

Athenagoras.

Nebst einem Exkurs

über

das Verhältniß der beiden Apologien des
hl. Justin zu einander.

Program m

des

kgl. humanistischen Gymnasiums St. Stephan

in

Augsburg

zum Schlusse des Schuljahres 1894/95

verfaßt

von

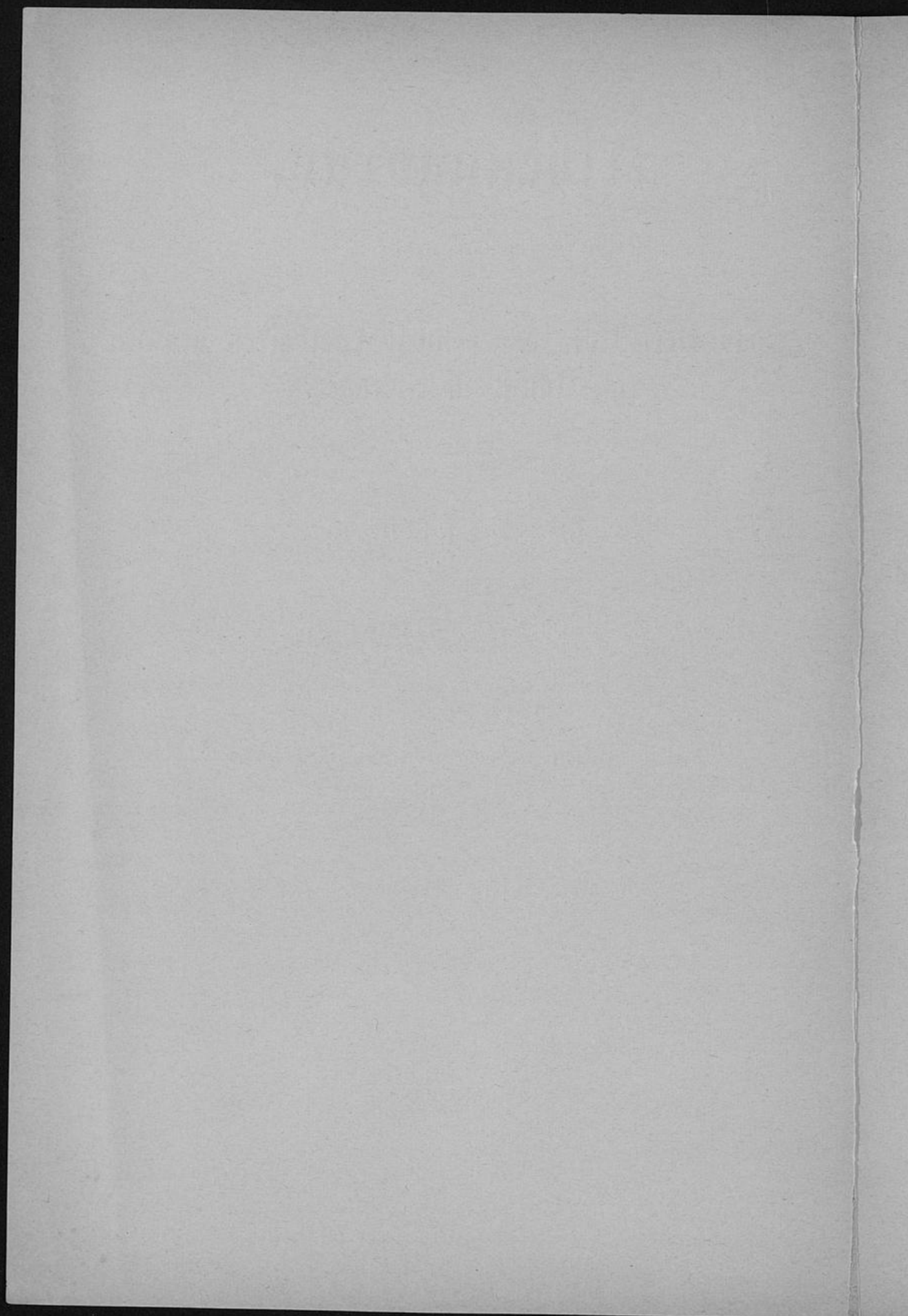
P. Anselm Eberhard.

Augsburg.

Druck von P. h. J. Pfeiffer.

1895.

AVGS
3 (1895)



I.

Die Apologie des Athenagoras.

1. Entstehungszeit; Anlaß und Zweck; Überlieferung.

Cod. Paris. 451 enthält eine christliche Apologie (*προσβεία περὶ Χριστιανῶν*), welche nach dem Zeugnisse eben dieses Codex von Athenagoras aus Athen, einem christlichen Philosophen, verfaßt, und wie aus inneren Gründen unwiderleglich hervorgeht, an die Kaiser Mark Aurel und Lucius Kommodus gerichtet ist.

Das Jahr, in welchem diese Apologie geschrieben wurde, läßt sich aus der Schrift selbst mit Sicherheit erkennen. Die Angeredeten werden als *μέγιστοι ἀντοχράτορες* bezeichnet (cc. 1, 12, 18) und verhalten sich zu einander wie Vater und Sohn (cc. 18, 37). Die Kaiser, Vater und Sohn, sind Mark Aurel und Kommodus. Da letzterer den Titel *ἀντοχράτωρ* (imperator) erst Nov. 176 erhielt, muß die Apologie nach Nov. 176 verfaßt sein. Ferner ist in derselben eine Zeit tiefen politischen Friedens vorausgesetzt (*ἡ σύμπασα οἰκουμένη τῇ ὑμετέρᾳ συνέσει βαθείας εἰρήνης ἀπολαύουσι* c. 1); eine solche Friedenszeit war faktisch vorhanden vor dem Ausbruch des zweiten Markomannenkrieges, d. i. vor Aug. 178, wo sogar eine Münze geprägt wurde mit der hoffnungsfreudigen Inschrift PAX AETERNA; also ist die Apologie zwischen Nov. 176 und Aug. 178 geschrieben worden. Noch näher läßt sich die Abfassungszeit bestimmen, wenn man Euseb. hist. eccl. V 1, 14 herbeizieht. Athenagoras weiß noch nichts von jener Christenverfolgung, welche im 17. Regierungsjahre des Mark Aurel, d. i. im Jahre 177, in Gallien ausgebrochen war; sonst hätte er c. 35 nicht schreiben können: *καὶ τούτων* (sc. τῶν ὑμετέρων δούλων) *οὐδεὶς κατ' ἡμῶν τὰ τηλικαῦτα* (sc. πάσασθαι κρεῶν ἀνθρωπικῶν = ἀνδρογονίαν καὶ ἀνθρωποβορίαν) *οὐδὲ κατεψεύσατο*; denn jene Christenverfolgung war, wie der von Eusebius mitgeteilte Bericht der gallischen Gemeinden an ihre Brüder in Asien und Phrygien angibt,

gerade dadurch veranlaßt worden, daß einige Sklaven über ihre christlichen Herrschaften *Θυέστεια δείπνα καὶ Οἰδιποδείους μίξεις* und anderes der Art ausgesagt haben; man muß also die Entstehung der Apologie in eine Zeit verlegen, wo die gallische Verfolgung noch nicht ausgebrochen oder wenigstens eine nähere Kunde von ihr noch nicht nach Rom gedrungen war, also noch in das Jahr 177 selbst.

Den Anlaß der Schutzschrift des Athenagoras bot, wie aus dieser selbst erschlossen werden kann, nicht ein einzelnes Vorkommnis, sondern die allgemeine Notlage der Christen. Im weiten Reiche, klagt der Apologet, steht es allen andern frei, über die Gottheit zu reden und zu schreiben, was sie wollen, nur auf den Christen lastet ein Verbot (*τοῖς μὲν ἐπ' ἀδείας ἐξεῖναι καὶ λέγειν καὶ γράφειν περὶ τοῦ θεοῦ ἃ ἐθέλουσιν, ἐφ' ἡμῶν δὲ κεῖσθαι νόμον* c. 7). Alle genießen die Segnungen des Friedens, nur die Christen befinden sich in einem Kriegszustand (*προσπολεμούντων ἡμῶν τῶν πολλῶν* c. 1), von allen verachtet, angefeindet, beschimpft. Und doch sind gerade sie die frömmsten und treuesten Unterthanen (*εὐσεβέστατα διακειμένους πρὸς τε τὸ θεῖον καὶ τὴν ὑμετέραν βασιλείαν* c. 1). Für alle gibt es eine Gerechtigkeit und eine Rechtspflege, die Christen allein müssen sich die pöbelhaftesten Verleumdungen (*τρία ἐπισημίζουσιν ἡμῶν ἐγκλήματα · ἀθεότης, Θυέστεια δείπνα, Οἰδιποδείους μίξεις* c. 3) und die rücksichtslosesten Verfolgungen (*ἐλαύνεσθαι καὶ φέρεσθαι καὶ διώκεσθαι* c. 1) gefallen lassen. Schon soweit ist es gekommen, daß der bloße Name Christ als todeswürdiges Verbrechen gilt und man es gar nicht mehr für nötig hält, den Lebenswandel des Angeklagten zu untersuchen (*οὐκ εἰ ἠδίκησέν τι ὁ κρινόμενος τῶν δικαζόντων ἐπιζητούντων, ἀλλ' εἰς τὸ ὄνομα ὡς εἰς ἀδίκημα ἐνυβριζόντων* c. 2). Unter solchen Umständen sind die Christen ein wehrloses Schlachtopfer der Delatoren (*ὑπὸ συκοφαντῶν σφαττόμενοι* c. 1). Daß solche Christenprozesse in erstaunlicher Zahl vorgekommen sein müssen, zeigt, selbst eine rhetorische Übertreibung angenommen, die Äußerung in c. 34: *μηδὲ τοὺς ὑφ' ἡμῶν καταπεμπομένους ἡγεμόνας τῶν ἐθνῶν ἐξαρχεῖν ταῖς δίκαις*.

Der Apologet hat nun die Aufgabe, jene Verleumdungen als grobe Unwahrheiten zurückzuweisen und dem Zerrbilde, welches die Phantasie des heidnischen Volkes vom Christentum sich entworfen hatte, das reine, wahre Bild der christlichen Religion entgegenzu-

stellen. Vor allen andern müssen diejenigen, in deren Händen die Gewalt ruht, die Herrscher Roms, von der Unschuld der Christen überzeugt werden. An sie wendet sich Athenagoras. Dem wüßten, verbrecherischen Treiben der Angeber soll ein Ende gemacht und bei den Verhandlungen der Christen soll eine Untersuchung über den Lebenswandel der Angeklagten stattfinden, der Name nicht mehr als Verbrechen gelten (*ὁ τῶν κρινομένων ἐξεταζέσθω βίος, τὸ δὲ ὄνομα παντὸς ἀφείσθω ἐγκλήματος* c. 2). Namentlich dringt der Apologet auf einen diesbezüglichen gesetzlichen Erlaß (*ἀποσκευάσαι ἡμῶν νόμῳ τὴν ἐπήρειαν* c. 2), woraus zu ersehen ist, daß die früheren Gesetze, welche den Christen einigen Schutz gewährten, nicht mehr beobachtet wurden. Daß überhaupt solche Gesetze vorhanden waren, geht daraus hervor, daß die Apologeten des zweiten Jahrhunderts wiederholt auf dieselben sich berufen (vgl. Tertull. apol. cc. 2 et 5; Justin. ap. I 68; Melito ap. Euseb. h. e. IV 26, 10; Athenag. suppl. c. 34).

So sicher wir über Zeit, Anlaß und Zweck der Apologie des Athenagoras unterrichtet sind, ebenso unsicher fühlen wir uns hinsichtlich des Verfassers. Es finden sich nämlich in der ganzen patristischen Litteratur bloß zwei Zeugen, die den Athenagoras kennen oder wenigstens nennen. Der um 312 gest. Bischof Methodius hat in seiner Schrift *περὶ ἀναστάσεως* eine Stelle aus der Apologie citiert mit dem Zusatz: *κατάπερ ἐλέχθη καὶ Ἀθηναγόρα*. Ein Jahrhundert später wird von Philipp Sidetes, dem Verfasser einer christlichen Geschichte, ein Athenagoras erwähnt und dargestellt als *κατὰ τοὺς χρόνους ἀκμάσας Ἀδριανοῦ καὶ Ἀντωνίνου, οἷς (ὅς?) καὶ τὸν ὑπὲρ Χριστιανῶν πρεσβευτικὸν προσεφώνησεν*, und als *ἀνὴρ ἐν αὐτῷ χριστιανίσας τῷ τρίβωνι*; ferner wird er als erster Vorsteher der alexandrinischen Katechetenschule und indirekt auch als Athener bezeichnet. Von diesen zwei Zeugnissen ist das des Philipp Sidetes wenigstens zum Teil unrichtig (Harnack, Geschichte der altchristlichen Litteratur, I. T. S. 258); denn Athenagoras kann nicht schon unter Hadrian und Antonin auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit gestanden sein; auch ist seine Apologie nicht diesen beiden gewidmet; ebensowenig war er erster Vorsteher der Schule zu Alexandria. Seit Philipp Sidetes verschwindet Athenagoras völlig aus dem Andenken der kirchlichen Schriftsteller. Erst dem sammelleifrigen und auch um Platos Schriften hochverdienten Erzbischof Arethas von Caesarea blieb es vorbehalten, den

Athenagoras der Vergessenheit zu entreißen und in den Kreis der theologischen Litteratur wieder einzuführen. Der für Arethas im Jahre 914 geschriebene cod. Par. 451 ist, wie Otto, Harnack, Schwarz dargethan haben, für alle übrigen Athenagorashandschriften der Archetypus. Er enthält als Werke des Athenagoras die Schutzschrift für die Christen, dann eine Abhandlung über die Auferstehung der Toten (*περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*). Die editio princeps der Auferstehungsschrift veranstaltete Petrus Mannius, Löwen 1541; die der Schutzschrift Konrad Geszner (Gesnerus), Paris 1557. Unter den Athenagorasausgaben dieses Jahrhunderts ist die bekannteste die von Otto, Jena 1857; sie enthält prolegomena, eine lateinische Übersetzung und zahlreiche, zum Teil veraltete Anmerkungen. Die jüngste und brauchbarste Ausgabe der Werke des Athenagoras hat Schwarz besorgt, Leipzig 1891.

2. Versuche, das Zurüdtreten des Athenagoras in der altchristlichen Litteratur zu erklären.

Um das Schweigen der Tradition über Athenagoras zu erklären, hat Harnack im ersten Teile der „Texte und Untersuchungen“ folgende Hypothese aufgestellt:

Was jetzt als Adresse über der Apologie des Athenagoras steht: *Αὐτοκράτορσι Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομμόδῳ, Ἀρμενιακοῖς, Σαρματικοῖς, τὸ δὲ μέγιστον φιλοσόφοις*, kann ursprünglich nicht so gelautet haben. Die ursprüngliche Form ist schon vor Eusebius mit Absicht verdorben worden. Die Fälschung hat hauptsächlich darin bestanden, daß *Ἀρμενιακοῖς* eingefügt wurde. So sollte der Anschein erregt werden, als falle die Apologie statt in die Zeit des Mark Aurel und Commodus, in die Zeit des Mark Aurel und L. Verus. Da aber in der Zeit der letztgenannten Kaiser Justin noch lebte, galt fürderhin die Apologie des Athenagoras für ein Werk Justins. Was Eusebius zweite Apologie Justins nennt, ist die Apologie des Athenagoras. So erklärt es sich, warum Athenagoras bei den altchristlichen Schriftstellern nicht mehr genannt wird. Erst im 11. Jahrhundert wurde die Apologie des Athenagoras wieder als solche erkannt und aus den justinischen Werken ausgeschieden. Da man aber jetzt nur mehr eine einzige Apologie Justins hatte,

während doch Eusebius deren zwei erwähnt, wurde die eine justinische Apologie in zwei gesonderte Schriften zerlegt.

Wenn hier diese Hypothese Harnacks einer Kritik unterzogen wird, geschieht es, um die Gründe für ihre Unhaltbarkeit zu entwickeln; denn daß sie unhaltbar ist, hat Harnack später selbst eingesehen, da er Gesch. d. altchr. Litt. I T. S. 257 von derselben sagt, sie sei ihm minder wahrscheinlich geworden.

Mit Recht bezeichnet Harnack die gegenwärtige Form der Adresse als fehlerhaft. Die Apologie ist, wie schon oben gezeigt ist, an Mark Aurel und dessen Sohn Commodus gerichtet. Nun hat aber letzterer nie den Titel *Ἀρμενιᾶς* gehabt; Mark Aurel und dessen Bruder Lucius Verus führten diesen Titel und zwar wegen der glücklichen Erfolge in Armenien, wie aus Julius Capitolinus ersichtlich; mit dem Tod des Lucius Verus erlischt der Titel für beide. Man erwartet daher für *Ἀρμενιᾶς* etwas anderes, nämlich *Τετραμνιῶς*; dies war der konstante Titel für Vater und Sohn und durfte in einer solchen Adresse nicht ausbleiben; die Herrscher hatten sich nämlich, was sowohl durch Münzen als auch durch das Zeugnis des Lampridius sicher gestellt ist, wegen der siegreichen Kämpfe gegen germanische und sarmatische Völker im ersten Markomannenkrieg (166—175) die Titel *Τετραμνιοὶ* und *Σατραμνιοὶ* geben lassen. Man wird daher Mommsen beistimmen müssen, welcher *Ἀρμενιᾶς* aus *Τετραμνιῶς* entstanden sein läßt. Es ist aber gar kein Grund vorhanden, mit Harnack an eine absichtliche Fälschung zu denken; die Flüchtigkeit eines Abschreibers kann recht wohl an solcher Entstellung schuld sein. Ein Fälscher hätte nämlich, wenn er wirklich den Schein erwecken wollte, als sei die Apologie an Mark Aurel und dessen Bruder Lucius Verus gerichtet, mit einer bloßen Beseitigung des *Τετραμνιῶς* seinen Zweck noch lange nicht erreicht. Er hätte auch das *Κομμοδῶ* hinaus schaffen müssen, weil Lucius Verus, wie Julius Capitolinus mitteilt, als Mitregent des Mark Aurel diesen Namen nicht mehr führte. Ebenso hätte er das *Σατραμνιῶς* eliminieren müssen, durch welches selbst weniger geschichtskundige Leser an Mark Aurel und dessen Sohn Commodus erinnert werden mußten. Und welche Veränderungen wären erst nötig gewesen bei verschiedenen Stellen des Textes der Apologie!

Ebenso wenig wahrscheinlich wie eine beabsichtigte Fälschung der Adresse ist die Identität der Apologie des Athenagoras mit

der von Eusebius erwähnten zweiten justinischen Apologie. Aus Eusebius wissen wir nämlich von der zweiten Apologie Justins nur so viel, daß sie an Mark Aurel und Lucius Verus gerichtet war; das aber trifft gerade bei der Apologie des Athenagoras nicht zu. Es konnte Justin wirklich ein *δεύτερον ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον* (Euseb. h. e. IV 16, 1) oder einen *λόγος δευτέραν περιέχων ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας πίστεως ἀπολογία* (h. e. IV 18, 2) an Mark Aurel und Lucius Verus geschrieben haben, auch wenn wir anderweitig nichts von demselben wissen, und diese Schrift kann in ähnlicher Weise verschollen sein wie die Apologien eines Quadratus, Apollinaris, Miltiades. Auch hätte Eusebius einer so umfangreichen Schrift, wie es die Apologie des Athenagoras ist, gewiß mehr Aufmerksamkeit geschenkt als jenem *δεύτερον βιβλίον*. Und wäre die Apologie des Athenagoras unter die justinischen Werke gekommen, so wäre ja nur der Name des Verfassers, nicht aber die Schrift selbst unbekannt gewesen; sie wäre vielmehr mit andern Schriften Justins noch gelesen worden und hätte auch das Schicksal dieser Schriften geteilt. Allein es findet sich nicht einmal bei solchen Schriftstellern, welche aus der echten Apologie Justins Citate geben, ein Citat aus der „pseudejustinischen“ Apologie des Athenagoras.

Auch jene Behauptung Harnacks, daß die Athenagorasapologie erst im 11. Jahrhundert wieder als solche erkannt und dann aus den Werken Justins ausgeschieden wurde, ist unrichtig. Denn die Worte, welche im Archetypus über der Apologie stehen: *Ἀθηναγόρου Ἀθηναίου φιλοσόφου χριστιανοῦ πρεσβεία περὶ Χριστιανῶν*, sind nicht erst im 11. Jahrhundert eingetragen worden, sondern *prima manu* geschrieben. Auch steht der Name des Athenagoras in der Subskription: *Ἀθηναγόρου πρεσβεία*. Und unmittelbar an die Apologie schließt sich die Auferstehungsschrift an mit der Überschrift: *τοῦ αὐτοῦ περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* und mit der Unterschrift: *Ἀθηναγόρου περὶ ἀναστάσεως*. In dieser Weise ist Harnack corrigiert worden von J. Overbeck (hist. Zeitschrift v. Sybel, 50. B. 1883, Literaturbericht S. 466 ff.). Wir sehen hieraus, daß durch cod. Par. 451 nicht nur die Apologie, sondern auch die Abhandlung über die Auferstehung dem Athenagoras zugeeignet wird. Daher schreibt auch Overbeck an genanntem Orte: „Nach dem, was man jetzt über A (= cod. Par. 451) weiß, wird kaum etwas anderes übrig bleiben, als anzuerkennen, daß in der handschriftlichen Tradition die Schriften des Athenagoras in Hinsicht auf ihre

Beglaubigung so gut gestellt sind wie nur irgend eine der uns bekannten apologetischen Schriften des 2. Jahrhunderts.“

Anders als Harnack erklärt sich Schwarz das Zurücktreten des Athenagoras in der altchristlichen Literatur. Da sich der Harnack'sche Erklärungsversuch nicht aufrecht halten läßt, so ist es billig, die von Schwarz angegebenen Gründe anzuhören. Derselbe schreibt in der Einleitung zu seiner Athenagorasausgabe: *Athenagoras fidelibus sine dubio displicebat, quoniam ut Platonici in usum Platoniorum acute disputabat, non Christianorum aedificationi pie serviebat . . . denique carebat chronologia, carebat narrationibus de confessorum constantia, ne decreta quidem Caesarum memoriae tradebat. iacuit igitur Athenagoras in altissimis tenebris semperque iacuisset, nisi Arethas . . . utrumque librum describi iussisset.* — Hiegegen ist nun folgendes in Erinnerung zu bringen. Die platonisierende Richtung des Athenagoras kann nicht die Ursache seines Zurücktretens gewesen sein; denn der Platonismus erfreute sich unter den christlichen Philosophen der damaligen Zeit einer allgemeinen Beliebtheit, so daß es dem Athenagoras nicht als Sünde angerechnet werden konnte, wenn er auch seinerseits diese Richtung eingeschlagen hat. Auch das acute disputare war gewiß kein Grund, weshalb er bei Seite gelegt worden wäre; Leute, welche einen Clemens von Alexandria und einen Tertullian zu schätzen wußten, hätten sich auch noch in einen Athenagoras hineingefunden. „Aber“, ruft Schwarz aus, „die Schrift des Athenagoras diene nicht der frommen Erbauung der Christen!“ Sollten die Christen, namentlich die christlichen Gelehrten, wirklich so erbauungsfüchtig gewesen sein, daß sie sogar von einer Apologie fromme Erbauung erwartet hätten, von einer Schrift, welche ganz der Verteidigung gewidmet ist und welche daher nicht mit Gefühlen auf das Herz der Gläubigen, sondern mit Gedanken auf den Verstand der Gegner einzuwirken sucht? „Die Apologie des Athenagoras“, fährt Schwarz fort, „enthielt auch keine chronologischen Angaben, keine Märtyrerberichte, keine kaiserlichen Dekrete!“ Dazu war keine Gelegenheit geboten; um so weniger also ist dies ein Grund, sie wegzuerwerfen. Nach einem solchen Grundsatz müßte jede Schrift, welche nicht derartige historische Details enthält, in das tiefste Dunkel der Vergessenheit gefallen sein; nicht wenige Werke der patristischen Literatur, welche schon längst gedruckt, verdeutscht und nach jeder Richtung hin verarbeitet worden sind, würden als=

dann auch heutzutage noch im tiefsten Dunkel liegen, was freilich manchem Gelehrten die süße Gelegenheit böte, über kurz oder lang einen seltsamen Fund zu thun und sich noch vor Aktenschluß seines Lebens den schönen Titel Entdecker zu erwerben. — Wenn es überhaupt wahr ist, daß Athenagoras deshalb zurückgesetzt wurde, weil er mißfallen hat, so hätte Schwarz die Gründe dieses Mißfallens anderswo suchen sollen als in den oben namhaft gemachten Mängeln.

Für das Schweigen der Tradition über Athenagoras bieten sich vor allem zwei Gründe dar, ein äußerer, in den Zeitverhältnissen liegender, und ein innerer, aus dem eigenthümlichen Charakter der Athenagorasapologie sich ergebender.

Fürs erste ist zu beachten, daß es dem Athenagoras nicht schlechter ergangen ist als irgend einem anderen der altchristlichen Apologeten; ein paar Jahrhunderte hindurch wird seine Schrift noch gelesen; um 300 und 400 wird seiner noch gedacht; dann verschwindet er bis auf Arctas. Das aber ist eine ganz natürliche Erscheinung. Mit dem Siege des Christentums über das Heidentum war das Heldenzeitalter der alten Apologeten vorüber; die Zeit war über die alten Verhältnisse hinweggeschritten und hatte neue Bedürfnisse geschaffen. Das Interesse an den Apologeten des zweiten Jahrhunderts hörte auf; das zeigt mehr, als uns lieb ist, die trümmerhafte Überlieferung ihrer Schriften. Habent sua fata libelli! Die dogmatischen Kämpfe beschäftigten fortan die Geister. Von der allgemeinen Zurücksetzung der alten Apologeten ist nur einer ausgenommen: Justin. Das aber verdankte er nicht seiner Apologie, sondern seinen übrigen Schriften, welche sich durch „Vielseitigkeit“ und Brauchbarkeit auszeichneten, sowie der Verehrung, welche man ihm als einem hl. Märtyrer erwies, und ganz besonders dem hohen Lobe, mit welchem Eusebius von ihm spricht, der oft gelesene, oft abgeschriebene Eusebius. Dagegen schweigt derselbe von Athenagoras und mit ihm schweigen auch alle von ihm abhängigen Zeugen. Daß aber Eusebius den Athenagoras nicht kennt, darf nicht allzusehr befremden; unter der Masse der schriftstellerischen Erzeugnisse jener Zeiten, wo noch keine litterarischen Handweiser und Rundschauern für eine zuverlässige Übersichtlichkeit der erschienenen Werke sorgten, konnte ihm eine derartige Schrift leicht entgehen. Wir dürfen überzeugt sein, daß die Apologie des Athenagoras überhaupt nie großes Aufsehen unter den

Christen erregt hat. Sie ist eine mit Mühe ausgearbeitete, mit vielen gelehrten Angaben ausgestattete, mit vorsichtiger Besonnenheit verfaßte Schrift und daher eher ein rhetorisches als ein apologetisches Bravourstück. Nicht einem rauschenden Gebirgsbach gleicht sie, der mit lauter Entrüstung die hemmenden Gesteinsmassen durchbricht, sondern einem wohlgeordneten Bach des Flachlandes, der ohne Geräusch in ruhigem Flusse dahingleitet. Dieser eigentümliche Charakter der Athenagorasapologie, welcher im nächsten Kapitel näher dargelegt werden wird, kann als ein Hauptgrund angesehen werden, weshalb Athenagoras wenig beachtet und bald vergessen wurde. Denn das Publikum liebt einen aufbrausenden und schneidigen Schriftsteller mehr als einen vorsichtigen und zaghaften.

3. Vergleichung der Apologie des Athenagoras mit der Apologie Justins.

Am klarsten tritt der Charakter der Apologie des Athenagoras hervor, wenn man dieselbe mit der justinischen Apologie vergleicht, welche um das Jahr 150 an Antoninus Pius eingereicht worden war.

Die Athenagorasapologie unterscheidet sich eigentlich schon in der angestrebten Tendenz von der Apologie Justins. Athenagoras gebraucht nämlich für sein Auftreten wiederholt den Ausdruck *ἀπολογεῖσθαι* (c. 2: *ἀναγκαῖον δέ μοι ἀρχομένῳ ἀπολογεῖσθαι ὑπὲρ τοῦ λόγου δεηθῆναι ὑμῶν*; c. 11: *ὥς ἐπὶ βασιλέων φιλοσόφων ἀπολογούμενον*; c. 17 init.: *ἀνάγκη δέ μοι ἀπολογούμενον ἀκριβεστέρους παρέχειν τοὺς λογισμούς*; c. 30 fin.: *εὖ οἶδα ἀπολογεῖσθαι ἑμαυτόν*). Er benimmt sich aber auch in sachlicher Hinsicht als Apologet, indem er sich von Anfang an auf den Rechtsstandpunkt stellt und die gegen die Christen erhobenen Verleumdungen mit juristischer Schärfe widerlegt, stets an die Wahrheitsliebe und den Gerechtigkeitsinn der Herrscher appellierend. Um die Christen ist es ihm zu thun, diese will er verteidigen, diesen will er Schutz erwirken; von der Absicht, die Herrscher durch seine Rede zum Christentum zu bekehren, läßt sich bei ihm nichts wahrnehmen. Anders bei Justin. Dieser bezeichnet seine Thätigkeit mit *πείσαι* (ap. I 12 fin.: *ὑπὲρ τοῦ πείσαι τοὺς φιλαλήθεις ἄγνοιαν συγγεῖν*) und *προϊρέπεσθαι* (ap. I 13 fin.: *ὃ προσέχειν ὑμᾶς ἐξηγουμένων ἡμῶν προτρέπομεθα*) und kehrt überall den Belehrungszweck

(ap. I 37 init.: *ἵνα δὲ τοῦτο ὑμῖν φανερόν γένηται*; 53 fin.: *τὰ τοσαῦτα γοῦν ὁρώμενα πειθῶ καὶ πίστιν τοῖς τάληθες ἀσπαζομένοις ἐμφορῆσαι δύναται*; 67 fin.: *ἐδίδαξε ταῦτα, ἅπερ εἰς ἐπίσκεψιν καὶ ὑμῖν ἀνεδώκαμεν*) und den Befehrungszweck (ap. I 3 fin.: *ἀναπολόγητον γὰρ λοιπὸν μαθοῦσιν, ἣν μὴ τὰ δίκαια ποιήσητε, ὑπάρξει πρὸς θεόν*; 45 fin.: *ὅπερ μὴ μετατιθεμένοις κόλασιν διὰ πρὸς αἰωνίαν ἐργάζεται*) hervor. Man könnte daher seine Schrift ebenfogut einen *λόγος προτρεπτικός* als eine *ἀπολογία* nennen. Ja es sieht fast aus, als ob dieselbe nicht so sehr für die Christen geschrieben worden wäre als für die Heiden, damit sie zur Einsicht kommen, sich bekehren und der ewigen Strafe entinnen.

Ein anderer Unterschied zwischen beiden Apologien liegt in der Handhabung des didaktischen Moments. Athenagoras teilt aus dem Schatze der christlichen Lehren den Heiden nur solche Wahrheiten mit, welche zur Widerlegung der den Christen zur Last gelegten Verbrechen unumgänglich notwendig sind. So eröffnet er, um die Anschuldigung des Atheismus zu widerlegen, den heidnischen Zuhörern oder Lesern einen Einblick in die erhabene Gotteslehre der Christen; mit überzeugenden Worten spricht er von der Einheit und Geistigkeit Gottes, von dem Unterschiede zwischen Gott und Materie, von der Dreipersonlichkeit des göttlichen Wesens, vom übernatürlichen Ursprung der christlichen Religion. Die übrigen Verleumdungen entkräftet er dadurch, daß er die Hauptsätze der christlichen Sittenlehre vorführt, die brüderliche Nächstenliebe, die Heiligkeit der Ehe, und daß er die Heiden auf die Eschatologie der Christen hinweist, auf Auferstehung und ewiges Leben. Leute, die so glauben und so hoffen, so leben und so lieben, verdienen nicht Verfolgung, sondern Achtung und Schutz, — das ist der Gedanke, welchen der Apologet einzuschärfen sucht. Nicht damit ist er beschäftigt, recht viele Lehrsätze und recht geheimnisvolle vorzulegen und alles recht erschöpfend zu behandeln, sondern er gibt wenige, einfache, aber um so kräftigere Züge; aus dem kleinen Teil, den er mitteilt, sollen die Zuhörer auf die Vortrefflichkeit des Ganzen schließen. „Auch bei einer Honig- oder Wolkenprobe prüfen wir an einem kleinen Teile des Ganzen, ob das Ganze gut ist (c. 12 fin.).“ Ein ähnlicher Gedanke findet sich bei Irenäus adv. haer. II 19, 8: „Wer erfahren will, daß das Meerwasser salzig ist, braucht nicht das ganze Meer auszutrinken.“ — Bei Justin hatte sich das didaktische Moment, entsprechend seiner Tendenz,

anders gestaltet. Er wollte in seiner Apologie vornehmlich den Nachweis liefern, daß der christliche Name allein noch kein Verbrechen sei. Dadurch war ihm Anlaß gegeben, ausführlich über die Herkunft dieses Namens und über den Stifter des Christentums zu sprechen. Daher herrscht bei Justin die Christologie (Lehre über die Person und das Wirken Christi), bei Athenagoras aber die Theologie (Lehre über das Wesen und Schaffen Gottes) vor. Justin, welcher die Messianität und Gottheit Christi beweisen will, zieht Weissagungen der Propheten in beträchtlicher Zahl herbei; dieselben nehmen samt den daran geknüpften Erklärungen einen großen Teil seiner Apologie ein (cc. 32—55); Athenagoras dagegen widmet nur ein Kapitel (c. 9) der Anführung prophetischer Stellen. Justin führt die Heiden, das ist sehr zu beachten, viel tiefer in christliche Dinge ein als Athenagoras; ja er wagt es sogar, denselben Aufschlüsse zu geben über den Gottesdienst der Christen, über Taufe und Eucharistie (cc. 61, 65—67). Hiemit waren die Schranken der Arkandisziplin durchbrochen.

Am meisten aber unterscheiden sich die Apologien Justins und Athenagoras' dadurch von einander, daß Athenagoras in seine Schrift ein Moment aufgenommen hat, welches bei Justin gänzlich fehlt, nämlich das panegyrische. Justin greift in seiner Entrüstung zu Ausdrücken, an welche das Ohr der gewaltigen Cäsaren nicht gewöhnt war. Schon der Anfang seiner Apologie (c. 2) enthält kühne Äußerungen. „Ihr werdet genannt *εὐσεβεῖς καὶ φιλόσοφοι καὶ γυμναζες δικαιοσύνης καὶ ἐρασταὶ παιδείας*; ob ihr es aber seid, muß sich erst zeigen. Umbringen könnt ihr uns, aber nicht uns schaden.“ Bald darauf (c. 12) wagt er den scharfen Vergleich: „Ihr scheint zu befürchten, es möchten (sc. wenn das Christentum durchdränge) alle recht handeln und ihr so niemanden mehr abzustrafen haben; so etwas jedoch steht wohl Hentfern zu, nicht aber guten Herrschern“, und: „Herrscher, welchen der Wahn mehr gilt als die Wahrheit, vermögen gerade soviel als Räuber in einer Wüste (*ὅσον καὶ ληστοὶ ἐν ἐρημίᾳ*).“ Ebenso derb klingt der Schlußsatz seiner Apologie (c. 68): „Wir sagen euch voraus, daß ihr nicht entinnen werdet dem künftigen Gerichte Gottes, wenn ihr in eurer Ungerechtigkeit verharret; und wir werden dazu rufen: *ὁ γίλον τῷ θεῷ, τοῦτο γενέσθω!*“ — Und nun betrachten wir Athenagoras! Wie ängstlich hütet sich derselbe, auch nur mit einer Silbe das Mißfallen der Machthaber zu erregen. Ja er geht sogar

soweit, daß er ein Lobredner der kaiserlichen Tugenden, eine Panegyriker, wird. Er schildert Mark Aurel und Commodus als Herren der Welt und als Herrscher von Gottes Gnaden (*ἡ ὑμετέρα οἰκουμένη* c. 1; *ἄνωθεν τὴν βασιλείαν εἰληφόσι* c. 18); in ihnen sind alle Herrschertugenden vereinigt: Wohlwollen und Wohlthun (*ἡ σύμπασα οἰκουμένη τῇ ὑμετέρᾳ συνέσει βαθείας εἰρήνης ἀπολαύουσιν* c. 1; *ταῖς παρ' ὑμῶν εὐεργεσίαις* c. 2); Gerechtigkeit und Güte (*πρὸς τῆς ὑμετέρας δικαιοσύνης* c. 2; *οἱ παρ' ὑμῶν κρινόμενοι, καὶ ἐπὶ μεγίστοις φεύγωσι, θαρροῦσιν* c. 2; *ὑμᾶς δὲ πάντα ἐν πᾶσιν ἄγουσι τῇ δόξῃ* c. 16); Sanftmut und Menschenfreundlichkeit (*τὸ πρᾶον ὑμῶν καὶ ἡμερον καὶ πρὸς ἅπαντα εἰρηνικὸν καὶ φιλάνθρωπον* c. 1; *ὑμῶν τῶν φιλανθρωποτάτων βασιλέων* c. 2); Frömmigkeit (*τῇ περὶ τὸ ὄντως θεῖον εὐσεβείᾳ τοὺς ἄλλους προὔχοντες* c. 7); Streben nach Erkenntnis (*ὑμῶν τὸ φιλομαθὲς καὶ φιλάληθες* c. 2; *ὑμῶν τῶν φιλομαθεστάτων βασιλέων* c. 2; *ὑμᾶς φιλομαθεστάτους καὶ ἐπιστημονεστάτους ὄντας* c. 9); überragender Verstand (*εἰ δὲ δι' ὑπερβολὴν συνέσεως σκοπεῖν ὑμῶν ἔπεισιν* c. 10; *συνέσει πάντας ὑπερφρονοῦντες* c. 31); ausgebreitetes Wissen (*ὥσανεὶ ἀπὸ φιλοσοφίας καὶ παιδείας πάσης ὀρμώμενοι* c. 2; *τῷ πᾶσαν παιδείαν ἀκριβοῦν πάντων κρατεῖτε* c. 6; *ἴστε δὲ καὶ ὑμεῖς ταῦτα ἀξιολογώτερον ὥς ἂν ἐν πᾶσι καὶ ὑπὲρ πάντας τοῖς παλαιοῖς συγγινόμενοι* c. 17; *ὁ ἄμεινον τὰ παρ' ἐκάστοις τῶν περυσιολογηκότων οἶδατε* c. 22; *πρὸς ὑμᾶς πάντα λόγον κεκινηκότας* c. 24); das platonische Herrscherideal ist in ihnen verwirklicht (*ἐπὶ βασιλέων φιλοσόφων* c. 11); sie sind würdige Herrscher (*τῆς βασιλείας ἄξιοι* c. 37); ihre Herrschaft hat Ähnlichkeit mit der himmlischen Herrschaft des Vaters und des Sohnes (*ὥς γὰρ ὑμῶν πατρὶ καὶ υἱῷ πάντα κεχείρωται, οὕτως ἐνὶ τῷ θεῷ καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ υἱῷ πάντα ὑποτάσσεται* c. 18; vgl. auch das ehrfurchtsvolle Wort: *τὴν βασιλικὴν κεφαλὴν ἐπινεύσατε* c. 37).

Es ist für Athenagoras bezeichnend, daß er zu solchen Lobeserhebungen der heidnischen Regenten sich herbeiließ. Man sieht sich unwillkürlich nach Gründen um, welche ein derartiges Auftreten entschuldigen. Und da findet man allerdings nicht wenig, was zur Rechtfertigung des Athenagoras beiträgt. In der Zeit, wo Athenagoras schrieb, wurde bereits der panegyrische Ton üblich, wenn man mit den Herren Roms verkehren wollte; Athenagoras aber konnte als feingebildeter Rhetor nicht umhin, sich der allge-

meinen Gesplogenheit zu fügen. Dann kommt vor allem sein Charakter in Betracht; er zeigt sich eben als eine milde, irenische Natur; wir können Justin wegen seiner Unerforschlichkeit bewundern wie eine Antigone des Sophokles, doch werden wir auch dem Athenagoras, der behutsam abwägenden Ismene, nicht alle Unerkennung versagen. Endlich mochte Athenagoras auch bedenken, daß durch freundliche Worte und höfliche Rede für die Sache der Christen mehr zu erlangen sei als durch gewaltiges, stürmisches Wesen. Auch darauf kann noch aufmerksam gemacht werden, daß er das panegyrische Moment ganz in den Dienst des apologetischen gestellt hat; bei jeder einzelnen Tugend, die er an den Herrschern preist, läßt sich nachweisen, daß er es deshalb thut, um die Mächthaber zu gemahnen, dieselbe auch gegen die Christen zu üben, die doch auch ihre Unterthanen seien.

Man muß es einem Apologeten selbst überlassen, in welchem Ton er schreiben will; doch wird sich im allgemeinen der milde Ton besser empfehlen als der herbe, eine ruhige, sachgemäße Beweisführung besser als zürnender Eifer; auch der göttliche Heiland hat nur einmal zu den Stricken gegriffen (*ποιήσας ῥαγάλλον ἐκ σχοινίων*, flagellum ex funiculis, Joh. 2, 15). Der heftige Apologet kann nur im eigenen Lager gefallen; auf Seite der Gegner, wo das Verständnis für seine Heftigkeit fehlt, wird er weder Achtung noch Erfolg erzielen. Wir werden es daher dem Athenagoras nicht verdenken, wenn er lieber eine friedliche Hirtenpfeife von den Fluren Bethlehems sein wollte als eine mauerbrechende Posaune von Jericho.

II.

Die Auferstehungsschrift des Athenagoras.

1. Dieselbe ist in der Apologie nicht angekündigt.

Nach cod. Paris. 451 erscheint Athenagoras nicht nur als der Verfasser der im vorigen Abschnitt besprochenen Apologie, sondern auch als Verfasser einer Abhandlung *περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν*.

Die Lehre von der Auferstehung der Toten war in altchristlicher Zeit ein sehr beliebtes Thema. Sowohl bedeutende Schriftsteller wie Clemens von Alexandria, Tertullian, Origenes beschäftigten sich mit diesem Gegenstand, als auch viele unbedeutende, deren Namen längst vergessen sind (vgl. Athenag. de resurr. mort. c. 14: πολλοὶ γὰρ τὸν τῆς ἀναστάσεως λόγον διαλαμβάνοντες). Daher mag immerhin auch der Apologet Athenagoras über die Auferstehung geschrieben haben; daß er es aber wirklich gethan, dafür fehlen die Zeugnisse der Tradition. Bei keinem Schriftsteller findet sich über eine derartige Schrift des Athenagoras eine Andeutung, nicht einmal bei Methodius, welcher einerseits den Athenagoras kannte, wie ein Citat aus dessen Apologie beweist, und anderseits selbst *περὶ ἀναστάσεως* schrieb. Die Auferstehungsschrift des Methodius enthält nicht die leisesten Anklänge an die dem Athenagoras zugeschriebene und ist von derselben nach Anlage und Beweisführung grundverschieden. Daß Athenagoras die Auferstehungsschrift des cod. Par. 451 verfaßt hat, wird uns nur durch diesen Codex bezeugt. Verdient aber dieses eine handschriftliche Zeugnis auch Glauben?

Nach Krüger (Geschichte der altchristlichen Litteratur 1895, S. 82) liegt kein Grund vor, daran zu zweifeln. Vorsichtiger hatte sich Harnack (Gesch. d. altchr. Litt. I. T. S. 257) ausgedrückt, wenn er bemerkte, daß die Stellung der betreffenden Auferstehungsschrift unter den Werken Justins in cod. Paris. 450 zu denken gibt.

Es stellt sich nämlich dieselbe Schrift, welche in cod. 451 dem Athenagoras beigelegt wird, nach cod. 450 als ein Werk Justins vor. Es scheinen also Zweifel über deren Ursprung bestanden zu haben. Allerdings ist auf das Zeugnis des viel jüngeren (geschrieben 1364) cod. 450 nichts zu geben; denn die Abhandlung über die Auferstehung der Toten paßt durchaus nicht zum Geist und zur Methode Justins. Justin hat zwar nach dem Berichte des Prokop von Gaza (um 500) über die Auferstehung geschrieben; aber die justinische Schrift ist uns nicht in cod. 450, sondern höchst wahrscheinlich in cod. Rupef. der sacr. Parall. saec. XII. bruchstückweise erhalten. Das Hauptbedenken gegen die Glaubwürdigkeit des cod. 451 liegt in folgendem.

Athenagoras hat in c. 36 der Apologie zum Beweise dafür, daß die Christen thymestischen Mahlzeiten ferne stehen, die christliche Lehre von der Auferstehung der Toten herangezogen; er verweilt jedoch nicht lange bei diesem Gegenstand, um nicht ungehörige Dinge einzuführen (*ὥτα μὴ ἐξαγωνίους ἐπεισάγειν δοκῶμεν λόγους*); nachdem er eine kurze Andeutung darüber gegeben, wie er die Auferstehung seinerseits beweisen würde, wenn er es für passend hielte, an diesem Orte näher darauf einzugehen, bricht er ab mit den Worten: *ἀλλ' ἀναλείδω μὲν ὁ περὶ ἀναστάσεως λόγος*. Es besteht nun der Verdacht, daß man aus diesen Worten die Ankündigung eines *λόγος περὶ ἀναστάσεως* herauslas und deshalb dem Apologeten Athenagoras ohne Rücksicht darauf, ob derselbe wirklich über die Auferstehung geschrieben habe oder nicht, irgend eine Auferstehungsschrift, deren Verfasser man nicht mehr kannte, unterjoch. Es dürfte uns nicht wundern, wenn solches schon in alter Zeit geschehen wäre; denn es finden sich selbst in der neuesten Zeit noch solche, welche gerade in jener Abbrechungsformel den Beweis erblicken, daß Athenagoras die ihm beigelegte Abhandlung wirklich geschrieben habe. So auch Krüger, Gesch. d. altchr. L. S. 81. Aber es ist rein unmöglich, aus der Apologie ein Selbstzeugnis des Athenagoras herauszukonstruieren. In der Apologie wird weder auf eine schon verfaßte Auferstehungsschrift hingewiesen noch wird mit irgend einem Worte eine solche in Aussicht gestellt. Daß in jenem c. 36 nicht die Ankündigung der Abhandlung liegt, zeigt der große Widerspruch, welcher zwischen dem in der Apologie skizzierten und dem in der Abhandlung wirklich durchgeführten Beweisgang besteht. Athenagoras hätte gezeigt, wie die Aufer-

stehung der Toten nicht nur nach christlicher Lehre, sondern auch *κατὰ πολλοὺς τῶν φιλοσόφων* stattfinden werde; den philosophischen Beweis dafür hätte er geliefert, indem er *περὶ νοητῶν καὶ αἰσθητῶν καὶ τῆς τούτων συστάσεως* gesprochen und dabei auch das betont hätte, *ὅτι πρεσβύτερα τὰ ἀσώματα τῶν σωμάτων, καὶ τὰ νοητὰ προάγει τῶν αἰσθητῶν*. Von all dem findet sich aber nichts in der Auferstehungsschrift. Hier wird im Gegensatz zur Apologie, in welcher Athenagoras eine große Vorliebe für Citate bekundet, kein einziger Philosoph citiert, und dann bewegt sich die Beweisführung in ganz andern terminis als den in der Apologie hiefür vorgezeichneten.

So dient c. 36 der Apologie nicht dazu, die Autorschaft des Athenagoras hinsichtlich der Auferstehungsschrift zu bestätigen, sondern umgekehrt dazu, dieselbe in Zweifel zu ziehen. Ob sich aus diesem Zweifel ein Ausweg findet, werden die folgenden Kapitel zeigen.

2. Der Charakter der Auferstehungsschrift; ihre philosophische Bedeutung.

Die Abhandlung *περὶ ἀναστάσεως* des cod. Par. 451 erscheint, gleichgültig, wer der Verfasser derselben ist, als ein Versuch, die christliche Lehre von der Auferstehung der Toten auf rein philosophischem Wege zu beweisen. Der Verfasser nimmt die Auferstehungslehre in ihrem ganzen Umfang (*πάντας ἀνίστασθαι, τοὺς τε ἄλλους καὶ δὴ καὶ τοὺς κατὰ τὴν πρώτην ἡλικίαν τελευτήσαντας* c. 14 fin.) aus dem depositum fidei herüber, sucht aber dann die im Glauben aufgenommene Lehre spekulativ zu begründen. Deswegen läßt er alle Beweise, welche sich für die Auferstehung aus der heiligen Schrift oder aus der kirchlichen Tradition ergeben, bei Seite. Wenn er sich c. 18 fin. auf apostolische Worte beruft, so geschieht es nicht, um sich derselben als eines Beweisgrundes zu bedienen, sondern bloß, um das bereits Bewiesene damit zusammenzufassen: *εὐδὴλον παντὶ τὸ λειπόμενον, ὅτι δεῖ κατὰ τὸν ἀπόστολον τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσασθαι ἀφθαρσίαν* (1 Kor. 15, 53), *ἵνα ἕκαστος κομίσηται δικαίως, ἃ διὰ τοῦ σώματος ἐπραξεν, εἴτε ἀγαθὰ εἴτε κακὰ* (2 Kor. 5, 10). In ähnlicher Weise finden sich Anflänge an Schriftstellen c. 9 fin.: *τὸ παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον παρὰ θεῷ δυνατόν* (vgl. Mtth. 19, 26; Luk. 18, 27), c. 10 med.:

ἐλευθερωθέντα πάσης δουλείας (vgl. Röm. 8, 21), c. 19: δουλαγωγεῖν (1 Kor. 9, 27) und ebenfalls c. 19 das aus Jesaias (22, 13) und Paulus (1 Kor. 15, 32) bekannte Wort: φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὐτίον γὰρ ἀποθνήσκομεν, welches die Dogmatik und Moral aller Lebemänner einschließt und ein geflügeltes Wort gewesen zu sein scheint, da man ihm öfter begegnet; so in der Apologie des Athenagoras c. 12 und bei Tertullian de resurr. carnis c. 50: manducemus et bibamus, cras enim moriemur. Indem also der Verfasser auf die positiven Beweise für die Auferstehung verzichtet, schlägt er ein Verfahren ein, welches später der Vater der Scholastik, der hl. Anselm, gerechtfertigt hat mit dem bekannten Ausspruch: Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianae fidei credamus, priusquam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentiae mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intellegere (cur Deus homo c. 2).

Die Schrift über die Auferstehung trägt also einen exegetischen Charakter (λόγοι περὶ τῆς ἀληθείας cc. 1, 11), insofern es sich um die Darlegung einer christlichen Lehre handelt, aber zugleich auch einen polemischen (λόγοι ὑπὲρ τῆς ἀληθείας cc. 1, 11), weil sie sich an die Ungläubigen und Zweifelnden wendet, um diesen zu zeigen, daß sie keinen haltbaren Grund für ihren Unglauben und ihre Zweifel haben, sondern unrecht handeln, wenn sie es wagen τοῖς οὐκ οὖσιν ἀπίστοις ἀπιστεῖν (c. 2 init.).

Um die philosophische Bedeutung der Auferstehungsschrift zu ermessen, ist es notwendig, sich den Inhalt derselben zu vergegenwärtigen.

Im ersten Teil (cc. 1—10) soll die Möglichkeit der Auferstehung der Toten dargethan werden. Daher wird hervorgehoben, daß die Stoffteile des früheren Erdenleibes noch vorhanden sind und ebenso Gottes Allwissenheit und Allmacht, mit welchen Eigenschaften Gott die Stoffteile wieder zusammenzufinden und zusammenzufügen vermag. Auch wird gezeigt, daß durch die Auferstehung der menschlichen Leiber keiner Kreatur ein Unrecht widerfahre und daß Gott nicht etwas seiner Unwürdiges thue, wenn er die Toten auferwecke.

Der zweite Teil (cc. 11—25) ist ungleich länger; es soll ja nun auch die Wirklichkeit der Auferstehung erwiesen werden (δεικτέον ἀληθῆ τὸν περὶ ἀναστάσεως λόγον c. 11). Dieselbe ergibt sich auf vierfache Art:

a) ἀπὸ τῆς αἰτίας, καθ' ἣν καὶ δι' ἣν ὁ πρῶτος γέγονεν ἄνθρωπος οἷ τε μετ' ἐκείνου. Der Mensch ist nämlich nicht geschaffen, als ob der Schöpfer seiner bedurft hätte; ebensowenig ist er zum Gebrauchsdienste eines andern Geschöpfes bestimmt; er ist also für sich selbst geschaffen, damit er sei; sich eines vernünftigen, auf Gott gerichteten Daseins zu erfreuen, ist seine einzige Bestimmung; dieser Zweck des Daseins sichert dem Menschenwesen eine ewige Fortdauer.

b) ἀπὸ τῆς κοινῆς πάντων ἀνθρώπων ὡς ἀνθρώπων φύσεως. Der Mensch ist seinem Wesen nach Synthese von Leib und Seele; soll daher das Menschenwesen fortbauern, so muß auch der Leib fortbestehen. Auch Verstand und Vernunft sind nicht der Seele allein eingegeben, sondern dem aus Leib und Seele bestehenden Menschen. Die Verbindung der Seele mit dem Leibe, wie sie während des Erdenlebens besteht, wäre, wenn keine Auferstehung stattfände, ein μάταιον, etwas Zweckloses und somit des Schöpfers Unwürdiges. Freilich ist der Zustand des Menschen zwischen Tod und Auferstehung eine ἀνωμαλία, eine Ungleichförmigkeit; aber diese gehört nun einmal ἄνωθεν καὶ κατὰ γνώμην τοῦ ποιήσαντος zum menschlichen Leben; denn auch der Schlaf ist ein anomaler Zustand sowie alle jene Wandlungen, welchen der Körper von seinem ersten Anfange an durch die verschiedenen Altersstufen hindurch unterworfen ist.

c) ἀπὸ τῆς τοῦ ποιήσαντος δικαίας κρίσεως. Der Schöpfer ist wie aller Geschöpfe Erhalter und Fürsorger, so auch der vernünftigen Geschöpfe Richter. Nun aber kommen Tugenden oder Laster nicht der Seele allein zu, sondern dem aus Leib und Seele bestehenden Menschen. Das Gericht hat sich daher auch auf den Leib zu erstrecken; der ganze Mensch als συναμρότερον von Leib und Seele muß Lohn oder Strafe erhalten, nicht die Seele allein.

d) ἀπὸ τοῦ τέλους τοῦ ἀνθρώπου. Das Ziel des Menschen, d. h. des Leibes und der Seele, ist die Glückseligkeit. Der Leib kann kein anderes Ziel haben als die Seele; denn beide zusammen erst bilden den Menschen. Das Ziel des Menschen würde nicht erreicht, wenn der Leib in Verwesung und Trennung bliebe. Eine Glückseligkeit der Seele in ihrer Lostrennung vom Leibe gibt es überhaupt nicht (οὐ μὲν οὐδὲ μακαριότης ψυχῆς χωρισμένης σώματος c. 25 init.).

Das sind in Kürze die Beweise, welche der Verfasser gegen die

Ungläubigen und Zweifler für die christliche Auferstehungslehre ins Feld schießt. Der Übersetzer des Athenagoras in der Remptener Bibliothek der Kirchenväter findet (Athenag. S. 147 Anmerk.) all das mächtig und großartig. Allein an diesen Beweisen ist, so mächtig und großartig sie auch in ihrem äußeren Aufputz erscheinen, doch manches zu beanstanden. In c. 4 erheben die Gegner folgenden Einwand: Menschenleiber werden manchmal von Tieren verzehrt und diese Tiere dann von Menschen; so werden Teile eines menschlichen Leibes Nahrung und Teile eines andern menschlichen Leibes; ein und derselbe Teil wird also verschiedenen Menschen zu eigen; es müßte nun bei der Auferstehung ein und derselbe Teil verschiedenen Menschen zugleich rückerstattet werden, was unmöglich ist. Dieser Einwand ist in der Auferstehungsschrift ungeschickt widerlegt mit der physiologisch unhaltbaren Behauptung, daß sich Menschenfleisch als eine widernatürliche Nahrung dem tierischen oder einem andern menschlichen Organismus nicht assimiliere, sondern ungebraucht wieder ausgeschieden werde. Vergebens bietet der Verfasser seine ganze anthropologische Wissenschaft auf (cc. 5—8), um die Gegner zu beschämen. Er hätte zeigen sollen, daß nicht alle Stoffteile, welche jemals den Bestand des Leibes gebildet haben, für den Auferstehungsleib notwendig sind. Die Dogmatiker der heutigen Zeit wissen sich da besser zu helfen; sie unterscheiden eine formelle und eine materielle Identität des Auferstehungsleibes mit dem früheren Erdenleib; erstere besteht darin, daß der Auferstehungsleib mit dem früheren Erdenleib dieselbe gestaltende Form, dieselbe Seele, in sich hat; die materielle Identität braucht bloß eine teilweise zu sein, und eine solche ist auch dann da, wenn vom früheren Erdenleib nur noch einige Stoffteile unvermischt übrig sind; denn diese, ja eine einzige Zelle davon, sind hinreichend, den Auferstehungsleib daraus hervorzubilden. — Sämtliche Beweise für die Wirklichkeit der Auferstehung gehen von der Anschauung aus, daß das ganze Wesen des Menschen, also nicht bloß die Seele, auch der Leib, zu ewiger Fortdauer bestimmt sei. Allein woher weiß dies der Verfasser? Aus der *γνώμη τοῦ ποιήσαντος*! Aber wer hat ihm den Blick in dieselbe eröffnet? Erst wenn man die Lehre von der Auferstehung der Toten kennt und anerkennt, läßt sich davon ein Rückschluß machen auf die ursprüngliche Absicht des Schöpfers. So aber nimmt der Verfasser einen Satz, den er eigentlich nur aus der Auferstehungslehre ableiten kann, zum Aus-

gangspunkt seiner Auferstehungsbeweise und bewegt sich somit in einem allerdings gut verhehlten *circulus vitiosus*. — Auch jene Behauptung, daß die gegenwärtige Verbindung der Seele mit dem Leibe ein *μάταιον* wäre, wenn es keine Auferstehung des Leibes gäbe, ist nicht stichhaltig. Denn es widerstreitet dem vernünftigen Denken nicht, auch aus einer bloß temporären Verbindung der Seele mit dem Leibe einen weisen Zweck des Schöpfers herauszulesen, nämlich den, daß sich die an den Leib gebundene Seele aus diesem Zustand der Unvollkommenheit durch eigene Thätigkeit herausarbeite und so gleichsam als Frucht ihres Strebens die körperlose Existenz gewinne. Das ist ja gerade der Gedanke der ideal angelegten platonischen Philosophie. Dieselbe ist daher von einer Auferstehungslehre soweit entfernt, daß sie umgekehrt in der Abstreifung der Körperlichkeit das Ziel des Menschen, die Erlösung der Seele und die Aufgabe des Philosophen erblickt (*τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτο ἐστὶ τῶν φιλοσόφων λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος* Phädon c. 12); und wer anders denkt, ist nicht ein *φιλόσοφος*, sondern ein *φιλοσώματος* (Phädon c. 13). Die Vernunft hat den Gedanken einer Auferstehung des Leibes nicht aus sich herausgeboren, sondern derselbe ist ihr, wie ein Blick in die Geschichte der Philosophie zeigt, ein weit entlegener und fremder. In die meisten philosophischen Systeme der alten und der neuen Zeit paßt die christliche Auferstehungslehre überhaupt nicht hinein, woraus freilich nicht die Unrichtigkeit der Auferstehungslehre, wohl aber die Unrichtigkeit jener Systeme erfolgt. Vom Materialismus ganz zu schweigen, denn derselbe ist ja eher eine Unphilosophie als eine Philosophie, müssen namentlich der Phänomenalismus und der Idealismus die Auferstehung leugnen, da nach solcher Weltanschauung die Körperwelt ein bloßer Schein ist oder eine bloße Einbildung, in deren Zerwehen (*nirwana*) die Rückkehr zum Ewigen und die Erlösung der Seele liege. — Ein anderer wunder Punkt der Auferstehungsschrift ist der, daß sich der Verfasser kein klares Bild zu machen sucht vom Zustande der Seele zwischen Tod und Auferstehung. Fast möchte man ihm die Anschauung zutrauen, daß die Seele in ihrer Trennung vom Leibe in einem Schlafzustand sich befinde (*Psychopannychismus*); denn er läßt Tod und Schlaf deswegen Brüder genannt werden, weil bei den Toten und den Schlafenden ähnliche Zustände eintreten (*ὡς τῶν ὁμοίων παθῶν τοῖς τε θανοῦσι καὶ τοῖς ὑπνοῦσι ἐγγινόμενων* c. 16), und er bezeichnet

den Tod als eine ähnliche Unterbrechung der menschlichen Lebensthätigkeiten wie den Schlaf. Es geht zu weit, wenn aus der während des Erdenlebens am Menschen sich zeigenden Anomalie auf eine Fortdauer derselben nach dem Tod geschlossen wird; denn alle Anomalie hat ihren Ursprung in der Körperlichkeit und hängt zusammen mit den physischen Bedürfnissen des Leibes; dieser aber wird im Tode abgestreift und kann nicht mehr anomale Zustände bewirken. — Ferner ist nicht einzusehen, warum die Seele nicht auch ohne den Leib Lohn oder Strafe nach Gebühr empfangen könne. Ist doch sie allein der empfindende und bewußte Teil des Menschen, dem allein Verdienst und Mißverdienst, dem allein die Verantwortung zukommt; der Körper war in allem nur ihr Werkzeug, nicht ihr ebenbürtiger Genosse. Daher empfängt auch die Seele schon im besonderen Gerichte den gebührenden Lohn oder die gebührende Strafe, und sie trägt ihr Los, obwohl sie mit dem Körper noch nicht verbunden ist. Der Verfasser mochte daher wohl selbst das Unzulängliche des Beweises ἀπὸ τῆς κρίσεως gefühlt haben, weshalb er sich hütete, die Auferstehung von diesem einzigen Beweis abhängig zu machen, nach welchem es für solche, die wegen ihrer Thaten nicht gerichtet werden können, wie die unmündigen Kinder, eine Auferstehung gar nicht gäbe. Aber gleichwohl verwandte er sechs umfangreiche Kapitel auf diesen Beweis (cc. 18—23), während er den vierten Beweisgrund ἀπὸ τοῦ τέλους sehr vernachlässigte. Hier hätte er in weiter schauender Weise, allerdings im Anschluß an Offenbarungswahrheiten, zeigen können, daß die Auferstehung, wenn nicht wegen des Gerichtes, das ja als besonderes schon eingetreten ist und als allgemeines bloß deklaratorischen Charakter trägt, so doch wegen der am Ende der Welt stattfindenden Vollendung und Erneuerung aller Dinge (vgl. Röm. 8; 1 Kor. 7, 31; 2 Petr. 3; Offb. 21) erfolgen müsse.

Wir sahen also den Verfasser bestrebt, die Wirklichkeit der Auferstehung mit Vernunftgründen zu beweisen; es ist ihm aber nur gelungen, deren Möglichkeit und Angemessenheit zu zeigen, also darzuthun, daß sie nicht contra rationem ist. Die Auferstehung der Toten bleibt nach wie vor eine Offenbarungswahrheit, welche die Erkenntnisraft der Vernunft übersteigt, also supra rationem ist. Richtig hat dies der Verfasser der dem Justin beigelegten Schrift περὶ ἀναστάσεως erfaßt, welcher den übernatürlichen Charakter der christlichen Auferstehungslehre mit den schönen Worten

hervorhebt: ἡ ἀνάστασις τῆς σαρκὸς δύναμις Θεοῦ ἐστὶ καὶ ὑπεράνω λόγου παντός (c. 9).

3. Der alexandrinische Ursprung der Auferstehungsschrift.

Der Verfasser der Auferstehungsschrift ist, wie aus dem vorigen Kapitel erschen werden kann, ein selbstdenkender Mann, ein würdiger Philosoph. Wenn sich auch an seinen Beweisen manches aussetzen läßt, so fließt daraus für ihn kein Tadel. Wie bei einem Menschen, welcher erst gehen lernt, die ersten Schritte schwach und unbeholfen sind, so sind auch in philosophischen Fragen die ersten Versuche noch schwankend und unsicher. Die vorgelegten Vernunftgründe sind jedenfalls originell und zum Nachdenken anregend.

Wenn man sich fragt, an welchem Orte und unter welchen Umständen eine solche Schrift entstehen konnte, in welcher eine christliche Lehre in so unchristlicher Form und doch mit so christlicher Absicht behandelt wird, bleibt kaum etwas anderes übrig, als an die alexandrinische Katechetenschule zu denken, welche, um mit Krüger (Gesch. d. altchr. Litt. S. 98) zu reden, „weder für den Katechumenenunterricht bestimmt noch ein theologisches Seminar gewesen ist, sondern allen Gemeindegliedern offen stand, deren Horizont weit und deren Erkenntnistrieb rege genug war, um wissenschaftlicher Vertiefung zu bedürfen oder sie ertragen zu können, aber auch den Heiden nicht verschlossen blieb, sofern ihnen an einer Auseinandersetzung mit christlichen Gedanken gelegen war.“ Und in der That ergeben sich für den alexandrinischen Ursprung der Auferstehungsschrift schwerwiegende Gründe.

1. Der Verfasser zeigt sich als einen redegewandten Schulmann. Er hält sehr viel auf Methode; sowohl dem ersten Teile seiner Abhandlung als auch dem zweiten schickt er (c. 1 u. c. 11) eine „methodologische Ouverture“ voraus, worin dieselbe Sache, nämlich die Unterscheidung der λόγοι in solche ὑπὲρ und in solche περὶ τῆς ἀληθείας, zweimal, aber das zweite Mal entsprechend dem größeren Umfang des zweiten Teiles mit aller Ausführlichkeit besprochen wird. Auch in c. 14 gibt er erkenntnistheoretische und methodologische Andeutungen. Ferner hat er alle Teile seiner Schrift nach dem Grundsatz behandelt: qui bene distinguit, bene docet (vgl. die Mustereinteilungen in cc. 10, 11, 12, 15). Die Darstellung bewegt sich in behaglicher Fülle; erst wenn der Ver-

fasser einen Gedanken schon recht breit geklopft hat, gesteht er ein: *ταῦτα ἐπὶ πλεῖον μηχανεῖν οὐκ εὔκαιρον* (c. 8 fin.); manchmal hält er das Borgebrachte noch für knapp und unvollständig, so daß ein anderer noch mehr darüber sagen könnte, *εἰ γε πλατύνειν ἐθέλοι τὰ συντόμως καὶ κατ' ἐπιδρομὴν εἰρημένα* (c. 19 init.). Das Bestreben, deutlich zu sein, herrscht überall vor und veranlaßte wiederholt Zusammenfassungen, sowohl Rückblicke als Ausblicke.

2. Die Auferstehungsschrift ist wirklich eine Schulschrift, ein akademischer Vortrag, wie er ohne weiters vor einer Versammlung lernbegieriger Jünglinge gehalten werden könnte. Der Verfasser selbst spricht von Zuhörern (*τοῖς συνελθοῦσι*), welchen er in Umrissen (*πεγαλαιωδῶς*) zeigen wolle, was man von der Auferstehung zu halten habe, und versichert, daß er die Beweise der Fassungskraft der Anwesenden (*τῶν παρόντων*) angepaßt habe (c. 23 fin.).

3. Die Abhandlung ist zunächst für Heiden geschrieben. Leuten, welche sich in die christliche Auferstehungslehre nicht hineinfinden konnten (*τοῖς ἐξ αὐτῶν συνιδεῖν μὴ δυναμένοις* c. 15 init.), sollte durch eine philosophische Beweisführung das Verständnis dieser Lehre eröffnet werden. Die Schrift ist also Heiden gegenüber eine Auseinandersetzung über einen christlichen Gedanken, wie es der Tendenz der alexandrinischen Katechetenschule angemessen ist.

4. Noch zwei andere Punkte bestätigen den alexandrinischen Ursprung. Das in c. 12 gebrauchte Wort *ἀγαλματοφορεῖν* ist nach einer Anmerkung bei Otto ein verbum frequens Philoni; Philo aber, der große Vertreter der jüdisch-hellenistischen Philosophie, hat gerade zu Alexandria seine Gedanken ausgestreut; so mag jenes Wort Philo auf alexandrinischem Boden noch eine Zeit lang fortgewuchert haben und als einheimische Pflanze in die Auferstehungsschrift hineingekommen sein. Ebenfalls in c. 12 werden dann als Beispiele jener Tiere, für welche der Mensch Behausungen baut, die Rinder und Kameele angeführt; wäre nun die Schrift an einem Orte entstanden, wo es solche „Schiffe der Wüste“ als Haustiere nicht gab, etwa in Rom oder in Griechenland, wie sollte dann der Verfasser dazu gekommen sein, gerade neben den Rindern die Kameele zu nennen?

Da die Katechetenschule zu Alexandria um das Jahr 180 schon bestand, so kann die Auferstehungsschrift zeitlich recht gut auf jenen Athenagoras zurückgehen, welcher im Jahre 177 an die Kaiser Roms eine christliche Schulschrift eingereicht hat und von cod. Par. 451

auch als der Verfasser der Auferstehungsschrift bezeichnet wird. Sie kann aber auch örtlich auf Athenagoras zurückgehen; denn derselbe wird von Philipp Sidetes (Harnack, Gesch. d. altchr. Litt. I. T. S. 258 u. 294) thatsächlich mit der alexandrinischen Katechetenschule in Verbindung gebracht und sogar, was wiederum auch zeitlich stimmen würde, als Lehrer des Clemens genannt. Man sieht, das Zeugnis des cod. 451 fängt an, an Glaubwürdigkeit zu gewinnen. Wir haben nur noch zu zeigen, daß die Auferstehungsschrift auch inhaltlich dem Athenagoras zukommen kann, oder mit andern Worten, daß zwischen ihr und der Apologie des Athenagoras kein einziger so weit gehender Unterschied besteht, daß man berechtigt oder genötigt wäre, die Identität des Verfassers in Abrede zu stellen.

4. Vergleichung der Auferstehungsschrift mit der Apologie des Athenagoras; Identität des Verfassers.

Es ist, wie schon oben bemerkt, befremdend, daß die Auferstehung der Toten in der Auferstehungsschrift auf ganz andere Art bewiesen ist, als man nach c. 36 der Apologie erwarten muß. Aber trotzdem kann Athenagoras der Verfasser beider Werke sein. Er konnte ja wichtige Gründe haben, jene Skizze zu verlassen und einen andern Beweisgang zu wählen. Er mochte das, was er beim ersten Blick für vorteilhaft hielt, nämlich in platonischer Weise von den *νοητά* und *αίσθητά* und deren Zusammensetzung auszugehen, bei näherer Betrachtung der Sache für unbrauchbar befinden, weshalb er dann andere Hebel in Bewegung setzte. Vor den Herrschern Roms war es ihm darum zu thun, die Existenzberechtigung des Christentums zu zeigen; daher wies er nach, wie die Hauptlehren der Christen mit den Lehrmeinungen und Aussprüchen berühmter Dichter und Philosophen im Einklang stünden, also nicht etwas Unerhörtes und Staatsgefährliches seien; zu diesem Zwecke aber bedurfte es verschiedener Citate. In der Auferstehungsschrift sind derartige Citate geüffentlich vermieden, sei es mit Rücksicht auf die Fassungskraft der neuen Zuhörer oder deshalb, weil sich Athenagoras inzwischen von dem inneren Unwert solcher Citate für die Auferstehungslehre überzeugt hatte.

Weiterhin fällt es auf, daß in der Auferstehungsschrift nicht mehr von Christenverfolgungen gesprochen wird. Zwar werden in

c. 18 denjenigen, welche bis an ihr Lebensende von allem Ungemach verschont bleiben, obwohl sie nicht an Gott glauben und jegliche Ungefeßlichkeit und Schlechtigkeit verüben, solche gegenübergestellt, welche leben *ἐν ὀδύραις, ἐν ἐπηρείαις, ἐν συκοφαντίαις, αἰκίαις τε καὶ παντοίοις κακοπαθείαις*, obwohl sie in jeglicher Tugend erprobt sind. Mit letzteren sind offenbar die Christen gemeint, doch werden sie nicht ausdrücklich so genannt; überhaupt kommt das Wort Christ in der Auferstehungsschrift gar nicht vor. Auch wird die Auferstehungslehre nicht zu dem in der Apologie angedeuteten Zweck entwickelt, nämlich um zu zeigen, daß die Christen dem Kannibalismus ferne stehen, sondern die Untersuchung bricht ab, ohne in eine apologetische Spitze auszulaufen. Diese Erscheinung erklärt sich gerade aus dem alexandrinischen Ursprung der Auferstehungsschrift. — Athenagoras war bei seinen philosophischen Studien auch mit den Schriften und Lehren der Christen bekannt geworden. Ihm war das Wort vom Kreuze keine Thorheit wie einem Celsus und einem Lucian, sondern wie einem Justin und einem Tatian Kraft Gottes. Wenn er auch noch nicht in das innerste Wesen des Christentums eingedrungen war, so war er doch von dessen Göttlichkeit und Wahrheit überzeugt und sah mit Bedauern, wie die Christen überall schmähslich verkannt und verfolgt wurden. Da benützte er während eines längeren Aufenthaltes in Rom seine gewissermaßen exempte Stellung als Philosoph dazu, die Christen in einer umfangreichen Schrift zu verteidigen, welche wegen ihrer loyalen und devoten Haltung ihm nicht schaden und jenen nur nützen konnte. Später verlegte er seinen Wirkungskreis nach Alexandria und trat mit der dortigen Katechetenschule in Verbindung; vielleicht wurde er gerade wegen seiner Apologie an dieselbe berufen. Wenn er auch nicht Vorsteher dieser Schule war, wie Philipp Sidetes berichtet — damals hatte nach Eusebius (h. e. V 10) der berühmte Pantänus das Vorsteheramt, — so konnte er doch Lehrer an derselben gewesen sein. Hier entstand dann auch seine Abhandlung über die Auferstehung der Toten, wohl nur eine aus vielen Schriften, welche der spekulativ angelegte Mann verfaßt haben mag. — Von Christenverfolgungen in der Auferstehungsschrift zu reden, war kein Anlaß da; die Schule zu Alexandria erfreute sich jedenfalls von Seiten der Heiden einer respektvollen Duldung, sonst hätte sie sich nicht so schnell entfalten können. Überhaupt waren die Christenverfolgungen des zweiten Jahrhunderts stets lokale Erscheinungen, die nur da

austraten, aber dann auch mit allem Schrecken, wo das Volk durch abergläubische Furcht oder durch rohe Verleumdungen gegen die Christen aufgereizt war oder wo amtlicher Geschäftseifer durch Grausamkeit gegen die Christen die hohe Gunst der römischen Kaiser sich zu gewinnen suchte. Daß die Christenverfolgungen von oben herab begünstigt wurden, ist nicht zu leugnen; gerade die tüchtigsten Herrscher wie Trajan, Hadrian, Antoninus Pius, Mark Aurel erkannten mit divinatorischem Scharfblick, daß die neuen Ideen des Christentums dem heidnischen Weltreich der Römer den Todesstoß versetzen werden. Mit der Regierung des sorglosen Commodus (180 — 193), des Gladiators, begann, wenn auch nur auf kurze Zeit, für die Christen eine Besserung ihrer Lage. Die Auferstehungsschrift des Athenagoras aber muß, da zwischen ihr und der Apologie keinerlei Zusammenhang besteht und auch der Ort der Abfassung ein ganz anderer ist, bereits in die Zeit des Commodus fallen. Athenagoras hatte keinen Grund mehr, von Christenverfolgungen zu sprechen, ja es mußte ihm vielmehr daran gelegen sein, die ganze Angelegenheit aus dem religiösen Gebiet ins philosophische hinüberzuspielen, um bei seinen heidnischen Zuhörern nicht von vornherein anzustoßen.

Ein anderer Unterschied zwischen beiden Schriften liegt darin, daß in der Apologie der übernatürliche Charakter der christlichen Lehren offen zum Ausdruck gelangt, während der Verfasser der Abhandlung denselben zu verkennen scheint. Der Apologet nimmt eine doppelte Quelle der Erkenntnis an: die alten Dichter und Philosophen konnten nicht die volle Wahrheit erkennen (c. 7), *ὡς οὐ παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ ἀξιόσαντες μαθεῖν, ἀλλὰ παρ' αὐτοῦ ἕκαστος*; die Propheten dagegen haben vom göttlichen Geiste inspiriert *καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῶν τοῦ θεοῦ* gesprochen. Daher ist es unvernünftig, an menschliche Meinungen sich zu halten, statt zu glauben *τῷ παρὰ τοῦ θεοῦ πνεύματι ὡς ὄργανα κεινηκότι τὰ τῶν προφητῶν στόματα* (vgl. Justin, *cohort. ad gentil.* c. 8: *τὸ θεῖον ἐξ οὐρανοῦ κατιὸν πληκτρον ὥσπερ ὄργανον κιθάρας τινὸς ἢ λύρας τοῖς δικαίοις ἀνδράσι χρώμενον*). Ebenso ist in c. 9 von den Propheten gesprochen als von Männern, *οἳ κατ' ἐξουσίαν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θεοῦ πνεύματος ἃ ἐνηγοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησάμενον τοῦ πνεύματος, ὥσπερ καὶ ἀνλητὴς αὐλὸν ἐμπνεύσαι*. Wie eine doppelte Quelle der Erkenntnis gibt es für Athenagoras auch eine doppelte

Wissenschaft, eine menschliche und eine göttliche (*δόγματα ἀνθρώπινα* und *θεόματα*, *θεοδίδακτα* c. 11), und eine doppelte Weisheit (c. 24 fin.), eine weltliche, erdhafte (*σοφία κοσμική, επίγειος*) und eine himmlische, mit göttlichen Dingen erfüllte (*σοφία ἐπουράνιος, θεολογική*); jene bringt es bloß zur Wahrscheinlichkeit (*πιθανόν*), diese besitzt die Wahrheit (*ἀλήθειαν*). — Im Gegensatz zur Apologie tritt nun in der Auferstehungsschrift die Übernatürlichkeit der christlichen Lehren sehr zurück. Der Verfasser bemüht sich, die Auferstehung der Toten in das Gebiet der natürlichen Erkenntnis herabzudrücken, und scheint so einer Anschauung zu huldigen, nach welcher der Mensch sich selbst der Schlüssel ist zum Eingang in das Heiligtum der Dogmen. Denn fürs erste ignoriert er die positiven Beweise bis zu dem Grade, daß er nicht einmal die Auferstehung Christi erwähnt, welcher doch der erste und letzte Grund aller Auferstehung ist (*Εγώ ειμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωὴ* Joh. 11, 25). Ferner erblickt er die sichere Bürgschaft für die Auferstehung in der Vernunftserkenntnis; nach seiner Darstellung liefert den unumstößlichen Beweis erst das logische Denken (*ἡ τῶν τῆς ἀληθείας δογμάτων ἀπόδειξις τὴν ἀπλανῆ τοῖς λεγομένοις ἐπιφέρουσα πίστιν οὐκ ἔξωθεν ποθεν ἔχει τὴν ἀρχήν . . . ἀλλ' ἐκ τῆς κοινῆς καὶ φυσικῆς ἐννοίας ἢ τῆς πρὸς τὰ πρῶτα τῶν δευτέρων ἀκολουθίας* c. 14). Endlich hält er es nicht einmal für nötig, sich wegen seines rationalistischen Verfahrens bei den Gläubigen zu entschuldigen wie der Verfasser der dem Justin beigelegten Auferstehungsschrift, welcher sich vor den Kindern der Wahrheit zu rechtfertigen sucht, daß er sich bei diesem Gegenstande einer philosophischen Beweisführung oder, wie er es nennt, weltlicher Reden bediene (*συγγνώμην αἰτούμενοι παρὰ τῶν τῆς ἀληθείας τέκνων, εἰ καὶ τῶν ἔξωθεν εἶναι δοκούντων καὶ κοσμικῶν λόγων ἀπτόμεθα* c. 5). — Auch diese Verschiedenheit ist aus dem eigentümlichen Charakter der Auferstehungsschrift zu erklären. In der Apologie hatte Athenagoras, wie schon oben erwähnt, die Existenzberechtigung des Christentums zu beweisen; hier also war es am Platze, hervorzuheben, daß die christlichen Lehren nicht nur den Aussprüchen höchster irdischer Weisheit konform seien, sondern daß sie sogar darüber hinausgehen und himmlischen Ursprung haben. In der Abhandlung über die Auferstehung dagegen suchte Athenagoras Unwissende und Zweifelnde zu belehren und hatte sich dabei nach den Fähigkeiten seiner Schüler zu richten; diese aber waren noch in heidnischer Weltanschauung befangen und

für positive Beweise noch unzugänglich: ihnen gegenüber war zu betonen, daß die christlichen Lehren nicht nur nicht im Widerspruch mit der Vernunftkenntnis stehen, sondern daß sie vielmehr Postulate der menschlichen Vernunft seien (vgl. Tertullian, apol. c. 17: *o testimonium animae naturaliter christianae!*). Dort war es angezeigt, den übernatürlichen Ursprung der christlichen Dogmen einzuschärfen, hier deren Übereinstimmung mit den Urteilen der gesunden Vernunft darzulegen. Aus diesem Bestreben des Verfassers ist es zu erklären, daß er nicht einmal die Auferstehung Christi erwähnt; auch Theophilus von Antiochia, sein Zeitgenosse (gest. um 186), hat es in seiner Polemik gegen den Spötter Autolykos unterlassen, auf die Auferstehung des Herrn hinzuweisen, wohl den Rat des göttlichen Lehrers befolgend: „Gebt das Heilige nicht den Hunden und werfet eure Perlen nicht vor die Schweine (*μη δώτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσὶν μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἐμπροσθεν τῶν χοίρων* Mtth. 7, 6)!“

Ein Differenzpunkt zwischen beiden Schriften scheint ferner in dem zu bestehen, was in beiden über die Thätigkeiten der Seele gesagt ist. In c. 27 der Apologie werden nämlich angeführt *αἱ τῆς ψυχῆς ἄλογοι κινήσεις*, und in c. 36 ist die Rede von *ταῖς ἀλόγοις ὁρμαῖς τῆς ψυχῆς*. Diese Ausdrücke scheinen im Widerspruch zu stehen mit c. 21 der Abhandlung, wo es heißt, daß die Seele *κατὰ τὴν ἐαυτῆς φύσιν οὐκ ὄρεξιν, οὐκ κίνησιν, οὐκ ὁρμὴν* zu körperlichen Genüssen, zu Habsucht und Ungerechtigkeiten habe und daß die Körperwelt überhaupt nicht mit ihr in Berührung stehe (*οὐκ ἀπτομένων αὐτῆς τὸ παράπαν οὔτε σωμάτων οὔτε σωματικῶν δυνάμεων*). Allein es ist zu beachten, daß die Seele in der Auferstehungsschrift in abstrakter Sonderung vom Körper (*καθ' ἑαυτήν*) betrachtet wird, während in der Apologie an die mit dem Leibe verbundene und den leiblichen Einwirkungen ausgesetzte Seele gedacht wird. Daher sind in letzterer Schrift unvernünftige Bewegungen und Regungen der Seele erwähnt, jedoch nicht in dem Sinne, als ob solche *πάνθ* der Seele wesentlich zukämen. Der Verfasser der Abhandlung wäre nur damit nicht einverstanden, wenn man dieselben als zum Wesen der Seele gehörig betrachten wollte (*τὸ τὰ πάντα ταῖς ψυχαῖς ἰδιαζόντως προσάπτειν ἄτοπον* c. 21 fin.).

Schließlich muß auch auf sprachliche Verschiedenheiten hingewiesen werden; diese aber betreffen nur den Gebrauch, respektive den Nichtgebrauch gewisser Wörter. So findet sich in der Aufer-

stehungsschrift eine viel häufigere Anwendung der Partikeln γὲ und μὴν (nach Negationen) als in der Apologie. Doch ist dies daraus zu erklären, daß in ihr fast nur philosophische Argumentationen enthalten sind, bei welchen es nötig war, die einzelnen Begriffe schärfer hervorzuheben, was ja gerade durch jene Partikeln geschieht. Ferner steht in der Auferstehungsschrift nur ἀνθρώπινος, in der Apologie nur ἀνθρώπικός; vielleicht ist dieser Unterschied erst durch die handschriftliche Überlieferung hineingekommen. Der Verfasser der Auferstehungsschrift gebraucht mit Vorliebe (7mal) εὐδηλον, welches in der Apologie gänzlich fehlt; umgekehrt kommen die Wörter λογισμός und σύνεσις nur in der Apologie vor, obwohl sich auch in der andern Schrift wiederholt Gelegenheit zu denselben Ausdrücken geboten hätte. Wenn man aber bedenkt, daß beide Schriften nach Ort und Zeit, nach Inhalt und Tendenz auseinanderliegen, wird man sich nicht wundern, wenn solche sprachliche Verschiedenheiten vorkommen; der Stil eines Menschen ist ja keine konstante Größe, sondern wird beeinflusst von der jeweiligen Lektüre und der sonstigen geistigen Beschäftigung. Überhaupt ist dem sprachlichen Moment, wenn es sich darum handelt, die Identität des Verfassers mehrerer Schriften zu ermitteln, kein allzu großes Gewicht beizulegen. Es können Schriften in sprachlicher Hinsicht einander sehr ähnlich sein und doch von verschiedenen Verfassern stammen (so z. B. ist Firmicus Maternus, welcher die 8 Bücher matheseos, eine heidnisch=astrologische Schrift, verfaßt hat, ein anderer als jener Firmicus Maternus, welcher de errore profanarum religionum geschrieben hat, obwohl der sprachliche Ausdruck beider frappante Ähnlichkeiten aufweist), sei es nun daß die Ähnlichkeiten auf einen gemeinschaftlichen Bildungsgang der Verfasser oder auf eine absichtliche Nachahmung zurückzuführen sind. Auch das Gegenteil kann stattfinden; es können Schriften sprachlich weit auseinandergehen und doch von demselben Manne geschrieben sein, wenn sie einer andern Zeit oder einer andern Gattung angehören. Dies gilt namentlich für jene Periode der griechischen Sprache, in welcher Athenagoras schrieb, weil damals im Gebrauche der Wörter und Wortformen bereits die größte Freizügigkeit herrschte. — Übrigens finden sich in der Auferstehungsschrift und in der Apologie des Athenagoras auch auffallende sprachliche Ähnlichkeiten. In beiden macht sich eine Vorliebe für verba contracta auf εὖ, die von Nominibus abgeleitet sind (Apologie: ἐδελοκακεῖν, θεολογεῖν, θεοσε-

βεῖν, θεοποιεῖν, ἰσονομεῖν, λογοποιεῖν, μυθοποιεῖν, σεμνοποιεῖν, φυσιολογεῖν; Abhandlung: ἀγαματογορεῖν, γενεαλογεῖν, δορυγορεῖν, δουλᾶγωγεῖν, ζωοποιεῖν, ὁδοποιεῖν, πρωτοπαθεῖν, πρωτοστατεῖν, χαλινᾶγωγεῖν), bemerklich. Die größte Übereinstimmung findet aber hinsichtlich der Diktion statt; die Art der Gedanken- darlegung, des Redeschmuckes, der Periodisierung ist dieselbe, was sich freilich leichter herausfühlen als herauszählen läßt. Was vom Verfasser der Auferstehungsschrift gesagt wurde, gilt auch vom Verfasser der Apologie: er ist ein selbstdenkender Philosoph (vgl. den topologischen Gottesbeweis in c. 8 und die tiefe Auffassung der Trinitätslehre in c. 10) und ein redengewandter Schriftsteller (vgl. die ganze Anlage der Apologie, wo überall Klarheit und Übersichtlichkeit herrscht).

Athenagoras kann also der Verfasser der ihm beigelegten Auferstehungsschrift sein. Cod. Par. 451 versichert uns, daß er es wirklich ist, und die angestellten Betrachtungen haben gezeigt, daß das Zeugnis dieser Handschrift, wenn auch einige Bedenken sich dagegen erhoben haben, doch nicht als unglaubwürdig erscheint.

III.

E x k u r s

über

das Verhältniß der beiden Apologien des
hl. Justin zu einander.

In der altchristlichen Geschichte nimmt der hl. Justin als Apologet und Philosoph eine hervorragende Stellung ein. Das ist schon aus den Lobeserhebungen ersichtlich, mit welchen die Kirchenschriftsteller der nächstfolgenden Zeit seiner gedenken. Tatian nennt ihn *ἡννασιώτιος* (or. ad Graec. 18), Tertullian gibt ihm den Ehrentitel *Philosophus et Martyr* (adv. Valent. 5); Methodius preist ihn als *ἀνὴρ οὐτε τῷ χρόνῳ πόρρω ὢν τῶν ἀποστόλων οὐτε τῇ ἀρετῇ* (Bonwetich, Meth. I. S. 232) und Eusebius bezeichnet ihn als *γνήσιος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐραστὴς* (h. e. IV 8, 3).

Um so bedauerlicher ist es, daß die Schriften eines solchen Mannes, welche nach Eusebius (IV 18) *πάσης ὡφελείας ἔμπλουτα* waren, nur in verderbtem Zustand auf uns gekommen sind. Selbst die beiden Apologien Justins, über deren Echtheit im allgemeinen kein Zweifel besteht, tragen Spuren der Verwilderung an sich. Daher herrscht auch noch immer Unklarheit über deren gegenseitiges Verhältniß.

Da bei den Untersuchungen über Athenagoras stets nur von einer einzigen Apologie Justins die Rede war, während die landläufige Überlieferung zwei justinische Apologien kennt, so sollen nunmehr die Gründe für diese Ausdrucksweise vorgelegt werden. — Dieselben liegen in der Überzeugung des Verfassers, daß die kleinere Apologie Justins durch umfangreiche Interpolationen entstellt ist, welche auszuschneiden sind, und daß die echten Teile derselben ursprünglich nicht eine eigene Schrift bildeten, sondern die Einleitung zur größeren Apologie. Diese Gedanken sollen im folgenden entwickelt werden.

1. Die Interpolationen der kleineren Apologie; Unselbständigkeit der echten Teile.

Um die Interpolationen der kleineren Apologie (ap. II.) nachzuweisen, ist es nötig, dieselbe einer inhaltlichen Betrachtung zu unterziehen und die Echtheit oder Unechtheit der einzelnen Teile Schritt für Schritt durch innere und wenn möglich auch durch äußere Gründe darzuthun.

C. 1 teilt den Anlaß der Schrift mit: die Vorgänge in Rom unter Urbikus und überhaupt das unvernünftige Verfahren der römischen Beamten gegen die Christen haben den Verfasser genötigt, *τὴν τῶνδε τῶν λόγων σύνταξιν ποιήσασθαι*. Mit letzteren Worten kann nicht die vorausgegangene größere Apologie gemeint sein; denn es wäre doch sehr ungereimt, die Umstände, welche den Apologeten zum Auftreten berechtigen und nach welchen sich der ganze Gang der Verteidigung zu richten hat, welche also gleichsam „das aufregende Moment“ enthalten, erst hintendrein in einem postscriptum anzugeben, nachdem 68 Kapitel vorausliegen; also bezieht sich jener Ausdruck auf das Nachfolgende. Jene Vorgänge selbst werden dann in c. 2 geschildert: das öffentliche Bekenntnis des christlichen Namens hatte für Ptolemäus, Lucius und einen Un genannten die Hinrichtung zur Folge.

An diesen Märtyrerbericht reiht nun Justin in c. 3 die Befürchtung: *καὶ γὰρ οὐκ προσδοκῶ ἐπὶ τινος τῶν ὀνομασμένων ἐπιβουλεύσθηναι καὶ ξύλῳ ἐμπαγῆναι (ἐντιναγῆναι), ἢ καὶ ἐπὶ Κρίσπετος τοῦ φιλοσόφου (ἀφιλοσόφου) καὶ φιλοζόμπου*. Justin wird schwerlich zum Scherze so gesprochen haben; die Sachlage war für ihn eine ernste, das zeigt seine eigene um 167 erfolgte Hinrichtung. Ob aber dieselbe wirklich von Crescens, jenem „Freund des Lärmens und Prahlens“, veranlaßt wurde, steht noch dahin; die Märtyrerakten erwähnen des Crescens nicht. Nur Tatian (ord. ad. Graec. 19) bezeichnet den Crescens als Anstifter der Hinrichtung Justins. Dasselbe erzählt, aber abhängig von Tatian, auch Eusebius (h. e. IV 16, 2), welcher sogar angibt, daß das Martyrium Justins schon sehr bald (*ὅσον οὖπω*), nachdem derselbe jener Befürchtung Ausdruck verliehen, sich abgespielt habe; allein das ist doch wohl nichts anderes als eine subjektive Zuthat des Eusebius, welchem daran lag, seinen Liebling Justin im Lichte eines Propheten erscheinen zu lassen.

Unecht sind die folgenden Kapitel 4—8. Dieselben finden sich im Justincodez Par. 450 zwischen c. 2 und c. 3 und wurden erst von den Herausgebern hinter c. 3 gestellt. Die Gründe zu dieser Umstellung lieferte Eusebius. Er bemerkt nämlich h. e. IV 17, 13, daß sich die Worte *καὶ οὖν προσδοκῶ* (Anfang von c. 3) passend und unmittelbar — *εὐχότως καὶ ἀκολούθως* — an *καὶ ἄλλος δὲ τρίτος ἐπελθὼν* *κολασθῆναι προσετιμῆθη* (Schluß von c. 2) angeschlossen haben. Man hat sich gesträubt, den eusebianischen Ausdruck im Sinne eines unmittelbaren Anschlusses zu nehmen; allein Eusebius hätte nicht so schreiben können, wenn fünf Kapitel, der dritte Teil der ganzen apologia II., dazwischen gestanden wären. Jene Bemerkung des Eusebius kann nur dadurch veranlaßt worden sein, daß er sich, nachdem er aus Justin den Märtyrerbericht abgeschrieben hatte, zu seiner eigenen Verwunderung wieder an den Anfang des h. e. IV 16, 3—6 mitgeteilten Crescenskapitels versetzt sah. Eusebius hatte also cc. 4—8 nicht dazwischen stehen. Man darf einen Schritt weiter gehen und sagen, er hatte sie überhaupt nicht. Man mag diese Kapitel vor oder nach c. 3 stellen, sie passen nicht in den Zusammenhang und enthalten Dinge, die nicht zur Sache gehören. Zuerst werden fingierte Einwände widerlegt und mit matten Worten gesagt, warum sich die Christen nicht selbst töten, warum Gott Christenverfolgungen zuläßt, warum er mit dem Weltgerichte noch anhält; dann wird über die Namen Gottes, über die Natur der Dämonen, über Willensfreiheit, über die stoische Eschatologie, über den *λόγος σπερματικός* gesprochen, alles in buntem Durcheinander. In cc. 4, 6 und 8 wird mit (*ὡς*) *προσφίμμεν* auf Dinge verwiesen, die in ap. II. gar nicht und in ap. I. in ganz anderer Weise vorgelegt sind. Vgl. darüber die in den Utrechter theol. Studien 1891 erschienene Abhandlung von J. A. Cramer: In welke verhouding staan de beide Apologien van Justinus tot elkander en wanneer zijn zij vervaardigd? S. 411—414. Mit Recht hat Grundl in seinem Programm de interpolationibus ex S. Justini apologia II. expungendis, Augsburg 1891, die Kapitel 4—8 als spätere Zuthaten erklärt.

Nicht besser steht es mit c. 9, c. 10, c. 11 init. Sie sind in demselben lehrhaften Tone geschrieben; nur ist die Lehre vom *λόγος σπερματικός* noch ausführlicher behandelt; sie erscheint geradezu als eigentliches Thema (*τὸ προκείμενον* cfr. c. 9 fin. et c. 10 init.). Daß diese Lehre dem Justin und seiner Zeit völlig fremd

sei, beweist Grundl in genanntem Programm. Andere sind der Meinung, Justin habe absichtlich dem stoischen Terminus *λόγος σπερματικός* eine christliche Fassung gegeben. Allein dann müßte sich doch auch in der größeren Apologie oder wenigstens im Dialog oder bei irgend einem Schüler Justins eine ähnliche Logoslehre finden. In der größeren Apologie (ap. I.) wird der Logos nicht geteilt; der ganze Logos erscheint als ein *σπέρμα* im Menschen (*ἄνθρωποι, ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ Θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος* c. 32); die griechischen Weisen hatten nicht *σπέρματα τοῦ λόγου*, sondern *σπέρματα τῆς ἀληθείας*, und diese haben sie nicht infolge eines in ihnen wohnenden und wirkenden Prinzips, sondern von außen her durch die vom Logos inspirierten Propheten (ap. I 44). Dagegen ist in ap. II. von einer Teilung des Logos die Rede (*σπέρμα τοῦ λόγου, κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος*) und behauptet, die heidnischen Philosophen und Gesetzgeber haben ihre richtigen Gedanken *δι' εὐρέσεως καὶ θεωρίας* gewonnen, nämlich durch den in ihnen vorhandenen Teil des Logos (*διὰ τῆς ἐνοῦσης ἐμψύτου τοῦ λόγου σποράς* c. 13 fin.). So ist also die Logoslehre der ap. II. eine andere als die der ap. I. Dagegen stimmen ap. I. und der Dialog überein; nach beiden ist der Logos die Quelle der Wahrheit; wer den Logos hat, ist ein Christ, wenn er auch vor Christus gelebt hat (ap. I 46); die Christen haben den Logos und sind somit, wie es im Dialog heißt (c. 39), *ἐκ πάσης τῆς ἀληθείας μεμαθητευμένοι*, und ihnen ist es gegeben, *τὰ τοῦ Πατρὸς ἐπιγινῶναι πάντα* c. 121 fin.). Man wird daher alle jene Stellen der ap. II., in welchen die Lehre vom *λόγος σπερματικός* enthalten ist, als Interpolationen zu betrachten haben, welche aus einer späteren Zeit stammen, wo die alte Bedeutung jenes stoischen Ausdrucks ohne Aufsehen durch eine neue ersetzt werden konnte.

Neben der Logoslehre tritt in ap. II. am meisten hervor die Lehre vom Haffe der Dämonen gegen den Logos und die mit dem Logos lebenden Menschen. Die Dämonen, namentlich der unheimliche *ἄρχων τῆς ὑλῆς* oder *τῆς πορνείας*, erscheinen bei vielen altchristlichen Schriftstellern als die Anstifter der Häresieen und Christenverfolgungen. Die Kirchenväter suchten für die unnatürliche Wut der Heiden gegen alles Christliche eine übernatürliche Erklärung, und zu einer solchen waren sie berechtigt durch den göttlichen Heiland selbst, welcher von den Pforten der Hölle (*πύλαι Ἰδού* Mtth. 16, 18) redet und vom Fürsten dieser Welt (*ὁ ἄρχων τοῦ*

κόσμον τούτον Joh. 12, 31), sowie auch durch den hl. Paulus, welcher von einem Kampfe der Christen spricht gegen die Welt-herrscher dieser Finsternis (πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου) und gegen die Geister der Bosheit (πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας Eph. 6, 12). Es kann daher die Dämonenlehre der ap. II. dem Gedanken nach auf Justin zurückgehen. Doch ist sie mit diesem unvereinbar in ihrer Form. Das Gemälde, welches in ap. II. von der Wirksamkeit der Dämonen entworfen ist, ist viel zu feurig und erinnert mehr an die tatianische als an die justinische Darstellungsweise. Außerdem berichtet Eusebius, daß Justin seine Dämonenlehre im λόγος πρὸς Ἑλλήνας dargelegt habe (h. e. IV 18, 3), woraus man schließen kann, daß jene grellen Töne in ap. II. auf Rechnung eines Interpolators zu setzen sind.

Ein Zusammenhang mit dem echten Crescenskapitel begegnet uns erst wieder c. 11 bei den Worten καίτοι γε καὶ τὸ Ξενοφωντεῖον ἐξεῖναι. Justin bringt hier die aus Xenophons Memorabilien II 1, 21 ff. bekannte Geschichte vom Herkules am Scheidewege und knüpft daran die Erzählung von seiner eigenen Bekehrung. C. 12 und c. 13 sind mit Ausnahme des Anfangs ebenso verdächtig wie cc. 14 und 15. In c. 12 wird es als Zweck der Schrift bezeichnet, die Heiden zu bekehren; das aber widerspricht dem in c. 1 angegebenen apologetischen Zweck. C. 13 enthält nochmals die Lehre vom λόγος σπέρματικός. In c. 14 wird an die Herrscher die naive Zumutung gestellt, das Schriftstück zu veröffentlichen, damit alle sich bekehren; solche Hoffnungen von solcher Schrift zu solcher Zeit! Auch in c. 15 wird der Bekehrungszweck als der einzige hingestellt (τούτου γε μόνου χάριν τοῖσδε τοὺς λόγους συνετάξαμεν); der Schlusssatz verrät sich sowohl durch die sprachliche Konstruktion als auch wegen der unverständlichen Kürze (vgl. Cramer, ebd. S. 408—411) als unecht.

Wie aus dem völligen Mangel einer planmäßigen Anordnung des Stoffes so erweist sich ap. II. als eine verdorbene Schrift auch aus der Unsicherheit über die angesprochenen Personen. Einmal ist der Kaiser angesprochen (σοὶ τῷ αὐτοκράτορι c. 2); in allen übrigen Fällen wendet sich der Schreiber an mehrere. Mit ὑμεῖς sind aber bald mehrere Herrscher gemeint (ἔτοιμος καὶ ἐγ' ὑμῶν κοινωνεῖν τῶν ἐρωτήσεων πάλιν βασιλικὸν δ' ἂν εἴη καὶ τοῦτο c. 3), bald das ganze römische Volk (ἐν τῇ πόλει ὑμῶν, ὧ Ῥωμαῖοι c. 1), bald das ganze griechische Volk (παρ' ὑμῖν δὲ Λευκαδίωνα c. 6).

Eine so planlose und konfuse Schrift sollte jemals praktischen Zwecken gedient haben? Sie sollte gar auf Justin, den geübten Denker und gebildeten Schriftsteller, zurückgehen? Das glaube, wer es kann!

Nach Ausscheidung jener Stellen, welche sich als unecht dargethan haben, bleiben von ap. II. nur mehr einige Kapitel und Kapitelteile übrig (vgl. das Programm von Grundl). Aus denselben läßt sich genugsam die Zeit ermitteln, in welcher sie geschrieben wurden. Obwohl nämlich mehrere als Herrscher angesprochen sind, so ist doch nur einer davon Kaiser (*σοὶ τῷ αὐτοκρατορὶ* c. 2). Die Spitze ist gerichtet gegen den Stadtpräfekten Urbicus und dessen Centurio; diese sind die *ὠνομασμένοι*, von welchen Justin Schlimmes fürchtet; sie müssen also noch gelebt haben, als Justin jene Worte schrieb. Durch verschiedene Untersuchungen ist nun festgestellt worden, daß Urbicus stadsprefect gewesen ist zwischen den Jahren 144 und 160 (Cramer, ebd. S. 417). So werden wir auf eine Zeit verwiesen, wo ein einziger Kaiser regierte und Urbicus noch lebte, also in die Zeit des Antoninus Pius. Mit Recht hat G. Krüger (vgl. die Einleitung zu seiner Ausgabe der Apologien Justins, Freiburg 1891) die kleinere Apologie in diese Zeit verlegt.

Weder mit Einschluß der Interpolationen noch nach Ausscheidung derselben erweist sich ap. II. als eine selbständige Schrift. Erkennt man sie nämlich in ihrer gegenwärtigen Gestalt als echt an, so muß man ihr doch den Charakter der Selbständigkeit absprechen. Denn es werden in ihr christliche Begriffe wie selbst der Sohn Gottes und die Sündflut als den Heiden schon bekannt vorausgesetzt und dann wird öfters mit *προέφημεν* auf ap. I. hingewiesen; wäre aber ap. II. selbständig, so müßte doch bei *προέφημεν* ein bestimmender Zusatz stehen wie *ἐν τῇ προτέρᾳ πρὸς ὑμᾶς ἀπολογία*; da dies nicht der Fall ist, erscheint ap. II. als Teil von ap. I. Ferner ist ap. II., man beachte nur deren Inhalt, viel zu unbedeutend, um eine christliche Schutzschrift repräsentieren zu können. Wenn nämlich Justin, nachdem er die Hinrichtung dreier Christen zu Rom unter Urbicus als Ausgangspunkt genommen, nichts Besseres zu sagen wußte, als was ap. II. enthält, dann hätte er besser gethan, ganz zu schweigen. Anfang und Ende der ap. II. passen nicht zusammen: vorn die blutige Szene und die Befürchtung ähnlichen Schicksals, hinten zelotischer Eifer und Hoffnung allgemeiner Bekehrung. Gerade aus dem Mangel einer sach-

gemäßen Besprechung der in jenen Vorfällen liegenden Willkür und Ungerechtigkeit ergibt sich die Unselbständigkeit von ap. II. — Und wenn ap. II. eine selbständige Schrift ist, warum findet sich dann in ihr keine Andeutung von einer schon früher eingereichten Apologie, warum keine Entschuldigung oder Rechtfertigung dafür, daß der Apologet es wage, zum zweiten Male mit einer Schutzschrift sich zu nahen? Auch aus dem Dialog ist ersichtlich, daß Justin nur einmal an Antoninus Pius sich wandte (*ἐγγράγιος Καίσαρι προσομιλῶν* c. 120 fin.). — Auch ist das, was nach Abzug der oben besprochenen Interpolationen übrig bleibt, keineswegs eine für sich bestehende Schrift. Denn es ist nicht einzusehen, wie die vier Teile, welche sich als echt darthun, nämlich der Bericht über die römischen Märtyrer, die daran geknüpfte Besorgnis Justins, die Geschichte vom Herkules am Scheidewege und die Erzählung von Justins eigener Bekehrung, ein abgerundetes Ganze bilden könnten. Dieselben sind weder eine Apologie für die Christen noch eine Apologie für Justin selbst; hätte er nämlich in seinem eigenen Interesse sprechen wollen, um sich gegen die Anfeindungen des Crescens zu schützen, warum beginnt er dann mit den römischen Märtyrern? und hätte er im allgemeinen Interesse sprechen wollen, um die Christen vor ähnlichen Ungerechtigkeiten zu schützen, warum geht er dann auf einmal mit solchem Nachdruck zu seiner eigenen Person über?

Da es also nicht angeht, ap. II. für eine selbständige Schrift zu nehmen, so erblickte auch schon Harnack (*Überliefg. der griech. Apologeten in der alten Kirche und im Mittelalter*, Leipzig 1882) in ihr einen noch vor Veröffentlichung der ap. I. zu dieser hinzugefügten Nachtrag, also ein postscriptum zu ap. I. Und so fest ist er von der Richtigkeit seiner Annahme überzeugt, daß er meint, hierüber sei kein Wort mehr zu verlieren. Wenn kein Wort darüber zu „verlieren“ ist, so ist doch noch manches darüber zu sprechen. Harnacks Annahme wird aus ap. II. selbst widerlegt; diese will abgesehen von c. 1 init. ein eigenes *βιβλίδιον* (c. 14) sein. Warum sind ferner, wenn sie ein Nachtrag ist, wiederholt Dinge besprochen, die schon in ap. I. klar genug behandelt waren? Und sollte Justin den Crescens, seinen Hauptgegner, in der Apologie selbst vergessen haben, weil er ihn erst im Nachtrag erwähnt? Freilich könnte man sagen, daß die Vorgänge unter Urbikus erst eingetreten seien, nachdem ap. I. schon fertig war, und daß so ein Nachtrag notwendig geworden wäre. Konnte aber Justin einen Nachtrag einleiten mit

dem Ausdruck *τὴν τῶνδε τῶν λόγων σύνταξιν ποιήσασθαι*? Wird nicht hiemit eine selbständige und nicht gar kurze Schrift angedeutet? Man hat aus dieser Klemme einen Ausweg gesucht und gesagt, dieser Ausdruck beziehe sich eben auf das ganze Werk, nämlich auf ap. I. und II. zusammengenommen. Allein wäre es dann nicht eine Lüge, wenn Justin ap. I. schon fertig hatte, als die Vorgänge unter Urbikus eintraten, und nun auch von ap. I. behaupten wollte, er wäre erst durch diese Vorgänge zu deren Abfassung genötigt worden? Und wäre es nicht viel natürlicher gewesen, jene Vorfälle, wenn sie sich wirklich erst nach Abfassung von ap. I. ereignet hätten, in Form einer Weiterführung oder Fortsetzung zu besprechen, statt in Form eines so ungefügen Nachtrages?

Die Nachtragshypothese ist auch dann unhaltbar, wenn man ap. II. als einen „selbständigen Nachtrag“ (Überweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 7. Aufl. II. T. S. 44) hinstellt. Denn daß sie ein Nachtrag sei, wurde soeben, und daß sie selbständig sei, kurz vorher widerlegt.

2. Die echten Teile der kleineren Apologie bildeten die Einleitung zur größeren.

Da ap. II. nach Ausscheidung der Interpolationen weder eine selbständige Schrift ist noch auch ein Anhang zur größeren, und da sie doch wiederum in die Zeit des Antoninus Pius fällt wie die größere Apologie (ap. I.), so liegt die Vermutung nahe, daß sie vielleicht die Einleitung zu ap. I. bildete, und diese Vermutung bestätigt sich durch überraschende Wahrnehmungen.

Bei ap. I. fehlt die Angabe des Anlasses. Der Apologet weist weder auf persönliche Verhältnisse hin, welche sein Auftreten rechtfertigen, noch auf irgend welche historische Vorkommnisse. Auf die Widmung der Schrift (c. 1) folgt mit c. 2 zuerst der allgemeine Gedanke, daß die wahrhaft Frommen und Weisen sich nicht von Vorurteilen beherrschen lassen dürfen, und dann das kühne Wort, ob die Angeredeten wahrhaft fromm und weise sind, das werde sich zeigen. Daran schließt sich in c. 3 die Forderung, die Herrscher möchten sich von den Grundsätzen der Wahrheit und Gerechtigkeit leiten lassen und niemanden verurteilen, ohne dessen Lebenswandel geprüft zu haben. Hieraus ist zwar ersichtlich, was Justin will, aber nicht, wie er eigentlich dazukommt, diese Apologie einzureichen.

Was nun am Anfang von ap. I. fehlt, das enthält ap. II. Der Stadtpräfekt Urbikus hatte drei Christen, denen man nichts anderes nachweisen konnte als das freimütige Bekenntnis des christlichen Namens, hinrichten lassen. Ein ähnliches Schicksal erwartet Justin für sich selbst, wohl durch die Ränke des Crescens; aber er wird handeln, wie einst Herkules am Scheideweg gehandelt hat und wie er schon bei seinem Übertritt zum Christentum handelte, er wird es mit der Wahrheit und Gerechtigkeit halten, selbst wenn der Tod ihm bevorstehen sollte. So müssen überhaupt alle sich verhalten, welche Freunde der Wahrheit und Gerechtigkeit sind. Nun aber widerstrebt es diesen Eigenschaften, jemanden ohne Untersuchung über dessen Lebenswandel zu verurteilen. Richtet die Leute nach ihren Werken! Wir müssen also ap. II. an den Anfang von ap. I. verlegen; das fordert auch der Ausdruck *τὴν τῶνδε τῶν λόγων σύνταξιν ποιήσασθαι* (ap. II. 1), welcher für die kleine ap. II. viel zu gewichtig und feierlich klingt.

Daß vor ap. I. manches ausgefallen ist, beweisen folgende Beobachtungen. C. 3 init. enthält den Satz *ἀξιοῦμεν τὰ κατηγορούμενα αὐτῶν ἐξετάζεσθαι*. Unter *αὐτῶν* sind offenbar die Christen verstanden; nun aber kommt in c. 2 das Wort *Χριστιανοί* gar nicht vor; es wäre aber sehr auffallend, wenn *αὐτῶν* auf die in c. 1 genannten *ἀδίκως μισοῦμενοι καὶ ἐπηρεαζόμενοι* sich bezöge; denn c. 1 ist die Adresse, die also zur eigentlichen Apologie noch gar nicht gehört, und dann steht c. 2 dazwischen. — C. 4 init. beginnt mit den Worten *ὀνόματος μὲν οὖν προσωνυμία*. Sowohl der ganz unvermittelte Ausdruck *ὀνόματος προσωνυμία* als auch das *μὲν οὖν*, mit welchem bereits Erwähntes wieder aufgenommen zu werden pflegt, deutet darauf hin, das von einer Verurteilung einiger Christen auf Grund des bloßen Bekenntnisses ihres christlichen Namens im Vorhergehenden schon die Rede war; nun aber findet sich in cc. 1—3 keinerlei derartige Andeutung. Erst wenn man ap. II. vor ap. I. stellt, wird der Anfang von c. 4 verständlich; ohne dies erscheint er abrupt und unmotiviert. Mit *ὀνόματος οὖν προσωνυμία* (ap. I. 4) wird also das im Vorausgehenden (ap. II.) stehende *ὀνόματος δὲ Χριστιανοῦ προσωνυμίαν ὁμολογοῦντα* (ap. II. 2 fin.) wieder aufgenommen, weil jetzt die eigentliche Verteidigung beginnt, welche an das jenen drei Christen zugefügte Unrecht anknüpft. Der Apologet will zunächst zeigen, wie unvernünftig es ist, jemanden wegen seines bloßen Namens zu ver-

dammen. — Mit der Annahme, daß ap. II. Einleitung ist zu ap. I., fällt auch auf eine andere bisher dunkle Stelle der ap. I. Licht, nämlich auf c. 7 init.: καὶ γὰρ πολλοὺς πολλὰκις, ὅταν ἐκάστοτε τῶν κατηγορουμένων τὸν βίον ἐξετάζητε, ἀλλ' οὐ διὰ τοὺς προλεχθέντας, καταδικάζετε. Wer ist unter τοὺς προλεχθέντας gemeint? Darüber zerbrechen sich die Erklärer den Kopf. Nun lese man statt διὰ: δι' α, und dann ist der Sinn der Stelle dieser: Auf den Nachweis eines verbrecherischen Lebenswandels hin, aber nicht wegen solcher Dinge, wegen welcher (διὰ ταῦτα, δι' α) die Vorgenannten, verurteilt ihr viele. Die Vorgenannten aber sind die ap. II. 2 angeführten Märtyrer, welche bloß wegen ihres christlichen Bekenntnisses zum Tode verurteilt worden waren, ohne daß eine Untersuchung über ihren Lebenswandel vorausgegangen wäre. — Auch andere Stellen der ap. I. zeigen, daß sich Justin fortwährend nach ap. II. richtet; so erinnert σπεύδομεν ἐπὶ τὸ ὁμολογεῖν c. 8 sehr an die Vorgänge unter Urbikus, συμβασιλεύοντας c. 10 und βασιλείαν προσδοκῶντας c. 11 an den Schluß von ap. II 2.

Die Apologie Justins an Antoninus Pius umfaßte also ap. II. und ap. I. Dem Eusebius lag sie in dieser ursprünglichen Gestalt noch vor. Was derselbe von der ersten Apologie Justins sagt, trifft in allen Teilen nur von einer solchen Schrift zu, welche ap. II. und ap. I. miteinander enthält. Das zeigt folgende Zusammenstellung. Das Citat hist. eccl. II 13, 3—4 steht nach Eusebius ἐν τῇ προτέρᾳ πρὸς Ἀντωνῖνον ὑπὲρ τοῦ κατ' ἡμᾶς δόγματος ἀπολογία; es findet sich jetzt ap. I 26. Von dem Cit. h. e. III 26, 3 gibt Eus. nicht den Fundort an, aber es steht ap. I 26. Das Cit. h. e. IV 8, 3 steht nach Eus. ἐν τῇ πρὸς Ἀντωνῖνον ἀπολογία; es findet sich jetzt ap. I 29. Daß das Cit. h. e. IV 8, 4 in derselben Apologie stand, deutet Eus. an mit ταῦτα παρατίθεται; es findet sich jetzt ap. I 31. Dasselbe gilt von dem Cit. h. e. IV 8, 5, wie aus dem Zusätze ἐν ταύτῳ δὲ ταῦτα γράφει ersichtlich ist; es findet sich jetzt ap. II 12. Eus. teilt dann h. e. IV 8, 7 u. IV 9 den Schluß von ap. I. mit (von καὶ ἐξ ἐπιστολῆς an); er leitet dieses Cit. ein mit εἰ δ' αὐτὸς ἰστορεῖ, wodurch er zu verstehen gibt, daß es in der nämlichen Apologie stand wie die übrigen Citate h. e. IV 8. H. e. IV 11, 9 u. 10 bringt Eus. zwei Cit. aus ap. I 26, ohne anzugeben, aus welchem Werk Justins er sie genommen habe. Er zieht hier aus den Worten: Μαρχίωνα

δέ τινα Πονηρὸν, ὃς καὶ νῦν ἐτι ἐστὶ διδάσκων und ἐστὶ δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰρέσεων συντεταγμένον den Schluß, daß dieses σύνταγμα auch ein σύγγραμμα gegen Marcion enthalten habe. Um seinen Schluß zu rechtfertigen, nicht aber um sich, wie Harnack will, den Anschein zu geben, als citiere er aus dem σύγγραμμα selbst, teilte Euf. jene Stellen mit; hätte er diesen Schein erregen wollen, so hätte er h. e. IV 18, 9 schwerlich zu Irenäus seine Zuflucht genommen. H. e. IV 12 enthält die Adresse der Apologie an Antoninus Pius. H. e. IV 16, 1 wird eine zweite Apologie Justins erwähnt, welche an Mark Aurel und L. Verus gerichtet gewesen sei. Bald darauf folgt ein Citat (16, 3—6), welches gestanden sei ἐν τῇ δεδηλωμένῃ ἀπολογίᾳ. Hiemit ist keineswegs jenes δεύτερον βιβλίον gemeint; denn das selbe wurde 16, 1 überhaupt nicht als ἀπολογία bezeichnet und kann daher 16, 2 nicht eine δεδηλωμένη ἀπολογία genannt werden; δεδηλωμένη geht vielmehr zurück auf IV 11 u. 12, wo die Apologie Justins an Antoninus Pius charakterisiert ist. Daß letztere zu verstehen sei, wird zur Gewißheit aus h. e. IV 17, 2—13, wo von einem längeren Citat (= ap. II 2) gesagt wird, daß es mit dem Citat h. e. IV 16 verbunden gewesen sei und ἐν τῇ προτέρᾳ ἀπολογίᾳ gestanden habe.

Eusebius hatte also ap. II. und ap. I. als eine einzige Apologie vor sich; er citiert aus beiden wie aus einer und nennt diese die προτέρα. Allerdings erwähnt er auch eine δευτέρα; aber diese war, wie h. e. IV 16, 1 u. 18, 2 hervorgehoben wird, nicht an Antoninus Pius gerichtet. Da aber ap. II. unter Antoninus Pius fällt, Justin aber nach dem Zeugnisse des Eusebius nur eine einzige Apologie an diesen Kaiser geschrieben hat (vgl. besonders h. e. IV 8, 3: ἐν τῇ πρὸς Ἀντωνῖνον ἀπολογίᾳ), so muß ap. II. ein Teil von ap. I. sein. Auch Harnack (Gesch. d. altchr. Litt. I. 2. S. 104) gibt zu, daß sich aus inneren Gründen die beiden Apologien als eine darstellen und daß sie Eusebius als eine citiert. — Aber auch dafür, daß ap. II. die Einleitung zu ap. I. bildete, läßt sich aus Eusebius ein beachtenswertes Argument gewinnen. H. e. IV 17, 1 wird nämlich der Bericht über die römischen Märtyrer (= ap. II 2) eingeführt mit den Worten χρησίμως τῇ ὑποθέσει καὶ ταῦτα ἱστοροῦν. Diese Bemerkung des Eusebius will sicherlich nichts anderes sagen als dies, jene Vorfälle in Rom unter Urbikus boten dem Justin einen passenden Ausgangspunkt für seine Apologie,

eine geeignete historische Grundlage, auf welcher er seine Verteidigung aufbauen konnte.

Auch die nacheusebiansche Tradition kennt nur eine einzige Apologie Justins an Antoninus Pius (vgl. die Citate bei Harnack, ebd. S. 112).

Daß ap. II. vor ap. I. zu stellen sei, wird durch kein litterär-geschichtliches Zeugnis entkräftet. Allerdings erregen zwei Stellen des cod. Rupef., nämlich f. 39 und f. 238, einiges Bedenken. Es handelt sich beidemal um ein Citat aus ap. II 11, welches eingeleitet wird mit *ἐκ τοῦ β' μέρους τῆς ἀπολογίας*. Man möchte nun schließen, daß, wenn ap. II. β' μέρος ist, dann ap. I. α' μέρος sei, daß also ap. II. hinter ap. I. zu stellen sei. Allein dieser Schluß wäre voreilig. Es kann nämlich ap. II. (15 Kapitel) nicht mit ap. I (68 Kapitel) koordiniert werden durch den Ausdruck *μέρος*; das verbietet die Ungleichheit hinsichtlich des Umfangs beider Schriften. Man muß sich daher die Sache so denken, daß die eine justinische Apologie in mehrere Abschnitte (*μέρη*) geteilt war; der erste Abschnitt mag die Adresse und ap. II 1—3 umfaßt haben (α' μέρος), der zweite Abschnitt (β' μέρος) ap. II 11—15 (nach Abrechnung der Interpolationen); in entsprechendem Verhältnisse mag die Teilung weiter gegangen sein; so also konnte jenes Citat aus ap. II 11 einerseits in β' μέρος und anderseits doch vor ap. I. gestanden sein. Diese Erklärung wird dadurch gestützt, daß cod. Rupef. f. 72^a sogar ein ε' μέρος erwähnt wird.

Auch nach der handschriftlichen Überlieferung ist ap II. vor ap. I. zu setzen. In cod. Paris. 450, also in jener Handschrift, durch welche allein die Apologien Justins auf uns gekommen sind, steht ap. II. vor ap. I. — In cod. Ottob. Gr. 274 saec. XV. findet sich ein Fragment aus ap. I mit der Aufschrift *ἐκ τῆς β' ἀπολογίας Ἰουστίνου*, wonach also ap. I. als zweite Apologie erscheint und ap. II. als erste. — Beachtung verdient ferner der Katalog von Zwiron (Athos) nr. 1280 (T. u. II. XII, 1. Zur Überlieferungsgeschichte der altchristl. Litt. von Harnack, 1894. S. 7), wo es heißt: *Ἰουστίνου γιλ. καὶ μαρτ. βιβλος ὑπὲρ Χριστιανῶν τῇ συγγλυτῇ (sic) δοθεῖσα. ἑτέρα Ἀντωνίνου (sic) καὶ τῆς αὐτοῦ διαδόχοις (sic). τρίτη, ἐν ᾗ περὶ τῆς γενῆς τῶν Ἰουδαίων μόνων διαλέγεται. τετάρτη, ἣν ἐπέγραψεν ἑλεγχον, καὶ ἑτέρα. Die zuerst genannte Schrift ist offenbar mit ap. II. (in ihrer interpolierten Gestalt), die an zweiter Stelle aufgeführte mit ap. I. (an Antoninus*

Pius und seine Adoptivsöhne Mark Aurel und L. Verus, welche proleptisch *διδάδοχοι* genannt sind), die dritte mit dem Dialog identisch.

Schließlich sei noch auf einen Umstand aufmerksam gemacht. Hinter ap. I. schob sich frühzeitig ein urkundlicher Beleg ein, nämlich das Schreiben Hadrians an Minucius Fundanus. Dasselbe mag immerhin von Hadrian stammen, doch wird Justin selbst dasselbe schwerlich seiner Schutzschrift beigelegt haben. Wenn er sich wirklich darauf berufen wollte, so hätte er es überall besser untergebracht als am Schlusse seiner Apologie, wo es keine andere Wirkung hervorbringt, als daß es die Kraft der Schlußworte abschwächt. Außerdem würde sich Justin auf ein Schriftstück berufen haben, das nichts weniger ist als ein Toleranzedikt für die Christen. Nur solche sollten hiedurch in Schutz genommen werden, welche *συνεργητίας χάριν*, also fälschlich, als Christen angeklagt würden, gegen die wirklichen Christen sollte als *παρὰ τοὺς νόμους πρᾶττορας* keine Schonung geübt werden; nur das tumultuarische Verfahren wurde verboten. Wäre nun ap. II. hinter ap. I. gestanden, so wäre jener Brief Hadrians an ap. II. angeschlossen worden; diese aber war vor einem solchen Anhängsel geschützt; denn sie bildete nicht einen Nachtrag, sondern die Einleitung zu ap. I.

Justin hat also an Antoninus Pius eine Apologie eingereicht, welche ap. II. als Einleitung und ap. I. als eigentliche Verteidigungsschrift umfaßte. Dieselbe lag dem Eusebius ohne wesentliche Veränderungen noch vor. Eusebius erwähnt allerdings eine zweite apologetische Schrift Justins an die Nachfolger des Antoninus Pius; diese aber hat mit ap. II. nichts zu schaffen; wenn Justin überhaupt eine solche geschrieben hat, so ist sie verschollen. Da sich später nur mehr eine einzige Apologie Justins vorfand, die an Antoninus Pius, Eusebius aber von zwei Apologieen Justins spricht, so hat man jene eine Apologie in zwei scheinbar getrennte Schriften, ap. I. und ap. II. (oder nach der Ordnung der codices ap. II. und ap. I.), zerlegt. So sind in ap. II. eine Menge von Interpolationen hineingekommen. — In welchem Jahre Justin seine Apologie verfaßt hat, läßt sich nicht mehr bestimmen; es muß uns genügen, zu wissen, daß dies zwischen 144 und 160 (Zeit des Urbikus) geschehen ist. Doch hat man gute Gründe (vgl. Bardenhewer, *Patrologie* 1894, S. 89), als wahrscheinliche Abfassungszeit das Jahr 150 zu bezeichnen.

Aus unserer Annahme ergeben sich auch wichtige Gesichtspunkte für die Erklärung von ap. I. — Die Apologie Justins ist sehr bald nach jenen Vorkommnissen unter Urbikus verfaßt; denn diese werden als etwas erst jüngst Vergangenes hingestellt (*χθές τε καὶ πρῶτον* ap. II 1). Der Apologet ließ sich also nur wenig Zeit zu ihrer Abfassung, wahrscheinlich um weiteren Christenermordungen zuvorzukommen. Aus der Eile aber, mit welcher die Apologie geschrieben wurde, erklärt sich am besten die schon oft daran gerügte und wirklich auffallende Vernachlässigung des Stils. Dann aber steht der Apologet auch unter dem Eindruck der Aufregung. So läßt sich auch die übermäßige Heftigkeit einzelner Ausdrücke, der scharfe Ton der ganzen Schrift, das öftere Abspringen von einem Gedanken, der dann später wieder aufgenommen wird, begreifen. Wäre Justin nicht durch ganz bestimmte Umstände, nämlich durch die Vorfälle unter Urbikus, zu rascher Arbeit gedrängt worden, so hätte er als philosophisch und rhetorisch gebildeter Mann auf Disposition und Diktion gewiß mehr Gewicht gelegt. Und wäre er durch die allgemeine Notlage der Christen, nicht durch ganz neue empörende Ereignisse zu seiner Verteidigungsschrift bewogen worden, warum schreibt er dann mit solch frischer Aufregung, Gereiztheit und Erbitterung?

Es ist klar, daß mit dieser Untersuchung noch keine absolute Gewißheit in der bekannten Justinfrage erreicht ist. Verfasser legt sie daher den Kennern zur Einsicht vor, ohne in dem Wahne zu leben, hierin ein letztes und entscheidendes Wort gesprochen zu haben. Es gibt vieles, worin es menschliche Forschung überhaupt nicht mehr zu absoluter Gewißheit bringt. Das letzte und entscheidende Wort hat, wie in den größten Fragen, so auch in diesen kleinsten hier, wohl niemand anders als die ewige Wahrheit selbst, welche allein den Anfang aller Dinge kennt, aller Dinge Verlauf und

Ende.

Inhalt.

	Seite
I. Die Apologie des Athenagoras.	
1. Entstehungszeit; Anlaß und Zweck; Überlieferung	3
2. Versuche, das Zurücktreten des Athenagoras in der altchristlichen Litteratur zu erklären	6
3. Vergleichung der Apologie des Athenagoras mit der Apologie Justins	11
II. Die Auferstehungsschrift des Athenagoras.	
1. Dieselbe ist in der Apologie nicht angekündigt	16
2. Der Charakter der Auferstehungsschrift; ihre philosophische Bedeutung	18
3. Der alexandrinische Ursprung der Auferstehungsschrift . . .	24
4. Vergleichung der Auferstehungsschrift mit der Apologie des Athenagoras; Identität des Verfassers	26
III. Exkurs über das Verhältnis der beiden Apologien des hl. Justin zu einander.	
1. Die Interpolationen der kleineren Apologie; Unselbständigkeit der echten Teile	34
2. Die echten Teile der kleineren Apologie bildeten die Einleitung zur größeren	40

In

- I. Die Apologie des Athenagoras
 1. Entstehungszeit; Anlaß u
 2. Versuche, das Zurücktreten der Literatur zu erklären
 3. Vergleichung der Apologie des Justins
- II. Die Auferstehungsschrift des Justins
 1. Dieselbe ist in der Apologie
 2. Der Charakter der Auferstehungsschrift
 3. Der alexandrinische Ursprung
 4. Vergleichung der Auferstehungsschrift des Athenagoras; Identität
- III. Exkurs über das Verhältniß des Justins zu einander.
 1. Die Interpolationen der echten Teile
 2. Die echten Teile der kleinen zur größeren

