

Studien zu Justinus Martyr.

Von
Theodor Zahn.

I. Justinus bei Methodius und Paulus bei Justinus.

Dem Sammlerfleiß E. Grabe's war das durch Photius aufbewahrte Fragment der Schrift des Methodius „über die Auferstehung“ nicht entgangen, in welchem dieser sich auf einen Ausspruch des „Justinus aus Neapolis, eines der Zeit wie der Tugend nach den Aposteln nicht fernstehenden Mannes“ berufen hatte¹. Aber Grabe hatte nicht erkannt, wie weit sich das Citat aus Justin erstrecke, oder vielmehr wo es eigentlich erst beginne. Die Herausgeber der Werke Justin's und die von ihnen abhängigen Litterarhistoriker folgten dem zuverlässigen Führer, ohne die nächstliegende Quelle, das Myriobiblion des Photius und den Zusammenhang, in welchem dieser die Berufung des Methodius auf Justin uns darbietet, selbst zu prüfen². So bis heute, obwohl schon vor zwanzig Jahren A. Jahn Grabe's Irrtum aufgedeckt und die Grenze dessen, was Methodius aus Justin anführt, richtiger bestimmt hat³. Jahn scheint die Sache für so evident gehalten zu haben, daß eine umständliche

1) Spicilegium SS. Patrum (Oxford 1698. 1699) II, 193 = Photius, Bibl. cod. 234 ed. Bekker, p. 298^a.

2) Justinii opp. ed. Otto (3. Aufl. 1879) T. II, p. 254sq. vgl. Harnack, Texte und Untersuchungen I. 1, 133f. Eine dort untergelaufene Verwechslung wurde von mir im Theolog. Litteraturblatt 1882 S. 213 berichtet. Otto's Quellenangabe ist die richtige.

3) Methodii opp. (Halle 1865), p. 93, Anm. 2.

Beweisführung überflüssig sei. Das zeugt von einer vielleicht zu günstigen Meinung über die Art, wie die patristische Forschung in den theologischen Kreisen unserer Zeit sich fortbewegt. Das Versäumte nachzuholen würde in der That ein ziemlich mühsames und des Erfolgs bei den heutigen Patristikern keineswegs sicheres Unternehmen sein, wenn nicht jüngst unverhofft neue Mittel zur Entscheidung durch J. B. Pitra und seinen Pariser Gehilfen P. Martin dargeboten worden wären. Die Wichtigkeit der Sache, die sich bald herausstellen wird, wird es rechtfertigen, daß ich das Fragment des Methodius vollständig, soweit es in Betracht kommen kann, nochmals vorlege, vorher aber über die Quellen berichte, aus welchen wir es zu schöpfen haben.

Die erste ist, wie gesagt, die Sammlung von Excerpten aus des Methodius Schrift *περὶ ἀναστάσεως* bei Photius cod. 234. Es ist zu beachten, daß Photius die einzelnen Excerpte aus dieser Schrift in der Regel durch *ὅτι φησί* einleitet, worauf entweder nur eine Wiedergabe des Gedankens in indirekter Redeform, oder wörtliche Citate folgen, letztere manchmal außerdem noch durch ein *λέγει γάρ*, durch *διό φησιν ὁ ἅγιος Μεθόδιος* u. dergl. als solche charakterisiert (p. 297a, 6. 41; 298b, 15). Was zwischen solchen deutlichen Einführungsformeln der eigentlichen Citate in direkter Redeform und dem nächstfolgenden *ὅτι φησίν* steht, ist niemals durch Zwischenbemerkungen des Photius unterbrochen¹. So läuft auch in dem für jetzt in Betracht kommenden Teil die direkte Rede des Methodius ununterbrochen fort von p. 297a, 41—298b, 13. Nur viele Auslassungen hat sich Photius erlaubt, wie die Vergleichung mit den Parallelen bei Epiphanius und anderwärts oder auch schon ein Blick in die Anmerkungen Jahn's zeigt.

Eine zweite Quelle sind die *Parallela sacra* älterer Rezension, gewöhnlich *Par. Rupefucaldina*, früher auch manchmal *Claromontana* genannt nach einem vom Kardinal Rochefoucauld dem Jesuitenkollegium zu Paris geschenkten Co-

1) Auch das *φησίν* p. 298a, 10 gehört vielleicht nicht dem Photius sondern dem Methodius an und hat den Paulus zum Subjekt.

dex¹, woraus zuerst Combefis Stücke des Methodius herausgab², darunter auch das unsere. Die Unabhängigkeit dieser Gnomologie von Photius ist schon aus chronologischen Gründen selbstverständlich. Überdies greifen die Excerpte in den Parallela weit über die Excerpte bei Photius hinaus. Ebenso aber auch umgekehrt. Ohnehin ist zweifellos, daß Photius das Werk des Methodius in der Hand gehabt hat.

Drittens kommen in Betracht zwei syrische Florilegien, aus welchen P. Martin unter anderen Fragmenten des Methodius auch das unsere herausgegeben hat³. In welchem Verhältnis zu einander die beiden syrischen Handschriften stehen mögen, ist für uns gleichgültig, sehr wichtig dagegen, daß die ältere von ihnen, welche unser Fragment vollständiger darbietet als die jüngere, nach W. Wright's Urteil dem 7. Jahrhundert angehört⁴, so daß die Unabhängigkeit des Citats von Photius nicht erst bewiesen zu werden braucht. Ebenso gewiß ist die Unabhängigkeit des syrischen Florilegiums von den Parallela sacra und umgekehrt dieser von jenem. Ein flüchtiger Einblick in die ausführlichen Inhaltsübersichten bei Wright macht dies zweifellos. In beiden syrischen Handschriften (S¹ und S²) geht unserem Fragment unmittelbar voran ein anderes mit der in S² etwas abgekürzten Überschrift: „Von dem heiligen Methodius, dem Philosophen, Bischof von Lycien und Märtyrer aus der

1) Nach einer beiläufigen Bemerkung von Pitra, *Analecta* II, p. XXI jetzt in Oxford.

2) *Amphilochii, Methodii, et Andreae Cretensis opp.* Paris 1644 (mir nicht zugänglich) wiederholt bei Gallandi III, 779 (Ed. II, 1788). In seiner Ausgabe des Johannes Damasc. II, 763 hat Lequien nur das Lemma τῷ αὐτοῦ (i. e. *Methodiou*) und die Anfangsworte mitgeteilt.

3) Pitra, *Analecta sacra, Spicil. Solesmensi parata*, vol. IV (die vom P. Martin bearbeiteten *Orientalia* enthaltend) p. 201. 202, dazu eine nicht gerade empfehlenswerte lat. Übersetzung des Herausgebers p. 435.

4) *Catalogue of Syr. Mss.* p. 915^a. Die Stellen aus Methodius nachgewiesen p. 917^a. Die Handschrift ist Addit. 17214, bei Martin als A bezeichnet. Die jüngere Handschrift, bei Martin B, Addit. 17191, gehört nach Wright p. 1009 dem 9. oder 10. Jahrh. an.

Schrift über die Auferstehung, welche gegen Origenes (gerichtet ist und) welche genannt ist *Aglaophon*“¹. Hinter dem so eingeführten ersten Citat folgt ein zweites mit der Überschrift: „Und nach anderem (sagt er folgendes), worin erwähnt wird auch der heilige Justinus, der Philosoph und Märtyrer“².

Endlich ist noch zu erwähnen die altslavische Übersetzung, auf welche zuerst Pitra uns Occidentalen aufmerksam gemacht hat³. Die dunkle Gestalt des Methodius wird in helles Licht gerückt werden, und die Ordnung der umfangreichen griechischen Fragmente wird erst dann mit Sicherheit unternommen werden können, wenn die in den altslavischen Handschriften Rußlands bisher begrabenen Schätze der gelehrten Welt zugänglich gemacht sein werden. Der Gewinn wird groß sein, auch wenn der Übersetzer, wie Pitra (IV, 614b) bemerkt, sich viele Auslassungen erlaubt hat. Leider ist das auch bei unserem Fragment der Fall, wie mir Prof. Bonwetsch in Dorpat, welcher im vorigen Winter die (oder eine) Moskauer Handschrift genauer untersuchte, mitzuteilen die Freundlichkeit hatte.

1) Buchstäblich *Aglaophotos* (Martin p. 201, Wright 917^a im zweiten Citat, daneben eben dort im ersten Citat und p. 1012, Nr. 37 extr. = Martin p. 203 richtiger *Aglaophontos*). Es ist das ungeschickt wörtliche Übersetzung der griechischen Citationsformel *ἐκ τοῦ περὶ ἀναστάσεως λόγου . . . τοῦ καλουμένου* (oder *ἐπιγεγραμμένου*) *Ἀγλαοφῶντος*. *Aglaophon* ist eine Hauptperson des Dialogs, ein Arzt in Patara, in dessen Haus das Gespräch stattfindet. Die Nachahmung des Plato zeigt sich auch hier in der Benennung des Ganzen nach einer Hauptrolle. Wahrscheinlich jedoch hieß nur das zweite Buch *Aglaophon*, das erste dagegen *Proklus* (Epiphan. haer. 64, 17 Überschrift) nach einer anderen Person des Dialogs. Man vergleiche die Titel der einzelnen *λόγοι* des Symposion des Methodius. Übrigens citiert auch Procopius in Genesis (Mai, Class. auct. VI, 205) *ἐν Ἀγλαοφῶντι Μεθόδιος*.

2) Martin S. 435 übersetzt hier wie an anderen Stellen ungenau, macht willkürliche und unpassende Abteilungen. Um diesem Orientalisten gegenüber sicher zu gehn, erbat ich mir in dem nachher zu erörternden Hauptpunkt Prof. Nestle's Rat, welcher durch Brief vom 2. Februar d. J. freundlichst erteilt wurde.

3) *Analecta* III, 602. 612—617.

Noch sei bemerkt, daß das nachfolgende Fragment dem zweiten Buch des Dialogs über die Auferstehung und zwar der zweiten Hälfte desselben angehört. Erst aus der slavischen Übersetzung ersehen wir, daß der Dialog in drei, statt wie man bisher annahm in zwei Bücher geteilt war, und auch die Grenze des ersten und zweiten ist bisher nicht richtig bestimmt worden. Das erste Buch schließt mit den Worten ¹, die bei Epiphanius haer. 64, 55 (Petav. p. 581 C) aufbewahrt sind καὶ αὐτὰ εἰρηκότα, bei Jahn S. 86 vorletzte Zeile. Daß hier der Übergang zum zweiten Buche stattfindet, bestätigt auch Photius, welcher den weiter folgenden Excerpten die neue Überschrift giebt (p. 294^a, 22): ἀνεγνώσθη τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου ἀποστολικῶν ἑτηῶν ἐξηγήσεια κατὰ σύνοψιν. Nur bis zur Mitte des zweiten Buchs und somit des Ganzen hat Epiphanius seine Mitteilungen ausgedehnt (haer. 64, 63, p. 591 A). Erst jenseits dieser Grenze liegt unser Fragment.

Methodius schreibt im Dialog über die Auferstehung, Buch II [genannt *Aglaophon*] nach der Mitte folgendes:

Εἰ γὰρ διὰ τὸ μὴ ἔλευθερῶσαι τὴν σάρκα καὶ ἀναστῆσαι σάρκα ἐφόρυσεν, τί καὶ περισσῶς σάρκα ἐφόρει, ἦν οὔτε σῶσαι οὔτε ἀναστῆσαι προήρητο; ἀλλ' οὐδὲν περισσῶς ποιεῖ ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. οὐκ ἄρα ἀναφελῶς τὴν μορφήν τοῦ δούλου ἀνέλαβεν, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀναστῆσαι καὶ σῶσαι. ἀληθῶς γὰρ ἄνθρωπος ἐγένετο καὶ [ἀληθῶς] ἀπέθανε, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν, ἀλλ' ἵνα ἀληθῶς

1) Pitra, *Analecta* III, 614. Dadurch ist also die von Öhler in den *Addenda* zu Epiphanius p. 668 und von Jahn zu Methodius p. 91 gebilligte L.A. des Venetus in Epiph. haer. 64, 63 λόγῳ α' statt λόγῳ . ε' widerlegt. Die Dreiteilung der Schrift bezeugt auch das syrische Excerpt im cod. addit. 12156 fol. 70^r. Wright, *Catal.* 645^a; Martin-Pitra IV, 205.

1. Hier beginnen S¹S²; den griech. Text geben die Par(allel) sacra); Photius hat alles bis Zeile 9, ebenso wie anderes, was voranging, stillschweigend ausgestoßen. | 2. περισσῶς auch S¹S², vielleicht aber mit nachgestelltem καί. Martin hat in seiner Übersetzung alles verwischt. | 3. οὐδὲν Par., wahrscheinlich οὐδὲ ἐν S. | 5. ἀναστῆσαι κ. σ. auch S, Martin übersetzt wieder ganz willkürlich. | 7. [ἀληθῶς] nach S¹S² cf. Ignatius ad Smyrn. 2: fehlt in

πρωτότοκος ἀναφανῆ τῶν νεκρῶν, τὸν χοῖκὸν μεταβαλὼν
 εἰς οὐράνιον καὶ τὸν θνητὸν εἰς ἀθάνατον. Ἰουστίνος
 10 δὲ ὁ Νεαπολίτης, ἀνὴρ οὔτε τῷ χρόνῳ πόρρω ὢν τῶν
 ἀποστόλων οὔτε τῇ ἀρετῇ, κληρονομεῖσθαι μὲν τὸ ἀπο-
 θνήσκον, κληρονομεῖν δὲ τὸ ζῶν λέγει, καὶ ἀποθνήσκειν
 μὲν σάρκα, ζῆν δὲ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὁπόταν
 δὲ σάρκα ὁ Παῦλος καὶ αἷμα μὴ δύνασθαι τὴν βασι-
 15 λείαν τοῦ Θεοῦ κληρονομεῖσθαι λέγει, οὐχ ὡς ἐκφραλίζων,
 φησί, τῆς σαρκὸς τὴν παλιγγενεσίαν ἀποφαίνεται, ἀλλὰ
 διδάσκων οὐ κληρονομεῖσθαι βασιλείαν Θεοῦ, αἰώνιον
 ὑπάρχουσαν ζωὴν, ἐπὶ τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸ σῶμα
 ἐπὶ τῆς ζωῆς. εἰ γὰρ ἐκληρονομεῖτο ἡ βασιλεία τοῦ
 20 Θεοῦ ἐπὶ τοῦ σώματος, ζωὴ ὑπάρχουσα, συνέβαιεν ἐν
 τὴν ζωὴν ἐπὶ τῆς φθορᾶς καταπίνεσθαι. νῦν δὲ τὸ
 τεθνηκὸς ἡ ζωὴ κληρονομεῖ, ἵνα εἰς νίκος καταποθῆ ὁ
 θάνατος ἐπὶ τῆς ζωῆς, καὶ τὸ φθαρτὸν τῆς ἀφθαρσίας
 κτῆμα ἀναφανῆ, ἐλεύθερον μὲν θανάτου καὶ ἀμαρτίας

Par. Im folgenden liegt der umständlichen syrischen Übersetzung
 kein anderer Text zugrunde. Martin's Abteilung S. 202 Z. 4 ist sinn-
 los, und die Übersetzung des im Syrischen treu nachgebildeten Parti-
 cipialsatzes durch *Terrenos vero . . . effecit* p. 435 ist falsch.

9. Zu S¹, welcher ununterbrochen bis zum Schluss des obigen
 Textes fortläuft und der slavischen Version tritt hier (*Ἰουστίνος δέ*)
 Photius (Bekker p. 298^a, 37). Dagegen hat Par. Z. 9—13 (*Ἰου-*
στίνος — οὐρανῶν) ausgestoßen. S² hat den Anfang bis *ἀποστόλων*
 Z. 11, woran er sofort anschliesst *ὁπόταν* Z. 13. | 10. *δέ* auch
 S¹S², *porro* übersetzt Martin. | 13. *ὁπόταν*: hier tritt Par. wieder
 ein bis zum Schluss. Dagegen hat der Slave Z. 13—19 (*ὁπόταν —*
ζωῆς) ausgestoßen. | 14. *δέ* Phot.: *οὖν* Par. S¹S². | 14. *μὴ δυν.*
 hier Phot. (S¹2?): hinter *κληρονομεῖσθαι* Par. | *τὴν*: om. Par. |
 15. *ἐκφραλίζων* Phot. S¹S²: *ἐκ φάλης* Par. | 16. *φησί* Phot. S¹S²
 (darüber nachher): om. Par. | *ἀλλὰ* Phot.: *ἀλλ' ὡς* Par. | 18. *σώ-*
ματος Phot. Par. S¹: *μόνον* fügt S² hinzu. Die folgenden von S¹S²
 treu übersetzten Worte giebt Martin unglaublicherweise wieder durch
sed a corpore vivo statt *sed corpus a vita*. | 22. *τεθνηκὸς* Phot.:
θνήσκον Par. S¹S², also wohl echt. Warum übrigens Martin in seiner
 Übersetzung vor *νῦν δέ* durch drei Punkte eine Lücke hat anzeigen
 wollen, verstehe ich nicht. Der syr. Text ist ebenso vollständig wie
 die griechischen. | 22. *καταποθῆ* Phot. S¹S² hier: Par. hinter *θά-*
νατος. | 24. *ἀναφανῆ* Phot.: *καὶ τῆς ἀθανασίας φανῆ* Par. S¹S²,

γεγενημένον, δοῦλον δὲ καὶ ἐπήκοον ἀθανασίας, ὅπως 25
τῆς ἀφθαρσίας τὸ σῶμα ἦ, καὶ μὴ τοῦ σώματος ἢ
ἀφθαρσία.

Die Frage, wieweit die Mitteilung des Methodius aus Justinus sich erstrecke, fällt zusammen mit der anderen, ob das *φησί* Z. 16 von Photius in sein Excerpt eingefügt sei und somit den Methodius zum Subjekt habe, oder ob es von Methodius geschrieben sei und somit den Justinus zum Subjekt habe¹. Ersteres setzte Grabe voraus, letzteres behauptete Jahn; und hiefür entscheidet die von Photius unabhängige, mindestens 150 Jahre vor Photius entstandene oder aus dem Griechischen übersetzte, überdies nicht referierende, sondern direkt und vollständig aus Methodius citierende syrische Gnomologie. Ohne Kenntnis des griechischen Originals wäre die syrische Übersetzung hier allerdings ein wenig dunkel. Man könnte dann versucht sein zu übersetzen: „Wenn nun Paulus sagt . . . , so spricht er (*φησί*) nicht als einer, der die Palingenesie des Fleisches verachtet.“ Aber dann bliebe das hierauf folgende Verbum *ῥωσ* (= ἀποφαίνεται oder ἀποφαινόμενος) unerklärt und unübersetzbar. Es unterliegt keiner Frage, daß der Syrer sowohl *φησί* als *ἀποφαίνεται* in seinem griechischen Text gelesen hat, und es ist ziemlich gleichgültig, ob der überall sklavisch treu verfahrenende Übersetzer in der That geglaubt hat, das parenthetische *φησί* so übersetzen zu dürfen in der Erwartung, daß das ein syrischer Leser gleichfalls so ver-

diese wenigstens sicher für den Zusatz | ἐλεύθερον μὲν Phot.: ἄφρον
μὲν καὶ ἐλεύθερον Par. S¹S² | θανάτου — γεγ. Phot.: θανάτου γεγό-
μενον καὶ ἀμαρτίας Par. | 26. ἦ Phot.: εἴη τὸ σῶμα κτήμα Par. cf. S¹S².

1) Die dritte Möglichkeit, daß Paulus das Subjekt sei, gleichviel von wem das *φησί* geschrieben wäre, erledigt sich sofort dadurch, daß Paulus vielmehr Subjekt zu *ἀποφαίνεται* Z. 16 ist. — Daß ferner Photius selbst die Sätze von *ὁπίω* an nicht für eigene Worte des Methodius, sondern für ein Citat aus dem vorhergenannten Justin gehalten hat, ergibt sich daraus, daß er das nächstfolgende Excerpt aus Methodius mit der umständlichen Formel einführt ὁ ἅγιος Μεθόδιος οὕτω *φησί* p. 298^b, 15. An der einzigen sonstigen Stelle, wo sich ziemlich das Gleiche findet p. 297^a, 41 geht gleichfalls die Mitteilung der Ansichten anderer voran, dort der Origenisten.

stehe, oder ob er das *φησί* in den Satz hereingezogen, auf Paulus als Subjekt bezogen und dann das überschüssige und jämmerlich nachhinkende *ἀποφαίνεται*, so gut es eben ging, noch untergebracht hat¹. Es kommt nur auf den griechischen Text an, den er vor sich hatte. Dieser enthielt *φησί*. Also hat dies nicht Photius, sondern Methodius geschrieben. Es bezieht sich auf Justin als Subjekt, und Methodius zeigt an, daß er hier Justin's eigene Worte anführe. Bei dieser einfachen Lage der auf den ersten Blick so verwickelt erscheinenden Sache ist noch deutlicher, als es schon vor Bekanntwerden des syrischen Textes war, daß das Fehlen des *φησί* in den Parallela nichts auf sich hat. Es mußte fehlen, da dieser Gnomolog die vorangehende Erwähnung Justin's gestrichen hatte (s. vorher zu Z. 9 und 13). Dadurch war die Grundlage für das *φησί* beseitigt, und der Gnomolog bewies durch Streichung desselben erstlich, daß er nicht ganz gedankenlos arbeitete, und zweitens ebenso wie durch Beseitigung des vorangehenden Satzes, daß es ihm nicht sowohl um einen berühmten Autor als um einen wertvollen Gedanken zu thun war. Ob das ein Gedanke des Methodius oder des Justinus war, galt ihm nichts². Anders dachte zum Glück der syrische Gnomolog oder der ältere Grieche, dessen Sammlung uns in syrischer Übersetzung erhalten ist. Schon die oben S. 4 mitgeteilte Überschrift, welche er seinem Citat gab, zeigt, daß ihm die Anführung des altherwürdigen Märtyrers Justin in die Augen stach.

Vielleicht ist es hiernach überflüssig, auch noch zu zeigen, daß die Sätze von *ὅπου* an (Z. 13—26) auch sach-

1) So übersetzt Martin p. 435: *Quando igitur Paulus ait non loquitur iudicis more, tamquam secundam carnis nativitatem aspernans* (lies *aspernans*).

2) Es konnte ihm um so gleichgültiger sein, da er in seine Sammlung unmittelbar vorher sehr umfangreiche Excerpte aus einer Schrift Justin's über die Auferstehung aufgenommen hatte. Die Reihenfolge ist dort Irenäus, Justinus, Methodius s. Lequien II, 756 bis 763.

lich betrachtet nicht die eigenen Worte des Methodius sein können. Aber es liegt am Tage, daß Methodius selbst die Stelle 1 Kor. 15,50 ganz anders deutet als sie hier gedeutet wird. Kurz vorher¹ hat Methodius ausdrücklich bestritten, daß Paulus dort unter *σάρξ* das Fleisch selbst verstehe; er meine vielmehr „den unvernünftigen Trieb des Fleisches zu den geilen Lüsten“, und nicht dem Fleisch, nicht dem Verderben, sondern dem Verderben, wodurch das Fleisch verderbt worden sei, werde von Paulus der Besitz des Reiches Gottes und der Unvergänglichkeit abgesprochen. In unserem Fragment dagegen wird „Fleisch und Blut“ eigentlich verstanden; und die in der alten Kirche so oft empfundene Schwierigkeit, den Satz des Paulus² mit dem Kirchenglauben von der „Auferstehung des Fleisches“ auszugleichen, wird dadurch beseitigt, daß auf das *κληρονομεῖν* als ein selbstthätiges Besitzergreifen Nachdruck gelegt wird. Nur dies soll Paulus abgelehnt haben. Nicht der Leib des Menschen eigne sich das Reich Gottes und das unvergängliche Leben gleichsam als einen von Rechts wegen ihm zustehenden Besitz an, sondern umgekehrt, das Reich Gottes und das Leben nehme Besitz von dem in den Tod geratenen Leib, ersäufe und verschlinge den dem Leibe anhaftenden Tod und mache den von Tod und Sünde zugleich befreiten Leib zu seinem gehorsamen Knecht und Besitztum. Auch von hieraus ergibt sich also, daß Methodius hier die Gedanken eines anderen reproduziert, und zwar, wie das *φησί* zeigt, in dessen eigenen Worten, und endlich, da *φησί* keine andere Unterlage hat als den Namen Justinus im voranstehenden Satz, Gedanken und Worte dieses alten Autors. Der vorangehende Satz, in welchem die Ansicht Justin's in indirekter Redeform kurz angegeben wird, dient nur als Einleitung und Vorbereitung des nachfolgenden wörtlichen Citats, in welchem derselbe Gedanke, aber nun erst deutlich

1) Photius p. 298^a, 8—17.

2) Irenäus sagt (V. 9, 1; 13, 2 p. 302. 308 Massuet), daß derselbe von allen Häretikern ausgebeutet werde. Vgl. Tertull. resurr. carnis c. 48 in., 49 post med., 50; August. retract. I, 17; II, 3.

und vollständig ausgedrückt ist¹. Es ist ja möglich, daß schon dem Satz in indirekter Rede bestimmte Worte Justin's zugrunde liegen; ich halte das sogar für wahrscheinlich. Aber um dieser kurzen und noch sehr rätselhaften Andeutung willen hätte es sich gar nicht gelohnt, die Ansicht Justin's zu erwähnen und die Würde des alten Kirchenlehrers so stark zu betonen. In dieser flüchtigen Andeutung derselben ist noch nichts enthalten, was Methodius im Kampf mit Proklus und Aglaophon unmittelbar verwerten konnte; man hätte nur erraten können, auf welche für die ob-schwebende Streitfrage wichtige Bibelstelle sie sich bezieht, und — ich wiederhole das — sie drückt eine andere exegetische Auffassung der gemeinten Stelle aus, als die, welche Methodius selbst vorher ausgesprochen hatte. Aller dieser Unzuträglichkeiten entledigte sich Methodius, indem er die eigenen Worte Justin's, welche ein althehrwürdiges Zeugnis für den auch von ihm, jedoch mit anderen exegetischen Mitteln vertretenen Glauben an die Auferstehung des Fleisches waren, von *πόταν δὲ* an wörtlich anführte. Von da bis zum Schluß ist der Zusammenhang unzerreißbar, wie auch alle alten Excerptoren: Photius, der Redaktor der Parallela und der syrische Gnomolog unabhängig von einander bis zum gleichen Wort ihre Mitteilung ausgedehnt haben. Also die Zeilen 13—26 des vorhin abgedruckten Stückes sind Fragment einer Schrift, welche Methodius, der Bischof von Olympos in Lycien² am Ende des 3. oder in den allerersten Jahren des 4. Jahrhunderts unter dem Namen Justin's des Märtyrers gelesen hat.

Ist Methodius hier nicht das Opfer eines litterarischen Betrugs geworden, so erfahren wir, daß Justin in einer Schrift, die wir nicht mehr oder jedenfalls nicht mehr vollständig besitzen, unter Nennung des Paulus seine Auffassung von 1 Kor. 15, 50 und 54 vorgetragen hat. Es will mir

1) Daher war die Abkürzung der jüngeren syrischen Gnomologie eine sehr vernünftige und diejenige in den Parallela eine um so verzehlichere s. oben S. 6 zu Z. 9 und S. 8, Anm. 2.

2) S. darüber den unten folgenden Exkurs.

scheinen, daß diese Thatsache mehr wert sei als manche umständliche Reflexionen, welche über das Verhältnis Justin's zu Paulus angestellt worden sind. Es zeigt sich hier an einem unzweideutigen Beispiel, wie verkehrt es ist, anzunehmen, daß man aus den an Heiden und Juden gerichteten Schriften Justin's, welche allein uns vollständig oder nahezu vollständig erhalten sind, unmittelbar entnehmen könne, wie er über das Christentum und die Autoritäten der Christen, über die Apostel und deren Schriften gedacht hat und zu seinen Glaubensgenossen in den für diese bestimmten Schriften zu reden gewohnt war. Es wäre doch wichtig, auch *a posteriori* die Unrichtigkeit von Sätzen beweisen zu können, deren Irrigkeit einem unbefangenen Sinne *a priori* einleuchtet, wie z. B. des Urteils M. v. Engelhardt's¹: „Apologien und Dialog ergänzen sich gegenseitig. Durch gleichmäßige Benutzung dieser Schriften gewinnt man ein vollständiges Bild vom Christentume Justin's.“

Aber ist Methodius ein unbedingt zuverlässiger Zeuge? Soweit es überhaupt solche giebt, hat auch Methodius einen hohen Anspruch darauf, dafür zu gelten. Allerdings ist er einer der wenigst Gekannten unter den bedeutenden Kirchenschriftstellern der vornicänischen Zeit. Die Scheelsucht seines jüngeren Zeitgenossen Eusebius hat ihm weder als einem der Märtyrer der letzten Verfolgungszeit, noch als einem fruchtbaren Schriftsteller einen Platz gegönnt, weil Methodius ein Gegner des Origenes war². Aber völlig ihn totzuschweigen hat er nicht vermocht. Auch schon ehe

1) Das Christentum Justin's des Märtyrers S. 329. Ich betone das Wort „vollständig“, der Verfasser selbst vielmehr die beiden letzten Worte. Übrigens halte ich die Darstellung des thatsächlichen Verhältnisses Justin's zu Paulus bei Engelhardt S. 352—365 für gar nicht so unrichtig, wie es das unrichtige Axiom erwarten liefse.

2) Wie gut ihn Eusebius gekannt hat, erfahren wir durch Hieron. c. Rufinum I, 11 (Vallarsi² II, 466): Im 6. Buch seiner Apologie für Origenes hat Eusebius gesagt: *Quomodo ausus est Methodius nunc contra Origenem scribere, qui haec et haec de Origenis loquutus est dogmatibus.*

die nur in altslavischer Übersetzung erhaltenen Schriften zugänglich gemacht und die nur fragmentarisch im Original auf uns gekommenen Schriften mit Hilfe derselben Version besser als bisher werden geordnet sein, kann man sich ein ziemlich deutliches Bild von Methodius machen. Der Zeit nach in der Mitte stehend zwischen Origenes und Eusebius, in der klassischen Litteratur der Griechen sehr belesen, ohne irgendwie mit Gelehrsamkeit zu prunken, als christlicher Schriftsteller allem Anschein nach recht originell¹, ein eifriger Gegner der alexandrinischen Theologie und doch nichts weniger als ein *ἐκκλησιαστικός* im Sinne jener Schule, sondern ein im dialektischen wie im exegetischen Kampf frisch und kräftig sich bewegendem Theolog: das ist ein auch in Sachen der älteren christlichen Litteratur Vertrauen erweckender Zeuge. Methodius zeigt sich auch mit solcher christlichen Litteratur bekannt, welche dem Eusebius unbekannt geblieben ist. Er ist der erste Zeuge für die Apologie des Athenagoras². Methodius kennt die (größere) Apologie Justins. Schon die Bezeichnung Justin's als Neapoliten (oben S. 6) wird auf die Überschrift der Apologie zurückzuführen sein³; denn in der sonstigen Tradition bei Tatian, Irenäus, Tertullian und den späteren wird er nicht so, sondern entweder einfach Justinus⁴, oder noch der Philosoph und Märtyrer⁵ genannt. Ferner ist nicht wohl

1) Seine Bedeutung für die Kunstformen der christlichen Poesie hat jüngst W. Meyer, Anfang und Ursprung der lat. und griech. rythmischen Dichtung (Aus den Abhandl. der bayer. Akad. I. Kl., XVII. Bd., II. Abtl.), München 1885, S. 45ff. 107 hervorgehoben.

2) De resurr. bei Epiphanius haer. 64, 28, p. 544 Pet.; Photius cod. 234, p. 293^b, 6. Vgl. dazu die Bemerkungen Jahn's im Method. platonizans p. 93, aber auch was ich aus Anlaß der Vermutung Harnack's, daß Eusebius die Schrift gekannt, aber fälschlich dem Justin zugeschrieben habe, im Theol. Litteraturblatt 1882 S. 211 bemerkte.

3) Just. apol. I, 1: τῶν ἀπὸ Φλαουίας Νέας πόλεως τῆς Συρίας Παλαιστίνης. Auch Eusebius h. e. IV, 11, 11 u. c. 12 wiederholt nicht eine traditionelle Kunde, sondern teilt diese Urkunde mit.

4) Tatian orat. 18. 19; Iren. I, 28, 1; IV, 6, 2; V, 26, 2; p. 107. 233. 324 Massuet.

5) Tertull. c. Valent. c. 5; Hippol. refut. VIII, 16 ed. Gott. p. 432, 22.

zu bestreiten, daß das, was Methodius über die Kreuzesgestalt der kaiserlichen *vexilla* und über die Macht dieses Zeichens über die See sagt, aus Justin geflossen ist¹. Weiteres Suchen in den bisher bekannten und den noch unbekanntem Schriften des Methodius wird solche Belege sicherlich vermehren.

Eine Stütze erhält das an sich schon schwer zu be-
 anstandende Zeugnis des Methodius noch dadurch, daß
 allem Anschein nach schon Irenäus die gleiche Stelle, welche
 Methodius einer Schrift Justin's entnommen hat, gelesen und
 verwertet hat². Man mag über die Deutung von 1 Kor.
 15, 50 in unserem Fragment urteilen, wie man will, ingeniös
 und originell ist sie jedenfalls. Sie ist auch nicht zur herr-
 schenden Tradition geworden. Tertullian hat sie sich nicht
 angeeignet. Nur bei Irenäus findet sie sich wieder in dessen
 ausführlicher Erörterung der „von allen Häretikern für
 ihren Wahnsinn vorgebrachten“ Stelle. Nachdem er schon
 zweimal V, 9, 2 den Gedanken ausgesprochen hat, daß der
 Geist im Christen dessen Fleisch in Besitz nehme und da-
 bei die Schwachheit des Fleisches absorbiere, nachdem er
 sodann den Zusammenhang der Stelle erörtert und sie selbst
 wörtlich wiederholt hat, spricht er schließlic das so vor-
 bereitete Paradoxon aus: *εἰ γὰρ δεῖ τὰ κληρονομία λέγειν, οὐ κλη-
 ρονομεῖ, ἀλλὰ κληρονομεῖται ἡ σὰρξ* (§ 3, p. 303 Mass.).
 Dieser Gedanke wird dann weiter ausgeführt, durch Ana-
 logieen und Bibelstellen bestätigt. Immer aufs neue aber
 wird man an die von Methodius in direkter und indirekter
 Redeform citierten Worte Justin's erinnert z. B. § 4: *ἡ
 σὰρξ καθ' ἑαυτὴν βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσαι οὐ δύναται,
 κληρονομηθῆναι δὲ εἰς βασιλείαν τοῦ θεοῦ δύναται. κλη-
 ρονομεῖ γὰρ ὁ ζῶν τὰ τοῦ τετελευτηκότος*, und dann noch
 einmal, nur lateinisch erhalten: *haereditate enim possidet*

1) Method. de cruce, von Jahn p. 103 unter die Überschrift
κατὰ Πορφυρίου (p. 102) gestellt. Cf. Just. apol. I, 55.

2) Grabe, Spic. II, 194, wies bereits auf eine Parallele bei
 Irenäus zu unserem Fragment hin, welches er dem Methodius selbst
 zuschrieb.

ille, qui vivit, haereditate autem acquiritur caro. Auch der Gedanke, daß das Geerbte und in Besitz Genommene eben damit dem Erbenden dienstbar und gehorsam gemacht werde, womit unser Fragment schließt, kehrt bei Irenäus wieder: τὰ δὲ (κληρονομούμενα) ὑποτέτακται καὶ ὑπακούει καὶ κυριεύεται ὑπὸ τοῦ κληρονομοῦντος. Waren nun die Gedanken, welche Irenäus hier mit sorgfältiger Vorbereitung und nachträglicher, ausführlicher Rechtfertigung und, was den entscheidenden Punkt anlangt, mit dem ausgesprochenen Gefühl der Kühnheit des Gedankens vorträgt, in einer dem Methodius unter Justin's Namen zugekommenen Schrift kurz und bündig ausgesprochen, so hat sie Irenäus auch aus dieser Schrift sich angeeignet; und es wäre höchst sonderbar anzunehmen, daß Irenäus zwar diese Schrift gekannt habe, aber ohne den Namen Justin's oder unter einem anderen Namen¹. Denn was sollte in dem Jahrhundert, welches zwischen Irenäus und Methodius liegt, der hier in Frage stehenden Schrift den Autornamen Justin's verschafft haben, wenn sie ursprünglich einen anderen trug? Es entspricht die Art, in welcher Irenäus hier den Gedanken des älteren Autors verwertet, durchaus seinem sonstigen Verfahren; und es unterliegt ja keiner Frage, daß Irenäus nicht nur an den zwei Stellen, wo er den Justin namentlich citirt², sondern auch sonst, ohne ihn zu nennen, diesem gefolgt ist³.

Leider hat uns Methodius nicht den Titel der Schrift Justin's genannt, woraus er schöpfte. Es liegt nur nahe zu vermuten, daß Methodius bei Ausarbeitung einer Schrift *περὶ ἀναστάσεως* eine ebenso betitelte Schrift des von ihm so hochgestellten Justin zurate gezogen hat, wenn es eine

1) Letzteres wäre das Näherliegende, denn völlig anonyme Schriftstellerei war in der alten Kirche nichts Gewöhnliches.

2) IV, 6, 2; V, 26, 2 p. 233. 324 Massuet.

3) Ein weiterer Beweisführung nicht bedürftiges Beispiel ist Iren. I, 23, 1 p. 99 = Just. apol. I, 26. Das *dicitur* des Irenäus darf durch *a Justino* ergänzt werden.

solche Schrift gab. Dies sei der Gegenstand der folgenden Untersuchung.

Exkurs: Über den Bischofssitz des Methodius.

Die älteste biographische Kunde über Methodius giebt uns leider kein besserer als Hieronymus, welcher de v. ill. c. 83 mit den Worten beginnt: *Methodius Olympi Lyciae et postea Tyri episcopus*. Der nächste Zeuge Socrates h. e. VI, 13 sagt nur *της ἐν Λυκίᾳ πόλεως λεγομένης Ὀλύμπου ἐπίσκοπος*. Eben dies bestätigt Maximus Confessor in den Scholien zum Areopagiten (hierarch. eccles. c. 7) trotz der Verworrenheit des Textes ohne Vermischung mit einer anderen Überlieferung¹. Die syrischen Handschriften, dar-

1) Dionysii opera ed. P. Lansellius et B. Corderius (Ed. nova Paris 1644) II, p. 92 A: ἀνάγνωθι Μεθοδίου τοῦ ἁγίου μάρτυρος καὶ Ὀλυμπίου Ἀδριανουπόλεως ἐπισκόπου τῆς Λυκίας τὰ κατ' αὐτοῦ (gegen Origenes) ὑπ' αὐτῶν περὶ ἀναστάσεως γραφέντα. Valesius zu Eus. h. e. VI, 24 annot. p. 124 glaubte helfen zu können durch die Änderung Ὀλύμπου und durch Streichung von ὑπ' αὐτῶν. Ersteres ist zweifellos richtig, war auch schon von Leo Allatius gefordert (Method. ed. Jahn, p. 8, Anm. 2), welcher außerdem aber auch Ἀδριανουπόλεως strich, weil es ein solches in Lycien nicht gebe. Aber so bequem wird man weder diesen Stadtnamen noch das auf mehrere Schriftsteller hinweisende ὑπ' αὐτῶν los. Es müssen die Angaben über zwei antorigenistische Autoren, welche über die Auferstehung geschrieben haben, durch die Abschreiber mit einander vermengt worden sein. Denn zu Dionys. hierarch. coel. c. 7 (in derselben Ausgabe p. 24 A, auf der zweiten so bezifferten Seite; es sind dort nämlich die Zahlen 22—26 zweimal hinter einander in der Seitenzählung verwendet) bemerkt derselbe Maximus: τοῦτο πλατύτετον παριστᾷ Ἀμμῶν ὁ Ἀδριανουπολίτης ἐν τοῖς περὶ ἀναστάσεως αὐτῶ κατὰ Ὠριγένους γεγραμμένοις λόγοις. S. über diesen Schriftsteller in Kürze Dict. of christ. biogr. I, 101, Nr. 1. Auf diesen bezieht sich also die überflüssige Ortsangabe in dem zuerst angeführten Scholion des Maximus, und er ist mit Methodius in dem ὑπ' αὐτῶν zusammengefaßt. Dem letzteren allein gehört Ὀλυμπίου (oder Ὀλύμπου) ἐπισκόπου τῆς Λυκίας an. Jenes Adrianopel ist dasjenige in Thracien.

unter eine des 7. Jahrhunderts, nennen den Methodius nur „Bischof von Lycien“¹ d. h. einen lycischen Bischof².

Statt Olympus nennt zuerst Leontius von Byzanz oder Jerusalem um 600 das gleichfalls in Lycien gelegene Patara als Bischofssitz des Methodius³. Ihm folgte Johannes von Damaskus⁴ im 8. Jahrhundert, die griechischen Menologien und Synaxarien, auch wohl die meisten Sammler und Abschreiber der späteren Zeit.

Patara und Olympus liegen soweit auseinander, daß die Annahme Lequien's (Oriens Christ. I, 976. 977), Methodius sei Bischof beider Städte zugleich gewesen, zumal in Betracht der ziemlich späten Zeit wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat. Es wäre ferner schwer zu erklären, daß kein einziger Schriftsteller dies auch nur durch ein Schwanken zwischen beiden Namen andeutet. Ebenso bestimmt wie die einen nur Olympus, nennen die anderen nur Patara.ⁱⁿ Jenes aber bezeugen die älteren und in jedem Betracht beachtenswerteren Zeugen. Es läßt sich aber auch erklären, wie der Irrtum der jüngeren Tradition entstand. Aus dem

1) Wright Catalogue p. 917^a. 1005^b. 1012^a (Nr. 37 am Ende). 1013^a. Wenn er wirklich einmal Bischof von „Laodicea“ genannt wird, p. 967^a, so kann das nur Schreibfehler für „Lycia“ sein. Aber Wright teilt hier den syrischen Text nicht mit, und in Martin's Sammlung der Fragmente (Pitra, Anal. IV, 201—206) finde ich zwar die Handschrift, worin das stehen soll (Addit. 14532), zweimal citiert p. 202, n. 10, p. 206, n. 1, aber nicht die von Wright angegebene Stelle. Und doch gehört dieselbe auch zum Buch von der Auferstehung!

2) So verstehe ich dies nach Ignatius Rom. 2, 2 vgl. meinen Ignatius von Ant. S. 308. Ein anderes Beispiel giebt Hieronymus de v. ill. 62: *Alexander episcopus Cappadociae*.

3) De sectis, actio III, 1 (Gallandi² XII, 633) vgl. über ihn Gafs in Prot. RE² VIII, 593.

4) De imagin. III opp. ed. Lequien I, 389 E, vgl. ferner Jahn p. 8 unter Nr. XII, XIII, die Überschrift der Rede auf Hanna und Symeon S. 105, die Note zu S. 94 auf S. 128. Dahin darf man auch wohl alle die zählen, welche ohne Angabe des Bischofstitels ihn *Μεθόδιος Παράρων* nennen, wie die Parallela Rupef., welche älter als Joh. von Damascus sind, Lequien II, 763 A, eine Catene bei Mai, Script. vet. nova coll. IX, 680 u. s. w.

Anfang des Dialogs über die Auferstehung ¹ ergibt sich nämlich, daß Patara der Schauplatz des Dialogs war. Keine Schrift des Methodius ist aber annähernd so viel gelesen und so oft excerpiert worden als dieser Dialog. Aus diesem vor allem kannten die Sammler den „Bischof und Märtyrer“ oder „Philosophen und Bischof“ Methodius. Aus dem Anfang desselben schöpften sie die Meinung, er sei Bischof von Patara gewesen. Es ist das gelehrte, also wertlose Tradition. Bei sorgfältigerer Lesung hätte man aus derselben Stelle vielmehr erkennen sollen, daß Patara gerade nicht der Wohnsitz des Methodius war. Er kommt von auswärts mit einem Freunde angereist, um einem vornehmen Herrn, Namens Theophilus, der durch Sturm nach Patara verschlagen und dem Vernehmen nach länger dort zu verweilen gewillt war, einen Besuch zu machen. Also nicht Patara, sondern Olympus wird sein Wohn- und Bischofssitz gewesen sein. Dem widerspricht es keineswegs, daß Methodius im zweiten Buch des Dialogs ² bei Erwähnung des Berges Olympus, an dessen Fuß die gleichnamige Stadt lag, die Bemerkung einflicht, daß das ein Berg in Lycien sei. Das läßt sich nicht daraus erklären, daß Methodius den für diesen Dialog angenommenen Standort festhält; denn auch in Patara wäre diese Bemerkung lächerlich gewesen. Sie erklärt sich aber sehr natürlich aus der Rücksicht des Schriftstellers auf einen weiteren Leserkreis, der bei dem Namen Olymp sonst sofort an den berühmteren Götterberg gedacht haben würde. Wir dürfen demnach Olympus mit Sicherheit als Bischofssitz des Methodius bezeichnen.

Daneben kann es nicht in Betracht kommen, daß er im Titel der slavischen Übersetzung einer bisher unbekannt

1) Nach der altslavischen Übersetzung von Pitra, Anal. III, 613 lateinisch mitgeteilt.

2) Photius, p. 298^b; Gallandi, p. 780 D. Beide Excerptoren haben die Glosse; sie stammt also vom Schriftsteller selbst. Der syrische Übersetzer (Analecta IV, 202) hat seine Sache nur schlecht gemacht: „Denn ich habe mit meinen Augen gesehen an einem Ort in Olympus, einer Stadt in Lycien, auf einem Berggipfel“ u. s. w.

Schrift „über den Aussatz an Istelius“ oder „Sistelius“ *Methodius episcopus Philippensis* genannt wird (Pitra, Anal. III, 616b). Das kann nur durch Mißverständnis des z. B. in den syrischen Excerpten häufiger vorkommenden *Μεθόδιος φιλόσοφος ἐπίσκοπος (τῆς) Λυκίας κτλ.* entstanden sein. Ebenso wenig ist eine anderweitige Tradition über seinen Bischofssitz durch das in späteren Sammelwerken öfter vorkommende Lemma *Μεθοδίου Σίδης*¹ bezeugt. Entscheidend ist schon, daß es, soviel ich sehe, niemals heißt *ἐπισκόπου Σίδης*. Liegt dem, was ja wahrscheinlich ist, irgendwelche Tradition zugrunde, und ist an einen anderen Methodius nicht zu denken, so wird unser Bischof von Olympus in Lycien aus dem nicht allzu fernen² Side in Pamphylien gebürtig gewesen sein oder dort das Bürgerrecht besessen haben.

So einfach bis dahin alles sich zurechtlegte, so rätselhaft steht die durch keine Spur anderweitiger Überlieferung unterstützte Behauptung des Hieronymus da, daß Methodius nachmals noch Bischof von Tyrus geworden sei. So gläubig wie Lequien (II, 803) könnte man das auch dann nicht hinnehmen, wenn man nicht wüßte, wie zahllose und bodenlose Irrtümer Hieronymus in seinem Schriftstellerkatalog meist infolge flüchtiger Benutzung, manchmal auch Mißverständnisses seiner griechischen Quellen sich hat zu Schulden kommen lassen. Wäre Methodius zuletzt Bischof von Tyrus gewesen und als solcher ein gefeierter Märtyrer geworden, so wäre nicht wohl zu begreifen, wie dies völlig aus der griechischen Tradition hätte verschwinden können. Dazu kommt aber, daß in der Reihe der Bischöfe von Tyrus schwer ein Platz für ihn ausfindig zu machen ist³. Eu-

1) Method. ed. Jahn, p. 117 Anm.; Pitra, Anal. III, 603 Anm., 604 Anm., 605 im Text.

2) Auf dem direkten Wege d. h. zur See etwa ebenso weit wie Patara von Olympus. Auf eine Verbindung des Methodius mit Side würde es hinweisen, wenn der Proklus, welchen die slavische Übersetzung einen *Midensis* nennt, nach Pitra's Vermutung vielmehr ein *Sidensis* oder *Sidetes* wäre (Anal. III, 613).

3) Vgl. Salmon im Dictionary of christ. biogr. III, 909.

sebius h. e. VIII, 13, 3 nennt unter den hervorragenden Märtyrern der Provinz Phönice während der diokletianischen Verfolgung den Tyrannio, Bischof von Tyrus. Ist Methodius nach Hieronymus *ad extremum novissimae persecutionis*, das soll doch wohl heißen um 311 unter Maximinus Märtyrer geworden, so könnte er nur der Nachfolger des Tyrannio und der unmittelbare Vorgänger des Paulinus gewesen sein, des Freundes des Eusebius. Dieser aber scheint nach dem Zusammenhang von Eus. h. e. X, 4 unmittelbar nach dem Sturz Maximin's bereits Bischof von Tyrus gewesen und nicht erst geworden zu sein, so daß für Methodius ebenso wie für den fabelhaften Dorotheus¹ kein Zeitraum bleibt. Ferner hat zwar Eusebius seine oft geübte Kunst des Schweigens zweifellos auch auf Methodius angewandt (s. ob. S. 11); aber es würde doch kaum zu erklären sein, daß er ihn h. e. VIII, 13; IX, 6 gänzlich übergangen hätte, wenn Methodius als Bischof von Tyrus zwischen 304 und 312 Märtyrer geworden wäre. Ganz anders lag die Sache für ihn, wenn Methodius als Bischof des fernen Olympus in Lycien das Martyrium erlitt. Sein Martyrium überhaupt zu beanstanden, wie Salmon thut, scheint mir nicht ausreichend veranlaßt² durch die unsicheren Angaben, mit welchen das erste Zeugnis für den Märtyrer Methodius bei Hieronymus verknüpft ist. Theodoret kennt ihn doch auch als solchen³. Nur mit seiner Behauptung, daß Methodius Bischof von Tyrus gewesen und zwar am Schlufs seines Lebens, steht Hieronymus allein und befindet sich im Irrtum. Es wäre aber angenehm, sich den Irrtum erklären

1) Theophanes ed. de Boor, p. 24, 21; 48, 27sq. Lequien, Or. Christ. II, 803, giebt die Reihe: Tyrannio, Methodius, Dorotheus, Paulinus.

2) Es liesse sich noch geltend machen, daß Methodius in dem ältesten Märtyrerkalender fehlt, welcher uns in einer syrischen Handschrift vom Jahre 412 erhalten ist und in seiner größeren ersten Hälfte Übersetzung eines griechischen Kalenders aus der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts ist. Aber derselbe stammt aus arianischen Kreisen; vgl. meinen Cyprian von Antiochien, S. 95f. Anm. 1.

3) Dialog. I Immutabilis (Opp. ed. Schulze IV, 55).

zu können. Salmon vermutet einen Schreibfehler in der Vorlage des Hieronymus: *Τύρον* statt *Παράρον*. Aber abgesehen davon, daß die Formen nicht gerade zum Verwechseln ähnlich sind, so scheidert diese Annahme daran, daß Patara als Bischofssitz des Methodius eine erst lange nach Hieronymus aufgekommene gelehrte Fabel ist.

Dagegen darf man sich daran erinnern, daß die Stadt Olympus ebenso wie der Berg, an dessen nördlichem Abhang sie lag, außerdem auch *Φοινικοῦς* hieß¹, und daß dieser Name, statt dessen zur Zeit des Strabo und des älteren Plinius Olympus üblicher gewesen zu sein scheint, in späterer Zeit wieder auftaucht. Ich denke, manbürdet dem Hieronymus keine größere Fahrlässigkeit auf, als er sie manchmal begangen hat, wenn man annimmt, ihm habe ein griechischer Text etwa folgenden Wortlauts vorgelegen: *Μεθόδιος Ὀλύμπου τῆς Λυκίας τοῦ καὶ Φοινικοῦντος ἐπίσκοπος*. Hieronymus las flüchtig, hörte etwas von Phönicien, also von einem phönicischen Bischof heraus. Und wo hätte der Gegner des Porphyrius besser residieren können als in Tyrus!

Thut man dem Hieronymus mit dieser Vermutung zu viel oder zu wenig Ehre an, jedenfalls ist auf sein Zeugnis für den tyrischen Episkopat des Methodius nichts zu geben.

II. Justin's Schrift über die Auferstehung.

Die am Schluß der ersten Abhandlung ausgesprochene Vermutung, daß Methodius die Worte Justin's über 1 Kor.

1) Strabo XIV, 3, 8, p. 666. S. andere Stellen bei Forbiger, Handb. der alten Geogr. II, 260 Anm. 35. Einiges auch bei Lequien l. l. I, 976. Vielleicht ist nicht überflüssig zu bemerken, daß *Φοινικοῦς* zu den maskulinen Stadtnamen gehört. Bei Theophanes ed. de Boor, p. 332, 16; 345, 28 heißt es *ὁ Φοίνιξ*. Vgl. auch Ranke, Weltgeschichte, V. 1, 158.

15, 50 aus einer Schrift desselben „über die Auferstehung“ geschöpft habe, wäre ohne Wert und Berechtigung, wenn nicht zu beweisen wäre, daß Justin eine Schrift dieses Titels geschrieben hat. Prokopius von Gaza¹, der „christliche Sophist“, wie er sich selbst genannt hat, aus dem Ende des 5. und Anfang des 6. Jahrhunderts zählt in seinem kürzeren Kommentar über den Oktateuch eine lange Reihe von Kirchenlehrern auf, welche der Deutung der Fellröcke in Gen. 3, 21 auf die Leiber der ersten Menschen widersprochen haben, darunter auch Justin². Zur Kennzeichnung des Zeugen möge ein Teil des Verzeichnisses hier stehen: „Klemens im dritten Stromateus, und Dionysius der alexandrinische Bischof in seiner Auslegung des Ekklesiastes, und Petrus, Bischof derselben Stadt und Märtyrer in der ersten Rede über die Seele, und Athanasius, wiederum Bischof von Alexandrien, in der zweiten Rede gegen die Arianer und im Leben des großen Antonius . . . und Irenäus Bischof von Lugdunum im dritten Buch seines Werkes gegen die Häresieen, im Kapitel 59 und 65, und Justinus der Philosoph und Märtyrer in dem Buch von der Auferstehung, und Basilius der Kappadocier im 21. Kapitel des Hexaemeron und in der Homilie über den 1. Psalm“ u. s. w. Gelehrter kann man nicht citieren. Zur Probe der Genauigkeit vergleiche man, um bei den Ältesten stehen zu bleiben, die hiesigen Citate aus Irenäus und Klemens mit unseren Ausgaben. Klemens verwirft Strom. III, § 95 (p. 554 Potter) ausdrücklich jene Deutung der Kleider aus Fellen, als deren Vertreter er den Cassian nennt³; und es

1) S. über ihn meine Forschungen zur Gesch. des Kanons II, 239. 247—254, besonders S. 253, zur allgemeinen Charakteristik Stark, Gaza und die philistäische Küste (1852), S. 637f.

2) Mai, *Classic. auct.*, T. VI, 204. In dem ausführlicheren Werk, wovon dieses nur der Auszug ist, würde man die eigenen Worte Justin's finden (Mai l. l. p. 1). Ich kenne keine Handschrift dieses noch ungedruckten Riesenwerks. Der Monacensis gr. 358 saec. IX enthält nach Hardt nur die Epitome.

3) Vgl. meine Forschungen III, 24 (wo Prokopius hinzuzufügen ist). Die von Clemens dort in Aussicht gestellte Widerlegung, folgt.

ist wirklich das dritte Buch seines großen Werkes, worin Irenäus zwar nicht ausdrücklich gegen jene häretische Meinung polemisiert, aber doch ganz deutlich seine rechthgläubige Ansicht von der Erschaffung des Leibes Adams und von den *tunicae pelliceae* ausspricht¹.

Bei solcher Lage der Dinge ist es schwer begreiflich, wie man das Citat des Prokopius auf die pseudojustinischen Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos hat beziehen mögen²; denn wie sollte der gelehrte Prokopius diese bunte Sammlung mit *ἐν τῷ περὶ ἀναστάσεως λόγῳ* citieren und zwar mit Rücksicht auf einen Abschnitt, in welchem von Auferstehung gar nicht die Rede ist. Auch handelt es sich dort gar nicht um den Gegensatz der genannten häretischen Deutung von Gen. 3, 21, sondern um die Meinung „einiger Frommen“, daß Gott jene Röcke nicht aus dem Fell wirklicher Tiere gemacht habe. Daß Prokopius ein Buch unter Justin's des Märtyrers Namen und mit dem Titel *περὶ ἀναστάσεως* in seiner reichen patristischen Bibliothek gehabt hat, kann nicht Gegenstand litterargeschichtlicher Diskussion sein.

Unter demselben Autornamen und Buchtitel haben zwei Florilegien, oder vielmehr zwei Handschriften des unter dem Namen der Parallela Sacra Rupefucaldina so oft citierten Florilegiums, drei umfangreiche Fragmente aufbewahrt d. i. alles, was in den Ausgaben Justin's seit Pr. Maran als dessen Buch *περὶ ἀναστάσεως* abgedruckt zu werden pflegt, nachdem zuerst P. Halloix, dann sorgfältiger M. Lequien die Fragmente publiziert hatten³. Dies Florilegium, welches

in ecl. proph. § 17 Forsch. III, 29. Über Cassian, den „Anfänger der Dokese“ (Clemens strom. III, § 91, Potter p. 552) vgl. Forschungen I, 7; 13 Anm. 1; 14 Anm. 1; 285.

1) Iren. III, 21, 10; 22, 1; 23, 5, p. 218sq. 221 Massuet.

2) So Otto zu Just. opp. Ed. 3, T. III. 2, 72.

3) Dieser aus dem Cod. Rupefucaldinus in Jo. Dam. Opp. II, 756—763. Eine Collation des Cod. Coislinianus 276 gab Nolte bei Migne, Patol. gr. 6, 1795—1800. Über die Handschr. vgl. Montfaucon, Bibl. Coislin., p. 389sq. Ob sie durchweg nur als eine zweite Kopie der im Rupef. enthaltenen Gnomologie zu betrachten

den Namen des Joh. von Damaskus mit Unrecht trägt und nach Lequien um ein Jahrhundert älter als dieser ist, zeichnet sich vor allen, welche ich näher kennen zu lernen genötigt war, durch genaue Bezeichnung seiner Quellen aus¹. Man sollte meinen, es sei selbstverständlich, daß der Sammler aus demselben Buch geschöpft habe, wie ein volles Jahrhundert vor ihm Prokopius. Grabe erkannte das an²; die neueren Gelehrten bestreiten es vielfach. Während Otto in der vorhin beleuchteten Art das Citat des Prokopius aus der Welt schafft, setzt Harnack als ganz selbstverständlich voraus, daß dessen Citat sich auf eine andere Schrift beziehe. „Niemand hat abgesehen von den SS. Parallela die Schrift citiert“³. Das müßte aber doch bewiesen werden, da der Titel bei Prokopius und in den Parallela genau übereinstimmt und beide Zeugen sich nicht nur der Zeit nach ziemlich nahestehen, sondern auch beide den Schein gelehrter Sorgfalt für sich haben. Hatte Prokopius eine, wie Harnack für möglich hält, echte Schrift Justin's in Händen, so wird es ja dadurch nicht erklärlich, sondern gerade recht sonderbar, daß man nicht allzu lange nachher eine, wie Harnack urteilt, fremde Schrift über die Auferstehung dem Justin unterschob, und zwar eine, wie jeder einsieht, uralte, gegen allen Verdacht einer Fiktion unter Justin's erborgtem Namen sichere Schrift⁴. So etwas pflegt

sei, wage ich nicht zu entscheiden. — Im Coisl. fehlen die eingeklammerten Worte des Lemma: *Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου τοῦ φιλοσόφου καὶ μάρτυρος (ἐκ τοῦ) περὶ ἀναστάσεως.*

1) Vgl. Forschungen III, 120 f.

2) Spicil. II, 167. Wenn derselbe S. 195 sagt: nusquam alibi Justinii Tractatum de resurrectione allegatum reperio, so soll das natürlich nicht zu Prokop allein, sondern zu allem S. 177—194 Mitgeteilten den Gegensatz bilden.

3) Gebhardt-Harnack, Texte und Untersuch. I. 1, 164.

4) Wenn Harnack, S. 164 Anm. 150, auf „eine dritte Schrift *περὶ ἀναστάσεως*, die Justin beigelegt worden“, sich beruft, so ist das doch ein wenig kühn geredet; denn die Quaestiones gentiles ad Christianos de incorporeo et de deo et de resurrectione mortuorum (Otto III. 2, 326—367), welche Harnack (S. 168) damit meint, behandeln doch nur ganz am Schluß die Frage nach der Auferstehung.

doch gemeiniglich nur geschehen zu sein, wenn man zu einem durch die Tradition berühmten Titel die dazu gehörige Schrift nicht mehr besafs. Hier aber handelt sich's um einen Titel, welchen kein alter Kirchen- und Litteraturhistoriker dem Justin zugeschrieben hat, und es handelt sich anderseits um ein Buch, welches Prokopius ebenso wie die anderen dort citierten in Händen gehabt hat und als bekannt voraussetzt. Woher also und wozu die Unterschiebung eines nach Inhalt und Form ganz harmlosen Wechselbalgs im Lauf des Jahrhunderts nach Prokopius? Könnte man diese Frage beantworten, so wäre der Beweis immer noch erst zu führen, daß die nächstliegende Annahme der Identität des von Prokopius und des in den Parallela citierten Werkes undurchführbar sei. Die Stelle des Beweises scheint bisher die Meinung zu vertreten, daß uns die Parallela die Schrift von der Auferstehung beinah vollständig erhalten haben. Aber der Sammler führt sein Citat mit *ἐκ τοῦ περὶ ἀναστάσεως* ein, und es ist mir nicht bekannt, daß Gnomologen dieser Art überhaupt vollständige oder beinah vollständige Traktate aufgenommen und so eingeführt hätten¹. Wer sich ein wenig mit dieser Litteratur zu befassen hatte, weiß ferner, daß die Gnomologen unzählig oft ohne jede Andeutung einer Lücke Sätze auslassen, welche uns sehr wichtig erscheinen. Ein Beispiel aus den Par. Rupefuc. wurde oben S. 8 besprochen. Nun hat aber der Sammler aufser durch seine Überschrift auch noch einmal durch die Formel *καὶ μετ' ὀλίγα* und bald darauf durch die gleichbedeutende *καὶ μετὰ βραχέα*² angezeigt, daß er nur Bruchstücke gebe; und es beruht nicht auf Erfahrung, wenn man annimmt, die durch diese Worte bezeichneten Lücken müßten unerheblich sein. Ich erinnere mich, sonst auch manch-

1) Das Beispiel des Coisl. 120, welcher die pseudojustinische *ἐκ θεοῦ πίστεως* größtenteils enthält, ist von Otto II, p. XLV nicht glücklich gewählt; denn diese Handschrift ist keine Gnomologie und überdies fehlen darin aufser dem Anfang und Schluß jener Schrift noch viele einzelne Sätze, s. Otto III, p. XI sq.

2) Lequien II, 761E. 762B = Otto c. 8, p. 240; c. 9, p. 244.

mal μεθ' ἕτερα, aber niemals μετὰ πολλά gelesen zu haben. Es sind das abgeschliffene Formeln, welche in den griechischen und syrischen Florilegien immer wiederkehren und um so weniger nach ihrem Wortsinn zu pressen sind, als man nicht weiß, woran diese an sich relativen Ausdrücke gemessen sein wollen, und als es im Interesse des Sammlers lag, das, was er bot, möglichst bedeutend und was er fortliefs als unerheblich erscheinen zu lassen. Ein naheliegendes Beispiel wird zum Beweise dafür genügen, daß solche Formeln über viele Folioseiten hinwegführen können¹. Unmittelbar vorher hat unsere Gnomologie zwei Citate aus dem fünften Buch des Irenäus durch καὶ μετὰ βραχέα mit einander verbunden (Lequien, p. 756 A), deren erstes V, 2, 2—3, 1 Mass. p. 294sq. und deren zweites V, 12, 2 (gegen Ende) und § 3 p. 306 sich findet. In der Ausgabe von Harvey² liegen 27 Seiten dazwischen. Dieserhalb haben wir demnach die vollste Freiheit, uns den Traktat, aus welchem dieser Gnomolog seine drei justinischen Citate geschöpft hat, doppelt und dreifach so groß zu denken, als diese Fragmente; und schon das eine Citat des Prokopius, gegen dessen Zusammengehörigkeit mit den Citaten der Parallele kein Grund vorgebracht worden ist, lehrt uns, daß nicht bloß einige entbehrliche Flickworte vom Gnomologen ausgelassen worden sind. Dasselbe aber ergibt sich auch aus der Betrachtung der größeren Citate selbst.

Es ist schon von vornherein sehr unwahrscheinlich, daß der Verfasser einer Schrift über die Auferstehung mit so allgemeinen Sätzen aus der christlichen Erkenntnistheorie begonnen haben sollte, ohne entweder vorher das besondere Thema bezeichnet zu haben, das ihn zu diesen Erörterungen veranlaßt, oder beim Übergang vom Allgemeinen zum Be-

1) Caspari, Alte und neue Quellen (1879), S. 83f., macht zu viel Umstände mit einem solchen μετ' ὀλίγα bei Theodoret.

2) S. 324 schließt das erste, S. 351 beginnt das zweite. Dazwischen stehen auch griechische Fragmente, unter anderem auch aus Sacra Par., aber nicht aus dieser Stelle der Par. Rupefuc. geschöpfte. Es folgt in den Par. durch ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου eingeführt das Citat aus Iren. V, 13, 3, p. 309 Massuet, p. 357 Harvey.

sondern das Thema und die Veranlassung zu dessen Behandlung deutlich anzugeben¹. Die Worte, mit welchen unser Verfasser von jenen allgemeinen Sätzen zum Thema übergeht: „Es sagen die, welche Schlechteres lehren, es gebe keine Auferstehung des Fleisches“², sind nahezu sinnlos, wenn das Fragment den Anfang der Schrift bildete. Dafs vorher p. 212, 16 einmal Christus als Verleiher der Totenaufstehung und des ewigen Lebens bezeichnet war, kann den Mangel nicht ersetzen, erscheint vielmehr selbst mindestens geschmacklos, wenn nicht schon gesagt war, dafs die ganze Erörterung über Erkennen und Beweisen um dieser Frage willen angestellt worden sei. Somit fehlt uns erstlich der Anfang der Schrift. Es fehlen aber auch nicht wenige Sätze an der ersten Stelle, wo der Excerptor eine Lücke angezeigt hat, p. 240, 37. Nur für eine wenig eindringende Betrachtung ist ein scheinbarer Zusammenhang dadurch hergestellt, dafs vor und nach der Lücke von Christus die Rede ist. Aber in wie verschiedener Weise und zu wie verschiedenem Zweck! Vorher wird das Gebot Christi von der Feindesliebe angewandt zum Beweise dafür, dafs Gott sich erst durch die Errettung des ihm fremdartigen, nicht verwandten Fleisches als den Guten beweise, und dafs somit die gegnerische Behauptung, das Fleisch habe keinerlei Verheissung, hinfällig sei. Nachher dagegen werden die Heilungen und Totenerweckungen Christi als positive Beweise und Bürgschaften für die zukünftige Totenaufstehung geltend gemacht. In dieser Ausführung aber stöfst man auf Gedanken, welche in den vorangehenden Kapiteln gar noch nicht zur Diskussion gestellt waren. Sie beginnt gleich mit der Voraussetzung, dafs Christus selbst nach der gegnerischen Behauptung des Fleisches zu gar nichts bedurft habe. Gleich darauf wird in

1) Vgl. einerseits Tertull. de resurr. carnis 1 und andererseits Athenag. *περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν* c. 1, Note 22—28; Otto, p. 190.

2) c. 2, p. 214, 1 Otto. Ich citiere im Folgenden nach den Seiten und, da die Zeilen nicht gezählt sind, nach den auf die Noten verweisenden Ziffern der dritten Ausgabe von Otto.

der gleichen rhetorischen Form die gegnerische These, daß die Auferstehung lediglich eine geistige sei, bekämpft. Beides war zwar in der allgemeinen Übersicht der häretischen Antithesen c. 2 bereits angedeutet. Fleischliche Auferstehung werde nicht geschehen, hieß es p. 216, 12, und gleich darauf, daß Christus nur dem Schein nach im Fleisch erschienen sei. Aber daraufhin konnten die in c. 9 bekämpften, zugespitzten Thesen und Termini nicht als bekannt vorausgesetzt werden. Es widerspräche das, auch abgesehen von dem großen Zwischenraum, welcher c. 9 auf alle Fälle von c. 2 trennt, der Art und Weise der bisherigen Diskussion. Trotz jener allgemeinen Übersicht (c. 2) werden im Folgenden die einzelnen Thesen und Argumente der Gegner umständlich vorgeführt, ehe zu ihrer Widerlegung geschritten wird¹. Derartiges muß demnach auch vor c. 9 gestanden haben. Ferner hatte der Verfasser c. 2, p. 216, 17 in Aussicht gestellt, daß er zuerst die Einwürfe der Gegner widerlegen, dann den positiven Beweis führen werde. Wenn es nun p. 222, 11 so scheint, als ob der erste Teil beendet sei, so zeigt doch gleich der erste Satz p. 224, 1 und alles weiter Folgende bis p. 240, 37, daß alles dies noch dem ersten Teile angehört. Der Unterschied, welcher die Redewendung p. 222, 11 veranlaßt hat, besteht nur darin, daß bis dahin gewisse absurde Konsequenzen, welche die Gegner aus der kirchlichen Auferstehungslehre ziehen, abgewiesen wurden, während im Folgenden die direkt gegen die Möglichkeit und Gotteswürdigkeit der Auferstehung gerichteten Angriffe zurückgewiesen werden. Dieser Disposition p. 224, 1 — 4 entspricht einigermaßen die Ausführung (c. 5—6; 7—8). Aber alles dies bis zur ersten Lücke ist doch noch nicht der angekündigte positive Beweis dafür, „daß das Fleisch Heil (zu hoffen) hat“. Wenn einmal solches mit unterläuft, was zu positivem Beweis sich eignet, so wird auf die später folgende Darlegung verwiesen p. 226, 20. Hinter der Lücke dagegen befinden wir uns mitten

1) c. 3, p. 216, 1—3; c. 4, p. 222, 1—4; c. 5, p. 224, 1—3; c. 7, p. 232, 1—3; c. 8, p. 236, 1—3; p. 240, 25—27.

im zweiten Teil. Dafs auch dieser, d. h. dafs die ganze Schrift polemisch gehalten ist, kann den wesentlichen Unterschied nicht verhüllen, dafs vor der ersten Lücke lediglich Abwehr der gegnerischen Einwürfe, hinter derselben positive Beweisführung für den Auferstehungsglauben angestrebt wird, und dafs uns das zweite Excerpt mitten in die letztere hineinversetzt. Nur 25 Zeilen hinter der Lücke ruft der Verfasser bereits aus: „Wenn einer nach allem bis dahin Gesagten noch Beweise für die Auferstehung fordert, so unterscheidet er sich in nichts von den Sadducäern.“ Es folgt ein kraftvoller Schlufssatz, der an die Gedanken der Einleitung anklingt. Der Verfasser ist also schon längst mit den *λόγοι ἀποδεικτικοί*, mit der angekündigten positiven Beweisführung beschäftigt und nicht nur ein kurzer Übergang vom ersten zum zweiten Teil, sondern ein bedeutendes Stück der Schrift fällt in die erste Lücke. In derselben kann auch das gestanden haben, was Prokopius bei seiner Anführung im Sinn hatte.

Hinter den zuletzt besprochenen Sätzen p. 244, 24 befindet sich die zweite vom Excerptor angezeigte Lücke. Was alles darin gestanden hat, läfst sich nicht einmal erraten. Nur eins zu vermuten, ist durch die Tendenz der Schrift nahe gelegt. Sie ist zur Bestärkung der Rechtgläubigen aber Schwachen im Glauben an die Auferstehung des Fleisches geschrieben, aber eben deshalb von Anfang bis zu Ende polemisch gegen die gnostische Leugnung oder Verflüchtigung dieses Glaubensartikels gerichtet¹ und bemüht, deren teils aus der Natur der Sache, teils aber auch aus der Bibel geschöpfte Argumente zu widerlegen. Nun wissen wir aber, dafs die häretischen Schulen des zweiten Jahrhunderts nicht nur überhaupt, sondern gerade auch in bezug auf die Auferstehungslehre die Briefe des Paulus, insbesondere auch 1 Kor. 15 stark in Anspruch nahmen und

1) p. 214, 23 *ἀντιπολεμῆν αὐτῷ* (dem Teufel und seinen Werkzeugen, den Irrlehrern) *διὰ τοὺς ἄσθενεῖς*. p. 226, 21 *συγγνώμην αἰτούμενοι παρὰ τῶν τῆς ἀληθείας τέκνων*. Das sind die Leser, auf welche der Verfasser zunächst rechnet.

die Katholiken dadurch ins Gedränge brachten¹. Es wäre daher schwer zu erklären, daß eine Schrift des angegebenen Zwecks nicht auch auf die apostolischen Briefe eingegangen wäre. Eine passendere Stelle aber hierfür wäre schwerlich zu finden als die, welche die zweite Lücke bezeichnet, hinter der sichtlich zu einem feierlichen Abschluß gelangten Beweisführung aus dem Leben und der Lehre Jesu. Dann wäre hier auch der geeignete Platz für das Citat des Methodius.

Endlich aber spricht nichts dafür, daß das kleine Stück, welches der Excerptor hinter der Lücke noch mitteilt, der Schluß der ganzen Schrift gewesen sei. Die Wendung auf die moralischen Konsequenzen der häretischen Lehre entspricht zwar im allgemeinen dem Charakter eines Buchschlusses; aber vom rednerischen Standpunkt aus muß man urteilen, daß die letzten Sätze verloren gegangen sind. Wir sind also sehr weit entfernt, die von Prokopius und dem Redaktor der Parallela Rupef. benutzte Schrift unter dem Titel „Justin's des Märtyrers und Philosophen Buch von der Auferstehung“ vollständig zu besitzen. Um so erwünschter wäre es, die Fragmente desselben um ein inhaltreiches Stück vermehren zu können.

Da die Schrift nach den erhaltenen Fragmenten von keinem Kenner der kirchlichen Litteratur der nachkonstantinischen Zeit zugeschrieben werden wird, sondern auch von denen, welche Justin nicht für ihren Verfasser halten, ins zweite Jahrhundert gesetzt wird², so besteht die Vermutung zu Recht, daß Methodius aus ihr sein Citat über 1 Kor. 15, 50 geschöpft hat. Aus einer Schrift unter Justin's Namen hat Methodius es genommen; Justin's Namen trug unser Traktat um 500 und um 600, und es fehlt jeder Anhalt für die Vermutung, daß er um 300 einen anderen Autornamen getragen habe. In einer Schrift „von der Auferstehung“ citiert Methodius Worte Justin's. Da es

1) S. den ersten Artikel S. 9, Anm. 2.

2) Vgl. z. B. Harnack, Überlieferung der griech. Apologeten, S. 163.

eine Schrift gleichen Titels unter Justin's Namen gab, so ist nichts wahrscheinlicher, als daß eben diese von Methodius bei dieser Gelegenheit benutzt wurde. Sein Citat handelt aber nicht nur überhaupt von der Auferstehung wie unser Traktat, sondern handelt davon auch in dem gleichen Gegensatz wie dieser. Es geschieht hier wie dort im Gegensatz gegen solche, welche das menschliche Fleisch als der Erlösung und Auferweckung unwert bezeichnen und dafür Beweise aus dem Neuen Testament vorbringen¹. Wie wenig umfangreich das Citat ist, so ist doch eine auffällige Übereinstimmung des Sprachgebrauchs zwischen ihm und den großen Fragmenten der Parallela Rupef. zu konstatieren. Weder in der Bibel war es unmittelbar begründet, noch entspricht es dem gemeinen kirchlichen Sprachgebrauch², daß die Auferstehung und Verklärung des Leibes im Citat bei Methodius *ἡ τῆς σαρκὸς παλιγγενεσία* heißt. Meines Wissens haben Athenagoras, Tertullian und Methodius selbst in ihren Schriften über die Auferstehung nicht so geredet. Dagegen findet sich genau der gleiche Ausdruck nicht weniger als dreimal in den großen Fragmenten (c. 6, p. 228, 8; c. 8, p. 228, 20; c. 10, p. 246, 5). Dem im Citat damit verbundenen Prädikat *ἐκφανλίζειν* entspricht sehr genau der für den gleichen Gedanken gebrauchte Ausdruck *καλιζέειν τὴν σάρκα*³. Eine Anspielung an die im Citat bei Methodius mit herangezogene Stelle 1 Kor. 15, 53f. fehlt auch in den

1) Z. B. c. 2, p. 216, 10; Matth. 22, 30. Auf denselben evangelischen Zusammenhang bezieht sich der Verfasser selbst c. 3, p. 220, 29; c. 9, p. 244, 22.

2) Im Anschluß an Matth. 19, 28 oder den gemeinen Sprachgebrauch gebraucht es Clem. Rom. 1 Kor. 9, 4 von der Sintflut und ihrer Folge, im Anschluß an Tit. 3, 5 im Sinne von *ἀναγέννησις* von der sittlichen Erneuerung des Lebens Clem. Al. Strom II, § 146, p. 507 Potter. Wenn man *regeneratio* nach Tit. 3, 5 Vulg. als Übersetzung von *παλιγγενεσία* gelten läßt, so gebraucht es Tertullian nur von der geistigen Wiedergeburt (de carne Christi c. 4. 20) und stellt es (de resurr. 47) der *restitutio* und *redintegratio carnis* als Bild gegenüber.

3) c. 2, p. 214, 4 cf. c. 7, p. 232, 1 *τοὺς ἀτιμάζοντας τὴν σάρκα*, c. 10, p. 248 vor n. 16.

größerer Fragmenten nicht ¹. Besäßen wir einen geordneten und vollständigen Text der Schrift des Methodius von der Auferstehung, so würde es sich lohnen, genauer zu untersuchen, ob Methodius aus der Schrift, deren Excerpte die Parallela darbieten, auch ohne namentliche Citation geschöpft hat. Eins ist jedenfalls zu beachten. Die Worte de resurr. c. 10 ἀνάστασις ἐστὶ τοῦ πεπρωκότος σαρκίου, πνεῦμα γὰρ οὐ πίπτει drücken in aphoristischer Unvollständigkeit einen Gedanken aus, welchen dann Tertullian ² kräftig ausgeführt, Irenäus ³ leise berührt hat. Vollständig kehrt er wieder bei Methodius ⁴. Es ist mindestens sehr wahrscheinlich, daß die von Methodius namentlich citierte Schrift Justin's identisch ist mit derjenigen Schrift unter Justin's Namen, mit welcher er, ohne Justin zu nennen, in einem originellen Gedanken bis auf den Wortausdruck zusammentrifft.

Die Wahrscheinlichkeit steigert sich zur Gewisheit, wenn man das Verhältniß des Irenäus sowohl zu dem Citat bei Methodius als zu den Excerpten in Parallela Rupef. ins Auge faßt. Es ist längst bemerkt und meines Wissens nie bestritten worden, daß Irenäus sich von diesen Excerpten in seiner Darstellung der Auferstehungslehre abhängig zeige ⁵. Die Berührungen ziehen sich hindurch durch den ganzen Abschnitt Iren. V, 2, 1—13, 5. Nach dem, was vorhin über den Gebrauch von *καλιγγενεσία* = *regeneratio* bemerkt wurde, muß es auffallen, daß Irenäus nur hier ⁶ die Auferstehung und Leibesverklärung so bezeichnet: *Vani*

1) c. 9, p. 246, 10 mit Otto's Anmerkung.

2) De resurr. carnis c. 18; adv. Marc. V, 9.

3) Iren. V, 13, 3: manifestum est, quoniam corpus, quod est caro, quae et humiliatur cadens in terram. Cf. V, 12, 3: Non enim aliud est, quod moritur et aliud quod vivificatur.

4) Ed. Jahn, p. 80 aus Epiphani. haer. 64, 52 (auch syrisch erhalten bei Pitra, Anal. IV, 202) ἀνάστασις γὰρ οὐκ ἐπὶ τοῦ μὴ πεπρωκότος, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ πεπρωκότος λέγεται καὶ ἀνσταμένον κτλ.

5) Vgl. Semisch, Justin d. Märtyrer I, 147f.; Otto zu resurr. c. 8, p. 238, n. 16; c. 9, p. 242, n. 2; c. 10, p. 246, n. 3.

6) Sonst die an die Taufe geknüpfte Wiedergeburt III, 17, 1, p. 208 Mass. s. auch Harvey's Note dazu.

*autem omnimodo, qui . . . carnis salutem*¹ *negant et regenerationem ejus spernunt.* Gegenüber der gnostischen Behauptung, daß Gott wohl die ihrer Natur nach unsterbliche Seele am Leben erhalte, aber nicht das an sich vergängliche Fleisch wieder lebendig mache, argumentieren beide Schriftsteller auf Grund der Güte und der Macht Gottes, beide aber so, daß auf erstere das grössere Gewicht gelegt wird². Während Justin hier nur die Seele nennt, fügt Irenäus den Geist hinzu *et quae sunt alia.* Dasselbe zeigt sich bei der von jeher besonders auffällig gefundenen Parallele zwischen resurr. c. 8, p. 238, 16 und Iren. V, 6, 1, p. 299. Während Justin entwickelt, daß weder die Seele für sich noch der Leib für sich, sondern nur das aus Leib und Seele zusammengesetzte ζῶον λογικόν Mensch heisse, und daher auch die Berufung des Menschen zu Leben und Auferstehung die Verheißung der Leibesaufstehung in sich schliesse, hat Irenäus in der zweimal³ kurz hinter einander gegebenen Reproduktion dieses Gedankens beidemale zu Leib und Seele den Geist hinzugefügt. Wie wenig dies aber in einer abweichenden Anthropologie beider Autoren begründet sei, kann man einerseits aus Iren. II, 29, 3 sehen, wo Leib und Seele als die einzigen Wesensbestandteile des Menschen an sich, des natürlichen Menschen angegeben werden, und andererseits aus resurr. c. 10, p. 246, 2, wo die sogenannte trichotomische Anschauung ausgesprochen ist. Es wäre weitläufig zu entwickeln, daß die an die biblische Ausdrucksweise sich anschließenden anthropologischen Anschauungen der älteren Kirchenlehrer, insbesondere auch des Irenäus beide Betrachtungsweisen zulassen. Es liegt aber auch auf der Hand, daß zumal die Art, wie resurr. 10

1) Dies kehrt sehr oft wieder in positiver und polemisch negativer Form z. B. V, 14, 1 dreimal; es ist aber auch ein immer wiederkehrender Ausdruck in de resurr. von der Angabe der Disposition an c. 2, p. 216, 17.

2) Iren. V, 4, 1, p. 297 Mass. = resurr. c. 8, p. 240, 25sq.

3) Gewöhnlich wird nur die zweite Stelle angeführt Harvey, p. 335 *neque enim plasmatio* etc. Aber schon zu Anfang des § 1 Harvey p. 333 steht wesentlich dasselbe.

von der Seele als dem Wohnhaus des Geistes und vom Geist als dem, was überhaupt nicht dahinfällt, gesprochen wird, keinerlei Widerspruch gegen die dichotomische Anschauung c. 8 enthält. Die Kritik, welche das nicht mit einander reimen kann, und daraufhin in c. 10 flugs eine Interpolation annimmt, ist doch gar zu naiv. Gerade auch die an jene Zusammenstellung von Leib, Seele und Geist resurr. c. 10 sich anschließenden Worte *τὰ τρία δὲ ταῦτα τοῖς ἐκπίδα ἐλικρινῆ καὶ πίστιν ἀδιάκριτον ἐν τῷ θεῷ ἔχουσι σωθήσεται* haben ihresgleichen in demselben Zusammenhang bei Irenäus V, 6, 1 und somit an Irenäus einen Zeugen ihrer Echtheit. An ein Citat aus 1 Thess. 5, 23 schließt Irenäus die Frage: *Et quam utique causam habebat, his tribus id est animae et corpori et spiritui integram et perfectam perseverantiam precari in adventum domini etc.*¹. Der Gedanke Justin's (res. 10, p. 244, 1), daß im Wortbegriff der *ἀνάστασις* bereits enthalten sei, daß es sich um Erhebung des Gefallenen, also des Leibes und nicht des Geistes handele, ist bei Irenäus wenigstens nicht ohne Spur geblieben (s. oben S. 31 Anm. 3). Die Beweisführung aus den Heilungen und Totenerweckungen Jesu bei Irenäus V, 12, 5; 13, 1 erinnert in ihrem Anfang selbst durch den Wortlaut an die gleiche Beweisführung bei Justin².

Nun hat sich aber oben S. 13 f. herausgestellt, daß Irenäus auch die bei Methodius citierte Stelle Justin's gekannt und verwertet hat, und zwar mitten in dem Kreis der so eben vorgeführten Parallelen zu der dem Prokopius und dem Redaktor der Parallele Rupef. vorgelegenen Schrift über die Auferstehung unter Justin's Namen. Wäre es schon an sich

1) Die trichotomische Betrachtungsweise war für Irenäus hier von besonderer Wichtigkeit für seine Auslegung von 1 Kor. 15, 50. Das zeigt sich besonders deutlich V, 9, 1, p. 302 vgl. auch II, 33, 5, p. 168 *ἴδια σώματα, ἰδίας ψυχάς, ἴδια πνεύματα*.

2) res. c. 9, p. 242, 2 *τί καὶ ἐθεράπευσεν αὐτήν*; Iren. V, 12, 5 *quam enim causam habebat carnis membra curare etc.* Das Weitere ist zu vergl. mit res. c. 4, p. 222, 9.

ein Äußerstes von Unwahrscheinlichkeit, daß Irenäus sowohl diejenige angeblich justinische Schrift, aus welcher Methodius eine Erörterung über die Auferstehung angeführt hat, als diejenige angeblich justinische Schrift, welche nach Prokopius und den Parallela *περὶ ἀναστάσεως* betitelt war, neben einander benutzt haben sollte, so wird die Annahme einer Verschiedenheit dieser beiden Schriften völlig dadurch ausgeschlossen, daß es ein kleiner in sich geschlossener Abschnitt des Irenäus ist, in welchem er sich als dankbarer Leser sowohl der durch die Parallela als auch der durch Methodius uns aufbewahrten Stücke unter Justin's Namen zeigt. Es ist also nur eine einzige Schrift, welche Irenäus gelesen, offenbar auch Tertullian und zwar noch viel stärker benutzt hat, welche Methodius als eine Schrift des Märtyrers Justin citiert, von welcher Prokopius zuerst bezeugt, daß sie den Titel *περὶ ἀναστάσεως* führte, und aus welcher die Parallela unter Anwendung des gleichen Titels und Autornamens drei größere Bruchstücke excerpiert haben.

Die Frage, ob diese Schrift den Namen Justin's mit Recht trug, ist damit nicht entschieden. Aber in dem Maße, als es unwahrscheinlich ist, daß diese Schrift erst in der Zwischenzeit zwischen Irenäus und Methodius zu dem Namen Justin's gekommen sein sollte (s. oben S. 14), ist auch die äußere Bezeugung ihrer Abfassung durch Justin eine glänzende. Besser als diejenige der Apologien und des Dialogs ist sie auf alle Fälle; denn für diese haben wir das Zeugnis erst des Eusebius, für unsere Schrift dasjenige des merklich älteren und in keinem Betracht geringer zu achtenden Methodius. Die Beweisführung von Semisch für die justinische Abfassung ist der Verbesserung und Vervollständigung bedürftig; aber widerlegt worden ist sie nicht. Mit Erfolg kann das Für und Wider nur im Zusammenhang einer litterargeschichtlichen Behandlung sämtlicher Schriften Justin's erörtert werden. Doch möchte ich auf drei Einzelheiten schließlichs noch aufmerksam machen.

Ist der Begriff der *παλιγγενεσία* in der Schrift von der Auferstehung mit Recht betont worden (S. 30. 31), so ist es auch höchst beachtenswert, daß derselbe im Dialog

wesentlich ebenso wiederkehrt¹. Die Wiedergeburt in unserem Sinne des Worts heisst auch bei Justin *ἀναγέννησις*², und schon deshalb ist schwer denkbar, dass unter dem „Mysterium der Palingenesis“ die Taufe verstanden sein sollte. Gemeint ist vielmehr die zweite Schöpfung, das Neuwerden auch der körperlichen Natur bei der Parusie des Erlösers. Das beweist die Charakteristik derjenigen, welchen solche Palingenesis in Aussicht gestellt wird. Es sind die Christen und alle, welche die Wiedererscheinung Christi in Jerusalem erwarten und sich bestreben, durch Werke ihm wohlzugefallen. Die Palingenesis ist also das Ziel der eschatologischen Erwartung und der Lohn des frommen Wandels. Dasselbe beweist der Wortlaut der citierten prophetischen Stelle. Sie enthält kein Wort, welches auf die christliche Taufe bezogen werden konnte. Dagegen läuft sie hinaus auf die Freuden, welche von dem „Einzug der Herrlichkeit des Herrn“ in Jerusalem ausströmen. Die Geburtswehen der Erde und die Geburt der Kinder Zions, welche diesem Einzug unmittelbar vorangehen, bedeuten dem Justin die Auferstehung der Frommen.

Grabe's Vermutung³, dass die von Methodius, Prokopius und den Parallela citierte Schrift kein selbständiger Traktat, sondern ein Teil der Schrift gegen Marcion sei, suchte vergeblich einen Anhalt in der renomnistischen Phrase des Hieronymus, welche dann durch Vermittelung der griechischen Übersetzung seines Schriftstellerkatalogs wie so manches andere auch in Photius' Bibliothek übergegangen ist⁴.

1) c. 85, p. 308 Otto heisst es inbezug auf die gleich nachher angeführten Worte aus Jes. 66, 5—11 *ἐν οἷς καὶ τὸ μυστήριον τῆς πάλιν* (die codd. *πάλιν τῆς*) *γενέσεως ἡμῶν καὶ ἀπλῶς πάντων τῶν τὸν Χριστὸν ἐν Ἱερουσαλὴμ φανήσεσθαι προσδοκῶντων καὶ δι' ἔργων ἐναρεστεῖν αὐτῷ σπουδαζόντων.*

2) *Apol. I, 61* Otto, p. 164, 5—7; 166, 11—18. *Dial. 138* Otto, p. 486, 7.

3) *Spicil. II, 166sq.* Das billigte Otto, *De Justini scriptis et doctrina*, p. 72sq.

4) *Hier. v. ill. 23*; *Photius cod. 125 ed. Bekker p. 96**: *κατὰ Μαρκίωνος ἀναγκαῖοι λόγοι.*

Wenn nämlich Hieronymus *contra Marcionem insignia volumina* anführt, so zeigt seine Berufung auf die Anführung derselben bei Irenäus, welche er durch Vermittelung des Eusebius kannte, daß dieser großartige Plural eine Verzierung des Hieronymus ist. Denn Irenäus spricht ganz einfach von der Schrift gegen Marcion¹. Daß dieselbe aus mehreren Büchern bestanden, und eines derselben von der Auferstehung gehandelt habe, ist an sich eine jedes Inhalts entbehrende Vermutung, wäre aber auch auf unsere Schrift ganz unanwendbar. Denn diese hat es mit all' den Irrlehrern zu thun, welche die Auferstehung des Fleisches bestreiten, und nichts in derselben weist speziell auf Marcion hin. Im Gegenteil, es wäre unverständlich, daß Justin in einem gegen den Heidenchristen und Antijudaisten Marcion gerichteten Schrift es so darstellen konnte, als ob die vom Teufel ausgesandten Irrlehrer aus dem Volke derer, welche den Heiland gekreuzigt haben, hervorgegangen seien², ohne auch nur mit einem Worte darauf hinzuweisen, daß der, dessen Lehre und Schule er zunächst in diesem Werke zu bekämpfen sich vorgesetzt, ein Heidenchrist sei, welcher die aus dem Volke Israel hervorgegangenen Irrlehrer noch überboten habe. Aber abgesehen von dem besonderen Grunde, welcher in einem gegen Marcion gerichteten Werke eine solche Zurückführung der häretischen Gnosis auf das jüdische Volk unwahrscheinlich machen würde, entspricht die hiesige Darstellung wohl den Anschauungen Justin's. Er nennt als die von den Dämonen ausgesandten Menschen, deren Anhänger sich fälschlich den Namen Christen beilegen, vor allem Simon den Magier und den Menander, beides Samariter³, und er rechnet die durch angebliche Herkunft, Ge-

1) Iren. IV, 6, 2 = Eus. h. e. IV, 18, 9.

2) Resurr. 10, p. 248 *ἐκλεξάμενος αὐτοὺς ἐκ τῶν στοιρωσάντων τὸν σωτήρα ἡμῶν.*

3) Apol. I, 26, 56; Dial. 120. Über das *οἱ ἀπὸ τούτων ὀρμώμενοι . . . Χριστιανοὶ καλοῦνται* vgl. Göttinger gel. Anz. 1873, S. 1543. Die Behandlung der Stelle bei Harnack, Zur Quellenkritik der Gesch. des Gnosticismus, S. 20, und Lipsius, Quellen, S. 9. 22f., befriedigt nicht.

setzesbeobachtung (Beschneidung) und Messiaserwartung den Juden gleichstehenden Samariter mit den Juden zusammen zu dem Hause Jakob's und Volke Israel, von welchem nach der prophetischen Weissagung nur wenige und weniger Gute als aus den Heiden an Christus gläubig geworden sind¹. Also nicht von den Heiden, sondern von den christusfeindlichen Volksgenossen und Landsleuten Jesu ist nach den anerkannten Schriften Justin's wie nach der angefochtenen Schrift über die Auferstehung die dämonische Irrlehre überhaupt und die Leugnung der Auferstehung insbesondere ausgegangen.

Sehr beachtenswert ist endlich, daß der Satz *τῆς δὲ ἀληθείας ἰσχυρότερον οὐδέν* (resurr. 1, 8) beinah wörtlich wiederkehrt in einem durch mehrere Florilegien dem Justin zugeschriebenen Fragment (Otto II, 258, Nr. VII s. unten S. 44 Anm. 2).

III. Dichtung und Wahrheit in Justin's Dialog mit dem Juden Tryphon.

Wie sich die Darstellung Justin's in dieser Schrift zu wirklichen Erlebnissen Justin's und sonstigen in dieser Schrift berührten Thatsachen verhalte, würden wir vielleicht ein wenig deutlicher erkennen, wenn die einzige Handschrift, auf welcher der Text des Dialogs wie der Apologien beruht², uns den Dialog vollständig erhalten hätte. Eine in der Handschrift durch nichts angezeigte Lücke nach der Mitte des gedruckten Textes ist anerkannt, aber nicht genügend gewürdigt worden³.

1) Apol. I, 53, p. 142, 4—144, 13.

2) Es ist der Paris. gr. 450, geschrieben a. 1364, von welchem der sogenannte Claromontanus, jetzt in Cheltenham, eine junge Abschrift ist. Vgl. Harnack, Überlieferung d. griech. Apologeten, S. 88.

3) Dial. c. 74 Otto³, p. 266, n. 7. Sehr flüchtig ist Pr. Maran, dem sich Otto anschliesst, auch in den Prolegg. (abgedr. in Otto's Corp. apol. IX, 232—235) über die Frage nach der Integrität hinweggegangen. Ebenso Semisch, Justin I, 104f. Bei Engelhardt, S. 220f., Harnack, Überlief. der Apol., S. 149. 173f. finde ich nichts zur Sache.

Die Annahme Maran's, daß dort nur ein Paar das Citat aus Deut. 31, 16—18 einleitende und vorne vervollständigende Worte ausgefallen seien, hätte nicht die triftigen Bemerkungen älterer und besserer Patristiker verdrängen sollen. Man mag sonst von Justin's schriftstellerischer Kunst sehr gering denken, die äußere Einrahmung des Dialogs ist nicht ungeschickt. Der Eingang wie der Schluß des Ganzen giebt ein anschauliches Bild der Situation. Aber auch im Verlauf der breiten theologischen Erörterung wird die Scenerie und der Fortschritt der Handlung nicht außer acht gelassen. In der Frühe eines Tages beginnt das Gespräch in den Spazierwegen eines Gymnasiums (c. 1, n. 2); es bleibt nicht unbemerkt, daß nach langer Verhandlung der Tag bereits weit vorgerückt sei (c. 56 vor n. 37). Wenn Tryphon, der hierauf aufmerksam macht, zugleich bemerkt, daß er und seine Genossen auf die Disputation nicht vorbereitet gewesen seien, so scheint Justin auf beides zugleich, auf die bevorstehende Auflösung der Gesellschaft für diesen Tag und auf die dadurch gegebene Möglichkeit einsamer Beschäftigung mit den Gegenständen der Verhandlungen hinzuweisen, indem er kurz vor der Lücke (c. 74, n. 2) seinen Gegnern die unbefangene Erwägung eines vorher citierten Psalmworts empfiehlt und dies durch die Versicherung bestätigt: „Denn so werdet ihr auch viele andere Aussprüche des heiligen Geistes, wenn ihr in euer Quartier gekommen seid ¹, verstehen können.“ Bald nach der Lücke aber sehen wir, daß inzwischen ein zweiter Tag angebrochen ist. Es wird auf das Gespräch des vorigen Tages zurückgewiesen, und das wiederholt sich nicht weniger als siebenmal ². Auch daß der zweite Tag sich zu Ende neige, wird bemerkt (c. 137, n. 14). Dazu kommt, daß die Gesellschaft eine sehr andere geworden ist. Nachdem schon

1) So ist nach der Situation das *καθ' ἑαυτοῦς γινόμενοι* zu verstehen.

2) c. 78, n. 14 (cf. c. 70, n. 8—14); c. 85, n. 15. 16 (cf. c. 36?); c. 85 zwischen n. 24 u. 25; c. 92, n. 11—12; c. 94, n. 8—9; c. 118, n. 14—15; c. 122, n. 6—7.

ziemlich zu Anfang des ersten Tages zwei von Tryphon's Begleitern spottend über den Eifer der Zurückbleibenden von dannen gegangen sind (c. 9, n. 6), bleiben außer Justin und Tryphon noch mindestens vier zurück (c. 56, n. 30). Am zweiten Tage ist die Gesellschaft eine viel zahlreichere. „Wie im Theater schrieen einige von den am zweiten Tage Gekommenen auf“ (c. 122, n. 6). Es hat sich ein förmlicher Zuhörererkreis um die Hauptpersonen gesammelt, welchen Justin mit ausnahmslosem Erfolg zu einer zustimmenden Erklärung auffordert (c. 129 extr., 130 in.). Einer der Neuhinzugekommenen wird gelegentlich Mnaseas genannt (c. 85, vor n. 25); ein zweiter wird ohne Namen redend eingeführt (c. 94, n. 8). Mit Rücksicht auf diesen Zuwachs wird manches rekapituliert, was schon am Tage vorher verhandelt worden ist oder sein soll (c. 78, n. 14; c. 85, n. 15; c. 92, n. 11; c. 118, n. 14; c. 137, n. 12). Es bedarf doch wohl keiner weiteren Ausführung, daß es dem Charakter der Schrift vollständig widerspricht anzunehmen, daß Justin diesen Wechsel der Scene mit Stillschweigen übergegangen habe. Daß einer lächelt (c. 1, n. 17), andere laut auf-lachen (c. 8, n. 8), daß Justin den Tryphon anblickt (c. 122, n. 6—7), oder Tryphon ihm durch Zunicken seine Zustimmung zu erkennen giebt (c. 123, n. 23); daß der verhaltene Zorn auf dem Gesicht des einen sich widerspiegelt, und die Absicht der Beschwichtigung in der gedämpften Stimme des anderen sich ausdrückt (c. 79 in.); daß ein Teil der Gesellschaft auf einer Steinbank sitzend über einen ganz anderen Gegenstand sich unterhält (c. 9, n. 7); das Vorrücken der Tageszeit, für den Inhalt gleichgültige Eigen-namen u. dgl. m. hätte Justin zur Belebung der Darstellung reichlich angebracht, und den das Ganze in zwei Hälften teilenden Scenenwechsel hätte er sogar anzudeuten vergessen! In Wirklichkeit hat die Beschreibung des Schlusses des ersten und des Anfangs des zweiten Gesprächstages in der Lücke gestanden. Daß aber nicht nur der Scenenwechsel sondern auch noch manches andere ausgefallen sei, ist längst bemerkt und nur durch unzutreffende Ausreden wieder bestritten worden.

Am zweiten Tage sagt Tryphon¹: „Sage mir, bekennt ihr in Wahrheit, daß dieser Ort Jerusalem wieder aufgebaut werden wird, und erwartet ihr, daß euer Volk versammelt werden und mit Christus sich freuen werde samt den Patriarchen und Propheten und den Heiligen von unserem Geschlecht oder auch mit denjenigen, welche vor der Ankunft eures Christus Proselyten geworden sind, oder bist du nur, um in der Disputation einen scheinbaren Sieg über uns zu gewinnen, dazu geschritten, dies zu bekennen?“ Justin antwortet: „So ein elender Mensch, o Tryphon, bin ich nicht, daß ich anderes sage, als ich denke. Ich habe dir also schon früher bekannt, daß ich meinerseits und viele andere so denken, so daß wir durchaus wissen, daß dies geschehen wird. Daß aber anderseits auch viele Anhänger des reinen und frommen Christenglaubens dies nicht anerkennen, habe ich dir angedeutet.“ Schon die Frage Tryphon's und vollends die Antwort Justin's läßt darüber keinen Zweifel, daß Justin an einer früheren Stelle des Dialogs nicht nur die chiliastische Lehre in der hier beschriebenen Fassung vorgetragen, sondern auch auf Meinungsverschiedenheiten hierüber unter den übrigens glaubenseinigen rechtgläubigen Christen hingewiesen hat. Letzteres Moment ist jedenfalls an keiner einzigen der Stellen des erhaltenen Textes², worauf man hier eine Rückverweisung hat finden wollen, zu finden; aber auch die übrigen Momente, insbesondere daß dieses wirkliche, jetzt verwüstet daliegende Jerusalem wieder aufgebaut werden wird, kann man nur zwischen den Zeilen lesen, und auch dies nur in weiter Entfernung von unserer Stelle. Also haben diese Dinge an einer jetzt abhanden gekommenen Stelle d. h. entweder am Ende des ersten oder am Anfang des zweiten Gesprächstages, in der Lücke c. 74 gestanden. Man sieht auch noch deutlich genug, woran Justin die ausgefallene Erörterung angeschlossen hatte. Nachdem er c. 73 zuerst einen ein-

1) c. 80 in. Ich folge Otto's Text, nur daß ich p. 288, n. 5 *ἐπιστασθαι* lese.

2) Otto citiert vergeblich c. 25. 26. 35. 40. 45. 49. 51.

zeln, angeblich von den Juden gefälschten Spruch, dann den ganzen Text des 95. (al. 96) Psalms citiert hat, erbittet er sich c. 74 für die nun vorzutragende Auslegung desselben ganz besonders die Aufmerksamkeit der Zuhörer; sie soll ihnen ein Leitfaden für ihr einsames Nachdenken über viele andere Bibelworte sein. Nachdem er dann kaum über die abermals vorgeführten drei ersten Verse des Psalms angefangen hat sich zu verbreiten, reißt der Faden ab. Es versteht sich daher von selbst, daß zunächst die weitere, so gewichtig angekündigte Auslegung des Psalms gefolgt sein muß. Diese aber mußte auf das Thema vom zukünftigen Königreich Christi führen. Das schon c. 73 besonders herausgehobene Wort: „Saget unter den Völkern, der Herr ist König geworden vom Holze her“, möchte ja an sich auf eine mit der Erhöhung Jesu beginnende Königsherrschaft bezogen werden, aber nicht im Zusammenhang dieses Psalms, aus welchem Justin zum Schluß citiert: „Er kommt, er kommt zu richten die Erde. Er wird den Erdboden mit Gerechtigkeit und Völker mit seiner Wahrheit richten.“

Auf ein drittes ausgefallenes Stück weist c. 79, n. 1 hin. Geschlagen durch die von der Lücke an fast ununterbrochen fortlaufende exegetische und historische Beweisführung Justin's schickt sich Tryphon an, einzelne von Justin vorgetragene Auslegungen und Meinungen als künstlich und sogar lästerlich zu bestreiten. Als Beispiel führt er an, daß Justin von Engeln spreche, welche böse geworden und von Gott abgefallen seien. Die Unterlage dafür sucht man doch völlig vergeblich in c. 77, n. 20, wo „die Macht von Damascus und die Beutestücke Samarias“ auf die Magier gedeutet werden, welche als arabische Heiden eine Beute des in Damascus hausenden bösen Dämons gewesen seien. Wenn sich Tryphon auf diese Stelle bezöge, wo der Name Engel gar nicht vorkommt und vollends vom moralischen Fall irgendwelcher Engel gar keine Rede ist, so hätte er erstens unglaublich viel in eine beiläufige Bemerkung Justin's hineingelegt und zweitens mit einem ganz unzutreffenden Ausdruck die Meinung bestritten, daß auf dem Gebiet des

Heidentums böse Dämonen ihr Wesen treiben. Viel eher könnte man sich auf eine etwas weiter zurückliegende Stelle berufen, wo ganz beiläufig neben die von Gottes Willen abgefallenen Menschen auch ebensolche Engel gestellt werden¹. Aber auch diese genügt nicht als Unterlage, setzt vielmehr ihrerseits eine vorangegangene ausdrückliche Erklärung hierüber voraus. Dafs mehr auf die Engel und Dämonen Bezügliches im vollständigen Text des Dialogs gestanden hat, zeigt die Rechtfertigung Justin's. Danach ist auch eine Gegenrede Tryphon's ausgefallen, worin dieser sich auf Sach. 3, 1f. und Hiob 1, 6 berufen hatte². Da beide Stellen dämonologischen Inhalts sind, so darf man vermuten, dafs Tryphon sie in demselben Zusammenhang angeführt hat, in welchem Justin die anstößige Bemerkung über gefallene Engel gethan habe. Sicher aber ist, dafs dies in der Lücke c. 74 gestanden hat.

In c. 85 entschuldigt sich Justin ausführlich darüber, dafs er mit Rücksicht auf die am zweiten Tage neu hinzugekommenen Zuhörer eine schon am ersten Tage angeführte Psalmstelle noch einmal vorbringe. Und zwar will er sie damals angeführt haben, um zu zeigen, dafs Gott selbst lehre, es gebe Engel und Kriegsheere im Himmel. Es ist aber weder der Psalm 148, dessen Anfang hier citiert wird, noch eine ähnliche Stelle zu dem hier angegebenen Zweck in dem vorangehenden Teil des Dialogs angeführt worden. Also hat auch dies in der Lücke und zwar in dem verlorenen Schluß des ersten Gesprächstages gestanden. In c. 105 beruft Justin sich darauf, dafs er aus der Geschichte von der Hexe zu Endor die Fortexistenz der Seelen bewiesen habe. Der Versuch unter Berufung auf die grammatischen Handbücher dem Aorist ἀπέδειξα ὑμῖν die Be-

1) c. 76, n. 11 καὶ τοὺς ἀποστάντας τῆς βουλῆς αὐτοῦ ὁμοίως ἀνθρώπους ἢ ἀγγέλους.

2) c. 79, n. 8 ὡς καὶ αὐτὸς ἐμνημόνευσας, n. 11 ὡς καὶ αὐτὸς ἔφη. Auf eine abhanden gekommene Äußerung Tryphon's scheint sich auch c. 80 in. zu beziehen εἶπον πρὸς σε κτλ. Es folgt dann die Berufung auf die bereits besprochene eschatologische Äußerung Justin's.

deutung zu geben: „das will ich euch hiermit bewiesen haben“, scheidet nicht nur an der Analogie der justinischen Sprache¹, sondern vor allem daran, daß man danach eine wirkliche Beweisführung erwarten müßte. Statt dessen wird sofort zu einer Verallgemeinerung des angeblich in bezug auf Samuel Bewiesenen fortgeschritten. Also auch diese Beweisführung ist ausgefallen.

Am Schluß des Ganzen spricht Tryphon in einer Weise von der Absicht Justin's, sobald als möglich in See zu gehn, daß eine darauf bezügliche Mitteilung Justin's an ihn, den bis dahin ihm völlig Unbekannten, vorangegangen sein muß. Und wo könnte eine solche passender angebracht gewesen sein als am Schluß des ersten Tages, bei der Einladung, sofort am nächsten Tage das Gespräch fortzusetzen.

Es ist nicht jedem gegeben, in alle dem die Sorgfalt des Schriftstellers zu bewundern², welcher das im ersten Teil, sei es absichtlich, sei es aus Nachlässigkeit Weggelassene in der Form solcher trügerischer Citate im zweiten nachgeholt haben soll. Es folgt vielmehr, daß in der Lücke c. 74 ein nicht ganz unbeträchtlicher Teil des Werkes gestanden hat. Wem das durch vorstehende Darlegung noch nicht bewiesen sein sollte, den wird auch vielleicht die einfache Beobachtung nicht überzeugen, daß alle diese Berufungen auf früher Gesagtes, deren Unterlage in unserem Text nicht wiederzufinden ist, hinter der Lücke vorkommen, und zwar mit Ausnahme von Tryphon's Schlußwort, welches ja keine förmliche Berufung auf früher Gesagtes enthält, sämtlich in den zunächst auf die Lücke folgenden Kapiteln 75—85, und daß dagegen die Berufungen auf früher Gesagtes, welche in dem ersten Teil vor der Lücke sich finden, sämtlich auch in dem Vorhergehenden ihre Unter-

1) Vgl. z. B. c. 113, n. 12; c. 114, n. 7, wo Otto den richtigen Sinn nicht verkennt, welchen Justin c. 140, n. 15 durch ein *ἐν τοῖς ἔμπροσθεν* nur verdeutlicht. Die schwierige Stelle c. 115, n. 7 lasse ich auf sich beruhen. Vgl. aber c. 36, n. 11.

2) So Maran Proll. bei Otto IX, 235 und ähnlich zu mehreren besprochenen Stellen. Ebenso Otto, de Justinis scriptis, p. 26.

lage haben ¹. Wenn irgendwo, dann gilt doch wohl hier, daß das *post hoc* zugleich ein *propter hoc* ist. Die Lücke muß unabsichtlich, etwa durch Ausfall einer oder mehrerer Blattlagen entstanden sein, denn im anderen Fall würde der letzte Satz vor der Lücke und das Citat nach derselben nicht unvollständig gelassen worden sein. Es ist zu beklagen, daß dieser Ausfall eines jedenfalls inhaltreichen Stückes gerade den Schluß des ersten und den Anfang des zweiten Gesprächstages betroffen hat; denn eben hier würden wir der Natur der Sache nach einige Aufklärung mehr über die Situation erhalten. Wahrscheinlich hat auch schon Justin selbst der Teilung des Stoffes in zwei Tage entsprechend die Schrift in zwei Bücher geteilt. Sowohl die ältere als die jüngere Sammlung der Parallela Sacra ² citiert

1) Z. B. c. 36, n. 11; c. 56, n. 34; c. 62, n. 4. 5; c. 63 vor n. 2. 12; c. 64, n. 3. 5. 10. 18; c. 68, n. 20. Otto hatte früher c. 64, n. 18 als ein Beispiel unbegründeter Selbstanführung genannt (de Justinii scr., p. 26), aber wie die Anmerkung zu der Stelle zeigt, seinen Irrtum später eingesehn. Es beruht aber auch auf Mißverständnis, wenn Otto nach Maran und Semisch (Justin I, 104 Anm. 3 erstes Citat) c. 67, n. 11 sich auf eine vorher nicht zu findende Aussage Justin's sich beziehen läßt. Wie Tryphon (c. 67, 5), so setzt auch Justin (nach n. 10) als thatsächlich voraus, daß Jesus nach dem mosaischen Gesetz gelebt habe. Sie sind nur uneinig darüber, ob dies der Grund seines Messiasseins sei. Tryphon aber greift jene von Justin anerkannte und ausgesprochene Voraussetzung auf und unterbricht ihn mit dem Zuruf: „Da hast du uns ja zugestanden, daß er sowohl beschnitten wurde als auch die übrigen Gebote Mose's beobachtet hat.“ Man könnte den Satz auch als Frage fassen. Die Antwort fehlt nicht. Vgl. Frage und Antwort, c. 80, n. 1—4.

2) Jo. Damasceni opp. ed. Lequien p. 357 (e cod. Vaticano), p. 754 (e cod. Rupefucaldino) = dial. c. 82, n. 6. Nicht im cod. Rupef., wohl aber in der jüngeren Sammlung des cod. Vatic., ferner nach Grabe (spicil. II, 175) in einem Baroccianus 143 und auch in der Melissa des Nicephorus (cod. Monac. 429, fol. 117^a vgl. meine Forsch. III, 8f.) geht voran ein anderes Fragment Justins (οὐτε τὸ φῶς τιλ. bei Otto, fragm. VII, T. II, 258 s. ob. S. 37), welches Grabe dem Dialog zuweisen wollte. Aber gerade der Umstand, daß der Cod. Vatic. der Parallela es nur einfach dem Justin zuschreibt und erst das Folgende dem „zweiten Buch an Tryphon“, spricht dagegen. Eher möchte man das andere Fragment, welches in Parall. Rupef.

eine Stelle aus dial. 82, n. 6, also aus dem Bericht über den zweiten Tag des Gesprächs mit dem Lemma *ἐκ τοῦ πρὸς Τρύφωνα β' λόγον*. Es besteht um so weniger Ursache, diese Teilung in zwei Bücher für eine später eingeführte zu halten, als der Dialog, selbst so unvollständig wie er uns erhalten ist, den gewöhnlichen Umfang der einzelnen Bücher in der altkirchlichen Litteratur bedeutend überschreitet. Es wird zum Beweise hierfür keiner umständlichen Berechnung sondern nur einer oberflächlichen Vergleichung mit des Irenäus fünfteiligem Werk, den Stromateis des Clemens, den Büchern des Origenes gegen Celsus und der Kirchengeschichte, der Präparatio und der Demonstratio des Eusebius bedürfen; und es ist nur noch zu bemerken, daß diese Autoren nicht selten mit ausgesprochener Rücksicht auf die schickliche Länge eines Buches ihre Werke in Bücher eingeteilt haben ¹.

Die Lücke in der Mitte ist nicht das einzige Stück des Dialogs, welches uns verloren gegangen ist. Es fehlt leider auch der Anfang, was wiederum für die litterargeschichtliche Untersuchung mehr zu beklagen ist, als es der Verlust irgendeines anderen Teiles wäre. Am Schluß des Ganzen redet Justin einen gewissen Marcus Pompejus an ², welchem das Werk nach einer auch bei den christlichen Autoren jener Zeit sehr verbreiteten Sitte in der Art gewidmet war, daß das ganze Buch als an ihn zunächst gerichtet, gleichsam wie ein Brief an ihn sich darstellte. Der-

p. 754 dem Satz aus dial. 82 vorangeht, dem Dialog zuschreiben, wenn es nur nicht das rätselhafte Lemma hätte *ἐκ τοῦ ε' μέρους τῆς ἀπολογίας αὐτοῦ* (s. auch Otto, T. II. p. 262, Nr. XIII). Auffallend ist jedoch, daß die im Dialog so gewöhnliche Anrede *ὦ ἄνδρες* (dial. c. 23, n. 4; 24 in.; 110 in.; 124 in.; 125 in.; 138 in.) hier wiederkehrt. In eine Apologie an den Kaiser paßt sie jedenfalls nicht, wohl aber in ein Gespräch.

1) Clem. strom. II und III am Schluß vgl. meine Forschungen III, 115; Orig. c. Celsus III, 81 (Delarue I, 501); Euseb. praep. ev. XI am Schluß.

2) c. 41, n. 15: *ταῦτα εἰπὼν, ὦ φίλτατε Μάρκε Πομπήϊε, ἐπινοήσασθαι.*

selbe ist, ohne daß sein Name genannt wird, schon c. 8, n. 8 mit *φίλωνε* angeredet. Es würde nun schon die namentliche Anrede am Schluß, vollends aber die namenlose in c. 8 allem Geschmack und allem schriftstellerischen Gebrauch¹ ins Gesicht schlagen, wenn nicht eine kurze Zuschrift an diesen Pompejus oder eine die Form einer Dedikations-epistel an sich tragende Vorrede oder irgendeine den Leser darüber orientierende Angabe an der Spitze des Werkes gestanden hätte. Mir wenigstens ist kein Beispiel einer solchen Ungeschicktheit aus der Litteratur der drei ersten Jahrhunderte bekannt, so daß ich in jedem Fall, welcher beigebracht werden sollte, darin den ausreichenden Beweis finden würde, daß das betreffende Werk um seinen Anfang gekommen sei². So auch der Dialog mit Tryphon, und zwar hat das verlorene Stück nicht nur in einer einzeiligen Adresse, sondern wie das ganz überwiegend Brauch war, in einem an Marcus Pompejus gerichteten Proömium bestanden, worin unter anderem auch der Ort des Gesprächs genannt war. Das ergibt sich einigermassen schon aus c. 2, n. 10. Die allein zulässige Erklärung des dortigen *ἐν τῇ ἡμετέρῃ πόλει*, womit Justin den Ort bezeichnet, an welchem er ein Schüler der platonischen Philosophie und darauf ein Christ geworden, ist die, daß er damit auf die Stadt hinweist, in

1) Einige Beispiele sind: Joseph. Antiqu. praef. § 2; vita 76; c. Apion. I, 1; II, 1. 41; Artemid. Oneirocrit. I, 1 u. 82; II, 1 u. 70; III, 1 u. 66; IV, 1 u. 84 (*ὁ τέκνον*); Lucian, de morte Peregr. 1. 37. 38 (*ὁ εἰταῖρε*). 45 (*ὁ φιλότις*); apologia 1. 3. 15; macrobii 1. 29; Hippol. de Antichr. 1. 76; Orig. exh. ad mart. 1. 14. 50; de oratione 2. 33. Es ist natürlich nicht selten, daß nur zu Anfang, nicht aber im Verlauf oder am Schluß des Buches die Anrede sich findet wie bei Lucas Ev. 1, 3; Act. 1, 1, bei Lucian Nigrinus 1 und Eusebius h. e. X, 1; praepar. ev. I, 1.

2) Die Frage kann dabei offen bleiben, ob ein Schriftsteller den Namen des Freundes oder Gönners, dem er seine Schrift zugedacht, unter Umständen überhaupt ungenannt lassen mochte, oder ob der Adressat bei der Weiterverbreitung denselben zu unterdrücken für gut fand, oder ob das allemal ein erst nachträglich entstandener Defect ist. S. z. B. die Proömien aller fünf Bücher des Irenäus, auch den Schluß von lib. IV.

deren Xystus er mit Tryphon das Gespräch hält¹. An Flavia Neapolis, den Geburtsort Justin's ist erstlich schon darum nicht zu denken, weil Justin in dem ganzen weitläufigen Buch nicht ein einziges Mal von sich in der Mehrzahl redet, sondern unter „wir“ entweder sich mit allen Christen, oder sich mit Tryphon und seinen Genossen zusammenfaßt. Ein Mitbürger Tryphon's ist er aber nicht; denn sie sehen sich bei Gelegenheit des Gesprächs zum erstenmal, und bei der Vorstellung wird nur konstatiert, daß Tryphon ein bis vor einiger Zeit in Palästina lebender „Hebräer aus der Beschneidung“ sei, dessen Heimat doch sicherlich nicht die heidnische Kolonie im Lande der Samariter ist. Also kann „unsere Stadt“ nur diejenige sein, in welcher sich Justin, wie es scheint, seit längerer, Tryphon seit kürzerer Zeit aufhält. Dazu stimmt es, daß der Ort des Gesprächs eine Seestadt ist (c. 142, n. 3), ebenso aber auch jene Stadt, wo Justin sich bekehrte; denn nicht eine Reise² sondern ein Spaziergang, auf welchem er damals eines Tages seinen Gedanken in der Stille nachgehen wollte, führte ihn an einen Platz in der Nähe des Meeres (c. 3 in.). Tryphon konnte ihn nicht mißverstehen. Aber der Leser? Ist es wahrscheinlich, daß Justin diesen über die untergeordnetsten lokalen Verhältnisse orientiert, dagegen aber den Namen der Stadt verschwiegen und da, wo sie erwähnt wird, als bekannt vorausgesetzt haben sollte? Der zweite Grund, warum vielmehr behauptet werden muß, daß der Ort des Dialogs in dem verlorenen Proömium an Marcus Pompejus genannt war, liegt in der Art, wie Eusebius (h. e. IV, 18, 6) Ephesus als solchen angiebt. Dieser spricht das ja nicht als seine Vermutung aus, sagt auch nicht, daß dies eine Überlieferung sei, sondern teilt es ebenso wie alles

1) Vgl. Semisch I, 18—21.

2) Gegenüber der Meinung Otto's, daß eine Reise von Neapolis in die Einöde am Toten Meere gemeint sei, weiß ich nur die unbefangene Lesung der Stelle zu empfehlen. Soll der christliche Greis (c. 3) sich ans Tote Meer begeben haben, um sich nach seinen verstorbenen Angehörigen umzusehen?

andere, was er über den Dialog zu sagen hat, als gegebene Thatsache mit, d. h. er schöpft es aus dem ihm noch vollständiger als uns vorliegenden Buche¹. Daran zu zweifeln hat man um so weniger Anlaß, als gar nicht vorstellig zu machen ist, wie Eusebius oder ein anderer vor ihm auf die Vermutung gekommen wäre, oder wie eine, sei es richtige, sei es falsche Tradition solchen Inhalts das Buch durch die beinah zwei Jahrhunderte von seiner Entstehung bis zur Besprechung desselben durch Eusebius begleitet haben sollte. Bei dieser, wenn ich recht sehe, sehr einfachen Lage der Dinge wird es nicht mehr nötig sein, nochmals die Gründe zu wiederholen, welche gegen Credner's Hypothese entscheiden, daß Korinth der Ort des Gesprächs mit Tryphon gewesen sei². Es darf vielmehr als historisch gelten, daß Justin in Ephesus sowohl zum Christenglauben bekehrt worden ist, als auch die Begegnung mit einem oder mehreren Juden gehabt hat, welche sich als historischer Anlaß zur Abfassung des Dialogs darstellt.

Damit bin ich schon in die Beantwortung der in der Überschrift und den ersten Sätzen dieser Abhandlung angedeuteten Frage eingetreten. Daß der Dialog nicht ein nach protokollarischer Genauigkeit trachtender Bericht über ein einzelnes zwei Tage hindurch in Ephesus zwischen Justin und Tryphon geführtes Wortgefecht ist, liegt so sehr auf der Hand, daß es heute wohl allgemein anerkannt wird. Andererseits gilt der Satz Tertullian's hier auch: *Nemo tam*

1) Es läßt sich z. B. in keiner Weise vergleichen, daß Eusebius h. e. VI, 28 den Protoktetus, welchem zugleich mit dem bekannteren Ambrosius Origenes seine „Ermunterung zum Martyrium“ gewidmet hat, ohne Anhalt im Text dieser Schrift (Orig. ed. Delarue I, 274A; 283B; 310A) einen Presbyter der Kirche von Cäsarea nennt. Eusebius ist eben ein Bischof derselben Kirche und ein Schüler der dortigen, auf Origenes zurückgehenden Theologenschule, der das sehr wohl durch Überlieferung wissen konnte, zumal die Zwischenzeit zwischen der Abfassungszeit des Buches und dem Zeugnis des Eusebius nicht einmal ein Jahrhundert beträgt.

2) Beiträge zur Einl. ins N. T. I, 99; Einleitung in das N. T. I, 735. Halbwahr ist jedoch seine Bemerkung: „Hätte Justin an Ephesus gedacht, so mußte er . . . dies irgendwie andeuten.“

otiosus fertur stilo, ut materias habens fingat. Auch ohne die verlorene Vorrede an den selbstverständlich historischen Marcus Pompejus¹ können wir mit ziemlicher Sicherheit von manchem Thatsächlichen, das im Dialog vorkommt, behaupten, dafs es rein geschichtlich ist. Es ist kein Grund zu ersinnen, warum Justin, wenn es sich anders verhielt, gedichtet haben sollte, dafs er um die Zeit des letzten grofsen jüdischen Kriegs (a. 132—135) in der Tracht des Philosophen sich an öffentlichen Plätzen zu Ephesus gezeigt und wiederholt die Gelegenheit benutzt habe, mit Leuten verschiedenster Herkunft als ein Missionar des Christenglaubens Gespräche anzuknüpfen². Aber es ist bereits ein Fehler, welcher in den Verhandlungen über die Abfassungszeit der Schriften Justin's eine ungebührlich grofse Rolle gespielt hat, wenn man dies Zeitverhältnis des hier dargestellten Gesprächs zu dem betreffenden Krieg ohne weiteres zur Bestimmung der Abfassungszeit des Buchs verwendet hat³. Das führte entweder zu den unwahrscheinlichsten Erklärungen der betreffenden Stellen des Dialogs, oder zu unhaltbaren Ansetzungen seiner Abfassungszeit. An sich wäre ja die Aussage Tryphon's (c. 1, n. 8), dafs er vor dem *πρὸ γενόμενος πόλεμος* (aus Palästina) geflüchtet sei, in chronologischer Hinsicht ziemlich elastisch; denn Justin selbst bedient sich des gleichen Ausdrucks unter deutlicher Bezeich-

1) Wer dieser war, vermag ich nicht zu ermitteln. Ältere Vermutungen verzeichnet Otto, de Justinis scriptis, p. 23. Ich kenne nur drei Christen mit dem sehr gewöhnlichen Vornamen Marcus, welche der Zeit nach irgend in Betracht kommen könnten, den alexandrinischen Bischof (Eus. h. e. IV, 11, 6 cf. IV, 19 und dazwischen über Justin Eus. IV, 11, 7; c. 12; c. 16—18), den von Jerusalem (Eus. IV, 6, 4; 12, 1), und den bekannten Gnostiker, der vordem orthodox gewesen sein kann.

2) Auf Justin's Gewohnheit in dieser Weise als Missionar zu wirken, wird hingewiesen c. 50 in.; c. 58 in.; c. 64, n. 4; c. 82, n. 6; c. 125, n. 1—6; cf. c. 8, n. 5; c. 38, n. 3; c. 44 in.

3) So von Scaliger an, gegen welchen dann Grabe, Spicil. II, 152. 158 unter der gleichen Voraussetzung polemisierte. Ebenso meines Wissens alle bis zu Engelhardt, S. 79f., letzterer besonders unverhüllt am Schlufs des Abschnittes S. 80.

nung des jüdischen Krieges unter Barkochba auch in der Apologie, welche frühestens im Jahre 144, also mindestens neun Jahre nach dem Ende dieses Krieges geschrieben und gegen jeden Verdacht einer poetischen Zurückversetzung sicher ist¹. Dafs Tryphon seit seiner Flucht von Palästina in Argos gewesen und meistens in Griechenland und besonders in Korinth sich aufgehalten hat², hat bei manchen, freilich ohne Grund, die Vorstellung erweckt, als ob eine längere Reihe von Jahren zwischen der Beendigung des Krieges und dem Gespräch zu Ephesus liegen sollte. Dagegen entscheidet aber die andere Stelle c. 9, n. 8. Die Begleiter Tryphon's unterhalten sich beim Eintritt einer Pause in der Disputation über den Krieg in Judäa ohne jede andere Veranlassung, als dafs einer von ihnen das Gespräch darauf gebracht hat, und ohne dafs irgendein Zweck ersichtlich würde, zu welchem Justin eben dies als Thema eines Seitengesprächs genannt hätte. Es gehört lediglich zur Staffage, wie die steinernen Bänke, auf welchen die Gesellschaft sitzt. Den Juden in Ephesus liegt der Krieg in Palästina im Sinn, wie uns die politischen Tagesereignisse. Wollte ich hier beispielsweise eins nennen, so würde sich in der Zwischenzeit zwischen der Aufzeichnung dieser Zeilen und der Veröffentlichung derselben vielleicht eine ähnliche Inkongruenz herausstellen, wie sie zwischen dem mündlichen Gespräch und dem geschriebenen Dialog hier zutage tritt. Das Gespräch giebt sich als ein solches, welches zur Zeit des Barkochbakriegs gehalten worden ist. Dafs derselbe bereits beendet sei, ist nicht einmal deutlich gesagt³; was Tryphon über seinen Aufenthalt in Griechenland sagt, hat

1) Apol. I, 31. Seit meiner Darlegung des Standes der Frage in der Theol. Litteraturzeitung 1876, S. 443—446 scheint niemand die Chronologie der Schriften Justin's neu untersucht zu haben. Vgl. Harnack, Überlief. der Apologeten, S. 130, Anm. 67.

2) c. 1, n. 3. 8. Ganz unrichtig wird z. B. bei Fabric. bibl. gr. ed. Harles VII, 62sq. τὰ πολλὰ durch *multo tempore* übersetzt.

3) In Erinnerung an die bekannten Streitigkeiten über Joh. 13, 2 möchte ich nicht weitläufig über τὸν νῦν γινόμενον πόλεμον dial. 1 und περὶ τοῦ κατὰ τὴν Ἰουδαίαν γινόμενου πολέμου dial. 9 reden.

völlig Raum innerhalb des 3½-jährigen Verlaufs des Krieges¹; und erst später und ganz beiläufig wird auf das kaiserliche Edikt Rücksicht genommen, welches nach Vollendung des Krieges den Juden den Eintritt in Jerusalem verbot². Andererseits ist das Buch erst nach der Apologie, also frühestens um 145, wahrscheinlich noch einige Jahre später geschrieben worden. Zwischen der innerhalb des Gesprächs vorausgesetzten Situation und der Abfassung des Buches liegt mindestens ein Decennium. Dafs Justin die nur zur Zeit der Abfassung des Buches mögliche Berufung auf die Apologie sich selbst im Gespräch mit Tryphon in den Mund legt (c. 120, n. 20), ist eine offenbare, aber völlig harmlose Vermischung der Gegenwart des Schriftstellers mit dem vergangenen Moment, in welchen er seine Leser zurückversetzt hat. Sie steht keineswegs allein. Der angenommenen Situation entspricht es, wenn Justin dem Tryphon ankündigt, dafs er das ganze Gespräch so vollständig wie möglich schriftlich aufzeichnen werde (c. 80, n. 8). So wird denn auch meistens auf frühere Stellen des Dialogs mit *προεῖπον*, *προέφηρ*, *τὰ προλελεγμένα* zurückgewiesen. Zuweilen aber vergiftet der Autor oder ignoriert es vielmehr, dafs er ein früher stattgehabtes Gespräch zu reproduzieren hat, und sagt vom Standpunkt des Schriftstellers aus, welcher das ganze Gespräch erst jetzt schreibend schafft, *ὡς προέγραπται*, *διὰ τῶν προγεγραμμένων λόγων*³. Dann braucht man sich auch nicht abzuquälen, um die einander widersprechenden Angaben durch schlechte exegetische Künste mit einander auszugleichen. Die zu Anfang des Buches (c. 1, n. 8; c. 9, n. 8) dem Tryphon und seinen Begleitern in den Mund gelegten Bezugnahmen auf den Barkochbakrieg als ein Ereignis der nächsten Vergangen-

1) Vgl. Schürer, Neutestam. Zeitgesch. S. 355—361.

2) Dial. c. 16, n. 7; c. 92, n. 7; deutlicher Apol. I, 47.

3) c. 43, n. 5; c. 60, n. 3 (hier sogar mit der Anrede *ἐμῶν*). An anderen Stellen wird das dadurch vermieden, dafs Justin in erzählendem Ton die dramatische Darstellung unterbricht: c. 78, n. 14 *ἀνιστόρησα ἦν καὶ προέγραψα . . περικοπήν*. Ebenso c. 128, n. 2.

heit bezeichnen die Zeit, in welcher das Gespräch zu Ephesus stattgefunden haben soll. Die Berufung auf die Apologie (c. 120) bezeichnet den Zeitpunkt, nach welchem der Dialog abgefaßt ist. Es fragt sich nur, ob die gleichfalls an die Apologie erinnernden Bemerkungen über die Ausweisung der Juden aus *Alia Capitolina* und über ihr gegenwärtiges Unvermögen, die Christen thatsächlich zu verfolgen (c. 16. 92), ebenso wie jene förmliche Berufung auf die Apologie als harmloser Anachronismus zu beurteilen sind, oder ob dadurch die Situation des Gesprächs in Ephesus dahin näher bestimmt werden soll, daß der Krieg damals völlig, wenn auch kürzlich erst beendet und seine Folgen für die jüdische Nation bereits in der Welt bekannt geworden waren. In letzterem Falle, welchen ich für den weniger wahrscheinlichen halte, würde das Jahr 135, im anderen Falle die Jahre 132—135 als die Zeit des Gesprächs dem Leser vergegenwärtigt sein. Es ist kein Grund abzusehen, warum Justin, als er um 150 das Werk ausarbeitete, das Gespräch, in dessen Form er seine Apologie dem Judentum gegenüber einkleidete, in jene merklich frühere Zeit und nach Ephesus verlegt haben sollte, wenn er nicht wirklich um 135 nach längerem Aufenthalt jene Stadt auf dem Seewege verlassen und vorher Gelegenheit gehabt hätte, mit Juden zu disputieren.

Diesen ephesinischen Aufenthalt Justin's als einen mehrere Jahre andauernden vorzustellen, ist einmal dadurch nahegelegt, daß im anderen Falle die Bezeichnung von Ephesus als *ἡ ἡμετέρα πόλις* befremdlich erscheinen müßte, sodann aber durch die Erzählung von seiner Bekehrung in eben dieser Stadt (c. 2—8). Daß er inzwischen auswärts gelebt habe, ist nicht angedeutet. Seit seiner Bekehrung aber muß er sich eine geraume Zeit mit dem Studium der alttestamentlichen Schriften beschäftigt haben, nicht nur ehe er ein Buch wie dieses schreiben konnte, sondern auch um sich auf solche Disputationen mit Juden einzulassen, wie er sie um 135 gehabt haben will. Gegen die wesentliche Geschichtlichkeit der Bekehrungsgeschichte im Dialog ist ein beachtenswerter Grund nicht vorgebracht worden und nicht

vorzubringen. Nicht der sonstige theologische Inhalt des Dialogs und noch weniger die gegnerische Hauptperson desselben hat gerade diese Darstellung hervorgerufen. Sie hängt gleichsam an dem sicherlich historischen, weil im anderen Fall höchst lächerlichen Philosophenmantel, welcher dem Justin den ersten Gruß Tryphon's einträgt. Sie stimmt ferner, wie Semisch I, 16 f. gut gezeigt hat, in entscheidenden Punkten mit den Andeutungen der Apologie, der Schrift von der Auferstehung und dem Martyrium Justin's überein. Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß nach der Apologie der Eindruck von der sittlichen Hoheit und Reinheit des Lebens, insbesondere auch von der Märtyrerfreudigkeit der Christen ihn von der Unwahrheit der gegen sie umlaufenden Verleumdungen überzeugt und der christlichen Lehre geneigt gemacht habe¹, ein Zug, welcher in der Bekehrungsgeschichte des Dialogs nicht wiederkehrt. Aber so wichtig wie die Betonung dieses doch immer nur vorbereitenden oder bestätigenden Moments für den Zweck der an die Regierenden gerichteten Apologie war, so ungehörig wäre eine Betonung desselben im Dialog gewesen, wenn anders der Charakteristik Tryphon's wirkliche Erfahrungen zugrunde liegen, und Justin durch seinen Dialog auf Leute von Tryphon's Denkweise zu wirken beabsichtigte. Denn Tryphon zeigt sich von vornherein über die landläufigen Verleumdungen der christlichen Moral erhaben. Die den Christen schuldgegebenen Greuel streiten zu sehr gegen „die menschliche Natur“, als daß sie der Ausdruck der Grundsätze einer großen Gesellschaft sein könnten. Zudem hat sich Tryphon durch eigene Lektüre des Evangeliums von der sittlichen Hoheit der christlichen Lehre überzeugt². Daher genügte es dem Apologeten vollkommen, diese Zugeständnisse dem Widerpart in den Mund zu legen. Daß er selbst vor seiner Bekehrung jenen Gerüchten wirklichen Glauben geschenkt habe, sagt Justin auch in der Apologie nicht, und daß er bei seiner Bekehrung zugleich von der

1) Apol. II, 12. 13 cf. Apol. I, 16, n. 4—6.

2) Dial. c. 10, n. 2—4; c. 18, n. 1.

sittlichen Makellosigkeit des Christentums sich überzeugt habe, war so selbstverständlich, daß es an sich, abgesehen von dem besonderen apologetischen Zweck, welcher bei Abfassung der Apologie, nicht aber des Dialogs obwaltete, der Erwähnung nicht bedurfte.

Von der am ersten Tag kleineren, am zweiten größeren Gesellschaft, welcher gegenüber Justin das Christentum zu vertreten hat, werden nur zwei mit Namen genannt: Tryphon und Mnaseas. Namentlich letzteres fällt auf, da Mnaseas nur eine höfliche Zwischenbemerkung von der Länge einer Zeile zu machen hat (c. 85, n. 24). Viel ausführlicher und inhalthereicher ist, was ein anderer, der unbenannt bleibt, zu sagen hat (c. 94, n. 8). Der Name Mnaseas scheint eine geschichtliche Person zu bezeichnen. Wichtiger ist die Frage, wer und was Tryphon und seine Begleiter seien, und zwar vor allem, als was sie sich innerhalb des Dialogs darstellen, der jedenfalls in irgendwelchem Maße Wahrheit und Dichtung mit einander mischt. Eben dies zeigt sich an den Widersprüchen in der Charakteristik zunächst des Tryphon. Er soll ein echter Nationaljude sein, ein „Hebräer aus der Beschneidung“, welcher bis vor kurzem im Mutterlande gelebt hat (c. 1, n. 7). Erst seit seiner Flucht aus der durch den Krieg des Barkochba beunruhigten Heimat, seit er sich in Griechenland, besonders in Korinth aufgehalten, scheint er griechische Philosophie und die gesellschaftlichen Sitten der gebildeten Griechen kennen gelernt zu haben. In Argos, wo es ebenso wie in Korinth schon seit langem eine jüdische Kolonie gab¹, hat er von einem sonst unbekanntem „Sokratiker Korinthos“ gelernt, jedem Träger des Philosophenmantels höflich zu begegnen und womöglich von ihm zu lernen (c. 1, n. 3). Die Form, in welcher er dies mitteilt, muß die Vorstellung erwecken, daß er solche Leute bis dahin als Jude verachtet hat. Aber er hat in der kurzen Zeit offenbar viel gelernt und noch mehr verlernt. Während seine Begleiter den christlichen Philosophen manch-

1) Philo leg. ad Caium § 36, p. 587 Mangey. Inbezug auf Korinth Actor. 18, 1—17.

mal durch rohes Lachen und absichtliche Unaufmerksamkeit stören, bedient sich Tryphon von Anfang an der höflichsten Formen. Ein „urbanes Lächeln“¹ spielt manchmal um seine Lippen, er unterdrückt seinen Unmut (c. 79 in.); seinem gesitteten Betragen und seinem lernbegierigen Entgegenkommen ist es nicht zum wenigsten zu danken, daß der Ton des Gesprächs immer freundlicher und die sachliche Übereinstimmung immer größer wird, so daß er am Schluß in seinem und seiner Begleiter Namen sagen kann: „Wir fanden mehr, als wir erwarteten und irgend erwarten konnten. Wenn wir öfter so mit dir verhandeln könnten, würden wir noch größeren Gewinn haben . . . Weil du aber im Begriff bist abzufahren, so laß dich's nicht verdriefsen unser als Freunde zu gedenken, wenn du geschieden bist.“ Von der griechischen und besonders der platonischen Philosophie hält Tryphon hoch genug, um sie als eine ganz passende Vorschule für den jüdischen Glauben anzusehn (c. 8). Er weiß auch die formale philosophisch-rhetorische Bildung nicht nur zu würdigen, indem er es für Ironie erklärt, daß Justin sich selber nur ein geringes Maß derselben zuspricht (c. 58 in.); der Verfasser des Dialogs läßt ihn in dieser Hinsicht auch durchaus nicht hinter seiner eigenen Person zurückstehen. Dagegen fehlt ihm alles, was man bei einem palästinensischen Juden von gelehrter Bildung zu finden erwartet. Justin erhebt immer wieder den Vorwurf, daß die Juden die Septuaginta gefälscht haben, indem sie teils Worte und Sätze, welche den Christen wichtig sind, getilgt, teils neue der christlichen Deutung entgegengesetzte Übersetzungen einzelner Stellen eingeführt haben². Er setzt dabei voraus, daß Tryphon und seine Begleiter nur solche gefälschte griechische Bibeltex-te kennen, ja von diesen Fälschungen nicht einmal gehört haben (c. 3, n. 14). In der That läßt er den Tryphon

1) c. 1 extr.; c. 8, n. 8.

2) c. 43, n. 21; c. 68, n. 17; c. 71, n. 1; c. 72—73; c. 120, n. 11—15; c. 124, n. 1—4; c. 131, n. 1—3; c. 137, n. 10—13 (cf. c. 17, n. 10; c. 133, n. 4; c. 136, n. 7).

darauf bestehen, daß die nach Irenäus von dem Epheser Theodotion und dem Pontiker Aquila in antichristlichem Sinn aufgebrachte oder aufgenommene LA. *νεανις* statt *παρο-
θενος* in Jes. 7, 14 die echte LA. sei¹. Gegenüber der christlichen Anklage auf Textfälschungen ist Tryphon völlig wehrlos. Er hält es zwar für wenig wahrscheinlich, daß die jüdische Obrigkeit sich solches habe zuschulden kommen lassen, muß aber die Entscheidung darüber Gott überlassen (c. 73, n. 11). Obwohl sich nach Justin hier und da in den Synagogen noch unverfälschte Exemplare der Septuaginta finden, weil die im antichristlichen Geist redigierten Exemplare erst in neuerer Zeit aufgekommen seien (c. 72, n. 8), so hat Tryphon in der That keinen anderen als diesen modernen Septuagintatext. Es fällt diesem „Hebräer“ aus Palästina gar nicht ein zu sagen, daß die angeblich von den Juden ausgemerzten Stellen vielmehr von den Christen interpoliert seien, und daß die angeblich falschen Übersetzungen in den meisten griechischen Bibeltexten der Juden genauer seien als die wirklichen oder angeblichen Übersetzungen derselben Stellen in der ursprünglichen Septuaginta, und dies beides durch Berufung auf den Grundtext zu beweisen oder zu behaupten, daß sich das beweisen lasse. Dieser „Hebräer“ weiß nichts vom Grundtext, scheint auch kein Wort hebräisch zu verstehen. Es wirkt beinahe komisch, wenn Justin einmal andeutet, daß seine Gegner aus Bosheit mit ihrer hebräischen Sprachkenntnis hinter dem Berge halten und den Namen „Israel“ darum nicht etymologisch deuten wollen. Vielleicht ist, wie Justin bemerkt, auch wirkliche Unkunde der Grund; und der Heidenchrist Justin trägt dann dem Hebräer Tryphon und seinen Genossen eine sehr kühne etymologische Erklärung von „Israel“ vor, wie früher schon eine ebensolche von „Satanas“ (c. 103, n. 17). Kurz, der Tryphon des Dialogs ist abgesehen von seiner Selbsteinführung in c. 1 ein völlig hellenisierte Jude. Nur seinem Glauben nach ist er noch ein echter Jude, dem Gesetz treu und voll Eifer für die Ausbreitung seines Glau-

1) c. 67, n. 1; c. 71, n. 4; c. 84, n. 3—10. Iren. III, 21, 1.

bens. Wenn er sich's angewöhnt hat, mit gebildeten Heiden sich ins Gespräch einzulassen, so geschieht das mindestens ebenso sehr, um ihnen zu nützen, d. h. sie zum Judentum zu bekehren, als um von ihnen zu lernen (c. 1, n. 5). Dem ersten Versuch des christlichen Missionars, ihn dem Christentum geneigt zu machen, begegnet der Missionar des Judentums mit dem unverhüllten Rat an Justin, das Judentum anzunehmen (c. 8). Tryphon scheint in dieser Richtung auch nicht ohne Erfolg thätig zu sein; denn wenigstens ein Teil seiner Genossen besteht aus Heiden, welche er für das Judentum gewonnen zu haben scheint. Als Justin am ersten Tag auf eine schwierige Frage weder von Tryphon noch einem seiner vier Begleiter eine Antwort erhält, erwidert er: „Darum will ich dir, o Tryphon, und denjenigen, welche Proselyten werden wollen, eine göttliche Lehre verkündigen“ (c. 23, n. 4). Dafs hier *προσήλυτοι* nicht zum Christentum bekehrte Juden, sondern zum Judentum bekehrte Heiden bedeute, sollte doch selbstverständlich sein. Freilich heifst dem Justin die Bekehrung zum Christenglauben ein *προσέρχεσθαι τῷ Χριστῷ* oder *διὰ τοῦ Χριστοῦ τῷ Θεῷ* und die dazu Bekehrten *προσήλυτοι τοῦ Χριστοῦ* im Gegensatz zu den *προσήλυτοι τοῦ παλαιοῦ νόμου*¹. Es ist auch ohne derartigen Zusatz und deutlichen Gegensatz durch den Zusammenhang unmißverständlich, wenn Justin im Verlauf einer dringenden Mahnung, seinen Beweisen aus Schrift und Geschichte ohne Zögern sich gläubig zu unterwerfen, einmal sagt: *βραχὺς οὗτος ἡμῖν περιλείπεται προσηλύσεως χρόνος* (c. 28, n. 4). Aber nachgebildet ist dieser Ausdruck doch dem gewöhnlichen Ausdruck für die Bekehrung zum Judentum, und er ist hier passend angewandt, wo Justin gleich darauf von dem Gegensatz der religiös wertlosen äusseren Beschneidung und der Herzensbeschneidung reden will. Das ändert aber nichts an der Thatsache, dafs ihm wie seinen Gegnern *προσήλυτος* ein ohne jeden Zusatz verständlicher Kunstaussdruck, ein mit

1) c. 122, n. 7 cf. c. 11, n. 11; c. 33, n. 9; c. 17, n. 3. Origen. in Matth. T. XV, 26 Delarue III, 691 B: *ὁ προσήλυτος ἡμεῖς λαός*.

Gior synonymer Name für die zum Judentum bekehrten Heiden ist ¹. Solche Proselyten wollen die Begleiter Tryphon's werden, keineswegs aber Christen. Es wäre ja auch beides gleich unbegreiflich, sowohl daß Justin dies gleich am Anfang des Gesprächs von ihnen voraussetzt, als daß er es nur von ihnen, nicht aber von Tryphon voraussetzt, der sich doch vom Anfang an viel teilnehmender als jene zeigt. Aber gerade im Unterschied von ihm dem „Hebräer aus der Beschneidung“ nennt Justin dessen Begleiter Leute, welche Proselyten werden wollen. Sie sind solche „Gottesfürchtige“ ², welche bereits teilweise die jüdische Lebenssitte angenommen und der Autorität der Rabbinen sich untergeordnet haben. Ihnen ruft Justin zu, um sie vor dem letzten Schritt, der Annahme der Beschneidung zu warnen: „Bleibt, wie ihr geboren seid“ (c. 23, n. 7). Mit Anspielung auf ihre übliche Benennung ruft er ihnen in biblischen Worten zu: „Kommt her mit mir alle, die ihr Gott fürchtet, die ihr das Glück Jerusalems sehen wollt. Kommt her, alle Heiden, laßt uns nach Jerusalem uns versammeln“ (c. 24, n. 7). Von ihnen, die er in diesem ganzen Zusammenhang anredet, bis Tryphon wieder das Wort ergreift (c. 25 extr.), unterscheidet Justin die in dritter Person eingeführten selbstgerechten und auf ihre Abrahamssohnschaft pochenden Juden, indem er sagt: „Mit euch ³ werden ein sei es auch kleines Plätzchen zu erben begehren die, welche sich selbst rechtfertigen und sagen, daß sie Abraham's Kinder sind.“ Die schriftstellerische Kunst, mit welcher Justin hier wie anderwärts von der Anrede an den Hebräer Tryphon zur Anrede an seine entweder sämtlich oder doch größtenteils

1) c. 122, n. 1 (s. dazu Otto); n. 4 und vor n. 6; c. 123, n. 1. 2. 3 und nach n. 4; Tertull. c. Jud. c. 1 *proselyto Judaeo*; c. 2 *proselytos ex gentibus*; Matth. 23, 15; Act. 2, 10; 6, 5; 13, 43.

2) c. 10, n. 9 *οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν* (diese gehören zu den *ἄλλογενεῖς* n. 7); Actor. 10, 2; 13, 16. 26; *οἱ σεβόμενοι τὸν θεόν* Actor. 13, 43. 50; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7.

3) c. 25, n. 1. Es beruht auf einem durch Obiges wohl hinreichend widerlegten Mißverständnis, wenn Otto gegen die Handschriften *σὸν ἡμῖν* (statt *ὁμῖν*) in den Text setzte.

heidnisch geborenen und noch unbeschnittenen Begleiter übergeht, läßt manches zu wünschen übrig. Nachdem bis c. 9 Tryphon allein angeredet war¹, werden c. 10 in. zum erstenmal die Begleiter mit ins Gespräch hereingezogen und Tryphon antwortet auch in ihrer aller Namen. In der Entgegnung hält Justin vorwiegend die Anrede an den einen Tryphon fest², und wenn hier das „Du“ gelegentlich in ein „Ihr“ übergeht, so bezeichnet letzteres nicht sowohl die anwesende Gesellschaft als das jüdische Volk, dessen Vertreter Tryphon ist. Durch die Anrede *ὁ ἀνδρες* zieht dann Justin (c. 23, n. 2—3) die Begleiter wieder herein und leitet dadurch die vorhin besprochene Unterscheidung zwischen Tryphon und den angehenden Proselyten in seiner Begleitung ein. Es ist ungeschickt, daß der Schriftsteller nicht deutlicher mit Worten ausdrückt, was im wirklichen Gespräch durch eine Zuwendung des Blicks oder eine Handbewegung verdeutlicht wurde, daß nämlich alles Folgende bis c. 25 extr. den Begleitern im Unterschied von Tryphon gelte. Vielleicht empfanden die Leser, welche das verlorene Proömium noch besaßen, dies stilistische Ungeschick weniger als wir. Von c. 26 an ist wieder durchweg Tryphon die zunächst angeredete und gemeinte Person. Ihn und seinesgleichen, jüdische Lehrer, welche auch Heiden zu Schülern zu machen wissen, hat Justin im Auge, wenn er einmal sagt: „Höret auf, euch selbst und die, welche euch hören, in die Irre zu führen“ (c. 32, n. 17).

Eine besondere Beziehung des weiterhin Folgenden auf die Begleiter Tryphon's wird auch c. 118 extr. 119 in. angedeutet. Nachdem Justin zum Schluß einer langen Erörterung den Tryphon mit Namen angeredet hat, erklärt Tryphon, daß wie er, so auch seine Begleiter selbst Wiederholungen von früher Gesagtem gerne anhören werden. Sie alle mit *ὁ ἀνδρες* anredend, spricht Justin hierauf ausführlich über die Berufung der Heiden. Die Weissagungen, worin er diese

1) S. z. B. c. 8, n. 5—7; c. 9 in.

2) c. 11 in.; n. 3. 7; c. 18 in. und extr.

bezeugt findet, deuten die Juden und Judengenossen auf die Proselyten des Judentums. Justin entgegnet: dann würde Christus diesen Proselyten ein dies bestätigendes Zeugnis ausgestellt haben; statt dessen habe er bezeugt, daß sie doppelt so sehr wie die sie bekehrenden Juden Kinder der Hölle werden¹. Dies drückt nun aber Justin so aus: „Nun aber werdet ihr, wie er gesagt hat, in doppeltem Mafse Kinder der Hölle.“ Daß hier, wo es sich gerade um den Gegensatz von bekehrungseifrigen Juden und durch sie bekehrten Proselyten handelt, nicht Juden so angedredet und ungenauerweise Proselyten, die gar nicht anwesend sind, mit ihnen zusammengefaßt sein können, liegt auf der Hand. Die darauf hinauslaufende Erklärung Maran's, bei welcher sich Otto beruhigt, ist doch nur ein trotziges Aussprechen des Sinnwidrigen, und für eine Textänderung bietet sich keine Handhabe. Nein, Justin hat auch hier die Begleiter Tryphon's als Heiden angedredet, die im Begriff stehen, das Judentum anzunehmen. Die vorhin beschriebenen Mittel, wodurch Justin dies vorbereitet hat, sind wiederum ungenügend, und sehr ungeschickt ist es, daß er bald darauf wieder die Hauptperson, den Repräsentanten des jüdischen Volks ins Auge fassend, sagt: „Die Proselyten glauben nicht nur nicht, sondern lästern doppelt so arg wie ihr den Namen Christi“ u. s. w. Hier schon und nicht erst fünfzehn Zeilen später hätte er der Phantasie des Lesers durch die Worte *ἐφ' ἧν ἀπιδὼν πρὸς τὸν Τρύφωνα* zuhülfe kommen sollen. Aber mehr als ein Ungeschick der Darstellung wird sich weder hier noch sonst nachweisen lassen. Die nicht immer glücklich durchgeführte Absicht des Schriftstellers war es, den Juden Tryphon von einem Kreis angehender Proselyten umgeben darzustellen. Das wird um 135 in Ephesus eine nicht ganz seltene Erscheinung gewesen sein; und ich wüßte nicht, was dagegen spräche, daß Justin damals das eine oder andere Mal gerade auch einer so zusammengesetzten Gesellschaft begegnet sei. Nur durch häufigeren Verkehr mit gelehrten Juden

1) c. 122, n. 1—6. Matth. 23, 15.

kann er seine ziemlich beträchtliche Kenntniss der rabbinischen Exegese und Dogmatik, der Haggada¹ erworben haben. Aber nur durch hellenistische Juden, wie sich Tryphon im Dialog darstellt, ist sie ihm vermittelt worden. Der Widerspruch zwischen dem Charakter Tryphon's als eines mit griechischer Bildung vertrauten, durchaus an die griechische Bibel gebundenen Hellenisten und der Angabe, daß er ein Hebräer aus Palästina sei, erklärt sich nur daraus, daß jenes die den Erfahrungen Justin's entsprechende Wahrheit, dieses aber entweder seine Dichtung oder eine von jenen Erfahrungen unabhängige Thatsache ist, welche Justin vermöge freier Komposition mit den Erinnerungen an seinen Verkehr mit hellenistischen Juden verknüpft hat.

Hat Eusebius in dem verlorenen Proömium gelesen, daß Ephesus der Schauplatz des Gesprächs war, so wird er auch dorthin gewußt haben, was er in demselben Satze sagt, daß jener Tryphon einer der angesehensten oder berühmtesten unter den Hebräern jener Zeit gewesen sei². Dann kann aber auch kein anderer der Hauptfigur des Dialogs seinen Namen geliehen haben, als der bekannte Rabbi Tarphon, wie schon Cave und Grabe eingesehen haben. *Τρύφων* ist allerdings ein seit Alexander's Zeiten ziemlich gewöhnlicher griechischer³ Name, welchen auch

1) A. H. Goldfahn, Justinus Martyr und die Agada; M. Friedländer, Patristische und talmudische Studien, S. 88—136, besonders S. 110 ff. 137.

2) Euseb. h. e. IV, 18, 6 *πρὸς Τρύφωνα τῶν τότε Ἑβραίων ἐπισμύοτατον*. Friedländer a. a. O. S. 136 übersetzt, als ob τὸν vor τῶν stände, wodurch dann eine sinnlose Übertreibung herauskommt.

3) Nicht wie Friedländer S. 136 andeutet, griechische Aussprache eines hebräischen. Dagegen entscheidet doch, daß *Τρύφων*, wie es von einem griechischen Stamm regelrecht gebildet ist, bei Griechen sehr häufig, bei Juden verhältnismäßig selten ist. Ausser den oben genannten finde ich in Pape's Eigennamenwörterbuch und in Fabric. bibl. gr. keinen Träger dieses Namens, der irgendwelchen Anspruch darauf hätte, für einen Juden zu gelten. In Jerus. Biccirim II, 1 in. finde ich mit Hilfe von Zunz, Gesammelte Schriften II, 1 einen Tryphon (טריפון) als Vater eines Rabbi Thanchum genannt.

mehrere uns bekannte Juden getragen haben. So ein Glied der jüdischen Gerusia zu Alexandrien zu Philo's Zeit (c. Flaccum c. 10), ferner ein Rabbi zu Eleutheropolis im 4. Jahrhundert, der Pflegevater des Kirchenvaters Epiphanius (Epiph. vita c. 4). Vielleicht war auch der Barbier Herodes des Gr. ein Jude (Joseph. antiqu. XVI, 11, 6; bell. I, 27, 5). Es entspricht aber aller Analogie, daß die Juden sich diesen griechischen Namen ein wenig mundgerecht machten oder vielmehr ihn durch einen anklingenden Namen hebräischer Bildung ersetzten und ihn hebräisch טרפון (Tarphon)¹ oder טרפון (Tarpon)² sprachen und schrieben. Daß so dieser hebräische Name entstanden ist, wird besonders dadurch wahrscheinlich, daß er äußerst selten zu sein scheint. Abgesehen von der rein griechischen Nebenform טריפון (S. 61 Anm. 3), soll in der talmudischen Litteratur nur ein einziger Tarphon, eben der berühmte Rabbi aus der Zeit des Akiba und des Justinus vorkommen³. Jedenfalls hat

1) So wird gewöhnlich gedruckt, auch z. B. von Strack in seiner Ausgabe der Pirke Aboth II, 15, S. 23.

2) So Levy, Neuhebr. Wörterbuch II, 198.

3) Derenbourg, Histoire et géogr. de la Palestine, p. 376. Unter den vielen kühnen Behauptungen M. Friedländer's, wie z. B. daß im Neuen Testament ein Tryphon vorkomme, gehört auch die, daß, wo ein Kirchenlehrer mit einem Juden in Berührung komme, dieser in der Regel Tryphon heiße. Gesetzt, dies wäre wahr, woher sollte denn der Name typisch geworden sein, wenn nicht daher, daß in einer angesehenen altkirchlichen Schrift der mit dem Christen disputierende Jude so hieß? Damit kann doch aber nicht erklärt werden, wie dieser Name in jene altkirchliche Schrift, also in unseren Dialog hineingekommen ist. Die abenteuerliche Meinung von Goldfahn l. c. S. 5f., daß Justin den Namen *Τρύφων*, der bekanntlich „Schwelger“ bedeutet, wegen seiner Verwandtschaft mit *θρύπτω* gewählt und damit auf „das gebrochene und doch großthuende Judentum“ hingewiesen habe, wird doch wohl keiner Widerlegung bedürfen. Aber die Behauptung Friedländer's ist auch durchaus unrichtig. Origenes nennt meines Wissens von den Juden, mit welchen er verkehrt hat, nur einen einzigen mit Namen, einen Patriarchen *Ἰούλλος* (Selecta in Psalmos, Delarue II, 514A). Ein Schüler des Origenes, von dem wir durch Hieronymus wissen (v. ill. 57), hieß Tryphon, war aber kein Jude. Epiphanius nennt weder seinen oben

es um jene Zeit keinen berühmten Juden Tryphon-Tarphon außer jenem Rabbi der jüdischen Tradition gegeben; mit diesem also hat Justin selbst, wenn nicht alles trägt, in der Vorrede an Marcus Pompejus den Tryphon seines Dialogs mehr oder weniger deutlich identifiziert. Die Zeit steht nicht im Wege¹; denn obwohl Tarphon als Jüngling noch den Tempelkultus vor dem Jahre 70 gesehen hatte, so hat er den Krieg unter Hadrian doch noch erlebt, vielleicht überlebt. Wie der Tryphon Justin's hat R. Tarphon bis zum Krieg des Barkochba in Palästina gelebt. Die hervorragende Rolle, welche Tarphon als Lehrer und Schul-

erwähnten Pflegevater, noch sonst einen Juden Tryphon, wohl dagegen einen Juden und nachmaligen Christen Joseph von Tiberias und nach dessen Erzählungen einen Patriarchen Ellel (Hellel, Hillel) und dessen Nachfolger Juda (haer. 30, 4—12 vgl. Grätz, Gesch. der Juden IV, 386f.). Hieronymus nennt von seinen hebräischen Lehrern nur einen Bar-Anina mit Namen (Zöckler, Hieronymus, S. 56f. 154f.). Auch in der apologetisch-polemischen Litteratur in bezug auf das Judentum kommt meines Wissens kein einziger Jude Tryphon vor. Ariston von Pella nannte den Juden Papiscus, den Christen Jason (Otto, Corp. apolog. IX, 356 vgl. m. Forschungen III, 74). In späterer Zeit nannte Euagrius den Juden Simon, den Christen Theophilus (Gebhardt-Harnack, Texte und Untersuch. I, 3, 15ff.). Als Vertreter des Judentums im Disput mit Christen figurirt Philon bei Prochorus (m. Acta Joannis, p. 110—112), ebenso neben einem zweiten Juden Namens Papiscus in einem ungedruckten Dialog (ebendort Einleitung p. lrv, n. 2), ebenso gegenüber dem Christen Mnason aus Act. 21, 16 in einem Dialog, welchen der jüngere Ammonius in einer Schrift gegen Julius von Halikarnafs citirt hat (nach Anastasius, Migne 89, col. 244, in besserem Text bei Cramer, Catenae, vol. II, p. V). Dieser Ammonius selbst hat es mit einem jüdischen Sophisten Koluthos oder Akoluthos zu thun gehabt (Migne 89, col. 280; Cramer l. c.). Anderwärts heisst der Jude Aquila, der Christ Timotheus (Mai, Spicil. Rom., T. IX praef., p. XI sq., Montfaucon, Bibl. Coislin., p. 415). Auch Zacchaeus (Lambecii comm. de bibl. Caes. ed. Kollar. V, 285) und Herban (Migne 86, col. 621) kommen als Namen disputirender Juden vor. Ein zweiter Tryphon dürfte nicht so leicht zu finden sein.

1) Vgl. überhaupt über ihn J. Chr. Wolf, Biblioth. hebr. II, 836 sqq.; Derenbourg, p. 376—383. 421 Anm. 1. 436; Grätz, Gesch. der Juden IV, 73. 112f. 185. 196. 505f.; Goldfahn a. a. O. S. 3.

haupt in Lydda und Jabne, also in nächster Nähe der Heimat Justin's gespielt hat, macht es sehr wahrscheinlich, daß Justin schon vor seiner Bekehrung zum Christenglauben dessen Namen manchmal hat nennen hören. Der Tryphon Justin's hat „das Evangelium“ d. h. „die Evangelien“ der Christen gelesen¹. Auch R. Tarphon kennt sie. Es ist nicht nur der Ausspruch von ihm aufbewahrt, daß er „die Evangelien und (sonstigen) Schriften der Minäer“ trotz des Namens Gottes, der darin steht, verbrennen werde, wenn sie ihm in die Hände kommen sollten, sondern er scheint auch durch Polemik gegen einzelne Sprüche wie Matth. 7, 3 seine Kenntnis ihres Inhalts zu bekunden². Endlich ist doch auch das zu beachten, daß Tarphon in der von Justin's Dialog jedenfalls unabhängigen Tradition der Nazaräer als einer der berühmten christenfeindlichen Rabbinen fortgelebt hat³.

Was man dagegen vorgebracht hat, daß Justin's Tryphon dieser Tarphon sein solle, beruht auf Verkennung der Komposition des Dialogs. Freilich erkennt man in Tryphon den gelehrten und fanatischen Tarphon nicht wieder. Ein hervorragender Rabbi wie dieser würde in einer wirklichen Begegnung mit Justin ganz andere Waffen zur Verfügung gehabt und die seinigen besser gebraucht haben, als dieser höfliche Hellenist des Dialogs. Aber denselben Widerspruch trägt ja der Dialog selbst in sich. Da Justin in demselben nur zusammengefaßt hat, was er im Verkehr mit hellenistischen Juden in Ephesus und sonstwo vom Judentum und dessen Einwendungen gegen das Christentum erfahren hatte, so wäre es ganz unverständlich, warum er den Repräsentanten des Judentums aus Palästina verschrieben hätte,

1) Dial. c. 10, n. 4; c. 18, n. 1 cf. *Apol. I*, 66, n. 5.

2) Vgl. Derenbourg p. 379f.; Delitzsch, *Neue Untersuch. über Entstehung der kanon. Ev.* I, 18; Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, S. 100f.

3) Hieron. *comm. in Jes.* 8, 11 (Vallarsi² IV, 123). Daß *Telphon* oder *Delphon* dort ein Schreibfehler für *Tarphon* sei, ist längst erkannt und wohl nie bestritten worden. Vgl. außer Vallarsi's Anm. auch Grätz IV, 505f.

wenn sich ihm nicht der berühmte Palästinenser Tarphon als würdigster Repräsentant des mit dem Christentum sich reibenden Judentums seiner Zeit empfohlen hätte. Dafs er diesen nun reden läfst wie einen Hellenisten, und ihn nicht sowohl wie einen tonangebenden Rabbi, sondern wie einen durch die Autorität der Rabbinen gebundenen Juden anredet (c. 9 in.; c. 62, n. 4; cf. c. 38, n. 1; c. 73, n. 11), paßt freilich nicht zu dem berühmten Namen, aber ebenso wenig zu der Selbsteinführung Tryphon's im Dialog. Was und wie der echte Tarphon und seinesgleichen zu lehren und zu disputieren pflegten, konnte Justin nicht darstellen, weil er es nicht wufste. Trotzdem kann er sehr wohl dem Rabbi Tarphon in seinem Leben einmal begegnet sein, und darum der Hauptfigur dieses Dialogs dessen Namen gegeben haben. Die Angabe des Eusebius, wenn sie auf Justin's Vorrede zurückgeht, macht das sehr wahrscheinlich. Wir würden bestimmter urteilen können, wenn wir Justin's Proömium besäßen. Unmöglich ist nicht einmal das, dafs er eine Begegnung mit Tarphon gerade in Ephesus zur Zeit oder nach Beendigung des Barkochbatriegs gehabt hat.

Als geschichtlicher Gehalt des Dialogs dürfte demnach etwa Folgendes anzusehen sein: Mehrere Jahre vor 135 ist Justinus in Ephesus für den Christenglauben gewonnen worden, hat sich dann dauernd dort aufgehalten, eifrig mit dem Studium des griechischen Alten Testaments und der christlichen Litteratur beschäftigt, hat dann um 135 Ephesus auf dem Seewege verlassen, also wohl mit der Absicht, in westlicher Richtung einen anderen Wohnsitz (Rom?) aufzusuchen. In dieser Zeit hat er häufig mit hellenistischen Juden und Proselyten verkehrt, hat sich mit deren Exegese, religiösen Meinungen und Traditionen ziemlich genau bekannt gemacht und unter anderem auch von den neueren, im Gegensatz zum Christentum entstandenen griechischen Übersetzungen des Alten Testaments, welche sich damals in der jüdischen Diaspora zu verbreiten anfangen (Aquila, Theodotion), wenigstens einige materielle Kunde empfangen, ohne jedoch, soviel man sieht, über das Verhältnis derselben

zur Septuaginta eine richtige Einsicht zu gewinnen. Es ist möglich, daß eine kurz vor seinem Aufbruch von Ephesus stattgefundene einzelne Disputation mit Juden und Proselyten ihm als besonders bedeutsam vor anderen in der Erinnerung haften blieb und ihm mindestens zehn, vielleicht auch erst funfzehn oder zwanzig Jahre später, nachdem er inzwischen seine Schrift „gegen alle Häresieen“ (Apol. I, 26) und seine Apologie geschrieben hatte, den Anlaß zur Abfassung des Dialogs mit dem Juden Tryphon gab, welchen er einem Christen Marcus Pompejus widmete. Die Hauptperson desselben ist an sich historisch, vielleicht auch ihre persönliche Begegnung mit dem Verfasser des Dialogs; Dichtung aber ist ihre Verschmelzung mit den hellenistischen Juden von Ephesus, denen Justin öfter begegnet ist.

IV. Justinus und die Lehre der zwölf Apostel.

In der Beschreibung der Taufe, welche Justin Apol. I, 61 giebt, führt er zur Begründung ihrer Notwendigkeit, Wirksamkeit und sittlichen Bedingtheit zuerst ein Wort Christi (Joh. 3, 3—5), darauf eine längere Stelle aus Jesaia (1, 16—20) an, woran sich in der einzigen Handschrift, auf welcher der Text der Apologie bisher beruht, der Satz anschließt: *καὶ λόγον δὲ εἰς τοῦτο παρὰ τῶν ἀποστόλων ἐμάθομεν τοῦτον*. Das kann nicht anders verstanden werden, denn als Einführung eines nun folgenden Wortes, sei es nun eines wörtlichen Citats aus einer apostolischen Schrift, oder einer freien Wiedergabe der Gedanken einer solchen, oder einer nur mündlich fortgepflanzten apostolischen Paradosis. Es folgt aber nichts, was der hierdurch erregten Erwartung entspricht. Im Hauptsatz der folgenden Periode und den sachlich davon untrennbaren weiteren Sätzen wird nämlich gesagt, daß über den Täufling der Name des Allvaters und Herr-Gottes gesprochen werde, ohne daß der Täufer einen anderen Namen, einen eigentlichen Eigennamen

Gottes hinzufüge; ferner das die Taufe und warum sie *φωτισμός* genannt werde; und endlich das der Täufling auch auf den Namen Christi und auf denjenigen des heiligen Geistes getauft werde. Dies alles ist aber offenbar kein *λόγος*, welchen die Christen von den Aposteln gelernt haben, sondern ist eine Beschreibung von Gebräuchen, wie sie thatsächlich geübt werden. Es kann hier insbesondere nicht Bezug genommen sein auf Matth. 28, 19 als einen Bestandteil der *ἀπομνημονεύματα*, denn wie frei immer die Reproduktion der betreffenden Stelle sein mag, so könnte doch überhaupt als Reproduktion derselben nicht eine Beschreibung des zu Justin's Zeit üblichen Verfahrens, sondern nur die Anführung des von den Aposteln aufzeichneten Gebots Christi¹ gelten. In eine solche konnten auch nicht so fremdartige Dinge eingemischt werden wie hier das über den Namen *φωτισμός*. Viel genauer hatte Justin kurz vor unserer Stelle (Otto, p. 164, n. 6) die Taufformel angegeben, wo er sich gar nicht den Anschein giebt, ein apostolisches Wort zu citieren, als hier wo er sich nach dem überlieferten Text diesen Anschein giebt. Wollte Justin zu der Beschreibung des christlichen Taufritus bestätigend hinzufügen, das dies nicht ein auf unsicherer Überlieferung beruhender Brauch sei, oder nicht ohne guten Grund für eine Stiftung Christi gehalten werde, so mußte er nach seiner Gewohnheit bemerken, das „dies in den Denkwürdigkeiten der Apostel auch geschrieben stehe“², oder das die Christen es „aus diesen Denkwürdigkeiten gelernt haben“³. Solches würde aber auch seine allein

1) Cf. Apol. I, 66: *οἱ γὰρ ἀπόστολοι ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν . . . οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλασαι αὐτοῖς*. Es folgen die Einsetzungsworte des Abendmahls. Cf. Apol. 67 extr., wo hauptsächlich an die Einsetzung der Taufe durch den Auferstandenen zu denken ist.

2) Dial. 88, Otto, p. 320, n. 9; c. 100, p. 356, n. 12; c. 101 extr., p. 362; c. 103, p. 372, n. 19; c. 104, p. 374, n. 4; c. 106, p. 378, n. 7; p. 380, n. 8.

3) Dial. 105, Otto, p. 376, n. 4; p. 378, n. 13. Cf. Apol. I, 66 *ἐδιδάχθημεν . . . οἱ γὰρ ἀπόστολοι κτλ.* —

passende Stelle hinter der zunächst nur als Bestandteil der kirchlichen Tradition angeführten Taufhandlung oder Taufformel finden, nicht hinter einem langen Citat aus Jesaia. Man bringt einen erträglichen Sinn auch dadurch nicht in unsere Stelle, daß man unter dem *λόγος* inbezug auf die Taufe, welchen die Christen von den Aposteln gelernt haben sollen, die *ratio huius rei*¹ oder einen Grund für die Notwendigkeit der Taufe verstehen und diesen hiermit angekündigten *λόγος* in dem Vordersatz der folgenden Aussage statt in dem Hauptsatz und seinen Fortsetzungen finden wollte. Denn, abgesehen davon, daß dann Justin sich in syntaktischer Hinsicht sehr ungeschickt ausgedrückt hätte, indem er den Hauptsatz mit allerlei für seinen Zweck ganz irrelevanten Dingen überlud, statt ihn einfach die Forderung der Taufe aussprechen zu lassen: welches wäre denn die kanonische oder apokryphe Apostelschrift, aus welcher Justin gelernt hätte, die Menschen müßten sich taufen lassen, weil sie bei ihrer ersten Geburt ohne Wissen und Willen infolge fleischlicher Geschlechtsgemeinschaft geboren worden seien, und damit sie nicht Kinder des Zwangs und der Unbewußtheit bleiben, sondern Kinder der Freiheit und des Wissens werden und Sündenvergebung erlangen? Ich suche in der Justinlitteratur vergeblich nach einer Äußerung der Verwunderung über diese Stelle² und vollends nach einer Lösung der Schwierigkeit. Sie ist nur dadurch zu beseitigen, daß man das *τοῦτον* am Schluß des oben mitgetheilten Satzes ebenso streicht, wie man ein *ὑπέρο* und ein *τοῦτον* wenige Zeilen später längst entweder gestrichen

1) Diese Übersetzung findet man noch bei Otto. Sie ist einfach falsch, weil dann *λόγος* mit dem bloßen Genetiv, allenfalls auch mit *περί* c. gen. stehen müßte.

2) Semisch II, 426—434 vgl. S. 402; Engelhardt, S. 102ff.; Otto z. d. St. schweigen überhaupt. Auch in dem Streit darüber, ob Justin die Taufformel Matth. 28, 19 gekannt habe, finde ich das naheliegende Problem nicht berührt bei Semisch, Die apostol. Denkwürdigkeiten, S. 307; Hilgenfeld, Krit. Untersuchungen über die Evv. Justin's, S. 250f.; Volkmar, Justin und sein Verhältnis zu den Evangelien, S. 41.

oder geändert hat¹. Ein Leser und Abschreiber, welcher meinte, Justin müsse hiermit auf ein bestimmtes Apostelwort hinweisen, setzte es zu. Aber mit Unrecht, denn es folgt kein solches. Der Satz weist gar nicht aufs folgende, sondern aufs vorige. Nachdem die Taufhandlung mit ihren Vorbereitungen kurz, aber umfassend beschrieben ist, wird im Rückblick auf das eine Moment derselben, daß die Taufe eine „Art von Wiedergeburt“ bewirke, das Wort Christi von der Notwendigkeit der Wiedergeburt citiert; ferner mit Rücksicht auf das andere Moment der Beschreibung, daß ein Versprechen des sittlichen Lebenswandels die Vorbedingung der Taufe und der darin dargebotenen Güter, darunter der Sündenvergebung, sei, das Wort aus Jesaia². Die übrigen Momente, das Beten und Fasten der Täuflinge und der Gemeinde vor der Taufe, das Taufbad selbst an einem Ort, „wo Wasser ist“, und das Taufen auf den Namen des Dreieinigen werden nicht durch einzelne autoritative Worte bestätigt, sondern statt dessen abschließend gesagt: „Wir haben aber auch ein hierauf bezügliches Wort (Lehre oder Anweisung) von den Aposteln gelernt.“ Was weiter folgt, ist Justin's eigene theologische Reflexion über den Wert der Taufe, wobei gelegentlich noch ein kleiner

1) S. Otto, p. 167, n. 14 u. 15. Erstere Änderung ist übrigens völlig überflüssig.

2) Es ist der Zusammenhang zu beachten, in welchem Justin schon Apol. I, 44 dieselbe Stelle citiert hat. Es geht nämlich dort die Aufforderung zu definitiver Wahl zwischen dem Guten und dem Bösen aus Deut. 30, 15. 19 voran. Dieselbe Stelle aus Jesaia citiert Justin ihrem Anfang nach auch Dial. c. 18, n. 2 cf. c. 13, n. 1; c. 14 in., wo er von der Taufe handelt. Dieselbe citiert vollständiger Hippolytus in der Predigt über die Taufe Jesu, welche mit einer Einladung zur Taufe (c. 8—10) schließt, und er bezieht sie auf das Ablegen der Waffenrüstung des Teufels und das Anlegen des Panzers des Glaubens (ed. Lagarde, p. 42, 20) oder auf das *διατάσσειν τῷ πονηρῷ* (= ἀποτάσσειν τῇ πλατεῖα θύρα p. 148, 18) und das *συντάσσειν τῷ Χριστῷ* bei der Taufe (p. 42, 28). Tertullian bezieht zwar Scorpiace c. 12 Jes. 1, 18 auf das Martyrium, stellt dieses aber mit der Taufe in vergleichenden Gegensatz. Dies alles weist auf Elemente der ältesten Tauf liturgie.

Nachtrag zur Beschreibung der kirchlichen Übung geliefert wird, daß man nämlich die Taufe auch *φωτισμός* nenne. Alles Übrige ist nur lehrhafte Entfaltung des vorher kurz beschriebenen Ritus.

Es entsteht die Frage, welchen von den Aposteln herührenden *λόγος* Justin bei seiner allgemein gehaltenen Berufung im Sinne hatte. Die Anordnung der Taufhandlung selbst kann er nicht auf die Apostel zurückgeführt haben; denn es giebt keine Tradition, welche dazu das Recht gegeben hätte, und Justin selbst hält vielmehr die Taufe ebenso wie das Abendmahl für eine Stiftung Christi (s. oben S. 67 Anm. 1). Es kann also nur eine apostolische Anweisung über das Wie oder über den Wert der Taufhandlung gemeint sein.

Insbesondere an die Formen der Taufhandlung zu denken, ist dadurch sehr nahegelegt, daß die angeführten Worte Christi und des Propheten sich gar nicht direkt auf diese Formen, sondern nur auf die Wiedergeburt, das Abthun der Sünde und die Sündenvergebung beziehen. Es werden also wohl die übrigen Momente der Beschreibung, die einzelnen Stücke des beschriebenen kirchlichen Brauchs sein, mit Bezug worauf Justin sich eines von den Aposteln als Lehrern empfangenen „Wortes“ erinnert. Es wird nützlich sein, diese einzelnen Stücke etwas schärfer ins Auge zu fassen.

Das erste Stück ist in der Charakteristik der zu taufenden Personen ausgesprochen: „Alle die, welche davon überzeugt wurden und glauben, daß das, was von uns gelehrt und gesagt wird, wahr sei, und welche versprechen, so leben zu können“¹. Dasselbe wird c. 65 noch einmal kürzer ausgedrückt, indem der Täufling bezeichnet wird als einer, „der überzeugt ist und seine Zustimmung erklärt hat“. Es ist also vorausgesetzt ein auf die Taufe vorbereitender

1) c. 61: *Ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ' ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνῶνται.* Dazu c. 65: *μετὰ τὸ οὕτως λοῦσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον.*

Unterricht, welcher die Zustimmung zum Glauben der Gemeinde und den Entschluß zu entsprechendem Lebenswandel zum Ergebnis hat. Die Ausdrücke lauten nicht so, als ob dieser Unterricht in einem der Taufhandlung unmittelbar vorangehenden Bekenntnis einerseits und Gelübde andererseits seinen Abschluß gefunden habe. Inbezug auf ersteres ist nur von Glauben und Überzeugtheit die Rede, und inbezug auf den Lebenswandel wird zwar eines Versprechens gedacht, dieses aber nicht geradezu als ein zu christlichem Wandel verpflichtendes Gelübde bezeichnet, sondern vielmehr als eine den Charakter des Versprechens an sich tragende Erklärung des Taufkandidaten, daß er sich imstande fühle¹, so zu leben, wie er vorher gelehrt worden ist. Es handelt sich also hier nur erst um eine vorläufige Feststellung des Resultats der auf die Taufe vorbereitenden Unterweisung und Erziehung, um ein *Scrutinium*, wobei den Fragen des Lehrers oder Täufers allerdings ein Ja des Taufkandidaten antwortet, aber ein solches, welches nur erst die Voraussetzung eines für immer verpflichtenden Bekenntnisses und Gelübdes bildet². Daß letzteres mit der Taufhandlung selbst verbunden war, ist selbstverständlich. Noch ist zu bemerken, daß die Verpflichtung zu christlichem

1) Jenes *δύνασθαι* c. 61 übersieht z. B. Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrh., S. 88, völlig.

2) Möglicherweise ist c. 65 in dem *συγκατατίθεσθαι* beides zusammengefaßt, das der Taufhandlung als *Conditio sine qua non* vorangehende und das einen Bestandteil derselben bildende „Versprechen“; denn dem *λοῦσαι* selbst geht auch letzteres voran. Deutlich bezeugt zuerst Tertullian de corona c. 3 die doppelte Renuntiatio: *aquam adituri ibidem, sed et aliquanto prius in ecclesia sub antistitis manu contestamur, nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius*. Cf. de spectac. c. 13: *qui bis idolis renuntiavimus* (s. dazu Oehler). Daher im Gelübde bei der Taufe de spectac. c. 4 nicht *renuntiare*, sondern *renuntiasse*. Auf jene frühere, der Taufe manchmal ziemlich lange vorangehende Renuntiatio der Audientes bezieht sich Tertullian poenit. c. 6, auf die spätere bei der Taufe spectac. c. 24; de corona c. 13. — Die erste Spur eines die Lossagung von der Sünde einschließenden Taufgelübdes finde ich bei Ignatius Ephes. 14, 2 vgl. meinen Ignatius v. Ant., S. 590 f.

Wandel wenigstens in den Worten Justin's stärker hervortritt als das Bekenntnis des Glaubens. Besonders auch das Citat aus Jesaia heftet den Blick auf jene moralische Seite.

Das zweite Stück enthalten die Worte: „(Die so vorbereiteten Personen) werden gelehrt, unter Fasten zu beten und von Gott Vergebung der früher begangenen Sünden zu erbitten, während wir mit ihnen fasten und beten.“ Ob letzteres von der ganzen Gemeinde gilt, ist nicht mit Sicherheit zu sagen. Justin gebraucht auch vorher, wo vom vorbereitenden Lehren und gleich darauf, wo vom Hingeleiten zur Taufstätte die Rede ist, ein solches „Wir“, welches dem Kaiser gegenüber die Christen überhaupt, die ganze Gemeinde bezeichnet, deren Bräuche hier beschrieben werden. Das schließt aber nicht aus, daß sie das Einzelne durch besonders hierzu berufene Personen vollzieht. Während es c. 61, n. 4 heißt: „Sie werden von uns dahin geführt, wo Wasser ist“, liest man c. 61, n. 15 von dem einzelnen Mann, „welcher den zu Taufenden zum Bade führt“. Es ist demnach nicht zu entscheiden, welche Personen nach Justin's Beschreibung und zu dessen Zeit an dem Fasten und Beten des Taufkandidaten teilzunehmen hatten. Sicher ist nur, daß der Täufer dazu verpflichtet war.

Das dritte Stück ist die Taufhandlung selbst, betreffs welcher nur Zweierlei deutlich gesagt ist. Sie wurde (in der Regel) nicht innerhalb eines geschlossenen Raumes, sondern im Freien, im Fluß oder See vollzogen, und es wurden im Moment der Eintauchung des Täuflings die Namen des Vaters, des Sohnes und des Geistes gesprochen. Daß auch das Ausziehen der Schuhe, welches sich für den Täufling, der ins Wasser steigt, von selbst versteht, als eine symbolisch bedeutsame Nebenhandlung betrachtet worden und auch für den Täufer verbindlich gewesen sei, ist eine unbegründete Vermutung¹.

Ist nun nach obiger Ausführung die Frage unumgäng-

1) Von Probst, Lehre und Gebet, S. 86 ff., unter Berufung auf Just. apol. I, 62; Clem. strom. V, § 56, p. 679 Potter.

lich, auf welchen von den Aposteln als Lehrern empfangenen λόγος Justin sich für diese Riten beruft, so wäre es ja an sich nicht undenkbar, daß er nur eine mündlich sich fortpflanzende Überlieferung im Sinn habe, welche besagte, daß diese Bräuche von den Aposteln eingeführt worden seien. Dagegen ist aber mehr als eins zu bedenken. Erstens haben die neueren Entdeckungen auf dem Felde des kirchlichen Altertums immer wieder von anderer Seite gezeigt, daß in der alten Kirche das geschriebene Wort eine viel größere Rolle gespielt hat, als man ihm im Vergleich mit der mündlichen Überlieferung früher einzuräumen geneigt war. Zweitens hat es nachweislich keine mündliche Überlieferung des Inhalts gegeben, daß die Apostel die einzelnen Formen des kirchlichen Taufritus angeordnet haben. Tertullian führt diese Formen als Beispiel dafür an, daß auch solche Bräuche, welche aller Stütze in einer *auctoritas scripta* ermangeln, in der Kirche zu Recht bestehen; aber er macht dabei nicht den geringsten Versuch, diesen Bräuchen zum Ersatz für die mangelnde *lex scripturarum* durch Behauptung einer Stiftung durch die Apostel die erforderliche Grundlage zu geben (de corona 3. 4). Hippolytus weiß nur durch kühne allegorische Deutung der Geschichte der Susanna zu beweisen, daß die zu seiner Zeit in der Kirche üblichen Taufriten nichts Fremdartiges und Willkürliches seien¹. Tertullian und Hippolytus kannten keinen auf diese Dinge bezüglichen λόγος der Apostel wie Justin. In der Behauptung mündlich fortgepflanzter apostolischer Tradition ist man aber bekanntlich im Fortschritt der Zeit nicht bescheidener, sondern immer kühner geworden. Drittens aber sieht der von Justin gewählte Ausdruck nicht danach aus, als wollte er sagen: Diese Formen und Bräuche haben, wie uns glaubwürdig überliefert ist, die Apostel eingeführt. Vielmehr sind wir veranlaßt, ein die kirchliche Praxis auf

1) Hippol. ed. Lagarde p. 148, 10—16. Vgl. auch p. 147, 17 τὰ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πραττόμενα mit p. 148, 12 τὰ νῦν γερόμενα (l. γινόμενα) ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ. Im allgemeinen vgl. Bardenhewer, Des hl. Hippolytus Danielkommentar, S. 74 f.

den Wegen ihrer Verbreitung und Fortpflanzung begleitendes Wort der Anweisung und Belehrung zu suchen, welches für ein Wort der Apostel galt. Wir finden aber, was wir suchen, in der von Bryennios herausgegebenen „Lehre der zwölf Apostel“, in einer Schrift, welche jedenfalls mehrere Jahrzehnte vor der Apologie Justin's geschrieben ist.

Gehen wir die Reihe der in Justin's Beschreibung zu unterscheidenden Hauptstücke in umgekehrter Ordnung durch, so finden wir das letzte in der AL. (Apostellehre) c. 7, nämlich die trinitarische Taufformel und das Taufbad in fließendem Wasser¹. Die dort daneben angedeuteten Ausnahmefälle, in welchen man auch anderes frisches Wasser und sogar

1) Unter *ἐν ὕδατι ζῶντι* will Bryennios „eben aus dem Brunnen geschöpftes Wasser“ verstehen. Die Häufung der weiter von ihm hinzugefügten Synonyma trägt nichts zur Rechtfertigung dieses Mißverständnisses bei. „Lebendig“ heißt von jeher nur das von selbst hervorquellende und fließende Wasser im Gegensatz zu allem stehenden, insbesondere zu dem in Cisternen angesammelten Regenwasser. Wenn das Wasser gegrabener Brunnen im letzten Grunde aus unterirdischen Quellen fließt, und der einen Brunnen Grabende sich freut, bald auf solche zu stoßen (Gen. 26, 19f.), so ist doch darum das im Brunnen sich sammelnde und daraus geschöpfte oder gepumpte Wasser noch kein „lebendiges Wasser“. Letzterer Ausdruck bildet z. B. Joh. 4, 10–14 eine Steigerung über das aus dem Jakobsbrunnen geschöpfte Wasser vgl. Joh. 7, 38. Gen. 16, 7. 14. Hohel. 4, 15. Jer. 2, 13; 17, 13; Diamart. Jacobi c. 1 (Clementina ed. Lagarde p. 4, 25 *ἀγαρόντα αὐτὸν ἐπὶ ποταμὸν ἢ πηγῆν, ὅπερ ἐστὶν ζῶν ἕδωρ, ἐνθα ἡ τῶν δικαίων γίνεται ἀναγέννησις*); Clem. hom. IX, 19 (*ἀενάω ποταμῷ ἢ πηγῇ ἐπεὶ γε κἄν θαλάσση ἀπολουσάμενοι*); XI, 26 (*ὑδατι ζῶντι προσελθεῖν*); XI, 35. 36; XIV, 1 (Beispiele). Auch das *ἀγειν ἐφ' ὕδωρ* in der Beschreibung der Bräuche der Markosier Iren. I, 21, 3 und 4 Massuet p. 95. 96 zeigt wie der ähnliche bei Justin, daß die Taufe im Freien vollzogen wurde. Vgl. auch Barnabas, c. XI, 10sq. und dazu Probst, Sakramente und Sakramentalien, S. 113; auch Hippolytus ed. Lagarde, p. 160, 27sq. Wie sehr dies noch später die Regel war, zeigt Tertull. de bapt. 4: *Ideoque nulla distinctio est, mari quis an stagno, flumine an fonte, lacu an alveo diluatur, nec quicquam refert inter eos, quos Ioannes in Jordane et quos Petrus in Tiberi tinxit*. Erst an sechster Stelle nennt er die Wanne (*alveus* = *σβάφη* Acta Thomae ed. Bonnet, p. 73, 4, ebendort p. 68, 27 und auch wohl p. 82, 14. 16 Taufe in der Quelle).

warmes Wasser zum Taufbad gebrauchen dürfe, und diejenigen, in welchen die AL. anstatt des Taufbades eine bloße dreimalige Übergießung des Hauptes mit Wasser gestattet, hatte Justin selbstverständlich nicht zu berücksichtigen, wo er der heidnischen Obrigkeit den gemeinen Brauch der Christenheit beschreibt.

Das zweite Hauptstück in Justin's Beschreibung finden wir gleichfalls in AL. c. 7: Nicht nur der Täufling, sondern auch der Täufer und wer sonst dazu in der Lage ist, soll vor der Taufe fasten, und zwar der Täufling einen oder zwei Tage. Von hier aus erhält das oben S. 72 erörterte „Wir“ bei Justin seine nähere Bestimmtheit; und es spricht nichts dagegen, daß der von ihm beschriebene Gebrauch genau dieser Vorschrift der AL. entsprach. Es ist nun aber sehr zu beachten, daß außer der AL. und Justin nur noch eine einzige altkirchliche Schrift das Mitfasten des Täufers und anderer Gemeindeglieder mit dem Täufling bezeugt; das ist der Klemensroman¹. Zufällig ist es daher auch nicht, daß der Bearbeiter der AL. in Const. apost. VII, 22 das Fasten auf den Täufling beschränkt hat. Der Brauch des Mitfastens des Täufers und anderer Gemeindeglieder mit dem Täufling war abgekommen. Wenn man

1) Clem. recogn. VII, 37: *Vos et ego vobiscum hodie jejunemus cum ipsa et crastino baptizabitur* sagt Petrus zu Aquila, Niceta und Clemens in bezug auf Matthidia. Wenn in der Parallelstelle Clem. homil. XIII, 12 *διαμείνωμεν* ohne *ἐν τῇ νηστείᾳ* ursprünglicher Text ist, so wird das Fehlen einer deutlichen Angabe über das Mitfasten des Täufers Petrus und der übrigen nicht zufällig sein. Wie so oft hat auch hier der Redaktor der Homilien Altertümliches verwischt, was in den Recognitionen erhalten ist. In bezug auf die besonders feierliche Taufe des Faustianus heißt es X, 72 von Petrus: *Indixit autem jejunium omni plebi et veniente die dominica baptizavit eum*. Die sonstigen ältesten Zeugnisse für das Fasten des Täuflings sind Clem. Al. epit. ex Theodoto § 84, p. 988 Potter; Tertull. bapt. 20 (ohne Angabe der Dauer); Clem. homil. III, 73; XI, 35 (mehrere Tage); XIII, 9—11 cf. recogn. VII, 34—37 (wenigstens einen Tag); recogn. III, 67 (*jejuniiis frequentibus* während einer dreimonatlichen Vorbereitungszeit). Auffällig ist das Fehlen jeder Andeutung in den Acta Thomae ed. Bonnet p. 68. 73. 81f.

geurteilt hat¹, was Justin vom Mitfasten anderer mit dem Taufkandidaten sage, finde „seine natürliche Erklärung“ in dem Umstande, daß diejenigen Taufkandidaten, welche zu Ostern getauft wurden, „schon frühzeitig mit den Gläubigen das 40tägige Fasten gehalten haben“, so setzte man sich erstens leichten Fußes darüber hinweg, daß bei Justin ebenso wie in der Apostellehre nicht von einem Mitfasten der Taufkandidaten mit der Gemeinde, sondern umgekehrt von einem Mitfasten anderer Gemeindeglieder mit dem Taufkandidaten die Rede ist. Es ist ferner übersehen, daß eine Mitbeteiligung der Taufkandidaten an einem ganz anders gemeinten Fasten ideell etwas ganz anderes wäre, als was die AL. fordert, Justin und Pseudoclemens beschreiben. Letzterer belehrt uns sehr nachdrücklich darüber, daß ein ohne bestimmte und ausschließliche Beziehung auf die nachfolgende Taufe gehaltenes Fasten das erforderliche Tauffasten nicht ersetzen könne². Endlich aber ist jene Erklärung des Mitfastens anderer mit dem Täufling nicht nur unnatürlich, sondern einfach unmöglich, weil sie nur auf diejenigen Taufkandidaten passen würde, welche zu Ostern die Taufe empfangen. Nun wissen wir aber, daß zu Tertullian's Zeit und in den folgenden Jahrhunderten neben Ostern auch andere Festzeiten der Kirche solenne Taufzeiten waren³, vor allem die Pentekoste und in vielen Kirchen

1) Linsenmayr, Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin, S. 90 vgl. S. 24. Ähnliches bei Probst, Lehre und Gebet, S. 90.

2) Clem. homil. XIII, 11; recogn. VII, 36.

3) Tertull. de bapt. 19: *diem baptismo sollemniorem Pascha praestat . . . Exinde Pentecoste ordinandis lavacris lactissimum spatium est.* Schon der Wechsel zwischen *dies* und *spatium* zeigt ebenso wie die weitere Ausführung, daß Pentecoste hier in dem bekannten weiteren Sinne gemeint ist. Für Pascha als Taufzeit cf. Hippol. ed. Lagarde p. 147, 31sq. Für Epiphanien vor allem die oben S. 69 Anm. 2 angezogene Epiphanienvorrede des Hippolytus, über welche ich in der Zeitschr. f. kirchl. Wiss. 1885, S. 33f. etwas zu bemerken hatte, und was spätere Zeiten anlangt Höfling, Sakrament der Taufe I, 357. 359ff. Die auch dort S. 363f. vertretene Meinung, daß dieser Brauch aus dem Orient importiert sei, und daß die Päpste Siricius und Leo in ihrer Polemik dagegen die alte unvermischte abendlän-

besonders des Orients auch Epiphanien. Gesetzt nun, diese Bindung der Taufe an jene Zeiten wäre schon für Justin's oder gar der AL. Zeit anzunehmen, wie liefse sich denn die ganz allgemein gehaltene, für alle Taufen gültige Anordnung der AL. und Beschreibung Justin's aus dem Osterfasten der gesamten Gemeinde erklären? Wenn der Taufkandidat, der am Pfingstfest oder zwischen Ostern und Pfingsten die Taufe empfing, nach den vorhandenen Zeugnissen aus den verschiedensten Jahrhunderten zweifellos ohne Rücksicht auf die Kirchenzeit durch Fasten auf die Taufe sich vorbereitete, so ist es ja ganz undenkbar, daß der taufende Geistliche oder gar ein größerer Teil der Gemeinde in dieser Freudenzeit der Kirche¹ gefastet, und somit am Fasten des Täuflings sich beteiligt habe. Die Voraussetzung ist aber auch ganz unhaltbar, daß zur Zeit Justin's oder gar der AL. Ostern eine besonders beliebte Taufzeit gewesen sei. Die AL. enthält gar keine Andeutung über die Taufzeit. Justin deutet nur an, daß gewöhnlich am Sonntag getauft wurde²; auch in den Rekognitionen des Klemens kommt der Fall vor³. Also in den einzigen altkirchlichen Schriften, welche des Mitfastens des Täuflers und an-

dise Praxis vertreten, halte ich für irrig und zwar nicht nur wegen jener Predigt des Hippolytus, deren Echtheit angezweifelt wird.

1) *Iren. fragm. gr. VII ed. Harvey II, 478 sq.*; *Tertull. de orat. 23 (al. 18)*; *de corona 3*; *Can. Nicaen. 20*.

2) *Dial. c. 41*. Dasselbe ergibt sich aus *Apol. I, 64* insofern, als vorausgesetzt ist, daß am Taufstage die Gemeinde zum Gottesdienst und insbesondere zur Abendmahlsfeier versammelt war. Die Beweisführung von Probst, *Lehre und Gebet, S. 91 f.* vgl. desselben *Sakramente und Sakramentalien, S. 111*, wonach Justin Ostern als regelmäßige Taufzeit auch nur angedeutet haben soll, bedarf keiner Widerlegung. Ebenso haltlos ist die Meinung, daß das Tauffasten nach Tertullian (*de bapt. 20 cf. Const. apost. VII, 22*) 40 Tage gedauert habe (*Probst, Lehre und Gebet, S. 90. 171*). Das gehört späteren Zeiten, an vgl. Höfling I, 228. 373. 96.

3) *X, 72: veniente die dominica cf. III, 67: die festo; III, 72: cum advenisset dies festus*. Sollte hierunter nicht der Sonntag zu verstehen sein, so wäre nur an Pfingsten zu denken cf. *Tertull. de bapt. 19: diem pentecostes, qui est proprie dies festus; Joseph. ant. III, 10, 6: τῆ πεντηχοστῆ, ἣν Ἑβραῖοι Ἀσαρθὰ καλοῦσιν*.

derer Gemeindeglieder mit dem Täufling gedenken, fehlt jede Spur davon, daß die Taufen häufig oder gar regelmäßig am Osterfest stattfanden. In keiner der Schriften dagegen, welche Ostern, Pentekoste oder Epiphanien als solenne Taufzeiten bezeichnen, ist von jenem Mitfasten anderer mit den Taufkandidaten die Rede. Also hat dieses letztere mit dem Fasten der Gemeinde von Haus aus schlechterdings nichts zu schaffen. Nur der Untergang der Sitte des Mitfastens mit den Taufkandidaten kann und wird mit der Fixierung der Taufzeiten in Zusammenhang stehen. Inbezug auf diejenigen, welche zu Ostern die Taufe empfangen, ging das Mitfasten des Täufers und einiger Brüder in dem allgemeinen Osterfasten der Gemeinde unter. Inbezug auf diejenigen, welche zu Pfingsten oder zwischen Ostern und Pfingsten getauft wurden, mußte das Mitfasten der übrigen in Wegfall kommen, weil es für die Gemeinde der Gläubigen mit dem ausgeprägten Charakter der Pentekoste unverträglich war.

Kehren wir nach dieser unvermeidlichen Abschweifung zur Vergleichung der AL. mit Justin zurück, so bedarf es vielleicht kaum der Erwähnung, daß die AL. hier nur ebenso wie anderwärts eines abgekürzten Ausdrucks sich bedient, wenn sie neben dem Fasten nicht ausdrücklich noch des Betens gedenkt, welches Justin, Tertullian u. a. im gleichen Zusammenhang damit verbinden. Bittgebet und Fasten gehören für christliche Denkweise von jeher als ein untrennbares Paar zusammen¹. Wie sehr das für den Verfasser der AL. gilt, zeigt sich besonders deutlich, wenn er in freier Reproduktion von Matth. 5, 44. Luk. 6, 27 f. schreibt: „Betet für eure Feinde, fastet für eure Verfolger.“ Um einen hebräischen Parallelismus membrorum zu erzielen, verwendet er „beten“ und „fasten“ als gleichwertige Synonyma². Auch der Gegenstand des von Fasten begleiteten

1) Luk. 2, 37. Matth. 17, 21. Act. 13, 2f.; 14, 23. Matth. 6, 5—18.

2) c. 1. Es ist mir unbegreiflich, wie Massebieau, *L'enseignement des douze apôtres*, p. 14 hierin einen materiellen Gegensatz zum evangelischen Text finden mag.

Gebetes, welchen Justin ausdrücklich angeht, war durch den Anlaß des Betens und das begleitende Fasten so selbstverständlich gegeben, daß in einer lakonischen Kirchenordnung der Mangel einer darauf bezüglichen Anweisung nichts bedeutet, und zwar um so weniger, je mehr man sich den Verfasser in jüdischen Anschauungen lebend vorstellt, denn für die Juden bedeutete „das Fasten“ schlechthin den großen Versöhnungstag ¹.

Es fehlt in der AL. auch nicht das erste Hauptstück der kirchlichen Taufpraxis, welches sich aus Justin's Beschreibung, allerdings nicht mit der wünschenswerten Deutlichkeit, erkennen ließe. Wenn bei Justin das Gelübde zu christlichem Lebenswandel viel deutlicher als das Bekenntnis zu christlichem Glauben als das Ergebnis des auf die Taufe vorbereitenden Unterrichts sich darstellte, so entspricht dem die Taufordnung der AL. durch die auf c. 1—6 zurückweisenden Worte *ταῦτα πάντα προειπόντες*. Die Darlegung der zwei Wege des Lebens und des Todes ist hier nicht unmittelbar als ein Gegenstand, geschweige denn als der einzige Gegenstand des auf die Taufe vorbereitenden Unterrichts, sondern als ein Bestandteil der Taufhandlung selbst bezeichnet ². Das ist der nach dem Wortlaut zweifelloste

1) Act. 27, 9. Just. dial. 40, n. 9.

2) Vgl. Bielenstein, Warum enthält die *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων* nichts Lehrhaftes? Riga 1885, dazu meine Rezension im Theol. Litteraturblatt 1885, S. 123f. Dieselbe Ansicht oder vielmehr Einsicht hat Prof. Ménégot bei Gelegenheit einer akademischen Disputation an der protestantisch theolog. Fakultät zu Paris schon am 10. März d. J. und darauf in der Kirchenzeitung „Le Témoignage“ vom 16. März entwickelt. Von hier aus wird doch auch erst recht begreiflich die durchweg singularische Anrede in c. 1—6 im Unterschied von c. 7—16, das sechsmalige *τέκνον μου* c. 3. 4. Auch in c. 7 ist keine Andeutung davon vorhanden, daß mehrere zugleich getauft werden. Es hat's der Täufer mit dem einzelnen Täufling zu thun. Aber er spricht zu ihm in Anwesenheit anderer Gemeindeglieder. Der Übergang in die Mehrzahl der Anrede erklärt sich überall leicht. In c. 1, p. 5 bot die Bergpredigt die Form, c. 4, p. 21 wird der Täufling mit dem Bruder zusammengefaßt, gegen den er nicht geizig sein soll. Die Ermahnung an den Täufling in bezug auf Sohn, Tochter, Knecht, Magd wird c. 4, p. 22 unterbrochen durch

Sinn des Satzes: „Was aber die Taufe anlangt, sollt ihr also taufen: Nachdem ihr dieses alles (c. 1—6) vorher gesprochen habt, taufet auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes in fließendem Wasser.“ Die moralischen Anweisungen in c. 1—6 sind demnach ein Stück der Tauf liturgie, eine „rituelle Vermahnung des Täufers an den Täufling“. Die historische Anknüpfung für diese liturgische Form ist sowohl rückwärts als vorwärts leicht zu finden. Jene „lehrhafte Anweisung zur Beobachtung alles dessen, was Jesus den Jüngern geboten hat“, welches in Verbindung mit der „Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes“ von den Aposteln als Mittel gebraucht werden soll, um „alle Völker zu Jüngern zu machen“ (Matth. 28, 19f.), ist hier in die feste Form einer geschriebenen „Lehre der zwölf Apostel“ gebracht, welche dem Täufling in dem Moment, da er ins Wasser steigen will, vorgetragen werden soll. Alles weist hier auf Matth. 28, 19f. zurück und zwar darum mit Sicherheit, weil die Koinzidenzpunkte mannigfaltig und zahlreich sind, nämlich 1) trinitarische Formel, 2) die Verbindung des Taufakts mit einem *διδάσκειν*, einer *διδαχή*, 3) mit einer „Lehre der zwölf (bei Matth. 11) Apostel“, 4) mit einer Lehre dieses bestimmten Inhalts, einer Reproduktion der *ἐντολαὶ κυρίου*¹, insbesondere auch derjenigen, welche Jesus seinen Jüngern in der Bergpredigt gegeben hat; endlich 5) die Bestimmung für die *ἔθνη*², sofern sie zu Jüngern, zu Gliedern der Gemeinde

eine kurze Mahnung an die anwesenden Sklaven. Ein kurzes Votum für alle schließt die Schilderung des Todeswegs (c. 5 extr.). Ganz individuell für den Täufling berechnet ist dagegen der Schluß der ganzen Ansprache.

1) Der Ausdruck z. B. AL. c. 4, p. 22 Bryenn., c. 2, p. 10, c. 6, p. 26 *ἔλεον τὸν ζυγὸν τοῦ κυρίου* cf. Matth. 11, 29.

2) AL. c. 1 zweite Überschrift. Ohne von dem in den Forschungen III, 286f. und im Theol. Litteraturblatt 1884, S. 218, hierüber Bemerkten etwas anderes zurückzunehmen als den Vorschlag, vor *τοῖς ἔθνεσιν* zu interpungieren, darf ich doch darauf hinweisen, daß das Verständnis dieser Überschrift durch die Bemerkungen von Bielenstein und Ménégos vollends sicher gestellt, und durch obigen Nachweis des Verhältnisses zu Matth. 28, 19 die Echtheit derselben,

gemacht werden sollen. Andererseits weist dies Stück der AL. auf die sicherlich bis in ihre Abfassungszeit hinreichende Renuntiatio bei der Taufe hin (oben S. 71 Anm. 2). Unmittelbar ist das in der AL., aber auch bei Justin, nicht ausgesprochen, daß der Täufling beim Taufakt dem Teufel, dem Götzendienst und allem, was dazu gehört, entsage. Aber mittelbar ist das in anderer Weise durch die AL. noch sicherer bezeugt als durch Justin. Denn wozu sollte es dienen, daß dem Täufling innerhalb der Taufagende, in dem Moment unmittelbar vor der Eintauchung die beiden Wege des Lebens und des Todes vorgehalten werden, wenn er nicht in eben diesem Moment für immer die entscheidende Wahl treffen und aussprechen d. h. also das Gelübde ablegen soll, daß er den Weg des Todes verlassen und den Weg des Lebens inbezug auf das sittliche Verhalten beschreiten wolle. Auf ein unmittelbar nach der Ansprache des Täufers an den Täufling folgendes Gelübde des letzteren weisen besonders deutlich die Schlussworte der Ansprache hin. Der Täufling soll nicht erschrecken vor der Hoheit der sittlichen Ansprüche, zu deren Erfüllung er durch das Gelübde sich verpflichten soll. Darum wird ihm ermutigend zugerufen: „Wenn du das ganze Joch des Herrn (Matth. 11, 29) tragen kannst, so wirst du vollkommen sein (Matth. 5, 48); wenn du es aber nicht kannst, so thue, was du kannst. Inbezug auf die Nahrung aber trage, was du kannst. Vor dem Götzenopfer aber hüte dich sehr; denn es ist ein Kultus toter Götter.“ Nach dem Taufbefehl Jesu soll den Heiden, die getauft werden, zwar alles, was er seinen Jüngern geboten hat, zur Nachachtung vorgetragen werden. Das ist das Ideal, auf welches sie sofort hingewiesen werden. Die Verpflichtung aber, welche sie bei der Taufe unbedingt und sofort übernehmen, ist eine nach dem wirklichen Vermögen bemessene und bezieht sich vor allem auf die Lossagung

an sich schon auf einen Zusammenhang zwischen Agavein und Brauch zu schließen berechtigt, sei es nun, daß man aber auch ihre Beschränkung auf c. 1—7 völlig gesichert ist. Dies drückt auch die Handschrift sichtbar aus, s. das Faksimile bei Schaff, Teaching of the tw. ap., p. 4. Um so willkürlicher ist es, die erste allgemeine Überschrift für eine spätere Zuthat auszugeben.

von jeder Berührung mit dem Götzendienste. In der Sprache des folgenden Jahrhunderts heisst das: „dem Teufel, seinem Gepränge und seinen Engeln entsagen“.

An das viermalige *δύνασαι* (*δύνη*) in AL. c. 6 erinnert auch äusserlich der Ausdruck Justin's *βιοῦν οὕτως δύνασθαι ἐπισχῶνται*. Einen sachlichen Unterschied zwischen Justin und AL. begründet auch das nicht, dass in letzterer die Verpflichtung zu christlichem Wandel als Bestandteil des Taufakts selbst erscheint, während die Darstellung Justin's uns nötigte, an eine den Taufakt und dem darauf vorbereitenden Fasten vorangehende Vorprüfung und eine nur vorläufige Bereiterklärung zu denken. Das eine ist aber nicht ohne das andere zu denken. Man konnte doch niemand zur Taufstätte führen auf die Gefahr hin, dass er sich weigern werde, das ihm abgeforderte Gelübde abzulegen. Es musste also vorher konstatiert worden sein, dass der Taufkandidat dazu entschlossen sei, das Gelübde zu übernehmen. Ebenso selbstverständlich ist, dass ein hierauf vorbereitender Unterricht vorangegangen sein muss. Die drei Momente der Unterweisung, der dieselbe abschliessenden Prüfung und Bereiterklärung, und der definitiven Verpflichtung oder des Gelübdes gehörten der Natur der Sache nach ähnlich wie bei unserer Konfirmation auch bei der altkirchlichen Taufe Erwachsener zusammen. Auf das zweite Moment bezieht sich Justin, auf das dritte die AL. Sehen wir von dieser Verschiedenheit der Darstellung ab, so enthält die AL. auch das erste der drei Hauptstücke kirchlicher Taufpraxis nach Justin's Beschreibung, und sie enthält keine anderen Bestimmungen über die Taufe als diese drei Stücke. Solche Kongruenz zwischen einer um den Anfang des zweiten Jahrhunderts geschriebenen Anweisung und einer um die Mitte desselben Jahrhunderts geschriebenen Darstellung des thatsächlichen Brauchs würde an sich schon auf einen Zusammenhang zwischen Anweisung und Brauch zu schliessen berechtigen, sei es nun, dass man sich den Brauch als Folge der Anweisung, oder die geschriebene Anweisung als Kodifizierung des noch älteren Brauchs denkt, oder ein Mittleres zwischen beiden Möglich-

keiten annimmt. Nun aber findet sich die Anweisung in einer uralten Schrift, welche den Titel führt „Lehre der zwölf Apostel“; und der den Brauch seiner Zeit beschreibende Justin beruft sich hierfür auf ein Wort, welches die Christen von den Aposteln gelernt haben, auf ein apostolisches Wort, das wir sonst nirgendwo nachweisen können. Daraus ergibt sich, daß Justin die AL. gekannt und dieselbe an dieser Stelle im Sinne gehabt hat.

Es läge nahe, auch in der Beschreibung der christlichen Abendmahlsfeier bei Justin Spuren desselben Einflusses zu suchen. Die Sache lag aber in bezug auf die Eucharistie für Justin wesentlich anders. Erstlich konnte er sich für das Wesentliche dieser Handlung auf die eigene Stiftung Christi und den evangelischen Bericht darüber berufen, und er thut dies Apol. I, 66. Sodann hatte sich in bezug auf dieses Sakrament in der Zwischenzeit zwischen Anfang und Mitte des zweiten Jahrhunderts eine wesentliche Änderung in der Kirche durchgesetzt, die Loslösung der Eucharistie von der Agape. Dadurch war die Abendmahlsliturgie der AL. antiquiert, womit nicht gesagt sein soll, daß nicht manche charakteristische Züge derselben in den Liturgieen späterer Jahrhunderte wiederzuerkennen seien¹. Nur der Mangel an genauer Kongruenz zwischen der Vorschrift AL. und dem von Justin beschriebenen Brauch und die Abwesenheit einer erkennbaren Bezugnahme Justin's auf die AL. in diesem Punkte wird hierdurch erklärt. Immerhin ist zu beachten, daß AL. und Justin beide mit Nachdruck sagen, nur Getaufte dürfen an der Eucharistie teilnehmen², ferner

1) Vgl. meine Forschungen III, 293—298. Dahin gehört auch der Vergleich der Vereinigung der Körner zum Brot des Abendmahls mit der Vereinigung der Gläubigen zur Gemeinde AL. c. 9, p. 36; Theoph. in evang. I, 34, p. 62, 6 meiner Ausg. *); Cyprian ep. 69, 5 ad Magnum ed. Hartel, p. 754.

2) AL. c. 9 extr. Just. apol. I, 66 in.

*) Bei Einführung des Theophilus-Kommentars als eines alten Zeugen darf die Redaktion wohl bemerken, daß die Zeitschrift nächstens einen Aufsatz: „Zur Theophilusfrage“ bringen wird.

dafs beide dieselbe Stelle Mal. 1, 10ff. auf das Opfer der Eucharistie anwenden¹, endlich dafs bei beiden in den auf die Eucharistie bezüglichen Gebeten die Danksagung für die Schöpfung und die natürliche Nahrung eine bedeutsame Stelle einnimmt².

1) AL. c. 14. Just. dial. c. 41. 117 cf. c. 28. 29. 116. Forschungen III, 281.

2) AL. c. 10. Just. dial. 41, n. 3, womit auch apol. I, 13 und 67 trotz der allgemeineren Beziehung dieser Stellen zu vergleichen sind.