

# NEUE STUDIEN ZU MARCION

VON

ADOLF VON HARNACK



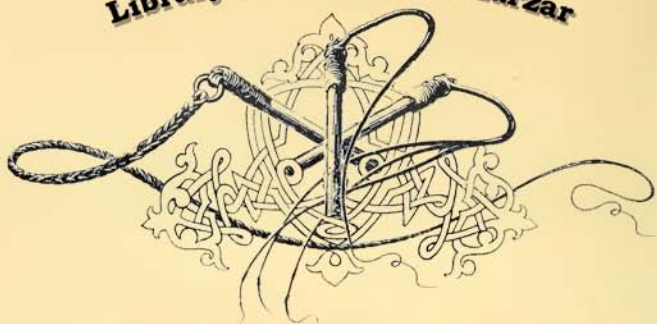
LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1923

c,

**Library of Ruslan Khazarzar**



**TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN**  
**ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR**  
ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION  
DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN  
UNTERNOMMENE  
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER  
HERAUSGEGEBEN VON  
**ADOLF VON HARNACK** UND **CARL SCHMIDT**  
3. REIHE 14. BAND HEFT 4  
44. BAND HEFT 4

Eingehende Kritiken meiner Monographie über Marcion<sup>1</sup> sowie Nachträge und Berichtigungen, die ich selbst zu geben vermag, fordern es, zu dem Thema zurückzukehren. Durch

1 Lietzmann i. d. „Ztschr. f. d. N.-Tliche Wissensch.“ 1921, S. 94f. — Jülicher, Marcion, i. d. „Christl. Welt“ 1921 Nr. 18. — Eißfeldt, Christent. u. A. T., i. d. „Kartell-Zeitung des Eisenacher Kartells Akad. Theol. Vereine“, 1921 Nr. 7. — K. L. Schmidt, Marcion und wir, ebendort. — v. Soden, in der „Deutschen Lit.-Ztg.“ 1921 Nr. 49; derselbe, i. d. „Ztschr. f. K.-Gesch.“ Bd. LX (N. F. III) 1922 S. 193ff. — Krüger im „Lit. Zentr.-Blatt“ 1921 Nr. 19. — Koch i. d. „Theol. Lit.-Ztg.“ 1921 Kol. 313ff. — R. Harris, Marcions Book of Contradict., im „Bull. of the John Rylands Libr.“, Manchester, Vol. VI Nr. 3, 1921 p. 289ff. — Windisch, im „Museum“ (Leiden) August 1921; van den Bergh van Eysinga, in der Nieuw Theol. Tijdschr.“ 1921 III p. 218ff. (das zögernde und übelwollende Rückzugsgefecht eines radikalen Kritikers, dem die Felle weggeschwommen sind). — de Bruyne, in der „Rev. Bénéd. 1921 Octob. (p. 13ff.) — Lagrange, in der „Rev. Biblique“ 1921 Octob. — Weinle i. d. „Deutsch. Allg. Ztg.“ 1921, 24. Dez. — Lowther Clarke i. d. Ztschr. „Theology“, A monthly „Journ. of Historic Christianity“ 1921 Nr. 17 p. 297ff. — Wikenhauser, im „Oberrheinisch. Pastoralblatt 1921, 15. August. — Grützmacher i. der „Theologie der Gegenwart“, XV. Jahrg., 1921, Heft 4 S. 124ff. — A. Th. J., i. d. „Theol. Tidsschr.“ Kopenhagen 1921, 27. Nov., S. 18. — Walter Köhler i. d. „Neuen Züricher Ztg.“ 1921 Nr. 668 (7. Mai). — Moffat, im Hibbert Journ. 1921, Juli, p. 772ff. — Behm, im „Theol. Lit.-Bl.“ 1922 Nr. 12, S. 183f. — Stalker, im „Expositor“ 1922 Vol. XXIII April, p. 241ff. — d'Alès, Marcion, la Réforme chrét. au II. siècle in den „Recherch. de Science Relig.“ 1922 Vol. XIII, Mai bis Aug., p. 137ff. — Hein, Moderner Marcionitismus, in den „Theol. Blättern“ 1922 Nr. 6 u. 7. — Vogels, in der „Theol. Revue“ 1922 Nr. 3/4. — Jordan, im „Theol. Lit.-Bericht“ 1922 Nr. 3. — E. Vischer, im Kirchenbl. f. d. Reform. Schweiz 1922 Nr. 28. — Hoh, in der „Lit. Beilage z. Augsburg. Postztg.“ 1922 Nr. 11. — Grejdanus, Marcion Paulinist in zijne Gnaden-

die Kritiken sind folgende Hauptfragen wieder kontrovers geworden:

I. Was ist der Ausgangspunkt und deshalb auch der Grundgedanke im Christentum Marcions? Ist es wirklich der Gegensatz von Gut und Gerech, Evangelium und Gesetz? Steht er dem Apostel Paulus in Wahrheit nicht viel ferner, als es zunächst den Anschein hat? Ist seine Lehre nicht doch nur eine, wenn auch besonders merkwürdige, Spielart des gnostischen Dualismus mit nachträglicher paulinischer Färbung? Ist er nicht massiver, naiver, minder evangelisch und minder eigentümlich, als er in meiner Darstellung erscheint? Ist er nicht von außerechristlichen Einflüssen sehr stark abhängig?

II. Ist seine Bedeutung für die Entwicklung des Christentums zur katholischen Kirche nicht von mir überschätzt; darf man ihn z. B. wirklich den Schöpfer des Neuen Testaments nennen?

III. Hat er der Gegenwart noch etwas zu sagen oder geht seine Bedeutung ganz in seiner Zeit auf?

IV. Hat sein Bibeltext Einfluß auf die katholischen Texte ausgeübt oder sind diese Texte nicht vielmehr ganz frei von einem solchen?

## I

Meine Kritiker haben sämtlich, soweit sie auf die Frage eingegangen sind, es gebilligt, daß ich die Boussetsche These, der Marcionitismus sei eine Spielart des persischen Dualismus, abgelehnt habe; allein v. Soden und Walter Bauer machen starke Vorbehalte (indirekt auch Grejdanus), die besonders bei Bauer dazu führen, daß er zu einer Auffassung der christlichen Lehre Marcions gelangt, die die von mir vorgetragene ablehnt und zur älteren Auffassung (Marcion ein Gnostiker) zurückkehrt.

v. Soden stimmt zunächst in weitem Umfang meiner Auffassung Marcions zu<sup>1</sup>: „M. ist in allen wesentlichen Punkten

leer? i. der „Gereform. Theol. Tijdschr.“ 1923 Januar, Aflevering 9, p. 337 ff. — Amann, M. et Marcionisme, in der Rev. des Sciences Relig. (Univ. de Straßbourg) 1923 Nr. 1, p. 111 ff. — Walter Bauer, i. d. Gött. Gel.-Anz. 1923 S. 1—14.

<sup>1</sup> Die folgenden Sperrungen sind von mir.

geradezu der polare Gegensatz zum Gnostizismus. Er ist nicht Enthusiast, sondern Biblizist, nicht Prophet, sondern Reformator, nicht metaphysisch, sondern ethisch bestimmt, nicht systematisch, sondern dogmatisch geartet. Daß er keine Äonenspekulation hat, ist für die Beurteilung seines Verhältnisses zum Gnostizismus in der Tat von entscheidender Wichtigkeit. Vor allem ist hier auf die Christologie zu achten: unterscheidet man bei dieser die Neutralisierung der geschichtlichen Erlöserpersönlichkeit durch ihre Zerlegung in Äonen und ihre Einordnung in ein System von solchen als das eine Ende der Typenreihe und die modalistische Verabsolutierung derselben als das andere, so stellen M. und die Gnostiker auch hier die polaren Gegensätze dar, zwischen denen die gemäßigte und eingeschränkte Äonenlehre der kirchlichen Hypostasenchristologie vermittelt. M. E. ist M.s Zweigötterlehre überhaupt nichts anderes als die Potenzierung seiner modalistischen Christologie, und mit dieser ist er im Sinne der die Entwicklung bestimmenden Tendenzen mehr reaktionär als radikal<sup>1</sup>. Aber dann erhebt v. Soden eine Reihe aufsteigender Bedenken; ich fasse sie also zusammen:

1. Harnack erkennt zwar den synkretistischen und vulgär-dualistischen Einschlag und damit gewisse Berührungen mit dem Gnostizismus bei M. an, aber es darf hier eine wurzelhafte Gemeinschaft nicht verkannt werden.

2. Daß M.s gerechter Gott immer wieder zum bösen Gott hinschillert und leicht in ihn umschlägt — wie vor allem auch die spätere Entwicklung der Marcionitischen Kirche beweist —, ist nicht gebührend gewürdigt.

---

<sup>1</sup> Die Formulierung ist ausgezeichnet. M. vertritt hier dieselbe Reaktion wie die modalistische Hälfte der Montanisten und vor allem wie Papst Zephyrin mit seiner öffentlich zur Nachachtung promulgierten Formel: *Ἐγὼ οἶδα ἓνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδέν, γεννητὸν καὶ παθητὸν*. Vgl. auch Orig., Comm. II § 29 in Joh.: *Ἐτεροι οἱ μηδὲν εἰδότες, εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐσταυρωμένον* (s. Apelles). Und auch er bemerkt dazu: *τοιούτων δέ ἐστι τὸ πλῆθος τῶν πεπιστευκέναι νομιζομένων*. M.s Modalismus war nur den Theologen anstößig, nicht der großen Menge der Laien.

3. Harnack zieht zuweilen sehr sublimen Consequenzen in bezug auf M.s Lehre, die sich aus der Überlieferung nicht erweisen lassen. „Er argumentiert etwa (bei der Lehre von der doppelten „Gutheit“ oder bei der Reconstruction der Eschatologie M.s) mit Paulusstellen, die M. stehen ließ, von denen wir aber nicht wissen, wie weit er sie besser verstanden und gewertet hat als der Katholizismus, der sie auch las.“

4. Harnack „substituiert, M. betreffend, den Paulinisch-Lutherischen Gegensatz von Gesetz und Gnade, Glauben und Werken und berücksichtigt nicht, daß dieser Gegensatz bei ihm entleert und entgeistigt wird, indem er von ihm zu dem der zwei Götter hypostasiert und mythologisiert und in der Askese ein neues Gesetz aufgerichtet wird . . . Es bedeutet eine Idealisierung, wenn Harnack Marcion meinen läßt, daß die verstorbenen Gerechten des Schöpfergotts nicht erlöst werden können, weil sie den Mangel ihrer Gerechtigkeit nicht erkennen, während die Heiden und Sünder mit der vergebenden Gnade die Erlösung ergreifen . . . Bei der Bilanzziehung wird die von Harnack anerkannte Tatsache, daß M. den Paulus gründlich mißverstanden und unerhört vergewaltigt hat, nicht voll zur Geltung gebracht . . . M. ist dem Schuldgedanken (und damit einem eigentlichen Sündenbewußtsein) völlig verschlossen. Er ist an diesem Punkte nicht mehr, sondern weniger feinfühlig als mancher unter den Gnostikern . . . Die exclusive soteriologische Einstellung, die Harnack immer wieder an M. rühmt, ist doch zum guten Teil (keineswegs ganz) nicht die religiöse Antithese gegen eine religionsphilosophische Kosmologie, sondern die barbarische Verkennung der hier seinerzeit gestellten Probleme und die willkürliche Verleugnung von Consequenzen aus den eigenen Voraussetzungen, also mehr theologischer Dilettantismus als religiöse Vertiefung.“

Grejdanus bestreitet, daß M. in seiner Gnadenlehre Pauliner war im Gegensatz zu meiner Darstellung, in der er als consequenter Pauliner erscheine; M. kenne in Wahrheit die Gnade nicht; diese sei bei Paulus etwas viel Tieferes, nämlich die schuldvergebende Liebe; des Menschen Sünde ist bei M. nicht Sünde gegen Gott; also ist auch bei M.

die Gnade nicht eigentlich Vergebung; seine Auffassung schließt es aus, daß der Mensch sich selbst verdorben und ins Elend gebracht hat. Daß ich diesen Unterschied zwischen Paulus und M. nicht eingesehen habe, liege an meiner mangelhaften christlichen Erkenntnis, wie ich sie im „Wesen des Christentums“ bekundet habe.

Bauer beginnt in seiner Kritik damit, daß ich fremde Einflüsse bei M. unterschätze und den Einfluß des Paulus überschätze. Ein ähnliches Erlebnis wie das des Paulus, bzw. die Erkenntnis des entscheidenden Gegensatzes von Gesetz und Gnade, sei bei dem Heidenchristen M. überhaupt und als Ausgangspunkt undenkbar; sein Widerspruch beziehe sich gar nicht auf das Gesetz als solches (so daß das Mosaische nur ein Typus desselben wäre), sondern ausschließlich auf das A.-Tliche Gesetz (die Askese, welche eine Er-tötung des Menschens fordere, zeige, daß M. doch unter einem fordernden Gott stehe); er verrate auch nichts von einem durch das Gesetz nach vergeblichen Anstrengungen erregten Sünden- und Schuldbewußtsein, sondern kennt nur eine Erlösung von Elend, wobei er mit dem Gott der Liebe nicht Ernst mache, indem er sich mit der Erlösung einer kleineren Anzahl von Menschen begnüge. M. hat das A. T. als Ganzes verabscheut und in und mit ihm auch das Gesetz; umgekehrt hat er nicht aus einem Erlebnis den Glauben an einen Gott, der ausschließlich Liebe und Güte ist, gewonnen, sondern dieser ist ihm lediglich als Antithese zum A.-Tlichen Gott entstanden. Da sich ferner die doketische Christologie, die überasketischen Neigungen u. a. nicht aus dem bewegenden Gegensatz von Gerech und Gut ableiten lassen, so ist zu fragen, ob diesem Gegensatz die beherrschende Stellung bei M. zukommt und ob er seine Gedanken, die nichts weniger als Paulinisch sind, überhaupt in den Paulusbriefen gefunden, ob er sie nicht vielmehr an diese nur herangebracht hat. Der wahre Sachverhalt stellt sich so dar, daß der Widerwille gegen das Judentum und die zum Ekel gewordene Abneigung gegen die materielle fleischliche Welt bei ihm in der heftigen Feindschaft gegen den Judengott, der zugleich Welterschöpfer ist, zusammengefloßen sind. Von dieser Doppel-Voraussetzung

des Hasses aus waren ihm das Evangelium und Paulus willkommen und bereicherten und bestimmten nun seine Gedankenwelt; von hier aus erklären sich alle Hauptpunkte seiner Lehre — unter gewichtigen Anregungen von außen (s. u.) — befriedigend.

Die Annahme, die Erfahrung Gottes als der Gnade sei der Ausgangspunkt für M., verbiete sich auch durch die Beobachtung, daß das positive Gebot der Liebe keineswegs den Mittelpunkt der Frömmigkeit M.s bilde, ferner auch durch die andere Beobachtung, daß er zwar enthusiastisch den absoluten Wert des Evangeliums verglichen mit dem A. T. preise und umgekehrt ebenso ergriffen den Abscheu vor dem „Fleisch“ zum Ausdruck bringe, aber ein Erlebnis der Gnade niemals in heiliger Begeisterung zum Ausdruck gebracht habe. Endlich zeigen auch die beiden von ihm als Devisen bevorzugten evangelischen Sprüche (vom neuen Wein und den alten Schläuchen; vom bösen und guten Baum) nicht den gnädigen Gott, der das Gesetz abtut, sondern den Gegensatz des unbedingt vollkommenen und des schlechthin verdorbenen Gottes.

Von hier aus bedarf die Ansicht Harnacks vom gerechten Gott, wie ihn M. sich vorgestellt, eine gründliche Revision: Er ist in demselben Sinn schlecht, wie der Vater Jesu Christi gut ist, und auch seine Gerechtigkeit ist eben nur schlechte Strafgerechtigkeit. Es bereitete, so darf man vermuten, „M. eine innere Genugtuung, ein Wort, das sonst etwas Gutes bezeichnet, durch Einschließung in Anführungszeichen zu einem Schimpf für den Demiurgen zu machen. Ich verspüre etwas wie ätzenden Hohn in der immer wiederkehrenden Rede vom ‚gerechten‘ Gott“ . . . „Marcion redet vom ‚gerechten‘ Gott, wie wir von einem ‚sauberen‘ Herrn und einem ‚netten‘ Menschen sprechen. Wohl hat man den giftigen Spott M.s schon früh nicht mehr verstanden“ . . . „Marcions ‚Gerechtigkeit‘ gehört in das Register der Sünden des Welterschöpfers hinein und will denselben ebenso zum Schlechten stempeln, wie die anderen Prädikate, die ihm beigelegt werden.“ Die Kirchenväter haben, so scheint es, richtig empfunden, wenn sie den Demiurgen im Sinne M.s direkt als schlecht ausgeben.



Allerdings geht Bousset zu weit mit seiner Identifizierung des Marcionitischen und Persischen Dualismus — Marcion hat neben dem Weltschöpfer die schlechte Materie, identifiziert ihn nicht mit dem Teufel und kennt den Dualismus von Licht und Finsternis nicht —; aber diese Zugeständnisse geben dem A.-Tlichen Gott keinen Auftrieb, der ihn über das Niveau des Schlechten erheben. Die Materie entlastet ihn nicht und auch der Teufel nicht, weil die ganze schlechte Schöpfung schließlich doch auf ihm sitzen bleibt (die Materie ist eingeführt, um dem Weltschöpfer nicht die Kraft zuzuschreiben, aus dem Nichts schaffen zu können, und der Teufel mußte aus dem N. T. übernommen werden).

Die hier gegebene Betrachtung wird von der späteren Entwicklung des Marcionitismus bestätigt; sie nötigt aber auch, M. in einen größeren religionsgeschichtlichen Zusammenhang zu stellen, woraus sich die erheblichste Einschränkung seiner Originalität ergibt. Trotz unleugbarer Unterschiede tritt eine starke Abhängigkeit M.s vom Gnostizismus hervor: die Vorstellung von den beiden Göttern (der eine als untergeordneter Demiurg) ist übernommen; der „fremde“ Gott gehört doch zum „unbekannten“ Gott und scheint keine ganz originelle Schöpfung zu sein (Reitzenstein); die antijüdische Orientierung hat in jenem Zeitalter, sowohl in der Großkirche, als auch vor allem bei den Gnostikern, verschiedene Vertreter (besonders bei den Mandäern, Reitzenstein), und zeigt M. weniger im Bann des Paulus als von einer Zeitströmung ergriffen, auf die auch der dualistische Einschlag in seiner Frömmigkeit (der Haß gegen die Welt, Askese usw.), der einen großen Teil seines Einflusses erklärt, zurückzuführen ist. Soweit Bauer.

Wollte ich alle diese Einwürfe erschöpfend erledigen, so müßte ich einen großen Teil meines Werkes noch einmal schreiben, was vielleicht das Beste wäre, aber nicht möglich ist. So muß ich mich begnügen, Hauptbeobachtungen den Erwägungen meiner Kritiker entgegenzustellen, in der Hoffnung, daß sie genügen werden, weil schließlich die zahlreichen erhobenen Bedenken sich durch die Entscheidung über die Hauptpunkte erledigen lassen. Generell be-

merke ich, daß m. E. diese Bedenken nicht erhoben worden wären, wenn die Kritiker sich den ganzen Inhalt der „Antithesen“ und speziell die tiefen Paulusgedanken, die M. in seinem Kanon bewahrt und ausgelegt hat, stets gegenwärtig gehalten hätten. Um das Werk nicht noch ausführlicher werden zu lassen und Wiederholungen zu vermeiden, hatte ich bei der Darstellung der Lehre M.s nur wenige Verweisungen auf die einzelnen „Antithesen“ gegeben, die als ein einheitliches Ganze vorangestellt sind.<sup>1</sup> Ich sehe nun, daß ich den Lesern damit zuviel zugemutet habe und Wiederholungen nicht hätte scheuen sollen. Zur Sache bemerke ich — und meine Kritiker werden mir gewiß Glauben schenken — daß ich seit Jahrzehnten alle die Einwürfe selbst erwogen habe, die sie mir vorhalten; denn sie drängen sich ja geradezu auf; aber sie sind doch unrichtig oder nur in bescheidenem Umfang richtig und werden in diesem von mir nicht abgelehnt. Folgende Hauptpunkte sind festzustellen:

1. Bei Marcion ist alles auf den Glauben gestellt, und zwar auf den Glauben an die Erlösungstat des Gott-Christus, der mit seinem Blute am Kreuz die Sünder losgekauft hat und sie durch den Glauben in „gute“ umwandelt. Adamant. II, 9: „Der Tod des Guten ist das Heil der Menschen geworden“; II, 1f.: „Der gute (Gott) errettet die, die an ihn glauben“; II, 19f.: „Der gute (Gott) ist der Vater der Gläubigen“; I, 3: „Der gute (Gott) hatte Mitleid mit ihm Fremden als Sündern; weder als gute noch als böse beehrte er sie, sondern er erbarmte sich ihrer in herzlicher Rührung“; II, 6: „Der gute (Gott) erlöste die Menschen, die schlecht waren, von dem üblen (Gott) und verwandelte sie durch den Glauben und machte die, die an ihn glauben, zu guten“ (*Καλὸς τοὺς ἀνθρώπους ὄντας ὑψάμενος ἐκ τοῦ πονηροῦ ὁ ἀγαθὸς μετέβαλε διὰ τῆς πίστεως καὶ ἐποίησεν ἀγαθοὺς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ*); Apelles: „Gerettet werden die, welche ihre Hoffnung auf den Gekreuzigten setzen, wenn sie in guten Werken erfunden werden“; bei Tertull. IV, 18: „Aus

<sup>1</sup> Das mußte geschehen; denn eine Zusammenstellung des quellenmäßigen Tatbestandes in bezug auf die „Antithesen“ war hier die erste Forderung.

dem Glauben erwuchs der großen Sünderin der zur Buße treibende Stachel“, usw. Ich weiß nicht, wie es noch deutlicher zum Ausdruck gebracht werden kann, daß M. alles auf den Glauben stellt, eine innere Umwandlung durch den Glauben bewirkt sieht (von Sündern zu Guten), zum Inhalt dieses Glaubens den Kreuzestod Christi macht und also in diesem entscheidenden Lehrstück echter Schüler des Paulus ist? Daß er das Lösegeld an den Welterschöpfer gezahlt sein läßt, begründet hier keinen wesentlichen Unterschied in der religiösen Höhenlage, da er zugleich aufs deutlichste zum Ausdruck bringt, daß es sich um die *justificatio impii* handelt und daß ihm die durch den Glauben bewirkte Umwandlung<sup>1</sup> des Sünders das Entscheidende ist. Liegt in dieser soterologischen Einstellung wirklich „mehr theologischer Dilettantismus als religiöse Vertiefung“ vor? Muß man M. „eine barbarische Verkennung der seinerzeit gestellten Probleme“ vorwerfen (so v. Soden), oder steht es nicht umgekehrt so, daß M. mit diesem klaren Paulinischen Glaubensbekenntnis die anderen christlichen Lehrer seines Zeitalters hoch überragt?

2. Damit ist auch der Einwurf zurückgewiesen, daß M. von Sünde und Sündenschuld nichts wisse, sondern nur vom menschlichen Elend, und sich dadurch von Paulus *toto coelo* unterscheide. Gewiß, das jämmerliche Elend des mißratenen Geschöpfes, des Menschen, steht ihm im Vordergrund, aber hat nicht auch Paulus Alles in dem Seufzer zusammengefaßt: „Ich elender (*ταλαίπωρος*; M. redete die Seinigen als *συνταλαίπωροι* an) Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes“? Sagt man aber, nach M. sei der Mensch für seine Sünde nicht verantwortlich, weil ihn der Schöpfer-

<sup>1</sup> *Μεταβολή* kenne ich (aus der vorkatholischen Literatur) aus Justin, Apol. I, 66: dort heißt es, daß durch die h. Speise im Abendmahl *αἷμα καὶ σάρκες ἡμῶν κατὰ μεταβολὴν τρέφονται*. Eine mystisch-sakramentale Veränderung unserer leiblichen Natur ist gemeint; M. dagegen denkt an eine innere Umwandlung durch den Glauben. Paulus spricht von der „neuen Kreatur“; M. hat ihn verstanden, aber den Gedanken selbständig ausgedrückt. Apol. II, 2 nennt Justin die (erhoffte) Bekehrung eines in Sünden lebenden Menschen „*μεταβολή*“. Das ist derselbe Sprachgebrauch, den M. befolgt.

gott so geschaffen habe wie er ist, so übersieht man, daß auch nach M. die Menschen für die Übertretung der zehn Gebote sowohl dem Schöpfergott als dem guten Gott verantwortlich sind (die Katechismusforderung hat ja M. als selbstverständlich bestehen lassen), und man übersieht ferner, daß M. die Menschen für ihren Unglauben, nachdem Christus erschienen ist, verantwortlich macht. Sofern in bezug auf diese doppelte schwere Verantwortlichkeit Schwierigkeiten und Probleme übrig bleiben, sind sie für M. nicht andere oder größere als für jede Theorie auf diesem Gebiet. Soll ich aber, abgesehen hiervon, die Zahl der Kirchenväter aufzuzählen anfangen, bei denen auch das Sündenelend stärker im Vordergrund steht als die Sündenschuld? Wie steht es bei Athanasius? Ferner, die Dialektik, daß es vor dem Mosaischen Gesetz keine Sünde gab und doch gab, entfernt sich nicht allzuweit von Paulus; ausdrücklich hat M. auch gesagt (bei Orig. zu Röm. 5, 20): „Haec fuit causa datae legis, ut peccatum, quod ante legem non fuerat, abundaret.“ — Wenn v. Soden behauptet, ich zöge zuweilen sehr sublime Konsequenzen in bezug auf M.s Lehre, die sich aus der Überlieferung nicht erweisen lassen („Harnack argumentiert bei der Lehre von der doppelten ‚Gutheit‘ oder bei der Reconstruction der Eschatologie M.s mit Paulusstellen, die M. stehen ließ, von denen wir aber nicht wissen, wie weit er sie besser verstanden und gewertet hat als der Katholizismus, der sie auch las“), so bitte ich um Belege; denn indem ich ein großes Material herbeigezogen habe (M.s Texte und M.s Exegesen), welches bisher noch niemals zur Bestimmung der Lehre M.s herangebracht worden ist, habe ich mich sorgsam gehütet, irgend etwas für M. zu behaupten, was sich nicht urkundlich belegen läßt, und vor allem mich von den Urkunden zu der Anerkennung zwingen lassen, daß M. die Begriffe *δίκαιος*, *νόμος*, ja selbst *ἀγαθός* in einem doppelten Sinn braucht, wie er auch zwischen *κακός* und *πονηρός* scharf unterschieden hat. Er ist hier keineswegs „naiv“, sondern geht in die Tiefe, und wer das nicht gelten läßt, muß zeigen, daß das nur Schein ist oder gar nicht existiert. Natürlich kann ich mich hier oder dort geirrt haben; aber einen Nachweis hat v. Soden nicht versucht. Man darf

aber ferner nicht vergessen, daß die Kirchenväter nur für die groben Antithesen, nicht aber für die hinter ihnen liegenden feinen Glaubensurteile M.s ein Interesse gehabt haben; dennoch sind zum Glück solche erhalten, so daß man die Höhenlage und den Zusammenhang der Gedanken noch zu bestimmen vermag. Das gilt auch von der Eschatologie, die die Dreifaltigkeit der ethisch-theologischen Gedanken M.s (böse, gerecht, gut) und die zuletzt sich ergebende Monarchie des guten Gottes trotz der dualistischen Formel klar dartut<sup>1</sup>. Das gilt auch — damit kehre ich zum Anfang dieses Abschnitts wieder zurück — von seinem Sündenbewußtsein. Wer auf die freche Frage: Warum sündigst Du nicht darauf los, wenn Dein Gott nicht richtet? einfach antwortet: „Das sei ferne, das sei ferne“ (bei Tert. I, 27), der bekundet mit solcher aus Röm. 6, 1f. stammenden Antwort nicht Leichtfertigkeit oder Gleichgültigkeit gegenüber der Sünde oder Verlegenheit, sondern tiefsten Ernst und schirmende Gnadenerfahrung: „Wir, die wir der Sünde abgestorben sind, wie können wir noch in ihr leben?“ Erst wenn man das zugestanden hat, ist andererseits festzustellen, daß M.s Beschreibung des im Fleische wurzelnden Sündenelends und seine Ekelempfindung gegenüber demselben, sofern

1 Auf der Hand liegt, daß M. in der Eschatologie seinen Hauptgedanken, daß der Gott der Liebe nicht richtet, nur formell hat festhalten können und eine schwere Inconsequenz in den Kauf nehmen mußte. (Am Ende der Dinge werden die Nicht-Erlösten von dem Angesicht des guten Gottes beseitigt.) Allein die Inconsequenz ist doch wohl nur ein Ausdruck seines religiösen Ernstes, der hier übergreift über die sonst festgehaltene Theorie. — Den Descensus Christi ad inferos erklärt v. Soden nicht richtig, wenn er sagt, M. beurteile ihn naiv: „Die vom gerechten Gott Gepeinigten laufen zu dessen Besieger über, die von ihm Belehrt werden bleiben auf seiner Seite.“ Wir besitzen hier bei Irenäus die authentische Interpretation M.s („inquit“); nach dieser liegt das Akumen des Vorgangs darin, daß die Sünder Christus als Erlöser erkennen und ihm zulaufen, die „Gerechten“ aber ihn verkennen, indem sie eine neue versucherische Aktion des lästigen Richters argwöhnen („lex fidem impedit“). Diese Interpretation bestätigt also den wichtigen und tiefen Gedanken M.s, daß die „Gerechten“ blind, taub und verstockt sind gegenüber dem wahrhaft Guten und aus der Sphäre der Welt und des Gesetzes überhaupt nicht mehr herauskönnen, während auch die größten Sünden die Empfänglichkeit für das Gute nicht ausschließen.

sie nicht auf ganz individuellen Erfahrungen beruhen, aus einer der christlichen ursprünglich fremden Betrachtung stammen können, die in seinem Zeitalter außerhalb des Christentums Vertreter hatte. Aus späterer Zeit übrigens kann man bei christlichen Mönchen und Neuplatonikern Zeugnisse genug über das Fleisch und die Zeugung finden, die an Realistik und Ekelempfindung den Marcionitischen nicht nachstehen<sup>1</sup>.

3. Daß der bewegende Gegensatz für Marcion „Gut > Gerecht“ (erbarmende Liebe und strafende Gerechtigkeit, lex und evangelium) ist, erkennt v. Soden an, weil die Quellen diese Tatsache aufdrängen; wie gerne hätten die Kirchenväter sämtlich — nur einige haben es getan —, diesen Gegensatz in „Gut und Schlecht“ verwandelt, wenn sie es vermocht hätten! Ein einziges rundes Zeugnis wie das des Origenes („ . . . nam ut concedamus Marcioni . . . posse differentias deitatis inducere et aliam boni naturam, aliam vero iusti describere“) oder das des Clemens Alex. genügt eigentlich schon (*Οἱ ἀπὸ Μαρκίωνος τὸν νόμον κακὸν μὲν οὐ φήσουσι, δίκαιον δέ, διαστέλλοντες τὸ ἀγαθὸν τοῦ δικαίου*)<sup>2</sup>. Was aber vom Gesetz gilt, gilt durchweg auch vom Gesetzgeber (lex = deus legis, Tert. V, 13). Dennoch hat Bauer den Versuch Boussets wiederholt, den Welterschöpfer im Sinne M.s als rundweg schlecht

1 „M. ist dem Schuldgedanken und damit einem eigentlichen Sündenbewußtsein völlig verschlossen“ — aber wenn er eine *μεταβολή* aus der Schlechtigkeit zum Gutsein (s. o.) für den Ertrag der Erlösung hält und wenn es höchst wahrscheinlich seine Charakteristik der großen Sünderin ist (Tert. IV, 18): „per paenitentiam ex fide iustificata“, so kann ihm das Sündenbewußtsein nicht gefehlt haben. Bei dem unsäglichen Umfang der Erlösung (der gute Gott befreit von dem Fleisch, der Sünde, dem Gesetz, der Welt, dem Welterschöpfer) ist es nicht auffallend, daß bei M. alles in der einen Stimmung zusammenlieft: „Mir ist Erbarmung widerfahren, Erbarmung, deren ich nicht wert.“ Deshalb aber zu behaupten, er habe das Paul Gerhardsche Bekenntnis: „Herz freu' dich, du sollst werden vom Elend dieser Erden und von der Sündenarbeit frei“, nur in seiner ersten Hälfte anerkannt, geht viel zu weit.

2 Also hat M. ausdrücklich über die Begriffe *ἀγαθόν* und *δίκαιον* reflektiert (nicht nur über *εὐαγγέλιον* und A. T. [*νόμος*]) und sie zum bewegenden Gegensatz gemacht, indem er in diesem Zusammenhang das *κακόν* zurückgewiesen hat.

zu erweisen, ja er vermutet, daß die Bezeichnung „gerecht“ nur ein ätzender Hohn und Spott sein soll. Diese Hypothese scheidert bereits an zahlreichen Stellen des Römerbriefs, die M. stehen gelassen hat, die er aber hätte ändern müssen, wenn er den *νόμος* (*θεὸς τοῦ νόμου*) als grundschlecht betrachtet hätte<sup>1</sup>. Bauers Hypothese ist mir aber um so unbegreiflicher, als er in klarer Erkenntnis und mit vollem Recht erklärt, M.s zweiter Gott decke sich im Sinne M.s rund und restlos mit dem Gott des A. T.s und sei darin erschöpft. Da M. nicht allegorisierte und nichts eskamotierte, und da er durchweg den Buchstaben des A. T.s als zuverlässige Wirklichkeit respektierte, dieses Buch aber umgekehrt las als die Juden und die Kirchenväter, d. h. das Höhere im Buch zum Niederen herabzog (nicht umgekehrt), so war dem strengen Biblizisten doch schlechterdings kein anderes Urteil möglich als das: dieser Gott ist *δίκαιος* — denn an unzähligen Stellen des A. T.s erscheint er so, verfolgt mit Eifer das Schlechte und die Sünden und ist die Quelle und der Schirmherr moralischer Heiligkeit — und er ist *πονηρός*<sup>2</sup>: *πονηρός* in allen Abstufungen des für seine Menschen Lästigen, vom Bedrücker bis zum Peiniger, vom zornigen bis zum vernichtenden Despoten, vom Kleinlichen bis zum Erbärmlichen, vom Beschränkten bis zum Unwissenden und vom Schöpfer des Ungeziefers bis zum Schöpfer der schlimmsten Übel<sup>3</sup>. Wenn es anders wäre und er die *πονηρία*

1 M. hat u. a. die Stelle stehen gelassen Röm. 7, 12: *ὁ νόμος ἅγιος καὶ ἡ ἐντολὴ ἅγια καὶ δίκαια καὶ ἀγαθή*.

2 Das ist (in absichtlichem Gegensatz zu *κακός*) das Wort, das M. neben *δίκαιος* als term. techn. für den zweiten Gott gebraucht hat; s. als Zeugen sogar noch Theodoret, h. f. I, 24: *δίκαιος καὶ πονηρός*.

3 Man vgl. die Wörterbücher unter „*πονηρός*“ — notmachend, beschwerlich, lästig, schlimm, widrig, ungünstig, häßlich, elend, jämmerlich, boshaft („*malignus*“, das kann freilich unter Umständen schlimmer sein als „*malus*“). Da hat man die Eigenschaften des Marcionitischen Weltschöpfers mit und neben „*δίκαιος*“; nur „schlecht“ gehört nicht zu ihnen. Da M. nach Tert. I, 2 einen seiner Ausgangspunkte für die Charakteristik des Weltschöpfers (und die Entstehung der Sünde) bei Jesaj. 45, 7 genommen hat — ich hätte das in meiner Zusammenstellung der Antithesen S. 95 stark hervorheben müssen —, so war es leicht, ihm unterzuschieben, er halte den Weltschöpfer für schlecht; allein in den Worten: *ἐγὼ ὁ ποιῶν εἰρήνην καὶ ὁ πλῆζων κακά*, ist sowohl die erste Hälfte zu beachten als auch der artikellose Plural *κακά*.

und „δικαιοσύνη“ nur als Erscheinungsformen der *κακία* beurteilt hätte, hätte er seine „Antithesen“ überhaupt nicht zu schreiben gebraucht; denn wenn dem guten Gott einfach ein schlechter Gott gegenüberstände, verständen sich alle seine Schlimmheiten von selbst; nun aber erscheinen sie Stück für Stück als Enthüllungen seiner gerechten Natur. Den Ausgleich aber zwischen *δικαιος* und *πονηρός* hat M. so getroffen, daß er die Gerechtigkeit als Grundeigenschaft bestehen ließ, diese aber als *ius talionis* und pure Strafgerechtigkeit und in ihrer rein diesseitigen Bestimmtheit zur Quelle alles Schlimmen machte. In dieser Auffassung liegt das Entscheidende; sie trennt ihn ebenso von den Kirchenleuten wie von den Gnostikern und gibt seiner religiös-sittlichen Haltung das Originelle. Von hier aus ist es keine sublime Spekulation, sondern einfach geboten anzuerkennen, daß M. einen doppelten Gegensatz zum Guten kannte, das Schlechte und das in dem Weltschöpfer, in seiner Welt und in seinem Gesetz, sich ausprägende „Gerechte“. Jenes ist an sich moralisch schlimmer als das Gerechte; aber dieses ist doch der größere Feind, weil es aggressiv ist und vom Glauben direkt und dezidiert abhält („*lex fidem impedit*“, sagt M.). In dieser Betrachtung — mag sich M. sonst noch so stark von der Verkündigung Jesu und des Paulus unterscheiden — setzt er den Kampf Jesu gegen den Pharisäismus und den Kampf Pauli gegen judenchristliche Selbstgerechtigkeit fort.

Aber, wendet Bauer ein, der Abscheu M.s gegen das Gesetz ist gar nichts anderes als seine Abscheu gegen das A. T. überhaupt, mit dem er nicht allein steht, und darf daher nicht herausgehoben und isoliert zur Hauptsache gemacht werden, zumal da es nur das Mosaische Gesetz, nicht aber das Gesetzliche an sich ist, das ihn zum Eifern bringt, ferner zeigen die von ihm als programmatisch an die Spitze gestellten Worte vom neuen Wein und den alten Schläuchen und von den beiden Bäumen, daß es sich lediglich um den bekannten gnostischen (kosmologischen) Dualismus handelt, weiter wird alles viel einfacher, ja ganz klar, wenn man den Ausgangspunkt M.s ausschließlich im Negativen sieht, in seiner doppelten Abscheu vor dem A. T. (Judentum) und vor der greulichen Welt, dem gegen-



über sich das Positive (der andere Gott als der gute und als der Erlöser) von selbst ergeben mußte, und endlich besitzen wir überhaupt kein Zeugnis dafür, daß er irgend etwas erlebt und empfunden hat, was der Bekehrung des Paulus im Sinne der Loslösung vom Gesetz analog wäre.

Was den ersten Einwurf betrifft, so ist richtig: M.s Abscheu gilt dem A.-Tlichen Gott und seinem Buche in ihrer Totalität, und wenn er an das Gesetz denkt, denkt er an das Mosaische; aber warum haben denn andere „Irrlehrer“ nicht auch das Objekt dieses Abscheus auf den Nenner „Gerecht“ gebracht? Das verlangt doch eine Erklärung! Die Beschränkung aber auf das Mosaische Gesetz — doch las auch er, was im Römerbrief über das moralische Naturgesetz steht — ist nur eine Spezialerscheinung innerhalb der merkwürdigen Beobachtung, daß er sich mit seinen Gedanken ausschließlich im A. T. und im Evangelium bewegt. Das ganze Heidentum, die gesamte Mythologie, die gesamte Philosophie, Mystik und Gnosis interessiert ihn nicht, ja existiert für ihn nicht. Er ist in jeder Hinsicht der am wenigsten hellenische, bzw. orientalisch-hellenische Christ, den wir kennen. Das ist vielleicht der durchschlagendste Unterschied zwischen ihm und den Gnostikern. Will man ihn erklären, so bietet sich eine Erklärung dar, die ich seit langem im Stillen gehegt, aber nie ausgesprochen habe, weil ich sie nicht beweisen kann: M. bzw. seine Familie kommt vom Judentum her; jüdischer Proselytismus ging der Bekehrung zum Christentum voran, was ja nicht auffallend, sondern bei den Bekehrungen ältester Zeit die Regel gewesen ist; dafür spricht auch, daß er die messianischen Weissagungen ebenso erklärt wie die Juden<sup>1</sup>; sein Christentum erbaut sich also auf einem Ressentiment in bezug

<sup>1</sup> Er kennt ihre zeitgeschichtlichen Deutungen; ist er spontan auf sie gekommen? Und ist nicht auch das ein Beweis für einen früheren Zusammenhang M.s mit dem Judentum, daß er dem A. T., und zwar seinem Buchstaben, so unbedingt traut? Welche Gnostiker, welche Kirchenlehrer haben das sonst getan? Jene machen Unterscheidungen oder nehmen Lug und Trug an, diese allegorisieren; M. aber hält's mit den Juden! Man erinnere sich hier, daß Tert.s Polemik gegen M. (Buch III) und „adversus Judaeos“ auf großen Strecken einfach identisch ist.

auf das Judentum und seine Religion; ebendeshalb hat er auch eine ähnliche religiöse Erfahrung machen können, wie Paulus, nur daß sie viel weiter greift wie beim Apostel, der nur mit dem Gesetze bricht, aber sonst ein warmes Herz für sein Volk und dessen Erbgut besitzt, die der geborene Grieche nicht haben konnte. Notwendig ist indessen diese Erklärung nicht; geborene Heiden haben, wie zahlreiche Beispiele bis Porphyrius hin beweisen, dieselbe totale Ablehnung des A. T.s und seines Gottes zum Ausdruck gebracht, aber ohne dieselbe in der Formel „Gerechtigkeit und Gesetz“ zusammenzufassen. Für M. aber ist das Mosaische Gesetz das Gesetz überhaupt, weil ja der gesetzgebende Gott des A. T.s der Welterschöpfer ist, und weil ihm alles Heidnische eine quantité négligeable war. „Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis“ (Tert. I 19).

Der zweite Einwurf Bauers wird kraftlos, sobald man erkennt, daß die programmatischen Worte vom neuen Wein und von den beiden Bäumen nur einleitende und formale Ausgangspunkte sind, die über die innere Natur des von M. gewollten Gegensatzes gar nichts aussagen. Sie sollen lediglich zum Ausdruck bringen, daß es sich um zwei entgegenstehende Mächte handelt, die unvereinbar sind und ihrer Natur folgen. Übrigens heißt der Baum im Gleichnis Jesu nicht der schlechte, sondern der vermorschte Baum. Eine innere Verwandtschaft mit dem kosmologisch interessierten Gnostizismus kann man also von hier aus nicht begründen.

Der dritte Einwurf ist an sich unwahrscheinlich: wie soll eine religiöse Persönlichkeit, und eine solche war doch Marcion, ihr Bekenntnis zum Gott des liebenden Erbarmens lediglich aus Negationen abgeleitet haben? Wie soll der Jubel über das unsäglich herrliche Evangelium nur aus einer logischen Antithese hervorgebrochen sein? Inwiefern ich aber von diesem Jubelwort einen zu weitgehenden Gebrauch gemacht haben soll, ist mir nicht deutlich, kann man doch diesen Gefühlsausbruch nicht hoch genug einschätzen gegenüber den dürftigen, parteiischen und verdunkelnden Referaten der Kirchenväter! Es steht hier so, wie in bezug auf Valentin mit dem großartigen Fragment Clem., Strom. IV, 13, 89 (*Ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοι κτλ.*) oder

in bezug auf Ptolemäus mit seinem Brief an die Flora; ohne diese Stücke würden wir diese Männer leicht verkenne! Nun soll aber der Gott der Gutheit und Liebe („Ex dilectione dei consecuntur vitam aeternam Marcionitae“) deshalb bei M. eine bloße Construction sein, weil nur ein kleinerer Teil der Menschen selig wird und weil in der auferlegten Askese der Gott der puren Liebe doch als ein fordernder Gott erscheint. Aber wie oft ist das Glaubenswort „Gott ist die Liebe“ bei überzeugten Christen jener Reflexion gegenüber völlig unerschüttert geblieben, und ist ferner die Zahl der Asketen aller Zeiten gering, die in der Askese schlechterdings keine „Forderung“ gesehen haben, sondern das engelgleiche Leben, ja den Vorgeschmack der Ewigkeit selbst? Scheinbarer ist der Hinweis, daß M. so wenig von der Nächstenliebe bzw. von Werken der Liebe spricht; aber hatten die Kirchenväter Grund, diese Stellen hervorzuheben? Und hat nicht M. (Tert. IV, 16) geschrieben: „Creator quidem fratribus dari iussit, Christus vero omnibus petentibus; hoc est novum et diversum?“ Hat er nicht ebenso die Feindesliebe in einer Antithese ausdrücklich hervorgehoben (Dial. I, 12), und hat nicht Apelles ausdrücklich *ἔργα ἀγαθὰ* beim Gerechtfertigten als notwendig bezeichnet? Warum sollen wir also glauben, daß M. die guten Werke der Liebe vernachlässigt hat? Aber selbst wenn hier etwas in der Praxis bei ihm fehlte, so war es ein Zurückbleiben hinter seiner eigenen Theorie, die alles Gute und alles Ewige auf die Liebe gestellt hat.

Durch diese Erwägungen erledigt sich auch m. E. der vierte Einwurf. Bauer vermißt ein dem Paulinischen ähnliches Erlebnis bei M.; aber bezeugen die Worte, die Bauer in diesem Zusammenhang ablehnt, nicht ein solches: „O Wunder über Wunder, Verzückung, Macht und Staunen ist, daß man gar nichts über das Evangelium sagen, noch über dasselbe denken, noch es mit irgend etwas vergleichen kann?“<sup>1</sup> Wie soll man denn diese Worte verstehen, wenn sie nicht den Sinn haben: „Als Offenbarung Gottes ist mir das Evangelium aufgegangen, als einzige Offenbarung Gottes, die allem, was

<sup>1</sup> Ein Reflex dieses Jubelausbruchs scheint mir in der wiederholten Angabe des Irenäus gegeben zu sein (III, 11, 7; III, 14, 3): „Marcion gloriatur se habere evangelium“.

sich sonst als göttlich gibt, entgegensteht.“ Das braucht kein momentanes Erlebnis gewesen zu sein wie der Tag von Damaskus, aber nur einer konnte diese Worte niederschreiben, der ihren Inhalt als Durchbruch und als überschwengliches Wunder bei sich selbst erfahren hatte und immer wieder neu erlebte. Mir wenigstens ist hier ein anderes psychologisches Verständnis nicht gegeben. Und ist das Evangelium bei M. etwas anderes als eben der Gott der Liebe selbst bzw. als Christus — jener Christus, von dem M. bezeugt hat: „In evangelio est dei regnum Christus ipse“ (Tert. IV, 33)?

Ich brauche meinerseits nicht zu wiederholen, daß M. Paulus schwer mißverstanden hat und von ihm mit tiefster Entrüstung zurückgewiesen worden wäre, denn das habe ich aufs deutlichste in meiner Darstellung zum Ausdruck gebracht; aber daß er seinen Glaubensbegriff, die *separatio legis et evangelii*, die verhängnisvolle Natur des νόμος, die Bedeutung des Kreuzestodes und die *nova creatura in Christo* an den Briefen des Apostels gewonnen hat<sup>1</sup>, scheint mir unwidersprechlich. Ebendeshalb läßt sich aber die Auffassung Bauers nicht halten, Paulus sei erst sekundär für M. von Bedeutung geworden — jener Paulus, dessen Evangelium ihm das Evangelium war und den seine Anhänger zur Rechten Christi thronend sahen!

Von hier aus muß das Maß der Abhängigkeit M.s von außerchristlichen bzw. gnostischen Denkweisen bestimmt werden, und nicht umgekehrt. Bei dieser Bestimmung ist zunächst zu betonen, daß M. für religionsphilosophische (metaphysische, kosmologische, rational-apologetische usw.) Theorien überhaupt kein Interesse oder nur ein höchst geringes besessen hat. Die durchschlagenden Beweise hierfür neben anderen liegen in den Tatsachen, daß 1. seine Kirche niemals eine gemeinsame Prinzipienlehre gehabt hat, vielmehr den verschiedensten Lehren und Lehrern hier Raum ließ, 2. daß M. sich selbst augenscheinlich in bezug auf die Materie bei einer schweren Unklarheit beruhigte. Er führte sie bei der Schöpfung ein, weil er, wie ich jetzt glaube, den gerechten Gott von der *σάφῃ*

<sup>1</sup> Auch den Gegensatz von *ἀγαθόν* und *δικαίον* glaubte er dem Evangelium des Paulus entnommen zu haben, weil er es mißverstand.

und der *κακία* entlasten wollte<sup>1</sup>, aber dann ließ er sie fallen und substituierte ihr den vom Welterschöpfer abgefallenen Engel, den Teufel. Immerhin, daß er überhaupt zur Materie als einer wirksamen *Ἀρχή* greifen konnte, zeigt außertestamentarischen Einfluß. Man wird diesen auch in dem Dokerismus<sup>2</sup>, der Beurteilung der Materie (des Fleisches), der Formierung der Askese, vor allem auch schon in dem Übergang zum Dualismus anzunehmen haben; aber viel besagt das nicht, und von einer wurzelhaften Verwandtschaft mit dem Gnostizismus darf man schwerlich sprechen; denn wo die Lehre von den *αἰῶνες* und göttlichen *προβολαί* fehlt, gibt es keinen Gnostizismus. Auch reichte damals der Dokerismus bis ins Herz der Großkirche hinein, und die Materie (das Fleisch) galt in weitesten Kreisen als schlecht und die strengste Askese als die frömmste. Die stärkste Verbindung M.s mit dem Gnostizismus liegt in der Zweigötterei — so nahe auch großkirchliche Lehrer dem theoretischen Dualismus zwischen *ὁ θεός* und *ὁ ἀρχὸν τοῦ αἰῶνος τούτου* gekommen sind, so haben sie ihn doch immer abgewiesen —, und ihre Aufhebung in der Eschatologie<sup>3</sup> bei Marcion kommt zu spät<sup>4</sup>. Allein tritt nicht

1 Das Motiv, der Welterschöpfer könne aus Schwäche nicht ohne einen Stoff schöpferisch sein, halte ich höchstens für ein sekundäres. Man beachte, daß nach einem der besten Zeugen, Clemens, M. ausdrücklich sagt (Strom. III, 3, 12): Die Schöpfung ist eine *φύσις κακὴ ἐκ τε τῆς ἕλης κακῆς καὶ ἐκ δικαίου γενομένη δημιουργοῦ*.

2 Der Dokerismus hinderte M. nicht, die volle Wirklichkeit des Kreuzestodes und die höchste religiöse Wertschätzung desselben zu lehren. Man darf überhaupt in bezug auf den altchristlichen Dokerismus nicht die Konsequenzen ziehen, die wir heute aus einer modern doketischen Theorie ziehen würden. (Nach modernen Begriffen waren auch Clemens und Origenes Doketen). Allerdings hat der Dokerismus bei M. noch eine besondere Note, weil er die Geburt Jesu und seine Entwicklung abgelehnt hat.

3 M. kennt keine systematische Dogmatik, sondern begnügt sich mit impressionistischen Erklärungen, unbekümmert um die dadurch entstehenden Widersprüche. So erklärt sich die monotheistische Eschatologie und das Fallenlassen der Materie nach der Schöpfung.

4 Daß es dem bedeutendsten Schüler Marcions, Apelles, nicht gelang, die Marcionitische Kirche zum Monotheismus zurückzuführen, ist ein Beweis, daß man den theoretischen Dualismus bei M. nicht unterschätzen darf.

auch hier eine Erwägung ein, die seinen Dualismus von dem gnostischen unterscheidet? Hält er nicht an ihm fest, weil er sonst genötigt gewesen wäre, eine Äonenspekulation zu entwickeln, von der er doch nichts wissen wollte? Wie dem aber auch sein möge und ob man sich den vulgär-gnostischen Einfluß auf ihn stärker oder schwächer denken mag — welcher Theologe ist jemals von den in der Luft liegenden Zeitvorstellungen frei geblieben? Und selbst wenn das Gnostische zu den Ursprüngen M.s gehört hat (was ich durchaus bezweifle) — muß nicht ein Denker nach der Kraft beurteilt werden, mit der er sich von seinen Ursprüngen befreit, und nach dem Eigentümlichen, das er ans Licht gestellt hat? Wir wollen uns doch nicht zu den trüben Historikern gesellen, die niemanden ertragen können, der einen Kopf größer ist als sie selbst, und die nicht ruhen, bis sie das Große klein, das Eigentümliche platt gemacht und alles Ungewöhnliche durch vermeintliche Analogien beseitigt oder trivialisiert haben<sup>1</sup>.

## II

Bauer und v. Soden stimmen in dem Urteil wesentlich überein, daß ich M.s Bedeutung für die Entwicklung des Christentums zum Katholizismus und speziell für die Entstehung des N. T.s überschätzt hätte<sup>2</sup>. In einer solchen Frage ist es

<sup>1</sup> Davor sollte bei M. schon der fremde Gott warnen; ich erwarte den Nachweis, daß er kein anderer ist als der unbekannte oder daß ihn M. von einem Vorgänger übernommen hat. Die Marcioniten selbst waren sich bewußt, eine „fremde“ evangelische Erkenntnis zu verkündigen, s. Clem., Strom. III, 3, 12: *Οἱ ἀπὸ Μαρζιωνος τὴν ξένην, ὡς φασί, γρῶσιν εὐαγγελίζονται.*

<sup>2</sup> Von einer Seite wird auch moniert, daß ich die Bedeutung des Gnostizismus neben dem Marcionitismus nunmehr unterschätze (anders in der „Dogmengeschichte“). In der Tat habe ich mein Urteil an diesem Punkt etwas geändert. Über die geistige Bedeutung des Gnostizismus denke ich nicht anders als früher; aber die tatsächliche Bedeutung dieser Erscheinung, sofern sie einen Kampf und Reaktionen hervorgerufen hat, war nicht so gewaltig, sobald man den Gnostizismus vom Marcionitismus scharf scheidet. Schon der Hinweis auf vier Tatsachen zeigt dies: 1. Gegenüber der Armee von kirchlichen Bestreitern Marcions von Justin bis Esnik erscheint die

schwer, andere zu überzeugen, zumal alte Vorurteile nachwirken: Man kann — das verkenne ich nicht — zu jedem einzelnen Punkt auf dem kirchenconstructiven und dogmengeschichtlichen Gebiet, der für M.s Schöpfung charakteristisch ist, Parallelen und Vorstufen, sei es in der Großkirche, sei es bei Gnostikern, nachweisen; aber nicht nur in ihrer exklusiven Zusammenfassung liegt die Originalität M.s, sondern man muß auch fragen, ob die „Vorstufen“ ohne sein Eingreifen zu den weiteren Entwicklungen geführt hätten, die sich tatsächlich ereignet haben. Die Beantwortung dieser schwierigen Frage hängt von integrierten geschichtlichen Eindrücken ab, über die man anderen schwer Rechenschaft zu geben vermag. Für mich ist die Behauptung, Marcion sei der erste „katholische“ Christ gewesen, obgleich er als Reformator die Christenheit aus der Entwicklung zum Katholizismus herausreißen wollte, keine Paradoxie, wenn man bei „katholisch“ an die Begründung der Kirche auf dem N. T. und dem umschriebenen Glauben und an die irdische Durchführung ihres Planes denkt<sup>1</sup>. Ich habe diese Einsicht an den größtenteils verschütteten Quellen ganz allmählich gewonnen, bin aber freilich dem naheliegenden Einwurf gegenüber wehrlos, daß ich bei der langjährigen und eifrigen Bemühung um den Gegenstand mich verlaufen habe.

Relativ am leichtesten erscheint es mir, in bezug auf M.s Bedeutung für die Schöpfung des N. T. doch noch ein einstimmiges Urteil herbeizuführen. Kein Streit besteht, daß 1. seit Paulus das geschichtliche Schema von zwei Bünden Gottes in der Christenheit geläufig war, daß 2. Marcion den Vier-

Zahl der Kämpfer, die gegen die einzelnen gnostischen Sekten geschrieben haben, verschwindend gering. 2. Irenäus will in seinem Hauptwerk vor allem die Valentinianer bestreiten, gleitet aber unwillkürlich in die Bestreitung Marcions. 3. Celsus, wenn man seine Darstellung durchschaut, bezeugt unstreitig, daß die Marcionitische Kirche die wirkliche und einzige Rivalin der großen Kirche in seiner Zeit gewesen ist. 4. Justin stellt seinen heidnischen Adressaten als Begründer des Pseudochristentums Simon Magus, Menander und Marcion vor und bezeichnet alle übrigen Häretiker als „οἱ ἐπὶ τούτων ὀρμώμενοι“.

<sup>1</sup> Ich brauche an die entgegenstehenden schroff antikatholischen Elemente in M.s Christentum nicht ausdrücklich zu erinnern.

Evangelien-Kanon vorgefunden hat<sup>1</sup>, daß 3. z. Z. M.s neben den Evangelien Paulusbriefe verbreitet waren und in hohem Ansehen standen<sup>2</sup>, und daß 4. in den Gottesdiensten neben dem A. T. bereits Abschnitte aus den Evangelien gelesen wurden und wahrscheinlich Briefe (besonders paulinische) und Apokalypsen von der gottesdienstlichen Lesung nicht ausgeschlossen waren. Aber aus diesen vier Voraussetzungen konnte sich sehr Verschiedenes entwickeln. Ich habe darüber ausführlich in meiner Untersuchung „Über die Entstehung des Neuen Testaments“ (Beiträge z. Einl. i. d. N. T., 6. Teil, 1914) gehandelt (S. 4—10). Die Darlegungen dort haben bisher die Aufmerksamkeit der Kritiker nicht gefunden. Das, was wirklich entstanden ist — eine zweite, dem A. T. ebenbürtige (bzw. übergeordnete), zweiteilige kanonische Büchersammlung — ist das, worauf man, wenn man seinen Standort in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts nimmt, am wenigsten gefaßt ist, weil es die denkbar größte Neuerung gegenüber der bisherigen einzigen Geltung des A. T.s als kanonische littera scripta bedeutet, und weil es die Gleichsetzung der Autorität des Paulus<sup>3</sup> mit der Christi vollzieht. Nun kann man natürlich auch das katholische N. T. aus jenen Voraussetzungen

---

1 Damit ist nicht behauptet, daß die Spannung zwischen den drei ersten Evangelien und dem Joh.-Ev. überall schon beseitigt war. Aber ich vermag Bauer nicht beizustimmen, wenn er in der Ablehnung dieses Evangeliums seitens M. einen Beweis dafür sieht, daß sich das Evangelium in den Kreisen, in denen er lebte und auf die er zunächst wirken wollte, nicht der gleichen Geltung erfreute wie die andern Evangelien. Nach den Quellen vermögen wir nur zu urteilen, daß ihm apostolische Evangelien (also Matthäus und Johannes; er kannte ja auch die Apokalypse und lehnte sie ab) bekannt gewesen sind und er sie abgewiesen hat. Daß ihm aber Johannes willkommener hätte sein müssen als Lukas, muß ich noch immer (gegen Eichhorn und Bauer) bestreiten. Dieses Urteil ist freilich abhängig von der Beurteilung des Geistes des vierten Evangeliums, der m. E. in seinen generellen Zügen aus dem Judentum emporgeblüht ist und M. deshalb widerlich sein mußte.

2 Sowohl in der Großkirche als auch bei einzelnen Gnostikern (s. vor allem den Brief des Ptolemäus an die Flora).

3 Denn Paulus war zunächst im Kanon „der Apostolos“, dem sich dann die andern beigesellt haben.



ableiten; aber nur mit erst zu construierenden Zwischenstufen, die man nicht nötig hat, wenn man M.s Schöpfung hier einführt. Also ist man verpflichtet, dies zu tun. Weiteres hier auszuführen muß ich mir versagen, bis meine oben angeführte Darlegung über die verschiedenen Möglichkeiten der Entwicklung nachgeprüft sind und bis bewiesen ist, daß die Einführung einer selbständigen Urkunde für den neuen Bund, sei es eine unbedeutende Neuerung, sei es kein Werk Marcions ist. Ich kann auch nicht finden, daß meine Kritiker meine Berufung auf das negative Zeugnis Justins in seinem Dialog mit Trypho widerlegt haben; vor allem ist mir der Satz v. Sodens erstaunlich: „Der Dialog Justins bezeugt doch wahrlich die Schriften des N. T. in einer gegenüber der des A. T. für ihn nicht geringeren Dignität.“ Ich finde im Dialog weder Paulusbriefe noch überhaupt christliche Schriften als Teile eines N. T.s.<sup>1</sup>

I v. Soden schreibt ferner: „Der den N.-Tlichen Kanon tragende Gedanke apostolischer Autorität ist jedenfalls vormarcionitisch, von M. nicht geschaffen, sondern nur beschränkt.“ Dieser Satz ist gewiß richtig, wenn es sich um die apostolische Autorität im allgemeinen handelt; aber er ist zum mindesten nicht beweisbar, höchstwahrscheinlich unrichtig, wenn der schriftliche Kanon in Betracht kommt. Für diesen ist der ihn beherrschende Gedanke der apostolischen Autorität erst als katholischer und antithetischer Gedanke in der Großkirche nachweisbar. Vorher stand allein die Autorität des „Kyrios“, sei es in seinen Sprüchen, sei es in den Evangelien, neben dem A. T. (Dazu gab es inspirierte, also heilige Schriften der verschiedensten Art, Zahl und Dignität, von denen nur ein Teil apostolisch war; vgl. noch das Zeugnis des Clemens Alexandrinus). Es ist aber ein großer Unterschied, ob man sich auf Paulusworte zur Erbauung und Belehrung frühzeitig berufen hat, oder ob man in bezug auf apostolische Briefe den Grundsatz bildete: „Wir lassen Paulus und Petrus als Briefschreiber gelten (nehmen sie so an) wie den Herrn in den Evangelien.“ Dazwischen liegt die kanonische Identifizierung „Pauluswort = Christuswort“, die M. zuerst vollzogen hat. Ich will nicht sicher der Behauptung widersprechen, daß sich diese Gleichung auch ohne den Vorgang M.s in der Großkirche allmählich vollzogen hätte; aber warum soll man M. hier eliminieren, wenn doch bei ihm nachweisbar ist, was sich in der Kirche erst ein Menschenalter später vollzogen hat — die exclusive Geltung des Apostolischen im inspirierten Schrifttum? Sodens Auffassung von der frühen Entstehung des N. T.s rückt ganz nahe an die Zahns heran; aber gegen dessen Hypothese bestehen doch die schwersten Bedenken.

## III

Der große Mann in der Geschichte begründet ein Zeitalter. Das hat M. nicht getan; denn er hat sich nicht durchzusetzen vermocht, so vieles er auch negativ und positiv getan hat, um das altkatholische Zeitalter hervorzurufen. Dieses ist ohne M. nicht zu denken, so wenig wie der nachtridentische Katholizismus ohne Luther<sup>1</sup>. Hat er aber noch heute eine Bedeutung? Tatsächlich nicht. Sollte er sie haben? Ich meine wohl, und das habe ich in dem Schlußsatz meiner Darstellung zum Ausdruck gebracht (S. 265): „Man kann nur wünschen, daß in dem Chor der Gottsuchenden sich auch heute wieder Marcioniten finden!“ Das Wort ist mißverstanden und mir mit mehr oder weniger Entrüstung verübelt worden. Obgleich es der Zusammenhang, in welchem es steht, unzweifelhaft macht, daß ich den Grundgedanken des Marcionitischen Christentums ablehne und ihm gegenüber an dem Bekenntnis: *πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα* (aus religiösen und aus geschichtlichen Gründen) festhalte, soll ich doch Marcionit geworden sein<sup>2</sup>! Aber der Wunsch, es möge doch auch unter uns gottsuchende Marcioniten geben, entsprang und entspringt lediglich der Einsicht, wie seltsam und minderwertig zahlreiche Gruppen von Gottsuchern heute unter uns sind und wie hoffnungslos irreführend ihre Wege! Ihnen gegenüber ist der Marcionitismus eine höchst wertvolle Erscheinung — nicht als „Prinzipienlehre“, sondern als religiöse Weltanschauung und -beurteilung, und als Lehre von der Erlösung durch den Glauben; doch auch in der Prinzipienlehre hat der bedeutendste Schüler Marcions, Apelles, den Weg zum Monotheismus zurückgefunden, der ja latent in der Lehre des Meisters selbst liegt. Soll man nicht wünschen, daß die Suchenden, statt durch die Modeirrtümer hindurch zu gehen, vielmehr den Weg Marcions gehen und dann die Wahrheit finden?

<sup>1</sup> Man hat die Parallele Marcion/Luther beanstandet, die doch ich nicht zuerst gezogen habe, sondern Neander. Ich verliere kein Wort über sie, weil ihr Recht und ihre Grenzen gleich offenbar sind.

<sup>2</sup> So jüngst wieder F. Curtius im „Sonntagsblatt der Basler Nachrichten“ (29. April 1923); dazu die dankenswerte Berichtigung v. Wernle (a. a. O. 6. Mai).

Ich komme nochmals auf Marcions Weltschöpfer zurück. Es steht fest, daß M. ihn, erschöpfend, als *δικαιος καὶ πονηρός* bezeichnet hat (s. oben). Setzt man, wie M. es selbst verlangt, Weltschöpfer = Welt und umgekehrt<sup>1</sup> — ist diese Formulierung nicht genial, und entfernt sie sich weit von dem Johanneswort: *Ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται?* Sie ist nur bestimmter und tiefer als dieses Wort; denn M. hat das *δικαιον* als Grundierung hinzugefügt und damit eine Entdeckung auf dem Gebiet der Moral gemacht. Für *πονηρός* haben wir im Deutschen kein entsprechendes Wort; der Grieche hat sogar einen großen Helden *ἄριστος καὶ πονηρότατος* genannt, d. h. den „geplagtesten“. Auch M. wird bei *πονηρός* nicht nur daran gedacht haben, wie bedrückend, lästig und verelendet die Welt und ihr Lauf durch die in ihr herrschende Macht ist, sondern auch daran, daß ihr Gott selbst ein geplagter Gott ist; denn er vermag den Kampf zwischen „gerecht“ und „schlecht“ nicht abzuschaffen, das Sinuliche nicht zu unterdrücken und den Abfall seiner Geschöpfe zur Materie nicht zu verhindern. Doch, ich will nicht weiter ins einzelne gehen, sondern einfach die Gedanken zusammenstellen, die in Marcions Lehre für alle Zeiten von Bedeutung bleiben; sie brauchen deshalb nicht durchweg als „letzte“ Worte zu gelten:

1. Die entschlossene Beurteilung der Welt in der Totalität ihres Seins und in ihrer Lebensbewegung als „Welt“, mit der sich der Christ nicht einlassen soll, obgleich er aus ihr stammt und als physisch-moralisches Wesen zu ihr gehört<sup>2</sup>.

2. Die Dreiteilung der ethischen Zuständlichkeit und die aus ihr entspringende Teilung der Menschen in schlechte, gerechte und gute (aber ohne die Annahme der Gnostiker, diese Klassen seien durch die Constitution gegeben und der einzelne gehöre von Natur und für immer zu einer dieser Klassen).

3. Die Entdeckung (in Nachfolge des Paulus), daß das „Gerechte“ zwar besser ist als das „Schlechte“, aber daß es

<sup>1</sup> Ich sehe daher in der Personifikation des Weltschöpfers eines der „Gerüste“ Marcions, die man ohne Schwierigkeit abbrechen kann.

<sup>2</sup> Die Ausprägung dieser Stellung zur Welt bis zur Aufhebung der Sexualität war durch das Zeitalter gegeben.

dem „Guten“ gegenüber minder empfänglich ist und ihm schwerere Widerstände entgegengesetzt als jenes.

4. Die Erfassung des Göttlichen unter dem ausschließlichen Gesichtspunkt der barmherzigen Liebe und die ebenso ausschließliche Gleichung „Gotteswirken = Erlösung“.

5. Die Erkenntnis, daß der Glaube an den gekreuzigten Jesus Christus allein die Erlösung zu empfangen und festzuhalten vermag und daß daher in diesem Glauben allein das Heil besteht.

6. Die Ablehnung aller philosophischen Reflexionen (Metaphysik) soweit sie nicht durch die empirischen und religiösen Betrachtungen sich von selbst darbieten, bzw. die Indifferenz gegenüber den „Prinzipienlehren“.

Wenn man behauptet, daß M. unsrer Zeit nichts mehr zu sagen habe, so muß man entweder zeigen, daß M. nicht so gelehrt hat, wie hier dargelegt, oder daß diese seine Lehren für uns belanglos sind<sup>1</sup>.

#### IV

Die Kritiker haben anerkannt oder nicht widersprochen, daß Tert. ein Marcionitisches lateinisches N. T. vorgelegen hat, und sie haben bezeugt, daß damit eine wichtige neue Erkenntnis für die Geschichte des Kanons und Textes gegeben ist. Aber auch die Beobachtung, daß M.s Text, abgesehen von den tendenziösen Correcturen, einfach ein W-Text ist (auch in seinen harmlosen Sonderlesarten), ist zur Anerkennung gelangt.

Es handelt sich aber noch um die Frage, ob und in welchem Maße Marcions Text auf den katholischen eingewirkt hat. Mein Schlußergebnis, daß er eingewirkt hat, aber in geringem Maße, erscheint durch einen mißverständlichen Ausdruck (S. 245) unsicher bzw. unausgeglichen, was Bauer und v. Soden mit Recht bemerkt haben. Ich hatte geschrieben: „(Die Bedeutung M.s) wird durch die Beobachtungen erwiesen, wie stark die Marcionitische Bibel als solche und auch durch ihren Text auf die katholische eingewirkt hat.“ Gemeint

<sup>1</sup> Sehr treffend Harris (a. a. O. p. 299): „... if we must call Marcion a heretic, who was really only a great spiritual leader.“

habe ich, daß die Bibel M.s als solche stark eingewirkt hat<sup>1</sup> und außerdem noch, aber schwach<sup>2</sup>, durch ihren Text<sup>3</sup>. An dieser Formulierung haben mehrere Kritiker Anstoß genommen, aber aus entgegengesetzten Anschauungen. Bauer und Lagrange nehmen einen stärkeren Einfluß auf den Kirchentext an, v. Soden stellt einen solchen (mit Zahn) überhaupt in Abrede. Er meint, daß auch bei den von mir als Marcionitische Eindringlinge im W-Text beurteilten Lesungen keine Notwendigkeit bestehe, sie für Marcionitische Tendenzcorrecturen zu halten; M. könnte auch hier ein Zeuge des W-Textes sein, ja das sei das Wahrscheinliche<sup>4</sup>. Ich habe das Problem noch einmal durchgeprüft (vgl. auch die nachstehenden „Nachträge und Berichtigungen“ zu S. 229\*) und bin zu dem Ergebnis gelangt, daß diese Annahme zwar nicht unmöglich, aber in hohem Grade unwahrscheinlich ist, ja ich muß noch einen Schritt gehen und Bauer (bzw. auch Lietzmann) Recht geben, daß ich den Einfluß des Marcionitischen Textes auf den Kirchentext noch etwas stärker hätte betont, bzw. begründen können. Nicht nur erstreckt sich dieser Einfluß (wenn auch nicht sehr häufig) noch über den W-Text hinaus<sup>5</sup>, sondern im W-Text selbst (Bauer verweist auf Luk. 22, 15—20; ich kann noch einige Stellen hinzufügen<sup>6</sup>) ist der Einfluß stärker nachweisbar<sup>7</sup>.

1 Nämlich vorbildlich und auch durch ihre Prologe.

2 Das habe ich an mehreren Stellen bemerkt.

3 Damit ist die Annahme ausgeschlossen, die sich sonst nahelegt (Lietzmann u. A.), der katholisch-lateinische Text der Paulusbriefe sei nur eine katholische Revision des Marcionitischen. Diese Annahme läßt sich strikt widerlegen, und v. Soden kündigt eine Widerlegung an.

4 v. Soden hat diese Ansicht einstweilen noch nicht begründet.

5 Besonders interessant ist der Einfluß auf  $\aleph$ .

6 z. B. Luk. 4, 16 f.; 24, 6 („Er ist nicht hier“); I. Kor. 15, 3 („was ich auch überliefert erhalten habe“). Vgl. die Nachträge.

7 Im altlateinischen Lukasev. steht — bessere Belehrung vorbehalten — der Palat. Vind. (e) dem Marciontext am nächsten, dann folgen Veron. (b), Colb. Par. (c), Vercell. (a), hierauf die andern und Dd. — Die wenigen Fälle, in denen man sich nahezu gezwungen sieht, Marcionitische Zusätze anzunehmen (9, 54. 55. 56; 23, 2 [bis]; 23, 34), werden doch immer wieder zu Nachprüfungen auffordern, ob sie nicht schon vormarcionitisch sind, weil die Annahme, M. habe freie Zu-

Dazu kommt, daß es einige Stellen im W-Text gibt, für die leider der Marcionitische Text nicht erhalten ist, bei deren Formulierung man aber fragen muß, ob sie nicht Marcionitischen Ursprungs sind<sup>1</sup>. Das ganze Problem kann erst dann gründlich erörtert werden, wenn der W-Text mit seinen Varianten für Lukas und Paulus, quoad fieri potest, hergestellt ist, eine Aufgabe, die noch dringlicher ist als die Herstellung des Diatessaron, am besten aber mit ihr zusammen unternommen wird. M. E. ist dabei als Grundlage die altlateinische Überlieferung (mit Ausschluß des afrikanischen Textes) und M.s Text zu wählen. Man wird hier zu überraschenden und sicheren Resultaten gelangen und endlich der Bevorzugung von B<sup>x</sup> Origenes ein Ende machen.

sätze zum Evangelium gemacht, an sich von Schwierigkeiten gedrückt ist. Er war, so paradox das klingt, ein konservativer Biblizist. Das geht aus seiner Haltung gegenüber dem A. T. hervor, die schon sein Schüler Apelles für rückständig gehalten hat, und aus der auf alle Fälle ganz geringen Zahl von Zusätzen. Aber darf man dann überhaupt solche annehmen? Jedenfalls wird er auch sie nicht einfach erfunden haben. Für seine streng biblische Haltung spricht aber auch noch die Beobachtung, die ich in meinem Werk über M. nicht genügend betont habe, daß er augenscheinlich auf eigene Lehrformulierungen fast ganz verzichtet hat und auch in den „Antithesen“ wesentlich das Bibelwort hat sprechen lassen. Wie selten haben sich die Schüler (Megethius und Markus) auf frei formulierte dogmatische Aussprüche M.s berufen, wie wenige hat Tertullian anführen können! Wo gibt es einen großen kirchlichen Lehrer, der es in dieser Weise vermocht hat, statt einer Dogmatik einfach die Schrift selbst sprechen zu lassen.

1 Bei anderen, für welche Marcionitischer Ursprung behauptet worden ist, ist er mir nicht wahrscheinlich.

## Nachträge und Berichtigungen.

---

- Register S. XII Z. 10 füge hinzu: S. 35\* Basis Capitolina.
- S. 21 Z. 10: Der Brief des Plinius über die Christen ist in oder bei Amisus geschrieben; s. Wilcken im „Hermes“ Bd. 49 (1914) S. 120ff.
- Zu S. 27ff.: Hier ist hervorzuheben, daß u. W. zuerst Marcion ein Buch „das Evangelium“ genannt hat.
- Zu S. 36 Z. 4: Marcion hat nach II Kor. 2, 17 (er las *οἱ λοιποὶ*) den Ur-aposteln auch *τὸ κατηλέειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* vorgeworfen; s. zu S. 130 u. 94\*.
- Zu S. 42 Anm. 1 füge hinzu: und die Voranstellung des Petrus vor Jakobus (Gal. 2, 9).
- Zu S. 48 Text Z. 2 v. u. vgl. unten die Note zu S. 167\*.
- Zu S. 51 nach Z. 12: Luk. 12, 4f. absichtlich verändert.
- Zu S. 71 Z. 19: Hier ist der Ausdruck Justins (Apol., Adresse) zu vergleichen; Justin sagt, daß er eintrete für die *ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ἀδίκως μισούμενοι καὶ ἐπηρεαζόμενοι*.
- Zu S. 81ff.: Marcion hat sich in den Antithesen auch gegen Acta u. Apoc. Joh. ausgesprochen; s. S. 152\*ff.
- Zu S. 81: Harris hält es für undenkbar, daß das Jubelwort über das Evangelium am Anfang der „Antithesen“ gestanden hat. Dagegen hält er es für sehr wahrscheinlich (nach Tertull. I, 2), daß dort Erwägungen über den Ursprung des Bösen gestanden haben.
- Zu S. 82: Nach Tertull., de bapt. 12 hat M. den Zwölfen das Heil abgesprochen, weil sie nicht getauft seien (Walter Bauer).
- Zu S. 89 Z. 2 v. u.: Lies *γενέσεως*.
- Zu S. 90 Z. 9 v. u.: Lies *inenarrabilis*.
- Zu S. 109 Nr. 23: Christus ein Phantasma bei Marcion auch nach dem Zeugnis eines Arianischen Predigers; s. zu S. 120 und 170\*.
- S. 112 sind die Zeilen 23 u. 24 zu tilgen, da sie nicht M., sondern Tertullian angehören (v. Soden).
- S. 115 Z. 2 v. u. u. S. 271\* Z. 15 v. u.: Das „in sabbato“ stammt vielleicht aus Joh. 5, 8ff. (v. Soden), gehört also nicht Marcion an.
- S. 120 zu Luk. 5, 13: Zahn hat „Neue Kirchl. Zeitschr.“ 1910 S. 512f. in den lateinischen Predigten eines Arianers zum Luk.-Ev.

- (Palimpsest von Bobbio, jetzt Ambros. C 73 inf., bei Mai, Script. Vet. Nova Coll. III, 2 p. 204) folgende Stelle entdeckt: „Erubescat Marcio, qui de hoc loco fantasmatis et putativi corporis adsumit defensionem: Quia fantasmatis habuit corpus, ideo inquinari non potuit. sed felix qui nos mundat et ipse non inquinatur.“
- S. 130 zu II Kor. 2, 17 bemerkte M. nach Didymus (bei Mai, Nova Patr. Bibl. IV, 2, 122): *οἱ λοιποὶ (ἀποστόλοι) διδάσκουσι κατέναντι (=κατενώπιον) τοῦ θεοῦ τοῦ ἑτέρου παρὰ τὸν πατέρα τοῦ σωτήρος, τοῦ ἐστὶν φθέγγονται ἐναντία αὐτῶ (scil. τῷ πατρὶ τοῦ σωτήρος).*
- S. 131 Z. 21—23 zu tilgen, da diese Worte eine Consequenzmacherei Esniks sind.
- S. 134 Z. 4: Schalte vor „des Weltschöpfers“ ein „die Mächte“.
- S. 161 Anmerk. 2 Z. 2 v. u. lies „an“ statt „von“.
- S. 243 Anmerk. 1 Z. 4 lies „AT“ statt „NT“.
- S. 264 Z. 8: Die Fragezeichen sind zu tilgen.
- S. 264: Verglichen werden kann mit einem Marcionitischen Hauptzuge auch die Lehre der beiden Mill, vgl. Jodl, Gesch. d. Ethik<sup>2</sup> II, 1912, S. 474f. 713f. (K. Thieme).
- S. 7\* Anmerk. 2 Z. 6 v. u. füge hinzu: Ein christkatholischer Bruder „Marcion“ in Smyrna, s. Mart. Polyc. 20, ein Marcion auch auf der Basis Capitolina, s. S. 35\*.
- S. 7\* Anmerk. 2 Z. 5 v. u. lies ἄθειοι.
- S. 9\*: Es ist mir jetzt sehr wahrscheinlich, daß im Prolog zum Joh. Ev. (s. über ihn de Bruyne, Rev. Bénéd. 1921 Oct. p. 14f.; der Prolog stammt von demselben sehr alten Autor, der die Prologe zu Mark.: „Marcus adseruit qui colobodactylus“, und Luk.: „Est quidem Lucas Antiochensis“, verfaßt hat) das „a Johanne“ am Schluß als Interpolation (vgl. Hieron., de vir. ill. 7 mit Tert., de bapt. 17) zu streichen ist. Dann ist es Papias, der den Marcion als häretisch zurückgewiesen hat, nachdem dieser ihm (Empfehlungs)briefe pontischer Brüder gebracht hatte. Diese Nachricht ist nicht unglaubwürdig.
- S. 60\* Z. 10 v. u.: Ἄλλως ist auch von Cyprian (zweimal) bezeugt (v. Soden). Einfluß des Texts Marcions?
- S. 66\* Anmerk. zu Gal. 1, 7, Z. 9: v. Soden meint, „omnino“ könne Tert. von sich aus hinzugefügt haben (?).
- S. 68\* Anmerk. zu Gal. 2, 4f., Z. 6f.: v. Soden beurteilt, wohl mit Recht, „superinducticius“ anders (Eine LA „superinducticius“ gibt es natürlich nicht; ich weiß nicht, wie ich zu der falschen Angabe gekommen bin).
- S. 71\* Anmerk. zu Gal. 3, 26, Z. 5: Hilarius, Hom. in Psalm. 91 p. 345 der Wiener Ausgabe v. J. 1891.
- S. 74\* Z. 11: Vielleicht ist ἀνεπηγγελόμεθα zu lesen.
- S. 89\* Anmerk. zu I Kor. 15, 1—4, Z. 2: An erster Stelle bietet Rufin *κατὰ τὰς γραφάς.*



- S. 89\* Anmerk. zu I Kor. 15, 3, Z. 3: „*O και παρελαβον*“ fehlt auch bei Iren., Tertull., Hilar., Ambros., Ambrosiast., Vigil.; wohl Einfluß des Texts M.s.
- S. 89\* Anmerk. zu I Kor. 15, 11 Z. 2: Also können die Verse 5—8 mindestens nicht ganz gefehlt haben.
- S. 94\* Z. 17 und Anmerk. zu II Kor. 2, 17: Marcion hat, wie das Zitat bei Didymus indirekt ergibt, *ως οι λοιποι* mit DEFGH al plur<sup>35</sup> g syr<sup>utr</sup> arm Chrysost., Theodoret > *οι πολλοι* gelesen u. bezog es auf die Urapostel (s. zu S. 36 Z. 4 u. S. 130).
- S. 95\* Z. 4 füge (II Kor. 3, 13) in den Text ein: *Μωσῆς ἐτίθει κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον ἐαυτοῦ πρὸς τὸ μὴ ἀενεῖσαι τοὺς υἱοὺς τοῦ Ἰσραὴλ . . . τοῦ καταργουμένου* (nach Tert. V, 11, wo sich auch noch einige Worte aus II Kor. 3, 11 finden).
- S. 103\* Röm. 6, 1. 2 muß bei M. gestanden haben; denn das „absit, absit“ (Tert. I, 27) ist von hier aus zu erklären.
- S. 108\* zum Schluß des Römerbriefs: Übersehen habe ich zu meinem Bedauern die wertvolle Abhandlung de Bruyne's in der Rev. Bénédic. 1911 p. 133—142. Hier ist nachgewiesen, daß der Schlußvers bei Marcion wahrscheinlich lautete: *Ἡ χάρις μετὰ πάντων ἁγίων* („*Gratia cum omnibus sanctis*“, reconstruiert nach dem Ms. von Monza, in welchem die Buchstaben „bus“ erhalten sind). Da dieser Gruß an alle Christen geht, so kann man mit Recht mit de Bruyne fragen, ob die Unterdrückung der Bezugnahme auf Rom in 1, 7. 15 in einigen Mss. nicht letztlich auf Marcion (oder schon auf eine vormarcionitische Recension?) zurückgeht.
- S. 108\* Z. 12 v. u.: Füge zu „C. 16, 25—27“ hinzu: „s. S. 145\*.“
- S. 112\* Z. 9: Setze eine Schlußkammer nach *ἑλέει*.
- S. 117\* Anmerk., Z. 5 v. u.: Schreibe 29<sup>b</sup>.
- S. 136\* Z. 16: Setze nach „veram“ das Wort „(et)“.
- S. 136\* Z. 17: „Per Timotheum“ ist unsicher, da 6 Mss. es nicht bieten.
- S. 136\* Anm. 1: Füge zur Literatur über die Marcionitischen Prologe: Burkitt, Gospel Hist. and its transmission, Edit. 2 p. 353. Souter, Text and Canon of the N. T. p. 205ff. Souter, Charakter and Hist. of Pelagius' Comment. on the epp. of St. Paul (Proced. of the Brit. Acad., Vol. VII, 1916, p. 24). Zu Z. 1 dieser Anmerkung füge nach „1—16“ die Zahl „p. 257ff.“.
- S. 137\* Txt, Z. 7 v. u.: Zum Ausdruck „*de ordinatione . . . ecclesiasticae disciplinae*“ ist das Muratorische Fragment zu vergleichen. Unser Prolog ist wohl die Vorlage. — Zu den Prologen zu den Pastoralbriefen s. de Bruyne, Rev. Bénéd. 1921 Oct. p. 13f. Er bestreitet ihren Marcionitischen Ursprung; aber seine Argumente beweisen nur, daß sie nicht vom Verfasser der Prologe zu den 10 Paulusbriefen stammen; aber der Ausdruck, daß die Häretiker an die „*scripturae iudaicae*“ glauben, beweist die Feder eines Marcioniten; es steht ja fest (s. S. 150\*), daß

spätere Marcioniten die Pastoralbriefe recipiert haben. — Auch der Marcionitische Ursprung des Prologs zu Ephes. ist wahrscheinlich, wenn man ihm geranne Zeit später setzt als den Prolog zu Laod. und eine Akkomodation späterer Marcioniten an den katholischen Brieftitel annimmt; jedenfalls ist der Prolog den Marcionitischen nachgebildet. — Daß die Prologe nicht aus Rom oder Italien stammen, geht aus dem Satz: „Romani sunt in partibus Italiae“ hervor.

- S. 165\*: Harris meint, daß das Jubelwort über das Evangelium nicht zu den Antithesen gehört, sondern hierher als Prolog.
- S. 167\* Zu c. 4, 16 ff.: In D ist ein Teil des Marcionitischen Textes dieser Perikope erhalten, die durch Auslassung von *τεθραμμένος* und *αὐτῶ* in v. 16 im Eingang einen ganz anderen Sinn enthält: *Ἐλθὼν δὲ εἰς Ναζαρεθ ὄπου ἦν κατὰ τὸ εἰωθὸς (ἐπισήλθειν)* (*αὐτῶ* fehlt auch in e a c d, u. e läßt auch *κατὰ τὸ εἰωθὸς* aus und liest wie D *ἐλθὼν δέ* für *καὶ ἦλθειν*) *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων εἰς τὴν συναγωγὴν*. Ein Kabinettsstück der Textkritik Marcions; s. R. Harris, *Study of Codex Bezae i. d. Texts and Studies* II, 1 p. 232; Plummer, *Comment. on the Gospel acc. to S. Luke*, 1896, p. 119. Nach M. durfte ja Jesus nicht in Nazareth erzogen sein und durfte auch nicht nach seiner Wohntheit die Synagoge besuchen.
- S. 170\* Z. 3: Hier ist zu vgl. was zu S. 120 bemerkt ist.
- S. 177\* Z. 2f.: Vielleicht lautete der Text M.s: *Τὶ καλεῖς κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖς ἃ λέγω;*
- S. 185\* Anm. Z. 14 v. u.: In der Zeugenreihe ist „e“ zu streichen.
- S. 189\* Z. 2: *Ἐλθάτω ἡ βασιλεία σου* ist wohl auf den Einfluß des Matth.-Textes zurückzuführen (vormarcionitisch).
- S. 215\* (Abendmal): S. hierzu W. Bauer i. Gött. Gel.-Anz. 1923, S. 13.
- S. 216\* Anm. Z. 1 v u.: Die Mss. „c“ u. „e“ bieten die Worte in erweiterter Gestalt und bei c. 23, 5.
- S. 219\* Anm. Z. 5 v. u.: Die Worte *οὐκ ἔστιν ὁδε* sind für M. nicht bezeugt und fehlen in D a b e; sie können von M. getilgt sein: Christus ist überall. Diese Streichung sowie die in I Kor. 15, 3 (s. oben zu S. 89\*) gehören zu den Textänderungen M.s, die in katholische Mss. gedrungen sind.
- S. 220\* Z. 12: Luk. 24, 12 ist wahrscheinlich von M. gestrichen, s. die nächste Anmerkung.
- S. 229\* Die Stellen Luk. 5, 39; 9, 54 ff.; 22, 43 f., 23, 2<sup>a</sup> b; 23, 34; 24, 12; 24, 40 gehören zusammen, und man darf mit Wahrscheinlichkeit, bei einigen von ihnen mit Gewißheit, urteilen, daß die LL AA, die hier D und die alten Lateiner mit Marcion vertreten (bez. die Auslassungen) nicht ursprünglich, vielmehr die Marcionitischen sind:
1. C. 5, 39 (*Οὐδεὶς πῶν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· Ὁ παλαιὸς χορηστὸς ἐστίν*) Dieser Satz fehlt bei M. und er fehlt in

- D a b c ff<sup>2</sup> I Euseb > alle übrigen Zeugen. Er ist also echt und von M. aus sehr verständlichen Gründen gestrichen.
2. C. 24, 12 (*Ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον· καὶ παρακύννας βλέπει τὰ θρόνια μόνα· καὶ ἀπῆλθεν πρὸς αὐτὸν θαναμάζων τὸ γερονός*). Dieser gut lukianisch stilisierte Satz ist bei M. nicht nachzuweisen; er fehlt sonst nur in D a b e I fu, einem Syrer, Euseb<sup>can</sup>. Also ist er echt und von M. gestrichen, der den Petrus hier nicht wünschte.
  3. C. 24, 40 (*καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξε αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας*). Bei M. nicht nachzuweisen; er fehlt sonst nur in D a b e ff<sup>2</sup> I syr<sup>cu</sup>. Also ist er echt und von M. aus dogmatischen Gründen gestrichen.
  4. C. 22, 43 f. (der Engel und die Agonie in Gethsemane). Fehlt bei M., aber ist so stark bezeugt, daß die Erzählung außer in der alexandrinischen Überlieferung (NBA etc.) nur sehr selten fehlte und auch so gut wie das ganze Abendland sie bestätigt. Sie ist sicher echt und M. hat sie aus dogmatischen Gründen getilgt. Ob der alexandrinische Text durch ihn beeinflußt worden ist oder die Alexandriner spontan Anstoß genommen haben, läßt sich nicht entscheiden; ersteres ist mir wahrscheinlich.
  5. C. 9, 54 (*ὡς καὶ Ἡλίας ἐποίησεν*) u. 9, 55 (*καὶ εἶπεν· οὐκ οἴδατε [vgl. das οὐκ οἴδασιν c. 23, 34] οἶον πνεύματός ἐστε ὑμεῖς*) finden sich und zwar — 54 in D a b c f g AC und den meisten Majuskeln cop syr (aber nicht syr<sup>cu</sup>) aeth. go Basil. Chrys.; 55 in D, zahlreichen Majuskeln, a b c e f g<sup>2</sup> q vulg go cop syr arm aeth. und vielen KKV. Da die Stücke höchstwahrscheinlich bei M. standen und ausgezeichnet zu seiner Lehre passen, sind sie von ihm hinzugefügt und nun in die katholischen Mss. gedrungen. Wahrscheinlich gilt dies auch von dem Satz 9, 56 (*ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι ἀλλὰ σῶσαι*), den mehrere Majuskeln und a b c e f q vulg cop etc. bieten; leider fehlt uns hier der Marcion-Text; aber angesichts der überwältigenden Zahl von Zeugen gegen den Vers, kann er nicht ursprünglich sein. Wer aber sollte ihn hinzugefügt haben, wenn nicht M.?
  6. C. 23, 2 (*καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφῆτας καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα*) Zwei Zusätze M.s, von dem es b c e ff<sup>2</sup> i l q gat mm, bez. (den zweiten) e und e übernommen haben.
  7. C. 23, 34 (*ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν [dies gewinnt nun einen prägnanten Sinn: Die Schergen des Welterschöpfers können vom guten Gott nichts wissen] τί ποιοῦσιν*). Von M. hinzugesetzt und eingedrungen in N<sup>\*</sup> u. c ACDgr<sup>2</sup> viele Majuskel, c e f ff<sup>2</sup> l vulg cop<sup>1</sup> syr arm aeth Iren. > N<sup>a</sup> (uncis includit) BD<sup>\*</sup> a b d sah cop<sup>2</sup>. Daß es,

- obgleich ursprünglich, getilgt worden, ist ganz undenkbar.  
Zu diesen Stellen gehört auch Luk. 4, 16 (s. o.).
- Zu S. 235\* Z. 16: Vielleicht stand der apokryphe Spruch von den guten Geldwechslern im Ev. M.s, da ihn Apelles zitiert.
- Zu S. 241\* Text Z. 2 v. u.: Das Fragment Melitos aus der Schrift *περὶ λουτροῦ* polemisiert verdeckt ohne Nennung des Namens gegen Marcion.
- Zu S. 259\*: Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Arnobius M. gekannt und von ihm die Äußerungen über das Ungeziefer (Gott könne es nicht geschaffen haben) und über den widerlichen Leib und die Zeugung übernommen hat, s. Arnob. II, 47. 55 (der höchste Gott schafft nur quod omnibus sit salutare) IV, 19. 23; vgl. Koch i. d. ThLZ. 1922 Col. 102 (Im Inhaltsverzeichnis p. XIII nachzutragen).
- Zu S. 259\* Anmerk. 1: Zu den Worten des Dionysius über die Lehre der Marcioniten füge noch: *Εἰς τρεῖς ἑποστάσεις ξένας καὶ θεότητας τρεῖς ἀλλήλων παντάπασι κερχωρισμένας διαιοῦντες τὴν ἕγλιαν μονάδα.*
- Zu S. 273\* Z. 16 v. u.: Vgl. dazu die Angabe des Dionysius Rom. in der vorigen Anmerkung.
- Zu S. 274\* Z. 3: Hier ist Didymus als Bestreiter M.s einzuschalten; s. S. 94\* (Im Inhaltsverzeichnis p. XIV nachzutragen).
- Zu S. 275\* Z. 7 v. u. einzuschieben: Marcioniten neben Manichäern an einer Stelle bei Amphilochius (Gegen die Enkratiten; s. Ficker, *Amphilochiana* S. 62. 218); aber die Stelle ist ohne Belang. — Manichäer, Kataphryger und Marcioniten bei Nicetas von Remesiana, *De symb.* 10, gleichfalls belanglos (Im Inhaltsverzeichnis nachzutragen).
- Zu S. 277\* Z. 10: P. 31 wird M. ausdrücklich genannt, p. 35 wird un- zweifelhaft, p. 10 wahrscheinlich auf ihn angespielt (v. Soden).
- Zu S. 278\*: S. Ephrems Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, transcribed from the Palimpsest B. M. ADD. 14623 by the late C. W. Mitchell and A. A. Bevan and F. C. Burkitt, Vol. II The discourse called „of Domnus“ and six other writings, 1921 (P. XXIII—LXV Übersetzung der drei Bücher gegen Marcion).
- Zu S. 283\* Z. 7 v. u.: S. Zahn, *Neue Kirchl. Ztschr.* 1910 S. 371 ff. Man darf hieraus vielleicht schließen, daß M. die Parabel vom barmherzigen Samariter hatte, was ja auch an sich so gut wie gewiß ist (Windisch).
- Zu S. 284\* Z. 2: Zenobius ist im Inhaltsverzeichnis p. XIV nachzutragen.
- Zu S. 284\* Anmerk.: Falsch und irreführend hat hier Ahrens (Ahrens und Krüger, *Die sog. Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, 1899, S. 245) übersetzt: „Sie sind keine Beschnittenen

wie die Marcioniten“ statt: „Sie halten sich nicht von uns getrennt wie die Marcioniten.“

- Zu S. 285\* Z. 9: Ein später Syrer, Isaak von Niuive (7. Jahrh.) erwähnt noch Marcion. Hier die bekannte Trias Bardesanes, Marcion, Mani; s. Duval, Littér. Syr. p. 233 f. — Budge, The discourses of Philoxenus, bishop of Mabug 1894, Vol. II p. XLV u. CXXXVI, teilt mit, daß Philoxenus (um d. J. 500) einen Traktat gegen Mani, Marcion und Eutyches verfaßt hat (ungedruckt). (Im Inhaltsverzeichnis nachzutragen).
- Zu S. 290\* Z. 1: Photius (Biblioth. 96; p. 80<sup>a</sup>), der aus den Mitteilungen des Georgius über Chrysostomus exzerpiert, erzählt, dieser habe eine marcionitische Frau in Antiochien bekehrt und andere Marcioniten: *Γυνή τις τῶν Μαρκιωνιστῶν (ἀρχὰς δέ τινάς τῶν ἐν τῇ πόλει ὁ ταύτης ἐχειρίσειεν ἀνὴρ) δυνστερικῆ περιπεσοῦσα νόσφ ἀπέγνωστο, τυχοῦσα δὲ τῆς λύσεως ἀπὸ τῆ τε καὶ ὁ ταύτης ἀνὴρ σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ πρὸς τὴν ὀρθοδοξίαν ἐπέστρεψε* (also hatte dieser Marcionit eine Frau und bekleidete eine hohe Stelle in der Stadt) *καὶ πολλοὶ ἄλλοι τῶν Μαρκιωνιστῶν.* Dazu p. 80<sup>b</sup>: *Χρυσόστομος τὴν Μαρκιῶνος αἴρειν κατὰ τὴν ἀνατολὴν φρομένην ἐξέεμε.*
- Zu S. 310\*: Augustin nennt die „Marcionisten“ öfters, aber nur Bekanntes bringend, s. z. B. De perfect. iust. 14; De gestis Pelag. 15; De bapt. c. Donat. III, 20; VII, 31 („In Marcione agnoscenda est baptismi integritas“). Ep. 237, 2 (neben Priszillianisten). Auch die Donatisten Parmenian, Petilian und Cresconius haben sie zitiert, s. z. B. c. Crescon. II, 4; IV, 75, ferner Prosper, Chron. ad ann. 636, s. Chron. min. I p. 426 (im Inhaltsverzeichnis nachzutragen).
- Zu S. 311\* Text unten: Hier ist der unbekannt arianische Prediger einzuschalten, der noch einen Satz aus den Antithesen zitiert hat; s. oben zu S. 120; ferner Jovinian, s. bei Hieron. adv. Jovin. I, 3: „Neque vero nos Marcionis et Manichaei dogma sectantes nuptiis detrahimus“ (Im Inhaltsverzeichnis nachzutragen). Ob in Priszillian ein Marcionitisches Element steckt (s. Lezius in der Prot. REncykl.<sup>3</sup> Bd. XVI S. 60) ist mindestens fraglich.
- Zu S. 318\* nach Z. 10: Auch Arnobius minor (Conflictus Arnobii et Serapionis p. 309 C) zitiert Marcion und im Praedest. 21 schreibt er: „Marcionitae, cum universalem orientis ecclesiam macularent, ab Origene superati, confutati et per singulas sunt civitates damnati.“ (Stammt wohl aus Pamphilus, Apol. pro Orig., die c. 22 zitiert wird). Woher die Schlußmitteilung stammt (l. c.): „Quos Tertullianus modis omnibus ita obtinuit, ut ipsos faceret contra sectam suam publice praedicare“, weiß ich nicht; zu vgl. ist Tertullians Nachricht, M. habe auf dem Totenbett in die Kirche zurückkehren wollen (Im Inhaltsverzeichnis nachzutragen).

Zu S. 318\* Z. 14: Nicht Marcion, sondern der Gnostiker Marcus ist hier von Gennadius gemeint (de Bruyne); s. ferner Gennadius, de eccl. dogm. nr. 21: „Duo principia sibi ignota introducunt ut Cerdo et Marcion.“

Zur früheren Literatur über Marcion s. R. B. Tollinton, The two elements in M.'s Dualism. im Journal of Theol. Stud. 1916 April p. 263—269 (Richtig, aber nichts Neues) — Vacher Burch, A commentary on the Syriac Hymn of the soul, ebendort 1918 Jan. and April p. 145—161 (der Verf. sucht mit ganz unzureichenden Gründen zu beweisen, daß Cerdo der Dichter des Hymnus sei; ebendort Juli 1920 p. 315 zitiert er den Hymnus einfach unter Cerdos Namen). — E. Boßhardt, Essai sur l'originalité et la probité de Tertullien dans son traité contre Marcion [Freiburger These], Florence, 1921 (121 SS., fleißig, aber nicht in die Tiefe dringend).

---

Es ist möglich, daß die Erzählung von dem am Sabbat arbeitenden Mann (zwischen Luk. 6, 4 u. 5 bzw. 6), welche nur in D enthalten ist, ursprünglich lukanisch ist, daß M. sie getilgt hat und daß diese Tilgung einen fast vollständigen Erfolg auch in den kirchlichen Bibeln gehabt hat: denn (1) die Erzählung ist nach ihrem Stil synoptisch und zwar dem Lukas-Stil am verwandtesten; sieht man sich durch den Schluß an Paulus erinnert, so ist diese Erinnerung unsicher, wäre übrigens bei Lukas nicht auffallend, (2) die Erzählung war für M. ganz unerträglich, da sie die fortdauernde Geltung des Gesetzes in seinen Grenzen scharf zum Ausdruck bringt, (3) der große, ja beispiellose Erfolg der Streichung ist paradox, aber dieses Wort Jesu mußte sehr bald auch den katholischen Christen anstößig sein, da es den Sabbat und damit das Zeremonialgesetz (im wörtlichen Sinn) relativ gelten läßt.

---