zu geben. Tillemont ²⁾, welcher in ausgezeichneter Weise das gesammte Material vollständig berücksichtigt, recapitulirt doch im Wesentlichen nur die Urtheile des Altertums, für Tertullians Anschluss die Ursache in dessen rigoristischen Neigungen suchend.

Als direkter Anwalt trat aber für den Montanismus ein Arnold in seiner Kirchen- und Ketzehistorie ³⁾, entsprechend der ganzen Tendenz dieses Werkes. Die Montanisten waren ernste Christen, welche mit Recht der Verweltlichung der Kirche und einem Laxwerden der Kirchengzucht entgegenzuwirken versuchten, ihre Offenbarungen wirklich göttliche ⁴⁾. — Diese Verteidigung des Montanismus nötigte fortan, behutsamer zu prüfen, ehe man ihn verwarf. So sind denn auch die ferneren Bearbeiter der Geschichte des Montanismus im 18. Jahrhundert bemüht, ihn gegen ungerechte Beschuldigungen in Schutz zu nehmen. Aber sie alle erblicken in ihm nur törichte Verirrungen religiöser Schwärmerei, nur dass sie diese Irrtümer ihm meist nicht hoch anrechnen und daher den Ausschluss der Montanisten aus der Kirche missbilligen. So im Wesentlichen Theoph. Wernsdorf ⁵⁾. Nach Mosheim ⁶⁾ hat

1) *Tertulliani opera*. Venet. 1744. Nur den Flecken an einem schönen Körper gleichen Tert.'s Irrtümer. — P. XXXVI sqq. bringt er des Pamelius sorgfältige Registrirung der paradoxa Tert., darunter von p. XLVII an dessen montan. Irrtümer.

2) *Memoires pour servir a l'histoire ecclesiastique des six premiers siècles*, II, 456—88. 710—18. III, 211—20. (1694 f.).

3) *Unparteiische Kirchen- und Ketzehistorie*. Frankf. a. M. 1729, S. 79—83.

4) Der „angehende Verderb der Christen,“ speciell die unterschiedslose Wiederaufnahme Gefallener war der Grund zu Montans vielleicht zu schroffem Auftreten. Mangel am ernstem Christentum in der Kirche fürte die Verwerfung der Montanisten herbei. Was von Uebeltaten ihnen nachgesagt wurde, war Lüge der Orthodoxen.

5) *Commentatio de Montanistis saec. II vulgo creditis haereticis*. Dantisci 1751. 4. Ihm liessen die Kämpfe der Bergschotten, der Scoti montani, die Untersuchung des Montanismus als eine zeitgemässe erscheinen. — Leider lag mir diese Schrift bei der Redaktion dieser Arbeit nicht mehr vor.

6) *De rebus christianorum ante Constantinum M. commentarii*. Helmst. 1753 p. 410—24. Von Tertull.'s Stellung zum Mont. urteilt er:

den persönlich frommen Montanus sein beschränkter Verstand und sein schwermütiger Charakter zur enthusiastischen Schwärmerie verführt. Ganz im Anschluss an Wernsdorf und besonders Mosheim bewegt sich Schroekh¹⁾. — Chr. W. Fr. Walch²⁾ hält sich auf derselben Linie. Ihre Quelle hat die montanistische Prophetie im „melancholischen Temperament Montani und seiner Freunde und in ihrer bis zur Ausschweifung lebhaften Einbildungskraft.“ Haben die Montanisten zwar „keine warhaft ketzerischen Lehrsätze,“ so irrten sie doch „im Artikel von dem Erkenntnisgrund christlicher Wahrheit“ und konnte Häresien „der Weg gebant werden, wenn einmal die Einfälle solcher schwermütiger Personen als Offenbarung gelten sollten.“ Auch „stritten ihre praktischen Neuerungen mit der reinen Sittenlehre Christi“ und waren trotz bester Absicht „dem tätigen Christentum nicht vorteilhaft.“

Mehr Verständniss brachte erst Neander³⁾ der montanistischen Bewegung entgegen. Er sieht im Montanismus eine Verirrung des antignostischen religiösen Realismus. Der Montanismus hat über der Idee von der Mitteilung göttlichen Lebens an die menschliche Natur die Idee der harmonischen Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen, von der freien selbsttätigen Entwicklung der verklärten menschlichen Persönlichkeit verloren, und will daher die Zeit der ersten ausserordentlichen Einwirkungen des Geistes dauernd festhalten. Sein

colorem quemdam opinionibus magistri sui inducit, neque tam quod sensit vere Montanus, quam quod ipse hominem sensisse vult, proponit.

1) Christliche Kirchengeschichte III. Leipz. 1772, S. 60—73. Er findet in Montan einen Mann ehrgeizigen Sinnes, schwermütig und zu mürrischer Strenge geneigt. „Alles zeigt an ihm ein gutes Herz; aber einen schwachen Verstand und eine sehr erhitze Einbildungskraft.“ Er war kein „boshafter Betrüger,“ aber hat „sich selbst zuerst durch schwärmerische Träume hingegangen, sodann auch andere damit eingenommen.“ Nichts Neues wollte er lehren, sondern nur die Andachtsübungen und das Betragen der Christen, sowie die Kirchengerechtigkeit wollte er vollkommener machen. „Die Montanisten waren gewiss keine Ketzer, aber sie befanden sich in grosser beständiger Gefahr, es zu werden.“

2) Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation. I. Leipz. 1862 S. 611—666.

3) Allgem. Geschichte der christl. Religion und Kirche. I, 3. Hamb. 1827 S. 870—99.

erstes Entstehen ist zurückzuführen auf die phrygische Volkseigentümlichkeit, welche wir in der alten phrygischen Naturreligion, in den Ekstasen der Priester der Cybele und des Bacchus erkennen, und die sich trübend in die Wirkungen des Christentums einmischte. Namentlich der Charakter der Zeit als Periode des Uebergangs von einem wunderbaren Anfang zu naturgemässer Entwicklung zeitigte diese Erscheinung. Ein stufenmässiges Fortschreiten der Kirche behauptend, wollte Montanus nunmehr eine höhere Sittenlehre für ihr Mannesalter offenbaren als notwendige Ergänzung der 1. Offenbarung. So gelangte der Montanismus „von der einen Seite zu einem ächt-evangelischen Gegensatz gegen eine engherzige und steife, am Aeusserlichen klebende kirchliche Richtung, welche das Wandelbare und Unwandelbare in dem kirchlichen Leben nicht zu sondern wusste,“ auch war er zugleich „veranlasst die Idee von der Würde des allgemeinen Christenberufs, von der Priesterwürde aller Christen recht hervorzuheben.“ Aber doch fiel er „von einer andern Seite, noch mehr als der kirchliche Katholicismus, selbst in die Verwechslung des alt- und des neutestamentlichen theokratischen Gesichtspunkts, denn die fortschreitende Entwicklung sollte durch vom heil. Geist auf ausserordentliche Weise erleuchtete Propheten geschehen.“ Weil daher die zu begründende Vervollkommnung des christlichen Wandels nicht von innen heraus aus dem Wesen des Christentums abgeleitet war, so konnte sie nur eine Abirrung vom wahren Wesen christlicher Sittenlehre sein. Die asketische, schwärmerische Richtung in der Kirche wurde hier auf die Spitze getrieben.

Das Richtige dieser Darlegung Neanders ist freilich noch vielfach mit Unrichtigem vermischt und eine klare und scharfe Bestimmung des Wesens des Montanismus wird vergeblich gesucht. Was eigentlich der Montanismus und das für ihn Charakteristische ist, erhellt auch aus Neanders Darstellung nicht. Eine gründliche Untersuchung der Vorbedingungen für den Montanismus in dem gesammten Zustand der Kirche jener Zeit ist zu vermissen¹⁾.

1) Fast ganz an Neander schliesst sich an die im Uebrigen fleissige Arbeit von Kirchner, *De Montanistis comment.: de eorum origine prima eruditione sententia ac disciplina.* Jenae 1832.

Namentlich dem letzteren Mangel suchte Schwegler¹⁾ — der Jünger der tübinger Schule — in seiner sorgfältigen Arbeit über den Montanismus abzuhelfen. Und während Neander die persönliche Bedeutung Montans überschätzt hatte, stellte Schwegler selbst die Existenz desselben in Abrede. Bei der Auffassung der Geschichtsbewegung als sich nach festgeordneten Gesetzen vollziehend war seine Person auch unwesentlich. Schwegler sieht das centrale Princip des montanistischen Systems in der Lehre vom Paraklet und der in ihm begründeten neuen übernatürlichen Offenbarungsepoche²⁾, welche den Zweck hat die Disciplin auf eine höhere Stufe zu erheben. In stufenmässigem Fortschritt folgt nämlich auf die alttestamentliche Offenbarungsperiode des Vaters die neutestamentliche des Logos und auf diese die des Parakleten; eine geschichtliche Perioden-Trias, welche einer hypostatischen Wesens-Trias entspricht. Nun ist die Epoche des Parakleten, und sein Reich ist die montanistische Geisteskirche, deren Glieder Pneumatiker sind, sämmtlich Priester, die ihr Fleisch ertöten, und die Unwürdige nicht duldet. Sie ist die verwirklichte Identität der reinen und empirischen Kirche, die gegenwärtige Darstellung des Weltzweckes; somit ist das Ende der Geschichte da und nur die Ruhe des Genusses, das Millennium, zu erwarten. Das Wesen des Montanismus kann man daher nach Schwegler als Aufrichtung einer Geisteskirche bezeichnen, welche beruht auf der neu gewonnenen Erkenntniss von einem hypostatischen Unterschied des Geistes vom Logos. Der Montanismus ist der Boden, wo der Ursprung des 4. kanonischen Evangeliums wie der kirchlichen Trinitätslehre zu suchen ist. Auch Schwegler gehört demnach der Montanismus tatsächlich und wesentlich in das Gebiet der christlicher Lehrentwicklung. — Seinem geschichtlichen Zusammenhang nach ist aber der Montanismus für Schwegler eine

1) Der Montanismus und die christliche Kirche des 2. Jahrhunderts. Tüb. 1841.

2) S. 15: Den Mittelpunkt des Montanismus bildet die Idee eines stufenmässigen Fortschritts und einer endlichen Vollendung der Kirche, die durch neue übernatürliche Offenbarungen des Parakleten vorbereitet und herbeigeführt werden soll.

Erscheinung jenes ebionitischen Judenchristentums¹⁾, als dessen Repräsentanten die Ebioniten des Epiphanius und die pseudoclementinischen Homilien zu betrachten sind. Alle wichtigen Elemente des Ebionitismus finden sich nämlich auch im Montanismus. So die Behauptung von fortdauernder Prophetie wie namentlich ihrer ekstatischen Form. In den pseudoclem. Homil. „ist der Satz, der der Hebel des ganzen Mont. genannt werden kann, doktrinell ausgesprochen: dass nämlich alle Offenbarung religiöser Wahrheit Prophetie sei.“ Auch die Askese des Mont. im Allgemeinen wie in ihren einzelnen Gestaltungen beweist seinen Ursprung im Judentum. Dasselbe gilt endlich von seinem Chiliasmus, welcher besonders deutlich zeigt, „dass die kathol. Kirche, indem sie das Verdammungsurteil über den Montanismus aussprach, dasselbe vielmehr über ihre eigene judenchristliche Vergangenheit ausgesprochen hat.“ Somit kommt der judenchristliche Charakter der Kirche im Mont. zum Ausdruck, welcher „den Stand des allgemeinen dogmatischen Bewusstseins für die Mitte des 2. Jarh.'s repräsentirt.“ Die direkte Beziehung der Clementinen zu dem Mont. ist nur darum eine polemische, weil diese erkennen, wie nunmehr nur noch durch Concessionen die bisherige Prerogative des Judenchristentums aufrecht zu erhalten ist.

Mit Schweglers Schrift sah Baur den Anfang zu einer tiefer gehenden Erforschung des Montanismus gemacht. Aber auch er musste darauf hinweisen, dass die Untersuchung Schweglers die Frage unbeantwortet lasse, was denn der Mont. für sich, in seinem eigentümlichen Wesen, sei, wenn er doch die ganze judenchristliche Vergangenheit zu seiner Voraussetzung habe. Schwegler, der den Grundsatz aufgestellt, dass man das Specifiche des montanistischen Systems an der Differenz der montanistischen und vormontanistischen Schriften Tertullians erkenne, hat ihn fast consequent nicht eingehalten und fast die ganze kirchliche Literatur des 2. Jarh.'s für montanistisch

1) S. 90 f.: Der Montanismus ist nämlich in dieselbe Reihe dogmatischer Bestrebungen einzufügen, welche sich in ihren mannichfaltigen Entwicklungsformen von ihrer Wurzel, dem Essäismus, an durch die Partei der korinth. Irrlehrer und die Ebioniten des Epiphanius hindurch bis zu den pseudoclement. Homilien als ihrem warscheinlichen Culminationspunkt verfolgen lässt.

oder montanisirend erklärt. So konnte er es zu keiner deutlich begrenzten Begriffsbestimmung des Montanismus bringen.

Schwegler hat denn auch sofort in fast allen Positionen seiner Charakterisirung des Montanismus einen Gegner gefunden in seinem Kritiker Georgii ¹⁾. Schon die Grundvoraussetzung Schwegler's erklärt Georgii für irrig. Das 2. Jarh. ist nämlich gar nicht mehr von dem Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristentum beherrscht. Das Erstere ist bereits überwunden. Dem entsprechend hat die montanistische Ekstase ihren Ursprung nicht im Judentum, sondern im Heidentum. Ferner ist der Legalismus der Montanisten nicht der alttestamentliche. Vielmehr ist die Richtung auf Askese, sowohl das Dringen auf Ehelosigkeit wie auf Fasten, auch in der kirchlichen Denkweise, durch heidnische, teils griechische, teils orientalische Einflüsse zu erklären. Nur bei ethnisirten jüdischen Sekten findet sich ähnliche Askese. — Das Motiv der montanistischen Steigerung der Askese wie überhaupt der Quellpunkt des ganzen Montanismus ist aber die Erwartung des nächst bevorstehenden Endes. Er ist eine Reaktion unter Nachlassen der Erwartung des Endes gegen eintretende Erschlaffung. Da nun der montanistischen Prophetie Weissagung vom nahen Ende sich längere Zeit nicht erfüllte, so erhielt jene eine andere Stellung und musste sich als Glied dem System der christlichen Offenbarung einreihen, wie dies sich bei Tertullian zeigt, der eben darum kein echter Vertreter des Montanismus ist. Bei ihm zeigen sich vielmehr überall halbe Concessionen. Der Anspruch eine neue Offenbarungsform, die Offenbarung des Paraklet zu sein ist dem Montanismus ursprünglich fremd, er ist erst das Ergebniss späterer Reflexion. Nun ward die Kirche ihm zur Geisteskirche, deren wares Glied nur ist, wer den Paraklet annimmt und dies durch sein Leben bekundet ²⁾.

1) Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst 1842 S. 45—59, 129—151, 913—27. „Das Mythisiren in der Geschichte,“ wie bei Schw. s Urteil über die Person Montans, ist Georgii „eine modernisirende Geschichtsmisshandlung“ S. 130.

2) In der Ablehnung Tertullians als Repräsentanten des Montanismus stimmt mit Georgii Hauber, Tertullians Kampf gegen die zweite Ehe, überein (Theol. Stud. u. Krit. 1845 S. 607 ff.).

Dennoch wusste Schweglers Darstellung des Montanismus nicht nur innerhalb der Baur'schen Schule volle Anerkennung zu erringen, sondern selbst auf die Beurteilung desselben im gegnerischen Lager fand sie tatsächlichen Einfluss. Neander nämlich ¹⁾ modificirte nun seine frühere Anschauung. Die Persönlichkeit Montans lässt er nun mehr zurücktreten. Als einseitigen Supranaturalismus bezeichnet er jetzt den Montanismus, hervorgegangen aus echtchristlicher Opposition gegen gnostischen Dualismus wie gegen ein Erstarren in traditionellen Formen. Doch hat sich der Montanismus andererseits auch dem gesunden Entwicklungsgang in der Kirche entgegengestellt. Sein supranaturalistisches Princip fürte nämlich ein Zurückfallen in den gesetzlich alttestamentlichen Standpunkt herbei, wie sich dies namentlich in der ekstatischen Form der Prophetie kundgab. Herrscht auf dem gewöhnlichen kirchlichen Standpunkt die Uebertragung des alttestamentlichen Priestertums auf die christliche Kirche, so hier die des alttestamentlichen Prophetentums. Das jüdische Element zeigte sich ferner in der Vervollkommnung der Sittenlehre durch die neuen Gebote, und der streng gesetzliche Geist des Montanismus in der Verschärfung der Busspraxis. Dies jüdische Element ist aber nicht von aussen dem christlichen Geist mitgeteilt worden, sondern hat von innen heraus sich erzeugt. „Der Geist des Montanismus fürte durch sich selbst one äussere Einflüsse auf den jüdischgesetzlichen Standpunkt zurück.“ Eine Einwirkung des Ebionitismus auf den Montanismus darf man nicht annehmen, da dieser durch seinen Parakleten gerade das eigentümlich Christliche weiter ausbilden wollte.

Woher aber hat der Montanismus, fragte schon Baur, soviel jüdische Elemente, wenn nicht aus dem Judentum d. h. dem Judaismus? Oder was ist ein „jüdisches Element,“ das mit dem historischen Judentum nichts zu tun hat, sondern durch sich selbst erzeugt worden ist? Eine derartige Polemik musste der Tübinger Schule als Beweis für ihr Verständniss des Montanismus und der christlichen Kirche des 2. Jarh.'s erscheinen ²⁾. Ist ein jüdisches Element das Wesentliche im

1) A. a. O. 2. Auflage 1843 Bd. 2 S. 877—908.

2) Vgl. auch M. von Engelhardt, das Christenthum Justins des Märtyrers. Erlangen 1878 S. 35—39.

Montanismus, so wird auch im Judentum resp. Judenchristentum sein Ursprung zu suchen sein.

Dass aber dies nicht der Fall ist, hat Ritschl in seiner wie überhaupt so besonders auch für die Erkenntniss des Montanismus Epoche machenden Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche ¹⁾ dargetan. Nicht im Ebionitismus, sondern im katholischen Heidenchristentum habe der Montanismus seine Wurzeln. So gehöre auch das charakteristische Wesen des Montanismus nicht dem dogmatischen, sondern dem sittlichen Gebiet und dem der Verfassung an. Weder die ekstatische Form seiner Prophetie, noch sein Chiliasmus oder eine andere dogmatische Anschauung unterscheide den Montanismus von der katholischen Kirche. Aber er sei Reaktion sittlicher Art und zwar nicht gegen ein Princip der katholischen Kirche, sondern gegen einzelne Abweichungen von dem allgemein anerkannten Princip. Alle einzelnen Forderungen der montanistischen Gesetzgebung finden auch innerhalb der katholischen Kirche ihre Vertreter. Nur die alte Sitte will der Montanismus durchführen und greift daher mit seinen disciplinaren Anordnungen nur dort ein, wo entgegengesetzte Anschauungen nach Geltung rangen. Eine wesentliche Differenz entstand erst in Fragen der Kirchenzucht und Schlüsselgewalt, indem der Montanismus Todsündern die Wiederaufnahme in die Kirche verweigerte und die Schlüsselgewalt seinen Propheten zusprach, während in der katholischen Kirche sich nunmehr die Bischöfe als Inhaber derselben bezeichneten. — An Ritschl hat sich in der principiellen Beurteilung des Montanismus Hilgenfeld angeschlossen ²⁾, trotz mannigfacher sonstiger Differenzen. Der Episcopalkirche habe der Montanismus als conservativer Vertreter der alten prophetischen Autorität die freie Geisteskirche gegenübergestellt. In der Frage nach der Machtvollkommenheit concentrirt sich die Differenz zwischen Montanismus und Katholicismus. „Die alte Geistesfreiheit wollte sich einer äussern Institution nicht fügen,

1) 1. Aufl. 1850, 2. Aufl. 1857. Gerade von dem Studium des Montanismus nahm jene Arbeit Ritschls ihren Ausgang, da er sich an Schweglers Monographie nicht zu orientiren vermochte.

2) Die Glossolalie in der alten Kirche. Leipz. 1850 S. 115—136.

in welche sie gleichwol eingehen musste, wenn das Geistesleben anders in eine organische Entwicklung eintreten sollte.“

Unter dem Einfluss und bei Anerkennung der durch Ritschl der Beurteilung des Montanismus widerfahrenen Förderung versuchte nun Baur ¹⁾ Schweglers Auffassung zu modificiren und weiter zu bilden. Er sieht im Montanismus die allgemeine Krisis sich darstellen, welche um jene Zeit im christlichen Bewusstsein überhaupt erfolgte. Derselbe „liegt auf dem Uebergang aus der Periode des Urchristentums in das sich geschichtlich entwickelnde Christentum der folgenden Zeit und entsteht durch das Festhalten-Wollen des Standpunktes des Urchristentums. Der nächste Berührungspunkt des Montanismus mit dem Urchristentum ist der Chiliasmus und das Wesen des Montanismus besteht für Baur im Festhalten der Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Parusie, wie sie im apostolischen Zeitalter herrschend war. Diese Anschauung der Zukunft in der Gegenwart muss von selbst Prophetie werden. Die Ekstase aber ist nur die Steigerung der Prophetie; sie tritt ein, weil jetzt alles im letzten Stadium ist und daher auch der Geist sich um so unmittelbarer aussprechen muss. Unter dem Namen Paraklet soll der Christ in seiner ganz besonderen Bedeutung für diese letzte Weltepoche fixirt werden. Er hat die Sphäre seiner realen Betätigung auf dem sittlichen Gebiet; hier hat er zu verwirklichen was er an sich ist. Der Grundgedanke ist auch hier, dass der Christ am Ende des ganzen Weltlaufs stehe. Daher concentrirt sich die Sittenlehre der Montanisten in der einfachen Forderung, mit der Welt so zu brechen, wie die Welt selbst nun zusammenbricht. Der Differenzpunkt zwischen Montanismus und Grosskirche lag in der Frage, ob man sich soweit mit der Welt befreunden dürfe, dass man auf eine längere Dauer des Weltverlaufs rechnet. Aus dem Gegensatz ergab sich der äussere Conflict. Praktisch wichtig wurde aber der Streit über die Frage, ob solche, die offen den christlichen Charakter verleugnet hatten, wieder in die Kirche aufgenommen werden konnten. Die Haupt-

1) Besonders in „Das Wesen des Montanismus,“ Tüb. Theol. Jahrbücher, 1851, S. 538—94, und „Das Christenthum und die christl. Kirche der 3 ersten Jahrh.,“ 1853, S. 213—24. Doch hatte er sich schon ähnlich ausgesprochen Theol. Jahrb. 1845 S. 281 f.

gegner der Montanisten waren die Bischöfe. Sie suchten der Kirche eine Organisation für die Dauer zu geben. Daher sorgten sie dafür, dass in der Kirche Vergebung für die Sünden, die in ihr geschahen, zu erlangen war; denn nur so konnte die Idee der Kirche sich verwirklichen. In dem Edikt des römischen Bischofs, das der Montanist Tertullian so energisch bekämpft, ist die Möglichkeit der Sündenvergebung grundsätzlich ausgesprochen, und nun lässt die Kirche mehr und mehr alles das hinter sich zurück, oder modificirt es doch, was in den Montanisten als die ursprüngliche Form des christlichen Bewusstseins mit neuer Energie sich geltend gemacht hatte.

Mit Ritschl der auch in der 2. Aufl. seine Darstellung vollkommen aufrecht erhalten hat, kommt Baur überein in der Betonung des Charakters des Montanismus als Reaktion und in der Erkenntnis, dass das sittliche Gebiet die Sphäre seiner Betätigung ist. Das für den Montanismus Charakteristische ist aber nach Baur, und hierin trifft er mit Georgii zusammen, der Ausblick auf die bevorstehende Weltkatastrophe. Ausgehend von dem Bewusstsein des Besitzes eines neuen Offenbarungsprinzips im Parakleten angesichts des Endes gelangte der Montanismus zur Forderung sittlicher Strenge und geriet mit den Vertretern einer andern Praxis in den Streit, nicht aber führte ihn die Opposition gegen die episcopale Absolutionspraxis auf seine Lehre vom Parakleten. Doch behauptet dies auch Ritschl nicht. Vielmehr gibt auch er zu, dass es sich im Montanismus um die Frage gehandelt, ob die christliche Sitte weltförmig werden dürfe oder durch den Ausblick auf das nahe Ende der Welt bestimmt sein müsse. Nur dass sich nicht klar stellt, wie die einzelnen dem Montanismus eigentümlichen Momente durch einander bedingt sind, und dass Ritschl Gefahr läuft, den Gegensatz zwischen Montanismus und Kirche auf das Gebiet der Verfassung der Kirche einzuschränken, nämlich auf die Fragen der Kirchengleichheit und Schlüsselgewalt¹⁾.

1) Hefele, in Wetters und Weltes Kirchenlexikon VII, S. 252—268 (1851), sieht im Montanismus eine krankhafte Uebertreibung in der Kirche von Anbeginn vorhandener Gedanken und Richtungen. Die unmittelbar göttliche Intervention der ersten Zeit sollte fort dauern und sich in einer nach Form und Inhalt höchsten Prophetie kundgeben. Die

Im Anschluss an Ritschl hat in dem kirchlichen Rigorismus überhaupt und in dem Bestreben, denselben durch strengere Ordnungen des Parakleten ins Werk zu setzen, das Wesen des Montanismus W. Möller¹⁾ erblickt. Er bezeichnet den Montanismus als eine Reaktion gegen die durch das Einleben des Christentums in die Welt erzeugte Consolidirung der katholischen Kirche. Der Montanismus sucht die reine Uebernatürlichkeit der Kirche permanent zu machen. So gerät er in Conflict mit der Kirche, welche bestrebt ist, festen Fuss in der Welt zu fassen und den Besitz der göttlichen Kräfte des Christentums durch die Ueberlieferung und die Succession der Bischöfe gewärleistet sieht. Gerade dadurch aber, dass er der episcopalen Hierarchie nur eine Hierarchie der Spiritualen, nicht der hierarchischen Kirche eine Gemeinde der Heiligen entgegensetzen vermag, erweist er sich einer geschichtlichen Entwicklung unfähig und muss unterliegen. — Auf den durch die Genannten gewiesenen Banen bewegen sich P. Gottwald²⁾, A. Réville, de Soyres und Renan. Der Ersterwähnte sieht im Parakleten das Princip des Montanismus. Dessen Aufgabe ist aber die reine Disciplin wiederherzustellen durch Erweiterung des Gesetzes und strenge Kirchengleichheit. Réville³⁾ kennzeichnet den Montanismus als Reaktion zur Wiederherstellung der ursprünglichen Sittenstrenge durch verschärfte Betonung der erlahmenden Erwartung des Weltendes und Millenniums. De Soyres⁴⁾ erblickt im Mont. eine Rückkehr zu

Richtung auf Askese trieb der Mont. auf die Spitze und machte sie zum Gesetz. Doch haben auch ausserkirchliche Elemente Eingang im Montanismus gefunden.

1) Herzogs Realencyclopädie s. v. Montanismus IX. Bd. 758—65 (1858).

2) De montanismo Tertulliani. Vratislaviae 1862.

3) Tertullien et le montanisme (Revue des deux mondes, 1. Nov. 1864 p. 166—199). Le mont. est une réaction disciplinaire, rigoriste, attirant, concentrant, exagérant les vieilles formes et les vieilles coutumes dont l'église tendait toujours plus à se dépouiller. Les deux grandes causes de cette réaction sont d'abord l'accroissement de l'église, puis la decadence graduelle des idées millénaires. Die Schrift von Stroelin, Essai sur le Montanisme, Strassbourg 1870, ist mir unbekannt geblieben.

4) Montanism and the primitiv church. Cambridge 1878. Er führt zunächst vor die Geschichte des Montanismus, dann seine Tendenz, endlich legt er seinen Einfluss auf die Kirche dar und verfolgt spätere dem Montanismus ähnliche Erscheinungen.

der früheren Einfachheit in der nun erschienenen Geisteskirche. So gross die Uebereinstimmung des Montanismus mit der Kirche ist, so haben doch die Forderungen des Parakleten und der Glaube an das nahe Weltende ein im Princip unevangelisches asketisches System befördert, das die Kirche wiederum stark beeinflusst hat. Doch vermisst man bei de Soyres wie bei Gottwald trotz sehr sorgfältiger Orientirung im Einzelnen eine einheitliche Auffassung und präzise Bestimmung des Montanismus. An de Soyres schliesst sich Cunningham ¹⁾ an in der Beurteilung des Montanismus, nur dass er ihn entschiedener verurteilt. Die Trennung von der Kirche wurde durch die Ansprüche der Propheten auf kirchliche Gewalt herbeigeführt. Renan ²⁾ erklärt sich zwar mit der Bestimmung des Wesens des Montanismus durch Réville einverstanden, hebt aber mehr den Gegensatz desselben zum Episcopat hervor.

Einen wesentlichen Beitrag zur Erkenntniss des Wesens des Montanismus unter scharfer Zeichnung der kirchlichen Verhältnisse seines Auftretens hat A. Harnack ³⁾ geliefert. Die Montanisten sind die Altgläubigen. Als daher seit der Mitte des 2. Jahrhunderts die Bedingungen der äussern Lage für die Christenheit sich änderten und die Kirche durch wirklichen Eintritt in die römische Gesellschaft einer Weltmission im Grossen sich zuwandte, aus einer Gemeinde von religiösen Enthusiasten zu einem statlichen Rechtsverband wurde, da wollten sie die ursprünglichen Lebensformen der Kirche bewahren und verlangten Umkehr zur apostolischen Einfachheit und Reinheit. Sie waren die ältere und legitime Partei, mussten aber ausscheiden und wurden zur Sekte, dadurch aber enger und kleinlicher, „gesetzlich in ihrer Askese und hochmütig im Besitz des reinen Christentums,“ welches bestimmt war durch Erwartung der bevorstehenden Offenbarung des Reiches Christi. Besonders hat Harnack ⁴⁾, unter voller Zustimmung Over-

1) Cunningham, The churches of Asia. London, 1880 S. 159—72.

2) Les crises du catholicisme naissant. Le montanisme (Revue de deux mondes. 15. Fevr. 1881 p. 793—809).

3) Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte. Giessen, 1881, und Zeitschr. f. Kgesch. III, 372 ff.

4) Zeitschr. f. Kgesch. III, 369 ff. 393. 405 ff.

becks ^{b)}, aufmerksam gemacht auf die Opposition des Montanismus gegen das Zustandekommen eines neutestamentlichen Kanons. Als der Montanismus einen solchen anerkannte, hatte er selbst seine Lebensadern unterbunden und nur in alterirter Form erscheint er bei Tertullian.

Aus dieser Uebersicht erhellt, wie in einer Reihe von Momenten eine Uebereinstimmung in der Auffassung des Montanismus erzielt worden ist. Allgemein wird anerkannt, dass der Montanismus eine bedeutsame Krisis im Weltverhältniss der Kirche bezeichnet, dass er eine Reaktion zur Wiederherstellung des waren ursprünglichen Christentums gegen das Einleben der Kirche in der Welt ist, dass er unter der Erwartung des baldigen Weltendes steht, dass er endlich besonders mit dem Episcopat in Conflict geraten ist. Differenzen bestehen dagegen darüber in wie fern und in wie weit die Erwartung des Endes dem Montanismus seinen Charakter aufgeprägt hat, ob nämlich seine rigoristischen sittlichen Forderungen durch das nächst bevorstehende Weltende bedingt sind oder ob dies überhaupt nur den grösseren Ernst christlicher Frömmigkeit wachgerufen und derselbe sich nun in Formen äussert, die dem gesammten Christentum seiner Zeit eignen. Ferner ist auch noch nicht festgestellt, ob der Gegensatz zwischen Montanismus und Grosskirche nur durch die schismatische Tendenz des Montanismus hervorgerufen und daher im Wesentlichen auf das Gebiet der Verfassung einzuschränken ist oder ob er sich über das ganze Gebiet kirchlichen Lebens erstreckt.

Die Untersuchung des Wesens des Montanismus wird gerade diese noch unbeantworteten Fragen zu beachten haben. Ihr voranzugehen aber hat eine bisher unterlassene Zusammenstellung der Quellen, aus denen die Kenntniss des Montanismus zu schöpfen ist.

1) Zur Geschichte des Kanons. Chemnitz 1880 S. 73.

I. Die Quellen.

Die prophetischen Aussprüche ¹⁾ des Montanus und seiner beiden Prophetinnen, der Priska oder Priscilla ²⁾ und der Maximilla ³⁾, fanden sofort oder doch sehr bald schriftliche Aufzeichnung in Sammlungen ⁴⁾, welche bei ihren Anhängern

1) So viel derselben erhalten sind s. in Beil. 1 und teilweise bei Fr. Münter, *Effata et oracula Montanistarum*, Hafniae 1829, (und in Wolf, *Fragmenta mulierum graecarum* p. 120 ss.).

2) Tertullian nennt sie meist Prisca, vgl. *adv. Prax.* 1, de resurr. carn. 11, de exhort. cast. 10, nur einmal Priscilla de ieiun. 1. Prisca schreibt auch Apollonius Eus. hist. eccl. V, 18, vgl. Valesius z. d. St.; ebenso Firmilian Cypr. ep. 75. Priscilla findet sich dagegen in der Bemerkung des thracischen Bischofs Aelius Publius Julius Eus. h. e. V, 19; ebenso Eus. V, 15; ferner Hippol. philos. VIII, 19. X, 25; Epiph. haer. 48, 1. 49 (ed. Dind. I p. 229. 247. 268); Philastr. 49. Didymus de trin. III, 41, 3 u. a.

3) Diese werden als die drei spezifischen Organe des Parakleten genannt von Tert. *adv. Prax.* 1, de ieiun. 1, Hipp. philos. VIII, 19. X, 25, Eus. h. e. IV, 27. V, 15 ff., Epiph. haer. 48, Philastr. 49.

4) Es waren deren mehrere. Hippolyt philos. VIII, 19 bezeichnet die Montanisten als von ihren Propheten *βιβλους ἀπειρους ἔχοντες*. Doch erklärt sich diese Ausdrucksweise Hippolyts aus dem Gegensatz zu dem geschlossenen Kanon, ähnlich wie der sog. Muratorische Kanon gegen eine Vermehrung der „Propheten“ wie „Apostel“ mit Eifer protestirt. Ebenso redet Theodoret fab. haer. III, 2 von *βιβλοι προφητικαί* der Maximilla und Priscilla und sagt, wie ihm folgend Nicephorus Kallisti h. e. IV, 22, von Montan *τὰ ἐκείνων συγγράμματα προφητικὰ βιβλους ἐκάλε*. Epiphanius berichtet haer. 49, 2 von den Montanisten *φέρουσι δὲ μαρτυρίας πολλὰς ματαίας*. Didymus de trin. III ep. 41, 3 aber bemerkt: Um zu beweisen, Montanus habe gehabt *τὸ τέλειον τοῦ παρακλήτου τὴν τε Πρισκίλλαν καὶ Μαξιμίλλαν προφητίδας*. . . (wahrscheinlich *προφητείας*) *ἔγραψαν Μοντανῶ*. Didymus opponirt namentlich gegen solche Bücher weiblichen Ursprungs: *βιβλους δὲ συνταγείσας ἐξ ὀνόματος αὐτῶν* (der Prophetinnen) *οὐκ οἶδεν* (sc. *ἡ γραφή*). Der Apostel habe 1 Cor. 11, 5 gelehrt, *μὴ ἐξῆναι γυναικὶ ἀναίδην ἐξ οικείας προστάξεως βιβλους συγγράφειν*. Ob in dem jetzt unverständlichen Schlusssatz des Muratorischen Fragments: *qui etiam novum psalmodium librum marcionis conscripserunt una cum basilide assianom cataphrycum constitutores* ursprünglich auch eine Hindeutung auf montanistische Schriftstücke lag, muss dahingestellt

Geltung als normative göttliche Offenbarung genossen ¹⁾, indem sie als *νέα προφητεία* bezeichnet ²⁾ und so dem Evangelium gegenübergestellt wurden ³⁾, wie die alttestamentliche Prophetie dem Gesetz ⁴⁾. Sie werden demgemäss auch z. B. von Tertullian ganz in derselben Weise wie die alt- und neutestamentlichen Schriften citirt ⁵⁾. — Deshalb sind diese

bleiben. Nur weil schriftlich aufgezeichnet konnten die Orakel von Apollonius *κατὰ λέξιν* bestritten werden Eus. V, 18, 1 (vgl. Georgii a. a. O. 134). Vgl. auch die ff. Anm. Wegen der vollständigen Uebereinstimmung aller diese prophetische Literatur betreffenden Angaben vermag ich der Vermutung Zahns (*Acta Joannis*, Erlangen 1880, LXVI A. 4) nicht beizupflichten, dass hier auch an Apostelgeschichten zu denken sei.

1) Gajus im Dialog mit Proklus Eus. h. e. VI, 20 tadelt scharf das *συντάττειν καινὰς γραφὰς* bei den Montanisten und macht dem gegenüber die allein wirklich kanonischen Schriften namhaft: *τῶν δὲ Ἰωαννῆς τὴν περὶ τὸ συντάττειν καινὰς γραφὰς προπέτειν τε καὶ τόλμαν ἐπιστομίζων, τῶν τοῦ ἱεροῦ ἀποστόλου δεκατριῶν μόνων ἐπιστολῶν μνημονεύει*. Seine Opposition gegen jenes Verfahren der Montanisten geht also von dem (relativ) abgeschlossenen Kanon aus. Folglich haben diese Letzteren jenen ihren Schriften eine Autorität vindicirt, welche der von ihren katholischen Gegnern für ihren N. T.lichen Kanon geforderten entsprach.

2) Epiph. haer. 48, 10 sagt von Montan: *Λέγει γὰρ ἐν τῇ ἑαυτοῦ λεγομένη προφητεῖα τί λέγεις* etc.

3) Diese Parallelisirung mit dem Evangelium leuchtet deutlich daraus hervor, dass wie die vier Evangelien als (*εὐαγγέλιον*) *κατὰ Ματθαῖον, Μάρκον* etc. so diese Sammlungen prophetischer Aussprüche als (*προφητεία*) *κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανόν* etc. bezeichnet wurden. So wird es nämlich zu verstehen sein, wenn der Anonymus Eus. h. e. V, 16 schreibt: *Καὶ μὴ λεγέτω ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ τῷ κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανόν τὸ διὰ Μαξιμίλλης πνεῦμα· διώκοιμοι* etc. Die Schrift, welcher der Anonymus dies entnommen, war *κατὰ Ἀστέριον Οὐρβανόν*, nach Asterius Urbanus, benannt und enthielt soviel ersichtlich Aussprüche der *νέα προφητεία*, die also nach Analogie des *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* etc. zu ergänzen ist. Doch kann *κατὰ* c. Acc. auch einfache Umschreibung des Genetivs sein, vgl. Usener, die Legenden der hl. Pelagia S. 32 f. (Reue der Pelagia S. 3: *ὁ κατ' ἐμὲ ἐπίσκοπος*, Eus. h. e. II, 22, 2: *τῷ κατ' αὐτὸν μαρτυρίῳ*).

4) Tert. de monog. ep. 14: *Nova lex* (das Evang.) *abstulit repudium —, nova prophetia secundum matrimonium*. Hier ist zwar nicht an die Schriften gedacht, aber das vom Evangelium und der neuen Prophetie Geltende gilt auch von ihrer Aufzeichnung.

5) De fuga cp. 9 führt Tert. nach den *edicta domini* ep. 7 f. und Bonwetsch, *Montanismus*.

Aussprüche nicht nur für die Form der neuen Prophetie als tatsächliche Beispiele derselben, sondern auch für ihre Wesensbestimmung von grundlegender, freilich durch ihre geringe Anzahl sehr verkürzter Bedeutung. — Vollständig verloren ist leider die „in Nachahmung des Apostels verfasste *καθολικὴ ἐπιστολή*“ des Themison, eines montanistischen Martyrs (Eus. V, 18, 5). Der nachgeahmte Apostel wird Johannes sein mit den Sendschreiben der Apokalypse ¹⁾. Themison hat dann in ähnlicher Weise zu den Gemeinden seiner Zeit berichtet wie dort der Apostel. Apollonius (s. u.), der allein davon berichtet, charakterisirt den Inhalt dieses Briefs als ein Belehren der katholischen Gläubigen und ein Streiten auf Seiten der neuen Prophetie und endlich ein Schmähendes des Herrn, der Apostel und der hl. Kirche, womit nur gemeint sein kann, dass er lehrte, die Epoche der vollkommensten Offenbarung sei nicht mit dem Erscheinen Christi, sondern mit dem Beginn der neuen Prophetie angebrochen, und die Kirche weise den Geist von sich, wenn sie diese Prophetie verschmähe. Nun entsprach der *νέα προφητεία* auch ein *ἀπόστολος*. — Wie die Schrift des Themison, so sind auch sämtliche Verteidigungsschriften der Anhänger der neuen Prophetie nicht erhalten. Eines solchen Werkes gedenkt es bestreitend der Anonymus bei Eusebius (V, 17, 1), ein solches hat auch Epiphanius ²⁾ und ebenso Didymus ³⁾ oder ihrer Quelle vorgelegen.

der apostol. Lehre ep. 9 auch das Zeugniß des Parakleten an. Hierbei zeigt sich klar, dass er diese prophetischen Aussprüche einer Schrift entnimmt, wenn er den 2. dem 1. anreihet mit den Worten *sic et alibi*. Vgl. hierzu J. Kaye, *Hist. eccles. saec. II. et III. ex Tert. scriptis illustrata*. Ed. 3. Lond. 1845 bei Oehler *Tert. opp. t. III p. 706*, und Th. Zahn, *Zur Auslegung und Textkritik einiger schwieriger patristischer Stellen*, *Zeitschr. für histor. Theologie* 1875 Heft 1. S. 79. Mit Unrecht bestreitet de Soyres diese Tatsache a. a. O. S. 31 Anm. 3. — Dass aber Tert. diese Aussprüche einer ursprünglich griech. Sammlung entnommen, zeigt ihr sprachlicher Charakter.

1) Welche ja nach dem Can. Mur. auch für Paulus Vorbild gewesen sein sollen: *cum ipse beatus Paulus, sequens prodecessoris sui Johannis ordinem, non nisi — septem ecclesiis scribat*.

2) Haer. 48: Cp. 1 die Forderung der Montanisten die Charismen anzunehmen, cp. 4 ihre Berufung auf Gen. 2, 21, cp. 7 auf Ps. 116, 11 und wahrscheinlich auch Apg. 10, 10; cp. 8: *Εἰ δὲ καὶ πάλιν θελήσουσι*

Die neuen Propheten bedurften solcher Apologien, denn energische literarische Befehdung ward ihnen zu teil. Zwar das ist nicht unzweifelhaft festzustellen, dass die Schreiben eines Dionysius von Korinth an die Gemeinde zu Amastris in Pontus *περὶ γάμου καὶ ἀγνείας* und über Wiederaufnahme von Gefallenen oder Häretikern und an die Knossier mit der Manung an den Bischof Pinytus, *μὴ βαρὺ φορτικὸν ἐπάναγκες τὸ περὶ ἀγνείας τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιτιθέναι, τῆς δὲ τῶν πολλῶν καταστοχάζεσθαι ἀσθενείας* (Eus. IV, 23, 6. 7) mit der von Montan ausgehenden Bewegung in direktem Zusammenhang standen. Auch gehörte Pinytus in keinem Fall zu den Vertretern eines separatistischen Montanismus, denn Euseb hebt die Orthodoxie seines Antwortschreibens hervor. Aber jedenfalls behandeln jene Schreiben die gleichen Fragen, welchen die neue Prophetie ihre Aufmerksamkeit zugewandt, und bekunden, wie gerade diese die Gemüter erregten und auf sie ein Gegensatz der Parteien sich concentrirte. Eusebius nennt als Gegner der neuen Prophetie besonders Apolinarius, Bischof zu Hierapolis, dem Hauptort Phrygiens (h. e. IV, 27, V, 16). Er soll nach Euseb dem eben erst beginnenden Montanismus entgegengetreten sein, doch soll seine antimontanistische literarische Tätigkeit erst der Zeit nach seiner apologetischen angehören ¹⁾. Die Apologie des Apolinarius setzt aber den Vorfall mit der *legio fulminatrix* 174 p. Chr. voraus (Eus. h. e. V, 5, 4), und hätte er demnach frühestens um 176 — 180 gegen die sog. neue Prophetie geschrieben, während dieselbe doch schon 177 die entfernten gallischen Gemeinden zu

λέγειν, οὐχ ὅμοια τὰ πρῶτα χαρίσματα τοῖς ἰσχύτοις. Auch die Berufung auf Agabus cp. 8 vgl. Eus. V, 17, 3.

3) De trin. III, 41: Die montanistische Berufung auf Joh. 14, 26. 18. 23. 16, 12—14. 1 Cor. 13, 8—10. Die monarchianische Gesinnung des Autors dieser polemischen Schrift zeigt das Anziehen von Joh. 14, 9. 10, 30.

1) Eus. h. e. IV, 27: *Καὶ ἂ μετὰ ταῦτα* — nach seinem apologet. λόγος und den 5 Büchern *πρὸς Ἕλληνας — συνέγραψε* (sc. Apolinarius) *κατὰ τῆς Φρυγῶν αἰρέσεως μετ' οὐ πολὺν καινοτομηθείσης χρόνον*. — Auch Serapion gedenkt der antimontan. Schriften des Apolinarius bei Eus. h. e. V, 19: *πέποιμα ὑμῖν καὶ Κλαυδίου Ἀπολιναρίου τοῦ μακαριωτάτου γενομένου ἐν Ἱερὰ πόλει τῆς Ἀσίας ἐπισκόπου γράμματα* sc. gegen die sog. neue Prophetie.

einem Einschreiten veranlasste. Daher bleibt jene genauere Zeitbestimmung des Eusebius zunächst fraglich. Jedenfalls aber liegt keinerlei Anlass vor zu einem Zweifel, dass Euseb mit Recht die antimontanistische Polemik des Apolinarius der Anfangszeit des Montanismus zuweist, und ist dieser nicht Verfasser der ihm vielfach zugeschriebenen ¹⁾ von Euseb in einigen Stücken mitgetheilten antimont. Schrift eines Anonymus ²⁾.

Einige Wahrscheinlichkeit spricht dafür, dass eine andere als des Apolinarius Stellung zum Montanismus die seines Zeitgenossen Melito von Sardes gewesen ist ³⁾. Zwar ist nicht einmal eine Beteiligung Melitos an den Verhandlungen in Angelegenheit der neuen Prophetie unzweideutig zu erweisen. Aber sollte in so unmittelbarer Nähe von ihrem Mittelpunkt eine Persönlichkeit von solcher Bedeutung ⁴⁾ die montanistische Bewegung unbeachtet gelassen haben? Die Titel mehrerer leider verlорener Schriften (Eus. IV, 26) Melitos weisen aber auch auf einen Zusammenhang mit der neuen Prophetie hin. Hierher wird man zählen dürfen die Werke (*τὰ περὶ πολιτείας τῶν προφητῶν* ⁵⁾, *περὶ ἐκκλησίας* und *περὶ προφητείας* als

1) So noch von Hefele, Conciliengeschichte, Aufl. 2, Bd. 1, S. 83 f. Freiburg 1873. Schon Rufinus und Nicephorus IV, 23 haben Euseb so verstanden.

2) Die Worte, aus welchen man die Autorschaft des Apolinarius erschlossen hat, die aber deutlich das Gegenteil aussagen, lauten Eus. V, 16: *Πρὸς μὲν οὖν τὴν λεγομένην κατὰ Φρύγας αἵρεσιν ὄπλον ἰσχυρὸν καὶ ἀκαταγώνιστον ἐπὶ τῆς Ἱεραπόλεως τὸν Ἀπολιναρίου — — ἄλλο υς τε σὺν αὐτῷ πλείους τῶν τριῶν καὶ ἑξ ὧν καὶ ἡμῖν ἱστορίας πλείστη τις ὑπόθεσις καταλείπεται.* — Schon der Abfassungszeit wegen kann Apolinarius nicht der Anonymus sein, denn dieser hat 13 Jare nach Maximillas, der letzten Prophetin, Tod geschrieben (Eus. V, 16, 19. V, 17, 4, vgl. auch das *φασὶ* V, 16, 15 und *ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων* V, 16, 22).

3) Vgl. darüber besonders Piper, Melito. Studien u. Kritiken 1838. I. S. 86—90.

4) Tertullian, der Montanist, beruft sich auf Melito gegenüber den Katholikern als einen der auch bei ihnen Anerkennung als Prophet genießt, vgl. Hier. de vir. illustr. 24: *Huius (Melitos) elegans et declamatorium ingenium laudans Tert. in VII libris, quos scripsit adversus ecclesiam pro Montano dicit a plerisque nostrorum prophetam putari.*

5) So Heinichen zu Euseb. und Otto, Corpus apol. saec. sec. IX p. 388 nach Hier. de vir. ill. 24. Die andere Lesart *τὰ περὶ πολιτείας*

veranlasst durch die Ansprüche auf prophetische Autorität und die schismatischen Bestrebungen der Montanisten. Sie sind geschrieben inmitten einer Bewegung, die hervorgerufen war durch das Auftreten von Propheten, welche Erneuerung warhaft christlichen Wandels als ihr Ziel hinstellten, sich auf ihren und ihrer Anhänger Wandel als Zeugniß beriefen und zugleich behaupteten die höchste Vollendung der Prophetie zu repräsentiren und die ware Gemeinde Christi zu constituiren; und diese Schriften haben eben zu ihrem Objekt Prophetie, prophetischen Wandel und Kirche. — Eine entschiedene Zustimmung zu der neuen Prophetie können sie nicht enthalten haben ¹⁾, denn nirgends, auch nicht in jener Berufung Tert.'s auf Melito nach Hier. de vir. ill. 24, findet sich ein Hinweis auf Melito als einen Anhänger der neuen Prophetie. Vielmehr spricht für seine Katholicität jene Anerkennung seiner prophetischen Gabe in katholischen Kreisen, ferner die Berufung des Polykrates auf ihn und zwar als auf einen Bischof der katholischen Kirche Kleinasiens ²⁾. Folglich muss seine Stellung eine im Wesentlichen gegensätzliche gewesen sein ³⁾; denn eine ganz unentschiedene ist so nahe dem Hauptherde der montanistischen Bewegung nicht denkbar. Zu den schroffsten Gegnern derselben wird er darum doch nicht gehört haben.

καὶ προφητῶν legte eine Beziehung zu der montanist. Bewegung noch mehr nahe.

1) Gegen Schwegler, der Montanismus u. s. w. S. 146. 171 Anm. 45.

2) Eus. h. e. V, 24: *καὶ Μελλιτωνα τὸν εὐνοῦχον τὸν ἐν ἀγίῳ πνεύματι πάντα πολιτευσάμενον ὃς κεῖται ἐν Σάρδεσι περιμένων τὴν ἀπὸ τῶν οὐρανῶν ἐπισκοπὴν, ἐν ᾗ ἐκ νεκρῶν ἀναστήσεται.* Die Bezeichnung *εὐνοῦχος* deutet noch auf keinen Montanismus. Das Wortspiel mit *ἐπισκοπὴν* zeigt, dass er sein Bischofsamt in der Kirche bis zu seinem Tode verwaltet hat.

3) Selbst als eifriger Gegner hätte er wol jenes Lob von Tert. erhalten können, der ja auch den Miltiades rümt als *ecclesiarum sophista* und von ihm wie von Justin, Irenäus und Proklus sagt adv. Valent. 5: *quos in omni opere fidei optaverim assequi.* — Wenigstens als einen Gegner der durch Montan hervorgerufenen Bewegung darf man ihn behaupten. Ob er im Uebrigen selbst im weitern Sinn montanistischen Neigungen gehuldigt, muss dahin gestellt bleiben. Vgl. übrigens Melitos Urteil über das Christentum und die Blüte des römischen Staates Eus. h. e. IV, 26, 7. 8.

Eusebius hätte ihn sonst wol unter den Bestreitern des Montanismus erwänt. Vielleicht ist auch nicht one Beziehung zum Montanismus das von Euseb als *τὰ περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* citirte Werk Melitos. Da der Teufel mit der johanneischen Apokalypse als Schrift nichts zu tun hat, haben mit Recht schon Rufinus und Hieronymus an zwei verschiedene Werke gedacht. Anlass zu einer Schrift über die Apokalypse lag vor in der Bekämpfung derselben durch die sogenannten Aloger als eines nicht johanneischen Werkes. Hat dem entsprechend Melito die Autorschaft und den kanonischen Wert der Apokalypse behandelt, so ist er für sie eingetreten, wie das Schweigen des Euseb, dieses ihres eifrigen Gegners, hierüber beweist ¹⁾. Was aber jene Gegnerschaft der Aloger ²⁾ gegen die Apokalypse hervorrief, das war vermutlich die Berufung auf sie von Seiten der Montanisten. In der Kirche behielt man aber trotz Ablehnung der neuen Prophetie doch Besonnenheit genug, vor dem entgegengesetzten Irrtum, der Verneinung aller Prophetie in neutestamentlicher Zeit, zu warnen.

Dies ist der auch von Irenäus eingenommene Standpunkt, dessen Bemerkungen uns jenen Gegensatz der Aloger zu den Montanisten zeigen. Zwar nennt er nirgends ausdrücklich die neue Prophetie. Aber er redet adv. haer. III, 11, 9 p. 473 s. ed. Stieren ³⁾ von solchen, welche in einem gegen eine Geistes-

1) Was hiernach wahrscheinlich ist wäre gewiss, wenn wir *τὰ περὶ τοῦ διαβόλου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* als Ein Werk anzusehen hätten — und die Analogie des oben erwänten Werkes Melitos *τὰ περὶ πολιτείας καὶ προφητῶν*, welches Rufin auch für zwei verschiedene Schriften hielt (vgl. dagegen Vales. und Heinichen z. d. St.), liesse sich dafür anführen — und vermittelt geringer Correctur *τὰ περὶ εὐαγγελίου καὶ τῆς ἀποκαλύψεως Ἰωάννου* lesen dürften. Aber alle Handschriften und Uebersetzungen lesen *διαβόλου*, und machen diese Annahme unmöglich.

2) Vgl. über sie die Literatur bei De Soyres a. a. O. S. 49 f.

3) Alii vero ut donum frustrentur, quod in novissimis temporibus secundum placitum patris effusum est in humanum genus, illam speciem non admittunt, quae est secundum Joannis evangelium, in qua paraclatum se missurum dominus promisit; sed simul et evangelium et propheticum repellunt spiritum. Infelices vere, qui pseudoprophetas quidem esse volunt (lies: nolunt) propheticam vero gratiam repellunt ab ecclesia: similia patientes his, qui propter eos, qui in hypocrisi veniunt, etiam a fratrum communicatione se abstinere. Datur autem intelligi, quod huiusmodi ne-

ausgiessung in den letzten Tagen gerichteten Bestreben von der im Evangelium Johannis verheissenen Sendung des in alle Wahrheit leitenden Parakleten nichts wissen wollen, sondern zugleich das Evangelium und den prophetischen Geist verwerfen. Ihr Verfahren ist aber ein durchaus unglückliches, indem sie im Gegensatz zu falscher Prophetie ¹⁾ überhaupt der Kirche jedwede Prophetengabe nehmen, so dass ihnen das Gleiche widerfährt wie denen, die um der Heuchler willen überhaupt die Kirche verlassen. Sie haben damit auch den Apostel Paulus verwor-

que apostolum (Paulum) recipiant. In ea enim epistola, quae est ad Corinthios, de prophetis charismatibus diligenter locutus est et scit viros et mulieres in ecclesia prophetantes. Per haec igitur omnia peccantes in spiritum Dei in irremissibile incidunt peccatum. Hi vero qui sunt a Valentino etc. — Ob hier Irenäus sich etwa an kleinasiatische Schriften z. B. Melitos anlehnt, ist nicht zu entscheiden.

¹⁾ Dass dies der Gedanke ist, stellt sich klar heraus durch die Parallelisirung mit den katharischen Schismatikern. Daher ist die nach Lückes Vorgang bereits von Ritschl a. a. O. S. 542 Anm. 1 als unerlässlich erkannte Correctur des *volunt in nolunt* durchaus geboten, vgl. bes. Zahn a. a. O. S. 72—85. So auch Lipsius, die Zeit des Irenäus von Lyon und die Entstehung der altkatholischen Kirche, in Sybels Zeitschrift Bd. XXVIII S. 257; dagegen will er in „die Quellen der ältesten Ketzergeschichte“ Lpz. 1875 S. 214 Anm. 1 in den hier gleich den quidam Gnostici adv. haer. III, 11, 2 zwischen Marcion und Valentin eingereichten Gegnern der Prophetengabe die I, 30, 10 ff. charakterisirten Ophiten wiederfinden, *volunt* lesen und rückübersetzen *οἱ ψευδεῖς μὲν τοὺς προφήτας* (d. h. die alttestamentlichen) *εἶναι θέλουσιν*, welchem dann ihre gleiche Verwerfung der neutestamentlichen Prophetengabe an die Seite gestellt wäre. Aber abgesehen davon, dass hiermit der Gegenüberstellung von beiden Sätzen, dem *μὲν* und *δέ*, nicht genügt wäre, begriffe sich die Parallelisirung mit den um der Heuchler willen die Kirche Verlassenden doch durchaus nur unter der Voraussetzung, dass Irenäus mit diesen Ophiten in der Verwerfung der alttestamentlichen Prophetie übereinstimme. Mit Recht hat daher auch Hilgenfeld (Zeitschr. für wiss. Theologie 1875 Heft 2 S. 302) Lipsius' Hypothese als nicht glücklich bezeichnet. Müller a. a. O. S. 759 Anm. hält die überlieferte Lesart fest und übersetzt: Sie behaupten (mit Recht) die Existenz der Pseudoprophete (im Mont.), leugnen aber (mit Unrecht) das ware Urbild jener Carrikatur. — Die Beziehung der Stelle adv. haer. III, 11, 9 auf die Aloger wird zur Gewissheit durch ihre Vergleichung mit Epiphanius Panarion haer. 51, 35 II, p. 503 ed. Dindorf, Lps. 1859 (vgl. mit dieser letztern bes. die Rückübersetzung der Stelle des Irenäus bei Zahn a. a. O. S. 85.).

fen, der im 1. Corintherbrief von prophetisch Begabten mit Nachdruck redet. — Ist hier eine Nichtannahme der Apokalypse auch nicht mit dürrer Worten ausgesagt, so liegt sie doch in der Verwerfung aller Prophetie in der christlichen Kirche, wie dies bestätigt wird durch die Erinnerung, dass auch Pauli Schriften für sie damit ihre Autorität verloren hätten, was voraussetzt, dass sie dies in Betreff der einem Andern (Johannes) zugeschriebenen Schriften selbst einräumten. — Die Argumentation selbst aber, deren sich Irenäus gegen diese extremen Gegner der Montanisten bedient, zeigt wie er mit ihnen einverstanden ist in der Ablehnung der zunächst bestrittenen Prophetie, sie für eine unberechtigte Anmassung hält, und man wird kaum an eine andere als die montanistische denken können. Man kann daher geneigt sein auch die Polemik gegen die Pseudopropheten *adv. haer. IV, 33, 6. 7.*¹⁾ (*IV, 52. 53 ed. Harvey*) als den Montanisten geltend anzusehen, zumal wegen der unmittelbar darauf folgenden Polemik gegen die Schismatiker, was einen Zusammenhang zwischen Pseudopropheten und Schismatikern in ähnlicher Weise nahe legt, wie die Bemerkung *adv. haer. III, 11, 9*; und zugleich pseudoprophetisch und schismatisch war ja der Montanismus. Doch treten die charakteristischen Eigentümlichkeiten der phrygischen Propheten an den hier beförderten nicht hervor, das Zusammentreffen der diesen von Irenäus gemachten Vorwürfe mit den gegen jene von ihren Gegnern in Kleinasien erhobenen, kann daher auch durch die innere Verwandtschaft dieser Erscheinung mit jener (auch ohne,

1) §. 6. *Judicabit autem et pseudopphetas, qui non accepta a Deo prophetica gratia, nec Deum timentes sed aut propter vanam gloriam aut ad quaestum aliquem aut et aliter secundum operationem mali spiritus fingunt se prophetare mentientes adversus Deum.* — § 7. *Ἀνακρινεῖ δὲ (καὶ) τοὺς τὰ σχίσματα ἰσχυρομένους κενούς ὄντας τῆς τοῦ Θεοῦ ἀγάπης καὶ τὸ ἴδιον λυσιτελεῖς σκοποῦντας, ἀλλὰ μὴ τὴν ἔνωσιν τῆς ἐκκλησίας· καὶ διὰ μικρὰς καὶ τὰς ὑψούσας (al. τυχούσας) αἰτίας τὸ μέγα καὶ ἔνδοξον σῶμα τοῦ Χριστοῦ τέμνοντας καὶ διαιροῦντας καὶ ἔσον τὸ ἐπ' αὐτοῖς ἀναιροῦντας· τοὺς εἰρήνην λαλοῦντας καὶ πόλεμον ἰσχυρομένους, ἀληθῶς διωλίζοντας τὸν κώνωπα, τὸν δὲ κάμηλον καταπίνοντας. Οὐδεμία δὲ τηλικαύτη θύναται πρὸς αὐτῶν κατόρθωσις γενέσθαι, ἢ λίχη τοῦ σχίσματος ἔστιν ἡ βλάβη.* *Judicabit autem et omnes eos, qui sunt extra veritatem id est qui sunt extra ecclesiam, ipse autem a nemine iudicabitur.*

dass sie mit der Person Montans in Zusammenhang stände) hervorgerufen sein¹⁾. — Ein Anathema hat Irenäus über die Anhänger der neuen Prophetie nicht ausgesprochen. Er bestätigt auch, dass in der Kirche seiner Zeit noch charismatische Gaben vorhanden waren²⁾?

Zu unmittelbarem persönlichen Eingreifen in die Angelegenheiten der neuen Prophetie gelangte Irenäus als Ueberbringer der Briefe, welche die gallischen Confessoren um 177 an den Bischof von Rom des Friedens der Kirche halber sandten³⁾. Eusebius gibt diesen Briefen das Zeugniß vollkommener Orthodoxie, sie können demnach nicht sich auf die Seite der neuen Prophetie gestellt haben. Dagegen spricht auch das ganze Verhalten der Märtyrer: Dass Attalus den Alkibiades bewog seine asketische Lebensweise einzustellen *Eus. V, 3*, dass

1) Vgl. *propter vanam gloriam* mit *ἐν ἐπιθυμίᾳ ψυχῆς ἀμέτρον φιλοπροωτίας* *Eus. V, 16*, *ad quaestum aliquem* mit *ὁ τὴν δωροληψίαν ἐπιτεχνώμενος* *Eus. V, 18*, *secundum operationem mali spiritus* mit *ἐν πλάνης πνεύματι ὑπάρχοντι* *V, 16*. Doch stimmt die Bemerkung des Irenäus auch ganz mit der Schilderung des falschen Propheten im Pastor des Hermas, welcher *ἄνθρωποι ἑαυτὸν καὶ θέλει πρωτοκαθεδρίαν ἔχειν* *mand. 11, 12*, *μισθοὺς λαμβάνει τῆς προφητείας* *ib.*, *ὁ διάβολος πληροὶ αὐτὸν τῷ αὐτοῦ πνεύματι* *11, 3*. — Ueber das Verhältniß des Hermas zum Montanismus s. *Beil. 2*. — Der auf Separatismus gerichteten Pseudopropheten gedenkt Irenäus auch *IV, 26, 2* (*IV, 40 ed. H.*): Den Presbytern als den Inhabern der apostolischen Succession sei zu gehorchen; *reliquos vero, qui absistunt a principali successione et quocunque loco colligunt, suspectos habere, vel quasi haereticos et malae sententiae vel quasi scindentes et elatos et sibi placentes; aut rursus ut hypocritas, quaestus gratia et vanae gloriae hoc operantes.*

2) *Adv. haer. II, 32, 4* (bei *Eus. V, 7, 4*): *Οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων καὶ ὀπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικὰς. — Οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν ἡ ἐκκλησία ἐπιτελεῖ.* Und *V, 6, 1* (*ib.*): *καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἰχόντων* etc. Auch Harnack erklärt ihn deshalb für montanisirend. *Z. f. K. G. III, 371 Anm. 2*.

3) *Eus. h. e. V, 3*: *Οἱ κατὰ τὴν Γαλλίαν ἀδελφοὶ τὴν ἰδίαν κρίσιν καὶ περὶ τούτων (sc. Φρυγῶν) ἐλάβη καὶ ὀρθοδοξοτάτην ἐποπάτουσιν, κηθόμενοι καὶ τῶν παρ' αὐτοῖς τελειωθέντων μαρτύρων διαφόρους ἐπιστολάς, ἃς ἐν δεσμοῖς ἐπι ὑπάρχοντες, τοῖς ἐπ' Ἀσίας καὶ Φρυγίας ἀδελφοῖς διεχάραξαν, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ἐλευθέρῳ τῷ τότε Ῥωμαίων ἐπισκόπῳ τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκα πρᾶξιόντες.*

sie die Gefallenen wieder annahmen Eus. V, 2. Da die Briefe aber abzielten auf den Frieden der Kirche, so muss — wie das ja Märtyrer als ihre besondere Aufgabe ansahen — ihr Streben ein vermittelndes gewesen sein, nur so war ein Friede zu erreichen¹⁾. Prophetische Gabe war ja auch in ihrer Mitte vertreten und ebenso strenge Askese (Eus. V, 3, 2).

Während man so fern vom eigentlichen Schauplatz der an Montan anknüpfenden Bewegung zu einer milden, relativ günstigen Beurteilung derselben geneigt war, wurde sie in Kleinasien von kirchlicher Seite auch dort entschieden bekämpft, wo man sich zu dem extremen Gegensatz der Aloger nicht fort-reissen liess. — Miltiades verfasste gegen sie eine Schrift mit dem Nachweis *περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν*²⁾. Er trat also hier entgegen der Behauptung von der Notwendigkeit eines Redens in der Ekstase bei einem Propheten. Damit könnte die Möglichkeit, dass ein Prophet in ekstatischem Zustande rede, noch immer zugestanden sein. Aber obwol die Montanisten die Ekstase als der Prophetie überhaupt eigentümlich behaupteten (s. u.), so doch nur zur Verteidigung des ekstatischen Redens ihrer Propheten, ja sie räumten selbst ein, dass für ihre Propheten die Ekstase eine besondere Bedeutung habe (Epiph. 48, 8), von ihnen in anderer Weise ein ekstatisches Reden gelte als von den übrigen. Sie sahen gerade hierin einen Vorzug ihrer Prophetie, one deshalb den andern Propheten die Prophetengabe abzusprechen. Miltiades hatte daher gegenüber den Montanisten nicht zu verteidigen, dass es auch solche Propheten gebe, die nicht in Ekstase redeten, sondern wenn er gegen das Reden im ekstatischen Zustand als Zeichen der Prophetie schrieb, kann er nur dies Reden überhaupt für die Propheten verneint, eben das ekstatische Reden der montanistischen Propheten als ein Zeichen von Pseudoprophetie erklärt haben³⁾. Genaueres über ihren Inhalt ist

1) Vgl. Tert. adv. Prax. 1: (den römischen Bischof) ex ea agnitione (der der montanistischen Propheten) pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem. Doch redet hier ein Montanist.

2) Der Anonymus bei Euseb h. e. V, 17: *Ταῦτα εὐρών ἐν τινι συγγράμματι αὐτῶν ἐπισταμένων τῷ Μιλτιάδου τοῦ ἀδελφοῦ συγγράμματι, ἐν ᾧ ἀποδείκνυσι περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν.*

3) Aenlich lautet der Titel der gegen den Gebrauch der Hostie

nicht bekannt¹⁾. Wir wissen nur, dass sie von montanistischer Seite eine schriftliche Entgegnung fand (s. S. 26 Anm. 2). — Die Nachricht über beide Schriften gibt das antimontanistische Werk eines Anonymus, aus welchem Euseb Bruchstücke mitteilt (hist. eccl. V, 16, 17).

Dies Werk bestand aus 3 Büchern. Der Widerlegung des montanistischen Irrtums geht im Anfang des ersten Buches (V, 16, 3—11) voraus die von Euseb mitgeteilte Geschichte der neuen Prophetie von Montans Auftreten bis zu seiner Verwerfung von Seiten der Kirche. Das zweite Buch weist ab in dem communicirten Bruchstück (V, 16, 12—19) die von den neuen Propheten, speciell von Maximilla gegen die Kirche erhobenen Beschwerden wegen Verwerfung des jetzt am Ende der Welt beim Nahen der letzten Trübsal sie heimsuchenden Geistes. Der Ausspruch Christi Matth. 23, 34 insbesondere, welchen die Montanisten nun in Erfüllung gehen sahen, stehe ausser aller Beziehung zu dieser neuen Prophetie²⁾. Das dritte

gerichteten Schrift Leos, des russischen Metropol.: *Λόγος πρὸς λατίνους, ὅτι οὐ δεῖ τελεῖσθαι τὰ ἄζυμα.* Ebenso Canon 6 des Concils von Nicäa (bei Hefele, Conciliengesch. I S. 389): *Καθόλου δὲ πρόδηλον ἔκεινο, ὅτι εἴ τις χωρὶς γνώμης τοῦ μητροπολίτου γένοιτο ἐπίσκοπον, τὸν τοιοῦτον ἢ μεγάλη σύνοδος ὄρισε μὴ δεῖν εἶναι ἐπίσκοπον.* Auch Eus. IV, 15, 8.

1) Irriger Weise ist von Vielen das von Euseb h. e. V, 17 aus dem Werk des Anonymus Mitgeteilte dem des Miltiades zugeschrieben worden (s. bei Otto corp. apol. IX p. 371 s.).

2) *Ἐπειδὴν τοίνυν καὶ προφητοφόντας ἡμᾶς ἀπεκάλουν, ὅτι μὴ τοὺς αὐτῶν προφήτας ἰδεξάμεθα· τούτους γὰρ εἶναι φασίν, οὗσπερ ληγγεῖλατο τῷ λαῷ πέμψαι ὁ κύριος, ἀποκρινάσθωσαν ἡμῖν πρὸς θεοῦ, ἔστι τις τούτων —, ὅστις ὑπὸ Ἰουδαίων ἰδιώχθη, ἢ ὑπὸ παρηνόμων ἀπεκτάνθη; οὐδεὶς οὐδέ γέ τις αὐτῶν κρατηθεὶς ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἀνεσταυρώθη; οὐ γὰρ οὐν οὐδὲ μὴν οὐδὲ ἐν συναγωγαῖς Ἰουδαίων τῶν γυναικῶν τις μαστιγώθη ποτὶ, ἢ λιθοβολήθη. οὐδαμῶς οὐδαμῶς. Es ist nicht zu verkennen die Beziehung auf Matth. 23, 34: ἰδοῦ, ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας —, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε; vgl. auch V. 37: ἢ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν. — Diesen Zusammenhang hat Zeller übersehen, wenn er in seinen Tübinger Jahrbüchern 1842 S. 383 auch aus der Bemerkung des Anonymus, dass die Montanisten nicht von den Juden verfolgt worden seien, auf den judenchristlichen Charakter des Montanismus schliessen*

Buch cp. 16, 20—17, 4, welches teilweise gegen eine antimontanistische Schrift gerichtet ist, zeigt, wie auch die montanistischen Märtyrer noch kein Beweis für die Wahrheit der neuen Prophetie seien, wol aber die ekstatische Art dieser Prophetie sie als im Widerspruch mit der waren Alten und Neuen Testaments erweise.

Das Werk ist gerichtet an *Λουίτριος Μαρκέλλος* 1). Der Name des Verfassers war offenbar Eusebius selbst unbekannt (s. o. S. 20 Anm. 2), doch muss er Presbyter oder Bischof gewesen sein (vgl. V, 16, 5 *τοῦ συμπρεσβυτέρου ἡμῶν*), wahrscheinlich das Letztere, indem er sich mit Abircius und Zotikus gegenüber den Presbytern zu Ancyra zusammenfasst 2). - Der Verfasser bekennt im Eingang (*προοιμιάζεται*) schon mehrfach vom Adressaten zu einer derartigen Schrift aufgefordert worden zu

will. — Die Probe auf die Richtigkeit meiner Auffassung liefert Didymus de trin. III, 41, 3.

1) Bei der Seltenheit des Namens Abircius zumal in griechischen Landen ist an der Identität mit dem Abircius nicht zu zweifeln, dessen die griechischen Menologien als *τοῦ ἁγίου καὶ ἰσαποστόλου Ἀβερκίου ἐπισκόπου Ἱεραπόλεως, τοῦ θαυματουργοῦ* am 22. Oct. gedenken. Von Halloixius ist sein Leben im 2. Bd.: *De illustribus Orientalis ecclesiae scriptoribus* veröffentlicht. Ebenso bei Migne Bd. 115 unter den Werken des Simeon Metaphrastes. Diese vita lässt Abercius Bischof zu Hierapolis sein unter Markus Antoninus und Leucius Verus. Und zwar weist nicht blos der Eingang dieser Zeit den Abercius zu, sondern es wird von ihm berichtet wie er auf Bitten der Faustina ihre Tochter heilt. Diese Zeitbestimmung ist nun, wenn beide Abircius identisch sind, offenbar falsch (s. u.). Deshalb ist aber kein Grund zu bezweifeln, dass Abircius wirklich Bischof von Hierapolis war. Die Anrede *ὦ μακάριε* V, 16, 15 dürfte auch auf sein Bischofsamt deuten.

2) Hier. de vir. ill. cp. 39 T. II p. 653 ff. ed. Migne nennt Rhodon als den Verfasser: Miltiades, cuius Rhodon in opere quod adversus Montanum, Priscillam, Maximillamque composuit recordatur. Ebenso cp. 37: *adv. Phrygas insigne opus*. Es muss auffallen, dass hier Hieronymus besser unterrichtet sein soll, als Eusebius. Ein ander Mal catal. 40 vindicirt Hieronymus dasselbe Werk dem Apollonius. Dabei liegt nun offenbar eine Verwechslung vor mit dem bei Euseb gleich darauf folgenden Werk des Letzteren. So wird denn auch wahrscheinlich cp. 37 u. 39 eine Verwechslung statt haben mit dem unmittelbar vorhergehenden (V, 13) des Rhodon gegen Apelles. Das Werk des Anonymus ist später als Rhodon.

sein, es aber bisher unterlassen zu haben aus Furcht dem Worte des neuen Testaments des Evangeliums etwas hinzuzufügen. Nun aber hat er geschrieben in Folge einer Disputation mit den Anhängern der neuen Prophetie zu Ancyra in Galatien und auf Bitte der dortigen Presbyter V, 16, 5. Ist er somit noch selbst der montanistischen Bewegung persönlich nahe gekommen, so liegt der Beginn derselben doch so weit zurück, dass bereits 13 Jare seit dem Tod der letzten Prophetin, der Maximilla, verflossen sind 1). Daher ist er für die frühere Periode auf die Ueberlieferung angewiesen 2), für deren Zuverlässigkeit in allen Stücken er selbst nicht einmal einzutreten wagt 3). Doch erweckt dies Eingeständniss ein günstiges Vorurteil für die historische Gewissenhaftigkeit des Verfassers (gegen Ritschl S. 526). Teilweise mag er schriftlichen Quellen gefolgt sein, von welchen er auch den Ausdruck *φασί* recht wol gebrauchen konnte. Er wollte seine Zeitgenossen belehren, und das mündlich Ueberlieferte durfte diesen so gut wie ihm selbst schon bekannt sein. Auch ist er über manches in der Vergangenheit Liegende sehr speciell unterrichtet. Einige Berührungen mit Epiphanius (vgl. z. B. V, 17, 2 mit Epiph. haer. 48, 3) 4) können auch nur zufällige oder durch Benutzung der Schrift des Anonymus durch Epiphanius entstanden sein. Gewiss ist, dass ihm sowol Sammlungen von Aussprüchen der neuen Propheten vorlagen 5) wie auch eine zu ihrer Verteidigung verfasste Schrift (s. o.)

Den Fragmenten aus der Schrift des Anonymus reiht Eu-

1) Eus. V, 16, 19: *Ἠλείω γὰρ ἢ τρισκαίδεκα ἔτη εἰς ταύτην τὴν ἡμέραν ἔξ οὗ τετελεύτησεν ἡ γυνή* (Maximilla). — Vgl. auch 16, 22: *ἐπὶ τῶν ἡμετέρων χρόνων* gegenüber denen des Auftretens des Montanismus.

2) V, 16, 7: *Κόμη τις εἶναι λέγεται* — —. *ἔνθα φασίν*. 16, 13: *λέγονται*. 16, 14: *πολὺς αἰρεῖ λόγος*.

3) V, 16, 15: *φασὶ γοῦν τοῦτο οὕτως γεγονέναι, ἀλλὰ μὴ ἄνευ τοῦ ἰδεῖν ἡμᾶς ἐπιστασθαί τι τῶν τοιούτων νομίζομεν. ἴσως μὲν γὰρ οὕτως, ἴσως δὲ οὐκ οὕτως τετελευτήκασιν* etc.

4) Mit Eus. V, 17, 4: *δεῖν γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας ὁ ἀπόστολος ἄξιός*, vgl. die Forderung Epiph. 48, 2, die Montanisten sollten auch nach Maximilla noch Propheten aufweisen, *ἵνα μὴ ἀργήσῃ ἡ παρ' αὐτοῖς λεγομένη χάρις*.

5) Nur so erklärt sich seine genaue Kenntniss des Inhaltes der prophetischen Reden, wie diese sich z. B. V, 16, 9 kund gibt. Ebenso 16, 12. 17. 18.

sebius an auszugsweise Mitteilungen über ein antimontanistisches, seiner Meinung nach späteres, Werk des Apollonius, eines *ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεύς*¹⁾. Es ist geschrieben 40 Jahre nach dem Auftreten der neuen Prophetie²⁾. Apollonius versucht den Montanismus zu bestreiten einerseits durch den Nachweis, dass die — auch ihm schriftlich vorliegenden — Weissagungen seiner Propheten falsch seien, andererseits durch Charakterisierung des mit dem Anspruch auf Prophetentum unverträglichen Lebens seiner Häupter³⁾. Nur aus den auf das letztere gerichteten Ausführungen des Apollonius hat Euseb Bruchstücke aufbewahrt. Sie enthalten Mitteilungen über Montanus, die Prophetinnen und die montanistischen Confessoren Themison und Alexander. Die unfreundliche Charakteristik derselben berechtigt noch nicht den Angaben von vornherein alle Glaubwürdigkeit abzuspochen (so Ritschl S. 525 f.), aber zu beachten ist, dass bereits Tertullian alle Anschuldigungen des Apollonius zu widerlegen versucht hat⁴⁾.

1) Vielfach hat man diesen Apollonius identificirt mit dem unter Commodus Märtyrer gewordenen (so schon Niceph. h. e. IV, 26). Es lassen sich aber hiefür keine Gründe beibringen, abgesehen davon, dass beide wesentlich der gleichen Zeit angehört zu haben scheinen. Eusebius selbst hat beide Personen unterschieden, ebenso Hieronymus im Catalogus. Der Märtyrer hatte seinen Wonsitz in Rom, scheint Mitglied des Senats gewesen zu sein (so Hier. catal. 40 u. Vales. zu Eus. V, 21, 4). Die Schrift des Apollonius dagegen — obwol hernach auch im Abendland bekannt, vgl. Tert.'s Entgegnung im 7. Buch de ecstasi nach Hier. catal. cp. 53 — zeigt ihren Verfasser in Kleinasien, vgl. bes. 18, 9 den Hinweis auf Vorgänge in Ephesus u. τὸ τῆς Ἀσίας δημόσιον ἀρχεῖον daselbst. So nennt auch der liber Praedestinatus den Apollonius Bischof von Ephesus (Apollonius Ἐφησιῶν ἀντίστυξ cp. 26), vielleicht ein Schluss aus Eusebius.

2) Eus. V, 18, 12: Ὁ δ' αὐτὸς οὗτος Ἀπολλώνιος κατὰ τὸ αὐτὸ σύγγραμμα ἱστορεῖ ὡς ἄρα τεσσαρακοστὸν ἐτύγγανεν ἔτος ἐπὶ τὴν τοῦ συγγράματος αὐτοῦ γραμῆν, ἐξ οὗ τῆ προσποιήτῳ αὐτοῦ προφητεία ὁ Μοντανὸς ἐπιχειρήσεν.

3) Eus. V, 18, 1: Ἀπολλώνιος — ἴδιον κατ' αὐτῶν πεποιήται σύγγραμμα, τὰς μὲν φερομένας αὐτῶν προφητείας ψευδεῖς οὐσας κατὰ λέξιν εὐθύνων, τὸν δὲ βίον τῶν τῆς αἰρέσεως ἀρχηγῶν ὁποῖός τις γέγονεν διήλκων.

4) Hier. de vir. ill. cp. 40: Tert. sex voluminibus adversus ecclesiam editis, quae scripsit περὶ ἐκστάσεως, septimum proprie adversus Apollonium elaboravit, in quo omnia quae ille arguit conatur defendere.

Viel kürzer als über die Werke des Anonymus und des Apollonius sind die Notizen des Eusebius über das des Serapion, Bischofs von Antiochien¹⁾, V, 19. Es ist dies ein an Karikus und Pontius, kirchliche Männer, gerichtetes Schreiben²⁾. Ihm waren beigelegt³⁾: Die antimontanistischen Schriften des Claudius Apolinarius (s. o. S. 19 Anm. 1). Der Brief teilt mit die eigenen handschriftlichen Bemerkungen verschiedener Bischöfe⁴⁾. Zweier davon gedenkt Euseb namentlich. Die erstere: Ἀνρῆλιος Κυρήνιος μάρτυς ἐρῶσθαι ὑμᾶς εὐχομαι, muss einem Brief angehört haben, und zwar war sie eine ὑποσημειώσεις. Dann dürfte der Autor des Briefs schwerlich Aurelius Kyrenius selbst sein, vielmehr wird es sich um ein Kollektivschreiben mehrerer Personen handeln. Der andere genannte Unterzeichner ist Ἀίλιος Πούβλιος Ἰούλιος ἀπὸ Λεβελτοῦ κολωνίας τῆς Θράκης ἐπίσκοπος. Er kann nicht leicht ein von Antiochien ausgegangenes Schreiben unterzeichnet haben; denn wie käme ein thrakischer⁵⁾ Bischof nach Antiochien? Es lag hier also entweder dem Serapion das Ausschreiben einer Synode vor, wie deren in Angelegenheit des Montanismus viele in Kleinasien gehalten wurden Eus. h. e. V, 16, 10; oder es sind in der montanistischen Angelegenheit eingegangene Gutachten mit der Kirche Kleinasiens in Verbindung stehender Kirchen an-

Vgl. auch Tert. adv. Prax. 1, Praxeas habe falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando den römischen Bischof umgestimmt.

1) Serapion ist nach Eusebs Kirchengeschichte gleichzeitig mit Demetrius von Alexandrien und Viktor von Rom (V, 22), nach der Chronik fällt sein Amtsantritt in das Jar 2206 Abrahams Commodi XI, so auch Hieronymus, also 190 n. Chr. Vgl. Lipsius, Chronologie der röm. Bischöfe. Kiel 1869. S. 172.

2) V, 19, 1: ἐν ἰδίᾳ ἐπιστολῇ τῇ πρὸς Καρικὸν καὶ Πόντιον. VI, 12, 1: τὰ πρὸς Πόντιον καὶ Καρικὸν, ἐκκλησιαστικοὺς ἄνδρας.

3) Eus. V, 19, 2: Ὅπως δὲ καὶ τοῦτο ἴδητε, ὅτι τῆς — — ἐπικαλουμένης νέας προφητείας ἰβδέλυται ἡ ἐνέργεια παρὰ πάση τῇ ἐν κόσμῳ ἀδελφότητι, πέπομα ἡμῶν καὶ Κλαυδίου Ἀπολιναρίου — — γράμματα. Das Perfekt in πέπομα ist offenbar das in Briefen übliche.

4) Eus. h. e. V, 19, 3: Ἐν ταύτῃ — — ἐπιστολῇ καὶ ὑποσημειώσεις φέρονται διαφόρων ἐπισκόπων, ὧν ὁ μὲν τις ὠδέ πως ὑποσημειώσεται etc. 19, 4: Καὶ ἄλλον δὲ πλείονων τὸν ἀριθμὸν ἐπισκόπων συμνήφων τούτοις ἐν τοῖς δηλωθεῖσι γράμμασιν αὐτόγραφοι φέρονται σημειώσεις.

5) Debeltus ist das heutige Burgas.

lich dem Schreiben der gallischen Märtyrer Eus. V, 3, 4. Uebrigens erfolgte die Bemerkung des Aelius Publius Julius zu einer Zeit, als bereits das Vorgehen des Sotas in Archialus gegen Priskilla der Vergangenheit angehörte ¹⁾.

In Bezug auf alle diese von Eusebius mitgeteilten für die Geschichte des Montanismus resp. seiner Bekämpfung urkundlichen Schriftstücke ist zu beachten, dass sich nicht bestimmen lässt in wie weit die offenbar besonders auf historische Notizen gerichtete Auswal des Eusebius nicht eine willkürliche vielleicht ungerechte gewesen, Andererseits hat A. Harnack ²⁾ bemerkt, dass Eusebius „als Historiker vielleicht nirgendwo mehr gesündigt“ habe, als indem er „eine Sektenstiftung des Montanus an die Stelle eines Kampfes zweier Richtungen setze“, von denen die ältere das Fortdauern göttlich giltiger Offenbarungen behaupte, während die jüngere siegreiche einen abgeschlossenen Kanon von Schriften des apostolischen Zeitalters zur Geltung bringe. Die nächste Aufgabe dieser Untersuchung ist die mit den phrygischen Propheten zusammenhängende Bewegung, und über diese orientirt Euseb. Aber es werden die von ihm gebotenen Nachrichten wie die der andern katholischen Schriftsteller darauf anzusehen sein, ob nicht, was sie als montanistisch darstellen, nur die verkümmerten Reste einer früher als die katholische zu Recht bestehenden Richtung sind, wodurch vielleicht Euseb absichtlich den Tatbestand zu verdunkeln sucht, und die Frage ist zu erörtern, ob nicht die in den Mitteilungen Eusebs behandelten Vorgänge nur Symptome waren einer das Leben der Kirche in seiner Tiefe bewegenden Krisis. ³⁾

Von der katholischen Kirche bereits unterschieden zeigen den Montanismus die Akten des Pionius ³⁾ sofern sie auch

1) Die Bezeichnung des Sotas als *μακάριος* involvrt nicht, dass dieser bereits gestorben ist vgl. Eus. V, 16, 15: *ὁ μακάριε* (Anrede an den Adressaten) VI, 19, 18. VI, 11, 6 (*τὰ γράμματα ἀπέστειλα διὰ Κλήμεντος τοῦ μακαρίου προεβυτέρου*) und die von A. Harnack beigebrachten Stellen Ztschr. f. hist. theol. 1874 S. 220 f. Dagegen weist das von ihm ausgesagte *ἠθέλησε* in die Vergangenheit zurück und zwar wie es scheint nicht die allernächste.

2) In Briegers Zeitschr. f. Kirchengeschichte, 1879 Heft 3 S. 373.

3) Nach Euseb gehört das Martyrium des Pionius derselben Zeit an, wie das des Polycarp (IV, 15, 46): *Ἐν τῇ αὐτῇ δὲ περὶ αὐτοῦ*

unter den Genossen des Pionius eines Montanisten gedenken ¹⁾. Doch wird auch nirgends eine derartige Zurückweisung der Gemeinschaft mit ihm angedeutet, wie sie der Anonymus von den Märtyrern in Apamea erzählt (Eus. V, 16, 22), so entscheiden sonst Pionius die Ausschliesslichkeit der katholischen Kirche

(sc. *Πολυκάρπου*) *γραφῆ καὶ ἄλλα μαρτύρια συνῆπτο κατὰ τὴν αὐτὴν Σμύρναν πεπραγμένα ὑπὸ τὴν αὐτὴν περίοδον τοῦ χρόνου τῆς τοῦ Πολυκάρπου μαρτυρίας — — Τῶν γε μὴν τότε περιβόητος μάρτυς εἰς τις ἐγνωρίζετο Πιόνιος.* Sämtliche Martyrien bieten die Zeit des Decius als Verfolgungszeit. Sind nun gerade diese chronologischen Angaben zu Anfang und Schluss solcher Akten höchst unzuverlässig, so wird doch auch in den Akten des Gordianus bereits gedacht (acta sanct. Febr. I, 44). Zahn, Weltverkehr und Kirche während der drei ersten Jahrhunderte, Hamm. 1877, S. 49 f. No. 28 hat darauf aufmerksam gemacht, dass der Proclus et Quintilianus (= *Πρόκλος ὁ καὶ Κωντιλιανός*) der Akten wahrscheinlich der Quintilianus Cornelius Proclus ist, welcher unter Mark Aurel und Verus (zwischen 161 und 169) Prokonsul von Kleinasien war (Waddington, Fastes des provinces asiatiques, Paris 1872, p. 232 f.). Für die ursprüngliche Form der Akten halte ich die in den acta sanct. dem Metaphrasten zugeschriebene. Diese Akten geben sich als mit dem Martyrium gleichzeitig vgl. §. 1: *vir apostolicus nostris temporibus fuit*, §. 22: *nos qui praesentes eramus*. Dadurch ist jedoch noch nicht verbürgt, dass diese Akten, welche vielfach ihre Ursprünglichkeit verraten, in völlig unveränderter Form auf uns gekommen sind. Eine ungleich grössere Bearbeitung haben aber die Akten erfahren, von deren griechischem Text ich aus einem Codex der moskowischen Synodallibothek Nr. 184 nach Matthäi, gegenwärtig 183 fol. 100 ff. (mit einem Bildniss, den Flammentod des Pionius darstellend) eine Abschrift genommen habe. Sie bekunden schon durch die fast wörtliche Uebereinstimmung ihres Eingangs mit der Reproduction der Akten des Carpus, Papilus und ihrer Genossen durch den Metaphrasten (Migne 115 p. 105 ss.) diesen auch als ihren Verfasser. Der Prokonsul wird hier nur *Κωντιλιανός* genannt. An die Stelle der redenden Augenzeugen §. 22 ed. Boll. sind *ἄνδρες θεοφιλεῖς* getreten, wie überhaupt eine verallgemeinernde Umarbeitung jenes Textes hier vorliegt.

1) Acta Pionii bei Ruinart cp. 11 not. 36 (ed. 2. p. 145, ed. Galura I. p. 334): *mulierem nomine Macedoniam (s. a. cp. 2), de carcere vico, sectae Phrygum.* Dagegen richtiger Boll. §. 12 p. 44, *Maced. ex vico Carena, et ex haeresi Phrygum quemdam, nomine Eutyichianum.* Cod. Mosqu. fol. 203: *Εὐτυχιανὸν τῆς αἰρέσεως ὄντα τῶν Φρυγῶν.*

betont (§. 9. 19). In den von Celsus erwänten Propheten 1), welche als Wort Gottes, des Sones Gottes oder des hl. Geistes das bevorstehende Weltgericht verkünden, montanistische zu erblicken (so Ritschl S. 490), legt Inhalt wie Form gleich nahe, obschon die Manung dem zukünftigen Gericht zu entrinnen ja überhaupt den im Vordergrund stehenden Inhalt der christlichen Predigt bildete.

Neben den genannten Fragmenten teilt Eusebius noch einige Bruchstücke mit aus einem Dialog des Gajus, eines kirchlichen Mannes, mit dem Montanisten Proklus 2). Unter Zephyrinus dem Bischof von Rom habe dieser Dialog stattgefunden, — eine Notiz, die Euseb. offenbar einer deutlichen Angabe der Schrift selbst entnommen hat 3). In den Fragmenten dieses Dialogs macht Gajus gegen den Montanismus die Autorität des röm. Stules geltend, indem er sich auf die Gründer der röm. Kirche, Petrus und Paulus, deren Grab sie in ihrer Mitte habe, beruft. Proklus stellt dem gegenüber die Autorität Kleinasiens — der Heimat des Montanismus — durch seine prophetisch begabten Kirchenlichter 4). Gajus wirft ferner den Montanisten ihr *συντάττειν καινὰς γραφὰς* (s. ob. S. 17 Anm. 1) vor. Endlich findet er Gelegenheit, von einer Apokalypse des Kerinth zu reden. Dies geschieht aber in einer Weise, welche die Vermutung wachruft, dass Gajus hierdurch die johanneische Apokalypse dem Kerinth zugeschrieben habe 5), zu-

1) Orig. ctr. Celsum VII, 9. T. 20 p. 13 f. ed. Lommatzsch. — Nach Keim, Celsus' Wahres Wort, Zürich 1873, hat Celsus im J. 178 geschrieben.

2) Hist. eccl. II, 25. III, 28. 31. VI, 20.

3) Eher gehört dieser Vorfall der frühern als der spätern Periode von Zephyrin's Bischofszeit an, da in der Schrift Tertullians adv. Valentinianus cp. 5 seiner bereits gedacht wird als virginis senectae et christianae eloquentiae dignitas, diese aber um 205—210 geschrieben zu sein scheint, vgl. meine Diss. „Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung untersucht“ S. 51.

4) Vgl. „Die Schriften Tert.s“ S. 88.

5) Vgl. III, 28, 2: Ἀλλὰ καὶ Κήρινθος ὁ δι' ἀποκαλύψεων ὡς ὑπὸ ἀποστόλου μεγάλου γραμμῶν τερατολογίας ἡμῖν ὡς

Αποκ. 1, 1 f.: Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ — — καὶ ἐσημανεν ἀποστείλας διὰ

mal, wenn man das Zeugniß des Dionysius vergleicht, dass einige τῶν πρὸ ἡμῶν, also kirchliche Männer, dies getan 1). Hat diese Vermutung recht — zur Gewissheit wird sich in dieser Sache aber schwer gelangen lassen 2) —, dann wäre von vornherein die Hypothese Lighthoots abzuweisen, dass der Verfasser dieses Dialogs kein anderer sei als Hippolyt 3). Wie in jenem Dialog zwischen Jason und Papiskus diese Personen fingirte Namen repräsentiren, so verhalte es sich auch mit dem Gajus und Proklus des von Euseb II, 25 u. s. w. citirten Dialogs. Wenn Ebed Jesu 4) unter Hippolyts Werken capita adv. Gaium erwäne, so beruhe dies auf einer Verwechslung. Harnack hat schon bemerkt, wie diese interessante Hypothese

δι' ἀγγέλων αὐτῷ δεδειγμένας ψευδόμενος, πεισάγει λέγων, μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐπίγειον εἶναι τὸ βασίλειον τοῦ Χριστοῦ καὶ πάλιν ἐπιθυμίας καὶ ἡδοναῖς ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν σάρκα πολιτευομένην δουλεύειν κτλ. Καὶ — ἀριθμὸν χιλιονταετίας ἐν γάμῳ ἑορτῆς — — λέγει γίνεσθαι mit τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ und Apoc. 21, 1 f.: Καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν· — καὶ τὴν πόλιν τὴν ἁγίαν Ἱερουσαλὴμ καινὴν εἶδον καταβαίνουσαν — — ἥτοιμασμένην ὡς νύμφην κεκοσμημένην τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς, sowie Apoc. 20, 4: Καὶ ἔζησαν καὶ βασιλεύσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη.

1) Eus. hist. eccl. VII, 25, 1 ff.: Τινὲς μὲν οὖν τῶν πρὸ ἡμῶν ἠθέτησαν — — πάντα τὸ βιβλίον — — ἀσυλλόγιστον ἀποφαινόντες, ψεύδεσθαι τε τὴν ἐπιγραφὴν. Ἰωάννου γὰρ οὐκ εἶναι λέγουσιν· ἀλλ' οὐδ' ἀποκάλυψιν εἶναι· Κήρινθον δὲ (sc. sei ihr Verfasser) — — ἀξιοπίστον ἐπιφημίσει θελήσαντα τῷ ἑαυτοῦ πλάσματι ὄνομα. Τοῦτο γὰρ εἶναι τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ τὸ δόγμα, ἐπίγειον εἶσθαι τὴν τοῦ Χριστοῦ βασίλειαν καὶ — — εἶσθαι ἐν σιτοῖς καὶ ποτοῖς καὶ γάμοις, καὶ δι' ὧν ἐδρμηότερον ταῦτα ᾤηθη πορεῖσθαι, ἑορταῖς καὶ θυσίαις καὶ ἱερῶν σφαραγαῖς.

2) Mit besonderer Bestimmtheit wird sie vertreten von Iwanzow-Platonow, Die Häresien und Schismata der ersten 3 christlichen Jahrhunderte. Moskau 1877 (russisch).

3) Im Journal of Philology 1868 S. 98—112. Mir nur bekannt durch Harnack (Herzog-Plitt, Realenc. IV S. 805 f.).

4) Hippolyti opera cur. Fabricio, 1716, I. p. 224. (Assem. bibl. orient. III p. 15).

an der unzweifelhaften Historicität des Proklus (Tert. adv. Val. 5, Pseudotert. 7) scheitere ¹⁾.

Zu den den Montanismus betreffenden Fragen scheint Hippolyt Stellung genommen zu haben zunächst in seinen Schriften *ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου καὶ ἀποκαλύψεως* und *περὶ χαρισμάτων ἀποστολικῆ παράδοσις* ²⁾. In der ersten, welche zugleich beiden johanneischen Schriften, Evangelium und Apokalypse, gewidmet ist, wird es bei deren disparatem Inhalt um ihre Zugehörigkeit an Johannes und ihre kanonische Geltung sich gehandelt haben ³⁾. Hippolyt kann nur entschieden eingetreten sein für die Apokalypse, denn mehr als irgend ein anderer der alten Lehrer der Kirche beruft er sich auf sie und mit Vorliebe behandelt er eschatologische Thematata ⁴⁾. Wie er so die schroffsten Gegner der Montanisten bekämpfte, so in der Schrift *περὶ χαρισμάτων* vermutlich die Montanisten selbst ⁵⁾. In der mit Unrecht dem Hippolyt zugeschriebenen fragmentarischen Abhandlung dieses Namens lassen sich keine Beziehungen auf den Montanismus nachweisen ⁶⁾. Dagegen dürfte vielleicht auf Hippolyt zurückzuführen sein, was sich bei Epiphanius findet haer. 48, 2—13. Epiphanius hat dort eine Quelle benutzt, welche wie die ausführliche Widerlegung einiger montanistischer Argumente z. B. der Berufung auf Gen. 2, 22 (vgl. Tertullian de anima 45. 11. 21 etc.) und Ps. 116, 11, warscheinlich auch Apg. 10, 10 zeigt, noch der Zeit des Kampfes entstammen muss. Die Uebereinstimmung

1) Vielleicht auch an de bapt. 1, de praeser. 33, adv. Val. 32. Dagegen, dass bei den capita adv. Gaium an eine Schrift gegen die Kainiten zu denken sei, hat sich besonders energisch erklärt Iwanzow-Platonow a. a. O. S. 153 ff.; sie gelte vielmehr der Gegnerschaft des Gajus gegen die Apokalypse. So schon Volkmar a. a. O. S. 69 f. Harnack ist unentschieden Realenc. III, 64.

2) Dass Hippolyt den Montanismus bestritten hat, meldet ausdrücklich Stephanus Gobarus bei Photius cod. 232: *τινας ὑπολήψεις εἶχεν ὁ ἀγιώτατος Ἰππόλυτος περὶ τῆς τῶν Μοντανιστῶν αἰρέσεως.*

3) So auch Iwanzow-Plat. S. 166 f.

4) Vgl. Iwanzow-Platonow a. a. O. S. 155.

5) So auch Iwanzow-Platonow S. 169, der aber zugleich die sog. Aloger bekämpft sein lässt. Jacobi in Herzog-Plitt, Realenc. VI, 148 denkt an Gaben der Krankenheilung als Gegenstand der Schrift.

6) Hipp. ed. Fabr. 245 f.

von cap. 2 mit dem Anonymus bei Eusebius h. e. V, 17, 4 — hinsichtlich des seit Maximillas Tod bei den Montanisten nicht mehr vorhandenen prophetischen Charismas — gibt für die Bestimmung der Quelle keinen deutlichen Ausgangspunkt. Ebenso nicht das haer 48, 3—10 stets wiederkehrende *ἐν ἀληθινῷ πνεύματι καὶ ἐξῳμένη διανοίᾳ καὶ παρακολουθοῦντι νῷ* verglichen mit dem *ἀληθῶς καὶ εὐσταθῶς ἐν παρακολουθήσει καὶ ἐξῳμένῳ νῷ* haer. 51, 35, da diese Verwandtschaft recht gut von Epiphanius herrühren kann ¹⁾.

Hat Epiph. von cp. 2—13 (oder doch 2—10) Eine Quelle fortlaufend benutzt, so legte dieselbe dar, wie das Verlangen der neuen Prophetie, dass die Kirche ihre Charismen annehme (*ὅτι δεῖ ἡμᾶς τὰ χαρίσματα δέχεσθαι*), ein unberechtigtes sei. Die Kirche verwerfe die montanistischen Charismen, weil nicht ächt und war, wie dies die Geschichte bereits erwiesen habe cp. 2 und es besonders aus dem ekstatischen Charakter der neuen Prophetie hervorgehe im Gegensatz zu aller Prophetie Alten und Neuen Testaments von Mose bis zur Apokalypse cp. 3—10 p. 437, 2 ²⁾. Ueberhaupt stände im Widerspruch mit der Lehre Christi die Prophetie eines Montanus cp. 10, 11, wie einer Maximilla cp. 12, 13. Um die montanistischen Charismen und im Gegensatz dazu die waren prophetischen und apostolischen hat es sich also in dieser Schrift gehandelt. Sie muss ferner etwa der Zeit angehören, in welcher Hippolyt eine Schrift warscheinlich durchaus derartigen Inhalts schrieb. So ist es nicht unberechtigt in der Quelle des Epiphanius die Schrift des Hippolyt zu vermuten. Auch auf Hippolyt führt zurück jene Auseinandersetzung des Epiphanius wie die über die Aloger, aber auf ein anderes Werk desselben, Iwanzow-Plato-

1) Für den Bericht über die Aloger haer. 51 hat Lipsius „Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte“ S. 110 durch Anschluss an des Petavius Emendation des *ἀνάληψιν* cp. 33 p. 500, 33 in *γέννησιν* und Beziehung der 93 Jare auf die Abfassungszeit der Apokalypse, die Hypothese, dass Epiphanius hier die Schrift des Hippolyt über Evang. und Apok. des Johannes benutzt habe, zu stützen gesucht. Hilgenfeld stimmt ihm bei a. a. O. S. 300. S. dag. u.

2) Cap. 3: *Συγκρίνοντες γὰρ τὰ παρ' αὐτῶν εἰρημμένα καὶ τὰ κατὰ τὴν παλαιὰν διαθήκην καὶ καινὴν ἐν ἀληθείᾳ ὄντα καὶ ἐν ἀληθείᾳ γινόμενα καὶ πεποφητευμένα δοκιμάσωμεν ποία προφητεία τυγχάνει, ποία δὲ ψευδοπροφητεία.*

now. Er vermutet nämlich, dass Hippolyt noch ein grösseres Werk geschrieben gegen ihm gleichzeitige Häresien, also gegen Noet, Theodot, die Aloger und die übrigen römischen Sekten gegen Ende des 2. und zu Anfang des 3. Jahrhunderts. „Hippolyt konnte anfänglich besondere Abhandlungen gegen Noetismus, Theodotianismus, Alogismus schreiben, und darauf alles wesentliche aus diesen Abhandlungen in einem grossen Werk vereinigen, welches die Hauptquelle für Epiphanius wurde im 1. Theil des 2. Buchs des Panarion, ähnlich wie im 1. Buch Irenäus für ihn die Hauptquelle bildete“ (a. a. O. S. 167 Anm. 76). Dafür liesse sich nicht nur geltend machen, dass es natürlicher ist, Epiphanius habe aus Einem Werk statt aus vielen geschöpft, sondern auch, dass wenigstens der Traktat gegen Noet Bestandteil eines grössern Werkes gewesen ¹⁾. Doch kann dieser Traktat gegen Noet auch bloss einem anti-
monianischen Werk angehören ²⁾. Hat aber jene bis jetzt nicht ausreichend fundirte Vermutung Iwanzows Recht, dass Hippolyt eine derartige Schrift verfasst, dann gewinnt es um so mehr Wahrscheinlichkeit, dass wir in des Epiphanius Auseinandersetzungen Hippolyt vernehmen.

Jedenfalls als erwiesen kann angesehen werden, das Syn-
tagma Hippolyts habe dem Panarion des Epiphanius, dem liber de haeresibus des Philaster und des Pseudotertullian

1) Dies beweist schon der Anfang der Schrift gegen Noet: *Ἐτεροί τινες ἑτέραν διδασκαλίαν παρεισάγουσιν, γινόμενοι τινος Νοήτου μαθηταί.* Aus § 2 dieses Traktats ist auf eine vorausgehende Bekämpfung der Theodotianer zu schliessen. Ebenso zeigt § 8, dass in demselben Traktat schon mehrere Häresien besprochen worden: *Ἐπειδὴ οὖν ἤδη καὶ ὁ Νόητος ἀνατίτραπται, ἔλθομεν ἐπὶ τὴν ἀληθείας ἀπόδειξιν, ἵνα συστήσωμεν τὴν ἀληθειάν καθ' ἧς πᾶσαι τοσαῦται αἱρέσεις γενένηνται.* Gelasius führt eine Stelle § 17 dieses Traktats an als aus einer Schrift memoria haeresium Hipp. entnommen vgl. Hipp. ed. Lagarde p. 90 f. mit 56, 2 — 57, 4. Iwanzow hält dieses antihäretische Werk für identisch mit dem sog. „kleinen Labyrinth“, welches gegenüber den Philosophumenen, dem grossen Labyrinth, als kleines bezeichnet worden, sofern es die Irrgänge nur einiger Häresien dargelegt (a. a. O. S. 152 Anm. 46).

2) Diese Hypothese hatten Volkmar „Hippolytus und die römischen Zeitgenossen“ S. 165 und A. Harnack, Quellenkritik des Gnosticismus S. 183 aufgestellt, Zahn, Gött. gel. Anz. 1874 S. 1190 ff. begründet. Dagegen Jacobi in Herz.-Plitt, Realenc. VI p. 147.

(Victorin von Pettau) ¹⁾, in den Parteien, in welchen sie übereinstimmen, zu Grunde gelegen ²⁾. Denn bei aller ihrer sonstigen grossen Verschiedenheit besprechen Epiphanius und Philastrius doch etwa 30 Häresien gemeinsam, diese aber fast durchweg in der gleichen Anordnung, und zwar sind dies dieselben Häresien, welche auch Pseudotertullian und zwar in derselben Reihenfolge bietet. An eine zufällige Uebereinstimmung ist daher nicht zu denken, es muss ein literarischer Zusammenhang statthaben. Und zwar muss eine gemeinsame Quelle zu Grunde liegen. Denn auch eine Benutzung des Epiphanius durch Philastrius oder umgekehrt — von vornherein chronologisch unwahrscheinlich ³⁾ — ist ausgeschlossen, da was ihnen abgesehen von den auch durch Pseudotertullian erwarteten Häresien gemeinsam ist, theils an verschiedenen Orten, theils mit ganz verschiedener Darstellung gegeben wird ⁴⁾. Aber auch Pseudotertullian kann nicht Quelle für Epiphanius und Philastrius sein, da sie in den Nachrichten über die betreffenden Häresien mehr Gemeinsames bieten als Pseudotertullian enthält. Epiphanius und Philastrius haben demnach ein häresiologisches Werk ausgeschrieben, welches in Bezug auf Zahl und Ordnung der Häresien und Inhalt der Angaben mit Pseudotertullian übereinstimmt, der ein Auszug aus demselben ist. Dieses Werk muss aber dem Anfang des dritten Jahrhunderts angehören, weil mit Noet die Zahl der von ihm bestrittenen Häretiker abschliesst. Unzweifelhaft war es in griechischer Sprache abgefasst. Nun wissen wir aber durch das Zeugnis des Photius ⁵⁾, dass Hippolyt ein *σύνταγμα κατὰ*

1) Vgl. Iwanzow S. 246 f. Anm. 28. — Optatus von Mileve, De schismata Donat. I, 9 p. 8 ed. du Pin.

2) Vgl. den Nachweis bei Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius 1865 und Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte 1875 und Harnack, Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus. Lpz. 1873 und Zeitschr. f. d. histor. Theologie 1874 S. 143—226.

3) Lipsius, Zur Quellenkritik S. 29—32.

4) Lipsius, Zur Quellenkritik S. 156. Harnack, Zeitschr. f. d. hist. Theol. S. 148.

5) Photius, Biblioth. cod. 121 (bei Lagarde, Hippolyti quae fer. omn. gr. S. 206): *Ἀνεγνώσθη βιβλίον Ἰππολύτου. — — ἦν δὲ τὸ*

αἰρέσεων geschrieben, welches ebenso wie jene Quelle des Epiphanius und Philaster 32 Häresien ¹⁾ und zwar gleichfalls mit Dositheus beginnend und mit Noet schliessend erwänte. Da bleibt kein Zweifel mehr, dass wir wirklich in der Quelle jener spätern Häresiologen das Syntagma Hippolyts vor uns haben, also das Werk eines auch zur Beurteilung des Montanismus möglichst tüchtig ausgerüsteten Verfassers. Ganz genau zutreffend wird sich nun aber nicht bestimmen lassen wie viel von dem bei Philaster und Epiphanius Berichteten auf dies Syntagma zurückzuführen ist. Da die dogmatische Orthodoxie der Kataphryger von Philaster wie Epiphanius bezeugt wird in Uebereinstimmung mit Hippolyts Philosophumenen, so ist hierfür als Quelle das Syntagma anzusehen. Ebenso für den Vorwurf, die Montanisten schrieben ihren Propheten den Geist in höherem Grade als den Aposteln zu, welcher sich bei Pseudotertullian, Epiphanius, Philaster und den Philosophumenen Hippolyts findet. Warscheinlich gehört auch in das Syntagma der Epiphanius und Philastrius gemeinsame Bericht über Pepuza und dort gefeierte Mysterien Epiph. 48, 14. Phil. 49. Dagegen ist fraglich, ob auch die dem Montanismus Schuld gegebene Tötung eines Knaben zum gemeinsamen Opfermal, obwol Epiphanius und Philaster gemeinsam, auf das Syntagma Hippolyts zurückgeht. Denn in den sonstigen Resten der gleichzeitigen Literatur begegnen wir diesem Vorwurf noch nicht, auch Tertullian scheint ihn nicht zu kennen (de ieiun. 13 ²⁾). (Doch vgl. Praedest. haer. 26). Von patripassianischen Kataphrygern kann in diesem Syntagma nicht die Rede gewesen sein, denn die Scheidung, welche Epiphanius haer. 49 zwischen den Montanisten macht, hat mit der von Pseudotertullian und den Philosophumenen berichteten nichts zu tun und Philaster weiss auch nichts von zweierlei Klassen von Montanisten ³⁾).

σύνταγμα κατὰ αἰρέσεων λβ, ἀρχὴν ποιούμενος Δοσιθεαυοῦς καὶ μέχρι Νοητοῦ καὶ Νοητιανῶν διαλαμβανόν.

1) Dafür, dass auch die Quelle der spät. Häresiol. 32 Häresien aufzählte, vgl. Zahn, Gött. gel. Anz. 1874 S. 1190.

2) So auch Lipsius, Zur Quellenkritik S. 224.

3) Lipsius, Die Quellen u. s. w. S. 99 ff. glaubt aus Philaster cp. 51 mit Sicherheit nachweisen zu können, dass dessen Quelle auch von patripass. Montanisten berichtet habe. Aber haer. 51 steht zu dem Mon-

In seinen Philosophumenen geht Hippolyt nur kurz ein auf die Sekte der Kataphryger lib. VIII, 19 ¹⁾ X, 25. 26. Nur ihre Ueberordnung ihrer Propheten und deren Schriften über die Apostel wirft er ihnen vor, sowie ihre Fastenordnungen. Es droht um diese Zeit keine eigentliche Gefahr mehr von Seiten der Neuen Prophetie ²⁾).

Kurz zuvor aber hatte sie noch ihre glänzendste Eroberung gemacht durch den Uebertritt Tertullians zu ihr. Seine Schriften sind die Hauptquellen für die Kenntniss des Montanismus. Zwar auch in der montanistischen Periode seines Lebens widmet Tertullian seine literarische Tätigkeit ³⁾ in erster Stelle der Verteidigung der Kirche gegen die gnostische und monarchianische Alterirung ihres Dogmas unter nur gelegentlicher Bezugnahme auf die neue Prophetie ⁴⁾. Aber zugleich tritt er auch auf als literarischer Anwalt des Parakleten und seiner Disciplin. Das geschieht in milderer Weise in den Schriften de corona, de fuga, de exhortatione castitatis, schroffer in de monogamia, de ieiunio adversus psychicos und de pudicitia. Den Uebergang zu der letztern Classe von Schriften bildet de virginibus velandis, welches durch einen Streit veranlasst ist, der mit dem Bruch zwischen der montanistischen und antimontanistischen Partei Carthagos

tanismus in keinerlei Beziehung. Die Worte aestimant impartitam et separant se a catholica ecclesia propter illos suos pseudopphetas sind vielmehr, wie die Vergleichung mit cp. 49 zeigt, ein sinnstörendes Einschleissel aus diesem. Demgemäss finden sich diese Worte in der einzigen uns erhaltenen Handschrift nicht in cp. 51. Oehler hat die Bemerkung des Galeardus, welcher hierauf schon aufmerksam macht, cp. 51 No. c richtig abgedruckt, nichts destoweniger aber im Text das Einschleissel nicht nur beibehalten, sondern auch den Text darnach umgestaltet.

1) Hippolyti refutationis omnium haeresium libr. X quae supersunt rec. Duncker et Schneidewin. Gottingae 1859, p. 436.

2) Lib. VIII, 19; *Ἰκανὰ μὲν οὖν καὶ τὰ περὶ τούτων εἰρημμένα κρῖνομεν, δι' ὀλίγων τὰ πολλὰ φλύαρα αὐτῶν βιβλία τε καὶ ἐπιχειρήματα πᾶσιν ἐπιδείξαντες ἀσθενῆ ὄντα καὶ μηδενὸς λόγου ἄξια.*

3) Ueber die Frage, welche von Tertullians Schriften der Zeit nach seiner Anerkennung des „Parakleten“ angehören vgl. meine Arbeit, Die Schriften Tertullians u. s. w.

4) Adv. Marcionem I, 29. III, 24. IV, 22. de anima cp. 58. de resurrectione carnis 11. 63, adv. Valent. 5, adv. Praxean 1, 2, 8, 13, 30.

in engem Zusammenhang steht ¹⁾. Schwer zu entscheiden ist, ob jene schroff antikirchlichen Schriften — zu denen noch die 7 Bücher de ecstasi kommen ²⁾ — den antignostischen der Jare 206—211 vorangehen oder nachfolgen ³⁾. In Bezug auf de pudicitia scheint allerdings die Hypothese Harnacks, der sie durch die von Callist introducirte laxere Bussdisciplin veranlasst sieht, das Richtige getroffen zu haben ⁴⁾. Gegen die Versetzung auch der Schriften de monogamia und de ieiunio in diese spätere Zeit

1) Gegen Hauck, Tertullians Leben und Schriften, Erlangen 1877 S. 200 Anm. 1 vgl. den Verf. a. a. O. S. 54, 73 ff.

2) Hier. de vir. ill. cp. 24. 40 und cp. 53: — specialiter autem adv. ecclesiam texuit volumina de pudicitia, de persecutione, de ieiuniis, de monogamia, de ecstasi libros sex, et septimum, quem adversus Apollonium composuit.

3) Für das Erstere entscheiden sich Nösselt, De vera aetate ac doctrina scriptorum Tert. § 40. 45; Uhlhorn, Fundamenta chronologiae Tertullianae, Gottingae 1852 p. 52 ss.; Ritschl, Altkath. Kirche (2. A.) S. 548; Gottwald, De montanismo Tert. Wrat. 1863 58 ss.; Böhringer, Die Kirche Christi u. s. w. Zürich 1863 S. 419, 485, und der Verf. a. a. O. S. 61—66. Für die Abfassung der antikatholischen nach den antignostischen sind eingetreten Hesselberg, Tertullians Lehre I. Dorpat 1848, S. 85—95 u. 127 ff.; Hauck a. a. O. S. 391; Harnack in Briegers Zeitschrift f. Kirchengesch. II S. 581 f.; H. Lüdemann in Zarnckes Centralblatt 1878 S. 1336 ff.

4) A. a. O. S. 582. Wenn ich der nahe liegenden Versuchung widerstanden, unter dem de pud. 1 erwänten pontifex maximus den Bischof Callist zu verstehen, so geschah es weil mir dessen Nachlassen in der Disciplin weiter zu gehen schien als das von Tertullian gerügte. Tertullian tadelt de pud. die Wiederannahme der moechi et fornicatores und beruft sich auf die allgemeine Verweigerung der Wiederannahme von Abgefallenen und Totschlägern, Hippolyt berichtet dagegen von Kallist (Philosoph. IX, 12 cp. 458) πρώτος τὰ πρὸς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπεινόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀρεσθαι ἁμαρτίας. Harnack bemerkt, dass Hippolyt es schwerlich übergangen hätte, wenn schon Zephyrinus ähnliche Indulgenzen gewärt. Sicher ist der Schluss nicht da nach derselben Stelle Hippolyts unter Kallist es zuerst bigame und trigame Bischöfe; Presbyter und Diakone gab, während doch Tert. mon. 12 (quot enim et digami praesident apud vos, insultantes utique apostolo) auch solcher gedacht wird, one es als absolute Neuerung zu bezeichnen. Immerhin aber legen die Worte τὰ πρὸς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπεινόησε nahe, dass hier nicht eine Erweiterung der schon früher auch Unkeuschen gewärtigen Sündenvergebung auf Abgefallene und Mörder gemeint ist.

erheben sich aber gewichtige Bedenken, so sehr sich auch manches dafür geltend machen lässt ¹⁾. Ist es schwer denkbar, dass Tertullian in der Weise für die Kirche eintreten konnte, wie dies in den antignostischen Schriften geschieht, nachdem er so schroff, ja gehässig (in de ieiunio) sie bekämpft ²⁾, so bleibt an-

1) Für entschieden widerlegt kann ich meine a. a. O. S. 61—66 hervorgehobenen Bedenken durch die dagegen vorgebrachten Argumente noch nicht halten. Mit Recht hat allerdings Harnack a. a. O. S. 582 auf die Stelle de monog. 3 als eine nicht zu übergehende hingewiesen, indem hier gesagt ist, von der gegenwärtigen Zeit gelte noch mehr als der der Abfassung des 1. Korintherbriefs tempus in collecto est „annis circiter CLX exinde productis. Ich hatte mich gegenüber dieser seit Panellius oft zur chronologischen Bestimmung von de monog. herangezogenen Stelle zu schnell beruhigt, teils bei der Erwägung, dass sich einerseits nicht feststellen lasse, wann Tertullian den 1. Korintherbrief geschrieben glaube, und andererseits dass Tertullian bei den ähnlichen chronologischen Bemerkungen ad nat. I cp. 7 und 9 sich offenbar der grössten Ungenauigkeit schuldig macht, indem er seit Christi Geburt adv. Nat. I, 7 noch nicht 250 Jare (aetati nostrae nondum anni CCL), ib. cp. 9 sogar noch nicht 300 Jare (aetatis nostrae nondum anni trecenti) verflossen behauptet. Aber Harnack hat richtig gesehen, dass de mon. 3 Tertullian eine relativ (freilich auch nur dies, wie das circiter beweist vgl. Hess. S. 89) genaue chronologische Angabe zu machen beabsichtigt und dass er eine bestimmte Vorstellung über die Abfassungszeit des 1. Korintherbriefs gehabt haben muss. Es ist auch wahrscheinlich, dass er diese Zeit nicht vor 55 ansetzte. Aber stets bleibt eine Angabe, dass vor so und so langer Zeit etwas geschehen sei, bei grösseren Zahlen von zweifelhaftem Wert. Immerhin macht sie an und für sich geneigt, de monog. der Zeit Caracallas zuzuweisen. — Schon bei Abfassung meiner Dissertation hätte ich de monog. und de ieiun. in dieser Zeit geschrieben angenommen, wenn mir möglich gewesen wäre, sie für später als de pudic. zu halten und für durch Fortsetzung jenes auf Anlass des römischen Edictes entstandenen Streites hervorgerufen. Lüdemann hat dieser Ansicht Haucks zugestimmt. Dagegen erkennt Harnack die Priorität von de pudicitia an, und das von mir a. a. O. Beigebrachte scheint mir noch heute hiefür entscheidend.

2) Dahin gehört die Beurteilung des Martyrs Pristinus de iei. 12. Doch scheint dieser nicht als Blutzuge gestorben zu sein, denn nicht in ipsa negatione discessit (Oehler) lautet die handschriftliche Ueberlieferung, sondern in ipsa neg. digessit (hat verdaut): zufolge der Ueberfütterung durch die Katholiker war er auf der Folter so in Anspruch durch die Verdauung genommen, dass er nicht bekennen konnte. Am meisten

dererseits die Schwierigkeit zu erklären, wie Tertullian nach eingetretenem Bruch mit der Kirche erst nach einer Reihe von Jaren zu einer auch literarischen Verteidigung der Neuen Prophetie und ihrer Disciplin schreiten konnte, während doch dies Gegenstand eifriger Controverse war (adv. Marc. IV, 22, adv. Prax. 1). Mir scheint daher diese Frage noch ihrer endlichen Entscheidung zu harren; ihre Beantwortung ist wichtig für die Geschichte des Montanismus in Afrika. — Andererseits darf es als festgestellt angesehen werden, dass die den Montanismus in milderer Form vertretenden Schriften der ersten Zeit nach Tertullians Anerkennung der neuen Prophetie angehören ¹⁾. —

spricht das ganze 17. cap. mit dem Vorwurf auch gegen die Weise der Feiern bei den Katholikern dagegen, dass de ieiun. vor den grossen antignostischen Werken geschrieben sei (apud te agape in caccabis fervet, fides in culinis calet, spes in ferculis iacet. Sed maioris est agape, quia per hanc adolescentes tui cum sororibus dormiunt. — Ad elogium gulae tuae pertinet, quod duplex apud te praesidentibus honor binis partibus deputatur. Quis sanctior inter vos nisi convivandi frequentior, nisi obsonandi pollucibilior, nisi calicibus instructior? Merito homines solius animae et carnis spiritalia recusatis). — Schon mehrfach ist auf den Gebrauch der Bezeichnung psychici für die Katholiker bei Tertullian aufmerksam gemacht worden, sofern dieselbe ein weiter fortgeschrittenes Stadium des Tertullianischen Montanismus kennzeichne (vgl. Hess. a. a. O. S. 86, Uhlhorn S. 52). Sie findet sich auch in dogmatischen Schriften (Uhlh. a. a. O.). Lüdemann hat nun (a. a. O. S. 1337) den Unterschied betont, der sich in dieser Hinsicht auch in den dogmatischen Schriften geltend mache, sofern sie sich nicht adv. Mrc. I, III, 24 de anima und de res. carn. finde, wol aber adv. Mrc. IV, V (wo sie aber tatsächlich nicht vorhanden ist, auch nicht cp. 8) und adv. Praxean, vgl. dafür bereits meine Dissertation „Die Schriften Tertullians“ S. 62. Gewärt diese Beobachtung auch keinen sicheren Schluss, zumal adv. Mrc. 1, 29 wenigstens von der spiritalis ratio paraclero auctore redet, so spricht doch auch sie für ein Voraufgehen der meisten antignostischen Schriften vor den eigentlich antikatholischen. Die ersten Bücher de ecstasi dürften auch dann vor adv. Mrc. IV, 22 geschrieben sein (so auch Lüdemann, anders wol Harnack S. 583).

1) Gegen Kellner, Tüb. Quartalschrift 1871 S. 603 ff. und der Katholik 1879 S. 567. 583. 588 f., welcher de corona und de virg. vel. erst nach den meisten antignostischen Werken folgen lässt vgl. „die Schriften Tertullians“ S. 67 ff. — Es ist demnach erwiesen, dass die schroffe Stellung Tertullians gegen die Kirche nicht sofort mit der Anerkennung des Parakleten erfolgte. Andererseits steht aber auch fest, dass vor de

Da unter allen erhaltenen Quellen die montanistischen Schriften Tertullians weitaus die ausführlichsten sind, wird es von entscheidender Wichtigkeit sein, ob man Tertullian als genuine Vertreter des Montanismus ansehen darf ¹⁾. Tertullian wollte jedenfalls echter Montanist sein, mit der Anerkennung des Parakleten hat er auch dessen Disciplin überkommen ²⁾, und das dem Montanismus Schuld gegebene, welchem er nicht zustimmen konnte, hat er als unwaren Vorwurf abgewiesen (Hier. catal. 40). Alle die von den gleichzeitigen Bestreitern der neuen Prophetie an dieser gerügten charakteristischen Merkmale: ihre ekstatische Form, ihr gesetzliches Fasten, die Forderung der Monogamie hat Tertullian eingehend als warhaft christlich zu erweisen gesucht. Auch die Lehre vom Parakleten hat unzweifelhaft Tertullian überkommen (vgl. Didymus de trin. III, 41, 1). Man wird daher Tertullian nicht abweisen können als Repräsentanten der neuen Prophetie ³⁾. Nur dass in jedem einzelnen Punkt der Untersuchung die Probe hierauf zu machen ist. Er ist nicht nur der theologische Verteidiger des Montanismus, sondern auch einer bereits weitem Entwicklung der katholischen Kirche angehörig, als der zu der Zeit der Entstehung des Montanismus. Daher ist man von vornherein gewiss bei ihm auch Elementen zu begegnen, welche dem ursprünglichen Montanismus noch fremd sind.

Die sog. neue Prophetie zu bekämpfen hatte Clemens Alexandrinus beschlossen ⁴⁾; ob dies zur Ausführung gekommen, bleibt dahingestellt.

anima diese Stellung durch Aufhebung der gottesdienstlichen Gemeinschaft eine andere geworden war. Daraus ergibt sich einerseits die psychologische Wahrscheinlichkeit, dass später Tertullians Stellung zur Kirche noch feindseliger geworden, sowie andererseits, dass auch schon vor de anima antikatholische Schriften von schrofferem Charakter als de cor., de virg. vel., de exhort. cast. nicht befremden könnten.

1) Dagegen haben Einspruch erhoben Georgii und Hauber (s. o.); teilweise ähnlich Harnack in Briegers Zeitsch. f. Kircheng. 1879 S. 407.

2) De ieiun. 13: Hunc (Paracletum) qui recipimus necessario et quae tum constituit observamus.

3) Vgl. Ritschl a. a. O. S. 512: „Der Widerspruch findet nicht zwischen Tertullian und dem Montanismus statt, sondern fällt in Tertullian selbst hinein.“ Aenlich meint es wol auch Harnack.

4) Strom. IV, 13, 93 T. II p. 369 ed. Dindorf. Oxf. 1869: ἀλλὰ καὶ οἱ Φρύγες ἤδη γὰρ καὶ οὗτοι τοὺς τῆ νύξ προφητείας μὴ προσέχοντας ψυ-

Einer alten der Blütezeit des Montanismus angehörigen Quelle muss aber entnommen sein was Didymus bietet ¹⁾. Die ganze Darstellung verrät genaue Bekanntschaft mit dem Montanismus, gründet sich somit unzweifelhaft auf ein älteres montanistisches oder höchst wahrscheinlich antimontanistisches Werk. Nur so kann Didymus wissen, dass die Montanisten ihre monarchianische Lehre durch Berufung auf Joh. 14, 9 u. s. w. stützten (§ 1) und mit dem Hinweis auf 1. Cor. 13, 8–10 und Joh. 14, 18, 16, 12–14 die höhere Offenbarung des Parakleten verteidigten (§ 2). Zugleich ist die Darstellung von späteren Verunglimpfungen im Wesentlichen frei. Näheres ergibt sich auch nicht aus der interessanten Ergänzung, welche die Nachricht § 3 S. 988, dass die Montanisten sich auf Matth. 23, 34 berufen haben zu den Worten des Anonymus Eus. V, 16, 12, welche dasselbe erschliessen lassen, bietet ²⁾. Dagegen liegt eine wirkliche Aenlichkeit der von Didymus § 3 abgewiesenen Berufung der Montanisten auf alt- und neutestamentliche Prophetinnen mit den Angaben bei Epiph. 49, 2 vor. Ebenso stimmen auch die Angaben über die grössere Offenbarung in Montanus mit Epiph. 48, 8, Philastr. 49, Pseudotert. 21, also Hipp.'s Syntagma. Die Mitteilung über Bücher der Prophetinnen ³⁾ und über den Monarchianismus berührt sich mit Hipp. Philos. VIII, 19, X, 26. Dass gerade der Monarchianismus von Didymus hervorgehoben wurde, lag in der Tendenz seines Werkes. Die Quelle des Didymus trägt durchaus den Charakter der Zuverlässigkeit. Die ihr stets widerfahrene Geringschätzung war eine unverdiente. Sie orientirt noch ferner über einen Ausspruch und die Person Montans und über die Verteidigung der neuen Prophetie von Seiten ihrer Anhänger (s. o.).

χικὸς καλοῦσι, πρὸς οὓς ἐν τοῖς περὶ προφητείας διαλεξόμεθα. — Str. VII, 18, 108 gedenkt er ihrer unter den Häretikern.

1) De trinitate III ep. 41 (Migne 39 p. 984 ss.). —

2) Didymus hat sicher seine Angabe nicht durch einen Schluss aus Eus. V, 16, 12 gewonnen, da ja selbst einem Hefele (Kirchenlex. 256) und Zeller das richtige Verständniss jener Stelle entgangen ist. — Die Weise der Bestreitung jener montanistischen Behauptung beim Anonymus und Didymus ist eine ganz verschiedene. Irgend eine indirekte Beziehung beider zu einander ist jedoch nicht unwahrscheinlich.

3) Leider ist gerade an der wichtigsten Stelle die Handschrift unleserlich.

Auch Origenes sah sich veranlasst gelegentlich gegen die Montanisten zu polemisieren ¹⁾. Während er noch sich nicht entscheidet, ob er sie unter die Schismatiker zählen soll oder die Häretiker ²⁾, kann sein jüngerer Freund Firmilian in seinem Brief an Cyprian ³⁾ schon berichten von der Gleichstellung des Montanismus mit anderen Häresien von Seiten der Kirche durch Wiederholung der Taufe an seinen Anhängern trotz ihrer dogmatischen Rechtgläubigkeit. Dass dies jedoch nicht allgemeine Regel war, zeigt Dionys von Alex., der sich in entgegengesetztem Sinn ausspricht ⁴⁾. Firmilian hat noch einer jüngern dem Montanismus verwandten Erscheinung zu gedenken, die eine Zeit lang Eingang auch in grosskirchlichen Kreisen Kleinasiens gefunden. Ueber die Entwicklung des Montanismus, wie es scheint in Rom, bringt einige Kenntniss die ergänzende Bemerkung Pseudotertullians zu seinem Auszug aus dem Syntagma Hippolyts von den beiden christologischen montanistischen Parteien, der kata Proclum und der kata Aeschinem ⁵⁾.

Eusebius sieht in der neuen Prophetie eine Häresie und daher ein Werk des Teufels V, 14. Es muss Euseb ein verhältnissmässig reiches Material für den Montanismus zu Gebote gestanden haben. Wahrscheinlich hat er es der von dem Bischof Alexander zu Jerusalem gesammelten Bibliothek entnommen VI, 21, 1. Buch V cp. 16–19 bietet er Auszüge aus den Schriften eines Anonymus, des Apollonius und des Serapion (s. o.), ebenso gibt er Nachrichten über auf die neue Prophetie oder verwandte Erscheinungen bezügliche Schreiben des Dionys von Ko-

1) Catenae in Pauli ep. ad Cor. ed. Cramer, Oxonii 1841, p. 279. Origines bestreitet die Berechtigung der montanistischen Prophetinnen, in der Gemeinde weissagend aufzutreten. — Ich verdanke diese Notiz meinem Lehrer und Freunde Prof. Zahn.

2) In Titum IV, 696 de la Rue: Requisiverunt sane quidam, utrum haeresim an schisma oporteat vocari eos qui Cataphrygae nominantur, ob-servantes falsos prophetas et dicentes: Ne accedas ad me quoniam mundus sum; non enim accepi uxorem, nec est sepulcrum patens guttur meum, sed sum Nazarenus Dei non bibens vinum sicut illi.

3) Cypriani opera ed. Hartel, Vind. 1871, T. II ep. 75, cp. 7. 10.

4) Basilius ep. II, 188 ad Amph. (M. 32, p. 664 f.)

5) Adv. omnes haereses cp. 21. Bekanntlich weisen alle andern Pseudotert. cp. 7. 8 eigentümlichen Namen: Blastus, Proklus, Praxeas auf Rom, also wahrscheinlich auch Aeschines. Anders Hesselberg S. 71.

rinth, des Apolinarius, der Iugdun. Märtyrer, des Gajus (s. alle oben). Leider hat er für die Erkenntniss der Tendenzen des Montanismus nur wenig beigebracht, auch lässt seine Darstellung deutlich erkennen, wie er dieser Erscheinung mit tiefer Abneigung begegnet. Daher hat schon seine Auswal des Stoffes das berechtigte Vorurteil der Parteilichkeit gegen sich (s. im Uebrigen oben). Aber auch in der Schilderung der mit Montan zusammenhängenden Bewegung wird er ungerecht. Bei der Reichhaltigkeit gleichzeitiger Quellen, die er eingesehen, musste er z. B. sich objectiv urteilend davon überzeugen, dass Montanus nicht für den Parakleten ausgegeben worden. — Den Anklang, welchen der Montanismus vorübergehend in der Kirche gefunden, erklärt Euseb aus den in der Kirche damals noch reichlich vorhandenen charismatischen Wundergaben ¹⁾. Darüber aber in wie weit ein Zusammenhang besteht zwischen Montanismus und den prophetischen Charismen der Kirche gibt er keinen Aufschluss. — Auch über die Gestalt des Montanismus zu seiner Zeit berichtet Eusebius nichts.

Pacian, Bischof von Barcellona, hat seine Angaben über den Montanismus fast vollständig Victorin von Pettau (Pseudotert.) entnommen ²⁾, nur dass er das dort Mitgeteilte verwirrt. Eigentümlich ist ihm kaum noch etwas Anderes als eine Angabe über die Beziehung der Montanisten zu den Akten des Leucius ³⁾. Ihr Wert wird zwar durch das noch controllirbare Verfahren Pacians mit der genannten Quelle bedenklich, auch begegnet gerade bei der Partei des Proklus eine entwickeltere Trinitätslehre, als

1) V, 3, 4: *Πλείστα γὰρ οὖν καὶ ἄλλαι παραδοξοποιῶναι τοῦ θείου χαρίσματος εἰσὶν τότε κατὰ διαφόρους ἐκκλησίας ἐκτελούμεναι, πιστῶν παρὰ πολλοῖς τοῦ κακίονος προφητεύειν παρῆχον.* Vgl. 5, 7.

2) Gallandi bibl. vet. patrum, VII p. 257: *Et primum hi (die Mont.) plurimis nituntur auctoribus: nam puto et Graecus Blastus ipsorum est: Theodotus quoque et Praxeas vestros aliquando docuere: ipsi illi Phryges nobiliores, qui se animatos mentiuntur a Leucio, se institutos a Proculo gloriantur: Montanum et Priscillam et Maximillam secuti, quam multiplices controversias exciterunt de paschali die, de paraclete, de apostolis, de prophetis, multaque alia sicut et hoc de catholico nomine, de venia paenitentiae.* Hiermit ist zu vergl. Pseudotert. 21—25. Schon Lipsius, die Quellen u. s. w. S. 142 hat, wie ich sehe, hierauf aufmerksam gemacht.

3) Vgl. hierzu Zahn, Acta Joannis, Erl. 1880 S. LXV f.

sie den Akten des Leucius eignet ¹⁾; aber doch wird hier nicht bloß ein subjektiver Schluss des Pacian aus der innern Verwandtschaft des Montanismus und jener Akten vorliegen, sondern eine irgendwie ihm gewordene Kunde.

In seinem Catalogus bringt Hieronymus einige nicht unwichtige, wie es aber scheint nur Euseb und Tertullian entnommene, Mitteilungen ²⁾. So kommt er auch bei vielfacher Gelegenheit auf den Montanismus zu sprechen, meist jedoch, ohne Neues zu berichten ³⁾. Nicht zu übersehen sind aber die Angaben in der dem Montanismus gewidmeten ep. 41, welche zum Teil in überraschender Weise mit Didymus übereinstimmen, ohne jedoch ihm entnommen sein zu können ⁴⁾. /

1) Vgl. Zahn, Acta Joannis S. LXVI Ann. 4.

2) Cp. 24. 26. 37. 39. 40. 41. 53. Seine Angabe ep. 40, dass Apollonius berichtet habe, Montan und seine Prophetinnen hätten sich erhängt, beruht evident auf einer Verwechslung mit dem Anonymus. Dadurch verliert auch seine Angabe, dass Rhodon jener Anonymus sei cp. 37. 40, ihre Bedeutung, vgl. Tillemont II, 715 (s. o.).

3) Besonders liebt Hieronymus zu Beginn seiner Commentare gegen das ekstatische Reden der montanistischen Propheten zu eifern: Proleg. in Jesai. IV, 3 (ed. Vallarsi): *Neque vero, ut Montanus cum insanis feminis somniat, prophetae in ecstasi sunt locuti, ut nescirent quid loquerentur.* Ebenso IV p. 374 s., VI p. 535 (Prol. in Naum), p. 589 (Prol. in Abac.), VII p. 589. — Die Angabe ep. 133 cp. 4, I p. 1031: *Montanus immundi spiritus praedicator multas ecclesias per Priscam et Maximillam nobiles et opulentas feminas primum auro corruptit, deinde haeresi polluit* beruht auf Eus. V, 18.

4) Ad. Marcellam I p. 188 ss. Ein Montanist hatte die Marcella durch Stellen aus dem Evang. Joh. zu überzeugen gesucht. Hier erklärt jene Verheissungen durch das Pfingstfest erfüllt. Uebrigens verwerfe die Kirche nicht die neutest. Prophetie überhaupt, sondern nur die schriftwädrige. Sicher hat er positiven Anlass, der mont. Berufung auf die Töchter des Philippus, Agabus, 1 Cor. 12, 28, Paulus zu begegnen (vgl. dazu Epiph. haer. 48, 8. Did. trin. III, 41). Die Montanisten lehren, fährt H. fort, sabellianisch nur Eine Person in Gott, verwerfen die 2. Ehe. Seine Angaben über 3 Quadragesimen d. h. Fastenzeiten der Mont. (worumunter nach VII p. 51 zu Matth. 9, 15 eine nach Pfingsten, weil dann der Bräutigam fehlt) kann auf wirklicher Kunde beruhen und wird kaum einer Combination von Tert. de ieiun. cp. 15 (duas in anno hebdomadas xerophagiarum — offerimus Deo) mit cp. 2 (dass die Kirche dagegen das Fasten beschränkt wissen wolle auf die Tage vor Ostern, in quibus ab-

Für die Bestimmung des Wesens des Montanismus ist von hohem Interesse was Epiphanius aus älteren Quellen mitteilt (s. o.). Die Bekämpfung der Aussprüche der neuen Prophetie kann dabei zum grossen Teil sein eigenes Werk sein. Erst in die spätere Entwicklung teils des Montanismus, teils der Entfremdung der Kirche gegen denselben gehört, was er berichtet über Benennungen der Montanisten als Taskodrugiten oder Passalorinchiten¹⁾ und Artotyriten²⁾. Die Abzweigung der Montanisten, Quintillianer, Priscillianer oder Pepuzianer genannt, vermag er selbst nicht scharf von der Gesamtheit der Kataphryger zu unterscheiden. Was er sonst 49, 2. 3 mitteilt über die montanistischen resp. quintillianischen Prophetinnen, Amtsträgerinnen und Feiern, trägt, das Gepräge der Wahrheit und wird auch anderweitig bestätigt. Woher Epiphanius diese Nachrichten entnommen, ist nicht zu ermitteln.

Bei fast völliger Uebereinstimmung mit Epiphanius sind dem Philastrius nur einige Notizen eigentümlich³⁾. — Aus Phi-

latus est sponsus) seinen Ursprung verdanken. So ist auch nicht aus den uns bekannten Quellen (etwa Eus. 18, 2) die Bemerkung über die Stellung von Patriarchen, Cenonen und Bischöfen bei den Mont. zu erklären; sie könnte etwa aus Tert. adv. Apoll. (vgl. Hier. catal. 40) entnommen sein. H. rügt ferner an den Mont. ihr Verfahren gegen Gefallene (vgl. auch adv. Jov. II ep. 3) und spielt an auf die ihnen nachgesagten Greuel. Wenn er dann als offene Blasphemie schildert, dass nach mont. Lehre Gott weder durch die alttest. Offenbarung noch die in Christo die Welt habe retten können und daher durch den heil. Geist auf Montan und seine Gefährtinnen herabgekommen sei, so wird hier in karrikirter Form wiedergegeben sein, was Tert. (den ja Hier. auf Schritt und Tritt benutzt) de virg. vel. 1 gesagt hat und z. B. Pseudotert. 7 den Mont. vorwirft. Doch kann alles Einer antimont. Quelle entstammen.

1) Haer. 48, 14: Sie sollen so heissen, weil beim Beten die Finger an die Nase legend, worin eine (bussfertige) Traurigkeit und selbsterwählte Gerechtigkeit zum Ausdruck kommen solle.

2) Haer. 49, 2: Ἀρτοτυρίας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν ἀπὸ τοῦ ἐν τοῖς αὐτῶν μυστηρίοις ἐπιθέοντας ἄρτον καὶ τυρόν καὶ οὕτως ποιεῖν τὰ αὐτῶν μυστήρια.

3) Haer. 49: Hi mortuos baptizant, publice mysteria celebrant, Pepuzam villam suam, quae sic dicitur in Phrygia Jerusalem appellant, ubi Maximilla et Priscilla et ipse Montanus vitae tempus vanum et infructuosum habuisse dignoscuntur. Ueber haer. 51 s. o. S. 40 Anm. 3 gegen

laster und Epiphanius, in einigen Punkten aus persönlicher Berührung mit Anhängern der Sekte hat seine Kenntniss des Montanismus geschöpft Augustin, wie er sie nun in De haeresibus ad Quodvultdeum darlegt. Aus jenen Ketzerkatalogen wird stammen, was er haer. 26 ff. u. 62 f. über die Montanisten Kleinasiens berichtet; selbstständig gibt er haer. 86 über die Tertullianisten Nachricht¹⁾. Augustin selbst ist wieder zum Teil wört-

Lipsius. Haer. 74—76 erzählt Philastrius von Artotyriten, Askodrugiten und Passalorinchiten. Den erstern Namen erklärt er wie Epiph. Von den Askodrugiten in Galatien sagt er utrem inflatum ponunt et cooperiunt in sua ecclesia et circumeunt eum insanientes potius (so ist zu lesen vgl. auch Aug. de haer. 62) et bacchantes sicut pagani Libro patri, insanis mentibus more gentilium furentes. Dafür dass hier an Montanisten zu denken ist, spricht dass Epiph. den Namen Taskodrugiten auf die Montanisten bezieht, ferner dass sie in Galatien zu suchen sein sollen, endlich die Vergleichung mit den Bacchanten (vgl. Eus. V, 16, 7. 17, 2). Wenn Philastrius dem gegenüber erinnert an das Abgetansein der alten Schläuche mit dem ganzen Gesetz und der ges. fleischlichen Gerechtigkeit durch den Erlöser, so wird gestattet sein heraus auf den Ursprung dieses Namens zu schliessen, welcher dann jenen Vorwurf vom Gebrauch eines Schlauchs in den Gottesdiensten erzeugt haben wird. Ein solches galaticari (Tert. de ieiun. 14) ward aber den Montanisten vorgeworfen. (Doch könnte an und für sich der Vorwurf der Gesetzlichkeit zunächst nicht an Montanisten sondern an die galatischen Gegner des Paulus denken lassen). — Von den Passalorinchiten erzählt Phil. ausser dem was Epiph., dass sie ein pythagoräisches Schweigen beobachten. — Erinnert man sich an Tert. de anima 9: quia spiritalia charismata agnoscimus, post Joannem quoque prophetiam meruimus consequi, so wird man auch haer. 78 einen Zusammenhang mit dem Montanismus nicht verkennen: Sunt nonnulli qui prophetas quotidie adserunt et prophetias fieri praedicant, ignorantem legem et prophetas usque ad Joannem fuisse baptistam, finemque legis et prophetarum in Christi praesentia completum atque consummatum. — Die Montanistae haer. 83 sind Donatisten, die abstinentes 84 Priscillianisten.

1) Die Nachricht Augustins, dass Tertullian vor seinem Uebertritt die Kataphryger bekämpft, darnach die 2. Ehe als Hurerei verdammt habe, scheint aus de pudicitia 1 geschöpft. Die andere: postmodum etiam ab ipsis (Cataphrygis) divisus sua conventicula propagavit, hat Aug. wahrscheinlich von den Tertullianisten, vielleicht ist sie aber auch nur ein Schluss aus dem Dasein der Tertullianisten. — Auf richtiger und zuverlässiger Kunde wird auch die Nachricht beruhen, dass gegenwärtig die Mont. in Phrygien noch zahlreiche Anhänger haben, sowie dass sie die Erlaubnis der zweiten Ehe durch Paulus mit seiner nur stück-

lich ausgeschrieben in dem lib. praedestinatus haer. 26. 27. 28. 62. 63. 86. Zugleich wird hier aber berichtet, dass der Papst Soter und Apollonius, Bischof von Ephesus, gegen die Montanisten geschrieben ¹⁾, Tertullian ihnen, insbesondere dem ersteren erwiedert habe. Für die Frage nach der Wahrheit dieser Mitteilung ist zu beachten, wie der Praedestinatus der Darstellung jeder Häresie den Namen dessen, der sie widerlegt hat, anschliesst und zwar wo möglich den Namen einer amtlichen Autorität ²⁾. Ob Apollonius Bischof gewesen, muss daher unentschieden bleiben, und sehr leicht möglich ist, dass aus irgend einer Notiz, etwa in dem Werk Tertullians gegen Apollonius, der Verfasser des lib. praedestinatus auf die Vermutung einer solchen antimontanistischen Schrift Soters kam, denn alles spricht dagegen, dass wirklich ein solches Werk Soters existierte ³⁾. Interessant und zuverlässig ist die Mitteilung haer. 86 von einer den Tertullianisten unter Maximus eingeräumten Kirche, die ihnen Theodosius wieder weg nahm ⁴⁾. — Für Pseudo-Hieronymus cp. 19. 20 sind Augustin de

weisen Erkenntniss erklären, während nun das Vollkommene erschienen sei (Did. trin. III, 41, 2). Nur als Folgerung aus dem Bericht jener Häresiomachen ist dagegen anzusehen die Angabe haer. 62 über die Asciten, dass sie sich selbst halten für die evangelici utres novi vino novo repleti.

1) Haer. 26: Scripsit contra eos librum sanctus Soter papa Urbis et Apollonius Ephesiorum antistes; haer. 27: Hos Apollonius superavit Ephesiorum episcopus.

2) Praed. praef. (Oehler, Corp. haeres. I p. 231): Omnes — haereses — — tam ratione quam auctoritate superatas ostendimus, nach dem Vorbild der Ueberwindung des Simon Magnus durch Petrus.

3) Vgl. „die Schriften Tertullians“ S. 87 ff. — Die Berührung von haer. 26: Hoc solum discrepamus inquit (Tert.) quod secundas nuptias non recipimus, et prophetiam Montani de futuro iudicio non recusamus mit Tert. de ieiun. 1: Hi paraclete controversiam faciunt — — non quod alium Deum praedicent Montanus etc., sed quod plane doceant saepius ieiunare quam nubere ist zu gering, um am letztern Ort die Quelle des Präd. zu sehen. — Präd. widerspricht sich übrigens selbst haer. 26. Er sagt, Soter und Apoll. hätten nichts erwänt de infantis sanguine, gleich darauf aber, Tert. habe gegen Soter den Mont. verteidigt, asserens falsa esse de infantis sanguine. Hat Tert. wirklich eine paenitentia lapsis eingeräumt, so gewiss nur wie de pud. 19 p. 838.

4) Die Ergänzungen, welche haer. 62 zu Aug. bietet, sind nur Ausschmückungen. Das Wort von dem neuen Wein in neuen Schläuchen

haeresibus und der catalogus des Hieronymus cp. 40 Quellen, die er fast wörtlich abgeschrieben hat. Ebenso hat Isidor Hispalensis den Augustin fast wörtlich, nur verkürzend, herübergenommen haer. 22. 27. 61, ihn wiederum Paulus in seinem libellus de haeresibus cp. 16. 20 wortgetreu abgeschrieben, nur einige Worte aus Eusebius hinzufügend. Ein paar Wörter hat sich auch Honorius von Augustodunum ¹⁾ an Isidor in seiner Schrift de haeresibus cp. 37. 42. 76 zu ändern erlaubt. Von den griechischen Häresiologen gibt Theodoret die Angaben des Eusebius und Hippolyt wieder ²⁾, und Johannes Damascenus die des Epiphanius ³⁾.

Durch die gelegentlichen Bemerkungen vieler Väter über den Montanismus in ihren dogmatischen und exegetischen Schriften wird die Kenntniss desselben wenig erweitert ⁴⁾. Es gedenken des Montanismus die Griechen Athanasius ⁵⁾, Kyrill von Jeru-

legte nahe den Wein des Abendmals zu den Schläuchen in Beziehung zu setzen.

1) Vielleicht nicht Antun sondern Augsburg vgl. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. 3. Aufl. 1873 II, 182.

2) Fab. haer. III, 2. Migne 83, 403 f. Für jene Abhängigkeit vgl. den eingehenden Nachweis bei Volkmar, Hippolytus S. 42—46. Die Bemerkung Theodorets: τὰ τούτων (der Prisk. und Max.) συγγράμματα προφητικὰς προσηγόρευσε βίβλους und οἱ δὲ τῆς Πρισκίλλης καὶ Μαξιμίλλης προφητεῖαι ὑπὲρ τὸ θεῖον εὐαγγέλιον τετιμῆνται παρ' αὐτοῖς kann wol beruhen auf dem Philos. VIII, 19 über die βίβλοι ἄπειροι Gesagten, welches etwa mit Hilfe von Eus. VI, 20, 3. V, 16, 18 richtig erklärt ist (so Volkmar); doch vgl. auch Didymus de trin. III, 41, 3 und Epiph. haer. 49 cp. 2: φέρουσι δὲ μαρτυρίας πολλὰς ματαίας, χάριν δίδόντες τῇ Ἐκκ.

3) Auch die Notizen über die Lage Pepuzas scheinen auf Grund von Epiph. 48, 14 entstanden zu sein. Eigentümlich ist nur die von einigen Handschriften gebotene Bemerkung, dass es noch ein anderes Pepuza gebe.

4) Vgl. dazu bes. de Soyres, Montanism etc. S. 9 ff. — Ueber Didymus s. ob. S. 46.

5) Nicht uninteressant ist seine Bemerkung in ep. de synodis (Migne 26, 688; auch bei Socrates hist. eccl. II, 37, M. 67, 312): Εἰ δὲ προστεθῆσιν (die Arianer) τῆς Καθολικῆς, ἔλαθον ἑαυτοὺς πεισόντας εἰς τὴν παρανομίαν τῶν ἀπὸ Φρυγίας· ὥστε καὶ αὐτοὺς κατ' ἑκείνους εἰπεῖν. Ἡμῖν πρῶτον ἀπεκαλύφθη καὶ ἀφ' ἡμῶν ἡ πίστις ἀρχεται τῶν Χριστιανῶν. Καὶ ὡςπερ ἑκείνοι Μαξιμίλλαν καὶ Μοντανὸν οὕτως οὗτοι ἀντὶ τοῦ Χριστοῦ δεσπότην Κωνσταντῖον ἐπιγράφονται. — In der unechten synopsis s. s.

salem¹⁾, Basilius²⁾, Gregor von Nazianz³⁾, Isidor von Pelusium⁴⁾ u. a.; ebenso die Lateiner Hilarius⁵⁾, Ambrosius⁶⁾, Pseudoambrosius⁷⁾, Optatus von Mileve⁸⁾, Marius Mercator⁹⁾, Gregor d. Gr. u. a.

Die zur Unterdrückung des Montanismus ergriffenen Mass-

I. XI (M. 28, 352) heisst es *οἱ κατὰ Φρύγας παριστάγοντες προφήτας μετὰ τὸν κύριον σφέλλονται καὶ ὡς αἱρετικοὶ κατακρίθησαν*, vgl. auch sermo ctr. omnes haer. (M. 28, 520).

1) Catech. 16 cp. 6. 8 (M. 33, 926. 928).

2) Basilius epist. cl. II cp. 188 (M. 32, 663 ss.). Die Pepuzener sind unzweideutig Häretiker, denn sie nennen Montan und die Priscilla den Parakleten. Ihre Taufe geschehe somit eigentlich statt auf den heil. Geist (neben Vater und Son) auf diese Personen. Vgl. dazu Tillem. II, 475. Hefele, Conc. gesch. I, 755.

3) Poemata II (M. 37, 1109): *οἱ Μοντανῶ τὸ πνεῦμα τιμῶντες κακῶς*. In or. 4 ctr. Julianum und 22. de pace (M. 35) findet de Soyres S. 9 zuerst den Gegensatz des waren Parakleten zum falschen des Montanus ausgesprochen. Mir ist dies unverständlich.

4) Mit Sabellius stellt er Montan zusammen I cp. 67. Ferner denkt er ihrer I cp. 242—45 an Herminius comes, bes. cp. 243. Erst auf Montan, nicht schon zu Pfingsten sei der Geist ausgegossen worden (so auch cp. 499), vgl. Didymus de trin. III, 41, 2. Selbstständige Kenntniss gegenüber den uns bekannten Quellen verrät auch nicht die Bemerkung über die Person des Montan: *ἀνθρώπου οὐδὲν μὲν βαρὺ ὡς οὐτοῖ φασὶ πεπραχότος*. Sie erinnert zwar zunächst an die Manung des Dionys von Korinth (Eus. IV, 23, 7) an Pinytus *μὴ βαρὺ φορτίον ἐπάναγκες τὸ περὶ ἀγνείας τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιτιθέναι* und die Bemerkung Tertullian's de pud. 1 über die enormitas der Disciplin des Parakleten, beruht aber tatsächlich auf der von Philaster benutzten Quelle (Phil. 49: Max. et Prisc. et ipse Montanus vitae tempus vanum et infructuosum habuisse dinoscuntur). Die Angabe, dass Montan auf dem Ehebruch ertappt für eine Theophanie geglaubt worden sei, wird auf Epiph. 49, 1 beruhen.

5) In Const. Aug. I. II cp. 9 (M. 10, 570): Er habe einen andern Parakleten gelehrt. Vgl. auch bei M. 10, 661 den Vorwurf des Sabellianismus.

6) Zu 2 Th. 1, 22 (M. 17, 453).

7) Or. 46 (de Salom. M. 17). Wenn derselbe sagt: *Montani antra latratu falsi carminis resonant*, so erklärt sich dies aus der bildlichen Rede des Zusammenhangs.

8) De schism. Donat. I cp. 7.

9) M. 48, 929. Er schliesst Montan an den Patripass. Praxeas an.

regeln zeigen die Beschlüsse der Synode von Laodicea¹⁾ und die kaiserlichen Erlasse²⁾.

Unter den Fortsetzern Euseb's liefert Sozomenos³⁾ einige interessante Nachrichten über die spätere Geschichte der Montanisten (II, 32 M. 67 p. 1028) und die Zeit ihrer Osterfeier (VII, cp. 18 p. 1472 s.). Diese letztere Angabe wird wiederholt von Pseudochrysostomus⁴⁾. An sie schliesst sich auch das in der Vita Polycarpi per Pionium hierüber Bemerkte⁵⁾.

Endlich orientiren über den Montanismus noch die Akten des Märtyrers Achatius⁶⁾. Nicht aber die von Maji mitgeteilte

1) Can. 8 bestimmt (nachdem canon 7 die Taufe der Novatianer, Photinianer und Quartodecimaner als giltig anerkannt hatte), dass die von den sog. Phrygern Zurückkehrenden in der Kirche unterrichtet und getauft werden müssen, selbst ihre Kleriker *εἰ καὶ μέγιστοι λέγοντο*, was Balsamon und Zonaras auf ihre angesehensten Lehrer beziehen (Hefele, Conc. gesch. I, 755 f.); vgl. auch Hier. cp. 41. Das decretum Gelasii bringt auch die Sammlungen der mont. Weissagungen unter den verbotenen Büchern: § 45 opuscula Montani, Priscillae, Maximillae apocrypha (Credner, Zur Geschichte des Kanons 1847 S. 222); vgl. § 63 (Credner S. 224).

2) Im Jar 383, 398, 407, 408, 410, 415, 423. Cod. Teod. ed. G. Haenel: XVI, 5 cp. 10. 34. 40.

3) Sokrates teilt ausser der Stelle II cp. 37 nur mit I cp. 23 (M. 67, 141): *οἱ μὲν γὰρ (die Arianer) τοῦ ὁμοουσιῶν τὴν λέξιν ἱκκλιοντες τὴν Σαβελλίου καὶ Μοντανῶ δόξαν εἰσηγεῖσθαι αὐτὴν τοῖς προσδεχομένους ἰνόμιζον*. Dem entsprechend stellen diesen auch die arian. Bischöfe bei der Synode zu Sardika neben Sabellius.

4) Hom. 7 in pascha. Opp. ed. Montfauc. VIII. App. p. 276 s. Noch öfters finden sich bei Pseudochrys. Ausfälle auf Montan und seine Prophetinnen.

5) Acta sanct. (Boll.) Jan. t. II, 696.

6) Acta martyrum sincera ed. Ruinart (ed. Galura I, p. 350—56). Der Consular Martianus bemerkt zu Achatius (cp. 4 p. 354): *Cataphryges aspice homines religionis antiquae ad mea sacra conversos reliquisse quae (al. quod) fuerant*. Tillemont a. a. O. II, 473 und Hefele (Kirchenlex. s. v. Montanus VII, 260) verstehen unter den Kataphrygern die Montanisten. Harnack, der wieder auf diese Stelle aufmerksam gemacht hat (Schürers Theol. Liter. Zeitung 1878 S. 112), spricht sich darüber nicht aus. Scheint es als könne nicht hier an Montanisten gedacht werden, da gleich darauf von den Christen überhaupt gesagt wird: *novum nescio quod genus religionis inducitis*, so nötigt doch dazu die Gegenüberstel-

Stelle ἐκ τῶν ῥῶδων Μοντάνου¹⁾. Auch der pappische libellus synodicus verdient in seinen Angaben über gegen Montan gehaltene Synoden keinen Glauben. Denn so richtig Hefele (Conc.-gesch. I, 84) bemerkt, dass seine Angaben hier zum Teil trefflich mit denen des Euseb stimmen, so doch nur darum, weil er sie Euseb entnommen hat²⁾. Ebenso entbehrt auch die Nachricht einer Inschrift zu Bethlehem über eine derartige Synode zu Laodicea der Zuverlässigkeit³⁾. Nicephorus hat Euseb und Theodoret verschmolzen

lung den Christen catholicae legis. — In der stark überarbeiteten Form dieser Akten im cod. 184 (gegenw. 183) der mosk. Synodalbibliothek (*Ἀθλήσις τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Ἀκακίου ἐπισκόπου Μελιτηνῆς τοῦ ὁμολογητοῦ*) heisst der ἕπατος Markianus.

1) S. Beil. I, 6. Wenn hier ausdrücklich und absichtlich Eine Natur Christi und Ein Wille vor wie nach seiner Menschwerdung gelehrt wird, damit kein Widerspruch in seiner Handlungsweise sich geltend mache, so sind damit die monophysitischen und wol auch die monotheletischen Streitigkeiten vorausgesetzt.

2) Hardouin., Collect. conc. V, 1491 ss.: 5. *Σύνοδος θεία καὶ ἱερὰ τοπικὴ ἐν Ἱερουσόλει τῆς Ἀσίας, συναθροισθεῖσα ὑπὸ Ἀπολιναρίου τοῦ ταύτης ὀσιωτάτου ἐπισκόπου καὶ ἑτέρων εἰκοσιῆς ἐπισκόπων ἀποκηρύξασά τε καὶ ἐκκόψασα Μοντανὸν καὶ Μαξιμίλλαν τοὺς ψευδοπροφήτας· οἱ καὶ βλασφημῶς ἦτο δαιμονιώντες, καθὼς φησι ὁ αὐτὸς πατήρ, τὸν βίον κατήτησαν. Σὺν αὐτοῖς δὲ κατήκρινε καὶ Θεόδοτον τὸν σκυτία. 6. Σύνοδος θεία καὶ ἱερὰ μερικὴ, συναθροισθεῖσα ὑπὸ τοῦ ὀσιωτάτου ἐπισκόπου Ἀχιλῶν Σωτᾶ καὶ ἑτέρων δυοκαίδεκα ἐπισκόπων· ἥτις ἠλέγξασα ἀπεκήρυξε τὸν σκυτία Θεόδοτον καὶ Μοντανὸν σὺν Μαξιμίλλῃ ὀκτακοσίους καὶ ἐβδομήκοντα ἄκτω αἰῶνας δογματίζοντα, καὶ πνεῦμα ἅγιον ἑαυτὸν εἶναι ἐπιφημίζοντα. 7. Σύνοδος καὶ ἱερὰ τοπικὴ ἐν Γαλλίᾳ συναθροισθεῖσα ὑπὸ τῶν ὁμολογητῶν ἀποκηρύξασα Μοντανὸν καὶ Μαξιμίλλαν, ἧς ὁ ὄρος πρὸς τοὺς ἐν Ἀσίᾳ πιστοὺς διέβη. Diese Angaben beruhen auf Eus. h. e. V, 14. 16. 19. 19, 3. Theodotus der Montanist ist verwechselt mit dem Monarchianer. Unklar ist die Quelle der Notiz über die 878 Aeonen. — Mit den Nachrichten des Libells über antimont. Synoden verhält es sich wie mit den meisten andern. So beruht die Mitteilung über eine Synode unter Anicet auf Eus. IV, 14, 1, unter Polykrates auf Eus. V, 24, 1 f., unter Victor auf Eus. V, 24, 9, unter Narcissus auf Eus. V, 25, unter Irenäus auf Eus. V, 24, 11 u. s. w.*

3) Inschrift zu Bethl. 1169 vollendet unter Manuel Comnenus nach inscr. 8736 im corp. inscr. graec. IV, 2: (*Ἡ ἁγία σύνοδος ἣ ἐν Λαοδικείᾳ τῆς Φρυγίας τῶν κε ἐπισκόπων γέγονεν διὰ Μοντανὸν καὶ τὰς λοιπὰς*

II. Das Wesen des Montanismus.

Es wird sich empfehlen, nicht von einer Definition des Wesens des Montanismus auszugehen, sondern analytisch zu verfahren und erst aus den einzelnen zu Tage tretenden Merkmalen sein Wesen zu erschliessen. Die Erfahrung hat gezeigt, dass überall, wo man den entgegengesetzten Weg einschlug, sich am Schluss der Untersuchung eine Wesensbestimmung des Montanismus ergab, welche der vorausgeschickten Definition nur noch teilweise entsprach. Zunächst werde ich, wie schon Ritschl getan, die Form der neuen Prophetie ins Auge fassen, hierauf ihren Inhalt. Dann erst werde ich den Grundcharakter des Montanismus zu bestimmen suchen.

A. Die Form der neuen Prophetie.

Die eigenen Worte der neuen Propheten sprechen sich über die Form ihrer Weissagung aus und orientiren somit darüber in authentischer Weise. Durch Montan sagt der Paraklet: „Siehe der Mensch ist wie eine Leyer und ich fliege herzu wie ein Plektron. Der Mensch schläft und ich wache. Siehe, der Herr ist es, der in Ekstase versetzt die Herzen der Menschen und der da das Herz den Menschen gibt (Epiph. 84, 4)“. Der Mensch ist somit willenloses Werkzeug des heiligen Geistes, der durch ihn redet. Er gerät dazu in ekstatischen Zustand d. h. sein menschliches Bewusstsein muss zurücktreten, gleichsam einschlafen, so dass er auf jede Unterscheidung von dem Geist und auf jede selbständige Betätigung verzichtet, um in völligster Weise Organ des allein wirkenden Geistes zu werden. Zugleich muss er, wie überhaupt weltlichem Wesen entnommen, sich ganz von der Welt abkehren und in Gott einkehren, damit Gott sich in ihm offenbare. Dahin lautet ein prophetischer Ausspruch der Priska: Reinheit (vornehmlich geschlechtliche) wirkt Einigung (nämlich mystische Einigung mit Gott) und sie (die durch Enthaltensamkeit Reinen) sehen Gesichte, und niederbeugend das Antlitz (also von aller Aussenwelt abgewendet in Gott sich versenkend) hören sie auch deutliche Stimmen, so heilsame als ver-

ἐρέσεις· τοῦ(τους) ὡς αἰρετικούς καὶ ἰχθρούς τῆς ἀληθείας ἣ ἁγία σύνοδος ἀνεθεμάτισεν.

borgene (Tert. de exh. cast. 11). — Mit diesen Angaben stimmt nun auch die Form der erhaltenen Weissagungen der montanistischen Propheten überein. Zwar trägt die montanistische prophetische Rede durchaus den Charakter „logischer und akustischer Verständlichkeit“ (Ritschl S. 475). Und dies beweist, dass die montanistische Prophetie nicht mit der Glossolie der apostolischen Zeit identisch oder doch analog ist¹⁾. One Grund ist auch die Vermutung, dass die Aussprüche der montanistischen Propheten in einer Form überliefert sind, welche sie erst durch den Hermeneuten erhalten haben²⁾. Sie verraten vielmehr durchaus ursprüngliches Gepräge. Der Montanismus selbst behauptete die Identität seiner Prophetie mit der alt- und neutestamentlichen, nicht mit der Glossolie. Zwar auch diese ist ihm nicht unbekannt. Tertullian scheint ihr Fortbestehen in der Kirche voraussetzen³⁾. Aber nur von ihr spricht er die Notwendigkeit eines Interpreten aus. Und Ritschl ist gegen Hilgenfeld im Recht, wenn er das von Tertullian als drittes Merkmal des Propheten neben futura praenuntiare, occulta cordis revelare angeführte sacramenta edisserere für dem Merkmal des Zungenredens *πνεύματι λαλεῖ μυστήρια* (1. Kor. 14, 2) entgegengesetzt erklärt⁴⁾.

1) Hilgenfeld, Glossolie S. 120—128, behauptet die durchgängige Analogie der ekstatischen Prophetie mit der Glossolie. Dabei aber will er die paulin. Unterscheidung zwischen Prophetie und Glossolie nicht voraussetzen, sondern einen flüssigen Unterschied annehmen. Ist die montan. Prophetie aber ein Mittelding zwischen Glossolie und Prophetie, so ist damit die „durchgängige Analogie“ mit der Glossolie schon durchbrochen. Diese ist auf Gott gerichtet, eine oratio spiritalis, wie der Montanist Tert. adv. Marc. V, 8 noch sehr gut weiss, die mont. Proph. nicht.

2) So Hilgenfeld S. 126 f.

3) Adv. Marc. V ep. 8: Exhibeat itaque Marcion Dei sui dona, aliquos prophetas, qui tamen non de humano sensu sed de Dei spiritu sint locuti, qui et futura pronuntiarint et cordis occulta traduxerint. Edat aliquem psalmum, aliquam visionem, aliquam orationem, duntaxat spiritalem, in ecstasi id est in amentia, si qua linguae interpretatio accessit. — Haec omnia a me facilius proferuntur.

4) Ritschl S. 475: Denn der Zungenredner spricht Geheimnisse, nämlich Unverständliches, der Prophet spricht Geheimnisse aus d. h. er enthüllt den verborgenen Willen Gottes. — Ritschl stimmt bei in der

Aber andererseits zeigt sich in diesen prophetischen Aussprüchen, wie wirklich das Selbstbewusstsein des Begeisterten möglichst zurückgewichen ist. Direkt in erster Person redet der Geist aus dem Propheten¹⁾. Und er spricht in kurzen, abgebrochenen, nur lose zusammenhängenden Sätzen, ein Zeichen von unmittelbarem Hervorbrechen aus der Tiefe des geisterfüllten Gemüts, so wenig wie nur immer möglich beeinflusst von logisch vermittelter Reflexion. Irenäus zwar redet nicht von Erscheinungen ekstatischer Prophetie, und es bleibt daher zweifelhaft, ob die Form der von ihm bekämpften Pseudoprophetie congruent gewesen mit der der phrygischen. Aber im Orient richtet sich gerade gegen das Reden in der Ekstase als ein unzulässiges die Schrift des Miltiades (s. o.).

Gerade die Form der neuen Offenbarung war es hier, welche das meiste Aufsehen erregte, an welcher allseitig Anstoss genommen wurde, gegen deren Gewaltbarkeit sich die Angriffe wendeten. Der Anonymus bei Euseb erzählt, Montan sei vom Geist ergriffen worden, und, plötzlich in einen Zustand der Verzückerung und Ekstase versetzt, habe er sich enthusiastisch geberdet und in unverständlicher und fremdartiger Weise gegen alle bisherige traditionelle Sitte der Kirche zu reden und zu weissagen angefangen²⁾. Mit einer freiwilligen Bewusstlosigkeit habe dieser Zustand der Ekstase begonnen, aber mit unfreiwilliger Raserei der Seele geendet³⁾. Aenlich macht er den Prophetinnen ein unsinniges, unpassendes und fremdartiges Reden zum Vorwurf⁴⁾, welcher Vorwurf jedoch vielleicht dem Inhalt der Rede zugleich

Unterscheidung der mont. Proph. von der Glossolie Möller, Realenc. IX, 761 Anm.

1) Daher bedient er sich auch da der Masc.-Form, wo er durch Maximilla spricht, Epiph. 48, 13.

2) Eus. h. e. V, 16, 7: (Μοντανόν) πνευματοφορηθῆναι τε καὶ αἰφριδίως ἐν κατοχῇ τινι καὶ παρεκτάσει γινόμενον ἐνθουσιᾶν, ἄρξασθαι τε λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν, παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος θῆθεν προφητεύοντα.

3) Eus. V, 17, 2: Ἄλλ' ὄγε ψευδοπροφήτης ἐν παρεκτάσει, ᾧ ἐπιταί ἄδεια καὶ ἀφοβία, ἀρχόμενος μὲν ἐξ ἑκουσίου ἀμαθίας, καταστρέφων δὲ εἰς ἀκούσιον μανίαν τῆς ψυχῆς.

4) Eus. V, 16, 9: ὡς καὶ ἑτέρας τινὰς δύο γυναῖκας ἐπεγεῖραι καὶ τοῦ νόθου πνεύματος πληρῶσαι, ὡς καὶ λαλεῖν ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἄλλοτριότρως.

mit gilt. Man wird diesen Aussagen nicht dadurch allen historischen Wert absprechen können, dass man sie unter der Voraussetzung dämonischer Besessenheit der montanistischen Propheten geschrieben findet¹⁾. Es gab ja nur die Alternative einer Erfüllung mit göttlichem oder mit dämonischem Geist²⁾. Gerade durch den Hinweis auf jene Merkmale montanistischer Prophetie will der Anonymus ihren dämonischen Charakter erweisen, er muss sie also der Wirklichkeit entnehmen. Auch erweist er sich überhaupt nicht schlecht unterrichtet. In einem schwärmerischen Enthusiasmus äusserte sich also nach diesen Zeugnissen die montanistische Prophetie, einem Uebermannensein der Seele von dem prophetischen Geist, der sie in einen Zustand regungslosen Entzücktseins versetzte und dann wieder in wildem Taumel fortriss. In diesem ekstatischen Zustand redeten nun die montanistischen Propheten. In einer an die Pythia erinnernden Weise stiessen sie ihre Weissagungen hervor. Diesem ekstatischen Charakter der neuen Prophetie gilt daher auch die Polemik bei Epiphanius vor Allem; fort und fort wird dort die Forderung wiederholt, dass der Prophet alles in richtigem Zustand der Gedanken und des Verständnisses rede und sich gerade durch Kraft und Klarheit seines Denkens als aus dem heiligen Geist redend beweise³⁾. Dies eben gehe der montanistischen Prophetie ab (haer. 48, 3). —

Die Montanisten waren durch diese Angriffe genötigt, den genuin christlichen Charakter ihrer Prophetie nach Möglichkeit zu erweisen. Sie behaupteten Ekstase als die stete Form aller Offenbarung im alten wie im neuen Bunde. Gegen die Schrift des Miltiades erschien eine montanistische Gegenschrift. Wir wissen, dass sie sich in Kleinasien, vielleicht in der genannten Schrift, auf Gen. 2, 21. Ps. 116, 11, vielleicht Apg. 10, 10) (Epiph. 48, 4. 7) beriefen. Namentlich Tertullian ist aber zum Apologeten auch dieser Form der neuen Prophetie geworden. Er hat nicht nur Bücher zur Verteidigung der Ekstase in der

1) So Ritschl S. 474.

2) Vgl. Hilgenf. S. 122.

3) Haer. 48, 3: *Ὅτι γὰρ ἦν χρεία ἐν προφήταις ἐν ἀληθινῷ πνεύματι καὶ ἰσχύειν διανοίᾳ καὶ παρακολουθοῦντι νῦν οἱ αὐτοὶ ἄγιοι τὰ πάντα ἐπροφήτεον. — Ὁ προφήτης πάντα μετὰ καταστάσεως λογισμῶν καὶ παρακολούθησεως ἐλάλει καὶ ἐφθέγγετο ἐκ πνεύματος ἁγίου τὰ πάντα ἰσχυμένως λέγων. U. a. a. O.*

Prophetie geschrieben (s. o.), er tritt auch bei jeder Gelegenheit für sie ein. Er bezeichnet sie als *excessum sensus et amentiae instar* (de an. 45), *amentiam, spiritalem vim, qua constat prophetia* (ib. 21). Sie ist über Adam gekommen Gen. 2, 21 ff. (ib. 45. 21), der *accidentiam spiritus passus est. Cecidit enim ecstasis super illum, sancti spiritus vis, operatrix prophetiae* (ib. 11). So hat auch Petrus die Worte Lc. 9, 39 in Ekstase gesprochen. Denn wenn der Mensch vom Geist ergriffen ist, dass er die Herrlichkeit Gottes schaut oder Gott durch ihn redet, muss er bewusstlos werden, überwältigt von der göttlichen Macht. Hier lasse sich das zudem leicht beweisen, denn nur durch den Geist habe er Moses und Elias erkennen können. *Et ita quod dixisset in spiritu, non in sensu, constitutus, scire non poterat*¹⁾. Darüber freilich, wie es sich denn mit der Offenbarung in Christus verhalte, wenn alles prophetische Reden ein ekstatisches ist, hat sich, so viel bekannt, der Montanismus nicht ausgesprochen, auch Tertullian gibt keine Auseinandersetzung darüber. Offenbar aber hat Ritschl (S. 466) das Richtige gesehen, wenn er den Unterschied in der Offenbarungsform mit dem Unterschied „zwischen dem substanziellen Verhältniss des Geistes zur Person Christi und dem accidentellen zu den Propheten“ gegeben sieht. Christus ist an und für sich Geist, in ihm kommt die ganze Substanz des Geistes zur Ruhe; die Propheten haben nur einen Teil des Geistes²⁾. Daher ergab es sich für den Montanismus als selbstverständliche Voraussetzung, dass bei Christus von Ekstase nicht die Rede sein könne. Aber nicht

1) Tert. adv. Marc. IV, 22: *Quomodo nesciens? Utrumne simplici errore, an ratione, qua defendimus in causa novae prophetiae, gratiae ecstasim id est amentiam convenire? In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam Dei conspicit, vel cum per ipsum Deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scil. virtute divina, de quo inter nos et psychicos quaestio est.*

2) Adv. Marc. IV, 18: *Ipsa iam domino virtutum sermone et spiritu patris operante in terris — necesse erat, portionem spiritus sancti — — abscedere iam a Joanne reductam scil. in dominum, ut in massalem suam summam. V, 8: In Christo consistere habuit tota substantia spiritus, non quasi postea obventura illi, qui semper spiritus Dei fuerit, ante carnem quoque. Sed exinde quo florisset in carne — requiescere in illo omnis habuit operatio gratiae spiritalis, et concessare et finem facere quantum ad Judaeos.*

bloss für den Montanismus, sondern für die Kirche überhaupt. Was Tertullian adv. Marc. IV, 18. V, 8 ausführt, ist durchaus nichts ihm Eigentümliches. Vielmehr — und dies hat Ritschl übersehen — wiederholt hier Tertullian nur fast wörtlich was schon Justin ausgesprochen. Nach Justin würde ein Ueberkommen des Geistes von Seiten Jesu mit seiner Gottheit im Widerspruch stehen. Der im A. T. teilweise den Einzelnen gegebene Geist sollte ganz auf ihm ruhen und dessen Wirksamkeit in Israel mit ihm sein Ende finden (dial. c. Tryph. 87)¹⁾. War Christus doch nur die menschliche Offenbarung Gottes (Ignat. ad Eph. 19).

Absolut jedoch konnte die neue Prophetie den Unterschied ihrer Ekstase von der aus der Schrift und kirchlicher Tradition bekannten nicht in Abrede stellen. Aber sie wollte es auch nicht. Gerade er diene ihrem Anspruch die Vollendung aller Offenbarung zu sein, zur Bestätigung. Sie erklärten: *Οὐχ ὅμοια τὰ πρῶτα χαρίσματα τοῖς ἔσχατοις* (Epiph. haer. 48, 8). Wandten sie gleich diesen Grundsatz zunächst auf das Verhältniss von neu- und alttestamentlicher Prophetie an, so wollten sie ihn doch vor allem auch für die Form der Offenbarung geltend wissen. Die ekstatische Form der neuen Offenbarung war dann wieder ein Beweis dafür, dass in der neuen Prophetie die *ἔσχατα χαρίσματα* vorhanden waren, wo der Prophet möglichst vollkommenes Organ, der nun vollkommenen Offenbarung des Geistes geworden ist.

War nun aber auch wirklich die Form der montanistischen Prophetie eine eigentümliche? Darüber freilich kann kein Zweifel sein, dass sie einen andern Charakter trug als die, von welcher die heiligen Schriften Kunde geben. Wol hatte alle Prophetie unabhängig vom eigenen Denken Offenbarung empfangen,

1) *Ταύτας τὰς καθηριθμημένας τοῦ πνεύματος δυνάμεις* — — ἐπεληλυθέναι ἐπ' αὐτὸν — ὡς ἐπ' ἐκείνον ἀνάπαυσιν μελλουσῶν ποιῆσθαι, τουτέστιν ἐπ' αὐτοῦ πέρας ποιῆσθαι, τοῦ μηκέτι ἐν τῷ γένει ὁμῶν κατὰ τὸ παλαιὸν ἔθος προφήτας γενήσεσθαι. Vgl. auch die vormontan. Schriften Tertullian's de orat. 2, de bapt. 10. — Ueberhaupt hielt ja das theologische Denken des 2. Jahrhunderts den im Anschluss an den Gemeindeglauben bekannten Unterschied des heil. Geistes vom Logos in Christo nicht fest, denn seine „Construction des göttlichen Lebens und Offenbarungsprocesses war nur auf den Logos angelegt“ (Thomasius, Dogmengesch. I. S. 239).

von Ekstase und Visionen berichtete die Schrift, aber des Unterschiedes seiner Persönlichkeit von dem in ihm wirkenden Geist war der Prophet sich wol bewusst geblieben, und geredet hatte er nicht im Zustande der Verzückerung. Indem er vielmehr das ihm wunderbar Geoffenbarte nüchternen Sinnes verkündigte, stellte er seine eigene Persönlichkeit mit allen ihren Geisteskräften und geistigem und geistlichem Besitz in den Dienst des göttlichen Geistes, der sie verklärend harmonisch mit ihr zusammen wirkte. Hier dagegen kann der Geist nur durch Unterdrückung des menschlich Natürlichen, individuell Persönlichen sich als göttlich bewären, er würde sonst in das materiell Sinnliche herabgezogen werden. Er bedient sich einer menschlichen Persönlichkeit nur soweit als es unbedingt nötig ist, um seine Offenbarung dem Menschen zu vermitteln. Das ist eine aus dualistischen Voraussetzungen geborene Offenbarungsweise. Der dualistische Gegensatz gegen die Welt lässt die Natur nicht zum geistdurchdrungenen göttlichen Organ werden, sondern nötigt sie auf ihre Selbständigkeit zu verzichten, um dem Geist zum Werkzeug zu taugen. Damit erweist aber diese Prophetie ihren Ursprung auf ausserchristlichem Boden. Eine Weise ihr fremder Mantik suchte Eingang in die Kirche zu gewinnen.

Aber stimmt diese Form der neuen Prophetie nicht vielleicht doch überein mit der im 2. Jahrhundert in der katholischen Kirche überhaupt üblichen? So scheint es zunächst allerdings, so dass man geneigt sein könnte ihr einen eigentümlichen Charakter abzusprechen¹⁾. Irenäus z. B. bezeugt die Prophetie als eine Gabe der Gnade Gottes, daher die Propheten nur sprechen, wo und wann Gott es will (adv. haer. I, 13, 3 sq.). Ganz ähnlich hat sich einst Hermas ausgedrückt²⁾. Es erinnert durchaus an jenen Ausspruch Montans, wenn Athenagoras sagt, dass der Geist den Mund der Propheten als sein Organ bewegt und ihre

1) So Ritschl S. 471 ff., Harnack, Ztschr. f. Kgesch. III, 373.

2) Mand. 11, 8. 9 p. 114 ss. (ed. Gebh.-Harn.): *ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον τὸ ἄνωθεν* — — οὐθενὶ οὐδὲν ἐποκρίνεται ἐπερωτώμενος οὐδὲ καταμίνας λαλεῖ, οὐδὲ, ὅταν θέλῃ ἄνθρωπος λαλεῖν, λαλεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἀλλὰ τότε λαλεῖ, ὅταν θελήσῃ αὐτὸ ὁ θεὸς λαλήσαι. — — ὁ ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος ὁ κείμενος πρὸς αὐτὸν πληροῖ τὸν ἄνθρωπον, καὶ πληρωθεὶς ὁ ἄνθρωπος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ λαλεῖ εἰς τὸ πλῆθος, καθὼς ὁ κύριος βούλεται.

Gedanken beseitigend sich ihrer wie ein Flötenbläser der Flöte bedient habe¹⁾. Darin hat auch der Widerspruch, welcher gegen die Ekstase der montanistischen Propheten erhoben wurde, keine tatsächliche Aenderung hervorgebracht. Die pseudojustinische cohortatio ad gentes, welche bereits den Julius Afrikanus als Quelle benutzt hat²⁾, erklärt nicht nur die göttliche Offenbarung unabhängig von Natur und Nachdenken des Menschen für ein Werk Gottes in den durch sittliche Reinheit und Heiligkeit würdigen Organen, sondern er braucht sogar ausdrücklich das Bild von Leyer und Plektron³⁾. So verhält es sich auch mit der Auseinandersetzung Hippolyts über den Charakter der alttestamentlichen Prophetie⁴⁾.

Aber Hermas und Irenäus haben in ihren Ausführungen einem Missbrauch entgegen zu treten, welcher glaubte prophetische Gabe nach eigener Willkür und Belieben verwenden zu können, aber eben dadurch seine vermeintliche Prophetie als ein Erzeugnis seines eigenen Geistes, nicht des Geistes Gottes, dokumentirte. Da mussten beide notwendig die ware Prophetie als in jeder Beziehung alleiniges Werk Gottes betonen, und mehr tun sie nicht. Athenagoras, der Verfasser der cohortatio und Hippolyt aber haben die Aufgabe, gegenüber dem vergeblichen Mühen des menschlichen Verstandes die göttliche Wahrheit als eine geoffenbarte hinzustellen, und weisen darum darauf hin,

1) Suppl. pro christianis ep. 7: πιστεύειν τῷ παρὰ τοῦ θεοῦ πνεύματι ὡς ὄργανα κεινηκῶτι τὰ τῶν προφητῶν στόματα; ep. 9: (Mose, Jesaja, Jeremia) οἱ κατ' ἑκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θεοῦ πνεύματος ἃ ἐνεργοῦντο ἐξαιρώνησαν, συγχρησαμένοι τοῦ πνεύματος ὡσεὶ καὶ αὐλητῆς αὐλὸν ἱμπνεῦσαι.

2) Vgl. Schürer in der Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. II S. 319.

3) Cp. 8 p. 38 ed. Otto (corp. apol. III), 1. Aufl.

4) Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece e rec. P. de Lagarde 1858 Lps. p. 2: (De Christo et Antichristo ep. 2): Οὗτοι γὰρ πνεύματι προφητικῷ οἱ πατέρες κατηρτισμένοι καὶ ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου ἄξιως τετιμημένοι ὀργάνων δίκην ἑαυτοῖς ἠνωμένοι, ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς αἰεὶ τὸν λόγον ὡς πληκτρον, δι' οὗ κινούμενοι ἀπήγγελλον ταῦτα ἄπερ ἤθελεν ὁ θεός· οἱ προφητῆται οὐ γὰρ ἐξ ἰδίας δυνάμεως ἐφθέγγοντο (μὴ πλανῶ), οὐδὲ ἄπερ αὐτοὶ ἐβούλοντο ταῦτα ἐκρήνυτον, ἀλλὰ πρῶτον μὲν διὰ τοῦ λόγου ἐσοφίζοντο ὀρθῶς, ἔπειτα δι' ὀραμάτων προειδιδάσκοντο τὰ μέλλοντα καλῶς· εἰθ' οὕτω πεπεισμένοι ἔλεγον ταῦτα, ἄπερ αὐτοῖς ἦν μόνοις ἀπὸ τοῦ θεοῦ [ἀποκαλυμμένα, τοῖς δὲ λοιποῖς] ἀποκεκρυμμένα.

dass die nicht durch grosse Menschenweisheit, sondern nur durch sittliche Rechtbeschaffenheit ausgezeichneten Propheten nicht eigene Gedanken geredet, sondern nur ein Werkzeug des durch sie redenden Geistes Gottes gewesen. Ihre Darlegung ist ein Versuch das Wesen göttlicher übernatürlicher Offenbarung gegenüber natürlicher Erkenntniss des Menschen heidnischem Verständnis nahe zu bringen¹⁾; oder vielmehr gemäss ihrer aus ihrem heidnischen Vorleben und Umgebung mitgebrachten Denkweise suchen sie sich das Wesen der Prophetie zurecht zu legen und klar zu machen. Sie bedienen sich dabei ihrer von der heidnischen Mantik entlehnten Vorstellungen. Sehr richtig erblickt daher Ritschl in dieser „Verwechslung der Prophetie mit der Mantik eine Probe von der verhängnissvollen Verfälschung der biblischen Grundanschauungen, welcher das Heidenchristentum verfiel“ (S. 477). Denn obwol — wie Ritschl hervorhebt — auch im Sinne des Paulus zu sagen ist, der Prophet erleide die Offenbarung, welche seine Rede begründet, so unterscheiden sich jene Zeugen des 2. Jahrhunderts doch dadurch von ihm wesentlich, dass sie „das diskrete menschliche Bewusstsein, von dem was aus seinem Munde ausgeht, ausschliessen“ (S. 473). Aber es ist doch mehr die theologische Erklärung der Prophetie, welche einer solchen Verkehrung sich schuldig macht.

Praktisch verstand die Kirche sehr wol die Weise der Mantik als eine heidnische zu erkennen. Dies zeigt der Umstand, dass bis auf Montan nirgends in der christlichen Kirche ein wirklich ekstatisches Reden uns begegnet²⁾. Auch Hermas empfing den Inhalt seines „Hirten“ nicht in einem Zustand seiner selbst unbewussten Ekstase, ein ekstatisches Reden war ja schon dadurch ausgeschlossen, dass zu ihm und nicht durch ihn die Weissagungen geredet wurden. Schaute Hermas gleich Visionen und trat dabei natürlich die ihn umgebende Wirklichkeit zurück hinter das visionär Geschaute, so bildete sie doch immer die

1) Dies gilt auch von Justin apol. I ep. 36: “Ὅταν δὲ τὰς λέξεις τῶν προφητῶν λεγομένας ὡς ἀπὸ προσώπου θεοῦ ἀκούετε, μὴ ἀπ' αὐτῶν τῶν ἱμπενευσμένων λέγεσθαι νομίσητε, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κινούντος αὐτοὺς θεοῦ λόγου. — Die Angabe dial. ep. 115, dass Sacharja ἐν ἐκστάσει gewesen, verneint nur, dass er wirklich mit leiblichen Augen die betreffenden Personen gesehen.

2) Vgl. hierfür auch Zahn, Der Hirt des Hermas S. 107 ff.

Grundlage, auf welcher die Vision sich erbaute, ja man kann den Uebergang aus dem natürlichen in den visionären Zustand beobachten¹⁾. Seine Einwürfe und die ihm zu teil werdenden Widerlegungen zeigen überall, dass von einer Unterdrückung des Selbstbewusstseins nicht die Rede sein kann, er vielmehr um seine eigene Persönlichkeit in aller sie abgrenzenden Unterscheidung²⁾ sehr wol weiss, und Epiphanius oder sein Gewährsmann hätte ihm das Zeugnis, dass er *ἐν παρακολούθησει καὶ ἐρώμενῳ νῶ* seine Gesichte geschaut, nicht versagen können. — Dass aber bei den Männern und Frauen prophetischer Begabung, welche in Kleinasien wirkten, von den Töchtern des Philippus bis zu Quadratus und der Ammia, keinerlei gewaltsame Ekstase vorgekommen, dies vielmehr eine innerhalb der Kirche fremde und sie an Heidnische erinnernde Erscheinung war, zeigt unzweideutig der Widerspruch, welcher sich gerade gegen die ekstatische Weise der neuen Prophetie erhob, und das eigene Zugeständnis dieser Propheten.

Diese ihr somit tatsächlich eigentümliche ekstatische Form hat aber die neue Prophetie, wie sich schon aus dem Gesagten ergibt, nicht aus dem Ebionitismus überkommen³⁾. Die Theorie, dass die Prophetie ekstatisch sei, hat zwar an Philo ihren Vertreter⁴⁾, aber nur darum weil er unter ethnischen Einflüssen

1) Vgl. Zahn a. a. O. S. 212 f. und S. 360—87.

2) Hierher gehört sein Erstaunen, dass er gegen seine Herrin gesündigt habe vis. 1, 1, seine Frage nach Rettung vis. 1, 2, das Empfinden der vis. 1, 3 gehörten Worte als teils *ἐκφρακτα* teils *σύμφορα καὶ ἡμερα*, das anbetende Kniebeugen vis. 2, 1, dass er die alte Frau für die Sibylla hält vis. 2, 4 u. s. f.

3) Vgl. Georgii a. a. O. S. 52 f., Ritschl S. 477.

4) Quis rerum div. haer. I, 511 Mang. (bei Schwegler S. 100): *Ὅτε μὲν φῶς ἐπιλάμψει τὸ θεῖον, δύεται τὸ ἀνθρώπινον, ὅτε δ' ἐκείνο δύει, τοῦτ' ἀνίσχει καὶ ἀνατέλλει. Τῷ δὲ προφητικῷ γίνετι φιλεῖ τοῦτο συμβαίνειν ἐξοικίζεται μὲν γὰρ ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς κατὰ τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος ἄφιξιν, κατὰ δὲ τὴν μετανάστασιν αὐτοῦ πάλιν εἰσοικίζεται. Θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι διὰ τοῦτο ἡ δύσις τοῦ λογισμοῦ — ἔκστασιν καὶ θεοφόρητον μανίαν ἐγέννησεν. Ὅτιος γὰρ ὁ προφήτης καὶ ὅποτε λέγειν δοκεῖ, πρὸς ἀλήθειαν ἡσυχάζει, καταχρῶται δ' ἕτερος αὐτοῦ τοῖς φωνητηρίοις ὄργανοις, στόματι καὶ γλῶττι πρὸς μὴνυσιν, ὧν ἂν θέλῃ.*

stand. Schon Georgii hat auf die *θελα μανία* im Phädrus Plato's hingewiesen und daran erinnert, dass nach dem Timäus der Mensch durch Begeisterung seiner selbst nicht mächtig Weissagung empfängt. Noch näher liegt des ekstatischen Charakters der gerade in Phrygien heimischen Mysterien der Kybele zu gedenken¹⁾. In der heidenchristlichen Kirche geht beides neben einander her: die Theorie von einem ekstatischen Charakter der Prophetie und zugleich die Opposition gegen einen solchen, wo er sich tatsächlich dokumentirt mit einem Reden in solchem Zustand, wie dies im Montanismus geschieht, oder wo die Kirche genötigt ist im Gegensatz zur Weissagung auf heidnischem Boden den Charakter der waren Prophetie, wie er sich z. B. in den alttestamentlichen Propheten kund getan, zu bestimmen. In einem solchen Fall weiss Origenes zu sagen, dass die Propheten Alten Testament's durch Ueberkommen des Geistes *διορατικώτεροι τε τὸν νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν λαμπρότεροι* geworden seien c. Cels. VII, 4.

Das Reden in Ekstase ist innerhalb des Montanismus nur auf eine geringe Zahl von Personen beschränkt geblieben, vermutlich nur auf die eigentlichen Propheten Montan, und die beiden Prophetinnen. Es besteht kein Grund anzunehmen, dass nach Maximilla, zuwider ihrem eigenen Ausspruch Epiph. 48, 2, noch andere montanistische Propheten im eigentlichen Sinn aufgetreten seien, ja es liegen direkte Zeugnisse für das Gegenteil vor²⁾. Aber auch diese eigentlichen Propheten haben durchaus nicht immer in Ekstase geredet, sie hatten auch Visionen³⁾, deren Inhalt sie dann in wachem Zustand mitteilten. In solchen Visionen werden die späteren montanistischen Offenbarungen bestanden haben. Wenigstens galt dies von den Offenbarungen, über welche Tertullian als einer christlichen Schwester widerfahren berichtet⁴⁾. Sie schlossen sich den im gottesdienst-

1) Noch heute ist ja 'die ekstatische Weise der Mantik dem heidnischen Boden eigentümlich (vgl. z. B. den Fetischismus).

2) Der Vorwurf des Epiph. 48, 2, dass die Montanisten seit Maximillas Tod one Prophetie seien. — Doch wird auch Quintilla als Prophetin bezeichnet.

3) Vgl. die Vision der Priscilla Epiph. 49, 1.

4) De anima 9: Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita, quas in ecclesia inter dominica solemnia per ecstasin in spiritu

lichen Vortrag behandelten Gegenständen an, waren also psychologisch von der Aussenwelt nicht unabhängig. Auf theologische und praktische, leibliche und geistliche Angelegenheiten bezogen sich ihre Offenbarungen. Sie wurden besonderer Aufmerksamkeit gewürdigt. — Visionen haben auch jene Märtyrer der karthagischen Kirche Perpetua und ihr Bruder Saturus. Wie diese noch Glieder der katholischen Kirche sind, so wird überhaupt das Vorkommen von Visionen in der Kirche jener Zeit anzuerkennen sein, nur dass im Montanismus ihnen eine grössere Bedeutung eingeräumt ward¹⁾. Eine solche mass man auch bedeutsamen Träumen bei, sofern man auch in ihrer Sendung eine Wirkung des in den letzten Zeiten ausgegossenen Geistes erblickte (s. d. v. A.). Jedoch macht Tertullian in seiner vor-montanistischen Periode Offenbarungen durch Träume geltend²⁾

patitur; conversatur cum angelis, aliquando etiam cum domino, et videt et audit sacramenta et quorundam corda dinoscit, et medicinas desiderantibus submittit. Jam vero prout scripturae leguntur, aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur. Forte nescio quid de anima disse-rueramus, cum ea soror in spiritu esset. Post transacta sollemnia dimissa plebe, quo usu solet nobis renuntiare quae viderit (nam diligentissime digeruntur, ut etiam probentur), Inter caetera, inquit etc. Hoc visio, et Deus testis et apostolus charismatum futurorum in ecclesia idoneus sponsor etc.

1) De spect. 29 redet der kath. Tert. von revelationes petere. Vgl. auch Iren. adv. haer. II, 32, 4. V, 6, 1. Cypr. ep. 11, 3. 4. 16, 4. 39, 1. 57, 1. 2. 66, 10. 40, de mort. 19. etc. Die montanistischen Akten der Perpetua beurteilen aber die Visionen wie die übrigen Kräfte des Geistes (dahin gehören die Träume) als Zeichen der nunmehr vollkommenen Erfüllung von Joel 3, 1 ff. Itaque et nos qui sicut prophetias ita et visiones novas, pariter repromissas, et agnoscimus et honoramus; ceterasque virtutes spiritus sancti ad instrumentum ecclesiae deputamus, cui et missus est idem omnia donativa administrans in omnibus prout unicuique distribuit dominus, necessario et digerimus —, ut ne qua aut imbecillitas aut desperatio fidei apud veteres tantum aestimet gratiam divinitatis conversatam sive martyrum sive in revelationum dignatione.

2) De spect. 26; de idol. 15: ex auctoritate quoque Dei contestor quia nec tutum est subtrahere, quodcumque uni fuerit ostensum utique omnium causa. Scio fratrem per visionem eadem nocte castigatum graviter etc.

wie nach seiner Anerkennung der neuen Prophetie¹⁾. Er bezeichnet den Traum überhaupt als einen ekstatischen Zustand, eine amentia, durch welche aber doch das Bewusstsein nur umhüllt, nicht ausgelöscht ist²⁾.

B. Der Inhalt der neuen Prophetie.

1. Das Dogma.

Ihre dogmatische Orthodoxie wird den Montanisten auch von ihren Gegnern bescheinigt. „Diese bekennen, sagt z. B. Hippolyt, Gott den Vater des Alls und Schöpfer des Alls gleich der Kirche und was das Evangelium von Christus bezeugt“³⁾. Die Montanisten selbst aber gründen darauf den Anspruch, für die disciplinaren Forderungen des Parakleten Gehorsam zu finden. Einer Fälschung der Disciplin müsse, sagt Tertullian, notwendig eine Fälschung des Dogmas vorhergehen, erst in Bezug auf Gott jemand Häretiker sein bevor in Bezug auf dessen Ordnung⁴⁾. Er selbst aber erkennt als Montanist die regula fidei

1) De virg. vel. 17: Nobis (den Christen) dominus etiam revelationibus velaminis spatia metatus est. Nam cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices etc.*

2) De anima 45: Hanc vim (durch welche wir träumen) ecstasin dicimus, excessum sensus et amentiae instar. Sic et in primordio somnus cum ecstasi dedicatus: Et misit Deus ecstasin in Adam et obdormivit. Somnus enim corpori provenit in quietem, ecstasis animae accessit adversus quietem, et inde iam forma somnum ecstasi miscens et natura de forma. — (Haec amentia) fit ex ratione naturae, nec enim exterminat sed avocatur mentem. — Sapere enim nostrum licet obumbretur, non tamen extinguitur.

3) Philos. VIII, 19: Οὗτοι τὸν μὲν πατέρα τῶν ὄλων θεὸν καὶ πάντων κτίστην ὁμοίως τῇ ἐκκλησίᾳ ὁμολογοῦσι καὶ ὅσα τὸ εὐαγγέλιον περὶ τοῦ Χριστοῦ μαρτυρεῖ. Ebenso die Ausschreiber des Syntagmas: Epiph. haer. 48, 1: Οὗτοι γὰρ οἱ κατὰ Φρόγας καλούμενοι δέχονται πᾶσαν γραφὴν παλαιὰν καὶ νέαν διαθήκην καὶ νεκρῶν ἀνάστασιν ὁμοίως λέγουσιν. Περὶ δὲ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὁμοίως φρονοῦσι τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ ἐκκλησίᾳ. Philastr. 49: Isti prophetas et legem accipiunt, patrem et filium et spiritum confitentur, carnis resurrectionem expectant, quae et catholica ecclesia praedicat. Aber auch Firmilian ep. Cypr. 75, 19 p. 823 ed. Hartel: — qui etsi novos prophetas recipiunt eosdem tamen patrem et filium nosse nobiscum videntur.

4) De monog. 2: Adversarius enim spiritus ex diversitate praedicationis appareret, primo regulam adulterans fidei, et ita ordinem adul-

als immobilis und irreformabilis an, der Lehrinhalt der Schrift und die dogmatische Tradition sind ihm unantastbar¹⁾. Gerade als Montanist verteidigt Tertullian das Dogma der Kirche, ja er hält sich erst jetzt recht befähigt dazu²⁾. Denn er besitzt jetzt den deductor omnis veritatis oder omnium veritatum (de fuga 1. 14, de cor. 4, adv. Prax. 2. 30), den confirmator omnium, dux universae veritatis (de ieiun. 10). Dieser macht nunmehr allen bisherigen Zweifeln und Unklarheiten ein Ende (de resurr. carn. 63). Er bestätigt und befestigt die überlieferte Glaubenslehre. Er kann das, denn es ist derselbe Geist, welcher einst als deductor omnis veritatis (de cor. 4) in den Aposteln gewont und durch sie geredet und der nun durch die neuen Propheten spricht. Er hat auch die Kirche überhaupt geleitet. Daher bedient sich Tertullian auch als Montanist noch ganz in der gleichen Weise der Präskription gegen die Häretiker, wie in der vormontanistischen Periode³⁾, und beruft er sich auf die Tradition der apostolischen Kirchen⁴⁾. Wenn er von Marcion verlangt, derselbe solle durch prophetisches Zeugniß seine Lehre beweisen adv. Mrc. I, 21. V, 8, so beruht diese Forderung auf der Voraussetzung, dass es innerhalb einer Häresie keine Prophetie geben könne.

terans disciplinae, quia cuius gradus prior est eius corruptela antecedit id est fidei quae prior est disciplina. Ante quis de Deo haereticus sit necesse est et tunc de instituto. De ieiun. 11: Indubitate enim et haeresis et pseudopphetia divinitatis diversitate iudicabuntur. Aber auch ausdrücklich weist Tertullian auf die Orthodoxie der Montanistenhäupter hin de ieiun. 1: Der Paraklet wird verworfen, non quod alium Deum praedicent Montanus et Priscilla et Maximilla, nec quod Jesum Christum solvant, nec quod aliquam fidei aut spei regulam evertant etc.

1) De virg. vel. 1: Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis. — Hac lege fidei manente cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scil. et proficiente usque in finem gratia Dei.

2) Vgl. adv. Prax. 13: Nos et tempora et causas scripturarum per Dei gratiam inspicimus, paracliti non hominum discipuli.

3) Adv. Mrc. I, 1, adv. Herm. 1, de carne Chr. 2, adv. Prax. 2.

4) Adv. Mrc. I, 21: Gegen die Behauptung Marcions, die apostolische Wahrheit sei in der nachapostolischen Zeit verfälscht worden, hält Tertullian daran fest, dass jene in den apostolischen Kirchen zu suchen sei. — Gegen die Katholiker beruft er sich de cor. gerade für seine rigoristischere Disciplin auf die Tradition der Kirche.

Diese Verteidigung der katholischen Glaubenslehre ist aber nicht eine persönliche Eigentümlichkeit Tertullians. Der Montanist Proklus, dessen Heimat wol in Kleinasien zu suchen ist (Eus. III, 31, 4), streitet ebenso wider die Gnosis wie der Montanistengegner Miltiades¹⁾. Ja auch die Aussprüche der phrygischen Propheten selbst beteiligen sich an dem Kampf für das kirchliche Dogma.

Dies gilt zunächst in Bezug auf die Trinitätslehre. Schon daraus scheint es zu erhellen, dass Hippolyt, dieser schroffe Antimonarchianer ausdrücklich die Orthodoxie der Montanisten in der Trinitätslehre wie in der Christologie und Eschatologie anerkennt²⁾. Denn in Hinsicht der beiden letzteren Punkte ist ein Eintreten der neuen Propheten für die orthodoxe Lehre gewiss. Daher ist es auch nicht warscheinlich, dass Hippolyt blos durch das orthodoxe Auftreten des Proklus und seiner Partei zu seiner Aussage veranlasst worden. Vielmehr wird er auch prophetische Aussprüche gekannt haben, welche jedenfalls nahe legten im Sinn eines hypostatischen Unterschieds in Gott verstanden zu werden. — Deutlicher zeigt sich dies aber bei Tertullian. In seinem Streit gegen Praxeas beruft dieser sich wiederholt auf das Zeugniß des Parakleten in der neuen Prophetie gegen den Monarchianismus. Es ist durchaus unwarscheinlich, dass er dabei an Offenbarungen in Afrika denkt. Die Weise, wie er sich beruft, spricht vielmehr entschieden dafür, dass er ausdrückliche Aussprüche eines Propheten im Sinne hat, und zwar warscheinlich schriftlich fixirte. Denn so citirt er die Schriften der neuen Prophetie (de fuga 9). Tertullian zieht diese prophetischen Worte an zur Verteidigung des persönlichen Unterschieds in der Trinität. So die Aussage des Parakleten, dass Gott das Wort hervorgebracht, wie die Wurzel den Stamm, die Quelle den Fluss und die Sonne den Stral (adv. Prax. 8), obwohl diese Gleichnisse an und für sich besser bei modalistischer Trinitätslehre passen würden. Wo Tertullian die Einheit Gottes mit dem Unterschied von Vater, Son und Geist durch die dispositio, quam *οὐκονομίας* dicimus, die ratio oeconomiae, quae facit numerum vermitteln will, beruft er sich so constant auf

1) Vgl. Tert. adv. Val. 5. — Auch Proklus berief sich warscheinlich auf die Tradition (Eus. III, 31, 4).

2) Doch ist dies die gewöhnliche Formel vgl. Epiph. 50, 1.

das Zeugniß, ja die *sermones novae prophetiae*¹⁾, dass ein Zweifel nicht möglich ist, schon die Aussprüche der neuen Prophetie haben Einheit und Unterschied in Gott durch Anwendung des Begriffs der Oekonomie festzuhalten gesucht. — In den uns erhaltenen Aussprüchen Montans ist nun allerdings eine Unterscheidung dreier Hypostasen nicht zu bemerken. Mag man die Worte: „Ich der Herr, der allmächtige Gott, bin herabgekommen in einen Menschen“ und „Weder ein Engel noch ein Gesandter, sondern ich der Herr, Gott der Vater, bin gekommen“ (Epiph. 48, 11 vgl. Beil. I Nr. 3. 4) direkt auf die Offenbarung Gottes in Christus beziehen, oder an Gottes Reden in der neuen Prophetie denken, wie Epiphanius wol mit Recht tut, immer tritt keine hypostatische Unterscheidung in Gott zu Tage. So sagen auch die von Celsus erwarteten christlichen, vielleicht montanistischen Propheten: Ich bin Gott oder Gottes Son oder göttlicher Geist (Orig. c. Cels. VII, 9). Fast noch entschiedener monarchianisch lauten die Worte Montans: „Ich bin der Vater und der Son und der Paraklet“ (Beil. I, 5). Sie sind auch auf montanistischer wie katholischer Seite so verstanden worden. Die Montanisten beriefen sich dann für die Schriftmässigkeit des Monarchianismus auf Joh. 10, 30. 14, 9. 11. 23. 26 (Didym. de trin. III, 41, 1). Immerhin bleibt es fraglich, ob diese Worte bewusst monarchianisch d. h. im Gegensatz zur Logoslehre gemeint sind. Es kann auch bloss die Absicht gewesen sein mit besonderer Energie die montanistische Offenbarung als eine unmittelbar von Gott selbst ausgehende hinzustellen. Vielleicht fühlte Montan noch gar nicht das Bedürfniss, sich in Bezug auf das Verhältniss von Vater und Son Klarheit zu verschaffen. Aber auch im andern Fall hat Montan nicht einer neuen von der anerkannten Kirchenlehre abweichenden

1) Adv. Prax. 2: Nos et semper et nunc magis, ut instructiores per paracletum, deductorem scilicet omnis veritatis, unicum quidem Deum credimus sub hac tamen dispositione, quam *οικονομίας* dicimus, ut unicus Dei sit et filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit —, qui exinde miserit — a patre spiritum sanctum paracletum. Cp. 13: Nos qui et tempora et causas scripturarum per Dei gratiam inspicimus maxime paracleti non hominum discipuli, duos quidem definimus, patrem et filium et iam tres cum spiritu sancto secundum rationem οeconomίαι, quae facit numerum. Noch deutlicher cp. 30 vgl. Beil. I, 20.

Doktrin gehuldigt, sondern sich einfach dem in Kleinasien herrschenden Monarchianismus, über den die Logoslehre noch nicht den Sieg errungen, angeschlossen. Sagt doch Tertullian, dass die grosse Menge der Ungebildeten dem Monarchianismus huldige¹⁾. Vielleicht, dass in Kleinasien noch andre ernste Bedenken gegen die Logoslehre obwalteten²⁾. Daher wird mit Ritschl ein Monarchianismus als dem anfänglichen kleinasiatischen Montanismus eigen zu bezeichnen sein³⁾. Aber nicht so unbedingt ist ihm zuzustimmen, wenn er in allen Kundgebungen auch der montanistischen Prophetinnen eine monarchianische Anschauung zum Ausdruck kommen sieht. Jenes Wort der Priscilla, dass Christus im Traume in weiblicher Gestalt zu ihr gekommen sei und ihr die Weisheit eingeflösst habe, beweist hierfür nichts, denn in weiblicher Gestalt erscheint Christus nicht, weil er die Weisheit Gottes ist, sondern weil er einem Weibe erscheint. Und wenn Maximilla sagt „Mich höret nicht, sondern Christus höret“, so setzt nicht sie ihre Person dem in ihr redenden Christus gegenüber (so Ritschl S. 489), sondern der durch sie redende Geist verweist die Gegner der neuen Prophetie auf das Zeugniß Christi Joh. 16, 13 von der Sendung des Parakleten. Dann unterscheidet sich hier vielmehr der Geist von Christus. Dass aber das Subject der Rede nicht die Prophetin ist, sondern der Geist, zeigt die Analogie des andern Ausspruches der Maximilla Epiph. haer. 48, 13 (s. Beil. I, 11), wo in masculiner Form geredet wird (vgl. auch Eus. V, 16, 17, Beil. I, 12). Vielleicht gehören daher der Maximilla die prophetischen Worte an, welche von einer *οικονομία*, nach der in

1) Adv. Prax. 3: Simples enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, — — expavescunt ad *οικονομίας*. Vgl. Didym. III, 41, 1, welcher bemerkt, dass die Monarchianer πάσης ιδιωτέας επέκεινα die Schriftstellen Joh. 10, 30 etc. erklären, die übrigens dieselben sind, wie die von Tertullians Gegnern in adv. Prax. cp. 20 angezogenen.

2) Vgl. Zahn, Marcell von Ancyra, 1867, S. 234.

3) S. 487 ff. Anders Schwegler S. 152 ff. und Hilgenfeld, Glosolalie S. 118 f., nicht ohne beachtenswerte Bemerkungen. Vgl. für die erstere Ansicht auch Zahn, Acta Joannis S. LXVI Anm. 4. Er weist die von Pacian bezeugte Bekanntschaft der Montanisten mit dem modalistischen (vgl. Fragm. II S. 223) Leucius der ersten Zeit des Montanismus zu (freilich entgegen Pacian), in welcher derselbe insgemein einer modalistischen Theologie huldigte.

Gott zwischen Vater, Son und Geist zu unterscheiden ist, zu sagen wissen¹⁾. Sie, die Montan überlebte, wird dabei unter dem Einfluss von theologisirenden Männern gestanden haben. Wie jedoch von Montans oben genannten Aussprüchen sich kein mit bewusster Tendenz festgehaltene Monarchianismus behaupten liess, so gilt andererseits von den durch Tert. adv. Prax. citirten, dass sie mehr den Monarchianismus zu überwinden bestrebt sind, als ihn wirklich überwinden. Dies geschieht auch nicht durch die Bezeichnung des in den neuen Propheten wirkenden Geistes als des Parakleten. Dass Tertullian sich stets derselben bedient ist allerdings ein Beweis für ihren Gebrauch auch schon seitens des kleinasiatischen Montanismus²⁾. Dazu ist dies durch jenes Wort Montans: „Ich bin der Vater und der Son und der Paraklet“ bezeugt. Aber gerade jenes Wort lautete stark monarchianisch. — Aus dem Mitgetheilten ergeben sich bereits in der neuen Prophetie selbst Ansätze zu den später in der trinitarischen Frage sich gegenüberstehenden Parteien. Ein klares, unzweideutiges und einhelliges Bekenntnis der Propheten zum Monarchianismus oder zur Logostheorie hätte ihren Anhängern einen entgegengesetzten Standpunkt sehr erschwert. Dass der Antimontanismus des Monarchianers Praxeas mit antimonarchianischen Tendenzen im Montanismus zusammenhängt, ist nicht anzunehmen. Warscheinlich repräsentirt (so Zahn a. a. O.) die trinitarische Partei des Proklus die spätere Entwicklungsstufe des Montanismus, hat dagegen die des Aeschines (Pseudotert. 21) den früheren Standpunkt festgehalten³⁾. —

1) Schon Hefele (in Wetzers und Welte's Kirchenlex. VII, 256) ist auf einen Unterschied in dieser Hinsicht zwischen Montans und der Maximilla Aussprüchen aufmerksam geworden.

2) Gegen Georgii a. a. O. S. 130, der dies in Abrede stellt. Die Angabe Pseudotertullian's adv. haer. 21, die Montanisten hätten den Geist wol in den Aposteln, den Parakleten aber nur in ihren Propheten redend gelehrt, könnte immerhin aus Tertullian erschlossen sein.

3) Pseudotert. 21: Sunt qui kata Proclum dicuntur, sunt alii qui secundum Aeschinem pronuntiantur. — — Privatam autem blasphemiam illi qui sunt kata Aeschinem hanc habent qua adiciunt etiam hoc, ut dicant Christum ipsum esse filium et patrem. — Hipp. VIII, 19: *Τινὲς δὲ αὐτῶν τῆ τῶν Νοητιανῶν αἰρέσει συντιθέμενοι τὸν πατέρα αὐτῶν εἶναι τὸν υἱὸν λέγουσι* (X, 26: *ὄρατὸν καὶ ἄόρατον, γεννητὸν καὶ ἀγέννητον,*

Aber weder in Hinsicht seines Monarchianismus, welcher ihm später den Vorwurf des Sabellianismus eintrug¹⁾, noch seiner Lehre von einer trinitarischen Oekonomie trat der Montanismus schöpferisch die Entwicklung hervorrufend oder doch wesentlich fördernd und bestimmend auf. Er schloss sich vielmehr lediglich dem Entwicklungsgang des kirchlichen Dogmas an. Was einzelne Anhänger der neuen Prophetie für die theologische Fassung der Trinitätslehre getan, ist nicht aus ihrem Montanismus hervorgegangen. Das hat Ritschl (S. 491) gegen Schwegler (S. 152–175) evident erwiesen.

Wie in der Trinitätslehre so erwies sich der Montanismus auch in allen übrigen dogmatischen Fragen orthodox. An der Seite der Kirche stritt er vor allem gegen ihren gefährlichsten Feind im 2. Jahrhundert, die Gnosis, welche ihm gemäss seiner ganzen aufs Praktische gerichteten Geistesart besonders unsympathisch gewesen sein muss, wie das namentlich Tertullians Schriften zeigen. In einem uns erhaltenen Ausspruch der Priska tritt gerade der Gegensatz des die Leiblichkeit dogmatisch verherrlichenden, ethisch verneinenden Montanismus zu der bei all ihrem Dokerismus oft libertinistischen Gnosis hervor. Er lautet: „Sie hassen das Fleisch und sind doch Fleisch“ (Tert. de res. carn. 11). Von Tertullian wird dieses prophetische Wort im Zusammenhang mit der gnostischen Verwerfung der Auferstehung des Fleisches citirt. Bei dem engen Zusammenhang dieser Lehre mit der vom menschlichen Leibe Christi (vgl. Tert. de carne Christi 1), darf man mit jenem Wort den gnostischen Dokerismus überhaupt auch in der Christologie verworfen sehen²⁾, wie denn auch Tertullian als Montanist in einer besonderen Schrift die ware menschliche Natur Christi verteidigt hat. Sie bildet ihm die Voraussetzung

θνητὸν καὶ ἀθάνατον) καὶ τοῦτον ὑπὸ γενέσειν καὶ πάθος καὶ θάνατος ἐληλυθέναι.

1) Die arianischen Bischöfe zu Sardika vgl. Vales. zu Socr. I, 23, Sozom. II, 18, Hilar. (bei M. 10, 661), Hier. ad Marc. cp. 41, Isidor v. Pelus. I cp. 67 u. a.

2) Falls die Angabe Pacians auch Zutrauen verdient, dass die Montanisten sich von Leucius ins Leben gerufen behaupteten, beweist sie doch nicht die Uebereinstimmung derselben mit der doketischen Christologie des Leucius.

für die Auferstehung unseres Leibes, für welche er mit voller Begeisterung eintritt, denn sie hat bes. sein Interesse wie des Montanismus überhaupt wach gerufen. Sie war direkter Gegenstand der Verteidigung des Parakleten. Dies bezeugt neben Hippolyts Syntagma Tertullian ausdrücklich¹⁾.

Wie aber in Bezug auf diesen speciellen Teil so bekräftigt hinsichtlich der ganzen Eschatologie die neue Prophetie im Wesentlichen nur die kirchliche Lehre. Die Nähe des Weltendes sagten die montanistischen Propheten allerdings entschieden bestimmter aus²⁾. Für diese letzten Zeiten sollte ja die Ausgiessung des Geistes erfolgt sein. Neue Prophetie war diese Offenbarung zunächst darum, weil sie das nun unmittelbar bevorstehende Weltende verkündigte. Nun sind die *ἔσχατα χαρίσματα* erschienen, welche darum auch in Bezug auf die Form der Prophetie alle früheren überragen Epiph. 48, 11 (s. ob.). Jetzt ist die eigentliche Erfüllung von Joel 3, 1. 2 eingetreten; mag auch überhaupt von der neutestamentlichen Zeit gelten, dass nun novissima sind, noch mehr gilt dies jetzt, und gerade darum sind die nunmehrigen Erweisungen des göttlichen Geistes höher zu achten, weil solche für die *ultima saeculi spatia* vorherbestimmt waren³⁾. Bei den Versammlungen der Montanisten erschienen weissgekleidete, Lampen tragende Jungfrauen in der Versammlung, offenbar mit Beziehung auf die Erwartung der Parusie Matth. 25, 1 ff. Apok. 3, 18. 7, 9⁴⁾. So redet denn auch Tertullian davon wie jetzt die letzte Verfolgung durch den Antichrist zu erwarten sei, von der man sich

1) De resurr. 63: Cuius (sc. paraclleti) si hauseris fontes nullam poteris sitire doctrinam, nullus te ardor exuret quaestionum, resurrectionem quoque carnis usquequaque potando refrigerabis.

2) Vgl. das Wort der Maximilla bei Epiph. 48, 2 (Beil. I, 13) und bei Eus. V, 16, 18 (Beil. I, 14), welches in dem ersteren seine Erklärung findet.

3) Pass. Perp. bei Ruinart S. 77 ff., ed. Galura S. 202 ff. Cp. 1: Sed viderint, qui unam virtutem spiritus unius sancti pro aetatibus iudicent temporum: cum maiora reputanda sint novitiora quaeque ut novissima secundum exuberationem gratiae in ultima saeculi spatia decreta.

4) Epiph. 49, 2: Πολλὰ κίς δὲ ἐν τῇ αὐτῶν ἑκκλησίᾳ εἰσερχονται λαμπαδηφοροῦσαι ἑπτὰ τινες παρθένοι, λευχέμονες, δῆθεν ἐρχόμεναι, ἵνα προφητεύσωσι τῷ λαῷ.

durch nichts werde loskaufen können¹⁾. Das eben gibt er als Zweck der montanistischen Fastenordnungen an, nicht Gottes Zorn zu besänftigen, seinen Schutz oder Gnade zu erlangen, sondern dem Zustand, welchen die Zeiten der letzten antichristlichen Verfolgung mit sich bringen werden, an sich selbst vorzusorgen durch Einübung auf Erleiden jeden Mangels und sich unempfindlich machen gegen jede Art von Schmerz²⁾. Wenn er gegen Wiederholung der Ehe streitet, so ist sein Argument vor allem dies, dass *tempus in collecto est* (de ex. cart. 6, mon. 7), und konnte so der Apostel schon sagen, so gilt dies nun noch viel mehr (de mon. 3). Welchen die Einehe nicht gefällt, die mögen heiraten bis ans Ende, indem sie jenes Wehes über die Schwangeren und Säugenden vergessen, das viel schwerer und bitterer bei der Vernichtung der ganzen Welt eintreten wird, denn bei der Verwüstung Judäas³⁾. Somit macht der Montanismus die Erwartung des Endes mit ganz besonderer Energie geltend, bei Tertullian klar zur Erreichung seiner disciplinaren Zwecke. Aber doch unterscheidet er sich hierin nicht von der Lehre der katholischen Kirche. Noch als Katholiker schaut Tertullian voll Begeisterung und glühender Sehnsucht aus nach dem Kommen des Reiches Gottes in Herrlichkeit (de orat. 5) und beruft er sich gegen Wiederholung der Ehe auf die Einschränkung, welche dieselbe durch den Apostel in *extremitatibus saeculi* erfahren (ad ux. I, 2). Das Weltende durch die nahe Zukunft Christi war allgemeiner Kirchenglaube. Wir begegnen ihm z. B. oft genug bei einem Kirchenmann wie Cyprian⁴⁾.

1) De fuga 12 p. 487: Antichristo iam instante et in sanguinem non in pecunias hiantes Christianorum.

2) De ieiun. 12: Ut ab Joanne paracletus obmutuisset, ipsi nobis prophetae in hanc maxime causam exstitissemus, iam non dico ad exorandam Dei iram, nec ad impetrandam tutelam eius aut gratiam, sed ad praemunendam per nosmet ipsos novissimorum temporum condicionem etc.

3) De mon. 16: Satis opportunos novissimis temporibus fructus iteratis matrimoniis colligant, ubera fluitantia et uteros nauseantes et infantes pipiantes. Parent antichristo, in quae libidinosius saeviat. Adducet illis carnifices obstetrices.

4) Z. B. De habitu virg. 23 p. 203, de unit. eccl. 16 p. 224, de mortal. 2 p. 298 u. s. w.

Eigentümlich war dem Montanismus, soweit wir seine eschatologischen Erwartungen kennen, nur zunächst die Behauptung, dass das neue Jerusalem vor seiner Niederkunft zur Erde als Zeichen derselben werde in den Wolken gesehen werden. Tertullian glaubte diese Weissagung in einem Ereigniss seiner Zeit im Orient, wovon ihm Kunde geworden, erfüllt sehen zu dürfen¹⁾. Ferner lehrte die neue Prophetie, dass Pepuza der Ort sei, wo dies Herniederkommen des obern Jerusalems stattfinden werde. Dies hat das Syntagma Hippolyts berichtet²⁾ und es lag kein Grund zu dem dagegen erhobenen Zweifel vor³⁾. Ueberhaupt lenkte der Paraklet den Blick der Seinen durch grosse Verheissungen in die Zukunft⁴⁾. War Christus im Evangelium der Bringer des neuen Gesetzes und damit zugleich neuer Verheissungen, durch welche zur Erfüllung des Gesetzes angetrieben wurde⁵⁾, so konnte der Paraklet als Erweiterer und Verschärfer dieses neuen Gesetzes durch die neue Prophetie, nicht umhin auch die Verheissungen zu mehren. Daher verkündigte er denen, welche seinen Vorschriften nachkamen, die grösste Herrlichkeit und specialisirte zugleich die Schilderung, denn dann erst wurde sie dem Hörer wirklich lebhaft nahe gerückt, und musste für sein Verhalten bestimmend wer-

1) Adv. Marc. III cp. 24 p. 156: Hanc (das neue Jerusalem) et Ezechiel novit et apostolus Joannes vidit. Et qui apud fidem nostram est novae prophetiae sermo testatur, ut etiam effigiem civitatis ante representationem eius conspectui futuram in signum praedicarit.

2) Vgl. Philostr. 49, Epiph. 48, 14: (Πεπούζαν) καὶ φασὶ ἐκείσε κατέλπει τὴν ἄνωθεν Ἱερουσαλήμ.

3) Epiphanius 48, 14 gedenkt des Ortes Pepuza als eines nunmehr wüsten. Kurz zuvor muss Pepuza noch bestanden haben, da Aëtius dort hin verbannt wurde (Philostorg. IV, 8). Sollte ein Missverständniss des Epiph. vorliegen, und Montan Pepuza als die Wüste apoc. 12, 14 bezeichnet haben? Aber jene etwa 20 Jare boten oft genug Gelegenheit zur Zerstörung des Ortes. Johannes von Damaskus unterscheidet zwischen 2 Pepuza.

4) Eus. h. e. V, 16, 9: — τοὺς μὲν χαίροντας καὶ χαννομένους ἐπ' αὐτῷ μακαρίζοντος τοῦ πνεύματος καὶ διὰ τοῦ μεγέθους ἐπαγγελμάτων ἐκφροσιῶντος.

5) Tert. de praeser. haer. 13 in der mitgetheilten Glaubensregel: Jesum Christum praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum.

den. „Was sagst Du“, spricht daher der Geist durch Montanus, „von dem der das Heil erlangt, so dass er mehr ist denn ein Mensch? Der Gerechte wird hundertmal mehr leuchten, denn die Sonne, die geringen Geretteten unter Euch werden leuchten hundertmal mehr denn der Mond“. Es ist dies eine Verstärkung von Matth. 13, 43. Jedoch mit irgend welchem kirchlichen Dogma trat durch diese Verheissungen der Montanismus nicht in Widerspruch.

Das geschah auch nicht durch seinen Chiliasmus. Wol vertrat der Montanismus denselben und seiner ganzen Geistesrichtung nach warscheinlich mit besonderem Eifer. Aber der Chiliasmus war ja noch Bestandteil des orthodoxen Bekenntnisses, wie die bekannte Stelle Justins dial. c. Tryph. p. 80. 81 zeigt. Von prophetischen Aussprüchen über den Chiliasmus ist uns nichts bekannt. Der Gegensatz zu den Montanisten aber scheint die sogenannten Aloger zur Verwerfung der Apokalypse geführt zu haben, und ebenso ist es im Streit mit dem Haupt einer montanistischen Partei Proklus geschehen, dass Gajus von Rom den Chiliasmus bekämpfte (Eus. III. 28, 2). Tertullian war entschiedener Chiliast. Er bekennt sich zu einem Königreich der Gläubigen auf Erden, welches dem himmlischen vorhergeht und andern Charakter trägt. Es beginnt nach der Auferstehung und dauert tausend Jare. Es ist dies der göttgeschaffene Stat, das neue Jerusalem, welches vom Himmel herabkommt, von Paulus als unsere Mutter und Politeuma bezeichnet¹⁾. Dass davon auch in Tertullians Schrift de spe fidelium zu lesen stand, wäre gewiss, auch wenn Hieronymus zu Ezech. 36 nicht ausdrücklich berichtete, er habe darin einen sinnlichen Chiliasmus gelehrt. Aber diesem Chiliasmus ging ab — und das ist von grosser Wichtigkeit — das Charakteristische des Chiliasmus in der Schrift, die Beziehung zum Volk Israel, ein neuer Beweis wie wenig der Montanismus seine Wurzeln im Judaismus hat, während man gerade hier den Zusammenhang zwischen bei-

1) Adv. Marc. III, 24: Nam et confitemur in terra nobis regnum repromissum, sed ante caelum, sed alio statu, utpote post resurrectionem in mille annos, in civitate divini operis Hierusalem caelo delata, quam et apostolus matrem sursum designat, et politeuma nostrum id est municipatum, in caelis esse pronuntians alicui utique caelesti civitati eum deputat. Hanc et Ezechiel novit etc.

den am deutlichsten glaubt nachweisen zu können. Tertullian — obwol er die Vollendung der christlichen Hoffnung mit der zu erwartenden Bekehrung Israels in engen Zusammenhang bringt¹⁾ — erklärt doch direkt an der Stelle adv. Marc. III. 24, dass keine Wiederherstellung Judäas zu erwarten sei, dass man also weder auf Israel noch auf sein Land die Weissagungen der Propheten zu beziehen habe, vielmehr was an Namen von Oertern und Gegenden dorthin zu deuten scheine, eine allegorische Interpretation auf Christus und die Kirche mit geistlichem Verständniss fordere. Doch reden die alttestamentlichen Propheten allerdings von einer Herrschaft Christi auf Erden²⁾. Dass es sich mit dem Chiliasmus der kleinasiatischen Propheten ebenso verhielt, zeigt deren obenerwähnte Verkündigung, in Pepuza werde dies neue Jerusalem herniederkommen. — Der Montanismus bewegt sich also hiermit durchaus auf dem Boden der heidenchristlichen Kirche, welche den Chiliasmus zwar festgehalten bei dem engen Zusammenhang, in welchem derselbe mit der lebhaften Erwartung des nahen Endes steht, aber doch so, dass er seiner wesentlichen Bedeutung entleert war, indem im Millennium nicht die Geschichte des Volkes Israel zum Abschluss kam³⁾. Als *terrena promissio* stand das Millennium noch der *caelestis* gegenüber. Denn nicht auf der neuen Erde erwartet der Montanismus die schliessliche Vollendung. Er scheint daher dieselbe wesentlich aufgefasst zu haben wie die katholische Kirche, nämlich als Sein bei Gott in der Aphtharsie nach Leib und Seele.

Nirgends macht demnach auch in der Eschatologie der Montanismus einer durchgreifenden dogmatischen Unterschie-

1) De pud. 8: *Christianum enim de restitutione Iudaei gaudere et non dolere conveniet, siquidem tota spes nostra cum reliqua Israelis expectatione coniuncta est.*

2) Ibid.: *De restitutione vero Iudaeae, quam et ipsi Iudaei ita ut describitur sperant, locorum et regionum nominibus inducti, quomodo allegorica interpretatio in Christum et in ecclesiam et habitum et fructum eius spiritaliter competat — in alio opere digestum, quod inscribimus De spe fidelium et in praesenti vel eo otiosum, quia non de terrena sed de caelesti promissione sit quaestio. — Es steht noch dahin ob diese Schrift überhaupt aus der montanistischen Periode Tertullians stammte.*

3) Vgl. Engelhardt, Christentum Justins S. 307 Anm. 1.

denheit von der Kirche sich schuldig. Er bestätigt nur das Vorhandene. Das Gebiet seiner reformatorischen Tätigkeit ist vielmehr nicht das Dogma sondern die Sitte, er ist *novae disciplinae institutor*. Und auch dieser Umstand selbst ist nichts der neuen Prophetie Eigentümliches. Denn auch der Fortschritt der neutestamentlichen Offenbarung gegen die alttestamentliche bestand ja nach der Meinung der kirchlichen Theologie nur darin, dass durch deutlichere Aussagen das noch Zweifelhafte klar gelegt und vor irrtümlicher Auffassung bewahrt wurde, dagegen das Gesetz vertieft und erweitert (Tert. de orat. 1. 11, de Bapt. 13, de paen. 3) und die Verheissungen, welche zu seiner Erfüllung anspornen, gemehrt wurden (Tert. de praescr. 13).

2. Die Disciplin des Parakleten.

Auf dem Gebiet der Sitte hat der Paraklet die Offenbarung zur Vollendung zu bringen, welche zuvor derselben ermangete. Was von Christus und den Aposteln noch nicht befohlen ward aus Rücksicht auf die Schwachheit des Fleisches, das ordnet er nun an. Durch Verschärfung der Disciplin will die *nova prophetia* die *nova lex* vollkommen machen. Welches aber diese Forderungen des Parakleten sind, spricht Tertullian drastisch und kurz aus, wenn er sagt, die neue Prophetie lehre öfter zu fasten als zu heiraten¹⁾. Verbot wiederholter Ehe und Fastengebote sind die beiden Stücke, welche ihr inhaltlich am meisten zum Vorwurf gemacht werden. Apollonius beginnt Eus. V, 18, 2 seinen Angriff gegen Montan: *Οὗτος ὁ διδάξας λύσεις γάμων, ὁ νηστειας νομοθετήσας*; das erstere eine Consequenzmacherei aus der Abneigung des Montanismus gegen die Ehe (vgl. Ritschl S. 500 Anm. 4). Hippolyt bemerkt von den Kataphrygern: Sie führen neue Fasten, Feste, Xerophagien und Raphanophagien ein²⁾. Wegen ihrer Forderung blos der Einehe und häufigen Fastens sah man sie 1. Tim. 4, 3 geweisst³⁾. Dass aber die neue Prophetie diese Forderung stellte,

1) De ieiun. 1: *propter hoc novae prophetiae recusantur, quod Montanus etc. plane doceant saepius ieiunare quam nubere.*

2) Philo. VIII, 19: *καίνιζονσι δὲ νηστίας καὶ ἐορτὰς καὶ ξηροφάγιας καὶ ῥαφανοφαγίας φάσκοντες ἐπὶ τῶν γυναικῶν δεδιδάχθαι.*

3) Epiph. 48, 8. 9. Tert. de ieiun. 2. I p. 854 vgl. auch Hier. ep. 41.

ist ihr nur mit jeder asketisch gerichteten Bestrebung gemein, denn eheliches Leben und Nahrungsgenuss sind ja die Gebiete, worin sich vor Allem die leibliche Seite menschlicher Natur zu erkennen gibt und deren möglichste Negation daher in erster Stelle geboten erscheint. Die neue Prophetie wendet sich deshalb zum Zweck einer Reaktion gegen das Einleben in der Welt gegen sie, aber doch so, dass sie den Boden der Kirche nicht verlässt, d. h. die Ehe als direkt widergöttlich zu bezeichnen oder das Fasten durch manichäische Verwerfung der Materie zu begründen¹⁾.

A. Der Paraklet und die Ehe.

Die neue Prophetie duldet nur Einmaligkeit der Ehe²⁾. Dies bezog sich jedoch nur auf die, welche als Christen verwittweten. Wer als Heide Wittwer geworden war, konnte, wenn er wieder eine Ehe geschlossen, darin verharren, ja andernfalls sich ungehindert wieder verhehelichen; dies ist allerdings nur von Tertullian bezeugt³⁾, aber darf warscheinlich auch für den Orient gelten.

Diese Behauptung sittlicher Unzulässigkeit wiederholter Ehe, ja Bezeichnung derselben als Ehebruch⁴⁾, hat zur Voraus-

1) Vgl. Tert. de mon. 15: Nos non magis nuptias auferimus, si secundas recusamus, quam cibos reprobamus si saepius ieiunamus. Aliud est auferre aliud temperare.

2) Epiaph. 48, 9: Ἐκβάλλουσι γὰρ τὸν δευτέρω γάμω συναφθέντα καὶ ἀναγκάζουσι, μὴ δευτέρω γάμω συνάπτεισθαι. Tert. de exhortatione castitatis und de monogamia; de pud. 1: Nobis (den Montanisten) autem maxima aut summa (sc. delicta) sic quoque praecaventur (moechia et fornicatio), dum nec secundas quidem post fidem nuptias permittitur nosse, nuptialibus et dotalibus si forte („doch wol“, hebt den Unterschied der Ehe von Hurerei hervor, gegen Gottwald a. a. O. S. 20 A. 1) tabulis a moechiae et fornicationis opere diversas, et ideo durissime nos, infamantes paracletum disciplinae enormitate, digamos foris sistimus.

3) Vgl. d. vor. A. de pud. 1. De mon. 11: Si autem acceperis uxorem, non deliquisti, quia ante fidem soluto ab uxore non numerabitur post fidem secunda uxor, quae post fidem prima est. A fide enim etiam ipsa vita nostra censetur. — Itaque mulier, si nupserit, non delinquet, quia nec hic secundus maritus deputabitur qui est a fide primus. Ebenso de mon. 13, exh. cast. 3.

4) Tert. de mon. 9: Deus aliter censuit citra quam homines, ut in totum sive per nuptias sive vulgo alterius viri admissio adulterium pro-

setzung eine Abneigung gegen die Geschlechtsgemeinschaft überhaupt, wonach diese für unverträglich mit einem vollkommenen Christenstande gilt. Dies wird denn auch ausdrücklich bestätigt durch die Hochstellung der Virginität als sittliches Ideal. Ihre Prophetin Priska rühten die Montanisten als Jungfrau (Eus. V, 18, 3) und ihr Parteihaupt Proklus als jungfräulichen Greis¹⁾. Für den Empfang einer Offenbarung ist die wichtigste Bedingung geschlechtliche Reinheit, denn nur ein heiliger Diener kann mit Heiligkeit dienen²⁾ (Tert. exh. cast. 10). — Tertullian stellt durchaus nicht in Abrede, dass eigentlich die Ehe überhaupt seiner Idee von der christlichen Vollkommenheit widerspricht. Nur eine Erlaubniss zur Ehe liegt vor (ad uxorem I, 3, de exh. cast. 3, 8, de mon. 3) und auch diese nur als vom Apostel de suo i. e. humano sensu non de divino praescripto geredet (exh. cast. 3), als eine Sache nicht dominicae autoritatis sed humanae aestimationis (mon. 3). Die Ehe ist zwar gestattet, aber nur als eine Art geringeren Uebels, nicht ex mera et tota voluntate, sondern de invita voluntate, ja nicht voluntate, sondern necessitate. Das eigentlich von Gott Gewollte ist, wie Matth. 19, 12. 1 Joh. 3, 2 f. und 1 Cor. 7, 28 ff. zeigen, völlige Virginität (exh. cast. 3, 4, mon. 3). Ja, genau genommen ist die Ehe nur eine Art Hurerei oder dieser doch nahe verwandt. Ist schon das begehrlche Ansehen eines Weibes verboten, wie vielmehr die Ehe, welche diesem praktische Folge gibt. Die Gesetze bilden den Unterschied zwischen Ehe und Hurerei, nicht der Tatbestand selbst. „Also,

nuntietur ab eo. — Mon. 15: Quae haeresis si secundas nuptias, ut illicitas iuxta adulterium iudicamus? — Exh. cast. 9: Si penitus sensus eius (apostoli) interpretemur, non aliud dicendum erit secundum matrimonium quam species stupri.

1) Tert. adv. Valent. 5: Proculus noster, virginis senectae — — dignitas. — Diese Abneigung gegen die Ehe überhaupt wird auch bekundet durch den Anklang den die leucianischen Johannesacten bei den Montanisten gefunden zu haben scheinen (vgl. Acta Joannis ed. Zahn Fragm. IV), und durch Origenes in Tit. IV, 696.

2) Ritschl S. 504 sieht in dieser Stelle die Virginität für den Klerus empfohlen. Aber Tertullian bezieht diesen prophetischen Ausspruch nicht blos auf den Klerus, sondern auf jeden Christen, der Gott im Gebet dienen will. Es kann das Dienen mit Heiligkeit wol von dem Vermitteln der auf Heiligkeit abzweckenden Offenbarungen des Parakleten gemeint sein, welches nicht an das Amt eines Klerikers gebunden war.

sagt jemand, machst Du auch die erste d. i. die einmalige Ehe zu nichte.“ „Und nicht mit Unrecht, erwiedert Tertullian, weil auch sie aus dem besteht, was Hurerei ist. Daher ist es dem Menschen am besten kein Weib zu berühren und Virginität die höchste Stufe der Heiligkeit, weil sie der Verwandtschaft der Hurerei entbehrt (Exh. cast. 9 p. 750). Es gibt in Bezug auf Keuschheit drei Stufen der Heiligung. „Die erste Stufe ist Virginität von Geburt an, die zweite Virginität von der zweiten Geburt d. i. von der Taufe an, welche sei es in der Ehe reinigt aus Uebereinkunft, sei es im Wittwenstand beharrt aus freiem Willen, als dritter Grad ist übrig die Einehe, wenn nach Auflösung der Einen Ehe von da an dem Geschlecht widersagt wird (exh. cast. 1) 1). — Daher behauptet Tertullian die Berechtigung des Parakleten selbst zur Forderung völliger Virginität. Ja nicht einmal etwas Neues wäre diese Forderung bei jener Begünstigung der Virginität durch Christus und die Apostel. „Wenn selbst eine ganze und volle Virginität oder Enthaltbarkeit der Paraklet heute als Gesetz aufstellte, dass er auch nicht in einmaliger Ehe die siedende Hitze des Fleisches sich ausschäumen liesse, würde er auch so nichts Neues einzuführen scheinen“ (mon. 3 p. 763 ed. Oehl.). „Dies bedenkend wirst Du Dich leicht überzeugen, viel mehr komme dem Parakleten zu, eine einmalige Ehe zu verkündigen, da er auch keine verkündigen konnte, und viel mehr sei zu glauben, jener habe gemässigt, was auch abgetan zu haben sich geziemt hätte, wenn Du einsiehst, was Christus wollte. Auch hierin musst Du den Paraklet als Anwalt erkennen, dass er von der ganzen Enthaltbarkeit deine Schwachheit frei spricht“ (mon. 3 p. 765).

Also nur auf einem langmütigen Verzicht beruht das Recht zur Eingehung der Ehe. Im letzten Grunde sind alle Angriffe gegen wiederholte Ehe gegen die Ehe überhaupt gerichtet 2).

1) Vgl. exh. cast. 9 p. 751: Non tibi sufficit de summo illo immaculatae virginitatis gradu in secundum recidisse nubendo, sed in tertium adhuc devolveris et in quartum.

2) Vgl. Hauber, Studien und Kritiken 1845 S. 640: „Dies gilt wie von der Polemik Tertullians so von den durch Origines (v. S. 47 A. 2) charakterisirten Montanisten. Bei der urchristlichen Erwartung der nahen Parusie hatte ein freiwilliger Verzicht auf wiederholte oder auch ein-

Es ist eine glückliche Inconsequenz wenn noch eine Ehe gestattet ist. Dennoch ist diese Inconsequenz wichtig für die Beurteilung des Montanismus. Hat doch Tertullian auch als Montanist die Ehe 1) aufs Energischste gegen alle gnostischen Angriffe verteidigt 2), ja von der ehelichen Gemeinschaft selbst als von *solemni sexuum officio* geredet 3). Gerade als die rechte Mitte zwischen der Verwerfung der Ehe von Seiten der Häretiker und ihrem Missbrauch durch das wiederholte Heiraten der Psychiker will Tertullian die montanistische Forderung der Einmaligkeit der Ehe angesehen wissen 4). Die Anerkennung

malige Ehe seine hohe Berichtigung 1. Kor. 7 vgl. Apok. 14, 4, one irgend welche Herabsetzung der Ehe. Erst als der Montanismus gegenüber einem festeren Einwurzeln in der Welt die übliche Einehe gesetzlich forderte — in wie weit durch Erwartung des Endes bestimmt, ist nicht zu entscheiden — dokumentirte er dadurch eine falsche Stellung zur Ehe überhaupt. — Eine höhere Wertschätzung der Ehe durch den Montanismus beweist auch nicht die Behauptung Tertullians de mon. 10. 11, dass die Ehe ihrem Wesen nach auch nach dem Tode Eines Ehegatten fortbestehe, wie sich dies im Gebet für den Entschlafenen kund gebe, und dass den christlichen Gatten ein *spiritalis consortium* im ewigen Leben warte, denn hier liegen keine eigentümlich montanistischen Anschauungen vor (gegen Neander, Antignostikus S. 251 und Möller S. 762),

1) Welche er *ad uxorem*, I, 2 als von Gott gesegnetes *seminarium generis humani* bezeichnet hat.

2) Adv. Marc. IV, 34: *Habes etiam — nuptiarum prospectorem (sc. creatorem), quas nec separari vult prohibendo repudium nec cum macula haberi tunc permittendo divortium.* Vgl. adv. Marc. V, 7. 15 zu 1 Th. 4, 3 f.: *Abstinere enim inquit a stupro non a matrimonio: scire unumquemque vas suum in honore tractare, — non in libidine qua gentes. Libido autem nec apud gentes matrimonio adscribitur, sed extraordinariis. — Sanctitas luxuriae est, turpitudini quoque et immunditiae contraria, quae non matrimonium excludat sed libidinem. — Hunc autem locum salva alterius id est plenioris sanctitatis praelatione tractaverim, continentiam et virginitatem nuptiis anteponeus, sed non prohibitis. Destructores enim Dei nuptiarum, non sectatores castitatis retundo.*

3) De anima 27: *Natura veneranda est, non erubescenda. Concupitum libido, non condicio foedavit. Excessus, non status est impudicus, siquidem benedictus status apud Deum: Crescite etc. Excessus vero maledictus: adulteria etc. In hoc itaque sollempni sexuum officio etc.*

4) De mon. 1: *Haeretici nuptias auferunt, psychici ingerunt. Illi nec semel, isti non semel nubunt. Quid agis lex creatoris? Inter*

des Gottes, der die Ehe eingesetzt hat, und der Ehe selbst als einer guten sittlichen Ordnung ist ihm die weite Kluft zwischen Katholikern und Montanisten einerseits und einem Marcion andererseits. Der Fortschritt der Offenbarung habe es nun mit sich gebracht, dass dem Heiraten ein bestimmtes Mass vom Parakleten gesetzt werde. Aber „desselben Sache wird sein, das Mass zu setzen, welcher einst das Mass weit gemacht hatte, derselbe wird sammeln, welcher zerstreute, derselbe den Wald fällen, welcher ihn pflanzte, derselbe die Saat ernten, welcher säete, derselbe sagen: Es erübrigt, dass auch welche Frauen haben, so seien als die nicht haben, dessen auch früher war: Wachset und mehret euch“¹⁾. — Aber es ist nicht zu verkennen, dass dort, wo Tertullian die Ehe so hoch stellt, er nicht als Montanist, sondern als Mann kirchlicher Orthodoxie redet. Da die neue Prophetie das Dogma bewahren will, so ist eine Wertschätzung der Ehe bei dogmatischer Behandlung derselben notwendig²⁾. Der Montanismus hat geringes dogmatisches Interesse und will den kirchlichen Boden nicht unter den Füßen

alienos spadones et aurigas tuos tantundem quereris de domestico obsequio quantum de fastigio extraneo. Proinde te laedunt, qui abutuntur, quemadmodum, qui non utuntur. — Penes nos autem quos spiritalia merito dici facit agnitio spiritalium charismatum, continentia tam religiosa est, quam licentia verecunda. — Continentia legem nuptiarum honorat, licentia temperat; illa non cogitur, ista regitur. — Ebenso mon. 15: Nos vero non magis nuptias auferimus si secundas recusamus, quam cibos reprobamus si saepius ieiunamus. Aliud est auferre, aliud temperare, aliud est legem non nubendi ponere, aliud est modum nubendi statuere.

1) Adv. Mrc. I, 29: Non enim proicimus, sed deponimus nuptias, nec praescribimus, sed suademus sanctitatem, servantes et bonum et melius, pro viribus cuiusque sectando, tum denique coniugium exserte defendentes, cum inimice accusatur spurcitiae nomine in destructionem creatoris, qui proinde coniugium pro rei honestate benedixit in crementum generis humani. — Sed et si nubendi iam modus ponitur, quem quidem apud nos spiritalis ratio paracletio auctore defendit, unum in fide matrimonium praescribens, — is caedet silvam, qui plantavit, is metet segetem, qui seminavit. — connubii res non ut mala securem et falcem admittit sanctitatis, sed ut matura defungi, ut ipsi sanctitati reservata, cui caedendo praestaret messem.

2) Vgl. auch hierfür den Ausspruch des Geistes durch Prisca bei Tert. de res. carn. 11.

verlieren. Dagegen concentrirt sich das ganze Interesse des Montanismus auf das sittliche Gebiet und unter dem ethisch-disciplinaren Gesichtspunkt ist ihm die Ehe nur zur Negation da.

Nur soviel beweist jene dogmatische Anerkennung der Ehe, dass nicht eine dualistische Anschauung der Ausgangspunkt des Montanismus war, dass vielmehr nur das Streben nach praktischer Verwirklichung des wahren Christentums bei falscher Bestimmung der Aufgaben des Christentums seinen Forderungen den asketischen Charakter verlieh. Er war so allerdings zu einem ethischen Dualismus gelangt, so dass er bei consequentem Ausdruckgeben seiner Anschauung von der Stellung des Christen zur Welt auch in der Lehre häretisch werden musste. Die einzig naturgemässe Entwicklung war für ihn fortzuschreiten zur Verwerfung der Ehe und der Forderung völliger Virginität¹⁾. Ist der Paraklet dies gerade auch darin, dass er nicht völlige Virginität verlangt, sondern Rücksicht nimmt auf die Schwachheit des Fleisches, so ist ja doch andererseits gerade darum der Paraklet gekommen, aller Fleischeschwachheit ein Ende zu machen. „War es nicht das Grundprincip der montanistischen Sittenlehre, dass, wie Christus alle duritia cordis, die zu Zeiten des Gesetzes, also der Paraklet alle infirmitas carnis, die zu Zeiten des blossen Evangeliums gedauert, aufgehoben? — Und nun sollte dennoch eine infirmitas carnis gelten, sollte dennoch eine noch höhere Stufe — bevorstehen?“ (Hess. S. 88). Und was bürgte dafür, dass die neue Prophetie nicht wirklich zu jenem Fortschritt sich entschliesse, abgesehen von der Lehre vom unmittelbar bevorstehenden Weltende? — Tatsächlich aber allerdings verzichtete der Montanismus in Uebereinstimmung mit seinen dogmatischen Ueberzeugungen auf Verwirklichung der Consequenzen seiner principiellen ethischen Anschauung, verlieh vielmehr nur durch gesetzliche Forderung in der Kirche bereits geltenden Formen der Frömmigkeit und sittlichen Idealen göttliche Autorität und suchte so aller Verweltlichung entgegenzuwirken.

1) Hesselb. S. 88: Es war nicht einzusehen, wie der Montanismus seinen Grundsätzen nach mit Fug bei der Monogamie hätte stehen bleiben und nicht vielmehr zur völligen Ehelosigkeit als höchster Stufe der Fleischesbeschränkung fortführen sollen.

Mit der Forderung der Monogamie und Bevorzugung der Jungfräulichkeit hatte die neue Prophetie ja in der Tat inhaltlich nichts Neues gebracht. Auch die Kirche bevorzugte Monogamie und Virginität. Das bezeugen die Schriften eines Justin, Athenagoras, Theophilus, Irenäus¹⁾. Ja sie hielt sogar in gesetzlicher Art die Forderung der Monogamie für den Klerus aufrecht, und es war ein Hauptvorwurf gegen die neue Prophetie dass sie für alle verbindlich mache, was zwar im allgemeinen ratsam, aber nur für die Priester Gesetz sei²⁾. Gerade hierin zeigte sich aber in sofern eine Verwandtschaft des katholischen und montanistischen Standpunkts als beide eine einfache und eine höhere Sittlichkeit kennen, nur dass die einen sie auf den Klerus — aber allerdings auch one gleich strengen gesetzlichen Zwang, denn noch gab es auch zum 2. Mal verheiratete

1) Justin apol. I, 29 sagt, dass die Christen nur des Kinderzeugens wegen freien ἡ παραιτούμενοι τὸ γήμασθαι τέλειον ἐνεγκρατευόμεθα, und erzählt anerkennend von einem christlichen Jüngling, der sich verstümmeln lassen wollte, um gegen die heidnischen Verleumdungen zu zeugen. Athenagoras suppl. 33: Τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ εὐνουχίᾳ μέναι μᾶλλον παρ-ίστησι τῷ θεῷ. — τὰ ἡμῖτερα ἢ οἷός τις ἐτέχθη μέναι, ἢ ἰφ' ἐν γάμῳ. Ὁ γὰρ δεύτερος εὐπρεπὴς ἴσθι μοιχεία. Ὁ γὰρ ἀποστρωῶν ἑαυτὸν τῆς προ-τέρας γυναικός, καὶ εἰ τίθνηκε, μοιχός ἴσθι παρακαταλυμένος. Theophilus ad Autol. III, 15: Παρ' οἷς (τοῖς χριστιανοῖς) σωφροσύνη πάρεστιν, ἰγκράτεια ἀσχεῖται, μονογαμία τηρεῖται, ἀγνεία φυλάσσεται. Iren. adv. haer. III, 17, 2 (III, 18, 1 Harv.): Samaritanae praevaticatrici, quae in uno viro non mansit, sed fornicata est in multis nuptiis. Vgl. auch Clem. Alex. Strom. III, 12, 82.

2) Eriph. 48, 9: Τὴν δὲ μονογαμίαν τιμᾶ εἰ καὶ μάλιστα τὰ χαρίσ-ματα τῆς ἱερωσύνης διὰ τῶν ἐπὶ μονογαμίας ἰγκρατευόμενων καὶ τῶν ἐν παρθενίᾳ διατελούντων κοσμήσας προδιετύπου. Tert. ad ux. I, 7: Quantum detrahant fidei quantum obstrepant sanctitati nuptiae secundae, disciplina ecclesiae et praescriptio apostoli declarat, cum digamos non sinit praesidere, cum viduam adlegi in ordinem nisi univiram non concedat. Aram enim Dei mundam proponi oportet. Exh. cast. 7: Inde igitur apud nos (den Christen) plenius atque instructius praescribitur unius matrimo- nii esse oportere qui alleguntur in ordinem sacerdotalem. Usque adeo quosdam memini digamos loco delectos. Sed dices: Ergo ceteris licet, quos excipit (od. cum quibus non liceat excipit). Monog. 12: Adeo, in- quiunt, permisit apostolus iterare connubium, ut solos qui sunt in clero monogamiae iugo astrinxerit. Quod enim quibusdam praescribit, id non omnibus praescribit.

Kleriker¹⁾ — beschränken, die ändern sie für alle zwar bestimmt sehen, aber sich auch darein finden, dass sie für einen Teil zu hoch ist und nur für die Pneumatiker durchführbar. Am deutlichsten erhellt jedoch, wie wenig der Paraklet mit seiner Forderung der Monogamie inhaltlich etwas Neues gebracht, daraus, dass Tertullian zum grossen Teil mit denselben Gründen und aus wesentlich derselben Anschauung heraus vor seinem Uebertritt zum Montanismus wie nach demselben die mehrmalige Ehe bekämpft. So beruft er sich nach wie vor in gleicher Weise auf die Erschaffung nur Eines Weibes, weist die Berufung auf die mehrfache Ehe der Patriarchen wegen ihrer typischen Bedeutung und wegen des Fortschritts der Heilsgeschichte ab (ux. I, 2, exh. cast. 5, mon. 4), und erkennt das vom Apostel 1. Cor. 7, 9 für gut gehaltene Heiraten wegen des dort verglichenen „Brennens“ und wegen der blossen Erlaubniss dazu nicht an als ein wares Gut²⁾. Für einen Verwitweten zeige sich eben im Tod des 1. Gatten der Wille Gottes (ux. I, 7, exh. cast. 2,

1) Tert. klagt mon. 12: Quot enim et digami praesident apud vos, insultantes utique apostolo, certe non erubescetes, cum haec sub illis leguntur.

2) Ad ux. 3.	De exhort. cast. 3.	Monog. 3.
Quod denique scriptum es, Melius est nubere quam uri, quale hoc bonum est — quod mali comparatio commendat, ut ideo melius sit nubere, quia deterius est uri? — — Possum dicere: Quod permittitur bonum non est. — — suspectam habeo permissionis suae causam. Quod autem melius est, nemo permisit. — — Non ideo quid bonum est, quia malum non est.	— quale bonum ostendat quod melius est poena, quod non potest videri bonum nisi pessimo comparatum, ut ideo bonum sit nubere, quia deterius est ardere? Cp. 8. Liceat nunc denuo nubere, si omne quod licet bonum est. — — De bono non dicitur licet, quia bonum per- mitti non exspectat sed assumi. Permittitur autem quod an bonum sit in dubio est, quod potest etiam non permitti, si non habeat aliquam sui causam primam.	Denique cum dicit, Melius est nubere quam uri, quale id bonum intellegendum quod melius est poena, quod non potest videri melius nisi pessimo comparatum? Zuvor: Et possum contendere, non mere bonum esse, quod permittitur. Quod enim mere bonum est non permittitur. — — Permissio habet causam aliquando et necessitatis.

mon. 9). Die Gründe, welche zur Wiederholung der Ehe zu führen pflegen, nämlich Weltliebe und Verlangen nach Nachkommenschaft, sind für den Christen ohne Bedeutung (ux. I, 45) exh. cast. 12, mon. 16). Das den Vorstehern gegebene Verbot mehrmaliger Ehe zeigt was für alle Geltung hat, nämlich auch die Einehe (ux. I, 7, exh. cast. 7, mon. 12). Als Katholiker wie als Montanist weiss Tertullian auf die bevorstehende letzte grosse Bedrängniss der Christen und den Weheruf Christi Matth. 24, 19 über die Schwängern und Säugenden zu jener Zeit, sowie auf die Gefar, gleich denen zu Sodom und Gomorrha und vor der Sintflut freierend vom Ende über-eilt zu werden Lc. 17, 27 ff. (ux. I, 5, exh. cast. 9, mon. 16), zum Schluss auf das beschämende Vorbild der Heiden, die dem Teufel Virginität und Monogamie leisten, während man sie Gott versage (ux. I, 6, 7, exh. cast. 13, mon. 17). Wie dem Montanisten, so ist auch schon dem Katholiker Tertullian die Virginität die höchste Stufe der Vollkommenheit¹⁾, und andererseits verwart er sich auch als solcher schon gegen die Marcionitische Verwerfung der Ehe (ux. I, 3).

Also nicht etwas schlechthin Neues lehrt die neue Prophetie, sie gibt nur ein neues Zeugniss der alten Forderung und Verwirklichung des Gewünschten. Während Tertullian als Katholiker bei allem Dringen auf die Einehe, doch eine 2. Ehe gestattet (ad uxorem II), ja auch diese, sofern sie nur im Herrn d. h. mit einem Christen geschieht, in den fast überschwänglichen rhetorischen Lobpreis einer christlichen Ehe (ux. II, 8) beschliesst, weiss er in seinen montanistischen Schriften nichts mehr von einer solchen Lizenz.

Aber auch nun argumentirt Tertullian aus der heiligen Schrift. Die Einheit der neuen Offenbarung mit der in der Schrift niedergelegten bringt es mit sich, dass sie nicht gegen jene verstossen kann, vielmehr implicite wenigstens alles auch schon in den frühern Offenbarungsstufen beschlossen liegt, und es sich nicht sowol um Einführung von etwas Neuem, als um Durchführung von längst Angestrebtem handelt²⁾. Daher ist der

1) Ux. I, 8: Licet in illis (virginibus) integritas solida et tota sanctitas de proximo visura sit faciem Dei.

2) Mon. 4: Hoc ipsum demonstratur a nobis, neque novam neque extraneam esse monogamiae disciplinam, immo et antiquam et propriam

Paraklet mehr restitutor als institutor. Die Einehe hat eigentlich die ganze Schrift für sich (exh. cast. 4—8, mon. 4—13). Anfang wie Ende der Offenbarung Gottes lehren sie: der 1. Adam blieb monogam und Christus, der andere Adam ist nach dem Fleisch verschnitten, nach dem Geist monogam (seine Braut ist die Gemeine)¹⁾. Durch das Beispiel der Väter wie durch das Gesetz wird im Alten Testament die Monogamie empfohlen (mon. 4—7). Auf Abrahams Digamie²⁾ können wir uns auch darum nicht berufen, weil Abraham unser Vater durch den Glauben ist nach Gal. 3, 7, den Glauben Abraham aber vor der Beschneidung bewiesen hat; seine Digamie aber gehört ihm erst im Stande unter der Beschneidung an, und wie diese so ist auch jene für uns in Wegfall gekommen (mon. 6). Ebenso wenig hat die Leviratshe, welche ja zweimalige Ehe voraussetzt, für den Christen noch Geltung, denn alles, was sie bedingte, hat aufgehört, namentlich ist an Stelle jenes Crescite et abundate Gen. 1, 28 getreten der apostolische Ausspruch 1. Cor. 7, 29: Superest ut et qui habent uxores, sic sint ac si non habeant, quia tempus in collecto est (mon. 7). Dagegen bezieht es sich auf uns, wenn das Gesetz den Priestern (wie der Apostel den Bischöfen) nur die Einehe gestattet, denn wir alle sind Priester und nur kirchliche Ordnung unterscheidet zwischen ordo und plebs (exh. cast. 7, mon. 7. 11. 12). Im Evangelium lehren Virginität und Monogamie die Exempel der Heiligen — des Zacharias und Johannes, der Maria, des Simon und der Hanna, der Apostel — wie die Worte Jesu (Matth. 18,

Christianorum, ut paraclatum restitutorem potius sentias eius quam institutorem.

1) Mon. 5: Sed — perfectior Adam, id est Christus — volenti quidem tibi spado occurrit in carne. Si vero non sufficis monogamus occurrit in spiritu, unam habens ecclesiam sponsam. Vides igitur quemadmodum etiam in Christo novans censum non possis eum sine monogamiae professione deferre, nisi carne sis quod spiritu illi est, licet et quod fuit in carne aequae esse debueris. Ebenso exh. cast. 5: De uno matrimonio censemur utrobique et carnaliter in Adam et spiritaliter in Christo.

2) Zwischen gleichzeitiger Polygamie und wiederholter Ehe will Tertullian in diesem Kampf keinen wesentlichen Unterschied gelten lassen. Mon. 4: Neque enim refert duas quis uxores singulas habuerit, an pariter singulae duas fecerint.

2. 19, 14, 10, 16. Joh. 4, 17) bes. Matth. 5, 32, welcher Ausspruch auch bei von Gott durch den Tod ausgegangener Scheidung zu Recht besteht (mon. 8. 9). Die Erlaubniss zur Wiederverheiratung 1. Cor. 7, 39 (*ἐὰν δὲ κοιμηθῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς, ἐλευθέρω ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ*) und 1. Tim. 5, 14 bezieht Tertullian als Montanist, im Gegensatz zu ad uxor. II, 2, auf Wittwen, welche als solche erst Christen wurden (mon. 11. 13 vgl. de pud. 1). Wenn aber Röm. 7, 2. 3 dessen gedenke, dass nach dem Gesetz einem Weib durch den Tod des Mannes das Recht der Wiederverheiratung zukomme, so lehre dort ja gerade im folgenden der Apostel, dass wir diesem Gesetz abgestorben seien (mon. 13).

Das Ergebniss dieser Untersuchung der Schrift ist also für Tertullian, dass in der That die Offenbarung des Parakleten mit ihrer Forderung der Monogamie nichts Neues bringt. Aber dies beweist ihm doch nur die Harmonie dieser Offenbarung mit jeder früheren. Sie bildet ihm dennoch eine höhere Offenbarungsstufe. So hat er ja auch alttestamentliche Bestimmungen auf das christliche Gebiet übertragen trotz des Fortschritts vom Alten Testament zum Evangelium. Durch den Parakleten ist ihm allerdings die Offenbarung mittelst vermehrter und verschärfter Gebote erweitert worden. Mag die Eine von Paulus gestattet worden sein, es war eine Nachsicht wie sie auf jener Stufe der Offenbarung noch möglich war, wie auf der Stufe eines Moses die Scheidung um der Herzenshärte willen. „Wenn nun Christus die Ehescheidung abtat, welche Moses vorschrieb — und doch nicht von einer andern Kraft gekommen zu sein geglaubt wird —, warum sollte der Paraklet nicht abgetan haben, womit Paulus Nachsicht hatte, one verdächtig zu sein als ein fremder Geist?“ Wie einst die Herzenshärte nach Erfüllung der Zeit in Schranken getan ward, so nun, tempore iam collectiore, die Schwachheit des Fleisches (de mon. 14).

Demnach ist wirklich seit Sendung des Parakleten eine Sittlichkeit gegeben, welche höher ist als die ursprünglich christliche. Damit ist aber die Absolutheit der Offenbarung Christi, „diese Grundbedingung des christlichen Bewusstseins“, verneint. Die neue Prophetie des Parakleten bezeichnet einen Fortschritt gegen das neue Gesetz Christi, und erst durch jenen, und nicht

schon zur Zeit der Apostel, ist zugleich der vorhanden, welcher die Kraft zum Erfüllen des Willens Gottes gibt (de mon. 14). Nun, angesichts des Endes der Welt, ist erst die vollkommene Offenbarung der Gerechtigkeit erfolgt, und nun erst auch die Ausrüstung zu ihrer Verwirklichung verliehen.

B. Die Fastenordnungen des Parakleten.

Wie durch Verbot der Wiederverheiratung, so will auch durch Fastengebote der Paraklet die Ansprüche des Fleisches zurückweisen und gegen die Gebundenheit an diese irdische Welt ankämpfen. In Betreff dieser Fastenordnungen des Parakleten ist Tertullian ein Zeuge für den ganzen Montanismus, denn er selbst sagt, dass die Afrikanischen Montanisten mit Anerkennung des Parakleten auch dessen Fastenordnungen übernommen hätten¹⁾. Dem entsprechend stimmen auch die Angaben Tertullians de ieiunio 1²⁾ so genau mit denen Hippolyts Philos. VIII, 19 überein, dass die Vermutung nahe liegt, Tertullian habe eine antimontanistische Schrift bei Abfassung seines Werks vorliegend gehabt³⁾.

Die neue Prophetie führte gewisse Fasttage ein, ieiunia propria, an welchen ihre Anhänger der Gemeinsamkeit ihres Glaubens durch dies ihr gemeinsames Fasten Ausdruck gaben. Es waren daher die gleichen Tage, welche in den verschiedenen Gegenden des römischen Reichs, in Kleinasien wie in Afrika, gefeiert wurden, de iei. 13⁴⁾. Aus der Parallele, in welche Tertullian an dieser Stelle diese Fastenfeiern mit

1) Jei. 13: Hunc (paracletum) qui recipimus, necessario etiam, quae tunc (als er in den neuen Propheten redete) constituit, observamus.

2) Jei. 1: Arguunt nos, quod ieiunia propria custodiamus, quod stationes plerumque in vesperam producimus, quod etiam xerophagias observemus, siccantes cibum ab omni carne et omni iurulentia et ovidioribus quibusque pomis (*ῥαφανογαγίας*), nec quid vinositatis vel edamus vel potemus; lavacri quoque abstinentiam congruentem arido victui. Novitatem igitur obiectant etc.

3) Meine Diss.: Die Schriften Tertullians S. 65 f.

4) Pag. 873: Conventus autem illi (Versammlungen in der Kirche Griechenlands) stationibus prius et ieiunationibus operati dolere cum dolentibus et ita demum congaudere gaudentibus norunt. Si et ista sollempnia, — —, nos quoque in diversis provinciis fungimur in spiritu invicem repraesentati, lex est sacramenti.

den mit Fasten beginnenden kirchlichen Versammlungen stellt, denen neben dem *dolere cum dolentibus* auch ein *demum congaudere cum gaudentibus* eigen gewesen sein soll, dürfte zu schliessen sein, dass diese Fasten (*νηστεῖαι*) mit den den Montanisten eigentümlichen Festen (*ἐόρται*) werden zusammen gefallen sein. Wurde andererseits auch hier eine Gemeinsamkeit beabsichtigt, welche nur durch die Zerstreuung in den einzelnen Provinzen bloss ein *spiritu invicem repraesentari* sein konnte, so gelangte diese Gemeinsamkeit an den Orten Kleinasiens und Phrygiens, wo die äusseren Hindernisse hinwegfielen, doch wol wirklich zum Ausdruck. Hiermit stimmt dann die aus Hippolyts Syntagma stammende Angabe des Epiphanius von Zusammenkünften der Montanisten zu Pepuza, Mysterien zu vollziehen und zu weihen, und des Philastrius von Mysterien, welche die Montanisten insgesamt feiern¹⁾.

Mit der aus dem *dolere cum dolentibus* und *congaudere gaudentibus* hervorgehenden Art dieser Feier stimmt aber auch auffallend die Schilderung, welche Epiphanius 49, 2 von der montanistischen Feier gibt. Weiss gekleidete, Lampen tragende Jungfrauen traten, wie oben erwänt, in ihre Versammlungen, fernher kommend, damit sie weissagen dem Volk²⁾. Sie bewirkten selbst enthusiastisch unter dem anwesenden Volk auch eine enthusiastische Aufregung, machten alle weinend, gleichsam zu einem Wehklagen der Busse führend³⁾, Tränen vergiessend und in gewisser Form (*σχήματι τινι*) die Lebensweise der Menschen beweinend. Hieran wird sich dann die gemeinsame Abendmahlfeier angeschlossen haben, von welcher man sich in katholischen Kreisen in so entsetzlichen Gerüchten erging⁴⁾. Zum

1) Epiph. 48, 14: Ὅθεν ἐκεῖ (nach Pepuza) ἀπερχόμενοι μυστήριά τινα ἐπιτελοῦσιν ἐν τῷ τόπῳ καὶ ἀγιάζουσιν ὡς ὑπολαμβάνουσιν. Philastr. 49: publice (insgesamt) mysteria celebrant.

2) Ἀἰθρὴν ἐρχόμενοι, ἵνα προφητεύσωσι τῷ λαῷ.

3) Ὡς εἰς οἶκτον μετανοίας ἄγουσαι.

4) Philastr. 49: Ubi et mysterium Cynicorum et infantis execranda celebratur impietas. Dicunt enim eos de infantis sanguine in pascha miscere in suum sacrificium, suisque ita ubique emittere perniciosis et falsis satellitibus. Epiph. 48, 14: Παιῖδα γὰρ κομιδῇ νήπιον ὄντα κατὰ ἐορτήν τινα δι' ὄλου τοῦ σώματος κατακεντῶντες χαλκαῖς ῥαφίσι τὸ αἷμα αὐτοῦ προσπορίζονται ἑαυτοῖς, εἰς ἐπιτήδευσιν δῆθεν θυσίας. Hier. ep. 41: Prae-

Zeichen der Gemeinschaft sandten dann die Montanisten von diesen Abendmahlsgaben in alle zerstreuten Gemeinden der Anhänger der Prophetie (d. v. A.).

Wann diese Fasten waren, lässt sich nicht bestimmen. Hieronymus erzählt zu Matth. 9, 15, dass auf Grund dieser Stelle die Montanisten nach Pfingsten fasteten (T. VII p. 51 Vall. 58 Migne. Lib. I in Matth.), und bemerkt im Brief an die Marcella, die Montanisten hielten nicht eine, sondern 3 Quadragesimen. Was die erstere Angabe betrifft, so bezieht Tertullian die Zeit, in welcher ablatu est sponsus, auf die Tage von Charfreitag bis Ostern iei. 2. 13. 14, es kann also damals nicht allgemeine montanistische Sitte gewesen sein, aus dieser Stelle auf eine Feier nach Pfingsten zu schliessen. Doch lag es nahe bei einem Fasten nach Pfingsten sich auf jene Stelle zu berufen. Mit der andern Mitteilung des Hieronymus stimmt es, wenn Tertullian ausser dem Fasten vor Ostern noch von zwei Wochen der Xerophagien redet. Dann wäre nur das Eine Fasten ein vollständigeres gewesen.

Neben diesen Fastenzeiten hielten die Montanisten noch andere Fasten, die sich auf einen Teil des Tages oder auf Enthaltung von gewissen Speisen beschränkten. Die in der ganzen Kirche gebräuchlichen dies stationum machte nämlich die neue Prophetie als ein Gesetz verbindlich, daneben hatte sie noch weitere dies stationum und dehnte an diesen das Fasten bis zum Abend aus¹⁾. Man pflegt anzunehmen, dass nur in der gesetzlichen Verpflichtung zum Einhalten der Fasten an den Stationstagen und der längern Dauer derselben (vgl. d. v. A.)

mitto scelerata mysteria quae dicuntur de lactente puero et victuro martyre confarrata.

1) Cp. 2: Sic et apostolos observasse (sagen die Katholiker), nullum aliud imponentes iugum certorum et in commune omnibus obeundorum ieiuniorum, proinde nec stationem, quae et ipsae suos quidem dies habeant quartae feriae et sextae, passive tamen currant, neque sub lege praeepti, neque ultra supremam diei, quando et orationes fere hora concludat, de Petri exemplo quod actis refertur. Cp. 10: Aequae stationes nostras ut indictas, quasdam vero et in serum constitutas, novitatis nomine incusant, hoc quoque munus et ex arbitrio obeundum esse dicentes et non ultra nonam detinendum, de suo scilicet more.

die Differenz zwischen dem katholischen und montanistischen Standpunkt gelegen habe¹⁾. Aber nicht nur cap. 2 wird hervorgehoben, wie die Katholiker behaupteten, die Stationen hätten suos dies quartae feriae et sextae, und also das Einhalten auch anderer Stationstage bei den Montanisten vorausgesetzt, sondern auch cp. 10 bemerkt, nur an etlichen Stationstagen dauerten die Fasten bis zum Abend, und ausdrücklich gesagt, dass dies von der quarta und sexta feria (Mittwoch und Freitag) zumeist nicht gelte²⁾. Welche Wochentage — und in welchen Wochen — aber dazu dienten ist zweifelhaft; Sonntag und Sonnabend nicht, denn diese beiden Tage galten den Montanisten nicht als Fasttage³⁾.

Die Xerophagien, für welche Raphanophagien Philos. VIII, 19 wol nur eine andere Bezeichnung ist, dehnten sich über zwei Wochen aus, welches jedoch weil die Sonnabende wie die Sonntage davon ausgeschlossen waren (iei. 15) die beiden Wochen vor Ostern nicht gewesen sein können⁴⁾. Sie bestanden in Enthaltung von Fleisch, Brühe und saftigeren Früchten, ferner vom Wein und ebenso auch, entsprechend den trockenen Speisen, vom Bade (iei. 1); Tertullian bezeichnet sie als portionale ieiunium (iei. 9).

Die Fastenordnungen des Parakleten — welche Tertullian schon durch die Speisegesetze des Alten Testaments wie durch die sonstige Lehre und durch Beispiele der Schrift auch Neuen Testamentes empfohlen sieht — enthielten an und für sich nichts, das nicht auch in der Grosskirche vorgekommen wäre.

1) Oehler verbessert sogar auf Grund dieser Voraussetzung cp. 10 das handschriftlich überlieferte *quasdam vero et in sero constitutas in quidam etc.*

2) Iei. 10: *Non quasi respuamus nonam, cui et quarta sabbati et sexta plurimum fungimur.*

3) Selbst ihre Xerophagien dehnten sie auf Sonnabend und Sonntag nicht aus: cp. 15: *Duas in anno hebdomadas xerophagiarum, nec totas, exceptis scil. sabbatis et dominicis, offerimus Deo.* Auch bemerkt Tertullian, dass nur vor Ostern am Sonnabend zu fasten sei, indem es darüber die katholische Ansicht zu teilen scheint cp. 14: *Quamquam vos etiam sabbatum, si quando continuatis, nunquam nisi in pascha ieiunandum secundum rationem alibi redditam.*

4) Gegen Kirchner, *De Montanistis* p. 24.

Im Apologeticum z. B. kann Tertullian die Christen überhaupt als *ieiuniis aridi* bezeichnen. Aber im Princip wenigstens war das Fasten Sache der Freiwilligkeit¹⁾. Gefordert wurde Fasten nur von Poenitenten (Tert. pat. 13, paen. 9) und für die Zeit vor der Taufe²⁾. Für die ganze Gemeinde der Gläubigen waren Fasten, welche durch die Sitte und auf Grund von Matth. 9, 15 eine Art gesetzlicher Kraft erlangt hatten, Charfreitag und Ostersonnabend³⁾. (So wenigstens im Abendland; in Kleinasien fastete die Kirche am 14. Nisan.) Doch geschah es auch mitunter zu andern Zeiten, dass auch auf den Sabbat das Fasten verlängert wurde (Tert. iei. 14 vgl. S. 96 Anm. 3). Auch pflegten die Bischöfe für die ganzen Gemeinden Fasten anzuordnen. Dies geschah theils, damit das beim Fasten Ersparte zu kirchlichen Zwecken geopfert werde, wol im Anschluss an Hermas' Lehre, der tue ein überverdienstliches Werk, welcher nicht nur faste, sondern auch das so erübrigte Geld opfere (Sim. V, 3). Theils wurden auch Fasten in Folge einer Bedrängnis der Kirche vorgeschrieben. Dies waren aber alles Fasten, welche — mit einziger Ausnahme derer am Ostersonnabend — in keiner Weise göttliche Autorität für sich beanspruchten⁴⁾. Stationstage hatte die Kirche am Mittwoch und Freitag, aber sie wurden nur bis drei Uhr Nachmittag eingehalten und one gesetzliche Verpflichtung dazu, iei. 1. Xerophagien endlich erschienen in der Kirche überhaupt als etwas neues und erinnerten nur zu sehr an die Kasteiungen der Mysterien iei. 1. 2⁵⁾. Doch pflegte man auch in der Kirche mitunter sich auf Brod und Wasser einzuschränken, aber als Sache

1) Vgl. orat. 18 — *iubemur ieiunia nostra celare.*

2) Bapt. 20: *Ingressuros baptismum orationibus crebris, ieiuniis etc. orare oportet.*

3) Iei. 2: *Certe in evangelio illos dies ieiuniis determinatos putant in quibus ablatas est sponsus et hos esse iam solos legitimos ieiuniorum Christianorum, abolitis legalibus et prophetis vetustatibus.* — Cp. 13: *Ecce enim convenio vos et praeter pascha ieiunantes citra illos dies quibus ablatas est sponsus etc.* Cp. 14 vgl. S. 96 A. 3.

4) Tert. de iei. 13: *Itaque si et ex hominis edicto — — τεινοσφόνησιν agitatis.*

5) Iei. 2: *Xerophagias vero novum affectati officii nomen et proximum ethnicae superstitioni quales castimoniae Apim, Isidem et Magnam Matrem certorum eduliorum exceptione purificant.*

der Freiheit¹⁾. Manche verzichteten sogar ganz auf den Genuss von Wein und Fleischnarung²⁾. Es verhält sich demnach mit den Fastenordnungen des Parakleten ähnlich wie mit seiner Forderung der Monogamie. Das Neue ist Vermehrung der Fasten und gesetzliche Verpflichtung dazu. Anknüpfungspunkte fand er in der Kirche bereits vor, aber er will was er als Forderung des wahren Christentums erkannt, consequent durchführen. Nicht als Verächter der Creatur Gottes befürwortet er Enthaltung von Speisen (Tert. de ieiun. 15). Aber Tertullian beruft sich doch für das Fasten nicht nur darauf, dass wir dadurch für göttliche Dinge geschickter werden (de ieiun. 6), dass dadurch selbst unsere Träume geheiligt werden (de an. 48), sondern erklärt es auch für ein Gegengift gegen die durch ein verbotenes Geniessen eingekommene Sünde (de iei. 3), ja für etwas, wodurch wir Gottes, den nicht hungert, Genossen, ihm gleich werden³⁾. Dies zeigt, wie auch mit seinen Fastenordnungen der Montanismus (sicher der Tert.'s) der in der Kirche vorhandenen Neigung, in Unterdrückung der sinnlichen Natur ware Frömmigkeit zu erblicken, praktische Folge gibt und für diese Form der Frömmigkeit Alleinberechtigung verlangt. Wenn daher die Kirche ihm opponirte, so zeigte sich gerade darin, wie sehr sie doch noch ein Gefül für evangelische Freiheit besass⁴⁾, mag immerhin auch weltförmiges Wesen nicht one allen Anteil an dieser Opposition gewesen sein. Als treibendes Motiv aber für die montanistischen Fasten gibt Tertullian an die Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Endes. Gerade

1) Iei. 13: — et vos interdum pane et aqua victitantes, ut cuique visum est. Denique respondetis haec ex arbitrio agenda, non ex imperio.

2) Tert. de cultu fem. II, 9: Numquid non aliqui ipsam Dei creaturam sibi interdiciunt, abstinentes vino et animalibus esculentis — Deo immolant. Vgl. den Alcibiades in Lyon (Eus. V, 3).

3) De iei. 6: Tanta est circumscripti victus praerogativa, ut Deum praestet homini contubernalem, parem revera pari. Si enim Deus aeternus non esuriet —, hoc erit tempus, quo homo Deo adaequetur, cum sine pabulo vivit.

4) Vgl. den Vorwurf des galaticari gegen die Montanisten (Tert. de iei. 2. 14), die Bezeichnung des Montan als *ὁ νηστείας νομοθετήσας* (Apoll. bei Eus. V, 18, 2), während doch die legales et propheticae vetustates nun abgetan sind.

das ist der Zweck der prophetischen Fastenordnungen, sich im Voraus in die Lage der letzten Drangsal zu versetzen und für ihre Erduldung vorzubereiten. Auf der Gewissheit des nahen Endes beruht das eigentümliche Interesse des Montanismus an der Selbstkasteiung des Christen.

C. Der Montanismus und die Adiaphora.

Hat der Montanismus schon in Bezug auf Ehe und Speisegenuss einem Verhalten das Wort geredet, welches durch möglichsten Verzicht Loslösung des Christen von der Welt anstrebte, so war es natürlich, dass er seine Aufmerksamkeit besonders den Verhältnissen zuwendete, in welchen die Natur der Dinge eine grössere Freiheit im Gebrauch und Nichtgebrauch der Gaben dieser Welt mit sich brachte, die ihm daher die günstigste Gelegenheit boten, dies Princip der Entweltlichung geltend zu machen. Gerade in Bezug auf die Mitteldinge suchte er denn auch tatsächlich zu wirken durch Einschränkung und am liebsten Aufhebung des Begriffs des Erlaubten und zeigte durch diese Richtung seiner reformatorischen Tätigkeit als sein christliches Ideal Enthebung von den Bedingungen irdischen Seins. — Er stiess bei Durchsetzung seines Princip auf dem Gebiet der Adiaphora nicht auf gleich allgemeinen Widerstand, wie bei seinen Ehe- und Fastengeboten. Denn hier handelte es sich um Dinge, die viel weniger tief in das ganze Leben eingriffen. Und wenn schon jene seine Ordnungen an in der Kirche bereits Vorhandenes sich anschlossen, so promulgirte er hier erst recht nicht neue Vorschriften mit göttlicher Autorität, sondern suchte nur bei sich erhebender Frage sein Princip auszuwirken. Daher fand die von ihm vertretene Anschauung auch andere Verteidiger, nur dass diese für sie keine gesetzliche Verpflichtung behaupteten und sie nicht für kirchentrennend ansahen.

Von Aussprüchen der neuen Propheten im engeren Sinn lässt sich in Bezug auf die Adiaphora nichts Sicheres nachweisen¹⁾. Es ist überhaupt nicht darzutun, dass für den klein-

1) Ritschl S. 504 f. fasst die Verteidigung einer strengern Observanz in Sachen eines äusseren Anstandes durch Tertullian als Verteidigung von Entscheidungen des Parakleten. Dem ist zuzustimmen, sofern Tertullian die Autorität des Parakleten jedenfalls deutlich für die Verschleierung der Jungfrauen geltend macht, de virg. vel. 1: Hunc (para-

asiatischen Montanismus dergleichen Fragen als strittige vorgelegten haben. Die Verschleierung der Jungfrauen im Gottesdienst, welche in der karthagischen Kirche einen solchen Zwiespalt hervorrief, war in Griechenland und daher höchst wahrscheinlich auch in Kleinasien sehr allgemein ¹⁾. Daher war hier für die neue Prophetie kein Anlass zu Ordnungen von ihrer Seite gegeben. Erst als in Afrika die verschiedene Observanz Gegenstand des Streites wurde, fehlte es auch nicht mehr an bezüglichen Offenbarungen ²⁾. Die Frage nach der Bekrängung aber scheint durchaus nur eine örtliche und augenblickliche Differenz zwischen Kirche und Montanismus hervorgerufen haben. Dagegen ist aber allerdings eine gerade in Phrygien gegenüber den Adiaphora ablehnende Haltung noch in späterer Zeit bezeugt ³⁾. Auch dies berechtigt den durch Apollonius von katholischer Seite gegen die Propheten erhobenen Vorwurf der Weltförmigkeit als unbegründet abzulehnen ⁴⁾.

cletum) qui audierunt usque, non olim, prophetantem, virgines contegunt. Doch ist hier nicht gesagt, dass an Aussprüche der kleinasiatischen Propheten zu denken ist, und das in der folgenden Note Anzuführende macht es unwahrscheinlich.

1) Tert. virg. vel. 2: Per Graeciam et quasdam barbarias eius plures ecclesiae virgines suas abscondunt. Est et sub hoc caelo institutum istud alicubi, ne qui gentilitati Graecanicae aut barbaricae consuetudinem illam adscribat. Sed eas ego ecclesias proposui, quas et ipsi apostoli vel apostolici viri condiderunt. — Cp. 8: Hodie denique virgines suas Corinthii velant.

2) Vgl. Tert. virg. vel. 1 und 17: Nobis dominus etiam revelationibus velaminis spatia metatus est. Nam cuidam sorori nostrae angelus in somnis cervices, quasi applauderet, verberans, Elegantes, inquit, cervices et merito nudae etc. Et utique quod uni dixeris omnibus dixeris.

3) Socr. h. e. IV, 28 p. 250 ed. Val. bemerkt von den Phrygern und Paphlagoniern: *Οὐδὲ ἵπποδρομίαι, οὐδὲ θέατρα σπουδάζονται νῦν παρ' αὐτοῖς.*

4) Apollonius sagt Eus. h. e. V, 18, 4 die Prophetin (Maximilla?) habe Gold, Silber und kostbare Kleider genommen, und V, 18, 11: *Προφήτης βάπτεται; προφήτης στιβίζεται; προφήτης φιλοκοσμεῖ; προφήτης τάβλαις καὶ κύβοις παίζει; προφήτης δανείζει; ταῦτα — ὅτι γέγονε παρ' αὐτοῖς δείξω.* Tertullian hat, wie oben bemerkt, alles von Apollonius Vorgebrachte zu widerlegen gesucht. Sollte aber den Worten des Apollonius wirklich etwas Wahres zu Grunde liegen, so wird — wie in einigen pietistischen Kreisen ein geistlicher Reigen an die Stelle des scharf verwor-

Nur in Bezug auf die karthagische Kirche sind wir also über die Mitteldinge betreffende Streitigkeiten zwischen Montanismus und Kirche orientirt. Weit aus der eingreifendere Streit war der über die Verschleierung der Jungfrauen. Nur die Frauen pflegten nämlich zu Karthago verschleiert im Gottesdienst zu erscheinen ¹⁾. Dagegen kam nun auch bei den Jungfrauen der strengeren Partei die Sitte auf, sich zu verschleiern. Diese Partei forderte nicht die Verschleierung von allen, verlangte vielmehr nur Duldung ihrer Sitte ²⁾; aber die sie unterliessen erschienen nun doch als auf christliche Vollkommenheit verzichtend und verweigerten daher die Duldung. Hierdurch wurde Tertullians Schrift *de virginibus velandis* hervorgehoben. Die Observanz der strengeren Partei ist dem Tertullian nun durch den Parakleten mit göttlicher Autorität bekleidet. Sonst aber ist seine Verteidigung wesentlich dieselbe wie in der vormontanistischen Schrift *de oratione* cp. 21 und 22. Die Gegner hatten sich darauf berufen, dass der Apostel 1. Cor. 9, 5 nur den Frauen nicht auch den Jungfrauen verschleiert im Gottesdienst zu erscheinen gebiete ³⁾. Dagegen behauptet Ter-

fenen weltlichen Tanzes getreten ist; von älteren historischen Erscheinungen erinnere ich an die Vorkommnisse bei den Labadisten (Ritschl, *Gesch. d. Pietismus* S. 230 ff.) — sich in diesen scheinbar weltförmigen Handlungen gerade die geistliche Freude dieser über die gemeine Frömmigkeit erhabenen Christen zum Ausdruck zu bringen gesucht haben, wodurch sie als Ausdruck irdischer Freude noch keineswegs gebilligt waren. Vielleicht sollte auch jener festliche Schmuck der Prophetinnen ihre Würde hervorheben und den feierlichen Charakter ihrer Worte verstärken.

1) Als *institutio antecessoris* wird diese Sitte behauptet *de orat.* 22, unter Berufung auf *consuetudo, tempus* und *antecessores* verteidigt *virg. vel.* 2.

2) Tert. *de orat.* 22: *Ne compellantur velari, certe voluntarias prohiberi non oportet.* *Virg. vel.* 3: *Contenta erat veritas pacisci cum consuetudine.*

3) *Orat.* 21: *Qui enim virginibus indulgent capitis immunitatem, hoc niti videntur, quod apostolus non virginem nominatim sed mulieres designaverit velandas esse, nec sexum ut diceret feminas sed gradum sexus dicendo mulieres.* (Niti videntur besagt nicht, dass Tertullian einen solchen Grund nur voraussetze). — *Virg. vel.* 4: *statim opponitur nobis mulam mentionem virginum ab apostolo factam.* Kurz vorher 1. Cor. 7, 34 unterscheidet der Apostel deutlich zwischen *γυνή* und *παρθένος*.

tullian eine solche Unterscheidung sei an dieser Stelle unzulässig, vielmehr befasse die allgemeine Bezeichnung *mulier* zugleich auch die Jungfrauen. Dies beweise der Sprachgebrauch der Schrift Gen. 2, wie der griechische überhaupt (or. 22, virg. vel. 5), bes. auch der des Paulus. Die Gründe des Apostels für das Verschleiern passen noch mehr auf die Jungfrauen als die Frauen. Beide lehrt gemäss 1. Cor. 11, 6 die Natur die Haare nicht abzuschneiden und vor allem die Jungfrauen bedürfen dieser Hülle gemäss 1. Cor. 11, 10 (or. 22, v. v. 7). *Omnis mulier* V. 4 bezeichnet jedes weibliche Wesen wie *omnis vir* jedes männliche (or. 22, v. v. 8). Alle Vorschriften der kirchlichen Disciplin gelten gleich den Frauen und Jungfrauen (v. v. 9). Auch die gottgeweihten Jungfrauen haben kein Recht auf bes. Auszeichnung (v. v. 10). Mit dem Eintritt in den Stand geschlechtlicher Reife hat die Verschleierung zu beginnen (or. 22, v. v. 11). Dass Verlobte zu verschleiern sind, zeigt schon Rebekkas Beispiel (or. 22, p. 578 s. v. v. 11); aber das Gleiche mit ihnen gilt auch den andern, weil sie sich bewusst sind, Weib zu sein (or. 22, v. v. 12. 11). Die Gott geweihten Jungfrauen verschleiern sich auf der Strasse, warum nicht auch vor Gott und den Brüdern in der Kirche (or. 22, v. v. 13)? Es geschieht aus Rumsucht; aber one Grund, denn Gott gibt die Tugend der Enthaltbarkeit (or. 22 p. 577, v. v. 13). Du willst andern nacheifern machen? Hüte nur dich selbst (or. 22, v. v. 14)! Schon viele hat ihre Rum- und Gefallsucht zu Falle gebracht, die Verhüllung ist Schild der Jungfrauschaft (v. v. 15. 16). Die Braut Christi ist seine Verlobte, ihr insonderheit gilt was allen Verlobten (or. 22 p. 577, v. v. 16)¹⁾. In *de virg. vel.* schliesst Tertullian noch die Ermanung an die Frauen an, sich auch tief genug zu verhüllen. Auf eine göttliche Offenbarung beruft sich Tertullian hier cp. 17 nicht anders wie in *de idololatria*²⁾. — Die gegebene Uebersicht zeigt deutlich wie die

1) Vgl. or. 22: *Si nuptas alienas velari iubet, suas utique multi magis* mit v. v. 16: *Christus est, qui et alienas sponsas velari iubet, utique multo magis suas.*

2) Vgl. mit S. 100 Ann. 2 idol. 15: *Hoc loco ex auctoritate quoque Dei contestor, quia nec tutum est subtrahere quodcumque uni fuerit ostensum utique omnium causa.*

montanistische Schrift fast nur in breiterer Form das bereits in der vormontanistischen Gesagte wiederholt.

Auch die antikirchliche Polemik Tertullians in *de corona militis* beweist wie sein Montanismus ihn nur dazu fñrt, das jetzt in unbedingterer Weise zu fordern, was er schon zuvor für das Rechte erklärte. Dies zeigt eine Tendenz auf Einengung der Lebensbewegung des Christen, wie denn Tertullian gegenüber der Behauptung das nicht Verbotene sei erlaubt, erklärt, vielmehr das in der Schrift nicht direkt Erlaubte sei verboten¹⁾. Er tritt aber gegen die Bekränzung auf im Namen der Tradition. Denn ist gleich der Montanismus als neue Offenbarungsstufe antitraditionell, so begünstigt er doch auch wieder die Autorität kirchlicher Tradition durch Negirung der Absolutheit der neutestamentlichen Offenbarung. Weil nun in diesem Fall die Tradition auf seiner Seite war²⁾, trat er für sie ein. Die überkommene Sitte ist aufrecht zu erhalten, eine *ratio* derselben nur um sie aufzubauen zu suchen (cp. 2). Eine solche Autorität werde der Tradition auch vielfach in der katholischen Kirche wie im Alten Testament eingeräumt; sie habe also ein Recht auch one Schriftgrund (cp. 3. 4). Jeder Gläubige kann Ordnungen geben nur nach Analogie der Schrift, zufolge Lc. 12, 57. Phil. 3, 15 (cp. 4). — Seinen Beweis gegen die Bekränzung entnimmt Tertullian zunächst der Natur als einer von Gott geschaffenen (cp. 5. 6). Dem Christen aber ziemt sie insbesondere nicht wegen ihres idololatrischen Ursprungs. Es müsste daher für sie erst eine Spur in der Schrift nachgewiesen werden, denn was den Götzen gegeben wird ist Gottes unwürdig (cp. 7—10). — Und welches sind die Gründe

1) Cor. 2: *Nam si ideo dicetur coronari liceri, quia non prohibeat scriptura, aequè retorquetur, ideo coronari non licere, quia scriptura non iubet. — Sed quod non prohibetur ultro permissum est. Immo prohibetur, quod non ultro est permissum.*

2) Vgl. Minucius Felix, Octavius cp. 12, 6: *Non floribus caput nec tittis* (Vorwurf gegen die Christen). 38, 2: *Sane quod caput non coronamus ignoscite: auram bonam floris naribus ducere, non occipitio capillivæ solemus haurire.* — Tert. *de cor. 2: Neminem dico fidelium coronam capite nosse alias extra tempus temptationis eiusmodi. Omnes ita observant a catechumenis usque ad confessores et martyres vel negatores. Apol. 42. De spect. 18.*

für die Bekränzung? Bei der *corona militaris* der Kriegsdienst. Aber dieser steht selbst principiell im Widerspruch mit dem Christsein. Er ist allenfalls zu dulden, wenn man darin Christ geworden ist, aber ohne irgendwelche Notwendigkeit zu sündigen zu entschuldigen. Doch sei er gestattet, der Lorbeerkrantz ist mit Idololatrie verbunden und daher absolut verwerflich (cp. 11. 12). — Auch die Magistratspersonen werden bekränzt: *sed tui ordines et tui magistratus et ipsum curiae nomen est ecclesia Christi.* — Und auch der Kranz bei öffentlicher Feierlichkeit, der Brautkrantz, bei der Freilassung, beim Schauspielbesuch steht in Beziehung zur *pompa diaboli* und gehört dem Christen nicht zu (cp. 13). Der Christ, sei er Mann oder Weib, wartet allein der zukünftigen Krone Christi (cp. 14. 15).

Diese ganze Beweisführung, obwol vom montanistischen Geist ganz durchweht, bietet nichts spezifisch Montanistisches. Die Berufung auf die Lehre der Natur gegen die Bekränzung hat auch Minucius 38, 2, und Tertullian pflegt auch früher darauf zu verweisen apol. 42. Dass alles, was mit Idololatrie zusammenhängt, unter allen Umständen zu meiden sei, hat Tertullian in *de idololatria* und *de spectaculis* noch ohne Montanist zu sein dargetan. Die Polemik gegen den Kriegsdienst ist in *de idol.* die gleiche ¹⁾, ebenso gegen jeden Stand, jedes Verhalten, welche Bezug haben zur Idololatrie. Nur verfestigt worden ist demnach Tertullian in der frühern Richtung durch seinen Montanismus. — Seine Stellung zu den Mitteldingen und damit die des Montanismus überhaupt, spricht Tertullian aber principiell aus *de cor.* 8. Nur dort ist ein gemeinsamer Brauch der Dinge bei Christen und Heiden zulässig, wo dieselben *meras utilitates et certa subsidia et honesta solatia necessariis vitae humanae procurant.* Den *Adiaphoris* ist damit das Urteil gefällt. Gerade soweit geht der berechtigte Brauch der Welt, als er notwendige Bedingung der Existenz ist. Der Welt ist wegen ihrer Verderbung durch den *aemulus Dei* kein Fuss-

1) Vgl. *cor.* 11: *Credimusne humanum sacramentum divino superduci licere? Licebit in gladio conversari domino pronuntiante gladio perituro, qui gladio fuerit usus, mit idol.* 19: *Non convenienti sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli etc.* — *Quomodo autem bellabit sine gladio quem dominus abstulit.*

breit Raum mehr eingeräumt, als durchaus erforderlich, um nicht mit der Anerkennung ihrer Gottgeschaffenheit zu brechen. Erlaubte Dinge haben zumeist nur den Zweck uns auf die Probe zu stellen, ob wir wirklich suchen was frommt (*de exh. cast.* 8) ¹⁾. Die Kirche dagegen bewegte sich zwar auch in wesentlich den gleichen Gedankengängen, wenn sie ihr Verhältniss zur Welt theoretisch darlegen wollte, aber praktisch blieb sie ihrer Aufgabe an der Welt eingedenk und wich daher selbst von bisher beobachteten Sitten ab, wo dieselben an dieser ihrer Aufgabe sie hinderten. Auch hier, wie in Bezug auf Einehe und Fasten, beweist die nicht bloss aus Weltliebe hervorgegangene Polemik der Grosskirche gegen die Forderungen der neuen Prophetie, dass sie neben dem auch ihr vorschwebenden asketischen Ideal doch zugleich dem Geist evangelischer Freiheit Raum bewarte und denselben auch in Bezug auf ihr Weltverhältniss zur Geltung kommen liess. Daher genossen in ihrer Mitte eine strengere und freiere Richtung auch in Bezug auf die sog. *Adiaphora* Duldung ²⁾, während der Montanismus nur die erstere als wirklich christlich anerkennen wollte. Da die Kirche naturgemäss immer festeren Fuss in der Welt fasste, so ergab es sich von selbst, dass der Montanismus zumeist reaktionär auftrat als der Verteidiger der alten Sitten gegen die beginnende Verweltlichung, die Kirche dagegen als die Vertreterin des Fortschritts und der Freiheit.

D. Das Martyrium.

Bei ihrem Dringen auf Weltentsagung musste die neue Prophetie die Handlung des Christen, durch welche dieser in Betätigung seines Christentums auch auf das letzte Gebundensein an diese gegenwärtige Welt verzichtete, das Martyrium, als höchstes Ziel christlicher Vollkommenheit wertschätzen. Demgemäss begeisterte die neue Prophetie für das Martyrium, verwarf dagegen ein sich demselben Entziehen durch Flucht in der Verfolgung als Verleugnung. „Wirst Du Gegenstand öffentlicher

1) *Licentia plerumque temptatio est disciplinae.*

2) Wenn in Karthago gerade die montanistische Sitte nicht mehr geduldet ward, so geschah dies aus dem geschichtlich gewordenen Gegensatz der Parteien heraus. Aber Kirchen mit beiderlei Sitte standen in dadurch ungestörter Gemeinschaft.

Schmach“, lautet ein Prophetenspruch, „gut ist es dir; denn wer nicht bei den Menschen so veröffentlicht wird, wird bei Gott so veröffentlicht. Was schämst Du dich Lob davon tragend. Macht erweist sich, wenn du geschaut wirst von den Menschen“ (Tert. de fuga 9 s. Beil. I Nr. 15). Ein anderes Prophetenwort lautete: „Wollet nicht in Betten noch in Kindesnöten und in weichlichen Fiebern zu sterben wünschen, sondern in Martyrien, damit verherrlicht werde der für euch gelitten“ (Beil. I, 16). Wenn der Geist durch Maximilla sagt: Ich bin Wort und Geist und Kraft (Eus. V, 16, 17), so erweist sich dem Montanismus diese Geisteskraft besonders im Martyrium und liefert dadurch den endgiltigen Beweis ihres göttlichen Charakters. Wir wissen von mehreren montanistischen Märtyrern¹⁾, und selbst ihre Gegner stritten der neuen Prophetie die Tatsache nicht ab, dass sie viele Märtyrer hatte²⁾. Tertullian widmet als literarischer Apologet des Montanismus der Verpflichtung zum Martyrium eine besondere Schrift *de fuga in persecutione*, in welcher er diese Flucht als unzulässig zu erweisen sucht. Die Schrift gilt nur den Katholikern, für die Montanisten ist durch den Parakleten die Frage entschieden³⁾. Die Katholiker aber sollen daran denken, dass die Verfolgung aus Gottes Willen geschieht zur Bewahrung des Glaubens und Sichtung der Gemeinde und dient zur

1) Das Montanistenhaupt Themison war ein confessor, Eus. V, 18, 5, Alexander nach montanistischer Behauptung ebenfalls ib. 18, 9. In den Akten des Pionius wird eines montanistischen Märtyrers Eutychianus gedacht (s. o.). Perpetua und ihre Genossen scheinen wenigstens nicht ausser Beziehung zur montanistischen Partei gestanden zu haben.

2) Eus. h. e. V, 16, 20 ss. Doch s. auch Mart. Achat. cp. 4.

3) Fuga 1: Procuranda autem examinatio penes vos, qui si forte paraclatum non recipiendo deductorem omnis veritatis merito adhuc etiam aliis quaestionibus obnoxii estis (so lese ich mit B. Rhenanus ed. 1 und Fr. Junius, auch Ritschl, oder auch obnexi estis mit Skaliger; obnixi estis passt nicht in den Zusammenhang). — Am Schluss cp. 14: Et ideo paraclatus necessarius, deductor omnium veritatum, exhortator omnium tolerantiarum. Quem qui receperunt, neque fugere persecutionem neque redimere noverunt, habentes ipsum qui pro nobis erit, sicut locutus in interrogatione, ita iuvaturus in passione. — Besonders traf der Tadel des Parakleten die fliehenden Kleriker cp. 11 (Beil. I, 17). — Noch de patientia 13 hatte Tertullian die Flucht in der Verfolgung nicht getadelt: Si fuga urgeat ad incommoda fugae caro militat.

Besserung durch Erhöhung christlichen Eifers, cp. 1—3. Dem aber, was von Gott kommt, kann und darf nicht aus dem Wege gegangen werden, cp. 4. Bist du gewiss, one Flucht zu verleugnen, so hast du schon verleugnet, wenn nicht, warum fliehst du? Gott kann dich auch so schützen, one seinen Schutz aber ist die Flucht vergeblich, cp. 5. Der Befehl Christi Matth. 10, 23 galt nur den Aposteln als einzigen Verkündigern des Evangeliums, cp. 6. Verfolgung zu erdulden, ihn zu bekennen, ermant der Herr; furchtlos will er die Seinen, selbst zeigend wie die infirmitas carnis durch die fortitudo spiritus zu überwinden, cp. 7. 8. So lehren auch die Apostel und besonders der Paraklet, cp. 9. Der Christ ist furchtlos, weil in Gottes Hand, cp. 10. Und doch fliehen selbst Kleriker, Hirten die Herde verlassend, mit Recht darum vom Parakleten gekennzeichnet, cp. 11. — Das sich Loskaufen von der Verfolgung aber ist nummaria fuga. Es ist Verleugnung, weil Verweigerung des Martyriums. Keiner der angezogenen Sprüche Christi Matth. 22, 21. Lc. 6, 29 f. 16, 9 gehört hierher. Und doch haben ganze Gemeinden sich losgekauft unter Führung des Episkopats, der seine Herrschaft geniessen will! Aber wie sich denn sonst gottesdienstlich versammeln? Sicher durch den Glauben, nicht durch Geld, und auch in dreien besteht schon die Kirche, cp. 12—14. — All das mag hart erscheinen; aber wer es fassen kann, fasse es. Wenige sind auserwählt und der Weg ist schmal. Daher ist der Paraklet gekommen, manend und Kraft gebend zum Martyrium.

Negation der Welt ist Pflicht des Christen, also insbesondere das Martyrium. Aber veranlasst durch die in der Kirche offenbar wachsende Neigung, sich demselben zu entziehen, soweit es one direkte Verleugnung geschehen kann, schneidet die neue Prophetie alle diese Auswege als sündlich ab und reizt zum Martyrium an. In ihr spricht der Paraklet, welcher den vollkommenen Willen Gottes erkennen lehrt und sich zugleich als Kraft zur Erfüllung dieses Willens erweist¹⁾. So befähigt er auch zu der vollkommensten Tugend²⁾, dem Tod eines Blutzegen.

1) De Fuga 14 in der vor. Anm. Vgl. auch den Ausspruch der Felicitas acta Perp. cp. 16: Modo ego patior quod patior: illic autem alius erit in me, qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura sum.

2) Scorpiace 6: Aus Rücksicht auf die den Christen auch nach seiner Taufe stets umgebende Gefahr posuit (sc. Deus) secunda solatia et

Ist nun auch diese Hochschätzung des Martyriums im Montanismus nur graduell verschieden von der in der katholischen Kirche (vgl. die allgemein übliche Parallelisierung des Martyriums mit der Taufe), so fanden in der Kirche daneben doch auch wieder die richtigen und gesunden Grundsätze hinsichtlich des Martyriums Vertretung (vgl. z. B. das Schreiben der Smyrner Eus. IV, 15, 8), und wollte die Kirche auch hier keinen gesetzlichen Zwang gelten lassen.

E. Die Busdisciplin der neuen Prophetie.

Stellte der Geist der neuen Prophetie durch alle die Forderungen seiner Disciplin eine Gemeinde solcher dar, die in subjektiver Heiligkeit sich bewärten, so musste er aufs Entschiedenste gegen die reagieren, welche durch offenbare Sünden die Heiligkeit dieser Gemeinde gefährdeten und sie als noch das Wesen der Welt an sich tragend darstellten. Daher die energische Forderung der Kirchenzucht.

Es ist wichtig, zunächst das Verfahren der Kirche gegen Gefallene zu beobachten, um so das in den Forderungen der neuen Prophetie Charakteristische in klares Licht zu stellen ¹⁾.

Wie es in der katholischen Kirche Kleinasiens mit der Wiederannahme Gefallener gehalten wurde, steht dahin. Dass eine solche in der griechischen Christenheit stattfand, beweist schon die auch bei den Lateinern gebräuchliche Bezeichnung Exomologesis für den öffentlichen Bussakt (Tert. de paen. 9) ²⁾. Ausdrücklich befürwortet solche Wiederannahme selbst Abgefallener und Häretiker Dionys von Korinth, und er scheint dabei aus dem Bewusstsein der katholischen Kirche heraus zu reden ³⁾.

extrema praesidia dimicationem martyrii et lavacrum sanguinis exinde securum. — Es kann das Martyrium auch dem grössten Sünder die Tür zur Kirche wieder öffnen de pud. 9. Wenn Tertullian dem Martyr das Recht der Fürsprache für Gefallene verweigert, so geschieht dies im Interesse strengerer Disciplin.

1) Vgl. bes. den vorzüglichen mir erst bei der Korrektur zugekommenen Artikel von Harnack s. v. Lapsi in Realenc. VIII, 420 ff.

2) Bestätigt wird es durch die Bemerkung des Apollonius (Eus. V, 18, 4). —

3) In seinem Schreiben an die Gemeinde zu Amastris und die am Pontus (Eus. IV, 23, 6) τὸς ἐξ οἷας δ'ὄν ἀποπτώσεως εἶτε πλημμελείας εἶτε μὲν αἰρετικῆς πλάνης ἐπιστρέφοντας δεξιόσθαι προστάττει. — In den

Ein gleiches war in Gallien das Verhalten der lugdunensischen Martyrer, obwol die dortigen Verhältnisse, wo den Wiederangewonnenen das Martyrium bevorstand, ausserordentliche waren (Eus. V, 1, 48). Ebenso setzt Tertullian de paen. 7 ff. und de pat. 13 eine Busse nach der Taufe in allgemeiner Geltung der Kirche voraus. — Die Wiederannahme aber lag wie der Ausschluss in den Händen der Gemeinde (vgl. Tert. de paen. 10 und Cypr. ep. 14, 4. 19, 2. 34, 4). Die amtlichen Leiter der Gemeinde, hatten natürlich den massgebenden Einfluss. Und sie, die Kleriker bes. die Bischöfe, wurden es fortdauernd immer ausschliesslicher, welche die Schlüsselgewalt ausübten. Die faktische Mitwirkung der Laiengemeinde an der Kirchenzucht bestand zunächst offenbar in der erforderlichen Zustimmung. Dass namentlich die Confessoren sich an der Wiederaufnahme beteiligten, zeigt das Schreiben der Lugdunenser Eus. V, 2, 6—8, Tert. ad mart. 1 ¹⁾, de paen. 9 ²⁾ und de pud. 22 ³⁾, noch später Cyprian (ep. 15 ff.) und Dionysius Alex. (Eus. VI, 42, 3). Andererseits aber findet auch der montanistische Tertullian es selbstverständlich, dass gerade des Bischofs Aufgabe es ist, unwürdige Glieder aus der Kirche zu entfernen ⁴⁾. In besonderer Weise behandelte

Kerker des Pionius drängten sich die Gefallenen und er verheisst ihnen Wiederannahme durch Christus: qui nulla necessitate adducti scortati estis et idola coluistis respiscite et paenitentiam agite (acta sanct. Febr. I p. 45). Aber auch abgesehen von der Zeitfrage ist die Ausdrucksweise des Pionius hier nicht ganz unzweideutig.

1) Quam pacem quidam in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consueverunt. Et ideo eam propterea in vobis habere — debetis ut si forte et aliis praestare possitis.

2) Aufgabe der Pänitenten ist presbyteris advoli et caris Dei adgeniculari, omnibus fratribus legatione deprecationis suae adiungere.

3) At tu iam et in martyres tuos effundis hanc potestatem (sc. der Absolution). Ut quisque ex consensione (al. confessione) vincula induit adhuc mollia in novo custodiae nomine, statim ambiunt moechi, statim adeunt fornicatores, iam preces circumsonant, iam lacrimae circumstant, maculati cuiusque nec ulli magis aditum carceris redimunt, quam qui ecclesiam perdidierunt.

4) De pud. 14: ut extra ecclesiam detur — erat in praesidentis officio.

freilich der römische Bischof, gegen den Tertullians Schrift de pudicitia gerichtet ist, die Wiederannahme Gefallener als ihm zukommendes Recht. Er erliess ein Edikt und zwar ein peremptorisches, welches allem bisherigen Schwanken ein Ende bereiten sollte¹⁾. Er scheint sich dabei als bischöflichen Nachfolger der Apostel und daher als den Verwalter der Vollmacht der Kirche, Sünden zu vergeben²⁾, dargestellt zu haben. Wenigstens wird dies nahe gelegt durch die hönende Bezeichnung des Bischofs von Tertullian als pontifex maximus quod est episcopus episcoporum cp. 1 und die Anrede apostole cp. 15 und apostolice cp. 21, sowie durch die Form jenes Edikts: Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto. Doch wird nirgends von Tertullian angedeutet, dass jener Bischof eine Mitwirkung der Gemeinde beim Zuchtverfahren ausgeschlossen und gerade dadurch den Gegensatz hervorgerufen habe. Der Protest Tertullians richtet sich nur gegen die sittliche Laxheit, welche der römische Bischof zu vertreten schien, und zugleich dagegen, dass die Entscheidung beim Träger des Amts und nicht vielmehr beim Propheten als Inhaber des Geistes stehen solle. — Zu beachten ist jedoch, dass wenigstens in Afrika und wahrscheinlich im Abendland überhaupt, wol auch im Orient, nur eine einmalige Busse nach der Taufe gestattet wurde (Tert. de paen. 7), vielleicht nicht ohne Anschluss an Hermas unter Verallgemeinerung und Modificirung von dessen Aufruf zur Busse. Keinerlei Anlass liegt vor mit Ritschl S. 514 durch jenes Edikt des römischen Bischofs die Einmaligkeit der Busse nach der Taufe aufgehoben zu erblicken. Zwar gedenkt dasselbe allerdings dieser Einschränkung nicht, aber sie kam gar nicht in Frage; sonst hätte Tertullian nicht verfehlt auf diesen Punkt seine Angriffe unter dem Schutz der kirchlichen Tradition zu richten. Mit keinem

1) Cp. 1: Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremptorium.

2) Wenn Tertullian cp. 21 sagt: Sed habet inquis potestatem ecclesia delicta donandi, so ist nicht klar, ob hier eine direkte Berufung seines Gegners auf die Vollmacht der Kirche zur Sündenvergebung vorlag. Ebenso ist nicht sicher, ob der Bischof Matth. 16, 18 f. auf sich bezogen hatte: Si quia dixerit Petro dominus, Super hanc petram etc., idcirco praemis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam.

Worte lässt er jedoch erkennen, dass die Möglichkeit wiederholter Busse seine Entrüstung wachgerufen. Die Neuerung des Bischofs, durch welche Tertullian der Kirche eine unerhörte Schmach angetan sieht (de pud. 1), bestand in etwas Anderem. Nicht alle Sünden waren, wie sich auch aus Hippolyt philos. IX, 12 ergibt¹⁾, im Occident zur kirchlichen Absolution zugelassen worden. Wie Tertullians Werk de pudicitia, auf Anlass jenes Edikts geschrieben, zeigt, blieb auch damals noch, wer gemordet oder den Götzen geopfert hatte, von der Absolution ausgeschlossen. Das gerade ist ein Hauptargument Tertullians, dass man diesen Leuten ja auch den Zugang öffnen müsse, wenn man Fleischessünder annehme. Nun scheint aber auch schon zuvor eine Absolution für in Fleischessünden Gefallene stattgefunden zu haben. Tertullian de paen. 8 setzt eine solche Vergebung auch nach der Taufe voraus, wenn er dessen gedenkt, dass die Thyatirener wegen stuprum und idolothytorum esus zur Busse gerufen werden. Auch die Gleichnisse Lc. 15 bezieht er noch unbefangen auf den aufs Neue in Sünden gerathenen Christen. So ist auch Tertullian sich selbst klar bewusst, nunmehr eine andere Stellung in Fragen der Kirchenzucht einzunehmen, denn zuvor²⁾. Aber direkt sagt doch der noch katholische Tertullian nirgends, dass Fleischessünden der Zahl der absolutionsfähigen angehören. Berücksichtigt man, dass jenes Edikt des Bischofs ein peremptorisches sein sollte, zugleich aber sein Inhalt als unerhörte Neuerung von Tertullian hingestellt wird, so darf man sagen: Das Verhalten der Kirche gegenüber jenen Fleischessündern war ein schwankendes. In der Regel wurde bestimmten groben Sünden: Mord, Verleugnung und auch Hurerei Absolution verweigert, aber nur zufolge kirchlich traditioneller Observanz und wol bei der letztgenannten Sünde nicht ausnahmslos. Ja auf die Fürsprache der Märtyrer hin galten direkte Abweichungen von dieser Regel für zulässig. Principiell erkannte die Kirche eine Busse nach der Taufe an.

1) (Κάλλιστος) πρώτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πάντων ἐπ' αὐτοῦ ἀμαρτίας ἐμαρτίας.

2) De pud. 1: Erit igitur et hic adversus psychicos titulus adversus meae quoque sententiae retro penes illos societatem. Jetzt urteilt er vom Standpunkt des gereiften Christen gemäss 1. Kor. 13, 11.

Wie stellte sich nun der Montanismus principiell und praktisch zur Frage der Kirchenzucht? Montan tadelte die Kirche als verweltlicht (Eus. V, 16, 9). Vielleicht standen auch im Zusammenhang mit der neuen Prophetie die von Irenäus erwarteten Schismatiker, deren Streben auf Verschärfung der Kirchenzucht gerichtet war. Sie drängten auf eine Wiederherstellung — *καθάρσις* — der Kirche hin. An einer zu laxen Kirchenzucht sich stossend verliessen sie die Kirche, weil in ihr auch Heuchler waren. — Die neue Prophetie rügte selbst die Sünden ihrer Anhänger ernst (Eus. V, 16, 9). Wie sollte sie da Nachsicht gegen offenbare Sünder gut heissen? Daher wollte sie von einer nochmaligen Vergebung der Sünden nach der Taufe durch die Kirche nichts wissen. Sie befürchtete dadurch nur das weitere Sündigen zu befördern. Daher erklärte sie, dass die Kirche um dies zu verhüten von ihrer Vollmacht der Sündenvergebung für bereits Getaufte keinen Gebrauch machen dürfe. „Es kann die Kirche Sünde vergeben“, lautete ein Ausspruch des Parakleten, „aber ich werde es nicht tun, damit sie nicht noch weitere Sünden begehen“ (Tert. de pud. 21). Dieses prophetische Wort beweist zugleich, dass auch schon auf kleinasiatischem Boden die Frage nach der Busspraxis zur Erörterung kam und, da die neue Prophetie sie anders entschied als die Kirche, Gegenstand des Streites war. Dasselbe erhellt auch aus der spöttischen Frage des Apollonius, nachdem er die Verbrechen genannt, für welche Strafe leidend der hoch gefeierte Montanist Alexander Martyr geworden zu sein behauptete: „Wer wird nun dem Andern seine Sünden vergeben? Die Prophetin die Räubereien dem Märtyrer, oder der Märtyrer der Prophetin die Betrügereien?“ (Eus. V, 18, 4). Beide Worte, das des Parakleten und das des Antimontanisten, zeigen, dass das Recht der Sündenvergebung, d. h. der Wiederaufnahme solcher, die in grobe Sünden gefallen waren, in die kirchliche Gemeinschaft, von Seiten der neuen Prophetie für die Propheten als Inhaber des Geistes beansprucht wurde. Nach den Worten des Apollonius scheint es auch, als ob der kleinasiatische Montanismus in Uebereinstimmung mit der allgemeinen kirchlichen Sitte den Märtyrern eine gewisse Berechtigung zur Sündenvergebung nicht abgesprochen habe; hatten sie doch auch durch die Tat bewiesen, dass der Geist in ihnen

wirke. Der Ausspruch des Propheten verneint direkt einen Gebrauch des Rechtes der Sündenvergebung auf montanistischer Seite. Hiernach ist das Zeugniß des Apollonius zu erklären. Daher mag wol Ritschls Auslegung (S. 518) zu Recht bestehen, dass der Hon des Apollonius seine Schärfe erst durch die Voraussetzung der Verweigerung der Sündenvergebung durch die neuen Propheten gewinne. Aber auch falls diese Erklärung zu künstlich erscheinen sollte (so de Soyres 86, 5), und also tatsächlich innerhalb des kleinasiatischen Montanismus eine Praxis der öffentlichen Sündenvergebung bestand, kann sich dieselbe nicht auf eigentliche Todsünden erstreckt haben, zu welchen namentlich auch Sünden wider das Eigentum durchaus nicht notwendig gehörten. — Unter die Vorwürfe, welche in erster Stelle gegen den Montanismus erhoben wurden, zählten die Forderung strengerer Busszucht und die Beanspruchung der Schlüsselgewalt für seine Propheten soweit unsere Urkunden reichen im Orient nicht, sie standen hier also nicht im Mittelpunkt des Streites¹⁾.

Wol aber ist auf abendländischem Boden der Gegensatz in der Frage nach der Schlüsselgewalt zu schroffem Ausdruck gelangt. Hier war ja die Stätte aller in Betreff dieser Frage entstandenen wichtigeren Differenzen: des Schismas Hippolyts, des Novatianismus und des Donatismus. Der Bruch zwischen Montanismus und Grosskirche ist allerdings auch hier nicht durch Angelegenheiten der Kirchenzucht herbeigeführt worden. Er war schon seit Jaren vollzogen als jenes bischöfliche Edikt für eine mildere Form der Busspraxis entschied und nun Tertullian, der Anwalt des Montanismus, dagegen in de pudicitia Protest einzulegen sich genötigt sah. Für die in seinen Augen durch jenes Edikt vernichtete Heiligkeit der Kirche tritt er ein²⁾. Die christliche

1) Wie sehr jedoch überhaupt zur Zeit des beginnenden und blühenden Montanismus die Frage nach einer Sündenvergebung nach der Taufe eine bremende gewesen sein muss, beweist die Sekte der Elkesaiten, welche, um Boden zu gewinnen, eine allerlaxeste Disciplin befürwortete. Wer nach der Taufe in irgendwelche selbst grobe Sünde geraten ist, soll sich nur aufs Neue einer Taufe unterziehen und er ist wieder rein, Hipp. philos. IX, 13 p. 462.

2) De pud. 1: amputantes non summam superficiem, sed intimam effigiem pudoris ipsius, cum moechis et fornicatoribus veniam pollicentur
Bonwetsch, Montanismus.

Disciplin, den grössten Rum der Christen, sieht er aufgehoben. Das wird preisgegeben, um dessen willen die neue Prophetie sogar die zweite Ehe verbietet, cp. 1. Aber nur durch die Ausübung der Kirchengucht in Ausstossung des Sünders wird der der Kirche inwonende Geist rein von aller Befleckung unversehrt auf den Tag des Gerichts bewart, cp. 13. Tertullian unterscheidet auf Grund von 1. Joh. 5, 16 zweierlei Sünden, vergebbare und unvergebbare, die ersteren *castigatio*, die letzteren *damnatio* verdienend, cp. 2. Zu den letzteren gehören Mord, Hurerei und Idololatrie, cp. 5. Damit soll für sie nicht überhaupt Busse und Vergebung in Abrede gestellt werden. Aber Sünden zu vergeben steht Gott zu, nicht den Menschen. Gerade dadurch, dass der Gefallene bei Menschen stets ein Büssender ist, bereitet er sich Frucht bei Gott, cp. 3. 18. Der von der Kirche bei Mord und Götzendienst festgehaltene Grundsatz gilt auch bei Ehebruch, cp. 6. Alttestamentliche Beispiele von Vergebung solcher Sünden sind nunmehr ohne Bedeutung, denn das Alte ist abgetan. In seinen sittlichen Vorschriften freilich ist nun das Gesetz erst recht aufgerichtet (ja *lex superstructa est*) und *cumulatiore praecepto* eingeschränkt, da auch das Gebot *non concupiscendi* hinzugekommen. Diese neutestamentliche erweiterte und vertiefte Gesetzesoffenbarung ist aber vergeblich, wenn nun noch *moechia* Absolution erlangt. Mag das vor Christi Menschwerdung geschehen sein, jetzt ist es anders, cp. 6. Etliche Sünden kann die Kirche immerhin vergeben, gewisse Uebertreter ausgeschlossen wieder aufnehmen, cp. 7¹⁾. Dahin gehören alle die Versündigungen des täglichen Lebens²⁾. Aber die groben Sün-

adversus principalem christiani nominis disciplinam. — Vgl. cp. 6: (*Caro*) non corpus Christi, non membra Christi, non templa Dei vocabatur, cum veniam *moechiae* consequeretur.

1) Vgl. cp. 18: *Salva illa paenitentiae specie post fidem, quae aut levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit, aut maioribus et inremissibilibus a solo Deo.*

2) Cp. 19: *delicta cotidianae incursionis, quibus omnes simus obiecti. Cui enim non accidit aut irasci inique, et ultra solis occasum, aut et manum immittere, aut facile maledicere, aut temere iurare, aut fidem pacti destruere aut verecundia aut necessitate mentiri? In negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta tentatur? ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat.*

den, die Todsünden, finden wol vor der Taufe begangen Sünung, aber nicht nach der Taufe, da diese nicht wiederholt werden darf, cp. 16. Auch ein Häretiker mag bei solchen Sünden Annahme finden, wird er ja aufs Neue getauft, nicht aber ein katholischer Christ, cp. 19. Nur das Martyrium öffnet diesem den Weg wieder in die Kirche. Dies ist allein die andere Taufe, welche nun die Sünden nach der Taufe tilgt, cp. 9. 22 vgl. cp. 16. — Die Gleichnisse Lc. 15 sind auf Sünden vor der Taufe oder auf lässliche Sünden zu beziehen (cp. 7—9, anders de paen. 8). Weder Christus, noch die Apostel wissen von einer Vergebung für Todsünden, cp. 11 ff. Auch Paulus nicht im 2. Korintherbrief, cp. 12—16; verurteilt er doch aufs Schärfste alle Fleischessünden und lässt sich nur darum zur Nachsicht gegen die Ehe herbei, weil er Hurerei nicht vergeben will, cp. 16. 17; auch verlangt er Scheidung von allen Sündern und nicht blos zeitweilige, cp. 18. Und mit Paulus stimmt Johannes überein, cp. 19. Wenn aber die Apostel auch Todsünden vergeben hätten, sie hätten es getan non ex disciplina sed ex potestate, kraft göttlicher Vollmacht. Als solcher potestas Träger möge auch der Bischof sich erweisen durch Prophetie. Kann er es nicht, so ist dies ein Zeichen, dass er nur der Disciplin nicht auch der Herrschaft vorzustehen hat, nur Lehrer nicht auch Regent sein soll, cp. 21. Diese Herrschaft gebürt vielmehr nur den Propheten und Pneumatikern. Gemäss Matth. 16, 18 f. gehört das Recht der Absolution der Person des Petrus und demnach den Spiritualen zu, seien es Apostel oder Propheten. Denn die ware Kirche ist der Geist in den Pneumatikern, und er verfügt über jenes Recht durch die Pneumatiker in spezifischem Sinn, die Propheten. Ein richterlicher Akt ist nämlich dem Montanismus die Absolution geworden, und nur der kann entscheiden, ob Jemand würdig ist, der Gemeinde der Gläubigen anzugehören, welcher Inhaber des Geistes in vollstem Mass und daher befähigt ist, die Herzen zu durchschauen, sein ist deshalb *ius et arbitrium*¹⁾. Von dem Märtyrer galt das nicht in der Weise, wie von dem Propheten, auch musste die hergebrachte Sitte, dass die Märty-

1) Pnd. 21: *Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. Domini enim non famuli est ius et arbitrium; Dei ipsius non sacerdotis.*

rer den Gefallenen den Kirchenfrieden vermittelten, die disciplinarischen Ziele der neuen Prophetie durchkreuzen. Daher geißelt Tertullian mit bitterm Sarkasmus das Treiben derer, welche sich den Frieden von den Märtyrern erbitten. Noch ist, sagt Tertullian, der Märtyrer Mensch und kann daher nicht verwalten, was Gottes ist. Ihm genüge die eigenen Sünden getilgt zu haben, cp. 22.

Also auch in den Fragen der Kirchengenossenschaft bewährt es sich demnach, dass der Montanismus nicht neue Ordnungen schaffend auftrat, sondern nur bestimmte Formen der bereits vorhandenen als allein gültige sanktionirte. Die bisher in der Regel praktisch übliche Ausschliessung einiger Sünden von der Absolution soll nun zu principieller Verweigerung der Absolution für alle Todsünden werden. Darin liegt aber ein entschiedener Gegensatz zu dem in der Kirche geltenden Princip der Absolutionsfähigkeit aller bereuten Sünden. Die Opposition des Montanismus gründet sich darauf, dass nur so die Heiligkeit der Kirche und die Unversehrtheit des in ihr wirkenden Geistes bewahrt werden könne, während man von katholischer Seite diese Heiligkeit eben durch die Absolution den bussfertig Zurückkehrenden mitgeteilt und so auch den heiligen Charakter der Kirche garantirt sah. Die gleiche Anschauung wie der Montanismus haben später der Novatianismus und Donatismus vertreten, sie ist ihm also mit allem pietistischem Separatismus gemein. Der Montanismus strebt aber positive Reformation an. Daher hat er mit neuer Offenbarungsautorität die seinem christlichen Ideal entsprechendem sittlichen Lebensordnungen göttlich legitimirt und besitzt zugleich Organe, welche durch Inspiration befähigt sind, über die Reinheit der Kirche zu wachen. Somit tritt der Montanismus in einen doppelten Gegensatz zum kirchlichen Amt. Nicht die vom Amt in der Kirche vermittelte Gnade stellt das Wesen der Kirche her, sondern die Frömmigkeit der einzelnen Kirchenglieder, welche dazu prophetische Anleitung empfangen, und nicht den Trägern des Amtes, den Bischöfen, steht das Regiment in der Kirche zu, sondern den durch seine Inspiration frei gewählten Organen des Geistes. Man kann Amtsträger und doch nur Psychiker sein, nur der Pneumatiker im engern Sinn, der Prophet, ist der geeignete Inhaber der Schlüsselgewalt. — Wenn Tertullian gegen die Verwaltung der Schlüsselgewalt durch den Bischof protestirt, so geschieht es zunächst, weil dieser sie

seiner Meinung nach missbraucht. Sonst erkennt er den Episkopat in seiner Berechtigung an. So wird man auch annehmen dürfen, dass auch im Orient nicht sofort eine Opposition des Montanismus wider das kirchliche Amt zu Tage trat, sondern sie erst zufolge Ablehnung seiner rigoristischen Grundsätze durch die Bischöfe sich kund gab. Weil Organe der Kirche als Heilanstalt lag es den Bischöfen näher, Gnade gegen Gefallene walten zu lassen. Sofern zudem das bischöfliche Amt den Mittelpunkt bildete für den kirchlichen Organismus mit festerer Gestalt und äussern Institutionen, suchte es sich für dauernde Verhältnisse einzurichten und wurde bestimmt durch das Bedürfniss nach einer breitem Basis in der Welt. So musste der Klerus einer rigoristischen Busspraxis abhold sein, wie überhaupt einer zu strengen Disciplin, welche die Ausbreitung und Befestigung der Kirche in der Welt zu hindern drohte. Aber doch war der Gegensatz des Montanismus gegen die Bischöfe nicht bloß veranlasst durch diese äusseren Verhältnisse, er lag schon in den Konsequenzen des montanistischen Princips. Dies lässt Tertullian erkennen, wenn er dem die Absolution als sein Recht habenden Bischof die Kirche als die Gemeinde der Gläubigen gegenüberstellt, welche ihm aber sofort zur Gemeinde der Pneumatiker wird, und diese soll über die Vollmacht zur Sündenvergebung verfügen¹⁾. Der Montanismus ist somit Vertreter der Gemeinde gegenüber hierarchischen Ansprüchen des Episkopats, aber er selbst führt eine noch exklusivere Hierarchie seines Prophetentums ein²⁾. Während eine dualistische Scheidung zwischen Klerikern und Laien noch in wenig Zügen bemerkbar ist, scheidet der Montanismus bereits scharf zwischen spiritaless und fideles. Daher ist sein Gegensatz zum Episkopat auch nicht durch die Verstärkung der Episcopaigewalt durch neue Attribute hervorgerufen, er gilt schon dem Amt als solchem. Indem der Montanismus energisch Ernst macht mit der Auffassung des Evangeliums als neuen Gesetzes bedarf er zu einer Reformation der

1) De pud. 21: Secundum enim Petri personam spiritalibus potestas ista conveniet aut apostolo aut prophetae. — Atque ita exinde etiam numerus omnis qui in hanc fidem conspiraverint ecclesia ab auctore et consecratore censetur. Et ideo ecclesia quidem etc. (s. S. 115 A. 1).

2) Vgl. auch Harnack a. a. O. 420: an die Stelle des alten — Kirchengbegriffs setzt auch er ein kirchliches Institut bestimmter Regeln, welches der Priesterkirche gleichartig, wenn schon ihr entgegengesetzt ist.

verweltlichenden Kirche wie einer Nachoffenbarung zur Verschärfung und Vervollkommnung dieses Gesetzes, so auch solcher Personen, welche die Aufsicht darüber führen, dass ihm Folge geleistet wird. Dies können nur die Träger der Nachoffenbarung sein. Beide aber sind nicht identisch mit den Amtsträgern, denn dann hätte die Kirche sich für dauernde Verhältnisse auf Erden eingerichtet, sie wäre nicht mehr die reine Geisteskirche, nicht mehr der Geist sondern der *numerus episcoporum* constituirte ihr Wesen. Wie einerseits und besonders im Orient die neue Prophetie sich darstellte als die Vervollkommerin der Offenbarung durch neue Gesetze, so wird sie andererseits namentlich im Abendland als Wächterin über deren Erfüllung behauptet. Wie sie daher in Gegensatz zu dem sich abschliessenden Kanon trat, so wurde ihre Autorität zugleich auch dem sich ausbildenden Episkopat entgegengestellt. Nur dass dabei das Bestreben des Montanismus nicht gerichtet war auf Beseitigung der Episkopalgewalt und eine andersartige Verfassung, dass vielmehr bei Gleichgiltigkeit gegen das kirchliche Amt er dessen Einfluss nur dort zu beschränken suchte, wo es im Interesse des Aufbaus der Kirche in der Welt seiner eigentlichen Tendenz hindernd begegnete, die Kirche als eine Gemeinde des Geistes frei von Gebundenheit an das Irdische herzustellen und auf die Wiederkunft Christi zu bewahren.

Mit der Beobachtung auch dieser Opposition des Montanismus gegen das Amt der Grosskirche sind die einzelnen Punkte des Gegensatzes zwischen beiden vollständig ins Auge gefasst und erübrigt nun die Aufgabe auf Grund der Ergebnisse ihrer Erörterung den principiellen Unterschied und wesentlichen Grundcharakter des Montanismus zu bestimmen.

C. Der Grundcharakter des Montanismus.

Zur Bestimmung des principiellen Charakters des Montanismus ist der sicherste Weg, zunächst festzustellen, worin dessen Wesen nach Tertullians Schriften als den deutlichsten Urkunden für seine Kenntniss besteht, um dann zu untersuchen, ob und in wie weit hiermit das des kleinasiatischen Montanismus übereinstimmt.

Tertullian ist Montanist durch die Anerkennung der Offenbarung des in der neuen Prophetie wirksamen

Parakleten¹⁾. Seine Grundrichtung bleibt die gleiche nach wie vor seinem Uebertritt zum Montanismus. Aber was er früher in Folge einer pictistisch-rigoristischen Auffassung des Christentums verlangte, fordert er als Montanist auf Grund göttlicher Autorität. — Weil Offenbarung so erfolgt die neue Prophetie in der Weise aller Offenbarung, nämlich sie wird vom Propheten empfangen unter Aufhebung der menschlichen Geistestätigkeit. Der Prophet ist in *ecstasi*. Soweit erkennbar denkt sich Tertullian diese Ekstase der neuen Propheten völlig gleichartig mit der von ihm den alt- und neutestamentlichen Propheten zugeschriebenen, auf die er sich stets beruft. Mit der Behauptung des ekstatischen Zustandes des Propheten will er nur die Wirklichkeit der Inspiration aussagen entsprechend der allgemeinen Denkweise der heidenchristlichen Kirche. Auch der Träumende ist in Ekstase, sofern der Inhalt seiner Träume nicht durch seine eigene Tätigkeit hervorgebracht ist und er sich dabei in einem Zustand der Bewusstlosigkeit befindet (*de an.* 47. 48). An solche fortdauernde Offenbarungen Gottes hat Tertullian schon als Katholiker geglaubt. Jetzt aber ist ihm eine neue Offenbarungsepoche angebrochen. So sind auch dem Verfasser der *Passio Perpetuae* die Visionen und Träume ein Zeichen der nunmehr gekommenen Zeit der vollkommenen Offenbarung. Die Periode der Mannesreife der Kirche hat begonnen. Nicht nur steht die neue Offenbarung durch die Propheten in nichts zurück hinter jeder bisherigen, sondern als letzte Offenbarungsstufe überragt sie noch die früheren²⁾. Sie ist Eins mit der früheren Gottes-

1) Tertullian selbst bestimmt dem entsprechend den Gegensatz von Kirche und Montanismus. So bezeichnet er *de cor.* 1 die Katholiker als *qui prophetias — spiritus sancti respuerunt*. *Fuga* 1: *vos, qui si forte paracletum non recipiendo*. 14: *Quem (paracletum) qui receperunt*. *Virg. vel.* 1: *Hunc (paracletum) qui receperunt*. *Hunc qui audierunt usque, non olim, prophetantem*. *Monog.* 1: *nos, — quos spirituales merito dici facit agnitio spiritualium charismatum*. — *Sed psychicis, non recipientibus spiritum*. *Prax.* 1: *Et nos quidem postea agnitio paraleti atque defensio disiunxit a psychicis*. Ebenso *ib.*: *agnoscentem (gemeint ist der röm. Bischof) iam prophetias Montani, Priscae, Maximillae et ex ea agnitione pacem ecclesiae Asiae et Phrygiae inferentem*. Vgl. *de pud.* 11.

2) *Pass. Perp.* 1: *cum maiora reputanda sind novitiora quaeque ut novissimiora secundum exuberationem gratiae in ultima saeculi spatia*

offenbarung, aber geht noch über sie hinaus. — Zunächst betont Tertullian ihre Einheit mit der alt- und neutestamentlichen. Er beweist sie durch die Einheit des Glaubens, das Festhalten an der Glaubensregel, kurz durch ihre dogmatische Orthodoxie¹⁾. Das Weichen von der Lehre macht die Häresie, wo die Lehre rein ist, da ist auch der Geist Gottes. Die Integrität der Predigt bürgt für die Wahrheit der neuen Prophetie, an ihr als der principalen Regel wird sie als göttlich erkannt. Ja in dem Kommen des Parakleten erfüllt sich nur die Verheissung Christi. Der Paraklet lehrt, wie Christus ihm vorherbestimmt Joh. 15, 26. 16, 14. 14, 26, vor allem verkündigt er Christum selbst (de mon. 2). Auch in den Geboten der neuen Disciplin vollendet der Geist nur, was Christus begonnen. Seine Forderungen sind bereits von der ganzen Schrift als das zu erstrebende Ideal angebant und empfohlen worden. Nicht sowol institutor als restitutor ist der Paraklet (de mon. 4). Und wenn an die Stelle der anfänglichen Nachsicht später ein Verbot trat, so ging doch beides von demselben Gott aus zufolge guten Grundes²⁾. Wer daher den Parakleten in den neuen Propheten nicht anerkennt, hat ihn auch in den Aposteln nicht³⁾.

Aber gehört die neue Prophetie auch zusammen mit aller

decreta. Vgl. auch Ritschl, Altkath. Kirche S. 462: Die Montanisten behaupten in der neuen Prophetie eine Offenbarung Gottes durch den Geist empfangen zu haben, welche, indem sie von der Offenbarung in Christus unterschieden und unter Umständen ihr entgegengesetzt wird, den Anspruch auf eine höhere Geltung macht, als welche die übrigen Christen jener als der möglich höchsten bisher beigelegt hatten.

1) De virg. vel. 1: Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scil. in unicum Deum etc. De mon. 2: Paracletus multa habens edocere secundum praefinitionem, ipsum primo Christum contestabitur qualem credimus cum toto ordine Dei creatoris — et sic de principali regula agnitus illa multa quae sunt disciplinarum revelabit fidem dicente pro eis integritate praedicationis.

2) De exh. cast. 6: Ein und derselbe Gott nunc sub extremitatibus temporum compressit quod emiserat et revocavit quod induserat non sine ratione prorogationis in primordio et repastinationis in ultimo.

3) De pud. 12: Itaque isti qui alium paraclitum in apostolo et per apostolos receperunt, quem nec in prophetis propriis agnitum iam nec in apostolis possident. Vgl. auch Pass. Perp. 21: ut novae quoque virtutes unum et eundem semper spiritum sanctum usque adhuc operari testificentur.

frühern Offenbarung, so bringt sie doch deren Vollendung, repräsentirt die höchste Offenbarungsstufe. Zwar nur wegen der menschlichen Schwachheit, aber doch tatsächlich war selbst die durch Christus und die Apostel gegebene Offenbarung eine minder vollendete. Jetzt dagegen redet der Paraklet in prophetis propriis (d. v. A.). Wie das N. Testament das im A. T. offenbarte Dogma bestätigte und erläuterte, so ist nun in der neuen Prophetie allen nach der Schrift noch zweifelhaften dogmatischen Fragen die endgiltige Lösung durch direkt göttliche Antwort gebracht. „Während die Schrift, sagt Tert. de resurr. carn. am Schluss, damit Häresien seien zur Bewärung der Rechtshaffenen (1 Cor. 11, 19), den Häretikern mancherlei Stoff darzubieten schien, hat Gott wider diese Geisteskräfte des Unglaubens und der Verkehrtheit nach seiner vorsehenden Gnade ausgegossen in den letzten Tagen von seinem Geist auf alles Fleisch — und den kränkelnden Glauben — — beseelt und die frühern Urkunden mit dem klaren Licht der Worte und des Sinnes von allem Dunkel der Undeutlichkeit gereinigt. Denn — —, da es nötig war, dass der hl. Geist auch nicht verschweige, dass er auch an solchen Aussprüchen Ueberfluss habe, welche keinerlei verschmitzten Ausreden der Häretiker Samen liefern, — — hat er deshalb alle frühern Undeutlichkeiten — durch offene und klare Predigt des ganzen Glaubensinhaltes beseitigt mittelst der neuen Prophetie, die vom Parakleten herflutet.“ Ist also das Gesetz Christi durch den Parakleten insofern zur Vollkommenheit geführt als die dogmatische Lehre, die regula fidei nun völlig klar und sicher gestellt wird, so findet ein tatsächlicher Fortschritt statt auf dem Gebiet der Disciplin. Hier trifft der Paraklet neue Bestimmungen, um die Kirche auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu erheben. In ihrer vollkommenen Disciplin zeigt sich die Offenbarung des Parakleten als die reife Frucht aller frühern. Dies spricht Tertullian aus in jenem berühmten Gleichniss von der allmäligen Entwicklung im Reich der Natur wie in dem der Gerechtigkeit. Denn weil derselbe Gott der Natur und der Gerechtigkeit ist, so gilt das in der Natur herrschende Gesetz der allmäligen Entwicklung auch für die Gerechtigkeit. In der Natur ist zuerst das Korn, dann Stamm, Baum, Zweige, Blätter, Knospe und Blüte und endlich die allmälige reife Frucht. „So war auch die Gerechtigkeit zuerst

in ihren Anfängen von Natur Gott fürchtend, dann rückte sie durch Gesetz und Propheten auf die Stufe der Kindheit, dann erstarkte sie durch das Evangelium zur Jugend, jetzt wird sie durch den Parakleten zur Reife gebracht“ (de virg. vel. 1). Man versteht diese Stelle falsch, wenn man hier eine montanistische Lehre von einem stufenmässigen Fortschritt des Reiches Gottes findet¹⁾. Einen derartigen Fortschritt der Gerechtigkeit vom Gesetz und den Propheten zu dem Evangelium kannte die Kirche überhaupt. Eigentümlich montanistisch ist nur die Lehre von der neuen Prophetie als letzter und höchster Stufe, von dem Zeitalter des Parakleten mit nun erst vollkommener Gerechtigkeit. War schon die neutestamentliche Offenbarung gegenüber der alttestamentlichen eine *lex ampliata atque suppleta* (de orat. 22), so hat dies Gesetz noch eine Erweiterung durch den Parakleten erfahren, „indem die Gnade bis ans Ende wirkt und fortschreitet“ (de virg. vel. 1). Daher gilt gegen diese neue Prophetie des Parakleten keine Berufung auf Autorität des Stuls und auf Tradition, er ist der einzige ware Lehrer nach Christus²⁾, seine Ordnungen sind ein *imperium Dei* (de iei. 13). Aus Rücksicht auf die menschliche Schwachheit, die nicht alles auf einmal tragen konnte, ist nun erst vom Herrn der Paraklet, der heil. Geist, gesandt, allmählig die Disciplin zur Vollkommenheit zu führen gemäss Joh. 16, 12 f.³⁾. Aus diesem Wort Joh. 16, 12 f. gehe hervor, dass der Paraklet lehren werde, was — gegenüber der katholischen Tradition — für neu gehalten werden könne und — gegenüber dem leichten Joch Christi — für beschwer-

1) Gegen Neander S. 878 (1. A.), und 881 (2. A.), Schwegler S. 33 u. a. vgl. Ritschl S. 464, welcher darauf hinweist, wie Tertullian schon ad ux. I, 2 als Stufen der Religionsgeschichte unterscheidet: Adam et Eva — patriarchae — lex — dominus — apostolus in extremitatibus saeculi, und de bap. 13 bemerkt: In omnibus posteriora concludunt et sequentia antecedentibus praevalent.

2) De virg. vel. 1: Hic erit solus a Christo magister et dicendus et verendus. — Hic solus antecessor, quia solus post Christum. Hunc qui receperunt, veritatem consuetudini anteponunt.

3) Ib.: Cum propterea paraclitum miserit dominus, ut, quoniam humana mediocritas, omnia semel capere non poterat, paulatim dirigeretur et ordinaretur ad at perfectum perduceretur disciplina ab illo vicario domini, spiritu sancto.

lich, aber gerade deshalb erst jetzt und nicht früher offenbart¹⁾. Daher könnte der Paraklet z. B. auch wol bis zur Forderung völliger Virginität fortschreiten, denn er „ist nach den Aposteln hinzugekommen, die Disciplin in alle Wahrheit zu führen durch die Stufen der Zeiten gemäss dem Wort des Predigers: „Alles hat seine Zeit“ (de mon. 3). Auch institutor zu sein hat der Paraklet Macht (ib. 4). Die neue Prophetie corrigirt direkt frühere disciplinäre Bestimmungen (de virg. vel. 1). „Das neue Gesetz tat ab die Scheidung, die neue Prophetie die zweite Ehe“ (de mon. 14). Die Zeit der Herzenshärtigkeit war bis auf Christus, „die Zeit der Fleischschwachheit bis der Paraklet wirkte, auf welchen aufgespart ist vom Herrn, was damals nicht getragen werden konnte, was nun nicht tragen zu können, Niemand mehr zukommt, weil nicht fehlt, durch den tragen zu können gegeben wird“²⁾. Hiernach ist die Offenbarung des Parakleten zugleich auch insofern die vollkommene, als sie nicht bloß äusserlich gegenübertritt, sondern auch innerlich wirksam ist und befähigt, die ware Gerechtigkeit ins Werk zu setzen (de fuga 14, ob. S. 106 Anm. 3).

Worin besteht nun aber dieser Fortschritt der Disciplin durch die neue Prophetie? Darin, dass bestimmte Formen der Frömmigkeit, welche auch bisher in der Kirche bereits vorhanden waren und auch von den Katholikern als vorzügliche anerkannt wurden, in Bezug auf die aber in der neutestamentlichen Offenbarung sich keine Gebote finden liessen, nunmehr als allein warhaft christliche mit göttlicher Autorität gefordert wurden. Durch direkt göttliche gesetzliche Vorschrift soll eine höhere Stufe sittlicher Vollkommenheit erreicht und so das ware Wesen der Kirche dargestellt werden. Welches aber dies ware Wesen der Kirche ist, zeigen die sittlichen Vorschriften des Parakleten, nämlich

1) De mon. 2: (Dominus) satis utique praetendit ea acturum (beser docturum) illum, quae et nova existimari possint, ut nunquam retro edita, et aliquando onerosa, ut idcirco non edita.

2) De mon. 14. Vgl. auch kurz zuvor: Regnavit duritia cordis usque ad Christum, regnaverit et infirmitas carnis usque ad paraclitum. Ebenso de exh. cast. 6, die wiederholte Ehe sei gestattet gewesen, donec mundus repletur, donec novae disciplinae materia proficeret.

Einmaligkeit der Ehe, häufiges gänzlich oder teilweises Fasten und freudiges Martyrium, lauter Vorschriften, in denen es auf Loslösung von der Welt abgesehen ist; ebenso verlangt der Standpunkt, welchen der montanistische Tertullian in Bezug auf die *Adiaphora* unter Berufung auf den Parakleten (v. v. 1) einnimmt, ein möglichstes Verzicht auf die Welt. Durch Verzicht auf Genuss der Gaben dieser Welt, soweit dies möglich ist bei Anerkennung ihrer gottgeschaffenen Natur (mon. 1), und selbst eventuell bereitwilligst auf das leibliche Leben soll der Christ sich lösen von der Erdenwelt. Und zwar gilt dies nicht blos in den Fällen, wo die individuellen Eigentümlichkeiten und besondern Verhältnisse eine solche Weltentsagung zur Pflicht machen, so dass also jeder christlichen Persönlichkeit die freie Entscheidung gewahrt bliebe. Vielmehr erteilt der Paraklet seine Anordnungen als für jeden Christen verbindlich und ist in denen, welche ihn aufnehmen, als Kraft zur Erfüllung seiner Gebote wirksam; so macht er die Seinen zu Pneumatikern¹⁾. Wer den Forderungen des Parakleten nicht entspricht, sondern sich an der allgemein christlichen Offenbarung genügen lässt, ist kein vollkommener Christ mehr, sondern nur ein Psychiker²⁾, das eigentliche Wesen des Christentums, die höhere Sittlichkeit geht ihm ab. Doch als solche Christen geringerer Sorte sollen diese Psychiker noch Anerkennung finden und die Gemeinschaft mit ihnen aufrecht erhalten bleiben³⁾. Aber mit denen allerdings, welche sich nicht einmal im Besitz der gemeinen christlichen Heiligkeit beweisen, kann der Geist keine Gemeinschaft haben. Sonst würde die Gemeinde der Geistlichen befleckt⁴⁾. Aus dem

1) Monog. 1: nos — quos spiritales merito dici etc. (S. 85 A. 4); De icinu. 11: sive spiritali sive tantum fideli, vgl. ep. 1: spiritalis disciplina.

2) Monog. 1. 11 p. 778. 780. ep. 12; icinu.: die Ueberschrift, ep. 1 11 p. 867. 869, pud. 1. 6. 10. 16. 18. 21, adv. Prax. 2, adv. Mrc. IV, 22. Vgl. auch animalis fides icinu. 1. 3.

3) De fuga 1 redet der montanistische Tertullian einen Katholiker *Fabi frater an*; vgl. auch de virg. vel. 3: *Contenta erat veritas pacisci cum consuetudine* und überhaupt der Einheit mit der katholischen Kirche, deren Tertullian trotz seines Montanismus überall sich bewusst zeigt.

4) De pud. 1: *Sed hoc* (jenes Edikt des römischen Bischofs über Wiederannahme von Unzuchtssündern) *in ecclesia legitur et in ecclesia*

Unwürdigen kann freilich wieder ein Würdiger werden, aber nur dem Geist der neuen Prophetie, welcher zugleich das Princip warer Sittlichkeit und Herzenskündiger ist, kann das richterliche Urteil darüber zustehen. Er aber verzichtet bei wirklichen, groben Sünden auf die Ausübung dieses Rechtes der Wiederaufnahme, um nicht durch Nachsicht ein Umsichgreifen der Sünde zu befördern, um vielmehr durch solche möglichste Strenge allen Aeusserungen weltlichen Sinnes vorzubeugen. — Wie daher die Gemeinde des Parakleten repräsentirt wird durch die Geistesmenschen, welche seinen Forderungen entsprechen, so hat sie auch ihren Mittelpunkt an den Organen, durch die der Geist sich offenbart, und diese sorgen für Bewahrung der Gemeinde vor Entweihung durch die Gemeinschaft Unwürdiger.

Eine solche Geisteskirche will nach Tertullian der Paraklet herstellen angesichts des nahen Endes der Welt. Er fordert die Einehe und begünstigt die Virginität, weil nun noch mehr als zu Pauli Zeit *tempus in collecto est*. Er verlangt Selbstkasteiung durch Fasten um für die letzte schrecklichste Verfolgung des Antichristen besser vorbereitet zu sein (*de iei. 12*) Daher ist nun bald nur die Wal zwischen Verleugnung und Martyrium (*de fuga 12*).

Aber dieser Ausblick auf das Ende macht sich doch so sporadisch geltend, dass die Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi nicht als das alle Gedanken Tertullians Beherrschende angesehen werden kann. Die Forderungen der Disciplin sind bei ihm nicht aus dieser Ueberzeugung hervorgegangen, sah er in ihnen doch schon als Katholiker sein Ideal und motivirte er schon damals die Einehe durch den Hinweis auf das baldige Ende. Die nahe Parusie hat ihm den Charakter des vollkommenen Christentums nicht bestimmt. Er wird auch als Montanist nicht Verkündiger der bevorstehenden Parusie, wol aber Apologet der Disciplin des Parakleten und der Göttlichkeit seiner Offenbarung. Gegen die milde Absolutionspraxis führt er nicht ins Feld, dass solche zumal in dieser letzten Zeit nicht am Platze sei, sondern nur die Schädigung christlicher Sitte und das Unberechtigte des bischöflichen Anspruchs

pronuntiatur et virgo est. Absit, absit a sponsa Christi tale praeconium. Vgl. de pud. 13, und bes. 15.

auf das Absolutionsrecht. Nur zur Motivierung seiner asketischen Forderung die Welt aufzugeben muss der bevorstehende Zusammenbruch der Welt dienen, und andererseits liess ihn sein auf Lösung von der Welt gerichtetes Streben sein Interesse auf die bevorstehende Vernichtung der Welt richten. — Die wesentliche Bedeutung der durch die neue Prophetie ihm gewordenen Kunde von dem baldigen Weltende bestand für Tertullian darin, dass nun die Zeit gekommen war, in welcher mit jenen Forderungen des waren Christentums rücksichtsloser Ernst gemacht werden sollte und zu diesem Zweck jenen asketischen Idealen eine göttliche Sanktion als nunmehr ausschliesslich gültigen erteilt wurde, also darin, dass die letzte, höchste Offenbarungsepoche angebrochen war. Nun durfte kein halbes Christentum mehr genügen und nun war deutlich das Wesen der vollen Gerechtigkeit bestimmt. Das Evangelium als neues Gesetz Christi aufgefasst hatte einen Mangel an Anordnungen über das Verhalten Christi gegen die Welt verspüren lassen. Die neue Prophetie half diesem Mangel ab. Sie erklärte das weltflüchtige Christentum für das nunmehr allein Berechtigte und regte durch ihre gesetzlichen Vorschriften zu einem dem entsprechenden Verhalten an. Somit realisirte sie erst die ware Frömmigkeit und richtete die Kirche des Geistes auf. Ein Gegensatz zum kirchlichen Amt lag zunächst nur keimartig in den Tendenzen auf Reformation der Kirche zu einer Gemeinde durch Weltflüchtigkeit Frommer. Er ward zur Opposition, als das hierarchische Amt den Weg einschlug, die Welt durch Unterwerfung unter die Herrschaft der Kirche zu bekämpfen, indem es zunächst eine breitere Basis für die Kirche anstrebte (de fuga 13, de cor. 1, de pud. 1). Wenn der Montanismus Tertullians sich nicht begnügt, neben der Kirche in der Weise des späteren Mönchtums die asketische Frömmigkeit zu realisiren, so war das einmal darin begründet, dass noch der Kirche jenes feste hierarchische Gefüge fehlte, welches ihr schon im 3. Jahrhundert eignet, sodann auch darin, dass das Zugeständniss einer Weltkirche neben der asketischen die Anerkennung einer längern Weltdauer voraussetzt. Daher traten die Propheten den Bischöfen gegenüber. Somit übt auch hier die Erwartung des Weltendes einen Einfluss aus, aber einen mittelbaren. Zunächst ist es Tertullians Abweisen der Weltförmigkeit, welches ihn zur Forderung asketischer Frömmig-

keit und zur Abneigung gegen das Amt geführt hat und das ihn mit Freuden die neuen Propheten als Verkündiger der vollkommenen Lehre wie als Wächter der Heiligkeit begrüssen liess. — Demnach besteht der Montanismus Tertullians darin, dass angesichts des nahen Weltendes eine höhere Stufe der Offenbarung gekommen ist, welche eine höhere Form der Frömmigkeit sanktionirt, um eine Geisteskirche frei von der Welt, und darum auch amtlicher Bevormundung herzustellen. In wie weit stimmt hiermit nun das Wesen des kleinasiatischen Montanismus überein?

„Neue Prophetie“ nennt sich der Montanismus¹⁾ und gibt mit dieser Selbstbezeichnung zu erkennen, was zu sein er beansprucht. Er behauptet den Besitz einer neuen Offenbarung mit neuem Ausblick auf die Vollendung des Reiches Gottes und neuem Einblick in die Bedingungen für die Teilnahme daran. Alle seine Gegner bestätigen diese Behauptung als sein charakteristisches Merkmal. Gerade dies erklärt z. B. Hippolyt Philos. VIII, 19 für die Häresie der Phryger, dass sie den Geist in reicherer Masse in ihre Propheten übergegangen lehrten, als er in den Aposteln gewont, und daher durch jene eine über Gesetz und Propheten, Evangelium und Apostel, eine über Christi eigene Lehre hinausgehende Offenbarung vermittelt sein liessen²⁾. Nach Didymus haben die Montanisten es 1. Cor. 13, 8–10 vom Apostel direkt ausgesprochen gefunden, dass zu seiner Zeit das Erkennen noch ein stückweises gewesen sei; das vollkommene Erkennen

1) Eus. V, 16, 4. 19, 2. Tert. de mon. 14, de iei. 1, adv. Marc. III, 24. IV, 22, de resurr. 63, adv. Prax. 30. Firm. ep. Cypr. 75, 7.

2) Ein Gleiches sagen die von Hippolyts Syntagma abhängigen Schriftsteller. So Pseudotertullian: Dies sei die communis blasphemia aller Kataphryger, qua in apostolis quidem dicant spiritum sanctum fuisse, paraclatum non fuisse et qua dicant paraclatum plura in Montano dixisse, quam Christum in evangelio protulisse, nec tantum plura, sed etiam meliora atque maiora. Die Unterscheidung zwischen spiritus sanctus und paraclatus ist ein Missverständnis Pseudotertullians. Auf welcher Grundlage es entstanden ist, zeigt Philaster: Addunt etiam plenitudinem sancti spiritus non per apostolos Christo dante fuisse concessam, sed per illos suos pseudopphetas aestimant impartitam. Die Montanisten erblickten nicht im Parakleten einen andern als den heiligen Geist, aber sie sahen die Verheissung Christi Joh. 14–16 erst in ihren Propheten erfüllt.

als Gabe des Parakleten habe Montanus gebracht ¹⁾. In ihm habe sich die Verheissung des Herrn Joh. 16, 12-14. 14, 18 erfüllt, eine Auffassung die den Aposteln und der ganzen geist-erfüllten Kirche zu nahe trete ²⁾. Die Anerkennung dieses ihren Propheten zu teil gewordenen Charismas verlangten die Montanisten von der Kirche, und die Verweigerung derselben begründete das Schisma ³⁾. Ob Erfülltsein der neuen Propheten mit göttlichem oder dämonischem Geist, ob Prophetie oder Pseudoprophetie, das war die Streitfrage zwischen Kirche und Montanismus ⁴⁾.

Wie stand denn aber die Kirche zur Fortdauer prophetischer Gabe? Die Kirche stellte diese Gabe in der Christenheit so wenig in Abrede, dass sie sich vielmehr der allgemein anerkannten Voraussetzung von der Notwendigkeit ihres Bleibens bis ans Ende gegen die Montanisten bediente ⁵⁾. Auf Quadratus und die Ammia als ihre direkten Vorgänger beriefen sich die neuen Propheten (Eus. V, 17, 4); Polycarp (Eus. IV, 15, 10. 28. 39) und Melito (Hier. catal. 24) waren Männer prophetischer Begabung; Attalus von Pergamum hatte Gesichte, wie später auch ein Cyprian ep. 11, 16, 39, 57, 66, Dionys von Alex. (Eus. VII, 7, 2 f. vgl. VI, 40, 3) u. A. Ausdrücklich behaupten Justin und Irenäus das Walten der Charismen in der Kirche und speciell der prophetischen ⁶⁾.

1) De trin. III, 41, 2: τοῦ ἀποστόλου γράψαντος κτλ, ἑκεῖνοι λέγουσιν τὸν Μοντανὸν ἠηλοθέναι, καὶ ἰσχυρέναι τὸ τέλειον τὸ τοῦ παρακλήτου, τοῦτ' ἔστιν τὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος.

2) Der gleiche Einwand wird auch sonst öfters gegen die montanistische Berufung auf Joh. 14 ff. geltend gemacht, vgl. Hier. ad Marc. 41.

3) Epiph. haer. 48, 1: ἀπέσχισαν δὲ αὐτοὺς προσέχοντες πνεύμασιν πλήνης καὶ διδασκαλίας δαιμονίων ὅτι δεῖ ἡμᾶς φησὶ καὶ τὰ χαρίσματα δέχεσθαι. Philastr. 49: et separant se a catholica ecclesia per illos suos pseudoprophetas et falsos doctores.

4) D. vor. Note; ferner Eus. V, 16, 4; 17; 18, 13; 19, 3, vgl. Tert. de ieiun. 1. 11.

5) Eus. V, 17, 4 (der Anonymus): τὸ προφητικὸν χάρισμα τοὺς ἀπὸ Μοντανοῦ καὶ τῶν γυναικῶν τίνες παρ' αὐτοῖς διεδέξαντο, δεξάτωσαν δὲ ἵνα γὰρ εἶναι τὸ προφητικὸν χάρισμα ἐν πάσῃ τῇ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς τελείας παρουσίας.

6) Iust. dial. c. Tryph. ep. 82 p. 296 (ed. Otto III); Παρὰ γὰρ μὲν καὶ μέχρι νῦν προφητικὰ χαρίσματα ἔστιν. Cp. 88 p. 318: Καὶ παρ'

Woher dann aber der Widerspruch gegen die montanistische neue Prophetie? Nach A. Harnack ¹⁾ bezeichnet Justin in dieser Frage noch eine frühere Entwicklungsstufe der Kirche. Was Justin dial. 82 noch für die christliche Gemeinde gegen die Juden in Anspruch nimmt — bemerkt Harnack im Anschluss an Overbeck (Theol. Lit. Zeitung 1878 S. 282 f.) —, das wird geleugnet seit die Kirche einen Kanon hat. Irenäus aber montanisirt, sofern er noch einer christlichen Prophetie nebèn dem Kanon Raum gewärt. Während Justin nur weiss von einer „Sammlung uralter prophetischer Orakelschriften, die fortgehend durch neue prophetische Bücher aus der christlichen Gemeinde bereichert worden ist und wird“, dazu von einer Reihe nicht inspirirter apostolischer Schriften, bezeugt der sog. Kanon Muratori zwei ganz disparate Sammlungen, von denen die eine lediglich Propheten-Orakel enthält und abgeschlossen ist, die andere Urkunden der apostolischen Zeit“ umfasst. Den frühern Standpunkt nun wollen die Montanisten festhalten. Die Grosskirche dagegen unterdrückte seit dem Ende des 2. Jahrhunderts die Gnadengaben sistematisch mit Ausnahme der Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen. Den Geist der Prophetie dämpfte sie und band ihn an bestimmte Regeln. Den prophetischen Anwendlungen gab sie erst wieder Raum, nachdem sie den Kanon zu unerreichbarer Höhe erhoben (S. 371 ff.) und dadurch die authentischen Anweisungen für das christliche Leben ein für alle Male eingeschränkt hatte (S. 406). So Harnack. — Was Justin anlangt, so hat schon Overbeck ²⁾ bemerkt, dass für Justin die christlich-prophetischen Schriften in keiner Weise der alttestamentlichen

ἡμῶν ἔστιν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἄρσενας, χαρίσματα ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἔχοντας. Dies ist Justin Beweis für das von den Juden zu den Christen übergegangene Heil. Iren. adv. haer. II, 49, 3 ed. Harv. (Eus. V, 7, 4): Οἱ δὲ καὶ πρόγνωσιν ἔχουσι τῶν μελλόντων καὶ ὀπτασίας καὶ ῥήσεις προφητικὰς, ἄλλοι δὲ κτλ. Καὶ τί γὰρ; οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων κτλ. V, 6, 1 (Eus. 5, 7, 6): Καθὼς καὶ πολλῶν ἀκούομεν ἀδελφῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προφητικὰ χαρίσματα ἔχοντων, καὶ παντοδαπαῖς καλούντων διὰ τοῦ πνεύματος γλώσσαις, καὶ τὰ κρύφια τῶν ἀνθρώπων εἰς φανερὸν ἀγόντων ἐπὶ τῷ συμφέροντι, καὶ τὰ μυστήρια τοῦ θεοῦ ἐκδηγουμένων. Demgemäss ist auch dem römischen Bischof bei Tert. adv. Prax. 1 die Prophetie der Montanisten nicht an und für sich verwerflich.

1) Das Murat. Fragment (Zeitschr. f. KG. 1879 S. 358 ff.).

2) Zur Gesch. des Kanons, 1880.

Sammlung zur Bereicherung dienen (S. 115 A. 1), dass diese vielmehr, weil einer fest abgegrenzten Vergangenheit angehörig, einfach als abgeschlossen vorausgesetzt wurde (S. 101). Im Wesentlichen stimmt aber Overbeck mit Harnack überein, wie er denn gerade das als sein Verdienst anerkennt, das antimontanistische Interesse hervorgehoben zu haben, in welchem der Kanon zu Stande gekommen sei (S. 73). Justin hat nach Overbeck noch gar keinen neutestamentlichen Kanon¹⁾. In der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts bildete sich erst der neutestamentliche Kanon, dessen Bestandteile nun als christliche Apokalypsen erschienen (S. 77), und der im muratorischen Fragment principiell abgeschlossen vorliegt (S. 107). Er war eine Waffe in der Not des Streites gegen den Gnosticismus und Montanismus geschaffen. „Um einen festen Standpunkt des Widerstandes zu gewinnen, fixirte man die Tradition von der Zeit des Urchristentums, indem man die Zeit der Apostel und ihre Denkmale über alles Spätere erhob und privilegierte“ (S. 78). Und nun bemühte sich die antimontanistische Kirche „die christliche Prophetie totzuschlagen d. h. ihr alle Gegenwärtigkeit und fernere Fortdauer zu nehmen“ (S. 111 f). — Die Stelle Justins dial. 81 f., auf welche sich Overbeck besonders stützt, beweist jedoch nicht, dass die im Besitz der Kirche befindlichen apostolischen Schriften bei ihr nicht in besonderer, bereits ausschliesslicher Dignität standen, welche sie massgebend für Lehre und Leben sein liessen. Denn dort handelt es sich ja um Vorherverkündigung von Zukünftigem, daher war es nicht angezeigt darauf zu verweisen, dass jene Aussage den für die Kirche normativen Schriften angehöre, sondern dass sie auf prophetischer Offenbarung beruhe, welche von den Juden zu den Christen übergegangen und unter ihr fortdauernd wirksam sei. Es kommt daher jenen Worten Justins die ihnen für die Geschichte des neutestamentlichen Kanons von Overbeck und Harnack (S. 369) zugeschriebene Bedeutung nicht zu. So viel ist allerdings sicher, dass Justin den neutestamentlichen Schriften keine Inspiration im Sinne der prophetischen vindicirt hat. Darauf hat mit Recht auch v. Engelhardt hingewiesen²⁾. Die Evangelien „sind

1) So schon in „Justins Verhältn. zur Apostelg.“, Zeitsch. f. wiss. Theol. 1872 S. 307 f.

2) Das Christenthum Justins S. 367.

nur authentische und unbedingt zuverlässige Berichte über das Leben und die Lehre Jesu“, die Apostel „die Lehrer der christlichen Lehre“ (Engelhardt S. 340. 362). Aber ebenso richtig betont Engelhardt, dass Justin damit keinen Rangunterschied meint, wenn er die prophetischen Schriften für inspirirt hält, die evangelischen Aufzeichnungen aber nicht. „Die apostolischen Schriften sind damit nicht als rein menschliche Schriften den göttlichen des Alten Testaments untergeordnet. Sie sind auch göttliche Schriften, nur anderer Art; jedenfalls sind sie zum Zweck der Offenbarung ebenso unentbehrlich, wie die prophetischen“. Auch Christus ist nach Justin nicht inspirirt gewesen. Er hatte vielmehr von Geburt an des Geistes ganze Kraft. Für die Menschen aber kam der Geist auf ihn in der heiligen Taufe in seiner ganzen Fülle. Von Christus gehen nun alle Gnadengaben aus, wie sich dies in den mancherlei in der Kirche waltenden Charismen zeigt. Die Lehrbefähigung der Apostel zählt Justin nicht unter diese Charismen (vgl. Engelh. S. 331 f.). Aber die wesentliche Aufgabe Christi besteht ihm auch nicht in der Spendung dieser Gnadengaben, sondern in der authentischen Belehrung über Gott und diese Lehre Jesu, auf welche das zweite Jahrhundert das ganze Gewicht legte¹⁾, ist durch die Apostel und apostolischen Schriften der Kirche treu vermittelt (apol. I, 42). „Das Wort der Apostel ist das Wort Christi und wird darum schlechtweg und genau ebenso wie das Wort der Propheten als Wort Gottes bezeichnet“. „Die Christen glauben an die Lehre, aber die Apostel sind die Lehrer der Lehre“. (Engelh. 333 f.). Es gebürt der durch die Apostel ergangenen Stimme Gottes der gleiche Glaube, wie der prophetischen Verkündigung (Dial. 119). Darauf beruht die Bedeutung der apostolischen Schriften. Deshalb wurden auch in der Kirche zur Zeit Justins, und warscheinlich auch schon geraume Zeit früher, die Schriften der Apostel in vollkommen gleicher Weise wie die prophetischen im sonntäglichen Gottesdienst verlesen Ap. I, 67. Gerade der cultische Gebrauch, welcher entscheidend wurde für die Aufnahme in den Kanon (Harnack 402), war schon Beweis für die einzigartige und massgebende Stellung dieser Schriften in den Augen der Kirche, mochten auch die Grenzen

1) Vgl. Zahn, der Hirt des Hermas. 1868. S. 144 f.

dieser Sammlung noch flüssige sein. Sie erschienen als heilige Schrift auch one die Vorstellung von ihrer Inspiration. So citirt ja auch Barnabas 4, 14 Matth. 22, 14 mit *ὡς γέγραπται*, also als göttlichen Spruch.

Als Kanon war aber diese Sammlung der Kirche noch nicht in Bewusstsein getreten. Neben ihr hatten prophetische Offenbarungen in der Kirche statt. Diese waren Offenbarungen desselben Gottes, dessen menschliche Offenbarung in Christus erschienen war (Ignat. ad Eph. 19) und die nun die Kirche im Zeugnis der Apostel besass, aber doch durchaus anderer Art. Anschluss an die apostolischen Schriften scheint nur zum Teil der „Hirt“ erlangt zu haben. Zum klaren Bewusstsein musste der Kirche kommen, welche eigentümliche Bedeutung diese Sammlung von Schriften der apostolischen Zeit für sie hatte, als einerseits gegenüber der Gnosis die Frage an sie herantrat, was genuin christlich sei ¹⁾, und als andererseits ein Prophetentum aufkam, welches die Lehre Christi nach ihrer disciplinarischen Seite weiter zu bilden den Anspruch erhob. Insoweit hat es seine Richtigkeit, dass wie im antignostischen so auch im antimontanistischen Interesse sich der Kanon gebildet habe. Aber auch nur in so weit, denn nur bei bereits „relativ höchster Schätzung der Autorität der apostolischen Schriften“ war eine derartige Berufung auf sie als Kanon möglich (Overb. S. 78). So richtet sich auch wieder die montanistische Opposition gegen die festere Abgrenzung des Kanons. Sie vertrat dabei nicht einfach die Grundsätze, welche zwei Menschenalter hindurch in der Heidenkirche unbefangen befolgt worden waren (so Harnack S. 373. 405). Denn nicht nur war die neue Form der neuen Prophetie eine zwar der heidenchristlichen Inspirationstheorie entsprechende, aber tatsächlich der Kirche fremde (s. ob.), sondern diese verlangte auch massgebenden Einfluss auf Lehre und Leben der Kirche. Sie nahm dadurch nicht bloss eine andere Stellung ein als die in der Kirche in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts noch vorhandene Prophetie, welche jeden-

1) Beim Streite darüber scheinen schon die Gegner des Ignatius sich auf die evangelischen Schriften als allein entscheidende Autorität berufen zu haben, vgl. Zahn, Ignatius v. Antiochien S. 374 ff. und zu ad Philad. 8, 2.

falls für die Kirche one wesentliche Bedeutung erscheint, sondern soweit ersichtlich überhaupt als die Prophetie in der Kirche sie je gehabt. Sie wollte die christliche Prophetie sein gegenüber der alttestamentlichen. Es ist nicht klar, welche Geltung die Montanisten den apostolischen Schriften beimassen ¹⁾. Jedenfalls haben sie stets die durch Christus und seine Apostel geschehene Offenbarung anerkannt, aber ihrer Offenbarung eine höhere Stufe zugeschrieben und dieselbe auch jener entgegengesetzt. Schon in der Bezeichnung des durch sie redenden Geistes als Parakleten ist es gesagt, und die Montanisten haben es direkt ausgesprochen, dass nun erst die von Christus verheissene Leitung in die vollkommene Wahrheit begonnen hat. Die ekstatische Form ihrer Prophetie ist ihnen Beweis hierfür, denn in der überwältigenden Grösse dieser Offenbarung ist sie begründet (Epiph. 48, 8).

Diese neue Prophetie soll nun auch ihrem Inhalt nach über die bisherige Offenbarung hinausgehen. Auf's Neue wird ein Bund und eine Verheissung kund getan (Epiph. 48, 13). Der Paraklet kommt mit grösseren Verheissungen (Eus. V, 16, 9, Epiph. 48, 10). Zugleich gibt er Anweisung zu einer vollkommeneren Frömmigkeit, indem er durch Einschränkung des bisher Erlaubten und Forderung grösserer Weltentsagung die ware Sittlichkeit lehrt. Eine direkte Weiterführung und Fortbildung der Offenbarung neuen Testaments wird hier angestrebt. In der Kirche bisher bereits vertretene und begünstigte Formen der Frömmigkeit stellt die neue Prophetie nun als allein

1) Harnack erklärt für eine der sichersten geschichtlichen Beobachtungen, dass der Montanismus als er in Kleinasien zum Kampf sich erhob, an keinen Schriftenkanon gebunden war, dass er vielmehr erst nachträglich und künstlich mit einem solchen sich abzufinden gesucht hat (S. 407). Auch mir scheint klar, dass die neue Prophetie in dieser Weise nicht hätte hervortreten können unter der anerkannten Herrschaft eines principiell abgeschlossenen neutestamentlichen Kanons. Sicher ist, dass der Montanismus die Geschlossenheit des Kanons in dem Sinn nicht gelten liess, dass in demselben ein für alle Mal die Norm des kirchlichen Leben sei. Gerade aber das Verfahren eines Themison (Eus. V, 18, 5) deutet auf eine nicht mehr naive Stellung zu jenen Schriften, sondern setzt eine gewisse Kanonicität für dieselben voraus, die nun auch Themison für sein Werk beansprucht. Hier wird bereits ein Fortschritt in der Entwicklung des Mont. statthaben.

giltige fest. Und zwar ist dies das Neue und Charakteristische, dass die neue Prophetie diese Dinge fordert (Eus. V, 18, 2 vgl. Test. de iei. 2. 10) kraft göttlicher Autorität. Nun ist nur der ein warer Christ, ein Geistesmensch, Pneumatiker, welcher dieser Offenbarung sich unterwirft, die, welche an der allgemein christlichen sich genügen lassen, sind Psychiker (Clem. Alex. Strom. IV, 13, 93). Jene, die dem Parakleten Gläubigen, werden durch sein Wirken von allen Makeln gereinigt und zur waren Frömmigkeit gefördert, diese kann er wegen ihrer ungläubigen Verwerfung nur tadeln¹⁾. Ja sie erscheinen gleich Unreinen gegenüber jenen die in ihrer Askese Nasiräer und Heilige Gottes sind (Orig. in Tit. IV, 696 s. o.). Doch möchte er auch an ihnen sich durch sein prophetisches Wort als den Geist, der die Kraft des Geisteslebens ist, erweisen, und nur gezwungen bleibt er ihnen fern²⁾. Dagegen scheut er die Gemeinschaft der offenbaren Sünder, verlangt ihren Ausschluss und verweigert ihnen Wiederaufnahme — zu der er wol berechtigt wäre —, um den ganzen Ernst seiner Reaktion gegen die Sünde zu dokumentiren³⁾. Den Trägern des Amtes in der Grosskirche aber, welche ihm keine Bürgschaft für solchen Ernst der Sittenstrenge gewären, spricht er das Recht der Absolution von Todsündern ab.

Was ist es nun, das diese Promulgation neuer göttlicher Anordnungen hervorgerufen? Prophetie ist der alten Kirche zunächst Weissagung von Zukünftigem⁴⁾. So ist auch der Blick der neuen Prophetie auf das Weltende gerichtet gewesen, und sie hat es als unmittelbar bevorstehend vorher verkündigt⁵⁾. Daher ist zu erwarten, die Ueberzeugung von dem nahen Weltende habe die neue Prophetie hervorgerufen, und aus die-

1) Eus. V, 16, 9: Ἰσοῦ ὅπη δὲ καὶ κατακρίνοντος στοχαστικῶς καὶ ἀξιωματικῶς αὐτοῦς (seine Anhänger) ἀντικρως, ἵνα καὶ ἐλεγκτικὸν εἶναι δοκῆ, τὴν δὲ καθόλου — — ἐκκλησίαν βλασφημεῖν διδάσκοντος τοῦ — πνεύματος.

2) Maximilla beim Anonymus Eus. V, 16, 17 (Beil. I, 12).

3) Vgl. den proph. Ausspruch Tert. de pud. 21 (Beil. I, 18).

4) Justin apol. I, 31: θεοῦ προφητεῖαι δὲ ὡν τὸ προφητικὸν πνεῦμα προεκήρυξε τὰ γενήσεσθαι μέλλοντα πρὶν ἢ γενέσθαι. Vgl. auch Engelh. a. a. O. S. 230.

5) Maximillas Wort Epiph. 48, 2 (Beil. I, 13).

ser Ueberzeugung heraus haben sich dann alle die Forderungen der neuen Prophetie gestaltet.

Unzweifelhaft erklärt sich die neue Prophetie mit allen ihren Forderungen und Ordnungen vortrefflich von der einmal gewonnenen Ueberzeugung aus, dass das Ende herangekommen sei. So das neue Prophetentum selbst mit seiner Verkündigung dieses Weltendes, verbunden mit dem Widerspruch gegen einen abgeschlossenen Kanon, welcher eine längere Entwicklung der Kirche bis zur Wiederkunft Christi zur Voraussetzung hat. Ferner alle die gegen das Einleben in der Welt gerichteten Bestimmungen des Parakleten: Die Zeit der Ehe ist vorüber, denn das Menschengeschlecht soll nicht mehr wachsen; durch die Selbstkasteiung des Fastens löst man sich von der Welt und härtet sich ab gegen die Verfolgung; dem Leben in der Welt naht das Ende, daher ist Flucht in der Verfolgung nicht mehr am Platz; das Gebiet des Erlaubten ist einzuschränken, denn es ist keine Zeit mehr zu Compromissen mit der untergehenden Welt; Sünder sind in der Gemeinde nicht zu dulden, denn sie muss rein sein, um als Braut den Bräutigam zu empfangen. — Der Montanismus wollte das Leben des Christen in der Welt von der Erwartung des Weltendes bestimmt wissen. Noch war zwar die Erwartung des nahen Endes der Welt allgemeiner Glaube der Kirche (s. o.), aber sie begann als Motiv für die Gestaltung des christlichen Lebens zurückzutreten. Das Bestreben des Montanismus ist daher darauf gerichtet, die Consequenzen dieser Erwartung zu ziehen. Sie soll massgebend bleiben und noch mehr werden für das Christenleben und Weltförmigkeit verhindern¹⁾. Dennoch wie die Form seiner Prophetie eine aus der Weltanschauung der Kirche des 2. Jahrhunderts erwachsene ist, so hat der Montanismus auch die Definition des waren Christentums nicht einfach von dem Gesichtspunkte des nahen Weltendes aus gewonnen. Vielmehr hat er sich durchgängig an bereits bestehende Formen der Frömmigkeit angeschlossen, indem er ein asketisches sittliches Ideal acceptirte, daher ihm denn auch das Wesen des Christentums durch Eingehen in dauernde irdische Verhältnisse gefährdet er-

1) So auch Ritschl S. 519, bes. aber vgl. Harnack, Mönchthum S. 12 f.

scheinen musste. Erblickte die kath. Kirche die Gabe Christi vor Allem in der Erweiterung und Vertiefung des Gesetzes und Verkündigung des Lones des Frommen (Engelh. s. 86 ff), und zeigte doch die Erfahrung einen Mangel an in der Kirche verwirklichter Gerechtigkeit, so verschärfte der Montanismus die Vorschriften für das Christenleben durch neue Offenbarungen, für die er daher Gehorsam forderte, und erklärte für Psychiker die ihn Verweigernden; dies unter entsprechender Mehrung der Verheissungen bei zugleich völligerer Befähigung zur Erfüllung des Geforderten. Die Anschauungen der heidenchristlichen Kirche des 2. Jahrhunderts sind also der Boden, aus welchem der Montanismus erwächst. Ebionitischen Ursprungs ist er nicht¹⁾. Weder sein ekstatisches Prophetentum (s. o.), noch seine asketischen Vorschriften stammen aus dem Judentum (gegen Schwegler S. 94—136). Wo bei Ebioniten und Essäern sich Aenliches findet, ist es aus ausserjüdischen Einflüssen hervorgegangen.

Der eigentümliche Charakter des kleinasiatischen Montanismus aber gegenüber der katholischen Kirche erklärt sich daraus, dass derselbe von einer geschichtlichen Entwicklung der Kirche nichts wissen will, sondern das Ende unmittelbar bevorstehend erwartet. Die neue Prophetie repräsentirt die *ἐσχάτα χαλσιμεία*. Wenn Tertullian de ieiun. 12 gerade die Askese als Zweck der neuen Prophetie und wiederum als Zweck dieser Askese, unter ausdrücklicher Abweisung aller andern Gründe, die Bereitung für die letzte Verfolgung hinstellt, so spricht er hier unzweideutig aus, unter welchem Gesichtspunkt der neuen Prophetie, der er zugestimmt, die Forderungen ihrer Disciplin sich ergaben. Nun durfte nicht mehr ein halbes Christentum genügen, da die Erscheinung des Herrn bevorstand. Nun musste das auf Enthebung von den Schranken der Welt gerichtete Ideal als das allein berechnete erscheinen, da die Welt bald selbst zu vergehen hatte und es galt nicht mit ihr zu vergehen, da zuvor noch einmal in der Erscheinung des Antichristen das ganze widergöttliche Wesen der Welt offenbar werden sollte, und vor demselben nur wer rücksichtslos auf alles verzichtete

1) Dass der Ebionitismus kein bedeutsamer Faktor in der christlichen Kirche des 2. Jahrhunderts ist, bemerkt auch Overbeck, Sybels hist. Ztschr. Bd. 44 S. 499 ff.; ebenso Weingarten ib. Bd. 45 S. 451.

sich bewahren konnte. War die alsbaldige Wiederkunft Christi zu erwarten, so bedurfte es der Prophetie, um sie kund zu tun und die Kirche für sie zu bereiten. Eine im neutestamentlichen Kanon abgeschlossen vorliegende Offenbarung war schon darum nicht denkbar, weil eine solche auf eine geschichtliche Entwicklung der Kirche berechnet ist, diese aber vielmehr ihrer sofortigen Vollendung zu gewärtigen hatte. Mit dieser Opposition gegen den Kanon verband sich notwendig auch die gegen den Episkopat. Denn im Episkopat erlangte die Kirche die Gestalt eines in der Welt fest gegliederten Organismus. Daher schon in Asien der Widerspruch der neuen Propheten gegen das kirchliche Amt (vgl. auch Hier. ad Marc. 41). So hebt auch zu Rom Gajus die Autorität des auf den Gräbern des Paulus und Petrus gründenden Stules des römischen Bischofs hervor, während ihm Proklus die Würde der durch prophetische Notabilitäten ausgezeichneten Kirche Kleinasiens gegenüber stellt. Daher hat Ritschl mit Nachdruck geltend gemacht, die vom Montanismus bezeichnete Krisis der sittlichen Weltanschauung spitze sich zu einer Krisis der Verfassung der katholischen Kirche zu, und nur an dieser Bedingung hänge die spezifische Stellung, welche die montanistische Partei der Kirche gegenüber einnahm (520). Mir scheint der Conflict mit dem Episkopat nur eine Seite in der Opposition des Montanismus gegen ein Einleben in der Welt. Der Bruch mit der Kirche ist soviel ersichtlich wie nicht im Occident so auch nicht im Orient durch denselben erfolgt. Und wenn der Montanismus für seine „ekstatischen Personen nicht bloß die Gewalt der sittlichen Gesetzgebung, sondern auch die der disciplinarischen Exekutive in Anspruch nahm“ (Ritschl 521), so geschah auch dies nur im Interesse der sittlichen Reformation. Nicht die Personen, welche der Kirche eine dauernde Einrichtung in der Welt zu geben suchten, waren taugliche Wächter der Heiligkeit der Gemeinde, sondern die, welchen die Bereitung der Kirche auf das baldige Ende oblag. So konnte auch die neue Prophetie eine Regelung des Glaubens und Lebens der Kirche durch eine von den Bischöfen bewarte Tradition nur ablehnen¹⁾. Im ab-

1) Vgl. hierfür Tert. de virg. vel. 1: Sed dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit. — Haecresis non tam novitas, quam veritas revincit. Quodcumque adversus veritatem sapit hoc

geschlossenen Kanon, in der Tradition und ihrer Bewahrung durch den Episkopat — der im Abendland namentlich sich richterliche Gewalt zusprach — prägte sich die Consolidirung der Kirche in der Welt aus, und daher vollzog sich diese Entwicklung im Gegensatz zum Montanismus. Man wird nicht irren gehen, wenn man gerade dadurch, dass so die Kirche festen Fuss in der Welt zu fassen begann, den Montanismus hervorgerufen sieht. Indem er dagegen ankämpft, ist er Reaktion und vertritt insofern die bisherige Form des Christentums: Insofern ist er der legitime Repräsentant desselben, illegitim aber sofern er unter veränderten Verhältnissen die alte Weise festhalten will und den Ausgangspunkt einer Entwicklung allein für berechtigt behauptet. Durch das Streben jenen Standpunkt gewaltsam festzuhalten wird er gesetzlich. Die Erwartung baldiger Parusie verwandelt sich ihm in Verkündigung ihrer gewissen Nähe, die Enthaltung von mancherlei Dingen der Welt macht er zum Gebot, die Constituirung der Kirche zu einem fester geordneten Organismus perhorrescirt er. In einer spätern Entwicklung scheint er schon im Orient den Kanon anerkannt, nur ihn durch einen zweiten Teil bereichert zu haben. So besass er auch bald eine eigene Organisation, die aber in Pepuza, wo Christi Wiederkunft erwartet wurde, ihren Mittelpunkt hatte. Bei seiner Verneinung eines noch längeren Weltbestandes konnte der Montanismus sich hier ebenso wie in Afrika auch nicht in der Weise des späteren Mönchtums damit beruhigen, sein Christentum neben der Weltkirche zu pflegen. Jene Unterscheidung eines doppelten Christentums lässt der Montanismus insofern nicht gelten, dass er seine Vorschriften von allen befolgt wissen will. Darin liegt auch sein Recht schon gegenüber der Kirche seiner Zeit, wenn er von keinem Unterschied in Bezug auf die Anforderungen waren Christentums zwischen Klerus und Laien wissen will. Nur dass er freilich auch hier wieder den gemeinsamen Boden, aus dem auch diese Scheidung hervorgegangen, erkennen lässt, wenn er dann doch

erit haeresis etiam vetus consuetudo. — lege fidei manente cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scil. et proficiente usque in finem gratia Dei. — (Paracletus) solus antecessor, quia solus post Christum.

zwischen Pneumatikern und Psychikern unterscheidet. Vom späteren Mönchtum unterschied sich der Montanismus dadurch wesentlich, dass für ihn die nächst bevorstehende Parusie treibendes Motiv war, während das Mönchtum bei Anerkennung eines dauernden Weltbestandes Gemeinschaft mit dem transcendenten Gott durch Unterdrückung der Bedingungen seiner irdischen Existenz anstrebte¹⁾.

Auf den Boden der heidenchristlichen Kirche des 2. Jahrhunderts stehend und in der Weise seiner Form prophetischer Verkündigung wie in den einzelnen Forderungen seiner Disciplin von ihm beeinflusst, charakterisirt sich demnach doch der kleinasiatische Montanismus als ein Bestreben, das ganze Leben der Kirche gemäss der Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi zu gestalten, das Wesen des waren Christentums unter diesem Gesichtspunkt zu definiren und allem dem entgegenzutreten, wodurch die kirchlichen Verhältnisse eine dauerndere Gestalt zum Zweck des Eingehens in eine längere geschichtliche Entwicklung erhalten sollten. Bei Tertullian dagegen und wol auch schon bei dem spätern kleinasiatischen Montanismus hat diese Erwartung der Parusie nicht mehr in gleichem Grade unmittelbar massgebende Bedeutung.

1) Vgl. Harnack, Mönchth. S. 13, nur dass dieser den Montanismus ausschliesslich an der Aussicht auf die bevorstehende Offenbarung des Reiches Christi orientirt sein lässt.

Thesen.

1. Die Verwerfung des Montanismus durch die Kirche ist kein Zeichen von deren Weltförmigkeit.
 2. Es ist nicht richtig, dass die Kirche seit Mitte des 2. Jahrhunderts die charismatischen Gaben zu unterdrücken gesucht habe.
 3. Schon vor Trajan ist der heidnische Stat in gesetzlicher Weise gegen die Christen vorgegangen.
 4. Augustin hat mit Recht die Tugenden der Heiden glänzende Laster genannt.
 5. Augustins Einfluss ist im Mittelalter massgebend gewesen.
 6. Die reformirte Kirche zeigt grössere Verwandtschaft mit der römischen als die lutherische.
 7. Die Lehre vom Millennium ist schriftgemäss.
 8. Der heilsgeschichtliche Beruf des Volkes Israel ist noch nicht abgeschlossen.
 9. Der Verfasser der sog. Wirabschnitte ist der der ganzen Apostelgeschichte.
 10. Alle Reden der Apostelgeschichte bilden ein abgeschlossenes Ganze.
 11. Die Handauflegung hat keine exhibitiv Bedeutung.
 12. Unter der Konsistorial-Verfassung leidet die lutherische Kirche.
-

Ergänzungen und Berichtigungen.

- S. 11 Z. 21 l. Geist st. Christ.
S. 28 zu A. 2. Zu beachten ist allerdings die Berührung der Quelle des Hieronymus mit der des Didymus (s. S. 49) und dieser mit dem Anonymus (s. S. 27 A. 2.)
S. 31 Z. 5 l. die st. : Die.
S. 43 Z. 9 v. u. l. Posteriorität st. Priorität.
S. 45 Z. 6 v. u. l. tunc st. tum.
S. 48 Z. 10 l. objectiv urteilend sich st. sich objectiv urteilend.
S. 54 Z. 10. 20. 22 l. ep. st. cp.
S. 55 Z. 21 l. Theod. st. Teod. Z. 22. ist zu ergänzen: Cod. Just. lib. I, tit. V. cp. 18–21, bes. cp. 20.
S. 56 Z. 1 l. Μοντανοῦ st. Μοντάνου.
S. 64 Z. 9 l. sie st. er.
S. 67 Z. 19. l. , Montan st. Montan.
S. 75 Z. 5. 6 l. ep. st. cp.
S. 82, 93, 99, 105, 108. l. a, b, c, d, e, st. A, B, C, D, E.
S. 84 Z. 4 v. u. l. 640. Dies st. 640: „Dies.
S. 85 Z. 21 l. erwarte st. warte.
S. 94 Z. 25 l. Durch eine gewisse Haltung st. in gewisser Form.
S. 108 Z. 9 l. Bussdisciplin st. Busdisciplin.
S. 122 Z. 2 v. u. l. ad. st. at.

Kommata sind u. a. zu ergänzen S. 12 Z. 13, 13 Z. 9, 51 Z. 14. 19, 82 Z. 9 v. u., 98 Z. 6, 102 Z. 17; zu tilgen S. 49 Z. 8, 50 Z. 13 u. a.

