

Der antimontanistische Anonymus des Eusebius

Autor(en): **Kühnert, Wilhelm**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **5 (1949)**

Heft 6

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877563>

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

übernommen, um seine Erfahrungen in einer gebildeten Weise zum Ausdruck zu bringen; aber am entscheidenden Punkte steht er doch auf der anderen Seite.

Zusatz. Es scheint mir nicht ohne Bedeutung, daß Augustin die Beschreibung seines Gotteserlebnisses mit folgenden Worten endet: *et reverberasti infirmitatem aspectus mei r a d i a n s in me vehementer, et contremui a m o r e et h o r r o r e* (Conf. VII, 16). Ich behalte mir vor, anderswo darauf näher einzugehen. Vorerst sei hier auf Synesius, Hymn. 1 v. 118 sqq. (Ausgabe von Terzaghi, Rom 1939, p. 10) hingewiesen: τίνος ὄμμα σοφόν, / τίνος ὄμμα πολύ, / ταῖς σαῖς στεροπαῖς / ἀνακοπτόμενον, / οὐ καταμύσει; Diese Stelle liefert ja überhaupt eine schöne Parallele zum Erlebnis des Valentin.⁹

Leiden.

Gilles Quispel.

Der antimontanistische Anonymus des Eusebius.

In den Kapiteln 16 und 17 des 5. Buches seiner Kirchengeschichte bringt Eusebius insgesamt 10 Exzerpte von sehr unterschiedlicher Länge aus einer im übrigen verschollenen Schrift eines von ihm namentlich nicht genannten Antimontanisten. Was sie bieten, ist dazu angetan, im Leser das Gefühl des Bedauerns über den Verlust dieser offensichtlich wertvollen und ergiebigen Quelle zur Geschichte der kataphrygischen Häresie wachzurufen. So wenig die auf uns gekommenen Fragmente und die erläuternden Bemerkungen des Eusebius genügen, um auch nur einigermaßen den äußeren Umfang jenes Werkes zu bestimmen, so liegt doch dessen Struktur klar zutage. Es war in drei Bücher (συγγράμματα) gegliedert; das erste dürfte nach einleitenden Bemerkungen über Veranlassung und Entstehung der Schrift vornehmlich die Anfänge der montanistischen Bewegung geschildert haben, während das zweite und dritte neben einer Darstellung des weiteren Verlaufs derselben in erster Linie grundsätzliche Erörterungen

⁹ Vielleicht muß dazu eine Aussage des Damascius einbezogen werden, auf die Willy Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios*, *Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft* 18 (1942) Heft 1 p. 17, aufmerksam macht (vgl. denselben, *Porphyrrios und Augustin*, ebd. 10 [1933] Heft 1).

über den Wahrheitsanspruch der neuen Prophetie enthalten zu haben scheint. Ob überhaupt und inwieweit gegebenenfalls der Verfasser des Werkes die von den Montanisten gestaltete Lebensordnung, ihre ethischen Normen in den Kreis seiner Betrachtung einbezogen hat, läßt sich auf Grund des von Eusebius Berichteten allein nicht feststellen oder auch nur mit Sicherheit vermuten. An dem erforderlichen Anschauungsmaterial kann es ihm ebensowenig gefehlt haben wie dem diese Fragen ausführlich behandelnden, nur wenige Jahre später schreibenden Apollonius (Euseb., *hist. eccl.* V, 18). Denn schon frühzeitig war es zum Ausschluß der Anhänger der enthusiastischen Bewegung aus der Kirche gekommen (16, 10). Nun waren diese gezwungen, sich als selbständige religiöse Gemeinschaft — ihr erster Verwalter (πρῶτος ἐπίτροπος) hieß Theodotus (16, 14) — zu konstituieren, die zur Zeit des Anonymus unter der Leitung eines sonst nicht bekannten Miltiades stand (16, 3). Sollte unser Autor in der Tat davon Abstand genommen haben, jene Verschiedenheiten in der Disziplin aufzuzeigen, deren Erörterung in zunehmendem Maße die Polemik zwischen Katholiken und Montanisten beherrscht, so ließe sich dies kaum befriedigend verstehen aus einem mangelnden Interesse seinerseits an den genannten Problemen. Ausreichend erklärt wäre dieses seltsame Schweigen erst dann, wenn es gelänge, die Gründe bloßzulegen, aus denen ihm ein solches Vorgehen geboten oder doch zum mindesten ratsam erscheinen mußte.

Wie dem nun auch sei, darüber jedenfalls lassen die von Eusebius überlieferten Zitate, wenn anders sie den wesentlichen Inhalt seiner Vorlage getreu wiedergeben (und dies zu bestreiten, liegt kein Anlaß vor), keinen Zweifel aufkommen, daß für den Anonymus der Anstoß, den er an der montanistischen Bewegung nimmt, entscheidend in der Art ihrer Prophetie liegt. Nicht als ob er dem prophetischen Charisma als solchem skeptisch gegenüberstünde; ist er doch vielmehr davon überzeugt, daß dieses nach der Lehre des Apostels (Paulus; vgl. 1. Kor. 1, 7; Eph. 4, 11 ff.) «in der ganzen Kirche bis zur letzten Wiederkunft vorhanden sein muß» (17, 4). Was indessen im Tun und Treiben eines Montanus, einer Maximilla und deren Gefolgsleute sichtbar wird, kann schlechterdings

nur als Pseudoprophetie bezeichnet werden (16, 4). Vollzieht es sich doch in mehr als bedenklichen Formen; Verzückung (κατοχή) und παρέκστασις¹ (16, 7), die, beginnend mit freiwilliger Unwissenheit, in unfreiwilliger Raserei gipfeln (17, 2), sind seine charakteristischen Merkmale. Damit erweist es sich als der Widerpart der echten Prophetie des Alten wie des Neuen Bundes (17, 3) und steht im Gegensatz zur alten kirchlichen Tradition und Erblehre (16, 7). Ὁ τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγος (16, 3) und die mit ihm in Einklang stehende παράδοσις καὶ διαδοχὴ ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας sind also die Normen, an denen jede Bekundung des Geistes auf ihren Wahrheitsgehalt und ihr Recht hin geprüft sein will. Legt man diesen Maßstab an, so kann das Urteil über die neue Prophetie nur im Sinne ihrer einschränkungslosen Verwerfung ausfallen. Es wird dann nämlich offenbar, daß jener Geist, dem Montanus sich anheimgegeben hat, kein anderer ist als der Widersacher (ἀντικείμενος, 16, 7) selbst, der διάβολος, der die ihm gefügig Gewordenen durch seinen Trug ins Verderben führt (16, 9), ein Geist des Irrtums (πλάνη, 16, 8), der Täuschung (ἀπάτη, 16, 14), falsch (νόθον, 16, 9), töricht (βλαψίφρον, 16, 8 und 13), schmeichelnd (ὑποκοριστικόν, 16, 8), aufwieglerisch (λαοπλάνον, 16, 8 und 17), dreist redend (ἀπηυδαδισμένον, 16, 9), lügnerisch (ψευδές, 16, 17), die Lüge schlechthin (16, 3). Wessen eingeschlummerter Sinn sich vom wahren Glauben abgewandt hat (16, 9), den mögen jene Seltsamkeiten faszinieren, in denen sich die montanistische Bewegung bekundet, ihr ἐνθουσιᾶν und ξενοφωνεῖν (Zungenreden?; 16, 7), ihr ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἄλλοτριότροπως λαλεῖν (16, 9). Er mag sein Wohlgefallen haben an der Seligpreisung, die ihm widerfährt, und sich aufblähen ob der Größe der Verheißungen, die zu vernehmen er gewürdigt wird, sich wohl auch düpieren lassen durch jene raffiniert zur Schau getragene Unbestechlichkeit, mit der der widergöttliche Geist auch über seine Anhänger Gericht zu halten scheint (16, 9). Die Christenheit Kleinasiens hingegen hat sich, obschon zu Zeiten da und dort, z. B. in Ancyra in Galatien, die Gefahr drohte, daß ganze Gemeinden sich von der Pseudoprophetie betören ließen (16, 4) — in ihrem Stammland, Phrygien, war die Zahl derer, die der Täuschung erlagen, nur gering (16, 9)

¹ Der Anonymus kennt demnach auch eine erlaubte Ekstase.

—, in ihrer überwältigenden Mehrheit als fähig erwiesen, die Geister zu unterscheiden: nach eingehender Prüfung der neuen Lehre auf einer Reihe von Synoden hat sie einen klaren Trennungsstrich zwischen sich und der Häresie gezogen (16, 10).

Der Kampf der Geister — der Ausdruck will ganz realistisch verstanden werden —, der nunmehr entbrennt, scheint den im Sinne der Kirche Gläubigen nicht nur Erfolge gebracht zu haben. Jedenfalls berichtet unser Schriftsteller von einem vergeblichen Versuch der Bischöfe Zoticus aus Kumane und Julianus aus Apamea, den Geist der Maximilla zu widerlegen (16, 17). Wenn er dabei mit Befriedigung vermerkt, daß es auch diesem nicht gelang, über seine Bestreiter Macht zu gewinnen, so mutet dies wie ein schwacher Trost an. Allein dergleichen Fehlschläge haben die Anhänger der Kirche in ihrer Ablehnung des Montanismus ebenso wenig wankend zu machen vermocht wie der Umstand, daß dieser sich auf die große Zahl seiner Blutzengen als untrügliches Zeichen der Kraft seines prophetischen Geistes berief (16, 20). Denn einmal hatten gerade die ersten Wegbereiter der Sekte ihre Verkündigung nicht durch das Martyrium besiegelt; über ihren Lebensausgang waren Erzählungen im Umlauf, denen zufolge sie durch Selbstmord (Montanus, Maximilla) oder sonst auf elende Weise als Opfer ihres freventlichen Uebermuts (Theodotus)² umgekommen sein sollten, Gerüchte, die der Anonymus zu registrieren nicht verabsäumt, wiewohl ihm ihre Glaubwürdigkeit selbst zweifelhaft ist (16, 13—15). Zum anderen ist, wie ein Blick auf die Marcioniten lehrt, die Bereitschaft eines Menschen, sein Leben um Christi willen dahinzugeben, noch lange kein Kriterium dafür, daß er ihn *κατ' ἀλήθειαν* bekennt (16, 21). So kann es denn auch selbst im Angesicht des gemeinsamen Zeugentodes kein *κοινωνεῖν* der Bekenner des wahren Glaubens, die zum Martyrium berufen sind (*κληθέντες*; Gegensatz zu dem von der Kirche verurteilten Sichdrängen der Katakhyrger zum Martyrium), mit Häretikern geben (16, 22). Schlechthin beweisend für den widergöttlichen Charakter der

² Die Notiz über das Ende des Theodotus verdient Beachtung, weil aus ihr zu entnehmen ist, daß es bei den Montanisten im Zustand der Ekstase auch zu Levitationsphänomenen gekommen ist.

montanistischen Prophetie ist aber ein Doppeltes: die Vorhersagen ihrer Kunder, wie die der Maximilla von demnächst zu gewärtigenden Kriegen und politischen Erschütterungen, haben sich als irrig erwiesen (16, 18 f.), und ihr Anspruch, die legitime Fortführung des, ein konstitutives Merkmal der Kirche bildenden, biblischen und nachbiblischen (Quadratus, Ammia in Philadelphia) prophetischen Charismas zu repräsentieren, wird durch dessen Erlöschen nach dem Tode der Begründer der Bewegung widerlegt (17, 4).

Dies im wesentlichen der Inhalt der Anonymus-Fragmente. Wir fragen: Besteht eine Möglichkeit, das Dunkel, das über der Person des Autors gebreitet liegt, zu erhellen? Eusebius bezeichnet ihn lediglich als einen der kundigen Männer ($\tau\omicron\upsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma\iota\omega\nu\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\omega\nu\ \tau\iota\varsigma$), die zur Zeit des Bischofs und Apologeten Apollinaris von Hierapolis erfolgreich für die Wahrheit gekämpft haben (16, 1). Ihn mit diesem zu identifizieren, wie es Rufinus (Interpr. Eus.) tut, verbietet der Wortlaut der ebenerwähnten Eusebius-Stelle.³ Kaum verzeichnet zu werden verdient die aus der Luft gegriffene Angabe des Hieronymus (de vir. ill. 37, 39), der zufolge der von Eusebius (h. e. V, 13) als Ketzerbestreiter gewürdigte Rhodon der Verfasser unserer antimontanistischen Kampfschrift gewesen sein soll. Da anderweitige Vermutungen über dessen Person in der altkirchlichen Literatur fehlen, sind wir für die Beantwortung der Frage ausschließlich auf das Selbstzeugnis der Fragmente angewiesen. Nach ihm stammt das Werk von einem $\pi\rho\epsilon\sigma\beta\upsilon\tau\epsilon\rho\varsigma$ (16, 5) und war einem Avircius Marcellus gewidmet. Nun spricht zumal angesichts der Seltenheit dieses Namens alles dafür, in letzterem den durch seine Grabinschrift bekannt gewordenen Abercius von Hierapolis bei Otrus in Phrygien zu sehen, der freilich kaum, wie dies Bonwetsch (a. a. O., S. 28) annimmt, Bischof gewesen sein dürfte.⁴ Daß der ungenannte

³ N. Bonwetsch, Die Geschichte des Montanismus (1881), S. 20, Anm. 2.

⁴ Die Anrede $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\epsilon$ (16, 15) entbehrt der Beweiskraft; und da es weiterhin unstatthaft, zum mindesten jedenfalls sehr gewagt ist, in dem 16, 5 erwähnten Presbyter Zoticus aus Otrus und dem 16, 17 genannten Bischof Zoticus von Kumane die gleiche Person zu sehen (vgl. die Ausführungen Th. Zahns in Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur, V., S. 94, Anm. 2 über das häufige Vorkommen des Namens Zoticus), so muß der Weg, auf dem Bonwetsch

Antimontanist sich mit den kirchlichen Verhältnissen Kleinasiens wohl vertraut zeigt, also daselbst gewirkt haben wird, ergibt sich eindeutig aus seinen Darlegungen. Die auf Grund von 16, 3 und 16, 5 (Erwähnung des Avircius und des Zoticus von Otrus) zunächst sich nahelegende Vermutung, daß er in Phrygien seinen Amtssitz gehabt habe, erweist sich indessen bei genauerem Zusehen als irrig. Hätte er in dieser Provinz gewohnt, so wäre ihm das Dorf Ardabau, der Ausgangspunkt der kataphrygischen Bewegung, kaum gänzlich unbekannt gewesen, zum mindesten hätte er sich über dasselbe unschwer genauer informieren, nicht aber schreiben können: κώμη τις εἶναι λέγεται (16, 7). Und was die Namhaftmachung des Zoticus aus Otrus anlangt, so findet sie ihre hinreichende Erklärung in der Absicht des Verfassers, seinem Freunde Avircius gegenüber die diesem gewiß nicht uninteressante Tatsache zu betonen, daß bei den Verhandlungen in Ancyra auch ein guter Bekannter und engster Landsmann desselben zugegen gewesen ist (παρόντος καὶ . . . , 16, 5).

Scheitert somit der Versuch, mit Hilfe der geographischen Angaben der Fragmente die Heimat unseres Autors genauer zu bestimmen, so sind die Bemerkungen über die Art und Spannweite seiner Wirksamkeit dafür um so aufschlußreicher. Er muß eine führende Persönlichkeit in der kleinasiatischen Kirche jener Tage gewesen sein, ein Mann, der seine Fähigkeit, ein richtunggebendes Wort zu den brennenden Fragen des religiösen Lebens zu sagen, bereits unter Beweis gestellt hatte, oder von dem man dies auf Grund seiner hervorgehobenen Stellung glaubte erwarten beziehungsweise fordern zu dürfen. Andernfalls hätte Avircius ihm gegenüber kaum die Bitte geäußert, literarisch gegen die neue Häresie auf den Plan zu treten (16, 3). Ebenso hätten die Leiter der ancyranischen Gemeinde sonst schwerlich das gleiche Ansinnen an ihn gerichtet (16, 5). Und dies geschah, obwohl er bislang, und zwar aus grundsätzlichen Erwägungen, davon Abstand genommen hatte, sich schriftstellerisch zu betätigen (16, 3). Nun ist es gewiß nicht ausgeschlossen, daß der Anonymus ein um der Ausgewogenheit seines Urteils willen weithin bekannter

(ebenda) den bischöflichen Rang des Anonymus wahrscheinlich zu machen versucht, als nicht zum Ziele führend bezeichnet werden.

und geschätzter, möglicherweise auch als theologischer Lehrer tätiger Presbyter gewesen sein kann. Allein es wäre erstaunlich, wenn über einem solchen Mann sich keinerlei Kunde erhalten haben sollte. Ungleich wahrscheinlicher ist es darum, in ihm einen Episkopen, und zwar einen der führenden Bischöfe Kleinasiens zu sehen, zumal die Schilderung der Ereignisse in Ancyra (16, 4 f.) den Eindruck erweckt, als habe dort eine Art Visitation stattgefunden, bei der der Berichtersteller selbst die erste und ausschlaggebende Rolle gespielt hat.

Besteht diese Vermutung zu Recht, dann liegt es nahe, vor allem an die Persönlichkeit zu denken, die damals an der Spitze der kleinasiatischen Kirche stand: den Bischof Polykrates von Ephesus. Chronologische Schwierigkeiten erheben sich gegen eine solche Annahme nicht; denn der Episkopat des Polykrates fällt, wie sich aus seinem Kampf mit Viktor von Rom ergibt, haargenau in jene Jahre, in denen das antimontanistische Werk des Anonymus entstanden ist.⁵ Sind somit die elementaren äußeren Voraussetzungen des Ortes und der Zeit für eine Identifizierung des Anonymus mit Polykrates von Ephesus erfüllt, so wird die Frage nach der inneren Möglichkeit unserer These ihre Beantwortung auf dem Wege einer Konfrontierung der theologischen Standpunkte beider zu finden haben. Nun ist freilich bei der Auswertung der nicht völlig durchsichtigen Angaben der altkirchlichen Schriftsteller über die Stellung des ephesinischen Bischofs im Passahstreit äußerste Vorsicht am Platze; auf festem Grunde stehen wir einzig dort, wo Polykrates selbst zu uns spricht: in seinem bei Eusebius (h. e. V., 24, 2—8) auszugsweise zitierten Briefe an Viktor von Rom.

So wenig umfangreich das zu Gebote stehende Material auch ist, so zeitigt ein Vergleich dieses Schreibens mit den Anonymus-Fragmenten doch einige beachtenswerte Ergebnisse: 1) Sprachliche Verschiedenheiten, die die Annahme des gleichen Verfassers ausschließen würden, lassen sich nicht aufzeigen. Vielmehr liegen formal wie inhaltlich weitgehende, ja sogar erstaunliche Uebereinstimmungen vor. 2) Hier ver-

⁵ Es erübrigt sich in unserem Zusammenhang, die Datierungsfrage zu erörtern, da der Ansatz 192/93 als gesichert gelten kann, tatsächlich heute auch von keiner Seite mehr bestritten wird.

dient vor allem bemerkt zu werden, wie einerseits der Anonymus sein Zögern, sich literarisch mit der neuen Häresie auseinanderzusetzen, andererseits Polykrates seinen Entschluß, am traditionellen Passahtermin der kleinasiatischen Kirche festzuhalten motiviert. Jener begründet seine bisherige Weigerung, dem Wunsche des Avircius gemäß zur Feder zu greifen, damit, es könne andernfalls der Eindruck entstehen, als wolle er dem Wort der neutestamentlichen Frohbotschaft etwas ergänzend hinzufügen, «wo doch einer, der entschlossen ist, diesem Evangelium gemäß zu wandeln, weder etwas beifügen noch etwas hinwegtun kann» (μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν, 16, 3). Dieser bekämpft die ῥαδιουργία (Leichtfertigkeit) seiner Gegner, die sich erdreisten, den überkommenen Brauch willkürlich zu ändern, während er selbst und die Seinen den geheiligten Tag gewissenhaft begehen (ἄρειν bzw. τηρεῖν τὴν ἡμέραν), nichts beifügend und nichts hinwegtuend (μήτε προστιθέντες μήτε ἀφαιρούμενοι 24, 2). Die hier offensichtlich vorliegende formelhafte Verwendung von μήτε προστιθέναι μήτε ἀφαιρεῖσθαι⁶ deutet darauf hin, daß das theologische Denken beider Autoren von gleichen Voraussetzungen ausgeht und sich in gleichen Bahnen bewegt. 3) Diese Feststellung wird bestätigt durch einen Vergleich der da wie dort begegnenden tragenden dogmatischen Begriffe und Anschauungen. Daß sie sich in wörtlich gleichlautenden Wendungen bekunden, kann angesichts des geringen Umfanges des zu analysierenden Materials wie der unterschiedlichen Abzweckung beider Schriften füglich nicht erwartet werden. Es genügt der Nachweis der sachlichen Konformität: a) τὸ εὐαγγέλιον: Es ist nicht so sehr die Kunde von dem in Christus dem Gläubigen geschenkten Heil, sondern vielmehr die gesetzlich verstandene Norm, nach der dieser sein Leben zu gestalten sich verpflichtet weiß (κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτεύεσθαι, 16, 3), als solche schlechthin verbindlich auch für den Bereich des Kultischen (ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν... κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες 24, 6). Inhaltlich dargeboten ist es in der Schrift⁷; darum das Gewicht legen auf die Vertrautheit mit derselben (πάσαν ἁγίαν γραφὴν

⁶ Vgl. Dt. 4, 2; 13, 1; Apk. 22, 18 f.

⁷ Das Gedankengefüge von 16, 3 nötigt dazu, den τῆς τοῦ εὐαγγελίου καινῆς διαθήκης λόγος als schriftlich fixierte Größe zu verstehen.

διεληλυθώς, 24, 7). b) Diese Verkennung des ureigensten Wesens des Evangeliums tastet die Sonderstellung der Schrift an und führt so zwangsläufig zur Koordinierung von Schrift und Ueberlieferung. Der κανὼν τῆς πίστεως (24, 6), d. h. die Lehrtradition der Kirche wird zum eigentlichen Prüfstein, an dem alle Lebensäußerungen der Gemeinde auf ihre Erlaubtheit hin gemessen werden. Das Herkommen (παράδοσις [τῶν συγγενῶν], 24, 6), die παράδοσις καὶ διαδοχὴ ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας (16, 7) erlangt entscheidende Bedeutung. c) Insoweit spiegeln die Lehranschauungen des Anonymus wie des Polykrates den dogmatischen common sense der frühkatholischen Kirche getreu wider, unterscheiden sich höchstens dadurch in etwas von ihm, als in ihnen die legalistische Deutung des Evangeliums besonders stark hervortritt. 4) Die Idee der Kirche, die in Polykrates lebt, wird sichtbar an seinem Verhalten während der Auseinandersetzung mit Viktor von Rom. Der ephesinische Bischof weiß sich verpflichtet, alles zu tun, was in seiner Kraft steht und ihm grundsätzlich statthaft erscheint, um der ernststen Gefahr einer Aufspaltung der Christenheit zu begegnen. Er hat ungeachtet des drohenden und verletzenden Tones des (uns nicht erhaltenen) Schreibens Viktors (24, 7) dessen Aufforderung Folge geleistet und die Bischöfe seiner Kirchenprovinz zu einer Beratung über die schwebende Streitfrage zusammengerufen (24, 8). Aber so sehr ihn auch das Gefühl der Verantwortung gegenüber der Gesamtkirche, gereift und bewährt im Verkehr mit den Brüdern der Oikumene (24, 7), beseelt, den Standpunkt der Okzidentalern vermag er sich nicht zu eigen zu machen. Was ihn als Unterpfand von entscheidender Wichtigkeit für die rechte Einheit der Gläubigen bedünkt, die legitime kirchliche Sitte, für ihn verkörpert in dem seit der Zeit der Apostel unverändert geübten Brauch der Gemeinden seiner Heimat, darf gerade um der Katholizität der Kirche willen nicht preisgegeben werden. — Jenes Ineins von ökumenischer Weite und traditionsverhafteter Enge, wie es die Anschauung des Polykrates von der Kirche kennzeichnet, begegnet nun in ganz ähnlicher Weise, obschon gemäß seiner andersartigen Frontstellung minder deutlich, auch beim Anonymus. Er ist ein abgesagter Feind aller Häresien. Was er dem Geist des Montanus zum Vorwurf macht, ist nicht zuletzt

auch dies, daß er «die ganze, überall unter dem Himmel verbreitete Kirche zu lästern lehrte» (τὴν καθόλου καὶ πᾶσαν τὴν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίαν βλασφημεῖν, 16, 9). Indessen diese katholische Kirche weist sich gegenüber den nur dem Namen, nicht dem Wesen nach christlichen Sekten (denn auch bei deren todesmutigsten Bekennern «geben wir nicht zu, daß sie die Wahrheit haben»; 16, 21) als die Kirche schlechthin aus und kann als solche erkannt werden durch den Einklang ihrer Lebensäußerungen mit der παράδοσις καὶ διαδοχὴ ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας.

Unsere bisherige Untersuchung glaubt die Kongruenz der theologischen Einstellung des Polykrates und des Anonymus und damit — unter Heranziehung der übrigen von uns ins Feld geführten Argumente — die Möglichkeit der Identität beider Männer erwiesen zu haben. Nun ist freilich von der bloßen Möglichkeit bis hin zu einem Höchstmaß von Wahrscheinlichkeit oder gar zur Gewißheit ein weiter Weg. Es hieße ein gutes Stück auf ihm vorwärts kommen, wenn es gelänge, mit Hilfe der These von der Personeneinheit Polykrates-Anonymus einige noch offene Fragen befriedigend zu beantworten: a) Warum enthalten die Anonymus-Fragmente des Eusebius nichts über die montanistische Disziplin (Ehe, Fasten, Buße)? Vermutlich doch wohl deswegen, weil das Eusebius vorliegende Werk darüber schwieg. Das ist aber nur dann verständlich, wenn sein Verfasser sich bezüglich dieser Fragen als nicht im Gegensatz zur Auffassung seines Gegners stehend wußte. Nun konnte in der Tat jener der Frömmigkeit der Kleinasiaten eignende gesetzliche Charakter eine positive oder doch zum mindesten nicht von vornherein bewußt ablehnende Einstellung zu den religiös-sittlichen Idealen und Forderungen der Montanisten im Gefolge haben. Nicht zufällig werden in späterer Zeit von den Ketzerbestreitern Verbindungslinien zwischen quartodezimanischer und kataphrygischer Häresie gezogen, ja Epiphanius (Panarion, haer. 50) sieht geradezu in dieser die Wurzel jener. Was aber im besonderen Polykrates anlangt, so läßt allein schon sein Schreiben an Viktor die Hochschätzung, die er asketischem Heroismus entgegengebracht hat, zur Genüge erkennen. b) Wenn, wie man vermuten darf, der Name unseres

Antimontanisten zur Zeit des Eusebius bereits in Vergessenheit geraten war, so kann dies natürlich aus heute nicht mehr aufhellbaren Ursachen zufälliger Natur geschehen sein. Besteht indessen unsere Auffassung zu Recht, daß ein kleinasiatischer Geistlicher, der der damals herrschenden quartodecimanischen Richtung angehörte, der Verfasser der Schrift gewesen ist, dann liegt folgende Vermutung nahe: Man schätzte das Werk als instruktive Darstellung des Montanismus und hatte keinen Grund, an seinem Inhalt Anstoß zu nehmen. Durch die Person seines Autors haftete ihm indessen irgendwie der Makel des Ketzerischen an. Um ihn zu beseitigen, entschloß man sich, den Schleier der Anonymität über die Schrift zu breiten. Eine solche Annahme setzt freilich voraus, daß sich mit dem Namen des Verfassers für das Bewußtsein jener späteren Zeit noch klar die Vorstellung häretischer Verirrung verbinden mußte. Dies kann nur dann der Fall gewesen sein, wenn es sich um einen prominenten Vertreter des Quartodecimanismus gehandelt hat. Nach unserer Kenntnis der Dinge kommt als solcher aber kein anderer als Polykrates von Ephesus in Frage.

Sollte es, so könnte schließlich eingewendet werden, wirklich gelungen sein, auf dem Wege des Totschweigens die Erinnerung an den Kampf des ephesinischen Bischofs gegen den Montanismus auszulöschen? Möglicherweise ist dies doch nicht so völlig geschehen, wie es beabsichtigt war. Der sogenannte Praedestinatus erwähnt an zwei Stellen (in der Ueberschrift und bei haer. 83) einen Ketzerbestreiter Polykrates (ohne über dessen Person und Wirken irgend etwas zu vermelden). Nun bedarf es angesichts des Charakters und der Tendenz dieses Machwerks des 5. Jahrhunderts nicht vieler Worte, um die Fragwürdigkeit seiner Angaben darzutun. Allein, was aufs Ganze gesehen gilt, braucht im konkreten Einzelfall nicht stattzuhaben. Vielleicht sind seine farblosen, nichtssagenden Bemerkungen über Polykrates ein letztes mattes Aufleuchten vagen Wissens um den Kampf, den das Oberhaupt der kleinasiatischen Kirche am Ausgang des 2. Jahrhunderts gegen den Montanismus geführt hat, einen Kampf, von dem dieser selbst uns in den Anonymus-Fragmenten des Eusebius Kunde gibt.

Wien.

Wilhelm Kühnert.