

EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOOLI  
**TOIMETUSED**

---

**ACTA ET COMMENTATIONES**  
UNIVERSITATIS TARTUENSIS  
(DORPATENSIS)

**B**

HUMANIORA

**XXXVI**

TARTU 1935

EESTI VABARIIGI TARTU ÜLIKOOLI  
**TOIMETUSED**

---

**ACTA ET COMMENTATIONES**  
UNIVERSITATIS TARTUENSIS  
(DORPATENSIS)

**B**

HUMANIORA

**XXXVI**

TARTU 1935



K. Mattieseni trükikoda o.-ü., Tartu 1935.

## Sisukord. — Contenta.

---

1. **Alexander Pridik.** Berenike, die Schwester des Königs Ptolemaios III Euergetes. Untersuchungen zur Ptolemäer- und Seleukidengeschichte. II. Hälfte (S. I—VIII. 177—305).
2. **Jaak Taul.** Kristluse jumalariigi õpetus. II pool (lk. 161—304)  
Referat: Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums.

# **BERENIKE**

## **DIE SCHWESTER DES KÖNIGS PTOLEMAIOS III EUERGETES**

**UNTERSUCHUNGEN ZUR PTOLEMÄER-  
UND SELEUKIDENGESCHICHTE**

VON

**ALEXANDER PRIDIK**

---

TARTU 1935



---

K. Mattiesens Buchdruckerei Ant.-Ges., Tartu, 1935.

## Vorwort.

Wilamowitz (R. u. V., S. 199) sagt bezüglich der Berenike von Kyrene, der Cousine und Gemahlin des Ptolemaios III, folgendes: „Wir ... müssen, selbst wenn wir wirklich soviel wissen wie zurzeit möglich ist, eingestehen, dass das herzlich wenig ist“. Über die Schwester des Ptolemaios III namens Berenike, die von manchen Berenike Syra genannt wird, wissen wir im Grunde genommen auch nicht allzuviel. Wenn ich es trotzdem unternommen habe, dieser Berenike eine ganze Abhandlung zu widmen, so habe ich mir — wie schon der Untertitel („Untersuchungen zur Ptolemäer- und Seleukidengeschichte“) zeigt — ein viel weiteres Ziel gesteckt. Die Berenike-Probleme hängen nämlich so eng mit den verwickeltsten und umstrittensten Fragen der Geschichte des hellenistischen Zeitalters zusammen, dass man auf Schritt und Tritt gezwungen ist zu diesen vielen Fragen Stellung zu nehmen, und zwar ausführlich, denn aphoristisch lassen sich solche verwickelte Fragen nicht lösen. Da einige dieser Fragen so umfangreich waren, dass sie den Rahmen der Abhandlung gesprengt hätten, habe ich sie im Anhang in zwei Beilagen und drei Exkursen gesondert behandelt. Damit ist der Untertitel scheinbar zum Haupttitel geworden. Dem ist aber nicht so, denn alle diese Fragen hängen letzten Endes in dieser oder jener Beziehung mehr oder weniger doch mit den Berenike-Problemen zusammen; verschiedene andere Fragen, die derselben Zeit angehören und die nicht minder interessant waren, habe ich dementsprechend nicht berücksichtigt.

Bei der Behandlung dieser verwickelten Fragen habe ich selbstverständlich in erster Linie die antiken Quellen berücksichtigt. Die Überlieferung jener Zeit ist aber bekanntlich in vielfacher Beziehung so ungenügend, dass wir aus den antiken Quellen allein doch kein klares Bild von den einzelnen Begebenheiten zu gewinnen vermögen. Da muss man unbedingt zu den Mitteln greifen, die ich vor kurzem (Mut., S. 15, Anm. 50) angedeutet

und auch hier angewandt habe, denn ohne Phantasie, Intuition und Kombination werden wir Historiker wirklich weiter nichts als historische Subalternbeamte sein und bleiben.

Die neuere Literatur, soweit sie mir hier zugänglich war, habe ich natürlich sorgfältig berücksichtigt. Hierbei möchte ich aber auf einen Umstand besonders aufmerksam machen. Ottos überaus wichtige Abhandlung, die ich schon 1928 gleich nach dem Erscheinen derselben durchgesehen hatte, habe ich absichtlich erst nach Vollendung meiner im Sommer 1933 begonnenen Abhandlung zu Rate gezogen, da ich mich bei der Untersuchung und Lösung dieser schwierigen und verwickelten Fragen in keiner Weise von ihm beeinflussen lassen wollte. Ich habe dieses nachher keineswegs bedauert, denn dadurch bin ich möglicherweise der Gefahr entgangen in diesem oder jenem Punkte von Ottos Sirenengesang bezaubert zu werden, der viele Forscher, wie wir sehen werden, erlegen sind. Wo ich, unabhängig von ihm, zu denselben Resultaten gelangt war, habe ich dieses in den Anmerkungen sorgfältig vermerkt und habe in dieser Übereinstimmung eine Bestätigung der Richtigkeit meiner Anschauungen erblickt. Wo ich aber — und zwar sehr oft — völlig abweichende Resultate erzielt hatte, habe ich in der Mehrzahl der Fälle Ottos divergierende Ansichten nicht in den Text aufgenommen, sondern mit meinen Gegen Gründen in den Anmerkungen angeführt, da ich widrigenfalls meinen Text hätte vollständig umarbeiten müssen. Da ich m. W. alle abweichenden Ansichten Ottos angeführt habe, ist der sachkundige Leser in jedem einzelnen Falle imstande selbst zu entscheiden, wer von uns beiden recht haben dürfte. Den dritten Exkurs habe ich selbstverständlich erst nach eingehender Durchsicht der Ottoschen Abhandlung geschrieben.

Ferner möchte ich die Aufmerksamkeit des Lesers noch auf folgende Punkte lenken. Ich habe die Jahreszahlen einfach vermerkt, da sie fast alle der Zeit vor Christi Geburt angehören; nur da, wo ich ausnahmsweise ein nachchristliches Datum anzuführen hatte, habe ich die Worte „n. Chr.“ hinzugefügt. Weiter habe ich ab und zu manche Zitate wörtlich ausgeschrieben, teils um dem Leser, wie Beloch (IV 2, S. 319) sagt, „das Nachschlagen zu ersparen“, teils aber auch deswegen, weil manche Werke — besonders die englischen und französischen — bei den heutigen schweren Zeiten möglicherweise nicht überall jedem Leser zur Hand sein dürften.

---

Endlich bin ich dem Direktor der Königsberger Staats- und Universitätsbibliothek Herrn Dr. Carl Diesch zu bestem Danke dafür verpflichtet, dass er mir zwei Bücher, die mir hier nicht zugänglich waren, zugesandt hat. Das eine dieser Bücher, welches auch in der Königsberger Bibliothek fehlt, hat ihm auf meine Bitte hin Prof. emer. Dr. Paul Maas (Königsberg) freundlichst zur Verfügung gestellt, wofür ich Herrn Maas auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aussprechen möchte.

---

## VERZEICHNIS DER WICHTIGSTEN ABKÜRZUNGEN.

- Beloch IV 1 und 2 = K. J. Beloch, Griechische Geschichte, zweite Auflage, IV 1 = 1925, IV 2 = 1927. Berlin.
- Berve = H. Berve, Griechische Geschichte, Band II, 1933. Freiburg i/Br.
- Bevan, Eg. = E. Bevan, A history of Egypt under the Ptolemaic dynasty, 1927. London.
- Bevan, Sel. = E. R. Bevan, The house of Seleucus, I u. II, 1902. London.
- Bouché-Leclercq, Lag. = A. Bouché-Leclercq, Historie des Lagides, I 1903, II 1904, III 1906, IV 1907. Paris.
- Bouché-Leclercq, Sél. = A. Bouché-Leclercq, Historie des Séleucides, I 1913, II 1914. Paris.
- Ditt., O. G. I. = W. Dittenberger, Orientis Graeci inscriptiones selectae, I 1903, II 1905. Leipzig.
- Edgar, Mich. = C. C. Edgar, Zenon papyri in the University of Michigan Collection, 1931.
- Ferguson, H. A. = W. S. Ferguson, Hellenistic Athens, 1911. London.
- Giesecke = W. Giesecke, Das Ptolemäergeld. Eine Entwicklungsgeschichte des ägyptischen Münzwesens unter Berücksichtigung der Verhältnisse von Kyrene, 1930. Leipzig.
- Haussoullier, Milet = B. Haussoullier, Études sur l'histoire de Milet et du Didymeion, 1902. Paris.
- Head, H. N. = B. V. Head, Historia numorum, second edition, 1911. Oxford.
- Holleaux, B. C. H. = M. Holleaux, Bulletin de corr. hell. 30 (1906).
- Holleaux, R. E. A. = M. Holleaux, Revue des études anciennes 18 (1916).
- Jacoby, F. G. H. = F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker, Teil II, A—D, 1926—1930. Berlin.
- Jouguet = P. Jouguet, L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient, 1926. Paris.
- Kahrstedt, Klio = U. Kahrstedt, Frauen auf antiken Münzen, Klio 10 (1910).
- Kahrstedt, Syr. = U. Kahrstedt, Syrische Territorien in hellenistischer Zeit. Abh. d. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl., N. F. 19 (1926).
- Koch = W. Koch, Ein Ptolemäerkrieg, 1923. Stuttgart.
- Macurdy = Grace Harriet Macurdy, Hellenistic queens. A study of woman-power in Macedonia, Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt, 1932. Baltimore.

- Ernst Meyer = Ernst Meyer, Die Grenzen der hellenistischen Staaten in Kleinasien, 1925. Zürich.
- Niese = B. Niese, Geschichte der griechischen und makedonischen Staaten seit der Schlacht bei Chaeronea, II 1899, III 1903. Gotha.
- Otto = W. Otto, Beiträge zur Seleukidengeschichte des 3. Jahrhunderts v. Chr. Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss., philos.-philol. und histor. Klasse, 35 (1928). München.
- Pfuhl = E. Pfuhl, Jahrb. d. d. arch. Inst. 45 (1930). Berlin.
- Pridik, Mitr. = A. Pridik, Der Mitregent des Königs Ptolemaios II Philadelphos, 1924 (Acta et Comm. Univ. Tartuensis (Dorpatensis) B V 3).
- Pridik, Mut. = A. Pridik, Wer war Mutemwija? Untersuchungen zur Geschichte der 18. Dynastie, 1932 (ibid. B XXVI 2).
- Pridik, Phil. = A. Pridik, König Ptolemaios I und die Philosophen, 1932 (ibid. B XXX 1).
- Pridik, W. z. Mitr. = A. Pridik, Weiteres zum Mitregenten des Ptolemaios II, Klio 25 (1932). Leipzig.
- Regling, A. M. = K. Regling, Die antiken Münzen, 1922. Berlin.
- Regling, A. M. a. K. = K. Regling, Die antike Münze als Kunstwerk, 1924. Berlin.
- Robinson = E. S. G. Robinson, Catalogue of the Greek coins of Cyrenaica, 1927. London.
- Rostowzew, C. A. H. = Cambridge ancient history VII, 1928.
- Rostowzew, Est. = M. Rostovtzeff, A large estate in Egypt in the third century B. C., 1922. Madison.
- Rostowzew, Kol. = M. Rostowzew, Studien zur Geschichte des römischen Kolonats. Archiv f. Papyrusforschung, Beilage I (1910). Leipzig.
- Tarn, A. G. = W. W. Tarn, Antigonos Gonatas, 1913. Oxford.
- Tarn, C. A. H. = Cambridge ancient history VII, 1928.
- Tarn, H. C. = W. W. Tarn, Hellenistic civilisation, second edition, 1930. London.
- Wilamowitz, H. D. = U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos, I 1924. Berlin.
- Wilamowitz, Hermes = Hermes 49 (1914).
- Wilamowitz, R. u. V. = U. v. Wilamowitz-Möllendorf, Reden und Vorträge, I<sup>1</sup> 1925. Berlin.
- Wilcken, Chrest. und Wilcken, Grundz. = L. Mitteis und U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, I 1 (Grundzüge), I 2 (Chrestomathie), 1912. Leipzig.
- Wilcken, Gr. G. = U. Wilcken, Griechische Geschichte<sup>3</sup>, 1931. München.

## Inhalt

Vorwort . . . . .	III
Verzeichnis der wichtigsten Abkürzungen . . . . .	VI
Inhalt . . . . .	VIII
Erstes Kapitel . . . . .	1
Zweites Kapitel . . . . .	21
Drittes Kapitel . . . . .	67
Viertes Kapitel . . . . .	119
Beilage 1 . . . . .	163
Beilage 2 . . . . .	167
Exkurs I. Wann heiratete Ptolemaios III seine Cousine Berenike, die Tochter des Königs Magas von Kyrene? . . . . .	171
1. . . . .	173
2. . . . .	194
3. . . . .	234
Exkurs II. Die Mitgift der Kleopatra I. . . . .	247
Exkurs III. Zur historischen Beurteilung des Ptolemaios III. . . . .	272
Nachträge . . . . .	299

---

beziehen auf ἀφροσθηκότων Κυρηναίων (I 6, 5); im § 5 spricht er aber vom Abfall der Kyrenäer, der vor der Schlacht von Gaza erfolgte, also 313 oder 312; da nun im § 8 gesagt wird: Κυρήνης δὲ ἀποστάσης Μάγας . . . ἔτει πέμπτῳ μετὰ τὴν ἀπόστασιν εἶλε Κυρήνην, so kommen wir, da 313 oder 312 minus 5 Jahre = 308 ist, auf die überlieferte Datierung, und da Magas 50 Jahre regiert hat (308—258), auf das Todesjahr 259/8. Dass das im § 5 Erzählte erst im § 8 fortgesetzt wird, erklärt sich nach Tarn dadurch, dass Pausanias, der in diesem 6. Kapitel von Ptolemaios I spricht, die Beziehungen zwischen Ptolemaios und Antigonos in fortlaufender Erzählung bis zu der Schlacht bei Ipsos und der Wiedererlangung von Kölesyrien und Kypros verfolgte, dann aber wieder auf Kyrene zu sprechen kam; hätte er schon im § 5 das, was er von Magas zu sagen hatte, und vor allem den längeren Bericht über seine Mutter Berenike eingeschoben, so wäre die fortlaufende Erzählung in sehr unliebsamer Weise unterbrochen worden. Belochs Schluss: post hoc in dem Bericht des Pausanias, ergo auch post hoc chronologisch, hat sich somit als Fehlschluss erwiesen.

Seltsam ist auch das, was Beloch, wie wir sahen, über das Alter der Berenike I sagt. Sie war, bevor sie zunächst die Geliebte und hierauf die Gattin des Ptolemaios I wurde, mit einem gewissen Philippos verheiratet gewesen und hatte von ihm mehrere Kinder, darunter als ältesten Sohn den Magas. Wann sie geboren ist, wie alt sie war, als sie den Philippos heiratete, wissen wir nicht. Obgleich Aristoteles behauptet, für Frauen sei das 18. Lebensjahr das normalste heiratsfähige Alter, wurden von Frauen Ehen damals schon mit 15 Jahren geschlossen. Nun wollen wir so rechnen: 308 wurde Magas von Ptolemaios I zum Statthalter von Kyrene ernannt; nehmen wir nun an, dass Magas nicht mindestens 17 Jahre alt war, wie Beloch es in der ersten Auflage behauptete, sondern noch etwas älter — sagen wir 20 Jahre alt —, so kommen wir auf 328 als sein Geburtsjahr; 329 könnte dann das Hochzeitsjahr der Berenike I sein; sie war mithin im Jahre 308, als sie dem Ptolemaios I den Philadelphos schenkte, ungefähr 36—39 Jahre alt<sup>225</sup>). Ist das so unglaublich? Wäre solch eine Frau „nach griechischen Begriffen eine alte Frau“ ge-

<sup>225</sup>) Die erstere Zahl kommt heraus, wenn sie den Philippos mit 15 Jahren geheiratet hatte, die letztere, wenn sie es erst mit 18 Jahren getan hatte.

wesen? Und nun bedenke man folgendes: Philadelphos war ihr letztes Kind, wie wir genau wissen; sie hat keine jüngeren Kinder gehabt. Das zeigt uns doch auch ganz klar, dass sie 308 nicht mehr sehr jung war. Wir sehen somit, dass auch dieser Einwand Belochs durchaus nicht stichhaltig ist.

Ebenso falsch ist der Schluss, den Beloch aus Suidas' Notiz zieht. Nach Beloch soll dieser Lexikograph gesagt haben, dass Kyrene durch Ptolemaios selbst zum Gehorsam zurückgebracht worden sei <sup>226</sup>), mithin könne Magas gar nicht den Aufstand in Kyrene im Jahre 308 unterdrückt haben. Man liest und staunt. Wo ist in der überaus kurzen Notiz des Suidas ein Hinweis darauf, dass Ptolemaios dieses persönlich getan habe? Tarn und Groot haben schon darauf hingewiesen, dass *ἐκράτησεν* ebensogut bedeuten könne: „er liess durch einen Feldherrn dieses tun“. Glaubt Beloch etwa, Cäsar habe alle Brücken eigenhändig gebaut? Ausserdem hat Beloch es hier übersehen bzw. verschwiegen, dass Ptolemaios I durchaus nicht alle Kriege selbst geführt hat. Bezüglich des kyrenäischen Aufstandes vom Jahre 313 sagt Beloch selbst <sup>227</sup>) nach Diodor, dass dieser Aufstand „von Ptolemaeos' Feldherren Agis und Epaenetos blutig niedergeschlagen wurde“; der Lexikograph Suidas gibt in seiner kurzen Notiz nicht an, wer 308 der Befehlshaber war, und daraus schliesst Beloch, dass damals Ptolemaios selbst den Aufstand unterdrückt habe — ein durchaus nicht stichhaltiger Schluss, wie man sieht. Man könnte hier noch anführen, dass die Notiz des Suidas ziemlich konfus ist, denn Suidas sagt erst, Ptolemaios habe Griechenland verlassen und sei auf Ägypten zu abgereist (das wäre 313), am Schlusse der kurzen Notiz führt er des Ophellas' Tod an (308), dazwischen aber steht: *καὶ Λιβύης πάσης ἐκράτησεν*. Nun waren sowohl 313 als auch 308 Aufstände in Kyrene, es ist somit nicht ganz klar, welcher Aufstand hier gemeint ist, obgleich die Notiz über Ophellas' Tod mit der Verbalform *ἀναιρεθέντος* die Verbindung mit diesem Ereignis fordert. Schliesslich möchte ich noch darauf aufmerksam machen, dass *ἐκράτησεν* bei Suidas auch bedeuten kann: „er wurde Herr von ganz Libyen“ oder „ganz Libyen wurde ihm

<sup>226</sup>) Wir lesen bei Suidas: ἄρας δὲ ἐντεῦθεν ἀπέπλευσεν ἐπ' Αἰγύπτου, καὶ Λιβύης πάσης ἐκράτησεν, Ὀφέλλα τοῦ Κυρηναίου δυναστοῦ πρὸς Ἀγαθοκλέους κατὰ Σικελίαν ἀναιρεθέντος δόλω.

<sup>227</sup>) Beloch IV 1, S. 128 und III<sup>2</sup> 2, S. 135 (in der zweiten Auflage fehlt dieses in IV 2).

untertänig“. Auch das zweite Gegenargument Belochs versagt somit vollkommen.

Das Hauptgewicht legt Beloch auf das dritte Gegenargument, welches bei ihm in der ersten Auflage sogar an erster Stelle stand. Dieses Gegenargument beruht auf Schlüssen, die er aus dem 66. Gedicht des Catullus zieht. Dieses Gedicht ist bekanntlich eine Übersetzung des verlorenen Gedichts des Kallimachos, welches *Βερενίκης πλόκαμος* („Die Locke der Berenike“) betitelt war <sup>228</sup>).

<sup>228</sup>) Vgl. darüber unten den 3. Abschnitt des I. Exkurses. Über dieses Gedicht hat Wilamowitz einen Vortrag gehalten, welcher „Die Locke der Berenike“ betitelt ist (R. u. V., S. 197 ff.); hier finden wir auch eine Übersetzung des Gedichts. Auf S. 209 des Vortrags sagt Wilamowitz, dass diese Locke „eine Strähne war, die Berenike von der übrigen Coiffüre gesondert trug... Verheiratete Frauen trugen damals das Haupt von einem Schleier umrahmt; so erscheint auch Berenike auf ihren Münzen. Wenn sie also eine Locke zur Schau trug, so wird sie gewusst haben, warum... man wollte jetzt auch noch als Frau gefallen, und nicht nur dem eigenen Manne“. Letzterer Gedanke ist bei der Berenike II natürlich so gut wie ausgeschlossen: Arsinoe II war gefallsüchtig, nicht aber Berenike II. Aber auch die Behauptung, diese Locke sei eine Strähne gewesen, die Berenike von der übrigen Coiffüre gesondert zur Schau getragen habe, ist ganz augenscheinlich falsch. Wir besitzen einen im Jahre 1915 in Kyrene gefundenen Mädchenkopf, den C. Anti (Die Antike 5, 1929, S. 6 — 22; mit 4 Tafeln u. 7 Abbildungen) für ein Jugendbildnis der Berenike II hält („fünfzehn Jahre oder wenig älter“). Pfuhl (S. 46 f.) findet, dass diese Ansicht „viel für sich“ habe, eine „sichere Entscheidung aber naturgemäß“ ausgeschlossen sei; er behauptet ferner, dass hier nicht ein „zeitgenössisches Original“ vorliege, wie Anti glaubt, sondern eine späte Kopie. Ob wir es mit einem Original oder einer Kopie zu tun haben, ist für uns hier irrelevant. Die Melonenfrisur mit den zehn Streifen gehört dem dritten Jahrhundert v. Chr. — also der Zeit der Berenike II — an; an der Wurzel jedes Streifens löst sich bei Arsinoe II und Berenike II den Stirnrand entlang eines jener gerundeten Löckchen, von denen die ganze Stirn eingefasst ist; Berenike II nahm endlich die Halbmondlocke vor dem Ohr zu den Schläfen hin wieder auf, die in der Mode des späteren vierten Jahrhunderts vorkam. Anti stellt auf S. 6 (Abb. 1 u. 2) diesen Kopf mit einer Goldmünze aus Kyrene zusammen, die den Kopf der Berenike II aufweist: die Frisur des Kopfes aus Kyrene entspricht völlig derjenigen auf den Münzen der Berenike II. Anti sagt ferner (S. 14 f.): „Die Ausstattung mit dem Schleier und der Stephane, das höhere Alter, das sich in den volleren Wangen und in der deutlichen Venuslinie am Halse verrät, dürfen bei der Gegenüberstellung nicht stören. Der Kontur des Kopfes, Stirn, Auge, Mund und Kinn stimmen vortrefflich überein. Die Nase hat an dem Kopf wie auf den Münzen den gleichen geraden Rücken. Nur erscheint die Spitze auf den Münzen etwas runder, ein kleiner Unterschied, der

Da wir es hier in erster Linie nicht mit Magas und Demetrios, sondern mit Berenike und Ptolemaios III zu tun haben, will ich nicht nur die von Beloch angeführten vier Verse ausschreiben, sondern — wie Ellis <sup>229)</sup> es getan hat — alle die Verse, die uns bei der Lösung der uns hier interessierenden Fragen von Nutzen sein können; ich habe dabei — ebenso wie Ellis, und doch von ihm abweichend — die Worte gesperrt, auf die es uns hierbei besonders ankommt. Da es zum richtigen Verständnis dieser gesperrten Worte natürlich notwendig ist den Zusammenhang zu kennen, habe ich die betreffenden Stellen ganz ausgeschrieben, um dem Leser — wie Beloch sich einmal ausdrückt (IV 2, S. 311) — das Nachschlagen zu ersparen.

- 7—15. Idem me ille Conon caelesti in lumine vidit  
 E Bereniceo vertice caesariem  
 Fulgentem clare, quam multis illa dearum  
 Levia protendens brachia pollicita est,  
 Qua rex tempestate novo auctus hymenaeo  
 Vastatum finis iverat Assyrios.  
 Dulcia nocturnae portans vestigia rixae,  
 Quam de virgineis gesserat exuviis.  
 Estne novis nuptis odio Venus?
- 19—20. Id mea me multis docuit regina querellis  
 Invisente novo proelia torva viro.
- 25—28. . . . . At te ego certe  
 Cognoram a parva virgine magnanimam.

sich aus dem sicher verschiedenen Alter der dargestellten Personen erklären lässt“. Der Kopf aus Kyrene stellt mithin m. E. so gut wie sicher ein Jugendbildnis der Berenike II dar. Damit ist aber erwiesen, dass die Ansicht von Wilamowitz falsch ist; das geht übrigens auch aus den Münzen allein hervor. Eine dieser Locken oder Löckchen wird Berenike somit den Göttern geweiht haben.

Übrigens möchte ich hier noch auf folgendes aufmerksam machen: an die libyschen Drehlocken der Eingeborenen, die wir bei der Kleopatra Thea (vgl. P f u h l, S. 43 und Taf. II, 5—8; M a c u r d y, Taf., Fig. 7) finden, darf man bei der Berenike nicht denken, denn erstens ist diese Haartracht, wie Watzinger nachgewiesen hat, bei ptolemäischen Königinnen nicht vor Ptolemaios IV Philopator denkbar, und zweitens zeigen uns die Münzen der Berenike, dass sie ihr Haar, wie gesagt, ganz anders frisierte. Die Bronzemünzen mit dem Kopf der Libya (vgl. unten S. 197, Anm. 246), der solche Locken aufweist, beweisen nicht das Gegenteil.

<sup>229)</sup> Vgl. Robinson Ellis, A commentary on Catullus, 1876, S. 289.

Anne bonum oblita es facinus, quo regium  
[a]depta es

Coniugium, quod non fortior ausit alis?

35—36. . . . . Is haut in tempore longo  
Captam Asiam Aegypti finibus

[a]ddiderat.

75—78. Non his tam laetor rebus, quam me afore semper,  
Afore me a dominae vertice discrucior,

Quicum ego, dum virgo . . . fuit . . . ,

Unguenti [rhodini] milia multa

[bibi <sup>230</sup>).

Wir wollen nun sehen, ob wir aus den gesperrt gedruckten Worten irgendwelche mehr oder weniger sichere Schlüsse ziehen können, dürfen dabei aber nicht vergessen, dass Kallimachos ein Hofpoet war, dessen Worte nicht alle auf die Goldwaage gelegt werden können, da er sich poetische Lizenzen erlauben durfte, und dass Catull andererseits, wie wir sehen werden, bisweilen vom

<sup>230</sup>) Rhodini hatte ich selbst konjiziert, fand dann aber bei Baehrens die Notiz, dass Orelli dieses schon vermutet hat. Meine Gründe waren folgende. Wir lesen bei Athenaeus (XV p. 689 a) — er spricht da von wohlriechenden Salben, Ölen, Parfüms (*μόρα*) —, dass Arsinoe und Berenike ganz besonders feine Wohlgerüche liebten, und fährt dann fort: *ἐγένετο δὲ καὶ ἐν Κυρήνῃ ῥόδινον χρηστότατον καὶ ὄν χρόον ἐξ ἑ Βερενίκῃ ἢ Μάγᾳ*; Berenike war somit eine grosse Verehrerin des Rosenöls. Man hat die Vermutung ausgesprochen, diese Notiz des Athenaeus stamme vielleicht aus einem Kommentar zu unserer Stelle des Kallimachos. Wenn diese Vermutung, wie es sehr wahrscheinlich ist, zutreffen sollte, müssen wir m. E. weiter schliessen, dass bei Kallimachos selbst an unserer Stelle das Wort *ῥόδιον* vorkam und dass Catull es auch angewandt haben kann (vgl. Plinius: unguentum oder oleum rhodinum). Haupts Konjektur „Syrii (Suriei)“ ist undenkbar, denn Baehrens sagt richtig: „si Cyrenae rhodinum fiebat, Syrii unguentis minime erat opus“. Catull, der nicht wörtlich übersetzte, könnte hier übrigens auch das Wort „murreus“ gebraucht haben, das sich bei Horaz findet (Od. III 14, 22: murreum crinem) und an Athenaeus' *μόρα* erinnern würde; die gehäufte Alliteration murrei milia multa könnte keinen Anstoss erregen, denn sie kommt bei Catull nicht selten vor, z. B. 63, 10 terga tauri teneris; 64, 28 tene Thetis tenuit; 64, 262 tereti tennes tinnitus; 66, 19 mea me multis, usw. Der Ausdruck *μόρον* findet sich übrigens im 51. Epigramm des Kallimachos (Wilam.), wo wir V. 3 lesen: *μόροις νοτέι*. Gemeint ist die Statue der Berenike, die neben einer Gruppe der Chariten aufgestellt war und noch von dem kyrenäischen Rosenöl duftete, mit dem sie bei der Weihung gesalbt worden war (Wilam., H. D., I 216, 1). Kallimachos sagt, es gebe vier Chariten; ohne diese vierte (Berenike) wären die Chariten nicht Chariten. Diese Stelle würde also vielleicht für „murrei“ sprechen.

Original abgewichen ist und frivole Dinge hineingebracht hat, die augenscheinlich in Kallimachos' Gedicht nicht vorkamen oder jedenfalls von Catull vergrößert worden sind. Die Punkte, die ich hier besprechen möchte, sind folgende.

Sowohl Ptolemaios III als auch Berenike werden hier als rex und regina bezeichnet. Wer — wie es viele Forscher tun — der Meinung ist, Ptolemaios III sei erst nach dem Tode des Vaters König von Kyrene geworden, bezieht eo ipso alles, was hier berichtet wird, auf die Zeit nach seinem Regierungsantritt. Ich habe schon früher (Mitr., a. a. O.) darauf hingewiesen, dass Ptolemaios III, der von 267—259 Mitregent seines Vaters gewesen war, im Jahre 259 König von Kyrene wurde, und dass deshalb die Mitregentschaft aufhörte. Die Worte rex und regina hätten sich mithin an und für sich auch auf seine kyrenäische Regierungszeit beziehen können. Da wir hier aber lesen „vastatum finis iverat Assyrios“ und „captam Asiam Aegypti finibus addiderat“, so ist es klar, dass hier vom III. Syrischen Kriege gesprochen wird, also die Zeit gemeint ist, wo er schon König von Ägypten war. Die Richtigkeit dieses Schlusses unterliegt nicht dem geringsten Zweifel und ist auch bisher von niemandem bestritten worden. Und doch hat dieser richtige Schluss, wie wir sehen werden, im Zusammenhange mit anderen Worten unseres Gedichts einen gewaltigen Streit unter den Forschern hervorgeufen, der bis auf den heutigen Tag nicht geschlichtet worden ist.

Wir lesen z. B. in unserem Gedichte in engstem Zusammenhange mit den Worten rex und regina die Ausdrücke „novo auctus hymenaeo“, „novis nuptis“ und „novo viro“. Wilamowitz übersetzt: „Es war der Tag, da aus dem Honigmonde des frischen Eheglücks zum Rachezuge wider Assyrien Ptolemaios aufbrach“; ferner: „Weswegen weint die Braut am Hochzeitstage? Ist denn die Liebe Strafe?“; den dritten Ausdruck gibt er aber mit „dein Gatte“ wieder. Lafaye übersetzt wörtlich und richtig: „nouvelles épousées“ und „nouvel époux“<sup>231)</sup>. Wie sind diese Worte unseres Gedichts zu erklären? Wir haben oben gesehen, dass sowohl Magas als auch Demetrios „der Schöne“ im Jahre 259/8 starben und Berenike sich sofort wieder mit dem ägyptischen

<sup>231)</sup> Wilamowitz, a. a. O., S. 213 f.; S. 209 sagt er: „übrigens war sie noch in den Flitterwochen“. Georges Lafaye, *Catulle*, 1932, S. 70. Wilamowitz, H. D., I S. 32: „Der junge König und Ehemann“.

Thronfolger Ptolemaios verlobte. Wenn nun die Hochzeit der beiden unmittelbar vor dem Ausbruch des III. Syrischen Krieges (246) stattgefunden haben soll, müssen zwischen der Verlobung und der Hochzeit ganze 12 Jahre vergangen sein, was sich doch gar nicht erklären liesse, da absolut nicht einzusehen ist, warum die Hochzeit so lange aufgeschoben sein sollte. Mahaffy, Grenfell und Strack <sup>232)</sup> haben die Vermutung ausgesprochen, die ägyptischen Kronprinzen hätten angeblich nicht das Recht gehabt vor der Thronbesteigung zu heiraten, weil nur die unter dem Purpur geborenen Kinder Erbrecht gehabt hätten. Das ist aber das reine Hirngespinnst. Bei den Byzantinern musste der Thronfolger ein Porphyrogennetos sein, solch ein ptolemäisches Hausgesetz bezüglich der Thronfolgeordnung hat es aber nicht gegeben, denn bei den Ptolemäern galt die makedonische Thronfolgeordnung, die solch eine Bestimmung nicht enthielt. Dass Beloch triumphiert und in diesem unerklärlichen Zwischenraum von 12 Jahren eine glänzende Bestätigung seiner neuen Chronologie sieht, kann man sich denken. Er zitiert die Verse 25—29, auf die wir gleich näher eingehen werden, und ruft aus: „Wie man demgegenüber behaupten kann, es seien 12 Jahre dazwischen vergangen, ist mir unverständlich. Soll denn die *parva virgo*, die ihren Verlobten ermorden liess, um den ägyptischen Thron zu gewinnen, gewartet haben, bis sie zur alten Jungfer geworden war, ehe sie Euergetes die Hand reichte?“ Gegen diese Argumentation Belochs, die wir schon in seiner ersten Auflage finden, erhob sich seinerzeit Tarn (A. G., S. 450), hat aber bei Beloch keinen Erfolg erzielt, denn dieser zitiert ihn wohl in seiner zweiten Auflage, hat aber so gut wie gar nichts geändert und Tarn mit einer kurzen Bemerkung abgefertigt. Und doch sind Tarns Einwände diesmal beachtenswert. Er macht zunächst darauf aufmerksam, dass, wenn wir zu einer verheirateten Frau sagen: „Du warst immer so beschaffen („so and so“) schon seit der Zeit, wo du noch ein kleines Mädchen warst“, daraus unbedingt folge, dass eine ansehnliche Zeit verflossen sein muss seit der Tat, die zur Illustration dieser Behauptung angeführt wird. Wie sich jene Behauptung auf ein Ereignis von gestern beziehen könnte, sei ihm unbegreiflich. Ebenso wenig könne er es begreifen, wie selbst

<sup>232)</sup> Die Zitate aus Mahaffy und Grenfell vgl. bei Beloch IV 2, S. 188. Stracks Ansicht hat Beloch hier nicht berücksichtigt, wohl aber IV 1, S. 376, Anm. 2 (statt Strack S. 95 lies aber S. 94).

ein Dichter die Berenike hätte fragen können, ob sie denn ihr „*bonum facinus*“ vergessen hätte, wenn diese energische Tat sich erst gestern ereignet hätte. Tarn hält es daher für vollständig klar, dass nach Kallimachos nicht wenig Zeit seit dieser Tat verflossen war<sup>233</sup>). Im Jahre 259/8 mag Berenike 14—15 Jahre alt gewesen sein, hätte somit „*parva virgo*“ genannt worden sein können; im Jahre 250 wäre sie aber 22—23 Jahre alt gewesen, solch eine Dame hätte aber kein Grieche eine *parva virgo* genannt. Das ist die Entgegnung Tarns; man könnte noch hinzufügen, dass die Hochzeit nach Beloch im Jahre 247 stattgefunden haben soll, so dass nach Tarns Berechnung Berenike damals 25—26 Jahre alt gewesen wäre. Beloch erwidert kurz, Berenike könne „ja ältere Geschwister gehabt haben, die früh gestorben sind; und wissen wir denn, ob *parva* schon bei Kallimachos gestanden hat? Ganz jung kann sie jedenfalls nicht mehr gewesen sein, als sie ihren ersten Gemahl (sic!) ermorden liess. Die Behauptung aber, es müsse zwischen Demetrios' Ermordung und der Abfassung des *Βερενίκης Πλόκαμος* eine längere Zeit verflossen sein (Tarn, Antigonos S. 450), ist rein subjektiv; Kallimachos sagt nur: ich weiss, dass du schon als Mädchen *μεγαλόφυχος* warst“. Das schreibt Beloch auf S. 189 (IV 2); auf S. 589 lesen wir aber schon etwas ganz anderes: „Auch nach der Art, wie Kallimachos v. 25 von Demetrios' Ermordung spricht, sollten wir annehmen, dass seitdem eine längere Zeit verflossen wäre“; er hat sich also ohne Sang und Klang Tarn angeschlossen. Diese „längere Zeit“ beträgt allerdings nach Beloch nur „gegen ein Jahr“.

Wie steht es nun mit dieser Frage? Ich wiederhole zunächst noch einmal, dass das Jahr 250, wie wir gesehen haben, nicht in Frage kommen kann, weil sowohl Magas als auch Demetrios „der Schöne“ im Jahre 259/8 gestorben sind. Die „Tat“ der Berenike fand somit 259/8 statt, im Jahre 247/6 waren also ganze

<sup>233</sup>) Wenn Tarn aber zugleich schreibt: „It seems necessary to believe that Berenike was betrothed to Ptolemy upon Demetrios' death, because of Catullus' words *quo regium adepta es coniugium*“ (S. 451), so irrt er, denn nicht nur die Verlobung, sondern auch die Verheiratung muss damals stattgefunden haben. Wenn zwischen der Verlobung und der Verheiratung, die nach ihm 246 stattfand, ganze 12 Jahre verflossen waren, wäre der Kausalnexus zwischen „*bonum facinus*“ und „*quo regium adepta es coniugium*“ doch ein etwas gesuchter.

12 Jahre verflossen. Daraus folgt weiter ganz klar, dass Tarns Entgegnung vollkommen berechtigt ist. Sogar bei Wilamowitz<sup>234)</sup> scheint ein gelinder Zweifel aufgestiegen zu sein, denn er spricht wohl vom „grossen Verdienst“ Belochs, dass er diese Ereignisse richtig chronologisch fixiert habe, er billigt das Jahr 250, fügt dann aber hinzu: „Es ist aber auch hier ein Haken: Berenike war eine *parva virgo*, als sie sich dem Demetrios und ihrer Mutter entzog, also etwa 15 Jahr, also als einziges Kind ihrem etwa 55 Jahre alten Vater nach mindestens zehnjähriger Ehe geboren“. Wilamowitz hat mithin — um ein Bild zu benutzen, das er selbst einmal gebraucht hat — den Ast, auf den er sich gesetzt und den er selbst vorher angeleimt hatte, abgesägt. Er hat richtig herausgeföhlt, dass hier die „*parva virgo*“ den springenden Punkt bildet. Beloch fragt, ob wir denn wüssten, dass „*parva*“ schon bei Kallimachos gestanden habe. Ich verstehe diese Frage nicht. Hätte Beloch beide Worte (*parva virgo*) beanstandet, so liesse sich darüber vielleicht diskutieren. Wenn wir aber nur „*parva*“ beanstanden, so bleibt das Wort „*virgo*“ nach. Was hat denn Kallimachos damit sagen wollen, dass Berenike schon als „*virgo*“ *magnanima* war? Ist denn das ein besonderes Lob, ein grosses Kompliment, dass man von einer unverheirateten Dame behauptet, sie sei schon als solche von hoher, edler Gesinnung gewesen? Erwirbt man denn solch eine Gesinnung erst durch eine Eheschliessung? Beloch fasst wohl das Wort *virgo* = „Mädchen“ auf, aber darauf ist er wohl erst durch das Wort *parva* gekommen; und fasst er denn Z. 14 *virgineis* und Z. 77 *virgo* ebenso auf? Ich glaube kaum! Mit solchen Belochschen Kunstgriffen ist uns jedenfalls nicht im geringsten geholfen.

Damit sind aber Belochs Irrtümer noch nicht erschöpft, denn er behauptet weiter, dass Demetrios „der Schöne“ bei seiner Ankunft in Kyrene sich mit der Berenike vermählt habe, davon habe aber freilich Kallimachos nicht sprechen dürfen (IV 2, S. 188, Anm. 1; vgl. auch IV 1, S. 615 f.). Beloch nennt den Demetrios „Prinz-Gemahl“, spricht von intimen Beziehungen zwischen „Schwiegermutter und Schwiegersohn“, schreibt: „Inzwischen war aber die junge Königin Berenike herangewach-

<sup>234)</sup> Wilamowitz, H. D., I S. 32, Anm. 2. Vgl. übrigens unten S. 187, Anm. 236.

sen“<sup>235</sup>) und behauptet, ganz jung könne Berenike „jedenfalls nicht mehr gewesen sein, als sie ihren ersten Gemahl ermorden liess“. Man liest dieses alles und staunt: Berenike — „Gemahlin“ des Demetrios; Demetrios — ein „Prinz-Gemahl“ und ein Ehebrecher, der ausgerechnet mit seiner „Schwiegermutter“ ein Liebesverhältnis anknüpft; Berenike — eine Gattenmörderin! Beloch hat hier geradezu den Stoff zu einem schauerlichen Sensationsdrama geliefert. Wilamowitz, der, wie wir sahen, zum Teil errötend Belochs Spuren folgt, urteilt hier anders, und da er nicht nur Philologe, sondern auch Dichter ist, so dichtet er einen spannenden Roman. Magas, ein „alter dicker Herr“, der eine „sehr viel jüngere und vornehmere Frau“ hatte, verlobte seine Tochter Berenike, „ein Kind, mit dem ebenfalls noch unerwachsenen Kronprinzen von Ägypten“, um sich dadurch einen „ruhigen Lebensabend“ zu sichern. Aber „seine Frau dachte anders... Sie zog einen makedonischen Prinzen an ihren Hof“, der von seinem Vater „die strahlende Schönheit geerbt hatte, der kein Frauenherz widerstehen sollte. Wenn er die Neigung der Erbtochter Berenike gewann, so schien Aussicht vorhanden, die Selbständigkeit Kyrenes zu behaupten. Demetrios kam, aber das erste Herz, das ihm erlag, war das der Königinmutter selbst, die es vorteilhafter fand, den Prinzen und den Thron für sich zu nehmen. Die arme Berenike in ihrer Jungfrauenkammer lief so Gefahr, zwei Bräutigame und zwei Kronen zu verlieren. Es sind kritische Tage gewesen, als der alte König nun an der Fettsucht starb. Wir wissen nur das Resultat. Berenike trat selbst hervor, erklärte sich für gebunden an den ägyptischen Bräutigam, und in der Palastrevolution kamen Demetrios und ihre Mutter um“. Es ist geradezu erstaunlich, wie frei Beloch und Wilamowitz die antike Tradition umgedichtet haben. Wie in Wirklichkeit aller Wahrscheinlichkeit nach die Verhältnisse gewesen und die Ereignisse sich zugetragen haben werden, habe ich oben (S. 171 f.) auf Grund der antiken Tradition aus-

<sup>235</sup>) Beloch IV 1, S. 616. Das „inzwischen“ ist nach Beloch so aufzufassen, dass die Hochzeit 250 und die Ermordung des Demetrios 247 stattfand. Ferguson (H. A., S. 194) billigt diese Daten Belochs. Tarn (A. G., S. 323 und Anm. 30) andererseits schliesst aus Catulls „virgineis exuviis“, dass Berenike ganz sicher den Demetrios nicht geheiratet habe. Vgl. auch Robinson, S. XVI. Berve (S. 264 und 266) billigt Belochs Ansicht und Daten.

einandergesetzt. Hier liegt uns nur noch ob, einige Details genauer festzustellen, um die Frage lösen zu können, die das Thema dieses I. Exkurses bildet.

Wir fragen zunächst, wie alt Berenike damals gewesen sein mag, als ihr Vater starb. Dass Magas die syrische Prinzessin Apame, die Tochter des Antiochos I, im Jahre 274 geheiratet hat, steht fest. Da Magas, als er 259/8 starb, über 60 Jahre alt gewesen sein soll, war er 274 mindestens 46 Jahre alt. Die Apame kann aber, da ihre Eltern 294 geheiratet hatten, frühestens 293 geboren sein, war also im Jahre 274 höchstens 19 Jahre alt und somit weit jünger als ihr Gatte; im Jahre 259/8, als ihr Gatte starb, war die Apame mithin höchstens 34 Jahre alt. Da die Hochzeit des Magas und der Apame 274 stattgefunden hatte, kann Berenike somit frühestens 273 geboren sein, war im Jahre 259/8 mithin höchstens 14—15 Jahre alt, wie schon Tarn behauptet hat; dass sie aber schon 273 geboren wurde, steht nicht fest, so dass sie noch etwas jünger gewesen sein kann, aber viel jünger jedenfalls nicht, da sonst die Rolle, die sie bei der Ermordung des Demetrios gespielt haben soll, nicht ordentlich denkbar wäre <sup>236</sup>). Wenn wir nun annehmen, dass die Verlobung der Berenike mit Ptolemaios, die vor dem Tode des Magas stattfand, ungefähr im Jahre 260 erfolgte, war Berenike höchstens 13 Jahre alt <sup>237</sup>); es ist somit sehr verständlich, dass es noch nicht zur Hochzeit kam. Dass Ptolemaios auch noch „unerwachsen“ war, wie Wilamowitz seltsamerweise behauptet, ist geradezu ausgeschlossen; er muss 284 oder etwas später geboren sein, war mithin im Jahre 260 ungefähr 24 Jahre alt; wenn wir jedoch für die Verlobung das

<sup>236</sup>) Die Annahme von Wilamowitz (H. D., S. 32, Anm. 2), Berenike sei „nach mindestens zehnjähriger Ehe“ als einziges Kind geboren, ist überaus seltsam. Nimmt man nämlich die m. E. einzig und allein richtigen Daten an, so wäre Berenike im Jahre 259/8 nur 7—8 Jahre alt gewesen, was geradezu ausgeschlossen ist, wie wir gesehen haben. Nimmt man aber die von Wilamowitz gebilligten falschen Daten Belochs an, so ist einerseits nicht einzusehen, wieso der damals ungefähr 56 Jahre alte Magas und die 29—30 Jahre alte Apame nach zehnjähriger kinderloser Ehe plötzlich durch die Geburt einer Tochter erfreut wurden, und andererseits ist es doch methodisch falsch, einer vorgefassten Meinung wegen alle Überlieferung über den Haufen zu werfen.

<sup>237</sup>) Robinson, S. CLI und Anm. 2 billigt, wie ich sehe, dasselbe Alter, denn er sagt, dass sie im Jahre 247 nicht älter als 26 Jahre alt gewesen sei; dass er die Hochzeit erst 247 erfolgt sein lässt, ist natürlich falsch.

Beloch - Wilamowitzsche Datum annehmen, müsste er sogar 33 Jahre alt gewesen sein, solch ein Mann ist aber noch von keinem Volke und zu keiner Zeit für einen unerwachsenen Menschen gehalten worden. Als bald darauf Magas starb, zerschlug sich die Verlobung, denn Apame rief „post mortem regis“ (nicht, wie Wilamowitz behauptet, noch zu Lebzeiten des Magas) den Demetrios nach Kyrene. Demetrios „der Schöne“ war ungefähr 286 geboren und somit gegen 27 Jahre alt<sup>238</sup>). Da die Berenike erst ungefähr 13—14 Jahre alt war, musste die Hochzeit — wie es schon bei Ptolemaios der Fall gewesen war — fürs erste aufgeschoben werden; wir können es uns jedoch wohl vorstellen, dass Berenike, die auf den Wunsch des Vaters sich mit Ptolemaios verlobt hatte, persönlich dem Demetrios nicht besonders entgegengekommen sein wird. Demetrios aber, der ein grosser Abenteurer und Schürzenjäger war, wird sich wohl für das unerwachsene und ihm gegenüber noch dazu spröde Mädchen nicht besonders interessiert haben; er knüpfte daher ein Liebesverhältnis mit der ca. 34 Jahre alten Mutter der Berenike an, die sich selbst in ihn vergafft und ihm möglicherweise Avancen gemacht hatte, da sie ja selbst herrschsüchtig war<sup>239</sup>). Dass er sich damit zwischen zwei Stühle setzen würde, hatte er wohl nicht geahnt, die Schlusskatastrophe muss ihm daher sehr überraschend gekommen sein. Falls irgend jemand auf den Gedanken kommen sollte, man könnte vielleicht die Wilamowitzsche Ansicht so modifizieren, dass Berenike von ihrem Verlobten Ptolemaios nicht lassen wollte und daher sich weigerte die Gattin des Demetrios zu werden, und dass dann erst die Mutter, um „die Selbständigkeit Kyrenes zu behaupten“, auf den Gedanken gekommen sei, sie könne selbst den Demetrios heiraten, so wäre darauf folgendes zu er-

<sup>238</sup>) Sein Vater Demetrios Poliorketes hatte sich mit der Ptolemais, der Tochter Ptolemaios' I und der Eurydike, um 300 verlobt, hatte sie aber erst 287 geheiratet (Beloch IV 2, S. 179), zwischen der Verlobung und der Hochzeit war somit ein Zeitraum von ca. 13 Jahren. Nun haben wir oben gesehen, wie entsetzt Beloch darüber ist, dass zwischen der Verlobung und der Hochzeit der Berenike und des Ptolemaios 12 Jahre verflossen sein sollen. Warum schweigt er denn hier, warum spricht er denn hier nicht von der „alten Jungfer“? Es ist bei Beloch eben die reine Willkür: dieselbe Tatsache ruft bei ihm in einem Falle sein Entsetzen hervor, in einem anderen Falle befriedigt sie ihn aber vollkommen.

<sup>239</sup>) Justin 26, 3, 4: fiducia pulchritudinis, qua nimis placere socruī coeperat... studiumque placendi a virgine in matrem contulerat.

widern: 1) es wäre in der damaligen Zeit etwas Unerhörtes gewesen, dass eine Königinwitwe durch eine neue Heirat Königin zu bleiben trachtete; erst ein Jahrhundert später haben Kleopatra II, Kleopatra III und Kleopatra Thea alles daran gesetzt um Königinnen zu bleiben; 2) wenn Apame, die Mutter der Berenike, die Absicht gehabt hätte selbst den Demetrios zu heiraten, so hätte sie ihren Plan verwirklicht und hätte sich nicht erst in ein Techtelmechtel mit ihm eingelassen; 3) an der Revolution beteiligte sich auch die kyrenäische Volkspartei, diese war aber den Ptolemäern feindlich gesinnt; sie hätte sich also darüber freuen sollen, wenn Apame wirklich dadurch die Selbständigkeit Kyrenes hätte behaupten wollen; statt dessen brachte sie aber den Demetrios um und wollte sogar die Apame ermorden! Solch eine Hypothese ist mithin undenkbar.

Verschiedene neuere Forscher nehmen sogar an, Demetrios habe die Berenike geheiratet und sei damit König von Kyrene geworden. Wie man so etwas behaupten kann, begreife ich überhaupt nicht. Bei den antiken Schriftstellern gibt es nicht eine einzige Notiz, die darauf hindeuten könnte, wir finden im Gegenteil bei Justin (Trogus) immer nur den Ausdruck „virgo“, wenn er von der Berenike spricht, und auch bei Catull lesen wir „de virgineis exuviis“, „estne novis nuptis odio Venus“, er redet auch vom „bonum facinus“, welches die „parva virgo“ begangen hat<sup>240</sup>). Sollen wir ferner annehmen, dass Ptolemaios nichts davon gewusst habe, dass die Berenike keine „virgo“ mehr war? Wie man vor ihm die frühere Ehe, falls sie wirklich zustande gekommen wäre, hätte verheimlichen können, begreife ich nicht. Belochs Behauptung, „davon habe freilich Kallimachos nicht reden dürfen“, ist geradezu köstlich. Justins Worte aber lassen auch diese unmögliche Erklärung nicht zu<sup>241</sup>). Trotzdem behaupt-

<sup>240</sup>) Tarn (A. G., S. 323 f.) schliesst daraus auch, dass Demetrios ganz sicher die Berenike nicht geheiratet hat; auch die Vermutung, sogar die Verlobung des Demetrios mit der Berenike sei durchaus nicht sicher nachweisbar, ist beachtenswert. Wenn er aber behauptet, des Demetrios Vorgehen in Kyrene sei ganz sicher ein Staatsstreich („coup d'État“) gewesen, so vermag ich ihm hierin nicht zu folgen, denn davon weiss die antike Tradition nichts, und Trogus' Worte (26) „occupato Cyrenis regno“ besagen in diesem überaus kurzen Exzerpt gar nichts.

<sup>241</sup>) Justin 26, 3, 5 f.: Quae res suspecta primo virgini, dein populibus militibusque invisa fuit. Itaque versis omnium animis in Ptolomei filium insidiae Demetrio comparantur etc.

tet Beloch, Demetrios habe nicht nur sofort die Berenike geheiratet, sondern habe obendrein noch eine Reihe von Jahren (etwa seit 253) in Kyrene regiert, habe dem libyschen Lande eine freie Verfassung gegeben und dazu den Ekdelos und Damophanes nach Kyrene berufen, usw., usw. (IV 2, S. 188 nebst Anm. und S. 615; IV 1, S. 615 f.). Es ist dieses alles geradezu aus den Fingern gesogen, denn die ganze antike Tradition weiss davon nichts. Ausserdem finden wir bei Beloch noch seltsame Widersprüche. Nach S. 189 hat Magas „etwa 300—250 in Kyrene geherrscht“, nach S. 615 wiederum hat Demetrios „etwa seit 253 in Kyrene regiert“; daraus würde, wie man sieht, folgen, dass von 253—250 Magas und Demetrios zu gleicher Zeit in Kyrene regiert haben, was selbstverständlich ein Nonsens wäre; dabei hat Beloch (IV 1, S. 600) selbst gesagt, dass Demetrios erst nach dem Tode des Magas nach Kyrene gekommen ist. Also eine Konfusion sondergleichen! Ferner ist es, wie wir schon oben sahen, völlig klar, dass die Revolution, die nicht nur von der Militärpartei, sondern auch von der Volkspartei ausging, überhaupt nicht verständlich sein würde, wenn Beloch recht hätte mit seiner Behauptung, Demetrios habe die Berenike geheiratet und damit die Ehe der Berenike mit Ptolemaios vereitelt. Es ist somit klar, dass Demetrios die Berenike nicht geheiratet hat<sup>242</sup>), dass er mithin nicht König von Kyrene gewesen ist, dass die Katastrophe schon im Todesjahr des Magas stattgefunden haben muss: gerade weil er noch nicht König von Kyrene war, sich aber schon als Herrscher aufspielte und in seinem Grössenwahn und im Vertrauen auf die Sympathie, die ihm die Königinmutter Apame entgegenbrachte, überall höchst arrogant und tyrannisch auftrat, kam es zur Revolution, und das Liebesverhältnis mit der Apame goss nur noch Öl ins Feuer<sup>243</sup>).

<sup>242</sup>) Dieses haben schon Tillyard und Wace in ihrem Aufsätze, der im übrigen voller Fehler und Missgriffe ist, richtig vermutet, vgl. *Annual of the British School at Athens* 11 (1904/5), S. 119.

<sup>243</sup>) Von einer Ermordung der Apame weiss die antike Tradition nichts, im Gegenteil Justin (Trogus) berichtet, dass Berenike gebeten habe, man möge ihre Mutter am Leben lassen, und fährt dann fort: *quo interfecto*. Die Ermordung der Apame hat Wilamowitz auf seinem Gewissen. Tarn (A. G., S. 323 f.) vermutet, Demetrios habe sich bei seinem angeblichen Staatsstreiche auf die Volkspartei gestützt, die Ägypterpartei aber habe ihn ermordet. Dieses widerspricht auch dem Bericht des Justin, der die Begebenheit viel richtiger darstellt. Ich bezweifle es ferner, dass

Berenike war nun den von der Mutter ihr aufgezwungenen seltsamen Bräutigam in spe, von dem sie wohl nichts hat wissen wollen, losgeworden. Da Demetrios die Berenike noch nicht geheiratet hatte, war das Liebesverhältnis mit der Mutter ja in Wirklichkeit kein Ehebruch; er war aber der Forderung der Mutter gemäss offiziell der Bräutigam der Berenike, sollte als Gemahl derselben König werden, und ein dreieckiges Verhältnis nach Eingehung der Ehe wäre natürlich ganz unzulässig gewesen. Berenike war jedenfalls brüskiert worden, und diesen Schimpf konnte sie, die zukünftige Königin, natürlich nicht auf sich sitzen lassen. Dass sie von der geplanten Ermordung des Demetrios etwas gewusst hat, ist ja klar, und der Versuch, die Mutter zu retten, beweist dieses auch. Dass sie selbst aber die Anstifterin gewesen sein sollte, dass sie, wie Beloch sagt, „an die Spitze der Verschwörung trat“ und „auf ihren Befehl Demetrios ermordet wurde“, ist m. E. wenig wahrscheinlich. Die Worte des Kallimachos-Catull: „*bonum facinus* <sup>244</sup>), *quo regium adepta es coniugium, quod non fortior ausit alis*“ könnten bzw. müssten ja wörtlich so aufgefasst werden, als ob sie die Veranlasserin gewesen wäre; aber ich habe schon oben erwähnt, dass man die Worte des alexandrinischen Hofdichters nicht auf der Goldwaage wägen dürfe, und ausserdem lassen sich diese Worte ja auch erklären, wenn Berenike nach reiflicher Überlegung ihre Einwilligung gegeben hatte. Der Fall wird in den Kreisen, die von dem Anschläge auf das Leben des Demetrios wussten, genau erwogen worden sein. Man hatte nur zu wählen zwischen einer Vertreibung des Demetrios oder seiner Ermordung. Vertrieb man ihn — ob das so leicht gelingen würde, stand nicht fest —, so musste man damit rechnen, dass dieser Abenteurer alle Hebel in Bewegung setzen würde, um sich an Kyrene zu

die Volkspartei in Kyrene sich den „Staatsstreich“ eines Makedoniers so ohne weiteres hätte gefallen lassen. Anfangs mag diese Volkspartei, die den Ägyptern nicht grün war, vielleicht gegen ihn nichts gehabt haben, da er ja offiziell für den Bräutigam der Berenike galt; als sie ihn aber, wie wir sahen, näher kennengelernt hatte, liess sie ihn fallen. Über den von mir gebrauchten Ausdruck „Bräutigam in spe“ werden wir gleich weiter unten zu reden haben.

<sup>244</sup>) Mit *facinus* bezeichneten die Römer bekanntlich jede Tat, sowohl eine gute als auch eine böse; da hier *bonum* hinzugefügt ist, wird ihre Tat hiermit gepriesen, und das hierauf folgende *fortior* unterstreicht noch dieses Kompliment.

rächen und eventuell doch noch, dann natürlich als Gemahl der Apame, sich das Königsdiadem von Kyrene aufs Haupt zu setzen. Tötete man ihn dagegen, so war wohl vorauszusehen, dass Makedonien Repressalien gebrauchen würde; diese Gefahr erschien ihnen aber weniger gross, da Berenike ja den Ptolemaios III zu heiraten gedachte und man somit sicher damit rechnen konnte, dass Ägypten die Interessen der Kyrenäer energisch vertreten würde; Makedonien würde sich daher einen feindlichen Schritt wohl genau überlegen. So wählte man denn das augenscheinlich kleinere, dafür aber sichereren Erfolg versprechende Übel, und sollte sich in den Erwartungen auch nicht getäuscht haben, denn Makedonien verhielt sich ganz passiv. Antigonos Gonatas mag der Tod seines Stiefbruders möglicherweise nicht ungelegen gekommen sein, denn dieser Abenteurer hätte ihm eventuell Ungelegenheiten aller Art bereiten können; ausserdem wollte Antigonos das, was er in Makedonien und Griechenland erreicht hatte, nicht durch einen Krieg mit Ägypten aufs Spiel setzen, um so mehr als es sich schon oft erwiesen hatte, dass Ägypten selbst unangreifbar war.

Nach der Ermordung des Demetrios wurde die Verlobung der Berenike mit Ptolemaios III, falls sie überhaupt offiziell aufgehoben worden war, sofort wieder erneuert. Irgendwelche Komplikationen, irgendeinen Antagonismus seitens der kyrenäischen Volkspartei scheint es damals nicht gegeben zu haben; wie wir weiter unten sehen werden, brachen in Kyrene Unruhen augenscheinlich erst während des III. Syrischen Krieges aus. Eine andere Frage ist aber die, wie man die Handlungsweise Ägyptens deuten soll. Man denke sich doch etwas in die Situation hinein. Nach der allgemein verbreiteten Auffassung soll sich die Berenike erst mit dem ägyptischen Kronprinzen verlobt haben, dann soll die Verlobung von den Kyrenäern aufgehoben worden sein und die Berenike soll sich mit dem Demetrios verlobt, ja nach einigen Forschern ihn sogar geheiratet haben, hierauf wird Demetrios umgebracht und die Berenike verlobt sich wieder mit dem ägyptischen Kronprinzen, der sofort bereit gewesen sein soll, die Exbraut wieder mit offenen Armen zu empfangen. Das wäre ja das reine rührselige Schauspiel mit dem happy end gewesen: in den Armen lagen sich beide und weinten vor Schmerzen und Freude! Wir wollen aber die Angelegenheit einmal von einem anderen Standpunkt aus etwas genauer beleuchten. Dass

durch eine Aufhebung der Verlobung Ägypten ein Schimpf ange-  
tan gewesen wäre, ist sonnenklar. Nun war aber Ägypten kein  
einfacher Duodezstaat, sondern eines der mächtigsten Reiche  
der damaligen Zeit. Sollte es diesen Affront ruhig eingesteckt  
haben? Aber die Sache soll noch schlimmer geworden sein, denn  
Demetrios wurde umgebracht, und die aufgehobene Verlobung  
soll wieder erneuert worden sein. Vertrag es sich mit dem Pre-  
stige Ägyptens, jetzt hocheifrig sofort wieder mit beiden Hän-  
den zuzugreifen? Die Berenike wäre ja jetzt eine fremde Ex-  
braut, nach manchen Gelehrten sogar eine Witwe gewesen. Sollte  
man der Wiedervereinigung Kyrenes mit Ägypten zuliebe diese  
bittere Pille verschluckt haben? Das kommt mir nicht sehr wahr-  
scheinlich vor. Auch heute würde nicht nur mancher Prinz, son-  
dern auch mancher zivile Exbräutigam sich solch einen Schritt  
zehnmal gründlich überlegen. Ich bin daher der festen Überzeu-  
gung, dass Berenike die Verlobung mit Ptolemaios nie aufgehoben  
haben wird, dass Ptolemaios über ihre Stimmung entweder durch  
sie selbst oder durch die Vermittlung der kyrenäischen Ägypter-  
partei genau orientiert gewesen sein wird, dass höchstwahrscheinlich  
eine Verlobung der Berenike mit Demetrios überhaupt  
nicht zustande gekommen sein wird, worauf ja auch Justins  
Worte „studium placendi a virgine in matrem contulerat“  
hinzudeuten scheinen. So falsch auch im übrigen die Ansichten  
von Wilamowitz sind (vgl. oben S. 186), so hat er doch richtig  
vermutet, dass Demetrios auf den Wunsch der Apame die Nei-  
gung der Berenike zu gewinnen suchen sollte, dass aber de facto  
ein Liebesverhältnis mit der Apame zustande kam, da Apame  
es für vorteilhafter hielt, den Prinzen und den Thron für sich  
zu nehmen. Wenn wir diese Angelegenheit so auffassen, wie ich  
es tue, fällt jede Schwierigkeit weg, denn dann hatte ja Berenike  
nie mit Ptolemaios gebrochen, und einer Verlobung und Heirat  
stand somit absolut nichts im Wege.

Wann fand aber die Hochzeit statt? Ich habe schon in einer  
früheren Abhandlung (Mitr., a. a. O.) nachgewiesen, dass Ptole-  
maios III, der von 267—259 Mitregent seines Vaters gewesen  
war, im Jahre 259 König von Kyrene wurde, und dass Ptolemaios  
II es für klüger hielt, solange er selbst lebte, die Kyrenäer bei  
ihrer Selbständigkeit zu belassen, indem er die Mitregentschaft  
aufhob und den Sohn selbständigen König von Kyrene werden  
liess. Wenn Ptolemaios III später König von Ägypten würde,

wäre Berenike damit zugleich Königin von Ägypten, ihre Rechte wären somit nicht geschmälert, sondern erweitert. Damit kam man einerseits den Kyrenäern, die in puncto ihrer Selbständigkeit sehr penibel waren, entgegen, andererseits aber vollzog sich nach dem Tode des Ptolemaios II und der Thronbesteigung des Ptolemaios III die Wiedervereinigung beider Länder ganz von selbst. Der Umstand, dass 259/8 die Mitregentschaft aufhörte und im selben Jahre sowohl Magas als auch Demetrios starben, beweist ganz klar die Richtigkeit dieser Ansicht. Die Richtigkeit wird auch bestätigt durch die Inschrift von Adulis, in welcher, wie wir sahen, die Gebiete aufgezählt sind, die Ptolemaios III von seinem Vater geerbt hatte, denn Kyrene ist dort nicht genannt. Ich habe (a. a. O.) gezeigt, dass Kyrene, da es ja ein selbständiges Königreich war, gar nicht unter die vom Vater geerbten Gebiete aufgenommen werden konnte: Kyrene hat Ptolemaios III nicht geerbt, das Land gehörte ihm eo ipso als dem Könige von Kyrene. Das habe ich, wie gesagt, schon früher nachgewiesen. Nun ist es sonnenklar, dass Ptolemaios III König von Kyrene nur in dem Falle sein konnte, wenn er die Erbtochter Berenike heiratete, denn als Bräutigam hätte er nicht König sein können, und die Kyrenäer hätten in ihm immer nur den Statthalter Ägyptens gesehen. Wenn er also und da er König von Kyrene gewesen ist, muss er mithin die Berenike schon damals geheiratet haben. Beloch (IV 2, S. 188; die Worte sind von mir gesperrt), der die Hochzeit weit später ansetzt, gibt die volle Berechtigung dieses Schlusses zu, denn er schreibt: „Die Verteidiger dieser Hypothese müssen selbst annehmen, dass Euergetes gleich nach Demetrios' Ermordung, also noch als Kronprinz, nach Kyrene gegangen ist und dort die Regierung übernommen hat; dann muss aber die Vermählung mit Berenike gleich damals stattgefunden haben“.

## 2.

So klar dieses ist, so seltsam sind die verschiedenen Gegenargumente, die von einigen Neueren dagegen angeführt werden. Die Meinungsäußerungen, die mit Catulls Worten zusammenhängen, wollen wir fürs erste beseitigen (vgl. weiter unten den 3. Abschnitt dieses I. Exkurses) und zuvor nur diejenigen Ansichten berücksichtigen, die andere Motive beibringen.

Tarn (A, G., S. 452 f.) weist auf die Münzen von Kyrene hin und erinnert daran, dass es zwei Kategorien derselben gebe: 1) Münzen, die uns zeigen, dass es einmal in Kyrene ein *κοινόν* gegeben habe, und 2) Münzen mit dem Kopf der Berenike. Tarn spricht zunächst von der ersten Kategorie, wir aber wollen zuerst die zweite Kategorie ins Auge fassen.

Auf der Vorderseite dieser Münzen finden wir den Kopf der jungen Berenike mit dem königlichen Diadem, aber ohne den Schleier, mit dem verheiratete Frauen ihr Haupt bedeckten; die Legende (Münzaufschrift) lautet *Βερενίκης βασιλίσσης*. Auf der Rückseite ist der Adler auf einem Blitze (also das Hauswappen der Ptolemäer, ihr fast ausschliesslicher Rückseiten-Typus) und die Legende *Πτολεμαίου βασιλέως*. Obgleich auf diesen Münzen beide Namen genannt sind und beide als Königin und König bezeichnet werden, behauptet Tarn, dass Ptolemaios III die Berenike noch nicht geheiratet haben konnte, denn das Fehlen des Frauenschleiers zeige es deutlich, dass Berenike noch unverheiratet war; mithin könne hier nicht Ptolemaios III gemeint sein, denn solange er sie nicht geheiratet hatte, sondern nur mit ihr verlobt war, konnte er nicht König von Kyrene sein. Tarn glaubt daher, dass Ptolemaios II Oberherr von Kyrene war, dass er die Berenike als nominelle Königin belassen hatte, dass er seinen Sohn mit ihr verlobte und neben ihr zum Könige von Kyrene machte, aber als Stellvertreter des Ptolemaios II; er habe es nicht gewünscht, dass der Sohn jetzt schon die Berenike heirate, denn er habe gefürchtet, dieser könne sich vielleicht gegen ihn erheben und selbständiger König von Kyrene werden wollen<sup>245</sup>).

Diese Auffassung Tarns ist ein Hirngespinnst in optima forma; um die Münzbilder und die Legenden in angeblich glaubwürdiger Weise erklären zu können, schiebt und unterschiebt er alles so lange, bis ein Rattenkönig von Hypothesen entstanden ist, die alle in der Luft schweben. Die Kyrenäer waren so empfindlich im Punkte ihrer Selbständigkeit, und nun sollen sie sich angeblich dem Ptolemaios II mit Haut und Haar verschrieben haben. Sollen wir uns wirklich vorstellen, dass die kyrenäische Nationalistenpartei diese freiwillige Unterwerfung ruhig hinge-

<sup>245</sup>) Tarn spinnt seine Gedanken noch weiter aus, doch davon werden wir weiter unten zu reden haben.

nommen habe? Ist es denkbar, dass die energische Berenike, die den ganz anders lautenden Plan ihres Vaters Magas billigte, sich damit zufriedengegeben habe, nur eine nominelle, geduldete Königin zu sein und jahrelang Braut eines ägyptischen Statthalters zu bleiben? Ptolemaios II war damals doch erst 50 Jahre alt und konnte noch lange Jahre regieren; er hat auch de facto noch 13 Jahre lang regiert. So lange sollen also Berenike und Ptolemaios III als Braut und Bräutigam nebeneinander als Quasikönige regiert und residiert haben! Waren die Kyrenäer wirklich so naiv, dass sie sich so lange Sand in die Augen streuen liessen? War der energische Ptolemaios III, der — wie wir oben gesehen haben — seinem machtvollen Grossvater Ptolemaios I glich, wirklich solch ein Waschlappen, dass er hierin dem Willen seines Vaters, der sich durchaus nicht durch Willensstärke auszeichnete, nachgab? War das Verhältnis zwischen dem Vater und dem Sohn, der doch 8 Jahre lang sein Mitregent gewesen war, wirklich ein so schlechtes, dass Ptolemaios II seinem Sohne misstraute und sich davor fürchtete, dieser könnte eventuell selbständiger König von Kyrene werden wollen? Und wenn er ihm nicht traute, wie Tarn annimmt, — war die Maßregel, die er ergriff, nicht das beste Mittel, dem Sohne diesen Abfall nahe-zulegen? Heiratete der Sohn die Berenike und wurde er de facto König von Kyrene, so würde, wie gesagt, nach der Besteigung des Thrones von Ägypten die Wiedervereinigung beider Länder sich ganz von selbst ergeben. Wovor fürchtete sich also Ptolemaios II? Und brach er damit nicht das dem Magas gegebene Versprechen? Gab es ferner keine Repressivmaßregeln gegen den abgefallenen Sohn? Er hätte z. B. Kyrene den Krieg erklären können, oder er hätte den Ptolemaios III enterben und dessen Bruder Lysimachos zum Kronprinzen von Ägypten ernennen können. Da die Kinder der Arsinoe I, wie wir wiederholt gesehen haben, sich so gut vertrugen, wären irgendwelche Thronstreitigkeiten augenscheinlich nicht zu befürchten gewesen. Und wie kann man überhaupt von einem Abfall reden, wenn Kyrene überhaupt noch nicht mit Ägypten wiedervereinigt war? Gerade das, was Magas und Ptolemaios II mit ihrem Abkommen bezweckt hatten, wäre durch solch ein Vorgehen, durch Ptolemaios' II Unbesonnenheit vereitelt worden. Es ist also klar, dass diese Ansicht Tarns ganz unhaltbar ist.

Wie erklären sich aber dann die Münzbilder und Legenden? Ich möchte hier darauf aufmerksam machen, dass während der ganzen Zeit der Regierung des Königs von Ägypten Ptolemaios III die Münzen von Kyrene fast immer den Kopf und die Legende der Berenike aufweisen<sup>246</sup>). Das war also eine feine diplomatische Konzession an Kyrene, durch die der kluge König, ohne seiner Würde etwas zu vergeben, in liebenswürdigster Weise unterstrich, dass er die Herrschaft über Kyrene seiner reizenden Gemahlin zu verdanken habe. Von Ptolemaios IV an weisen die Münzen von Kyrene nur Münzstempel der Ptolemäer auf. Die Berenikemünzen können sich, wie wir weiter unten sehen werden (Punkt 2 c), nur der Zeit angehören, wo Ptolemaios III schon König von Ägypten war; Ptolemaios II, an den Tarn denkt, kann hier überhaupt nicht in Frage kommen. Daraus folgt sonnenklar, dass Berenike damals fraglos nicht die Braut, sondern die Gattin des Ptolemaios III war.

Wie lässt sich aber dann das Fehlen des Frauenschleiers auf dem Haupte der Königin Berenike erklären? Tarn schliesst daraus, wie wir sahen, dass sie damals noch unverheiratet war, und ist dadurch auf den Gedanken gekommen, alle diese unmöglichen Hypothesen aufzustellen. Ich möchte demgegenüber auf folgende Punkte aufmerksam machen:

1) Die Töchter hellenistischer Könige hatten bekanntlich keinen Anspruch auf die Krone, solange es einen gesetzlichen männlichen Nachfolger in direkter oder agnatischer Linie gab. Gab es keinen solchen männlichen Thronfolger, so konnte eine Tochter Thronfolgerin werden; sie war aber in dem Falle unbedingt verpflichtet sich zu verheiraten und die Souveränität ihrem Gemahl zu übergeben, so dass mithin ihr Gemahl König wurde. Eine selbständige Regierung einer Königstochter war völlig ausgeschlossen<sup>247</sup>). Es war also genau so, wie im griechischen

<sup>246</sup>) Es gibt allerdings einige Bronzemünzen von Kyrene, die auf der Vorderseite das Bild des Ptolemaios III, auf der Rückseite das Bild der Libya zeigen. Da dieser Kopf der Libya, wie Robinson unterstreicht, „now and again the features of the reigning queen“ einigermaßen wiedergab, so ist auch hier eine entfernte Ähnlichkeit mit der Berenike II festzustellen. Vgl. Robinson, S. CLVI f., S. 82 und Taf. XXX 15, XXXI 1—4: „on all these coins the head of Libya tends to show the plump, rounded features and prominent eye of Berenice II“.

<sup>247</sup>) Beloch IV 1, S. 376 f.; Bouché-Leclercq, Lag., III S. 93. Band I, S. 245 nebst Anm. 4 sagt er, dass Ptolemaios III die Berenike erst

Recht mit den Erbtöchtern (Epikleren). Somit ist es völlig klar, dass die Berenike, solange sie nur die Braut des Ptolemaios war, gar nicht Königin von Kyrene sein konnte und den Titel „Königin“ gar nicht führen durfte. Die besagten Münzen können mithin nicht ihrer Brautzeit angehören.

2) Die Münzbilder und Legenden, auf die Tarn sich zu stützen sucht, widersprechen nicht nur nicht diesem ersten Punkt, sondern bestätigen ihn im Gegenteil<sup>248</sup>). Bevor wir zu den Einzelheiten übergehen, will ich kurz an einen Umstand erinnern, der leider nicht selten übersehen wird, den aber Head und Pfuhl<sup>249</sup>) mit Recht unterstreichen. Zwei kurze Sätze Pfuhs mögen zur Andeutung dieses Umstandes genügen: „In den wichtigsten numismatischen Publikationen herrscht ein befremdlicher Mangel an Fragezeichen; wer ihnen trauen wollte, ginge notwendig in die Irre“ und „Den Unterschriften im Britischen Katalog, bei Imhoof-Blumer und Svoronos darf man freilich nicht glauben“. Tarn und andere Forscher gehen aber so vor, als ob sie ganz sicheren und festen Boden unter den Füßen hätten. Und nun wollen wir uns besagte Münzen selbst etwas genauer ansehen:

nach seiner Thronbesteigung heiratete. Trotzdem schreibt er I S. 202: „En attendant que son fiancé fût roi d'Égypte, Bérénice continua à porter le titre de reine de Cyrène: elle garda même toujours, sur les monnaies cyrénaïques, ce titre de βασιλίσσα joint a l'effigie, qui distingue les reines par droit de naissance des épouses des rois“.

<sup>248</sup>) Bei dieser Gelegenheit möchte ich ausdrücklich darauf hinweisen, dass mir ein grosser Teil der numismatischen Literatur hier leider nicht zugänglich ist. Es fehlen hier z. B. alle numismatischen Zeitschriften, ferner die wichtigen Werke von Poole, Svoronos, usw. Dass mir dadurch meine Aufgabe erschwert worden ist, versteht sich von selbst. Gieseckes Buch, das hier auch fehlt, habe ich dank der Liebenswürdigkeit des Herrn Dr. Diesch (siehe mein Vorwort) wenigstens einmal schnell durchsehen können; es hat mir aber, trotz des vielversprechenden Titels, keinen Nutzen bringen können (vgl. das scharfe, aber begründete Urteil von Heichelheim, D. L. Z. 1932, S. 942—945, und z. B. meine Anm. 260 und 286). Trotz all dieser erschwerenden Umstände habe ich es für notwendig befunden diese Münzfragen hier zu behandeln, da die Klärung des vorliegenden Problems solches unbedingt verlangte. Etwaige Versehen, die mir infolge des Fehlens der Spezialliteratur untergelaufen sein sollten, werden von meinen Fachgenossen, denen alle diese Bücher zur Verfügung stehen, und von den Herren Numismatikern zurechtgestellt werden können.

<sup>249</sup>) Head, H. N., S. 846 (Ptolemaermünzen) und S. 755 (Seleukidenmünzen). Pfuhl, S. 3 und 32.

a) Tarn schreibt alle Münzen, welche die Legende *Βερενίκης βασιλίσσης* aufweisen, der Berenike II, d. h. der Tochter des Magas und Gemahlin des Ptolemaios III, zu, Pfuhl dagegen (S. 41 f.) weist mit Recht darauf hin, dass die Frage, welche Berenike in den genannten Münzbildern dargestellt sei, umstritten ist. Koch z. B. bezieht beide Typen<sup>250)</sup> auf die sog. Berenike Syra, d. h. die Schwester des Ptolemaios III, der unsere vorliegende Abhandlung gewidmet ist. Pfuhl dagegen behauptet, dass es verschiedene Bereniken seien: Typus I stelle die Berenike II dar, Typus II aber aller Wahrscheinlichkeit nach die Berenike Syra; er weist auf die grundverschiedenen Profile beider Münztypen hin, auf die fülligen Formen bei Typus I, auf die Verschiedenheit der Stirn, der Nase, usw. „An diesen Verhältnissen“, sagt Pfuhl, „scheitert auch der Versuch, Bilder von Berenike I (d. h. der Gemahlin Ptolemaios' I) und II auf kyrenäischen Münzen zu scheiden“. Auch Anti schreibt: „Die Münzen mit dem Namen der ‚Königin Berenike‘ scheiden sich in zwei Typen. Der eine Typus umfasst die ganze ägyptische Münzprägung samt einer Goldtetradrachme von Kyrene, deren Alter jedoch von Einigen in Zweifel gezogen wird; den anderen kennen wir aus einigen Münzen aus Ephesos. Die ephesischen Münzen geben ein Profil und eine Haartracht, die von den ägyptischen Münzen so verschieden sind, dass man nur schwer in beiden die gleiche Person erkennen möchte. Ich glaube daher ebenso wie Svoronos, dass sie einer anderen Berenike angehören, wahrscheinlich der Tochter der Philadelphinen (sic!), die mit Antiochos II. Theos verheiratet war. Ihre Frisur ist in der Tat noch die gleiche wie bei ihrer Mutter (sic!) Arsinoë II., der sie auch in dem länglichen Gesicht, der spitzen Nase, dem grossen Auge gleicht.“ Head und Regling<sup>251)</sup> wiederum schreiben Typus II der Berenike II zu. Hieraus sieht man deutlich, wie unsicher der Boden ist, auf dem wir uns zu bewegen haben, denn die Münzlegende *Βερενίκης βασιλίσσης* wird von den verschiedenen Forschern auf verschiedene Bereniken bezogen. Wie wir weiter unten sehen werden, bin ich persönlich der festen Überzeugung,

<sup>250)</sup> Vgl. Pfuhl, Taf. 3, Abb. 18 (Typ. I) und 19 (Typ. II). Vgl. auch Macurdy, Taf., Fig. 4 und 5 und C. Anti (Die Antike 5, 1929, S. 14). Kochs Aufsatz (Z. f. Num. 34) ist mir hier, wie gesagt, nicht zugänglich.

<sup>251)</sup> Head, S. 852, Fig. 377; Regling, A. M., S. 51 f. nebst Abb. S. 52: „Künstlerisch weitaus das Bedeutendste was auf ägyptischen Münzen geleistet worden ist, ist das fein empfundene Bildnis der Berenike II“.

dass die von Pfuhl auf die Berenike Syra bezogene Münze (Typus II) sicher der Berenike II gehört. Da nun Pfuhl und Anti diese beiden Münztypen für miteinander unvereinbar erklären, so fragt es sich, welcher Berenike in dem Falle der Typus I angehöre. Pfuhl schreibt: „Der füllige Typus kann nicht vor dem dritten Viertel des dritten Jahrhunderts entstanden sein, gehört also der Zeit Berenikes II an“. Wenn sich dieses wirklich kunstarchäologisch und numismatisch so mathematisch genau beweisen liesse, würde die Berenike I überhaupt nicht in Frage kommen<sup>252</sup>). Welche Berenike bliebe dann übrig? Nur Berenike II. Dann gehören also beide Typen (I und II) der Berenike II an. Wie steht es aber dann mit der von Pfuhl und Anti behaupteten Unvereinbarkeit der beiden Typen? Auf den ersten Blick könnte es wirklich so aussehen, als ob mit unseren heutigen Mitteln diese Frage nicht zu lösen sei, denn die von Pfuhl und Anti unterstrichene Verschiedenheit ist tatsächlich nicht wegzuleugnen. Dass es nichtsdestoweniger eine Erklärungsmöglichkeit gibt, werde ich weiter unten (vgl. den Text bei Anm. 289) zu zeigen versuchen.

b) Das Fehlen des Schleiers auf einigen Berenikemünzen beweist auch durchaus nicht, dass Berenike damals unverheiratet war<sup>253</sup>). Wir haben schon im ersten Punkt gesehen, dass eine

<sup>252</sup>) Robinson (passim) schreibt allerdings verschiedene Münzbilder der Berenike I zu. Er weist (S. CLI) darauf hin, dass „No convincing resemblance to either (d. h. Berenike I u. II) strikes the eye on comparison with their authentic portraits (er verweist auf Svoronos, sagt aber, dass „further consideration has led me to regard the likeness to the latter [d. h. Berenike II] as superficial only“), though there is a certain likeness to both grandmother and granddaughter“, ist aber der Meinung, dass es Porträts der Berenike I sind; „I would suggest“, sagt er (S. CLII), dass Magas diese Münzen prägte „with his monogram, but in the name of his divinized stepfather and mother to whom (and to his mother in some special way) he owed his peculiar position in the Cyrenaica“. Damit glaubt er Kahrstedts Einwände (Klio, S. 262 f.) widerlegen zu können. Er irrt sich hierin aber unbedingt, denn Kahrstedts — von Regling gebilligte — Einwände sind so stichhaltig, dass jeder Zweifel m. E. so gut wie ausgeschlossen ist; Robinson selbst (S. CLII, Anm. 1) nennt ja Kahrstedts Einwände „the vigorous statement“.

<sup>253</sup>) Kahrstedt (Klio, S. 269) setzt die Berenike-Münzen von Kyrene „vor die Vermählung mit Euergetes, weil ihr Kopf noch jugendlicher ist und der Schleier noch fehlt. Das ist selbstverständlich möglich, denn damals regierte sie als Königin (*βασιλισσα* = weiblicher *βασιλεύς*, nicht = *γυνή βασιλέως*), weil die männliche Seite der kyrenäischen Dynastie ausgestorben war. Dass Berenike damals in Kyrene selbständig herr-

unverheiratete Königstochter gar nicht Königin sein konnte. Wir haben ferner im Punkt 2 a gesehen, dass es fast unmöglich erscheint mit Sicherheit zu bestimmen, welche Berenike gemeint ist. Sollen wir à la Tarn etwa annehmen, dass auch die anderen Bereniken, die in Frage kommen könnten, zunächst als Bräute regiert hätten? Die Hauptsache ist aber folgende. Woraus folgt, dass eine Königin ohne Schleier unbedingt unverheiratet gewesen sein muss? Man kann und darf solch eine Behauptung doch nicht einfach aus den Fingern saugen, sondern muss sie beweisen. Diesen Beweis ist aber Tarn uns schuldig geblieben. Wir wollen daher selbst den Tatbestand festzustellen versuchen. Gewiss gibt es unzählige Münzen — auch Berenikemünzen —, wo die Königin ausser der Königsbinde auch einen Schleier auf dem Haupte hat. Wie steht es aber mit der Arsinoe III? Sie war die Tochter des Ptolemaios III und der Berenike, und war die Gemahlin ihres leiblichen Bruders Ptolemaios IV. Die Münzen der Arsinoe III zeigen uns die Königsbinde oder Königsbinde und Szepter <sup>254</sup>), aber keinen Schleier. Es gibt noch weitere Königinnenbilder auf Münzen, die keinen Schleier haben <sup>255</sup>). Ich möchte aber noch darauf aufmerksam machen, dass in Griechenland die Hera, die Gemahlin des Zeus, mit Diadem aber ohne Schleier z. B. auf Münzen von Elis und Argos vorkommt, während sie z. B. auf Münzen von Chalkis Königsbinde und Schleier hat <sup>256</sup>). Diese wenigen Beispiele, die von den Herren Numismatikern wohl beliebig vermehrt werden können, mögen genügen. Ich als Althistoriker behaupte, dass das Fehlen des Schleiers bei Königinnen nie und nimmer bedeuten könne, dass sie unverheiratet

schen durfte, ist eine Abweichung des Staatsrechtes dieses Landes von dem ägyptischen, usw.“ Diese Ansicht ist natürlich unhaltbar. Es ist ausserdem sehr bezeichnend, dass Kahrstedt behauptet, das Staatsrecht von Kyrene habe sich in dieser Beziehung vom ägyptischen Staatsrecht unterscheiden: er konstruiert selbst erst — ohne jeglichen Beweis — einen singulären Fall, und dann verallgemeinert er ihn (gleichfalls ohne jeglichen Beweis). Wir werden es weiter unten noch mit einem ähnlichen Falle zu tun haben.

<sup>254</sup>) P f u h l, Taf. III, 20; H e a d, S. 854, Fig. 380.

<sup>255</sup>) Vgl. z. B. M a c u r d y, Taf., Abb. 6 und 8—11. F u r t w ä n g l e r, Gemmen I, Taf. 32, Abb. 30—32 und 36, usw. Die Kataloge der Ptolemäermünzen von P o o l e und von S v o r o n o s sind mir hier, wie gesagt, leider nicht zugänglich.

<sup>256</sup>) Vgl. H e a d, S. 422, Fig. 231 (Elis), S. 438, Fig. 240 (Argos), S. 359, Fig. 201 (Chalkis). R e g l i n g, A. M., S. 28 (Elis).

bzw. nur Bräute waren. Warum auf den Münzen in einem Falle der Schleier hinzugefügt, in einem anderen Falle weggelassen wurde, vermag ich nicht zu sagen. Ich will in dieser Beziehung aber noch ein Beispiel anführen. Die Demeter wurde bald mit Schleier (Head, S. 341, Fig. 192), bald ohne Schleier mit Ährenkranz (Regling, A. M., S. 28) dargestellt<sup>257</sup>); vgl. besonders Head, S. 490: „Veiled head of Demeter, crowned with corn“ und gleich daneben: „Same head, without veil“. Hier irgendein Prinzip konstruieren zu wollen, welches der Tarnschen Deutung entspräche, wäre natürlich ein törichtes Unternehmen.

c) Auf der Rückseite der Berenikemünzen finden wir entweder den Adler auf einem Blitz oder ein Füllhorn mit Früchten und Königsbinde. Beide Münzbilder sind Hauswappen der Ptolemäer<sup>258</sup>). Wenn wir dieses berücksichtigen, sind wir imstande verschiedene strittige Fragen plausibel zu lösen. Wir haben oben gesehen, dass Koch beide Typen und Pfuhl den Typus II der sog. Berenike Syra zuschreiben<sup>259</sup>). Dieser Typus II trägt die Inschrift *Βερενίκης βασιλείας*. Die Berenike Syra, der unsere vorliegende Abhandlung gewidmet ist, wurde, wie wir gesehen haben, dadurch Königin, dass sie den seleukidischen König Antiochos II Theos heiratete. Wie konnte sie nun als Königin von Syrien das Füllhorn, dieses ptolemäische Wappen, auf der Rückseite ihrer Münze anbringen? Das Seleukidenreich war doch kein Vasallenstaat der Ptolemäer. Es ist mithin klar, dass die Berenike auf dieser Münze auf keinen Fall die Berenike Syra sein kann, sondern eine ägyptische Königin namens Berenike<sup>260</sup>). Ich frage ferner, mit welchem Recht, wenn Tarns Vermutung richtig wäre, auf der Rückseite der Münzen von Kyrene das ptolemäische Hauswappen angebracht wurde. Kyrene hatte 323/2—313 und 308—274 zu den auswärtigen Besitzungen der Ptolemäer gehört. Im Jahre 308 hatte Ptolemaios I seinen Stiefsohn Magas zum Statthalter von Kyrene ernannt, im Jahre 274 fiel aber Magas

<sup>257</sup>) Regling, A. M. a. K., Taf. 41, 850 und Taf. 42, 860.

<sup>258</sup>) Vgl. z. B. Head, S. 853, Fig. 378 und S. 854, Fig. 379 u. 380.

<sup>259</sup>) Head, S. 852, Fig. 377 und Regling, A. M., S. 52 oben.

<sup>260</sup>) Dass diese Berenike-Münzen, die angeblich die Berenike Syra darstellen sollen, nicht nach dem Tode der Berenike Syra geprägt worden sein können — wie Koch und Giesecke (S. 48 f.) behaupten —, versteht sich von selbst, denn Seleukos wurde sofort König, und Laodike nebst ihren Söhnen hätte es nie gestattet.

ab, Ptolemaios II musste den Magas als König von Kyrene anerkennen, und Kyrene war seitdem autonom gewesen. Während Magas Statthalter war, wäre ein ptolemäisches Hauswappen auf den Münzen von Kyrene denkbar gewesen; seit der Erlangung der Autonomie jedoch war dieses ganz undenkbar. Wir können aber mit Sicherheit feststellen, dass während der Statthaltschaft des Magas kein ptolemäisches Hauswappen geprägt worden ist, sondern nur die Legende *Πτολεμαίου* oder *Πτολεμαίω* auf der Rückseite der Münzen zugleich mit einem kyrenäischen Wappenbilde<sup>261</sup>). Nun war Magas gestorben, Demetrios ermordet und Berenike hatte sich mit dem ägyptischen Kronprinzen verlobt, durch diese Verlobung war aber die Autonomie Kyrenes keineswegs beseitigt worden, denn eine Wiedervereinigung Kyrenes mit Ägypten konnte erst dann erfolgen, wenn Ptolemaios III nach dem Tode seines Vaters den Thron bestiegen hatte. Eine kyrenäische Münzprägung mit einem ptolemäischen Hauswappen wäre mit der Autonomie Kyrenes unvereinbar gewesen. Mithin gehören diese Münzen der Zeit an, wo Ptolemaios III den Thron schon bestiegen hatte und damit die Wiedervereinigung Kyrenes mit Ägypten zustande gekommen war. Hier wäre allerdings folgender Einwand denkbar. Ptolemaios III hat, wie wir weiter unten sehen werden, die Berenike sicher längere Zeit vor seiner Thronbesteigung geheiratet, und die Legende *Πτολεμαίου βασιλέως* könnte sich somit auch auf die Zeit beziehen, wo er als Gemahl der Berenike König von Kyrene war. Wäre es nun möglich, dass diese Münzen doch der Zeit angehören, wo die Wiedervereinigung mit Ägypten noch nicht ins Leben getreten war? Ich halte dieses für sehr wenig wahrscheinlich. Wir haben oben (S. 197) schon gesehen, dass Ptolemaios III während seiner ganzen Regierungszeit auf den Münzen von Kyrene fast nie sein Bild hat darstellen lassen; die Münzen, die seinen Kopf aufweisen, sind meist ägyptische Münzen<sup>262</sup>). Die ersten Ptolemäer

<sup>261</sup>) Der Zeit, als Magas König von Kyrene war, gehören einige Münzen an, welche die Legende *βασιλέως Μάγα* zu tragen scheinen. Robinson (S. CLVIII) bemerkt dazu: „There is no doubt that the second word has been produced on these and other specimens by tooling on the coin (not the die), and that the inscription ran originally *Βασιλέως Πτολεμαίου*“ vgl. Robinson, S. 81, No. 32 u. 33, und Taf. XXX 14 u. 13; zur Vorderseite von Taf. XXX 13 bemerkt er: „features resembling Ptolemy II“.

<sup>262</sup>) Vgl. z. B. Head, S. 853, Fig. 378. Pfuhl, Taf. III 9—13.

nahmen bekanntlich grosse Rücksicht auf die griechische Bevölkerung<sup>263</sup>), und Kyrene war eine dorische Kolonie. In Kyrene war nach dem Sturz der Herrschaft der Battiaden etwas über 100 Jahre lang eine republikanische Verfassung gewesen; im Jahre 323/2 geriet es unter die Herrschaft der Ptolemäer, hat aber wiederholt Abfallsversuche gemacht, die immer bald niedergeschlagen wurden, bis es endlich dem Magas gelang die Autonomie durchzusetzen. Nun stand die Wiedervereinigung in Aussicht, aber bis dahin musste man sehr vorsichtig und taktvoll vorgehen, da die Nationalistenpartei durchaus gegen eine Wiedervereinigung war; Ptolemaios III ist während seiner ganzen Regierung, wo diese Wiedervereinigung schon zustandegekommen war, den Kyrenäern gegenüber sehr rücksichtsvoll gewesen. Wie wäre es nun denkbar, dass er damals, als er als Gemahl der Berenike König von Kyrene war, schon das ptolemäische Hauswappen auf den Münzen angebracht hätte? Damit wäre doch unterstrichen worden, dass Kyrene schon seine Selbständigkeit verloren habe. Nach der Besteigung des ägyptischen Thrones lagen die Dinge anders, da konnte auf den Münzen eines der ptolemäischen Wappen auf der Rückseite abgebildet werden, auf der Vorderseite befand sich aber das Bild der Berenike; auf der Rückseite war die Legende *Πτολεμαίου βασιλέως*, die aber auch fehlen konnte.

Wir gehen jetzt über zu Tarns erster Kategorie von Münzen, die uns zeigen, dass es in Kyrene einmal ein *κοινόν* gegeben hat, und zu seinen Gedanken, die er hier weiter ausspinnt (A. G., S. 452 f.). Tarn behauptet, dass Belochs Ansicht, Kyrene habe unter Demetrios „dem Schönen“ ein Koinon gebildet mit einem Monarchen an der Spitze, ihm kaum annehmbar erscheine, da Polybios solch ein Abkommen nie *ἐλευθερία* genannt hätte, und ausserdem habe ja nach Tarn Demetrios einen Staatsstreich (a coup d'État) vollzogen. Andererseits hält es Tarn für undenkbar, dieses Koinon mit den meisten Numismatikern der Regierungszeit des Ptolemaios III zuzuschreiben. Es habe wohl unter der Regierung des Ptolemaios II der Inselbund bestanden, aber Kyrene könne man nicht mit dem Inselbunde vergleichen, denn in Kyrene gab es die ganze Zeit über eine legitime Königin, und diese war die Gemahlin des Ptolemaios III. Konnte dieser König,

<sup>263</sup>) Vgl. Regling, A. M. a. K., S. 107.

der seinen Kultnamen Euergetes aller Wahrscheinlichkeit nach der Wiedervereinigung Kyrenes mit Ägypten verdankte, es zu lassen, dass im Besitztum seiner Frau eine Republik bestand, und zwar eine wirkliche Republik (*ἐλευθερία*), welche sogar Münzen seines Vaters nicht etwa gebrauchte, sondern prägte. Tarn glaubt daher, dass die Ereignisse, die mit Ekdemos<sup>264</sup>) und Demophanes zusammenhängen, eine vollständige Unabhängigkeit Kyrenes verlangen und daher vor 247 fallen müssen, d. h. sie verlangen einen genügenden Spielraum zwischen dem Tode des Magas und der Hochzeit der Berenike. Auf Grund dieser Anschauungen rekonstruiert Tarn den Hergang der Begebenheiten folgendermaßen. Die Nationalistenpartei von Kyrene stürzte „(? vielleicht im Jahre 253 mit Hilfe des Antigonos)“ die Herrschaft der Berenike und ihres Bräutigams Ptolemaios, des Statthalters. Es brachen innere Unruhen aus und man berief den Ekdemos und Demophanes. Ptolemaios II, welcher Kriege nicht liebte, versuchte keine Wiedereroberung Kyrenes. Als er starb, heiratete Ptolemaios III die Berenike, konnte sich aber um Kyrene nicht kümmern, da ja der syrische Krieg ausbrach. Das Koinon bestand daher noch einige Jahre; dem entspricht auch die Tatsache, dass Ptolemaios III seinen Kultnamen, wie es scheint, nicht sofort bei der Thronbesteigung erhielt. Nach dem Friedensschluss mit Antigonos im Jahre 244 dagegen war Ptolemaios III imstande sich um Kyrene zu kümmern: er vereinigte wieder beide Kronen sowohl de facto als auch de jure (ob durch eine Eroberung des Landes oder auf friedlichem Wege, könne nicht festgestellt werden), und wurde daraufhin Euergetes benannt. Für den Rest seiner Regierung trugen die Münzen von Kyrene den Kopf und die Legende der Berenike.

Gegen diese Auffassung Tarns ist Beloch in seiner zweiten Auflage<sup>265</sup>) energisch aufgetreten. Er behauptet, die beiden Megalopoliten Ekdelos und Damophanes seien erst durch die Befreiung ihrer Vaterstadt (250 oder etwas später) berühmt ge-

<sup>264</sup>) Beloch (IV 1, S. 614, Anm. 4) behauptet, dass der Name Ekdelos gelautes haben muss, da Ekdemos „kaum ein griechischer Name“ sei. Da bei den antiken Schriftstellern beide Formen vorkommen, und statt Damophanes auch Megalophanes vorkommt, ist eine sichere Entscheidung unmöglich. Die betreffenden Zitate sind bei Beloch angeführt.

<sup>265</sup>) Beloch IV 2, S. 189 und Nachträge S. 611—615; vgl. auch IV 1, S. 615 ff.

worden, und könnten mithin erst dann nach Kyrene berufen worden sein. Da ferner die Vermählung der Berenike mit Ptolemaios III die unmittelbare Folge von Demetrios' Ermordung gewesen sei, wie Kallimachos bezeuge, so bleibe für eine Periode republikanischer Freiheit keine Zeit. Das bekannte Diagramma gebe uns darüber sicheren Aufschluss. Diesem Diagramma wäre ein Krieg vorausgegangen und diesem eine Zeit innerer Wirren, infolge deren eine Anzahl Bürger von Kyrene in die Verbannung gegangen wären. Diese Wirren hingen offenbar mit Demetrios' Ermordung zusammen. Die Verbannten seien die Anhänger der Berenike gewesen, die für deren Vermählung mit Ptolemaios eintraten, wovon die Mehrheit der Bürgerschaft nichts habe wissen wollen. Damals seien Damophanes und Ekdelos berufen worden. Die Verfassung, die sie gegeben hätten und die Polybios eine *ἐλευθερία* nenne, liesse sich mit dem Diagramma nicht in Einklang bringen. Ptolemaios werde in dem Diagramma als Stratege auf Lebenszeit genannt, er erhalte sehr grosse Kompetenzen, es sei also ein blosser Scheinkonstitutionalismus, der sich mit der Verfassung, die die beiden Megalopoliten gegeben hätten, nicht vertrage; ausserdem sei *διάγραμμα* ein Erlass, der mit den *νόμοι* (Gesetzen), die den Megalopoliten zugeschrieben werden, nichts zu tun habe. Hier handle es sich um eine Verfassungsänderung, die in einem republikanischen Staate niemals durch ein Diagramma eingeführt werden konnte: wir haben es also mit einem königlichen Erlasse zu tun. Königin war aber Berenike, für die ihr Gemahl und *νόμιος* Ptolemaios handelte. Ptolemaios intervenierte noch als Kronprinz, denn zwischen seiner Thronbesteigung in Ägypten und dem syrischen Kriege bleibe für den Krieg gegen Kyrene keine Zeit. Andererseits habe Ptolemaios die Berenike vor dem syrischen Feldzuge geheiratet, da diese Vermählung aber mit der Unterwerfung Kyrenes zusammenhänge, müsse sie im Jahre 247 erfolgt sein. Die Megalopoliten seien 249 frühestens berufen worden, aber auch nicht später, da für die *εἰρήνη*, die Ptolemaios' Intervention vorausging, doch eine gewisse Zeit übrigbleiben müsse. Demetrios könne nicht lange in Kyrene regiert haben, etwa seit 253. Das Resultat Belochs lautet mithin: 253 beginnt die Regierung des Demetrios; nach seiner Ermordung innere Wirren; 249 werden die Megalopoliten berufen; 247 interveniert Ptolemaios III, heiratet darauf die Berenike und erlässt das Diagramma.

Head<sup>266)</sup> bzw. Hill behaupten, die Münzen von Kyrene bewiesen es, dass während der Regierung des Ptolemaios III — entweder infolge einer erfolgreichen Empörung oder auch nicht — Kyrene sich einer Autonomie erfreute, die erst nach seinem Tode aufhörte. Während dieser Periode seien die beiden Megalopoliten berufen worden und hätten eine Staatsverfassung eingeführt, die derjenigen des achäischen Bundes glich. Die Münzen dieser Zeit hätten auf der Vorderseite den Kopf des Zeus Ammon, auf der Rückseite die Legende *ζωών* und das Wappen von Kyrene, das Silphion, gehabt. Heads Buch ist 1911 erschienen, die Verfasser kannten also noch nicht das erst 1926 veröffentlichte Diagramma und die zweite Auflage von Beloch; auch Tarns Buch ist später erschienen (1913). Ich habe diese Ansicht nur angeführt, um zu zeigen, wie die Numismatiker Head und Hill sich die Sache vorstellten.

Dass in Kyrene einmal ein Koinon existiert hat, lehren uns die Münzen; dass die beiden Megalopoliten von den Kyrenäern berufen worden sind und dort die Verfassung reformiert haben, lehren uns die Schriftsteller; dass ein Diagramma erlassen worden ist, zeigt uns die neue Urkunde. Diese drei Tatsachen stehen fest. Wann sie aber stattgefunden haben, ist unbekannt, und gerade über den Zeitpunkt dieser Ereignisse ist der Streit unter den neueren Gelehrten entbrannt. Hier ist nicht der Ort, alle diese Fragen in extenso zu untersuchen, denn sie würden und könnten uns hier nur in dem Falle interessieren, wenn es sich nachweisen liesse, dass die eine oder die andere Frage irgendwie mit dem Thema des vorliegenden Exkurses zusammenhängt. Wir wollen daher kurz zu ihnen Stellung nehmen.

Wir haben oben gesehen, dass Demetrios „der Schöne“ im Jahre 259/8 ermordet worden ist. Wenn die beiden Megalopoliten erst nach der Befreiung von Megalopolis (250) nach Kyrene berufen worden sein sollen (nach Beloch 249), so ist es klar, dass Demetrios sie nicht berufen haben kann; es wäre auch an und für sich ganz undenkbar, dass Demetrios und Apame, die beide herrschsüchtig waren, es zugelassen hätten, dass in Kyrene eine republikanische Verfassung eingeführt wurde. Damit erledigen sich alle Ansichten, die dieses Koinon mit Demetrios verknüpfen;

<sup>266)</sup> Head, S. 871 f. und Fig. 389. Der Abschnitt über Kyrene stammt von Hill (vgl. S. XV), während den Abschnitt über die Ptolemäermünzen Macdonald verfasst hat.

er hat ja auch so kurze Zeit in Kyrene verbracht (nicht mal ein Jahr), dass daran gar nicht zu denken wäre.

Desgleichen haben wir oben gesehen, dass die Mitregentschaft des Ptolemaios III mit seinem Vater im Jahre 259/8 aufhörte, weil er sich mit der Berenike verlobte, sie heiraten sollte und als König von Kyrene nicht Mitregent seines Vaters bleiben konnte, da die Autonomie Kyrenes fürs erste gewahrt werden sollte. Wir haben ferner gesehen, dass Ptolemaios die Berenike sicherlich sehr bald darauf geheiratet haben muss, da weder er noch sie sich sonst König und Königin hätten nennen dürfen. Wenn diese Ansichten richtig sind — und sie müssen es sein —, so begreife ich nicht, wie einerseits die beiden Megalopoliten während dieser Zeit eine republikanische Verfassung hätten einführen können, und wie andererseits Ptolemaios das Diagramma hätte erlassen können, durch welches er sich selbst zum Strategen auf Lebenszeit degradiert hätte, wenn er auch dem Erlasse zufolge Herr der Stadt blieb<sup>267</sup>). Auch die Nichterwähnung der Berenike ist durchaus nicht so auf die leichte Achsel zu nehmen, wie Beloch es tut: „Königin aber war Berenike, für die ihr Gemahl und *κύριος* Ptolemaeos handelte; darum wird Berenike in dem *διάγραμμα* nicht erwähnt. Auch wurde ja in ihrer Stellung nichts geändert, sie blieb dieselbe, die sie seit dem Tode ihres Vaters Magas gewesen war“. Das würde zunächst darauf herauskommen, dass Ptolemaios III angeblich allein degradiert wurde. Hätte Berenike sich damit einverstanden erklärt? Vertrug sich dieses mit dem Prestige Ägyptens? Und wie sollen wir es uns vorstellen, dass Ptolemaios selbst dieses Diagramma erlassen haben soll? Wollte er sich selbst degradieren? Oder wurde er dazu gezwungen und machte gute Miene zum bösen Spiel? Und wie sollen

<sup>267</sup>) Der Titel „Strategie“ hätte die neueren Forscher schon stutzig machen müssen. Im Ptolemäerreiche wurden bekanntlich die Statthalter der auswärtigen Besitzungen der Ptolemäer stets als „Strategen“ bezeichnet, vgl. Lehmann-Haupt (Pauly, R. E. II A 1, s. v. Satrap), S. 162 und Bilabel (ebenda IV A 1, s. v. Strategos), S. 184 ff. Wenn jemand nun glauben würde, Ptolemaios III, da er noch Kronprinz war, hätte ein von seinem Vater eingesetzter Statthalter = „Strategie“ von Kyrene sein können, so müsste er damit annehmen, dass Kyrene damals als Ägypten gehörig angesehen wurde und Ptolemaios II mithin einen Statthalter einsetzen konnte. Dass dieses damals ganz unmöglich gewesen wäre, versteht sich von selbst: damit fällt aber alles, was man aus diesem Diagramma hat herauslesen wollen.

wir es verstehen, dass in der Stellung der Berenike sich nichts änderte? Sie soll also absolute Herrscherin geblieben sein, ihr Gemahl aber sollte nur konstitutioneller Herrscher werden, wenn es auch nach Beloch nur eine „blosse Scheinkonstitution“ war. Ich verstehe hier nicht den Unterschied zwischen Konstitution und Scheinkonstitution, und was damit erzielt werden sollte. Ich verstehe weiter nicht, wieso diese Konstitution sich nur auf Ptolemaios, und nicht auch auf die Berenike beziehen sollte. Wie sollen wir uns das vorstellen, dass Berenike als absolute Herrscherin tun konnte was sie wollte, ihr Gemahl aber sich immer um die Konstitution kümmern musste? Sollte damit unterstrichen werden, dass er eigentlich nur Prinzgemahl sei? Dann war es eine Degradation, und die soll er durch dieses, von ihm selbst erlassene, Diagramma sanktioniert haben? Verstanden sich die beiden Gatten schlecht, so musste dieses Diagramma ihre Beziehungen nur verschlechtern; verstanden sie sich aber gut — wie die ganze spätere Geschichte lehrt —, so konnte Ptolemaios jederzeit auf dieses Diagramma pfeifen, denn dann brauchte ja nur die Berenike die Anordnungen zu treffen, und das Diagramma wurde damit sans façon und sans gêne umgangen. Welchen Sinn hätte dieses Diagramma dann gehabt? Wenn aber Beloch das Fehlen der Berenike falsch erklärt haben sollte, wenn sie auch aus einer absoluten Herrscherin eine konstitutionelle Monarchin geworden wäre, wie dann? Soll sie sich auch ruhig gefügt haben? Und weiter: Ptolemaios III soll den Beinamen Euergetes angeblich deshalb erhalten haben, weil er nach seiner Thronbesteigung Kyrene mit Ägypten wieder vereinigte. Wie blieb es dann nach der Wiedervereinigung? Blieben Berenike und Ptolemaios Königin und König mit geschmälernten Rechten? War solch eine Wiedervereinigung so wichtig, dass beide Gatten den Beinamen bzw. Kultnamen *θεοὶ Ἐὐεργέται* erhielten?

Ich habe diese vielen Fragen gestellt, um damit zu zeigen, wie wenig dieses sog. Diagramma <sup>268</sup>) schon an und für sich in

<sup>268</sup>) Ich sage „sog. Diagramma“, weil Ehrenberg (Hermes 65, 1930, S. 337 ff.) m. E. mit Recht nachgewiesen hat, dass diese Urkunde, die er „Verfassungsurkunde“ nennt, nicht als Diagramma bezeichnet werden darf. „Sie baut auf einem Diagramma (d. h. einem Diagramma des Ptolemaios I) auf, sie ist von ihm gefordert und beeinflusst, sie stellt die ‚einer kriegsunterworfenen Stadt... aufgezwungene Regelung dar‘ (Taeger), aber sie selbst ist das Werk einer kyrenäischen Behörde, höchstwah-

diese Zeit passt. Nun haben verschiedene Forscher <sup>269)</sup> nachgewiesen, dass vor allem aus numismatischen, aber auch aus verschiedenen anderen Gründen die Ansetzung von Ferri auf das Jahr 248/7 unmöglich sei, und dass dieses sog. Diagramma dem IV. Jhd. angehöre und von Ptolemaios I erlassen worden sei, als er noch Satrap von Ägypten war. Die Beweise sind so einleuchtend, dass ein Zweifel ausgeschlossen erscheint <sup>270)</sup>. Damit ist aber erwiesen, dass dieses sog. Diagramma mit unserer Zeit absolut nichts zu tun hat: es fallen somit alle oben angedeuteten Schwierigkeiten weg, und wir können dieses Diagramma, da es uns hier nicht interessiert, einfach beiseitelassen <sup>271)</sup>.

Es bleiben somit nur die beiden Megalopoliten und die Koinon-Münzen übrig. Beloch behauptet, die beiden Megalopoliten seien doch erst durch die Befreiung ihrer Vaterstadt (250) berühmt geworden und könnten somit erst 249 nach Kyrene berufen worden sein. Tarn nimmt auch 250 an, damit das Koinon bis zum Jahre 247 doch wenigstens eine Zeitlang existiert haben könnte. Auch Otto (S. 76) behauptet, dass „ihre Tätigkeit wohl in die Zeit nach der Ermordung Demetrios' des Schönen bis zur endgültigen Gewinnung der Kyrenaike durch Euergetes, also in die Zeit kurz vor seiner Thronbesteigung in Ägypten, zu setzen sei“. Wenn diese Forscher recht hätten, müsste man annehmen, dass Berenike und Ptolemaios von 259/8—250/249 gemeinsam regiert

scheinlich der Nomotheten... Die Einzelbestimmungen unserer Urkunde sind fast alle mit denen anderer griechischer Poleis in Analogie zu setzen, aber das Ganze dieses Verfassungsgesetzes wäre ohne das 'Diagramma' des Ptolemaios, d. h. ohne den politischen Willen, die politische Klarheit und die politische Macht hellenistischen Herrschertums, niemals zustande gekommen“ (vgl. S. 353 und 355).

<sup>269)</sup> Da dieses sog. Diagramma sicher der Zeit des Ptolemaios I angehört, können wir uns die Aufzählung der Literatur hier sparen.

<sup>270)</sup> Welche von den drei Eroberungen Kyrenes durch Ptolemaios I hier in Betracht kommen könnte (321/0, 312/1 oder 308), lässt sich leider nicht mit absoluter Sicherheit feststellen. Das Jahr 321/0 hat Otto wohl mit Recht beanstandet. Während verschiedene Forscher (Otto, Heichelheim usw.) sich für 308 ausgesprochen haben, haben sich Robinson (S. LXXXIII ff.) und Ehrenberg (a. a. O., S. 333 ff.) mit triftigen Beweisen für 312/1 entschieden; letztere Ansicht wird wohl der Wahrheit am nächsten kommen.

<sup>271)</sup> Nebenbei mag nur bemerkt sein, dass alles, was über angebliche Anklänge an arkadische Einrichtungen in dieser Verfassungsurkunde von Kyrene gesagt worden ist, sich als reines Phantasma erwiesen hat.

hätten, dann seien in Kyrene plötzlich Wirren ausgebrochen, die Kyrenäer, die sich selber nicht zu helfen wussten, hätten die beiden Megalopoliten herbeigerufen <sup>272</sup>), und die letzteren hätten hier ein Koinon organisiert. Wo blieben aber dann Berenike und Ptolemaios? Was für eine Rolle konnten sie in einer Republik spielen? Die beiden Megalopoliten hatten bekanntlich in Sikyon den ausgezeichneten Regenten Aristodamos ermorden lassen, weil er ein „Tyranne“ war <sup>273</sup>). Konnten sie dasselbe nicht auch mit dem Ägypter Ptolemaios tun, vielleicht sogar mit der Berenike? Haben diese daher das Gebiet von Kyrene zeitweilig verlassen? Wir sehen, wie unwahrscheinlich dieses alles klingt. Ausserdem hätten weder Ptolemaios II noch sein Sohn so etwas ruhig hingehen lassen. Niese (II, S. 143) fasst die Sache anders auf. Er glaubt, dass die Anhänger des Demetrios nach dem Tode desselben — vielleicht mit auswärtiger Hilfe — sich mit Erfolg gegen Berenike erhoben und die Stadt befreiten. Zugleich mit der Freiheit sollen sich aber in der Bürgerschaft schwere Streitigkeiten eingestellt haben und die Kyrenäer hätten daher die beiden Megalopoliten berufen; diesen gelang es in der Tat, der Stadt die Freiheit zu erhalten „(wahrscheinlich um 250 v. Chr.)“. Die Unabhängigkeit Kyrenes habe aber nicht lange gedauert, denn die Stadt musste sich wieder den Ägyptern unterwerfen, und zwar habe ohne Zweifel Ptolemaios II die Landschaft wiedergewonnen. Diese Ansicht Nieses ist, wie so oft, äusserst seltsam. Dass nach der Ermordung des Demetrios zwischen der Partei der Nationalisten und der ägypterfreundlichen Partei Zwistigkeiten ausgebrochen sein konnten und es zu Unruhen kam, könnte man sich ja denken. Dass die Nationalistenpartei aber „die Stadt befreite“, ist ganz unverständlich. Von wem denn? Von den Anhängern der Berenike? An die Ägypter ist nicht zu denken, denn Kyrene gehörte ja damals gar nicht den Ptolemäern. Wenn sie ferner die Stadt von den Ägypterfreunden befreiten, so fragt es sich, wann diese sich denn der Stadt bemächtigt hatten. Und wenn es ihnen gelang, die Stadt den Ägypterfreunden zu entreissen und sie augenscheinlich — ebenso wie Beloch es annimmt — zu verbannen, zwischen wem brachen dann die „schweren Streitigkeiten“ aus? Hierauf wurden die beiden Megalopoliten berufen, „um einen Ausgleich herbeizuführen“ (?), und diesen gelang es

<sup>272</sup>) Plut. Philop. 1 und Polyb. X 22, 3.

<sup>273</sup>) Beloch IV 1, S. 614 f.

in der Tat, der Stadt „die Freiheit zu erhalten“. Wieso war trotzdem die Freiheit bedroht, wenn die Feinde verbannt waren? Und ist denn mit ihnen siegreich gekämpft worden? Die „Unabhängigkeit“ Kyrenes habe nicht lange gedauert, sagt Niese. War denn Kyrene abhängig geworden? Wann und wodurch? Die Ansicht Nieses über die baldige Wiedereroberung Kyrenes durch Ptolemaios II schwebt auch völlig in der Luft. Und wie steht es mit den Münzen des Koinon? Haben die Nationalisten in dieser kurzen Zeit alle jene Münzen geprägt? Niebuhr und Droysen haben den Abfall Kyrenes während des III. Syrischen Krieges angesetzt und vermuten, Ptolemaios III habe daher plötzlich seinen Siegeszug unterbrechen und nach Ägypten zurückkehren müssen. Diese Ansicht ist auch unhaltbar, denn in unseren Quellen<sup>274)</sup> lesen wir: „cumque audisset in Aegypto seditionem moveri“ und „qui nisi in Aegyptum domestica seditione revocatus esset“, gemeint sind also innere Unruhen in Ägypten; wäre Kyrene gemeint gewesen, so hätten die antiken Schriftsteller sich anders ausgedrückt. Interessant ist übrigens die Erklärung, die wir bei Niese (Anm. 5) lesen: „zugleich kann man wenigstens leidlich erklären, wie es kam, dass Ptolemaios III die Berenike erst geraume Zeit nach dem Tode des Schönen Demetrios heiratete“. Also da liegt der Hund begraben: um die vermeintliche Verzögerung der Hochzeit zu erklären, hat Niese hier dieses alles eingeschoben. Bouché-Leclercq (Lag. I, S. 203 f.) glaubt, dass nach dem Tode des Magas und des Demetrios, und nach der Wiederverlobung der Berenike mit dem ägyptischen Thronfolger in Kyrene Unruhen ausbrachen zwischen den beiden feindlichen Parteien. Die Patrioten riefen daher, um die Unabhängigkeit zu sichern, die beiden Megalopoliten nach Kyrene (250). „Ni Polybe, ni Plutarque ne donnent à entendre que cette constitution fût un intermède passager entre une révolution qui l'aurait fait naître et une répression violente qui l'aurait abrogée. Rien n'oblige à croire que les réformateurs, élevés à une école qui n'avait aucune répugnance pour le régime monarchique, aient légiféré pour une république, sans tenir compte des circonstances. Il semble plutôt que, reconciliant les partis entre eux et avec la dynastie, ils ont «conservé» aux Cyrénéens toutes les libertés que leur eût fait perdre une interven-

<sup>274)</sup> Hieronym., a. a. O. und Justin 26, 1, 9. Gegen diese Ansicht von Niebuhr und Droysen, die von Koch gebilligt wird, hat sich auch Otto (S. 69 und S. 76) mit Recht ausgesprochen.

tion armée provoquée par leur discordes. Philadelphie avait tout intérêt à laisser les Cyrénéens débattre entre eux leurs propres affaires et à ne pas les pousser à une révolte qui leur eût suggéré l'idée d'appeler non pas les philosophes, mais le roi de Macédoine ou le roi de Syrie.“

Wie sollen wir uns nun zu dieser Frage stellen? Ich glaube kaum, dass es jemals gelingen wird eine einigermaßen befriedigende Antwort zu geben, es sei denn dass ein glücklicher Zufall uns eine neue Quelle, ein neues Dokument bescherte. Da aber die übrigen Forscher ihre Vermutungen ausgesprochen haben, sei es auch mir gestattet wenigstens anzudeuten, wie ich vorläufig die Sache auffasse.

Ptolemaios II haben wir m. E. vollständig aus dem Spiele zu lassen, denn von einer Rückeroberung Kyrenes durch ihn kann überhaupt keine Rede sein. Man hat allerdings auf die Inschrift von Adulis hingewiesen und hat aus ihr schliessen wollen, dass Ptolemaios III von ihm ganz Libyen, mithin auch Kyrene geerbt habe, also habe Ptolemaios II Kyrene wiedererobert<sup>275</sup>). In dieser Inschrift lesen wir bekanntlich: *παράλαβὸν παρὰ τοῦ πατρὸς τὴν βασιλείαν Αἰγύπτου καὶ Λιβύης καὶ Συρίας κτλ.* Libyen und Kyrene sind aber doch nicht ein und dasselbe. Die Kyrenaike mit ihren 5 Städten, darunter die Stadt Kyrene, umfasste nur ein kleines Gebiet an der äussersten NW-Küste von Libyen. Als Magas von Ptolemaios II abfiel, war damit nur die Kyrenaike abgefallen und nicht etwa ganz Libyen. Dittenberger sucht seine Ansicht dadurch zu beweisen, dass er sich auf Polyb. XV 25, 12 beruft: *ποιήσας αὐτὸν λιβυάρχην τῶν κατὰ Κυρήνην τόπων* und dazu bemerkt: „Etiam in sollenni administrationis Ptolemæorum sermone Libyæ nomine Cyrenaicam comprehendi apparet ex Polyb. etc.“. Ich begreife, aufrichtig gesagt, diese Bemerkung Dittenbergers nicht. Die Kyrenaike bildete natürlich einen Teil von Libyen. Wenn hier aber ausdrücklich gesagt ist, dass Philammon als Libyarch nur die *κατὰ Κυρήνην τόποι* zugewiesen erhält, so folgt doch daraus ganz klar, dass es ausser ihm noch mindestens einen anderen Libyarchen gab; damit wird ganz deutlich die Kyrenaike von dem übrigen Libyen unterschieden, wie es sich ja auch ganz von selbst versteht. Der Umstand, dass

<sup>275</sup>) Vgl. Dittenberger, O. G. I., I n. 54 nebst Anm. 7 und der dort zitierten Literatur.

auf den Münzen von Kyrene — hauptsächlich auf den Bronzemünzen — sich ab und zu der Kopf der Libya mit den libyschen Drehlocken findet, beweist nicht das Gegenteil. Die Kyrenaike befand sich ja, wie gesagt, auf libyschem Gebiet, und die griechischen Kolonisten hatten, wie es sich von selbst versteht, zur Sicherung ihres Gebiets die umwohnenden libyschen Stämme unterworfen. Daraus folgt aber keineswegs, dass sie etwa ganz Libyen unterworfen hätten. Die kyrenäischen Münzen, auch die mit dem Kopf der Libya, tragen alle die Aufschrift *Κυρα, Κυραν, Κυρανα, Κυραναιον*: nie finden wir die Aufschrift *Λιβυων*. Münzen mit der Aufschrift *Λιβυων* finden sich erst nach 200 und haben mit der Kyrenaike nichts zu tun. Es wäre daher falsch anzunehmen, dass mit Kyrene oder Kyrenaike ganz Libyen bezeichnet worden wäre. Dass die Eingeborenen von ganz Libyen alle Aufstände der Kyrenäer mitgemacht hätten, auch von den Ptolemäern abgefallen wären, ist ebenfalls unglaublich. Dieses geht auch aus folgendem Ereignis hervor. Als Magas im sog. I. Syrischen Kriege sich gegen Ptolemaios II erhob und gegen Ägypten zog, brachte er Paraitonion, den Grenzort der Marmarika, in seinen Besitz. Ptolemaios hetzte aber die Marmariden gegen ihn auf, und so musste Magas nach Kyrene zurückkehren. Die Marmarika war das zwischen Ägypten und Kyrene gelegene libysche Gebiet und wurde von dem libyschen Beduinenstamme der Marmariden bewohnt. Hier wird also zwischen Kyrene und der Marmarika unterschieden. Ausser der Marmarika gab es auch noch andere libysche Gebiete, die von anderen Beduinenstämmen bewohnt wurden. In Libyen befand sich ausserdem die bekannte Orakelstätte des Zeus Ammon, die hat aber nie zur Kyrenaike gehört, sondern war immer im Besitz der Ptolemäer. Alles, was wir hier in diesem I. Exkurs über Kyrene gesagt haben, bezieht sich somit nur auf Kyrene und die Kyrenaike, und nicht auf ganz Libyen: Magas war nur König von Kyrene und nicht von Libyen, seine Tochter Berenike und ihr Gemahl Ptolemaios III wären auch nur Könige von Kyrene (König von Libyen wurde er erst nach seiner Thronbesteigung in Ägypten), Demetrios war nur nach Kyrene gekommen, usw. Hieraus folgt sonnenklar, dass in der Inschrift von Adulis unter Libyen nicht Kyrene zu verstehen ist. Somit bleibt es bei dem, was ich oben (S. 194) gesagt habe, dass Kyrene in der Inschrift von Adulis nicht genannt ist, und zwar deshalb, weil Kyrene als selbständiges Königreich gar nicht

unter die vom Vater geerbten Gebiete aufgenommen werden konnte: Kyrene hat Ptolemaios III gar nicht geerbt, das Land gehörte ihm eo ipso als dem Gemahl der Berenike und damit König von Kyrene. Ptolemaios II hat mithin dieses Gebiet nicht wiedererobert.

Wie steht es weiter mit den sog. Koinon-Münzen der Kyrenaike? Der Numismatiker Regling (P.-W., R. E. XI 1, S. 1054) urteilt folgendermaßen: „*Κοινόν* als Münzaufschrift bedeutet, sobald kein Stadtname damit in Konkurrenz tritt, dass im Gegensatz zum städtischen Prägerecht eine Landesbehörde das Prägerecht ausübt; von den zwei Beispielen hellenistischer Zeit handelt es sich bei dem einen, den k-Münzen der Kyrenaike unter Ptolemaios III (Head H. N.<sup>2</sup> 871 f.), wo der Genetiv des Landesnamens fehlt und also auch die Ergänzung *κοινόν* (*νόμισμα*) zulässig wäre (was staatsrechtlich aber nichts änderte), um eine bundesstaatliche Zusammenfassung des Landes“. Diese Koinon-Münzen der Kyrenaike zeigen auf der Vorderseite den Kopf des Zeus Ammon, auf der Rückseite das Silphion; links vom Silphionbilde lesen wir *KOI*, rechts davon *NON*<sup>276</sup>). Es erheben sich nun folgende Fragen: Seit wann gab es solche Münzen? Wie war es zur Prägung dieser Münzen gekommen? Wie lange hat man diese Münzen geprägt? Head (Hill) und Regling schreiben sie der Zeit des Ptolemaios III zu; Head behauptet, sie seien bis zur Thronbesteigung des Ptolemaios IV geprägt worden; Head ist endlich der Meinung, dass die Kyrenaike unter der Regierung des Ptolemaios III — entweder infolge einer erfolgreichen Revolte oder auch nicht — sich einer Autonomie erfreute, dass man während dieser Periode aus Megalopolis in Arkadien den Ekdemos und Demophanes herbeirief, dass diese beiden der Kyrenaike eine dem achäischen Bunde entsprechende Verfassung gaben, und dass die Koinon-Münzen wahrscheinlich dieser Zeit zugeschrieben werden müssen. Dass Beloch, Tarn und andere Forscher ganz anderer Ansicht sind, haben wir oben gesehen. Robinson schreibt diese Koinon-Münzen der Mitte des Jahrhunderts zu; auch Giesecke (S. 41 ff.) ist der Ansicht, dass sie 260—246 geprägt worden sind. Robinson weist ferner darauf hin, dass man aus der verhältnismässig grossen Anzahl von Bronzemünzen nicht mit Müller schliessen dürfe, das Koinon habe lange bestanden:

<sup>276</sup>) Head, S. 872, Fig. 389. Robinson, S. CXXXIV ff. und S. 68 ff.

„against it must be set the fact, that no gold and very little silver was coined at the same time“. Wie könnte sich die Sache nun in Wirklichkeit verhalten haben?

Die Kyrenaike war bekanntlich eine Pentapolis, d. h. zu ihr gehörten 5 Städte: Kyrene, Barke, Teucheira, Euesperides und Apollonia. Kyrene war eine Kolonie der Dorer von der Insel Thera, die übrigen Städte waren von Kyrene selbst gegründet worden; Apollonia war die Hafenstadt von Kyrene. Mit dem Aufkommen der Koinon-Münzen hörte die bisherige Einzelprägung der einzelnen Städte auf. Die neuen Münzen zeigen, wie wir oben sahen, auf der Vorderseite den Kopf des Zeus Ammon, auf der Rückseite das Silphion. Der Kopf des Zeus Ammon war schon verschiedentlich — aber nicht ausschliesslich — bald auf der Vorderseite bald auf der Rückseite dieser Einzelmünzen vorgekommen; auch das Silphion<sup>277)</sup> kam verschiedentlich auf der Vorder- oder Rückseite vor, oft im Verein mit akzessorischen Symbolen. Ausserdem finden wir auf diesen Einzelprägungen noch die Anfangsbuchstaben der betreffenden Städte, auch bald auf der Vorder- bald auf der Rückseite, bisweilen finden sich auch Namen von Beamten, besonders auf den Münzen von Barke. Seit dem Aufkommen der Koinon-Münzen gab es nur den einen, oben beschriebenen, Typus: der Zeuskopf nur auf der Vorderseite und nur im Profil, das Silphion nur auf der Rückseite ohne Nebensymbole, ohne Städtenamen, ohne Beamtennamen, dafür aber die Legende *KOINON*. Da dem Worte *KOINON* weder ein Stadtname noch ein Landesname hinzugefügt ist, wissen wir nicht, wie das *KOINON* hier aufzufassen ist, denn es könnte bedeuten *KOINON* der Kyrenaike, *KOINON* von Kyrene und *κοινὸν νόμισμα*, wie Regling richtig gesagt hat. Regling meint, dass dieses staatsrechtlich keinen Unterschied ausmache, und schliesst aus dem Worte *KOINON*, wie wir oben sahen, dass „im Gegensatz zum städtischen Prägerecht eine Landesbehörde das Prägerecht ausübte“ und mithin hier „eine bundesstaatliche Zusammenfassung des Landes“ festzustellen sei. Für rein numismatische Zwecke mögen die kurzen Bemerkungen von Head und Regling vielleicht genügen, wir Historiker möchten aber weit mehr wissen. Was war das z. B. für eine Landesbehörde, die das Prägerecht aus-

<sup>277)</sup> Die Kyrenaike verdankte ihre Blüte bekanntlich dem ausgedehnten Handel mit dem uns heute unbekanntem Silphion.

übte? War es Kyrene oder die Kyrenaike oder eine ägyptische Behörde? Wie war es zur bundesstaatlichen Zusammenfassung des Landes gekommen, von wem war die Initiative ausgegangen, hatten die einzelnen Städte sich freiwillig gefügt oder hatte man Gewaltmaßregeln anwenden müssen, wann war diese Zusammenfassung erfolgt, usw.? Auf alle diese und ähnliche Fragen müssen wir eine Antwort zu finden suchen.

Die Neueren sind, wie wir oben sahen, der Meinung, dass dieses alles mit der Berufung und der Tätigkeit der beiden Megalopoliten in einem gewissen Zusammenhange stehe. Die Notizen des Polybios und des Plutarch, auf welche sie sich berufen, sind aber leider so kurz, dass wir eine genügende, sichere Vorstellung nicht gewinnen können. Das eine ist klar, dass die beiden einmal berufen worden sind und dass sie hier irgendwie Ordnung geschafft haben; alles Nähere ist aber höchst problematischer Natur. Trotz dieser geradezu hoffnungslosen Lage der Dinge wollen wir sehen, ob sich nicht doch noch einiges ermitteln lässt, was wenigstens den Schein der Wahrscheinlichkeit hätte.

Wir müssen zunächst feststellen, dass — wie die Quellen besagen — die Unruhen in *Kyrene* ausgebrochen waren und die *Kyrenäer* die beiden Megalopoliten herbeigerufen hatten. Von den anderen Städten der Kyrenaike wird nichts berichtet und von einem Koinon ist überhaupt nicht die Rede. Die Kyrenäer wissen sich nicht zu helfen und suchen daher auswärtige Hilfe. An wen wenden sie sich aber? Nicht an die übrigen Städte der Kyrenaike, ihre eigenen Tochterstädte, nicht an das mächtige Ptolemäerreich, sondern an das griechische Heimatland; und in Griechenland wenden sie sich nicht etwa an Thera, deren Kolonie sie waren, sondern an Megalopolis in Arkadien. Es ist nicht uninteressant dabei festzustellen, dass schon im VI. Jhd. unter dem Könige Battos III die Kyrenäer aus Mantinea in Arkadien einen Ordner, Demonax, herbeiriefen, welchem es gelang die Machtbefugnisse des Königs gehörig zu schmälern. Warum interessierte sich Kyrene so ausgerechnet für Arkadien? Wir wissen es nicht. In unserem Falle suchen es die Neueren damit zu erklären, dass die beiden Megalopoliten eben ihre Vaterstadt Megalopolis von der Herrschaft des Aristodamos dadurch befreit hatten, dass sie ihn ermorden liessen, und ihr Name daher damals in aller Munde war. Beloch behauptet sogar, dass Demetrios diese Tyrannenmörder herbeigerufen habe, da sie einst seine Studiengenossen

gewesen waren. Der Gedanke klingt höchst seltsam: ein Prinz, der selbst König von Kyrene werden wollte — oder nach Beloch es schon geworden war — und sich selbst wie ein Tyrann benahm, so dass in Kyrene Unruhen entstanden, soll Tyrannenmörder herbeigerufen haben! Wir brauchen uns dabei aber nicht weiter aufzuhalten, denn wir haben oben schon gesehen, dass dieses sowohl chronologisch als auch aus anderen Gründen ganz undenkbar ist. Dagegen hat sich auch Otto (S. 76, Anm. 2) ausgesprochen. Lassen wir daher den Demetrios ganz aus dem Spiele. Genügt das, was wir eben über die beiden Megalopoliten angeführt haben, um uns zu erklären, warum die Kyrenäer sich gerade an sie wandten? Wollten sie sich damals von irgendeinem Tyrannen befreien? Dann konnte es nur Ptolemaios III sein. Wir haben oben schon gesehen, wie undenkbar dieses in dem von den Neuereu angenommenen Zeitpunkte war, denn Demetrios wurde 259/8 ermordet, die Befreiung von Megalopolis fand aber erst 250 statt. Um diese „verlorene Position um jeden Preis zu halten“, verschiebt Beloch<sup>278)</sup> anstandslos die Chronologie dieser Zeit, verwickelt sich aber in Widersprüche und verschiebt dann wieder die von ihm selbst verschobenen Daten, wobei es ihm, wie wir weiter unten sehen werden, trotzdem nicht gelingt alle Widersprüche zu beseitigen. Ich frage also noch einmal: Warum wandten sich die Kyrenäer gerade an diese beiden Megalopoliten? Wollten sie bei sich die achäische Verfassung einführen, die nach Head und anderen Forschern diese beiden angeblich eingeführt haben sollen? Die achäische Verfassung war aber bekanntlich eine Bundesverfassung. Ist das nicht seltsam: nach den Neuereu brachen die Unruhen in Kyrene angeblich deshalb aus, weil die Nationalistenpartei gegen die Ägypterfreunde und Anhänger der Berenike, der Braut des Ptolemaios III, sich erhoben hatte, und da sollen die Nationalisten auf den Gedanken gekommen sein, das einzige Hilfsmittel sei die Schaffung eines Koinon der Kyre-

<sup>278)</sup> Ich zitiere wieder Belochs eigene Worte, die er einmal Wilamowitz gegenüber gebraucht hat (IV 2, S. 589). Übrigens könnte hier noch folgende Bemerkung eingeschoben werden. Selbst diejenigen Forscher, die Belochs gewaltsame Datenverschiebung billigen, müssten sich doch über folgende Dinge wundern: 250 befreien die beiden Megalopoliten ihre Stadt, und frühestens, aber zugleich spätestens 249 sind sie schon in Kyrene; diese Fixigkeit dürfte doch ziemlich unwahrscheinlich sein. Und hatten sie wirklich in ihrer Heimatstadt nichts mehr zu tun, dass sie sofort die weite Reise nach Kyrene unternahmen?

naike? Waren die übrigen Städte der Kyrenaike denn damit einverstanden? Wollten die Kyrenäer die übrigen Städte eventuell mit Gewalt dazu zwingen? Brauchten sie dazu Ordner aus Griechenland? Man berücksichtige ferner, dass Polybios ausdrücklich sagt, den beiden Megalopoliten sei es gelungen, der Stadt die Freiheit (*ἐλευθερίαν*) zu erhalten. Wieso hingen denn die Schaffung eines Koinon und die Sicherung der Freiheit miteinander zusammen? Sahen denn die Kyrenäer die Gründung eines Koinon als einzigen Rettungsanker an, und waren sie wirklich der Meinung, dass solch ein Koinon von 5 Städten sich gegen das ganze mächtige Ptolemäerreich wehren könne? Wir sehen somit, dass man die Sache drehen und wenden kann wie man will, es kommt doch nichts Gescheites heraus.

Es ist weiter höchst seltsam, dass Beloch, Tarn usw. gar nicht berücksichtigt haben, dass ungefähr zu derselben Zeit, als das Koinon aufkam, drei dieser Städte ihren Namen änderten oder ändern mussten. Nun sehe man sich die neuen Namen an: Barke erhielt den Namen Ptolemais, Euesperides den Namen Berenike, und Teucheira hiess von nunan Arsinoe. Sind diese neuen Namen nicht sehr bezeichnend? Das sind doch ptolemäische Königs- und Königinnennamen. Wie sollen wir uns dieses vorstellen: die Kyrenäer suchen ihre Freiheit zu retten und aufrechtzuerhalten, gründen ein Koinon, und die Städte dieses neuen Koinon nehmen ptolemäische Königsnamen an? Man berücksichtige ferner, dass Apollonia, die Hafenstadt von Kyrene, von Kyrene abgetrennt wurde und fortan eine besondere Gemeinde bildete. Sollen die Kyrenäer dieses auch selbst beabsichtigt haben? Und schliesslich: Wie reimt sich dieses zusammen, dass die Kyrenäer angeblich vom Bräutigam bzw. Gemahl der Berenike nichts wissen wollten, die ägyptischen Königsnamen aber als Städtenamen zugelassen haben sollten? Wie man sieht, ist dieses alles auch absolut unverständlich.

Die von den neueren Forschern ausgesprochene und vertretene Ansicht ist mithin unhaltbar und undiskutabel, und wir müssen daher eine andere, plausiblere zu finden suchen. Wenn es einerseits feststeht, dass die beiden Megalopoliten nach Kyrene kamen, nachdem dort Unruhen ausgebrochen waren, und andererseits die 50-er Jahre, wie wir sahen, nicht in Betracht kommen können, müssen wir die Frage erwägen, ob es nicht später eine Zeit gegeben haben könnte, wo Unruhen in Kyrene mit allen

ihren Folgen ausbrechen konnten <sup>279</sup>). Der Versuch diese Frage zu lösen könnte einigermaßen utopisch erscheinen, denn in Kyrene hat es unendlich oft innere Unruhen gegeben, und eine sichere Entscheidung dieser Frage wird daher voraussichtlich nie möglich sein, es sei denn dass uns neue Funde brauchbares Material lieferten. Aber eine Vermutung möchte ich doch aussprechen, die nicht unwahrscheinlich sein dürfte.

In den hellenistischen Staaten haben die meisten Monarchen nach ihrer Thronbesteigung mit Aufständen oder Widersetzlichkeit aller Art zu kämpfen gehabt. Nun war Ptolemaios II 247/6 gestorben und Ptolemaios III hatte den Thron bestiegen. Er hatte mithin mit seiner Gemahlin Berenike, mit der zusammen er in Kyrene als König residiert hatte, Kyrene verlassen und war mit ihr nach Alexandria übersiedelt. Zugleich waren aber die tragischen Ereignisse im Seleukidenreiche erfolgt und Ptolemaios III hatte sehr bald nach seiner Thronbesteigung nach Asien aufbrechen müssen, um dort den sog. III. Syrischen Krieg zu führen. Wie lange er fortbleiben würde, konnte niemand voraussagen; wie der Krieg zwischen diesen beiden mächtigen Staaten verlaufen würde, war auch nicht vorausszusehen. In Ägypten war ausserdem während der Abwesenheit des Ptolemaios III, wie wir schon sahen und noch sehen werden, ein innerer Aufstand ausgebrochen. Da mögen die Rädelsführer der kyrenäischen Nationalistenpartei auf den Gedanken gekommen sein, eine günstigere Gelegenheit für eine Revolution könne und werde es nicht geben, denn ein Einschreiten von seiten Ägyptens war nicht so bald zu erwarten, und bis dahin konnte man allerlei Erfolge erzielen, ja möglicherweise sogar das ptolemäische Joch abschütteln. Dass letzteres nicht möglich sein würde, haben diese Leute, die als Griechen nicht gewohnt waren mit den politischen Faktoren zu rechnen, natürlich nicht in Betracht gezogen. Man berücksichtige aber den Umstand, dass, während Ptolemaios II nie Ägypten verlassen hatte, um sich persönlich an der Führung eines Krieges

<sup>279</sup>) Robinson, S. XV urteilt so: „Sometime in the forties Ptolemy III (Euergetes I) finally married Berenice and reunited Cyrene to Egypt, changing the name of Euhesperides to Berenice and Teuchira to Arsinoe. The federal reorganisation under Ecdemus and Demophanes the Megalopolitan philosophers, which implies some years of independence, should probably be placed between the last two events and not later in Euergetes' reign“.

zu beteiligen, Ptolemaios III jetzt selbst die Führung des Krieges in Asien übernommen hatte.

Um sicherer zu gehen, kamen die Kyrenäer zu der Überzeugung, dass dazu die Mitwirkung der übrigen Städte der Kyrenaïke notwendig wäre. Nun waren diese vier Städte wohl Tochterstädte von Kyrene, waren aber immer ihre eigenen Wege gegangen, hatten ihre eigenen Münzen geprägt und ihre Freiheit und Autonomie sorgsam gewahrt. An eine Unterwerfung dieser Städte unter die Hegemonie Kyrenes war somit nicht zu denken. Wollte man ihre Mitwirkung erhalten, so musste man sie daher als völlig gleichberechtigte Bundesgenossen anerkennen, d. h. ein Koinon der 5 Städte der Kyrenaïke zustandebringen. Theoretisch war die Sache mithin völlig klar, die Verwirklichung dieses Planes muss aber schwieriger gewesen sein, als die Rädelsführer es sich gedacht hatten. Schon in Kyrene selbst werden sie auf Widerstand gestossen sein, denn die Ägypterfreunde und Realpolitiker werden diesen gegen Ägypten gerichteten Plan nicht gebilligt haben<sup>280</sup>). Es wird zu inneren Unruhen gekommen sein, worauf ja auch Plutarchs Worte *τεταραγμένων τῶν κατὰ τὴν πόλιν καὶ νοσοῦντων* hindeuten. Auch die übrigen Städte der Kyrenaïke mögen allerlei Schwierigkeiten bereitet haben, da sie alle an ihre Freiheit und Autonomie dachten, und den Verheissungen

<sup>280</sup>) Wie ein Teil der Kyrenäer damals dachte, zeigt uns der Hymnus auf Apollon des aus Kyrene stammenden Kallimachos. Wilamowitz (H. D. II, S. 77 ff.) hat diesem Hymnus ein ganzes Kapitel gewidmet, in welchem, wie so oft bei Wilamowitz, Wahrheit und Dichtung sich gepaart haben. Das, was er in dem Absatz S. 79/80 sagt, vermag ich zu unterschreiben, dagegen ist das, was er im zweiten Absatz der S. 80 auseinandersetzt, m. E. falsch. Eine demokratische Erhebung hat es in Kyrene unter Philadelphos nach der Ermordung des Demetrios augenscheinlich nicht gegeben, sondern erst, wie ich annehme, unter Euergetes während seiner Abwesenheit infolge des III. Syrischen Krieges. Wenn Wilamowitz behauptet, die Lage, wie er sie auffasst, „passe haarscharf zu derjenigen, die sich aus den Worten des Hymnus ergibt“, so behaupte ich meinerseits, dass sie haarscharf zu meiner Auffassung passt. Sie würde aber, da es in der griechischen Polis Kyrene beständig gegärt hat, ebenso haarscharf zu jeder anderen Erhebung passen, beispielsweise zur Erhebung des Magas. Dichterworte, noch dazu Worte eines Kallimachos und dabei so dunkle und unbestimmte, können nicht für historische Zwecke als chronologische Quelle benutzt werden. Otto (S. 76) billigt mit Unrecht diese Ansicht von Wilamowitz. Herter (Pauly, R. E., Suppl. V, 1931, S. 438 ff.) sagt richtig: „Der Scholiast hat zu V. 26 den dort genannten König mit Euergetes identifiziert und damit durchaus das Richtige getroffen“.

der Kyrenäer wohl nicht geringes Misstrauen entgegengebracht haben werden. Sich einer Hegemonie Kyrenes zu unterwerfen, werden sie wohl nicht gewillt gewesen sein. Es mag daher manchen Kuhhandel gegeben haben, auch werden die Kyrenäer manche Konzessionen gemacht haben müssen. Schliesslich wird es zu einem Kompromiss gekommen sein, und das Koinon wurde geschlossen. Nun kam es darauf an, die Satzungen dieses Koinon gründlich auszuarbeiten, und dazu brauchte man erfahrene Leute, die ausserdem möglichst von auswärts kommen mussten, um jegliches Parteiinteresse auszuschliessen. Die bekannteste und berühmteste bundesstaatliche Schöpfung der hellenistischen Zeit war damals das Koinon der Achäer. Es wurde daher beschlossen, die Kyrenäer möchten sich vom achäischen Bunde einige Leute erbitten, die das kyrenäische Koinon organisieren sollten; der achäische Bund war ja bekanntlich von den bedeutendsten Städten des Peloponnes gegen Makedonien gegründet worden. Man könnte sogar denken, dass man selbst die beiden Megalopoliten nannte, nicht nur weil sie damals so berühmt waren, sondern auch deshalb, weil sie für Tyrannenfeinde galten und das kyrenäische Koinon ja gegen die Herrschaft der Ptolemäer gerichtet war. Die beiden Megalopoliten erschienen und organisierten das gewünschte kyrenäische Koinon. Das Nähere vermögen wir nicht festzustellen, da Plutarch und Polybios nur folgendes berichten: „*ἐὐνομίαν ἔθεντο καὶ διεκόσμησαν ἄριστα τὴν πόλιν*“ und „*ἐπιφανῶς προύστησαν καὶ διεφύλαξαν αὐτοῖς τὴν ἐλευθερίαν*“<sup>281</sup>). Wenn wir diese Worte lesen, werden wir allerdings etwas stutzig, denn im Vorhergehenden war gesagt: „*Κυρηναίοις δεηθεῖσι*“ und „*Κυρηναίων αὐτοῦς μεταπεμφθέντων*“, und hierauf lesen wir, wie man sieht, „*τὴν πόλιν*“ und „*αὐτοῖς*“. Es sieht also so aus, als ob sich alles nur auf Kyrene allein bezöge. Das kann aber nicht der Fall gewesen sein, denn um in Kyrene selbst die inneren Unruhen beizulegen, brauchte man doch keine Spezialisten aus dem achäi-

<sup>281</sup>) Otto (S. 76) schreibt: „Ihr Werk ist nach der ausdrücklichen Angabe des Polybios erhalten geblieben; schon dieses schliesst es m. E. aus, in ihnen die Führer eines Abfalles von Ptolemaios III zu sehen, da dieser nach dessen Niederwerfung wohl auch gegen ihr Werk vorgegangen wäre“. Den ersten Teil dieser Behauptung hat schon Taeger (Hermes 64, 1929, S. 438, Anm. 3) widerlegt: „Polybios' *διεφύλαξαν* steht dem unmittelbar vorhergehenden *προύστησαν* gleich und ergibt nichts für die Dauer ihres Werkes“. Gegen Ottos Auffassung sprechen auch meine Ausführungen über das Koinon.

schen Koinon. Es ist somit klar, dass die Berufung der beiden Megalopoliten auf die Gründung des kyrenäischen Bundesstaats hinweist. Das Wort *πόλις* darf uns nicht stutzig machen, denn es ist ja bekannt, dass bei Polybios der achäische Bund als eine grosse einzige Polis erscheint, der nur die Ringmauer fehlt. Eben- sowenig dürfen wir hieraus schliessen, dass Kyrene etwa die Hegemonie gehabt hätte, denn eine hegemonische Spitze gab es nicht im achäischen Bunde, und auch Kyrene hat die Hegemonie nicht besessen.

Dass die beiden Megalopoliten nicht etwa die achäische Verfassung hier eingeführt haben, zeigen uns deutlich die Münzen, die nur das Wort *KOINON* aufweisen, wie wir oben sahen. Bei den achäischen Bundesmünzen (Head, S. 416 ff.), auf denen sich ursprünglich die Legende *Ἀχαιῶν* oder das Monogramm  $\Lambda$  befand, wurde seit der Reorganisation vom Jahre 280 auch der Name der Stadt vermerkt, z. B. *Ἀχαιῶν Κορινθίων*, *Ἀχαιῶν Σικωνίων*, *Ἀχαιῶν Μεγαλοπολιτῶν*. Auf der Vorderseite befand sich der Kopf des Zeus Amarios im Profil. Auf den Koinon-Münzen der Kyrenaïke finden wir auf der Vorderseite genau ebenso im Profil den Kopf des Zeus Ammon, auf der Rückseite dagegen befindet sich das Silphion und die Legende *KOINON*, ohne jeden weiteren Zusatz. Wir sehen somit, dass die beiden Megalopoliten nicht einfach achäische Einrichtungen genau übertragen haben: der Name des Staatenbundes fehlt und die einzelnen Städte haben ihren Namen nicht vermerkt, so dass Reglings Annahme, man könnte zum *κοινόν* das Wort *νόμισμα* ergänzen und das Wort *κοινόν* somit als „Bundesmünze“ auffassen, sehr wohl möglich wäre. Weiter lässt sich über dieses Koinon nichts feststellen. Alles was man früher zu wissen glaubte, als man das sog. Diagramma dem Koinon folgen liess und aus diesem Diagramma Rückschlüsse zog, ist gegenstandslos geworden, seitdem es ganz augenscheinlich feststeht, dass dieses Diagramma der Zeit des Ptolemaios I angehört und mithin mit diesem Koinon nichts zu tun hat.

Dem hier Gesagten möchte ich übrigens noch folgendes hinzufügen. Das Monogramm  $\left\{ \begin{array}{c} \Lambda \\ \Lambda \end{array} \right\}$  oder  $\left\{ \begin{array}{c} \Lambda \\ \Lambda \end{array} \right\}$ , das sich auf einigen Koinon-Münzen findet, löst Robinson (S. CXXXVI) =  $\Delta HM$  auf und meint, dieses sei wohl der Anfang des Namens des Demophanes; andererseits gibt er aber zu, dass dieses auch der An-

fang des Namens Demetrios' des Schönen sein könnte, falls Beloch mit Recht das Koinon dessen Zeit zugeschrieben habe. Beide Vermutungen sind natürlich falsch. Liesse sich aber vielleicht nicht eine andere Erklärungsmöglichkeit denken? Zwischen 322 und 308 hat es in Kyrene bekanntlich einige Aufstände gegen Ptolemaios I gegeben. Nun weisen die Münzen dieser Zeit nicht nur verschiedene Typen, sondern auch verschiedene Legenden auf, denn auf einigen lesen wir *KYPAN(AION) ΠΙΤΟΛΕΜ(AΙΩ)*, auf den anderen *KYPAN(AION) ΔΑΜΩ*; vgl. Robinson, S. LXXXV ff., Head, S. 870 und Ehrenberg (Hermes 65, 1930, S. 335 ff.). Die zweite Legende gehört natürlich der Zeit eines dieser Aufstände an. Robinson bemerkt dazu: „The remarkable expression *Κυρωναίων Δάμω* is more easily intelligible as a reply to *Κυρωναίων Πτολεμαίω* than vice versa“ (S. LXXXVII), und ebenso urteilt Ehrenberg. Könnte nun obiges Monogramm nicht möglicherweise so aufgelöst werden, dass es *κοινὸν δήμων* bedeutete, d. h. ein Koinon demokratischer Stadtstaaten (vgl. das *κοινὸν ἐν πόλειων* in Ionien, Head, S. 566). Wie wir gesehen haben, sagt Polybios: „*διεφύλαξαν αὐτοῖς τὴν ἐλευθερίαν*“. Man sagte sich somit von der Monarchie des Ptolemaios los, wählte aber vorsichtshalber ein Monogramm, das harmlos aussah. Die Achäer haben ja statt *Ἀχαιῶν* auch das Monogramm  $\Lambda$  gebraucht. Die wenigen Münzen mit jenem Monogramm würden dann der Zeit vor der Rückkehr des Ptolemaios III und der friedlichen Beilegung der Anlegenheit angehören (vgl. weiter unten). Die undorische Form *δήμων* könnte allerdings scheinbar dagegen sprechen. Ich weise aber demgegenüber auf die Form *KYPH* hin (statt des gewöhnlichen *KYPA*), die wir auf zwei Münzen finden: No. 226 (London) und No. 226 a (Berlin), vgl. Robinson, S. 50, S. C und S. CXIII. Robinson sagt: „Nos. 226—226 a are remarkable in presenting the unique example of the non-Doric form of the ethnic *KYPIH*“; dass soll wohl heissen, dass dieses die einzigen bisher gefundenen Beispiele sind, denn alle kyrenäischen Münzen besitzen wir doch nicht. Ausserdem löst ja Robinson selbst das Monogramm = *ΔΗΜ* auf und versteht darunter entweder Demophanes oder Demetrios, während diese Namen dorisch doch Damophanes oder Damatrios lauten müssten. Und was die Auflösung der Monogramme betrifft, so zeigt uns Robinsons Buch auf Schritt und Tritt, wie unsicher dieses Terrain ist. Ich verweise beispielsweise auf das Monogramm des Magas, wo Robinson

(S. CL) selbst bemerkt, dass die gelegentliche Hinzufügung eines  $A$  und  $\Sigma$  uns die Gewähr dafür bietet, dass dieses Monogramm sicher =  $MAΓΑΣ$  zu lesen ist; vgl. auch Kahrstedt (Klio, S. 263) über das Monogramm des Magas.

Wie lange bestand nun dieses Koinon der Kyrenaike und wie hat sich Ptolemaios III dazu gestellt? Die Erwartungen der Kyrenäer, der III. Syrische Krieg würde wohl lange dauern und der Ausgang dieses Krieges würde möglicherweise ein für sie günstiges Resultat ergeben, wurden nicht erfüllt<sup>282</sup>). Ptolemaios hatte, wie wir sahen, in überraschend kurzer Zeit einen grossen Teil des Seleukidenreiches besetzt, und war nur deswegen zurückgekehrt, weil in Ägypten irgendwelche innere Unruhen ausgebrochen waren und seine Heimkehr daher notwendig geworden war. Niebuhr und Droysen haben, wie wir sahen, die Vermutung ausgesprochen, der Grund der Heimkehr seien möglicherweise diese kyrenäischen Ereignisse gewesen. Wir haben schon oben gesehen, dass dieses undenkbar ist, denn bei Hieronymus lesen wir: „cumque audisset in Aegypto seditionem moveri“ und bei Justin: „qui nisi in Aegyptum domestica seditione revocatus esset“, die Ereignisse in Kyrene konnten aber auf keinen Fall so bezeichnet werden, da Kyrene seit der Thronbesteigung des Ptolemaios nur durch Personalunion mit Ägypten verbunden war, kyrenäische Unruhen somit nicht als ägyptische bezeichnet werden konnten. Dass aber Ptolemaios nach Unterdrückung der ägyptischen Unruhen zu den kyrenäischen Ereignissen Stellung nehmen musste, versteht sich von selbst, denn seine Frau Berenike war ja Königin von Kyrene und er selbst, als ihr Gemahl, war ja auch König von Kyrene. Da die Überlieferung jener Zeit, wie wir oft gesehen haben, unglaublich schlecht und ungenügend ist, werden wir wohl nie imstande sein, den Hergang der Begebenheiten einigermaßen sicher wiederherstellen zu können: wir sind daher wieder nur auf Vermutungen angewiesen.

Von den beiden Möglichkeiten, Krieg oder friedliche Beilegung des Konflikts, scheint Ptolemaios die zweite gewählt zu haben, denn von einem Kriege hören wir nichts und das Endergebnis scheint auch dagegen zu sprechen. Auch die Kyrenäer werden es kaum gewagt haben, mit dem sieggekrönten Ptolemaios einen Krieg zu beginnen. So kam es denn augenscheinlich zu fried-

<sup>282</sup>) Das lesen wir auch bei Catull V. 35 f.: *Is haut in tempore longo captam Asiam Aegypti finibus addiderat.*

lichen Verhandlungen, die beiden Teilen nur genehm sein konnten. Wäre es zu einem Kriege gekommen, so hätte natürlich Ptolemaios gesiegt und dann seine Bedingungen diktiert, die selbstverständlich ziemlich scharf gewesen wären. Da das Resultat aber einem Kompromiss ähnlich sieht, wird wohl eine friedliche Beilegung erfolgt sein.

Dass die Koinon-Münzen nicht alle während der kurzen Zeit der Abwesenheit des Ptolemaios III geprägt worden sein können, versteht sich von selbst. Wenn sie aber mithin weitergeprägt wurden, so ist es klar, dass dieses nur mit Genehmigung des Ptolemaios geschehen sein kann. Das war eine der Konzessionen des Ptolemaios. Der mit den Verhältnissen der damaligen Zeit nicht genügend vertraute Leser wird dieses vielleicht für eine gewisse Schwäche der Politik des Ptolemaios halten; in Wirklichkeit verhielt sich die Sache aber ganz anders.

Aus Rücksicht auf diesen Leser will ich, bevor wir weitergehen, das zum richtigen Verständnis Wichtigste wenigstens kurz andeuten<sup>283</sup>). Das Königreich der Ptolemäer war eine absolute Monarchie: staatsrechtlich standen die Ptolemäer allen Bewohnern ihres Reiches als unbeschränkte Herren gegenüber. Nur den griechischen Reichsbewohnern gegenüber, sowohl in den auswärtigen Besitzungen als auch in Ägypten selbst, verhielten sich die Ptolemäer einigermaßen entgegenkommend, denn sie wussten es sehr wohl, dass diese von Hause aus nicht gewohnt waren, Untertanen in demselben Sinne wie die Ägypter zu sein. Dieses Entgegenkommen ist aber nicht so aufzufassen, als ob dadurch die starke Königsgewalt irgendwie geschwächt worden wäre: staatsrechtlich haben die Ptolemäer die griechischen autonomen Gemeinden nicht angetastet, de facto haben sie sie aber ihrer Macht beraubt. In Ägypten selbst gab es drei griechische Städte — Naukratis, Alexandria und Ptolemais —, die eine Sonderstellung dem Könige gegenüber einnahmen: sie waren von der Gaueinteilung und Gauverwaltung ausgenommen, weil sie staatsrechtlich nicht zur ägyptischen *χώρα* gehörten. Naukratis hatte allerdings infolge der Gründung von Alexandria schon unter den

<sup>283</sup>) Das Nähere siehe z. B. bei Wilcken, Grundzüge, S. 2 ff. und S. 12 ff., und W. Schubart, Einführung in die Papyruskunde, 1918, S. 243 ff. Über die Stellung des ptolemäischen Staates den Selbstverwaltungskörpern gegenüber vgl. auch Otto, Kulturgeschichte des Altertums, 1925, S. 114 f. Vgl. ferner Berve, S. 255.

ersten Ptolemäern keine erhebliche Bedeutung mehr. Ptolemais, die von Ptolemaios I in Oberägypten gegründete Stadt, hatte einen Rat und eine Volksversammlung, die Bürger waren nach Phylen und Demen geordnet, und hatten ihre Bürgergerichte. Alexandria, die grosse, volkreiche und hochbedeutende Reichshauptstadt, die glänzendste Metropole des Hellenismus, hatte eine buntgemischte Bevölkerung; den Kern derselben bildete aber die griechische Bürgergemeinde, die in Phylen und Demen gegliedert war, die als Volksversammlung zusammentrat, Rat und Beamte wählte, und die ihr eigenes alexandrinisches Privatrecht und ihre eigenen Gerichte hatte. Da aber diese griechische Bürgergemeinde von Alexandria auch der Oberaufsicht des königlichen Stadthauptmanns, welcher die ganze bunt zusammengewürfelte Bevölkerung der Reichshauptstadt dauernd beaufsichtigte, unterstand, so ergab sich sowohl daraus als auch aus der Anwesenheit des Königs, der obersten Reichsbehörden und der starken Garnison — wenn vielleicht auch nicht rechtlich, so doch jedenfalls in Wirklichkeit — eine bedeutende Einschränkung der Autonomie dieser Bürgergemeinde. Staatsrechtlich waren es also freie Städte bzw. freie Gemeinden, die mit dem Könige im Bunde und unter seinem Schutze standen; in Wirklichkeit besaßen sie aber nicht viel mehr als das, was wir heute unter städtischer Selbstverwaltung verstehen, denn irgendeine Einwirkung auf die streng monarchische Reichsleitung und Reichsverwaltung stand ihnen nicht im geringsten offen. Ausserdem gab es genug Mittel und Wege, jederzeit den königlichen Willen der autonomen Stadt bzw. Gemeinde gegenüber zur Geltung zu bringen. Was das Münzrecht anbetrifft, so hat von diesen drei Städten Naukratis ein solches besessen. Endlich noch eine Bemerkung. Während Alexander der Grosse in Griechenland selbst einzelne Koina aufzulösen bestrebt war, hatte er in Kleinasien neue Vereinigungen hellenischer Städte ins Leben gerufen. Die Diadochen — auch die Ptolemäer — haben diese Politik eifrig und mit Erfolg fortgesetzt. „Scheinbar bedeutete die Autonomie“, sagt Kaerst<sup>284</sup>), „die das gemeinsame Gesetz eines bestimmten Bürgertums zur Grundlage und Norm seines öffentlichen Lebens machte, einen entschiedenen Gegensatz zur unbedingten Abhängigkeit, in dem sich dieses Bürgertum von der überlegenen Gewalt der Monarchie be-

---

<sup>284</sup>) J. Kaerst, Geschichte des Hellenismus II<sup>2</sup>, 1926, S. 351.

fand. Indessen gerade dadurch wurde ja ein besonderes Verhältnis zu den Herrschern bedingt, dass diese in ihrer neugründenden und rettenden Tätigkeit den Städten die Möglichkeit gewährten, ein eigenes Verfassungsleben nach ihren heimischen Gesetzen zu führen. Hier bot sich ein besonders günstiger Boden, um in Anknüpfung an die den Griechen vertrauten Formen politischen Lebens die neue königliche Gewalt als Reichsgewalt zur Darstellung zu bringen. In der gleichen Abhängigkeit von der Person des Herrschers wurde eine gleichartige und gemeinsame Interessensphäre für die einzelnen zum Bunde vereinigten Städte geschaffen. So wurden diese Koina zu wirksamen Hebeln der Reichsbildung in der hellenistischen Epoche“.

Wir nehmen jetzt den Faden der Untersuchung wieder auf. Der bedeutende König Ptolemaios III war, wie gesagt, ein treuer Anhänger und Fortsetzer der Politik seines berühmten Grossvaters Ptolemaios I. Als er nun aus Asien heimkehrte und ihm gemeldet wurde, in der Kyrenaike habe sich ein Koinon der 5 Städte gebildet und dieses Koinon präge besondere Koinon-Münzen, konnte er im Grunde genommen nichts dagegen haben. Die Bildung von Koina wurde ja, wie wir sahen, von den Diadochen gefördert. Ausserdem war es für ihn auch in mancher Beziehung bequemer, es mit einem Koinon der Kyrenaike zu tun zu haben und nicht mit 5 Einzelstädten; die Privatinteressen der Kyrenäer konnten auch nicht ordentlich zur Geltung kommen, da sie ja in den Versammlungen des Koinon von den vier übrigen Städten überstimmt werden konnten. Dass dieses Koinon der Kyrenaike die Herrschaft der Königin Berenike und ihres Gemahls anerkennen musste, verstand sich von selbst, denn sonst wäre es zu einem Kriege gekommen, die Kyrenaike wäre unterworfen, die Autonomie aufgehoben und die Koinon-Münzen abgeschafft worden. Die Anerkennung der Oberhoheit Ägyptens war mithin eine der Konzessionen der Kyrenaike. Wir haben ferner oben (S. 219) gesehen, dass drei Städte der Kyrenaike ptolemäische Königsnamen erhielten, und dass Apollonia, die Hafenstadt von Kyrene, von Kyrene abgetrennt wurde und fortan eine selbständige Gemeinde bildete. Dieses alles geschah augenscheinlich auf den ausdrücklichen Wunsch des Ptolemaios hin, und war somit eine weitere Konzession der Kyrenaike. Was endlich die Prägung der Koinon-Münzen der Kyrenaike anbetrifft, so war dieses, wie gesagt, eine der Konzessionen des Ptolemaios, die de facto nicht viel besagte, denn Nau-

kratis z. B. hatte ja auch das Münzrecht; ebenso konnte Ephesos, das durch Lysimachos das Münzrecht verloren hatte, unter der viel kulanteren Regierung der Ptolemäer wieder eigene Münzen prägen.

Auf einen Umstand möchte ich hierbei noch aufmerksam machen. Robinson (S. CXXXIV) hat schon darauf hingewiesen, dass wir nur silberne und bronzene Koinon-Münzen kennen, aber keine goldenen. Wie ist dieses zu erklären? Es könnte natürlich auf einem Zufalle beruhen, dass bisher keine einzige goldene Koinon-Münze gefunden worden ist, aber sehr wahrscheinlich ist diese Annahme nicht. Es wäre ferner denkbar, dass bei den Ausgrabungen in Kyrene vielleicht die eine oder die andere Goldmünze des Koinon zum Vorschein kommt oder möglicherweise schon gefunden worden ist; eine grosse Anzahl wird aber wohl schwerlich gefunden werden. Wie sollen wir also diesen Umstand erklären? Wenn wir berücksichtigen, dass durch die Gründung von Alexandria der Handel, der Wohlstand und die Bedeutung der Kyrenaike immer mehr und mehr zurückgingen, liesse sich das Fehlen von goldenen Münzen möglicherweise dadurch erklären. Aber ein anderer Gedanke drängt sich mir unwillkürlich auf. Wir haben oben (S. 202) eine goldene Berenike-Münze besprochen. Dieses Exemplar weist allerdings auf der Rückseite neben dem Füllhorn im linken Felde als Symbol eine Biene auf. Diese Biene hat viele Forscher bewogen, darin das Wappenbild von Ephesos zu erblicken. Kahrstedt<sup>285)</sup> hat aber dieses wohl mit Recht beanstandet. Eine Biene finden wir beispielsweise auch auf

<sup>285)</sup> Kahrstedt (Klio, S. 270) schreibt: „Ephesos als Ursprungsort ist trotz des Bezeichens Biene sehr problematisch. Es gibt nun doch einmal keine Königin von Ephesos. Hat Ephesos aufgehört Aussenort zu sein und ist kgl. Münze ...? Das ist doch alles sehr unwahrscheinlich. Sicher ist es, dass die Münzen aus kgl. Prägestätte stammen... Das wahrscheinlichste ist mir, dass die Münze aus unmittelbar kgl. Gebiet entweder aus Kleinasien oder einer der Inseln stammt. Die Stadt Ephesos ist m. E. gänzlich ausgeschlossen“. In der Anm. 1 polemisiert er gegen Büchner, welcher behauptet hatte, Ptolemaios habe Ephesos seiner Gattin geschenkt: „Das würde also bedeuten, er stellt sich zu ihr, wie seinerzeit Lysimachos. So unptolemäisch wie möglich: nichts zwingt uns, eine so ungeheure Vergewaltigung der ersten Stadt Kleinasiens anzunehmen. Ephesos ist sicher πόλις, Aussenort, geblieben und der kann nicht vom Monarchen verschenkt werden. Auch die ägyptische Besatzung c. 241 ... ändert daran nichts. Die deckte eben den Verbündeten, die Republik Ephesos, gegen den gemeinsamen Feind, Seleukos II, bzw. Antiochos Hierax“.

den Münzen einiger kretischen Städte (z. B. Elyros, Lissos) und einiger Kykladen (z. B. Amorgos; Keos, und zwar in Karthaea und Iulis); es gibt ferner keinen Beweis dafür, dass diese Münze gerade aus Ephesos stammt. Da die Biene andererseits kein ptolemäisches Symbol ist, werden wir wohl annehmen müssen, dass die Ptolemäer in den von ihnen abhängigen auswärtigen Städten bisweilen das Symbol der betreffenden Stadt auf die Münzen zu setzen pflegten, um ihnen damit entgegenzukommen. Für die Kyrenaïke wäre in dem Falle entweder das Silphion oder ein anderes kyrenäisches Symbol gewählt worden, oder vielleicht auch die Legende *KOI-NON*. Diese Berenike-Münzen wären dann möglicherweise die *Βερενικεια νομισματα*, von denen Pollux (IX 84) spricht; vielleicht umfassten diese *Βερενικεια νομισματα* aber, ausser diesen Münzen, auch die oben (S. 202) beschriebenen Münzen der Berenike<sup>286</sup>). Heads Vermutung (S. 852 u. Anm. 1), diese letztere Kategorie sei von der Berenike während des III. Syrischen Krieges, also während der Abwesenheit ihres Gatten, geprägt worden, halte ich für falsch und seine Erklärung nicht für stichhaltig. Heads Meinung, die Abwesenheit des Königs und die Notwendigkeiten des Krieges in Kleinasien seien dafür eine genügende Erklärung, ist m. E. daher unmöglich, weil der König

<sup>286</sup>) Giesecke (S. 46 ff.) behauptet im Anschluss teils an Newell teils an Walter Koch (beides mir nicht zugänglich), dass die Gold- und Silbermünzen der Berenike (er identifiziert diese Berenike mit der Berenike Syra) „sowohl in attischem wie phönikischem Werte glatt umgewechselt werden konnten“, dass es somit „Vermittlungsmünzen“ bzw. „Übergangsmünzen“ waren, dass sie mithin „nur für ein an Ägypten unmittelbar angrenzendes Land geschlagen worden sein können, und das kann nur Syrien selbst gewesen sein“ ... „In wirtschaftlicher Hinsicht stellten diese zwei Währungen folgenden Geldstücke... eine geschickte Maßnahme dar, um die Einführung des reinen ptolemäischen Systems in Syrien vorzubereiten“. Endlich behauptet er, dass „auch die geschichtlichen Ereignisse diese Ansicht zur Gewissheit erheben“.

Die von Giesecke auf S. 48 abgedruckte Newellsche Währungstabelle stimmt augenscheinlich, soweit ich dieses hier als Nichtnumismatiker zu beurteilen vermag. Alles andere, was Giesecke dem hinzugefügt hat, ist dagegen das reine Hirngespinnst, das nicht widerlegt zu werden braucht. Ich habe schon oben (S. 202, Anm. 260) darauf hingewiesen, dass weder die Berenike Syra noch Syrien in Frage kommen können. Hier möchte ich nur nochmals die Vermutung aussprechen, dass besagte Berenike-Münzen möglicherweise Münzen waren, die Ptolemaios III für den Verkehr in den ausserägyptischen Gebieten prägen liess, soweit sie ihm gehörten, also z. B. in Kleinasien, Kolesyrien, Phoinikien, Kyrene usw.

nur kurze Zeit abwesend war und der Krieg in Kleinasien keineswegs die Darstellung des Kopfes der Berenike zu erklären vermag. Die Darstellung ihres Kopfes wird m. E. vielmehr dadurch zu erklären sein, dass dieses auf den ausdrücklichen Wunsch des Ptolemaios hin geschehen ist: die Münzen sind doch augenscheinlich nicht nur während der kurzen Zeit seiner Abwesenheit geprägt worden; es ist ausserdem nicht einzusehen, warum die Abwesenheit des Königs durch die Darstellung des Kopfes seiner Frau hätte markiert werden sollen. Kahrstedt (Klio, S. 268 f.) behauptet allerdings, Berenike II habe „eine Ausnahmestellung“ eingenommen. „Der Beweis ist klar (?): als Ptolemaios III zu dem grossen asiatischen Kriege auszog, liess er bekanntlich seine Gattin als Vizekönigin und Bevollmächtigte in Aegypten zurück; bei dieser Gelegenheit hat er ihr offenbar (?) auch das Münzrecht anvertraut und ihr auf diesem Gebiete alle Befugnisse, die er selbst genoss, eingeräumt“. Warum sie in diesem Falle ihr eigenes Bild prägen liess, hat Kahrstedt nicht klargestellt; ebenso hat er hier augenscheinlich übersehen, dass Ptolemaios nur kurze Zeit abwesend war, die Münzen mit dem Bilde der Berenike aber auch später geprägt worden sind. Er sagt allerdings weiter unten: „Ferner lernen wir aus den Vorgängen unter Ptolemaios III, dass, wie zu erwarten, der absolute König das Recht hatte, seine Befugnisse, wie hier das Münzrecht auf Gold und Silber, auf bestimmte Zeit oder dauernd (sic!) der ihn vertretenden Gattin zu überlassen, die sie dann aber übte, weil sie die *Vertreterin*, nicht weil sie die Gattin des Monarchen war; das muss scharf geschieden werden“. Wir haben hier wieder, wie oben (S. 200 f., Anm. 253), einen Beweis dafür, wie Kahrstedt erst selbst einen Fall konstruiert und diesen singulären Fall dann ohne jeglichen Beweis verallgemeinert. Wie wäre Ptolemaios III auf den Gedanken gekommen, das Münzrecht *dauernd* seiner Gattin als seiner Vertreterin zu überlassen? Und wie verträgt sich damit Kahrstedts Ausspruch auf S. 271: „Ausnahmsweise wird ihr (d. h. der Königin) als Vertreterin, nicht als Gattin, volles Münzrecht zugestanden“. *Dauernd* und *ausnahmsweise* — auffallender Widerspruch! Ebenso seltsam ist die Bemerkung (ebenda): „Wenn man bedenkt, dass die ganze Prägung der Berenike auf dem Vizekönigtum an Euergetes' Statt basiert war“; Ptolemaios III war, wie gesagt, nur sehr kurze Zeit abwesend, und nun soll „die ganze reiche Prägung der Berenike“ dieser kur-

zen Zeit angehören! Kahrstedts Auffassung ist mithin undenkbar. Ptolemaios III stand sich, wie wir wiederholt gesehen haben, mit seiner Frau ausgezeichnet — da liegt es doch nahe anzunehmen, dass er nicht immer sich selbst darstellen liess, auch nicht etwa ein Doppelporträt, wie sein Vater es getan hatte<sup>287</sup>), da das Porträt der Frau dabei nicht zur Geltung kam: als liebevoller Ehemann liess er den Kopf der Frau allein abbilden. Dass sein Kopf auch auf Münzen vorkommt, widerspricht dem nicht: er hat sich dann entweder mit dem Diadem oder mit lorbeerbekröntem Haupt darstellen lassen. Es gibt aber auch eine interessante Gruppe von goldenen Münzen, auf denen wir sein Porträt finden mit dem Strahlenkranz, der Ägis und dem mit dem Dreizack vereinigten Szepter, also auf ein und derselben Münze zugleich mit den Attributen dreier verschiedener Götter — des Helios, des Zeus und des Poseidon; auf der Rückseite finden wir ein Füllhorn, also das ptolemäische Wappenbild, mit 2 Königsbinden und einem Strahlenkranz über dem Füllhorn, ausserdem die Legende *βασιλέως Πτολεμαίου*<sup>288</sup>). Wenn wir uns die Rückseite der Berenike-Münze und der Ptolemaios III-Münzen ansehen<sup>289</sup>), so fällt sofort die grosse Ähnlichkeit auf: das Füllhorn mit Früchten, die Königsbinden, die gleichen Legenden (*βασιλοσσης Βερενίκης* und *βασιλέως Πτολεμαίου*), genau ebenso ausgeprägt. Wenn nun auf der Vorderseite Ptolemaios sich als Gott hat darstellen lassen, so liegt die Vermutung nahe, dass auf der Berenike-Münze die Berenike auch als Göttin dargestellt ist, dann natürlich als Hera, so dass somit Ptolemaios auf seinen Münzen als Zeus, die Berenike auf ihren Münzen als Hera dargestellt wurden. Zeus und Hera waren ja auch Ehegatten, zugleich aber Geschwister, so dass die Parallele vollkommen wäre; die Berenike war allerdings nicht seine Schwester, sondern seine Cousine, offiziell wurde sie aber als *ἡ ἀδελφή αὐτοῦ καὶ γυνή* bezeichnet, und zusammen hiessen sie beide *θεοὶ Ἐὐεργέται*<sup>290</sup>). Nun vergleiche man den Kopf der Berenike (Head, S. 852, Fig. 377) mit dem Kopf der Hera auf einer chalkidischen Münze (Head, S. 359, Fig. 201): beide Köpfe haben den Schleier und eine Königsbinde; der Schleier war bekanntlich

<sup>287</sup>) Vgl. Head, S. 851, Fig. 376. Macurdy, Taf., Fig. 2 b.

<sup>288</sup>) Head, S. 853, Fig. 378.

<sup>289</sup>) Head, S. 852 und 853.

<sup>290</sup>) Vgl. z. B. Ditt. O. G. I. n. 56, Z. 8.

seit der ältesten Zeit Hauptattribut der Hera. Wenn der Kopf der Berenike hier anders aussieht als auf den Berenike-Münzen des anderen Typus, so kann sich dieses dadurch erklären lassen, dass Berenike hier als Hera dargestellt war; der Kopf der Berenike glich ja auch, wie wir oben (S. 197, Anm. 246) gesehen haben, bisweilen dem Kopfe der Libya. Der Schleier auf dem einen Typus der Münzen, der schleierlose Kopf auf dem anderen Typus hat, wie wir schon oben sahen, nichts mit der Frage zu tun, ob die Berenike schon verheiratet war oder noch nicht. Was die Wahl des Füllhorns auf der Rückseite sowohl der Ptolemaios- als auch der Berenike-Münzen anbetrifft, so glaube ich daraus schliessen zu dürfen, dass diese Münzen nach den glänzenden Erfolgen in Asien ausgeprägt worden sind, denn das Ptolemäerreich hatte durch Ptolemaios III einen Umfang erreicht, wie nie weder vorher noch nachher. Auch der Bei- und Kultname „*θεοι Εὐσεργέται*“ wird damals aufgekommen sein, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach hauptsächlich infolge der grossen Kriegserfolge, der vielen Ehrengeschenke (vgl. darüber oben S. 149 f., Anm. 201) und der Wiederbeschaffung der von Kambyses geraubten ägyptischen Heiligtümer; die Wiedervereinigung Kyrenes mit Ägypten kann dabei natürlich auch eine gewisse Rolle gespielt haben. Diese neuen Goldmünzen des Ptolemaios und der Berenike werden wohl im ganzen Ptolemäerreiche kursiert haben, die Berenike-Münzen jedenfalls auch in der Kyrenaïke.

So sind denn hiermit alle Gegenargumente neuerer Forscher als hinfällig erwiesen, und es bleibt dabei, dass Magas und Demetrios „der Schöne“ 259/8 starben, dass das sog. Diagramma der Zeit des Ptolemaios I angehört, dass das Koinon der Kyrenaïke während des III. Syrischen Krieges entstand, dass die Koinon-Münzen während der ganzen Regierungszeit des Ptolemaios III geprägt worden sind und erst von Ptolemaios IV abgeschafft wurden, dass die Berenike-Münzen alle der Berenike II, der Gemahlin des Ptolemaios III, gehören, dass aus dem Vorhandensein oder Fehlen eines Schleiers absolut nichts in bezug auf die Zeit der Verheiratung geschlossen werden kann, dass Berenike nach der Ermordung des Demetrios die Verlobung mit Ptolemaios III, die sie selbst nie aufgehoben hatte, sofort wieder erneuerte, dass Ptolemaios III, der bis 259/8 Mitregent seines Vaters gewesen war, sofort nach Kyrene kam und die Mitre-

genschaft infolgedessen aufhörte, dass er König von Kyrene wurde und daher unbedingt schon damals die Berenike geheiratet haben muss.

### 3.

Wie sind aber dann die Worte des Catull aufzufassen? Wir lesen ja da: *novo auctus hymenaeo, novis nuptis und novo viro* (vgl. oben S. 180), und dabei sind diese Worte verbunden mit der Notiz: *qua rex tempestate novo auctus hymenaeo vastatum finis iberat Assyrios und novo proelia torva viro*; und dass hier nicht irgendein anderes kriegerisches Unternehmen, sondern der III. Syrische Krieg gemeint ist, zeigen die Worte: *Is... captam Asiam Aegypti finibus addiderat*. Bestätigen diese Worte nicht die Meinung Belochs und anderer Forscher, dass die Hochzeit unmittelbar vor diesem Kriege stattgefunden haben muss? Wenn diese Behauptung auch den Schein der Wahrheit trägt, dürfen wir uns m. E. dadurch nicht irremachen lassen, denn der Schein trägt bekanntlich oft.

Wenn, wie wir gesehen haben, alle von Beloch und anderen Forschern vorgebrachten Argumente, die angeblich für eine erst 247/6 erfolgte Hochzeit sprechen, sich als haltlos erwiesen haben, sollen dann wirklich diese Dichterworte alles bisher Festgestellte über den Haufen werfen können? Wie falsch Beloch Worte Catulls interpretiert, haben wir oben (S. 183 ff.) gesehen bei der Besprechung der Worte „*a parva virgine*“ und „*bonum facinus, quo regium adeptus es coniugium*“. Wie inkonsequent Beloch<sup>291)</sup> selbst ist, geht auch aus folgendem Umstande hervor. Auf S. 188 lesen wir: „Wohl aber lässt das Zeugnis des Zeitgenossen Kallimachos, der diesen Dingen so nahe stand, nicht den geringsten Zweifel, dass Berenikes Vermählung mit Ptolemaeos Euergetes dessen syrischem Feldzug (246) unmittelbar vorausging (bei Catull 66, 11)“. S. 589 lesen wir aber etwas ganz anderes: „Hygin lässt Euergetes *paucis post diebus* nach seiner Vermählung nach Asien aufbrechen, während doch gegen ein Jahr dazwischen liegen muss, denn Euergetes hat sich noch als Kronprinz mit Berenike vermählt, und die Angelegenheiten Kyrenes geordnet<sup>292)</sup> und ist dann erst

<sup>291)</sup> Beloch IV 2, S. 188 und S. 589. Die Worte sind von mir gesperrt.

<sup>292)</sup> Beloch meint hier das sog. Diagramma.

einige Monate nach seiner Thronbesteigung nach Asien ins Feld gezogen. Auch nach der Art, wie Kallimachos v. 25 von Demetrios' Ermordung spricht, sollten wir annehmen, dass seitdem eine längere Zeit verfließen wäre“. Das ist doch ein überaus seltsamer Widerspruch. Und wenn die Hochzeit, wie doch die letzte Ansicht lautet, ein Jahr vor dem Feldzuge stattgefunden haben soll, wie passen denn dazu die Worte Catulls, die S. 188 angeblich nicht den geringsten Zweifel zuließen, dass die Hochzeit unmittelbar vorher gefeiert worden war? Werden Eheleute, die vor einem Jahre geheiratet haben, noch als Jungvermählte bezeichnet? Dauern der Honigmond, die Flitterwochen, von denen Wilamowitz und andere Forscher reden, ein ganzes Jahr lang? Wie reimen sich damit die Worte Catulls V. 13 ff. zusammen? Wenn man es aber, wie Beloch, für möglich hält diese Worte Catulls für denkbar zu erklären, falls ein ganzes Jahr vergangen war, warum wären sie dann undenkbar bei einem größeren Zwischenraum? Man sieht, Beloch wollte das Diagramma einschieben und gab daher seine frühere apodiktische Behauptung auf. So dürfen wir aber nicht vorgehen: entweder besagen die Worte des Dichters etwas Bestimmtes, dann müssen wir uns nach ihnen richten, oder sie besagen es nicht, dann sind sie für uns eine quantité négligeable. Wie steht es also damit?

Zunächst möchte ich unterstreichen, dass man nicht, wie Beloch es tut, statt Catull einfach Kallimachos schreiben darf. Beloch selbst (IV 2, S. 189) hat einmal, wo er keinen anderen Ausweg sah, geschrieben: „... und wissen wir denn, ob parva schon bei Kallimachos gestanden hat?“ Ja, woher weiss denn Beloch, dass die Worte, auf die es uns hier ankommt, alle genau so bei Kallimachos gestanden haben?

Dass Catull das Gedicht des Kallimachos übersetzt und dabei weder eine freie Paraphrase noch eine vollkommen wörtliche Übersetzung geliefert hat, vermutete man schon früher. Die im Jahre 1929 entdeckten 19 Verse aus dem Gedicht des Kallimachos<sup>293</sup>) haben uns gezeigt, wie möglichst eng Catull sich an das Original angeschlossen hat; er hat nach Möglichkeit den Umfang seiner Vorlage innegehalten, viel-

<sup>293</sup>) Vgl. Herter (Pauly, R. E., Suppl. V, 1931, S. 405 ff., wo auch die Literatur angegeben ist). A. Körte, Arch. f. Pap. 10 (1932), S. 30 ff. R. Pfeiffer, Philologus 87 (1932), S. 179 ff. (Literatur: S. 180, Anm. 7).

fach sogar, wenngleich nicht immer, den Umfang der Kola. Andererseits kommen aber auch Abweichungen vom Original vor, dabei mitunter nicht unbedeutende, wie z. B. Umstellungen innerhalb eines Satzes, pathetisierende Verbreiterungen, Verkürzungen usw., sogar so starke und gehäufte, wie in dem von Pfeiffer (S. 181 f.) besprochenen Falle; weitere Beispiele kann man bei Fraenkel<sup>294</sup>) und Pfeiffer nachlesen. Hier möchte ich nur ein Beispiel anführen, welches m. E. nicht uninteressant sein dürfte. V. 62 lesen wir bei Kallimachos: *Βερενίκειος καλὸς ἐγὼ πλόκαμος*, bei Catull dagegen: *devotae flavi verticis exuviae*. Hier stimmt, wie man sieht, einerseits kein einziges Wort überein, und andererseits sind ganz neue Dinge hineingebracht: die Blondheit, der Scheitel, endlich die *exuviae*, was poetisch die natürliche Kopfbedeckung, das Haar, bedeuten kann (wir würden dabei unwillkürlich an falsches Haar oder an eine Perücke denken), was eigentlich aber das bedeutet, was man sich oder einem anderen Menschen ausgezogen, abgezogen oder abgenommen hat, also, wie Fraenkel sagt, ein halbkriegerisches Bild.

Wir sehen somit, dass Catull, wenn er auch die Verszahl beibehalten hat und mitunter geradezu wörtlich übersetzt, doch auch öfters von Kallimachos abweicht, Worte auslässt oder einsetzt, bisweilen innerhalb ganzer Satzperioden dermaßen weitgehende Umstellungen vornimmt, dass er verschiedene Ausdrücke aus einem Distichon in das nächste rückt, und sogar Verse so ummodelliert, dass nicht ein einziges Wort dem Kallimachos entspricht. Wenn Wilamowitz<sup>295</sup>), wie es höchst wahrscheinlich ist, recht hat, hat Catull ausserdem stellenweise frivole Dinge hineingebracht, die bei Kallimachos nicht vorkamen, denn Catull liebe grelle Farben, und der Salon der Clodia habe mehr vertragen als der Hof der Berenike. Solange wir die übrigen Verse des Kallimachos nicht besitzen, werden wir daher nie mit Sicherheit wissen, ob Ausdrücke, die wir bei Catull lesen, schon bei Kallimachos gestanden haben.

In den von den Italienern im Jahre 1934 in Tebtynis ausgegrabenen und von Norsa und Vitelli veröffentlichten Inhaltsangaben von Dichtungen des Kallimachos ist die Inhaltsangabe der Locke der Berenike nur 3<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Zeilen lang. Wir lesen da: „*Φησιν*

<sup>294</sup>) E. Fraenkel, *Gnomon* 5 (1929), S. 266 f.

<sup>295</sup>) Wilamowitz, *R. u. V.*, S. 214, Anm. 2.

ὅτι Κόνων κατηστέρισε τὸν Βερενίκης βόστρουχον, ὃν θεοῖς ἀναθήσειν ὑπέσχετο κείνη, ἐπειδὴν ἐπανήκη ἀπὸ τῆς κατὰ Συρίαν μάχης<sup>296</sup>). Da in dieser Inhaltsangabe nicht angegeben ist, wessen Rückkunft Berenike ersehne, haben die Herausgeber nach ἐπανήκη die Worte (ὁ ἀνήρ) hinzugefügt.

Diese Inhaltsangabe, die uns ausserordentlich wichtige Fingerzeige hätte geben können, teilt uns leider nichts Neues mit. Trotzdem glaube ich aus diesen wenigen Worten doch noch mehr herauslesen zu können, als man vielleicht geneigt wäre anzunehmen. Stellen wir uns vor, Kallimachos hätte in seinem Gedichte alles das angeführt, was wir bei Catull lesen und was von den Neueren für bare Münze genommen wird (z. B. die soeben geschlossene Ehe, die so frivol geschilderte Hochzeitsnacht usw.) — wäre es in dem Falle denkbar, dass der Verfasser der Inhaltsangabe dieses mit keiner einzigen Silbe angedeutet hätte?! Die Herausgeber haben, wie wir sahen, die Worte ὁ ἀνήρ hinzugefügt. Ob diese Ergänzung richtig ist, ob hier statt dessen vielleicht ὁ γαμέτης oder etwas Ähnliches gesagt war, vermögen wir heute selbstverständlich nicht zu bestimmen. Das eine halte ich aber für ziemlich sicher, dass der Verfasser der Inhaltsangabe sich anders und etwas ausführlicher ausgedrückt hätte, wenn von Kallimachos etwas Catulls *novo viro, novis nuptis*, etc. Entsprechendes gesagt worden wäre. Maas ist, wie wir oben (Anm. 296) sahen, geneigt, die Unzulänglichkeit der Epitome der Locke durch eine willkürliche Kürzung seitens eines Schreibers zu erklären. Die Schreibfehler und die Auslassung des Ausdrucks „Gatte“ kann man natürlich diesem nachlässigen Abschreiber zur Last legen. Dass er aber einen besonderen Grund gehabt hätte gerade diese Inhaltsangabe absichtlich willkürlich zu kürzen, vermag ich mir nicht vorzustellen.

<sup>296</sup>) *Διηγήσεις* di poemi di Callimaco in un papiro di Tebtynis a cura di M. Norsa e G. Vitelli. Firenze 1934 (Papiri della R. Università di Milano). Dieses Buch, welches mir hier nicht zugänglich war, konnte ich dank der Liebenswürdigkeit des Herrn Prof. P. Maas (Königsberg) noch während des Druckes meiner Abhandlung benutzen. Vgl. auch Maas, *Gnomon* 10 (1934), S. 436 ff. Auf S. 437 weist Maas darauf hin, dass die Epitome des Zeushymnus eindringend sei, aber bei V. 34 abbreche, „wohl infolge willkürlicher Kürzung durch einen Schreiber. Ebenso mag auch die Unzulänglichkeit der Epitome der Locke zu erklären sein, wie denn der Text durch Verderbnisse schwer gelitten hat“.

Pfeiffer — dessen Abhandlung, wie gesagt, 1932 erschienen ist — ist allerdings anderer Meinung. Dass er S. 219 Ottos Ansicht billigt, will hier weniger besagen. Weit wichtiger ist aber das, was wir S. 183 lesen: „Zu V. 13 *dulcia nocturna e portans vestigia rixae* hat Weyman, Bay. Bl. f. d. Gymnasial-schulw. 60 (1924) 222 ein ‘simile’ notiert: *καὶ τὸ φέλημα σύμβολον ἐννουχίης εἶχον ἀεθλοσύνης* A P V 294 [lies: 293], 18. Man darf aber wohl weitergehen und darin mehr sehen als eine parallele Wendung. Agathias gehört zu den Kennern kallimacheischer Dichtung und hat ihn gerne wörtlich ausgeschrieben: es ist also durchaus möglich, dass *ἐννουχίης ἀεθλοσύνης* die Worte des Kallimachos sind; dann hat sie Cat., was er oft anstrebte, an der nämlichen Stelle im Vers gelassen“.

Wenn Pfeiffer recht hätte, würde ein grosser Teil dessen, was ich in diesem dritten Abschnitt meines I. Exkurses auseinandergesetzt habe, augenscheinlich überflüssig werden, denn dann wäre es klar, dass nicht erst Catull, sondern schon Kallimachos selbst alle diese frivolen Dinge verbrochen hat. Das Endresultat meiner Untersuchung würde allerdings dadurch, wie ich weiter unten zeigen werde, in keiner Weise beeinflusst werden. Hat aber Pfeiffer recht? Zugegeben, dass Catulls *nocturnae rixae* und Agathias’ *ἐννουχίης ἀεθλοσύνης* einander entsprechen, zugegeben, dass Agathias ein Kenner kallimacheischer Dichtung war und ihn gerne wörtlich ausgeschrieben hat — woraus folgt denn, dass Agathias dieses hier dem Kallimachos entlehnt hat (er hat bekanntlich auch andere Dichter sorgfältig studiert und ihnen oft den Stoff zu seinen Gedichten entlehnt); und wenn es wirklich doch Kallimachos sein sollte, woraus folgt denn, dass diese Worte gerade aus der Locke der Berenike herkommen? Dieses strikt zu beweisen, dürfte kaum möglich sein. Kallimachos war allerdings, worauf ich weiter unten hinweisen werde, durchaus kein Tugendbold, und seine Gedichte haben auch frivole Dinge enthalten. Die Worte *ἐννουχίης ἀεθλοσύνης* könnten daher sehr wohl aus einem ganz anderen Gedichte herkommen. Und dass Catull diese Worte angeblich „an der nämlichen Stelle im Vers gelassen hat“, beweist auch absolut nichts, denn es ist nicht einzusehen, warum sie in einem anderen Gedichte nicht auch am Ende eines Verses gestanden haben sollten. Das einzige, was scheinbar für Pfeiffers Ansicht sprechen könnte, wäre der Umstand, dass Catulls Locke der Berenike diese Worte aufweist. Will Pfeiffer

damit aber sagen, dass Catull ausser der Locke der Berenike kein anderes Gedicht des Kallimachos gekannt hat? Man lese doch nach, was Pfeiffer S. 218 f. auseinandergesetzt hat. Wenn er da schreibt: „Und wenn Catull gerade dieses Original gewählt hat . . .“, so folgt doch daraus sonnenklar, dass Catull, wenn er wählen konnte, auch die übrigen Gedichte des Kallimachos durchgesehen und mithin gekannt hat. Wenn wir ferner berücksichtigen, dass Catull — Pfeiffer selbst spricht S. 215 „vom Feuer catullischer flackernder Leidenschaft“ — in sein Gedicht frivole Dinge hineingebracht hat, so kann er sehr wohl dazu frivole Darstellungen, Ausdrücke und Wendungen, die er in irgendeinem anderen Gedicht des Kallimachos oder bei irgendeinem anderen Dichter fand, verwandt haben. Dieser Beweis Pfeiffers ist mithin nichts weniger als stichhaltig.

Wir setzen daher den Gang unserer Untersuchung fort. Wenn wir alles bisher Vorgebrachte berücksichtigen, werden wir uns zu fragen haben, ob das Wort *n o v u s*, das wir V. 11, 15 und 20 lesen, wirklich auf Kallimachos zurückgeht oder ob es nicht vielleicht von Catull selbst hereingebracht ist, um die Sache frivoler zu gestalten. Das ist durchaus nicht unwichtig, denn wenn wir es wüssten oder annehmen dürften, dass das Wort *novus* erst von Catull her stammt, würden viele Schwierigkeiten, die dieses Wort bereitet, einfach wegfallen. Man verstehe mich nicht falsch. Ich bin durchaus nicht ein Anhänger derjenigen, die irgendeiner Theorie bzw. Auffassung zuliebe alles beseitigen oder chronologisch verschieben, was dieser Theorie bzw. Auffassung widerspricht. Wenn aber, wie hier, ein Ausdruck sich mit allem, was wir in den Abschnitten 1 und 2 dieses I. Exkurses festgestellt haben, nicht verträgt, so müssen wir über diesen Ausdruck Klarheit zu gewinnen versuchen. Beloch, der hier auf Catulls-Kallimachos' Worte schwört, hat in dem Ausdrucke „*a parva virgine*“ (V. 26) das *p a r v a*, wie wir sahen, bezweifelt und dem Catull in die Schuhe zu schieben gesucht. Warum hat er denn das *n o v o* nicht auch mit einem Fragezeichen versehen? Weil dieses Wort „in seinen Kram passt“<sup>297</sup>) und er es für seine Theorie braucht. Was bei Kallimachos statt *n o v u s* gestanden haben könnte, vermögen wir natürlich nicht mehr festzustellen. Wollen wir uns aber die Stellen etwas genauer ansehen.

<sup>297</sup>) Belochs eigene Worte (vgl. oben S. 143, Anm. 193).

V. 11 lesen wir „*novo auctus hymenaeo*“. Hier fällt zunächst der ganz besonders harte Hiatus „*novo auctus*“ auf. Riese schlägt daher, statt *auctus*, „*functus*“ vor („die Ehe vollzogen“, wie er erklärt); Robertson Ellis und Kroll verweisen auf einen ähnlichen Hiatus bei Catull 107,1 *cupido optantique*, den übrigens die Itali in *cupidoque* ändern, was viele Herausgeber gebilligt haben; Baehrens schreibt: „*auctus etsi per se stare potest* (= *beatus*, LXIV 25), *tamen propterea glossematis est suspectum quod una licentia (auctus, cf. LXII 4) excludebat in eodem loco alteram eamque per se insolentem (nam pauca hiatus exempla Catulliana facili opera removentur), qua novo hiat ante auctus*“; er selbst billigt die Konjektur *mactus* = *felix*. Baehrens hat augenscheinlich recht, denn das Zusammentreffen des Hiatus vor *auctus* und der Dehnung des zweiten „u“ in *auctus* ist wirklich höchst unwahrscheinlich; ob die Konjektur *mactus* hier passend ist, wäre eine andere Frage. Das *auctus* erklären die Herausgeber = „beglückt, erfreut“ und verweisen auf Catull 64, 25: *taedis* („Hochzeit“) *felicibus aucte*.

Seltsamerweise hat niemand, soviel ich weiss, den Ausdruck *novus* beanstandet und das Wort *auctus* anders aufzufassen gesucht. Ist es denn wirklich niemandem aufgefallen, wie verschroben der Gedanke ist, den Catull hier ausgesprochen haben soll. Wir lesen bei ihm: *Qua rex tempestate novo auctus hymenaeo vastatum finis iverat Assyrios*. Wilamowitz (S. 213) übersetzt: „Es war der Tag, da aus dem Honigmonde des frischen Eheglücks zum Rachezuge wider Assyrien Ptolemaios aufbrach, zu Morden und Verwüstung“. Wenn wir die Worte des Catull uns genau ansehen, kommt folgender Sinn heraus: „Der König, hocheifreut über die neue (oder: soeben gefeierte) Hochzeit, zog in den Krieg, um das Gebiet der Assyrer zu verwüsten“. Hatten denn Wilamowitzens „Honigmond“, „Flitterwochen“, „rauschendes Glück“<sup>298</sup>) so auf Ptolemaios III gewirkt, dass er mit einem

<sup>298</sup>) Wilamowitz, a. a. O., S. 213: Honigmond, S. 209: Flitterwochen, S. 211: rauschendes Glück. Otto (S. 51) spricht auch vom König, „der aus jungem Eheglück sich losgerissen hat und in den Krieg ziehen muss“. Dass Otto das „eigenartige Schweigen“ des Kallimachos bezüglich der Kriegstaten des Königs besonders unterstreicht und daraus seine Schlüsse zieht, will ich nur so nebenbei bemerken. Kallimachos, als Dichter, wird besser gewusst haben, was poetisch sei und was nicht, und was er dem Ptolemaios III und der Berenike darbringen könne. Ein Gedicht, noch dazu

Male kriegerische Gelüste bekam und nach Asien zog, um da zu morden und zu verwüsten? Ich kann es mir nicht denken, dass der Hofdichter Kallimachos es gewagt haben sollte, dem Gatten der Königin Berenike solch eine sexuelle Perversität zuzuschreiben. Doch Scherz beiseite — können wir denn *auctus* nicht anders auffassen? *Augere* heisst doch eigentlich: vergrössern, vermehren, stärken, verstärken, steigern, bereichern. Wäre das nicht ein wundervolles Kompliment im Munde des Hofdichters Kallimachos, wenn er die Berenike daran erinnerte, dass durch die Ehe, die Ptolemaios mit ihr eingegangen war, die Wiedervereinigung Kyrenes mit Ägypten und damit eine Vergrösserung des Umfangs des ägyptischen Reiches zustande gekommen war? Natürlich muss dann ein Wort vorhergegangen sein, welches darauf hinwies, in welcher Beziehung Ptolemaios durch diese Ehe bereichert worden war. Dass dieses Wort nicht *novus* gewesen sein kann, versteht sich von selbst: welches Wort Kallimachos hier gebraucht haben könnte, vermögen wir

das Gedicht eines Hofdichters, ist doch keine historische Quelle. Mit welchem Recht dürfen wir Kallimachos, wenn er „*vastatum finis iverat Assyrios*“, „*proelia torva*“ und „*captam Asiam Aegypti finibus addiderat*“ sagt, den Vorwurf machen, er habe nur „allgemeine Wendungen“ gebraucht oder aus diesen „allgemeinen Wendungen“ und dem Fehlen „näherer Angaben“ den Schluss ziehen, „es habe bei dem Zuge des Königs, der gerade zurückgekehrt war, nichts Rechtes gegeben, was zur poetischen Verherrlichung reizte (Otto, S. 67, Anm. 3)“? Dabei handelt es sich in dem Gedicht doch um Berenike, ihre Locke und die Freude der Berenike über die glückliche Heimkehr ihres Gatten, und nicht um Heldentaten des Ptolemaios. Otto (S. 7, Anm. 2) wirft Wilamowitz mit Recht vor, er habe in Theokrits Enkomion „offenbar etwas gesucht, was in ihm, wenn nicht grob gelogen wurde, gar nicht stehen konnte“. Warum behauptet aber Otto selbst, „der Hofdichter Kallimachos habe sich beeilt, die Eroberung Asiens in einem Gedichte zu verherrlichen“ (S. 67), während Kallimachos doch etwas ganz anderes beabsichtigt hat? Herter (a. a. O., S. 406) sagt mit Recht: „besondere Taten erwähnt Kallimachos nicht, aber derlei hätte wohl auch nicht in die Stimmung des Gedichtes gepasst“. Vgl. auch Pfeiffer, *Philologus* 87 (1932), S. 219 f.: „Kallimachos schrieb sein Gedicht. Er hat darin den Kriegszug als einen schnellen und grossen Erfolg bezeichnet. Das genügte im Munde des *πλόκαμος*, der bei aller persönlichen Betrübnis sich doch immerhin als 'Opfer' einer wichtigen glücklichen Staatsaktion fühlen durfte. Von den 'Kriegsgreueln' (*proelia torva* 20) irgend etwas Näheres zu sagen, hatte er nicht nur keine Veranlassung, sondern auch keine Möglichkeit, da er nicht dabei war; es wäre stillos gewesen, ihn von Kampf und Sieg und Ruhm des Euergetes künden zu lassen. Schlüsse *ex silentio comae* auf Art und Dauer des syrischen Krieges haben also nichts Zwingendes“.

natürlich nicht mehr festzustellen. Catull allerdings konnte dieses Wort nicht gebrauchen, da er sonst keine Möglichkeit gehabt hätte seine Frivolitäten anzubringen, und so ersetzte er es durch *novus* und legte dem *auctus*, das er möglicherweise bei Kallimachos vorfand, einen anderen Sinn unter. Dass dadurch, wie wir sahen, ein ganz verschrobener Gedanke herauskam, scheint er gar nicht gefühlt zu haben. Beseitigen wir aber das *novo*, so fällt jeder Anstoss weg, denn dann ist von einer soeben geschlossenen Ehe überhaupt nicht die Rede. Man könnte vielleicht sogar die Frage aufwerfen, ob das Wort *hymenaeo* schon bei Kallimachos gestanden hat. Wenn wir, statt *hymenaeo*, z. B. *Cyrenaeo* lesen würden, so hätte Kallimachos damit sagen wollen, dass Ptolemaios, der durch die Wiedervereinigung Kyrenes mit Ägypten sein Reich nach Westen hin vergrößert hatte (*auctus*), jetzt nach Asien zog, um die Grenzen seines Reiches auch nach Osten hin zu erweitern. Dieses wäre doch nicht undenkbar. Wenn die Sache aber so stünde, so wäre damit klar bewiesen, dass es einzig und allein Catull gewesen ist, der seinen Frivolitäten zuliebe (vgl. die pikant beschriebene Hochzeitsnacht) die soeben geschlossene Ehe ins Gedicht hineingebracht hat. In Rom wird niemand über die Chronologie dieser Ereignisse genau orientiert gewesen sein. Dass aber Kallimachos, der Hofdichter und ein Zeitgenosse dieser Ereignisse, die Zeitgeschichte so gefälscht haben könnte, kann ich mir nicht denken. Und wie steht es mit den beiden anderen Stellen? Das *novis nuptis* (V. 15) braucht an und für sich überhaupt nicht zeitlich fixiert aufgefasst zu werden<sup>299</sup>); aber auch hier ist es klar, wie der Zusammenhang lehrt (V. 13—15), dass diesen Gedanken augenscheinlich Catull in das Gedicht hineingeschmuggelt hat. Und was die Worte *novo viro* (V. 20) anbetrifft, so hat sie offenbar auch Catull verbrochen: wir brauchen beispielsweise statt *novo* nur *caro* oder etwas Ähnliches zu lesen, und der Sinn ist ein ganz anderer.

Ob ich recht habe, werden wir ja erst dann feststellen können, wenn ein glücklicher Zufall, was ja nicht ausgeschlossen ist, uns den Anfang des Kallimacheischen Gedichts beschert. Man wird hier vielleicht einwenden, dass Kallimachos durchaus kein

<sup>299</sup>) Groot (a. a. O., S. 449) weist ganz kurz darauf hin, dass „*novus* (cf. *nuper*)“ ein „so dehnbarer Begriff“ sei.

Tugendbold war und seine Gedichte auch frivole Dinge enthalten<sup>300</sup>). Aber dass Kallimachos es gewagt haben sollte, der Berenike II ein frivoles Gedicht zu überreichen, möchte ich doch bezweifeln, denn Berenike und ihr Gatte unterschieden sich stark von Ptolemaios II und dessen zweiter Gattin Arsinoe II, und was an deren Hofe gestattet war und goutiert wurde, wird kaum den Beifall von Berenike II und Ptolemaios III gefunden haben: ich habe schon oben (S. 20) darauf hingewiesen, dass Ptolemaios III der einzige König der Ptolemäerdynastie war, der keine Mätresse gehabt hat, dessen Frau sich nie über eine Rivalin zu beklagen hatte, und dass wir absolut nichts von einem irgendwie skandalösen Leben an deren Hofe hören. Die frivolen Dinge hat also m. E. Catull hineingebracht oder, wie Wilamowitz<sup>301</sup>) sagt, vergrößert, da der Salon Clodias mehr vertrug als der Hof der Berenike. Körte<sup>302</sup>) schreibt allerdings: „Man erstaunt, wie viel sich der berühmte alte Dichter und Gelehrte seiner jungen königlichen Landsmännin gegenüber an Neckerei erlauben darf. Die für unser Gefühl reichlich derbe Schilderung der Brautnacht und der Verliebtheit der Königin wird wohl von Catull etwas vergrößert sein, aber selbst, wenn man hier noch mehr mildert, als das v. Wilamowitz in seiner Übersetzung schon getan hat, bleibt doch bestehen, dass Kallimachos seiner Fürstin Dinge sagt, die am Hofe Ludwigs XIV. kein Dichter einer Königin oder Prinzessin zu sagen hätte wagen dürfen“. Ob Körte recht hat oder nicht, werden wir erst feststellen können, wenn einmal, wie gesagt, ein glücklicher Zufall uns den Anfang des griechischen Originals beschert haben wird. Bis dahin sei es mir gestattet, an der Glaubwürdigkeit dieser Auffassung zu zweifeln. Zugeben muss ich allerdings, dass bei meiner Auffassung bei Catull nicht eine gelinde „Vergrößerung“ vorliegen würde, sondern eine völlige Ummodelung dieses Teils des Kallimacheischen Gedichts. Dass Catull manches umgestaltet hat, haben wir oben gesehen; ob er sich aber solch eine Verunstaltung erlaubt hat, vermag heute niemand zu sagen.

Sollte ich mich getäuscht haben, sollte Kallimachos doch alles, was wir bei Catull lesen, gesagt haben, so würde dieses das

<sup>300</sup>) Vgl. z. B. Wilamowitz, H. D. I, S. 171 ff.

<sup>301</sup>) Wilamowitz, R. u. V. I, S. 214, Anm. 2.

<sup>302</sup>) A. Körte, Die hellenistische Dichtung, 1925, S. 126.

Endresultat unserer Untersuchung doch in keiner Weise beeinflussen können. Wenn alles andere dagegen spricht, sollen wir Historiker uns wirklich durch das Gelegenheitsgedicht eines schmeichlerischen Hofpoeten eines Besseren belehren lassen? Ebensowenig verstehe ich Belochs Worte: „Wohl aber lässt das Zeugnis des Zeitgenossen Kallimachos, der diesen Dingen so nahe stand, nicht den geringsten Zweifel, dass Berenikes Vermählung . . . unmittelbar vorausging“<sup>303</sup>). Was würde aus der Weltgeschichte werden, wenn wir alles, was im Laufe der Jahrhunderte und Jahrtausende von Hofpoeten, Pamphletisten, Memoirschreibern und anderen zeitgenössischen Schriftstellern verfasst worden ist, für bare Münze nehmen müssten, und zwar nur deshalb, weil sie als „Zeitgenossen diesen Dingen so nahe standen“!<sup>304</sup>).

Es gibt übrigens noch einen Einwand, den ich bisher nicht berücksichtigt habe und den wir jetzt zum Schluss noch erledigen müssen, da er manchem auf den ersten Blick sehr schwerwiegend erscheinen könnte. Verschiedene Forscher<sup>305</sup>) weisen nämlich darauf hin, dass aus Catulls Gedicht deutlich zu ersehen sei, dass Berenike, als ihr Gatte in den Krieg zog, ihm noch keinen Thronerben geschenkt hatte, auch deute Catull nicht an, dass Berenike damals in Umständen gewesen sei; daraus folge ganz klar, dass die Heirat unmittelbar vorher stattgefunden haben müsse. Wenn dieser Einwand wirklich triftig wäre, würde das meiste von dem, was ich in diesem I. Exkurse auseinandergesetzt habe, scheinbar hinfällig werden, denn es wäre doch aufrichtig gesagt nicht gut denkbar, dass die Berenike, falls die Ehe schon 12 Jahre bestanden hatte, ihrem Gatten noch kein Kind geschenkt hätte. Und wie sollen wir uns die Geburt des Thronfolgers erst nach der Rückkehr des Gatten erklären? Hatte der Krieg den Ptolemaios — um mit Aristophanes (Frösche 96 ff.) zu reden — plötzlich

<sup>303</sup>) Wir haben oben (S. 234 f. nebst Anm. 291) gesehen, dass Beloch selbst später ein ganzes Jahr verstrichen sein lässt. Beloch nahm in der ersten Auflage sogar einen Zwischenraum von fast 4 Jahren an (ca. 250—246) und berief sich trotzdem auf das Zeugnis des Kallimachos.

<sup>304</sup>) Wie bedenklich solch ein Grundsatz ist, hat auch J. Kromayer (Hermes 68, 1933, S. 363) Tarn gegenüber mit vollem Recht bemerkt.

<sup>305</sup>) Vgl. z. B. Ferguson, J. H. St. 30, 1910, S. 195; Bouché-Leclercq, Lag. I, S. 288, Anm. 1; Mahaffys Werk, welches Bouché zitiert, ist mir hier nicht zugänglich.

zeugungskräftig (*γονιμος*) gemacht? Oder hatten die Götter, denen Berenike nach der glücklichen Heimkehr ihres Gatten aus Asien eine Haarlocke geweiht hatte, sich dadurch erkenntlich erwiesen, dass sie der Berenike endlich ein Söhnchen bescherten? Doch lassen wir diese Scherze und wollen wir lieber sehen, ob der vorgebrachte Einwand wirklich trifftig ist.

Beloch, der — wie wir gesehen haben (vgl. oben S. 234 f. nebst Anm. 291) — behauptet, das Zeugnis des Kallimachos (Catull) lasse „nicht den geringsten Zweifel, dass Berenikes Vermählung mit Ptolemaeos Euergetes dessen syrischem Feldzug (246) unmittelbar vorausging“, behauptet andererseits ebenso steif und fest, zwischen der Hochzeit und dem Feldzuge „müsse gegen ein Jahr dazwischen liegen“ (früher waren es bei ihm „fast 4 Jahre“). Beloch hat somit diesen Einwand nicht berücksichtigt, offenbar weil er das Diagramma einschieben wollte und dieser Einwand ihm daher „nicht in den Kram passte“. Er hat sich über diesen Einwand mithin einfach hinweggesetzt. So willkürlich dürfen wir aber nicht vorgehen, sondern müssen uns darüber klar werden, ob der Einwand berechtigt sei. Und da bin ich der Meinung, dass dieser Einwand geradezu abgeschmackt ist. Wie hätte Kallimachos auf den Gedanken kommen können, von schon vorhandenen Kindern zu reden oder irgendwie anzudeuten, die Berenike sei in Umständen gewesen? Dem Dichter dieses Gelegenheitsgedichts kam es darauf an dem Leser zu zeigen, wie schwer den beiden Ehegatten, die sich so innig zugetan waren, der Abschied fiel, und wie es dazu gekommen war, dass Berenike das Gelöbnis getan hatte, sie werde den Göttern im Falle einer glücklichen Heimkehr ihres Gatten eine Haarlocke weihen. Wie unpassend wäre hier eine Anspielung darauf gewesen, dass sie damals in Umständen gewesen sei. Dem Catull, der — wie wir sahen — augenscheinlich die frivolen Dinge hineingebracht hat, hätte solch eine Anspielung das ganze Konzept verrückt, und Wilamowitz hätte weder von Flitterwochen noch vom Honigmonde reden können. Aber selbst wenn es sich einmal herausstellen sollte, dass schon Kallimachos die Sache frivol dargestellt hatte, wäre der Einwand damit nicht gerettet, denn unpassend wäre in dem Falle diese Anspielung aus demselben Grunde gewesen. Dazu kommt noch der Umstand, dass solch eine Anspielung den Leser auf den unpoetischen Gedanken hätte bringen können, im Falle eines Hinscheidens des Königs sei jeden-

falls die Thronfolge gesichert gewesen. Ebenso unpoetisch wäre die Erwähnung eines schon vorhandenen Sohnes gewesen. Dem Dichter lag es doch vollständig fern, hier eine rührende, tränenreiche Familienszene zu schildern. Wir können einem Dichter ausserdem nicht vorschreiben, was er alles hätte erwähnen müssen: ein echter Dichter weiss es besser als manche seiner Kritiker, was in sein Gedicht hineingehört und was nicht. Der oben angeführte Einwand einiger Forscher hat mithin nicht die geringste Bedeutung.

Wie steht es aber mit dem Alter des Ptolemaios IV Philopator? Die neueren Forscher nehmen an, dass er im Jahre 221, als er nach dem Tode seines Vaters den Thron bestieg, ungefähr 22—24 Jahre alt gewesen sei. Worauf beruht diese Annahme? Die antiken Quellen berichten darüber gar nichts, diese Annahme beruht somit einzig und allein auf modernen Kombinationen, die mit der Feststellung des Hochzeitsjahres der Eltern zusammenhängen. Bouché-Leclercq<sup>306)</sup> behauptet sogar steif und fest: „Philopator est né après le retour de son père, peut-être même, comme le propose Strack (p. 193, 2), après la jeune Bérénice morte en 238“! Dass das Hochzeitsjahr nicht überliefert ist, dass aus Catulls Versen keineswegs folgt, die Hochzeit habe unmittelbar vor dem Ausbruch des III. Syrischen Krieges stattgefunden, dass die Hochzeit im Gegenteil ungefähr 12 Jahre vorher gefeiert worden sein muss, haben wir oben gesehen. Die Behauptung, Ptolemaios IV sei nach der Rückkehr seines Vaters geboren, ist direkt aus den Fingern gesogen. Das Alter des Ptolemaios IV kann somit von den neueren Forschern auch nicht zum Stützpunkt des oben erwähnten Einwandes genommen werden.

Es bleibt also dabei, dass Ptolemaios III im Jahre 259/8, als seine Mitregentschaft aufhörte, sofort nach Kyrene ging, dort die Berenike heiratete und damit König von Kyrene wurde.

---

<sup>306)</sup> Bouché-Leclercq, *Lag. I*, S. 288, Anm. 1. Die Jahreszahl 238 ist natürlich haarsträubend falsch, denn Berenike ist, wie es feststeht, 246 ermordet worden, wie Bouché selbst sonst richtig angibt. Vgl. auch die schon oben (S. 141, Anm. 191) widerlegte Ansicht von Bevan (*Eg.*, S. 202 und 217, Anm. 1).

## EXKURS II.

(Zu S. 46.)

### Die Mitgift der Kleopatra I.

Wir haben oben (a. a. O.) gesehen, dass Bouché-Leclercq die Mitgift der Berenike mit derjenigen der Kleopatra I vergleicht. Ich konnte dort nur kurz andeuten, dass dieser angeblich analoge Fall der Kleopatra, der übrigens zu den schwierigsten Fragen der Geschichte des Hellenismus gehört, kaum herangezogen werden darf. Um dem Leser meiner Abhandlung das Nachschlagen zu ersparen und ihm die Möglichkeit zu geben, die Berechtigung meiner Zurückweisung der Bouchéschen Vermutung nachprüfen zu können, will ich diesen schwierigen Fall hier etwas näher beleuchten. Vorher muss ich aber einige Tatsachen anführen, ohne deren Kenntnis dieses verwickelte Problem nicht leicht verstanden werden kann.

Kleopatra I war eine der vier Töchter des seleukidischen Königs Antiochos III des Grossen; sie heiratete im Jahre 193/2 den ägyptischen König Ptolemaios V Epiphanes. Der Ehebund, den die beiden schlossen, war eine der in hellenistischen Zeiten so beliebten politischen Konvenienzheiraten, durch die eine Entente gefestigt werden sollte. Antiochos soll seiner Tochter als Mitgift Kölesyrien, Phönikien, Samaria und Judäa bestimmt haben, und diese Mitgift ist es, die die grossen Meinungsverschiedenheiten unter den neueren Gelehrten hervorgerufen hat. Bevor wir auf diese Meinungsverschiedenheiten eingehen, müssen wir aber zunächst sowohl die einzelnen Kontrahenten als auch die damalige politische Lage der Dinge etwas näher kennenlernen.

Kleopatra war, wie gesagt, eine der vier Töchter des Antiochos. Bei Macurdy (S. 91 und 141) herrscht, was kaum zu verstehen ist, eine seltsame Konfusion. Während sie S. 141 sagt, dass Antiochos III drei Töchter gehabt habe: die Kleopatra, welche den Ptolemaios V heiratete, die Antiochis, welche den König Aria-

rathes von Kappadokien heiratete, und eine dritte, deren Namen wir nicht kennen, die dem Könige Eumenes von Pergamon angeboten, von ihm aber zurückgewiesen wurde, nennt sie S. 91 wohl auch drei Töchter, die dritte heisst aber Laodike und wird die Gemahlin ihres Bruders Antiochos; dasselbe finden wir S. 245 im Index s. v. Laodice. Damit hat sie, wenn man die verschiedenen Stellen zusammennimmt, alle vier Töchter genannt, die Appian (Syr. 4 f.) uns mit allen diesen Daten aufzählt. Wie kommt sie aber dann zur Behauptung, Antiochos habe nur drei Töchter gehabt (Antiochus the Great had three daughters)? Die Verfasserin irrt sich ferner darin, dass sie die Kleopatra für die älteste Tochter hält (his eldest). Appian nennt die Laodike an erster Stelle, und dann erst zählt er die übrigen drei Töchter auf. Laodike heiratete ihren ältesten Bruder Antiochos, dem der Vater schon den Königstitel und königliche Ehren verliehen hatte. Aus dem Umstande, dass der Vater diesen ältesten Sohn und Kronprinzen mit der Laodike verheiratete und damit den ersten Fall einer seleukidischen Geschwisterehe schuf, dürfen wir wohl sicher schliessen, dass Laodike gleichfalls älteste Tochter des Antiochos III war; denn wenn er, wie man annimmt, dadurch das Thronfolgerecht seines Sohnes stärken wollte, so ist es doch klar, dass dieses am besten durch eine Ehe mit der ältesten Tochter bzw. Schwester zu erreichen war<sup>307</sup>). Macurdy (S. 109) sagt ja selbst: „The eldest daughter in the Macedonian families was generally named for her grandmother“, die Grossmutter hiess aber in unserem Fall Laodike; warum behauptet sie denn hier, dass Kleopatra die älteste Tochter gewesen sei? Auch der für das Seleukidenhaus ungewöhnliche Name Kleopatra spricht gegen Macurdy. Der Name Kleopatra, der durch diese Kleopatra ins Ptolemäerhaus kam um für immer da zu bleiben, ist bekanntlich nicht ein bei den Seleukiden aufgekommener Name, denn er kam schon in Makedonien vor: so hiess z. B. die Schwester Alexander des Grossen Kleopatra („die einen berühmten Vater hat“), und ebenso hiess auch die zweite Frau Philipps II, die Nichte des Attalos. Weil also der Name Kleopatra im makedonischen Königshause schon vorgekommen war, hat Antiochos III eine seiner Töchter so genannt; daraus folgt aber nie und nimmer, dass er seine älteste Tochter so genannt habe. Da

<sup>307</sup>) E v a n (Eg., S. 270) sagt direkt, dass die älteste Tochter Laodike genannt worden war.

die Mutter der Kleopatra I, namens Laodike, eine Tochter des Königs Mithradates II von Kappadokien am Pontos war, diese kappadokischen Könige aber vom Perser Ariobarzanes abstammten, so hatte das Seleukidenhaus, dessen Dynastiegründer Seleukos I Nikator, wie wir oben (S. 58 f., Anm. 87) sahen, eine persische Prinzessin namens Apame geheiratet hatte, eine neue Beimischung persischen Blutes erhalten. Dem Ptolemäerhause, dessen Degeneration mit Ptolemaios IV begonnen hatte<sup>308</sup>), konnte diese Ehe des Ptolemaios V mit der Kleopatra I mithin nur eine heilsame Blutauffrischung bringen. Dass dieses Resultat wirklich eingetreten ist, zeigt uns deutlich das, was wir von der Regierung ihrer Tochter, der Königin Kleopatra II, wissen, und auch ihr Sohn, Ptolemaios VI Philometor, war einer der besten Ptolemäer; von ihrem zweiten Sohn, Ptolemaios VII Euergetes II, können wir dieses allerdings nicht sagen. Kleopatra I war übrigens selbst eine überaus tüchtige Frau, was sie besonders nach dem frühen Tode ihres Gatten bewiesen hat, wo sie, da ihr ältester Sohn ca. 6 Jahre alt war, im Laufe von ca. 8 Jahren die alleinige Regentin mit voller königlicher Machtfülle war und diese Macht mit keinem Premierminister geteilt hat. Wie wir weiter unten sehen werden, soll nach Hieronymus Antiochos III, als er die Ehe mit Ptolemaios zustandebrachte, angeblich hinterlistige Pläne gehabt haben; Kleopatra soll sich aber auf die Seite ihres Mannes gestellt haben und Ägypten treu geblieben sein. Diese Geschichte ist augenscheinlich eine frei erfundene Anekdote; dass aber Kleopatra nach dem Tode ihres Mannes alle Vorschläge ihres Bruders Seleukos IV, sich mit ihm gegen Rom zu verbinden, zurückwies, steht ebenso fest wie die Tatsache, dass sie den von ihrem Gatten geplanten Krieg gegen Sy-

<sup>308</sup>) Da Otto, wie wir im III. Exkurs sehen werden, behauptet, Ptolemaios III sei immer degeneriert gewesen, so ist er wohl der Ansicht, Ptolemaios IV sei der degenerierte Sohn seines degenerierten Vaters gewesen. Dass Ottos Beurteilung des Ptolemaios III eine ganz falsche ist, werden wir a. a. O. sehen. Hier möchte ich nur kurz darauf aufmerksam machen, dass ebenso wie Ptolemaios III nicht seinem Vater, sondern seinem Grossvater glich (vgl. bei mir oben S. 16 f. das Zitat aus Bevan Eg., S. 189 f.), auch Ptolemaios IV nicht seinem Vater, sondern seinem Grossvater ähnelte, natürlich nur soweit dessen Schattenseiten in Betracht kamen; aber die waren bei ihm bis zu einer hohen Potenz gesteigert. Bei seinem Bruder Magas und bei seiner Schwester Arsinoe finden wir, soweit wir dieses bei der Spärlichkeit der Nachrichten zu beurteilen vermögen, diese Degeneration nicht.

rien nicht geführt hat, da sie es wünschte, dass zwischen Ägypten und Syrien Friede herrschen sollte.

Ptolemaios V war damals, als seine Eltern ermordet wurden (204), ein Knabe von 4—5 Jahren. Unter der Misswirtschaft der verschiedenen gewissenlosen Vormünder stürzte Ägyptens Weltmacht gänzlich zusammen: Ägypten verlor alle seine kleinasiatischen, europäischen und Inselbesitzungen, und dazu noch ganz Kölesyrien; in kurzer Zeit war es gewissermaßen eine *quantité négligeable* geworden. Da die alexandrinische Bevölkerung darüber empört war, dass alle auswärtigen Besitzungen so ohne Gegenwehr verlorengewandten waren, und sogar eine Verschwörung entdeckt wurde, hielt es Aristomenes, der damals Vormund war, für geraten, die Volljährigkeitserklärung des jungen Königs zu beschleunigen, um sich selbst von der Vormundschaft zu befreien. So wurde denn im Jahre 196 der ca. 13-jährige Ptolemaios nach ägyptischem Ritus in Memphis zum König gekrönt; Aristomenes blieb allerdings der Leiter aller Geschäfte, so dass im Grunde genommen sich nichts geändert hatte. Im Jahre 196/5 fand die Verlobung mit der Kleopatra statt, die Hochzeit kam aber erst später zustande, 193/2, als Ptolemaios ungefähr 17 Jahre alt war. Wie alt die Kleopatra damals war, können wir nicht mehr feststellen. Ihr Vater hatte 221 geheiratet, hatte aber mindestens 7 Kinder, und wie schnell hintereinander und in welcher Reihenfolge diese Kinder zur Welt gekommen waren, wissen wir nicht. Es ist daher nicht ausgeschlossen, dass sie möglicherweise älter war als Ptolemaios; dieser Umstand spielte aber bei politischen Ehen keine grosse Rolle.

Antiochos III hatte sich 202 mit Philipp V von Makedonien verbündet, da sie der Ansicht waren, dass die geschilderten Zustände in Ägypten eine verlockende Aussicht boten, die weitverbreiteten auswärtigen Besitzungen Ägyptens unter sich aufteilen zu können. Jeder von ihnen sollte die ihm nächstliegenden Besitzungen Ägypten entreissen, d. h. Philipp — Thrakien, die Inseln des Ägäischen Meeres und die Westküste Kleinasiens, Antiochos — Kölesyrien und Phönikien. Beiden gelang ihr Vorhaben. Wären sie beide hierauf gemeinsam gegen Ägypten vorgegangen, so wäre Ägypten selbst möglicherweise auch seiner Selbständigkeit beraubt worden; aber Philipp hatte dafür kein Interesse, auch traute er wohl dem Antiochos nicht, Antiochos aber seiner-

seits konnte allein so etwas nicht wagen. Das rücksichtslose Vorgehen Philipps, das mit Plünderungen und Brandschatzungen aller Art verbunden war, hatte inzwischen den allgemeinen Unwillen aller Hellenen hervorgerufen, und sie hatten, ebenso wie Attalos es getan hatte, Gesandte nach Rom gesandt und um Hilfe gebeten. Der Moment war sehr glücklich gewählt, denn Rom hatte soeben den II. punischen Krieg siegreich beendet und gedachte nun den Philipp dafür zu bestrafen, dass er mit Hannibal in Verbindung getreten war. Philipp wurde bekanntlich von den Römern bei Kynoskephalai (197) so besiegt, dass seine Macht gebrochen war. Antiochos beeilte sich nun seine eigene Macht weiter auszudehnen auf Kosten Philipps, seines früheren Verbündeten: die kleinasiatische Küste kam in seine Gewalt, und er ging 196 sogar nach Thrakien. Er hatte seine Rechnung aber ohne die Römer gemacht, denn deren traditionelle Politik bestand ja, wie Vergil (Aen. VI 853) sich ausdrückt, darin, den Schwachen zu helfen und die übermütigen Starken zu bekämpfen. Die Römer hatten sich schon früher über die erstaunliche Gleichgültigkeit der alexandrinischen Regierung gewundert, denn diese hatte weder gegen Philipp noch gegen Antiochos etwas unternommen, auch hatte sie sich nicht an die Römer gewandt und sie um Hilfe gebeten; letzteres war um so verwunderlicher, als seit Ptolemaios' II. Zeiten (seit 273) ein freundschaftliches Verhältnis (*amicitia*) zwischen Ägypten und Rom bestand. Da ihnen dieses verdächtig vorkam, hatten sie schon 201 eine Gesandtschaft nach Alexandria geschickt, um die Lage der Dinge zu erforschen. Die Gesandten Roms lobten die Ägypter für ihre bisherige Treue und baten sie, sie möchten jetzt, wo Rom den Krieg gegen Philipp beginnen wolle, ihnen auch ferner treu bleiben. Man berichtet uns weiter, die Römer hätten auch zu Antiochos eine Gesandtschaft geschickt, die ihm kundtun sollte, er solle das Reich des jungen ägyptischen Königs unangetastet lassen, denn dieser stehe unter dem Schutze der Römer<sup>309</sup>). Diese Mahnung wird augenscheinlich in höflicher Form erfolgt sein, da es den Römern nicht daran gelegen sein konnte, mit Philipp und Antiochos zu gleicher Zeit zu kämpfen. Nachdem die Römer aber den Philipp besiegt hatten und nun Antiochos, wie wir sahen, sogar nach Thrakien gelangt war, sandten sie an Anti-

<sup>309</sup>) Die mit der *tutela* zusammenhängenden Fragen können wir hier natürlich nicht untersuchen.

ochos eine neue Gesandtschaft, die jetzt in ganz anderer Form von ihm verlangte, er müsse alles das zurückgeben, was er dem Ptolemaios und dem Philipp entrissen habe, denn Ptolemaios stehe unter dem Schutze der römischen Republik und Philipp sei von den Römern besiegt worden, es wäre daher seltsam, dass er diesen Sieg in seinem eigenen Interesse ausnutzen wolle. Antiochos soll darauf erwidert haben, er nehme einfach das wieder ein, was einst sein Vorfahr Seleukos Nikator besessen habe; die Einmischung der Römer in Asien wies er damit zurück, dass er sich doch nicht in die römischen Angelegenheiten in Italien eingemischt habe. Nun wird weiter berichtet, Antiochos habe während der Diskussion eine Bemerkung fallen lassen, welche die Römer ausserordentlich überraschte: er soll gesagt haben, die Römer brauchten sich gar nicht um Ptolemaios zu kümmern, weil er sich mit dem selbst aufs beste verständigen würde, denn er und Ptolemaios seien Freunde und gedächten diese Freundschaftsbande durch eine eheliche Verbindung noch zu festigen. Hieraus schlossen die Römer, dass von beiden Höfen etwas gegen Rom geplant werde, und begannen daher die ägyptischen Angelegenheiten genau zu verfolgen. Antiochos andererseits wollte den Römern zeigen, dass er sich von ihnen nichts diktieren lasse; er nahm sogar den zu ihm geflohenen Hannibal ausgezeichnet auf, was natürlich die Sachlage noch verschärfte, da dieses als Provokation aufgefasst werden konnte und musste. Da Antiochos seine Kriegsvorbereitungen aber noch nicht beendet hatte, schickte er eine Gesandtschaft nach Rom, deren einziger Zweck darin bestand, die Verhandlungen mit Rom hinzuziehen. Inzwischen verheiratete er, wie wir sahen, eine seiner Töchter, die Antiochis, mit dem Könige von Kappadokien am Pontos und suchte, aber vergeblich, eine andere mit Eumenes II von Pergamon zu verheiraten. Sein Hauptprojekt war aber die schon längst geplante Ehe seiner Tochter Kleopatra mit Ptolemaios V, und alle Diplomatie des römischen Senats hat diese Ehe nicht verhindern können. Nur um zu zeigen, wie man damals über Antiochos urteilte und was man ihm zutraute, sei hier noch die abenteuerliche, aber augenscheinlich ganz unhistorische Anekdote mitgeteilt, die uns Hieronymus in seinem Danielkommentar berichtet <sup>310</sup>). Dieser Quelle zufolge habe Antiochos einen

<sup>310</sup>) Daniel 11, 17 und Hieronymus in seinem Kommentar zu dieser Stelle.

hinterlistigen Plan ausgeheckt: er habe es so einrichten wollen, dass der junge König bald nach der Hochzeit umkam, denn das ägyptische Reich wäre dann der Kleopatra, also de facto ihm selbst (sic!), zugefallen; aber sowohl Ptolemaios als auch seine Umgebung hätten die List durchschaut, Kleopatra hätte sich auf die Seite ihres Mannes gestellt, und so sei aus diesem Plane nichts geworden. Dass diese Geschichte — wenigstens in der Form, wie sie berichtet worden ist — keinen Glauben verdient, versteht sich von selbst.

Nachdem wir nun die Tatsachen, die ich vorausschicken wollte, kennengelernt haben, wollen wir uns jetzt der Mitgift der Kleopatra zuwenden. Wie wir sahen, soll Antiochos der Kleopatra als Mitgift Kōlesyrien, Phönikien, Samaria und Judäa bestimmt haben. Dass bei dieser Eheschliessung besagte Mitgift das ausschlaggebende Moment gewesen ist, ist völlig klar. Antiochos hatte wohl gehofft, durch solch eine Mitgift die Ehe, an der ihm so viel lag, um so sicherer zustande bringen zu können. Die Ägypter andererseits mag die Aussicht, durch diese Ehe von der allmählich immer unbequemer werdenden römischen Vormundschaft befreit zu werden, bestochen haben; am meisten muss aber auf den Hof von Alexandria die andere Aussicht eingewirkt haben, dass man auf solche Weise die verlorenen wichtigen Besitzungen wiedererlangen könne. Soweit ist die Sache, wie gesagt, völlig klar. Schwierig wird dieses Problem erst, sobald wir uns die Frage vorlegen, wie denn hier das Wort „Mitgift“ aufzufassen sei. Dieses könnte auf den ersten Blick seltsam erscheinen, erklärt sich aber durch folgende Umstände.

Josephus (Antiqu. XII 154 f.), der diese 4 Gebiete aufzählt, sagt uns, dass sie „*φερνής ὀνόματι*“ gegeben worden seien, er sagt mithin direkt, dass es eine Mitgift (*φερνή*) war. Er selbst fügt aber sofort hinzu, dass die Einkünfte dieser Provinzen zwischen den beiden Königen (d. h. also zwischen Ptolemaios und Antiochos) geteilt wurden (*διαφεθέντων εἰς ἀμφοτέρους τοὺς βασιλέας τῶν πόρων*). Appian (Syr. 5) sagt ausdrücklich, dass Antiochos Kōlesyrien, das er selbst dem Ptolemaios entrissen hatte, als Mitgift aussetzte, und fügt die Bemerkung hinzu, dass der bevorstehende Krieg mit den Römern ihm dieses Entgegenkommen nahegelegt habe. Hieronymus (a. a. O.) sagt auch: *data ei dotis nomine omni Coelesyria et Judaea*. Daraus hat man geschlossen, dass diese augenscheinlich gut bezeugte Nachricht, der-

zufolge diese Gebiete als Mitgift ausgesetzt worden seien, sicher auf Polybios zurückgehe. Nun wissen wir aber dank den erhaltenen Fragmenten des Polybios<sup>311</sup>), dass seit dem Jahre 198 bis zum Protest vom Jahre 172 diese Gebiete immer den Seleukiden gehört hatten. Dass Polybios ohne Zweifel recht hat, geht daraus hervor, dass Ptolemaios V vor seinem Tode an eine Eroberung dieser Provinzen dachte, dass unter Ptolemaios VI im Jahre 172 dagegen protestiert wurde, dass die als Mitgift versprochenen Gebiete nicht zurückgegeben seien, dass Antiochos IV es bestritt, dass so etwas versprochen worden sei, und dass daher der von Ptolemaios geplante Krieg nun wirklich geführt werden sollte. Die Abmachung wurde also, wie man sieht, bestritten. Ausserdem geht aus diesen Fragmenten des Polybios klar hervor, dass jene Gebiete überhaupt nicht in den Besitz Ägyptens gelangt sind und dass das Wort „Mitgift“ mithin augenscheinlich anders aufgefasst werden muss. Aber wie soll man es anders auffassen? Unter „Mitgift“ versteht man bekanntlich ein Heiratsgut, welches der Mann bei Eingehung der Ehe von der Frau bzw. deren Vormund erhält und in der Regel nach Auflösung der Ehe zurückzuerstatten hat. Waren diese Gebiete als „Mitgift“ ausgesetzt worden, so mussten sie bei Eingehung der Ehe dem Ptolemaios V übergeben werden. Sie sind aber, wie man sieht, nicht übergeben worden und Antiochos IV bestritt sogar die Abmachung. Was hatten also die beiden Kontrahenten (Antiochos III und Ptolemaios V) unter dem Wort „Mitgift“ verstanden? Oder hatten sie es verschieden aufgefasst, und war der junge und unerfahrene Ptolemaios bzw. sein Ratgeber Aristomenes dabei übers Ohr gehauen worden? Warum ist, falls nach der Hochzeit nicht sofort die Übergabe dieser Gebiete erfolgte, nicht damals schon dagegen protestiert worden? Warum rüstete sich Ptolemaios V erst ganze 10—11 Jahre später zum Kriege mit Syrien? Man sieht also, dass an einen eklatanten Bruch der Abmachung nicht gedacht werden kann, und dass das Wort „Mitgift“ hier eine andere Bedeutung haben muss. Aber welche? Das ist das Problem, welches die verschiedensten Deutungsversuche hervorgerufen hat. Wir wollen sie hier kurz Revue passieren lassen, ohne die Väter und Anhänger dieser Deutungsversuche namhaft zu machen.

<sup>311</sup>) Polybios XXVIII 1, 3 und XX 7 ff.

1. Man hat aus Josephus' Worten geschlossen, dass Ptolemaios und Kleopatra vorläufig nicht die Gebiete selbst, sondern nur die Einkünfte ganz oder teilweise erhielten; die Gebiete selbst sollten erst nach dem Tode des Antiochos III ausgeliefert werden, gewissermaßen als eine Art Erbschaft. Der zweite Teil dieses Deutungsversuches ist augenscheinlich durch den oben erwähnten Protest vom Jahre 172 beeinflusst worden. Es ist allerdings zugleich — und zwar mit Recht — bemerkt worden, dass auf Josephus' Worte offenbar nicht viel zu geben ist, da sie die Einleitung zu einer offensichtlich frei erfundenen und historisch unmöglichen Geschichte sind. Ganz abgesehen davon ist dieser Deutungsversuch aber auch sonst unmöglich. Wir werden weiter unten sehen, warum und wie sehr es dem Antiochos daran lag diese Ehe zustandezubringen. Konnte er wirklich darauf rechnen, dass Ptolemaios sich mit solch einer seltsamen „Mitgift“ zufriedengeben werde? Hätte Ptolemaios wirklich unter diesen ungewöhnlichen Umständen die Ehe geschlossen? Wie soll man sich ferner, falls Ptolemaios nur einen Teil der Einkünfte erhielt, diese Teilung der Einkünfte zwischen Ägypten und Syrien denken? Wie eigentümlich wäre die Lage dieser Gebiete gewesen! Wie wurde die Teilung der Einkünfte ausgeführt? Wie hätte Ägypten kontrollieren können, ob es wirklich die Hälfte der Einkünfte erhielt? Wir sehen somit, dass dieser Deutungsversuch ganz undenkbar ist.

2. Man hat, um diese Schwierigkeit zu beseitigen, auch vermutet, unter den βασιλείς, zwischen denen die Teilung der Einkünfte stattfinden sollte, seien nicht Antiochos und Ptolemaios, sondern Ptolemaios und Kleopatra gemeint gewesen. Josephus fasst die Sache wohl so auf, aber dadurch wird sie durchaus nicht klarer. Die oben erwähnten Schwierigkeiten bleiben alle bestehen; hinzugekommen ist aber die abgeschmackte Behauptung, Antiochos habe angeblich die Bestimmung getroffen, Ptolemaios und Kleopatra sollten die Einkünfte unter sich teilen! War Antiochos denn der Meinung, seine Tochter werde in dem reichen Ägypten wohl knapp gehalten werden? Wollte er ihr damit ein Nadelgeld verschaffen? Diese Ansicht richtet also sich selbst.

3. Man hat weiter vermutet, dass diese Mitgift nach dem Tode der Kleopatra wieder in den Besitz der Seleukiden übergehen sollte. Die völlige Unmöglichkeit dieses Deutungsversuches wird klar, wenn wir folgende zwei Punkte berücksichtigen:

a) Die Abmachung. Wie hätte Ägypten auf solch einen seltsamen Vorschlag eingehen können? Wie hätte andererseits Antiochos solch einen Vorschlag machen können? Da normalerweise ein Kind seine Eltern überlebt, hätte er somit für sich selbst auf den Besitz dieser Gebiete verzichtet, die er selbst erst vor kurzem erobert hatte. Sorgte er denn für seine Nachkommen? Und wie soll er die zeitweilige Abtretung motiviert haben? War denn ein zeitweiliger Besitz eine genügende Kompensation für die Neutralität Ägyptens, die für ihn damals quasi eine Lebensfrage war? Und welche Garantie hätte er denn dafür gehabt, dass Ägypten nach dem Tode der Kleopatra diese Gebiete wirklich zurückgibt? Solch eine Klausel wäre doch nur dann denkbar gewesen, wenn die Kontrahenten stipuliert hätten, dass im Falle einer Ehescheidung diese Gebiete, da sie Heiratsgut waren, wieder in den Besitz der Seleukiden übergehen sollten; oder wenn Antiochos damit hätte verhindern wollen, dass seine Tochter eventuell einmal ermordet werde; oder endlich, wenn Antiochos es verlangt hätte, dass im Fall der Kinderlosigkeit der Ehe diese Gebiete wieder zurückgegeben werden sollten. Da wir von alledem nichts hören, ist solch eine Abmachung mithin undenkbar.

b) Die Tatsachen. Wir wissen ganz genau, dass Kleopatra ihren Gatten, wie wir sahen, überlebte. Wir wissen ferner, dass ihr Gatte Ptolemaios V kurz vor seinem Tode, nachdem Antiochos III gestorben war und Seleukos IV den Thron bestiegen hatte, diesen Umstand ausnutzen wollte, um Kölesyrien einzunehmen; mithin besass er es nicht. Diese Tatsachen beweisen schlagend, dass solch ein Deutungsversuch gleichfalls unhaltbar ist.

4. Eine weitere Vermutung ist die, dass Antiochos diese Gebiete wohl als Mitgift versprochen hatte, sich dann aber — also wohl nach der Hochzeitsfeier? — geweigert hatte diese Gebiete abzutreten, und als Ersatz die Einkünfte ganz oder zum Teil gegeben hatte. Das wäre ja ein offensichtlicher Vertragsbruch gewesen. Ich glaube kaum, dass Ägypten trotz seiner damaligen Ohnmacht sich so etwas hätte ruhig gefallen lassen. Ich begreife auch nicht, wie man dem Antiochos so etwas zuschreiben könnte. Ein Freund Ägyptens war er ja selbstverständlich nicht. Wenn es ihm aber, wie wir sahen, so daran lag diese Ehe zustande zu bringen, um sich damit, wenn auch nicht die Mitwirkung, so doch wenigstens die Neutralität Ägyptens zu sichern, sollte er wirklich durch solch einen rücksichtslosen Schritt das

endlich erzielte Resultat gefährdet haben? Ptolemaios hätte ja dann die Kleopatra möglicherweise verstossen können, und hierauf wäre es wohl zum Kriege zwischen beiden Staaten gekommen. Wollte denn Antiochos selbst es so weit bringen, dass er eventuell gegen Rom und Ägypten zu gleicher Zeit kämpfen musste? Oder wollte er die Ägypter den Römern in die Arme treiben? Solch ein unvernünftiges Vorgehen traue ich dem Antiochos nicht zu. Und weiter: Ist es wirklich denkbar, dass Ägypten damit einverstanden gewesen wäre? Den Ägyptern lag es doch an dem Wiedergewinn dieser vor kurzem verlorenen Gebiete, die ihnen so lange gehört hatten, und nicht an den Einkünften aus denselben. Man vergesse doch nicht, dass Ägypten eines der reichsten Länder der damaligen Zeit war, trotz des Niederganges, der unter der schlaffen Regierung des Ptolemaios IV begonnen hatte. Soll es sich wirklich durch solch ein Almosen haben abspesen lassen? Man sieht mithin, dass auch dieser Deutungsversuch unbedingt zurückzuweisen ist.

5. Ein weiterer Deutungsversuch endlich ist der von Bouché-Leclercq<sup>312)</sup>. Er hat die Vermutung ausgesprochen, dass Antiochos an diese Mitgift möglicherweise Bedingungen geknüpft habe, die nicht realisiert wurden, und dass er provisorisch, bis zur Erfüllung dieser Bedingungen, dem ägyptischen Königspaare einen Teil der Einkünfte überliess. Antiochos habe wohl darauf gerechnet, dass es ihm mit Hilfe Ägyptens gelingen werde Kleinasien wiederzuerobern, damit aber wäre die Mitgift reichlich ersetzt worden. Diese Hilfe sei jedoch im kritischen Moment unterblieben, und so wäre es gekommen, dass jene Gebiete im Besitz der Seleukiden verblieben. Dieser Deutungsversuch erscheint auf den ersten Blick viel plausibler, er hat aber auch seine Schattenseiten. Zunächst ist m. E. das, was er von Kleinasien und der ange-

<sup>312)</sup> Bouché-Leclercq, Lag. I, S. 383 ff. In seiner H. d. Sél., S. 185 (vgl. auch S. 572 ff.) verweist er auf seine frühere Darstellung, resümiert aber seine Ansicht etwas anders. Er nennt den Ehekontrakt „un contrat qui pouvait passer pour un chef-d'œuvre d'habilité“; er sagt, dass Antiochos „donnait comme dot à sa fille l'usufruit de la Cœlé-Syrie...; mais il en gardait l'administration, et, pour se couvrir des dépenses administratives, la moitié des revenus. Il retenait ainsi d'une main ce qu'il donnait de l'autre, et mettait fin à un différend plus que séculaire sans se dessaisir de l'objet contesté... Antiochos avait là un moyen de s'immiscer dans les affaires de l'Égypte, comme détenant entre ses mains, à titre de débiteur, une part notable des ressources financières du Trésor égyptien“.

lichen Kompensation sagt, ganz unmöglich. Die Gebiete, welche die Mitgift bilden sollten, waren von jeher der Zankapfel zwischen Asien und Afrika gewesen; jetzt gehörten sie den Seleukiden. Wie wäre es nun denkbar, dass die Wiedereroberung Kleinasiens den neuen Verlust dieser Gebiete hätte kompensieren können? Diese Gebiete grenzten unmittelbar an das seleukidische Syrien, die sog. Seleukis; jeder Seleukidenkönig trachtete nach dem Besitz dieser wichtigen Gebiete; gehörten diese Gebiete Ägypten, so war die Hauptstadt des Seleukidenreiches Antiocheia nicht allzuweit entfernt von der ägyptischen Grenze. Der Umfang Kleinasiens übertraf allerdings ganz gewaltig den Umfang dieser Gebiete; aber diese kleinasiatischen Provinzen lagen doch abseits, und die Aufrechterhaltung und Sicherung der Herrschaft in diesem gewaltigen und zum Teil weit abgelegenen Gebiet war weit schwieriger und kostspieliger, um so mehr als man es jetzt nicht mehr allein mit den Bewohnern der einzelnen Provinzen, sondern mit den Römern zu tun haben würde, die, wenn sie erst einmal den Versuch gemacht hatten, sich Kleinasiens zu bemächtigen, nicht früher ruhen würden, als bis sie Kleinasien wirklich in ihren Besitz gebracht haben würden. Und wie sollen wir uns die Rolle denken, die Antiochos angeblich den Ägyptern zugedacht haben soll? Das Innere Kleinasiens war ihnen natürlich gleichgültig. Sollten sie aber wirklich die hochwichtigen Küstenstriche Kleinasiens, die ihnen unter den ersten drei Ptolemäern gehört hatten und nun verlorengegangen waren, erobern helfen, und zwar nicht für sich selbst, sondern für die Seleukiden? Wie wäre dieses aufgefasst worden von den Bewohnern dieser Gebiete, ihren früheren Untertanen? Sollten sie sich ferner mit den Pergamenern, ihren bisherigen Freunden und zugleich treuen Anhängern Roms, überwerfen? Sollten sie sich den Hass Roms mit allen seinen Folgen zuziehen? Als Köder soll ihnen Antiochos die kölesyrischen Gebiete angeboten haben. War es aber sicher, dass die Seleukiden nachher wirklich ihr Versprechen halten würden? Und wären diese Gebiete dann nicht schliesslich ein Sold, ein Honorar gewesen für die geleistete Hilfe? Wieso konnten diese Gebiete dann als Mitgift bezeichnet werden? Was hatte die Kleopatra dann mit ihnen zu tun? Die näheren Ausführungen Bouchés sind also durchaus nicht stichhaltig. Wie steht es aber mit seinem Grundgedanken?

Mir scheint es, dass Bouchés These, Antiochos habe an diese Mitgift vielleicht Bedingungen geknüpft, wohl erörterungswert ist. Irgendwelche Klauseln, die wir leider nicht kennen, werden wohl sicher mit dieser Mitgift verknüpft worden sein. Antiochos III war doch nicht solch ein Mensch, der einzig und allein aus Liebe zu seiner Tochter auf diese vier Gebiete, die er erst ganz vor kurzem wiedererobert hatte, verzichtet hätte. Warum hatte er denn der Antiochis, die den König von Kappadokien heiratete, nicht auch eine hervorragende Mitgift ausgesetzt? Dass Kleopatra seine Lieblingstochter gewesen wäre, ist ebenfalls sowohl unbeweisbar als auch unwahrscheinlich. Antiochos III war ein überaus ehrgeiziger Mensch, dessen Hauptziel darin bestand, das Reich des Seleukos Nikator wiederherzustellen. Seine wirklichen Pläne gingen aber augenscheinlich noch weiter, denn einerseits hat er bekanntlich gehofft auch Griechenland beherrschen zu können, ja auf Hannibals Rat hat er sogar eine Zeitlang an einen Angriff auf Italien gedacht, andererseits hätte er aber gern, wenn es irgend möglich gewesen wäre, auch Ägypten verschluckt. Dass letzteres nicht aus der Luft gegriffen ist, zeigt folgende Tatsache. Es war im Jahre 196, also einige Jahre vor der Hochzeit der Kleopatra. Antiochos war nach Thrakien gegangen, die Römer schickten dorthin eine Gesandtschaft, und Antiochos liess während der Verhandlungen, wie wir oben (S. 252) sahen, die Bemerkung von der geplanten ehelichen Verbindung fallen. Die Verhandlungen waren noch nicht beendet, als man plötzlich die Nachricht erhielt, der junge Ptolemaios, der eben erst für volljährig erklärt und gekrönt worden war, sei gestorben und mit ihm sei die Dynastie der Lagiden erloschen. Beide Teile hatten diese Kunde erhalten, suchten sie aber voreinander zu verheimlichen; beide Teile strebten danach, sobald als irgend möglich nach Alexandria zu gelangen, der römische Konsul Cornelius — um dort den Absichten des Antiochos entgegenzuwirken, Antiochos — um den verwaisten Thron einzunehmen und um zu verhindern, dass die Römer über die Erbschaft der Ptolemäer verfügten. Antiochos entliess die Gesandten, und eilte mit seiner Flotte zunächst nach Ephesos und dann weiter nach Süden. Als er in Lykien angelangt war, erfuhr er, dass die Nachricht vom Tode des Ptolemaios falsch sei. Er gab daher die Reise nach Ägypten selbstverständlich auf und fuhr nach Kypros, um wenigstens

diese Insel einzunehmen; aus diesem Anschläge wurde aber aus verschiedenen Gründen nichts. Ich erinnere ferner an die oben (S. 252 f.) erwähnte Hieronymus-Anekdote, die, wie gesagt, augenscheinlich ganz unhistorisch ist. Da aber frei erfundene Anekdoten bisweilen irgendein Körnchen Wahrheit enthalten und auch enthalten müssen, um glaubwürdig zu erscheinen, so nehme ich an, dass es wenigstens bekannt gewesen sein muss, wie wenig freundschaftlich in Wirklichkeit die Gefühle des Antiochos Ägypten gegenüber waren. Wir sehen also, dass Antiochos III ein Weltreich gründen wollte und dabei auch Ägypten gern verschluckt hätte. Wie kam er also darauf, Ägypten durch die Rückgabe der entrissenen kölesyrischen Gebiete zu stärken?

Es muss m. E. eine dringende Notwendigkeit vorgelegen haben, und diese Notwendigkeit war eben die Entente mit Ägypten<sup>313</sup>). Um diese Entente zustandebringen zu können, mussten verschiedene Versprechungen gemacht werden; um die Entente zu sichern, musste nach hellenistischem Usus die Ehe geschlossen werden; um diese Ehe zustandebringen zu können, musste eine ansehnliche Mitgift ausgesetzt werden. Die Verhandlungen scheinen sich sehr lange hingezogen zu haben, es hat also eine Art Kuhhandel stattgefunden. Da Antiochos derjenige war, dem es auf das Zustandekommen der Entente so ankam, konnten die Ägypter ihre Forderungen stellen. Ist es nun denkbar, dass die Ägypter sich schliesslich mit den Einkünften einverstanden erklärt hätten, oder dass Antiochos vor der Hochzeit mehr versprochen hätte, nach der Hochzeit aber plötzlich sehr knauserig geworden wäre? Wir haben gesehen, dass beides ganz undenkbar ist. Wir haben aber andererseits gesehen, dass Antiochos an diese Mitgift augenscheinlich irgendwelche Bedingungen geknüpft haben wird, denn es ist ganz undenkbar, dass er diese Gebiete ohne Klauseln zurückgegeben haben sollte. Welches sind nun die Klauseln, die Antiochos damals durchgedrückt haben wird? Dass an ein Mitkämpfen der Ägypter nicht zu denken ist, haben wir oben schon gesehen. Es bleibt somit m. E. nur eine denkbare Klausel: die Neutralitätserklärung. Für Antiochos war dieses schon ein grosser Erfolg, denn

<sup>313</sup>) Vgl. Appian, Syr. 5: *Πτολεμαίω μὲν ἐς Αἴγυπτον ἔστειλε Κλεοπάτραν τὴν Σύραν ἐπικλῆσιν. προῖτα Σύραν τὴν κοίλῃν ἐπιδιδούς, ἣν αὐτὸς ἀφῆρετο τοῦ Πτολεμαίου, θεωραπέδων ἤδη τὸ μειράκιον, ἵν' ἐν τῷ πολέμῳ τῷ πρὸς Ρωμαίους ἀτρεμῆ.*

da die Ägypter nicht mitkämpfen wollten, es mit den Römern nicht verderben wollten, in den kleinasiatischen Küstengebieten ihre eigenen Interessen hatten, und während der Abwesenheit des Antiochos möglicherweise Syrien gefährden konnten, war das Versprechen, die Ägypter würden strikte Neutralität wahren, das was er unbedingt erreichen musste. Dieses feste Versprechen werden die Ägypter ihm gegeben haben. Da aber auf solch ein Versprechen, selbst wenn es schriftlich fixiert wurde, nicht viel zu geben war, suchte sich Antiochos noch dadurch zu sichern, dass er eine weitere Klausel hinzufügte, die so gelautet haben mag: die die Mitgift bildenden Gebiete werden erst dann zurückgegeben werden, wenn Ägypten während des Krieges des Antiochos mit Rom wirklich die Neutralität gewahrt haben wird. Auch diese Klausel werden die Ägypter schliesslich akzeptiert haben, denn sie legte ihnen, ausser der schon zugesagten Neutralität, keine weitere Verpflichtung auf, und irgendwelche Kriegsabsichten scheinen sie damals nicht gehegt zu haben, so dass die Wiedererlangung der kölesyrischen Gebiete ganz sicher schien und nur eine Frage der Zeit war. So wurden also bei der Feier der Hochzeit die als Mitgift ausgesetzten Gebiete noch nicht ausgeliefert; die Bezeichnung „Mitgift“ ist trotzdem die usuelle, denn sie galten doch wirklich als in Aussicht gestellte Mitgift.

Dass die Sache sich in Wirklichkeit so verhalten haben muss, geht auch daraus hervor, dass es anderenfalls ganz unerfindlich wäre, wann und wie denn diese Gebiete wieder in den Besitz des Antiochos gelangt wären. Dass diese Gebiete nicht abgetreten worden sind, steht fest, denn Ptolemaios V hat hier nicht regiert und hat, wie wir sahen, vor seinem Tode die seiner Frau als Mitgift zugesagten Gebiete erobern wollen. Wie steht es aber mit den von den neueren Forschern so viel besprochenen angeblichen Einkünften? Von denen spricht kein einziger antiker Schriftsteller ausser Josephos, und auch dieser sagt zunächst nur genau dasselbe wie die übrigen Schriftsteller. Die Worte von den Einkünften befinden sich aber am Anfange einer Geschichte, die alle als frei erfunden bezeichnen und daher verwerfen. Warum verwerfen sie dann aber nicht zugleich auch diese Worte? M. E. ist es klar, dass von diesen angeblichen Einkünften überhaupt nicht die Rede sein kann; wie undenkbar dieses für Ägypten wäre, habe ich oben angedeutet.

So fasse ich die ganze Angelegenheit auf. Bevan (Eg., S.271) ist anderer Meinung: „In the agreement between Antiochos and Ptolemy sealed by the marriage a great deal had obviously turned on the question what dowry Cleopatra was to bring to Egypt. It is impossible for us to-day to know what was stipulated on this point. In the next generation it was a matter of controversy between the two houses, and if it was debatable to people who had all the documents before them, it is not much use for modern scholars, without the documents, to make guesses in the dark“. Wie steht es mit dieser Ansicht Bevans? Ist unsere Lage wirklich so hoffnungslos, weil wir die Originaldokumente nicht besitzen, die angeblich später soviel Kopfzerbrechen verursacht haben? Ich finde es nicht, und will nun zu zeigen versuchen, wie die spätere Kontroverse zu erklären ist.

Es war, wie wir gesehen haben, abgemacht worden, dass Ägypten die der Kleopatra ausgesetzte Mitgift erhalten sollte, wenn es während des Krieges, den Antiochos gegen Rom zu führen gedachte, strikte Neutralität wahren würde. Antiochos war wohl der Meinung, dass es ihm dank diesem diplomatischen Schachzuge gelungen sei, die ägyptische Politik eng mit der seinigen zu verknüpfen; im stillen mag er sich sogar der Hoffnung hingeeben haben, dass Ägypten nolens volens auch in einen Krieg mit den Römern verwickelt werden würde. Er sollte aber bald zu der Überzeugung gelangen, dass er sich hierin bitter getäuscht habe. Ägypten hatte nichts gegen einen Bund gehabt, der ihm die verlorenen Gebiete wiederverschaffen konnte; es lag aber durchaus nicht im Interesse Ägyptens, den Antiochos irgendwie aktiv zu unterstützen. Die Seleukiden waren bisher so gut wie immer Feinde der Ägypter gewesen, und es war durchaus nicht klar, wie sie sich nach einem eventuellen Siege über Rom Ägypten gegenüber verhalten würden. Mit den Römern dagegen hatten die Ägypter seit Ptolemaios' II Zeiten immer in Frieden gelebt. Sollten sie ihre bisherigen Rivalen, deren weitere Politik durchaus nicht klar war, gegen die Römer unterstützen, deren Vormundschaft allerdings allmählich immer unbequemer wurde, denen sie aber sonst bisher nichts vorzuwerfen gehabt hatten. Das konnte eigentlich niemand von ihnen erwarten. Wenn eine aktive Unterstützung somit völlig ausgeschlossen war, so hätten die Ägypter aber, wie sie es in

ihrem eigenen Interesse versprochen hatten, die Neutralität unbedingt wahren müssen. Wir sehen jedoch, dass die Ägypter in dem Kriege, den Antiochos und Rom 192—190 führten und der mit der völligen Niederlage des Antiochos endete, nicht nur den Antiochos ruhig in sein Verderben laufen liessen, sondern sogar den Römern Hilfsmittel anboten und sie obendrein anstachelten, sie sollten nicht nachlassen, bis sie den völligen Sieg errungen hätten. Das war ein offener Neutralitätsbruch. Dass die Ägypter den Seleukiden misstrauten, haben wir schon gesehen. Ich kann es mir aber nicht denken, dass die Ägypter von Anfang an so gehandelt haben mögen: sie werden sich anfangs wohl mit der Rolle des tertius gaudens begnügt haben. Als sie jedoch im zweiten Kriegsjahre sahen, dass Antiochos den Römern gegenüber den kürzeren zu ziehen begann, da gaben sie inoffiziell ihre Neutralität auf und begannen ihre Liebedienerei den Römern gegenüber, allerdings ohne Erfolg, denn Rom dankte wohl höflich, wies aber alle Geschenke und Anerbietungen zurück. Die Römer wussten sehr wohl, dass zwischen Antiochos und Ptolemaios eine Entente bestand; sie begriffen auch vollkommen, dass die Ägypter durch ihr jetziges Vorgehen alles das zurückzuerhalten hofften, was Antiochos ihnen geraubt hatte. Und die Ägypter werden sicher so gedacht und daher so gehandelt haben. Dass dieses alles verlorene Liebesmüh war, stellte sich bald heraus. Als die Römer im Jahre 190 den Antiochos vollständig besiegt hatten und an die Teilung ihres neuen Eigentums gingen, erhielten der König Eumenes von Pergamon und die Rhodier, ihre treuen Bundesgenossen, neue Provinzen, ja sogar Philipp V von Makedonien blieb nicht ohne Belohnung. Die Ägypter aber wurden vollständig unberücksichtigt gelassen und erhielten nichts. Das war das wohlverdiente Resultat ihrer falschen Politik.

Wie kam es nun, dass Ägypten so unvernünftig und so inkonsequent gehandelt hatte? Daran, dass die Ägypter von vornherein die Absicht gehabt haben sollten den Antiochos in dieser Eheangelegenheit zu hintergehen, ist natürlich nicht zu denken. Wir haben soeben gesehen, wie die Misserfolge des Antiochos sie allmählich auf diesen Gedanken gebracht haben. Wer ist aber der Urheber dieser neuen und, wie wir sahen, falschen Politik gewesen? Ptolemaios V müssen wir m. E. vollständig aus dem Spiele lassen. Dieser politisch ganz unerfahrene

Jüngling hatte seine ganze Jugend unter Vormündern zugebracht, die ihre eigenen Zwecke verfolgten und ihn mit anderen Dingen beschäftigten, damit er nur ja keine Gelegenheit habe, sich um die Staatsgeschäfte zu kümmern. Von ihm kann diese Politik also nicht ausgegangen sein. Ebensowenig ist an seine Frau, die Königin Kleopatra, zu denken. Sie hatte sich wohl, wie es heisst, auf die Seite ihres Gatten gestellt, sie war völlig Ägypterin geworden, sie hat nach dem Tode ihres Gatten das ägyptische Reich acht Jahre lang als alleinige, mit voller königlicher Machtfülle ausgestattete Regentin verwaltet, sie hat sich nicht, wie ihr Bruder es ihr riet, mit Syrien gegen Rom und Pergamon verbündet; sie hat aber andererseits den Krieg, den ihr verstorbener Gatte geplant und vorbereitet hatte, nicht geführt, obgleich dieser Krieg die Auslieferung ihrer Mitgift bezweckte. Es ist mithin undenkbar, dass sie die Urheberin dieser gegen ihren Vater gerichteten Politik gewesen sein sollte. Den Urheber müssen wir somit in den Reihen der königlichen Ratgeber suchen, und da finden wir in der Tat die Lösung dieses Rätsels.

Damals, als die Verhandlungen in betreff der Eheangelegenheit stattfanden, war Aristomenes Ratgeber des Königs. Polybios und Diodor berichten uns, dass er sein Amt mit Geschick und Treue verwaltete, ganz wie das Interesse des Staates es verlangte. Er hatte, wie wir sahen, die Volljährigkeitserklärung des Königs beschleunigt, die Krönung vollziehen lassen, er hatte die langen Verhandlungen in Sachen der Eheangelegenheit geführt und sie schliesslich zu einem befriedigenden Abschluss gebracht. Er wird es gewesen sein, der dem Ptolemaios geraten hatte, er möge auf Antiochos' Vorschläge eingehen und den Römern gegenüber einen unabhängigen Sinn bewahren. Ptolemaios soll, wie wir erfahren, den Aristomenes wie einen Vater verehrt haben, er soll auch nichts getan haben, ohne sich mit ihm vorher beraten zu haben. Wenn Aristomenes Ratgeber des Königs geblieben wäre, hätte es aller Wahrscheinlichkeit nach keinen Wechsel in der auswärtigen Politik gegeben, und Ägypten hätte wohl — aber hier müssen wir schon ein grosses Fragezeichen setzen — die als Mitgift ausgesetzten kölesyrischen Gebiete erhalten. Es gab jedoch damals in Alexandria eine ganze Reihe ehrgeiziger Leute, die den Aristomenes um seine bevorzugte Stellung beneideten, die nur daran dachten, wie sie

sich wohl am besten seiner entledigen könnten, um sich dann selbst an seine Stelle zu setzen und hierauf ungestört im trüben fischen zu können. Die Gegnerschaft erklärt sich zum Teil auch dadurch, dass in Alexandria damals zwei feindliche Parteien bestanden, die in ihren politischen Ansichten weit auseinandergingen. Die eine dieser Parteien hielt ein friedliches Einvernehmen mit den Seleukiden für einzig richtig, die andere Partei dagegen betrachtete die Seleukiden als Todfeinde der Ägypter und war der Meinung, die einzig richtige Politik bestände in einem möglichst engen Zusammengehen mit Rom. Aristomenes billigte, wie wir sahen, die Anschauungen der ersteren Partei. Wie die Anhänger der anderen Partei es allmählich durchsetzten, dass zwischen Ptolemaios und Aristomenes eine Entfremdung eintrat, und wie sie es schliesslich so weit brachten, dass Ptolemaios seinem bisherigen Ratgeber den Giftbecher schickte mit dem Befehl ihn zu leeren, interessiert uns hier nicht. Das Resultat war, dass die andere Partei jetzt ans Ruder kam.

Nachfolger des Aristomenes wurde Polykrates, der wohl der Hauptfeind des Aristomenes gewesen war und die Hauptschuld an dessen Untergange trug. Unter diesem neuen Ratgeber des Königs änderte sich mit einem Male alles. Polykrates schmeichelte dem jungen, unerfahrenen König in jeder Weise, bewies ihm, dass er als König das Leben geniessen müsse, während andere für ihn alle Arbeiten verrichten müssten, und er brachte es wirklich schliesslich so weit, dass Ptolemaios sich um die Staatsgeschäfte nur sehr wenig kümmerte, tyrannische Manieren annahm, nur an Liebschaften, Gelage, Jagden usw. dachte und beim Volke bald allgemein verhasst wurde. Wie sich die Königin Kleopatra, diese energische Dame, die nach dem Tode des Gatten acht Jahre lang als Alleinherrscherin den Staat verwaltet hat ohne neben sich einen Premierminister zu dulden, diesem Wandel des Ptolemaios gegenüber verhalten hat, wissen wir nicht: sie wird damals kaum Gelegenheit gehabt haben, ihre Meinung zur Geltung zu bringen. Auf dem Gebiete der äusseren Politik merkte man auch sofort den Einfluss des Polykrates, denn Ägypten änderte jetzt — wenn auch nicht offiziell — seine Politik dem Antiochos gegenüber und suchte den Römern entgegenzukommen.

Wenn wir dieses alles berücksichtigen, erklärt sich m. E. die oben angedeutete Inkonsequenz vollkommen. Polykrates und seine Anhänger, die Römerfreunde, waren die Urheber dieser neuen

und, wie wir sahen, falschen Politik; und die Misserfolge des Antiochos schienen diese Politik zu rechtfertigen. Dass diese Politik falsch gewesen war, zeigte das Endresultat, denn Rom kümmerte sich um Ägypten überhaupt nicht, und dem Antiochos fiel es selbstverständlich nicht ein, jetzt nach dem offensichtlichen Neutralitätsbruche die als Mitgift ausgesetzten kölesyrischen Gebiete Ägypten zu übergeben.

Solange Antiochos III lebte, verhielt Ägypten sich ruhig, denn gegen ihn vorzugehen scheint man dort nicht gewagt zu haben. Als aber im Jahre 187 Antiochos bei der Unterdrückung von Aufständen in den oberen Satrapien seines Reiches ein klägliches Ende gefunden hatte<sup>314</sup>) und den Thron jetzt sein Sohn Seleukos IV, ein ziemlich unbedeutender Herrscher, innehatte, da gedachten die Ägypter diesen Umstand auszunutzen, um die kölesyrischen Gebiete einzunehmen, die ihnen, wie sie behaupteten, dem Rechte nach gehörten. Diesmal scheint übrigens Ptolemaios selbst der spiritus rector dieses Unternehmens gewesen zu sein, da er zu seiner ihm zugedachten Mitgift kommen wollte. Die Sympathien seiner Generale scheinen jedoch nicht auf seiner Seite gewesen zu sein. Ptolemaios hatte sich aber endlich aufgerafft, denn den Krieg gegen Syrien wollte er auf jeden Fall führen. Um dieses bewerkstelligen zu können, liess er Söldner in Griechenland anwerben und machte den Versuch, ein Bündnis mit den Achäern zustandezubringen. Alle diese Bemühungen werden nicht wenig Zeit verschlungen haben. Zur Kriegführung ist aber vor allem auch Geld notwendig, und dieses fehlte damals in Ägypten, denn die sog. „Freunde“ des Königs hatten die Kriegskasse beraubt. Man berichtet uns, dass Ptolemaios angedeutet haben soll, er werde sich dafür schadlos halten, indem er das Vermögen dieser „Freunde“ konfisziere. Da diese guten „Freunde“ sahen, dass er nicht spasse, und da sie nicht um die Früchte ihres Raubes kommen wollten, vergifteten sie ihn (181).

Da Ptolemaios VI, sein ältester Sohn, erst ca. 6 Jahre alt war, hat Kleopatra I, wie wir sahen, ca. 8 Jahre als Alleinherrscherin den Staat verwaltet. Den von ihrem Gatten geplanten Krieg gegen Syrien hat sie, obgleich es sich um ihre Mitgift handelte, nicht begonnen. Wir können ihre Handlungsweise sehr wohl begreifen, denn erstens wusste sie ganz genau, dass Ägypten seine

<sup>314</sup>) Vgl. Kolbe (am S. 67, Anm. 97 angeführten Orte), S. 10.

Ansprüche verwirkt hatte, und andererseits muss ihr ein Krieg gegen ihren eigenen Bruder nicht sympathisch gewesen sein. Sie starb ca. 173.

Als Kleopatra I starb, war Ptolemaios VI Philometor noch minderjährig (ca. 13 Jahre alt) und konnte daher noch nicht die Verwaltung der Regierungsgeschäfte übernehmen. Da die Vormünder des jungen Königs aber eine Einmischung der Römer befürchteten, erklärten sie ihn bald darauf für volljährig, krönten ihn zum Könige und verheirateten ihn augenscheinlich damals schon mit seiner Schwester Kleopatra II. Danach nahmen sie sofort die während der Regierung der Kleopatra I fallen gelassenen Ansprüche auf die kölesyrischen Gebiete wieder auf.

In Syrien war auch ein Thronwechsel eingetreten, denn der unbedeutende Seleukos IV war von seinem Minister Heliodoros ermordet worden und des Seleukos Bruder Antiochos IV Epiphanes hatte den Thron bestiegen. Dieser Antiochos IV war ein energischer Fürst, der die seleukidische Macht wieder zu Ehre und Ansehen bringen wollte.

Die Ägypter hatten diesem energischen Herrscher gegenüber natürlich einen sehr schweren Stand. Bevan glaubt, wie wir oben (S. 262) sahen, dass unser Stand noch weit schwerer sei, denn wir besäßen nicht alle die Dokumente, die damals zur Verfügung standen. Dass es mehrere Dokumente gegeben habe, bezweifle ich stark: es kann sich höchstens um den einen Heiratskontrakt mit den zugehörigen Klauseln handeln, denn die mündlichen Verhandlungen vor der Verlobung und vor der Hochzeit werden wohl schwerlich protokolliert worden sein. Es könnte sich allenfalls noch um einen Brief des Antiochos III handeln, in welchem dieser nach dem Schluss des Krieges den Ägyptern mitteilte, warum er ihnen die die Mitgift bildenden Gebiete nicht zurückgebe. Den Heiratskontrakt besitzen wir allerdings leider nicht, auch die wenigen Notizen im Fragment des Polybios sind so unbestimmt, dass eine sichere Entscheidung ausgeschlossen ist. Trotzdem glaube ich folgendes annehmen zu dürfen.

Die Ägypter werden sich darauf berufen haben, dass diese Gebiete als Mitgift der Kleopatra I ausgesetzt gewesen seien, und werden daher verlangt haben, dass sie ihnen nun endlich übergeben würden. Antiochos wird gemeint haben, nach dem Tode seiner Schwester Kleopatra I sei jede Verpflichtung in betreff der Mitgift erloschen, die Ägypter aber werden behauptet

haben, dass die Kinder der Kleopatra I alle Rechte ihrer Mutter geerbt hätten und daher die Übergabe von Kölesyrien erfolgen müsse. Antiochos wird sodann darauf hingewiesen haben, dass die Ägypter die Neutralität nicht gewahrt hätten, und dass somit auf Grund der Neutralitätsklausel eine Übergabe dieser Gebiete ausgeschlossen sei. Die Ägypter ihrerseits werden es bestritten haben, dass ein Bruch des Neutralitätsversprechens stattgefunden habe, Antiochos wird aber bei seiner Behauptung geblieben sein. Beweisen konnten diese ihre Behauptung natürlich weder die einen noch die anderen, denn eine aktive Teilnahme der Ägypter am Kriege hatte nicht stattgefunden, und die pekuniäre Hilfe, die sie angeboten hatten, war von den Römern dankend abgelehnt worden, liess sich hier im Orient somit nicht nachweisen. Wollte man diesen strittigen Punkt entscheiden, so musste man sich an die Römer wenden, denn die allein konnten darüber genauere Auskunft geben. Nun berichtet uns Diodor in einem Fragment des 30. Buches, dass sowohl Ptolemaios als auch Antiochos jeder eine Gesandtschaft nach Rom schickten, die Ägypter — um ihre Rechte auf Kölesyrien geltend zu machen, Antiochos — um gegen das Vorgehen der Ägypter zu protestieren; dasselbe deutet auch Polybios an (Buch 27, 19 und Buch 28, 1). Auch in diesen Fragmenten des Diodor und Polybios werden die strittigen Punkte nicht näher bezeichnet.

Der römische Senat, der nun die Entscheidung treffen sollte, handelte sehr gewandt: er hörte beide Gesandtschaften scheinbar sehr aufmerksam an und sagte hierauf, er würde den Q. Marcius Philippus, einen guten Kenner des Orients, abkommandieren, welcher dann die Entscheidung treffen sollte. Dadurch wälzte der Senat die Entscheidung von sich selbst ab und konnte nachher, je nachdem es für ihn vorteilhaft war oder nicht, die Entscheidung des Abgesandten entweder billigen oder verwerfen. Der Senat konnte auf die Frage, ob die Ägypter das Neutralitätsversprechen gebrochen hätten, keine direkte Antwort erteilen, denn dann hätte er die strittige Frage entschieden, und zwar zugunsten des Antiochos. Der Senat wollte aber, wie gesagt, fürs erste keine Entscheidung treffen, es mit keiner der beiden Parteien verderben. Dass es, wie die Antwort auch lauten mochte, unbedingt zu einem Kriege zwischen Syrien und Ägypten kommen würde, war völlig klar. Dieser Konflikt zwischen den beiden Mächten kam den Römern sehr gelegen, denn nun

konnten sie sicher sein, dass keine der beiden Parteien dem makedonischen König Perseus, mit dem die Römer gerade Krieg führten, Hilfe leisten würde. War der makedonische Krieg beendet und war inzwischen eine der Parteien zu mächtig geworden, so war noch Zeit genug einzuschreiten. Die traditionelle römische Politik bestand ja, wie wir oben (S. 251) sahen, darin: *parcere subjectis et debellare superbos*. Die Wahl des Q. Marcius Philippus als Schiedsrichter zeigt ja auch, dass die Antwort aufgeschoben werden sollte, denn dieser war Oberfeldherr im makedonischen Kriege und konnte daher vor der Beendigung dieses Krieges natürlich nicht abkommen. Dass die Römer so kalkuliert haben werden, zeigen die weiteren Ereignisse.

Als es den Ägyptern schlecht ging, schickten sie eine Gesandtschaft nach Rom und baten um eine Intervention. Der Senat erfüllte diese Bitte aber nicht, denn der Krieg gegen Perseus war noch nicht beendet, und es war daher nicht ratsam, sich zu gleicher Zeit noch anderweitig auswärts zu engagieren. Als aber einige Zeit darauf Antiochos die Insel Kypros einnahm und mit seiner Armee nach Ägypten zog, die Ägypter aber in ihrer Verzweiflung eine neue Gesandtschaft nach Rom schickten, willigte der Senat endlich ein und sandte den Gaius Popilius Laenas nach Ägypten, damit er dem Antiochos Halt gebiete und dem Kriege ein Ende mache. Der makedonische Krieg war durch die Schlacht bei Pydna glänzend beendet, und nun konnte der Senat energisch vorgehen. Popilius traf in Alexandria gerade rechtzeitig ein, denn Antiochos befand sich noch auf dem Wege nach Alexandria, allerdings nur ungefähr 4 Meilen von der Hauptstadt entfernt. Die Zusammenkunft war bekanntlich hochdramatisch. Antiochos, der einst als Geisel in Rom gewesen war und sich dort mit Popilius befreundet hatte, ausserdem auch des Wohlwollens der Römer versichert zu sein schien, empfing den Abgesandten des Senats mit offenen Armen. Popilius aber überreichte ihm schweigend das Schreiben des Senats. Als Antiochos, nachdem er den Brief durchgelesen hatte, sagte, er wolle sich mit seinen Freunden beraten, beschrieb Popilius um ihn mit seinem Stabe einen Kreis und befahl ihm zu antworten, bevor er diesen Kreis verlassen habe. Antiochos antwortete hierauf nach kurzem Nachdenken, er werde alles tun, was der Senat von ihm fordere. Die Forderungen des Senats waren aber folgende: er solle innerhalb einer bestimmten Frist Ägypten verlassen und

aus der Grenzfestung Pelusion seine Besatzung entfernen. Auch Kypros musste Antiochos sofort räumen, und die ägyptische Herrschaft wurde dort wiederhergestellt, ebenso wie in Ägypten das Königtum der Lagiden. Ja die Römer demütigten den Antiochos noch mehr: sie glaubten ihm nicht aufs Wort, sondern verliessen sowohl Ägypten als auch Kypros erst dann, nachdem Antiochos beide Länder vollkommen geräumt hatte. Kölesyrien blieb allerdings im Besitz des Antiochos.

Damit war endlich, und zwar vom Senate selbst, eine Entscheidung getroffen worden. Polybios (XXIX 27), der uns dieses alles erzählt — allerdings mit Ausnahme des Schicksals von Kölesyrien —, bemerkt hierzu, dass Antiochos sich schwerlich den Römern gefügt hätte, wenn nicht damals der makedonische Krieg so glänzend beendet worden wäre. Aus dem Schweigen des Polybios betreffs Kölesyriens dürfen wir m. E. nicht den Schluss ziehen, Antiochos habe eigenmächtig Kölesyrien behalten. Der Bericht des Polybios ist ja nur ein Fragment, keine fortlaufende und zusammenhängende Erzählung aller Ereignisse. Wären die Römer der Überzeugung gewesen, dass Kölesyrien de jure Ägypten gehöre, so hätten sie damals zugleich die Übergabe dieses Gebiets verlangt, und Antiochos hätte sich notgedrungen fügen müssen. Die Römer, die doch genau wussten, dass Ägypten die verabredete Neutralität nicht gewahrt hatte, haben diese strittige Frage damals also zu Gunsten des Antiochos entschieden, und Ägypten hat sich vorläufig stillschweigend gefügt. Das war im Jahre 168.

Ptolemaios VI hat dann später (145) dem Demetrios II Nikator zum syrischen Throne verholfen, er gab ihm seine Tochter Kleopatra zur Ehe, Demetrios aber trat ihm dafür Kölesyrien ab. Da jedoch Ptolemaios gleich darauf in einer Schlacht schwer verwundet wurde und nach einigen Tagen starb, ging der Erwerb Kölesyriens wieder verloren, denn Demetrios sah nun, wo sein Schwiegervater gestorben war, die Abtretung Kölesyriens, in die er eben erst gewilligt hatte, als hinfällig an, und ohne Schwierigkeiten fiel ihm dieses Gebiet wieder zu; da in Ägypten nach dem Tode des Ptolemaios VI Unruhen ausgebrochen waren, war ein Einschreiten Ägyptens in Kölesyrien unmöglich. Nach dem Tode der Geschwister des Ptolemaios VI — d. h. der Kleopatra II und des Ptolemaios VII — waren keine Kinder der Kleopatra I mehr vorhanden, ein Streit um die Mitgift der Kleopatra I war

somit gegenstandslos geworden. Der Wunsch, diese Gebiete, die einst Ägypten gehört hatten, zurückzuerlangen, bestand natürlich unverändert weiter, aber mit der Mitgift der Kleopatra I hatte dieser Wunsch nichts mehr zu tun. Ich glaube kaum, dass nach dem römischen Schiedsspruche die Ägypter ihren Wunsch, das südliche Syrien zurückzuerlangen, noch damit motiviert haben werden, dass diese Gebiete der Kleopatra I als Mitgift ausgesetzt worden waren.

Dies ist m. E. eine Lösung dieses überaus schwierigen Problems, welche der Wahrscheinlichkeit einigermaßen nahekommen dürfte. Ein Vergleich mit der Mitgift der Berenike ist, wie man sieht, ganz undenkbar.

---

## EXKURS III.

### Zur historischen Beurteilung des Ptolemaios III.

Da Ptolemaios III in der vorliegenden Abhandlung eine nicht geringe Rolle spielt, halte ich es für recht und billig, ungerechte Urteile, die über ihn gefällt worden sind, etwas näher zu beleuchten. Zur Klärung der damit zusammenhängenden Fragen müsste eigentlich die ganze Regierungszeit dieses Königs in extenso behandelt werden; in dem Falle würde aber daraus eine ganze Abhandlung werden, die hier natürlich nicht am Platze wäre. Für eine, wenn auch grössere, Anmerkung war der Stoff andererseits zu umfangreich. So habe ich beschlossen einen Mittelweg einzuschlagen und der vorliegenden Abhandlung diesen III. Exkurs hinzuzufügen.

In meiner Abhandlung „König Ptolemaios I und die Philosophen“ habe ich kurz darauf hingewiesen, wie ungerecht die beiden Könige Philipp II von Makedonien und Ptolemaios I von Ägypten beurteilt worden sind: beide sind auf Kosten ihrer Söhne, die ihnen unmittelbar auf dem Throne folgten, stark zurückgesetzt worden, und man hat ihren fraglos grossen Verdiensten nicht die gebührende Gerechtigkeit widerfahren lassen. Diesen beiden Stiefkindern der Wissenschaft sucht man nun einen dritten Leidensgefährten, unseren Ptolemaios III, beizugesellen. Nach schüchternen und zum Teil wieder abgeschwächten Versuchen von Beloch und Wilamowitz hat Otto, der schon früher einmal diese Frage behandelt hatte, jetzt den Hauptvorstoss gegen Ptolemaios III gemacht <sup>315</sup>). Er hat ihn auf seiner

<sup>315</sup>) Otto, Zeitschr. f. Socialwiss. 8 (1905), S. 792 ff. (mir hier nicht zugänglich) und besonders in den oben wiederholt zitierten „Beiträgen zur Seleukidengeschichte des 3. Jhd. v. Chr.“. Ähnlich urteilt vielfach auch Tarn, C. A. H. VII (einige Beispiele siehe weiter unten); ausserdem S. 726: „Some fanciful portraits have been drawn of this king as the greatest of the Ptolemies; in fact, little is known about him beyond the

Waage gewogen und zu leicht befunden. Nun musste jemand ermittelt werden, der die andere Waagschale zum Sinken gebracht hatte: als solche Schwergewichtsmeister stellten sich prompt ein der Vater des Ptolemaios III — Ptolemaios II, und der Gegner des Ptolemaios III — Seleukos II. Unsere historische Wissenschaft darf sich selbstverständlich weder durch Antipathien noch durch Sympathien beeinflussen lassen, denn sie muss unbedingt nur nach dem einen streben — die Wahrheit festzustellen. Wenn dieser Vorstoss in allen seinen Teilen berechtigt wäre, dürfte kein Historiker dieses beanstanden. Wieviel Vorurteile und irrige Vorstellungen sind im Laufe der Zeiten schon beseitigt worden. Wenn man aber sieht, mit welchem Rigorismus Otto zu Werke geht, wird man doch stutzig und beginnt unwillkürlich eine gewisse Tendenz zu wittern. Wenn man einen König, den manche für den grössten Ptolemäer hielten und halten, „aus der Reihe der grossen Ptolemäer endgültig ausstreicht“, wenn man behauptet, er sei „nicht im Laufe seiner Regierung degeneriert, sondern sei immer derselbe gewesen, ein Herrscher von geringen Qualitäten, unter dessen Regierung der Niedergang des Ptolemäerreichs eingesetzt hat“, er sei „kein grosser Mann“ gewesen, er habe als König „keine wirkliche Grosstat für sich zu buchen“, er habe sich durch „Unentschlossenheit“ und „Gleichgültigkeit“ ausgezeichnet, unter ihm seien „Heer und Flotte heruntergekommen“, wir fänden bei ihm „keine Spur von wirklicher Tatkraft, von energischem Durchgreifen und Durchhalten, sondern vielmehr eigentlich nur das Gegenteil“ usw., so muss dieses geradezu vernichtende Urteil sogar diejenigen zum Widerspruch reizen, die bisher nicht zu den unbedingten Verehrern dieses Königs gehört haben. Es hat doch im Laufe der Weltgeschichte nur verhältnismässig wenig Herrscher gegeben, an denen bei genauerer

bombastic account of his Asiatic 'conquests'. Auch im Hermes 65 (1930), S. 454 schreibt Tarn: „how warmly I welcome his (d. h. Ottos) portrait of Ptolemy III. . . . I trust that he has finally put an end to the misconceptions which have too long been current about this Ptolemy“. Wie seltsam klingt demgegenüber Tarns Ausspruch (C. A. H. VII, S. 726): „The energy which had characterized the early years of Ptolemy III“! Honigmann (Pauly, R. E., s. v. Syria, S. 1614), der sich Otto angeschlossen hat, spricht auch vom „angeblichen Heldenkönige“. Für Otto hat sich auch Th. Lenschau (Bursians Jahresberichte, Band 244, 1934, S. 110) ausgesprochen; gegen Otto dagegen R. Laqueur, D. L. Z. 1928, S. 2216 f.

Prüfung nicht ein einziges gutes Haar zu finden gewesen wäre. Da ich hier, wie gesagt, nicht die ganze Regierungszeit dieses Königs berücksichtigen kann, will ich, nach Möglichkeit kurz, wenigstens einige Punkte zu klären versuchen.

Wie ich schon im Vorwort zur vorliegenden Abhandlung bemerkt habe, habe ich Ottos Abhandlung absichtlich erst nach Vollendung meiner Abhandlung und der beiden ersten Exkurse benutzt; ich mache zugleich darauf aufmerksam, dass ich im Texte absolut nichts geändert habe. Der aufmerksame Leser meiner Abhandlung wird sich dessen erinnern, dass ich nirgends von besonderen „Grosstaten, kriegerischen Erfolgen, Waffentaten, kriegerischen Taten, welche die Kraft des Königs in hellstem Lichte erscheinen liessen, kriegerischen Zusammenstößen, vom Kriegshelden, von einem grossen Eroberungskriege, von einer Eroberung allergrössten Stils, von wirklich grossen Erfolgen zu Lande“ geredet habe; ich habe nur darauf hingewiesen, dass das ägyptische Reich unter ihm einen Umfang erreicht hat wie nie weder vorher noch nachher, und dieses steht doch zweifellos fest. Das, was Otto anderen Forschern vorwirft, findet sich mithin in meiner Abhandlung nicht. Diese Übereinstimmung zwischen Otto und mir ist aber nicht weiter verwunderlich, denn in unseren Quellen finden wir nichts, was uns berechtigen könnte die oben angeführten Ausdrücke zu gebrauchen. Wenn wir aber in dieser Beziehung übereinstimmen, so gehen wir in verschiedenen anderen Beziehungen vollständig auseinander.

Dass es zu keinen kriegerischen Zusammenstößen, zu keinen Waffentaten gekommen ist, erklärt sich — wie auch Otto zugibt — dadurch, dass die Bevölkerungen der verschiedenen Gebiete, die Satrapen usw. mit ihren Sympathien auf Seiten der allbeliebten Königinmutter Berenike und ihres Söhnchens, des Thronfolgers, standen, und Ptolemaios als Vertreter der beiden auftrat; dass Ptolemaios selbst durch sein Auftreten diese Sympathien nicht vermindert, sondern im Gegenteil gestärkt haben wird, geht auch aus dem hervor, was ich in meiner Abhandlung auseinandergesetzt habe. Wieso folgt also aus dem Fehlen von kriegerischen Zusammenstößen das oben angeführte scharfe und ungerechte Urteil über Ptolemaios?

Wir haben gesehen, dass Ptolemaios III, der eben erst den Thron bestiegen hatte, auf die Kunde von der Ermordung des Kö-

nigs Antiochos und der Gefahr, in der seine Schwester Berenike und ihr Sohn schwebten, sofort Hilfe zu leisten beschloss. Da er nicht sogleich selbst abkommen konnte, schickte er der Schwester sofort eine Flottenabteilung — wahrscheinlich unter dem Kommando seines Bruders Lysimachos —, die auf den Befehl der Berenike in Kilikien geschickt operierte. Zugleich ordnete er eine Mobilisation seines Heeres und seiner Flotte an; wie ernst diese Mobilisation gemeint war, geht daraus hervor, dass sogar die Elefanten mitgenommen wurden. Nachdem die Mobilisation beendet und das Heer abmarschiert war, brach er selbst mit seiner Flotte sofort nach Syrien auf. In der Hafenstadt Seleukeia brachte er soviel Schiffe unter, wie nur der Hafen fassen konnte; die übrigen Schiffe haben wohl ausserhalb des Hafens an der syrischen Küste Aufstellung genommen. In Seleukeia und in der Hauptstadt Antiocheia wurde er zu seiner grössten Überraschung von der Bevölkerung, den Behörden, Truppen und sogar Satrapen begeistert empfangen. Zugleich erfuhr er aber auch, dass seine Schwester und ihr Sohn nicht mehr am Leben seien, der Tod der beiden aber bisher verheimlicht worden sei. Die Unterstützungsaktion war somit zu Wasser geworden. Wäre er nun wirklich, wie Otto behauptet, ein unentschlossener, gleichgültiger und energieloser Mensch gewesen, so wäre er sofort nach Ägypten zurückgekehrt, denn in Syrien hatte er nach dem Tode seiner Schwester und deren Sohnes im Grunde genommen nichts mehr zu suchen. Ptolemaios fiel es nicht im Traume ein so unvernünftig zu handeln, denn es wäre wirklich der Gipfel der Unvernunft gewesen, der intellektuellen Mörderin Laodike und deren Söhnen das Seleukidenreich so ohne weiteres zu überlassen. Statt des von ihm beabsichtigten Unterstützungszuges sollte jetzt ein Rachezug in Szene gesetzt werden, denn er wollte der Laodike und ihren Söhnen die grösstmöglichen Hindernisse in den Weg legen <sup>316</sup>). Um diesen Zweck zu erreichen, musste das Geheimnis fürs erste weiter gewahrt werden und er musste selbst einzelne Gebiete

<sup>316</sup>) Bouché-Leclercq, Sél. I, S. 100: „Il songeait moins à supplanter son rival en Orient qu'à ruiner le prestige des Séleucides et à encourager les révoltes qui commençaient alors de ce côté le démembrement de leur empire“. Koehler, Berl. Sitzber. 1894, S. 457: „Die Absicht, die Monarchie der Seleukiden zu vernichten, hat Ptolemaios nicht gehabt; er würde sonst über den Tauros und nach Kleinasien gezogen sein“.

des Seleukidenreiches aufsuchen. Otto spricht von einem „militärischen Spaziergang“, von „einer Art Inspektionsreise, bei der vielleicht sogar Neugierde eine Rolle gespielt haben kann“<sup>317</sup>). Ich wüsste nicht, wie man die Sache noch tendenziöser auffassen könnte. Als Ptolemaios zum Rachezug aufbrach, konnte er doch nicht wissen und nicht ahnen, dass die Sympathien der Bevölkerung aller Gebiete so gross waren, dass diejenigen Satrapen, die nicht nach Antiocheia hatten kommen können, nicht feindselig gesinnt waren, dass es nirgends zu einem kriegerischen Zusammenstosse kommen würde, dass man von der Laodike und ihren Söhnen nichts wissen wollte. Als er aufbrach, war er auf einen Widerstand gefasst und hätte, wenn es zu einem Zusammenstosse gekommen wäre, sein Vorhaben sicher energisch durchgeführt. Die Mobilisation des grossen Heeres und der Flotte und das Mitnehmen der Elefanten waren doch nicht einfach eine glänzende Parade, eine Kopie der Kallixenos-Pompe seines Vaters; und dass er selber nach Syrien ging, wo es schwere und gefährliche Kämpfe geben konnte und musste, wo er bei den feierlichen Empfängen selbst leicht das Opfer eines Attentats werden konnte, verträgt sich doch auch nicht mit Ottos Auffassung<sup>318</sup>). Ich begreife nicht, wie man wegen des Umstandes,

<sup>317</sup>) Tarn (C. A. H. VII, S. 717) schreibt auch: „His own account supports the tradition that he was recalled by a rising in the Delta; possibly, once his concealment of Berenice's death broke down, he found the excuse useful. His «conquests» were probably little but a parade through countries where his claim to represent the legitimate ruler was not challenged“. Edgar (Mich., S. 4) sagt gleichfalls: „On the mainland his success was as rapid as it was transitory; he could boast that he had subdued Asia as far as Bactria; but what he seized he was unable to hold, and within a few years the Egyptian forces had been driven back to their own territory by Seleukos Kallinikos. The achievements of his fleet, though less theatrical, were more solid“. Die Worte sind von mir gesperrt.

<sup>318</sup>) Otto (S. 68) behauptet, der „Kriegsheld“ Euergetes sei jedenfalls zu streichen, und ist einigermaßen darüber erstaunt, dass Wilamowitz in seinen späteren Artikeln „sich wieder in sehr viel positiverem Sinne über Euergetes geäussert hat“ (S. 68, Anm. 3; vgl. auch S. 50, Anm.). Auch Herter (Pauly, R. E., Suppl. V, 1931, S. 406) scheint Zweifel zu hegen, denn er schreibt: „Natürlich erscheint der König als grosser Kriegsheld, um den sich die Gattin hat ängstlich sorgen müssen, obwohl ihm, wenn Otto recht hat, fast das ganze Reich *χωρίς πόλεμον και μάχης* (Polyain. VIII 50) zugefallen ist“; letzteres konnten, wie ich gezeigt habe, weder Ptolemaios III noch Berenike voraussehen.

dass er keinen Widerstand fand und man ihm überall huldigte, ihm die Vorwürfe machen kann, die wir bei Otto lesen. Ebenso wenig begreife ich es, wie Beloch und besonders Otto ihm „Weltherrschaftspläne, Weltherrschaftsträume“ zuschreiben können. Dafür gibt es erstens — wie wir oben (S. 157 und Beilage 2) gesehen haben — nicht die geringste Spur von einem Beweise, und zweitens begreife ich nicht, wie ein Mensch, den man einerseits für unentschlossen, gleichgültig und energielos erklärt, andererseits trotzdem Weltherrschaftspläne gehabt haben kann. Es ist mir unverständlich, wie man in streng wissenschaftlichen Werken und Abhandlungen einem Menschen solche, direkt aus der Luft gegriffene und unbeweisbare Absichten zuschreiben kann, wie man behaupten kann, er habe „für sich selbst im Trüben fischen“ wollen, usw. Est modus in rebus, sunt certi denique fines — sagt schon Horaz. Das schlimmste dabei ist, dass bei solchen Verleumdungen, wie der bekannte Ausspruch „calumniare audacter, semper aliquid haeret“ zeigt, wenn auch glücklicherweise nicht immer, so doch jedenfalls oft etwas haften bleibt.

Als Ptolemaios bis Babylonien gelangt war und dort die Huldigung der östlichen Gebiete des Seleukidenreiches entgegengenommen hatte, erhielt er die Nachricht, dass in Ägypten ein innerer Aufstand ausgebrochen war. Dass Ptolemaios unbedingt sofort nach Ägypten zurückkehren musste und welche Vorkehrungen er in Asien traf, haben wir oben (S. 159) gesehen. Dass er in Asien nur verhältnismäßig geringe Truppenkontingente zurückliess, versteht sich auch von selbst, denn einerseits brauchte er doch sein Heer in Ägypten, und andererseits war die Stimmung der Bevölkerung und der seleukidischen Truppenteile derartig, dass er auf deren Unterstützung bei dem Vorgehen gegen die allgemein verhasste Laodike und deren Söhne glaubte sicher rechnen zu können. Die Statthalter, die er zurückliess, und die Offiziere der Truppenkontingente wussten überdies ganz genau, was sie zu tun hatten. Die Sache ist so klar, dass es keiner weiteren Auseinandersetzung bedarf. Dass die sofortige Rückkehr nach Ägypten auch ein Zeichen der Energie ist, versteht sich m. E. von selbst.

Otto fasst die Sache aber ganz anders auf. Da der ägyptische Aufstand ihm sehr ungelegen kommt, beseitigt er ihn kurzerhand vollkommen, denn er gibt selbst zu, dass widrigenfalls

„seine (d. h. Ptolemaios') Rückkehr berechtigt erscheinen“ würde. Die antike Tradition behauptet allerdings das Gegenteil, aber Otto (S. 68 f.) sucht sie abzufertigen. Er findet, „dass eigentlich alles dagegen spreche, dass damals ein wirklich ernstlicher nationalägyptischer Aufstand ausgebrochen sein kann. Der Zeitpunkt wäre doch wahrlich so ungünstig wie möglich gewählt gewesen, und wir haben auch sonst keinerlei Anzeichen, dass damals bereits eine ernster zu nehmende nationalägyptische Bewegung gegen das griechische Regiment sich geltend gemacht oder sogar entladen hat; alles spricht eher für das Gegenteil“. Er behauptet ferner, dass „die Erwähnung der Zurückführung geraubter ägyptischer Götterbilder aus der Fremde, speziell aus Persien, ein deutliches Zeichen sei, dass damals keine besondere Spannung zu dem national-ägyptischen Element bestanden haben kann, sondern vielmehr ein gutes Einvernehmen“.

Dass an einen nationalägyptischen Aufstand unter der Regierung des Ptolemaios III überhaupt nicht zu denken ist, versteht sich von selbst<sup>319</sup>). Mich wundert aber Ottos Annahme, dass die antike Tradition — falls Ägypten in Frage käme — nur einen nationalägyptischen Aufstand gegen das griechische Regiment gemeint haben könne. Wir finden bei Hieronymus nur den Ausdruck „cumque audisset in Aegypto seditio nem moveri“ und bei Justin „qui nisi in Aegyptum domestica seditio ne revocatus esset“; was darunter zu verstehen sei, ist eine Frage, die bis auf den heutigen Tag noch niemand zu lösen vermocht hat. Otto allein scheint es besser zu wissen, denn nach ihm gibt es scheinbar nur zwei ägyptische Alternativen: entweder ein nationalägyptischer Aufstand gegen das griechische Regiment oder gar kein ägyptischer Aufstand<sup>320</sup>). Woraus er dieses schliesst, weiss ich nicht, denn mit den Ausdrücken *seditio* und *domestica seditio* kann jeder innere Aufstand bezeichnet worden sein. Den bisher vorgeschlagenen verschiedenen Vermu-

<sup>319</sup>) Vgl. z. B. Wilcken, Grundz., S. 20: „Das Erwachen der nationalistischen Bewegung der Ägypter führt Polybios (V 107), der gewiss gut darüber orientiert war, auf die Tatsache zurück, dass Ptolemaios IV Philopator usw.“; S. 22: „Diese nationalistische Bewegung, die wir von Philopators Zeiten an verfolgen können“.

<sup>320</sup>) Ottos eigene Vermutung habe ich schon oben (S. 148 f., Anm. 200) charakterisiert.

tungen, die alle in der Luft schweben <sup>321</sup>), liesse sich m. E. noch folgende hinzufügen.

Ptolemaios III hatte eben erst den Thron bestiegen und war sehr bald darauf nach Asien abgereist. Nun war er, wie wir sahen, ein Sohn der verstossenen Königin Arsinoe I. Man könnte sich also denken, dass in den griechischen Kreisen — vielleicht sogar in den Hofkreisen — sich Elemente befanden, denen der junge und energische König, der schon eine Reihe von Jahren in Kyrene regiert hatte, nicht ganz bequem war, und dass man sich seiner zu entledigen hoffte, indem man seine Thronfolge für illegitim erklärte <sup>322</sup>). Dabei wäre auch noch zu berücksichtigen, dass Ptolemaios II, der die letzten 12—13 Jahre seines Lebens allein regiert hatte, eine passive, schwächliche und apathische Natur war, und für ein geradezu raffiniertes Genussleben Interesse hatte. Ich erinnere an die allbekannte Mätressenwirtschaft jener Zeit. Diese Mätressen, von denen einige, wie z. B. die Bilistiche, die Perle seines Harems, zu den Damen der Aristokratie gehörten, bauten sich Paläste, die zu den schönsten Gebäuden in Alexandria gehörten; die Bilistiche wurde sogar apotheosiert, wie Arsinoe II, ihr wurden auf den Befehl des Königs Tempel errichtet mit eigenem Kult, ausserdem wurden den Mätressen auch Statuen errichtet; es heisst sogar, dass Ptolemaios II sich nach altägyptischem Brauch einen ganzen Harem eingerichtet habe <sup>323</sup>). Nun ist es bekannt, welche Rolle Haremsintrigen im Orient gespielt haben, besonders bei einem Thronwechsel <sup>324</sup>). Man könnte sich also denken, dass dieser Aufstand möglicherweise auf irgendeine Haremsintrige zurückzuführen ist. Dieses ist schon daher nicht unwahrscheinlich, weil Ptolemaios III, wie wir oben (S. 20) sahen, der einzige König der Ptolemäerdyna-

<sup>321</sup>) Vgl. z. B. Mahaffy, *The empire of the Ptolemies*, S. 203 ff. (mir nicht zugänglich); Bouché-Leclercq, *Lag. I*, S. 253; Struve, *Raccolta di scritti in onore di G. Lombroso*, S. 280, Anm. 1; Otto, S. 68 f.

<sup>322</sup>) Vielleicht hängt die strenge Bestrafung des Apollonios (vgl. unten S. 290, Anm. 339) auch irgendwie damit zusammen.

<sup>323</sup>) Jouguet, a. a. O. schreibt: „Nous ignorons si les favorites (er meint die „courtisanes, comme cette Bilistiché“) ou les ministres, que nous ne connaissons plus, n'ont pas pris une grande part à la direction des affaires (d. h. unter der Regierung des Ptolemaios II nach dem Tode der Arsinoe II)“.

<sup>324</sup>) Bouché-Leclercq, *Lag. I*, S. 217 schreibt: „Quelques-unes (er meint die mätresses) durent donner au maître des enfants, des bâtards, qui pouvaient, a un moment donné, susciter de graves embarras“.

stie gewesen ist, der keine Mätresse gehabt hat und der an seinem Hofe ein skandalöses Leben nicht geduldet zu haben scheint. Die Wut und die Aufregung der Exmätressen des Ptolemaios II kann man sich daher leicht vorstellen. Dass Berenike II, die Gemahlin des Ptolemaios III, die in Alexandria zurückgeblieben war, durch solch einen Aufstand auch in eine ungemütliche Situation geraten musste, versteht sich von selbst. Die sofortige Rückkehr des Ptolemaios III wäre damit zu einer dringenden Notwendigkeit geworden. Ich denke gar nicht daran zu behaupten, dass die Sache sich unbedingt so verhalten haben muss: ich habe damit nur zeigen wollen, dass es Gründe für einen inneren Aufstand geben konnte, die mit nationalägyptischen Fragen absolut nichts zu tun hatten.

Otto sagt ferner, der Zeitpunkt wäre denkbar ungünstig gewählt gewesen. Diesen Einwand begreife ich, aufrichtig gesagt, nicht. Der König war mit seinem Heere und seiner Flotte abwesend, sein Aufenthalt in Asien konnte noch längere Zeit dauern — da müssten wir doch umgekehrt feststellen, dass man einen günstigeren Zeitpunkt gar nicht hätte wählen können. Und was den letzten Einwand — die Zurückführung der geraubten Götterbilder — betrifft, so ist Ottos Schlussfolgerung ebenso wenig verständlich. Ptolemaios I hatte bekanntlich in der Erhaltung und eifrigen Förderung der Landesreligion das sicherste Mittel gesehen, das Wohlwollen des ägyptischen Volks zu gewinnen. Ein Anhänger dieser toleranten Religionspolitik des Ptolemaios I — nicht zu verwechseln mit dessen durchaus intoleranter Kirchenpolitik — war auch Ptolemaios III. Er kann daher, als er nach Asien zog, den Priestern versprochen haben, er wolle die von den Persern geraubten Götterbilder, soweit er ihrer habhaft werden könne, nach Ägypten zurückbringen. Sollte er solch ein Versprechen nicht gegeben haben, so kann er selbst in Asien auf diesen Gedanken gekommen sein, um sich das Wohlwollen der untertänigen ägyptischen Bevölkerung zu sichern. Irgendwelche weiteren Schlüsse dürfen wir daraus nicht ziehen.

Otto, der — wie wir sahen — dem Ptolemaios III durchaus Welteroberungspläne<sup>325)</sup> zuschieben möchte, urteilt auf Grund

<sup>325)</sup> E v a n, *Sel. I* (1902), S. 190 hatte auch behauptet, Ptolemaios III habe König von Asien werden wollen; in seiner 1927 erschienenen *Hist. of Egypt* (S. 195 und 197) hält er diese Behauptung nicht mehr aufrecht.

dieser seiner Ansicht überaus scharf über ihn. Er behauptet zunächst, Ptolemaios habe „die bisher getragene Maske fallen gelassen und habe sich aus dem Helfer in den Fremdherrscher umgewandelt“; er habe seine „riesige Erwerbung allenthalben ausposaunt“ und habe „sich darob als βασιλεὺς μέγας gebärdet“. Dann aber kehrt er nach Otto — man sieht bei Otto absolut nicht ein, warum — plötzlich zurück: „Zu einer Zeit, wo sich die Dinge zuzuspitzen begannen . . ., hat der König sorglos den Posten, auf den er, der Herrscher, gerade jetzt vor allem hingehört, verlassen. Er hat die drohende Gefahr anscheinend gar nicht gesehen, ist von einem geradezu sträflichen Optimismus erfüllt gewesen“. „Er hat aus dem Seleukidenreich wie aus einem mit Waffengewalt eroberten Lande eine grosse Beute nach Ägypten mitgeführt <sup>326)</sup> . . . Dieses Verhalten des Königs war natürlich so unvernünftig wie möglich; es musste selbstverständlich die Bevölkerung gegen ihn und das neue Regiment sehr einnehmen und so seine durch den Tod der Schwester schon sehr gefährdete Lage noch verschlechtern. Zu dem überaus schnellen Zusammenbruch des Ptolemäischen Regiments dürfte es jedenfalls sehr viel beigetragen haben.“ „Wie töricht war es schon, sich bei der Gewinnung des kleinlichen Mittels eines Truges zu bedienen <sup>327)</sup>, noch törichter aber dann nicht wenigstens mit aller Kraft für die Festigung der Stellung zu sorgen und nicht selbst auf dem Posten auszuharren, bis er wirklich gesichert war, sondern ihn anderen anzuvertrauen. Es war ein Kartenhaus gewesen, das er errichtet hatte, und ebenso leicht wie ein solches ist denn auch sein Werk zusammengebrochen.“

Wie sich die Sache in Wirklichkeit abgespielt haben wird und wie die einzelnen Tatsachen zu erklären sind, haben wir schon gesehen und brauchen es hier nicht noch einmal zu wiederholen. Was aber Ottos Ansicht anbetrifft, so steht und fällt sie mit seiner Streichung des ägyptischen Aufstandes und mit sei-

<sup>326)</sup> Vgl. darüber oben S. 149 f., Anm. 201.

<sup>327)</sup> Otto (S. 65): „Damals mag auch bei Ptolemaios die Hoffnung aufgestiegen sein, im Anschluss an diesen Trug unter Beiseiteschiebung der (NB. schon ermordeten und von ihm so geliebten!) Schwester, deren Stellung als Regentin für die Dauer unhaltbar war, sich des Seleukidenreiches auf die einfachste Weise zu bemächtigen; Weltherrschaftsträume dürften sich geregt haben. Wer freilich hofft, solche mit so kleinlichen Mitteln erreichen zu können, der erweist sich schon dadurch als kein grosser Mann“.

ner Weltherrschaftstheorie. Beides ist, wie wir sahen, undenkbar und unbeweisbar. Man streiche diese beiden Prämissen und — Ottos Ansicht stürzt wie ein Kartenhaus zusammen.

Für nicht minder schief halte ich das, was Otto bezüglich einiger in der Adulisinschrift genannten Landschaften (Pamphylien, Ionien, die hellespontischen Gebiete und Thrakien) bemerkt. Otto hat zunächst ein wichtiges Motiv, welches den auch von ihm zugegebenen freiwilligen Anschluss leicht verständlich macht und auf welches ich in meiner Abhandlung einigemal hingewiesen habe, nicht berücksichtigt. In allen Küstengebieten war nämlich das seleukidische Regierungssystem bald unpopulär geworden, weil die Seleukiden die wirtschaftlichen und Seehandelsinteressen dieser Gebiete nicht förderten und diese darunter nicht wenig litten, so dass sie sich nach dem ägyptischen Regime sehnten. Otto behauptet ferner, man dürfe den Gewinn des Ptolemaios III nicht so übertreiben, wie Beloch dieses tue, welcher davon spreche, „Euergetes habe an den Küsten Asiens eine Stellung gehabt wie keiner seiner Vorgänger; Philadelphos' Stellung“, sagt Otto, „in seiner guten Zeit dürfte in Asien — das Bild ändert sich erst, wenn man die neugewonnenen europäischen Besitzungen heranzieht—nicht schlechter, sondern wohl sogar besser gewesen sein“. Otto liegt es, wie dieses seine ganze Abhandlung zeigt, durchaus daran nachzuweisen, dass Ptolemaios III überhaupt nichts geleistet habe und mit seinen Vorgängern in keiner Weise verglichen werden könne. Ich wiederhole noch einmal, dass Ptolemaios III nicht im entferntesten Welteroberungsabsichten gehabt hat: die Gewinnung der oben genannten Landschaften hat mit solchen Plänen, wie wir schon (S. 157) gesehen haben, absolut nichts zu tun. Dass nicht alle Städte Ioniens sich ihm angeschlossen hatten, spielte nicht die geringste Rolle; hätte er Welteroberungspläne gehabt, so wäre es für seine Flotte eine Kleinigkeit gewesen, diese Städte zu erobern. Sowohl ihm als auch diesen Landschaften kam es einzig und allein darauf an, die früheren wirtschaftlichen Beziehungen wiederherzustellen, und dieses Ziel war vollkommen erreicht worden. Durch Unterschiebung falscher Absichten kann man ja schliesslich alles missdeuten. Für falsch halte ich übrigens auch Ottos Datierung dieser Erwerbungen. Aus dem Umstande, dass in der Inschrift von Adulis nach der Aufzählung dieser Landschaften geschrieben steht *διέβη τὸν Ἰσθμὸν ποταμὸν* usw., folgt keineswegs, dass

in der Inschrift eine chronologische Aufzählung der Begebenheiten befolgt ist: es sind einfach zunächst die Landschaften des Westens und dann diejenigen des Ostens aufgezählt worden, wobei der Euphrat als Grenze zwischen beiden Gebieten betrachtet wurde<sup>328</sup>). M. E. ist die Flotte bis zur Abreise des Ptolemaios nach Ägypten im Hafen von Seleukeia und an der syrischen Küste geblieben, da sie im Notfalle jederzeit zur Hand sein musste. Nach der Abreise des Königs nach Ägypten wird ein Teil der Flotte in die oben genannten Landschaften abkommandiert worden sein<sup>329</sup>). Ottos Datierung (S. 64) vermag ich nicht zu billigen, denn die Gründe, die er anführt, halte ich für falsch, wie ich es in meiner Abhandlung zu zeigen versucht habe.

Wie partiisch Otto urteilt, geht auch aus folgendem Umstande hervor. Er gibt selbst zu, dass sowohl in der Inschrift von Adulis als auch in dem Kriegsbericht des Königs nur die Tatsache der Herrschaftsgewinnung berichtet wird, von Waffentaten des Königs bzw. seines Heeres aber nichts gesagt ist. Ein nicht voreingenommener Forscher würde daraus einfach schliessen, dass diese Gebiete sich freiwillig ihm angeschlossen haben, und dass daher nichts weiter gesagt ist. Otto ist aber erstaunt über dieses Stillschweigen und meint, „man würde in diesem auf starke Wirkung angelegten Bericht (er meint die Inschrift von Adulis) gerade auch nähere Angaben über das «Wie», wie die so eingehend geschilderte Heeresmacht eingesetzt worden ist, erwarten“. Er wundert sich riesig über dieses „eigenartige Schweigen“ und findet dasselbe auch in Kallimachos' „Locke der Berenike“, wo-

<sup>328</sup>) Vgl. auch Otto, S. 11 und S. 30 ff. über den geographischen und politischen Begriff „ebir-nâri = πέραν τοῦ ποταμοῦ = Jenseits des Stromes, d. h. des Euphrats“ und E. d. S c h w a r t z, *Philologus*, N. F. 40 (1931), S. 389 f. und N. F. 41 (1932), S. 261 ff.

<sup>329</sup>) Dass diese Ansicht richtig ist, geht m. E. auch aus dem Berichte des Justin (XXVII 2, 1 ff.) hervor. Seleukos fährt mit einer grossen Flotte, die er wohl an der Westküste Kleinasiens zusammengebracht hatte, aus; diese Flotte wird durch einen Sturm vernichtet und Seleukos kann sich nur mit wenigen Begleitern retten. Wenn die ägyptische Flotte damals schon an der Westküste Kleinasiens gewesen wäre, wären die Dinge sicher anders verlaufen. Ausserdem wäre m. E. noch folgendes zu berücksichtigen. Als Ptolemaios III. Syrien verliess, hatte die Gegenoffensive des Seleukos schon begonnen: da war es doch durchaus wichtig und richtig, diese Gegenoffensive dadurch zu paralysieren, dass die ptolemäische Flotte an den Küsten Kleinasiens operierte.

bei er seltsamerweise behauptet, „der Hofdichter Kallimachos habe sich beeilt, die Eroberung Asiens in einem Gedichte zu verherrlichen<sup>330)</sup>, habe aber freilich nicht viel mehr sagen können, als dass diese Eroberung haut in tempore longo erfolgt sei“. Er behauptet sogar, „die Feinheit des Hofdichters Kallimachos zeige sich hier besonders eindringlich; der Eroberung gedenkt er gleichsam nur nebenbei, macht sie in einem Verse (36) ab. Es gab eben bei dem Zuge des Königs . . . nichts Rechtes, was zur poetischen Verherrlichung reizte“. Er nennt ferner die Inschrift von Adulis eine „Prunkinschrift“, obgleich sie nur einen kurzen, knappen Bericht enthält, ohne jegliche Ausschmückung; er findet, dass Ptolemaios „bezüglich des Anschlusses von Ionien allem Anschein nach den Mund sehr voll genommen habe“; er behauptet, Ptolemaios habe „die riesige Erwerbung, die ihm so leicht geworden war, allenthalben ausposaunt“; er habe sich darob „als βασιλεὺς μέγας gebärdet“; er habe sich in seiner Prunkschrift „ganz wie ein Pharao gegeben“ usw. Mir scheint es, dass nach dem, was ich in meiner Abhandlung auseinandergesetzt habe, eine nähere Charakterisierung dieser Ottoschen Ansicht nicht vonnöten ist.

Otto behauptet ferner, Ptolemaios III habe sich am III. Syrischen Kriege weiter nicht beteiligt. Dass er Ägypten nicht verlassen und sich persönlich an der Führung des Krieges nicht weiter beteiligt hat, entspricht den Tatsachen. Wieso folgt aber daraus das vernichtende Urteil Ottos über ihn? Der von Otto protegierte Ptolemaios II hat Ägypten nie verlassen, um sich im Auslande persönlich an der Führung eines Krieges zu beteiligen. Warum wird nun Ptolemaios III allein dafür getadelt? Nur weil er angeblich Welteroberungspläne gehabt haben soll? Dass er die Flinte nicht ins Korn geworfen hat, geht z. B. aus folgenden Tatsachen hervor: er hat Attalos, den König von Pergamon, gegen Antiochos, den Bruder des Seleukos, unterstützt, um dadurch die Seleukidenmacht in Kleinasien zu zerstören<sup>331)</sup>; er

<sup>330)</sup> Wie falsch diese Auffassung ist, haben wir im I. Exkurs gesehen (vgl. z. B. S. 240 f., Anm. 298).

<sup>331)</sup> Hätte Ptolemaios III dem Attalos geholfen, wenn er selbst Welteroberungspläne gehabt hätte? Jouguet, S. 290 unterstreicht mit Recht folgendes: „Il n'a pourtant jamais abusé des troubles qui désolaient l'État de ses voisins (er meint die Seleukiden) pour augmenter ses possessions extérieures“.

hat 241 mit Seleukos einen Frieden geschlossen, damit die beiden feindlichen Brüder im Bruderkriege sich gegenseitig zerfleischen könnten; er hat die Grenzfestungen Orthosia und Damaskos, die einst im Besitze der Ptolemäer waren, zurückzuerobern versucht, und dabei ist, wie Otto selbst sagt, „erbittert gerungen worden“; Otto gibt selbst zu, dass „ein grosszügiger Angriff“ des Seleukos gegen Ägypten „völlig gescheitert zu sein scheint“, usw. Otto sagt selbst, dass Seleukos „Zeit seines Lebens mit ungewöhnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt hat“; diese Schwierigkeiten schreibt er aber „dem ihn immer wieder treffenden Verrat in den eigenen Reihen zu“. Wäre es nicht korrekter gewesen zuzugestehen, dass diese ungewöhnlichen Schwierigkeiten ihm auch Ptolemaios III mit seiner Politik bereitet hat? Ptolemaios hatte sich vorgenommen, die Ermordung seiner Schwester und ihres Sohnes an der Laodike und ihren Söhnen zu rächen und ihnen das Leben, soweit es möglich war, zu erschweren und zu verbittern; und dieses Vorhaben hat er energisch durchzuführen gesucht. Irgendwelche weitergehenden Absichten lagen ihm vollständig fern. Es ist nicht einzusehen, für wen er sich hätte weiter anstrengen sollen.

Die weitere Regierungszeit des Ptolemaios III können wir hier, wie gesagt, nicht näher behandeln; ein paar Bemerkungen mögen daher genügen.

Otto behauptet, Ptolemaios III habe „niemals in die Streitigkeiten der Zeit energisch eingegriffen“. Otto übersieht es, dass Ptolemaios III ganz augenscheinlich an der klugen und vorsichtigen Politik des Gründers der Dynastie, seines Grossvaters Ptolemaios I, festhielt. Dieser hatte bekanntlich darnach getrachtet, vor allem Ägypten zu sichern und von den auswärtigen Besitzungen Kyrene, Kölesyrien, Phoinikien und Kypros; gab es noch andere auswärtige Besitzungen, so war es gut, konnte man sie aber im gegebenen Augenblicke nicht halten, so regte man sich deswegen nicht besonders auf, da man sie eventuell später einmal wiedererlangen konnte; eine Politik der Abenteuer, die den anderen Diadochen so verlockend vorkam und die ihnen soviel Schaden gebracht hat, interessierte die Ptolemäer nicht <sup>332</sup>).

<sup>332</sup>) W. Kolbe, Die griechische Politik der ersten Ptolemaeer, Hermes 51 (1916), S. 531—553 sagt richtig (S. 553): „Denn ausschlaggebend blieb für sie stets das besondere Interesse ihres eigenen Staates: in keinem

Weiter macht Otto dem Ptolemaios III den Vorwurf, er habe Arat und den achäischen Bund in die Arme Makedoniens getrieben, trotz ihrer langjährigen Verbindung mit Ägypten. Otto vergisst es, dass Ptolemaios in noch älteren und ebenso guten Beziehungen zu Sparta stand. Getreu der Politik seines Grossvaters, hätte er es vorgezogen neutral zu bleiben. Da aber die Achäer mit den Spartanern Krieg führten, so beschloss Ptolemaios nach reiflicher Erwägung dieser Frage, dass es für Ägypten vorteilhafter sei dem Spartanerkönige Kleomenes zu helfen, denn die Sache der Achäer, denen auch die Ätoler kühl gegenüberstanden, erschien ihm verloren, vom Siege des Kleomenes aber erwartete er, wie Beloch richtig sagt, die Bildung einer starken Militärmacht im Peloponnes, und die konnte ein viel besseres Gegenwicht gegen Makedonien geben, als der achäische Bund es je vermocht hatte<sup>333</sup>). Er versprach daher

Augenblick haben sie das eine grosse Ziel aus dem Auge verloren, Aegypten die beherrschende Stellung zur See zu wahren. Ihre griechische Politik ist nur unter diesem Gesichtspunkte verständlich. Ihnen war im Grunde genommen jede Balkanmacht als Bundesgenosse willkommen, die stark genug war, den Kampf gegen Makedonien zu übernehmen . . . Immer handelt es sich für sie nur darum, das makedonische Königtum im eigenen Lande zu beschäftigen, damit es für Aegypten unschädlich blieb“. Ferner (S. 533 f.): „Dagegen war es für die Zwecke des Ptolemaios nicht nötig, dass er das griechische Festland seinem Reiche angliederte. Im Gegenteil! Er hätte damit den Vorteil der fast völligen Unangreifbarkeit preisgegeben, den ihm die isolierte Lage des Nillandes gewährte. Denn wenn er sich im Süden der Balkanhalbinsel festsetzte, so konnte er diese Erwerbung bei der ablehnenden Haltung der Griechen nur durch das Aufgebot starker militärischer Kräfte halten. Dabei wäre «die Provinz» Griechenland immer die Achillesferse geblieben, an der die Landmacht Makedonien das sonst unverwundbare Aegypten empfindlich treffen konnte . . . Die Ziele seiner Balkanpolitik liessen sich auf anderem Wege ohne Gefahren und leichter erreichen: er musste dafür sorgen, dass die Gegensätze zwischen Makedonien und Griechenland lebendig blieben. Denn ein Makedonien, das durch den Kampf gegen die griechischen Selbständigkeitsbestrebungen geschwächt war, war für Aegyptens Oberherrschaft zur See unschädlich“. — Wenn aber Kolbe behauptet, Ptolemaios I habe ursprünglich (308) „hochfliegende Pläne“ gehabt, er habe damals „eine umfassende Hegemonie der Griechenwelt erstrebt“, er habe sich „in Wahrheit selbst an die Stelle Kassanders setzen“ wollen usw., wenn er vom „egoistischen Interesse der aegyptischen Grossmacht“ und vom „Egoismus der eigenen Machtpolitik“ spricht, so halte ich dieses für falsch, doch kann ich hier darauf natürlich nicht näher eingehen.

<sup>333</sup>) Kolbe (a. a. O., S. 552) wirft dem Ptolemaios III vor, er sei „kein ehrlicher Freund der griechischen Stadtstaaten“ gewesen, er habe „in der

dem Kleomenes, er wolle ihm Subsidien zahlen; dadurch war dieser aller finanziellen Sorgen enthoben, und auch der moralische Eindruck der Unterstützung durch Ptolemaios fiel stark ins Gewicht. Dass im Verlaufe des Krieges die Macht des Kleomenes zusammenbrechen würde, hatte er natürlich nicht voraussehen können; aktiv unterstützt hat er ihn selbstverständlich nicht, denn dieses vertrug sich nicht mit den politischen Anschauungen seines Grossvaters. Dass er später die Zahlung der Subsidien einstellte, erklärt sich dadurch, dass Kleomenes sich gar nicht bewährt hatte, viele griechische Gemeinden von ihm abfielen und sein peloponnesisches Reich infolgedessen allmählich zusammenbrach. Als Kleomenes in der Schlacht bei Sellasia völlig geschlagen worden war und nach Ägypten floh, nahm Ptolemaios ihn überaus freundlich bei sich auf und setzte ihm ein Jahresgehalt von 24 Talenten aus. Dass Kleomenes gerade nach Ägypten floh und dass Ptolemaios ihn so gastfreundlich bei sich aufnahm, ist sehr bezeichnend.

Otto behauptet weiter, dass „Heer und Flotte unter ihm so heruntergekommen sind, dass sie unter dem Nachfolger von Grund aus neu aufgebaut werden mussten“<sup>334</sup>). Das ist wieder eine

---

Stunde der Not die achäischen Bundesgenossen fallen gelassen“. Ausser dem, was ich im Text und in der Anm. 332 gesagt habe, möchte ich noch folgendes bemerken. Bei dem Partikularismus der griechischen Staaten war es faktisch unmöglich ein Freund aller dieser Stadtstaaten zu sein; um ein sicheres Gegengewicht gegen Makedonien zu haben, gingen die Ptolemäer daher mit dem jeweilig stärksten Staat. Dass die Spartaner damals „eine Militärmacht“ waren, welche die Achäer „an Leistungsfähigkeit“ weit übertraf, gibt Kolbe selbst zu. Kolbe und Otto haben ferner nicht berücksichtigt, dass Arat wohl ein hervorragender Politiker und Diplomat war, aber kein Feldherr. Beloch (IV 1, S. 622 und 698 f.) sagt richtig: „Es war sein Verhängnis und das Verhängnis des von ihm geleiteten Staates, dass er als Stratege beides sein musste, Staatsmann und General, während er doch nur das erste zu sein vermochte, und an dieser Schranke seiner Begabung ist sein Werk endlich zum grossen Teil gescheitert“ und „Bei den Proben militärischer Unfähigkeit, die Aratos bisher gegeben hatte, war es ganz klar, dass er für die Leitung des Krieges gegen Kleomenes nicht der richtige Mann war“. Dass Arat dem Antigonos gegenüber schliesslich ebenso versagen würde, musste dem Ptolemaios auch klar sein. Sein Schritt ist somit vollkommen zu verstehen: das Interesse Ägyptens verlangte solch eine Entscheidung.

<sup>331</sup>) Auch Tarn (C. A. H., S. 726 f.) und Wilamowitz (Hermes, S. 448) urteilen ebenso. Vgl. dagegen mit Recht Jacoby (F. G. H. II D, S. 880): „Seine (d. h. Belochs) Annahme, dass in der Quelle (d. h. des Poly-

parteiische Charakterisierung der Sachlage. Ptolemaios III war auf Grund seiner oben skizzierten politischen Anschauungen ein Friedensfürst. Da er seit seiner Rückkehr nach Ägypten keinen eigentlichen Krieg geführt hatte, war im Laufe der 24 Jahre (245—221) die Schlagfertigkeit seines Heeres und seiner Flotte natürlich allmählich eine geringere geworden. Lange Friedenszeiten haben ja überall und zu allen Zeiten solche Folgen gehabt, im Altertum war es aber um so mehr der Fall, als Manöver und dergleichen Truppenübungen damals nicht üblich waren. Man vergesse ferner nicht, dass — ausser der Garde — die aktiven Soldaten als Kleruchen im ganzen Lande angesiedelt wurden, um einerseits das Land zu sichern und andererseits die Melioration des Landes zu fördern; ausserdem war es klar, dass „in time of peace it was a crowd of lazy men who might become dangerous to the power of the Ptolemies“, in die Ursprungsländer zurückschicken konnte man sie aber auch nicht, denn im Falle eines Krieges wäre eine Mobilisation dann sehr schwer, ja kaum möglich gewesen. Daher wurden sie als Kleruchen angesiedelt: der grösste Teil der Soldaten lebte also sozusagen im Beurlaubtenstande. Dass die Schlagfertigkeit des Heeres darunter nicht wenig leiden musste, versteht sich von selbst<sup>335</sup>). Dass aber Heer und Flotte des Ptolemaios III durchaus nicht „heruntergekommen“ waren, geht nicht nur daraus hervor, dass man zu seinen Lebzeiten keinen Krieg mit ihm zu führen gewagt hat<sup>336</sup>), sondern auch aus der

bios) von dem Verfall des Heeres und der Flotte in Euergetes' letzten Jahren die Rede gewesen ist, wird weniger durch die Übereinstimmung Polybios ~ Trogus ~ P als durch den scharfen Gegensatz ausgeschlossen, den der erste c. 34 zwischen der auswärtigen Politik der ersten Ptolemäer und Philopatros statuiert“.

<sup>335</sup>) Vgl. Wilcken, Grundz., S. 280 ff. und 384 ff. Rostowzew, Est., S. 135 ff. Kromayer-Veith, Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer, 1928, S. 129 f. (Handbuch d. Altertumswiss. IV 3, 2). Berve, S. 254 f.

<sup>336</sup>) Bouché-Leclercq, Sél. S. 126 sagt richtig: „L'attitude pacifique, mais ferme, d'Évergète imposait le respect, au dehors comme au dedans“. Interessant ist es übrigens, wie Tarn verschieden geurteilt hat. Im Jahre 1910 (J. H. S. 30, S. 224) bemerkt er gegen Ferguson (ibid. S. 189 ff.): „I never supposed that Egypt ceased to be a considerable sea-power after 246; till she lost Phoenicia, this was impossible“. Ferguson (H. A., S. 198 und 200) blieb bei seiner Ansicht („Therewith the sea power of the Ptolemies was broken, as it proved for ever“ und „Euergetes... neglected to rebuild his fleet“), und Tarn schloss sich 1913 (A. G., S. 378 und 457) ihm

Tatsache, dass Antiochos III der Grosse, der sofort nach der Thronbesteigung des Ptolemaios IV (221) die Gelegenheit ergriffen hatte, die früheren Niederlagen und Verluste der Seleukiden wieder gutzumachen, seinen Vorstoss aufgeben musste, da der ägyptische Feldherr, der Ätoler Theodotos, die Verschanzungen zwischen dem Libanon und Antilibanon so tapfer und geschickt verteidigte, dass der Krieg zum Stillstande kam. Wir lesen allerdings bei Polybios (V 62): „...διὰ τὴν ἀδυναμίαν ἐπὶ τοσοῦτον γὰρ αὐτοῖς ὀλιγώρητο πάντα τὰ κατὰ τὰς πολεμικὰς παρασκευάς“. Bei Polybios ist die Rede von Ptolemaios IV, sowie von Agathokles und Sosibios, die bekanntlich seine Ratgeber waren und zu Anfang seiner Regierung leitende Stellungen einnahmen. Die Misswirtschaft dieser beiden Ratgeber ist bekannt. Hier ist nicht der Ort, auf diese Fragen genauer einzugehen. Ich erinnere daher kurz an den durch diese Misswirtschaft hervorgerufenen Verrat des obengenannten Theodotos: er übergab dem Antiochos, als dieser 219 seinen Vorstoss erneuerte, die Städte Ptolemais und Tyros mitsamt den Schiffen und allem dort aufgespeicherten Kriegsmaterial, was ein riesiger Schlag für die ägyptische Seemacht war<sup>337</sup>). Ich erinnere ferner daran, dass in Alexandria auf die Kunde vom neuen Vorstoss des Antiochos eine riesige Panik ausbrach, denn Sosibios hatte nichts vorbereitet und nicht einmal Vorkehrungen getroffen, um die ägyptische Grenze zu sichern; Sosibios und Agathokles entfalteten jetzt eine fieberhafte Tätigkeit, alle vorhandenen Kräfte wurden bei Pelusion konzentriert, alle Kanäle geöffnet, die in den auswärtigen Besitzungen stehenden Truppen nach Alexandria beordert, in Griechenland neue Söldner geworben, in Ägypten selbst grosse Aushebungen angeordnet, die neu ausgehobenen Truppen tagtäglich einexerziert; es waren sogar 20.000 Ägypter ausge-

an („... the sea-power of Egypt went down, never to rise again“ und „It is certain that once Egypt lost the command of the sea her fleet simply melted away, by the usual process of not replacing ships as they became rotten; from 217 onwards, Egypt only sends small squadrons to sea“). Was nach 221 unter der Misswirtschaft der Ratgeber des Ptolemaios IV geschah, geht uns hier nichts an. Dass Ptolemaios III, der nie Welteroberungsabsichten gehabt hat, vielleicht nicht sehr darauf geachtet hat, dass alle Schiffe ohne Ausnahme, die nicht mehr unbedingt seetüchtig waren, sofort durch neue ersetzt würden, wäre nicht undenkbar. Daraus folgt aber nie und nimmer, dass die ägyptische Flotte „simply melted away“.

<sup>337</sup>) Vgl. z. B. Bevan, Sel. I, S. 313 ff. und Eg., S. 224 f.

hoben worden <sup>338</sup>), die in griechisch-makedonischer Phalanx aufgestellt waren, nach der Taktik dieser Phalanx einexerziert wurden, und damit dem Ptolemäerregime nicht nur gefährlich werden konnten, sondern es auch wirklich geworden sind. Was hat dieses alles aber mit Ptolemaios III zu tun? Mit welchem Recht dürfen wir hieraus Rückschlüsse ziehen? Diese Beschuldigung dürfte somit ebenfalls in der Luft schweben.

Ptolemaios III hat sich nach seiner Rückkehr nach Ägypten hauptsächlich den inneren Angelegenheiten Ägyptens gewidmet, selbstverständlich ohne dabei die äusseren Angelegenheiten zu vernachlässigen. Ich erinnere an die zielbewusste innere Kolonisation, die er nicht nur angeordnet, sondern auch energisch durchgeführt hat <sup>339</sup>); an seine konsequente Fortführung der bis-

<sup>338</sup>) Die Verwendung eingeborener Truppen durch Ptolemaios I in der Schlacht bei Gaza (312) darf hier nicht zum Vergleich herangezogen werden. Die drei ersten Ptolemäer haben ägyptische Truppen nur ausnahmsweise in Notfällen verwendet und in verhältnismässig geringer Zahl. Ihre Verwendung war dabei meist nicht eine speziell militärische. So berichtet uns Diodor (XIX 80, 4) inbetreff der Schlacht bei Gaza, dass die meisten dieser ägyptischen Soldaten als Trossknechte dienten; die übrigen waren wohl bewaffnet und liessen sich im Notfalle im Kampfe verwenden, dass sie aber in der griechisch-makedonischen Phalanx aufgestellt gewesen und nach der Taktik dieser Phalanx einexerziert gewesen seien, folgt aus Diodors Worten keineswegs: wahrscheinlich waren sie wohl nach altägyptischer Art bewaffnet. Polybios unterstreicht es ausdrücklich, dass das Vorgehen der Ratgeber des Ptolemaios IV eine aussergewöhnliche Massregel war.

<sup>339</sup>) Wie energisch Ptolemaios III vorgegangen ist, zeigen uns einige Zenon-Papyri, die Rostowzew (Est.) besprochen hat. Wir sehen (S. 20 und 170 ff.), dass er im ersten Jahre seiner Regierung den Finanzminister (Dioiketen) des Ptolemaios II namens Apollonios — denselben Apollonios, der, wie wir sahen, die ägyptische Prinzessin Berenike bis zur Grenze des Seleukidenreiches geleitet hatte — nicht nur absetzte, sondern auch seinen grossen Landbesitz konfiszierte. Rostowzew glaubt, Apollonios sei vielleicht auch hingerichtet worden, und Jouguet (S. 288) registriert diese Vermutung; einen Beweis für die Stichhaltigkeit dieser Vermutung gibt es aber nicht. Edgar (Mich., S. 7) schreibt: „Rostovtzeff holds that he was put to death by the new king immediately after the coronation. His only definite argument is based on a mistranslation of a text, nevertheless his view is neither impossible nor improbable. History, however, has not recorded any political trouble at the beginning of the reign except the domestic sedition which the king hurried home from Asia to repress. A writer of romance might picture this domestic sedition as a struggle for power between the young queen . . . and the overweening dioiketes; but in plain

herigen Kirchenpolitik (z. B. die regelmässig wiederkehrenden Priestersynoden in Alexandria, die Erhebung und Verwaltung der Kirchensteuer nicht durch die Priester, sondern durch den Staat, usw.); an die hochwichtige Kalenderreform, die er zwei Jahrhunderte vor Cäsar einführen wollte; an seine eifrige Bautätigkeit, vor allem an den von ihm begonnenen berühmten grossen Tempel des Horus zu Edfu, usw. M. E. sind die Zeiten vorüber, wo man die Grösse eines Königs nur nach seinen kriegerischen Erfolgen beurteilte. Ptolemaios I war ein hervorragender Feldherr, Staatsmann und Diplomat. Er hat sich aber auch unvergängliche Verdienste um den ägyptischen Staat, um seine Hauptstadt Alexandria und um die Kultur überhaupt erworben durch das, was er auf dem Gebiete der Kultur geleistet hat. Wenn die hellenistische Kultur in erster Linie alexandrinische Kultur war

prose one can only say that at present we know nothing of the fate of Apollonios except the approximate date of his disappearance“. Ausser Apollonios ist auch ein hoher Offizier namens Teletes in gleicher Weise bestraft worden (S. 175 f.). Rostowzew führt keinen Veranlassungsgrund an, m. E. ist aber die Sache ziemlich klar. Rostowzew charakterisiert wiederholt den Apollonios und die anderen höheren Beamten des Ptolemaios II (z. B. S. 27, 31, 34, 35, 48, 68, 126, 130, 134, 142, 144) und unterstreicht, dass sie alle eifrig bestrebt waren sich selbst zu bereichern. Ptolemaios II hat auch Inspektionsreisen unternommen, die bisweilen für den betreffenden Beamten schlimme Folgen hatten (z. B. S. 163). Im grossen und ganzen scheint er aber oft ein Auge zugedrückt zu haben, und ausserdem gab es genug Mittel und Wege, um die Wahrheit nicht ans Tageslicht kommen zu lassen (S. 142). Bei Apollonios müssen wir noch berücksichtigen, dass er Finanzminister war und die Kontrollbeamten, die sein grosses Landgut zu inspizieren hatten, seine eigenen Unterbeamten waren und damit von ihm abhingen (S. 157). Es müssen trotzdem verschiedene üble Dinge ans Tageslicht gekommen sein, wenn Ptolemaios III in seinem ersten Regierungsjahre diesen allmächtigen Finanzminister seines Vaters absetzte und seinen ganzen Landbesitz konfiszierte. Vielleicht hat sich Apollonios ausserdem auch noch, wie ich oben (S. 279, Anm. 322) bemerkte, an der sog. *domestica seditio* beteiligt. Es wäre ja nicht undenkbar, dass der einst allmächtige, jetzt aber in Ungnade gefallene Apollonios während der Abwesenheit des Königs sich den Revolutionären angeschlossen hätte, teils aus Rache, teils in der Hoffnung, ein Umschwung könne ihm zu einer Rehabilitation verhelfen; er könnte sogar einer der Leader der Revolution gewesen sein. Wenn die Sache sich wirklich so verhalten haben sollte, wäre die von Rostowzew angenommene und von Edgar nicht für unmöglich und nicht für unwahrscheinlich gehaltene Hinrichtung sehr wohl denkbar. Es ist übrigens sehr bezeichnend, dass der Oikonomos des Apollonios namens Zenon, dessen Korrespondenz wir durch die Zenon-Papyri kennen gelernt haben, nicht mit bestraft worden

und wir infolgedessen von einem alexandrinischen Zeitalter reden, so war dieses in erster Linie das Verdienst des Ptolemaios I. Bei Ptolemaios III dürfen wir gleichfalls das, was er in kultureller Beziehung geleistet hat, nicht unberücksichtigt lassen.

Und nun zum Schluss noch einige Worte über die beiden Könige, die Otto, wie gesagt, auf Kosten des Ptolemaios III besonders herauszustreichen sucht.

Was P t o l e m a i o s II anbetrifft, so lobt Otto dessen „politische Klugheit, feine diplomatische Kunst, grossen diplomatischen Erfolg, diplomatisches Meisterstück, diplomatisches Geschick, grosses Geschick“<sup>340</sup>). Soweit diese Epitheta die Heiratsangelegenheit der Berenike und des Antiochos betreffen, haben wir darüber oben (Kap. 2) ausführlich geredet. Dass zu den Verhandlungen, wie ich sie mir denke, auch diplomatisches Geschick gehörte, habe ich da zugegeben, denn dieses versteht sich von selbst; von einem „diplomatischen Meisterstück“ habe ich aber absolut nichts festzustellen vermocht. Ptolemaios II mag von seinem Vater, der wie Philipp II ein grosser Diplomat war,

ist, sondern als wohlhabender, angesehener und einflussreicher Mann in Philadelphia residierte; seine alexandrinischen Beziehungen hat er aufrechterhalten, seine Korrespondenz setzte er weiter fort, und die Daten dieser Korrespondenz beziehen sich auf die ersten 8 Jahre der Regierung des Ptolemaios III (S. 20, 158—161, 182 ff.). Zenon muss sich mithin an den Durchschereien des Apollonios augenscheinlich nicht beteiligt haben. Edgar (S. 14 f.) hält allerdings den Apollonios für „a faithful servant of the king“. Dabei hat er selbst (S. 13) gesagt: „he simply took what he required *ἐγ βασιλικῶν* und S. 15 bemerkt er: „The fact is, we cannot say what his standard of honesty was“. Dass Apollonios, wie Edgar zu zeigen sucht, ein „decidedly pious“ Mensch war, spricht nicht dagegen, denn Edgar selbst sagt ja: „It is not to be denied that political considerations may have influenced him to some extent and may in particular have prompted his devotion to Sarapis“. Diese Religiosität kann bei ihm möglicherweise ein blosses Feigenblatt gewesen sein. Über die Willkür, mit der damals die höheren Beamten öfters verfahren, vgl. auch E. Berneker, *Aegyptus* 13 (1933), S. 25—30.

<sup>340</sup>) Schon in seinem Erstlingswerk „Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten“ I, 1905, S. 344 nennt Otto den Ptolemaios II „einen der feinsten diplomatischen Köpfe der hellenistischen Zeit“. Auch im *Philologus* (N. F. 40, 1931, S. 416) schreibt er: „Es ist dies eben ein weiteres Zeichen von der geschickten Diplomatie, der raffinierten Propagandakunst des Ptolemäerreiches“; er sagt dieses aber dort von Ptolemaios II.

manches gelernt haben. Ausserdem wäre noch zu berücksichtigen, dass Ptolemaios I eine Reihe von Diplomaten herangebildet hatte, und die Verhandlungen zwischen Ptolemaios II und Antiochos II nicht direkt, sondern durch Unterhändler geführt worden waren. Was diese Unterhändler anbetrifft, so kann ihnen Ptolemaios II genaue Instruktionen gegeben haben, es können aber ebensogut auch allgemeine Instruktionen gewesen sein, und die Unterhändler können alles Detail mit eigenem diplomatischem Geschick durchgesetzt haben. Man pflegt doch nicht beispielsweise alles, was Bismarck erreicht hat, Kaiser Wilhelm I zuzuschreiben. Ich erinnere endlich daran, dass Antiochos II ein ziemlich energieloser Mensch war, und dass es ihm selbst, wie wir gesehen haben, sehr daran lag die Berenike zu heiraten; daher nahm er die kategorischen Bedingungen, die Ptolemaios II stellte, alle an. Ob man, da die Dinge so lagen, von einem „diplomatischen Meisterstück“ des Ptolemaios II reden darf, ist m. E. doch recht fraglich.

Otto sucht ferner (S. 29) zu beweisen, dass Ptolemaios II schon um 280, als er seine energische Schwester Arsinoe II noch nicht geheiratet hatte, durch sein „rücksichtsloses Vorgehen“ viel zur „Erringung einer beherrschenden Machtstellung beigetragen hatte . . . Wir sehen mithin, auch er hat, wenn nötig, sehr energisch zu handeln verstanden. Ihn ohne weiteres als politisch passive Natur gegenüber der aktiven Schwester hinzustellen . . . erscheint mir überhaupt nicht richtig und durch sein Handeln um 280 sogar endgültig widerlegt“. Otto meint den von ihm statuierten ersten Zusammenstoss<sup>341)</sup> zwischen Ptolemaios II und Antiochos I in den Jahren 280—279, welcher „dem Seleukidenreiche eine nicht unerhebliche Einbusse an wichtigstem Besitz zu Gunsten des Ptolemäerreiches“ gebracht haben soll (vor allem in Kleinasien und wohl auch in Syrien). Otto gibt selbst zu, dass es sich bei diesen „Erwerbungen übrigens in Anbetracht der Lage des letzteren (d. h. des Antiochos; Otto meint die inneren Unruhen in der Seleukis) gar nicht um grössere Kämpfe gehandelt zu haben braucht“<sup>342)</sup>. Die Erwerbungen Ptolemaios' II befanden

<sup>341)</sup> Vgl. Otto, Kap. I, besonders S. 18—20 und 27—29.

<sup>342)</sup> Otto sagt S. 19, dass z. B. bei Milet und Marathos „wenigstens zunächst nur an ihren Übertritt von seleukidischer auf die ptolemäische Seite zu denken ist“.

sich also in denselben Gebieten, wie diejenigen des Ptolemaios III; letzterer hat sogar noch die hellespontischen Gebiete und Thrakien hinzuerworben. Ich begreife daher nicht, wieso Ptolemaios II energischer gewesen sein soll als der angeblich energielose Ptolemaios III. Arsinoe II war ferner damals allerdings noch nicht die Frau des Ptolemaios II. Ich habe aber oben schon darauf hingewiesen, welche Bedeutung für den ägyptischen Handel die Küsten Kleinasiens hatten und für wie wichtig die Ptolemäer den Besitz Kölesyriens hielten, beides seit den Zeiten des Ptolemaios I. Das war also nicht besondere Energie, sondern Tradition; und Ptolemaios II suchte die Notlage des Antiochos I, der eben erst den Thron bestiegen hatte, auszunützen. Worin das „rücksichtslose Vorgehen“ bestanden haben soll, vermag ich nicht anzugeben. Vielleicht in der Ausnützung der inneren Unruhen in der Seleukis, hinter denen nach Bouché-Leclercq und Otto „ptolemäische Agenten gesteckt haben“ sollen? Besonders honorig ist m. E. solch ein Vorgehen nicht. Ausserdem dürfen wir nicht vergessen, dass Ptolemaios II weder damals noch sonst irgendeinmal persönlich einen Feldzug unternommen hat. Mit welchem Recht hält somit Otto Ptolemaios III für „den sehr viel unbedeutenderen Sohn seines Vaters“? Interessant ist es ferner, dass Otto selbst zugibt, dass Ptolemaios II „nach dem Tode der Arsinoe in den Kämpfen der 60er und 50er Jahre viel von der beherrschenden Machtstellung eingebüsst hat“. Endlich wäre noch folgendes zu berücksichtigen. Wenn Ptolemaios II sowohl während seiner Ehe mit Arsinoe II als auch nach ihrem Tode energielos war, wieso ist er vor dieser Ehe ein energischer Mensch gewesen? Hat denn diese zweite Ehe so auf ihn gewirkt, dass er nun für immer energielos wurde? Das ist doch nicht gut denkbar: er wird wohl immer ein ziemlich energieloser Mensch gewesen sein. Wie liesse sich dann aber sein, von Otto so hervorgehobenes, energisches Vorgehen um 280 erklären? Er hatte, wie wir sahen, ca. 285 seine erste Frau Arsinoe I, eine Tochter des hervorragenden Lysimachos, geheiratet. Kann die nicht auf ihn eingewirkt haben? Unsere Quellen schweigen sie, wie wir gesehen haben, tot. Sollen wir aber auch, wie die es tun, die Reklametrommel für Arsinoe II rühren? Ich glaube, solch ein Vorgehen würde sich kaum mit den Forderungen unserer historischen Wissenschaft vertragen.

Sehr lehrreich ist auch das, was Otto (S. 7 ff.) über den „sozusagen noch nicht dagewesenen Riesenfestzug“ (er meint die Kallixeinos-Pompe) sagt, von dem er behauptet, „ein grossartigeres und geschickter angelegtes Siegesfest . . . liess sich tatsächlich nicht finden“. Zugleich bemerkt er aber, dass „die tatsächlichen Erfolge des Krieges nicht zu gross gewesen sind“, dass „von den hier genannten Städten Korinth damals überhaupt nicht in der Hand der Ptolemäer gewesen ist . . . und auch die übrigen hier genannten Griechenstädte waren es doch nur zum Teil“<sup>343</sup>). Warum wird dieses höchst seltsame Vorgehen des Ptolemaios II von Otto nicht so getadelt, wie er es völlig ungerichterweise Ptolemaios III gegenüber tut?

Otto sagt weiter von Ptolemaios III: „Euergetes hat als König keine wirkliche Grosstat für sich zu buchen“. Welche wirkliche Grosstat kann nach Otto Ptolemaios II für sich buchen? Trotzdem behauptet Otto bezüglich des Ptolemaios III: „Aus der Reihe der grossen Ptolemäer hat er endgültig auszuschneiden“, über Ptolemaios II urteilt er aber so: „Auch Ptolemaios II gehört in die Reihe der grossen Ptolemäer“. Nun, ich hoffe, dass Ottos „endgültiges“ Urteil von den übrigen Mitforschern genau nachgeprüft und dann anders lauten wird. Ottos „Reihe“ der grossen Ptolemäer ist übrigens sehr klein, denn nach ihm gehören dazu offenbar nur Ptolemaios I und II<sup>344</sup>).

<sup>343</sup>) Bezüglich des Datums der Kallixeinos-Pompe einerseits und der Erfolge des ersten und zweiten kriegerischen Zusammenstosses zwischen Ägypten und dem Seleukidenreiche im sog. I. Syrischen Kriege andererseits vgl. die Kontroverse zwischen T a r n (Hermes 65, 1930, S. 446 ff.) und O t t o (Philologus, N. F. 40, 1931, S. 400 ff.), auf die wir hier natürlich nicht näher eingehen können.

<sup>344</sup>) Vgl. demgegenüber z. B. M. L. S t r a c k, Die Dynastie der Ptolemäer, 1897, S. 29: „Ptolemaios III . . . der mächtigste und vielleicht grösste Herrscher unter den Ptolemäern“ und U. K o e h l e r, Berl. Sitzungsber. 1894, S. 445, welcher vom III. Syrischen Kriege sagt, dass er „jedenfalls den Höhepunkt der Geschichte des Ptolemäerreiches bildet“. Vgl. auch F. T a e g e r, Hermes 64 (1929), S. 457: „Was Soter begann, das haben Philadelphos und Euergetes vollendet. Diese drei Herrscher haben das Reich zum Kosmos gestaltet und zusammengeschweisst, so dass es ein Jahrhundert rund die erste Macht im Osten des Mittelmeeres blieb“, und das oben (S. 16 f.) angeführte Zitat aus B e v a n (Eg., S. 189 f.). Auch B e r v e (S. 265 ff.), der sich, wie gesagt (S. 67, Anm. 97), im übrigen Otto angeschlossen hat, urteilt über Ptolemaios III ganz anders: z. B. „der diploma-

Und nun Seleukos II. Otto behauptet (S. 75), Ptolemaios III gegenüber „erscheine er als der bei weitem tatkräftigere, als der bedeutendere“; er habe es verstanden, „einer Lage, die rettungslos verloren erschien, wieder Herr zu werden“; er habe sich in allen Kämpfen „mit Ehren behauptet“; er habe „Zeit seines Lebens mit ungewöhnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt; wenn er sie nicht sämtlich gemeistert habe, so habe dies doch wohl weniger an ihm selbst, als an dem ihn immer wieder treffenden Verrat in den eigenen Reihen gelegen“. Also wieder eine apologetische Apotheose auf Kosten des Ptolemaios III. Dass Seleukos II, der Seleukide, um das Seleukidenreich gekämpft hat, versteht sich doch eigentlich von selbst. Will Otto etwa behaupten, dass Ptolemaios III dieses nicht getan hätte, wenn ihm irgend jemand Ägypten, Kyrene, Kölesyrien, Phoinikien oder Kypros entrissen hätte? Man darf doch nicht dem Ptolemaios III erst utopische Pläne unterstellen und ihm dann den Vorwurf machen, er habe sie nicht verwirklicht bzw. zu verwirklichen verstanden. Hat sich Seleukos ferner wirklich immer „mit Ehren behauptet“? Otto sagt selbst (S. 72), dass ihm „Mesopotamien sowie der Osten des Reiches . . . ohne jede grössere Anstrengung zugefallen seien . . . man wandte sich ohne weiteres freudig dem Vertreter der alten Dynastie, der sich als der einzig legitime Herrscher erwies, zu“; trotzdem spricht Otto von „seinen grossen Anfangserfolgen“ und von seiner „Hoffnung auf allgemeinen Zulauf“. Dass dieses alles nicht stimmt, haben wir oben (Kap. 4) gesehen; hier will ich nur auf folgende Punkte aufmerksam machen. Seleukos wurde bei Ankyra vernichtend geschlagen, verlor 20,000 Mann und konnte sich selbst nur unter grossen Gefahren retten; er hat weiter ganz Kleinasien bis zum Tauros verloren; er hat den kappadokischen Königen grosse Gebiete abtreten müssen; er verlor auch Gebiete des Ostens, denn da bildete sich

---

tisch sehr gewandte und inzwischen gereifte Euergetes“; „kaum minder geschickt operierte der dritte Ptolemaier“; „das makedonische Königtum . . . wusste Euergetes klug in Schranken zu halten“; „die stolze Machtstellung Ägyptens wurde glanzvoll behauptet, offenbar nicht nur im Mittelmeergebiet, . . . , sondern auch . . .“; „Euergetes' positive und friedliche Politik . . . , der Glanz, den das reiche . . . Alexandria in weite Fernen ausstrahlte, das glücklich ausgewogene Kräfteverhältnis endlich hellenischer und orientalischer Kräfte im Ptolemaierstaat gaben seiner Regierung eine repräsentative Herrlichkeit“.

das Parthische Reich, welches auch das benachbarte Hyrkanien ihm entriss; der Satrap von Baktrien, Diodotos, liess sich selbst zum Könige ausrufen und dehnte seine Herrschaft über die angrenzenden Gebiete aus; sogar in der Seleukis brach ein Aufstand gegen ihn aus, usw. Wir haben oben (S. 161) gesehen, wie es zu erklären ist, dass Seleukos sich ca. 21 Jahre hat auf dem Throne halten können. Hat er sich nach dem allem wirklich immer „mit Ehren behauptet“? Man bedenke doch nur: Seleukeia, die Hafenstadt der Hauptstadt Antiocheia, war im Besitze des Ptolemaios III (vgl. oben S. 154). Hat dieser angeblich „tatkräftige und bedeutende“ Seleukos sie zurückerobert? Seleukos versuchte durch einen Angriff auf die altptolemäischen Besitzungen im Süden Syriens sein Gebiet zu erweitern, wurde aber gänzlich geschlagen und musste auf Antiocheia zurückweichen. Hat er sich in diesen Fällen auch „mit Ehren behauptet“? Otto gibt selbst zu, dass Ptolemaios III „wichtigen Besitz in Syrien durch Verschiebung der Grenze wieder auf die Linie von 279 gewonnen hat“. Hat Seleukos dieses Gebiet wiedergewonnen? Wie verträgt sich mit dem allem die Ansicht, Seleukos habe sich überall „mit Ehren behauptet“? Glaubt Otto wirklich, dass Ptolemaios III sich nicht weiter aufgeregt hätte, wenn ihm beispielsweise Pelusion entrissen worden wäre? Man beachte schliesslich auch die Inschriften, die bei Dittenberger O. G. I. 228 und 229 abgedruckt sind. Seleukos hat, wie Otto (S. 73) sagt, „das Schreiben zu gunsten Smyrnas an Delphi, sowie an die Fürsten und freien Städte gerichtet“; „er spielt sich hierdurch als anerkannte Grösse im Völkerleben auf“. Seleukos schreibt „πρὸς τοὺς βασιλεῖς καὶ τοὺς δυνάστας καὶ τὰς πόλεις καὶ τὰ ἔθνη“ (Ditt. 229, Z. 11 ff.); er verspricht (Ditt. 228, Z. 8 ff.) den Smyrnäern, er wolle ihnen „τὰν πατρι[δα] ἀποδώσειν“, dieses Versprechen hat er aber bis zu seinem Tode nicht ausführen können. Warum sagt Otto hier nicht, wie er es von Ptolemaios III behauptet, dass Seleukos „den Mund sehr voll genommen hat“, dass er dieses „allenthalben ausposaunt hat“, dass er sich „als βασιλεὺς μέγας“ und als „Herr des ganzen Seleukidenreiches gebärdet“? Wie harmlos klingen die Worte: „der sich hierdurch als anerkannte Grösse im Völkerleben aufspielt“. Wer hat ihn übrigens damals als „Grösse“ anerkannt? Vor Ptolemaios III fürchtete man sich; wer hat sich aber vor Seleukos II gefürchtet?

Hiermit schliesse ich diesen Exkurs. Ich hoffe, dass es mir trotz der verhältnismässigen Kürze gelungen ist zu zeigen, wie unbegründet und ungerecht Ottos Urteil über Ptolemaios III ist. Die volle Wahrheit werden wir ja bei dem trostlosen Zustande der Überlieferung jener Zeit nie ermitteln können. Ich glaube aber, dass die grössere Wahrscheinlichkeit für meine Auffassung spricht.

---

## Nachträge.

### I.

(Zu S. 132 ff.)

Erst nach dem Abschluss des Druckes erhielt ich das neuerschienene Buch: „Münchener Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte, herausgegeben von L. Wenger und W. Otto. Heft 19: Vorträge des 3. Internationalen Papyrologentages in München vom 4. bis 7. September 1933. München 1934“. Uns interessiert hier speziell der auf S. 62—101 veröffentlichte Vortrag von P. Jouguet: *L'histoire politique et la papyrologie*, da der Verfasser beiläufig einige der von uns behandelten Fragen berührt.

Auf S. 72 f. weist Jouguet zunächst darauf hin, dass es uns bisher noch nicht geglückt sei irgendwelche „archives diplomatiques“ zu finden. „Aucun traité, aucune instruction à des généraux ou à des négociateurs... Les ministères des affaires extérieures sont toujours les plus secrets. Celui de l'Égypte gréco-romaine a gardé ses mystères“. Hier wollen wir etwas stehen bleiben, denn ganz dürfte dieses doch nicht stimmen. Gewiss fehlen die von Jouguet genannten Dokumente, aber dieses Fehlen sollte man nicht ohne weiteres mit der bekannten modernen Geheimhaltung der Ministerien des Äusseren vergleichen. Natürlich werden auch die antiken Diplomaten ihre Akten sorgfältig aufbewahrt haben, besonders die geheimen Akten; auch werden ganz veraltete Aktenstücke von ihnen sicher nicht auf den Müllhaufen geworfen worden sein; in den Händen von Privatleuten gab es ferner sicher keine Kopien von diplomatischen Aktenstücken. Das Fehlen solcher Dokumente ist jedoch ganz anders zu erklären. Wo werden solche Aktenstücke aufbewahrt worden sein? Vor allem natürlich in der Hauptstadt Alexandria; von da haben wir aber bekanntlich leider überhaupt keine Papyri zu

erwarten. Zum Teil können sich manche Dokumente auch in anderen irgendwie bedeutenderen alten Ortschaften befunden haben; da die Kultur dort aber ununterbrochen fortlebte, sind von da natürlich auch keine Papyri zu erwarten.

Jouguet glaubt übrigens einen Ausnahmefall feststellen zu können, denn er schreibt: „Peut-être faut-il faire une exception pour le papyrus de Gouroub sur la troisième guerre syrienne“ (er meint den sog. Kriegsbericht, den wir im 4. Kapitel ausführlich besprochen haben). Nach einigen orientierenden Bemerkungen über den Inhalt dieses Papyrus fährt er fort: „Mais qu'est au juste le papyrus de Gouroub? récit d'un soldat, disait Mahaffy, ce que personne ne croit plus guère; on a pensé au navarque (Köhler, Wilken), au roi lui-même (A. Wilhelm, Holleaux, Wilamowitz, Wilken, W. Otto), à son frère Lysimaque (A. G. Roos, W. W. Tarn). L'auteur une fois déterminé quelle est la nature de l'écrit? Est-ce un rapport officiel, rédigé tout de suite après l'événement? Sont-ce des mémoires, mémoires du roi, publiés longtemps après la guerre et composés d'après ses acta? Dans l'une et dans l'autre hypothèse, c'est un écrit qui devait avoir une portée politique et destiné certainement à influencer sur l'opinion“. „... tous les souverains hellénistiques semblent avoir éprouvé la nécessité de tenir compte des sentiments de leurs sujets grecs: l'histoire ptolémaïque montre l'importance capitale que pouvaient prendre ceux des Alexandrins. Rapport ou mémoires, il semble bien que le papyrus de Gouroub nous donne une version officielle des événements“ (die Worte sind von mir gesperrt).

Wie man sieht, lässt Jouguet seltsamerweise verschiedene wichtige Fragen offen. Dagegen ist er fest davon überzeugt, dass wir hier eine offizielle Darstellung der Begebenheiten vor uns haben, und dass diese offizielle Darstellung eine politische Tragweite haben musste, da sie unzweifelhaft die öffentliche Meinung beeinflussen sollte, und zwar die Meinung der griechischen Untertanen, vor allem diejenige der Alexandriner.

Mit dieser Auffassung Jouguets kann ich mich nicht einverstanden erklären. Wir haben a. a. O. gesehen, dass unser Papyrus ganz sicher nicht ein offizieller Kriegsbericht ist, sondern ein rein privater Brief, den Ptolemaios III seiner Gemahlin bald nach seiner Ankunft in Syrien geschrieben und nach Alexandria ge-

sandt hat. Dabei ist es, wie wir sahen (S. 144, Anm. 195; vgl. dazu auch S. 136, Anm. 185), nicht einmal der Originalbrief des Königs, sondern eine eilfertig gemachte Kopie des Originals. Von einer politischen Tragweite dieses Schreibens, von einer Beeinflussung der öffentlichen Meinung kann überhaupt keine Rede sein; es ist ausserdem absolut nicht einzusehen, in welcher Beziehung denn nach Jouguet die Meinung der griechischen Untertanen beeinflusst werden sollte. Wovor sollte sich Ptolemaios gefürchtet haben? Welche falsche Auffassung wollte er angeblich in Alexandria nicht aufkommen lassen? Wenn Beloch oder Otto dieses gesagt hätten, würde man an deren utopische Weltherrschaftspläne denken und annehmen, Ptolemaios habe, nachdem diese Pläne angeblich wie ein Kartenhaus zusammengebrochen waren, seinen griechischen Untertanen klarmachen wollen, er habe solche Pläne niemals weder gehegt noch gefasst. Jouguet hat aber, wie wir oben (S. 169 f.) sahen, diese falsche Ansicht mit Recht bekämpft. Es ist somit völlig unklar, was Jouguet hier unter der Beeinflussung der öffentlichen Meinung verstanden hat. Wie wir S. 134 f. gesehen haben, teilt Ptolemaios seiner Gattin mit, wie herzlich, feierlich und geradezu begeistert er überall von der ganzen Bevölkerung empfangen worden ist. Dass die Gattin und die ihr nahestehenden Kreise sich dafür interessiert haben werden, versteht sich von selbst; auch die Kopie erklärt sich dadurch leicht. In welcher Beziehung sollte aber nach Jouguet die öffentliche Meinung beeinflusst werden? Erwartete denn das Publikum etwas anderes? Oder zweifelte denn jemand daran, dass der junge neue König irgend etwas zu leisten imstande sein werde? Eine Propaganda gegen Ptolemaios hätte nur von den Kreisen ausgehen können, die ich oben (S. 279 f.) angedeutet habe. Dass aber Ptolemaios damals, als er gleich nach seiner Ankunft in Syrien den Brief schrieb, von solch einer Propaganda etwas gehört haben sollte, ist natürlich ganz ausgeschlossen. In dem ganzen Briefe gibt es ausserdem nicht einen einzigen Ausdruck, den man mit Hängen und Würgen so deuten könnte. Was hat sich also Jouguet dabei gedacht, als er besagte Worte niederschrieb?

## II.

(Zu S. 277 ff. und 287 ff.)

Im Archiv für Papyrusforschung 11, Heft 1/2 (1933) bespricht Wilcken den III. Band der Tebtynis Papyri und schreibt S. 148 folgendes: „... Juwel, die langersehnte Nr. 703 mit dem Kommentar von Rostowzew: instructions of a dioicetes to a subordinate... Schrift und Stil weisen... sicher ins III. Jhd., doch lässt Rostowzew die Frage offen, ob die in Z. 215 ff. erwähnte Desertion der μάχιμοι mit den Unruhen zur Zeit der Rückkehr des Euergetes I aus Syrien oder mit den Vorgängen zur Zeit der Schlacht von Raphia zusammenhängt“.

In dem oben (Nachtrag I) zitierten Vortrage von Jouguet lesen wir S. 83 f.: „... la mobilisation des clérrouques à l'occasion de la troisième guerre de Syrie (Anm. 85: P. Lille, p. 142; über die Kleruchen vgl. bei mir oben S. 288). On jugera aussi vraisemblable que c'est aux troubles qui ont suivi cette guerre ou à ceux de l'époque de la bataille de Raphia que se rattachent les désertions de soldats indigènes signalées dans le P. Tebt. 703 (Anm. 86: U. Wilcken, Archiv XI, p. 148)“.

Da der III. Band der Tebtynis Papyri in der hiesigen Universitätsbibliothek noch immer nicht vorhanden ist, vermag ich selbstverständlich nicht zu beurteilen, warum die erwähnten Forscher die Frage offen lassen, wann besagte Desertion der μάχιμοι stattgefunden haben könnte. Aber meine Auffassung möchte ich trotzdem mitteilen.

Ich habe schon oben (S. 290, Anm. 338) darauf hingewiesen, dass die drei ersten Ptolemäer ägyptische μάχιμοι nur ausnahmsweise in Notfällen verwendet haben und dabei in verhältnismäßig geringer Zahl; auch war ihre Verwendung meist nicht eine rein militärische (die meisten dieser ägyptischen Soldaten dienten als Trossknechte). Erst Ptolemaios IV hatte zum Kampfe bei Raphia 20,000 Ägypter herangezogen und sie als Kämpfer verwandt. Wilcken (Gr. G., S. 205) hat ja 1931 selbst gesagt, dass nach dem Siege bei Raphia eine Bewegung einsetzte, „die orientalische Reaktion gegen die hellenistische Herrschaft, die hier dadurch veranlasst wurde, dass die Ägypter, die zum erstenmal

bei Raphia in grösseren Mengen militärisch verwendet waren, in ihrem Selbstgefühl als Sieger von Raphia sich gehoben fühlten und unter einheimischen Führern im Delta wie in Oberägypten Revolten und Aufstände machten“. Es spricht also m. E. alles dafür, dass hier augenscheinlich eine Desertion nach dem Siege bei Raphia gemeint sein muss. Wieso hier eine Desertion der μάχιμοι nach dem Schluss des III. Syrischen Krieges in Frage kommen könnte, vermag ich nicht einzusehen. Dass Ptolemaios III solche unsichere und gar nicht kampffgeübte Elemente nach Asien mitgenommen hätte, ist nicht gut denkbar, er sagt auch nichts davon in der Adulisinschrift; sie hätten höchstens als Trossknechte Verwendung finden können, aber auch in dem Falle dürfte ihre Zahl keineswegs sehr gross gewesen sein. Ebenso wenig ist es denkbar, dass er den Schutz Ägyptens diesen Elementen anvertraut hätte. Es bliebe somit nur übrig anzunehmen, dass diejenigen Leute, die den Aufstand in Ägypten inszeniert hatten, diese Menschen aufgewiegelt hätten, da die regulären Truppen offenbar königstreu waren und blieben. Aber wie könnte man in dem Falle von einer Desertion reden? Sind Rostowzew und Jouguet vielleicht ebenso wie Otto der Meinung, dass wir es bei Ptolemaios III mit einem nationalägyptischen Aufstande zu tun haben? Ich habe a. a. O. nachgewiesen, dass dieses unter der Regierung des Ptolemaios III geradezu ausgeschlossen ist, und habe dabei auch auf Polybios hingewiesen. Ich glaube daher, dass die erste Alternative von Rostowzew und Jouguet überhaupt nicht in Frage kommen kann.

Allerdings unterstreiche ich es noch einmal, dass ich den Text der Inschrift leider nicht kenne und daher keine sichere Entscheidung zu treffen vermag.

### III.

(Zu S. 236 ff.)

Über die im Jahre 1934 in Tebtynis gefundenen und von Norsa und Vitelli veröffentlichten Inhaltsangaben von Dichtungen des Kallimachos finden wir ein ausführliches Referat von A. Körte im Archiv für Papyruskunde 11, Heft 3/4 (1935), S. 231 ff., welches mir erst nach Abschluss des Druckes zugänglich wurde.

Den Verfasser dieser Inhaltsangaben charakterisiert Körte S. 232 folgendermaßen: „Der unbekannte Verfasser . . . steckt sich keine sehr hohen Ziele, es kommt ihm nur darauf an, von dem sachlichen Inhalt der einzelnen Gedichte eine ungefähre Vorstellung zu geben. Das tut er in den Fällen, die wir nachprüfen können, bei den Hymnen auf Zeus und Apollon ziemlich oberflächlich, seine Angaben sind nicht falsch, aber sie vermitteln kaum eine Vorstellung von dem, was dem Dichter eigentlich wichtig war; freilich war eine Nacherzählung des Inhalts dieser Hymnen besonders schwierig. Auf irgendwelche ästhetische Würdigung läßt sich der Verfasser nirgends ein“. Auf S. 236 lesen wir: „V 40 Locke der Berenike . . . Die Inhaltsangabe ist nur etwas über drei Zeilen lang und übergeht das Wesentlichste, das Verschwinden der geweihten Locke aus dem Tempel“.

Was den Schreiber anbetrifft, so urteilt Körte S. 231 folgenderweise: „ . . . sehr fehlerhaft geschrieben . . . Der Schreiber war offenbar unwissend und flüchtig, er liefert eine ganze Musterkarte aller denkbaren Versehen, Auslassung von Buchstaben, Silben, Worten und ganzen Zeilen, Wiederholungen, Verwechslung von Buchstaben, und ganz besonders häufig finden sich sinnlose Umstellungen von einzelnen Buchstaben und Silben. In einigen Fällen hat er sinnlose Worte nachträglich zu verbessern gesucht, aber nicht immer mit Erfolg. Man hat den Eindruck, dass ihm ziemlich gleichgültig war, was er geschrieben hatte“.

Das, was Körte hier ausführlich auseinandergesetzt hat, deckt sich im wesentlichen mit dem, was ich auf S. 237 kurz angedeutet habe. Auf die Schreibfehler des Schreibers bin ich nicht näher eingegangen, und habe daher auch die Inhaltsangabe der Locke ohne die Schreibfehler wiedergegeben. Wem ist aber die Unzulänglichkeit der Inhaltsangabe der Locke zuzuschreiben? Körte sagt, der Verfasser habe „das Wesentlichste, das Verschwinden der geweihten Locke aus dem Tempel“ übergangen. Das stimmt. Nun stelle man sich aber vor, das Gedicht des Kallimachos hätte alles das enthalten, was wir bei Catull lesen und was, wie gesagt, von den Neueren für bare Münze genommen wird (d. h. die soeben erst geschlossene Ehe, die so frivol geschilderte Hochzeitsnacht usw.). Wäre dieses nicht auch sehr wesentlich gewesen? Ich bleibe daher bei meiner Annahme, dass der Verfasser der Inhaltsangabe dieses alles irgendwie angedeutet hätte, wenn es wirklich von Kallimachos gesagt worden

wäre. Die Nacherzählung des Inhalts der Hymnen auf Zeus und Apollon war, wie Körte ganz richtig bemerkt, besonders schwierig. Was für Schwierigkeiten konnte aber die Locke der Berenike bereiten? Dem Schreiber solch eine willkürliche Kürzung in die Schuhe zu schieben, vermag ich andererseits, wie gesagt, nicht, da es absolut nicht einzusehen ist, welchen Grund er gehabt haben könnte gerade diese Inhaltsangabe zu kürzen. Ich glaube daher nach wie vor, dass offenbar Catull selbst den Gedanken von der soeben geschlossenen Ehe in das Gedicht hineingebracht hat, sowohl um die Sache frivoler zu gestalten, als auch um dem Geschmack des römischen Publikums entgegenzukommen.

---

## **Berichtigungen.**

S. VI, Z. 8 und Z. 10, lies: **Histoire**

S. 219, Z. 19, lies: von **nun an**

S. 248, Z. 10, lies: **daughters**

# KRISTLUSE JUMALARIIGI ÕPETUS

JAAK TAUL

II POOL  
(LHK. 161—304)

MIT EINEM REFERAT:  
DIE REICH-GOTTES-LEHRE DES CHRISTENTUMS

---

TARTU 1935

rich Frick<sup>36)</sup> iseloomustab oma kõnes seda järgmiselt: Ta võtab aluseks Meie-isa 2. palve ja ütleb, et Luther rõhutavat „Sinu riik tulgu“, kusjuures rõhk langevat selle riigi vaimsu- sele ja tulemisele ilma meie kaasabita. Zwingli ja Calvin rõhu- tavat „Sinu riik tulgu“, kusjuures inimesed, kes alistuvad küll täielikult Jumala tahtele, realiseerivad seda tahtet. Usumärat- sejad ja anabaptistid rõhutavat „Sinu riik tulgu“, kus tungiv on igatsus pääseda sellest maailma olukorrast teise riiki, ja selle riigi esiletoomiseks on lubatav ka vägivalla tarvitamine.

Reformatsioon vabastas osa Euroopast Rooma paavsti ülem- valitsuse alt, ja sealtpeale võib tähele panna kahte erinevat reli- gioosset aspekti. Reformatsioon avastas ka katoliku kirikule endale tema vead ja seepärast võib ajaloos tuntud vastureformat- siooni vaadelda kui reformatsiooni katoliku kiriku enese piirides. Trienti kontsiil on katoliku kiriku seisukohast ajajärku loov näh- tus kiriklikus elus, kus küll peamiselt võideldakse protestantismi vastu, kuid nähakse ka katoliku kiriku enda vigu. Käesolevas käsitluses huvitab see meid niipalju, kui nimetatud kontsiil suu- dab ühendada katoliku kirikut Augustinuse poolt lahendamata jäetud küsimusis. Esimene küsimus käsitleb suhet Augustinuse kiriku teooria ja armuõpetuse vahel. Trienti kontsiil jätab ka selle lahtiseks, kuigi Catechismus Romanus<sup>37)</sup> esitab siin mõõ- dukat augustinismi. Hiljemini aga tõuseb see veel esile Ypres'i piiskopil Jansenil, kes õpetas Augustinuse tõelises valguses, kelle nimeline liikumine aga jesuiitide poolt alla suruti. Ka 1854. a. vastuvõetud dogma näitab, et katoliku kiriku oma õpetuses on roh- kem tomistlik kui augustiinlik<sup>38)</sup>. Teine küsimus puudutab kiriku konstitutsiooni. Sajandid Augustinuse ja Trienti kiriku- kogu vahel olid küll kiriku sidunud paavstide apostliku järgu- sega, ometi oli jäänud veel haputaignaks kontsiilide liikumine ja seega alatine tüliküsimus: kas paavst on üle kontsiili või kontsiil üle paavsti? Ka selle küsimuse lahendamisest hoidis Trienti kont- siil end kõrvale ja tuli otsustusele alles Vatikanis a. 1869—1870,

<sup>36)</sup> Theologische Blätter 1927, lk. 133.

<sup>37)</sup> Mosley, Augustinian Doctrine of Predestination, lk. 11.

<sup>38)</sup> Mosley, lk. 226 järgi: „Pius IX määras 1854. a. Jumala poolt ilmutatud õpetuse, et püha neitsi in primo instanti suae conceptionis fuisse, singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeserva- tam immunem“.

kus tähendatakse, et traditsioon ja Püha Kiri on ühteviisi autori-teetsed, ja kui paavst oma ametirüüsu usu ja kõlbluse küsimusis ex cathedra räägib, siis on ta irreformabilis<sup>39)</sup>. Kolmas küsimus on probabilismi süsteemi kohta. See tuli maksvusele XVI sajandil ja omas alul väga laialdast tunnustust eriti jesuiitide ordus. Probabilismi aluseks oli: „lex dubia non obligat“, mille alusel võimalus oli mööda hiilida igast kõlblast ja kiriklikust eeskirjast. Selle vastu astuvad üles paavstid Aleksander VII ja Innocentius XI, kes nõuavad kiriklike eeskirjade täpset täitmist. Innocentius XI püüab isegi jesuiitide ordust kõrvaldada probabilismi ja kutsub seks Rooma õpetatud Hispaania jesuiidi Thyrsus Gonzalez'e, kelle määrab ordu kindraliks ja kes peab minema ja hävitama ordust probabilismi. Ometi oli ordu vaim isegi niivõrt tugev, et talle tehti takistusi ja raamatu trükkimiseks, mis oli kirjutatud probabilismi vastu. Gonzalez suri, ilma et oleks täitnud tema peale pandud ülesandeid. Kirik aga pooldas valjut moraali, ja see püsis kuni Prantsuse revolutsioonini, mil Alfonso Liquori probabilismi uuesti võidule aitas. Paavst Pius IX tunnustas ta a. 1871 kiriku doktoriks. Nii jäi katoliku kirikule lahtiseks ka probabilismiküsimus.

Kui kokku võttes tagasi vaadata reformatsiooni- ja vastureformatsiooniaja tülküsimustele, siis on see võitlus enamuses käinud kahe erineva vaateviisi vahel jumalariigile. Paavstiga eesotsas on katoliku kirik rõhutanud ja rõhutab seda ka tänapäev, et ta on jumalariigi asemik maa peal. Reformatsioonikirik on aga jumalariiki vaadelnud vaimsest seisukohast ja mitte samastanud jumalariiki kirikuga, on seega purustanud katoliku kiriku vaate, mis aga uuesti restaureeriti tridentinumis ja jesuitismis, kuigi katoliku kirik ka viimase liialduste vastu ise on võidelnud.

<sup>39)</sup> A. Robertson, lk. 338, märkus 2.

## 7. Jumalariik uuema aja tunnetuses, elus ja töös.

Kui reformatsiooni-ajajärgul jumalariigi mõiste põhjenes peamiselt usulisel tunnetusel, siis tuleb uuema aja käsitluses eristada kolm ala: a) jumalariigi mõiste filosoofilises tunnetuses, b) jumalariigi mõiste usulises tunnetuses ning teoloogias ja c) jumalariigi mõiste sotsiaalses tunnetuses, praktilises elus ning töös.

Jumalariigi mõistet filosoofia seisukohalt käsitleb Emanuel Hirsch<sup>1)</sup>. Ta vaatab jumalariigi õpetust pärastreformatsiooni-ajal ja nimetab iseloomustavaks jooneks vahet jumalariigi ja ilmlikustunud kultuuri vahel. Tema seisukohti avaldab Canterbury konverentsil oma ettekandes Heinrich Frick<sup>2)</sup>. E. Hirsch nimetab seda uudsuseks inimkonna ajaloos, kus traditsionaalse, religioosselt põhjendatud kultuuri asemele astub sekularism. Viimane omakorda annab uue aluse ka varemalt tarvitatud mõistele ja sunnib seda rohkem ristiusku oma põhitõdedes tagasi tulema piiblitsele allikale ning esimeste kristlaste usulistele kogemustele.

Filosoofilises tunnetuses esitab Hirsch<sup>3)</sup> jumalariigi kohta kolmes viimasel sajandil kolm lahenduskatset. Esimene neist on alguse saanud XVII sajandil Madalmail ja sealt edasi kantud Inglismaale, kus seda esindasid Thomas Hobbes ja John Locke, ent enne neid Hugo Grotius. Hobbes tunnustab, et jumalariik on piiblitse mõiste ja Kristuse ütluse järgi mitte siit maailmast, seega tuleviku suurus. Selle järele ehitab ta iseseisvalt oma riigi- ja ühiskonna-teooria üles, ilma et see seoses oleks jumalariigiga. Ka Locke vaatab jumalariiki kui sealpoolset suurus, seob aga kõlbla sealpoolse kättemaksu-õpetusega, ja ses

---

<sup>1)</sup> Emanuel Hirsch, Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens, 1921.

<sup>2)</sup> Theologische Blätter 1927, lk. 133—135.

<sup>3)</sup> E. Hirsch, lk. 8—24.

mõttes on ülemaine jumalariik Jeesus-kuningaga eesotsas meie usu objektiks ja ühtlasi asupaigaks peale surma ning viimseks kohtukohaks. Mäejutlusele ja selle õpetusele jumalariigist püüavad mõtteteadlased ühiskonna ja riigi elus vähem tähtsust anda sel teel, et nad kõrvutavad selle ratsionaalselt selgete loodusseadustega ja korraldavad elu seega mõistuspärase loomuliku õiguse kui ka mäejutluse alusel. Et aga riigi struktuuris peab valitsema ka võim, siis räägib Hobbes esimesest riigi astmest kui sundriigist, mis üle läheb militaristlikule riigitüübile ja sealt edasi areneb tööstusriigiks. Kokkuvõetult eristab see lahenduskatse jumalariigi ja maised korraldused teineteisest ja Fricki arvates on selle vaate järgi siinpoolsuse teemaks sotsiaalne evolutsioon ja sealpoolsuse teemaks jumalariik.

Teine lahenduskatse on välja kasvanud Prantsusmaalt, kus seda esindasid Jean Jacques Rousseau ja Saint-Simon. Esimene neist on mõjustatud Calvinist ja seepärast püüab ta seoses vaadelda valgustusajajärgu seadust ja evangeelset südametunnistuse religiooni. Ta ei taha empiiriliselt seletada religiooni, nagu seda tegi Locke ja tema jälgedes Voltaire. Rousseau usub inimese headusse ning täielikku vabadusse ja seepärast püüab ta näidata kontrasti jumalariigi ja valitseva korra vahel kui antinoomiat, kusjuures ideaalne kord on indiviidile vabadus ja ühiskonnale vennaarmastus. Kuid niisugune vaade jääb ka temal õhku rippuma, sest vaade eraomandile on lihtsalt võimuküsimus. Rikkal on vahendeid igasuguse riikliku korra juures oma vaateid teistele peale suruda. Sotsiaalsel eba-egaalsusel on riik rikaste kaitsjaks ja sellest on juba tingitud vaimne tõuge revolutsioonidele.

Saint-Simon <sup>4)</sup> väljub motost, et kuldne ajajärk on meil veel eel, seega ainult küsimus: kuidas ja missugustel alustel tuleb ühiskonda ümber kujundada? Ka tema usub, et selleks aluseks on ristiusu vennaarmastus. Ta tõlgendab isegi Kristuse ütlust ühest karjast ja ühest karjasest kui ühise religiooni nõuet tervele inimkonnale ja niisuguseks religiooniks on sotsiaalne kristlus <sup>5)</sup>. Kuid oma vaatega seltsitab tema A. Comte'i positivistliku evolutsiooni teooria ja sekulariseerib täielikult jumalariigi mõiste.

<sup>4)</sup> E. Troeltsch, Die Dynamik der Geschichte nach der Geschichtsphilosophie d. Positivismus, 1919, lk. 15—20.

<sup>5)</sup> Rauschenbusch, A Theology for the Social Gospel, 1927.

Kolmanda lahenduskatse jumalariigi mõistele pakub Saksa-  
maa, kus selle esindajaina on mainitavad G. W. Leibniz,  
I. Kant ja J. G. Fichte. Leibniz tarvitab piibllilise jumala-  
riigi nimetuse asemel vaimuriiki, jumalalinna, Jumala kirikut.  
Tema arvates on Jumal selle riigi valitseja ja mõistuspärased vai-  
mud selle kodanikud, see riik on universumi süda, oma olult üle-  
maine, ülemeeleline ja igavene. Teiselt poolt aga on see igavene  
riik ajalugu piiritlev tõelisus; nii ei ole see täielikult asetatud  
sealpoolsusse, et tagada sotsiaalset evolutsiooni. Küll rõhutab  
Leibniz ka jumalariigi mõtte sekulariseerimist, kuid mitte sel  
määral, et jumalariiki revolutsiooniga realiseerida. Kant teeb  
küll oma mõistusekriitikais kõlbla iseseisvaks religioonist ja rää-  
gib isegi taassünnist kui kõlblast aktist. Kõlblas teiselt poolt  
viib meid aga religioonile niivõrt, kui meie kohustuseks on taga  
nõuda ülimat head. Kõlblas üksi ei suuda realiseerida seda; sel-  
leks peab maailmas valitsema kõlblas kord, niikaua kui on tek-  
kinud vastavalt kõlblusseadustele uus ühiskond, mis kaitseb indi-  
viidi teda piiritlevate kurjade printsiipide eest. Kõlblalt organi-  
seeritud ühiskond on Jumala rahvas; Kant nimetab seda maiseks  
jumalariigiks ja tarvitab seda mõistet empiirilise kiriku kritisee-  
rimiseks. Kanti järgi ei ole küll kõik see, mis siin sünnib, veel  
mitte identne igavikuga, kuid siiski mitte igavikuta. Nagu paral-  
leeljooned lõpmatuses kohtuvad, nii lõikuvad kord ka evolutsioon  
ja jumalariik. Sama seisukohta jagab ka Herder, kes vaatleb  
jumalariiki kui humaansuse edasiarengut, nagu see sünnib loo-  
dus- ja kõlblusseaduse piires. Kantile ligidal seisab ka Fichte,  
kes arvab, et inimese kohustuse rõhutamine on seoses seesmise.  
vaimse jumalariigiga. Kuid rohkem kui indiviidi rõhutab ta  
rahvust, sest rahvust tuleb kollektiivselt üles ehitada jumalavaim-  
sele elule.

Siia võib lisandada religioonifilosoofi G. Teichmüller'i<sup>6)</sup>  
vaate, kes väidab, et jumalariigi küsimuses ei saa väljuda kõlblus-  
ega õigusreligioonide seisukohilt ega ka mitte imede ja ajamär-  
kide vaatlemisest, vaid see riik on ootuse ja lootuse objektiks, ta  
seisab uudunud vaimus, elus, tões ja jõus. Ta peab rahu-, õnnis-  
tuse-, Jumala ligiolemise riigi realiseerimist aga hüpoteetiliseks  
ja arvab, et kõik jäävad selle kuulutajaiks ning kirjeldajaiks,  
kuid ei saa selle riigi kodakondseiks.

<sup>6)</sup> G. Teichmüller, Religionsphilosophie, 1886, lk. 227. 306, 308.

Käsiteldud filosoofiliste lahenduskatsete kohta tuleb tähendada, et ükski neist ei haara Uue Testamendi jumalariigi mõtet tervikuna. Esimene vaade hävitab jumalariigi siinpoolsuse, teine kaotab transtsendentsuse ja kolmas kõrvutab jumalariigi kohustuste resp. kõlbla riigi ja laseb need alles igavikus ühte sulada või peab selle riigi realiseerimist üldse hüpoteetiliseks.

Usulise tunnetuse alal omab uuemal ajal tähtsust *pietism*. Ta astub ühelt poolt vastu sekularismile, teiselt poolt ortodoksismile, kus kinni peeti senisest kiriku õpetusest ja tagasi kalduti keskaja skolastika töömeetoditele. Ortodoksse aja kiriklikkuse vastu hakkab pietism rõhutama isiklikku ristiisku ja toob esile seesmise vagatsemise, kus usuolu tajuti individuaalselt ning subjektiivselt. Pietism muutub ükskõikseks, sageli isegi vaenlikuks kiriklikkude vormide vastu, ja nii tekib oma osaduse loomine kiriku kõrval <sup>7)</sup>. Pietismis nõutakse üldiselt usuliste olude parandamist; see viib vahetegemisele jumalariigi ja ametliku kiriku ehk kristliku kõlbluse vahel. Ph. J. Spener rõhutab, et kui kirik vastu võtab tema poolt tehtud parandusettepanekud, ja nimelt: kannab rohkem jumalasõna rahva keskele, rõhutab, et ristiusk ei ole üksnes teadmine, vaid isiklik usk ning armastus ja et jutlus on koguduse ülesehitamine teenimises, siis loodab tema kirikule paremat aega, mis on ettevalmistavaks võiduks aulisele Kristuse riigile. Seda aega nimetab Spener kiriku ärkamise ja levimise ajaks; see algab Paabeli hävitamisega <sup>8)</sup>, mille all ta mõtleb rooma-katoliku kirikut, ja juutide pöördumisega. Järeltulev pietistide generatsioon loeb jumalariigi alguseks Speneri poolt alustatud liikumist, kus nähtavale tuli vahe traditsionaalse ja tõelise kristluse vahel. J. K. Mosley <sup>9)</sup> nimetab pietismi protestiks konventsionaalse kristluse vastu, rõhutab vabanemist dogmatistlikest õpetuslauseist, tõstab esile sügavama piiblitilise arusaamise ja vaatleb Püha Kirja ilmutusajaloo allikana. Kokkuvõetult rõhutab pietism Jumala valitsemist usklike südamis ja seda, et Jumal on neile Deus actuosus; sellest oli tingitud elav kristlik armastustöö, kus eriti misjonitegevusele vaadati kui jumalariigi tööle.

<sup>7)</sup> Ecclesiola in ecclesia.

<sup>8)</sup> J. Hastings, Dictionary of Christ and the Gospels, art. "Kingdom of God", § 9.

<sup>9)</sup> Theology 1927, May.

Valgustusajajärk<sup>10)</sup>, kus töötatakse mõistuse ja kogemusega, rõhutab jumalariigis esmajooneliselt kõlblat külge ja näeb selles sõnakuulelikest alamaist koosnevat ühiskonda. Täielikult ei löika nad ära ka religioosset joont, sest nad tunnustavad osaliselt Jumala valitsemist maailmas, millest on tingitud harmoonia kõlbla ja looduse ilmakorra vahel. Ka jaatavad nad humaansust, mis on vajalik kõlbla realiseerimiseks, ja tuletavad selle Jumalast. Enamik ka valgustusaja tegelastest ei taha elada religioonita, kuigi nad ükskõikselt ja osalt isegi vaenlikult suhtuvad kristlikku kirikusse. Nad räägivad inimesele külgesündinud loomulikust religioonist, mis piirdub Jumala, vooruse ja surematuse mõistega, millistest tuleb mõistusega aru saada. Raskemaks eelnimetatud kolmest osutub neile ilmutusmõiste, mida nad alul tõlgendavad kui jumalikult ilmutatud õpetuste summat. Leibniz ühendab veel loomuliku religiooni ilmutusreligiooniga, kuid mitte täielikult, kuna Reimarus ajaloolist ilmutust juba eitab. Nad ei taha salata, et inimeste südameis elab head, ja seepärast ei tee nad teravat vahet humaansus- ja õndsus-ajaloo vahel; ka võib jumalariik nende järgi areneda väljaspool ristiusku ja judaismi. Leibniz tõlgendab armuriiki kui Jumala valitsemist vaimses maailmas, kuna Semler mõistab jumalariigi all uut vaimset Jumala valitsemist kirikus ja Reinhard<sup>11)</sup> saab sellest aru kui eetiliseist vennlusest, mis on alustatud Jeesuse poolt ja mahutab endasse kõiki rahvaid. Kokkuvõetult ei ole Jeesuse poolt rajatud jumalariik neile maine monarhia, ka mitte inimese südame vagadus, vaid kõlblas ühiskond, mis põhjeneb voorustel ja ka jumalikul tõel.

Teoloogilises tunnetuses tõstab jumalariigi religioossete mõistete seas esikohale Fr. E. D. Schleiermacher<sup>12)</sup>, kes vaatab seda ühenduses õpetusega Kristusest ja kirikust. Ta rõhutab oma süsteemis<sup>13)</sup>, et kooselu on jumalikul mõjustatud suurus ning on tuletatav Kristuselt; sest tuleb uskuda, et Jeesus on Kristus ja et Jeesuses on antud jumalariik kui Jumalast mõjusta-

<sup>10)</sup> R. Wegener, A. Ritschls Idee d. Reiches Gottes, Leipzig 1897, lk. 3 j.; 14 j.

<sup>11)</sup> „Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf“; Wegener, lk. 22 järgi.

<sup>12)</sup> J. K. Mosley, Theologische Blätter 1927, lk. 131.

<sup>13)</sup> Fr. Schleiermacher, Der christliche Glaube, Otto Hendel'i väljaanne, § 87, 3.

tud kooselu, et need mõlemad usulaused oma printsiibis samastuvad. Sel joonel annab Schleiermacher jumalariigi kujutelule erilise mõtte, tehes seda oma õpetuse aluseks, mis läbib tema süsteemi nii dogmaatiliselt kui eetilisel. Jumalariik on lunastuse eesmärk ja selle teostamine; see ei ole üksnes ülem teotsemise eesmärk, vaid on ise ülim õnnistus<sup>14)</sup>. Ta vaatleb jumalariiki teatud analoogia valguses, sest nagu valitsev kuningas suhtub oma alamaisse, nii on jumalariigis Jeesuse Kristuse tahe kõikide nende tahe, kes teda teenivad ja tema järele elavad. Ta väidab<sup>15)</sup>, et Lunastaja on meie kõikide sarnane oma inimlikult loomuselt, kuid erineb Jumala-teadvuse tugevuses, milles peitub tema olemine Jumalas. Jumala-teadvus on tema arvates see mõiste, milles tunneme oma olemist Jumalas ja mis on reaalne aktiviteet sealt peale, kus Jumal on ülim kõike haarav ühtsus. Selline Jumala-teadvus tõstab inimese üle maailma ja sel teel on realiseeritav jumalariigi edasiareng terves maailmas. Vaade jumalariigile oleneb vaatest Jumalale, ja sel joonel käsitab Schleiermacher Jumalat kui igavest, kõikjal olevat, kõikvõimsat ja kõikteadjat<sup>16)</sup>. Seega rõhutab ta jumalariigi universaalsust. Ta rõhutab, et iga kristlane kristlikus elus on teadlik sellest tulevast õndsusolukorrast, mis on alustatud uues jumalikul mõjustatud kooselus, mis on vastu seatud patule ja hukatusele<sup>17)</sup>. Nii erineb ta ka jumalariigi eetilisel joonel näiteks Kantist, kes otsis kõlbla teotsemise motiive religioonist, kuna temale oli kõlblas teotsemine seoses Jumala-teadvusega ja isegi rohkem, sest ta nägi inimlikus aktiviteedis Jumala kaastööd. Seega sisaldab iga kõlblas tegu eneses Jumala ja inimese koostööd ning viib edasi Jumala tahet siin maailmas. Ja kuigi ta piiritleb õndsusmõiste kui Jumala-teadvusest välja kasvava nähtuse üksnes nendega, kes elavad armastuses, tarvitab ta vähemalt terminoloogias maist jumalariigi mõtet eetilise inimkonna jaoks. Tema arusaamise järgi on jumalariigi realiseerimine Kristuse töö, sest Kristuses oli täielik teadvus Jumala kui Looja ja kui isa kohta ja temas varjatud loov jõud omas nii tugeva külgetõmbe, et see alustas uue kooselu, mis Kristuse jälgedes on juhitud samast elavast Jumala-

<sup>14)</sup> Die christliche Sittenlehre, välja antud Jonase poolt, 1843, lk. 78.

<sup>15)</sup> Der christliche Glaube, § 89.

<sup>16)</sup> Der christliche Glaube, § 52—56.

<sup>17)</sup> Der christliche Glaube, § 87.

teadvusest. Enne Kristust oli küll olemas jumalariik, kuid ei ole enne teda kuskil nähtavale tulnud nii suurt ning puhast Jumala-teadvust ega ole seega ka veel mitte esinenud kooselu, mis oleks haaranud kogu inimkonda. Vaid nagu ta oma süsteemis tähendab <sup>18)</sup>, peitub Kristuse lunastav tegevus selles, et ta usklike vastu võtab Jumala-teadvuse jõusse, mis ühtlasi on aluseks uuele kooselule. Ka räägib ta Kristuse kolmesest ametist <sup>19)</sup>, kusjuures Kristuse prohvetlik amet seisab õpetamises, ettekuulutamises ja imetegemises, kuna ülempreesterlik amet sisaldab endas täielikku käsutäitmist või tegevat sõnakuulmist, lepitavat surma, kannatavat sõnakuulmist ja usklike esitamist Isa juures, ja tema kuninglik amet seisab selles, et kõike, mida nõuab usklike kogu oma heaolemiseks, temast vahet pidamata välja läheb. Kristus-kuninga mõiste eristab ta ühelt poolt türanni mõistest, kelle võim on küll ka piiritlematu, kuid ülekohtune, ja teiselt poolt ülemuse mõistest, kelle võim on piiratud. Seega on Kristus-kuninga võim piiramatu ja üldine; selle esemeks pole üksik-isik endale, vaid sel määral, kui ta kuulub ühiskonda, sest kui üksikud annavad end Kristuse valitsuse alla, siis astuvad nad seega ka koosellu, kuhu nad varem ei kuulunud. Ta jaotab Kristuse riigi kolme ossa: võimuriik, armuriik ja auriik, kusjuures kaks viimast alistuvad täielikult Kristuse valitsusele, kuna esimene kujundab maailma üldse. Ta väidab, et armuriigi seisukohalt peab Kristuse võim kord ära võitma kurja ja edasi kandma lunastust, et siis Kristuse riik on ka kui võimuriik selles mõttes, et ta peab maailma ära võitma. Vahet armu- ja au-riigi vahel tuleb mõista üleminekuna ühest teise, kus ilmneb täielikult Kristuse au; kuid seesugust seisukorda ei taha Schleiermacher enam riigiks nimetada. Seega jääb ka temale järele üks riik ja see on siis jumalariik, kus aluseks on Jumala-teadvus ja mis siis haarab kogu inimkonda <sup>20)</sup>.

Peale jumalariigi õpetusliku külje peitub Schleiermacheri <sup>21)</sup> tähtsus ka veel selles, et ta püüab ühendada kristlikku traditsiooni ja ajaloolise arenemise vaateid. Ta väidab ühelt poolt, et evo-

<sup>18)</sup> Der christliche Glaube, § 100.

<sup>19)</sup> Der christliche Glaube, § 102—105.

<sup>20)</sup> Der christliche Glaube, § 105<sub>2</sub>.

<sup>21)</sup> J. Hastings, Dictionary of Christ and the Gospels, art. "Kingdom of God", § 12a "Reconciliation of Conflicting Views by Schleiermacher".

lutsiooni teel on Kristuses realiseerunud jumalariik, ja teiselt poolt käsitab ta aega enne Kristust kui üldist patuastet, mis on olnud takistuseks inimkonna saatusele, ja hindab siis Kristuse tööd, kus jumalariik lunastustööna on avastanud uue täieliku elu. Kuigi nimetatud vaated teineteisele vastu räägivad, on ta leidnud ühisjoone nende mõlemate juurde, ja see on eeldus, et nii inimene kui maailm täiusele välja jõuavad. Schleiermacher jagab seega algkristlaste vaadet, mille järgi arvati, et jumalariigile on vastu seatud kurjuseriik, kuigi ta eitab personaalse kurja valitsemist ja asendab Pauluse vaate lihast ja Augustinuse vaate concupiscentia'st pärispatuga, kus küll jällegi esineb vasturääkivus sel joonel, et vaatleb pattu kui vajalikku arenemisastet. Jumalariik saab tõeliseks patust ja kurjast lunastamise teel Kristuses, kusjuures Jumala-teadvus, antud Kristuselt usklikele, viib jumalariigile ja osutub individuaalselt reaalseks, niikaugelt kui Jumalalt antud uue elu vaim, alustatud Kristuses, saab igale usklikele seesmiseks tõukeks<sup>22)</sup>. Ta ühendab jumalariigi universaalse elu kiriku mõistega, sest kiriku olu peitub usus Kristusesse, kelles üksi on antud kindlus, et kurjas ning patuses maailmas on empiiriline kirik headuse ja pääsemise kohaks, mis pole aga hierarhiline organisatsioon, vaid elu Kristuses. Kristlik kirik on taassündinute kogu, kes vastastikku üksteist mõjustavad, ja selle kiriku tekkimine on seletatav kahe õpetuse varal, nimelt väljavalimise ja Püha Vaimu osasaamise teel<sup>23)</sup>.

Tagasi vaadates Schleiermacherile tuleb hinnata seda, et ta ei käsita jumalariiki kui lunastusvahendit, vaid kui otstarvet omaette ja tõstab seda esile ristiusu õpetuse seisukohalt. Õpetuslikult seob ta jumalariigi sissepääsu Jumala-teadvusega, mis on oma täiuses antud Jeesuses Kristuses ja mida viimane usus edasi annab kiriku kaudu. Ka püüab ta välja jõuda universaalsele jumalariigile, kus on ühendatud võimu-, armu- ja auriik.

Teoloogilises tunnetuses viib Schleiermacheri vaateid jumalariigi mõiste alal edasi Albrecht R i t s c h l<sup>24)</sup>, kelle kohta väidab

<sup>22)</sup> Der christliche Glaube, § 121.

<sup>23)</sup> Der christliche Glaube, § 115 j.

<sup>24)</sup> Käesolevas küsimuses on tähtsad tema järgmised tööd: a) Unterricht in der christlichen Religion, 2. väljaanne, 1881; b) Gesammelte Aufsätze ja c) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, III osa, 4. väljaanne, 1895.

J. K. Mosley<sup>25)</sup>, et Ritschl tunnustavat täiel määral Schleiermacheri poolt rajatud jumalariigi teoloogilist käsitust. Kui aga Schleiermacherile tähtis oli Kristuses vahendatud Jumala-teadvus ja ristiusk kui monoteistlik usukuju, kus ka teleoloogilises eetilises mõttes kõik oli suunatud Naatsareti Jeesuse läbi realiseeritud lunastusele, siis ei lepi Ritschl sellega, vaid ütleb, et ristiusku ei tule võrrelda ringiga, kus on üks tsentrum, vaid ellipsiga, kus on kaks tulipunkti<sup>26)</sup>, ja nimelt õpetus lunastusest ja õpetus jumalariigist. Ta väidab, et jumalariik on usuline mõiste, eriti kui võtta seda Jumala valitsemise mõttes, kuid eristab seda siiski õigeksmõistmise ja lepituse mõistest. Ritschl teeb seda vahet järgmiselt: õigeksmõistmises ja lepituses ei ole inimene kaastegev, kuna jumalariigi ülesande seisukohast on inimene oma kõlblas teotsemises kaastegev ja vastutav<sup>27)</sup>. Jumalariik on seega kahene suurus: ühelt poolt ülim hüve, mida Jumal inimeste juures realiseerib, ja teiselt poolt inimeste ühiskondlik ülesanne, sest et Jumala valitsemine sooritatakse inimeste kõlbla elu ja sõnakuulmise teel. Kui vaadelda esimest joont, siis ütleb Ritschl: „jumalariik on Jumalalt antud ülim hüve oma ilmutuses Kristuses rajatud kogudusele“<sup>28)</sup>. Siin on ülim hüve mõeldud kõlbla ideaalina, mida realiseerivad koguduse liikmed vastastikusel käitumises ja seosolekus. Seega muutub jumalariik kõlblaks osaduseks<sup>29)</sup>, sest Jumala ilmutuses Kristuses rajatud kogudust kõrvutab ta<sup>30)</sup> kristlikku kogudusse koondunud inimestega ja Jumala tahtega, mis suunab koguduse liikmeid religioosselt osaduselt kõlblale osadusele. Kuid sel joonel ei ole Ritschl oma vaateis täiesti ühtlane, sest mõnede ütluste järgi on ka temale Kristuses rajatud kogudus nägematu ühendis, mis koosneb inimestest, keda seob armastus. Seda järeldab ta Jumala õpetusest, sest kui Jumal on armastus ja ülimaine suurus, siis on ka üksnes see kogudus ühendatav jumalariigiga ja täidab selle ülesandeid, kus Jumala Poeg on Issandaks ja inimesed tema alamaiks. Iga ühiskondlik suurus, kuhu ulatub Jumala armastus, on tingitav sellest, et looja Issand seda edasi kannab ja liikmeid oma näo järgi

<sup>25)</sup> Theologische Blätter 1927, lk. 131.

<sup>26)</sup> Rechtfertigung und Versöhnung III, lk. 11.

<sup>27)</sup> Rechtfertigung und Versöhnung III, lk. 30 j.

<sup>28)</sup> Unterricht in der christlichen Religion, § 5.

<sup>29)</sup> Rechtfertigung und Versöhnung III, lk. 240.

<sup>30)</sup> Unterricht in der christlichen Religion, § 8.

ümber kujundab. Siit tuleb Ritschl sellele, et peab korrelaatseiks jumalariiki ja Jumala armastust<sup>31)</sup>, niipalju kui jumalariik inimeste ühendisena vastastikusel käitumises seisab jumalaarmastusel, millest välja kasvab ligimesearmastus, ja teiselt poolt on jumalariik seega inimeste ühiskondlik ülesanne. Sel joonel muutub Ritschli käsitus teleoloogiliseks, sest ta vaatab jumalariiki kui maailma lõpp-eesmärki<sup>32)</sup> ja asetab nagu kõik arenguprintsiibi valgusesse. Selline vaatlusviis oli tol korral üldine, et Jumala tahe on saav ja niihästi maailma loomises kui inimkonna ajaloos oma lõpp-eesmärki realiseeriv suurus. Aga et Ritschl otsib maailma lõpp-eesmärgi ühendusjooni Kristuses, siis on jumalariik temale ka Jeesuse kuulutuse eesmärgiks. Siin on ühenduspunkt ajaloolise ratsionalismi ja ilmutuse vahel. Ta jaaatab, et jumalariik siinpoolluses on maailma lõpp-eesmärk, kuid ei lepi üksnes sellega, vaid väidab, et meie ei suuda täielikult mõista ühtegi religiooni, kui eitame ilmutust või selle ükskõiksel kõrvale heidame<sup>33)</sup>. Nii on ilmutus Kristuses ajalooline jumalariigi tõekssaamine. Aga ka selle juurde ei jää Ritschl veel peatuma, vaid räägib jumalariigist kui Jumala enda eesmärgist. Ta väidab, et jumalariik on Jeesuse kutse eesmärk, mis ühte langeb Jumala lõpp-eesmärgiga maailmas ja on samane Jumala eesmärgiga<sup>34)</sup>. Sel astmel samastatakse jumalariik juba Johannese evangeeliumis leiduva igavese elu mõistega, mis on Jumala ilmutatud eesmärgiks maailmas ja kus inimene juba tervikuna üle selle maailma kuulub jumalariiki. Siis on jumalariik ülim hüve, mis ei haara üksi kristlase tunnet, vaid kogu kristlust<sup>35)</sup>.

Kui nii Ritschli mõlemad vaatlusjooned, et jumalariik kui Jumalalt antud ülim hüve ja kui inimeste ühiskondlik ülesanne, nimelt maailma lõpp-eesmärk, Kristuse elutöö sisu ja viimselt Jumala eesmärk, ühtivad, siis kaob ka vahe õige mõistmise ja jumalariigi vahel ja Kristus on jumalariigi koguduse tõeline pea. Seega on jumalariik nii Schleiermacherile kui Ritschlile ülim hüve, mida ei saa lahendada ainult inimkonna progressiivsuse ja

<sup>31)</sup> Rechtfertigung und Versöhnung III, lk. 275 j.

<sup>32)</sup> Rechtfertigung und Versöhnung III, lk. 475.

<sup>33)</sup> Wegener, A. Ritschls Idee des Reiches Gottes, lk. 72; vrd. Unterricht in der christlichen Religion, § 82.

<sup>34)</sup> Unterricht in der christlichen Religion, § 20.

<sup>35)</sup> Rechtfertigung und Versöhnung III, lk. 191.

aktiivsusega, vaid on ka religioosne hüve, kui Jumala töö ja and, mis annab igavest elu ja õndsust.

Kui küsida, kuidas suhtab Ritschl jumalariiki ja kirikut, siis võib vastata, et tema neid ei samasta, eriti kiriku organisatsiooni ja hierarhia seisukohalt vaadatuna. Kirik on jumalariik niikaugelt, kui ta oma preestluses, usus ja elus täidab Kristlusest rajatuna kõlblaid nõudeid, mis kiriku eetilise küljena alistuvad vaimsele jonele, mis on antud Jumalalt sõnas ja sakramendis. Eraldi esinevad tal kirik ajaloos ja kirik iseeneses, kusjuures esimene on üleminev teise, kus Kristuse liikmed on täielikud. Seega on vahe nähtava ja nägematu kiriku vahel, sest tema arvates on Rex Ecclesiae nägematu, ja niisugune kogudus ei või olla maine nähtav ühendis. Tõelise koguduse ilmumist ei saa ka Calvini ja tema õpilaste kombel kiirustada, vaid see on üksnes Jumala juures tema meelevalla all. J. K. Mosley<sup>36)</sup> järgi on Ritschlile Kristuse järelkäijate eesmärgiks jumalateenistuslik kogudus, kes oma armastustööks ja kõlbla osaduse loomiseks rajavad jumalariigi.

Albrecht Ritschlil on ajajärku-loov tähtsus jumalariigi mõiste teoloogilises tunnetuses, sest ta tõstab jumalariigi esile nii teoloogilisest kui eetiliselt vaatekohast. Temast on mõjustatud rida teolooge, kelledest J. K. Mosley<sup>37)</sup> rõhutab eriti Julius Kaftan'it<sup>38)</sup> kui seda, kes Ritschli jumalariigi teoloogilise ja eetilise vaateviisi kõrval toonitab eshatoloogilist joont. Kaftani<sup>39)</sup> arvates on Kristus oma kuninga-ameti täitnud sellega, et on jumalariigi ajalukku toonud ja selles rajanud kadumatu vaimu jõu. Aga ta rõhutab selle riigi rajamisel just Kristuse kannatust, surma, ülestõusmist ja ülendust Isa paremale käele, mida nimetab Isa pitseriiks sellele riigile, kuninga kroonimiseks igavese jumaliku väe ning auga. Oma süsteemi lõpu-peatükis räägib ta kristlikust lootusest, mis põhjeneb igavesel elul sealpoolses jumalariigis<sup>40)</sup>. Kui ta küsib, mis tähendab sealpoolne, siis vastab ta vihjes mai-sele elule, et sealpoolne on see, mis järgneb pärast siinset elu. Ta nimetab jumalariiki ka lõppriigiks, mis on maailma-ajaloo lõpp-eesmärgiks, kuid eristatuna triumfeerivast kirikust. Ju-

<sup>36)</sup> Theologische Blätter 1927, mai.

<sup>37)</sup> Theologische Blätter 1927, lk. 131.

<sup>38)</sup> J. Kaftan, Dogmatik, § 59.

<sup>39)</sup> J. Kaftan, Dogmatik, § 59.

<sup>40)</sup> J. Kaftan, Dogmatik, § 73.

malariik ja kirik ei ole identsed, sest jumalariik on üle maailma ulatuv Jumala eesmärk; kui idee on see igavesti Jumalas, mis haarab ja valitseb kogu maailmakäiku<sup>41)</sup>, kuna kirik on nende osadus, kes usu läbi on Kristusega ühendatud ühises vaimus. Kiriku ajaks on aeg Kristuse ülendamise ja lõpp-eesmärgi vahel.

Rohkem kui mandril on A. Ritschl poolehoidu võitnud Briti teoloogide seas ja alles peale oma surma. Ritšlianismi kohta kirjutab väitekirja Alfred E. G a r v i e<sup>42)</sup> ja selle tulemusena tõlgiti juba järgmisel aastal Ritschli süsteem inglise keelde<sup>43)</sup>. Süsteemi tõlkija sulest on 15 a. hiljemini ilmunud põhjalik töö Ritschli ja tema kooli kohta<sup>44)</sup>, kus õigustatult väidetakse, et kui keegi mandri teoloogidest on mõjutanud Briti teoloogiat, siis on seda Ritschl. Eriti rõhutab ta jumalariigi eetilise külje käsitlemist, mis on valitsev kuni tänapäevani Briti teoloogilises kirjanduses. Ei räägita niipalju jumalariigist, kui just Jumala perekonnast, ja seegi mõiste esineb Ritschlil<sup>45)</sup>.

Kui siinkohal nimetada mõnd ajajärku-loovat tööd jumalariigi kohta Briti teoloogilises kirjanduses, siis tuleb mainida kõige vanemana F. O. M a u r i c e'i kaheköitelist teost "The Kingdom of Christ", mis kirjutatud jutluste koguna; selles ligistab autor kiriku ja jumalariigi, kuid ei samasta täielikult. Tähtsamad eelnimetatust on C u n n i n g h a m'i loengud dr. J. S. C a n d l i s h'ilt ainele "The Kingdom of God". Ta on mõjustatud Ritschlist ja räägib jumalariigi tõekssaamisest ajalises inimlikus vormis. Jumalariik ja kõlblas ühiskond langevad ühte. Samuti tuleb nimetada B a m p t o n'i loenguid dr. A. R o b e r t s o n'ilt ainele "Regnum Dei", kus autor väljub rohkem kultuurfilosoofilisest seisukohast ja püüab ühendada jumalariigi mõistes nii eetilist kui eshatoloogilist, nii immanentset kui transtsendentset joont. Kõik nimetatud autorid tsiteerivad Ritschlit ja toovad teda oma vaadete põhjendamiseks ette.

A. Ritschli õpilased moodustasid ka möödunud sajandi

<sup>41)</sup> J. K a f t a n, Dogmatik, § 64.

<sup>42)</sup> A. E. G a r v i e, The Ritschlian Theology, Critical and Constructive, 1899.

<sup>43)</sup> Dr. M a c k i n t o s h, The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation by Al. Ritschl, 1900.

<sup>44)</sup> Dr. M a c k i n t o s h, Albrecht Ritschl and his School, 1915.

<sup>45)</sup> Rechtfertigung und Versöhnung III, lk. 292.

80-ndais aastais uue teoloogilise kooli, n. n. usundilis-ajaloolise <sup>46)</sup>. Nagu juba nimetus näitab, nõuavad nad usundilis-ajaloolist kristluse käsitamise meetodit, väites, et kristlus on ajalooline suurus. Nad ei lepi enam senise teoloogiaga, kus kõneldi kristluse ilmumise iselaadist. Teise põhjusena aga tuleb mainida ka sotsiaalset momenti, mis möödunud sajandi viimasel veerandil hakkas end viljeldama.

Usundilis-ajaloolisel koolil tekib esmalt maailmavaateline küsimus, nimelt religioosse individualismi ja ühiskonna vahekorra kohta <sup>47)</sup>. Religioossete isiksuste uurimisel hakatakse rõhku panema ka ümbruse ja ajalooliste faktorite hindamisele. Kristluse seisukohalt hindavad nad eriti esimesi sajandeid enne ja pärast Kristust, kusjuures tahavad ühendada esimeste kristlaste eshatoloogilisi vaateid esiletõusva sotsiaalsusega.

Jumalariigi küsimuses õpetavad nad, et see pole rajatav maise evolutsiooniga, mida usundilis-ajalooline kool muidu kõrgelt hindab, vaid et jumalariik on ülemaine suurus, kusjuures aga Jumala valitsemise ligioleku ootus on mõjuvamaid kõlblusmotiive. Sellest vaatekohast kirjutas J o h. W e i s s <sup>48)</sup> oma töö jumalariigi üle, kus ta rõhutab Jeesuse kohta tarvitatud predikaate, näiteks Messias, Inimese Poeg. Aga sama kooli esindajad avaldavad ka kahtlust nende predikaatide kohta. W r e d e <sup>49)</sup> väidab, et Messia nimi on päritud Jeesuse kohta alles apostlikult ajajärgult, ja B o u s s e t <sup>50)</sup>, et Kyrios on Jeesuse kohta üle kantud hellenistlikult koguduselt kui kultusjumalate predikaat.

Kuigi usundilis-ajaloolise kooli esindajad asendavad Jeesusel õpetusliku külje ajaloolisega, hindavad nad sotsiaal-eetilist joont tema jumalariigi-jutluses. E r n s t T r o e l t s c h <sup>51)</sup> ütleb, et jumalariigis sünnib Jumala tahe maa peal, nagu see praegu sünnib taevas, patuta, kannatuste ja valudeta; sellepärast lähevad ka patutunnistajad, vaesuse- ja kannatusekannatajad enne jumalariiki kui rikkad ja vägevad. Ta langetab ka rõhu säärase ini-

<sup>46)</sup> Die Religion in Geschichte und Gegenwart <sup>2</sup>, k. IV, lk. 1898—1905.

<sup>47)</sup> Ernst Troeltsch, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 1913, lk. 855—860.

<sup>48)</sup> Joh. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1892.

<sup>49)</sup> Wrede, Messiasgeheimnis, 1901.

<sup>50)</sup> Bousset, Kyrios Christos, 1913.

<sup>51)</sup> E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1919, lk. 34—36.

meste koondamisele, kes ootavad ja kuulutavad jumalariiki. Küsimusile, et „kuidas“ ja „kunas“ tuleb jumalariik, vastab Troeltsch, et see tuleb varsti, kuna täpne aeg on üksnes Jumalal teada. Jumalariigiga ühendab ta ka maailma lõpu ja viimse kohtupäeva. Rõhk langeb ettevalmistamisele jumalariiki ja kus seda innukalt tehakse, võib tunduda, nagu oleks jumalariik juba siin.

Kokkuvõetult kaitseb usundilis-ajalooline kool jumalariigi küsimuses kahte külge: selle objektiivset transtsendentsust, mil-lisel joonel edasi töötavad dialektikud, ja selle sotsiaalsust, kus nende mõtteid edasi arendavad religioos-sotsiaalsed liikumised.

Uuema teoloogilise tunnetusena olgu lubatud veel lühidalt vaadelda dialektikuid — Karl B a r t h'i ning tema kooli ja nende seisukohta jumalariigi küsimuses. Jumalariigi kategooria ei ole nende käsitluses domineeriv, ei esine iseseisvalt, vaid seoses õpetusega Jumalast, nagu seda vaadeldakse dialektilisest seisukohast. Terve kool on pärastmaailmasõja-aegne uus, jõuline usuline tunnetus. Teda nimetatakse sageli kriisi- või maailmasõja-aegseks või dialektiliseks teoloogiaks, aga tuntakse ka selle asutaja Karl Barthi teoloogia nime all. Barth ise nimetab 1918. a. apokalüptiliseks ajaks ja sel ajal ilmus tema ajajärku-loov teos „Rooma kiri“<sup>52)</sup>. Esimese väljaande eessõnas mainib ta: „Paulus kui omaaja poeg kirjutas oma kaasaeglastele. Kuid palju tähtsam kui see tõde on teine, et tema kui jumalariigi prohvet ja apostel on rääkinud kõikide aegade inimestele.“ Ja peasi — see, mis prohvetite, Jeesuse ja apostlite kaudu on räägitud, on absoluutse, transtsendentse Jumala objektiivne Sõna. Ta ütleb: „Jumala vägi on tegu, imede ime, milles Jumal annab end tunda kui see, kes ta on, nimelt kui tundmatu Jumal, kes elab valguses, kuhu inimene ei saa ligineda, kui Püha, Looja, Lunastaja. Kõik jumalused, kes jäävad siia poole ülestõusmises tõmmatud joont, kes elavad templites, mis on tehtud kätega, keda teenitakse inimeste kätest, kes kedagi vajavad, ja nimelt inimest, ei ole mitte Jumal. Jumal on tundmatu Jumal ja kui niisugune annab ta kõigile elu, õhu ja kõik“<sup>53)</sup>. Seega asetab Barth Jumala, kes Jumal, piiritult üle kõikide jumaluste ja naturfilosoofiliste Jumala substituitide. Jumala immanentsed ideed kaovad suhtes transtsendentsetega. Selgesti väljendab ta seda Room. 9, 1—5 kohta, üteldes:

<sup>52)</sup> Karl B a r t h, Römerbrief<sup>3</sup>, 1923.

<sup>53)</sup> Römerbrief, lk. 11.

„Jumal on kõige selle puhas piir ja algus, mis me oleme, omame ja teeme, lõpmatu kvalitatiivses erinevuses, vastuseatu inimesele ja kõigele inimlikule... kui esimene ja viimne ja kui niisugune tundmatu, mitte kunagi ega kuskil üks suurus teiste seas, Jumal Issand, Looja, Lunastaja, s. o. elav Jumal. Ja evangeelium, Jeesuse Kristuse õndsusekuulutus, et see peidetud Jumal, elav, kui niisugune ennast ilmutab, võimatu kui niisugune paistab üle näilise lõputa võimaliku riigi, vaatlematu üle vaadeldava, sealpoolsus üle siinpoolsuse, mitte kui teine eristatu, vaid kui tema nüüd ja siin varjatud tõde, kui algus, millele kõik tagasi vihjab, kui kõige relatiivsuse lõpetamine, seepärast tõelisus üle relatiivsete tõelisuste, jumalariik, tingimatu, eksistentsiaalne, võit ja aulisus, mis ei või jääda varjatuks inimesele, hoolimata — ei, sellepärast et — inimene on ajalik, lõplik, kaduv; see on selle Jumala tunnetus, usk sellesse, mis armastuses muutub energiaks, mis üheski hetkes pole realiseeritud, kuid realiseeritav igas hetkes, uuesti realiseeritav võimalikkus, mis pakutud inimestele — võimalus olla, mis on inimene Jumalas, Jumala laps ja kui selline inimene selles maailmas, kohtule alistuv, õigusele suunduv, lunastust ootav ja armust juba vabastatu“<sup>54</sup>). Nii Barthi poolt esitatud uuest jõulisest vaatekohast on arusaadav ka tema vaade jumalariigile kui uuele maailmale. Jumalariik ei ole maa peale „sisse murdunud“, isegi mitte kõige väiksemis osis, küll on aga seda kuulutatud; ta ei ole mitte „tulnud“, küll aga ligidale tulnud. Seda peab Jeesuse ilmutuses esiti usutama, sest selles on kuulutatud ja ligidale tulnud uus maailm, mis pole aga kuidagimoodi vana maailma järg. Uus maailm on ja ta jääb igaveseks maailmaks, mille vastupaistes meie elame<sup>55</sup>). Jumalariik on kohus ja kriis vana maailma üle<sup>56</sup>). Siit on arusaadav, et Barth ei poolda teleoloogilist jumalariigi käsitust, vaid ütleb teravalt: „kus jumalariigile vaadatakse kui „orgaanilisele kasvamisele“ või — ausamalt ja mõõdukamalt öeldud — kui „ehitusele“, seal ei ole mitte jumalariik, vaid on Paabeli torn“<sup>57</sup>). Kuigi Barth seda nii teravalt väljendab, jätab ta siiski ühe ja ainult ühe ühendusjoone vana

<sup>54</sup>) Römerbrief, lk. 315 j.

<sup>55</sup>) Römerbrief, lk. 77, 125 j., 142 j.

<sup>56</sup>) Römerbrief, lk. 504; vrd. Birch Hoyle, The Teaching of Karl Barth, 1930, lk. 137.

<sup>57</sup>) Römerbrief, lk. 417.

ja uue maailma vahele. Seda töötab ta välja oma dogmaatikas <sup>58)</sup>, kus pearõhk on viidud objektiivsele Jumala Sõnale ja selle ainukordsele lihakssaamisele Jeesuses Kristuses. Jeesuse Kristuse nimes kohtuvad ja eristuvad kaks maailma, lõikuvad kaks tasapinda: üks tuntud ja teine tundmatu. Tuntud maailm on Jumala loodud, kuid algelisest Jumalaga ühtekuuluvusest ära langenud ja seepärast lunastust vajav liha, inimese-, aja- ja asjade-maailm. See horisontaalne tase lõigatakse läbi tundmatu tasemega — Isa maailmaga, ja sel teel sündiv läbilõikejoon on lihakssaanud sõna Jumala ainusündinud Poja Jeesuse Kristuse Isa ilmutus <sup>59)</sup>. Dogmaatikas räägib ta sellest ka kui ebioniitliku taseme läbilõikest dokeetilise tasemega, ja see lõikepunkt on ligitulnud uus maailm, ja selle kohta võib ehk tarvitada mõistet jumalariik. Rohkem tähelepanu kiriku vaatekohale omistab ta oma dogmaatika teises väljaandes <sup>60)</sup>, kuid ei samasta seda jumalariigiga. Kokku võttes võib ütelda, et Karl Barthile on jumalariik üleajaline, transtsendentne, eshatoloogiline suurus, mis aga siiski kahe taseme läbilõikes ühe- ja ainukordselt on saanud vastupaisteks sellele maailmale ning elule.

Üsna ligidal Karl Barthi vaatele jumalariigi küsimuses seisab teine dialektik Emil Brunner. Oma dogmaatilise töö „Vahemees“ eessõnas <sup>61)</sup> ütleb ka tema: „On olemas ainult üks küsimus, mis on täiesti tõsine, s. o. Jumala küsimus, sest selle küsimuse lahendamisest omandab iga teine küsimus oma mõtte ja kaalu. See on tänapäevale ja igale ajale ning igapäevale otsustusküsimuseks.“ Edasi väidab ta, et kus Jumala küsimust võetakse otsustusena, seal on see Kristuse küsimuseks. On küll üle terve maailma olemas religioone ja aimavat teadvust jumalikkusest, kuid on olemas ainult üks „koht“, kus Jumal seab inimese otsustuse ette, see on Jeesus Kristus. Tema lihakssaamine ei ole tingitud loodud maailma mittetäielikkusest, nagu vajaks see lunastust, sest niisugune kujutelu Jumala loomistööst on gnostiline — manihheistlik, aga mitte piibiline — kiriklik. Jumala

<sup>58)</sup> Karl Barth, Die christliche Dogmatik I, Die Lehre vom Worte Gottes, 1927, lk. 1 jj.

<sup>59)</sup> Römerbrief, lk. 5.

<sup>60)</sup> Karl Barth, Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik I, Die Lehre vom Worte Gottes, 1932.

<sup>61)</sup> Emil Brunner, Der Mittler<sup>2</sup>, 1930.

loomine ei vaja vahendajat, küll aga patustunud ja langenud inimkond; seega on Kristuse tulemine Jumala loomistöö rekapi-tulatsioon<sup>62)</sup>. Barthi kahe taseme lõikejoont väljendab Brunner mõistes, kus aeg ja igavik osutuvad üheks, kus on kristliku usu läte, s. o. sõna lihakssaamine<sup>63)</sup>. Oma süsteemi lõpu-peatükis Jumala valitsemisest räägib ta varjatud ja ilmutatud kuningast. Varjatud kuningavalitsus on vahendaja-ilmutuse kategooria, mis valitseb vaheajal<sup>64)</sup>, kuna ilmutatud kuningavalitsus on puht-ajatu ja eshatoloogiline. Temagi vaade Jumala Sõnale on, et ei ole ühtegi teed inimeselt Jumala juurde, vaid ainult Jumalalt inimeste juurde<sup>65)</sup>.

Emil Brunner puudutab oma eetilises põhitöös „Käsk ja korraldused“<sup>66)</sup>, kus ta tahab pakkuda kavandi protestantliku teoloogilise eetika kohta, jumalariigi küsimust ka kõlbluse seisukohast. Selles väidab ta, et Jumal vajab meid oma armastuseks, millega ta armastab maailma ja inimesi, vajab oma armastuse valitsemiseks ja eesmärgiks. Ta teeb siit järelduse, et kui Jumal nõuab meid enesele, siis nõuab ta meid oma riigile<sup>67)</sup>. Küll ei ole jumalariik praktilise mõistuse idee ega ajaloo immanentne kultuur- või inimese-ideaal, vaid seisab väljaspool kõike ajaloo-filosoofiat ning kultuurprotsesse ja on tingitav üksnes Kristuse ülestõusmise ning kohtu läbi. Jumalariik on Jumala eesmärk, tema pühadus ja armastus, et tema au ilmub tema riigis täiusli-kus osaduses<sup>68)</sup>.

Seega jagab Emil Brunner vaadet, et jumalariik võib rea-liseeruda ka siinpoolsuses, kuid üksnes usus; kirikus ainult nii-võrt, kui seal on Kristus, sest kirik on kõikjal, kus Kristus, ja mujal mitte kuskil<sup>69)</sup>. Kirikus peitub tema arvates jumalariigi algus, kirik on transtsendentne, mille alus pole Jumala loomis-töös, vaid lunastuses ja mis oma olus on sellele järgnevas jumala-riigis, mille maine ajalooline kate ja orjakuju on kirik<sup>70)</sup>. Ka

<sup>62)</sup> E. Brunner, Der Mittler, lk. 280.

<sup>63)</sup> Der Mittler, lk. 497.

<sup>64)</sup> Der Mittler, lk. 500 j.

<sup>65)</sup> E. Brunner, Die Mystik und das Wort<sup>2</sup>, 1928, lk. 298.

<sup>66)</sup> E. Brunner, Das Gebot und die Ordnungen, 1932.

<sup>67)</sup> E. Brunner, lk. 102.

<sup>68)</sup> E. Brunner, lk. 176.

<sup>69)</sup> E. Brunner, lk. 267, 511.

<sup>70)</sup> E. Brunner, lk. 512.

pole Jumal loonud inimesi ingliteks, vaid lihasteks inimesteks ja ehitab sellele elule oma riigi ja rõhutab ses mõttes ka inimeste aktiivsust <sup>71</sup>).

Kokkuvõetult on Emil Brunner õpetuslikult nii siis veel täiesti Barthi poolehoidja, kes rõhutab jumalariigi küsimust kui Kristuse-küsimust, kui aja ja igaviku lõiget, kuid oma eetilises tõlgenduses annab ka inimesele koha jumalariigis ja rõhutab iga tegu positiivselt kui võidukat sõjakäiku jumalariigile.

Üldse leiame teoloogilises dialektilises kirjanduses tugevat eshatoloogia rõhutamist, aga just see joon pole dialektikute poolt läbi töötatud. Siin võib küll mainida Karl Barthi Korintuse kirja <sup>72</sup>), kuid ka selles ei leia me veel väljatöötatud eshatoloogiasüsteemi, vaid on tunne, nagu hõljuks kõik alles õhus. Kindlama katse ses küsimuses teeb Eduard Thurneysen, kes kirjutab eshatoloogilise artikli „Kristus ja tema tulevik“ <sup>73</sup>). Ta väidab, et tuleviku mõiste ühenduses Kristusega on Kristuse tulevik. Tulevik on Kristuse nime predikaat, seega Jumala aeg väljaspool inimeste aega. Kristus astus üles kuulutusega: „Aeg on täis, taevariik on ligi tulnud, parandage meelt ja uskuge armuõpetust“ <sup>74</sup>); see oli programm, mis aga seesugusena juba oli täidunud, sest ta kuulutab küll tulevikku, on aga olevikus juba olemas. Inimlik aeg on piirjoonel Kristuse tulevikuga ning sünnitab seal lõikepunkti; Thurneysen tarvitab selle kohta nimetust uus taevast ja uus maa. Jumal lõi alguses taeva ja maa, annab siis ka lõpu, tema on algus ja ots. Kristuse tulevikus puudutab ta lunastust, ülestõusmist, igavest elu ja seob selle ajaga, milline lõpp on uus algus. Nii on jumalariik ka Thurneysenile lõikepunktiks aja ja Kristuse tuleviku piirjoonel tema mõttes.

Lõpuks puudutame veel R. Bultmann'i <sup>75</sup>) vaateid jumalariigile, mille taga seisab Joh. Weiss'i eshatoloogia. Bultmann ei poolda jumalariigi tõlgendamist ülimalt hüvena, sest see olevat relatiivne mõiste. Jumala valitsemine eshatoloogilise ja ainsa õndsusena seisab diametraalselt vastu kõigele relatiivsele, sest jumalariik on sõltumatu, üleloomulik suurus. Ta on jõud, mis

<sup>71</sup>) E. Brunner, lk. 233, 271.

<sup>72</sup>) Karl Barth, Die Auferstehung der Toten<sup>2</sup>, 1926.

<sup>73</sup>) Zwischen den Zeiten, 1931, art. „Christus und seine Zukunft“, lk. 187—211.

<sup>74</sup>) Mark. 1, 15.

<sup>75</sup>) R. Bultmann, Jesus, 1926, lk. 34 j.

määrab oleviku, kuid ise on seejuures täiesti tuleviku suurus. Ka tema arvates määrab jumalariik oleviku sel teel, et viib inimesi otsustusele. Piltlik kõneviis jumalariiki „sissepääsust“ ei tohi vihjata Jumala valitsemisele kui suurusele, mis võiks realiseeritud olla või selliseks saada mingis ajalises vormis või osaduses. Seega on jumalariik ka temale ülejaline suurus.

Kokku võttes võib ütelda: dialektiline teoloogia tõusis jõuliselt esile revolutsioonikeerises ja tema esimene relv oli sihitud nii historismi, psühholoogismi kui ka religioos-sotsialistide vastu. Nimetatud voolude valju kriitika kõrval tõsteti positiivselt, spontaanselt, koguni uute meetoditega tsentraalsena välja Jumal, kes on Jumal, ja tema Sõna. Nii tekib pea kõigil dialektikuil kujutelu kahest tasemest, mis ainukordselt lõikuvad ülejaliselt ajas, ja seepärast on lõikejoon jumalariik neile Kristuse tuleviku mõttes ülejaline, eshatoloogiline ja transtsendentne.

Filosoofilise ja teoloogilise tunnetuse kõrval on uuemal ajal jõuliselt jumalariiki esile tõstetud ka sotsiaalses tunnetuses. Seda on teinud kristlik-sotsiaalsed ja evangeelisk-sotsiaalsed seltsid oma konverentsidel <sup>76)</sup>, kus ikka on rõhutatud maisse jumalariigi realiseerimist väljaspool kirikut ja teoloogiat. Religioosne sotsialism on nähtus, mis laialdaselt levis möödunud sajandi keskel ja oma haripunkti jõudis Blumhardt vanema ja noorema nimes ning nende mõttekaaslaste seas <sup>77)</sup>. Esimesi algmeid ajas see liikumine Prantsusmaal kohe pärast revolutsiooni ja selle esindajaks oli krahv Henri de Saint-Simon, kuna eelkäijaks oli pietistlik ajajärk ühes böömi-määri vendade liikumisega ja aluseks otseselt Uus Testament ja sotsiaalsete mõtete rakendamine alg-ristikoguduses. Saint-Simon uskus, et tema on saanud Jumalalt ilmutuse ja määratud uue religiooni kuulutajaks, mis oma olus on töörõomuline ja siinpoolne. Ta tegi etteheiteid, et kirik jutlustab ainult sealpoolset elu, hurjutab kõike maist ja ei hooli sotsiaalsete olude parandamisest ega vaeste hoolekandest. Saint-Simon rõhutas jõuliselt esimeste kristlaste vendlust ja nende võrratut suurt armastustegevust. Tema õpilastena oleksid nimeta-

---

<sup>76)</sup> G. Soecknick, Religiöser Sozialismus d. neueren Zeit, 1926, lk. 57 jj.

<sup>77)</sup> L. Ragaz, Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt Vater und Sohn und weiter, 1925.

tavad Bazard, Enfantin, Leroux jt.<sup>78)</sup>. Paralleelselt sellega tõusis liikumine ka kirikus endas; seda juhtis abt de Lamennais, kelle uneluseks oli teokraatlik demokraatia, kes püüdis ühendada Rousseau ja katoliku kiriku vaateid. Ta ütles: „Jumal ei ole meid loonud karjaks üksikuile teistele inimestele, vaid vendadeks vabas osaduses“<sup>79)</sup>.

Inglismaal esindavad seda vaadet Carlyle, Maurice ja Kingsley<sup>80)</sup>, kes võitlevad sotsiaalse olukorra parandamise eest, aga sel teel, et inimene uuesti sünnib ja siis armastus ning vendlus nähtavale tulevad. Kingsley ütleb ühes jutluses: „Kui inimesed unustavad märgid, mis Jumal neile on andnud, siis peab kirik vaestele kuulutama armuõpetust taevasest Isast, et piiblis on antud inimestele vabadus, ristimises üheõiguslus ja pühas õhtusöömaajas vendlus“<sup>81)</sup>.

Nende mõttekaaslasel peetakse ka krahv Leo Tolstoi'd, kes sel joonel kirjutas sotsiaalse töö „Mida peame meie tegema?“ ja religioosel alal — „Jumalariik teie sees“<sup>82)</sup>. Ta kirjutab: „Oeldakse — seadke töölisühingud sisse, tehke kapital ühiskonna omandiks, maa riigi omandiks; kuid see ei aita midagi, niikaua kui on veel olemas sõjaväeline riik, niikaua kui teiste inimeste üle valitsetakse vägivallaga.“ Tolstoi usub maisesse jumalariiki, mis üles ehitatakse inimese sees, kuid mitte vägivaldaga, vaid Jumala poolt.

Saksamaa religioos-sotsialismi algatajaks peetakse Wilhelm Weitling'i, kes noormehena elas Pariisis ja võttis mõjustusi vastu St. Simon'i vaateist. Ta kuulutusse põimub piibiline toon, kuid äärmustesse kalduv. Täiesti inimlikul joonel kuulutab ta Messiat, kes tuleb siitpoolsusest ja jääbki siia. Kujutelu Jeesusest on temale proletaarne, sündinud väljaspool abielu, lihtne tööline. Weitlingi kuulutus lõpeb sellega, et ta maalt välja saadetakse.

Ajajärku loova tähtsusega on sisemisjoni isa Johan Hinrich Wichern, eriti oma kõnega Wittenbergi kirikupäeval a. 1848, kustpeale kirik arvestas tema sotsiaalseid ideid. Tähtis on ta ka selle poolest, et temalt sai mõjustusi Berliini hoovijutlustaja

<sup>78)</sup> Soecknick, lk. 10, 12 j.

<sup>79)</sup> Lamennais, Worte des Glaubens, 1880, lk. 65.

<sup>80)</sup> Soecknick, lk. 16 jj.

<sup>81)</sup> Kingsley, Sermons, lk. 102.

<sup>82)</sup> Soecknick, lk. 21 jj.

Adolf Stöcker, kes juba nimeliselt ellu kutsus „kristlik-sotsiaalse“ liikumise ja aastal 1890 rajas iga-aastase „evangeelisootsiaalse kongressi“, mille ülesandeks oli „sotsiaalsete olude eeldusteta tundmaõppimine, nende mõõtmine evangeeliumi kõlblate ja religioossete nõuetega ning viimaste rakendamine majandusellu“<sup>83</sup>). Alul puudus sellel tööl kindel programm, ent selle annab Naumann<sup>84</sup>), kelle arvates kristlik-sotsiaalne liikumine pole üksnes tööliste toitlusküsimus, vaid jumalariigi küsimus. Ta ütleb: „Jumalariik tuleb, nõudke seda taga, sest selles on osadusvaimu armastus“<sup>85</sup>). Talle pole kristlik sotsiaalsus mingi valmis suurus, vaid arenev ja saav; ta tähendab: „meie oleme rõõmsad, kui kristlik-sotsiaalne alus on õieti pandud“<sup>86</sup>).

Tähtsaim aga eelnimetatud üritustest on liikumine, mis seondub Blumhardti nimega. Blumhardt vanem on võrsunud pietistide ringidest, pärit ühest Württembergi käsitöölise perekonnast, oli vaimulikuks Möttlingen'is, kus tähelepanu köitis ühe haige ravimisega palve teel. Möttlingen elas üle suure usulise ärkamisliikumise ja Blumhardt vanem pühendas siitpeale end täielikult nii kehaliste kui vaimsete haigete ravimisele. Ta loobus oma kohast ja ostis Göppingen'i ligidale Bad Boll'i natuke maad, kuhu varsti ruttavad abitarvitajad nii Šveitsist, Saksa- kui ka Prantsusmaalt<sup>87</sup>). Bad Boll, mis osutus uue liikumise koduks, oli ümbritsetud pietistidega, kellede keskel oli elav Kristuse taastumise ootus ning kiliasm. Bengel oli Johannese Ilmutamise raamatu järgi ette kuulutanud maailma lõppu 1836. a. ja Blumhardt vanem uskus kindlasti, et juba tema kaudu mõjuvad Jumala jõud siin maailmas. Kuni oma surmani jäi ta truuks kirikuliikmeks ja uskus kindlasti, et Jumal rajab oma riigi siin maa peal, ja seepärast õnnistas ta surma eel oma poega, üteldes: „Ma õnnistan sind võiduks.“ Blumhardt noorem jätkas sealtpeale isa tööd. Tema tegevust võime vastavalt ta jutlustekogudele<sup>88</sup>) jaotada

<sup>83</sup>) Paul Göhre, Die evangelisch-soziale Bewegung, 1896, lk. 101.

<sup>84</sup>) Fr. Naumann, Soziales Programm der evangelischen Kirche, 1891.

<sup>85</sup>) Fr. Naumann, lk. 168.

<sup>86</sup>) Fr. Naumann, Was heisst christlich-sozial?, 1894.

<sup>87</sup>) Fr. Zündel, Johann Christoph Blumhardt, 1887.

<sup>88</sup>) Christoph Blumhardt, Predigten und Andachten, II osa: „Sterbet, so wird Jesus leben“, 1888—1896; III osa: „Ihr Menschen seid Gottes“, 1896—1900; IV osa: „Gottes Reich kommt!“, 1907—1917.

peamiselt kolme ossa. Esimeses osas kui vaikeses töötamise ajajärgus rõhutab ta vastavalt oma jutlustekogu pealkirjale surma, millest võib tõusta uus elu. Jumalariik tuleb siin maailmas nähtavale, kuid meie peame enne nagu ära kaduma, et uuesti tõusta; inimlik-isekas mina tuleb surma anda, et Kristus elaks. Tulpunktiks on Jumal ja tema riik, mitte üksik inimese õndsus pole esikohal. Kristuse töö ülesandeks pole üksikisiku õndsakstege mine, vaid kõige loodu restaureerimine. Seega võitleb ta religioosse individualismi vastu ja mõtleb jumalariiki universaalselt siin maailmas. Tee viib seejuures religioonilt jumalariigile, kirikult lunastatud maailmale, minalt — Jumalale <sup>89)</sup>). Suremine Kristusele viib kõige kreatuuri ülestõusmisele temaga, rist viib maailma ülestõusmispühile vastu <sup>90)</sup>).

Teises perioodis tuleb nähtavale tugev optimism. Kaob nagu ära vahesein surm ja veel tugevamalt rõhutab ta: „jääge maale truuks“. Lihas, materias loob Jumal uue elu. Eesmärgiks on, et maa peal olud õigeks ja heaks muutuvad, et maa peal Jumala nime pühitsetakse, maa peale tema riik tuleb ja siin maa peal tema tahe sünnib <sup>91)</sup>). Ta võitleb sealpoolsuse vastu, nimetab sinnasoo vijaid põgenejais, kes Jumalat soovivad iseenele ainult õndsuseks, aga ei soovi mitte jumalariiki. Ta ütleb, et Jumal on taeva ja maa Jumal; senini on küllalt räägitud taevast, nüüd tuleb rääkida maast ja nimelt uuest maast <sup>92)</sup>). Sel religioosse optimismi ajajärgul läheb Blumhardt ka poliitikasse ja nimelt sotsiaal-demokraatia parteisse. Ta ei arvagi alul, et see nii suurt paha-meelt avalikus arvamises esile kutsub, nii et temalt õpetaja õigused võetakse, kuid seemisi raskusi tal endal ei ole. Ta usub, et tuleb aeg, kus korda läheb ühiskonda ümber luua, kus peasi pole enam raha, vaid inimeste elu. Jumal töötab ka sotsiaal-demokraatide, isegi ateistide kaudu oma riigi ülesehitamisel; on ainult nagu teatud kate inimeste peal; kui Jumal selle purustab, siis on tema riik seal.

See on ka ajajärk, kus tema ümber koonduvad pärastised religioos-sotsialistid, kes on ajakirja „Uued Teed“ kaastöölised <sup>93)</sup>). Olgu siinkohal nimetatud ainult Leonhard R a g a z ja

<sup>89)</sup> L. R a g a z, lk. 38, 58.

<sup>90)</sup> Predigten II, lk. 36, 409, 512.

<sup>91)</sup> L. R a g a z, lk. 54.

<sup>92)</sup> Predigten III, lk. 60, 282, 404 j.

<sup>93)</sup> Neue Wege, Blätter für religiöse Arbeit.

Hermann Kutter. Viimane neist kirjutab<sup>94)</sup>: „Sotsiaaldemokraadid on revolutsioonäärid, sellepärast et Jumal seda on; nad peavad edasi tungima, sellepärast et jumalariik tungib edasi.“ Nad teevad juba etteheiteid kirikule, kellel nende arvates ei ole enam Jumalat. Ragaz ütleb: „Jumalariik ei ole idee, vaid tõelisus, inimlikkude asjade korraldus teatud suunas“<sup>95)</sup>. Jumalariik on Jumala otsene töö maailmas, ilma religiooni, kiriku ja teoloogiata<sup>96)</sup>.

Viimane periood Blumhardti elus sünnib tagasitõmbumise tähe all. Kõik näis jumalariigi jaoks küps olevat ja siis puhkes lahti maailmasõda. Siin rõhutab ta lootust, ootamist; jumalariigi tulemine on Jumala töö, kus inimene on ainult tööline. Ometi tuleb imestada usulist jõudu, millega Blumhardt ka siin veel jumalariiki rõhutab. Ühes oma jutluses ütleb ta: „Ütle „jumalariik“, kui sa oma põllule lähed ja seemendad; ütle „jumalariik“, kui sa midagi õpid; ütle „jumalariik“, kui sa mingit raamatut loed; ütle „jumalariik“, kui sa õiget seisukohta tahad leida inimeste mitmesis vaateis. Ütle „jumalariik“, kui sa rikas oled; ütle „jumalariik“, kui sa vaene oled; ütle „jumalariik“, kui sa terve ja tugev oled; ütle „jumalariik“, kui sa haige oled; ütle „jumalariik“ tormis; ütle „jumalariik“ kõiges pimeduses; ütle „jumalariik“ sügavuses; ütle „jumalariik“ kõrguses — siis oled sa tööline“<sup>97)</sup>. Kui me sääraseid Blumhardti kohti niisuguse jõulikkusega loeme, nagu tema neid ette kandis, siis on meil selge, mis oli Blumhardti teema: jumalariik, ei midagi rohkem ega vähem kui jumalariik maa peal — oli tema elu mõte.

Siin seisab tänapäeva võitlusväli, ühelt poolt K. Barth'i ja tema kooli kõige siinpoonsuse relativiseerimine, sealpoonsuse rõhutamise jõulisusega; jumalariik on eshatoloogiline, üleajaline, transtsendentne suurus ja teiselt poolt Blumhardt ja tema kool — jumalariik on reaalne, maine ja immanentne. Ja kõige selle vastuolu keskel seisab Jeesus Kristus ja ütleb: parandage meelt, sest taevariik on ligi tulnud. Kristuse vaimus mõistavad dia-

<sup>94)</sup> „Sie müssen“, 1904.

<sup>95)</sup> L. Ragaz, Weltreich, Religion und Gottesherrschaft I; vrd. Soecknick, lk. 83—85.

<sup>96)</sup> Predigten III, lk. 303—306.

<sup>97)</sup> Predigten IV, lk. 279.

lektikud ka Blumhardti, nagu seda väljendab Thurneysen<sup>98</sup>), lõpetades oma monograafia: „Kas pole see taevariigi ligiolu tõotus, mis siit vastu paistab? Meie ei ole nii sügavasse langenud, et Jumal meie generatsioonile meie päevil abi ja tugevust üles ei näitaks? Kes seda kuuleb ja välja loeb Blumhardti elust ja sõnast, see on teda mõistnud.“ Selles mõttes on ka dialektikud ja religioos-sotsialistid ühistele kongressidele kokku tulnud; nii näiteks olid Bad Bollis 1927<sup>99</sup>) koos Brunner, Ragaz ja Thurneysen, sest nende vasturääkivuse teravus on meetodis, kuna eesmärk — Jumal kõik kõiges — neid ühendab.

Järele on jäänud veel vastavalt peatüki pealkirjale vaadelda jumalariiki uuema aja elus ja töös. Mõeldud on selle all 1925. a. Stokholmi praktilise ristiusu maailmakonverentsi harutlusi ja nende tulemusi jumalariigi küsimuse seisukohalt. Nimetatud konverentsist, mis peeti 19.—30. augustini 1925. a. Stokholmis, võttis osa enamik kristlikest kirikuist ja osadusist (välja arvatud paavsti kirik) umbes 500 esindaja kaudu 37 erinevast rahvusest. Selle konverentsi ülesande fikseerib internatsionaalne eksekutiiv-komitee järgmiselt: „Praktilise ristiusu konverents püüab taotella erinevate kirikute ühendamist ühises praktilises töös, jättes sealjuures kõrvale usutunnistuslikud ja kirikukorralduse küsimused. Ta püüab anda väljendusvormi kristlikule südametunnistusele meie aja suurte vaimsete liikumiste keskel ja välja astuda selle eest, et evangeeliumide põhitõed maksvusele pääseksid tänapäeva sotsiaalsete ja internatsionaalsete küsimuste lahendamiseks“<sup>100</sup>).

Praktiliste küsimuste lahendamise eel oli päevakorra esimeseks punktiks enam põhimõtteline küsimus: „Kiriku kohustused suhtumises Jumala eesmärgile maailmaga“, mille viimane osa õieti puudutas jumalariigi probleemi. Sellesse probleemi juhtis kohe Stokholmi Storkyrka's peetud konverentsi avajumalateenistus, kus jutlustas Winchester'i lordpiiskopp teemal Matt. 4, 17. Ta tähendas, et „meie asume jumalikku riiki, meie oleme andnud enestele tõotuse seda üles ehitada, selleks oleme

<sup>98</sup>) E. Thurneysen, Christoph Blumhardt, 1926, lk. 96. Teravalt arvustades käsitleb Blumhardti aga Paul Schütz artiklis: „Säkulare Religion“ (Beiträge zur systematischen Theologie 2, 1932).

<sup>99</sup>) Neue Wege 1927, juuli-august.

<sup>100</sup>) A. Deissmann, Stockholmer Weltkirchenkonferenz, 1926, lk. 1.

meie siin, see on meie konverentsi mõte“<sup>101)</sup>, ja lõpetas siis: „auline on, et jumalariik on ligi, nii üksikuile, kirikuile, konverentsele, neile, kes alanduses seda taga nõuavad, Jumala meelsuses teotsevad, neile on avatud taeva abiallikad, näha ja tunda ülimalt ideaali ja teotseda selle järele igapäevase elu piasiasjus. Meie vajame seda jõudu, sest jumalariiki ehitada XX sajandi komplitseeritud kultuuris on kolossaalne ettevõte, mis nõuab mõttetööd, oskust, kannatust, tarkust. Kuid ma kordan, Kristus esimeses suudame meie võimatut teha; seepärast toome temale sellel avateenistusel oma truudustõotuse. Meie usume, et tema Vaim meid juhib meie läbirääkimistel, meie tunnistame, et üksnes temas on meie lootus, sest tema on Rex regum, Dominus dominantium. Sursum corda! Habemus ad Dominum!“<sup>102)</sup>.

Juba sellest paistab välja, et asjata oli kahtlus, mida konverentsi eel mitmelt poolt oli avaldatud, nagu rõhutaksid anglo-ameerika esindajad ainult aktivismi ja teiselt poolt rõhutatakse ainult kvietismi. Aga seegi kartus ei olnud üsna asjata, vaid nagu E. Stange<sup>103)</sup> tähendab, ilmus see vastuolu juba esimesel päeval ja peaaegu dramaatilises kõrguspunktis. Kui W. Monod<sup>104)</sup> oli avaldanud arvamist, et ristiusu tsentraalõpetuseks on õpetus jumalariigist, mis peab valdama ja viljastama kogu elu, ja piiskopp Ihmels<sup>105)</sup>, et jumalariik on jumalakuninglus, pole mitte eetiline osadus, vaid viimne tõelisus, et jumalariik on seoses selle maailma elukorraldustega, sest ka need on Jumala korraldused, kuigi ta Jumala lunastusena on täiesti midagi muud kui loomulikud elukorraldused, ja et jumalariik ei ole etiseeritud ega sublimeeritud maailm, vaid läbi ja läbi Jumala uusloomine maailmas, siis rõhutab Charles E. Wishart<sup>106)</sup> Spinoza sõnu: „Inimlikud asjad ei ole naeruks ega nutuks, vaid meie ülesanne on neid mõista.“ Ta võrdleb Calvin'i ja Wilson'it ja tähendab, et mõlemad elasid üle fiasko, kuid on jäädvustanud teate, et Jumalal on suured kavatsused maailmaga.

<sup>101)</sup> A. Deissmann, lk. 105.

<sup>102)</sup> A. Deissmann, 1926, lk. 110, 400.

<sup>103)</sup> E. Stange, Das Ergebnis der Aussprache über das Reich Gottes in Stockholm, Pastoralblätter 1926, lk. 400.

<sup>104)</sup> A. Deissmann, lk. 123, 126.

<sup>105)</sup> A. Deissmann, lk. 133 j.

<sup>106)</sup> A. Deissmann, lk. 138.

Oli see ilusa, Jumala meelepärase linna asutamine või maailma ühendamine rahu hoidmiseks, meie püha kohus on tööd sealt alata, kus need mehed on lõpetanud, nende nägemusi omaks teha ja võidule viia.

Seega oli esile tõstetud põhimõtteline vahe jumalariigist arusaamisest, kuid ühine oli mõlemaile poolile jõulisus, millega seda esitati. See küsimus polnud üksnes reformeeritud kirikute oma, vaid ka kreeka-katoliku kiriku esindaja, Sofia peapiiskopp *Stephan* rääkis sama teema üle ja ühendas optimismi jumalariigi evolutsioonilise vaatega. „Pole saladus, et see, mis hiljuti võimatu paistis, tõsiasi on saanud, nimelt Kristuse riigi ühendatud kirik õiguseks ja rahuks. Kas ei vii see püha koosolemine meid tagasi apostlikku aega? Kas ei tuleta ta meelde Nikea kontsiili? Kas ei põle meie süda nagu Emmause jüngritel, et Kristus on meie seas, õnnistab meie püüdmiisi ja kutsub meid ühinemisele ja armastusele?“<sup>107)</sup>

Kuid mitte üksnes põhimõtteliste küsimuste all ei harutatud Stokholmis jumalariigi probleemi, vaid seda tehti ka ühenduses praktiliste küsimustega. Nii rääkis sir *William Ashley*<sup>108)</sup> teemal „Evangeeliumi kohandamine majandusellu“ ja tähendas: „Jumalariigi kuulutamist on kristlikel sajandeil edasi kandnud Meie Isa palve „Sinu riik tulgu maa peale“<sup>109)</sup>. Meie ajale on see kuulutus uuendatud Uue Testamendi õpetlikkude uurimustega, mis meid tagasi viivad algelistele Jeesuse mõtetele, ja minu arusaamise järgi on tänapäeva kirikute kohustuseks seda mõtet oma kuulutuste etteotsa seada. Kirikud peavad jutlustama, et püüe ideaalse inimliku ühiskonna poole pole sekundaarne, vaid puudutab ristiusu olu.“

Praktilise ristiusu maailmakonverents Stokholmis toob jõuliselt esile püüde jumalariigist arusaamise kohta. Hoolimata programmilisest piiritlest ristiusu praktilistele küsimustele ei piirdutud seal üksnes evolutsionaalsete tõlgendustega, vaid püüti tungida jumalariigi elu küsimusse. Arusaadavalt ei saa raketuskonverents niisuguseid küsimusi lõplikult lahendada, vaid seda viib edasi valitud praktilise ristiusu maailmakonverentsi teolo-

<sup>107)</sup> *A. Deissmann*, lk. 148.

<sup>108)</sup> *A. Deissmann*, lk. 197 j.

<sup>109)</sup> Seob III palve lõppsõnad II palvega.

gide komisjon, kus eesistujaks on Adolf Deissmann<sup>110)</sup>. Tähtis on aga see jõulisus, millega konverents esile tõstis jumalariigi küsimuse ja millega 37 rahvuse esindajad seda üle maailma laiali kandsid.

Nii ei jäänud konverentsil algatatud mõtted Stokholmi, ka ei jäänud nad üksnes piiritleduks selle tööga, mis seal tehti, vaid vastavais komisjones jätkati seda tööd, nii puhtsotsiaalse kui ka teoloogilise tunnetuse alal. Sotsiaalsel alal tuleb mainida Genfis ellukutsutud „Kristliksotsiaalteaduste uurimisinstituuti“<sup>111)</sup>, kus kristlikud kirikud aitavad oma kaastööga avastada maailma sotsiaalseid tarbeid ja rakendavad seal väljatöötatud meetodeid, kuidas kristlikud kirikud kõige otstarbekohasemalt suudavad realiseerida kristlikku ideaali inimkonnas. Nimetatud instituudil on osakonnad vastavais mais ja neil omakorda osakonnad üle maa, ja näiteks Londoni kristliksotsiaalteaduste instituudi juures on üheks osakonnaks ka „Jumalariigi liit“, mille ülesandeks on kaasa aidata Kristuse poolt kuulutatud jumalariigi realiseerimiseks maises eetilises mõttes<sup>112)</sup>. See uurimisinstituut on peale üksikute artiklite avaldanud sotsiaal-eetilise kogutöö<sup>113)</sup>, kus käsitletakse algkristluse, ortodokskiriku, vanakatolitsismi, luterluse, kalvinismi ja anglikanismi sotsiaal-eetilisi aluseid. Teine sotsiaalne tulemus on see, et hakati välja andma vastavasisulist kuukirja „Stockholm“, mis ilmub kolmes (inglise, prantsuse ja saksa) keeles ja arendab edasi konverentsil käsitletud küsimusi, eriti niisuguseid, mis puudutavad kristlikku elu ja tööd<sup>114)</sup>. Käsikäes «Life and Work» konverentsidega töötavad ka «Faith and Order» konverentsid.

Teoloogide komisjoni tööst oleksid suuremaina nimetatavad Briti-Saksa teoloogide konverentsid. Esimene peeti 2.—9. aug. 1927. a. 12 osavõtjaga Canterbury's, kus aineks oli „Jumalariigi olu ja selle suhe inimliku ühiskonnaga“<sup>115)</sup>. Ülesandeks oli Stokholmis algatatud jumalariigi küsimust puht-teoloogilisest seis-

<sup>110)</sup> Theologische Blätter, mai 1927.

<sup>111)</sup> Alfred E. Garvie, The Christian Ideal for Human Society, lk. 441.

<sup>112)</sup> M. Spencer, The League of the Kingdom of God, 1930, lk. 3.

<sup>113)</sup> Kirche, Bekenntnis und Sozialethos, 1934.

<sup>114)</sup> A. E. Garvie, lk. 441.

<sup>115)</sup> Theologische Blätter, mai 1927.

kohast käsitleda. Selle konverentsi materjal on omakorda tõuget andnud rea üksikteoste kirjutamiseks jumalariigi üle<sup>116)</sup>. Teine niisugune konverents peeti 11.—18. aug. 1928. a. Wartburgis aine üle „Kristoloogia“. Kahe esimese konverentsi kokkuvõttena on A. Bell ja A. Deissmann avaldanud teose „Mysterium Christi“. Kolmas konverents peeti Chichesteris 23.—28. märtsini 1931. a. ainel „Corpus Christi“<sup>117)</sup>, kuna neljas, mis oli kavatsatud pidada Saksamaal ainel „Püha Vaim“, on poliitiliste olude tõttu ajutiselt edasi lükatud.

Kokku võttes näeme, et uuema aja tunnetuses, elus ja töös tungitakse jumalariigi poole. Ühed püüavad seda kätte saada mõistusega, teised sügava usulise tunnetusega, ühed projitseerivad seda siia maailma, teised tulevasse; nii seisame tänapäev keset erinevaid vaateid, kuid ühise põhitunnetusega, et kord on Jumal kõik kõiges. Selles tunnetuses lõpetan käesoleva ajaloolise ülevaate, ühinedes Stokholmi komitee otsusega, kus öeldakse: „Kuigi kristlaste keskel ilmnevad tõsised erinevused, peavad nad püüdma koos töötada Jumala tahte realiseerimiseks. Meie võime erineda üksikeistest küsimuse vastamisel, kas üldse võimalik on seda maailma Jumala tahte kohaselt ümber kujundada ja muuta, kuid meie peame ühes olema selles, et me kui kristlased võitleme Jumala tahte eest. Võime erineda jumalariigi olust arusaamises, kuid peame ühinema ühiseks tööks, et täiduks kord paljude palve: „Sinu riik tulgu, Sinu tahtmine sündigu nii taevas kui maa peal“<sup>118)</sup>.

<sup>116)</sup> Vt. Sissejuhatus.

<sup>117)</sup> Theologische Blätter, juuni 1931.

<sup>118)</sup> Pastoralblätter 1926, lk. 406 j.

**II.**

**Süstemaatiline osa.**

## 1. Jumalariigi mõiste olulisemaid jooni.

Kristluse jumalariigi õpetuse piibllilise osa ülesandeks oli pakkuda Pühas Kirjas leiduvat materjali jumalariigi küsimuse kohta. Ajaloolise osa püüdeks oli vaadelda piibllis leiduva materjali rakendamist tegelikku ellu ja üksikuid jumalariigi tõlgendamise katseid, mis olid tüüpilised teatud ajajärkudele. Kristluse jumalariigi õpetuse süstemaatiline osa, millele käesolevas käsitluses langeb pearõhk, kasutab eelmiste osade materjali ja tulemusi alustena, püüdes sellele üles ehitada õpetuslikku kokkuvõtet jumalariigist.

Süstemaatiline käsitlus arvestab jumalariigi mõiste olulisemaid jooni, nagu need on esile tõstetud piibllilises ja ajaloolises osas, arvestab seda, et käsitluses ei tule piirduda üksnes mõistete kritiseerimisega, vaid nende mõistete sisu leidmisega ja et usuliste mõistete sisu leidmisel on oluline usuelust arusaamine, et nende mõistete analüüsimisel mitte sarnelda isikuga, kes üksnes kuulumismeele järgi tahab otsustada kunstiteoste väärtuste üle.

Kristluse süstemaatiline käsitlus arvestab Püha Kirja kui norma normans'it, mil alusel iga teine norm on normeeritav. Iga õpetus on kristlusele väärtuslik niivõrt, kui see kooskõlas seisab Püha Kirjaga. William Temple<sup>1)</sup> oma teoses „Jumalariik“ väidab, et maailma progress on tuletatav kolmel joonel, milliste kohta arvab, et nende klassiline periood on minevikus. Ta ütleb, et ei tule kunagi niisugust aega, kus mõtteteadus mööda läheks kreeka klassilisest filosoofiast, kus õigusteadus mööda läheks rooma õigusesüsteemist või kus usuteadus võimalik oleks piibllita. Küll on ju võimalik, et aegade jooksul kreeka filosoofia ja rooma õigus relatiivselt klassilisteks jäävad, kuna kristlusele kui niisugusele osutub kõikidel aegadel Püha Kiri absoluutseks normiks.

---

<sup>1)</sup> W. Temple, The Kingdom of God, lk. 4 j.

Olulisemateks joonteks kristluses, mis juba sünoptilisis evangeeliumes vahendab õpetust ja elu, on kujutlus jumalariigist. Kristlus kui niisugune ei taha haarata ainult teatud elusuunda, ka mitte olla ainult õpetus, vaid olla kogu elu, haarata harmooniliselt kogu indiviidi. Kristluse seisukohalt sünnib kristlaselu jumalariigis, kus valitseb Jumala tahe ja peetakse tema kāske. Kuid juba eelkristlikul ajal kulmineerus usu elu Messia ootuses. Eriti tugev oli see ootus just selle rahva keskel, kust tõusis Önnistegija, järelikult ajaloolises mõttes on õige kristluse jumalariigi õpetuses minna tagasi alusteni, ja need peituvad formaalselt Vanas Testamendis<sup>2)</sup>. Küll oli selle mõiste olulisemaks jooneks sel ajajärgul veel poliitiline vaade, sest oodati rohkem välist vabastajat kui tõelist Önnistegijat. Poliitiliste võõrvalitsuste surve ei suutnud lõplikult summutada selle rahva rahvuslikku omapära ja püüd iseseisvusele kestis läbi aastatuhandete. Jumalariigi poliitilise joone kõrval oli tugev prohvetite läbi edasikantud apokalüptiline joon. Oodati, et Jahve ise rajab oma rahvale riigi, mis oma funktsioonidelt erineb juba tavalisest riigimõistest. Selles riigis pidi esmalt valitsema õigus, mis vastab Jahve seadusile, ja õiguse valitsemine on omakorda tuletatav kahel joonel. Vanem vaade, et tulev kuningas on sõjamees, kes valitseb üle taastõusva maailma Taaveti troonilt Jeruusalemmas, on jõuliselt väljendatud prohvet Jesajal<sup>3)</sup>. Terve see prohvetlus oli suunatud Põhjariigi olustikku, sest mõeldi, et aeg on käes, mil Jahve oma õiguse maksuma paneb, tuleb Messias ja rajab oma riigi. Selle vaate tagapõhi oli poliitiline. Vabanemist kui niisugust ei järgnenud, vaid ka Lõunariik langes vangi, mille lõpupeeriall Deuterocesaja<sup>4)</sup> pöördus Kyros'e kui Messia poole. Vangipõlvest vabanemine ei toonud endaga kaasa isegi prohvetluse töötuste täidumisi, vaid oli veel rida raskusi, mis hiljemini kulmineerusid tagakiusaja Antiochos Epiphanese isikus, kelle valitsuse ajal templiteenistus katkestati ja templisse asetati Zeusi kuu. Siia kuulub Taanieli visioon väikesest sarvest<sup>5)</sup>. Elav oli tol korral küsimus, milline on Jahve vastus Antiochosele? Taaniel võtab Jahve vastuse kokku mõistesse kohus, mis algab

<sup>2)</sup> B. Webb, Problems in the Relations of God to Man, lk. 62 j.

<sup>3)</sup> Jes. 9, 2—7.

<sup>4)</sup> Jes. 45, 1.

<sup>5)</sup> Taan. 9, 31.

siis, kui tuleb Inimese Poeg, kelle valitsus on igavene ja kelle riigil ei ole otsa <sup>6)</sup>.

Taanielis toimub järsk pööre tuleva kuninga isikus. Vabastaja ei ole enam maine kuningas, Taaveti järglane, vaid on transtsendentne isik, kes tuleb taevasist kõrgusist. Poliitiline probleem oli iisraeli rahvale kasvanud üle pea, ei nähtud enam vabanemisvõimalusi rahva ja Jahve koostöös, vaid Jahve üksi pidi oma rahva vabastama. Nii muutus poliitiline jumalariigi aspekt apokalüptiliseks; riik, mille rajamist alul loodeti poliitilisel ja sõjalisel jõul, muutus Inimese Poja poolt rajatavaks imeakti läbi.

Poliitilise ja apokalüptilise jumalariigi võitluste ajajärgus astus üles Jeesus Kristus. On täiesti arusaadav, et rahvas, kes ootas Messiat ja Kristuses nägi selle ilmumist, ühendas tema isiku tulemisega mõlemad jumalariigi olulisemad jooned. Sellepärast on püütud ka väita, et Jeesus oma ütlusis jumalariigist räägib kahesel joonel: jumalariik on otseselt ligi, seoses Inimese Poja tulemise ja maailma lõpuga <sup>7)</sup>, ja teiselt poolt jumalariik on midagi graduuaalselt, salaja kasvavat ja keegi ei võigi teada, kuidas see sünnib <sup>8)</sup>. Neid Jeesuse vaateid ei tule võtta alternatiividena, vaid silmas pidada, et Jeesuse ütlused jumalariigi tulemise kohta on rohkem prohvetlikud väljendised kui proosalised ütlused. Tabav on J. M. T o m p s o n i <sup>9)</sup> väljendis: „Jeesus ei olnud teoloog“, tema ülesanne ei olnud üksi rahuldada akadeemiliste peade spekulatiivseid uurimusi, vaid rääkida tolleaegses keeles ja vihjata, kuidas tema õpetus on maailmale haputaignaks. Järelikult võivad teised Jeesuses ühendada vasturääkivaid jumalariigi kujutlusi, Jeesus aga ise, kes hiljemalt ristimisest peale kindel oli enda messia-teadvuses, ei kannu endas enam vasturääkivust. Tema võitles läbi neist vasturääkivusist oma kiusatusis <sup>10)</sup>, milledest esimeses oli võitlus oma inimliku loomusega, kasutada Messia jõudu oma huvides, teises kiusamises oli Luuka järgi võitlus poliitilise vaate vastu ja kolmandas oli tegemist apokalüptilise ootuse täidumisega. Algusest peale

<sup>6)</sup> Taan. 7, 8—10; 13—14.

<sup>7)</sup> Matt. 10, 23; Mark. 9, 1.

<sup>8)</sup> Luuk. 17, 20; Mark. 1, 26. 27.

<sup>9)</sup> J. M. T o m p s o n, Jesus according to St. Mark, lk. 185.

<sup>10)</sup> Matt. 4, 1—11; Luuk. 4, 1—13.

eitas Jeesus sisuliselt Vana Testamendi olulisi vaateid jumalariigile ja nägi enese tulemise põhjuse jumalariigi rajamises. Jeesus tuli jumalariiki kuulutama, ja alul paistab, et ta oli ainult selle kuulutaja. Siit aga tekib küsimus: mis eristas Jeesust siis tema eelkäijast Ristija Johannesest ja tema tõlgendajast Paulusest? Jeesus pidi olema rohkem kui jumalariigi kuulutaja. Markuse<sup>11)</sup> evangeeliumi allikail tõusis algusest peale Jeesuse vastu opositsioon, nimelt tema jüngrite paastumise ja sabati pühitsemise küsimuses. Opositsiooni süvenemine ja graduaalne kasvamine sundis Jeesust tagasi vaatama oma tööle, ja ses mõttes on räägitud tähendamissõna külvajast.

Kasvava opositsiooni tulemusena on Jeesus kutsunud ka oma jüngrid, et need võiksid olla temaga. Ta ei jutlustanud enam nii sageli rahvahulkadele, kes teda tahtsid kuulda, vaid rohkem neile, kes olid võimelised tema kuulutamist vastu võtma, midagi kinni püüdma tema vaimust<sup>12)</sup>. Kui Jeesus oma jüngrid küpsiks pidas enese mõistmiseks, siis esitas ta neile küsimused: „Keda ütlevad inimesed mind olevat?“ ja „Keda ütlete teie mind olevat?“<sup>13)</sup>. Peetruse tunnistus: „Sina oled Kristus“ tõi pöörde Jeesuse tegevusse, sest ta uskus, et jüngrid olid teadlikud sellest, mida ei ole ilmutanud liha ja veri, vaid Isa, kes taevas on. Jeesus lootis ka jüngrite teadlikkusele ses mõttes, et ta ei ole ainult jumalariigi kuulutaja, vaid on selle riigi kuningas. Johannese evangeeliumis ütleb Jeesus korduvalt, et tema tund ei ole veel tulnud, kuid nüüd on see tund tulnud, kus jüngrid teda on tunnustanud. Tema surm ei tingi nüüd enam kristluse kokkuvarisemist ja ta läheb edasi, et viia lõpule suurt messialist ülesannet, rajada oma riik. Ta õpetas oma jüngrid nüüd selles, et Inimese Poeg peab kannatama, mis ei tähenda poliitilist ega apokalüptilist maailma äravõitmist, vaid küll jumalariigi rajamist ja kohtumõistmist. Kristus oma elu ja õpetusega ei suutnud rahvast veenda Isa riigi rajamises, seepärast apelleerib ta nüüd oma surmale. Kristuse surm on ühe suurema prohvetluse-peatüki täidumine<sup>14)</sup>, kus Ebed-Jahve meie haigused enese peale on võtnud ja kõik meie

<sup>11)</sup> Mark. 2, 18 — 3, 6.

<sup>12)</sup> Burkitt, The Gospel History and its Transmission, lk. 93—98.

<sup>13)</sup> Mark. 8, 27—34; Matt. 16, 13—24.

<sup>14)</sup> Jes. 53.

valud kandnud. Kristus näeb kohe, kuidas kiusaja nüüd enam temale ei ligine, vaid Peetrusele, ja Jeesus mõistab seda hukka. Ka Sebedeuse poegade küsimus liigub kiusatuste joonel. Jeesus eristas enda poolt rajatava kuningriigi kõigist teisist kuningriigest, üteldes: „Need, keda paganate ülemaiks peetakse, valitsevad nende üle, ja suured nende seast tarvitavad oma võimust nende vastu; aga teie juures ei pea see mitte nõnda olema, vaid kes teie seas suureks tahab saada, see olgu teie teenija. Sest Inimese Poeg ei ole tulnud ennast laskma teenida, vaid ise teenima ja oma hinge andma lunastamise hinnaks paljude eest“<sup>15)</sup>. Kristus ise on siin Inimese Poeg, kes kogub kõik rahvused, valitseb kõikide üle, ja see valitsemine on igavene.

Sakaria prohvetlus täidus Jeruusalemma sissesõidul<sup>16)</sup>, kus Jeesust peeti Taaveti Pojaks. Ülempreestrile vastas ta küsimusele: „Kas sina oled Kristus, kiidetud Jumala Poeg?“ — „Jah, olen! Ja teie peate nägema Inimese Poja istuvat Jumala väe paremal pool ja tulevat taeva pilvedega!“<sup>17)</sup>. Neid Jeesuse sõnu ei tule mõista literaalselt, vaid oma kannatuses on ta istunud Isa paremale käele ja on juutidele, kes ootavad Inimese Poja tulemist pilvedel, pahanduseks, et ristilöödud kurjategija on nende prohvetluse täide viinud, ja kreeklastele jõleduseks, et ristilöödud inimene on elu Issandaks. Paulus<sup>18)</sup> väljendab seda mõtet järgmiselt: „Meie kuulutame ristilöödud Kristust, juutidele pahanduseks ja kreeklastele jõleduseks, aga neile, kes kutsutud, niihästi juutidele kui kreeklastele kuulutame meie Kristust, Jumala väge ja Jumala tarkust.“

Kristusele ei ole jumalariigi olulisemaks jooneks poliitiline ega apokalüptiline joon, vaid oma isikuga selle kuulutamine ja rajamine. Kristusel oleks olnud võimalik täita rahva poliitilisi ootusi ja võitja sõjamehena teha rahvad alistuvaiks Jahve käskudele. Samuti oleks olnud võimalik täita rahva apokalüptilist ootust, paludes Isalt kaksteist leegioni ingleid, ja sundida rahvast uskuma tema jumalikku ausse. Kuid ei üks ega teine tee poleks Kristust teinud kuningaks inimeste südameis. Kristus jumalariigi rajajana on kõikvõimsa riigi alustaja, valitseja inimeste

<sup>15)</sup> Mark. 10, 42—45.

<sup>16)</sup> Sak. 9, 9; vrd. Matt. 21, 1—9; Mark. 11, 1—10.

<sup>17)</sup> Mark. 14, 61, 62.

<sup>18)</sup> 1. Kor. 1, 23, 24.

südamete ja tahte üle, mida ei saa sundida, vaid mida saab võita ja ainult võitmise järel saab valitseda. Kristus võitis maailma oma armastusega ja ses piirita armastuses, kus Kristus ohvris oma elu teiste eest, rajas ta oma riigi. Valitsemine ses riigis sünnib jumalariigi õiguse järgi, mis peitub usus, lootuses ja armastuses. Kohustuseks ses riigis on jumalariigi õiguse taganõudmine. Nii on Kristuses jumalariigi olulisemaid jooni: selle riigi kuulutamine, rajamine ja olemine Kuningaks.

Jumalariigi mõiste olulisemaid jooni ajaloolisest arengust alla kriipsutades olgu tähendatud, et apostlikul ja pärastapostlikul ajajärgul nihkus rõhk Jeesuse kuulutuselt tema isikule, seega ka jumalariigi küsimuses, mis pidi algama Kristuse paruu- siaga, langes rõhk entusiastlikule joonele. Usuline motiiv oli kandvaks jõuks esimesel sajandil, kuna teisel sajandil paruu- sia ootus nõrgenes ja jumalariigi entusiastliku joone kõrvale astus moralistlik, nagu seda rõhutasid kirikuisad ja apologeedid. III sajand raskete usuliste tagakiusamistega elustas entusiasmi, mis aga neljandal sajandil, ristikiriku Rooma ristikirikuks muu- tumisega uuesti alla suruti. Riigikiriku ajajärgu jumalariigi olulisemaks jooneks on vahekorra lahendamine kiriku ja riikide vahel. Kristluse mõttes lahendas küsimuse veel kirikuisa Augus- tinus, kes oma varieeruva kirikumõistega — *communio externa*, *communio sanctorum*, *numerus praedestinatorum* — veel jumala- riigi vaimse joone alal hoidis. Vastavalt kiriku mõistele hinda- vad Augustinust niihästi katoliiklased kui ka luterlased ja refor- meeritud, sest igäüks leiab tema kiriku mõistes selle olulise joone, mida tahetakse rakendada jumalariigile. Ekklesiastilise jumala- riigi joone rõhutamine, mis tugevalt esile tõuseb keskajas, algas juba Rooma paavstluses Leo I ja Gregorius I-ga. Hiljemini selt- sis ekklesiastilise joonega ka hierarhiline joon, mis kulmineerus keskaja teokraatias. Teine jumalariigi olulisemaid jooni keskajast on imperialistlik joon. Mitte üksnes paavstlus ei pretendeerinud jumalariigi rajamisele maa peal nähtava katoliku kiriku vormis, vaid jumalariiki tahtis rajada nähtaval kujul ka Püha Rooma Saksa riik Friedrich Barbarossa isikus. Korduvalt esines kesk- ajal nende kahe täieliselt erineva jumalariigi realiseerimise katse vastu opositsioon, mis kehastust leidis munkluses. Hiljemini esines aga ka munklus iseseisva püüdena, keskaja kloostreis organiseerida jumalariiki. Kõik need erinevad jumalariigi reali-

seerimise katsed keskaja lõpu poole varisesid kokku, paavstlus langes oma haritipult ja esindajad viidi Avignoni vangis, keiserlus nõrgenes ja kloostreil oli küllalt tegemist oma sisemiste tülidega. Kuigi paavstlus peale „paavstide Paabeli vangipõlve“ uuesti kosus, ei rääkinud ta enam kahest valgusest ja kahest mõõgast.

Reformatsioon kasvas välja inimese seesmisest püüdest iseisvusele ja omas seepärast ka jumalariigi küsimuses uue seisukoha, kui oli keskajal. Immanentne jumalariigi kujutelu muutus transtsendentsemaks, nähtav jumalariik muutus nägematuks, väline jumalariik muutus vaimsemaks. Kindlat jumalariigi õpetust reformatsiooniaeg ei pakkunud, vaid purustas vana, kesk-aegse ekklesiaatilise ja imperialistilise vaate. Vastureformatsiooni periood oli reform nähtavale katoliku kirikule, mida edasi viis tridentinum ning jesuitism ja mis kulmineerus Vatikani infalliibluse dogmas, mille järgi paavst on universaalpiiskopp.

Uuema aja tunnetuses on jumalariigi küsimuses seisukohti võtnud ka filosoofid. Nad on küsinud jumalariigi aluste järele, et kuidas sellest suhtepunktist kas projektiivselt või panteistlikult seisukohta võtta seni tuntud maailmavaadete revideerimisel. Selliseks jumalariigi aluseks ongi Leibnizile jagamatu, lihtne monaad või Teichmüller'ile substantants. Usulises tunnetuses ja teoloogias on jumalariigi olulisema joonena rõhutatud Jumala armastust ja ka maise elu tasapinna läbilõiget jumaliku tasapinnaga. Nende kahe tasapinna lõikejoon Jeesuse Kristuse lihakssaamisega on jumalariik. Pärast maailmasõja sündmust on ka sotsiaalses tunnetuses rõhutatud jumalariiki. Rida rahvusvahelisi konverentse on sõelunud jumalariigi küsimust, isegi Rahvasteliit rahuaate teenijana on ühenduses sama küsimusega. Kirikute kaudu levitav sõprus, antimilitaristlik kirikuõpetajate liit, rahvusvaheline lepitusliit, elu ja töö, usu- ja korraldus-konverentsid puudutavad jumalariigi küsimust. Sotsiaalteaduste Uurimise Instituut on ellu kutsunud isegi „jumalariigi liiga“, mille ülesanne on jumalariigi levitamine, kuid kõigi nende mitmesuguste püüete keskel on reformatsioonist peale tugev püüd tagasi allikaile. Kristluse jumalariigi õpetuse süstemaatilise osa tsentrumiks on Jeesuse Kristuse enese vaade jumalariigile. Ütlused taevariik, jumalariik, Jumala valitsemine on tal sagedad, ta vihjab neile kui töötatud ja oodatud nähtusile, mis aga alles tema isikus ja töös on saanud reali-

teediks. Käesolev käsitus tahab pakkuda seda, mida Jeesus õpetas jumalariigist, selgitada jumalariigi olu ja õigust, sest jumalariik on suurus, mille poole püüavad kõik rahvad ja mida Jeesuse enese ütluse järgi tuleb kõige enne taga nõuda. Seada üles küsimus selle tõotatud riigi rajamise ja rajaja kohta: kas mõiste jumalariik on ainult terminus technicus, mis on üle võetud vanast maailmast, või on see uus vaimne elu uues maailmas? Püüda selgitada, väljudes jumalariigi rajaja seisukohast, igivana küsimust: kas on jumalariik oleviku või tuleviku suurus ja kas nende kategooriate tarvitamine jumalariigi kohta on õigustatud, kas õigustada siinkohal Anglo-Ameerika aktivismi või Saksa kvietismi<sup>19)</sup>, mis isegi üles tõsteti 1925. a. Stokholmi praktilise ristiusu konverentsil<sup>20)</sup>. Püüda näidata Jeesuse õpetuse valgusel jumalariigi ettevalmistamise ja sinna sissepääsu küsimust, Jeesuse enese suhtumist jumalariigisse ja lõpuks kokkuvõtet teha jumalariigi suurusest ning aulikkusest.

---

<sup>19)</sup> A. E. Garvie, *The Christian Ideal for Human Society*, 1930.

<sup>20)</sup> G. K. A. Bell, *The Message of the Universal Christian Conference on Life and Work*, 1926.

## 2. Jumalariigi õigus.

*Ζητείτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ*<sup>1)</sup>, ütleb Jeesus mäejutluse teise peatüki lõpus oma kuulajaile, andes seega jumalariigis õigusemõistele fundamentaalse tähenduse. Ei ole siin koht analüüsida *δικαιοσύνη θεοῦ* küsimust, vaid ainult püüda kindlaks määrata õigusemõiste olu Jeesuse õpetuses jumalariigi kuulutuse suhtes<sup>2)</sup>.

Kristluse õigusemõiste vaatlust võib üldiselt jagada kahte ossa: negatiivne ja positiivne. Negatiivne vaade sisaldab endas judaismis maksva õiguseidee kriitika, sest Juuda tollekordne vaim ei olnud ses suhtes tabula rasa. Seal oli maksvusel täpselt ja kindlalt väljatöötatud teotsemisüsteem, seaduse õiguse ning autoriteediga, ja igaüks, kes tuli oma õpetusega, pidi seda võrdlema kehtivaga ja astuma poleemikasse selle eksikülgede vastu. Jesajast kuni Ristija Johanneseni juhtisid prohvetid iisraeli rahva tähelepanu nende kõlblatele eksimustele, ükskõik kas need peitusid järeletehtud vagaduses või avalikus jumalasalgamises. Ristija Johannese ettekuulutuse järgi pidi ilmuma Jeesus, hoides käes visklabidat, millega eraldab ohakad nisudest. Jumala ainusündinud Pojana kandis Jeesus Kristus endas täiust, religioosset puhtust jumaliku iluna inimeste silmade ette. Tal oli hale meel inimeste hädast, ta ei olnud üksiklane, kellele on tähtis ainult oma mina ja keda ei huvita teiste elusaatus, vaid ta tundis vastutust Jumala Pojana maailma pärast<sup>3)</sup>. Ta kutse oli olla eluvalguseks maailmale, kelle poole tohtisid inimesed üles vaadata, üteldes: „Juhi meid õiguse teeradadele ja hoia meid eemale eksi-

---

<sup>1)</sup> Matt. 6, 33.

<sup>2)</sup> Die Religion in der Geschichte und Gegenwart<sup>2</sup>, 1930, art. „Gerechtigkeit Gottes im A. T. und Judentum“, „Gerechtigkeit Gottes im N. T.“, „Gerechtigkeit des Menschen“.

J. Hastings, Dictionary of the Bible, art. “Righteousness in the O. T.”, “Righteousness in the N. T.”.

<sup>3)</sup> J. Stalker, The Ethic of Jesus, lk. 46.

tustest“<sup>4)</sup>. Jeesus oli teadlik juutidel kehtivast fariseismist, mille vastu ta avalikult ja tõsiselt üles astus. Ta vaatas kehtiva õiguse süsteemile kui paratamatule halvale, üteldes: „Kui teie õigus ei ole ülem kui kirjatundjate ja variseride oma, siis ei saa teie mitte taevariiki“<sup>5)</sup>. Ta mainis selle põhjustena enese ülihinnangut, avalikku arvamist, nagu näiteks: „Aga kõik oma teod teevad nad, et neid inimestest peab nähtama, sest nad teevad laiad oma mälestusmärgid ja teevad oma riiete palistused suured, nad armastavad ülemat otsa lauas võõraspidudel ja esimesi pinkisid kogudusekodades ja teretamisi turgude peal, et neid inimestest hüütaks: Rabi, rabi“<sup>6)</sup>.

Jeesusel oli kindel otsus oma kaasaegsete religioosse ja moraalse elu kohta. Ta tõi esile variseritüübi, kes ise ennast puhtaks peab, kes tänab Jumalat, et ta ei ole riisuja, ülekohtune, abielurikkuja, vaid kes paastub ja annab kümnist<sup>7)</sup>. Oma anti-variserilise kõne algas Jeesus sõnadega: „Moosese aujärje peal istuvad kirjatundjad ja variserid, seepärast kõik, mis nad teile iial võtavad ütelda, et teie peate pidama, seda pidage ja tehke, aga nende tegude järele ärge tehke“<sup>8)</sup>.

Olgu lubatud selgituseks tuua mõned laused Pirke-Aboth'ist<sup>9)</sup>: „Mooses võttis Siinai mäel vastu toora, andis selle edasi Joosuale, Joosua andis kohtumõistjatele, kohtumõistjad prohvetitele ja prohvetid suure sünagoogi liikmetele.“ Viimased rõhutasid kolme asja: „Ole järelemõtlik otsuseis, võida juurde õpilasi ja kaitse igal juhul seadust.“

Need kolm lauset vihjavad juuda isade ütlusile: „Iga otsuse tegemisel kaalu järele, kas seadus seda lubab või keelab, õpeta niipaljudele kui vähegi võimalik seaduse tundmist; seadustele arva juurde täiendavad määrused, mis on kaitseks seaduste rikkumisele, olgu see teadmatusest või sihilikkusest“<sup>10)</sup>.

<sup>4)</sup> A. Bruce, Christ's Teaching according to the Synoptical Gospels, lk. 188.

<sup>5)</sup> Matt. 5, 20.

<sup>6)</sup> Matt. 23, 5—7.

<sup>7)</sup> Luuk. 18, 11, 12.

<sup>8)</sup> Matt. 23, 2, 3.

<sup>9)</sup> Viie-peatükiline tähtis raamat Mishnah's, mis sisaldab vanema kollektsiooni rabinismi eetilisi maksime ja aforisme. Vt. The Jewish Encyclopedia, art. "Pirke Aboth".

<sup>10)</sup> Taylor, Sayings of the Jewish Fathers, 1899, lk. 3, 6.

Iseendast mõistetavalt ei võitle Jeesus siin õigusesüsteemi aluse, n. n. Moosese käskude, vaid nende tõlgendamise vastu, sest vanas maailmas oli ju nii, et kirjatundjad valmistasid seaduse koopiaid, hakkasid hiljemini neid ka seletama. Targaks peeti seda, kes tundis seadust ja võis seda parajal kohal tsiteerida. Nõnda kasvasid välja rabiini koolid, kus rabi oli koolijuhiks. Ta võis korraga olla rabi, kirjatundja, variser — kõik ühes isikus koos.

Erilist hoogu seaduse tõlgendamisele andis Esra, Nehemia ja neile järgnev ajajärk. Võib nentida asjaolu, et juba Jeesuse päevil oli isegi iga väiksemgi nähtus piiriteldud rea seaduste, määruste ja ettekirjutustega. *Lightfool*<sup>11)</sup> tähendab, et seda liikumist võib nimetada kirjatundjate-seadustikuks, mis on raskeks ikkeks juba inimeste mõtlemisele, mitu korda siis rohkem veel käitumisele. Nagu igas seadustikus, oli arusaadavalt ka Moosese selges käsuseadustikus rida kahemõttelisusi ja eba-kindlust, mis osutuski variseride ja kirjatundjate uurimisalaks.

Võtame näitena kümnis-seaduse. Aja möödumisega tulid juudalased ikka rohkem arvamisele, et neilt nõutakse valjumat sõnakuulmist. Nad maksustasid kümnis-seaduse alusel uusi alasid, mis Moosese statuut oli jätnud lahtiseks, nii isegi mündi, tilli ja köömne<sup>12)</sup>.

Teise näitena võiks nimetada Deuteronomiumis<sup>13)</sup> leiduva ütluse tõlgendamisi. Täpses mõttes ei sisalda see Püha Kirja koht endas käsuseadust, vaid on ennem mingi prohvetlik nõu-  
anne. Kirjatundjad tõlgendasid seda ütlust aga tähtäheliselt ja tuletasid seaduse n. n. Shema, — nii on esimene sõna heebrea tekstis, mida peab kordama igal hommikul ja õhtul. Siis tekki-  
sid suured vaidlused küsimuste ümber, millal täpselt algab hommik. Ühed ütlesid, et hommik algab siis, kui saadakse eris-  
tada sinine värv valgest, teised — siis, kui saadakse eristada  
sinine värv rohelisest. Ka õhtu kindlaksmääramisega ei olnud  
asi kerge, lepitati vaid kokku, et õhtu tulemise tunnusmärgiks on  
tähed taevast. Rabidele oli see aga tähtis küsimus, mitu tähte  
teevad öö. Keegi kuulus rabi tähendas, et kui on näha ainult  
üks täht, siis on veel päev, kui on näha ainult kaks tähte, siis on

<sup>11)</sup> *Lightfool*, Horae Hebraicae, notes on Matt. 23.

<sup>12)</sup> Matt. 23, 23.

<sup>13)</sup> Deut. 6, 4. 5.

asi kahtlane, sest esimest tähte ei saa kaasa lugeda, kui aga on kolm tähte näha, siis on kindlasti õhtu<sup>14)</sup>).

Mainitud näiteist on selge, millist elu klammerdamist tähendas selline Püha Kirja tõlgendamine ja kui palju üksikmäärusi see esile kutsus. Suudame vaevalt endile ette kujutada rabide ettekirjutiste koormavust neile, kes rabidele sõnakuulelikud olles tahtsid üles otsida oma Isa taevas<sup>15)</sup>. Jeesus vihjas sellele ütluses: „Nad seovad rasked koormad ja panevad need inimeste õlgadele“<sup>16)</sup>, ja võrdles seda enda suhtes: „tema ike on hea ja tema koorem on kerge“<sup>17)</sup>. „Rabide ike on väljakannatamatu, nende seaduskohustuste koorem on raske. Jumalaga rahu, puhkus, vabadus, kui astute nende kooli. Päikeseta süngus, lootusetu orjus, südametunnistuse ja mõistuse lõppematu pettus on nende õnnetute õpilaste saatus. Tulge minu juurde, kes teie väsinud olete sellisest saatuses, tulge ja võtke rahu, sest minu ike on kerge ja käsud, mida õpetan, on head“<sup>18)</sup>. Jeesus pakkus vabanemist vaimsest türanniast, mille all ei kannatanud üksnes õpilased, vaid ka kirjatundjad ise olid oma süsteemi vabad orjad, kes tarvitasid vägivalda teiste südametunnistuste kallal. Ühelt poolt on nad kahjatsuse, teiselt poolt hukkamõistmise väärt. Ka Jeesus tundis seda, kui ta nimetas käsuõpetajaid pimedaiks pimedate juhtideks<sup>19)</sup>, kustpeale predomineeris temal terav toon nende vastu<sup>20)</sup>.

Kuid nagu tavaliselt, kui koorem muutub liiga raskeks, ülekoormus järjest suureneb, hakatakse loomusunniliselt abi otsima. Kus seadused tungivad omavahelise läbikäimise piasiasjusse, seal hüljatakse neid. Nii juhtus see ka rabinismiga, mille statuut oli koormav. Seaduseandjad olid tol korral ise parimad eksperdid neist kõrvale kalduma; sellepärast ei tule imestada, kui Jeesus tähendas, et rabiini seadusetegijad on suurimad seadusemurdjad<sup>21)</sup>. Huvitav vaade on E d e r s h e i m'il<sup>22)</sup>, kes võrdleb

<sup>14)</sup> P. M. S c h w a b, Le Talmud de Jérusalem, "Traité Berakhoth".

<sup>15)</sup> P. M. S c h w a b, Le Talmud de Jérusalem, köide I—IX.

<sup>16)</sup> Matt. 23, 4.

<sup>17)</sup> Matt. 11, 30.

<sup>18)</sup> S c o t t, Christ's Teaching, lk. 195.

<sup>19)</sup> Matt. 15, 14.

<sup>20)</sup> Matt. 23, 16. 19. 24. 26.

<sup>21)</sup> Matt. 23, 4.

<sup>22)</sup> E d e r s h e i m, Life and Times of Jesus the Messiah, lk. 314.

kirjatundjaid jesuiitidega, kes meisterlikult oskavad endid vabastada neist kohustusist, mida nad teistele peale panevad. Oma kõnes variseride üle tsiteerib Jeesus mõned juhud nende silmakirjalisest kasuistikast ühenduses vandeküsimusega <sup>23</sup>). Veel teravamaid kohti leidub Talmudis <sup>24</sup>). Olgu selgituseks toodud ainult üks koht ja nimelt, mis puudutab sabati käsku, sest see omas rabide õpetuses kõige rohkem üksikmäärusi, näiteks töötoidu, jalutuse jne. kohta. Jeesuse jüngerite viljapeade katkumisele vaadati kui patule sabati käsu vastu, sest see oli ühenduses masindamisega. Rätsep ei tohtinud välja minna nōelaga sabati eelõhtul, sest halvemal juhul võis ta selle unustada ja kanda seda endaga ka sabatil. Samal põhjusel ei tohtinud sabati eelõhtul kirjatundja enam välja minna sullepeaga kõrva taga. Inimene ei tohtinud sabatil kanda sandaale, mis õmmeldud nōelaga. Vaidlusalune oli aga küsimus, kas lombak tohib sabatil kanda puujalga. Asja tohiti liigutada majas ühest otsast teise, avalikus kohas aga mitte üle 4 küünart <sup>25</sup>). Mishnah's aga leidub juba terve rida kergendusi, eriti mis puutub sabati jalutuskäikudesse ja asjade distantsisse. Rabid nimetavad seda „erub(in)'iks“ <sup>26</sup>), mille järgi nad eristavad kolm liiki kohti: a) erakohad (reshut ha-yahid), b) avalikud kohad (reshut ha-rabbim) ja b) tänavate nurgad, põlluääred jne. (karmelit). Kui rida maju on ümber piiratud valliga, siis on see erube hazerot. Kahe osalist sabati jalutuskäiku nimetatakse erube tehumin'iks. Kehtis määrus, et sabatil ei tohtinud inimene jalutada kaugemale kui 2000-sammulise raadiuseni oma kodust. Kui nüüd taheti kaugemale minna, siis erubin õpetas seda ja nimelt järgmiselt: Eelõhtul pidi inimene panema maha toite umbes 2000 sammu kaugusele. Sabatil võis minna toiduni, süüa seal, seega oli see ta uueks koduks (erube tehumin) ja ta võis veel 2000 sammu edasi minna, ja nii oli õieti ületatud sabati käsk selles suhtes. Tagasi ta jalutas sama võttega <sup>27</sup>).

<sup>23</sup>) Matt. 23, 16—22.

<sup>24</sup>) P. M. S c h w a b, Le Talmud de Jérusalem IV, lk. 1—192, “Traité Schabbath”.

<sup>25</sup>) P. M. S c h w a b, lk. 18.

<sup>26</sup>) The Jewish Encyclopedia, art. “Erub”, lk. 203—205.

<sup>27</sup>) P. M. S c h w a b, Le Talmud de Jérusalem IV, lk. 193—206, “Traité Eroubin”.

Massi möödahiilimisele rabide määrustest ei vaadatud kui suurele kuritööle; halvem oli aga konsekvents, mis nähtavale tuli, et neile järgnes Jumala käskude hooletussejätmine ja nende vastu patustamine. Rabinism klammerdas seadusi, ja viimaks jäi ainult tühi klamber. Isegi nii kaugele mindi, et seaduse kiritarvitamine, pettus leidis avaliku arvamise poolt õigeksmõistmist, tunnustati avalikult traditsiooni üleolekut seadusest. Seadust võrreldi soolaga, traditsiooni pipraga, seadust veega, traditsiooni viinaga<sup>28)</sup>. Seaduse enda teadmist ei peetud nii tähtsaks kui traditsiooni, sest viimase tundmine oli otse kohustus ja voo- ruz. Jeesus vihjas sellele pahele, kui ta rääkis variseride kümnis- maksust, mida need tähtsamaks pidasid kui kohust, halastust ja usku<sup>29)</sup>. Ta rõhutas eriti seda joont, kus traditsioon tahtis kõr- vale suruda Jumala käske, kus ohvriannid, mis variseride seatud, tähtsamaks osutusid kui Jumala käsusõnad<sup>30)</sup>.

Oma olus ja tendentsis sugulane eelmainitud pahega oli fari- seismi eksternalism, mis peitus selles süsteemis endas. Kogu tähelepanu oli seotud väliste määruste külge, mis tingis rabiini õigusnõuete täitmisi; sel alusel oli inimesel võimalik vaadata endale ja teistele kui „õigetele“, kuna ta oma vaimus ometi oli kaugel Jumalast ja headusest. Nagu kirjatundjate käsud viisid inimesi Jumala käskude unustamisele, nii nende välised määrused viisid inimesi südametunnistuse õigete tunnete tagaplaanile ase- tamisele. Kirjatundjate õiguse tõlgendamisega seltsis madal affekt. Jeesus vihjas sellele nähtusele, võrreldes kirjatundjaid ja varisere lubjatud haudadega, mis on väljast nägusad, aga seest täis surnute (luid ja kõike rooja<sup>31)</sup>), ja nendega, kes karika ja vaagna välispidi puhtaks teevad, kuna see seestpidi on täis riisu- mist ja prassimist<sup>32)</sup>.

Need ütlused tunduvad valusaina, kuid nad olid õiged. Va- riseride õiguse eksternalismi all kannatas inimkond kui võõra, vale vaimu all. Silmapaistev oli eriti nende silmakirjateenimine, millele Jeesus tähendas juba mäejutluses, kõneldes almusest, palvest ja paastumisest<sup>33)</sup>. Iseloomustav kogu rabiini süs-

<sup>28)</sup> E d e r s h e i m, Life and Times of Jesus the Messiah, lisa XVII.

<sup>29)</sup> Matt. 23, 23. 24.

<sup>30)</sup> Matt. 15, 4—6.

<sup>31)</sup> Matt. 23, 27.

<sup>32)</sup> Matt. 23, 25. 26.

<sup>33)</sup> Matt. 6, 1—18.

teemi kohta oli just see „inimestest nägemine“. Kirjatundjate seadustiku järgi põhjenes see aga vanemate traditsioonidel ja oli ses mõttes isegi vooruseks <sup>34</sup>). Kirjatundjad õigustasid endid ise inimeste ees ja otsisid üksteisele au, mis neil ka tõesti õnnestus, sest nende imestamine ja meelitused osutusid päevaküsimusteks. Õpilased austasid oma õpetajaid, hüüdes neid rabideks ja nende ütlushi oraakli ütlusteks, saades vastutasuks heatahtlikke naeratusi. Nii võrsus juba maast madalast rabinismi õhkkonnas egoism, sest inimene, kes armastab teiste kiitust, armastab iseennast. Et saada väljapaistvalt „õigeaks“, selleks pidi inimene oma arvamisis ja teotsemisis olema ekstremist. „Mida suurem absurdus, seda suurem pühadus“ <sup>35</sup>), ütleb prof. Bruce rabide kohta. Jeesus puudutas seda joont tähendamissõnas „variser ja tõlner“ <sup>36</sup>), et näidata, kuidas kujuteldi veel Jeesuse päevil enda vabadusest arusaamist. Fariseismi tüüpiline representant tänab Jumalat, et ta on hea inimene, loendades oma voorusi, kus eriti silma paistab täpsus paastumises ja kümnises.

Oligu lubatud nimetada variseride õiguse viimase joonena halvaks panu teiste kohta, sest põhimõtteks oli — teiste alandamisega iseendid ülendada <sup>37</sup>). Tol korral oli iseenesest arusaadav, et variseridel oli halb arvamine „patuste ja tõlnerite“ kohta, ja seda kandsid nad üle kogu paganlikule maailmale, mis nende arusaamise järgi oli täis tumedust ja mustust. Variseride meelest olid „patused ja tõlnerid“ kõikide pattude kehastajad. Variserlik partei pilkas Jeesust ennast, üteldes: „ta on tõlnerite ja patuste sõber“, mis oma olus sisaldas kõige halvema mõtte, mida nad võisid ütelda tema kohta.

Jeesus vihjas sellele ülemeelsusele, ülbusele, tähendades enda kohta, et ta on „tasane ja südamest alandlik“ <sup>38</sup>). Jeesusel oli oma südames kahju kõrvalejäetud rahvahulgast, kes oli nagu kari karjaseta, ja õige karjasena ütleb ta: Tulge minu juurde kõik, kes teie koormatud olete, kas avaliku arvamise halvaks-

<sup>34</sup>) Edersheim, *Life and Times of Jesus the Messiah*, lisa XI ja XVI.

<sup>35</sup>) Bruce, *Christ's Teaching...*, lk. 201.

<sup>36</sup>) Luuk. 18, 9—14.

<sup>37</sup>) J. Hastings, *Dictionary of the Apostolic Church*, art. „Righteousness“.

<sup>38</sup>) Matt. 11, 29.

panust, sotsiaalsest langusest või patust; tulge minu juurde, sest ma ei ole ülemeelne, nagu need targad ja pühad, kes teid põlgavad ja halvaks panevad. Kui rumalad ja patused tulge minu juurde, sest ma olen tasane ning alandlik südamest ja ei heida teid mitte välja <sup>39)</sup>.

Selline oli rabide vaimuvili: juuksekarva lõhkamine, egoism, enese ülihinnang, teiste alahinnang. Luukas tähendas variseride kohta, et nad on „ahned“ <sup>40)</sup>, Jeesus pidas varisere nendeks, „kes söövad leskede hooned ja loevad silmakirjaks pikki palveid“ <sup>41)</sup>, ta võrdles neid karikaga, mis väljast puhas, kuid seestpoolt on täis riisumist ja prassimist <sup>42)</sup>. Need ebaloomulikud nähtused ei pruugi kaugeltki mitte üldised olla; pole õigus süsteemi pahesid üle kanda isikuile, kuid süsteem oma eksternalismis eeldas selliseid tüüpe. Süsteem oli see, mis andis kurjale inimesele võimaluse religiooni ära kasutada maskina, millest järgnes väide, et mida halvem on inimene, seda religioossem, sest see oli talle kasulik <sup>43)</sup>.

Kõik eespool-mainitud üksikasjad ei ole toodud kritiseerimise mõttes, vaid et see selgemini avaks meie silmad Jeesuse Kristuse sügavale tõele, kui ta õpetas, et variserlik õigus seisab täiesti väljaspool jumalariiki. Fariseism pani rõhku välisusele, rõhutas käsuseadust, mille täitmisel ei olnud mõõtuandev seesmine dispositsioon. Jumalariigis sellevastu ei ole tähtis välisus, kui see ei seisa ühenduses seesmise motiivi ja dispositsiooniga. Mäejutluse <sup>44)</sup> ülesandeks on: kuulutada seesmise meelsuse printsiipi vastandlikult avalikule arvamusele. Opositsioon fariseis-miga tuleb nähtavale juba mäejutluse esimeses peatükis, kus Jeesus käskude ümbertõlgendamises seab vastamisi variseride välise õiguse jumalariigi seesmise õigusega <sup>45)</sup>, variseride välise hinnangu otsimise vastu seab Isa tasu, kes näeb salajasse <sup>46)</sup>. Jeesus vihjas mäejutluse viimase peatüki alul variseride teiste hal-

<sup>39)</sup> Bruce, Christ's Teaching ..., lk. 202.

<sup>40)</sup> Luuk. 16, 14.

<sup>41)</sup> Mark. 12, 40.

<sup>42)</sup> Matt. 23, 25.

<sup>43)</sup> Candlish, Kingdom of God, lk. 143 j.

<sup>44)</sup> Roberts, The Sermon of the Mount, lk. 4.

<sup>45)</sup> Matt. 5, 21—42.

<sup>46)</sup> Matt. 6, 4. 6. 18.

vakspanule ja teiste ülekohtumõistmisele, tähendades, et jumalariigi kodanik enne iseenda üle kohut peab mõistma kui teiste üle <sup>47)</sup>. Samuti seegi variseride idee, et iseendid kõrvale hoida Jumala käskudest ja kohustustest, mida teistelt aga mitmekordselt tuleb nõuda, on oma olus võõras jumalariigile. Jumalariik on Jumala riik, kus valitseb hingeline vabadus, mitte aga vägivald teiste üle. Jumalariik on tõeriik. Sofistikal pole sadamat selle rannas. „Ja“ on „ja“, „ei“ on „ei“! Seal maksavad tänu, alandus, õigus. Sellest järeldades seisab fariseism väljaspool jumalariiki, isegi suleb ukSED jumalariigile <sup>48)</sup>. Jeesus vihjas samale asjaolule ka kõneluses väravaist <sup>49)</sup>, tähendades, et värav on kitsas ja tee on vaevaline, mis viib ellu.

Kokkuvõetult on kogu rabinismimeetod võõras jumalariigile, sest see klammerdab iga seaduse paljude määrustega, kuna aga jumalariigi meetod on, et Jumal ise kirjutab seaduse inimese südamesse.

Olles senini käsitelnud jumalariigi õigust negatiivsest aspektist ja näinud, mida see mitte ei ole, asume nüüd positiivse aspekti vaatlusele ja küsime: mis on siis jumalariigi õigus Jeesuse mõttes?

Jeesus ütles: *ζητείτε δὲ πρῶτον τὴν βασιλείαν καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ* <sup>50)</sup>. Lähtume lihtsast mõttest ja väidame, et Jeesus mõistis *ἡ δικαιοσύνη* all sellist õigust, milles Jumal on tsentrumiks. Arendame seda lihtsat teesi edasi ja järeldame siit, et see sisaldab endas: 1) Jumala tunnetamist, milleta on võimatu olla „õige“ sõna paremas mõttes; 2) Jumala tunnetamine viib meid jumalikkude voorusteni, millistest jumalariigi seadusena mainime armastust, kust järgneb õige vahekord inimeste vahel; 3) realiseerides inimese ülima ideena jumalalapse seisust kui Kristuse ja Isa pärandiste pärimist, järgneb õigus meie eneste vastu; 4) Kristus oli Jumala Poeg ja Inimese Poeg, temas puutusid kokku jumalik ja inimlik joon, tema ülesandeks oli viia inimesi ühendusse Jumalaga; siit järgneb jüngrite õigus. Nii on jumalariigi realiseerimine Kristuse töö lõpetamine, mis peab olema iga inimese ülimaks hüveks.

<sup>47)</sup> Matt. 7, 1—5.

<sup>48)</sup> Matt. 23, 13.

<sup>49)</sup> Matt. 7, 13, 14.

<sup>50)</sup> Matt. 6, 33.

Jumala tunnetamine on tõelise õiguse algus, millest sõltub teiste elementide kvaliteet. Arusaamatuste vastu olgu tähendatud, et Jumala tunnetamine ei ole siinkohal mõeldud mitte psühholoogilise aktina ega filosoofilise konstruktsioonina, vaid religioosse kogemuse ja eetilise käitumisena, mis ulatub tagasi objektiivsele Jumala Sõnale. Jumal on tsentrum, tema on algus ja ots, Looja ja Maailmade Valitseja.

Rabide eksitee saladus peituski Jumala vales tunnetamises; neile ei seisnud Jumal tsentrumis, vaid nad uskusid eemalolevasse Jumalasse. Sellele vihjas Jeesus, kui ta vastas variseride küsimusele prohvet Jesaja sõnadega: „Seesinane rahvas austab mind huultega, aga nende süda on kaugel minust ära“<sup>51)</sup>. Lõpmatu pikk rida vahendajaid seisis Jumala ja inimese vahel, Jumal seisis väga kõrgel ja kaugel, tal ei olnud ühendust inimestega; tema andis käsu inglitele, inglid Moosesele, Mooses — Joosuale, Joo-sua — vanemaile, vanemad — prohvetitele, prohvetid — süna-googi liikmetele, kust käsk siis kirjatundjate kaudu läks Jeesuse kaasaegsete kätte<sup>52)</sup>. Siit näeme, kui nõrgaks jäi Jumala ligi-olu tunne käsuseaduses, sest Jumal oli jäänud kaugele ajalukku, muutunud kauge mineviku ürgeliseks rabiks, kes arusaadavalt ei suutnud äratada enam ei hirmu- ega armutunnet. Jumala-idee rabiniseerimine on olnud graduaalne, sest Targumi vana rabi-nism sisaldas Jumala ühtsust, transtsendentsust, hiljem rabinism transformeeris Jumala rabiks, kes õpib taevas seadust ühes teiste õndsate rabidega ja peab täpselt kõiki rabi määrusi<sup>53)</sup>.

Kõrvutame sellega Jeesuse vaate — Jumal on Isa<sup>54)</sup>. Ta ei ole kaugel äraolev Jumal; pole üksnes väljaspool aega ja ruumi, vaid kui Isa taevas, kelles me elame, oleme ja liigume. Ta on ligi, räägib inimeste südameis, räägib oma sõna kaudu meiega. Isekaile lastele ja maailma tarkadele on Jumala ligiolu ja Tema Sõna seitsme pitsoriga kinnipandud saladus, jumalalastele särab see aga kõige kallima teemandina. Igaüks, kes otsib, palub, kopu-tab — see tunneb ja tunnistab Jumalat, isegi rabi süda, sest üks neist ütleb järgmiselt: „Ole julge kui leopard, kiire kui kotkas,

<sup>51)</sup> Mark. 7, 6; vrd. Jes. 29, 13.

<sup>52)</sup> Bruce, lk. 208.

<sup>53)</sup> Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie, lk. 146—159.

<sup>54)</sup> Headlam, God is Father, 1930, sissejuhatus.

kärmas kui põder, tugev kui lõvi ja tee oma Isa tahtmist, kes on taevas“<sup>55</sup>).

Muutus Jumala tunnetamises, mida tõi Jeesus, oli suure tähtsusega. Ta muutis religiooni ja kogu elu iselaadi. Usk Jumal-Isasse tingis lapse vahekorra, tingis palve tema nime pühitsemisest ja Isa tahte täitmisest. Selline usk omas kotka tiivad ja vabastas inimese inimeste tehtud ikkest. Kui kaugel-olev rabiini Jumal orjastas inimesed traditsiooni kammitsaiga, siis usk Jumalasse, kes on terve kosmose ja üksik-elu tsentrum, kes ilmutab end looduses, ajaloos ja inimesüdames, vabastab inimesvaimu. Kui inimene tunneb Kristuse sõnu: Mina olen tee, tõde ja elu, tõde aga on see, mis vabaks teeb, siis langeb elult traditsiooni türannia ja ta on teel jumalariigi õiguse kõrguste poole.

Nagu tähendatud, viib õige Jumala tunnetamine jumalariigi voorustele<sup>56</sup>). Kõlbla elu määrajaks on sageli pühaduse mõiste, ja kui kristluse kohta väita, et Jumal-Isa on püha, siis on sellest vähe, sest kõikide rahvuste jumalustega seondub pühadus. Kristluse erinevus ilmneb, kui edasi küsida: mis on selle pühaduse kvaliteet? Paganate jumalustel oli enamikus selleks jäme surematust, rabiini Jumala pühadus oli puhtnegatiivne eemalehoid kurjast. Jeesus rääkis Isa pühadusest oluliselt teisel joonel, nimelt seoses armastusega, transformeerides pühaduseidee niisama põhjalikult kui jumalariigi idee<sup>57</sup>). Jumalariigi kodakondsed näevad igas oma ligimeses Jumala last ja armastavad üksteist; isegi neid, keda nad loomuliku inimesena vihkaksid, nagu tegi ka Jeesus, kui ta armastas tõlnereid, patuseid ja seltskonnast välja heidetuid. Andes uue armastuskäsu jumalariigi põhiseadusena näitas ta vahendile, mille varal tema jüngrid suudavad täita kõiki õigusi ligimeste vastu ja saada täielisteks, nagu nende Isa taevas on täielik<sup>58</sup>).

See on kõrgustik nii armastuses kui heategevuses, mida esitas Jeesus mäejutluses<sup>59</sup>) kui ka tähendamissõnas „halastaja Samaariamaa mees“<sup>60</sup>). Viimases on ligimesemõiste vaba kõigist

<sup>55</sup>) The Jewish Encyclopedia, art. "Pirke-Aboth".

<sup>56</sup>) Stalker, The Ethic of Jesus, lk. 46 j.

<sup>57</sup>) Lemonier, The Theology of the N. T., lk. 53 j.

<sup>58</sup>) Matt. 5, 48.

<sup>59</sup>) Matt. 5, 39—41.

<sup>60</sup>) Luuk. 10, 30—37.

kunstlikest ja tingivaist piiritlusist; igauhte, kes abi vajab ja keda meie võimuses seisab aidata, tuleb aidata puhta, lahke südamega, ka siis, kui aidatav kuulub vaenlaste hulka. Jumala armastus on kõikehaarav ja seda ei tohi kuri ära võita, vaid kuri peab heaga ära võidetama. Sellel joonel on jumalariigi õigus sünonüümne headusega, mis ulatub aga palju sügavamale kui iga-sugune legaalne headusenõue. Ta on Isa õiguse refleksioon, sest ainult üks on hea, see on Jumal<sup>61)</sup>.

Kristlase õige suhtumise Jumalasse kui ka ligimesse määrab üksnes Kristuse isik. Tema kutse teadvus tingib püüde, elada Jeesuse Kristuse vaimus, et igaüks on vastutav mõtte, sõna ja teo eest.

Esiteks tuli Kristuses nähtavale täielik alistumine Isa tahte. Töös kui palves, rõõmus kui kannatuses oli Kristusele motoks: „Jumala tahtmine sündigu“<sup>62)</sup>. Selle täitraine tõi kiusatusi<sup>63)</sup> isegi Jeesuse eluteele, seda rohkem siis iga teise kristlase eluteele. Jumala tahte täitmine on võitlus enesega, oma mina äravõitmine, jumalariigi õiguste rakendamine isiklikus elus. Säärase elu kättesaamiseks tuleb lahti ütelda enese tahtest, et meisse asuks sangarlik Poja Vaim, mis alistub Isa tahte. Eeskujusid sel alal võime leida nende seast, kes on taga kiusatud õiguse pärast prohvetite, apostlite ja märtrite ridadest. Neil aga, kes küsivad oma au, oma tahte järele, ei ole kohta Issanda viinamäel, vaid neil on oma palk käes.

Järgmisena nimetame Kristuse täielist usaldust Isa hea tahte vastu, mis tõusis kõrgemale hirmust ja murest. Piirita usaldusele kutsus Jeesus ka oma kuulajaid; ei olnud enam muret esma-joones söögi, joogi, rõivastuse eest, vaid neist kõrgemal seisis inimeselu väärtus. Jeesus nimetas võrdluseks ka lillesid ja lindusid, tähendades sellele, kui vabad on nemad. Tõelise jumalariigi kodakondse eelduseks on ka säärane vabadus ja usaldus Isa tahte vastu, nagu see oli Isa ja Poja vahel.

Kolmanda joonena Poja õiguses märgime ära osaduse Jumalaga. Jeesus oli osaduses Jumalaga, mis on teatud piirini võimalik kõigile kristlastele. Jeesus tuli maailma, et osadust Jumalaga teha üldiseks hüveks. Kristlik maailm erineb iseloomustavalt

<sup>61)</sup> Matt. 19, 17.

<sup>62)</sup> A. E. Garvie, The Doctrine of the Godhead, lk. 161 jj.

<sup>63)</sup> Matt. 4, 1—11.

vanast religioosest maailmast, sest Jeesus Kristus hävitas distantse suhtumuse Jumala ning inimese vahel ja viis inimese osadusse Jumalaga. Kristuse vaimus suudab iga kristlane individuaalselt läbi elada põhjalikku muutumist, tsentrumi maailmast üle kanda Jumalasse ja siis kõigest südamest, hingest ja meelest usus astuda Isa ligidusse. Vastand sellele oli legaalne vaim, mis asetab Jumala kaugusesse, inimese hirmu-vahekorda ja katte nende vahele. Selline kate on hõljunud kõigil kristlikel sajandeil kõikide nende juures, kes suuga kiidavad Jumalat, kuid oma südames on temast kaugel <sup>64</sup>). Näiteks võib nimetada eelreformatsiooni preestlust ja sakramentalismi, katolitsismi traditsionalismi ja osalt ka dialektilise teoloogia paradoksismi, kuna seda katet tahab täielikult hävitada vaimuliikumine, mis tuntud n. n. Oxfordi grupp-liikumise nime all <sup>65</sup>).

Et aga rabinism kõigil ajal otsis uusi vorme, seepärast ei olnud küllalt objektiivselt lunastusest; lunastus legalismist pidi nähtavale tulema iga generatsiooni päevil ja iga indiviidi südames. Tänapäev vajame niisama lunastust, nagu juuda kaasaegsed Jeesuse päevil vajasisid lunastust religioosest formalismist ja legalismist. Legaalne vaim kardab katte langemist Jumala ja inimese vahel, sest see riisub maise kaduva mugavuse. Adoptsioonis purustas Jumal ise katte ja vabastas tee tagasi Isa juurde. See osa Poja õiguses on puhtreligioosne, millest osa saab inimene oma südames. Nii on see esmajooneliselt individuaalne, kuid väga ligidalt seotud ka ühiskonna hüveoluga. Kõigi nende voolude vastu, mis tahavad uuesti esile tuua kirjatundjate õigusi ja kattevorme, on tõeline Poja Vaim, mis ühendab meid Isaga taevas ilma preestri ehk rabita ja vabastab inimsugu maailma köidikuist.

Viimase joonena Poja õiguses olgu lubatud veel nimetada vaimset vabadust ehk sõltumatust, mis on ligidalt seotud eelmisega. Jääb üle ainult tähendada, et sel on oluline tähtsus just kristliku iseloomu arendamisel <sup>66</sup>). Prof. G a r v i e leiab, et see joon just luteri usu kirikus tagaplaanile on jäetud, kasvatada inimesi jumalariigi kodanikeks. Poja õigusega antud vaimne vabadus aitab seisukohta võtta niihästi religioosse kui irreligioosse

<sup>64</sup>) Ch. Gore, Fellowship with God, lk. XXIV.

<sup>65</sup>) A. E. Garvie, The Christian Ideal for Human Society, lk. 465.

<sup>66</sup>) A. E. Garvie, lk. 468 j.

maailma suhtes. Jumala Poeg ei olnud sõltuv avalikust arvamisest oma tõe-õpetuses ja jumalariigi kuulutuses. Temas oli Isa tõevaim; seepärast oli ta kindel, et ta on õigel teel, kuigi 1000 ütlevad, et see on vale. Ta seisis kindlalt oma isikliku veende kaljul. Ta vihjas sellele, kui ta tähendas ühiskonna kohta, kelle keskel ta elas: „Nad on pimedad pimedate teejuhid“<sup>67)</sup>. Jeesus soovis, et iga inimene peab teadma, mis on õige ja mis on vale religioonis; seepärast õpetas ta oma jüngrid vaatama vaimsele vabadusele ja sõltumatusse maailmast kui kohustusele, harjutades neid tegema palju asju, millele vaatasid traditsiooniga seotud inimesed hirmuga.

Jumalariigi õiguse positiivses aspektis on jäänud veel käsitleda neljas punkt ja nimelt küsimus jüngrite resp. Kristuse järelkäijate õiguse kohta<sup>68)</sup>. Mäejutluses manitses Jeesus oma kuulajaid olla täielikud, nagu Isa taevas on täielik<sup>69)</sup>. Mäejutluse lõpus võrdles ta neid, kes tema sõna kuulevad ja teevad selle järele, targa mehega, kes oma koja on ehitanud kaljule, kuna neid, kes ka kuulevad, kuid ei tee nende järele, pidas Jeesus jõleda mehe sarnaseks, kes oma koja liivale on ehitanud<sup>70)</sup>. Oma elu lõpp-perioodis hindas Jeesus end Isa ilmutuse organina ja kutsus inimesi tulema ning õppima temast<sup>71)</sup>. Ta ei õpetanud ainult sõnul, vaid rohkem teol, ja kus ta sõnadega õpetas, seal näitas seda ka teoga, näiteks paastumises ja sabati küsimuses. Jeesus õpetas oma jüngrid olema alandlikud, nagu tema oli tasane ja südamest alandlik: „sest Inimese Poeg ei ole tulnud ennast laskma teenida, vaid ise teenima“<sup>72)</sup>.

Õppida Kristuselt — see tähendab Kristuse järgi elada, teda imiteerida. Sel on arusaadavalt väga laiad piirid ja see võtab enda alla terve kristlase kohustusmõiste<sup>73)</sup>. Siin olgu ainult vihjatud sellele, et Jeesus oli eeskuju kõigis asjus: ligimese-armastuses, jumalariigi kuulutamises, oma õilsas iseloomus ja maailma võitmises. Ta viis oma jüngrid vaeste, kurbade, patuste

<sup>67)</sup> Matt. 15, 14.

<sup>68)</sup> A. E. Garvie, *The Doctrine of the Godhead*, ptk. "Discipleship".

<sup>69)</sup> Matt. 5, 48.

<sup>70)</sup> Matt. 7, 24—27.

<sup>71)</sup> Matt. 11, 27, 28.

<sup>72)</sup> G. Stevens, *The Theology of the N. T.*, lk. 93.

<sup>73)</sup> Relton, *The Christian Duty*, lk. 140—182. 194.

ligidusse, kuid hoidis neid eemale fariseismi esindajaist; teda kroonis alandus ja sangarlik eneseohverdamine. Need jooned tõstab Relton esile Jeesuse avalikus tegevuses, väites, et Jeesus oli tõeline ligimesearmastaja, nende sõber, kes vajasid sõpra; nii ei saa ka tänapäev keegi olla hea kristlane, kui tas ei valitse kaastunne sõna puhtamas mõttes. Ometi julgetagu ütelda, et Jeesus vihkas iga järeletehtud vagadust. Vaen fariseismi vastu ei olnud Jeesusel juhuslik, kuid ta moodustas erilise, siiski ka olulise osa Jeesuse õpetuses ja kuulutuses. Sellele joonele ei või me vaadata üksnes ajaloolisest seisukohast, vaid see kordub igas generatsioonis, sest meie usu alustaja Jeesus Kristus ei hävitanud veel kurja, kuid tõi selgesti nähtavale selle olu ja jäädvustas manifesti maailmale, et ristiusul ja kurjusel ei ole midagi ühist, seepärast tuleb kuri ära võita heaga.

See ei vähenda kristlase nime suurust, kui julgetakse rääkida Jeesuse antipaatiast järeletehtud vagaduse vastu, vaid see tõstab kristlaste väärtust, kes julgevad hoiatada maailma eksiteede eest, selgelt ja puhtalt esile tõsta Kristust ja tema mäejutluse õpetust. Paistab näiline vastuolu „vaenlase armastuse“ ja „variseride antipaatiat“ vahel, kuid seda ei ole. „Religiooni ühisus, mis kannab Kristuse nime ja ei põlga variserimeelt, on ise pankrotis, või mis veel halvem, annab küllaldast põhjust kahtlemiseks, et tema sümpaatiat siirdub valele poolele, on ilma maitseta sool, mis varemini või hiljemini välja heidetakse ja inimestest ära sõtkutakse“<sup>74</sup>).

Ei pruugi peatuda Kristuse alandlikkuse juures; seda tunnustatakse üldiselt ja kus seda mitte ei tehta, seal on meil tege mist fariseismiga, ja siis langeb see eespool-käsiteldu alla. Jeesus oli oma jüngrite keskel kui teenija, oli täielik eeskuju oma õpilastele; kui küll ka need oma auahnuses vaidlesid jumalariigi kohtade üle, siis õpetas Jeesus neile suurt tõde, et jumalariigi au seisab teenimises<sup>75</sup>), mis on üks jumalariigi iseloomustavamaid jooni ja sisaldab endas selle õiguse olulisemat momenti. Jumalariigi õigusest ega Kristuse osadusest ei saa osa keegi, kes ei hinda teenimise suurust.

Ka Kristuse eneseohverdamise kohta pole kahtlustel ruumi. Käsk iseennast salata on üldine Jeesuse õpetuses. Ta läks isegi

<sup>74</sup>) Bruce, *Christ's Teaching* ..., lk. 220.

<sup>75</sup>) Matt. 20, 27. 28.

nii kaugele, et kirjutas ette maiste kõige rohkem armastatud objektide vihkamise jüngriksolemise tingimusena.

Lõpuks mõni sõna jumalariigi kodakondse õiguse kohta jumalariigis. Peamiseks vooruseks on ka siin absoluutne alistumine palves ja vagaduses. Täielist religioosset veenet, nagu Jeesus kõigilt jüngreilt nõudis enese vastu, nõuab ta kõigilt kodakondseilt ka jumalariigi vastu. Need kaks nõuet on oma olus samad, sest jumalariik ja jumalariigi kuninga teenimine ühinevad. Mõlemate nõuete põhialuseks on, et jumalariik on ülim hüve, viimne eesmärk. Ülima hüvena esineb see tähendamissõnus: „Varandus põllul“ ja „Kallim pärl“<sup>76)</sup>; ta on võrdlematu aare, nii et iga inimene, kes teab selle tõelist väärtust, ohverdab heal meelel kõik jumalariigi pärast. Teravamalt on see väljendatud Luuka evangeeliumi kahes ütluses: „Lase surnud oma surnud matta; aga sina mine ja kuuluta jumalariiki“, ja „ei ükski, kes oma käe adra külge paneb ja vaatab tagasi, ei kõlba jumalariiki“<sup>77)</sup>; üks on öeldud jüngerile, kes tahtis enne matta oma isa, ja teine sellele, kes soovis luba jumalaga jätta sõpru. Vastus mõlemal juhtumel oli eitav ja oma väljendusstiililt vali ning küllalt arusaamatu. Kuid just see valjus avab meie silmad jumalariigi suurusele, selle käskude täitmisele, täielisele alistumisele Isa tahte. Siin on sõnus väljendatud see idee, mida Jeesus ise Jumala Pojana endas kandis. Kõik need ütlused, mida Luukas<sup>78)</sup> pakub, väljendavad kindlaid printsiipe, millega Jeesus pöördus erilist tüüpi inimeste poole. Väljendis „rebastel on augud ja lindudel taeva all on pesad, aga Inimese Pojal ei ole aset, kuhu ta oma pea võiks panna“ on õppetund järelemõtlematule entusiastile, kes ei pea arvet iseenesega enne Issanda jüngriks astumist. Teine väljendis on öeldud läbi ja läbi tõsisele inimesele, keda aga segab kohustuste konflikt, kusjuures on oluliselt vihjatud printsiibile, et kõigis kohustuste kollisioones omab esimest kohta jumalariik. Kolmas sõna puudutab jagatud südant; tagasivaatav kündja ei pühenda jagamatut tähelepanu oma ülesandele, sõpradega jumalagajätja ripub osaliselt veel koduste lõbude küljes; siit järgneb õpetus: igauks, kes jumalariigi ülesannete kõrval otsib maad veel omile tahtesuundadele, ei kõlba jumalariigi töösse, sest see nõuab

<sup>76)</sup> Matt. 13, 44—46.

<sup>77)</sup> Luuk. 9, 60. 62.

<sup>78)</sup> Luuk. 9, 57—62.

tervet südant ja mõistust <sup>79)</sup>). Kui nimetasime jagatud südamega inimest kõlbmatuks, siis Jeesus nimetab inimest, kes südamepuhtuses teenib jumalariiki, täielikuks <sup>80)</sup>). Samas mõttes ütles ta rikkale noormehele: „Kui sa tahad täieline olla, siis mine müü oma varandus ära“ <sup>81)</sup>). Täielikkusest võib rääkida kahes mõttes: üks on motiivide täielikkus, mis ekvivalentne puhtameelsusega, teine on täielikkus käitumises, õilis iseloom, mis vaba kõigist eksimusest. Mõlemad täielikkuse liigid on soovitatavad ja võimalikud nii siin- kui sealpoolsuses. Kui aga Püha Kiri räägib inimestest kui aktuaalselt täielikkudest juba siin maailmas, siis on see mõeldud sõna esimeses tähenduses, mitte teises. Noa ja Hiib <sup>82)</sup> on nimetatud täielikeks, kuid esimeses mõttes, sest mõlemad olid eksijad inimesed. Taavetist räägitakse kui täielikust, öeldakse, et ta jälgis Jumalat kõigest südamest, kuid oli ka ekslik. Seda silmas pidades saame aru apostel Paulusest, kui ta iseenesest räägib korruga kui täielikust ja mittetäielikust: „Ei mitte, et ma oleksin seda juba kätte saanud või et ma oleksin juba täiesti valmistatud“ <sup>83)</sup>, ning paar salmi hiljemini: „mitu nüüd meist täielikud on“ (*ὅσον οὖν τέλειον*). Paulus resp. Uus Testament tarvitab sõna *τέλειον* kahes mõttes: 1) absoluutne täielikkus, s. o. tugev püüe, milles aga sisaldub teadmine siinsest mittetäielikkusest, ja 2) relatiivne täielikkus, s. o. südamepuhtus, et üks idee, üks eesmärk täidab tervet südant, vaimu ja meelt. Sellist täielikkust nõudis Jeesus rikkalt noormehelt ja nõuab kõigilt neilt, kes on jumalariigi kaaskodakondsed. Ta ei nõudnud ega vaa-delnud täielikkust siin mitte käitumise piasasjus, vaid nõudis küll puhast, täit südant. Jeesus ei argumenteerinud: „Sul on palju voorusi, omanda veel üks — loobumine varandusest, siis oled sa täielik, muster-inimene ühegi defektita“ <sup>84)</sup>). Jeesusele polnud tähtis üks voorus, vaid terve süda, südame seis, Jumala ligi- või kaugelolek. Kui inimene püüab kogu südamest ja meelest, siis on ta täielik ses mõttes, et püüab jumalariigi poole; ei suuda ta aga loobuda oma varast, siis ei ole jumalariigi ehk igavese elu huvi

<sup>79)</sup> Rattenbury, *Evangelism and London*, 1929, lk. 16.

<sup>80)</sup> J. Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics* IX, art. „Perfection (Christian)“, lk. 728—737.

<sup>81)</sup> Matt. 19, 21.

<sup>82)</sup> Gen. 6, 9; Hiib 1, 1.

<sup>83)</sup> Viil. 3, 12; vrd. Viil. 3, 15.

<sup>84)</sup> Candlish, *The Kingdom of God*, lk. 146 j.

talle ülim, vaid üks paljude teiste huvide seas. See on, mida Jaakobus <sup>85)</sup> nimetab kaksipidi südamega meheks, kes ühe südamega armastab maailma ja teisega jumalariiki. Sellisele joonele vaatas Jeesus kui puudusele, sest tema vaate järgi ei ole südamepuhtuse täielikkus mingi ehe, vaid möödapääsematu tarve, ristiusu olu. Südamepuhtus hoiab inimese eemale isekusest ja laseb teda alanduses ja tasanduses teenida Jumalat. Seda tõde õpetas Jeesus tähendamissõnas, kus kirjeldas töötægijat õhtul väsinuna ja tühja kõhuga koju tulemas ja siiski veel enne puhkust ja toitu oma isandat teenimas <sup>86)</sup>. Kaks joont tõstame siit esile: 1) jumalariigi töö ei ole tunnitöö, see ei arvesta päevatööd ega väsimust, vaid määrab oma kodakondsetele peale töötundide veel eri-ülesandeid <sup>87)</sup>; 2) jumalariigi kodakondne täidab pealepandud raskused nurisemata ilma igasuguse kõrvaltundeta, et tema läbi ehk tema kaudu midagi suurt korda on saadetud. Selline töötamine on võimalik ainult Kristuse teenimise, alanduse ja tasanduse vaimus. Ta teenib sõnakuulmises, sest ta süda on täis jumalariiki, ja ta teenib jumalariigi pärast, Isa au pärast, mitte enese ega oma au pärast. Suuremeelsus tuleb sellistes kristlastes nähtavale, nad on seesmiselt suured, ja see kuulub jumalariigi kodakondsete õiguste hulka. Jeesus ei tõstnud suuremeelsust enese juures esirinnale, vaid laskis selle ainult varjatuna nähtavale tulla viinamäe-isanda tegelemises nende vastu, kes tööle läksid 11. tunnil <sup>88)</sup>.

Jumalariigi õiguse käsitlusel lähtusime selle õiguse negatiivsest aspektist. Vaatlesime tema funktsioone nii, nagu need nähtavale tulid määrustes, käskudes ja seadustes. Märkisime ära järkjärgulise Jumala kaugenemise, vaimu taganemise suretava kirjatähe ees ja kriipsutasime alla elu igakülgse kinniklammerdamise rabide koolide õpetustes.

Jumalariigi õiguse negatiivselt aspektilt pöördusime positiivsele aspektile. Sellise õiguse prohvetiks oli Jeesus Kristus, kes vabastas inimkonna käsuorjusest ja asetaski armu alla. Siin ei tulnud jumalariigi õigus enam nähtavale käsus, vaid usus, mis on kõrgem igasugusest käsust. Kaugenev, käsuseaduses kivinev, kar-

<sup>85)</sup> Jaak. 1, 8.

<sup>86)</sup> Luuk. 17, 7—10.

<sup>87)</sup> R a t t e n b u r y, Evangelism and London, lk. 79.

<sup>88)</sup> Matt. 20, 1—16.

detav Jumal muutus armastusküllaseks Isaks, igavese elu toojaks ning andjaks ja astus üksik-inimese elu, ajaloo ja kogu looduse keskuseks. Jumal on see, kelles kõik on kõiges; Jumal on see, kes laseb päikest tõusta heade ja kurjade üle, ja Jumal on see, kes oma ainusündinud Poja on andnud inimkonnale teeks, tõeks ja eluks. Jeesuselt Kristuselt õppimises on antud meile tee Isa juurde ja tee enese ning ligimese südameisse. Südamepuhtuses, suuremeelsuses ning armastuses võtab inimene vastu Jumala ilmutuse ja Jeesuse Kristuse õpetuse igavese tõe, mis oma puhuses ja säras paistab täielikuna igaveses elus. Kuid ülim väärtus, summum bonum — jumalariik ja tema õigus — nad paistavad sealpoolsusest siinpoolsusesse ja kannavad meid — ligemale, Jumal, Sulle!

Lubatagu mind võrrelda lõpuks jumalariigi õiguse ideed rikka maastikuga, mille üle me ei saa lõplikult otsustada ühe maali varal, mis on värvitud ühest vaatevinklist. Meie vajame palju maale, mis oma olus on enam-vähem samad, kuid erinevad proportsioones ja kombinatsioon. Vajame lõpuks maastikku ennast ja selle tajumiseks vastuvõtlikku närvi. Samuti ka jumalariigi õiguse idee jaoks vajame kogu Kristust, vajame Jumalalt äravõidetud südameid Kristuse poole.

Nii paistab jumalariigi õiguse idee väga kõrge, kõrge nagu Jumala mäed, mille lumistele harjadele püüdmine nõuab tervet jõudu, oskust ja tahet. Toimimine Kristuse ülimate käsusõnade järgi nõuab samuti tervet inimest, kes kõigest südamest, meelest ja väest realiseerib käsusõnu ja püüab olla Jumala sarnane armastuses, Kristuse sarnane alanduses — s. o. jumalariigi kaas-kodanik.

Selleks aga peab inimene end ette valmistama, et olla täielik Isa tahte täitmisel ja Kristuse jalajälis edasisammumises. Sest kes ei tahaks ennem üles astuda jumalariigi kõrgetele päikeselistele mäeharjadele, kui olla rabinismi vanglas raudvõredest piiratud puures!

### 3. Jumalariigi ettevalmistamine ja sissepääsu tingimused.

Jeesus vaatas jumalariigile kui uuele maailmale, mille tsentrumiks on Jumal, kus maksab jumalariigi õigus ja kus tema valitsemine on täielikult realiseeritud. Selline seisund oli Jeesuse mõttes juba nii ligi, et selle mõju ning vägi andis end tunda siinpoolsuses, kuna absoluutne realiseerimine Jumala aktina seisis alles tulevikus, oli seega lootuse ja ootuse objektiks. Nii kerkib üles küsimus Jeesuse jumalariigi kuulutamise kohta: kas kuulus see veel ettevalmistavasse astmesse, nagu Ristija Johannese jumalariigi kuulutus, milles see peaaegu samade sõnadega kutsus rahvast meelesparandamisele, et neid hiljemini leitaks väärt olevat jumalariigist osasaamises, või oli juba Jeesuse tulemisega alus pandud jumalariigile?

See küsimus on olulise tähtsusega ja on esinenud eespool, kus oleme püüdnud näidata, et Jeesus Kristus oma isikus ja töös rajas jumalariigi, mis oli oma olus vaimne suurus, ühtlasi ülim väärtus. Teiselt poolt ei saa aga kahe silma vahele jätta Jeesuse suurt läkitus-ülesannet, mis oma ulatuses haarab kogu misjoniküsimuse <sup>1)</sup>, mille nähtavaks objektiks ning organiks on Kristuse rajatud kirik <sup>2)</sup>. Olgu siinkohal ainult lubatud vihjata Kristuse misjonikäsule <sup>3)</sup> kui jumalariigi ettevalmistavale tööle.

Ristiuse läkituslik vaim ja eesmärk tärkasid, niisama kui jumalariigi mõistegi, juuda rahva ajalöös, kirjanduses ja iselaadis. Vana Testamendi prohvetid väljendavad sageli ülemaailmset misjoni mõtet <sup>4)</sup>. Juutide proselütiseerimis-energia viimasel sajandil e. Kr. ja isegi Kristuse päevil on ainult osaline näide sellest ideest ja instinktist, mida see rahvus endas kandis. Parim

---

<sup>1)</sup> J. Hastings, Dictionary of Christ and the Gospels, art. "Mission".

<sup>2)</sup> Dr. Hort, The Christian Ecclesia, sissejuhatus.

<sup>3)</sup> Matt. 28, 18—20.

<sup>4)</sup> Horton, The Bible as a Missionary Book, lk. 24—36.

prohvetlus seisis alalises võitluses partikularistlikkude tendentside vastu. Ometi on siin huvitav rõhutada seda ajaloolist paradoksi, et just läkituslik vaim oma esimesi õisi ajas rahva keskel, kelle predomineerivaks iseloomuks oli rahvuslik uhkus ja eesõigus, kes vaatas põlgusega kõigile teistele, kes ei olnud Aabrami seemnest. Kuid raske oleks aru saada ristiusu misjoni käsust, kui ei tunnustata läkitusidee graduaalset arenemist juuda prohvetitelt. Isegi Ristija Johannese ütlus suhtumises Kristusesse: „Vaata, ma läkitan oma ingli sinu palge eele, kes sinu teed sinu ees peab valmistama“<sup>5)</sup> on arvatavasti juba enne öeldud juuda rahvusele, eriti prohvet Malakia sõnades.

Kõik läkitusideed leidsid oma lõpliku väljenduse alles Jeesuse Kristuse isikus ning töös ja omandasid ettevalmistava tähenduse tema poolt rajatud jumalariigile<sup>6)</sup>. Jeesus süvendas ja laiendas läkitusideid universaalselt, andis neile sügavama, jumalikuma sisu, nii et läkituse vaim, eesmärgid ja motiivid olid puhtkristlikud, sest ristiusk on oma olus läkitusreligioon, mis kannab jumalariiki Jeesuses Kristuses, kuid oma organi — kiriku kaudu on teevalmistajaks jumalariigile.

Tohib küll ütelda, et Jeesus Kristus kandis endas jumalariiki ja kuulutas oma isiku ning tööga seda kogu inimkonnale<sup>7)</sup>. Oma avaliku tegevuse alul Kaalileas tähendas ta enese kohta prohvet Jesaja sõnadega: „Issanda Vaim on mu peal, seepärast on ta mind võidnud; ta on mind läkitanud vaestele armuõpetust kuulutama, neid, kes südame poolest rõhutatud, parandama“<sup>8)</sup>. Sageli tähendas Jeesus enesele kui sellele, „kes on saadetud“; muuseas ütleb ta jüngerite väljasaatmise kõnes: „Kes mind vastu võtab, see võtab teda vastu, kes mind on läkitanud“<sup>9)</sup>, samuti: „kuidas elav Isa mind on läkitanud“, ja natuke eespool: „Isa, kes mind on läkitanud“<sup>10)</sup>.

Eriti tähtis on, et Jeesus ei piiritelnud oma ülesannet ainult üldise ettevalmistava tööga, vaid ta kutsus enesele jüngreid ja andis neile ülesanded, üteldes: „Ma tahan teid inimeste püüdja-

<sup>5)</sup> Mark. 1, 2; vrd. Mai. 3, 1.

<sup>6)</sup> Stevens, The Theology of the N. T., lk. 42.

<sup>7)</sup> J. Hastings, The Training of the Twelve, lk. 106 jj.

<sup>8)</sup> Luuk. 4, 18; vrd. Jes. 61, 1.

<sup>9)</sup> Matt. 10, 40.

<sup>10)</sup> Joh. 6, 57. 44.

teks teha<sup>11)</sup>. See oli juba teatud organisatsioon, ühendis: „tema seadis kaksteistkümmend, et nad pidid tema juures olema ja et tema neid võiks välja läkitada jutlust pidama“<sup>12)</sup>. Ta valmistas jüngreid ette praktilisele ülesandele. Jumalariigi töötgemine nõudis Jeesuse arvates ettevalmistust, isiklikku läbikäimist nendega, keda võidetakse jumalariigi tööle. Pärast sellist käitumist läkitas Jeesus nad kahekaupa välja: „Minge ja kuulutage, taevariik on ligi tulnud“<sup>13)</sup>. Luuka evangeeliumi allikail<sup>14)</sup> läkitas Jeesus veel 70 jüngrit välja, samuti kahekaupa enese eel igasse linna ja paika, kuhu ta ise oli minemas. Sõnadest *ἐτέροους ἐβδομήκοντα* järeldatakse, et 12 ei kuulunud nende hulka. Üldiselt aga oli jüngrite väljasaatmise mõtteks evangeeliumi kuulutamine rahvale jumalariigi ligiolust. Ta ei läkitanud neid mingi legaalse käsuga, et nõuda inimestelt õigust karistuse teel, vaid ta kandis endas juba jumalariiki ja oli teadlik, et see kuulutus aitab inimesi. Ta läkitas jüngrid jumalariigi ettevalmistustööle, et igaüks, kes selle kuulutuse omaks võtab, tunneks tema kui sooja suvepäikese ligiolu.

Peame aga silmi ees mõned Jeesuse ütlushed, nimelt selle kohta, kellele kuulutatakse armuõpetust. Jeesus ütles: „Ma ei ole tulnud õigeid, vaid patuseid meeleparandamisele kutsu-ma“<sup>15)</sup>, „Inimese Poeg on tulnud otsima ja õndsaks tegema, mis on ära kadunud“<sup>16)</sup>. Paistab, nagu oleks ta avanud siin jumalariigi väravad kõigile ärakadunuile, ja see tõlgendus oli tal silmi ees, kui ta ütles: „Ristija Johannese päevist siitsaadik käiakse vägisi taevariigi peale, ja kes vägisi peale käivad, kisuvad seda eneste poole“<sup>17)</sup>. Siin oli tendents juba universalismile, kuigi esialgu paistab veel väike piiritlus vastu. „Mind ei ole läkitatud muude kui iisraeli soo ärakadunud lammaste juurde“<sup>18)</sup>. Isegi jüngrite läkituskõnes oli see piiritlus: „Ärge minge paganate tee peale ja ärge minge Samaaria rahva linna, vaid minge ennem

<sup>11)</sup> Matt. 4, 19; Mark. 1, 17.

<sup>12)</sup> Mark. 3, 14.

<sup>13)</sup> Matt. 10, 5—7.

<sup>14)</sup> Luuk. 10, 1—17; vt. Plummer, St. Luke, lk. 269 j.

<sup>15)</sup> Matt. 9, 13.

<sup>16)</sup> Luuk. 19, 10.

<sup>17)</sup> Matt. 11, 12; vt. Allen, St. Matthew, lk. 116 j.

<sup>18)</sup> Matt. 15, 24.

iisraeli soo ära kadunud lammaste juurde“<sup>19)</sup>. Sellisel piiritlusel on suur tähtsus, sest see vihjab asjaolule, et kui Jeesus läkitas esimesi töötegijaid Issanda viinamäele, siis ulatus jüngrite arusaamises läkitus-idee ka väljapoole juuda rahva piire, sest muidu ei oleks selline piiritlus üldse vajaline olnud. See on evangeeliumide vale tõlgendamine, kui seletatakse, et universaalne läkitus-idee tuli alles peale Kristuse ülestõusmist jüngrites nähtavale.

Piiritlused, mis esinevad läkitus-ideel, on ajalised ja neid tuleb nii võtta. Samuti nagu ta ütles, et ta on saadetud iisraeli soo ära kadunud lammaste juurde, tähendas ta ka: „Lase esmalt laste kõhud täis saada“<sup>20)</sup>. Piiritluste põhjusena märgib J. Hastings<sup>21)</sup>: „Jüngrid olid ette valmistatud jumalariigi kuulutamiseks sellele rahvale, keda Jumal oli kasvatanud oma riigi vastuvõtmisele, kuna armu lunastus oli avastatud kõigele inimkonnale Önnistegija surmas ja ülestõusmises.“ Toome veel prof. Bruce'ilt<sup>22)</sup> ühe koha, mis on pea Jeesuse sõnade tsiteerimine: „Jumalariik on ka tõlnerite ja patuste pärast, ta on kõikide pärast, kes teda vajavad ja on temas teretunud. Ta avab oma väravad, nagu vana Room, kõigile tulijatele, tingimusel, et nad endid ülal peaksid kui head kodanikud, kui nad kord on tema müüride vahel. Nad tulevad idast, läänest, põhjast, lõunast, neile ei pea keeldama sissepääsu.“

Jeesuse piirita armastuse universaalne suund kogu inimkonna vastu tuleb nähtavale ütlustes: „Teie olete maa sool“<sup>23)</sup>, „teie olete maailma valgus“<sup>24)</sup>, „põld on maailm“<sup>25)</sup>. Inimkond on jumalariigi-lastehoidmise ja valgustamise objekt ja põld, kuhu külvatakse kuningriigi sõna. Ka seal, kus Jeesus kiitis Kapernauma pealiku usku, ütles ta: „Mitu tulevad hommiku ja õhtu poolt ja istuvad lauas Aabrami, Iisaki ja Jaakobiga taevariigis“<sup>26)</sup>, mis on näide jumalariigi universaalsusest. Samale joonele vihjas ta veel, kui ta kaitses naist, kes kalli salviga võidis tema pead: „Tõesti, mina ütlen teile, kus iial seesinast

<sup>19)</sup> Matt. 10, 5. 6.

<sup>20)</sup> Mark. 7, 27; vt. Gould, St. Mark, lk. 194.

<sup>21)</sup> J. Hastings, Dictionary of Christ and the Gospels, lk. 194.

<sup>22)</sup> Bruce, Christ's Teaching, lk. 55.

<sup>23)</sup> Matt. 5, 13.

<sup>24)</sup> Matt. 5, 14.

<sup>25)</sup> Matt. 13, 38.

<sup>26)</sup> Matt. 8, 11.

armuõpetust kuulutatakse kõiges maailmas, seal peab räägitama ka tema mälestuseks“<sup>27)</sup>. Hoiatuses jüngritele neid välja saates tähendas ta: „Ja teid viiakse minu pärast ka maavalitsejate ja kuningate ette, neile ja paganaile tunnistuseks“<sup>28)</sup>. Ka paljudes tähendamissõnus rääkis Jeesus jumalariigi väljalaotamisest paganaite keskele. Huvitav on tähelepanu juhtida ka sellele tööle, mida Jeesus tegi jumalariigi ettevalmistuseks; Inimese Pojana külvas ta head seemet, mida vastu võtsid kuningriigi lapsed, keda ta omakorda läkitas seemne külvajaina välja kuulutama evangeeliumi jumalariigist. Selle paralleelina võib tuua Pauluse mõtte, et ei ole midagi see, kes istutab resp. külvab, ega see, kes kastab resp. kuulutab, vaid Jumal, kes kasvatab resp. oma ainusündinud Poja saadab maailma lunastuseks<sup>29)</sup>. Oma hilisemais tähendamissõnus, näiteks töölistest viinamäel või maamehest, ütles ta: „Jumalariik peab teilt ära võetama ja sellele rahvale antama, kes tema vilja kannab“<sup>30)</sup>; sama mõte esineb ka tähendamissõnas kuninglikust pulmast: „Minge teelahkmetele ja kutsuge pulma, keda teie aga leiate“<sup>31)</sup>.

Täiesti selgeid ütlusi kogu maailma läkituse kohta peale apokalüptiliste tähendiste sünoptikuis ei leidu. Apokalüptilisist tähendistest olgu nimetatud templi ärahävitamine<sup>32)</sup>, mis sisaldab endas ka märkuse: „Sedasama kuningriigi armuõpetust peab kuulutatama kõiges maailmas, tunnistuseks kõigele rahvale“<sup>33)</sup>.

Toome mõned kohad ka Johannese evangeeliumist. Kohe pärast seda, kui Jeesus end võrdles hea karjasega ja kui ta tähendas, et ta jätab oma elu lammaste pärast, lisas ta juurde: „Mul on veel teisi lambaid, need ei ole sellest laudast; ja ka neid pean ma siia tooma, ja nad kuulevad mu häält, ja peab üks kari ja üks karjane olema“<sup>34)</sup>. Ka seal, kus ta rääkis oma surmast ja selle kasust, tähendas ta otse prohvetlikult: „Ja kui mind maa pealt ülendatakse, tahan ma nad kõik enese juurde tõmata“, ja natuke hiljemini samas peatükis: „Ma ei ole tulnud

<sup>27)</sup> Matt. 26, 13.

<sup>28)</sup> Matt. 10, 18.

<sup>29)</sup> Matt. 13, 37, 38; vrd. 1. Kor. 3, 7.

<sup>30)</sup> Matt. 21, 43.

<sup>31)</sup> Matt. 22, 9.

<sup>32)</sup> Matt. 24, 2 jj.

<sup>33)</sup> Matt. 24, 14; Mark. 13, 10.

<sup>34)</sup> Joh. 10, 14, 16.

maailma peale kohut mõistma, vaid maailma õndsaks tegema“<sup>35</sup>). Korduvalt tõi Jeesus oma viimseil elupäevil ja viimseil kokkupuuteil jüngritega, kes pärast tema maist surma pidid edasi viima jumalariigi ettevalmistustööd, silmi ette kogu maailma lunastamistöö ja jüngrite kõrge läkitusülesande — kuulutada jumalariiki ja ise sel ürgelisel rakukesel jumalariigi õiguse kohaselt elada: „maailm peab mõistma, et ma Isa armastan ja nõnda teen, kui Isa mind on käskinud“<sup>36</sup>).

Olgu ülal-loendatud üksikud kohad sünoptikuist ja Johannese evangeeliumist tõestuseks selle vastu, et jumalariigi universaalne ettevalmistustöö ei ole pärit apostliku aja kirikult, vaid Jeesuselt Kristuselt endalt. Esimeste jüngrite väljasaatmisel oli Jeesuse Kristuse tõelikkude järelkäijate ülesandeks kuulutada jumalariiki kõigile kreatuuridele ja ise selle järele elada. Selle vastu väidetakse, et universaalne läkituskäsk esineb kõigis evangeeliumes<sup>37</sup>) selgel kujul ainult üks kord ja seegi käsuna ülestõusnud Issandalt, mitte aga Jeesuselt Kristuselt tema eluajal tema jüngritele; ometigi ei ole see veel põhjus järeldamiseks, et universaalne läkituskäsk resp. jumalariigi ettevalmistustöö ei ole pärit Jeesuselt endalt, vaid hiljem lisandus tema järelkäijatelt.

Maailma võitmine jumalariigile on sisuliselt antud juba esimeses kuulutuses: *πεπληρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*<sup>38</sup>).

Selles ütluses on meelearandamine ja usk algusest peale kuulutatud kui jumalariiki sissepääsemise tingimused. Kristuse viimasest käsust tema jüngritele järeldab aga W. Spence<sup>39</sup>), et kahele eespool-nimetatud tingimusele tuleb juurde veel kolmas, nimelt ristimine. Jäädes esimese vaate juurde, küsime kohe alul: mida mõtles Jeesus nende sõnadega ja miks just need kaks esmajoonelist tähtsust omavad jumalariiki sissepääsemisel?

Jeesuse enese elus ei olnud meelearandamisel ruumi. Üheski neljast evangeeliumist ei leia me kaudset ega otsest väljendust mingi kahjatsustunde kohta tehtu või tegematu, öeldu või ütlematu kohta. Kunagi ei palunud Jeesus endale andeksandmist:

<sup>35</sup>) Joh. 12, 32. 47.

<sup>36</sup>) Joh. 14, 31.

<sup>37</sup>) Matt. 28, 18—20; Mark. 16, 15; Luuk. 24, 46—48; Joh. 20, 21.

<sup>38</sup>) Mark. 1, 15.

<sup>39</sup>) Spence, The Theology of the New Testament, lk. 49.

ta ei tundnud aega, mil ta süda poleks olnud rahus ja harmoonias Jumalaga. Siiski õpetas ta kavakindlalt, et kõik teised peavad meelt parandama ja saama jumalariigi kodakondseiks, paluma pattude andestamist, kuna ta ise oli teadlik sellest, et tema on taevase Isa Poeg ja ta kunagi ei kaotanud teadvust Isa ligiolust<sup>40)</sup>.

Kui selles ühenduses lühidalt puudutada Jeesuse õpetust meelearandamisest ja usust kui jumalariiki sissepääsu tingimustest, siis on see arusaadavalt ühenduses Jeesuse terve õpetusega, eriti tema õpetusega Jumala, inimese ja jumalariigi õiguse kohta<sup>41)</sup>. Meelearanduse-idee sisu on sõltuv neist kardinaalseist punkttest Jeesuse õpetuses. Kui Jumal on Jumal ja see Jumal on Jeesuse Kristuse ja meie kõikide Isa, siis tähendab meelearandamine tagasipöördumist Jumalale, kes on elu tsentrumiks. Kui iga inimese hing on ilmlõpmatu tähtsusega ja iga inimene on jumalalaps, siis tähendab meelearandamine inimliku väärtuse ja vastutustunde täielikku realiseerimist. Samuti kui jumalariigi õigus on vaimne, mis ei suutu ainult välisesse akti, vaid ka seesmisse meelsusse ja motiivi, siis ei juhi meelearandamis-kutse ümberpöörajaid mitte üksnes kõrgele eetikale, vaid ka sellega seotud religioonile, kustpeale omame õiget enesekriitikat, alandlikkust ja tõevaimu, mille varal eristame õiget ja valet õigust teineteisest.

Kahjuks peab käesolev käsitlus siinkohal piirduma rohkem põhimõtete kui üksikküsimuste lahendamisega. Püüame ainult esile tõsta printsiipi, ja kui oleme suutnud enam-vähem piiritella meelearanduse olu, nagu Kristus seda kuulutas, siis üksikasjad järgnevad juba ise.

Nagu jumalariigi õpetuseski, märgime ka siin ära differentsi Jeesuse ja Ristija Johannese õpetuse vahel. Mõlemad tarvitavad peaaegu sama väljendust ning samu sõnu, kuid nad ei mõtle mitte ühte ja sama. Kristuse meelearandamis-mõiste areneb välja tema uuest jumalariigi kujutelust.

Märgime ära kaks erinevat joont Jeesuse Kristuse ja Ristija Johannese vahel *μετάνοια* küsimuses. Esiteks on Jeesuse Kristuse õpetus meelearandamisest puhtseesmine, kuna Ristija Jo-

<sup>40)</sup> J. Hastings, Dictionary of the Bible, art. "Repentance".

<sup>41)</sup> Stevens, Theology of the New Testament, ptk. "Christ's Doctrine of God"; "Christ's Doctrine of Man".

hannesel see joon puudub. Kristus kutsus inimesi vaatama oma südamesse, kaalutlema motive, millest tingitud heategu, Ristija Johannes sellevastu vihjas välisusele, temale oli küllalt, kui tulev jumalariik on Iisraeli restaureeritud teokraatlik kuningriik. Kui üks rahvus loobub käskude vastu eksimisest, siis on ta õige rahvus, kuna aga Kristuse järgi ei seisa inimene käsu, vaid armu all. Lihtne, kuid suuremeelne tõsiasi, et Kristus pööras oma kuulajate mõtled teolt meelsusele, näitab selgesti, et tema vaade oma riigile oli kõrgem: „minu riik ei ole mitte siit maailmast“<sup>42)</sup>.

Teine oluline vahe peitub selles, et Ristija Johannese kutsumine meelearandamisele sisaldas endas rohkem üksikasju, kuna Kristusel oli see printsipiiks, toimus täielik radikaalne muutumine. Ristija Johannes astus üles juuda kõrves ja kuulutas: „Parandage meelt, sest taevariik on ligi tulnud“; J. H a s t i n g s'i arvates mõtles ta selle all: „Muutke oma teid, kus nad iial on kurjad, sest suur kohutav Kuningas on ligidal“<sup>43)</sup>. Nii kostis Ristija Johannese hüüe rahvale kui teade Valitseja kiirest külastamisest, mil korral linnas ette võetakse väline puhastamine, pannakse pühapäeva-rõivad selga ja näidatakse üles auavaldust. Jeesuse meelearanduse-hüüe oli aga palju rohkem kui ühe või teise halva harjumuse reformeerimine, nõudis täielikku muutumist, ümberpöördumist, mis seisis sügavas tõetunnendamises, et jumalariik on ülim hüve, et see on juba siin maailmas tähtsaim nähtus, mis köidab meie tähelepanu. Kui Jeesus ütles mäejutluses: „nõudke esiti jumalariiki ja tema õigust“, siis mõtles ta, et kui senini oli inimese elus maksnud tunnetus, et elu ei ole rohkem kui toit ning rõivas ja kui ülimaks küsimuseks oli olnud: mida peame sööma, mida peame jooma või millega peame end katma?, siis siitpeale saab juhtivaks kõrgeim eesmärk — olla jumalariigi kodakondne, elada tema püha tahtmise järgi ja lasta kasvatada ning kasvada selle vääriliseks. Siin on selge, et Jeesuse kujutelu jumalariigist ei ole populaarne teokraatlik kuningriik, sest siis oleks ta vihjanud selle riigi õiguse otsimisele, mida rahvas otsis taga niikuinii juba natsionaalses mõttes, kuid nende ainsaks veaks oli, et nad rõhutasid materiaalset ja poliitilist aspekti vaimse ees, nagu see esines ka Ristija Johannesel. — Kris-

<sup>42)</sup> Joh. 18, 36.

<sup>43)</sup> J. H a s t i n g s, The Great Christian Doctrines, 1915, "Repentance".

tus oli aga teadlik, et selle riigi vastuvõtule, mida tema kuulutas, ei olnud küps iga juudalane, kuna aga sellest hoolimata on jumalariik ülimalt kingiks igauhele, kes seda taga nõuavad. Seepärast ei ütelnud Jeesus ainult: otsige jumalariigi õigust, vaid nõudke esiteks jumalariiki ennast ja tema õigust. Kutse sellele oli, nagu juba tähendatud, kutse radikaalsele meelearandamisele, tõeline *μετάνοια*, ümberpöördumine — mitte suhtumises ühesse või teise käitumisvormi, vaid suhtumises fundamentaalsesse küsimusse: mis on inimese ülim hüve, elusiht ning eesmärk <sup>44)</sup>?

Nii vaadatuna ei olnud Jeesuse meelearandamis-kutse mingi vaba nõue, vaid hädavajalik tingimus jumalariigi kodakondseile. Kui jumalariik on ülim mõeldav inimeselu eesmärkide ja lootuste objekt, siis peab meelearandamine olema esimene tingimus, ja kui inimesed ei ole seda teinud, siis kutsub Jeesus inimkonda tänapäeva hädades ja raskustes rohkem kui ehk kunagi varemalt meelearandamisele <sup>45)</sup>. Siitpeale on selge, et ei ole inimeste eneste teha, seada jumalariiki elu ülimalt hüveks ja viimseks eesmärgiks, vaid Jumal on tsentrum, niihästi üksikinimeses kui jumalariigis, tema teab, et meile läheb tarvis kõike seda, mida peame sööma, jooma ja millega end katma. Kahtlemata nõudis neid asju aga enamik iisraeli rahvast rohkem taga kui õigust, isegi selle sõna madalamas mõttes, näiteks õiges käitumises, aususes, tõelikkuses jne. Tol korral oli hädalik tarve meelearandamisele ka Ristija Johannese mõttes ja tema kutse kuulmine oleks kahtlemata toonud määratu muutuse avalikku ellu. Seda suurem oli aga vajadus meelearandamisele Kristuse mõttes, mille järgi inimese ülimalt eesmärgiks oli nõuda taga jumalariiki ja tema õigust, südame õigust, kuningriiki, kus kodakondselt on lapselik vahekord Jumalaga <sup>46)</sup>.

Vaatleme edasi meelearandamist jumalariigi sissepääsu tingimusena, siis võime väita, et iga religioosne elamus on seotud meelearandamisega. Kui keegi on läbi teinud radikaalse uudumise, korraldanud oma elu uute printsiipide järgi, seda isegi üle kandnud igale käitumisvormile, siis on see meelearandus, mis aga ei tähenda veel, et täiesti vaba ollakse igasuguse mõtte, tunde

<sup>44)</sup> J. Hastings, Repentance, lk. 126—142.

<sup>45)</sup> G. Gloege, Reich Gottes und Kirche im N. T., 1929, sissejuhatus.

<sup>46)</sup> Spence, The Theology of the N. T., ptk. "The Conditions of Entrance".

ja teo konfliktidest. Seesugusele meeleparandamisele vihjas Jeesus isegi kõneluses Peetrusega, kui ta ütles: „Kui sa pärast saad ümber pöördunud, siis kinnita oma vendi“<sup>47)</sup>. On päris selge, et Jeesus isegi Peetruse juures midagi tarvilikumaks ei pidanud kui igapäevast meeleparandamist salajasti juurduva kurjusemeelsuse vastu. Et kurjusest vaba on laps, seepärast peab meeleparandus tooma meid lapselikkusele, mis ei ole Jeesuse arvates mitte mingi kompliment jumalariigi kodakondsele, vaid tingimatu nõue. Väljendis: „saage kui lapsed“ on ainult variatsioon tema mõttele: „andke jumalariigile esimene koht!“ Eriliste kohtade nõudmine jumalariigis, nagu seda tegid Sebedeuse pojad, näitab selgesti, et tol korral ei olnud jumalariik nende juures veel esimesel kohal. Paljud andsid toidule ja rõivastisele esimese koha oma mõttemaailmas; sellepärast seisid jüngrid, kes loobusid kõigest jumalariigi pärast, kõrgemal tavalisest inimesest, kuid nendegi huvide keskuseks ei tohtinud olla nende eneste olemine jumalariigis, vaid jumalariik kui realiteet ise.

Kristuse lapselikkuselihtsuse nõue on uueks tõestuseks, et Jeesuse järgi tähendas meeleparandamine täielikku muutumist, jumalariigi taganõudmise asetamist inimese ülimaks eesmärgiks ja hüveks. Selles võime alla kriipsutada üht pea-omadust jumalariigi ja tema õiguse olus<sup>48)</sup>.

Jumalariigi taganõudmise käsus on ühendatud niihästi ind kui puhas motiiv; jumalariik on üksi seal, kus ind ja motiiv kokku sulavad; ind sisaldab endas motiivi puhtuse, mis omakorda tingib innu tugevuse. Jumalariik on armastuseriik, kust isekus igas vormis on täiesti välja pühitud.

Tähendame ainult veel Kaalilea linnade kodanikkude hukkamõistmisele<sup>49)</sup>, kes meelt ei parandanud, kuigi just neis olid sündinud vägevad teod, mis oleksid liigutanud isegi Tiiruse, Siidoni ja Soodoma elanikke. Põhjus peitus jällegi selles, et Kristuse vägevad teod ei viinud neid sellele mõttejoonele, kus jumalariik on primaarne, vaid kus nad tahtsid Jeesust kinni võtta ja kuningaks tõsta ning nii rajada Messia riigi<sup>50)</sup>. Jeesus tähendas: „Teie otsite mind, et teie neist leivust olete söönud . . . ärge nõudke

<sup>47)</sup> Luuk. 22, 32.

<sup>48)</sup> P. Paul, Kingdom of God, lk. 36.

<sup>49)</sup> Matt. 11, 20—24.

<sup>50)</sup> Joh. 6, 15.

rooga, mis kaob, vaid rooga, mis jääb igavesse ellu<sup>51)</sup>. Neist sõnadest, aga ka üldisest kontekstist on selge, et meeleparandamine sel kujul, nagu Jeesus Kristus seda kuulutas, oli väga oluline nõue jumalariiki sissepääsuks.

Lõpuks püüame vastata küsimust: kuidas juhtis Kristus inimesi meeleparandamisele? Kui meeleparandamine tähendas peamiselt muutumist mina-tsentraalselt elult Jumal-tsentraalsele elule, siis oli Jeesuse isik meeleparandamise rajajaks ja inspireerijaks, sest ta astus alla inimeste keskele ja kuulutas ning põhjustas radikaalse muutumise<sup>52)</sup>. Jeesuse Kristuse piirita armastus, mis avaldus selles, et ta ohverdas oma elu inimeste lepitamiseks ja lunastamiseks Kolgatal, tingib radikaalse muutumise inimkonnas<sup>53)</sup>. Kuid ka sealtpeale töötab Jeesus Kristus oma vaimuga igas inimeses ja peletab mure ning patu ja juhib inimese ümberpöörmisele, pakkudes ühtlasi pattude andeksandmist. Ta astub iga inimese kui ligimese juurde, ta on patuste ja tõlnerite sõber, ent veel rohkem, ta on igale inimesele eluleivaks ja veeks, mida juues inimene iial enam ei janune, vaid siis juba ise eluvee ojasid endast välja saadab; nii juhib ta oma isiku ning tööga inimesi meeleparandamisele ja valmistab meid ette jumalariigi kodakondseiks. „Teda on Jumal oma parema käega ülemaks juhatajaks ja Õnnistegijaks tõstnud, et ta iisraeli rahvale meeleparandamist ja pattude andeksandmist annaks“<sup>54)</sup>.

Kuigi piibllilise järjekorra alusel<sup>55)</sup> nimetasime teise jumalariiki sissepääsu tingimusena *u s k u*, siis on see Jeesuse õpetuses ometigi esimene ja peatingimus. Kristus ise oli suur usu-inimene. Ta elas täielikku pühaduse-elu usus oma taevasesse Isasse. Usus saatis ta korda oma imeteod. Ta nõudis usku ka nendelt, kellele meelevalla andis, nii et usk Jeesusesse Kristusesse kui Jumala ainusündinud Pojasse oli eelduseks heategude ja imede kordasaatmisel. Ta vaatas usule kui kõikvõimsale väele, mille varal imesid võivad korda saata mitte üksnes tema jüngrid ja järelkäijad ja ilma milleta ei sünni midagi kestvate ega suurt.

<sup>51)</sup> Joh. 6, 26. 27.

<sup>52)</sup> C. Briggs, *Ethical Teaching of Jesus*, 1906, lk. 116.

<sup>53)</sup> J. Denney, *Three Motives to Repentance*, 1918, lk. 22.

<sup>54)</sup> Ap. t. 5, 31.

<sup>55)</sup> Mark. 1, 15.

Ta oli südamest kurb oma jüngrite ja rahva uskumatuse ja nõrga usu pärast, kuna ta suure usu üle alati rõõmu tundis. Ta oli kindel, et usk sügavaid jälgi jätab vaimsele elule, et usk aitab tõusta neid, kes on langenud või langemas, et usk puhastab inimest pattudest ja pühendab inimeselu, asendab südametunnistusepiinad sügava rahuga. Jeesus Kristus ei väsinud oma õpetuses rõhutamast täielikku usaldust oma taevase Isa vastu, ta soovitas seda oma järelkäijatele kui parimat religioosset tunnistust, mis kaotab hirmu ning mure, sest Isa taevas teab ja näeb kõik <sup>56</sup>).

Jeesus eesõigustas usku ja märkis seega ära uue tee jumalariiki vastuvõtmiseks. „Parandage meelt“ oli Ristija Johannese hüüdsõna, „uskuge armuõpetust“ aga Jeesuse Kristuse oma. „Meeleparandus“ on tabav väljend, kui jumalariiki vastu võetakse legaalse õiguse tasuna; „uskumine“ on aga tabavaim sõna, kui jumalariiki vastu võetakse armu kingina, Jumala kingina kõigile, kes lihtsa, puhta südamega tahavad jumalariiki kätte saada <sup>57</sup>). Esimesel korral kostab see kuulutus inimestele: „Korraldage oma elu seaduse alusel, siis tohite loota püha ühiskonna liikmete au kättesaamisele“, teisel korral: „Armumüüriik on ligidal, Jumal on astunud inimeste keskele oma armastuse täiuses, seepärast võtke vastu tema müüriik, siis võtab Jumal teid vastu.“ Nõus olla Kristuse kutsega, vastu võtta jumalariigi kuulust kõiges südames, meeles ja väes, s. o. uskuda — see ei vaja usu definitsiooni <sup>58</sup>), vaid seisab vaimses retseptiivsuses. Nii ei ole jumalariik mitte seaduseriik, kus Jumal ilmub käsuandjana, vaid kõigepealt armuriik, kus Jumal ilmub ülimalt heategijana; seega ei ole retseptiivsus mitte juhuslik joon jumalariigi käsitelus, vaid väga oluline. Jumalariik on kink, on see üks, mida tarvis on, ja seda kinki tuleb vastu võtta alandliku südamega.

Jumalariigi ligioleku kuulutus Ristija Johannesel oli rõõmsõnum vähestele „õigetele“ või neile, kel oli tugev tahe reformida oma elu legaalse sõnakuulmise käsu järgi, kuna Kristuse kuulutus jumalariiki vastuvõtmist oli evangeelium kõigile, niisama hästi patustele kui pühadele. Ta tuli kutsuma mitte õigeid, vaid patuseid meelega parandamisele, s. t. osasaamisele kõigest jumalariigi

---

<sup>56</sup>) J. Hastings, Faith, lk. 17.

<sup>57</sup>) Spence, The Theology of the N. T., lk. 49 j.

<sup>58</sup>) J. Moffat, Epistle to the Hebrews, 1924, lk. 158.

õnnistustest <sup>59)</sup>. Prof. Bruce <sup>60)</sup> tahab lisandada tekstile (Luuk. 5, 32) sõna „usule“, kuid see ei ole õigustatud.

Tähtis on siinkohal rõhutada, et meelearandamine vihjas rohkem Jahve äravalitud rahvale. Meelearandamise kuulutaja Jordani kallastel mõtles rohkem Aabrami seemnele, kuna usu jutlustaja näitas suunda ristiusu universalismile. Kuigi ka Jeesus läkitas oma jüngrid iisraeli soo ärakadunud lammaste juurde, ei puudu evangeeliumides rikkalikke näiteid, kus Kristus andis oma ülesandele laiemad raamid. Siin me ei räägi enam Kristuse üldisest ülesandest, vaid peatume ainult tema õpetusel usust kui jumalariiki sissepääsu tingimusel. Sellel joonel olgu siin mainitavad kolm juhtumit: „Patune naine“ <sup>61)</sup>, „Kapernauma pealik“ <sup>62)</sup> ja „Kaananea naine“ <sup>63)</sup>. Esimeses kõneluses hindas Kristus usu väge kui lunastavat jõudu, kahes järgnevas näitas ta kindlat teadvust, et usu ees peavad kaduma kõik rahvuse, rassi ja riituse vaheseinad.

Naise kohta, kes astus Siimon'i kotta, võttis Jeesus tõeks, et ta oli patune. Naine näitas üles suurt armastust ja sellest järeldas Jeesus andestamise tarvet. Jeesusel oli täielik usaldus usu väes teda päästa, teha teda õnnelikuks ja heaks. „Sinu usk on sind päästnud“, ütles ta ära saates naisele, „mine rahuga“ <sup>64)</sup>. Dr. Stanton esitab arvamise, et see naine oli kuulnud Jeesuse jutlusest ja see oli teda viinud uskuma pattude andeksandmisse ja hellitama lootust, et ta on jumaliku abiga võimas küll tulevikus algama uut puhast elu <sup>65)</sup>. Jeesuse puhas vaade langenü silmadesse oli terve evangeelium ta südamele; puhas sümpaatia tema vastu äratas tuha all hõõguva sädeme, mis tõi kaasa põlguse meelelikkuse vastu. Kui ta pääses Jeesuse ligidusse, siis avas ta oma südame temale, seda väliselt üles näidates erakordsete toimingute kaudu oma Lunastajale. See on näide tegelikust usu väest, mis transformeerib inimese; mina-tsentraalne elu muutub Jumal-tsentraalseks eluks, tuleb nähtavale vaimu interpenetratsioon <sup>66)</sup>,

<sup>59)</sup> Plummer, St. Luke, lk. 161.

<sup>60)</sup> Bruce, Christ's Teaching II, lk. 96.

<sup>61)</sup> Luuk. 7, 37—50.

<sup>62)</sup> Luuk. 7, 1—10; Matt. 8, 5—13.

<sup>63)</sup> Mark. 7, 24—30; Matt. 15, 21—28.

<sup>64)</sup> Plummer, St. Luke, lk. 209.

<sup>65)</sup> E. Stanton, The Salvation, 1931, lk. 196.

<sup>66)</sup> A. Garvie, The Doctrine of the Godhead, lk. 98.

kus Jumal inimeses alustab oma tööd ja inimene toimib Jumala püha tahtmise järgi. Jeesuse järgi oli usk see, mis päästis naise, kuid uue elu algusega polnud tegelikult veel võidetud kõik raskused. Paljud pöördumised on ainult temporaalsed ja varajasele entusiasmile järgneb kohutav tagasilangus. Jeesus teadis seda väga hästi, kuid ta uskus naise usku, et kui seal on tõeline usk inimesi lepitavasse Jumala armastusse, siis on see parim abinõu tagasilanguse vastu. Ta ei saatnud teda ära mitte mõne lohutava sõnaga, vaid kindla usu veendega, sest ta lootis temas näha jumalariigi kodakondset. Jeesuse motoks oli: „rohkem andestamist, rohkem armastust“ kõigi patuste ja tõlnerite vastu. Ta kindlaks printsiibiks oli: rajada elu usule ja tema lootuslik usk seisis, nagu Stanton väljendab, „päästval usul, mis päästab kõige langenud ja päästab kõige kindlamini“<sup>67)</sup>. Selles valguses võime aru saada, miks Jeesus vähem rõhutas meelega parandamist kui usku. Tema uskus, et usk võib teha meelega parandamistööd ja et usk kannab eneses viimase õisi. Meelega parandamine tähendab radikaalset meelemuutumist, mis sisaldab endas tunnetuse, et inimeselu ülimalt eesmärgiks on jumalariik. Usk aga tähendab jumalariigi vastuvõtmist ülimalt hüvena, kõikide õnnistuste kogusummat, mida inimene vaba kingina Jumalalt vastu võtab. Järelikult on Jumala kingi vastuvõtmine usus otseselt tee meelega parandamise lõpp-eesmärgile ja selle õiguse tõstmine esimesele kohale. Jeesuse õpetuses polnud meelega parandamine legaalne, vaid evangeelne, mitte kompulsoorne, vaid spontaanne, mitte staatiline, vaid dünaamiline, mitte igavese karistuse kandmine möödaniku eest, vaid religioosse ja vaimse energia juhtimine uuele positiivsele suunale, mis laseb vaimselt surnud oma surnuid matta. Selles mõttes nõudis Jeesus oma jüngritelt ja järelkäijalt meelega parandust. Seda, mida ta ütles halvatu mehe vastu, ütleb ta kõigile: „Ole julge, minu poeg, sinu patud on sulle andeks antud!“<sup>68)</sup>. Jeesus ei võtnud meelega parandamist kokku paastumisse, vaid teenimisse, nagu naised, keda ta oli terveks teinud kurjadest vaimudest ja tõbedest, hiljemini järgnesid temale ja teenisid teda<sup>69)</sup>. Arvatavasti ka see patune naine ühines nen-

<sup>67)</sup> E. Stanton, lk. 212.

<sup>68)</sup> Matt. 9, 2.

<sup>69)</sup> Luuk. 8, 1—3.

dega ja teenimine oli tee, mida mööda ta läks rahuusse ja sealt edasi jumalariiki <sup>70</sup>).

Kahel järgmisel juhtumil äratas inimeste usk Jeesuses imetust ja heakskiitu. Otsitav eesmärk mõlemal juhtumel oli rohkem füüsiline, väljendusvorm rohkem euloogiline ja ülesnäidatav austus rohkem geniaalne <sup>71</sup>). Nad on aga toodud, et nende varal pilku heita usupsühholoogiasse, nagu Jeesus seda väljendas. On arusaadav, et Jeesus ei vaadanud usule kui inimeses peituvale isoleeritud võimele, vaid usk oli temale inimeselu qualitas. Usk ei olnud eraldatud mõistusest, veel vähem oli ta vastand mõistusele, mitte üksik funktsioon inimese vaimu konstruktsioonis, vaid harmoniseeriv tervikkikkus. Usk on Bruce'i <sup>72</sup>) järgi inimese sangarlik omadus. Kuigi nimetatud juhtumel sisuks on füüsiline joon, ei vaata Jeesus seda kui isoleeritud, vaid ühenduses usu võimega. Jeesuse mõte oli, et nii nagu usk kõigis oma väljendusvormes ühendusse jääb kõikide mentaalsete jõududega, on ka kõik usu aktid vastastikku seotud üksteisega. Võime uskuda ühel joonel tingib võime uskuda kõigil joonil — ütleb Garvie <sup>73</sup>).

Kuigi just intellektuaalne joon esile tõuseb Kapernauma pealiku ja Kaananea naise juures, tuleb neis kaugelt üle tavalise astme nähtavale usu religioosne ja eetiline mõte. Kapernauma pealiku ütlused, peale sügava alanduse tunde, näitavad tugevat usku jumaliku olemise väesse ja tahtesse, nagu need on esinemas Jeesusel ja mis nähtavale tulevad juba maa peal inimeste aitamistes nende hädades. On arusaadav, et need, kes ei ole harjunud mõtlema head paganaist, vähendavad selle koha tähtsust Pühas Kirjas. Nad tähendavad, et see oli Rooma militaarse distsipliini ning religioosse ebausku kokkusulatamine <sup>74</sup>) ja Kristuse kiitus on liialdus. Võime igatahes kartuseta tähendada, et Jeesuse kiitus polnud liialdus, vaid ühe pagana uskliku südame ning meelega väärne hindamine. Sel juhul sisaldas Kapernauma pealiku usk juba ettetähtsust universaalsele kristlusele. Kristus hindas kõrgelt tema usku: „Israelistki pole ma nii suurt

<sup>70</sup>) J. Hastings, *The Christian Doctrine of Peace*, 1928, lk. 4.

<sup>71</sup>) Hall, *The Relations of Faith and Life*, 1905, lk. 17.

<sup>72</sup>) Bruce, *Christ's Teaching II*, lk. 101.

<sup>73</sup>) A. Garvie, *Christian Doctrine of Godhead*, lk. 114.

<sup>74</sup>) A. Headlam, *The Roman Centurion*, 1928, lk. 42.

usku leidnud“, mis oli aga ühtlasi vali hinnang Iisraelile, kes kui rahvus oli saanud pika religioosse kooli, kuid tulemuseks oli usu- võime väljasuremine rahva südameist. Asemele oli astunud rabinism, mis ei suutnud enam uskuda uutesse ilmutustesse, vaid reegeldas ja klammerdas isegi suuri ilmutusi sajandite kestaga. Siin on näide, et usku võib leiduda ja usk võib suurt korda saata isegi väljaspool Iisraeli. See oli kuri ettetähendus äravalitud rahvale, sest kui jumalariigi peatingimuseks on usk, ja sügavamat usku on leida paganail kui juudalasil, kas siis kord Jumal ei koputa viimast korda nende südame uksele ja ei otsi teisi, kust ta leiab tänulikumaid südameid? Jeesus väljendas seda, üteldes: „Mitu tulevad hommiku ja õhtu poolt ja istuvad lauas Aabrami, Iisaki ja Jaakobiga taevariigis; aga kuningriigi lapsed lükatakse välja kõige sügavama pimeduse sisse...“<sup>75)</sup>. Jumalariik ei lähe paganate juurde, vaid nemad tulevad jumalariigi juurde.

Rohkem kui eelkäsiteldus, tuleb universalismi mõte nähtavale Kaananea naise<sup>76)</sup> loos. Lugeses seda kohta tunneme erilist elulist joont selles jutustises. Paatos, huumor, alandus — kõik see on ühenduses ema palves oma vaevatud tütre pärast, ja see võidab poolehoiu. Kui allikad räägiksid meile Jeesuse lõplikust eitamisest, oleks see raske kanda igauhel, eriti igal emal. See aga ei tähenda veel, nagu ei oleks Jeesusel tōsi taga oma kuulutusega jüngritele, et tema peamine kutse oli iisraeli soo ärakadunud lambad. Kahtlemata mõtles ta seda tōsiselt, püüdes toimida selle järele, kuid usk seisis siiski kõrgemal. Usku peab igal ajal ja igas kohas respekteeritama, — see oli Jeesuse vaade. Sellele vastavalt respekteeris Jeesus usku ka siin ja oma kutse kohaselt, arvestades naise nõuet, modifitseeris oma käitumise seaduse, et iisrael on tema õige hoolealune, kuna erandid on lubatud usus<sup>77)</sup>. Kaananea naise usus peitub täieline vahenditu ristiusu universalism ja selles on tema sügav religioosne tähtsus. Ta ütles alandlikult ja vaimukalt: „Meie oleme paganad-koerad, meie toidame endid neist raasukestest, mis isandate laua pealt maha langevad“<sup>78)</sup>, väljendades varjatult oma usku, et vahe-

<sup>75)</sup> Matt. 8, 11; vt. Allen, St. Matthew, lk. 77.

<sup>76)</sup> Matt. 15, 21—28; vt. A. Headlam, The Syro-Phœnician women, 1928.

<sup>77)</sup> A. Headlam, lk. 14.

<sup>78)</sup> A. Headlam, lk. 33 j.; vt. Allen, St. Matthew, lk. 168 j.

seinad juudalaste ja paganate vahel ei ole äravõitmatud, et äravalimine ei tähenda veel välismaailma täielikku äralõikamist kõigist jumalikest armuosadustest, mis ei saa piiriteldud olla rahvuse, rassi, keele ega geograafiliste piirjoontega. Ta rõhutas varjatult seda, mida Paulus hiljemini selgesti väljendas: Jumal ei ole üksnes juutide, vaid ka paganate Jumal, ja Kaananea naine tundis, et jumalik armastus ei tunne piire. Ta usk kattis kinni paganate väärtusetuse kuristikku ja tasandas äravalitute kõrged mäed ning tegi tasaseks jumalariigi teerajad kõigi õnnistustega kõigile rahvustele. Kõike seda tundis ja teadis Jeesus, kui ta täitis naise palve. See ei olnud ainult eriline erand ühele paganale, vaid see oli kindel kuulutus, et usu ees peavad kõik vaheseinad langema: kus on usklik vastuvõtlik süda, seal on osasaamine jumalariigi õnnistustest, hoolimata igasuguseist eesõigusist. Hiljemini võttis selle omaks Jeruusalemma alg-ristikogudus, kui suhtumuses tagakiusajaisse selle liikmed ütlesid: „Jumal on ka paganaile seadnud meelearandamise“<sup>79)</sup>. Pole nii, nagu esitaks Jeesus kitsarinnalist vaadet, kuna alles Paulus hiljemini täielikult esile tooks universalismi, vaid Jeesus siirdus oma kitsamast kutsest ikka laiemale, ta andis juba oma esimestele jüngritele universaalse läkituskäsu ja respektieris igal juhul usku. Kristus ei näinud Kaananea naises midagi, mida tas ei olnud, nägi aga temas küll kõike, mis tas oli, mida rabi, kirjatundja ja variser üles ei leidnud.

Ei pruugi enam rõhutada, et Kristusele oli usk mitte üksnes tarvilik, vaid jumalariiki sissepääsu peatingimus. „Usk on motoks niisama hästi Kristusele kui Paulusele ja Lutherilegi. Üksnes usus jõuame õigele meelearandamisele, üksnes usus unustame rahvuse, rassi piirid ja üksnes usus austame Isa nime ja palume Tema riigi tulemist“<sup>80)</sup>. Usk on aga Jeesusel seotud sügava palvega. Kogu tema elu on viimselt palve Isa tahte täitmiseks; mõtleme siinjuures ülempreestri palvele<sup>81)</sup>, palvele Keetsemane aiäs<sup>82)</sup>, palvele ristil<sup>83)</sup> ja palvele peale ülestõus-

<sup>79)</sup> J. Hastings, Dictionary of the Apostolic Church, art. «Faith», § 4.

<sup>80)</sup> E. Stanton, The Salvation, lk. 206.

<sup>81)</sup> Joh. 17.

<sup>82)</sup> Matt. 26, 36—44.

<sup>83)</sup> Matt. 27, 46; Mark. 15, 34.

mist<sup>84</sup>). Palve oli jõu-allikaks Jeesusele. Piiskopp Gore tähendab, et vastavalt kristlase kõrgele ideaalile leiab inimene ülima ja viljakama teotsemise aluse palves. Ka tähendab ta sellele, et kui Kristuse töötused täiduvad, siis maailm ei tea midagi oma suuremaist inimestest, sest need on olnud palveinimesed.

Kui nii usk ja palve on lahutamata teineteisega seotud ja usk on jumalariigi sissepääsu peatingimus, siis on edasi õigustatud küsimus palve kohta: miks on palve niisugune suur jõud? Arusaadavalt pole kristlik palve mitte nõue Jumalalt, mitte tahe muuta Jumala püha tahtmist, kuigi teame, et Jumala tahtmine meie kohta siis teissugune on, kui palume, kui siis, kui me ei palu. Ka pole palve mitte seepärast jõud, et me selles loodame oma tahet ühte sulatada Jumala tahtmisega, vaid Jumala tahtmine jääb meie kohta püsima ka siis, kui palume. Kuid palve jõud seisab kõigepealt selles, et Jumal ise oma õnnistused jagab meie palvete kohaselt. Küll jagab ta neid ka ilma meie palveita, kuid ta tahab kuulda oma laste palveid. Palves õpetab ta meile, et oleme Kristuse kaaspärijad ja seega jumalariigi kodakondsed. Palve viib meid ühendusse Jumalaga, kes on armastus, kes jagab oma õnnistuse kõigile lastele, kuid ootab nende palveid ja jagab siis rikkalikult oma ande. Kristuse mõttes on palve palju rohkem kui müstiline jumalaootus ja igatsus, kui passiivne veene tema tingimatust tahtest. Kristuse palve on usupalve, mis kannab endas ise juba täidumist, nagu Jeesus seda mitmel kohal on töotanud, näiteks: „Paluge, siis peab teile antama<sup>85</sup>).“

Palve on jõud, jumalariik aga on reas kohis selle objekt. Meie-Isa teises palves palume tema riigi tulemist<sup>86</sup>). Oleks üldiselt raske mõista, miks Jeesus nõudis oma järelkäijailt seda palvet, kui tema oleks uskunud, et jumalariigi tulemine ja sinna sissepääs ei olene inimestest. Jeesus uskus jumalariigi ligitoomise. Palve- ja usu-inimestes nägi ta jõudu, mis kaasa aitasid Jumala kava teostamisele. Jüngrite kohustusena ei nimetanud ta passiivset ootust, vaid jumalariigi taganõudmist. Nälja- ja

<sup>84</sup>) Luuk, 24, 30. 43. 51; vt. The International Standard Bible Encyclopedia, art. "Prayers of Jesus", lk. 2431 j.

<sup>85</sup>) Matt. 7, 7; vt. J. Hastings, The Christian Doctrine of Prayer, lk. 32.

<sup>86</sup>) J. Hastings, Dictionary of Christ and the Gospels, art. "Lord's Prayer", II palve.

janutunne jumalariigi õiguse järele, südamete ülendamine usus ja palves kiirustab jumalariigi tulekut, ja seda ei nõudnud Jeesus üksnes oma jüngritelt, vaid kõigelt rahvalt. Küll ei tähenda see, et oleks inimestel enestel jõud, mis määrab jumalariigi tuleku, vaid Jumal annab usus ja palves inimestele osavõtu sest tööst. Jumala dünamis tingib inimeste aktiivsuse ja siis töötavad need kaks ühes suunas. Jeesus oma eluga andis parima näite niisugusest koostööst, kuid veel rohkem, ta andis näite selle koostöö viljast; kus usk on kõikevõitvaks jõuks, seal on jumalariik.

Nii võime kokku võttes väita, et Jeesusele Kristusele oli jumalariik südameasjaks; ta kandis endas jumalariiki ja valmistas oma jüngreid ette jumalariigi tööle. Ta nõudis oma järelkäijailt tõsist meelearandust, usku ja palvet, mis läbi Jumala dünamis viib inimesi passiivselt ootamiselt aktiivsele teotsemisele Issanda viinamäel.

#### 4. Jeesus Kristus ja jumalariik.

Jeesus algas oma avalikku tegevust Kaalileas jumalariigi kuulutamiseks. Tema oli jumalariik dünaamiline suurus, mida tema kui Isast läkitatu ilmutas sõnas ja teos. Ta kutsus inimesi meeleparandamisele ja andestas Jumala meelevallaga neile nende patud; see äratas inimestes usku ja kasvatas lootust jumalariiki sissepääsule, seega igavesele elule ja õndsusele. Nagu Jeesus ise oli interpenetreeritud Jumalaga, nii tahtis ta viia ka inimesi vaimsesse interpenetratsiooni taevase Isaga.

Rahva silmle paistis Jeesus prohvetina <sup>1)</sup>, kes, nagu tema eelkäija Ristija Johannes, kuulutas jumalariigi ligiolu. Mõned julgesid ka oletada, et ta ei ole üksnes prohvet, vaid Eelias või keegi teine mineviku suur kuju, kes surnuist on üles tõusnud <sup>2)</sup>. Matteuse evangeeliumi järgi tunnistasid paljud teda Taaveti Pojaks <sup>3)</sup>. Üldiselt oli aga uus õpetaja rahva silmis lihtsalt prohvet, sest veel Jeruusalemma sissesõidul ütles rahvas: „See on Jeesus, prohvet, kes on Naatsaretist Kaalileamaalt“ <sup>4)</sup>. Variserid kartsid teda kinni võtta, mitte seepärast, et rahvas teda Eeliaks ehk Taaveti Pojaks pidas, vaid „et rahvas teda prohvetiks pidas“ <sup>5)</sup>. See arvamine oli isegi nii tugev, et pärast tema surma jüngrid Emmause teel teda nõnda nimetasid <sup>6)</sup>. Jeesus näiski esialgu selle, rahva poolt antud nimetusega rahul olevat, sest ta vihjas ise sellele: „Prohvet ei ole nii autu kuskil kui oma pärismaal“; „sest see ei sünni mitte, et prohvet mujal hukka saab kui Jeruusalemmas“ <sup>7)</sup>. Neis ütlusis võttis ta omaks prohveti

<sup>1)</sup> Rogers, Jesus Christ as the Prophet and as the Messiah, 1920, lk. 12 j.

<sup>2)</sup> Mark. 6, 15. 16.

<sup>3)</sup> Matt. 9, 27; 15, 22; 20, 30; 21, 9. 15.

<sup>4)</sup> Matt. 21, 11.

<sup>5)</sup> Matt. 21, 46.

<sup>6)</sup> Luuk. 24, 19.

<sup>7)</sup> Mark. 6, 4; Luuk. 13, 33; vt. E. Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, lk. 13.

nime, kuid kõige laiemas ning üldisemas mõttes. Ta õpetus oli lihtsam rabide omast, ta ei aimanud järele prohvetlikku keelt, rõivastist, ülalpidamist; sel joonel erines ta ka Eistija Johannesest. Ta oli prohvet niivõrt, kui ta jagas muistsete prohvetitega oma jumaliku kutsumise teadvust, sealt aga läks Jeesus edasi ja vabastas end traditsioonist.

Jeesuse vabadus tema ülesande täitmisel on tähtis. Ta oli juba algusest peale kindel oma isiksuses, millest sõltuv oli tema kuulutus. Ta ei varjanud ennast mõne püha nime ega päritud õiguse taha, kui ta kuulutas jumalariiki, vaid usk, et Jumal on Iisa, oli talle oluline. Kindel teadmine, et ta on erinev teistest inimestest, ilmnes ta kõnedes ja tegudes; tal oli meelevald Jumalalt. Ta ületas mäejutluses Moosese seadusi ja kogus oma jüngrid enese ümber palja sõnaga.

Jeesus oli teadlik sellest, et jumalik eesmärk, mis on tema isiku ja töö ülesandeks, on täideminemisel, ja ta ühendas jumalariigi tulemise iseenesega. Ta oli kindel, et jumalariigi jõud on ilmutatud tema läbi. Ta oli saanud Isalt ülesande haigeid parandada, kurje vaime välja ajada, mõjustada inimeste meelte ja südamete muutmist. Imeteod olid jumalariigi tulemise algus, Jumala dünamis, mis end juba aktiivselt ilmutas<sup>8)</sup>. Ka Jeesuse jüngrid omasid seda dünamist, mille levimine tähendas jumalariigi tulemist. Jeesus oli teadlik, et need mõjud tema läbi hakkasid toimima, ja tema vahendamisel oli antud meelevald inimestele osa saada juba nüüd uue maailma hüvedest<sup>9)</sup>. Imetegev jõud Jeesuses oli otseses suhtumuses jumalariigiga, sest tema oli saadetud selle riigi rajajaks.

Jeesus teadis, et see jõud ei oma üksnes võimet imesid teha, vaid ka pattusid andeks anda. Vähemalt üks kord vaatles Jeesus neid kahte joont täiesti ühenduses<sup>10)</sup>. Mõlemad prohvetlikud jooned olid suhtumuses jumalariigi ligioluga, kus inimesed vabanesid niihästi moraalsest kui füüsilisest kurjast, mis valdas vana maailma. Vana Testamendi valgusel oli patude andestamine olulisemaid jooni töötatud lunastuses. Jeesus andestas patte mitte mingi teooria alusel, vaid inimeste osa-  
saamisele viimises Jumalaga. Jeesusel oli Jumalalt õigus patte

<sup>8)</sup> Rogers, lk. 32 j.

<sup>9)</sup> W. Spence, Jesus as the Messiah, lk. 57.

<sup>10)</sup> Mark. 2, 9.

andestada; see tähendas siis seda, et tema oli jumalariigis ja jumalariik oli temas.

Jeesuse jumalariigi-õpetus oli otseses ühenduses tema eshatoloogiaga. Jeesuse mäejutluse eetika seisis kõrgemal tol korral kehtivast moraalist, erines sellest õieti oma printsiibis, ja tema kuulutus ei olnud midagi vähem kui uus õigus, mida vaatlesime jumalariigi põhiseadusena <sup>11)</sup>). Aga kuidas seletada seda Jeesuse veenet, et see kõrgem seadus oli ilmutatud temale ja temale ainu-üksi? Ta võis seletada seda üksnes sellega, et tema kuulus juba jumalariiki, et jumalariik ilmutas ennast Jeesuse Kristuse läbi tolele maailmale <sup>12)</sup>). Kindel teadmine, et ta oli jumalariigi esimene kodanik, võimaldas tal õpetada uut õigust, ja veel rohkem, seada 12 jüngrit <sup>13)</sup>, et need pidid tema juures olema ja et ta võis neid läkitada jumalariiki kuulutama ja uut elu elama. Tema käsud jumalariiki sissepääsuks omasid kutse vormi: „käige minu järel!“ Ta deklareeris, et inimeste suhtumine temasse määrab nende suhtumise jumalariiki. Inimesed nägid Kristuses jumalariigi elulist kehastist ja selle järele, kas nad teda vastu võtavad või eitavad, otsustatakse nende üle. Seesugune hinne enese isiku kohta oleks Jeesusel võimatu, kui ta oleks ainult prohvet, küll aga võimalik, kui ta oli Jumala ainusündinud Poeg, kes oli tulnud täitma Isa tahtmist, kuulutama ja rajama jumalariiki.

Eespool-käsiteldu viib meid Kristuse kindlale teadvusele Jumala ja tema vahekorra kohta. Tal oli otsene instinktiivne tunne, et Jumal on Isa; selles oli ta veendunud kõigi oma tõekspidamistega, nagu seda keegi enne ega pärast Jeesust pole väljendanud. Isa-teadvus läbib Jeesuse tervet õpetust, selles on tema isik ja elu ja terve jumalariigi kuulutus koos, inimkond on Jumala perekond, Jumala meelepärane elu on elu jumalariigis.

Eriti selgesti tuleb Jumal-Isa mõiste nähtavale suures armu kutsumises <sup>14)</sup>). See koht on olnud eksegeetilises teaduses alati vaidlusalune ja on seda praegugi. Ühelt poolt on talle vaadatud kui lisandusele, teiselt poolt on seda seletatud ainult Johannese

<sup>11)</sup> Vt. lk. 201.

<sup>12)</sup> W. Spence, lk. 66.

<sup>13)</sup> Mark. 3, 14.

<sup>14)</sup> Matt. 11, 25—30.

evangeeliumi valguses. Viimasel ajal on aga Relton<sup>15)</sup> selle uuesti uurimise alla võtnud ja tähendab: πάντα μοι παρεδόθη ei vihja kosmilisele jõule, vaid religioossele väele ning veendele. Jeesusel oli enne kõnelus rabiini õpetajatega, kellede teadmine põhjenes traditsioonil (ἡ παράδοσις), ja ta kasutas nende mõistet, et esile tõsta mõttelist vahet rabide ja tema vahel. Jeesuse traditsioon oli antud talle tema Isalt; nii ei olnud ta kahtlaste teadmiste edasiandja põlvest põlve, vaid ta andis edasi, mille ta oli saanud Jumalalt.

Siin ei saa me tungida üksikasjadesse, küll aga hoida kinni sellest joonest, et Jumal-Isa mõte läbib tervet Jeesuse õpetust. Jeesus ei seadnud üles väiteid Jumala kohta, vaid tähendas lihtsalt, et tema ilmutab Jumala tahet ja seisab lapse vahekorras Jumalaga.

Ka prohvetlikud ettekuulutused uue maailma kohta olid liikunud samal joonel, töotustes, et kui Jumal lepitab oma rahva, siis asetab ta nad enesega uude vahekorda. „Ma teen uue lepingu Iisraeli ja Juudaga“<sup>16)</sup>, „ma tahan temale Isaks olla ja tema peab mulle pojaks olema“<sup>17)</sup>. Paistab küll nõnda, et Jeesus seda prohvetlikku ideed edasi kandis, kui väljendas uut vahekorda Jumala ja enese vahel, mis oli töötatud Poja vahekord.

Avalikust ülesastumisest peale ei olnud Jeesus üksnes uue korra kuulutaja, vaid selle kehastaja, ta ilmutas selle seadusi ning valdas selle vägesid ja seisis Jumalaga selles osaduses, milles peavad seisma jumalariigi kodakondsed. Ja õieti sellest suhtumisest jumalariiki püüame mõista Jeesuse messia-küsimust, mille juures siinkohal lühidalt peatume<sup>18)</sup>.

<sup>15)</sup> J. Relton, The Fatherhood in St. Matthew, 1931, lk. 66.

<sup>16)</sup> Jer. 31, 31.

<sup>17)</sup> 2. Saam. 7, 14.

<sup>18)</sup> The Jewish Encyclopedia VIII, art. "Messiah", lk. 505 j.; vrd. J. Hastings, Dictionary of Christ and the Gospels II, art. "Messiah", lk. 171 jj.

Kreekakeelne mõiste *Μεσας, Μεσσας, Μεσσιας* vastab heebreakeelsele *מָשִׁיחַ* ja arameakeelsele *מְשִׁיחָא*. Heebrea keeles on see katil form, mõttes „võitud“, mis kreekakeelses *χριστός* mõistes üle on kantud Issandale. Heebreakeelset *מָשִׁיחַ* tarvitati enamasti kuningate ja prohvetite kohta, keda ametisse võiti (1. Saam. 9, 10; 2. Kun. 8, 2. 3); ka preestreid võiti ametisse (Lev. 4, 3. 16; 8, 12 j.).

Tuletame meelde, et traditsioon messia-teadvuse esiletõusu Kristuses ühendusse seadis tema ristimisega. Jeesus oli senini, nagu iga teine inimene, aga selle aktiga Jumala poolt eriti välja valitud ja kindlale ülesandele rakendatud. Alus sellele vaatele leidub evangeeliumides, kus juttu on Jeesuse ristimisest: „Sina oled minu armas Poeg, kellest mul hea meel on!“<sup>19)</sup> Aga selle traditsiooni vastu väidavad teised, et Jeesus oli juba enne teadlik oma suurest kutsest, kuid see tõde ilmnes temale siiski otseses ilmutuses. Ristimine Jordani jõel oli elamuseks Jeesusele, mis tähendas pöördepunkti tema seesmises elus<sup>20)</sup>.

Mis on see, mis kristalliseerus Jeesusel ristimismomendil ja millele järgnes kiusamine kõrves? Rogers<sup>21)</sup> julgeb väita, et kiusamisainetel liigagi rõhutatakse messia-teadvust; tulipunkt peituvat aga selles, et Jeesus kõigest südamest, meelest ja väest tahtis teenida Jumalat, mitte aga maailma vürsti. Tema arvates tähendab Jeesuse ristimine üht astet Jumala ilmutusest, kuid mitte esimest, sest 12-aastane Jeesus templis teadis juba, et ta viibib Isa kojas, ja ema teadis ka, et ta sünnitab Jeesuse. Ilmutusastmed pole osalised ega graduaalsed, vaid interpenetraalsed; Jumal, kes on väes (*ἐν δυνάμει*), tegeles Jeesuses Kristuses, kes kiusamistes võitis kindla Poja-teadvuse, andis oma elu Jumala tahte alla ja teenis teda kui Isa, kes teda oli läkitanud oma riigi töösse.

Niisama tähtis, nagu akt Jeesuse avaliku ülesastumise eel, mis määras tema suhtumuse jumalariigiga, on ka akt tema avaliku tegevuse lõpul, n. n. Keisarea-Viilipi sündmustik<sup>22)</sup>. Kuni selle hetkeni oli Jeesus õpetanud oma jüngreid, kuid nüüd esitas ta neile küsimuse: „Keda ütlevad inimesed mind olevat? ja keda ütlete teie mind olevat?“

See on küsimus, mis puudutab kõigil ajul kristluse õiget tõlgendamist<sup>23)</sup>.

Lähtume allikaist. Markuse ja Luuka evangeelium toovad lihtsalt Peetruse tunnistuse: „Sina oled Kristus“, kuna Matteus juurde lisab Peetruse õnnistuse ja koguduse rajamise Keisarea-

<sup>19)</sup> Mark. 1, 11.

<sup>20)</sup> W. Spence, *Jesus as the Messiah*, lk. 56.

<sup>21)</sup> Rogers, *Jesus Christ as the Prophet and as the Messiah*, lk. 82.

<sup>22)</sup> Matt. 16, 13—20; Mark. 8, 27—30; Luuk. 9, 18—21.

<sup>23)</sup> Deissmann ja Bell, *Mysterium Christi*, 1931, sissejuhatus.

Viilipi sündmustikule<sup>24)</sup>. See sündmustik väljendab kahte mõtet: et Jeesus võttis omaks Peetruse tunnistuse, tema on Kristus, s. o. Messias, ja et Jeesus ise järeldas messialisest kutsesest oma kannatamise, surma ning ülestõusmise.

Ühed väidavad, et messia-idee oli võõras Jeesusele ja et alles välised sündmused viisid teda sellele<sup>25)</sup>. Jeesus olevat lootnud oma ülesannet täita seega, et ta võidab oma teotsemisega kui prohvet ja õpetaja kogu Iisraeli jumalariigile. Kui aga rahvas jäi tema vastu ükskõikseks, entusiasm aset andis apaatiale ja põlgusele, siis andnud Jeesus järele kiusatusele ja võtnud omaks Messia tiitli. Tuginedes seega populaarsele ootusele püüdnud ta uuesti elustada oma teotsemist ja rahvast viia otsustamisele.

Teised väidavad, et Jeesus oli teadlik oma messia-teadvusest ja ka sellest, et pidi kuulutama oma kannatamist ja surma, oli aga ettevaatlik, et ära hoida liiga varajast kokkupõrkest Rooma riigivõimuga<sup>26)</sup>. Ta varjas alul oma messia-teadvust, et sel teel paremini läbi viia suurt misjoni-ülesannet. Ta ilmus maailmale kui Jumalast saadetud õpetaja, kes samm-sammult valmistas teed, et ilmutada oma kõrgemat ülesannet.

Rohkem kui kaks eelnimetatut, leiab poolehoidu kolmas vaade<sup>27)</sup>, mille põhimõtteks on, et Jeesus tundis maksvusel oleva messia-idee inadekvaatsust ja ei tahtnud seda enne omaks võtta, kuni ta ei olnud seda täitnud uue sisuga. Jeesus oli tõesti Messias, kuid mitte natsionaalses ega poliitilises mõttes, nagu rahvas seda võttis. Kui ta algusest peale oleks üles astunud Messiana, siis oleks tema läkituse kõrgest ülesandest kahtlemata juba printsiibis valesti aru saadud. Ta vajas esiti enda ümber rühma inimesi, et neis oma isiku teadvuse kaudu transformeerida messia-mõtet. Ta istutas jüngerisse sügavat tõde, nagu Eelias oma ajal, et Jumal ei ilmuta end üksnes tormis ja maavärisemises, vaid ka vaikuses, tasases hääles.

Ei saa salata, et see oli tõesti Jeesuse meetod. Oma isiku

<sup>24)</sup> Allen, The International Critical Commentary of St. Matthew, lk. 175.

<sup>25)</sup> G. Jackson, The Teaching of Jesus, 1905, lk. 112; O. Drummond, The Jewish Messiah, lk. 207; E. Scott, The Kingdom and the Messiah, lk. 96.

<sup>26)</sup> D. S. Cairus, Christianity and the Modern World, lk. 164.

<sup>27)</sup> G. Stevens, The Theology of the New Testament; A. Robertson, Regnum Dei.

ja tööga tõi ta jüngritele silmade ette kõrgema messia-mõtte ja -kutse. Jüngritele oli ta õpetajaks, tema maine armastus- ja teenimis-elu oli läbi põimitud messia-usuga, nii et isegi tema isiku ja ameti nimi kokku sulas üheks nimeks „Jeesus Kristus“. Ometi tekivad ka siin küsimused: Kui Jeesus soovis kasvatada inimesesse õiget messia-mõtet, kas ta ei oleks otseselt võinud juhtida tähelepanu väärarusaamistele, mis selles mõistes olid tehtud? Kas ei oleks avalik messia-proklamatsioon avanud sügavama arusaamise Jeesuse elust üldse?

Messia-saladuse probleemi püüavad drastilisemalt lahendada kriitikud, keda võime jagada radikaalseiks ja skeptilisteks. Radikaalsete kriitikutena tuleks meil vaatlusele *Wrede*, *Wellhausen*, *Schmidt*, *Easton* jt.<sup>28)</sup> *Wrede* järeldab Markuse allikate juurdlemisest, et Jeesus ei olevat ennast kunagi tunnistanud Messiaiks. See nimetus olevat talle antud pärast tema surma ja nii edasi kantud ajaloosse. Raskuspunktiks oli, et Jeesus ise hoidis seda saladuses ja sellest ülesaamiseks olevat kirik esile toonud „messia-saladuse“. Minnakse aga veel kaugemale ja väidetakse ühiselt, et Jeesuse messia-saladuse küsimus olevat kunstlik, isegi Jeesuse muutmises Taabori mäel olevat keeld, „et nemad ei pidanud ühelegi seda kuulutama“<sup>29)</sup>, hilisemal ajal juurde lisatud.

Radikaalsete kriitikute vastu on ilmunud hea raamat prof. *Denney*<sup>30)</sup> sulest, kust vastuargumendid siin lühidalt edasi anname. Ta väidab esiteks, et evangelist Markus on kinni pidanud üldisest traditsioonist, kuigi mitte iga kord väga tagajärjekalt. Esiteks jagab ta vaadet, et Jeesus avas oma messialikkuse elu lõpul ja teatud tagasihoidlikkusega, kuid Jeesus ise oli täiesti teadlik sellest. Teiseks tähendab ta, et on täiesti uskumatu, nagu oleksid Jeesuse messia-teadvuse juured temas endas ja mitte Jumalas. Jeesus kuulutas jumalariiki, Jumal oli ta saatnud ja ta teadis, et peale tema surma viib Jumal jüngrite kaudu seda tööd edasi ja jüngrid vaatavad temale kui Messiale. Kolmandaks nimetab ta ka seda, et Jeesuse messia-teadvuse eitamine on vastuolus evangeeliumidega ja tingib nende mitte-ehtsuse. Viimaks lisandab ka veel selle asjaolu, et see väide seisab vastuolus ajalooliste

<sup>28)</sup> B. Easton, *The Theology of the New Testament*, lk. 18 jj.

<sup>29)</sup> Mark. 9, 9.

<sup>30)</sup> J. Denney, *Jesus and the Gospel*, 1918, lk. 42—66.

tõsiasiadega. Jeruusalemma sissesõidul ei lükka Jeesus ümber rahva arvamist tema kui Taaveti Poja ja prohveti kohta. Ka ülempreester Kaivase, maavalitseja Pilaatuse ja kuninga Heroodee ees jaatab Jeesus oma messialikkust.

Olgu tähelepanu juhitud veel skeptilisele krititsismile, mille esindajana vaatleme prof. Scott'i<sup>31)</sup>. Ta tähendab, et seal võib olla ainult üks rahuldav seletus: Jeesus vaikis oma messiateadvuse kohta mitte tagasihoidlikkuse ega hirmu motiividel, vaid lihtsalt sellepärast, et see oli temale endale veel probleemiks. Usk tema enda lunastavasse jõusse kasvas graduaalselt jumalariigi kuulutamise ja realiseeris ka tema suhtumise jumalariiki. See oli seesmise võitluse vili Jeesusele endale, mis oli talle võõrastav ka siis, kui ta selles enam ei kahelnud. Jeesuse kahtlemise näitena toob Scott juhtumi, kui Ristija Johannes läkitas Mahäruse lossist oma jüngrid Jeesuse juurde<sup>32)</sup>, tahtes saada selget vastust Jeesuselt endalt. Scott interpreteerib seda kohta: „Ma ei või veel tõesti ütelda, kas ma olen ettekuulutatud Messias, kuid see on rohkem kui võimalik. Oodake lootuses ning kannatuses ja siis peate teie seda teada saama“<sup>33)</sup>. Kuidas ja kunas Jeesus absoluutse kindluse sai oma messia-kutse kohta, selles küsimuses lõpliku vastuse andmist peab Scott võimatuks. „See ainsam“ lahendusvõimalus Scott'il tundub aga liiga inimlikuna. Jeesuse võitlustee ei olnud ometigi viimselt identne inimese võitlusteedega, sest esimene oli üksi maailma võitmine Jumalale, kuna viimane on iseene ja alles siis maailma äravõitmine.

Meie ei taha ka siin ära kaduda üksikasjusse, vaid silmas pidada seda Messiat, kes kõik võitis armastuse ja tõega, kes nägi inimeste südameisse, kes oli universaalne ja spirituaalne, mitte üksnes juutide, vaid kogu inimkonna ootuste täidumine, Jeesus Kristus, seesama eile, täna ja igavesti<sup>34)</sup>. Saab küll vaevalt kahelda, et Jeesus ise oma ülesandeis kahtles, veel vähem õigustada seda, nagu poleks Jeesus ise seda uskunud. Tema enda kindel teadmine ses küsimuses leiab väljendust paljudes Jeesuse sõnades. Dünaamiline jumalamõiste, mis edasi kandus Jeesu-

<sup>31)</sup> E. Scott, *The Kingdom and the Messiah*, lk. 171.

<sup>32)</sup> Matt. 11, 2. 11.

<sup>33)</sup> E. Scott, lk. 172.

<sup>34)</sup> J. Moffat, *Epistle to the Hebrews*, lk. 232 j.

sesse, aitab lahendada ka seda küsimust. Sama tuleb nähtavale ka nimedes „Inimese Poeg“, „Jumala Poeg“, mis on välja kasvanud messia-teadvusest. See on väljendatud ütlustes, nagu järgmised: „Aga mina ütlen teile, et siin on see, kes suurem on kui pühakoda“<sup>35)</sup>, „Siin on enam kui Joonas“<sup>36)</sup>, „Siin on enam kui Saalomon“<sup>37)</sup>. Sama tuleb nähtavale mõistes „peigmees“<sup>38)</sup>, millega Jeesus vihjas iseenesele. Ka võttis Jeesus omaks kahtleva Ristija Johannese ütluse: „Oled Sina see, kes peab tulema?“<sup>39)</sup>. Eriti tabav on siin koht, kus Jeesus pärast variseride auahnuse hukkamõistmist andis nõu oma jüngritele: „Teie ei pea endid mitte laskma rabiks hüüda, sest üks on teie õpetaja, aga teie kõik olete vennad“<sup>40)</sup>. Siin ei ole kahtlust et *ὁ διδάσκαλος* vihjab Kristusele; ta oli teadlik, et ta võis ütelda inimestele: „õppige minust“<sup>41)</sup>, võtke mind kui õpetajat ja juhti usus. Ta õpetas alandust ja oli ise eeskujuks; näiteks Sebedeuse poegade auahne nõude peale ütles ta: „Aga kes iial teie seast kõige ülem tahab olla, see olgu teie teenija“<sup>42)</sup>. Kas ei ole see räägitud sügavast teadvusest jumalariigi esimese kodanikuna, kes on kuningas õiguses, teener armastuses! Nimetame ka paar kohta, kus piiritlus Jeesuselt endalt nähtavale tuli: „Aga sellest päevast ja tunnist ei tea ükski, ei inglidki taevas, ega Poeg, kui aga Isa üksi“<sup>43)</sup>, ja rikka noormehe juures: „Keegi ei ole hea, kui Jumal üksi“<sup>44)</sup>. Siit on küllalt selge, missugusesse vahekorda Jeesus end ise teadlikult asetab.

Jeesuse kindel teadvus oma kõrge kutse kohta paistab välja ka sellest, et ta enese kohta tunnistab messialikke funktsioone. Ta ütleb, et ta on maailma kohtumõistja: „Kõik kohtumõistmise on Isa Poja kätte andnud“<sup>45)</sup>. Temaga koos mõistavad kohut ka 12 jüngrit iisraeli 12 soo üle. Jeesus seadis ennast elu üli-

<sup>35)</sup> Matt. 12, 6.

<sup>36)</sup> Matt. 12, 41.

<sup>37)</sup> Matt. 12, 42.

<sup>38)</sup> Matt. 9, 15.

<sup>39)</sup> Matt. 11, 3.

<sup>40)</sup> Matt. 23, 8.

<sup>41)</sup> Matt. 11, 29.

<sup>42)</sup> Matt. 20, 27.

<sup>43)</sup> Mark. 13, 32.

<sup>44)</sup> Matt. 19, 17.

<sup>45)</sup> Joh. 5, 22.

maks eesmärgiks, olles tee, tõde ja elu, nii et inimesed tema järgi iseeneste üle ise kohut mõistavad, kuid millele siiski järgneb veel viimne kohtumõistmine.

Tõstame esile aga veel ühe joone, ja see avaldub Jeesuse sõnades: „Käige minu järel“, mida ta nõudena esitas igauhele, kes soovis saada ta jüngriks. Ta pani ennast ühes jumalariigiga vaekausile kõige muu vastu. Väljendid „jumalariigi pärast“ ja „minu pärast“ esinevad üheväärsetena; sellest järgneb, et suhtumises jumalariigisse pole Jeesus üksi kui kuulutaja, mitte ka kui esimene kodakondne, vaid kui selle riigi valitseja <sup>46)</sup>.

Nüüd aga edasi küsimus: kellena valitseb Jeesus jumalariigis, kas kui Inimese või kui Jumala Poeg? Et seda küsimust vastata, vaatleme, kas tarvitas Jeesus enese kohta väljendit Inimese Poeg. Evangeeliume lugedes paistab see küll iseenesest selge olevat; siiski ei taha radikaal-kriitiline vool seda tunnustada, vaid väidab, et väljend Inimese Poeg on Jeesusele külge poogitud alles pärast tema surma. Nimetatud asjaolu tõestuseks tuuakse ette, et 1) selle väljendi tarvitamine ei ole kooskõlas Jeesuse suhtumisega maailmasse, eriti õndsusajaloosse, ja 2) tekivad keeleliised raskused, mis ühenduses selle väljendi algelise arameakeelse vormiga.

Kui esitatud vastuväiteid ligemalt vaadelda, siis tuleb küsida põhjuste järele: miks on siis see väljend ühendamatu Jeesuse isiku ning tööga? ja kui Jeesus seda evangeeliumides ise enese kohta tarvitas, siis mis mõttes? Muidugi on arusaadavam see mõte, et alles alg-ristikogudus vaatas Jeesusele kui taevasele Inimese Pojale, kui et Jeesus seda juba ise tarvitas.

Selle väite vastu kõneleb aga fakt, et väljend on üsna sage evangeeliumides <sup>47)</sup>, kuna hiljemais Uue Testamendi kirjades esineb ainult kord <sup>48)</sup>, kui arvestamata jätta kaks kahtlast kohta Johannese Ilmutamise raamatust <sup>49)</sup>. Kui alg-ristikogudus selle nimetuse Jeesusele juurde oleks pookinud ja kui see idee seisaks nii ligidases ühenduses varajase kristliku usuga, miks leidub siis selle kohta nii vähe jälgi just vanemas kirikukirjanduses? Selle

<sup>46)</sup> W. Spence, The Theology of the N. T., lk. 44.

<sup>47)</sup> Moulton, Concordance, lk. 208 järgi: Matt. 30 korda, Mark. 14 korda, Luukas 25 korda ja Joh. 12 korda.

<sup>48)</sup> Ap. t. 7, 56.

<sup>49)</sup> Joh. Ilm. 1, 13; 14, 14.

nimetuse rohke esinemine evangeeliumides on arusaadav ainult ühel põhjusel: Inimese Poja nimetus on lahutamatu Jeesuse õpetusest. Just vastupidi — kirik esialgu ei tarvitanud seda, sest see tundus liiga judaistlik olevat, kuna evangelistid eeldasid lugejaskonnas juba teadmist, et see nimetus oli Jeesuse enda nimetus.

Keelelised raskused Inimese Poja mõiste tõlgendamisel on esile tõusnud just evangeeliumide ligemaleviimisega aramea keelele. On tähendatud sellele, et tavalises keeles, mida rääkis Jeesus, tarvitati inimese mõiste kohta ütlust  $\Psi\text{N}\text{N}^{\text{50}}$ ). Seega oli kõnealuse mõiste tarvitamine spetsiifilise mõistena võimatu. J. H a s t i n g s <sup>51</sup>) tsiteerib W e l l h a u s e n'i ütlust järgmiselt: „Kui Jeesus rääkis aramea keeles, siis ei nimetanud ta ennast  $\acute{o}$   $\nu\acute{i}\acute{o}\varsigma$   $\tau\acute{o}\tilde{\upsilon}$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$ , vaid  $\Psi\text{N}\text{N}^{\text{50}}$   $\Gamma\text{B}$ , mis tähendab lihtsalt „inimene“ ja ei midagi muud, sest aramealastel ei ole teist väljendit selle mõiste kohta. Esimesed kristlased aga ei saanud sellest aru, kuidas võis Jeesus ise ennast nimetada lihtsalt inimeseks. Nad pidasid teda Messiaks ja vastavalt sellele tõlkisid mitte  $\acute{o}$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ , nagu õige on, vaid täiesti ekslikult  $\acute{o}$   $\nu\acute{i}\acute{o}\varsigma$   $\tau\acute{o}\tilde{\upsilon}$   $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$ “. Edasi rõhutab ta asjaolu, et Paulus ei tarvita seda mõistet Jeesuse kohta. Ka ei jaga W e l l h a u s e n vaadet, nagu oleks Jeesus selle mõiste laenanud Eenoki raamatust, sest ta kahtleb, kas Jeesus seda tundis.

H. L i e t z m a n n <sup>52</sup>) tähendab, et  $\Psi\text{N}\text{N}^{\text{50}}$   $\Gamma\text{B}$  on Kaalilea aramea keeles inimese kohta täiesti värvitu ning määramatu nimetus, mida võib võtta määramatu asesõna mõttes.

Kahé eeltoodu vastu väidavad aga D a l m a n <sup>53</sup>) ja S c h m i e d e l <sup>54</sup>), et Jeesus tarvitanud seda nimetust enese kohta messialises mõttes ja selle võtnud üle Taan. 7, 13.

D a l m a n <sup>55</sup>) püüab näidata, et Juuda-Palestiina aramea keeles tarvitatud vanemal ajajärgul väljendit  $\Psi\text{N}\text{N}^{\text{50}}$  inimese kohta; et aga ära määrata inimeste kogu, hulka inimesi, siis

<sup>50</sup>) G. Dalman, Die Worte Jesu, lk. 192.

<sup>51</sup>) J. Hastings, Dictionary of Christ and the Gospels II, lk. 661 j.

<sup>52</sup>) H. Lietzmann, Der Menschensohn, 1896, lk. 38—80.

<sup>53</sup>) G. Dalman, Die Worte Jesu, lk. 210.

<sup>54</sup>) Schmiedel, Protestantische Monatshefte 1898, nr. 7 j.

<sup>55</sup>) G. Dalman, lk. 194 j.

tarvitatud juhtumisi בְּנֵי אִנְשָׁא. Ainsuse vormi בֶּר אִנְשׁ ei tarvitatud, ja kui see esines, siis ainult heebreakeelse piibliteksti järeleaimamiseks; kuid ka בֶּן אָדָם tarvitatakse üsna harva, ja kui ta seal esineb, siis poeetilises vormis. Kui Taan. 7, 13, kus kirjeldatakse taevapilvedel tulevat Inimese Poega, tarvitab בְּכֶר אִנְשׁ, siis on ka see mõiste mittetavaline proosastiilile, nagu samas salmis Jumala nimetamine לַעֲתִיק יִכְנִיא, kes elatanud päevist. Kuid veel rohkem, niisama kui heebrea keeles בֶּן אָדָם ei esine definiitiiv-vormis, ei tunne ka vanem juuda-arama kirjanudus בֶּן הָאָדָם definiitiivsena.

Nii on בְּרֵי נִשְׂא ühine tarvitamine nihästi Juuda-Kaalilea kui Palestiina kirjanuduses tõestuseks, et Jeesuse päevil seda väljendit tarvitati.

Lietzmann'i ja Wellhausen'i vastu rõhutab Dalmann, et Kristuse päevil võidi aramea keeles tarvitada väljendit Inimese Poeg, mis just oma ainsusevormi tõttu oli sobiv tarvitamiseks tiitlina.

Fiebrig<sup>56)</sup> väidab, et אִנְשָׁא ja אִנְשׁ on vaatamata nende vormilistele määramatustele siiski vahelduvad mõisted ja samuti ka ühend-väljendid בֶּר נִשְׂא ja בְּרֵי נִשְׂא on sobivad tähendama ühte kolmest järgnevast mõttest: 1) inimene (kui liigi esindaja), 2) inimene (kindel, teatud isik) ja 3) keegi inimene. Ta jagab vaadet, et mõiste Inimese Poeg oli tol korral kohane Messia väljendamiseks. J. Hastings<sup>57)</sup> lõpetab oma artikli avaldisega, et usk „Inimese Poja“ nimetusse kui Jeesuse enda poolt väljendatusse on tänini kõigutamata.

Kuigi ka keeleliselt peaks võimalik olema tõestada, et väljend, mida tarvitas Jeesus, tähendab lihtsalt inimest, siis ei ole ometigi mingit takistust selleks, et Jeesus sellele andis sügavama mõtte. Oma toonis ja kontekstis suutis ta selgesti näidata, et ta ei räägi inimesest üldiselt, vaid apokalüptilise prohvetluse „inimesest“.

Rõhutame siiski ühenduses sõna keelise analüüsiga, et aramea keeles ei olnud väljend בְּרֵי נִשְׂא mitte täpne, ja nii võisid

<sup>56)</sup> Fiebrig, Der Menschensohn, 1901.

<sup>57)</sup> J. Hastings, lk. 662.

tekkida mõned eksitused. Eksegeedid rõhutavad eriti kahte kohta Markuse evangeeliumis, kus Jeesus enne Keisarea-Viilipi sündmust tarvitas enda kohta nimetust Inimese Poeg; nimelt Kapernauma halvatud mehe juhtumil: „Aga teie peate teada saama, et Inimese Pojal on meelevald pattusid maa peal andeks anda“<sup>58)</sup>, ja siis, kui ta õigustas oma jüngreid hingamispäeva seaduse vastu: „Seepärast on Inimese Poeg ka hingamispäeva Isand“<sup>59)</sup>. Esimesel juhtumil on Jeesuse mõte selgem, kui arvestame võimalust, et ta tarvitas sõna inimene tavalises mõttes. Kirjatundjatele oli ju pattude andestamine üksnes Jumala asi; Jeesus tahtis veenda neid, et siin on inimene, kel on see võime. Teisel juhtumil on see rohkem otsustav, sest lugedes tundub kohe, et järeldus on eksitav; kui aga asetame sõna inimene „Inimese Poja“ asemele, siis on loogiline järeldus selge. Sabbath on inimese pärast, nii siis on inimene isand selle üle, määrab selle tarvitamise.

Kokku võttes võib siiski ütelda, et kumbki ettetoodud väiteist ei ole niivõrt tõenäone, et Inimese Poja mõistele evangeeliumides tuleb vaadata kui hilisema aja lisandistele, vaid et see väljend on seoses Jeesuse Kristuse ja tema evangeeliumidega.

Edasi on aga õigustatud küsimus: mis oli Inimese Poja väljendi mõte, nagu Jeesus seda tarvitas? Olgu kohe nimetatud vanema teoloogia seisukoht, et Jeesus rääkis enesest kui Inimese Pojast selles mõttes, et eristada oma inimlikku ja jumalikku loomust. Seal otsiti kristoloogilise dogma juuri Jeesuse enese õpetusest. Liberaalses teoloogias on tuntud F. W. Robertson'i vaade<sup>60)</sup>, kes tähendab, et Inimese Poeg on ekvivalentne ideaal tüüpilisele inimesele; tema arusaamise järgi ei olnud Jeesusel rahvuslikku omapära ega individuaalset iselaadi, Jeesus ei olnud juudi ega puusepa poeg, ta ei olnud selle erilise sajandi mõttemaailma järeltulija, vaid oli Inimese Poeg apokalüptilises prohvetlikus mõttes.

Eelnimetatud vaatele seisab ligidal dr. Abbot'i<sup>61)</sup> seisukoht. Tema väidab, et Jeesus on laenanud Inimese Poja nime psalm kaheksandast ja Hesekielilt, kus inimesele vaadati kahest

<sup>58)</sup> Mark. 2, 10; vt. Gould, The Gospel according to St. Mark, lk. 38.

<sup>59)</sup> Mark. 2, 28.

<sup>60)</sup> F. W. Robertson, Incarnation, 1910, lk. 194 j.

<sup>61)</sup> Abbot, The Message of the Son of Man, 1924, lk. 140.

seisukohast: ühelt poolt maine alandus ja teiselt poolt jumala-sarnasus. Seejärele kandis Jeesus jumalikku au ja väge inimlikus loomuses. Ta oli inimene, kelles Jumal end on ilmutanud ja kelle võit vabastab kõik inimesed kurjusest.

Lõpuks olgu veel vihjatud Stevens'i<sup>62)</sup> vaatele, kes tähendas, et apokalüptilise mõtte pea-allikaks on Taan. 7, 13, 14, kust see mõiste on üle kantud Eenoki raamatusse ja hiljemini tarvitusele tulnud rahva keskel Messia tiitlina. Kuigi selle kohta puuduvad üksikasjalised tõestised, on siiski tugev kalle sinnapoole, et Jeesusel silmas seisis prohvet Taanieli koht, kui ta esmalt tarvitas Inimese Poja mõistet. Jeesus seab selle väljendi ühendusse Taanieli visiooniga<sup>63)</sup>, sest niihästi Taanielil kui Jeesusel on Inimese Poeg määratud vahend, kelle läbi Jumal inaugureerib oma riigi. Küll on tõsi, et Taaniel ei räägi veel midagi Inimese Poja kohtumõistmisest, millele rõhk langes Jeesuse õpetuses, küll tuli see aga juba nähtavale Eenokil, kus Taanieli mõiste on rohkem välja töötatud; seal ilmub Inimese Poeg<sup>64)</sup> kohtumõistjana, nagu evangeeliumides koos inglitega. Siit järeldab Stevens, et kui Jeesus rääkis Inimese Pojast, siis ta vihjas apokalüptilisele mõistele, nagu see esines Taanielil ja ta järeltulijatel. Kui neid mitmeseid vaateid kokku võtta, siis on peaaegu kõikides kuidagi vihjatud prohvetlikule mõistele, ja siit võime järeldada, et Jeesuse poolt tarvitatud Inimese Poja mõiste on apokalüptilis-prohvetliku algega.

Jeesus vihjas Inimese Poja nimega enda kohta oma müsterioossesse tulevikku, kus maised piiritlused lõpevad ja kus maksavad uued mõisted. Ta tahtis vihjata sellele, et inimesed õpiksid juba siin temas nägema seda, kellena ta ilmneb hiljemini. See oli ühtlasi vihje suurele tulevikuvisionile, mida Inimese Poja mõiste endas kannab. Näilised vastuolud ses küsimuses lahevad, kui näeme Jeesust jumalariigi koidu valguses<sup>65)</sup>.

Apokalüptilise tiitli tarvitamisega vihjas Jeesus ka sellele, et tõeline messialik ilmutus on tulevikus. Jumal on nimetanud teda oma riigi toojaks, kuid lõplik draama, selle absoluutne realiseerimine seisab ees. Alg-kristlastele oli selge see mõte, et Jeesus

<sup>62)</sup> G. Stevens, The Theology of the N. T., lk. 42.

<sup>63)</sup> Mark. 8, 38; 13, 26; 14, 62; Matt. 24, 30; 26, 64.

<sup>64)</sup> Eenok 45, 2; 61, 8.

<sup>65)</sup> Stevens, lk. 46.

vaatas enesele rohkem tuleviku kui oleviku Messiale. Peetrus oma nelipühi-jutluses kirjeldas teda kui Jumalast avalikuks tehtud meest, kelle on Jumal nüüd „Issandaks ja Kristuseks teinud“<sup>66</sup>). Paulus võttis teda enne Taaveti soost liha järele, kuid niisugusena, „kes surnuist ülestõusmise läbi vägevasti on üles näidanud Jumala Poeg olevat“<sup>67</sup>). Nii võime terves Uues Testamendis jälgida seda joont, et ülestõusmisega eristub ta maisest elust ja omandab kõrgemad atribuudid. Latentne messia-teadvus muutub aktuaalseks ja ilmub lõplikult kõigile inimestele tema taastumise aus. Lähedalt sugulane sellega on Jeesuse muutumine evangeeliumides. See oli hetk, kus jüngrid tohtisid vaadata tulevikku. Neile ilmnis maine õpetaja oma tulevikukujus, taevase olendina, piiriteldud suurtest prohvetitest. See, keda jüngrid olid senini tundnud maisis tingimuses, ilmnis tulevase aja Inimese Pojana.

Siin seisame õige ligidal Jeesuse elu probleemidele<sup>68</sup>). Kuigi ta vaatas enesele tuleviku absoluutse Messiana, siiski oli ta seda teatud joonel juba olevikus. Ülempreestri küsimusele: „Oled sa Kristus?“ vastas ta: „Jah, olen“<sup>69</sup>). Ja Jeruusalemma sissesõidul ei vaielnud ta vastu kuninga nimele. Nii terves evangeeliumis kaks Messia eesmärgi aspekti: ühelt poolt au, mis ilmneb tulevikus; teiselt poolt aga siiski aktuaalne ja oleviku kutse.

See kahene vaade on eksitav, kuid me saame sellest aru, kui tuletame meelde, et jumalariigi idee oli samuti kahene. Jumalariik lõppstaadiumis on tuleviku juhtum Jumala kõikvõimsa akti läbi, kus transformeerub vana uueks maailmaks. Sellest hoolimata on aga jumalariik juba siin, nii ligi, et inimene võib seda tunda, elada selle seaduste järgi, tunnustada selle õigust ja end ette valmistada sissepääsule. Et messia-idee on korrelatiivne jumalariigile, siis on tulevikus Inimese Poja taasilmumine Jumala eesmärgi lõplik realiseerumine ja olevikus on see toodud Jeesuses Kristuses. Messia-teadvuse kahest joont rõhutas Jeesus ise vastuses ülempreestrile: „Jah, olen! Ja teie peate nägema Inimese Poja istuvat Jumala käe paremal pool ja tulevat taeva pilvedega“<sup>70</sup>). Ta deklareeris siin ennast juba sellena, kes ta on

<sup>66</sup>) Ap. t. 2, 22. 36.

<sup>67</sup>) Room. 1, 3. 4.

<sup>68</sup>) A. H e a d l a m, The Life and Teaching of Jesus, lk. 46.

<sup>69</sup>) Matt. 26, 63. 64.

<sup>70</sup>) Mark. 14, 62.

lõplikus jumalariigis, siis, kui ilmub kord väes Jumala paremal käel.

Ent nagu jumalariigi küsimuses püüdsime näidata, et Jumala dünaamilise teotsemise kaudu, mis on ajatu ja ruumitu, ei ole me õigustatud teravalt rõhutama oleviku ja tuleviku vahet, küll aga primaarselt Jumala dünamiist ja sest tingitud inimeste aktiivsust, siis pole ka Messia küsimuses esmajärgulise tähtsusega ajaline eksisteerimisvorm, vaid eksisteerimise eksistenti causa, ja see on Jumal.

Peale Inimese Poja mõiste tarvitab Uus Testament Jeesuse kohta ka ütlust Jumala Poeg, mida siinkohal lühidalt püüame käsitleda.

Olgu kohe tähendatud, et väljendit Inimese Poeg tarvitab Jeesus ise enese kohta, kuna väljend Jumala Poeg on temale antud teistelt, vähemalt sünoptilistes raamides<sup>71)</sup>. Siin ja seal ta tarvitab ise ka lühendatud vormi Poeg samas mõttes, sest sageli esines Jeesusel väljend Jumala kohta Isa, minu Isa<sup>72)</sup>; ainult üks kord esineb väljend meie Isa<sup>73)</sup>. Kõik see lubab oletada, et Jeesus omas kindlat Jumala Poja teadvust.

Küsime: mis mõttes oli Jeesuse kaasaegsetel tarvitusel Jumala Poja mõiste?

Niisama kui väljend Kristus, mis alul oli tiitel, hiljemini omandas pärisnime kuju Uue Testamendi raames, on ka nimetus Jumala Poeg üle kantud Kolmainuse teisele isikule<sup>74)</sup>. Siit on järeldatud, et Inimese Poja tiitel tähendas Kristuse isikus inimeslikku külge, kuna Jumala Poja nimetus tõi esile jumaliku joone. Uuemal ajal ei taheta selle tõlgendusega leppida, ja selleks olgu lubatud tuua üksikud faktid, mis näitavad, kui mitmes mõttes seda väljendit tarvitatakse. Esiteks tähendatakse selle väljendiga ingleid, keda võidakse kutsuda nii sellepärast, et nad on Jumala kätetööd, vaimsed olendid, Jumala sarnased.

Teiseks, et Luuka genealoogias vihjatakse sellega esimesele

<sup>71)</sup> Moulton, Concordance, lk. 206 järgi: Matt. 11 korda, Mark. 7 korda, Luukas 9 korda, kokku Uues Testamendis 27 korda.

<sup>72)</sup> J. Orr, The International Standard Bible Encyclopedia, art. "Son of God".

<sup>73)</sup> Allen, St. Matthew, lk. LXIX.

<sup>74)</sup> Stalker, The Christology of Jesus, 1926, lk. 16.

inimesele <sup>75)</sup>, ja ära kadunud Poja loo <sup>76)</sup> järgi võib järeldada, et see on nimetus kõikide inimeste kohta.

Kolmandaks, et Jumala Poeg on nimetus kogu heebrea rahvale <sup>77)</sup>, nagu Jahve ütles vaaraole: „Iisrael on mu Poeg“. Oli ju Iisrael väljavalitud rahvas, Jahve esimene poeg. Kas seda on võimalik järeldada ka üksiku israeliidi kohta, pole päris selge, kuid saab järeldada, et mitte üksnes juudid ei tähenda, et neil on „Üks Isa, üks Jumal“ <sup>78)</sup>, vaid ka Jeesus ütles: „Laske laste kõhud enne täis saada“ <sup>79)</sup>.

Neljandaks, et Jumala Poja nimetus vihjab Iisraeli kuningaile kui väljavalitud rahva esindajaile <sup>80)</sup>.

Viiendaks, et Uues Testamendis esineb Jumala Poja nimetus kõigi nende kohta, kes usuvad Jeesuse Kristuse nimesse <sup>81)</sup>.

Siit järeldame, et väljend „Jumala Poeg“ oli juba kaua enne tarvitusel, kui kaasaegsed sellega tähendasid Kristust, ja küsimisel millises Vana Testamendi mõttes kanti see üle Jeesusele? *Stalker* <sup>82)</sup> eelistab nimetatud vaadetest neljandat, et Jumala Poja mõiste oli Kristusele üle kantud samas mõttes, kui seda tarvitati Iisraeli kuningate kohta. Sest nagu rahvuse idee vastu peegeldus kuningais, nii kuningate idee Taaveti Pojas, kes pidi täiusele viima Iisraeli. Nii on see mõiste siis messialik, poliitiline. Siit ei tohi aga järeldada, nagu oleks see ainuke mõte, vaid just vastandiliselt — kõigis sügavamais tähenduses, nii sünoptikuil kui Johannesel kannab see mõiste tugevat isiklikku laadi, seoslikkust sellega, kes ta saatis ja kelle Poeg tema pidi olema <sup>83)</sup>. Ta ei ole Jumala Poeg sellepärast, et on Messias, vaid vastandiliselt — ta on Messias sellepärast, et on Jumala Poeg. Sellel joonel on Jumala Poja mõiste religioos-eetiline.

Ometi ei saa siit järeldada, et kus see mõiste oli offitsiaal-messialik ja religioos-eetiline, et see ei võinud siis olla füüsiline või metafüüsiline, vaid vastupidi, mõiste religioos-

<sup>75)</sup> Luuk. 3, 38.

<sup>76)</sup> Luuk. 15, 11 jj.

<sup>77)</sup> Ex. 4, 22.

<sup>78)</sup> Joh. 8, 41.

<sup>79)</sup> Mark. 7, 27.

<sup>80)</sup> Ps. 89, 27 j.; 2. Saam. 7, 14; Ps. 2, 7.

<sup>81)</sup> Joh. 1, 12; 1. Joh. 3, 1.

<sup>82)</sup> *Stalker*, *The Christology of Jesus*, lk. 21.

<sup>83)</sup> *Gore*, *The Incarnation of the Son of God*, lk. 106.

eetilise suhe võis olla niisugune, et nõudis metafüüsilist tõlgendamist Isa ja Poja vahekorras. Kui selgituseks tuua kuninga mõiste, siis on see esmalt offitsiaalne: ta on valitseja, monarh; aga see on ka personaalne, sest ta eetilised võimed tingivad tema positsiooni; kuid see võib olla ka füüsiline — või metafüüsiline, kui ta on pärit kuninglikust soost. Samuti on ka Jeesuse messialikkus vaimses ning eetilises suhtes Jumalaga; evangeeliumide allikail on see suhe nii ligidane, et seda rõhutatakse.

Bruce<sup>84)</sup> näeb Jumala Poja mõistes koguni nelja funktsiooni; see on

1) humaanne, mis määrab suhte Jumala ning Kristuse ja kogu inimkonna vahel, kui räägib „minu Isa“ ja „teie Isa“;

2) offitsiaalne, mis on tingitud Messia tiitli aulikkusest (Matt. 21, 37; 26, 63);

3) eetiline, mis on tingitud tema seoslikkusest Jumalaga (Matt. 11, 27), ja

4) metafüüsiline, mis tingib tema jumaliku loomuse (Mark. 13, 32).

Kokku võttes näeme, et Jeesuse kaasaegsete seas oli mõiste Jumala Poeg väga mitmeses mõttes tarvitusel; seepärast on edasi õigustatud küsimus: mis mõttes tarvitavad evangelistid seda mõistet Jeesuse kohta?

Esimese põhjuse leiame ingel Kaabrieli kuulutuses Maarjale<sup>85)</sup>. See on füüsiline põhjus, Jumalalt loodu, mille järele ka inglid ja esimene inimene selle nimetuse omandasid. Jeesuse jumalikkus oli seoses füüsilise sünniga, ta oli Jumala Poeg, sest tal polnud maises mõttes isa. Juba rohkem motiveeritult väidetakse, et Jeesusele enesele on selle nimetuse allikaks häääl taevast ristimisel: „See on minu armas Poeg, kellest mul hea meel on“<sup>86)</sup>. *Stalker* tähendab aga, et sõna „armas“ on midagi rohkem *personals* et kui paljas offitsiaalne tunnustamine, seega individuaalne-personaalne.

Märgime ära ka selle, et inimestest esmakordselt kurjast vaivust vaevatud tarvitavad Jeesuse kohta mõistet „Jumala Poeg“<sup>87)</sup>. Mis mõttes nad seda tarvitasiid, on küll väga kahtlane; igatahes

<sup>84)</sup> Bruce, *Christ's Teaching ...*, lk. 160.

<sup>85)</sup> Luuk. 1, 35.

<sup>86)</sup> Matt. 3, 17.

<sup>87)</sup> Matt. 8, 29.

arvatakse, et Messia mõttes. Vana kirik oli arvamusel, et mitte üksnes taevas ja maa ei tea Jeesuse Jumala Poja saladust, vaid seda teab niisama hästi ka põrgu, ja just selle kurjest vaimest vaevatud kisendasid Jeesuse kui Jumala Poja poole.

Samuti kui Inimese Poja mõistes, märgib ka siin eri astet Keisarea-Viilipi sündmus. Kaks sünoptikut tähendavad lihtsalt: „Sina oled Kristus“<sup>88)</sup>, kuna Matteus lisandab: „elava Jumala Poeg“<sup>89)</sup>. Selle kohta on tähendatud, et heebrea parallelism tähendab lihtsat ekvivalentsi Messiale. Ülemkohtu ees eristab evangelist Luukas küsimused tema kui Kristuse ja tema kui Jumala Poja kohta, mis aga Matteuse evangeeliumis<sup>90)</sup> on ühendatud. *Stalker* püsib seisukohal, et teine küsimus on suurem kui esimene. Sellele vihjab ka Johannese evangeeliumi mõte: „Sellepärast nüüd püüdsid Juuda mehed veel enam teda ära tappa, ei mitte üksipäinis, et ta hingamispäeva oli teotanud, vaid et ta ütles Jumala ka enese Isa olevat ja tegi ennast Jumala sarnaseks“<sup>91)</sup>; sellele võib lisandada: „Juudid kostsid temale: Hea teo pärast ei viska meie sind kividega surnuks, vaid Jumala teotamise pärast ja et sina, kes sa oled inimene, teed ise ennast Jumalaks“<sup>92)</sup>.

Nii näeme, et eriti neis kohtades, kus teised Jeesust Jumala Pojaks nimetavad, on suur mõtete mitmekesisus, üldiselt aga siiski ühine tugev messialik põhitoon.

Olles püüdnud vastata, mis mõttes Jeesuse kaasaegsed tarvitasid Jumala Poja mõistet ja mis mõttes evangelistid tarvitasid seda Jeesuse kohta, küsime: mis oli Jeesuse enese mõte Jumala Poja nimetuses? Ta rääkis Jumalast kui oma Isast, ja jüngritele rääkis ta Jumalast kui nende Isast; ainult üks kord Meie Isa palves nimetas Jeesus Jumalat meie Isaks.

Kuid ühe piiritluse püstitas Jeesus endale siiski, ja nimelt, et ta ei tea oma teist tulemist, küll aga seda, et tal meelevald on taevas ja maa peal<sup>93)</sup>.

Kui sellega lõpetada sünoptilistel allikail Jeesuse nimetuste

<sup>88)</sup> Mark. 8, 29; Luuk. 9, 20.

<sup>89)</sup> Matt. 16, 16.

<sup>90)</sup> Luuk. 22, 67. 70; Matt. 26, 63.

<sup>91)</sup> Joh. 5, 18.

<sup>92)</sup> Joh. 10, 33.

<sup>93)</sup> Mark. 13, 32; Matt. 28, 19.

küsimust suhtumuses jumalariigiga, siis võib kokku võttes väita, et Jeesuse Kristuse kui Inimese Poja ja Jumala Poja nimetused on seotud tema jumalariigi õpetusega. Kui Inimese Poeg oli Jeesus vahekorras inimestega ja kui Jumala Poeg Jumalaga; aga et ta endas ühendas mõlemaid, siis oli tema vahemeheks Jumala ja inimeste vahel. Tema isikus astus jumalariik inimeste keskele kui armuriik, kus Jumal ise on kõikide Isa ja inimesed, tema riigi kodakondsed, kui Jumala lapsed.

Olgu veel lubatud lühike pilk heita Johannese evangeeliumi <sup>94)</sup>, kus *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* esineb 10 korda ja *ὁ υἱός* — 14 korda. Pealiskaudsel vaatlemisel tundub, et ses küsimuses Johannese evangeeliumis esineb nagu täiesti erinev atmosfäär, mida kaua aega on ka rõhutatud. Põhjalikum vaatlus lubab aga järeldada, et ei olegi olulist vahet meie Issanda eneseteadvuses sünoptikute ja Johannese evangeeliumi allikate järgi. Küll on viimases evangeeliumis Jumala Poja mõiste palju selgem ja esiletungivam kui esimestes, sest Johannese evangeeliumis ei hüüta Jeesust üksnes Jumala Pojaks teiste poolt, vaid ta tarvitab seda ka ise enda kohta, rohkem aga veel selle tuntud lühendvormi Poeg. Johannese evangeeliumi valguses oli Jeesus Inimese Poeg niisama hästi kui Jumala Poeg, ainult selle vahega, et vahekord sünoptikutega on pöördvõrdeline. Poja-teadvuses esinevad samuti kolm põhielementi: messialik-teokraatlik, religioos-eetiline ja füüsiline või metafüüsiline, kuid ainult erinevas vahekorras.

Sheldon <sup>95)</sup> ja Stevens <sup>96)</sup> rõhutavad, et Johannese evangeeliumis on kaks asja uut: 1) Poja kirjeldus kui *μονογενής* ja 2) tema preeksistents.

*μονογενής* väljendab Jeesuse Poja-teadvuse ühtsust, et Jeesus on Poeg mingis kõrgemas mõttes kui teised inimesed. Tuleb rõhutada, et Isa ja Poeg on oma loomult üks, sest nende loomused on identsed.

Teine erinev joon on Jeesuse preeksistentsi küsimus. Sellest järgneb kindel teadvus, et Jeesus on saadetud maailma. See esineb Vana Testamendi prohvetluse joonel; Jumal on saatja, Jeesus on tulija. „Sest mina olen taevast m a h a t u l n u d, ei mitte, et

<sup>94)</sup> Moulton, Concordance, lk. 207.

<sup>95)</sup> C. Sheldon, The Theology of the N. T., lk. 221 j.

<sup>96)</sup> G. Stevens, The Theology of the N. T., lk. 63 j.

ma teen oma tahtmist, vaid selle tahtmise järgi, kes mind on läkitanud" 97).

Eesmärk, milleks ta on maailma läkitatud ja tulnud, on väljendatud rikkalikult. Ta ilmutab tõde (Joh. 14, 6; 18, 37), austab Isa nime (Joh. 17, 4. 6. 26), mõistab kohut (Joh. 5, 22) ja toob rahu (Joh. 14, 27). Kuid esmajärgulist tähendust omab siiski elu resp. igavese elu mõiste 98), elu jumalariigis, kust ta seda üle kannab ülestõusmisele ja vaimsele elule.

Jumal-Isa on kuninglikult tegelev jõud ja ta saatis Poja kui ilmutusobjekti siia maailma. Kui ilmutusobjekt kehastas ning kandis Kristus endas jumalariiki, kuid veel rohkem — ta rajas Isa riigi, sest ta täitis jumalariigi õigust ja seadust, temas oli jumalariigi vägi, ta äratas surnuid ja parandas tõbesid, tähendades, et tema on ülestõusmine ja elu viimsel päeval, mil Jumal oma riigi realiseerib. Tema surm, ülestõusmine ja paruuasia teostusid Isa tahtmisel, kus ajalik kadus ja igavene jäi; need olid ajaloos nähtavale tulnud esimesed jumalariigi jäljed.

Kui jumalariigi organi rajas Jeesus maa peale nähtava kiriku, mis on ülemaine maises ja kõige maise vastane, nagu seda oli Jeesus Kristus kõigis oma võitluis ja kannatusis. Kõiges selles on kirik, nagu Kristuski, täiesti alluv Isa tahtele, on hüüdja hää kõrves, jumalariigi ligioleku kuulutaja ja selle pärija Kolgata ristil, kui langeb vahetelk viimsel kohtupäeval.

Kristus Jumala ja Inimese Pojana, dünaamilise Jumala läkitatu, kandis endas ühendatuna jumalariigi vägesid, rajas ajalisruumilise kiriku vaimse jumalariigi objekti ning organina, mille esimeseks rakuks ning rajajaks, sealpoolsuse jõudude ning vägede siinpoolsuse kehastajana seisis läbi Keetsemane aia üle Kolgata risti Ülestõusnud Elu Issand, Jumala ainusündinud Poeg ise.

Kuid mitte üksnes Kristuse õpetus ja elu, vaid ka ta kannatus, surm ja ülestõusmine rajasid jumalariiki; seepärast tekib küsimus: kas oleme õigustatud evangeeliumide valgusel järeldama, et Jeesus ühendas oma kutse ja ülesande, kuulutada ja rajada jumalariiki, kannatamise ja surmaga?

See küsimus koosneb kahest osast: 1) kas vaatas Jeesus kannatusele ja surmale kui paratamatule nähtusele oma elutöö

97) Joh. 6, 38; vrd. Joh. 7, 28. 29; 8, 42.

98) Westcott, The Gospel of Life, lk. 54.

lõplikuks realiseerimiseks? ja 2) kas uskus Jeesus ise, et ta oli määratud kannatamisele? <sup>99)</sup>).

Esimeses küsimuses on üldse vähe ruumi kahtlusel, kas Jeesus oma surmaste suhtus kui paratamatusse. Ta oli teadlik kirjatundjate, variseride ja rahvavanemate vaenlikust seisukorrast enese vastu, eriti pärast seda, kui ta end avalikult Messiaaks oli tunnistanud. On selge, et ta alistus ka selles küsimuses täielikult Jumala juhtimisele, ja kord paistis talle isegi nagu võimalikuna, et Jumal võib vahele astuda ja lasta selle karika temast mööda minna, kuid siiski nõnda, et sünnib Isa tahtmine. *Denney* <sup>100)</sup> väidab õigustatult, et ka siis, kui puuduksid täielikult kannatus-ettekuulutused, võiks ometi järeldada, arvestades üldist ajaloolist olukorda, et Jeesus oma viimisel Jeruusalemma reisul teadlik oli ligiolevast surmast. Esitatakse ka vaadet, nagu oleks Jeesuse elu lõpp-perioodil tulnud nähtavale suur tagasilange ta populaarsuses ja Jeesuses endas järjest teadlikumaks muutunud tema töö ja ülesande ebaõnnestumine. Niisugust vaadet ei saa võtta reservatsioonita, sest kui väidetakse, et ta ülesastumine, mis algas Kaalileas rahva suure vaimustusega, hiljemini vähenes <sup>101)</sup>, siis ei räägi ometi allikad nii suurest langusest populaarses teadvuses. *Stevens* julgeb väita isegi vastupidist, et Jeesuse poolehoidjate arv kasvas ja et avalik huvi ning sümpaatiat tema vastu tõusis. Tõestuseks toob ta Jeruusalemma triumfeeriva sissesõidu, kuid ka selle tõsiolu, et uus liikumine osutus juba nii hädaohtlikuks, et selle juhti püüti tappa.

Tuleb jaatada keskteed, et kuigi avalikkude pooldajate arv kasvas, oli mõju enamuses siiski pinnapealne. Jeesus ise oli teadlik sellest, et mida rohkem ta köidab rahvamassi tähelepanu, seda põlatumaks muutub ta offitsiaalse klassi poolt, kelle käes oli võim ning vägi. Vastuolu Herodesega vihjas juba sellele, et Rooma valitsev võim astub varem või hiljem tema vastu. Ka rahva usaldusele ei saanud ta tugineda; selle murdumine oli üksnes ajaküsimus, sest rahva meeli täitis rohkem natsionaalne kui religioosne vabanemise lootus. Kõik see näitas Jeesusele, et tema tee on kannatustee, mis lõpeb surmaga, kui Jumal ise vahele ei astu. Ta teadis aga selgesti, et Isa teda ka kannatusteel edasi

<sup>99)</sup> *Scott*, *The Kingdom and the Messiah*, lk. 210.

<sup>100)</sup> *J. Denney*, *Studies in Theology*, lk. 126 j.

<sup>101)</sup> *Sheldon-Sanday*, *The Life of Jesus*, 1926, lk. 114.

viib. Suurt konflikti nägi Jeesus enese ees seisvat, kus ta pidi valmis olema ohvrima oma elu.

Kannatuse ja surma etteaimdus, mis valdas Jeesust rohkem ta lõpp-perioodil, ei puudunud teatud astmel mitte ka alul. Juba Kaalilea päevadel leiame Markusel märkuse: „pulmarahvas võib paastuda siis, kui peigmees nende käest ära võetakse“<sup>102</sup>). Selle koha üle on eksegeedid kahtlusi avaldanud, et see peaks evangeeliumi lõpp-osas seisma, kus juba traagika Jeesuse elus nähtavale tuli. Vastupidi aga väidetakse õigusega, et ei ole näha motiivi, mis alusel evangelist Markus selle siis ettepoole on toonud. Scott<sup>103</sup>) arvab, et kui Jeesus igal pool enne Keisarea-Vilipi sündmust oma ettekuulutusi tagasi on hoidnud ja imetegude puhul neist on keelanud rääkimast, siis ei ole põhjust arvata, et Markus selle traditsiooni vastu on patustanud sel teel, et ta samasisulise koha ettepoole on asetanud. Pealegi seisab see tekst ka kontekstis ja väljendab seda laia alust, mil Jeesus alustas oma tegevust.

Kas tohib aga kõigest sellest järeldada, et Jeesus oma avaliku ülesastumise alul juba kannatust ette nägi? Evangeeliumide allikail on see nii, sest mõte, et ta surm alles lõplikult lahendab ta ülesande, ei teki mitte äkki, vaid on omane talle algusest peale.

Teine küsimus: On see võimalik, et Jeesus ise uskus, et ta on määratud kannatamisele? Pidi siis Messia tegevus lõppema surmaga? Ja kui ta ette nägi oma elu traagilist lõppu, kas võis ta püsida veelgi arvamusel, et ta just selle läbi täidab enda peale pandud ülesande? Tavaline vaateviis oli, et Messias on võitev kuningas, kes hävitab vaenlased oma hingeõhuga ja rajab hiilgava valitsuse<sup>104</sup>). Teatud väljavõtteid on selle kohta apokalüptikuil, kus Messiale lastakse surm osaks saada, kuid loomuliku tagajärjena pärast pikka valitsusiga ning töö lõpetamist. Vägivaldne surm, mille konsekvents tähendas näilist kaotust, oli võõras apokalüptilises messia-ootuses.

Kristlikule kujutelule tuleb näiliselt ligemale rabiini spekulatsioonis leiduv juhtum, kus Messiah ben Joseph<sup>105</sup>) ilmub

<sup>102</sup>) Mark. 2, 19; vt. Gould, St. Mark, lk. 45.

<sup>103</sup>) Scott, The Kingdom and the Messiah, lk. 213.

<sup>104</sup>) Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, lk. 41.

<sup>105</sup>) The Jewish Encyclopedia VIII, art. "Messiah ben Joseph", lk. 511 j.

aegade lõpul ja langeb, kui ühendatud rahvad piiravad ümber Jeruusalemma. Kui seda kohta ligemalt analüüsida, siis näitab see ainult, kui võimatu oli juuda mõtte-maailmas kannatava Messia idee, liiatigi et tõelist Messiasit julgeti surmata. Siin seisab Jeesuse kannatus meie ees erilise probleemina. Kuigi kannatava Messia idee ei leia vastukaja ordinaarses juuda spekulatsioonis, on siiski üks kardinaalne koht Pühas Kirjas, kus see vastu peegeldub, nimelt Deuterojesaja Ebed-Jahve kuju <sup>106</sup>), kes oli rõhutatud ja haavatud teiste pärast ja suri, et lepitada teiste pattusid.

Muidugi on Ebed-Jahve probleem vaidlusalune. Tekib küsimus: Kas räägib prohvet iseenesest või kellestki teisest? On Ebed-Jahve ajalooline või puhtsümboolne kuju? Paljudele ühine on vaade, et individuaalse kannataja tüübi all kirjeldas prohvet püha ülejäägi mõtet. Ta näitas, kuidas Jumal äravalitud rahvale õnnetusi on saatnud, mitte, et neid karistada nende pattude pärast, vaid et lepitushvrit tuua teiste pattudele. Siin on esitatud tasuta kannatuse probleem. See koht Jesajal ei ole iseenesest mitte messialik, ka juuda teoloogid pole seda nii võtnud. Pealegi seisab see tunduvas vastuolus võitja Lunastaja lootusega, mis oli Messia spekulatsiooni tsentrumiks. Jeesuse suhtumine Vanasse Testamenti oli aga originaalne ja tema ei sidunud end traditsionaalse tõlgendusega, vaid avastas uusi mõtteid ja andis uut sisu. Küsimus: kas on alust oletamiseks, et ta nii käsitas ka Ebed-Jahve kohti ja andis neile uue mõiste, vastandilise juuda kaasaegsete omale? <sup>107</sup>). On juhitud tähelepanu sellele, et evangeeliumide allikais ei ole selle prohvettluse vastupeegeldusi ja et Jeesus oli sellest täiesti mõjustamata <sup>108</sup>). Teise vaate järgi ei näinud Jeesus Ebed-Jahves mitte Messiat, vaid „õige inimese“ tüüpi, selles mõttes vihjas Jeesus seega endale. Ka nägi ta ennast õigena, kes peab surema häbistavat surma.

Kahtlemata on ühendusjooned Kristuse ja Ebed-Jahve vahel puudulikud. Alles kristlik kirik eraldas Jes. 53 kui messialiku prohvettluse. Algelist tõtt, mille Paulus ise vastu oli võtnud, andis ta edasi: „et Kristus on surnud meie pattude eest kirjade

<sup>106</sup>) Jes. 53.

<sup>107</sup>) Dr. Peake, Isaiah II, lk. XXXV—LXVIII.

<sup>108</sup>) Dr. Burkitt, The Servant of Jahveh, lk. 12.

järele<sup>109)</sup>, kus küll on mõeldud Deuterokesajale, millest aga evangeeliumides leidub vähe märkmeid. Olgu ainult Ebed-Jahve küsimusega ühenduses nimetatud koht Luuka evangeeliumist: „Sest mina ütlen teile, et minule see veel peab sündima, mis kirjutatud on: Teda on ka ülekohtuste sekka arvatud, sest minu elu jõuab lõpule“<sup>110)</sup>. Jeesus vihjas selle kohaga iseendale; selle lõppsõnadest paistab, et ta oli juba täitnud teised Vana Testamendi ettekuulutused ja et talle oli jäänud realiseerida veel see, millesse õieti kõik on kokku võetud. „Küll Inimese Poeg läheb ära, nõnda kui temast on kirjutatud, aga häda sellele, kelle läbi Inimese Poeg ära antakse“<sup>111)</sup>. Kuid ka väljaspool neid kindlaid ütlusi on Jeesusel terve rida vastupeegeldusi, kus kannataja Messia kuju ilmub tsentraalsena. Stanton<sup>112)</sup> peab Ebed-Jahve mõtet üheks olulisemaks kogu Vanas Testamendis, sest seal oli selge ettekuulutus kuningriigist, mida Jeesus Kristus tuli tooma. Ka rõhutatakse ses ühenduses, et mõiste *εὐαγγέλιον*, millega Jeesus väljendas oma kuulutust jumalariigi ligiolust, on laen Deuterokesajalt.

Scott'i<sup>113)</sup> arvates on kuningriigi mõiste Deuterokesajal seotud Ebed-Jahvega, kes esines kui kannataja teiste eest. Kui Jeesus süvenes oma ülesandesse kui jumalariigi ligitoomise ja oma vahekorda ettekuulutatud Messiaga, siis selgus temale messialik prohvetlus, mis tagasi ulatub Deuterokesajani.

Neile küsimustele vastates tuli Jeesus sügavamale Ebed-Jahve tähendusele, et see on Messias. Selle tõestuseks tuleb silmas pidada kohti, kus Jeesus tähendas oma surmale. Inimese Poeg ei olegi tulnud ennast laskma teenida, vaid ise teenima ja oma hinge andma lunastushinnaks paljude eest. Scott järel-  
dab, et neid sõnu rääkides oli Jeesusel silmis Deuterokesaja prohvetlus. Inimese Poja teenimine, mille lõplik kulminatsioon on ta surm, vihjab Ebed-Jahve alandusele ja eneseohvrimisele. Lunastushinna pakkumine näitab prohvetluse fundamentaalset ideed, et õige sulase surm on lepitushver teiste pattude eest.

Kõigest sellest järeldades samastas Jeesus Ebed-Jahve Mes-

<sup>109)</sup> 1. Kor. 15, 3.

<sup>110)</sup> Luuk. 22, 37; vt. W. Walker, The Teaching of Christ, lk. 112.

<sup>111)</sup> Mark. 14, 21.

<sup>112)</sup> Stanton, The Jewish and the Christian Messiah, lk. 124.

<sup>113)</sup> Scott, The Kingdom and the Messiah, lk. 220.

siaga. Tavalisele vaateviisile võitjast kuningast seadis ta vastu kannataja sulase kuju, põhjendades seda Püha Kirjaga, sest see oli ka rohkem ühenduses Jeesuse seesmise tundega oma messia-kutse kohta. Selles valguses paistavad meile ka Jeesuse kannatamise ja surma ettekuulutus<sup>114)</sup> loomulikkudena. Nad on alal hoidunud stereotüüpses kujus ja esinevad kindlate vahedega.

Pärast Keisarea-Viilipi sündmust ilmus uus suund Jeesuse õpetusse, kus ta avaldab jüngritele, et ta ise on Messias, kuid mitte võitja kuninga, vaid kannataja sulase mõttes. Ta oli kindel oma messia-teadvuses, ta oli kindel oma kannatuses ja surmas, et viia lõpule oma tööd ja ülesannet.

Vaatleme lühidalt, kuidas Jeesus tuli sellele vaatele, et alles kannatus ja rist rajab jumalariigi<sup>115)</sup>. Esimesel kohal on Ristija Johannese surmamine, mis aset leidis natuke enne Keisarea-Viilipi sündmust. See tuletas selgelt meelde kõikide prohvetite saatust ja Jeesuski ei oodanud endale muud. Ristija Johannes oli rohkem kui prohvet, ta oli Eelias, kelle tulemine valmistab teed viimaste aegade sündmustele, kuid nagu kujunes elkäijagi saatust, pidi järgnema ka Messia oma.

Ka oli Jeesus veendunud oma vaates tõelisest kuningriigist. Ta seadis vastamisi paganate kuningad ja oma järelkäijad, lapse pani ta oma jüngritele jumalariigi suuruse tüübina silmade ette, Sebedeuse poegade nõudmisele kohtade järele tähendas ta, et see on suurima teenimise vili — juua samast karikast ja lasta sama ristimisega end ristida, mis osaks saab temale.

Terve Jeesuse õpetuse põhitooniks oli, et ülim elu on alandus, teenimine ja eneseohver. Traditsionaalsele lootusele, et suur kuningas Taaveti troonil restaureerib Iisraeli, andis Jeesus oma interpretatsiooni. Kuninglikkus ning suurus oli Jeesusele koguni midagi muud kui massile; Messias ideaalse kuningana pidi omama ka ideaalseid omadusi<sup>116)</sup>.

Nii näitab see, et ei olnud Jeesuse elus aega, kus ta oleks vaadanud endale kui võitvale kuningale maises mõttes ehk natsionaalpoliitilisele päästjale, vaid tema ülim eesmärk oli seotud suure kannatamisega.

<sup>114)</sup> Mark. 8, 31; 9, 31; 10, 32—34.

<sup>115)</sup> W. Walker, *The Cross and the Kingdom*, 1927, lk. 16.

<sup>116)</sup> W. Walker, lk. 281.

Küsime nüüd: mis mõttes Jeesus nägi kannatusi kui Messia kutse eesmärki? „Aga mind peab ühe ristimisega ristitama ja kuidas on mul kitsas, kuni see on lõpetatud“<sup>117)</sup>. Huvitav on, et Jeesus surmale vihjas kui ristimisele.

Loomulikult ei võtnud Jeesus seda üle tavalises mõttes, vaid andis eritähenduse sellele, mida ristimine omab religioosses mõttes Ristija Johannese päevist. Ristimine on vaimse puhastamise embleem, kogu loomuse uudumine, kui ettevalmistusakt jumalariiki sissepääsuks. Kui Jeesus rääkis ristimisest, mida ta pidi vastu võtma, siis tahtis ta väljendada seda, et tema surm kannab müsterioosse riituse laadi. Muutus sündis temas ses mõttes, et ta võib tõusta senisest olemist uude, kõrgemasse ellu. Lause lõpp-osa väljendab, et Jeesus on veel seoses maiste tingimustega ja tema ei saa neist vabaks, enne kui on ristitud surmale, mis tähendas uue aja ja tegevuse algust. Mis pidi küll olema selle ristimise olu, mida ootas Jeesus? Ühenduses Jeesuse surma küsimusega ei ole kahtlust, et see oli üleminek jumalikku ausse, Messia ausse. Senini oli Jeesus piiriteldud oma suures ülesandes — jumalariigi rajamises, kuna ta oma surmas aga lõplikult varustatakse messialiste omadustega ja jätkab jumalariigi tööd, et inimesi sinna sisse viia<sup>118)</sup>.

Kuidas Jeesus viib inimesi jumalariiki ja missugused märgid seab ta selleks, vastab ta ütluses: *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἤλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντι πολλῶν*<sup>119)</sup>.

Mida tähendab mõiste: „*λύτρον ἀντι πολλῶν*“? Teadlased on püüdnud seda vastata keelelise analüüsi teel, iga sõna on asetatud mikroskoobi alla selles lootuses, et leida õiget mõtet. Prof. D r u m m o n d<sup>120)</sup> tähendab õieti, et Jeesuse keelt ei tohi sulatada keemilistes lahustes ega hapetes, ta ei olnud rabi ega teoloogia doktor, vaid Jumala ainusündinud Poeg, kes tarvitas tavalisi sõnu ja kõnekäande.

Olgu ainult märgitud, et literaalne analoogia sellele ütluksle leidub Josephusel<sup>121)</sup>, kes räägib, kuidas massiivne kuldne

<sup>117)</sup> Luuk. 12, 50; vt. P l u m m e r, St. Luke, lk. 334.

<sup>118)</sup> J. C. L a m b e r t, The Sacraments in the N. T., lk. 36 j.

<sup>119)</sup> Mark. 10, 45.

<sup>120)</sup> D r u m m o n d, The New Theology, lk. 246.

<sup>121)</sup> C a n d l i s h, Kingdom of God, lk. 205 järgi.

templi tala anti Crassusele, kui *λότρον ἀντι πάντων*. Josephuse ütluse mõte on selge: lõpmatu suur varandus anti ära, et päästa ülejäävat, millist mõttekäiku meie ei tohi koormata evangeeliumi paralleeliga. Jeesuse mõtte-maailm liikus teisel joonel; ta tarvitas seda puht-usulises mõttes, et ühe ohver on ohver ka teiste eest.

Ühtede arvates <sup>122)</sup> mõtles Jeesus ainult sellele ligiolevale olukorrale, mis ootas teda ja ta kahtteistkümmend jüngerit, kusjuures ta eneseohvrimisega püüdis päästa oma jüngreid. Teiste arvates mõtles Jeesus siinkohal lunastuse all vabanemist vari-seride ikkest või laiemas mõttes selle maailma kannatustest. Mõlemad vaated võtavad Jeesuse ütlust liiga piiratud mõttes. Kui aga lähtuda, nagu selles käsitluses on püütud teha, dünaamilise Jumala mõttest, siis on Jeesuse valdavaks kujuteluks jumalariik — uus õndsuskord ja vabadus, mis oli koitmas. Kui Jeesus rääkis, nagu käesolevas ühenduses, oma suurest ülesandest, milleks ta oli tulnud, mõtles ta kahtlemata jumalariigi tulemisele sõna kõige laiemas mõttes. Oma surmaga ei vabasta Jeesus inimesi ainult mingist põuepatust, vaid sellest üldisest ikkest, millel põhjeneb olev maailm. Teiste sõnadega — Jeesuse eneseohverdamis-akt oli jumalariigi realiseerimise akt.

Viimane koht, mida vaatleme ühenduses Jeesuse surmaga, on püha õhtusöömaaeg. Neli allikat on selle kohta olemas: Mark. 14, 17—25; Matt. 26, 20—29; Luuk. 22, 14—23; 1. Kor. 11, 23—26. Üldiselt tuleb tähendada, et allikad langevad kahte liiki: a) Paulus ja Luukas, b) Markus ja Matteus, kus Matteus põhjeneb Markusel, Luukas aga Paulusel. Ent sünoptikuil leidub ühenduses püha õhtusöömaaaja käsitlusega lause, mis tähtis käesolevas ühenduses: „Tõesti, mina ütlen teile, et ma ei võta enam viinapuu viljast juua sellest päevast saadik, kui mina seda uuesti joon jumalariigis“ <sup>123)</sup>. Püha õhtusöömaaega ei ole seega vaadeldud kui mälestuspidu, vaid rohkem kui tuleva Messia aja etteaimdust.

Jeesus vaatas pühale õhtusöömaajale ühelt poolt kui uue lepingu rajamise sümbolile, teiselt poolt aga kui jumalariigi söömaaaja ettetähendamisele. Mõlemaid ideid leitakse ka paasatalle söömisel, millega on püha õhtusöömaaeg ühendusse seatud.

<sup>122)</sup> W. Walker, *The Kingdom and the Cross*, lk. 203 jj.

<sup>123)</sup> Mark. 14, 25; Luuk. 22, 18; Matt. 26, 29.

Paasatall oli Jumala lepingu kommemoratsioon, mis sõlmiti iisraeli rahvaga Egiptusest väljatoomisel. Mõtteks oli mälestada põgenemist ikkest, sissepääsu töötatud maale, kuhu asumisel iisraeli rahvas pidi tõusma Jumala rahvaks ja teda teenima. Mõtleme sõnadele, mis korratakse juuda paasatalle söömise puhul: „See on mure leib, mida meie isad sõid Egiptusemaal, ... see aasta siin — tuleval aastal Iisraelis, see aasta orjad — tuleval aastal vabaduselapsed ... Selle eest tänu Sulle, Igavene, meie Jumal, maailmade kuningas, kes Sa meid oled pühitsenud oma käsu läbi ja oled jälle lubanud meil süüa paasatalle.“ Sellele järgneb siis Halleli retsiteerimine<sup>124</sup>).

Võib olla, et need sõnad on juurde lisatud hilisemal ajal, kuid nad aitavad meid leida seda mõttelist joont, mis oli Jeesusele assotsiatsiooniks: „kui ma teist korda joon viinapuu viljast, siis on see jumalariigis.“

Nii rääkis Jeesus esimesel joonel uuest lepingust, mis rajatakse ta surmaga. Ta vihjas sellele kui ettekuulutatule, mida leiame juba Vanas Testamendis. Teiselt poolt aga paistab uus leping samastuvat Taaveti lubadusega, et kuningriik on rajatud tema kogas igavesest ajast igavesti. Uus vahekord Jumala ja Iisraeli vahel tuleb nähtavale siis, kui Jumal täidab oma lubadused, mis olid antud Taavetile.

Ühiseks jooneks on mõlemal korral see, et Jumal astub ligemasse suhtesse oma rahvaga. Leping ei tähendanud Jeremialega Taavetil muud midagi kui kuningriigi rajamist, kusjuures mõtteks oli Jumala valitsemine. Selles mõttes lõi Jeesus oma surmaga uue lepingu, kustpeale terve tema messialine tegevus on ühenduses jumalariigi edasiviimisega.

Tähendasime, et püha õhtusöömaaeg oli teisest aspektist vaadatuna uue maailma etteaimdus. Kui Jeesus istus viimast korda koos oma jüngritega, siis leidis ta rõõmu oma hingele uuest söömaajast, mis pidi järgnema ja kus siis juba kõik tingimused pidid olema uudunud<sup>125</sup>). Seal esineb Jeesus kui tunnustatud Messias, kes on valmistanud laua oma rahvale omas riigis. Kuid ka mujal vihjas Jeesus ette tähendades jumalariigi

---

<sup>124</sup>) The International Standard Bible Encyclopedia III, art. “The Passover”, lk. 2568 j.

<sup>125</sup>) A. J. MacDonald, The Evangelical Doctrine of the Holy Communion, 1931, lk. 14.

söömaajale vaimses mõttes, mis ei ole söömine ega joomine. See on nii ligidalt samastatav uue maailmaga, et paistab isegi selle sünonüümina. Ka seda joont peame silmas kui uue maailma iseloomu, mis on Jeesuse Kristuse isikus sealpoolsusest siinpoolsusse üle kantud. Kui Jeesus rääkis, et ta ei joo mitte enne viinapuu viljast kui jumalariigis, siis ta mõtles selle all tuntud sümbolit jumalariigist, mis vaimsel kujul olevikus realiseeritakse pühas õhtusöömaajas. See on piltlik paralleelmõte uuele lepingule, mõlemad ütlushed aga on oma mõttes, originaalis ja eesmärgis prohvetlikud jumalariigi suhtes. Jeesus seadis nad ühendusse oma surmaga kui selle põhiaktiga, mille läbi Jumal ise realiseerib kord oma riigi.

Tagasi vaadates eelkäsiteldud kohtadele võime ära märkida, et Jeesuse surmale on vaadatud erinevaist seisukohist<sup>4</sup> kuid oluliselt samas mõttes.

Jeesus uskus, et ta oma elu ohverdamisega toob esile põhilise ülemineku, talle endale on surm köidikute mahavarisemine, potentsiaalse Messia asemele omandab ta surma läbi aktuaalse kuju, varustatud taevalise Inimese Poja ja Jumala Poja kõigi omadustega. Jeesuse ülendamisest püha ülestõusmisest aktiga on Jumal rajanud uue lepingu, mis enam ei puutu ajaloolise ega süstemaatilise käsitluse valda, vaid siin tuleb sulg maha panna, vaikselt, alandlikuks muutuda ja paluda kõigeväelist Jumalat: *ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου· γενήθητω τὸ θέλημα σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.*

## 5. Jumalariik õndsusloolise suurusena.

Kristluse jumalariigi õpetuses oleme senini piirdunud küsimustega, mis kannavad teoloogilis-dogmaatilist iselaadi. Oleme tuletanud jumalariigi õpetuse Kristuse isikust ja tööst, tema kannatusest, surmast ja ülestõusmisest. Senini on nagu tagaplaanile jäänud jumalariigi eetiline iselaad ja seda sellepärast, et on kavatus eriosana käsitleda jumalariigi vahekorda olemasolevate sotsiaalsete vormidega, näiteks perekonna, rahvuse, riigi ja kirikuga. Käesolev peatükk jumalariigi õndsusloolisest suurusest ei suuda ega tahagi asendada seda osa, vaid ainult aine tervikluse seisukohalt vastata mõningaid küsimusi: Kas vaatles Jeesus enese kuulutatud jumalariiki kui omaette ühendist siin maailmas? Kas on see midagi reaalselt inimeste elus ja kui, siis missugusel määral? või on jumalariik ainult abstraktne õpetussüsteem, mida suudetakse säilitada järgmistele põlvetele kui spekulatiivset ideed? Samuti ka küsimus: kuidas vaatas õieti Jeesus jumalariigile, kas kui olevikus antule või tulevikus antavale, seega igal juhul kui Jumala poolt rajatavale? või kui inimeste poolt evolutsiooni teel tuletata-vale suursele?

Toetudes kõigele eel-öeldule tohib küll järeldada, et Jeesus vaatas jumalariigile kui Jumala poolt rajatavale suursele. Kristuse läkitamine maailma jumalariigi toomiseks oli Jumala akt, mitte mingil juhul inimliku kultuuri evolutsioon. Samuti on Jeesuse vaade, et jumalariik on Kristuses Jumala poolt antud ka olevikus ja mitte üksnes tuleviku suurus.

Jeesus kutsus väga mitmeseist kihtidest inimesi jumalariigi tööle ja ka jumalariiki. Ta ühendas neid iseenesega ja ühendas neid ka omavahel, kasvatades ja süvendades neis teadvust, et nad on jumalariigi kodakondsed. Jeesuse järgi oli jumalariigi kodakondsete vahel ühendajaks usk Jumala-Isa armastusse ja nad elasid alanduses, kannatuses ja palves. Selle vaate alusel on jumalariik oleviku suurus, reaalne inimeste ühendis, kes on veendunud Jumala-Isa armastuses, kuid veendunud ka, et see neid

eristab tavalisest maailmast ja et nende ühendis pole midagi formaalset ega institutsionaalset, vaid seisab kõrgemal kõigest sellest. Jumalariik ei ole selle maailma riik, nagu seda Jeesus selgesti kinnitas Rooma riigi asevalitsejale, ta ei ole tavalises mõttes võistleja üheleegi sotsiaalsele vormile, mis lõpuks samuti põhjenevad Jumalal, nagu jumalariik, ei perekonna, rahvuse, riigi, ei riikide föderatsioonile, ei majanduslikele, tööstuslikele ega sotsiaalseile organisatsioonile. Jumalariik tunnustab kõigi nende vormide jumalikku õigust, kust ei tule aga järeldada, nagu vaataks ta kõigile nendele nagu täiuslikkudele, vaid ta liigub teisel joonel, kui kõik need sotsiaalsed vormid. Ta lubab anda keisrile, mis keisri kohus; kuid see ei tohi takistada andmast Jumalale, mis kuulub temale. Kui nähtav reaalne ühendis ei ole ta määratud selleks, et hävitada teisi vorme või neid enesele alistuvaks muuta, küll on ta aga määratud selleks, et oma liikmete vaba tegevuse läbi anda uut ilmet ja sisu kõigile olemasolevatele Jumala poolt alustatud sotsiaalseile vormele. Jumalariigi ja selle liigekonna ülesanne on kanda edasi Kristuses ilmutatud armastuse käsku ja sel teel kaastegev olla maailma muutumisel Jumala meelepäraseks suuruseks. Jumalariik olevikus antuna, reaalse vaimse inimesühendisenä on võitev ja maailma ümberloov jõud ja seda sellepärast, et tema liikmed on osa saanud Jumala poolt Kolgatal sõlmitud verelepingust ja lunastatud igavesele elule ning ülestõusmisele. Kolgata lepingu kohustused ei piirdu aga üksnes Jumalaga, vaid järgnevad ka kohustused vahekorra määramiseks ligimestega. Jumalariigi liigekonna südametunnistus peab valgustama ja elustama iga üksikindiviidi südametunnistust. Aga kõik see sünnib vaba, vaimse, spontaanse kristlaste osaduse kaudu, kus igaüks oma elu annab Jumalale ja sel teel teenib jumalariiki.

Kristluse õpetuse järgi ilmneb jumalariigis elu, mis juba printsiibis ei saa olla dogmaatiline, vaid peab olema eetiline. Jeesus püüdis ühenduses jumalariigi kuulutamiseega oma kaasaegsete tähelepanu juhtida ülemaisele elule ja sisendas kõikjal mõtet, et alles see on õige elu. Maine elu kõigi oma aaretega ei olnud Jeesusele veel tõeline elu, mille võitmine toimub alles maise elu kaotamisega. Kristluses on olemas elu ülestõusmine surma olukorrast, mis ei tähenda siinpoolse elu uudumist kõigi meeleliste ihadega, vaid sarnaneb eluga jumalariigis. Jääb ikkagi küsimus: kuidas vaatas Jeesus elule jumalariigis? Kas tunnustas ta uut

olemisvormi, maisest elust erinevat, või et surnute hingede olemine surmariigis asendatakse igavese eluga? või on elu jumalariigis Jeesusele kogunisti midagi muud? Panime tähele, et Jeesus samastas ütluse: elu sisse minema ja jumalariiki pärima. Seega kui Jeesuse vaade elule jumalariigis võrduks maise elu mõistega, siis poleks Jeesuse õpetus jumalariigist midagi uut. Ka kujutelu surnuteriigist ja nende elustamine on üliligidane Vana Testamendi põrgu kujuteludele ja hellenismi vaateile. Jeesuse vaade elule jumalariigis liigub teisel pinnal ja nimelt, ta on vaba aja ja ruumi mõisteist, seega on elu jumalariigis Jumala sarnane igavene elu. Inimlikes vormes kuulub meie elu lunastamisele, peame läbima kannatuse, surma ja ülestõusmise, nagu Jumala ainusündinud Poeg Jeesus Kristuski. Kuid meie vaimne elu pole siinses ega seelses eoonis kaks isemaailma, vaid niikauget kui meie vaimne elu on elu jumalariigis, seisame ühenduses elava Jumalaga, kes meid, samuti kui oma Poega Kristust, tarvitab oma eesmärkide taotlemiseks. Kristuse vaimne elu enne surma polnud lõplikult lahutatav tema elust peale surma; nii on see ka kõigi nendega, kes siinses elus täidavad Isa tahtmist.

Jeesusele oli valdavaks vaateks, et elu jumalariigis on üldine usuline õndsusolukord. Seda on väärtõlgendanud isegi sügavad usulised sajandid, et olev elu on paratamatult halb ja selle kannatustes loodeti teenida õndsusrikkamat igavest elu. Samuti on seda väärtõlgendanud ka need arusaamised, mis sealpoolset elu käsitavad nagu mingisugust lüli või jätku siinpoolsele ja olevat elu lunastuseta õigeks ja isegi igaveseks peavad. Kui siis lõplikult sinne elu kattuks jumalariigiga, siis langeks vahesein siin- ja sealpoolsuse vahel, oleviku ja tuleviku vahel, mis ei saa aga olla mõeldav, sest liha ning veri töötab jumalariigi vastu ja ei või seda pärida; isegi Jeesus ei olnud seda võinud, vaid kui ta ristil oli, siis langes vahe siin- ja sealpoolsuse vahel ja ta muudeti. Küll ei olnud aga seega Jeesus olevikust ära võetud, vaid ta ilmutas end jüngritele, kõnetas neid ja saatis trööstija Püha Vaimu. Seega ei ole aga öeldud, nagu poleks Jeesus enne töötanud ega teeninud jumalariiki, vaid ta elu, surm, ülestõusmine kuuluvad kõik jumalariiki. Küll aga ei saa siit järeldada, nagu oleks jumalariigi aluseks sinne riik või mingi teine vorm, sest siis põhjeneks igavene jumalariik ajalisil nähtusil ja kaotaks järelikult oma igavikkuse. Kui elu jumalariigis on igavene, siis ei saa ta piiriteldud olla siin- ja sealpoolsusega, vaid peab ühen-

dama neid mõlemaid. Jumal ise on ajaloos näidanud, mil teel see ühendamine sündis, et ta oma Poja Kristuse surmas ja ülestõusmises läbi lõikas maise elu ja ühendas eluga jumalariigis. Selle elu aluseks on Isa armastus, usk Jumalasse ja Jeesusesse Kristusesse. Neil eeldusel võib inimene siinses elus koguda endale taevasi varasid ja teha selle tahtmist, kes meile igavese elu on andnud. Siin ilmneb ka kristluse aktiivsus, tõlgendada Isa-armastust nõnda, et vajaliste maiste varade kõrval nõuda veel taevasi varasid ja Isa tahte täitmisel oma ligimestele juhatada teed igavesele elule.

Millised on aga selle elu iseloomustavad jooned, kas peituvad nad üksnes siinpoolsuses või ka sealpoolsuses? Püha Kiri nimetab jumalariigi elu iseloomustavamaks jooneks, et ta on ülemaine. Nimetatud mõiste ei sisalda endas ajaliselt piiratud kestust, kuid ka mitte sealpoolsust mõttes, nagu järgneks see maisele surmale. See mõiste omab sisu üksnes siis, kui ta endas ühendab tavalise arusaamise järgi kahte maailma. Kui jumalariik oleks üksnes tuleviku suurus, milleks siis veel rõhutada, et ta on ülemaine, kui siis polegi enam maailma; on aga jumalariik ainult oleviku suurus, siis ei valitse olevas maailmas üksnes nii teravat dualismi kristluse mõttes, et siinses vormis jumalariik ilmneb täiesti ülemaisena. Jääb ikkagi järele vaade, et ülemaine elu on Jumala sarnane elu, mille on Jumal meile andnud oma Poja Jeesuse Kristuse vahendamisel. Pole õigustatud niisugune argumenteerimine jumalariigi elu ja maise elu vahel, et ühe möödumisel algab teine; küll aga see, et üks elu läbib teise elu. Vaade, et jumalariigi elu interpenetreerib maise elu, on oluline kristluses. Kui senini on püütud suurendada vahet nende kahe elu vahel, siis on ometigi lõpuks ainult üks elu, see on igavene elu, ja meie ülesanne seisab selles, et ligendada maist elu jumalariigi elule. Kuidas ja kes seda ligendamistööd teeb, kuivõrt Jumal oma riigi elu annab inimestele ja kuivõrt inimesed suudavad täita tema tahtmist, on iseküsimused; siinkohal võime ainult vihjata, et Jumal, kes meid on loonud ja meid hoiab, on oma Pojas meid kutsunud jumalariiki ja meie kohustus on kuulda ja kuulutada seda kutsumist, täita kõigi annetega Isa tahtmist ja paluda tema riigi tulemist. Maises elus, mis on osa ka igavesest elust, rajame meie oma elu jumalariigis, kuid selle täiused annab üksnes Jumal.

Kristluse seisukohalt väärrib aga nimetamist ka jumalariigi

elu teine iseloomustav joon, et see on isiksusel. Ka seegi joon näitab, et ei saa jumalariiki piiritella oleviku ega tuleviku mõistega; sest kui jumalariik on ainult tuleviku suurus, siis on ta üksnes elu Jumalas, kelle ühtsuse ja kõikvõimsuse seisukohalt ainult tema läbi, tema poole ja tema sisse on kõik asjad. Kui aga räägime jumalariigis isiksuselust, mis on küll üksnes kujundatav Jumala vaimse isiksuse raames, on siiski jumalariigi kodakondsel relatiivne iseseisvus suhtumuses Jumalaga; see avaldab end isiku minateadvuses. Kristus ei hävitanud oma jüngrite isiksusel, küll aga koordineeris seda Isa tahtega.

Kristluse jumalariigi küsimuses tuleb rõhutada Jumala armastuse kui jumalariigi põhiseaduse eetilist joont. Jumala armastuses on antud tema täius ja ülemaisus ja Jumala poolt loodud isiksusis on ülemaine elu sel määral, kui nad armastavad Jumalat. Eetilise joone rõhutamine Jumala armastuses ei tohi aga vähendada Jumala absoluutsust ja ei vähendagi, kui seda õieti tõlgendatakse.

Kokku võttes võib väita, et jumalariigi suurus põhjeneb Jumala suuruse ja aulisuse õigel hindel, et ta oma Pojas kutsub, kogub ja valgustab meid oma riigile, milles tema lapsed lõpmatul arvul pärivad igavese elu. Kõigi erinevate, kuid ühte tsentrumisse suunduvate eluvormide kohta tarvitame mõistet jumalariik, nagu seda korduvalt tarvitas Jeesuski. Ei tule lõpuks niipalju tähelepanu suunata sellele väljendisele, kui just sellele, et suudaksime säilitada selle mõiste mitmekülgse sügava usulise tuuma, mida Jeesus andis jumalariigi mõistele. Usulise mõiste sügavuste ja rikkuste ühekülgstamine ongi tinginud väärnähtuse, et juba Jeesuse kaasaegsed juudalased mõtlesid selle all midagi muud kui Jeesus ise; Augustinus nägi jumalariigis midagi muud kui tema kaasaegsed kiliastid ja Kant tunnetas muud, kui tundsid ja läbi elasid ta kaasaegsed pietistid. Väljendis riigist või valitsemisest seoses igavese Jumala nimega on lasknud ja laseb end ka tulevikus mitmeselt tõlgendada, kuid küll iialgi ei saa kristlus mööda jumalariigi mõistest, sest ta on ja jääb tsentraalseks Jeesuse Kristuse kuulutuses. Kristluse jumalariigi suurus ei saa olla üksnes tuleviku ega oleviku ülemaise õndsusolukorra nimetuseks, vaid kõikide aegade tõelised Jeesuse järelkäijad tunnevad ja elavad Jumalalt antud elu jumalariigis. Säärane igavene õndsusolukord, mis algustatud Jumalalt, ei saa rajatav olla ainult inimeste tahte ja teo aktiivsusele, kuid ka mitte üksnes

inimeste passiivsusele, sest Jumal on Kristuses andnud selle õndsusolukorra ja tema kaudu kutsunud kõiki töölisteks oma viinamäele. Jumalariigi suurus on jumalikkus, Jumala dünamis, mis loova jõuna läbib maailma, olles kantud Jumala vaimust valgustatud inimestest ja levitades usu tunnetust, et taevas ja maa on täis Jumala au ning Jeesus Kristus on kuningas elavate ja surnute, oleva ning tuleva maailma üle.

## 6. Kokkuvõte.

Kristluse jumalariigi õpetust on käesolevas käsitluses vaadeldud piibllisest, ajaloolisest ja süstemaatilisest seisukohast. Piibllises ja ajaloolises osas on püütud pakkuda kristluse jumalariigi õpetuse aluseid eksegiseerides Pühas Kirjas leiduvat materjali jumalariigi küsimuse kohta ja ajalooliselt vaadeldes selle rakendamispüüdeid ja tõlgendamiskatseid, mis on tüüpilised teatud ajajärgudele. Süstemaatiline osa käesoleva käsitluse peajaona kasutas piibllise ja ajaloolise osa tulemusi materjalina ja püüdis sellele iseseisvalt üles ehitada kristluse jumalariigi õpetuse süstemaatilist kokkuvõtet.

Kristluse jumalariigi õpetuse olulisemaks jooneks Vana Testamendi raamistikus oli selle mõiste poliitiline ja apokalüptiline aspekt, Uue Testamendi ulatuses kattus jumalariik Jeesuse Kristuse isiku ja tööga, sest tema kuulutus jumalariigist oli ühtlasi selle riigi rajamine. Kristliku ajaloo vanemas osas leidsid jumalariigi küsimuses rõhutamist entusiastlik ja moralistlik joon; hiljemini hakati otsima suhtepunkte jumalariigi ja kiriku vahel ja kiriku mõistest arusaamise järgi otsustati jumalariigi üle. Sel arengujoonel hakati rõhutama jumalariigi ekklesiastilist ja hiljemini ka hierarhilist joont, millele opositsioonina munklus rõhutas separatistlikku joont. Reformatsiooni-ajajärg rõhutas pühakirjalist alust jumalariigi käsitlemises ja tõlgendas seda uue vaimse maailma eonina. Uuema aja tunnetus on jumalariiki tõlgendanud väga mitmesilt seisukohilt; on rõhutatud jumalariigi metafüüsilist filosoofilist alust, samuti on otsitud jumalariiki erinevais vagadusliikumises ja ka uuemas teoloogilises tunnetamises. Pärast maailmasõja sündmusi on hakatud rõhutama sotsiaalset evangeeliumi ja sellega ühenduses jumalariigi sotsiaalset joont.

Kõigi nende erinevate jumalariigi vaadete keskel tahtis kristluse jumalariigi õpetuse süstemaatiline käsitlus seisukohta võtta. Tuli väljuda jumalariigi kuulutaja ja rajaja Kristuse vaateist, kellelt, kelle läbi ja kelle poole on kõik asjad.

Kristluse rajaja Kristus võttis jumalariigi kuulutuse oma eelkäijalt Ristija Johanneselt ja läks sel joonel tagasi Vana Testamendi apokalüptikasse. Jumalariigi õpetuses põrkas Kristus kohe vastamisi variseride õigusemõistega, mis oli teravas vastuolus jumalariigi õigusega, mida Kristus kõigepealt käskis taga nõuda. Ta õpetas, et variseride õigus seisab täiesti väljaspool jumalariiki, sest ta on vastuolus Jeesuse mäejutluse seesmise meelsuse printsiibiga. Jumalariigi tsentrumiks on Jumal, tema tunnetamine ja armastamine. Jumalariigi õigus vabastab inimese inimeste poolt tehtud ikkest ja paneb maksuma uue põhi-seaduse, Kristuse poolt antud armastusekäsu. Selles riigis on vaimne vabadus ja Poja-õigus, mida igaüks kannab oma südames, ja võidab sel teel kurja ära heaga. Jumalariigi õigus ei ole Kristuse nõudena nagu üks voorus teiste kõrval, vaid on iga kristlase terve süda ja Jumalale ligiolek.

Jumalariigi õiguse rajamiseks räägib Kristus selle riigi ettevalmistamisest, mille aluseks on terve ristiusu läkituskäsk — *πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη*. Seega on ristiusk oma olus läkitusreligioon ja kannab juba selle rajajas Kristuses jumalariiki, millele ta on oma organi kiriku kaudu teevalmistajaks. Viimase ülesanne on ristida rahvaid Kolmainu Jumala nimesse, õpetada pidama Kristuse käske ja kasvatada neid jumalariigi kodakondseiks.

Jumalariigi ettevalmistamise kõrval rääkis Kristus ka jumalariiki sissepääsu tingimustest. Oma ülesastumis-kuulutuses nimetas ta kahte tingimust: meelearandamist ja uskumist armuõpetusse. *μετάνοια* on vajalik igale jumalariigi kodakondsele, piltlikult öeldes: kes ei ole läinud alla põrguhauda, ei või minna üles taeva. Siit on aga ka selge, et ei ole inimeste eneste teha, seada jumalariiki elu ülimalts hüveks ning viimseks eesmärgiks. Jumalariik on igale kristlasele kink, see üks, mida on tarvis, ja seda tuleb vastu võtta usus alandliku südamega. Usk on aga Jeesuse juures seotud sügava palvega, mis on jõuallikaks ja annab inimesele viljakama teotsemise aluse. Jeesus uskus jumalariigi ligitoomisse ja seega oma suurde jumalikku läkitusse.

Tema messia-teadvus määras ta ligema suhtumuse jumalariigiga. Vana Testamendi prohvetid olid ette kuulutanud suurt Kuningat Taaveti soost, kelle läbi Jumal pidi teostama Iisraeli vabastamise. Töötatud Taaveti Poeg, messialisel joonel Inimese

Poeg, identifitseeriti taevalise olendiga, kes ilmub viimseil päevil kohut mõistma ja jumalariiki rajama Jumala käskjalana. Risti-tija Johannes ühendas oma kuulutuse uuest maailmast selle üleloomuliku isiku tulemisega, kelle kingapaela tema väärt ei ole lasti päästma. Jeesus ise aga kuulutas jumalariiki ennast, mitte enam selle tulemist.

Jeesuse isiklik suhtumine jumalariiki tuli jõuliselt nähtavale alles Keisarea-Viilipi sündmustikust peale. Teadvus, et Jumal teostab oma riigi temas ja tema läbi, andis Jeesusele tõuke messia-mõisteks, Messiaaks, kes pidi tulema mitte näiliselt triumfeerivana, võitvana, vaid kannatajana, Deuterocesaja Ebed-Jahve kujul.

Keisarea-Viilipi sündmusest peale domineerib kannatuse, valu ja risti motiiv. Niikaugelt kui Jeesus oma isikus ja töös kehas-tab jumalariiki, näeb ta endas Messiat; aga et jumalariik oli alles latentne, oli ka messia-teadvus potentsiaalne. Jeesus nõudis oma järelkäijailt jumalariigi valvamist, sest keegi ei tea tundi, kui aga Isa. Selles latentsuses nimetas ta ennast apokalüptilise nimega Inimese Pojaks, see oli alul ühenduses ta tuleviku ülen-damisega, hiljemini ühendas ta seda oma kannatuse ja surmaga. Sellega vihjas ta, et Jumala akt Jeesuse surmas on uue maailma inauguratsioon. Jumal ülendab Kristuse oma riigi kuningaks, jumalariik on rajatud Jeesuses Kristuses ja tema läbi on sõlmi-tud uus leping, mis omab ühtlasi subjekt- ja objekt-iseloomu. Subjekt-iseloom, et Jumal Jeesuses Kristuses, tema kannatuses, surmas, ülestõusmises ja parusias rajab universaalse, vaimse, ajatu Jumala valitsuse, see on jumalariigi teotsentria. Objekt-iseloom, et Jumal oma Vaimuga Jeesuse Kristuse läbi tema aja-loolises isikus ja töös ja tema enne, pärast ja üle ajaloolise Ju-mala tahtele alistumises kuulutab, kutsub ja valmistab ette oma riigi kodanikke lõplikule jumalariigi realiseerimisele Jumala akti läbi, see on jumalariigi kristotsentria. Jumalariik Jeesuses Kristuses on objektiivne J e e s u s e K r i s t u s e l ä b i, inimeste keskel — ajalooline, relatiivne ja realiseeritav Jumala dünamise ja inimeste aktiivsuse vahendamisel.

Lõpuks tähendame veel, et Jeesuse kuulutuses oli ühendatud kaks faktorit. Ühelt poolt rõhutame, et Jeesuse kuulutus kasvas välja tema seesmisest isiklikust ühendusest Jumalaga; ta võis ütelda: „kõik on minu kätte antud mu Isast“, ta ei võlgnenud midagi traditsioonile, vaid otsesele Jumala ilmutusele, kus ilmnes

Isa tahe; teiselt poolt aga toonitame ka seda, et see kuulutus oli formaalselt tingitud tavalisest usust. Nii väga kui me ka tunnustame ja tunnetame Jeesuse jumalariigi kuulutuse absoluutsust, ei saa me ometigi sellest ära lõigata oma aja apokalüptilist ideed. Kuid selles ei peitugi vastuolu; sest Jumal, kes oli Aabrami, Iisaki ja Jaakobi Jumal, on ka Jeesuse ja meie kõikide Jumal; Vana Testamendi Jumal-Kuningas ja Uue Testamendi Jumal-Isa on dünaamiline Jumal. Jeesuse ütlus: „Ükski ei tunne Isa, kui aga Poeg ja kellele Poeg seda tahab ilmutada“, ei haara tagasi apokalüptilisele ideele, vaid Kõigevägevamale Jumalale endale. Ajaloolise maailma mittetäielikkuse keskelt on sügavad inimesed ikka vaadanud vastu tuleviiku täielikkusele, elanud ja töötanud selles kindlas usus. Iisraeli prohvetitele oli uus aeg õigluse-ajajärguks, kreeka mõtteteadlastele puht-intellektuaalne maailma vorm, Augustinusele ja Dantele püha teokraatlik riik, meie aja praktilisele mõtte-maailmale uuendatud sotsiaalne kord. Nii kujundab ka iga järgnev ajajärk oma vaate-maailma suurest aulisest täiuslikkusest; kuid kõik need erinevad ideed on pärlid Kristuse okastroonilt ja leiavad aluse Kristuse poolt kuulutatud ja rajatud jumalariigis. Uus Testament lõpeb palvesõnadel: *ἔρχου κύριε Ἰησοῦ*, mis on muutnud jumalariigi idee elavaks usulootuseks, kuid ühtlasi juba ka meie maise elu ligendanud elule jumalariigis. Jeesus Kristus, kes seesama eile, täna ja igavesti, on jumalariigi Messias. Ta on õpetanud meid endas nägema Jumala ainusündinud Poega ja tema läbi Isa, sest kes Poega näeb, see näeb Isa, näeb seda, kelles ja kelle läbi on Jumal ülestõusmises avanud igavese universaalse vaimse jumalariigi.

## Väited.

1. Jumalariik on kristluse tsentraalne mõte, sest ta haarab endasse selle rajaja Jeesuse Kristuse terve isiku ja töö, tema kuulutuse ning õpetuse ja kannatuse, surma ning ülestõusmise.
2. Kristluse jumalariigi õpetuse formaalne alus tuleneb Vana Testamendi prohvetluse Jumal-Kuninga mõttest, eriti aga prohvet Taanieli apokalüptilisest Inimese Poja kujutelist.
3. Kristluse jumalariigi õpetuse materiaalne alus tuleneb Jeesuse Kristuse Jumala-Isa õigest tunnetamisest, armastamisest ja tema tahte absoluutsest täitmisest.
4. Kristluse ajaloos esinevad kas iseseisvalt või ühenduses järgmised vaated jumalariigile:
  - a) Jumalariik on identne Jumala täielise valitsemisega taevas pärast viimast kohtupäeva; see on transtsendentne eshatoloogia;
  - b) Jumalariik on identne Kristuse nähtava valitsemisega maa peal teise advendi ja viimse kohtupäeva vahel; see on realistlik eshatoloogia;
  - c) Jumalariik on identne maise nähtava kirikuga Kristuse I ja II advendi vahel; see on immanentne eshatoloogia.
5. Kristluse jumalariik on maailma võitnud Jumala jõud, niivõrt kui tema liikmed on osa saanud Jumala poolt Kolgatal sõlmitud verelepingust ja seeläbi lunastatud igavesele elule.
6. Kristluse jumalariigi kodakondne usub tõsiselt meelega paranemises, kindlas usalduses ja palves Jumal-Isasse ja Jeesusesse Kristusesse ning elab jumalariigi õigusest interpenetreeritud Jumala-sarnast igavest elu.
7. Kristluse jumalariik ei asenda perekonda, rahvast ega riiki, ei ühtki majanduslikku, tööstuslikku ega sotsiaalset organisatsiooni; küll on aga jumalariik seejuures nähtav reaalne

ühendis, mille ülesandeks on oma liikmete vaba tegevuse läbi anda uut ilmet ja sisu kõigile olemasolevaile Jumala poolt rajatud sotsiaalseile vormele.

8. Kristluse jumalariik ei ole üksnes oleviku ega tuleviku ülemaise õndsusolukorra nimetus, vaid on elu jumalariigis, mis Jumalalt antud õndsuseks kõikide aegade tõelistele Jeesuse järelkäijatele.
9. Kristluse jumalariik ei saa tugineda ainult inimeste tahte ja teo aktiivsusele, kuid ka mitte üksnes inimeste passiivsusele, sest Jumal on Kristuses andnud selle õndsus olukorra ja tema kaudu kutsunud kõiki töölisteks oma viinamäele.
10. Jumalariik on jumalikkus, Jumala dünamis, mis loova jõuna läbib maailma, olles kantud Jumala vaimust valgustatud inimestest ja levitatud sügavast usutunnetest, et taevas ja maa on täis Jumala au ning Jeesus Kristus on kuningas elavate ja surnute, oleva ning tuleva maailma üle.

## Kirjandus.

- Allen, W. C., The Gospel according to St. Matthew, 1901.
- Althaus, P., Die letzten Dinge, 1926.  
— Staatsgedanke und Reich Gottes, 1926.
- Arnold, Eberhard, Die ersten Christen, 1926.
- Barth, K., Der Römerbrief, 1923.  
— Die Auferstehung der Toten, 1926.  
— Die christliche Dogmatik I, 1927.  
— Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik I, 1932.
- Bell, C. K. A. & Deissmann, A., Mysterium Christi, 1931.
- Bigg, Ch., Christian Platonists in Alexandria, 1930.
- Blumhardt, Chr., Predigten und Andächten II, III, IV, 1932.
- Boehmer, Jul., Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes, 1902.
- Briggs, C. A., Messiah in the Gospels, 1906.  
— Messianic Prophecy, 1908.
- Bruce, A. B., The Holy Roman Empire, 1904.  
— Christ's Teaching according to the Synoptical Gospels, 1911.  
— The Kingdom of God, 1916.  
— The Training of the Twelve, 1924.
- Brunner, E., Die Mystik und das Wort, 1928.  
— Der Mittler, 1930.  
— Das Gebot und die Ordnungen, 1932.
- Bull, P., The Economics of the Kingdom of God, 1927.
- Bultmann, R., Jesus, 1926.
- Cairns, D. S., Christianity and the Modern World, 1931.
- Candlish, J. S., The Kingdom of God, 1902.
- Charles, R. H., Studies in the Apocalypse, 1908.  
— The Revelation of St. John, 1912.  
— Apocrypha and Pseudepigrapha, 1913.  
— Eschatology, 1916.
- Dalman, G., Die Worte Jesu, 1930.
- Deissmann, A., Die Stockholmer Weltkirchenkonferenz, 1926.
- Denney, J., The Church and the Kingdom, 1916.  
— Jesus and the Gospel, 1918.
- Driver, R. S., Daniel, 1914.  
— Christology, 1917.
- Easton, B. S., The Gospel according to St. Luke, 1901.  
— John the Baptist, 1908.
- Elert, W., Morphologie des Luthertums, 1931.

- Feine, P., *Theologie des Neuen Testaments*, 1922.
- Frick, R., *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis auf Origenes und Augustin*, 1928.
- Fröhlich, K., *Die Reichgottesidee Calvins*, 1922.  
— *Gottesreich, Welt und Kirche bei Calvin*, 1930.
- Gall, G. v., *Βασιλεία τοῦ Θεοῦ*, 1926.
- Garvie, A. E., *The Christian Ideal for Human Society*, 1930.
- Girke, Ch., *Political Theories of the Middle Ages*, 1906.
- Gloege, G., *Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament*, 1929.
- Gore, Ch., *The Church and the Ministry*, 1916.
- Gould, E. P., *The Gospel according to St. Mark*, 1901.
- Harnack, Th., *Luthers Theologie I, II*, 1927.
- Harris, S., *The Kingdom of Christ on Earth*, 1928.
- Hastings, J., *The Christian Doctrine of Prayer*, 1928.
- Headlam, A. C., *The Theology of the New Testament*, 1922.  
— *The Life and Teaching of Jesus*, 1923.  
— *St. Paul and Christianity*, 1926.
- Healey, J., *The City of God by Augustine I, II, III*, 1926.
- Hennecke, E., *Neutestamentliche Apokryphen*, 1924.
- Hirsch, Em., *Die Reich-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens*, 1921.
- Hoskyns, E. C., *The Riddle of the New Testament*, 1931.
- Hoyle, B., *The Teaching of Karl Barth*, 1930.
- Inge, W. R., *Christian Mysticism*, 1928.  
— *Christian Ethics and Modern Problems*, 1931.
- Kaftan, J., *Dogmatik*, 1920.
- Kautzsch, E., *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, 1920.
- Lambert, J. C., *The Sacraments in the New Testament*, 1928.
- Lemonyer, J., *The Theology of the New Testament*, 1929.
- Lietzmann, H., *Der Menschensohn*, 1896.
- Macintosh, H. R., *Albrecht Ritschl and his School*, 1915.
- Matthews, W. R., *God in Christian Thought and Experience*, 1930.
- Maurice, F. O., *The Kingdom of Christ I, II*, 1902.
- Michaelis, W., *Täufer, Jesus, Urgemeinde*, 1928.  
— *Reich Gottes und Geist Gottes nach dem N. T.*, 1930.
- Mosley, J. K., *The Two Kingdoms*, 1924.
- Naumann, Fr., *Das soziale Programm der evangelischen Kirche*, 1891.
- Neille, A. H., *St. Paul, his Life, Letters and Christian Doctrine*, 1920.
- Ragaz, L., *Der Kampf um das Reich Gottes in Blumhardt Vater und Sohn und weiter*, 1925.
- Rattenbury, B., *Evangelism and London*, 1929.
- Rawlinson, A. E. J., *Early Fathers, I—VI*.  
— *Prophets and Prophecy*, 1929.

- Relton, J., Incarnation, 1929.  
 Reuter, H., Augustinische Studien, 1897.  
 Rickaby, J., St. Augustine's City of God, 1925.  
 Ritschl, A., Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III, 1895.  
 Roberts, R. E., The Theology of Tertullian, 1924.  
 Robertson, A., Regnum Dei, 1901.  
 Robertson Smith, W., The Prophets of Israel, 1895.  
 Schaefer, J., Das Reich Gottes im Lichte der Parabeln des Herrn, 1897.  
 Schlatter, A., Die Geschichte des Christus, 1923.  
 Schleiermacher, Fr., Der christliche Glaube I, II (Otto Hendel'i väljaanne).  
 Schrenk, G., Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus, 1923.  
 Scott, E. F., The Kingdom and the Messiah, 1911.  
 — John the Baptist, 1928.  
 Selbie, W. B., The Message and Nature of the Bible, 1916.  
 Sheldon-Sanday, E., The Life of Jesus, 1926.  
 Smith, E., Social Gospel, 1927.  
 Soecknick, G., Religiöser Sozialismus der neuen Zeit, 1926.  
 Speed, E. C., De Monarchia, 1926.  
 Spence, W. A., John the Baptist, the Forerunner of Jesus, 1926.  
 Spencer, M., The Kingdom of God in Industry, 1927.  
 — The Mystery of the Kingdom, 1927.  
 — The League of the Kingdom of God, 1930.  
 Stalker, J., The Ethic of Jesus, 1928.  
 Stanton, E., The Salvation, 1931.  
 Stanton, W. A., The Jewish and the Christian Messiah, 1886.  
 Stevens, G. B., The Theology of the New Testament, 1928.  
 Teichmüller, G., Religionsphilosophie, 1886.  
 Temple, W., The Kingdom of God, 1926.  
 — Christus Veritas, 1930.  
 Tennmann, E., G. Teichmüllers Philosophie des Christentums, 1931.  
 Thurneysen, E., Christoph Blumhardt, 1926.  
 Titius, A., Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit, 1895.  
 Troeltsch, E., Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, 1913.  
 — Die Soziallehren der christlichen Kirchen, 1919.  
 Walker, J., The Cross and the Kingdom, 1927.  
 Weiss, J., Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 1900.  
 Weldon, J. S., De Civitate Dei, 1924.  
 Wegener, R., A. Ritschls Idee des Reiches Gottes, 1897.  
 Wendland, H. D., Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus, 1931.  
 Wernle, P., Die Reichgotteshoffnungen in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus, 1903.  
 Westcott, B. F., The Gospel of Life, 1916.  
 — The Social Aspects of Christianity, 1918.  
 Wood, N. E., Jesus is the Judge, 1928.

## Nimeregister.

- Alexander III 128.  
Alexander Jannaeus 21.  
Antiochus Epiphanes 194.  
Antonius 104.  
Aristobulos 21, 24.  
Aristoteles 102, 134, 140.  
Athanasius 102.  
Augustinus 105 jj., 112 jj., 115 jj.,  
120 jj., 124, 134, 161.  
  
Barbarossa 130, 198.  
Barnabas 90.  
Barth, K. 176, 178.  
Blumhardt, Chr. 181, 183.  
Bonifatius VIII 128.  
Brescia Arnold 130, 136.  
Brunner, E. 178, 180.  
Bultmann, R. 180.  
Butzer, M. 159.  
  
Calvin 157 j., 161.  
Cassianus 103.  
Cercillianus 99.  
Chrysostomos 100.  
Clemens 57, 89 j.  
Clemens Alexandrinus 57, 96.  
Constantinus Suur 63, 98, 103.  
Crassus 266.  
Cyprianus 99, 112 j., 118 j.  
Cyrillus 100.  
  
Dante 133 jj.  
Decius 97.  
Deissmann, A. 189 j.  
Dionysios 102.  
Domitianus 89.  
Donatus 99.  
  
Eusebius 103.  
  
Fichte 165.  
Franciscus Assisist 136 j.  
  
Gregorius I 125 j., 198.  
Gregorius VII 126, 128.  
Grotius 163.  
  
Hegesippus 89.  
Hermas 57, 90.  
Herodes 260.  
Hippolytus 57.  
Hobbes 163.  
Hus 146.  
Hyrkanos. 21, 24.  
  
Ignatius 90, 101.  
Innocentius III 123, 130 j.  
Irenäus 57, 92 j., 101.  
  
Johann XXII 138.  
Josephus 28, 67, 265.  
Justinianus 55.  
Justinus Veretunnistaja 57, 91, 95.  
  
Kaftan, J. 173.  
Kant 165.  
Karl Suur 127.  
Kutter, H. 185.  
Kyros 194.  
  
Leibniz 165, 199.  
Leo I 125, 198.  
Leo III 127.  
Locke 163.  
Luther 149 jj., 161.

- Marcellinus 106.  
Marsilius 140 jj.  
Mattathias 20.  
Melanchthon 155.  
Montanus 97 jj.  
  
Naumann, Fr. 183.  
Nebukadnetsar 18.  
Novatianus 99.  
  
Occam 138 jj.  
Optatus 110.  
Origenes 93, 115.  
Orosius 107.  
Otto I 127.  
  
Pachomius 104.  
Papias 92.  
Philon 102.  
Platon 96.  
Polykarpos 90  
Pompejus 24.  
  
Ragaz, L. 184.  
Ritschl, A. 170 jj.  
  
Robertson-Smith 10.  
Rousseau 164.  
  
Saint-Simon 164, 181.  
Salvianus 107.  
Schleiermacher 167 jj.  
Spener 166.  
  
Teichmüller, G. 165, 199.  
Tertullianus 91, 98.  
Thomas Aquino 102.  
Thurneysen, E. 180.  
Tolstoi, L. 182.  
Troeltsch 175.  
  
Vergilius 107, 125.  
Voltaire 164.  
Volusianus 106.  
  
Weitling, W. 182.  
Wichern, J. H. 182.  
Wiclif, J. 145.  
  
Zwingli 156 j., 161.

## Asjaregister.

- Advent 30 j., 77, 88.  
Aktivism 77, 83, 200, 254, 273.  
Alg-ristikogudus 60, 79, 88 j., 93,  
100, 105, 236, 248.  
Allianss 60.  
Anabaptistid 160.  
Antipapalism 130.  
Apokalüptika 4, 18, 22, 73, 195, 276.  
Apokalüptiline aritmeetika 22.  
Apoloogeedid 93, 198.  
Apostlik aeg 31, 88, 198, 225.  
Apostlik järgsus 126.  
Apostlik vaesus 136, 138, 141.  
Askees 149.  
Asketism 124.
- Canossa 129, 132.  
Canterbury konverents 189.  
Civitas Dei 107, 109.  
Civitas terrena 107, 109.  
Communitas externa 109, 198.  
Communitas sanctorum 109, 150, 198.
- Dekaloog 13.  
Dominikaanid 138.  
Donatism 47, 110.  
Dualism 16, 18, 76, 134.  
Dünamis 148, 240, 254, 274.
- Ebed-Jahve 15, 196, 262, 277.  
Ecclesia 119, 141.  
Eetika 95, 124, 179, 241.  
Eksiil 6 jj., 11.  
Eksternalism 206.  
Entusiasm 67, 94.  
Episkopaat 134.  
Eremitism 104.  
Erubin 205.
- Eshatoloogia 9, 33, 73, 88, 105, 179,  
241.  
Esseenid 65.  
Evangeelium 37 jj., 148.  
Evolutsioon 77 j., 269.
- Fariseism 95, 202.  
Frantsiskaanid 138, 141.
- Genealoogia 254.  
Gnostitsism 93 jj.
- Haigeteravi 85.  
Hellenism 18, 271.  
Hierarhia 125, 175.  
Homnikumaa kirik 89, 101.
- Igavene elu 58, 259, 271.  
Ime 85.  
Imetegu 46, 230, 240, 261.  
Imperialism 133, 139, 198.  
Inimese Poeg 18 j., 195, 222, 224,  
248 jj., 253, 258.  
Isiksuselu 272.  
Issanda päev 32.
- Jahve koda 16.  
Jahve päev 9, 16 j., 23.  
Jahve sõjad 7.  
Jesuitism 162, 199.  
Judaism 18, 66.  
Jumala Poeg 33, 91, 248, 254 jj.,  
258, 268.  
Jumala päev 78.  
Jumala Sõna 176, 179.  
Jumala Vaim 34.  
Jumal-Isa 241, 259.  
Jumal-kuningas 35.  
Jus divinum 129.

- Katoliku kirik 79, 97, 113, 122, 124.  
 Keisarea-Viilipi 243, 257.  
 Keisrikultus 62.  
 Kiliasm 88, 97, 115.  
 Kirik 79 j., 110, 112 j., 124, 220, 259, 269, 275.  
 Kirikuisad 96, 198.  
 Kohtupäev 17, 19, 22, 71.  
 Kolgata 270.  
 Kolmainsus 254, 276.  
 Kristoloogia 33, 37, 46, 94, 190, 251.  
 Kristotsentria 277.  
 Kristuse isik 212, 221.  
 Kristuse riik 35, 44, 93, 154.  
 Kristuse töö 221.  
 Kristus-kuningas 35, 152, 169.  
 Kvietism 77, 83, 200.  
 Kümnisseadus 203.  
  
 Legalism 95, 213.  
 Leping 23, 267, 277.  
 Ligimesearmastus 75, 215.  
  
 Makkabeism 13, 18.  
 Malkuth Jahve 12.  
 Meeleparandamine 67, 225, 228, 233.  
 Messia-ootus 3 jj., 19.  
 Messias 3 jj., 27 j., 195.  
 Messiateadvus 72, 195, 243, 253.  
 Millennium 88, 94, 102, 105, 115 j.  
 Misjon 80, 220 jj.  
 Monolatrism 13.  
 Montanism 97.  
 Moralism 95.  
 Munklus 136, 198, 275.  
 Märter 24.  
  
 Natsionalism 15, 19.  
 Nominalism 140.  
 Numerus praedestinatorum 122, 157.  
  
 Oleviku suurus 82 jj., 269.  
 Oxfordi liikumine 213.  
  
 Paavstlus 126, 128, 131.  
 Palve 236 j.  
 Parsism 18.  
 Partikularism 14, 67.  
  
 Paruusia 32, 67, 259.  
 Pelagianism 13.  
 Perekond 269.  
 Pietism 116.  
 Plenitudo potestatis 138, 142.  
 Predestinatsioon 108, 113.  
 Preeksistents 20, 258.  
 Probabilism 162.  
 Protestantism 161.  
 Püha Kiri 139, 141, 149, 193, 275.  
 Püha Vaim 30, 37, 125.  
  
 Qahal 17.  
  
 Rabinism 204, 235.  
 Rahuriik 20.  
 Rahvaste liit 199.  
 Rahvusvaheline lepitusliit 199.  
 Reformatsioon 148, 199, 275.  
 Regula Fidei 101.  
 Riigikirik 198.  
 Riik 74, 269.  
 Ristimine 64, 72, 225, 243, 265.  
 Ristimisriitus 65, 73.  
 Ritualism 15.  
 Rooma riik 102 j., 108, 133.  
  
 Saatana valitsemine 83, 109, 150.  
 Sabat 205.  
 Sakrament 114.  
 Sealpoolsus 79, 271.  
 Sekularism 163.  
 Semasioloogia 36, 141.  
 Shema 203.  
 Siinpoolsus 78, 96, 270.  
 Sotsiaalteaduste Instituut 189, 199.  
 Stokholmi konverents 83, 186.  
 Summum bonum 86.  
 Sünergism 34.  
  
 Taassünd 41, 56.  
 Taastumine, Kristuse 30, 38, 88, 95.  
 Taaveti Poeg 25, 197, 239.  
 Taevariik 40, 74.  
 Teenimine 233, 264.  
 Teokraatia 28, 75, 100, 124, 198.  
 Teoloogia 101, 199.

- Teotsentria 277.  
Tridentinum 161, 199.  
Tuleviku suurus 80, 272.  
Täielikkus 217, 270.
- Universalism 5, 222, 235.  
Universum 27.  
Usk 225, 230, 233.  
Usumäratsejad 160.  
Usundilis-ajalooline kool 5, 175.  
Uus Testament 11, 30, 64, 275, 278,  
284.
- Vaheriik 20.  
Valedekreetaalid 129.  
Vana Testament 3 jj., 36, 194, 255,  
267, 275.
- Vastureformatsioon 148, 199.  
Vatikan 128, 161, 199.  
Veretunnistaja 96.  
Viimnepäev 23, 32.  
Viimsed asjad 31.  
Võtmete amet 142.
- Ülemaine elu 272.  
Ülempreester 27, 253.  
Ülempreestlus 21.  
Ülestõusmine 3, 15, 19, 37, 253, 259,  
268.
- Õhtumaa kirik 89, 101, 125.  
Õhtusöömaaeg 80, 115, 266.  
Õigeksmõistmine 153, 155, 171.

## REFERAT.

### **Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums.**

Die Lehre vom Reiche Gottes hat in den letzten Jahrzehnten vielfache Behandlung gefunden, sowohl in der Theologie als auch auf den Konferenzen der Kirche und der Theologen. Einen neuen Antrieb zum theologischen Studium der Frage vom Reiche Gottes gab die Weltkirchenkonferenz im August 1925 in Stockholm, wo der Gedanke, das Problem des praktischen Lebens sei vom christlichen Standpunkt in enger Beziehung zu der Frage nach dem Reiche Gottes zu lösen, ausgesprochen wurde. Vielfach wurde der Wunsch geäußert, dass die Vertreter der Länder und der Kirchen vom Standpunkte der heiligen Schrift eine gemeinsame Lösung der Frage finden möchten, was die Grundlage und das Wesen des Gesamtchristentums sei.

Der hier ausgesprochene Wunsch fand fürs erste Beachtung von seiten der britischen und deutschen Theologen auf der Konferenz zu Canterbury im April 1927, wo als Thema: „Das Wesen des Reiches Gottes und seine Beziehungen zur menschlichen Gesellschaft“ aufgestellt worden war.

Schon in demselben Jahre verarbeitete Erwin Smith die Materialien der Canterbury-Konferenz in seinem Werke: „Social Gospel“, wo er besonders hervorhob, das Reich Gottes gebe einzig eine Antwort auf alle sozialen Fragen. Der Leiter des Londoner Christlich-Sozialen Instituts Malcolm Spencer schrieb über denselben Stoff: „The Kingdom of God in Industry“, worin er die Ansicht, die ganze Industrie müsse nach den Prinzipien des Reiches Gottes reorganisiert werden, vertrat.

Ein Jahr später schrieb Wilhelm Michaelis: „Täufer, Jesus, Urgemeinde. Eine Predigt vom Reiche Gottes vor und nach Pfingsten“ und widmete seine Arbeit der Theologenkommision

der Stockholmer Weltkirchenkonferenz mit dem Wunsche, „die Reich-Gottes-Frage möge aufs neue eine Frage der theologischen Wissenschaft werden“. Im Jahre 1929 erschien die Arbeit von Gerhard Gloege: „Das Reich Gottes und die Kirche im Neuen Testamente“; sie unterstreicht die Verwendung der Quellen im N. T., tut dies aber nicht bloss mit dem Massstab der Exegese und Literarkritik, sondern betont die allseitige Einwirkung des Neuen Testaments auf die Zeitgeschichte. Im Jahre 1931 schrieb Heinz-Dietrich Wendland: „Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Eine Studie über den Zusammenhang von Eschatologie, Ethik und Kirchenproblem“. Er behandelt die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus in Verbindung mit der Theologie des Neuen Testaments.

Aus diesen Arbeiten ersehen wir, dass die angloamerikanische Welt in der Reich-Gottes-Frage die soziale Linie mit Erfolg in den Vordergrund rückt, wie sie in der christlichen Urgemeinde sich zeigte, und dass sie das Reich Gottes als die Gesellschaft der Zukunft betrachtet, wo Gott Alles in Allem sein wird. Die deutsche Theologie versucht in der Reich-Gottes-Frage die lutherisch-paulinische Richtung einzuhalten und betont die Überzeitlichkeit, Transzendenz und Eschatologie.

Die vorliegende Arbeit: „Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums“ will keine der erwähnten Arbeiten weiterentwickeln, sondern vertritt den Standpunkt, dass das Reich Gottes von Gott gestellt sei auf die Verkündigung Jesu Christi, auf dessen Lehre, Leiden, Sterben und Auferstehung, und dass jedermann von Christo zur Arbeit im Reiche Gottes berufen sei.

Die vorliegende Arbeit besteht aus zwei Teilen: a) aus einem biblisch-historischen und b) aus einem systematischen Teil.

Der biblische Teil hat zur Aufgabe das in der heiligen Schrift auf das Reich Gottes bezügliche Material darzulegen. Das Ziel des historischen Teiles ist es, die Anwendung des in der Bibel befindlichen Materials und die einzelnen Versuche zur Verwirklichung des Reiches Gottes im praktischen Leben zu beobachten, die für bestimmte Zeitperioden typisch sind. Der systematische Teil der vorliegenden Schrift benutzt das Material und die Ergebnisse der vorhergehenden Teile und versucht auf denselben eine zusammenfassende Lehre vom Reiche Gottes aufzubauen. Die systematische Untersuchung berücksichtigt die wesentlicheren Linien des Reich-Gottes-Begriffes,

wie sie in dem biblischen und dem historischen Teil hervortreten, zieht aber auch den Umstand in Betracht, dass man sich nicht auf eine blosse Kritik der einzelnen Begriffe beschränken darf, sondern dass es darauf ankommt, den Begriffsgehalt als solchen herauszufinden. Bei der Feststellung des Begriffsgehaltes ist am wesentlichsten das Verständnis für das Glaubensleben. Bei der Analyse der Begriffe darf man nicht einer Person gleichen, die nach blossem Hörensagen den Wert eines Kunstwerks beurteilen will.

Die gegenwärtige Untersuchung zieht sich eine gewisse Grenze dadurch, dass sie christozentrisch bleibt und die heilige Schrift als norma normans hinstellt, auf deren Grundlage jede andere Norm zu normieren sei. Die kirchliche Glaubenslehre ist für das Christentum nur insoweit von Wert, als sie mit der heiligen Schrift übereinstimmt.

Vorzüglich drückt William Temple diesen Gedanken in seiner Schrift: *The Kingdom of God*, S. 4 f. aus: es werde wohl niemals eine solche Zeit kommen, wo die Philosophie an der klassischen griechischen Philosophie vorübergehen werde, wo die Rechtswissenschaft vom römischen Rechtssystem sich entfernen könne, wo eine Theologie ohne Bibelbuch denkbar sei; aber wohl sei es möglich, dass im Laufe der Zeit die griechische Philosophie und das römische Recht nur relativ klassisch bleiben, während für das Christentum als solches die heilige Schrift für alle Zeiten den Wert einer absoluten Norm beibehalte.

Zu den wesentlichsten Zügen des Christentums, um die schon in den synoptischen Evangelien Lehre und Leben sich drehen, gehört die Vorstellung vom Reiche Gottes. Das Christentum als solches will nicht bloss eine bestimmte Lebensrichtung umfassen, auch nicht eine blosse theoretische Lehre darstellen, sondern das ganze Leben sich aneignen, das Individuum und die Gemeinschaft ganz erfassen. Vom christlichen Standpunkt aus ist ein christliches Leben dort vorhanden, wo der Wille Gottes herrscht und seine Gebote erfüllt werden. Aber schon in der vorchristlichen Zeit kulminierte das Glaubensleben in der Messias-Erwartung. Besonders stark war dieses Warten inmitten des Volkes, aus dem der Heiland kommen sollte: folglich muss man in der historischen Behandlung der Lehre des Christentums vom Reiche Gottes zu den Anfängen zurückgehen, die formal im Alten Testament liegen (B. Webb, *Problems in the Relations of God*

to Man, S. 62 f.). Diese Vorstellung hatte in der betreffenden Zeitperiode noch ein politisches Gepräge, denn man erwartete eher einen nationalen Befreier als einen wirklichen Heiland. Die politische Fremdherrschaft vermochte die völkische Eigenart des Volkes nicht endgültig zu unterdrücken, sein Streben nach Selbständigkeit dauerte Jahrtausende hindurch. Neben der politischen Linie in der Vorstellung vom Reiche Gottes war durch die Propheten die apokalyptische Linie stark entwickelt worden. Man erwartete, dass Jahve selbst seinem Volke ein Reich gründen werde, das sich in seinen Funktionen von einem gewöhnlichen Reiche unterscheide. In diesem Reiche sollte vor allem die Gerechtigkeit herrschen, die dem Gesetze Jahves entspricht; die Herrschaft der Gerechtigkeit tritt ihrerseits nach zwei Richtungen in Erscheinung. Die ältere Ansicht, dass der kommende König ein Kriegsheld sei, der in Jerusalem von dem Throne Davids über die wiedererstandene Welt herrschen werde, ist von dem Propheten Jesajas (9, 2—7) deutlich ausgesprochen worden. Die ganze Prophetie war entsprechend der Situation des Nordreiches orientiert, denn man glaubte, es sei die Zeit gekommen, wo Jahve sein Recht zur Geltung bringe, wo der Messias komme und sein Reich gründe. Der Hintergrund dieser Anschauung war politisch. Eine Befreiung erfolgte nicht, auch das Südreich geriet in Gefangenschaft; in der Endperiode wandte sich Deuterjesajas (Jes. 45, 1) an Kyros als an einen Messias. Die Befreiung aus der Gefangenschaft brachte aber keineswegs die Erfüllung der prophetischen Versprechungen mit sich; die Juden erlebten vielmehr eine Reihe von Bedrückungen, die späterhin in der Person des Verfolgers Antiochos Epiphanes kulminierten, in dessen Regierungszeit der Tempeldienst unterbrochen und in dem Tempel eine Zeus-Statue aufgestellt wurde.

Lebhaft wurde damals die Frage erörtert, welcher Art wohl die Antwort Jahves an Antiochos sein werde. Daniel fasst die Antwort Jahves zusammen in ein Gericht, das dann beginnen werde, wenn des Menschen Sohn komme, dessen Herrschaft ewig sei und dessen Reich kein Ende habe (Daniel 7, 8—10. 13—14). Bei Daniel vollzieht sich eine jähe Wendung in der Person des kommenden Königs. Der Befreier ist nicht mehr ein irdischer König: wohl ein Nachfolger Davids, aber eine transzendente Persönlichkeit, die aus der Himmelshöhe kommt. Das politische Problem war dem Volke Israel über den Kopf gewachsen, man sah die Möglichkeit

der Befreiung nicht mehr in einem Zusammengehen von Volk und Jahve, sondern nun sollte Jahve allein das Volk befreien. So verwandelte sich der politische Aspekt des Reiches Gottes in einen apokalyptischen. Das Reich, dessen Gründung man anfänglich auf politischem Wege durch Kriegsgewalt durchzusetzen hoffte, sollte jetzt durch des Menschen Sohn mit Hilfe eines Wunderaktes gegründet werden.

Zur Zeit, als man über das Kommen des Reiches Gottes sowohl vom politischen als vom apokalyptischen Standpunkt aus stritt, erschien der wirkliche Gründer des Reiches Gottes — Jesus Christus. Es ist ganz verständlich, dass das Volk, das den Messias erwartete und in Christus dessen Erscheinen erblickte, in dem Erscheinen dieser Person beide wesentlichen Züge des Reiches Gottes vereinigt sah. Deshalb ist man bemüht gewesen zu zeigen, Jesus behandle in seinen Aussagen das Reich Gottes von zwei Standpunkten aus: das Reich Gottes sei einerseits ganz nahe, stehe in enger Beziehung zu dem Kommen des Menschensohnes und zu dem Ende der Welt (Matth. 10, 23; Mark. 9, 1), und andererseits sei das Reich etwas Graduelles, heimlich Wachsendes, und niemand könne wissen, wie das geschehe (Luk. 17, 20; Mark. 4, 26. 27). Diese Anschauungen Jesu sind nicht alternativ zu nehmen, sondern man muss im Auge behalten, dass die Aussprüche Jesu über das Kommen des Reiches Gottes mehr prophetische Äusserungen als prosaische Aussprüche sind. Andere können bei Jesus widersprechende Vorstellungen über das Reich Gottes zu finden glauben, Jesus selbst aber, der nach seiner Taufe in seinem Messiasbewusstsein feststand, trug in sich keine Widersprüche mehr. Er hat sich in den Versuchungen (Matth. 4, 1—11; Luk. 4, 1—13) durch diese Widersprüche durchgekämpft. Die erste Versuchung war ein Kampf gegen die menschliche Natur, die die Kraft des Messias im eigenen Interesse zu gebrauchen wünschte; in der zweiten Versuchung trat nach Lukas der Kampf gegen die politischen Anschauungen zutage, und in der dritten bezog er sich auf die Erfüllung der apokalyptischen Erwartungen. Von Anfang an verneinte Jesus inhaltlich die herrschenden Anschauungen des A. T. vom Reiche Gottes und sah den Zweck seines eigenen Erscheinens in der Grundlegung des Reiches Gottes. Jesus kam das Reich Gottes zu verkündigen, und anfänglich schien es so, als ob er nur ein Verkündiger des Reiches Gottes wäre. Dann entsteht aber die Frage: was scheidet denn Jesus von seinem Vorgän-

ger Johannes dem Täufer und von seinem Ausleger, von Paulus? Jesus musste mehr als ein Verkündiger des Reiches Gottes sein!

Nach der Quelle des Markus-Evangeliums (Mark. 2, 18—3, 6) entstand von Anfang an gegen Jesus eine Opposition in Sachen des Fastens und der Sabbatsentheiligung durch seine Jünger. Die Vertiefung und das allmähliche Anwachsen der Opposition zwang Jesus auf seine Arbeit zurückzuschauen, und in diesem Sinne ist das Gleichnis vom Säemann gesprochen.

Eine Folge der anwachsenden Opposition ist die Berufung der Jünger Jesu, die ihn begleiten sollten. Er predigte nicht mehr so oft zum Volke, das ihn hören wollte, sondern mehr zu denen, die imstande waren seine Verkündigung aufzunehmen, etwas von seinem Geiste zu erfassen. Als nun Jesus seine Jünger schon als reif für seine Erkenntnis ansah, stellte er ihnen die Frage: „Wer sagen die Leute, dass ich sei?“ „Ihr aber, wer saget ihr, dass ich sei? (Mark. 8, 27—34; Matth. 16, 13—24). Das Bekenntnis Petri: „Du bist Christus“ brachte eine Wendung in Jesu Wirksamkeit hervor, denn er glaubte, dass diese Aussage dem Petrus nicht durch Fleisch und Blut offenbart worden war, sondern durch Jesu Vater im Himmel. Jesus hoffte, dass die Jünger in dem Gedanken lebten, er sei nicht nur ein Verkündiger des Reiches Gottes, sondern auch König dieses Reiches. Im Evangelium Johannis sagt Jesus wiederholt, seine Stunde sei noch nicht gekommen: aber nun war seine Stunde gekommen, als seine Jünger ihn bekannten. Sein Tod bedingt nun nicht mehr ein Zusammenbrechen des Christentums, und er geht weiter, um seine grosse Messias-Aufgabe zu Ende zu führen, sein Reich zu gründen.

Er belehrt nun seine Jünger darüber, dass des Menschen Sohn leiden müsse, was aber nicht eine politische noch apokalyptische Weltüberwindung bedeutet, sondern die Begründung des Reiches Gottes und das Gericht. Christus vermochte durch sein Leben und durch seine Lehre das Volk nicht in das Reich seines Vaters zu führen, deshalb appelliert er jetzt an seinen Tod. Christi Tod ist die Erfüllung eines grösseren prophetischen Hauptstückes (Jes. 53), wo der Ebed-Jahve unsre Krankheiten auf sich nimmt und alle Schmerzen trägt. Christus sieht nun, wie der Versucher sich nicht mehr ihm nähert, sondern dem Petrus, und tadelt Petrus deshalb. Auch die Frage der Söhne des Zebedäus ist eine Art von Versuchung. Jesus sondert das von ihm zu

errichtende Königreich von allen anderen Königreichen ab, indem er sagt: „Diejenigen, die für die Herrscher der Völker gehalten werden, herrschen über sie, und die Gewaltigen unter ihnen gebrauchen ihre Gewalt gegen sie; aber also soll es unter euch nicht sein, sondern wer will gross werden unter euch, der soll euer Diener sein. Denn des Menschen Sohn ist nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und gebe sein Leben zur Bezahlung für Viele“ (Mark. 10, 42—45). Christus ist hier selbst des Menschen Sohn, der alle Völker sammelt, er herrscht über alle und diese Herrschaft ist ewig.

Die Prophezeiung Sacharjas (Sach. 9, 9; cfr. Matth. 21, 1—9; Mark. 11, 1—10) ging in Erfüllung durch Jesu Einzug in Jerusalem, wo er als Davids Sohn begrüsst wurde. Auf die Frage des Hohenpriesters: „Bist du Christus, der Sohn des hochgelobten Gottes?“ antwortete Jesus: „Ja, ich bin's! Ihr werdet sehen des Menschen Sohn sitzen zur Rechten der Kraft Gottes und kommen in den Wolken des Himmels“. Diese Worte Jesu sind nicht buchstäblich zu nehmen, sondern in seinen Leiden setzte er sich zur Rechten des Vaters und ist den Juden, die da warten auf das Kommen des Menschensohnes in den Wolken, ein Ärgernis: der gekreuzigte Übeltäter hat die Weissagung in Erfüllung gebracht; und den Griechen ist es eine Torheit, dass ein gekreuzigter Mensch ein Herr des Lebens sein soll. Paulus gibt diesen Gedanken folgendermassen wider: „Wir aber predigen den gekreuzigten Christum, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit. Denen aber, die berufen sind, Juden und Griechen, predigen wir Christum, göttliche Kraft und göttliche Weisheit“ (1. Kor. 1, 23. 24). —

Für Christus ist weder das politische noch das apokalyptische Element der wesentlichste Bestandteil des Reiches Gottes, sondern die Verkündigung und Errichtung desselben durch seine eigene Person. Christus hätte allerdings die Möglichkeit gehabt die politischen Erwartungen des Volkes zu befriedigen und als Kriegsheld die Völker den Geboten Jahves untertänig zu machen. Ebenso wäre es möglich gewesen die apokalyptischen Erwartungen des Volkes zu erfüllen, indem er von seinem Vater zwölf Legionen Engel erbeten hätte und das Volk genötigt hätte an seine göttliche Ehre zu glauben. Aber weder das eine noch das andere hätte Christum zum König ihrer Herzen gemacht. Christus als Gründer des Reiches Gottes ist der allgewaltige Begründer

des Reiches, Herrscher über der Menschen Herzen und Willen, die nicht gezwungen, sondern nur gewonnen werden können, und erst nach ihrer Gewinnung ist Christi Herrschaft möglich. Christus hat die Welt durch seine Liebe gewonnen, und grenzenlos in dieser Liebe, durch die er sein Leben opferte, gründete er sein Reich. Das Herrschen in diesem Reiche geschieht nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes, die im Glauben, in der Hoffnung und der Liebe verborgen ruht! In diesem Reiche gibt es nur eine Pflicht: das Trachten nach der Gerechtigkeit des Reiches Gottes. So sind für Christus die wesentlichsten Züge des Reiches Gottes: die Verkündigung, die Begründung und das Königtum dieses Reiches.

Indem wir die wesentlichsten Züge des Reich-Gottes-Begriffes in seiner zeitgeschichtlichen Entwicklung hervorheben, sei bemerkt, dass in der apostolischen und nachapostolischen Zeitperiode sich das Hauptgewicht von der Verkündigung auf die Person Jesu verschob, was auch für die Frage nach dem Reiche Gottes, das mit der Parusie Christi beginnen sollte, gilt, und die ganze Vorstellung erhielt einen enthusiastischen Zug. Das Glaubensmotiv war im ersten Jahrhundert die tragende Kraft. Im zweiten Jahrhundert nahm die Erwartung der Parusie ab, und an die Seite des enthusiastischen Zuges des Reiches Gottes trat der moralische Zug, wie ihn die Kirchenväter und Apologeten betonten. Das dritte Jahrhundert mit seinen schweren Glaubensverfolgungen belebte den Enthusiasmus, der aber im vierten Jahrhundert durch die Verwandlung der christlichen Kirche in eine römische christliche Kirche aufs neue niedergedrückt wurde. Der wesentlichste Zug der Reichskirche als Fortsetzung des Reiches Gottes ist die Klärung des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem Staate. Im christlichen Sinne löste der Kirchenvater Augustin diese Frage, und hielt mit seinem variierten Kirchenbegriff — *communio externa, communio sanctorum, numerus praedestinatorum* — noch den geistlichen Zug des Reiches Gottes aufrecht. Den Augustin beurteilen entsprechend ihrem eigenen Kirchenbegriff sowohl die Katholiken als auch die Lutheraner und Reformierten, denn jeder findet in Augustins Kirchenbegriff jenen Zug, den er selbst als für das Reich Gottes wesentlich betrachtet. Das Unterstreichen des ekklesiastischen Zuges des Reiches Gottes, das im Mittelalter besonders stark hervortrat, begann schon zur Zeit des römischen Papsttums Leos I. und Gregors I. Später gesellte sich

zu dem ekklesiastischen noch der hierarchische Zug, der in der Theokratie des Mittelalters kulminierte.

Ein anderer wesentlicher Zug des Reiches Gottes im Mittelalter ist der imperialistische. Nicht allein das Papsttum präferierte auf die Gründung des Reiches Gottes auf Erden in der sichtbaren Form der katholischen Kirche, sondern auch Friedrich Barbarossa persönlich wollte das Reich Gottes gegründet sehen in der sichtbaren Gestalt des heiligen Römischen Reiches deutscher Nation. Wiederholt trat im Mittelalter die Opposition gegen die Realisierungsversuche dieser zwei völlig gesonderten Reiche Gottes in Erscheinung, die im Mönchtum ihre Verkörperung fand. Später zeigte aber gerade das Mönchtum ein selbständiges Bestreben: im mittelalterlichen Kloster das Reich Gottes zu organisieren.

Alle diese speziellen Versuche der Realisierung des Reiches Gottes brachen gegen Ende des Mittelalters zusammen: das Papsttum stürzte von seinem Gipfelpunkt herab und seine Vertreter wurden in die Avignonsche Gefangenschaft geführt, das Kaisertum wurde schwächer und die Mönchsorden hatten genug mit ihren inneren Streitigkeiten zu tun. Wenn das Papsttum sich nach der babylonischen Gefangenschaft auch aufs Neue erholte, so redete man doch nicht mehr von den zwei Lichtern und von den zwei Schwertern.

Die Reformation entstand aus dem inneren Streben des Menschen nach Selbständigkeit und eignete sich daher in der Frage nach dem Reiche Gottes einen neuen, von dem des Mittelalters abweichenden Standpunkt an. Das immanente Reich Gottes wurde zu einem transzendenten, das sichtbare Gottesreich zu einem unsichtbaren, das äusserliche Gottesreich wurde mehr vergeistigt. Die Reformation hat keine feststehende Lehre vom Reiche Gottes geschaffen, zerstörte aber die alte mittelalterliche ekklesiastische und imperialistische Anschauung. Die Periode der Gegenreformation war eine Reform der sichtbaren katholischen Kirche: diese Reform wurde durch das Tridentinum und den Jesuitismus zu ihrem Kulminationspunkt geführt, zum Infallibilitätsdogma des Vatikans, auf dessen Grund der Papst Universalbischof geworden ist.

In der neueren Zeit haben auch die Philosophen zur Frage des Reiches Gottes Stellung genommen. Sie fragen nach der Grundlage des Reiches Gottes, danach, welche Stellung bei einer Revision der bisherigen Weltanschauung ein-

zunehmen sei, und ob überhaupt Christus für die Gründung des Reiches Gottes notwendig sei.

Eine solche Grundlage des Reiches Gottes bildet bei Leibniz die unteilbare einfache Monade oder bei Teichmüller die Substanz. In der religiösen Erkenntnis und Theologie ist als wesentlicher Zug des Reiches Gottes unterstrichen worden die Liebe zu Gott und der Durchschnitt der Ebene des irdischen Lebens durch die göttliche Ebene. Die Schnittlinie dieser beiden Ebenen in der Menschwerdung Jesu Christi ist das Reich Gottes. Nach dem Ausbruch des Weltkrieges ist auch in der Sozialwissenschaft das Reich Gottes betont worden. Eine Reihe von internationalen Konferenzen hat die Frage nach dem Reiche Gottes beraten, selbst der Völkerbund als Diener der Friedensideale steht in Verbindung mit derselben Frage. Der Weltbund zur Förderung der internationalen Freundschaft durch die Kirchen, der Verband der antimilitaristischen Geistlichen, der internationale Versöhnungsbund, „Leben und Arbeit“, die Konferenzen für Glauben und Ordnung behandeln die Frage vom Reiche Gottes. Das Forschungsinstitut für Sozialwissenschaft hat sogar eine „Gottesreich-Liga“ ins Leben gerufen, deren Aufgabe die Verbreitung des Reiches Gottes ist. Aber unter allen diesen mannigfachen Bestrebungen ist von der Reformation an ein starkes Streben zurück zu den Quellen zu spüren.

Das Zentrum des systematischen Teiles der vorliegenden Schrift ist Jesu Christi eigene Ansicht vom Reiche Gottes. Die Ausdrücke Himmelreich, Gottesreich, Gottes Herrschaft kommen bei ihm häufig vor; er bezieht sie auf verheissene und zu erwartende Erscheinungen, die aber erst in seiner Person und durch seine Tätigkeit zu einer Realität geworden sind.

Der Gründer des Christentums Christus übernahm die Verkündigung vom Reiche Gottes von seinem Vorgänger, dem Täufer Johannes, und ging in dieser Linie zurück auf die Apokalyptik des Alten Testaments. In der Lehre vom Reiche Gottes trat er gegen den Gerechtigkeitsbegriff der Pharisäer auf: der letztere stand in scharfem Gegensatz zur Gerechtigkeit des Reiches Gottes, nach der man (nach Christi Gebot) vor allem trachten soll. Christus lehrte, dass die pharisäische Gerechtigkeit völlig ausserhalb des Reiches Gottes stehe, denn sie steht im Gegensatz zum Prinzip der inneren Gesinnung, das in der Bergpredigt Jesu hervortritt. Das Zentrum des Reiches Gottes ist Gott, seine Erkenntnis und die

Liebe zu ihm. Die Gerechtigkeit des Reiches Gottes befreit den Menschen von dem vom Menschen gemachten Joch und bringt ein neues Grundgesetz zur Geltung, nämlich das von Christo gegebene Gebot der Liebe.

In diesem Reiche herrscht des Geistes Freiheit und des Sohnes Gerechtigkeit, die jedermann in seinem Herzen trägt und auf diesem Wege das Böse durch das Gute besiegt. Die Gerechtigkeit des Reiches Gottes ist nach Christi Forderung nicht eine Tugend neben anderen, sondern ist jedes Christen ganzes Herz und Gottes Nähe.

Es sei mir gestattet die Gerechtigkeitsidee des Reiches Gottes mit einer Landschaft zu vergleichen, die man an der Hand eines Gemäldes — das von einem einzigen Gesichtswinkel aus gemalt ist — doch nicht beurteilen kann. Wir brauchen viele Gemälde, die ihrem Wesen nach mehr oder weniger gleich sind, aber in Proportionen und Kombinationen auseinandergehen. Schliesslich brauchen wir ja nur die Landschaft selbst und Sinne, die dafür empfänglich sind. Ebenso brauchen wir für die Idee der Gerechtigkeit des Reiches Gottes den ganzen Christus, brauchen von Gott für Christus gewonnene Menschenherzen.

Zwecks Grundlegung der Gerechtigkeit des Reiches Gottes redet Christus von der Vorbereitung dieses Reiches, dessen Basis der Aussendungsbefehl an die ganze Christenheit ist: *πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη*. Somit ist der Christenglaube seinem Wesen nach eine Sendungsreligion und trägt schon in seinem Begründer, in Christo, das Reich Gottes, denn er ist durch sein Organ, die Kirche, der Wegbereiter dieses Reiches. Die Aufgabe der Kirche ist die Völker zu taufen in dem Namen des dreieinigen Gottes, sie zu lehren Christi Gebote zu halten und sie zu Bürgern des Reiches Gottes zu erziehen. Bei der Vorbereitung zum Reiche Gottes erwähnte Christus die Bedingungen zum Eingang in dieses Reich. Bei seinem Auftreten nannte er in seiner Verkündigung diese zwei Bedingungen: die Sinnesänderung und den Glauben an das Evangelium; die *μετάνοια* ist nötig für jeden Bürger des Reiches Gottes, bildlich gesprochen: „Wer nicht hinunter in die Hölle gestiegen, kommt nicht nach oben in den Himmel“. Hier aber wird es auch klar, dass es nicht dem Menschen selbst gegeben ist das Leben des Reiches Gottes zu seiner höchsten Tugend und zu seinem letzten Vorbild zu setzen. Das Reich Gottes ist jedem Christen ein Geschenk, das Eine, das not tut und das im Glau-

ben mit demütigem Herzen empfangen werden muss. Bei Jesus ist der Glaube mit innigem Gebet verbunden, das eine Kraftquelle ist und dem Menschen eine Basis für fruchtbare Betätigung bietet. Jesus glaubte, das Reich Gottes sei nahe herbeigekommen, und glaubte somit an seine eigene grosse göttliche Sendung.

Sein Messias-Bewusstsein steht in enger Beziehung zum Reiche Gottes. Die Propheten des Alten Testaments verkündigen den grossen König aus dem Geschlechte Davids, durch den Gott die Befreiung Israels bewerkstelligen soll. Der verheissene Sohn Davids, der in der messianischen Literatur des Menschen Sohn genannt wurde, wird mit jenem himmlischen Wesen identifiziert, das am letzten Tage erscheinen wird das Gericht zu halten. Der Täufer Johannes verband seine Verkündigung der neuen Welt mit dem Kommen der übernatürlichen Person, deren Schuhriemen er nicht wert sei zu lösen. Jesus selbst verkündigte das Reich Gottes, aber nicht mehr sein Kommen.

Jesu persönliche Beziehung zum Himmelreich trat nach dem Ereignis von Cäsarea Philippi ausgeprägter hervor. Das Bewusstsein, dass Gott sein Reich in ihm und durch ihn verwirklichte, erneuerte den bisherigen Messias-Begriff zu dem von einem Messias, der nicht als Triumphator und Sieger auftreten soll, sondern als Dulder in der Gestalt des Ebed-Jahve nach Deuterosejasas.

Nach dem Ereignis von Cäsarea Philippi dominiert das Leidens- und Kreuzesmotiv. Insoweit als Jesus in seiner Person und Tätigkeit das Reich Gottes verkörperte, sah er sich als Messias an; das Reich Gottes war noch latent, daher auch sein Messias-Bewusstsein potential. Jesus verlangte von seinen Jüngern Wachsamkeit, denn niemand wisse die Stunde des Reiches Gottes denn nur der Vater. In dieser Latenz nannte er sich mit dem apokalyptischen Namen „des Menschen Sohn“, und zwar anfänglich im Zusammenhang mit seiner kommenden Erhöhung; später verband er diesen Begriff mit seinem Leiden und Sterben. Das sollte andeuten, dass Gott in Jesu Tod eine neue Welt inauguriere. Gott erhöht Christum zum König seines Reiches, das Reich ist in Jesu Christo gegründet und durch ihn ist ein neuer Bund geschlossen, der gleichzeitig hinsichtlich seines Subjekts und seines Objekts einen eigenartigen Charakter aufweist. Der Charakter des Subjekts — der Umstand, dass Gott in Jesu Christo, in seinem Leiden und Sterben, in seiner Auferstehung und Parusie die universale geistige zeitlose Herrschaft Gottes begründet — das

ist die Theozentrie des Reiches Gottes. Und der Charakter des Objekts ist darin zu sehen, dass Gott durch die zeitgeschichtliche Person und das Werk Jesu Christi und durch dessen vor-, nach- und überzeitgeschichtliche Unterordnung unter Gottes Willen dessen Reichsgenossen zur endlichen Realisierung des Reiches Gottes durch einen göttlichen Akt ruft und vorbereitet — das ist die Christozentrie des Reiches Gottes. Das Reich Gottes in Christo ist objektiv durch Christus realisiert, aber inmitten der Menschen, zeitgeschichtlich, ist es realisierbar nur durch die Erfüllung von Gottes Willen seitens der Menschen.

Schliesslich bemerken wir noch, dass in der Verkündigung Jesu zwei Faktoren vereinigt waren. Einerseits sehen wir, dass Jesu Verkündigung aus seiner inneren persönlichen Vereinigung mit Gott hervorwuchs, er konnte daher sagen: „Alles ist von meinem Vater in meine Hand gegeben“. Aber andererseits sehen wir auch, dass diese Verkündigung formal durch den Glauben bedingt war. So sehr wir auch die Absolutheit der Verkündigung des Reiches Gottes bekennen und erkennen, können wir dennoch davon die derzeitige apokalyptische Idee nicht trennen. Doch darin liegt wiederum kein Widerspruch, denn Gott, der Abrahams, Isaaks und Jakobs Gott war, ist auch der Gott Jesu und unser aller Gott; der alttestamentliche Gott-König und der neutestamentliche Gott-Vater ist ein und derselbe dynamische Gott. Jesu Ausspruch: „Niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren“ geht nicht auf die apokalyptische Idee zurück, sondern auf den allmächtigen Gott selbst.

Inmitten der Unvollkommenheit der historischen Welt haben tiefdenkende Menschen in eine vollendete Zukunft hinausgeschaut, lebten und arbeiten in dem festen Glauben an diese Zukunft.

Für die Prophetie Israels war die neue Zeit eine Zeitperiode der Gerechtigkeit, für die griechischen Philosophen trug sie die Form einer rein intellektuellen Welt, für Augustin und Dante war sie ein heiliges theokratisches Reich, für die praktische Verstandeswelt unsrer Zeit eine erneuerte soziale Ordnung.

So gestaltet sich jede folgende Zeitperiode ihre eigene Ansicht über das Reich Gottes; aber alle diese Sonderideen sind Perlen der Dornenkrone Christi und finden ihren Quell in dem von Christo verkündigten und gegründeten Reiche Gottes.

Aus dem oben Dargelegten darf wohl gefolgert werden, dass Jesus auf das Reich Gottes wie auf eine von Gott gesetzte Grösse blickte. Die Sendung Christi in die Welt um das Reich Gottes zu bringen war ein Akt Gottes, in keinem Fall eine Evolution der menschlichen Kultur. Ferner ist es Jesu Überzeugung, dass das Reich Gottes in Christo von Gott auch für die Gegenwart gegeben ist, also nicht bloss eine zukünftige Grösse darstellt.

## Thesen.

1. Das Reich Gottes ist ein zentraler Gedanke des Christentums, denn es schliesst in sich die ganze Person und das ganze Werk seines Gründers Jesu Christi, seine Verkündigung und Lehre, sein Leiden, Sterben und Auferstehung.

2. Die formale Grundlage der Reich-Gottes-Lehre des Christentums rührt her von dem Gott-König-Begriff der Prophetie des Alten Testaments, besonders von der apokalyptischen Darstellung des Menschensohnes bei dem Propheten Daniel.

3. Die materiale Grundlage der Reich-Gottes-Lehre des Christentums rührt her von der Gerechterklärung durch Jesum Christum, von der Liebe zu ihm und von der absoluten Erfüllung seines Willens.

4. In der Geschichte des Christentums erscheinen entweder selbständig oder im Zusammenhang folgende Auffassungen vom Reiche Gottes:

- a) das Reich Gottes ist identisch mit Gottes völliger Herrschaft im Himmel nach dem letzten Gerichtstage, das ist die transzendente Eschatologie;
- b) das Reich Gottes ist identisch mit der sichtbaren Herrschaft Christi auf Erden zwischen dem zweiten Advent und dem letzten Gerichtstage, das ist die realistische Eschatologie;
- c) das Reich Gottes ist identisch mit der irdischen, sichtbaren Kirche Christi, zwischen dem ersten und dem zweiten Advent, das ist die immanente Eschatologie.

5. Das Reich Gottes ist die die Welt überwindende Gotteskraft, und zwar in dem Masse, wie seine Glieder Anteil genommen haben an dem von Gott auf Golgatha geschlossenen Bunde und dadurch zum ewigen Leben erlöst worden sind.

6. Ein Bürger des Reiches Gottes glaubt in wahrer Sinnesänderung, im festen Vertrauen und im Gebet an Gott den Vater und Jesum Christum und lebt ein von der Gerechtigkeit des Reiches Gottes durchdrungenes, Gott ähnliches ewiges Leben.

7. Das Reich Gottes setzt keine Familie, Volk und Reich, keine ökonomische, industrielle und soziale Organisation voraus; trotzdem ist das Reich Gottes eine sichtbare reale Verbindung, deren Aufgabe es ist ihren Gliedern durch freie Tätigkeit eine neue Welt zu geben und einen Inhalt für alle vorhandenen von Gott verordneten sozialen Formen.

8. Das Reich Gottes ist nicht allein eine Bezeichnung der gegenwärtigen oder zukünftigen Seligkeitsordnung, sondern die wahrhaftigen Nachfolger Jesu aller Zeiten kennen und leben ein von Gott gegebenes Leben im Reiche Gottes.

9. Das Reich Gottes kann sich nicht etwa auf den Willen des Menschen und dessen Arbeitsaktivität stützen, auch nicht allein auf des Menschen Passivität, sondern Gott hat in Christo diese Seligkeitsordnung gegeben und durch ihn Alle zur Arbeit in seinem Weinberge berufen.

10. Das Reich Gottes ist Gottes: Gottes Allmacht, die als schöpferische Kraft die Welt durchdringt, von Gottes Geist getragen, von erleuchteten Menschen aus tiefstem Glaubensbekenntnis heraus ausgebreitet, damit Himmel und Erde voll sei von Gottes Ehre und damit Jesus Christus König sei über Lebende und Tote, über die gegenwärtige und die zukünftige Welt.

---

## Eelmiste köidete sisu. — Contenu des volumes précédents.

**A I (1921).** 1. A. Paldrock. Ein Beitrag zur Statistik der Geschlechtskrankheiten in Dorpat während der Jahre 1909—1918. — 2. K. Väisälä. Verallgemeinerung des Begriffes der Dirichletschen Reihen. — 3. C. Schlossmann. Hapete mõju kolloiidide peale ja selle tähtsus patoloogias. (L'action des acides sur les colloïdes et son rôle dans la pathologie.) — 4. K. Regel. Statistische und physiognomische Studien an Wiesen. Ein Beitrag zur Methodik der Wiesenuntersuchung. — 5. H. Reichenbach. Notes sur les microorganismes trouvés dans les pêches planctoniques des environs de Covda (gouv. d'Archangel) en été 1917. — **Misc.** F. Bucholtz. Der gegenwärtige Zustand des Botanischen Gartens zu Dorpat und Richtlinien für die Zukunft.

**A II (1921).** 1. H. Bekker. The Kukkers stage of the ordovician rocks of NE Estonia. — 2. C. Schlossmann. Über die Darmspirochäten beim Menschen. — 3. J. Letzmann. Die Höhe der Schneedecke im Ostbaltischen Gebiet. — 4. H. Kaho. Neutraalsoolade mõjust ultramaximum-temperatuuri peale *Tradescantia zebrina* juures. (Über den Einfluss der Neutralsalze auf die Temperatur des Ultramaximums bei *Tradescantia zebrina*.)

**A III (1922).** 1. J. Narbutt. Von den Kurven für die freie und die innere Energie bei Schmelz- und Umwandlungsvorgängen. — 2. A. Томсонъ (A. Thomson). Значение аммонійныхъ солей для питанія высшихъ культурныхъ растений. (Der Wert der Ammonsalze für die Ernährung der höheren Kulturpflanzen.) — 3. E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. I. Hälfte (S. I—VII und 1—96). — 4. A. Lüüs. Ein Beitrag zum Studium der Wirkung künstlicher Wildunger Helenenquellensalze auf die Diurese nierenkranker Kinder. — 5. E. Öpik. A statistical method of counting shooting stars and its application to the Perseid shower of 1920. — 6. P. N. Kogerman. The chemical composition of the Esthonian M.-Ordovician oil-bearing mineral „Kukkersite“. — 7. M. Wittlich und S. Weshnjakow. Beitrag zur Kenntnis des estländischen Ölschiefers, genannt Kukkersit. — **Misc.** J. Letzmann. Die Trombe von Odenpäh am 10. Mai 1920.

**A IV (1922).** 1. E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. II. Hälfte (S. 97—188). — 2. A. Valdes. Glükogeeni hulka vähendavate tegurite mõju üle südame spetsiifilise lihassüsteemi glükogeeni peale. (Über den Einfluss der die Glykogenmenge vermindernden Faktoren auf das Glykogen des spezifischen Muskelsystems des Herzens.) — 3. E. Öpik. Notes on stellae statistics and stellar evolution. — 4. H. Kaho. Raskemetallsoolade kihvtisusest taimeplasma kohta. (Über die Schwermetallgiftwirkung in bezug auf das Pflanzenplasma.) — 5. J. Piiper und M. Härms. Der Kiefernkreuzschnabel der Insel Ösel *Loxia pityopsittacus estiae* subsp. nov. — 6. L. Poska-Teiss. Zur Frage über die vielkernigen Zellen des einschichtigen Plattenepithels.

**A V (1924).** 1. E. Öpik. Photographic observations of the brightness of Neptune. Method and preliminary results. — 2. A. L ü ü s. Ergebnisse der Krüppelkinder-Statistik in Eesti. — 3. C. S c h l o s s m a n n. Culture in vitro des protozoaires de l'intestin humain. — 4. H. K a h o. Über die physiologische Wirkung der Neutralsalze auf das Pflanzenplasma. — 5. Y. K a u k o. Beiträge zur Kenntnis der Torfzersetzung und Vertorfung. — 6. A. T a m m e k a n n. Eesti diktiõneema-kihi uurimine tema tekkimise, vanaduse ja levimise kohta. (Untersuchung des Dictyonema-Schiefers in Estland nach Entstehung, Alter und Verbreitung.) — 7. Y. K a u k o. Zur Bestimmung des Vertorfungsgrades. — 8. N. W e i d e r p a s s. Eesti piparmündi-õli (*Oleum menthe esthicum*). (Das estnische Pfefferminzöl.)

**A VI (1924).** 1. H. Bekker. Mõned uued andmed Kukruse lademe stratigraafia ja faunast. (Stratigraphical and paleontological supplements on the Kukruse stage of the ordovician rocks of Eesti (Estonia).) — 2. J. Wilip. Experimentelle Studien über die Bestimmung von Isothermen und kritischen Konstanten. — 3. J. Letzmann. Das Bewegungsfeld im Fuss einer fortschreitenden Wind- oder Wasserhose. — 4. H. Scupin. Die Grundlagen paläogeographischer Karten. — 5. E. Öpik. Photometric measures on the moon and the earth-shine. — 6. Y. Kauko. Über die Vertorfungswärme. — 7. Y. Kauko. Eigentümlichkeiten der  $H_2O$ - und  $CO_2$ -Gehalte bei der unvollständigen Verbrennung. — 8. M. Tilzen und Y. Kauko. Die wirtschaftlichen Möglichkeiten der Anwendung von Spiritus als Brennstoff. — 9. M. Wittlich. Beitrag zur Untersuchung des Öles aus estländischem Ölschiefer. — 10. J. Wilip. Emergenzwinkel, Unstetigkeitsflächen, Laufzeit. — 11. H. Scupin. Zur Petroleumfrage in den baltischen Ländern. — 12. H. Richter. Zwei Grundgesetze (Funktion- und Strukturprinzip) der lebendigen Masse.

**A VII (1925).** 1. J. Vilms. Kõhreglükogeeni püsivusest mõneste glükogeeni vähendavate tegurite puhul. (Über die Stabilität des Knorpelglykogens unter verschiedenen das Glykogen zum Verschwinden bringenden Umständen.) — 2. E. Blessig. Ophthalmologische Bibliographie Russlands 1870—1920. Nachtrag. — 3. O. Kuriks. Trachoma Eestis (eriti Tartus) möödunud ajal ja praegu. (Das Trachom in Estland (insbesondere in Dorpat) einst und jetzt.) — 4. A. Brandt. Sexualität. Eine biologische Studie. — 5. M. Haltenberger. Gehört das Baltikum zu Ost-, Nord- oder zu Mitteleuropa? — 6. M. Haltenberger. Recent geographical work in Estonia.

**A VIII (1925).** 1. H. Jaakson. Sur certains types de systèmes d'équations linéaires à une infinité d'inconnues. Sur l'interpolation. — 2. K. Frisch. Die Temperaturabweichungen in Tartu (Dorpat) und ihre Bedeutung für die Witterungsprognose. — 3. O. Kuriks. Muutused leprahaigete silmas Eesti leprosooriumide haigete läbivaatamise põhjal. (Die Lepra des Auges.) — 4. A. Paldrock. Die Senkungsreaktion und ihr praktischer Wert. — 5. A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse- $(C_2)$ -Stufe in Eesti. I. — 6. M. Wittlich. Einiges über den Schwefel im estländischen Ölschiefer (Kukersit)

und dessen Verschmelungsprodukten. — 7. H. Kaho. Orientierende Versuche über die stimulierende Wirkung einiger Salze auf das Wachstum der Getreidepflanzen. I.

**A IX (1926).** 1. E. Krahn. Über Minimaleigenschaften der Kugel in drei und mehr Dimensionen. — 2. A. Mieler. Ein Beitrag zur Frage des Vorrückens des Peipus an der Embachmündung und auf der Peipusinsel Pirisaar in dem Zeitraum von 1682 bis 1900. — 3. M. Haltenberger. Der wirtschaftsgeographische Charakter der Städte der Republik Eesti. — 4. J. Rumma. Die Heimatforschung in Eesti. — 5. M. Haltenberger. Der Stand des Aufnahme- und Kartenwesens in Eesti. — 6. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. I. — 7. A. Tammekann. Die Oberflächengestaltung des nordostestländischen Küstentafellandes. — 8. K. Frisch. Ein Versuch das Embachhochwasser im Frühling für Tartu (Dorpat) vorherzubestimmen.

**A X (1926).** 1. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. II—III. — 2. H. Scupin. Alter und Herkunft der ostbaltischen Solquellen und ihre Bedeutung für die Frage nach dem Vorkommen von Steinsalz im baltischen Obersilur. — 3. Th. Lippmaa. Floristische Notizen aus dem Nord-Altai nebst Beschreibung einer neuen *Cardamine*-Art aus der Sektion *Dentaria*. — 4. Th. Lippmaa. Pigmenttypen bei Pteridophyta und Anthophyta. I. Allgemeiner Teil. — 5. E. Pipenberg. Eine städtemorphographische Skizze der estländischen Hafenstadt Pärnu (Pernau). — 6. E. Spohr. Über das Vorkommen von *Sium erectum* Huds. und *Lemna gibba* L. in Estland und über deren nordöstliche Verbreitungsgrenzen in Europa. — 7. J. Wilip. On new precision-seismographs.

**A XI (1927).** 1. Th. Lippmaa. Pigmenttypen bei Pteridophyta und Anthophyta. II. Spezieller Teil. — 2. M. Haltenberger. Landeskunde von Eesti. IV—V. — 3. H. Scupin. Epirogenese und Orogenese im Ostbaltikum. — 4. K. Schlossmann. Mikroorganismide kui bioloogiliste reaktiivide tähtsusest keemias. (Le rôle des ferments microbiens dans la chimie.) — 5. J. Sarv. Ahmese geomeetriselised joonised. (Die geometrischen Figuren des Ahmes.) — 6. K. Jaanson-Orviku. Beiträge zur Kenntnis der Aseri- und der Tallinna-Stufe in Eesti. I.

**A XII (1927).** 1. E. Reinwaldt. Beiträge zur Muriden-Fauna Estlands mit Berücksichtigung der Nachbargebiete. — 2. A. Öpik. Die Inseln Odensholm und Rogö. Ein Beitrag zur Geologie von NW-Estland. — 3. A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C<sub>2</sub>-)Stufe in Eesti. II. — 4. Th. Lippmaa. Beobachtungen über durch Pilzinfektion verursachte Anthocyaninbildung. — 5. A. Laur. Die Titration des Ammoniumhydrosulfides mit Ferricyankalium. — 6. N. King. Über die rhythmischen Niederschläge von PbJ<sub>2</sub>, Ag<sub>2</sub>CrO<sub>4</sub> und AgCl im kapillaren Raume. — 7. P. N. Kogerman and J. Kranig. Physical constants of some alkyl carbonates. — 8. E. Spohr. Über brunsterzeugende Stoffe im Pflanzenreich. Vorläufige Mitteilung.

**A XIII (1928).** 1. J. Sarv. Zum Beweis des Vierfarbensatzes. — 2. H. Scupin. Die stratigraphische Stellung der Devonschichten im Südosten Estlands. — 3. H. Perlit. On the parallelism between

the rate of change in electric resistance at fusion and the degree of closeness of packing of mealltic atoms in crystals. — 4. K. Frisch. Zur Frage der Luftdruckperioden. — 5. J. Port. Untersuchungen über die Plasmakoagulation von *Paramaecium caudatum*. — 6. J. Sarw. Direkte Herleitung der Lichtgeschwindigkeitsformeln. — 7. K. Frisch. Zur Frage des Temperaturanstiegens im Winter. — 8. E. Spöhr. Über die Verbreitung einiger bemerkenswerter und schutzbedürftiger Pflanzen im Ostbaltischen Gebiet. — 9. N. Rägo. Beiträge zur Kenntnis des estländischen Dictyonemaschiefers. — 10. C. Schlossmann. Études sur le rôle de la barrière hémato-encéphalique dans la genèse et le traitement des maladies infectieuses. — 11. A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C<sub>2</sub>-C<sub>3</sub>-)Stufe in Eesti. III.

**A XIV (1929).** 1. J. Rives. Über die histopathologischen Veränderungen im Zentralnervensystem bei experimenteller Nebenniereninsuffizienz. — 2. W. Wadi. Kopsutuberkuloosi areng ja kliinilised vormid. (Der Entwicklungsgang und die klinischen Formen der Lungentuberkulose.) — 3. E. Markus. Die Grenzverschiebung des Waldes und des Moores in Alatskivi. — 4. K. Frisch. Zur Frage über die Beziehung zwischen der Getreideernte und einigen meteorologischen Faktoren in Eesti.

**A XV (1929).** 1. A. Nõmmik. The influence of ground limestone on acid soils and on the availability of nitrogen from several mineral nitrogenous fertilizers. — 2. A. Öpik. Studien über das estnische Unterkambrium (Estonium). I—IV. — 3. J. Nuut. Über die Anzahl der Lösungen der Vierfarbenaufgabe. — 4. J. Nuut. Über die Vierfarbenformel. — 5. J. Nuut. Topologische Grundlagen des Zahlbegriffs. — 6. Th. Lippmaa. Pflanzenökologische Untersuchungen aus Norwegisch- und Finnisch-Lappland unter besonderer Berücksichtigung der Lichtfrage.

**A XVI (1930).** 1. A. Paris. Über die Hydratation der Terpene des Terpentins zu Terpinhydrat durch Einwirkung von Mineralsäuren. — 2. A. Laur. Die Anwendung der Umschlags Elektroden bei der potentiometrischen Massanalyse. Die potentiometrische Bestimmung des Kaliums. — 3. A. Paris. Zur Theorie der Strömungsdoppelbrechung. — 4. O. Kuriks. Pisarate toimest silma mikrofloorasse. (Über die Wirkung der Tränen auf die Mikroflora des Auges.) — 5. K. Orviku. Keskkdevoni põhikihid Eestis. (Die untersten Schichten des Mitteldevons in Eesti.) — 6. J. Kopwille. Über die thermale Zersetzung von estländischem Ölschiefer Kukersit.

**A XVII (1930).** 1. A. Öpik. Brachiopoda Protremata der estländischen ordovizischen Kukruse-Stufe. — 2. P. W. Thomson. Die regionale Entwicklungsgeschichte der Wälder Estlands.

**A XVIII (1930).** 1. G. Vilberg. Erneuerung der Loodvegetation durch Keimlinge in Ost-Harrien (Estland). — 2. A. Parts. Über die Neutralsalzwirkung auf die Geschwindigkeit der Ionenreaktionen. — 3. Ch. R. Schlossmann. On two strains of yeast-like organisms cultured from diseased human throats. — 4. H. Richter. Die Relation zwischen Form und Funktion und das teleologische Prinzip in den Naturphänomenen. — 5. H. Arro. Die Metalloxyde als photo-

chemische Sensibilatoren beim Bleichen von Methylenblaulösung. — **6.** A. Luha. Über Ergebnisse stratigraphischer Untersuchungen im Gebiete der Saaremaa-(Ösel-)Schichten in Eesti (Unterösel und Eurypterusschichten). — **7.** K. Frisch. Zur Frage der Zyklonenvertiefung. — **8.** E. Markus. Naturkomplexe von Alatskivi.

**A XIX** (1931). **1.** J. Udel't. Über das Blutbild Trachomkranker. — **2.** A. Öpik. Beiträge zur Kenntnis der Kukruse-(C<sub>2</sub>-C<sub>3</sub>-)Stufe in Eesti. IV. — **3.** H. Liedemann. Über die Sonnenscheindauer und Bewölkung in Eesti. — **4.** J. Sarw. Geomeetria alused. (Die Grundlagen der Geometrie.)

**A XX** (1931). **1.** J. Kuusk. Glühaufschliessung der Phosphorite mit Kieselsäure zwecks Gewinnung eines citrallöslichen Düngmittels. — **2.** U. Karell. Zur Behandlung und Prognose der Luxationsbrüche des Hüftgelenks. — **3.** A. Laur. Beiträge zur Kenntnis der Reaktion des Zinks mit Kaliumferrocyanid. I. — **4.** J. Kuusk. Beitrag zur Kalisalzgewinnung beim Zementbrennen mit besonderer Berücksichtigung der estländischen K-Mineralien. — **5.** L. Rinne. Über die Tiefe der Eisbildung und das Auftauen des Eises im Niedermoor. — **6.** J. Wilip. A galvanometrically registering vertical seismograph with temperature compensation. — **7.** J. Nuut. Eine arithmetische Analyse des Vierfarbenproblems. — **8.** G. Barkan. Dorpats Bedeutung für die Pharmakologie. — **9.** K. Schlossmann. Vanaduse ja surma mõistetest ajakohaste bioloogiliste andmete alusel. (Über die Begriffe Alter und Tod auf Grund der modernen biologischen Forschung.)

**A XXI** (1931). **1.** N. Kwaschnin-Ssamarin. Studien über die Herkunft des osteuropäischen Pferdes. — **2.** U. Karell. Beitrag zur Ätiologie der arteriellen Thrombosen. — **3.** E. Krahn. Über Eigenschwingungszahlen freier Platten. — **4.** A. Öpik. Über einige Karbonatgesteine im Glazialgeschiebe NW-Estlands. — **5.** A. Thomson. Wasserkulturversuche mit organischen Stickstoffverbindungen, angestellt zur Ermittlung der Assimilation ihres Stickstoffs von seiten der höheren grünen Pflanze.

**A XXII** (1932). **1.** U. Karell. An observation on a peculiarity of the cardiac opening reflex in operated cases of cardiospasmus. — **2.** E. Krahn. Die Wahrscheinlichkeit der Richtigkeit des Vierfarbensatzes. — **3.** A. Audova. Der wirkliche Kampf ums Dasein. — **4.** H. Perlitz. Abstandsänderungen nächster Nachbaratome in einigen Elementen und Legierungen bei Umordnung aus der kubischen flächenzentrierten Anordnung in die kubische raumzentrierte oder die hexagonale dichteste Anordnung.

**A XXIII** (1932). **1.** J. Port. Untersuchungen über die Wirkung der Neutralsalze auf das Keimlingswachstum bezüglich der Abhängigkeit von ihrer Konzentration. — **2.** E. Markus. Chorogenese und Grenzverschiebung. — **3.** A. Öpik. Über die Plectellinen. — **4.** J. Nuut. Einige Bemerkungen über Vierpunktaxiome. — **5.** K. Frisch. Die Veränderungen der klimatischen Elemente nach den meteorologischen Beobachtungen von Tartu 1866—1930.

**A XXIV** (1933). **1.** M. Gross. In der Butter vorkommende Sprossspitze und deren Einwirkung auf die Butter. — **2.** H. Perlitz. Bemerkungen zu den Regeln über Valenzelektronenkonzentrationen in

binären intermetallischen Legierungen. — **3.** A. Öpik. Über *Scolithus* aus Estland. — **4.** T. Lippmaa. Aperçu général sur la végétation autochtone du Lautaret (Hautes-Alpes). — **5.** E. Markus. Die südöstliche Moorbucht von Lauge. — **6.** A. Sprantsman. Über Herstellung makroskopischer Thalliumkristalle durch Elektrolyse. — **7.** A. Öpik. Über Plectamboniten.

**A XXV** (1933). **1.** A. Öpik. Über einige Dalmanellacea aus Estland. — **2.** H. Richter. Ergänzungen zu: „Die Relation zwischen Form und Funktion und das teleologische Prinzip in den Naturphänomenen“. Die Rolle, welche „Spirale“ und „Wirbel“ in den biologischen Phänomenen spielt, besonders auch in bezug auf die feinere Struktur des lebendigen Protoplasmas. — **3.** T. Lippmaa ja K. Eichwald. Eesti taimed I (1—50). (Estonian plants.) — **4.** E. Piipenberg. Die Stadt Stadt Petseri in Estland. — **5.** A. Miljan. Vegetationsuntersuchungen an Naturwiesen und Seen im Otepääschen Moränengebiet Estlands. I. — **6.** R. Livländer. On the colour of Mars. — **7.** A. Tudeberg. Über die Theorie und die Anwendungsmethoden der Quadraturreihen.

**A XXVI** (1934). **1.** E. Blessig. Index ophthalmologiae Balticus. — **2.** E. Öpik. Atomic collisions and radiation of meteors. — **3.** J. Tehver und A. Kriisa. Zur Histologie des Harnleiters der Haussäugetiere. — **4.** H. Kaho. Leelissoolade toimest taimeraku deplasmolüüsile. (Über den Einfluss von Alkalisalzen auf die Deplasmolyse der Pflanzenzellen.) — **5.** A. Öpik. Über Klitamboniten. — **6.** A. Tudeberg. Über die Beweisbarkeit einiger Anordnungsaussagen in geometrischen Axiomensystemen.

**A XXVII** (1934). **1.** K. Lellep. Simulation von Geisteskrankheiten und deren Grenzzuständen. — **2.** M. Tiitso. Hingamise ergulisest regulatsioonist. I teadaanne: Stenoosi toime inimese hingamisele. (Über die nervöse Atemregulation. I. Mitteilung: Der Einfluss der Stenose auf die menschliche Atmung.) — **3.** M. Tiitso. Hingamise ergulisest regulatsioonist. II teadaanne: Inimese hingamistfrekvents kopsude erineva täitumise korral. (Über die nervöse Atemregulation. II. Mitteilung: Die Atemfrequenz des Menschen bei abnormen Lungenfüllungen.) — **4.** M. Tiitso. Hingamise ergulisest regulatsioonist. III teadaanne: Proprioseptiivsete aferentside toimest hingamisele. (Über die nervöse Atemregulation. III. Mitteilung: Über die Auswirkung der propriozeptiven Afferenzen auf die Atmung.) — **5.** J. Tehver und M. Keerd. The number of ribs in the ox and pig. — **6.** A. Kärnsa. Über das Problem der Vorhersage des nächtlichen Temperaturminimums. — **7.** K. Schlossmann. A study of bacterial carbohydrates with special reference to the tubercle bacillus. — **8.** A. Öpik. *Ristnacrinus*, a new ordovician erinoid from Estonia. — **9.** A. Kipper. Variation of surface gravity upon two Cepheids —  $\delta$  Cephei and  $\eta$  Aquilae. — **10.** E. Lepik. Fungi Estonici exsiccati. Uredinaceae. — **11.** H. Perlitz. The structure of the intermetallic compound  $Au_2Pb$ .

**A XXVIII** (1935). **1.** T. Lippmaa. Une analyse des forêts de l'île estonienne d'Abrika (Abro) sur la base des associations unistrates.

— 2. J. Sarv. Foundations of arithmetic. — 3. A. Tudeberg. Orthogonalsysteme von Polynomen und Extremumprobleme der Interpolationsrechnung. — 4. T. Lippmaa. Eesti geobotaanika põhijooni. (Aperçu géobotanique de l'Estonie.)

**B I** (1921). 1. M. Vasmer. Studien zur albanesischen Wortforschung. I. — 2. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 1. — 3. M. Vasmer. Osteuropäische Ortsnamen. — 4. W. Anderson. Der Schwank von Kaiser und Abt bei den Minsker Juden. — 5. J. Bergman. Quaestiunculæ Horatianæ.

**B II** (1922). 1. J. Bergman. Aurelius Prudentius Clemens, der grösste christliche Dichter des Altertums. I. — 2. L. Kettunen. Lõunavepsa häälik-ajalugu. I. Konsonandid. (Südweptische Lautgeschichte. I. Konsonantismus.) — 3. W. Wiget. Altgermanische Lautuntersuchungen.

**B III** (1922). 1. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 2. — 2. M. A. Курчинский (M. A. Kurtschinsky). Социальный законъ, случай и свобода. (Das soziale Gesetz, Zufall und Freiheit.) — 3. A. R. Cederberg. Die Erstlinge der estländischen Zeitungsliteratur. — 4. L. Kettunen. Lõunavepsa häälik-ajalugu. II. Vokaalid. (Südweptische Lautgeschichte. II. Vokalismus.) — 5. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. [I.] — 6. A. M. Tallgren. Zur Archäologie Eestis. I.

**B IV** (1923). 1. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. II. — 2. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 3. — 3. W. Anderson. Nordasiatische Flutsagen. — 4. A. M. Tallgren. L'ethnographie préhistorique de la Russie du nord et des États Baltiques du nord. — 5. R. Gutmann. Eine unklare Stelle in der Oxforder Handschrift des Rolandsliedes.

**B V** (1924). 1. H. Mutschmann. Milton's eyesight and the chronology of his works. — 2. A. Pridik. Mut-em-wija, die Mutter Amenhotep's (Amenophis') III. — 3. A. Pridik. Der Mitregent des Königs Ptolemaios II Philadelphos. — 4. G. Suess. De Graecorum fabulis satyricis. — 5. A. Berendts und K. Grass. Flavius Josephus: Vom jüdischen Kriege, Buch I—IV, nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen. I. Lief. (S. 1—160). — 6. H. Mutschmann. Studies concerning the origin of „Paradise Lost“.

**B VI** (1925). 1. A. Saareste. Leksikaalseist vahekordadest eesti murretes. I. Analüüs. (Du sectionnement lexicologique dans les patois estoniens. I. Analyse.) — 2. A. Bjerre. Zur Psychologie des Mordes.

**B VII** (1926). 1. A. v. Bulmerincq. Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. 4. — 2. W. Anderson. Der Chalifenmünzfund von Kochtel. (Mit Beiträgen von R. Vasmer.) — 3. J. Mägiste. Rosona (Eesti Ingeri) murde pööjooned. (Die Hauptzüge der Mundart von Rosona). — 4. M. A. Курчинский (M. A. Kurtschinsky). Европейский хаосъ. Экономическія послѣдствія великой войны. (Das europäische Chaos.)

3. P. Arumaa. Litauische mundartliche Texte aus der Wilnaer Gegend. — 4. H. Mutschmann. A glossary of americanisms.

**B XXIV** (1931). 1. L. Leesment. Die Verbrechen des Diebstahls und des Raubes nach den Rechten Livlands im Mittelalter. — 2. N. Maim. Völkerbund und Staat. Teil I (S. 1—176).

**B XXV** (1931). 1. Ad. Stender-Petersen. Tragoediae Sacrae. Materialien und Beiträge zur Geschichte der polnisch-lateinischen Jesuitendramatik der Frühzeit. — 2. W. Anderson. Beiträge zur Topographie der „Promessi Sposi“. — 3. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VII.

**B XXVI** (1932). 1. A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 4 (3, 3—12). — 2. A. Pridik. Wer war Mutemwija? — 3. N. Maim. Völkerbund und Staat. Teil II (S. I—III. 177—356).

**B XXVII** (1932). 1. K. Schreinert. Johann Bernhard Hermann. Briefe an Albrecht Otto und Jean Paul (aus Jean Pauls Nachlass). I. Teil (S. 1—128). — 2. A. v. Bulmerincq. Kommentar zum Buche des Propheten Maleachi. 5 (3, 12—24). — 3. M. J. Eisen. Kevadised pühad. (Frühlingsfeste.) — 4. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. VIII.

**B XXVIII** (1932). 1. P. Põld. Üldine kasvatusõpetus. (Allgemeine Erziehungslehre.) Redigeerinud (redigiert von) J. Tork. — 2. W. Wiget. Eine unbekannte Fassung von Klingers Zwillingen. — 3. A. Oras. The critical ideas of T. S. Eliot.

**B XXIX** (1933). 1. L. Leesment. Saaremaa balduskonna finantsid 1618/19. aastal. (Die Finanzen der Provinz Ösel im Jahre 1618/19.) — 2. L. Rudrauf. Un tableau disparu de Charles Le Brun. — 3. P. Ariste. Eesti-rootsi laensõnad eesti keeles. (Die estlandschwedischen Lehnwörter in der estnischen Sprache.) — 4. W. Süß. Studien zur lateinischen Bibel. I. Augustins Locutiones und das Problem der lateinischen Bibelsprache. — 5. M. Kurtschinsky. Zur Frage des Kapitalprofits.

**B XXX** (1933). 1. A. Pridik. König Ptolemaios I und die Philosophen. — 2. K. Schreinert. Johann Bernhard Hermann. Briefe an Albrecht Otto und Jean Paul (aus Jean Pauls Nachlass). II. Teil (S. I—XLII + 129—221). — 3. D. Grimm. Zur Frage über den Begriff der Societas im klassischen römischen Rechte. — 4. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. IX.

**B XXXI** (1934). 1. E. Päss. Eesti liulaul. (Das estnische Rodellied.) — 2. W. Anderson. Novelline popolari sammarinesi. III. — 3. A. Kurlents. „Vanemate vara“. Monograafia ühest joomalaulust. („Der Eltern Schatz“. Monographie über ein Trinklied.) — 4. E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. X.

**B XXXII** (1934). 1. A. Anni. F. R. Kreutzwaldi „Kalevipoeg“. I osa: Kalevipoeg eesti rahvaluules. (F. R. Kreutzwalds „Kalevipoeg“. I. Teil: Kalevipoeg in den estnischen Volksüberlieferungen.) — 2. P. Arumaa. Untersuchungen zur Geschichte der litauischen

Personalpronomena. — **3.** E. Kieckers. Sprachwissenschaftliche Miscellen. XI. — **4.** L. Gulkowitsch. Die Entwicklung des Begriffes Hāsīd im Alten Testament. — **5.** H. Laakmann und W. Anderson. Ein neues Dokument über den estnischen Metsik-Kultus aus dem Jahre 1680.

**B XXXIII:** *ilmub hiljemini (apparaitra plus tard).*

**B XXXIV** (1935). **1.** W. Anderson. Studien zur Wortsilbenstatistik der älteren estnischen Volkslieder. — **2.** P. Ariste. Hulte võnkehäälik eesti keeles. (The labial vibrant in Estonian.) — **3.** P. Wieselgren. Quellenstudien zur Volsungasaga. I.

**B XXXV** (1935). **1.** A. Pridik. Berenike, die Schwester des Königs Ptolemaios III Euergetes. I. Hälfte (S. 1—176). — **2.** J. Taul. Kristluse jumalariigi õpetus. (Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums.) I pool (lk. I—VIII. 1—160).

**B XXXVI** (1935). **1.** A. Pridik. Berenike, die Schwester des Königs Ptolemaios III Euergetes. II. Hälfte (S. I—VIII. 177—305). — **2.** J. Taul. Kristluse jumalariigi õpetus. (Die Reich-Gottes-Lehre des Christentums.) II pool (lk. 161—304).

---

**C I—III** (1929). **I 1.** Ettelugemiste kava 1921. aasta I poolaastal. — **I 2.** Ettelugemiste kava 1921. aasta II poolaastal. — **I 3.** Dante pidu 14. IX. 1921. (Dantefeier 14. IX. 1921.) R. Gutmann. Dante Alighieri. W. Schmi ed - Kowarzik. Dantes Weltanschauung. — **II 1.** Ettelugemiste kava 1922. aasta I poolaastal. — **II 2.** Ettelugemiste kava 1922. aasta II poolaastal. — **III 1.** Ettelugemiste kava 1923. aasta I poolaastal. — **III 2.** Ettelugemiste kava 1923. aasta II poolaastal.

**C IV—VI** (1929). **IV 1.** Ettelugemiste kava 1924. aasta I poolaastal. — **IV 2.** Ettelugemiste kava 1924. aasta II poolaastal. — **V 1.** Ettelugemiste kava 1925. aasta I poolaastal. — **V 2.** Ettelugemiste kava 1925. aasta II. poolaastal. — **VI 1.** Ettelugemiste kava 1926. aasta I poolaastal. — **VI 2.** Ettelugemiste kava 1926. aasta II poolaastal.

**C VII—IX** (1929). **VII 1.** Ettelugemiste kava 1927. aasta I poolaastal. — **VII 2.** Ettelugemiste kava 1927. aasta II poolaastal. — **VIII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1928. aasta I poolaastal. — **VIII 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1928. aasta II poolaastal. — **IX 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1929. aasta I poolaastal. — **IX 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1929. aasta II poolaastal. — **IX 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1929.

**C X** (1929). Eesti Vabariigi Tartu Ülikool 1919—1929.

**C XI—XIII** (1934). **XI 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1930. aasta I poolaastal. — **XI 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1930. aasta II poolaastal. — **XI 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1930. — **XII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1931. aasta I poolaastal. — **XII 2.** Loengute ja praktiliste

tööde kava 1931. aasta II poolaastal. — **XII 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1931. — **XIII 1.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1932. aasta I poolaastal. — **XIII 2.** Loengute ja praktiliste tööde kava 1932. aasta II poolaastal. — **XIII 3.** Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli isiklik koosseis 1. detsembril 1932. — **XIII 4.** K. Schreinert. Goethes letzte Wandlung. Festrede. — **XIII 5.** R. Mark. Dotsent Theodor Korssakov †. Nekroloog.

**C XIV** (1932). Tartu Ülikooli ajaloo allikaid. I. Academia Gustaviana. a) Ürikuid ja dokumente. (Quellen zur Geschichte der Universität Tartu (Dorpat). I. Academia Gustaviana. a) Urkunden und Dokumente.) Koostanud (herausgegeben von) J. V a s a r.

**C XV** (1932). L. V i l l e c o u r t. L'Université de Tartu 1919—1932.

---

Eesti koha- ja tänavanimed peavad olema väljendatud maksvate eestikeelsete nimetuste järgi kõigis Eestis avaldatavais trükitooteis ja perioodilise trükitoote nimetuses. Erandina võidakse tarvitada Eesti koha- või tänavanime muukeelset väljendust trükis avaldatavais ajaloolistes ürikuis ja üldse kirjutistes, kus koha- või tänavanimi esineb ajaloolises käsitluses. (Riigi Teataja 2 — 1935, art. 12, § 13.)

Les noms de lieux et de rues de l'Estonie doivent être donnés dans leur forme estonienne officielle dans tous les imprimés publiés en Estonie, et aussi dans les titres des périodiques. Exceptionnellement, on peut employer les formes étrangères des noms de lieux et de rues de l'Estonie en publiant des documents historiques, et en général dans des écrits où le nom d'un lieu ou d'une rue est traité du point de vue historique. (Riigi Teataja 2 — 1935, art. 12, § 13.)

---

**TARTU ÜLIKOOLI TOIMETUSED** ilmuvad kolmes seerias:

**A:** Mathematica, physica, medica. (Matemaatika-loodusteaduskonna, arstiteaduskonna, loomaarstiteaduskonna ja põllumajandusteaduskonna tööd.)

**B:** Humaniora. (Usuteaduskonna, filosoofiateaduskonna ja õigusteaduskonna tööd.)

**C:** Annales. (Aastaruanded.)

**Ladu:** Ülikooli Raamatukogus, Tartus.

---

**LES PUBLICATIONS DE L'UNIVERSITÉ DE TARTU (DORPAT)** se font en trois séries:

**A:** Mathematica, physica, medica. (Mathématiques, sciences naturelles, médecine, sciences vétérinaires, agronomie.)

**B:** Humaniora. (Théologie, philosophie, philologie, histoire, jurisprudence.)

**C:** Annales.

**Dépôt:** La Bibliothèque de l'Université de Tartu, Estonie.

---