

Gott auf Erden.

(Ein Beitrag zur Horaz-Erklärung und zur Geschichte
des Messianismus im Westen.)

Von **Karl Rupprecht**, Aschaffenburg.

Das 2. Gedicht des 1. Buches der Carmina des Horaz zerfällt deutlich in zwei Teile. Zunächst zählt der Dichter die Vorzeichen auf, die das Schlimmste befürchten lassen: Hagel und Schnee; der Blitz hat eingeschlagen in die Doppelburg des Capitol. Die angstvolle Frage entwindet sich der erschreckten Menschheit: Kommt eine neue Sintflut? Hat sie es doch erlebt, daß der Tiber aus seinen Ufern trat und die schlimmsten Verwüstungen anrichtete. Aber so sollte Rom nicht untergehen. Jupiter hatte andres beschlossen. Vor der letzten Katastrophe werden noch Bürger mit Bürgern kämpfen — ich erinnere an die Schilderung der Trübsale vor dem Weltende bei Matthäus (cap. 24,5ff.) —, bis nur noch ein geringer Rest¹ übrigbleibt. Und nun ein jäher Umschlag: Welcher Gott kann helfen? Welches seiner Kinder wird Juppiter mit dieser Aufgabe betrauen? Dieser Gott ist sogar schon auf Erden. Es ist Merkur-Augustus. Möge er lange bei uns verweilen!

In seiner Architektonik, wie auch in mancher Einzelheit, erinnert das Gedicht, wie zuerst Th. Birt (Horaz' Lieder, Studien zur Kritik und Auslegung S. 56) gesehen, an den Schluß des 1. Buches von Vergils Georgica, ohne daß wir aber eine gegenseitige Abhängigkeit anzunehmen haben. Beide — Horaz und Vergil — benutzen ein uraltes Schema. Ed. Meyer (S.B.B.A. 1905, S. 651ff.) sagt über ägyptische Prophetien: „Das ständige Schema ist, daß ein Weiser das Hereinbrechen schweren Unheils verkündet, den Umsturz aller Ordnungen...: Dann aber wird die Erlösung folgen durch einen gerechten, göttergeliebten König... Das ist genau dasselbe Schema wie bei den israelitischen Propheten.

Je öfter ich mir das Problem überlegt habe, desto weniger kann ich mich der Einsicht verschließen, daß hier nicht nur analoge Bildungen vorliegen, sondern ein wirklich geschichtlicher Zusammenhang, d. h. daß der Inhalt der Zukunftsverkündigung genau so gut aus Ägypten übernommen ist, wie etwa die Geschichte von Joseph und der Frau seines Herrn“.

Daß ich ein volles Recht habe, auch Horaz in diesen Zusammenhang einzureihen, wird hoffentlich alsbald klar werden.

Kehren wir zu unserem Gedicht zurück! Weltuntergangsstimmung erfüllt seinen Eingang. Es spricht damit die Empfindung der Zeit aus. Selten war ein Jahrhundert so erfüllt von dem Gefühl der Sündhaftigkeit wie dieses, im Osten und im Westen. Nach Celsus (*Ἀληθῆς Λόγος* VII 9 ed. O. Glöckner, Kleine Texte ed. Lietzmann 151, S. 55) zogen damals in Phoenizien und

¹Vgl. L. Dürr, Ursprung und Ausbau der isr.-jüd. Heilandserwartung, S. Xf. Berlin 1925.

Palästina Propheten herum, die verkündeten: Ἐγὼ ὁ θεὸς εἰμι (ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον). Ἦκω δέ· Ἦδη γὰρ ὁ κόσμος ἀπόλλυται καὶ ὑμεῖς, ὦ ἄνθρωποι, διὰ τὰς ἀδικίας οἴχεσθε. Und Horaz ruft seinen Landsleuten zu (C. I 35,33ff.):

Heu, heu, cicatricum et sceleris pudet
fratrumque. Quid nos dura refugimus
aetas? quid intactum nefasti
liquimus? unde manum iuventus
Metu deorum continuit? quibus
pepercit aris?

Oder (C. III 6,45): Damnosa quid non imminuit dies?
aetas parentum, peior avis, tulit
nos nequiores, mox daturos
progeniem vitiosiore.

Zur Strafe für all diese Frevel haben die Götter die Bürgerkriege über Rom verhängt; so sagt Cicero (Pro Marcello 18): Si poenas a populo Romano ob aliquod delictum expetiverunt, qui civile bellum tantum et tam luctuosum excitaverunt. Es haben sich die Götter von den Menschen abgekehrt, wie Catull 64, 404/5 klagt:

Omnia fanda nefanda malo permixta furore
Justificam nobis mentem avertere deorum.

Das ist die gleiche Vorstellung, die dem „neglectum genus“ (v. 35) in unserem Gedicht zugrunde liegt. Für die Menschen dieser Zeit hat sich die alte phönizische Lehre erfüllt, die Plutarch (Sulla c. 7) mitteilt, wonach es ganze saecula gibt, in denen der Mensch der Gottheit weniger am Herzen liegt als sonst: Καὶ ὅταν αὐτῇ σχῆμι τέλος, ἐτέρας ἐνισταμένης κινεῖσθαί τι σημεῖον ἐκ γῆς ἢ οὐρανοῦ θανατάσιον, ὡς δῆλον εἶναι τοῖς πεφροντικοῖσι τὰ τοιαῦτα καὶ μεμαθηκόσιν εὐθύς, ὅτι καὶ τρόποις ἄλλοις καὶ βίοις ἄνθρωποι χρώμενοι γεγόνασι καὶ θεοῖς ἤττον ἢ μᾶλλον τῶν προτέρων μέλοντες. Und Paulus (Πρὸς Ρωμ. 5,10) stimmt bei: Εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῶι θεῷ. „Wir sind Gott verhaßt.“

Aus dieser Not kann nur noch ein Gott retten. Aber Vesta (v. 28) hört nicht auf die Lieder ihrer Priesterinnen; denn die Göttin stand in einem besonderen Verhältnis zu Cäsar. Meus ille sacerdos fuit läßt sie Ovid in den Fasti III 699 ausrufen, eine Stelle, die wieder Birt zuerst zur Erklärung heranzog. „Daher galt der Mord eigentlich mir: Sacrilegis telis / me petiere manus.“

Und nun werden vier Götter angerufen. „Vier“¹ ist eine heilige Zahl. „Viermalige Wiederholung derselben heiligen Handlung oder Formel ist in dem Totenkult wie im Zauber nicht selten“ (Reitzenstein ARW VII, 400). Denn „Gott hat... in jeder der vier Weltgegenden einen andern Namen, andre Gestalt und andern Lobpreis.“ Apollo ist Sühne-Gott nach griechisch-römischen Glauben; ihm muß es vor allem zukommen, den Fluch der Bürgerkriege wegzunehmen. Er soll auf Erden erscheinen. Aber der himmlische Glanz, der von Gott ausgeht, ist dem menschlichen Auge unerträglich; daher

¹ Aus dieser Eigenschaft der Zahl 4 erklärt sich auch die sonst rätselhafte Vier-Zahl der Evangelien. — 4 Götter werden auch auf der berühmten Inschrift des Antiochos IV. Epiphanes (173—163) genannt: Ἀπόλλων, Ἥλιος, Ἐρμῆς, Μίθρας.

muß er sich in eine Wolkenhülle kleiden¹. Venus ist die Mutter des Äneas. Auf dem Berg Eryx in Sizilien hatte sie ein berühmtes Heiligtum, das ursprünglich der Astarte, der semitischen Leben spendenden und Leben erhaltenden Muttergottheit geweiht war. Das Beiwort Erycina ist also hier mit aller Absicht gesetzt². — Mars wird gebeten, gnädig das Auge seinem Enkelgeschlecht zuzuwenden. Das besagt *respicere*. Sein Blick allein genügt. Ich will für diese Vorstellung nur drei Parallelen anführen, die zeigen, daß sie sich in den verschiedensten Kulturkreisen wiederfindet: Soph. Aias 854 ὦ θάνατε, θάνατε, νῦν μὲν ἐπίσκεπαι μολών. Lukas (Ev. VII 16) Ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες, ὅτι προφήτης μέγας ἠγγέθη ἐν ἡμῖν καὶ ὅτι ἐπεσκέπαστο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. Dazu gesellt sich ein demotischer Papyrus (H. Lietzmann, Der Weltheiland, 1909, S. 24ff.), niedergeschrieben im 5. Jahrhundert nach Christus, der aber, wie sein Aufbau lehrt, einer viel früheren Periode angehört: „Aber dann, wenn 900 Jahre vorüber sind, wird der Gott sein Antlitz Ägypten wieder zuwenden und sich von den fremden Kriegern abwenden. Das Land wird seine geraubten Götterbilder wiedergewinnen und Glückseligkeit und Freude werden in Ägypten herrschen.“ Als letzter wird Merkur-Hermes angerufen, der aber bereits auf Erden weilt und wesensgleich mit Augustus ist.

Auf Beziehungen des Augustus zu Hermes³ weisen eine Reihe von Münzen⁴ hin, die auf der Vorderseite den Kopf des Augustus, auf der Rückseite den Hermes zeigen. Auf vielen Münzen und Kunstwerken ist der Kaiser mit dem caduceus, dem *κηρυκεῖον*, dem von zwei Schlangen umwundenen Heroldstab des Hermes-Merkur, dargestellt. Karl Lehmann-Hartleben bespricht in den Röm. Mitteilungen 47 (1922) einen in Bologna gefundenen Altar; auf diesem ist ein Hermes — mit der Linken hält er eine Zauberrute, mit der Rechten einen Geldbeutel — abgebildet, dessen Züge auch nicht den geringsten Zweifel lassen, daß sie dem Porträt des Augustus entnommen sind. „Die etwas vorgewölbte Stirn, die leicht vorhängende Nase, die kleine Oberlippe und das energische Kinn“ sind uns von dort gut bekannt. Und fast den gleichen Kopf finden wir mit dem Kerykeion auf einer schönen Gemme der Sammlung Malborough, die unzweifelhaft Augustus-Merkur darstellt.

Wenig gut steht es um den Erweis der Identifizierung in literarischen Denkmälern. O. Hirschfelds Versuch [*Le Conseil des Gaules, Recueil de Mém. de la Soc. nat. des ant. de France* (1914) S. 214ff.], ihn auf dem Umweg über den keltischen Gott Lug zu erbringen, der nach der *interpretatio Romana* dem Merkur entspricht, hat nur den Wert einer geistreichen Hypothese, weil bei ihr zu wichtige Zwischenglieder ergänzt werden müssen. Noch schlechter

¹ Diese Vorstellung ist weit verbreitet. Vgl. Moses II 33, 20: *Καὶ εἶπεν. Οὐ δυνήσῃ ἰδεῖν τὸ πρόσωπόν μου. οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται.* Ilias XX 131: *Χαλεποὶ δὲ θεοὶ φαίνεσθαι ἑναργεῖς.* Odyss. XVI 179: *Ταρβήσας δ' ἐτέρωσε βάλλ' ὄμματα, μὴ θεὸς εἴη.* Paulus Tim. I 6, 16: *Ὁ μόνος ἔχων ἀθανάσιον, φῶς οἰκῶν ἀπόστολον, ἐν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται* — mit deutlicher Polemik gegen Vorstellungen wie die, die uns am deutlichsten in einer Inschrift zu Ehren des Caligula entgegentritt: *Ἐπεὶ ἡ κατ' εὐχὴν πᾶσιν ἀνθρώποις ἐλπισθεῖσα Γαῖον Καίσαρος . . . ἡγεμονία καθήγγελλται, οὐδὲν δὲ μέτρον χαρᾶς εἴσρηκεν ὁ κόσμος, πᾶσα δὲ πόλις καὶ πᾶν ἔθνος ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ ὄψιν ἔσπευκεν, ὡς ἂν τοῦ ἰδίτου ἀνθρώπου αἰῶνος νῦν ἕνεστώτος* (Dittenberger, Insc. gr. 364).

² An die griechische Auffassung der Gottheit erinnert ridens. Der Lateiner hat kein Wort für „lächeln“; nur so läßt sich *φιλομειδής* andeuten.

³ Vgl. K. Scott, Mercur-Augustus und Horaz C. I 2, Hermes 63 (1928) S. 15ff.

⁴ Alföldi, Hermes 65 (1930).

steht es um die Vermutung W. Déonnas (Rev. Arch. sér. VII (1920) S. 187/188, La Légende d'Octave-Auguste, Rev. de l'histoire des religions 83 (1921) S. 35f.), der mit einem Sueton-Zeugnis (Divus Augustus cap. 7: Infanti cognomen Thurino inditum est) die Gleichsetzung des Augustus mit dem etruskischen Gott Turm oder Turinus, dem etruskischen Merkur, belegen möchte. Vielmehr: Für die ausdrückliche Identifizierung haben wir — abgesehen von unserm Gedicht — nur ein Zeugnis, eine Inschrift von Kos (A. Maiuri, Nuova Sylloge Epigrafica di Rodi e Cos (1925) Nr. 466): Imperatori Caesari, Divi filio, Augusto Mercurio scrutarei. *Ἀυτοκράτορι Καίσαρι Θεοῦ υἱῶι Σεβαστῶι Ἑρμοῖι γροντοπῶλαι*).

Daß dieser Stein ausgerechnet in Kos gefunden wurde, ist nicht ohne Belang. Wie wir durch R. Herzog und Wilamowitz, Nordjonische Steine, wissen, stand die Insel mit Ägypten in enger Verbindung. Und nun ist bekannt, daß Ptolemaios III. Euergetes (274—221) — allerdings als einziger unter den Ptolemäern — auf einer violetten Glaspaste, die sich in Petersburg befindet, als Hermes dargestellt ist¹. Es ist möglich, daß wir hier das Vorbild für die wackeren Trödler von Kos zu suchen haben.

Sie erblickten in Hermes den Gott des Handels, was auch bei der Gleichsetzung mit Ptolemaios III. sicher anzunehmen ist. Aber dieser Hermes kann unmöglich mit der Aufgabe betraut werden, Verbrechen zu sühnen, Cäsars Ermordung zu rächen. Kein Gedanke an den listigen Argostöter, an den Gott des Meineids, den Begleiter der Nymphen, den Gott der Fruchtbarkeit; auch der Gott der Unterwelt muß hier fernbleiben. Ebensowenig kann der Friedensgott, an den Kiebling im Kommentar zu der Stelle dachte, in Frage kommen, weil Hermes sofort aufgefordert wird, Kriege gegen die inneren und äußeren Feinde Roms zu führen.

Der Hermes, den wir hier vor uns haben, ist eine der letzten großen Schöpfungen des griechischen Genius, der freilich befruchtet war von ägyptischen und wohl auch früh-orientalischen Einflüssen. Schon Aristophanes (Pax 393) nennt ihn *φιλανθρωπότατος δαιμόνων*. Zuweilen wird er als Arzt gefeiert. Durch das Umtragen eines Widders heilt er Tanagra von der Pest. Diesen Gott, ausgerüstet mit dem goldenen Stab, entsandte Zeus, um das Chaos zum Kosmos umzugestalten. An ihn konnte man sich mit dem Gebet wenden: *Ἀνάτειλον ἤδη παντὸν χρηματίζοντι τῶι κόσμῳ . . . χάρισαι νόμους τῶι βίῳι, χάρισαι + νυκτὶ χρησμούς. πλήρωσον καλῶν ἐλπίδων πάντα. (Κόρη κόσμου, Joh. Stob. I 403, 18ff. W.)* Dieser Hermes konnte in Thot oder Thot oder Theyt, den ägyptischen Offenbarungsmittler, aufgehen. So spielte sich dieser Vorgang ab, nicht umgekehrt, wie es uns Cicero (De natura deorum III 56) glauben machen will, der natürlich mit einer griechischen Vorlage arbeitet. Die Entwicklung dieser Göttergestalt ist etwa in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts v. Chr. abgeschlossen: auf der Inschrift C I G III 5073 aus dem Jahre 156 v. Chr. wird Thot als *μέγιστος Ἑρμοῖς* bezeichnet.

In die unmittelbare Nähe aber der Horaz-Ode führt uns die berühmte dreisprachige Inschrift von Rosette (aus dem Jahr 196 v. Chr.). In ihr wird der junge Ptolemaios V. bezeichnet als der, „welcher Ägypten Ordnung gebracht, der das Leben der Menschen aufgerichtet hat, das lebendige Abbild

¹ Vgl. Scott l. c. S. 30f.

(*εἰκὼν ζώσῃ*) des Zeus . . . Gott auf Erden (*θεὸς ἐπιφανής*), . . . der gehandelt hat wie Horus, der Sohn der Isis und des Osiris, der seinen Vater rächte, der Ägypten den Frieden gebracht, der allen ihr Recht gab wie Hermes, der höchste Gott, der die Stadt Lykopolis mit Sturm nahm und alle Frevler in ihr vertilgte, so wie Hermes und Horus, der Sohn der Isis und des Osiris, die Abtrünnigen in derselben Gegend früher gezüchtigt haben usw.“

Stellen wir das Wesentliche fest: Hermes ist der beste Freund der Menschen, Wohltäter der Welt, als Hermes-*Thot* Offenbarungsmittler. Er begründet auf der Welt die Gerechtigkeit und züchtigt die äußeren Feinde des Reiches. Wichtig für die Interpretation unseres Gedichts ist auch, daß der Gottes-Sohn Horus seinen Vater gerächt hat wie der (vgl. v. 43/44) auf die Erde herabgestiegene Gottes-Sohn Hermes-Augustus seinen (Adoptiv-) Vater Cäsar rächen soll.

Hermes aber heißt auch der *Logos*. Es ist notwendig, diese Gleichsetzung kurz zu erörtern, weil uns diese Betrachtung mitten hinein in das Zentrum unserer Untersuchung führt (vgl. Hans Leisegang, „*Logos*“ bei PaulyWissowa).

Wie es scheint, findet sich diese Identifikation zuerst bei Theagenes, einem Zeitgenossen des Kambyses, der eine allegorische Homer-Erklärung (Diels, Vorsokratiker II 3 S. 206) versucht hat. Dann fehlt lange jede Spur einer solchen Deutung; Plato kennt sie nicht; nach ihm hat Hermes mit dem *Λόγος* zu tun; der *Λόγος* ist sein Sohn, und dann identisch mit Pan — es wäre sehr verlockend diesen Spekulationen nachzugehen; denn Plato greift hier zweifellos eine uralte Lehre auf, die in der späteren griechischen Theologie einen lauten Widerhall findet — oder der *Λόγος* ist der Bruder des Pan (Plato, *Cratylus* 408 d).

Für Chrysippos ist der *Logos* wesensgleich mit Zeus. Zeus ist der *Logos*, die Vernunft, die das All durchwaltet (fr. 1076 *Χρυσίππος ἐν μὲν τῷ πρώτῳ <τῶν> Περὶ θεῶν Δία φησὶν εἶναι τὸν ἅπαντα διοικοῦντα λόγον καὶ τὴν τοῦ ἔλου ψυχὴν*). Hier ist für Hermes nur insofern Platz, weil auch Jupiter (-Zeus) Merkur (-Hermes) genannt werden darf: *Hunc (= Jovem) et Liberum patrem et Herculem ac Mercurium putant, . . . Mercurium, quia ratio penes illum est numerosque et ordo et scientia* (fr. 1024). Aber die direkte Gleichsetzung der *ratio* mit *Mercurius* (-Hermes) wird vermieden, die *ratio* ist eine Eigenschaft des *Mercurius* (-Hermes).

Die Gleichsetzung Hermes-*Logos* aber muß im Lauf des 2. Jahrhunderts v. Chr. schon bestanden haben; denn Diogenes Babylonius, der mit Carneades und Kritolaos im Jahre 155 v. Chr. nach Rom kam, bekämpft sie: *Λόγον . . . οὐδείς εὐσεβῆς νομίζει τὸν Ἐρμῆν* (fr. 90). Wir finden die Identifikation dann ganz klar ausgesprochen bei Cornutus (cap. 16 *Τηγγάνει . . . ὁ Ἐρμῆς ὁ Λόγος ὢν, ὃν ἀπέστειλαν πρὸς ἡμᾶς ἐξ οὐρανοῦ οἱ θεοί*), der aber sofort wieder in die Bahnen des Herkommens einlenkt, indem er den *Logos* entpersönlicht. Er fährt nämlich fort: *Μόνον τὸν ἀνθρώπων τῶν ἐπὶ γῆς ζώων λογικὸν ποιήσαντες, ὃ παρὰ τᾶλλα ἐξοχώτατον εἶχον αὐτοί*). Philo kommt in einer Wiedergabe chrysippeischer Gedanken auf diese Gleichsetzung zurück (Legat. ad Gaium 94 M 559), drückt sich aber dabei wesentlich vorsichtiger als Cornutus aus (Leisegang a. a. O. Sp. 1072ff.). Für Philo selbst ist der *Λόγος* bald Eigenschaft Gottes — hierin bewährt er sich als echter Stoiker —, bald eine Person, „Sohn Gottes“ (Confus. 146 M 427), „der Hirt des Weltalls“ (Agric. 51 M 308), „König“, „Lehrer“, „Ratgeber“,

„Freund“ (Somn. I 191 M 649). Gott ist der *πρωτος θεός* (Alleg. II 86 M 82), der Logos der zweite nach ihm, — auch er wird als *θεός* bezeichnet, nie aber als *ὁ θεός* (Somn. I 229 M 655). Bis in das Johannesevangelium hinein wirkt dieser Sprachgebrauch nach (Leisegang a. a. O.).

Ich breche hier ab; bald wird sich Gelegenheit finden, diesen Faden weiterzuspinnen. Doch wird jetzt schon klar sein, daß der Hermes-Logos, wie wir ihn kennengelernt haben, wert der Bitte ist, ein Volk aus tiefster Not zu erretten.

Ein Frevler soll gesühnt werden, lesen wir in v. 29, und zwar durch Hermes, gesandt von Zeus, Hermes, der in verwandelter Gestalt (v. 41 ff.) einen Jüngling nachahmt und es auf sich nimmt Cäsars Rächer zu heißen, d. h. mit Augustus wesensgleich ist, und nach vollbrachtem Werk in den Himmel zurückkehrt.

Neu und unerhört für die antike Welt und nicht nur für die römische, wie Heinze glaubt, sondern auch für die griechische — denn mit dem *Ζεὺς καθάρσιος*, den Heinze heranzieht, ist nichts erklärt, dieser sühnt selbst — ist der Gedanke, daß eines der Kinder des höchsten Gottes, von diesem entsandt, den Himmel verläßt und sich der Menschen erbarmt.

Bevor wir auf die Geschichte dieser Idee eingehen, möchte ich kurz zwei Probleme streifen:

1. Wie der Gott sühnt, gibt uns Horaz nicht an. Die Worte in 43/4 *patiens vocari Caesaris ultor* legen den Gedanken nahe, daß mit der Bestrafung der Cäsarmörder den Göttern Genugtuung geleistet werden kann.

2. Die außerordentlich schwierige Frage, warum Gott eines besonderen Mittlers bedarf, kann hier nicht behandelt werden, weil sie uns zu weit von unserem eigentlichen Thema abführt. Ich will nur an die naive Lösung, die in der *Κόρη κόσμον* gegeben wird, erinnern: *Χάρισαι τῆι γῆι κὰν οὐ σαυτόν, οὐ γὰρ σε χωρεῖν ὑπομένο, σαυτοῦ <γέ> τινα ἱερὰν ἀπόρροιαν* (Johann. Stob. Eclogae I 405. 975 fin.).

Von einem Gottwesen, das vom Himmel herniedersteigt, hören wir m. W. in der römischen Literatur zum erstenmal in der Rede *De imperio Cn. Pompei* 40/41. Dort sagt Cicero: *Postremo signa et tabulas ceteraque ornamenta Graecorum oppidorum, quae ceteri tollenda esse arbitrantur, ea sibi ne visenda quidem existimavit. Itaque omnes nunc in eis locis Cn. Pompeium sicut aliquem non ex hac urbe missum, sed de caelo delapsum intuentur.* Damit muß man eine Stelle aus dem ersten Brief Ciceros an seinen Bruder, den Prokonsul in Asien, verbinden (Par. 7): *Nam Graeci quidem sic te ita viventem intuebuntur, ut quendam ex annalium memoria aut etiam de caelo divinum hominem esse in provinciam delapsum putent.* Dieser Satz ist von größter Wichtigkeit: Das Wesen, das vom Himmel herabkommt, ist seiner Gestalt nach offenbar ein Mensch, seinem Wesen nach aber ein Gott: *Divinus homo* läßt sich nicht anders auffassen.

Von solchen Gottmenschen¹ hören wir vielfach im Orient. Auf die Stelle bei Celsus VII 9 nahm ich schon Bezug (S. 67). Simon Magus galt bei seinen samaritischen Landsleuten „als Gott, erhaben über jedes Amt, jede Macht und Gewalt“ (Justin, *Dialog c. Try.* 120 fin. Ap. I 26, 2,3). Und er verkündet von sich: *Ἐγὼ εἰμι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἐξ οὐρανοῦ καταβάς.* Die Libyer blickten zu dem Menschen Apsethos als Gott auf (Hippol. *Elench.* VI 7,2 8,1 W.).

¹ Vgl. Walter Bauer, *Das Johannesevangelium* (1925) S. 21ff.

Aber keine dieser Parallelen ist ganz erschöpfend. Ihnen allen fehlt ein Zug, der von allergrößter Bedeutung ist: Die Sendung durch den obersten Gott; Gott sendet eines seiner Kinder. Cui dabit partis scelus expiandi Juppiter, fragt Horaz v. 29f. in unserm Gedicht. Auf Erden wirkt „der Gesandte Gottes“, ein aus dem Christentum (vgl. Heb. 3,1 *Κατανοήσατε τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν Ἰησοῦν*) und seiner Umwelt (vgl. G. P. Wetter, *Der Sohn Gottes*, 1916, 26ff.) wohlbekannter Begriff.

Dem Westen ist eine solche Vorstellung sonst ganz fremd. Anders steht es um die von dem Hellenismus beeinflussten östlichen Kulturkreise. Aus dem Rechten Ginza, durch Lidzbarskis Ausgabe uns zugänglich gemacht, wissen wir von jüdischen Lügenpropheten, die sich „Gesandte Gottes“ nennen (I 169 S. 25). Ein Schüler Simons, Menander Kapparetäa, fordert Verehrung „als der Retter, der zur Rettung der Menschen dereinst gesandt wurde aus der Höhe“ (Euseb. K.G. III 26,1). Nach den Hermetischen Schriften wird von Poimandres der Prophet mit göttlichen Kräften ausgerüstet und entsandt, um ein Führer der Würdigen zu ihrer Erlösung zu sein. Bei den Mandäern (Johannesbuch XIX S. 83,18ff. Lidb.) spielen die göttlichen Gesandten, die zur Erlösung der Menschen auf die Erde herabkommen, eine große Rolle. Ebenso bei den Manichäern (Al-Biruni bei Kessler, Mani 317). Auf den in die Welt gesandten Logos habe ich schon oben (S. 71) hingewiesen. Er wird uns bald ausführlicher beschäftigen.

Im Begriff des „Gesandten“ liegt es, daß er nach Erfüllung seines Auftrages wieder an seinen Ausgangspunkt zurückkehrt; der göttliche Mensch fährt wieder zum Himmel empor. Horaz ist diese Vorstellung durchaus vertraut. Man denke nur an v. 45 unseres Gedichts: *Serus in caelum redeas*.

Soweit meine Kenntnisse reichen, deren Lückenhaftigkeit mir in diesem Augenblick nur zu wohl bewußt ist, gibt es im rein griechischen und römischen Schrifttum nichts Vergleichbares¹. Wir müssen das Gedicht in einen viel weiteren Rahmen stellen. Denn wir dürfen nicht vergessen: Rom war damals der kommerzielle, administrative, religiöse und geistige Mittelpunkt der Welt. Hier trafen sich alle Völker, hier flossen von allen Seiten die Anregungen zusammen. In Rom saß eine starke Judengemeinde und daß Horaz mit ihr Fühlung hatte, ist aus seinen Werken klar. Außerdem war er auf seinem Feldzug mit dem Osten in Berührung gekommen. Tausende von Soldaten hatten den Orient durchzogen und die dortigen Religionen und Kulte kennengelernt. So ist es selbstverständlich, daß der Dichter Anschauungen kannte, die nur aus dem hellenistisch-jüdisch-orientalischen Kulturkreis heraus gedeutet werden können. Kein Dokument aber gibt dessen geistigen Gehalt umfassender und eindringlicher wieder als das Johannes-Evangelium und die Johannes-Briefe, gewidmet dem Logos — wir greifen damit wieder den Faden auf, den wir fallen ließen —, dem Gottes-Sohn, der vom Himmel gekommen ist, entsandt von seinem Vater, um die Menschen zu retten, und

¹ Cicero, *Somnium Scip.* 13 (*Sed quo sis, Africane, alacrior ad tutandam rem publicam, sic habeto: omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur; nihil est enim illi principi deo, qui omnem mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius quam concilia coetusque hominum iure sociati, quae civitates appellantur; harum rectores et conservatores hinc profecti huc revertuntur*), der sich in so vielem mit dieser Geisteshaltung berührt, kennt nicht den göttlichen Gesandten.

der — und nun wird ausdrücklich auch das erwähnt, wovon in den beigebrachten Parallelen noch nicht die Rede war — nach vollbrachtem Werk in den Himmel zurückkehren wird: EV. XI 27: Ἐγὼ πεπίστευκα, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος. Oder Ep. Joh. I 4,14: Καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν, ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου. Ich will noch eine Stelle anführen, die gleichzeitig ein bisher völlig rätselhaftes Beiwort in unserer Ode restlos erklärt. Im Ev. Joh. VI 14 heißt es: Οἱ οὖν ἄνθρωποι ἰδόντες, ὃ ἐποίησεν σημεῖον, ἔλεγον, ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. Warum wird Jesus in diesem Zusammenhang *προφήτης* genannt? Keine unüberlegte Willkür liegt dabei zugrunde. Auch nach der Heilung des Blinden (Ev. Joh. IX 17), nach der Speisung der 5000 (Ev. Joh. VI 14) wird er so genannt. Nun hat G. P. Wetter in seinem aufschlußreichen Buch „Der Sohn Gottes“ nachgewiesen, daß in früh-christlicher Literatur *ὁ προφήτης* oft als Titel oder fast als Eigenname für Jesus erscheint und ihn als Wundertäter charakterisieren soll. Und nur, wenn wir diese Bedeutung annehmen, hat die Bezeichnung *Apollon* als *augur* (v. 32) einen Sinn; sonst ist das Beiwort leer und nichtssagend.

Jesus betont bei Johannes immer wieder, daß er nicht aus eigenem Antrieb gekommen sei, sondern nach dem Willen Gottes. (Ev. Joh. VIII 42: Εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς: Εἰ ὁ θεὸς πατὴρ ὑμῶν ἦν, ἠγαπάτε ἂν ἐμέ. Ἐγὼ γὰρ ἐκ τοῦ θεοῦ ἐξῆλθον καὶ ἤκα. Οὐδὲ γὰρ ἀπ' ἐμαυτοῦ ἐλήλυθα, ἀλλ' ἐκεῖνός με ἀπέστειλεν. VI 38 Ὅτι καταβέβηκα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ, οὐχ ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με.). Überzeugendere Parallelen als diese können wir uns für das horazische „Cui dabit partis scelus expiandi?“ (v. 29) gar nicht wünschen. Aus diesen Selbstzeugnissen Jesu spricht aber noch ein Weiteres: daß er sich selbst überwinden mußte, um den Auftrag Gottes durchzuführen. Auch das gilt für *Hermes-Augustus*. Er nimmt es auf sich, duldet Cäsars Rächer zu heißen (v. 43).

Die beigebrachten Zitate illustrieren das Kommen des Gottes-Sohnes in die Welt. Ich lege nun einige Parallelen für sein Verlassen der Welt vor, für sein, um mit Horaz zu reden (v. 45), in caelum redire. Joh. XIII, 1: Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα εἰδὼς ὁ Ἰησοῦς, ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα, ἵνα μεταβῆι ἐκ τοῦ κόσμου τούτου πρὸς τὸν πατέρα. XIII 3: Εἰδὼς, ὅτι πάντα ἔδωκεν αὐτῷ ὁ πατὴρ εἰς τὰς χεῖρας καὶ ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐξῆλθεν καὶ εἰς τὸν θεὸν ὑπάγει.

Bis jetzt haben wir Horaz aus dem Evangelium erklärt, nun aber ergibt sich die Möglichkeit, ein Problem des Evangeliums von Horaz aus zu deuten. In Joh. I 14 (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός) und Joh. Ep. I 4,9 (Ἐν τούτοις ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον) ist die Bezeichnung „*μονογενής* = einzig“ merkwürdig. Warum wird hier ausdrücklich hervorgehoben, daß Gott nur einen Sohn hat? Horaz wendet sich an 4 Gottheiten. Eine solche Vorstellung setzt aber auch Johannes voraus, ein Gebet, das etwa so gelautet haben mag: „Wir sind in größter Not, Vater Zeus. Schick uns eines Deiner Kinder, den *Apollon* oder die *Aphrodite* oder den *Ares* oder den *Hermes!*“ In deutlicher Polemik (vgl. auch Bauer I. c. I 35) gegen eine solche Einstellung sagt Johannes mit allem Nachdruck, daß nur einer in Betracht kommt, der einzige Sohn Gottes.

Hermes-Logos, der Gottes-Sohn, ist von dem höchsten Gott mit dem Auftrag, das Verbrechen zu sühnen, in die Welt gekommen und offenbart sich der Menschheit als Augustus. Das wird mit aller Deutlichkeit durch „Caesaris Joth“ (v. 44) und „te duce, Caesar“ (v. 52) gesagt.

Nach Johannes stieg der Logos vom Himmel herab — so weit geht er mit Philo (Rer. div. 230 M 505 *ἕνα μὲν ἀρχέτυπον*) — *〈τὸν〉 ὑπὲρ ἡμᾶς, ἕτερον δὲ μίμημα τὸν καθ' ἡμᾶς ὑπάρχοντα* und der Logos ward Fleisch — ein Gedanke, den sich Philo nie hätte vorstellen können — und wohnte unter den Menschen als Jesus.

„Über die Art“, sagt Ed. Meyer in seinem Werk „Ursprung und Anfänge des Christentums“ (I 323), „wie das göttliche Wort, der Gottessohn und Gott, in den Menschen Jesus von Nazareth eingegangen ist, hat sich der Verfasser nicht den Kopf zerbrochen; ihm genügt die Tatsache“¹. Wie verhält sich Horaz zu diesem Mysterium? Wann und wie erfolgt die Verwandlung des Hermes-Logos? Auch er gibt darauf keine Antwort. Ebenso wenig bekommen wir bei dem Theologen, der hinter dem Johannes-Evangelium steht, der schon vor dem Verfasser des Evangeliums das Geheimnis des fleisch-gewordenen göttlichen Wesens verkündet hat, Auskunft, nämlich bei Paulus. Auch er schweigt sich darüber aus. Er empfindet, gerade so wie Johannes und Horaz, nicht im mindesten das Bedürfnis, „durch eine Erzählung von der Schöpfung oder Geburt das Vorhandensein dieses Gottessohnes zu erklären“ (B. Weiß, Christus S. 32). Man sieht daraus: Diese Menschwerdung eines vom Himmel herabsteigenden Gottes war um die Zeit von Christi Geburt eine geläufige Vorstellung, die nach keiner Erklärung verlangte.

Nach Johannes ward der Logos Fleisch, Christus ein leibhaftiger Mensch; das gilt aber nicht für den vom Himmel gesandten Hermes-Logos des Horaz. Er war kein Mensch wie die andern. Wenn ich recht sehe, so stehen wir auch bei Horaz vor dem Problem der paulinischen Christologie.

Wir müssen uns vor allem klarmachen, was die Worte (v. 41/2) bedeuten: Hermes ahmt einen Jüngling nach.

Bei Homer kommt es oft genug vor, daß ein Gott in seiner Allmacht die Gestalt irgendeines Sterblichen annimmt. Aber diese Verwandlung dauert nur kurz; sie geschieht um irgendeines Zwecks willen. Ist dieser erreicht, so nimmt der Gott wieder seine ursprüngliche Gestalt an. Der wesentliche Unterschied aber besteht darin: Bei Homer tritt der Gott neben einen noch lebenden Menschen; während dieser irgendwo abseits weilt, erscheint der Gott, ihm gleich, bei seinen Freunden, bei seinem Volk.

Bei Horaz aber sind der Gott Hermes und der Mensch Augustus eine Person. Freilich keine Person im natürlichen Sinn. Hermes ist kein iuvenis wie die andern, er ist nur die Nachahmung eines Jünglings, ein Wesen, das mit einem Jüngling verglichen werden kann, das einem Jüngling ähnlich ist. Übersetzen wir den Satz ins Griechische: *Εἶθ' Ἑρμῆς τὴν μορφήν μεταβαλὼν νεανίαν μιμείται*. Um in der Sprache Philos (Rer. div. her. 230 M 505) zu reden: Hermes ist *μίμημα νεανίου*. Er verhält sich zur Wirklichkeit wie ein Bild zu seinem Gegenstand².

Nun ist im N.T. *μιμείσθαι* ein seltenes Wort. Man zieht *ὁμοιοῦσθαι* vor. Dann lauten die Worte: *Εἶθ' Ἑρμῆς μεταβαλὼν τὴν μορφήν νεανία ὁμοιοῦται*.

¹ Vgl. auch Bauer a. O. S. 22.

² Aus der Schrift *Ἑρμοῦ πρὸς Τάτ* (Stob. III 11, 31) zitiere ich *τῆς ἀληθείας μίμησις*.

Da fällt uns sofort eine bekannte Stelle aus der Apostelgeschichte (XIV 9ff.) ein. Paulus heilt in Lystra einen Lahmen: „Als das das Volk sah, erhoben sie ihre Stimme und sagten auf lykaonisch: *Οἱ θεοὶ ὁμοιωθέντες ἀνθρώποις κατέβησαν πρὸς ἡμᾶς. ἐκάλουν τε τὸν Βαράβαν Δία, τὸν δὲ Παῦλον Ἑρμῆν, ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου.*“

Das scheint mir eine ausgezeichnete Parallele zu Horaz zu sein, um so willkommener, da auch hier Hermes uns begegnet.

Ich betone: Die Götter sind nicht Menschen geworden nach Ansicht der Einwohner von Lystra; sie haben nur eine Gestalt angenommen, daß sie Menschen gleichen. Wie wir bereits wissen (v. S. 70f.), wurde Ptolemaios V. in der Inschrift von Rosette *εἰκὼν ζώση τοῦ Διὸς* genannt. Der Myster der Isis erlebte die höchste Seligkeit, wenn er zum Abbild (*simulacrum*) der Gottheit wird (Apuleius, *Met.* XI 24: *Inexplicabili voluptate simulacri divini perfruebar.* Vgl. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterien-Religionen*³ S. 43). Hier erleben wir den umgekehrten Fall: Die Gottheit, Hermes, ist *εἰκὼν τοῦ ἀνθρώπου*.

Auch der mensch-gewordene Christus ist nach Paulus nicht Mensch im Vollsinn des Wortes. Paulus sagt nicht, Gott hat seinen Sohn gesandt im Sündenfleisch — so hätte sich Johannes ausdrücken können —, sondern an der berühmten Stelle des Römerbriefes heißt es (VIII, 3): *Ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας.*

Paulus wollte damit „eine gewisse Ähnlichkeit, eine eingeschränkte Gleichheit“ (Weiß a. a. O. S. 61) zum Ausdruck bringen. In dem Philipper-Brief (II 7) heißt es nicht „er ward Mensch und in seiner Haltung ein Mensch“, sondern „er trat auf in einer Gestalt, die den Menschen ähnlich war und wurde in einer Haltung erfunden, wie wenn er ein Mensch wäre“: *Ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος καὶ σῆματι εὐρεθείς ὡς ἄνθρωπος.*

Ich habe keinen entscheidenderen Beweis für die Identität der Vorstellungen, als daß wir die Worte des Horaz mit denen des Paulus völlig wiedergeben können. Im Stil des Paulus würden sie lauten: *Ἀλλάττεις τὴν μορφήν ἐν ὁμοιώματι νεανίου γενόμενος.*

Wir fassen zusammen: Christus-Jesus und Hermes-Augustus sahen wie Menschen aus, Christus-Jesus und Hermes-Augustus waren Menschen und doch waren sie wieder keine Menschen: *Mutatis figuris iuvenes imitati sunt.* B. Weiß sagt in seinem „Christus“ S. 54: „Nach der Lehre des Paulus hat Jesus, als er auf Erden wandelte, einen Doppelcharakter gehabt. Vom Weibe geboren wie jeder andere Mensch, unter das Gesetz und die darüber waltenden Geistesmächte getan wie jeder Jude, aus dem Stamme Davids kommend, also von einem Davididen erzeugt, . . . in seinem Habitus, in Erscheinung und Gebärde erfunden wie ein Mensch, so erschien er den Menschen. Nur „dem Fleisch nach“ stammt Jesus von David ab, im übrigen stammt er vom Himmel ab . . . Er war ja bereits bei der Schöpfung als ein pneumatisches Wesen vorhanden und tätig gewesen. So seltsam es uns vorkommen mag, es läßt sich nicht anders vorstellen, als daß hier gewissermaßen zwei Wesen verschiedener Ordnung sich verbunden haben, ein Himmlischer ist bei der Geburt in den entstehenden Körper eingegangen.“

Das gleiche nimmt Horaz von Hermes-Augustus an. Als Hermes existierte er vor seinem irdischen Leben im Kreis der Götter. Gezeugt von Octavius, geboren von Atia, ward er in seiner Erscheinung und Gebärde erfunden als

wie ein Mensch. „Nur dem Fleisch nach“ stammt Oktavian von seinen Eltern ab. Auch in ihm haben sich gewissermaßen zwei Wesen verschiedener Ordnung miteinander verbunden.

Daraus ergeben sich wichtige Folgerungen für Paulus. Die liberale protestantische Theologie, voran Wrede (Paulus, Religionsgeschichtliche Volksbücher, Serie I, Heft 5/6) und sein Schüler Brückner (Die Entstehung der paulinischen Christologie) haben in dieser Theorie von dem Doppelwesen in Christus eine Konstruktion des Apostels gesehen, durch die er seine Vorstellung von dem Messias, von Christus, die er von den Rabbinern in Tarsos empfangen, in Einklang bringen wollte mit dem historischen Jesus, der ihm in verkürzter Gestalt vor Damaskus entgegentrat. Oder, wie es Brückner (a. a. O. S. 40) schroff formuliert: „Das präexistente Himmelswesen erscheint als das ursprüngliche, selbstverständliche Christusbild, seine Erscheinung als der auf Erden gekommene und gekreuzigte Jesus dagegen als eine gewaltsam in dies Bild eingefügte Episode.“

Diese Hypothese ist nunmehr erledigt. Wir wissen jetzt, daß auch Johannes Weiß unrecht hat, wenn er (Christus S. 56) sagt: „Wäre Paulus Jude geblieben, so hätte er der Vorstellung der Menschwerdung nicht bedurft. Er hätte das messianische Drama so entwickelt, daß „der himmlische Mensch“, der „Sohn Gottes“ in der Glorie seines pneumatischen Leibes sich enthüllt, das Weltgericht gehalten und das Reich der Endzeit errichtet hätte. Nachdem er aber sich überzeugt hatte, daß der gekreuzigte Jesus der Messias sei, mußte er wohl oder übel eine Verbindung herstellen zwischen dem pneumatischen Sohn Gottes und dem gekreuzigten Menschen.“

Ich hoffe gezeigt zu haben, daß die Lehre von dem Gott, der vom Himmel herab auf die Erde kommt, um die Menschen zu retten, und Mensch ist und doch wieder nicht Mensch ist und nach Vollendung seines Werkes in den Himmel zurückkehrt, bereits dem Horaz und seinen Zeitgenossen durchaus geläufig war, also viel älter als Paulus¹ ist, also von Paulus und von Horaz aus einer bereits vor ihnen durchgebildeten Lehre übernommen wurde.

Wir haben so für Augustus eine, wenn ich so sagen darf, paulinisch-johanneische Tradition gewonnen. Ihr tritt auch bei Augustus eine „synoptische“ gegenüber.

1. Nach Sueton, „Leben des Augustus“ cap. 94,4, berichtet Asklepiades von Mende, also ein in Ägypten beheimateter Grieche, daß Apoll in Gestalt einer Schlange der Atia, der Mutter des Augustus, genaht sei und den Augustus gezeugt habe.

2. Nach Sueton cap. 94,3 erzählt Julius Marathus, offenbar ein Syrer, daß einige Monate vor der Geburt des Augustus ein Vorzeichen bekannt wurde, wonach die Natur mit einem römischen König schwanger ginge; der erschreckte Senat habe beschlossen, daß kein Knabe, der in diesem Jahr geboren würde, aufgezogen werden soll. Daraufhin hätten von den Männern, die schwangere Frauen hatten, jeder die Zukunftserwartung auf sich bezogen und sie hätten dafür gesorgt, daß der Senatsbeschluß nicht ins Archiv kam. Die Übereinstimmung mit der nur von Matthäus überlieferten Erzählung vom bethlehemitischen Kindermord liegt auf der Hand. Daß sie ursprünglich

¹ Vgl. Martin Dibelius, Geschichtliche und übergeschichtliche Religion im Christentum (1925), S. 83f.

mit Jesus nichts zu tun hat, ergibt sich schon daraus, daß Herodes 4 v. Chr. gestorben ist.

In einer Fassung des Servius findet sich zu Aen. X 272 die Notiz: Hic (= cometa) dicitur apparuisse eo tempore, quo est Augustus sortitus imperium; tunc denique gaudia omnibus gentibus futura sunt nuntiata. Die nahe Berührung mit dem *εὐαγγέλιον* der Engel (Lukas II 1—18) läßt sich nicht übersehen. Der Stern kehrt bei Matthäus II 2ff. wieder. Schließlich wollen wir uns noch daran erinnern, daß der Begriff *εὐαγγέλιον* aus dem Kreis des Augustus stammt und von hier aus in die christliche Vorstellungswelt eingedrungen ist (vgl. P. Wendland, Die Hell.-Römische Kultur, 1912, S. 409ff.). Auch die *gaudia nuntiata* bei Servius sind nur eine Umschreibung dieses Begriffes.

Nichts wäre törichter als zu glauben, daß hier Beeinflussung von Autor auf Autor, von Buch auf Buch bestände; sondern weit über alle Volksstämme und Religionen des Mittelmeerkreises verbreitete Anschauungen haben bei den Dichtern und Denkern des Westens und auch im Christentum ihren Niederschlag gefunden.

Mit Recht sagt Albert Schweitzer (Geschichte der Leben Jesu-Forschung S. 167): „Das Ur- und Frühchristentum ist nicht als das einfache Ergebnis der Predigt Jesu zu begreifen, sondern es spiegelt das Erleben der Weltseele in der ersten Generation unserer Zeitrechnung wieder.“ Auch unsere Untersuchung bestätigt das Wort, das Augustin in einzigartiger Weitherzigkeit aus einer Kenntnis der religiösen Urkunden heraus, wie wir sie mit allen Mitteln der Wissenschaft nicht mehr erreichen können, ausgesprochen hat: „Was jetzt christliche Religion genannt wird, war schon bei den Alten vorhanden und fehlte nie von Anfang an des menschlichen Geschlechts, bis daß Christus ins Fleisch kam; seitdem fing man an, die wahre Religion, die schon vorhanden war, die christliche zu nennen“ (Retractationes 112; vgl. auch Epist. 102,11ff. Sermon. 4,11; de bapt. contra Donat. 5,38; 7,44).