

# U N T E R S U C H U N G E N

## Die Geschichtstheologie Justins des Märtyrers.

Von Bengt Seeberg,

Berlin-Grunewald, Trabenerstr. 2.

Jede, auch die kleinste Arbeit <sup>1)</sup>, wächst aus einer besonderen Problemstellung, die im ganzen und allgemeinen verwurzelt ist.

In unserem Fall geht es um die Frage nach dem Geschichtsbewußtsein einer besonderen Epoche in der Geschichte der christlichen Theologie. Um es kurz zu sagen, der Logos bei den Apologeten ist nicht so sehr der Ausdruck kultischer Bedürfnisse oder theologischer Anpassungen, sondern in ihm spricht sich vor allem das imperialistische Geschichtsbewußtsein der werdenden christlichen Kirche aus. Liegt die Vorgeschichte des Christentums im Judentum oder liegt sie — eben — im Logos, der Ost und West, Griechen und Barbaren umspannt und überall dort herrscht, wo es vernünftig zugegangen ist? Das ist die Frage, mit der wir an Justin herangehen wollen.

### 1. Kapitel.

#### Quellenfragen und Geschichte der Forschung.

1. Die Schriften Justins in der heute vorliegenden Form haben ihre handschriftliche Grundlage in dem aus dem Jahre 1364 stammenden Cod. Parisinus 450 und in dem Cod. Argentoratensis 9, der inzwischen verbrannt, aber schon früher benutzt worden ist. Rund 200 Jahre später erfolgte die erste Drucklegung des Codex durch R. Stephanus. 1593 gaben Sylburg in Heidelberg die Werke Justins und 1615 Morel in Paris die Werke der Apologeten im zweiten Jahrhundert heraus. 1742 erschien die gelehrte und kritische Ausgabe des Mauriners Maranus, dem wir auch eine Reihe anderer lange Zeit bedeutend gebliebener kritischer Editionen im Stile der Mauriner verdanken, und 1847 folgte die Ausgabe von Otto <sup>2)</sup>.

1) Vorliegende Arbeit wurde in erweiterter Form von der Theologischen Fakultät in Kiel als Dissertation angenommen.

2) Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur <sup>2</sup> (Freiburg 1913) Bd. I S. 206 ff. Harnack-Preuschen, Ge-

Die erste Zusammenstellung und Würdigung der Schriften Justins findet sich bei Euseb von Cäsarea. Aus der Fülle der von Eusebius genannten Schriften, von denen zum Teil nur die Namen erhalten sind, hat die Forschung jetzt als unzweifelhaft echt die beiden Apologien und den Dialog mit Tryphon anerkannt. Euseb hat die gewöhnlich als zweite Apologie bezeichnete Schrift Justins an verschiedenen Stellen als „erste Apologie“ bezeichnet. Dadurch ist man zu der Vermutung geführt worden, daß die wirkliche zweite Apologie verlorengegangen sei, und daß die beiden heute getrennten Apologien ursprünglich eine Einheit gebildet hätten. Harnack<sup>3)</sup> hat zunächst diese Ansicht ausgesprochen, sich dann aber später selbst dahingehend rektifiziert, daß Euseb die Schuld an der Verwechslung der beiden Apologien trage, indem er seine eignen Exzerpte verwechselt habe. Man nimmt nun heute allgemein an<sup>4)</sup>, daß die zweite Apologie einen Nachtrag zur ersten Apologie darstellt und auf Grund von Vorfällen unter dem Präфекten Urbicus, die am Anfang der zweiten Apologie behandelt werden, veranlaßt worden ist.

Sieht man auf den Inhalt der beiden Apologien, so fällt auf, daß Kap. 1—29 der ersten Apologie und Kap. 1—15 der zweiten Apologie inhaltlich zusammengehören. Justin nimmt in diesen Stücken 1. niemals auf das Alte Testament Bezug. 2. Er sucht in diesen Stücken das Christentum mit Vorstellungen aus der hellenistischen Welt zu verteidigen.

So könnte man vermuten, daß I, 1—29 und II, 1—15 die erste Apologie gebildet haben, während dann auf Grund einer Rückfrage, wie sie von Justin in I, 50 angedeutet wird, die Kap. I, 50—68 die zweite Apologie ausgemacht hätten. Dann würden auch die Zitate Eusebs h. e. II, 15 und IV, 8. 3 aus der ersten Apologie stammen.

Die von Eusebius beigebrachte Stelle über den jüdischen Krieg, die in der heutigen ersten Apologie Kap. 50 enthalten ist, könnte ein Gegenargument gegen die dargelegte These bilden. Es läßt sich aber hiergegen sagen, daß Euseb diese Stelle nicht ausdrücklich als Zitat aus der ersten Apologie angibt.

Für die Abfassung der Apologien kommt wohl die Zeit zwischen 148 und 161 in Betracht<sup>5)</sup>. In I, 46 sagt Justin: „erst vor hundertundfünfzig Jahren ist Christus unter Quirinius geboren worden.“ Ferner verweist

schichte der altchristlichen Literatur I, 1 S. 107 ff. (Leipzig 1895). Semisch, Justin der Märtyrer I S. 105 ff. W. Wittmann, Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte III, 1 (1901).

3) Harnack, Texte und Untersuchungen I, 1, 2 S. 174 ff.; auch Bardenhewer, a. a. O. S. 218, sowie Harnack, Gesch. der altchrist. Lit. 1, 104.

4) Harnack, a. a. O. II, 1 S. 275; Bardenhewer, a. a. O. S. 217, 225.

5) Wir schließen uns hier Bardenhewer, a. a. O. I S. 222 f. an. Harnack, a. a. O. II S. 278 meint, daß die Apologien ein paar Jahre nach 150 geschrieben worden wären.

er zweimal auf Markion, dessen Irrlehren gerade jetzt noch besonders viele anzögen. Markion ist aber um 140 nach Rom gekommen und ist 144 als Kirchenstifter hervorgetreten. Als Abfassungsort glaubt man allgemein Rom annehmen zu sollen. Man stützt sich auch hierbei wieder auf das Wirken Markions in Rom, das Justin ebendort erlebt haben könnte.

Der Dialog mit Tryphon wird von Euseb und Hieronymus zitiert; bei Tertullian finden sich in seinen Schriften „gegen die Juden“ und „gegen Markion“ lediglich Anklänge an diesen Dialog.

Es ist das Verdienst Theodor Zahns<sup>6)</sup>, nachdrücklich darauf hingewiesen zu haben, daß der Dialog nicht vollständig überliefert ist, sondern daß nach Kap. 74, 3 eine Lücke besteht, auf die in den folgenden Kapiteln öfter Bezug genommen zu werden scheint.

Der Dialog muß jedenfalls nach den Apologien abgefaßt sein, da in Kap. 120 auf die erste Apologie verwiesen wird.

Die Methode der Apologetik in dem mit den Juden geführten Dialog ist eine andere wie die in den an Hellenen gerichteten Apologien. Der Logosbegriff tritt im Dialog in den Hintergrund, ohne jedoch gänzlich zu verschwinden. Justin betont stärker das Alte Testament und führt die Propheten als Zeugen für die bereits vor Christus vorhandene Wahrheit an. Es fällt jedoch bei Untersuchung der alttestamentlichen Zitate auf, daß sich Justin mit Vorliebe solcher Stellen bedient, die von der Verwerfung Israels und der Erwählung der Heiden reden.

Neben diesen sicher echten Werken gibt es eine Reihe umstrittener Schriften, die man vielleicht deshalb Justin untergeschoben hat, weil man sie so vor dem Untergang bewahren wollte, auf der anderen Seite geben manche dieser Schriften in konkreter Form die Dogmatik des Nicaenums wieder.

Die umstrittenste Schrift ist die *Cohortatio ad Graecos*. Es sind nicht nur sprachliche Gründe, die es notwendig machen, die Schrift Justin abzusprechen, sondern es ist eine andere Geschichtsanschauung, die der *Cohortatio* zugrunde liegt. Die Geschichtsanschauung Justins selbst erwächst auf einem doppelten Boden, nämlich einmal in den durch den Logos bestimmten hellenistischen Gedankenkreisen, sodann in den um Moses und die alttestamentlichen Propheten gelegten Ideengängen. Der Verfasser der *Cohortatio* aber sucht seine geistige Ahnenreihe in Moses und den alttestamentlichen Propheten festzulegen, dann aber auch in den jüdischen Geschichtsdeutern wie Josephus und Philo<sup>7)</sup>.

Die Schrift *de monarchia*<sup>8)</sup> hat die Absicht, den Monotheismus an Hand von großen griechischen Schriftstellern darzulegen. Auch Euseb

6) Theodor Zahn, Z.K.G. 8 (1886) Studien zu Justin S. 35 ff.

7) Coh. 10 D und 15 C vgl. auch P. Heinisch, Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese (Münster 1908).

8) cf. Bardenhewer, a. a. O. I S. 236 f. Sowie Semisch, a. a. O. I S. 167 ff.

kennt diese Schrift. Die Schrift bringt Zitate von griechischen Autoren, die auch in der *Cohortatio ad Graecos* zitiert werden. Es fehlt aber dieser Schrift — und das ist für sie charakteristisch und für die Differenz zu Justin entscheidend —, völlig die Bezugnahme auf die alttestamentlichen Propheten, ja sogar auf das Christentum überhaupt.

Die kurze *Oratio ad Graecos*<sup>9)</sup> ist von der schon erwähnten „Mahnrede an die Griechen“ zu unterscheiden. Diese Rede ist eine Rechtfertigung des Verfassers für seine Annahme des Christentums.

Der Verfasser greift die Unsittlichkeit der griechischen Götter und die Üppigkeit der religiösen Nationalfeste an, wie er sie bei Homer und Hesiod beschrieben fand, und schließt mit einem warmen Aufruf zur Annahme des Christentums.

Dies Werk kann Justin deshalb nicht zugeschrieben werden, weil es eine Schroffheit gegen die griechischen Götter zeigt, wie man sie bei Justin sonst nicht findet. Ferner fehlt hier die Reflexion auf die Dämonen, die für Justin die Verwirrung der Menschheit durch die Leidenschaften veranlaßt haben. Der Verfasser der *Oratio* ist nicht Apologet, sondern Angreifer; er vermittelt nicht, sondern er lehnt ab; er hat schließlich, was das vielleicht entscheidende Kriterium ist, eine andere, sehr viel engere Vorstellung von der Vorgeschichte des Christentums als Justin.

Harnack hat sodann auf Grund der Christologie eine Gruppe von Schriften für Justin untergeschoben erklärt, als deren Verfasser er auf Grund der in ihnen vorgetragenen Christologie Diodor von Tarsus sieht<sup>10)</sup>. Es sind dies die vier Schriften: *Responsiones ad orthodoxes*; *Expositio rectae fidei*; *Quaestiones Christianorum ad Gentiles*; *Quaestiones Gentilium ad Christianos*. Wie man auch zu der These Harnacks stehen mag, der in Diodor den Verfasser dieser Schriften erblickt, so viel ist deutlich, daß diese Werke aus einer Zeit der späteren christologischen Streitigkeiten herrühren.

2. Von protestantischer Seite finden wir die erste eingehende Untersuchung über Justin bereits in den *Magdeburger Zenturien*. Es ist der Traditionalismus in der protestantischen Geschichtsanschauung, der — besonders ausgebildet bei Melancthon und dort mit der humanistischen und sprachlichen Hochschätzung der altkirchlichen Antiquität verbunden — die Wurzel für die wissenschaftliche Arbeit des Protestantismus an der alten Kirche geworden ist. Aber es ist nicht einfach die sogenannte „konfessionelle“ Polemik, die zu der Beschäftigung mit den ersten Jahrhunderten der christlichen Geschichte geführt

9) Bardenhewer, a. a. O. I S. 251 f. Semisch, a. a. O. I S. 165 ff.

10) Bardenhewer, a. a. O. I S. 257 ff. Harnack, *Diodor von Tarsus*, 4 pseudojustinische Schriften (Texte und Untersuchungen XXI N. F. VI, 4) (Leipzig 1901) S. 242 ff. Harnack, *Texte und Untersuchungen I*, 1 S. 164 ff.

hat. Es ist vielmehr die Geschichtsanschauung des Protestantismus, auf Grund deren er sich selbst als die wahre Fortsetzung der altkatholischen Kirche gewußt hat, die zur Erforschung der ersten Zeiten des Christentums getrieben hat. Das ist das Grundmotiv der Beschäftigung der protestantischen Theologie mit den griechischen Kirchenvätern; aber die Untersuchung selbst wird dann freilich, wie übrigens immer, von den für die Zeit maßgebenden Gesichtspunkten im einzelnen bestimmt. Das sind für die Magdeburger Centuriatoren — und sie stehen hier ihrem Gegner Melancthon als Männer der zweiten Generation nicht so sehr fern —, die mit dem Begriff der „reinen Lehre“ zusammenhängenden Gesichtspunkte. Das Interesse dieser Geschichtsforschung ist also darauf gerichtet, die „reine Lehre“ und ihre Entwicklung, ihre Erhaltung wie ihren Verfall festzustellen.

Wenn die Centuriatoren Justin sieben „Irrtümer“ in bezug auf die Lehre nachweisen, so zeigen sich hier bereits die Anfänge einer aktuellen dogmengeschichtlichen Geschichtsbetrachtung. Damit ist die Betrachtung der Kirchengeschichte verinnerlicht und das Schema der bloßen Annalen prinzipiell beseitigt worden. Zugleich aber spricht aus dem Nachweis der „Irrtümer“ bei Justin noch mehr. Schon Justin gilt nicht mehr als Vertreter des reinen Christentums, schon bei Justin setzt der Abfall von der „reinen Lehre“, wie sie in der Bibel gegeben ist, ein<sup>11)</sup>.

5. Die auf unsere Frage bezüglichen Werke des 17. und 18. Jahrhunderts, in denen die alten Motive lebendig bleiben, zeigen, daß zur „reinen Lehre“ das Interesse an der „gesunden Antiquität“, das heißt an den Vätern der ersten fünf Jahrhunderte, hinzutritt. Alle praktischen und professoralen Ireniker erklären in diesem schrecklichen konfessionellen Streitzeitalter, daß die Kirche eins ist im Glauben der ersten Jahrhunderte. Dabei haben die Katholiken ein großes Verdienst an der „objektiven“ historischen Arbeit. Sie glauben, daß die Texte, wenn man sie nur sorgfältig ediert, von selbst die katholische Wahrheit herausstellen, während die Spiritualisten und Reformatoren aller Färbung den Verfall der Kirche weit früher ansetzen, nämlich im zweiten oder vierten Jahrhundert: man vergleiche Casaubonus, Cave, Grabe, Gottfried Arnold, aber auch Semler oder Christian Thomasius. Bei diesen wird bereits aus der Anschauung vom Verfall der Lehre und Kirche die säkularisierte Frage nach der Hellenisierung des Christentums, die vor allem im 17. Jahrhundert gestellt wurde. Zu dieser Frage tritt die andere, ob den Kirchenvätern eine unbedingte Autorität in den Fragen des Glaubens zukommt.

---

11) Cf. zu den Centuriatoren Erich Seeberg, Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit (Merane 1925) S. 440 ff. Wir wenden uns hiermit gegen Engelhardts Auffassung von den Centuriatoren, a. a. O. S. 10.

Casaubonus, der reformierte Humanist, setzt die christliche Sakramentslehre in Beziehung zu den griechischen Mysterien, denn die *opinio novitatis* vom Glauben an Christus ist es, die die Heiden vom Christentum fernhielt. Dies erkannte Paulus in seiner Areopagrede, und seinem Beispiel sind die Kirchenväter gefolgt. Der Nachweis solcher Beziehungen zwischen Christentum und Hellenismus, der nach Casaubonus schon von Paulus geführt worden ist, hat dann sehr bald dazu geführt, hellenistische Anschauungen, Ausdrücke und Gebräuche in die christliche Religion herüberzunehmen<sup>12)</sup>. An Justin tadelt der gelehrte und kritische Casaubonus, daß er die sibyllinischen Bücher als wirkliche Weissagungen behandelt, daß er in Herodes einen Zeitgenossen des Ptolemäus sieht und daß er Christus in einer Höhle bei Bethlehem geboren sein läßt<sup>13)</sup>.

Gegen Casaubonus traten vor allem Alexander Natalis<sup>14)</sup> und Dupin in der *Bibliotheca Ecclesiastica* auf. Für sie stand bereits im Vordergrund die Frage, ob sich Justin durch seinen Platonismus nicht einer Reihe schwerer Fehler schuldig gemacht hätte.

Anders als diese beiden Katholiken geht der große Jesuit Donysius Petavius vor. Petavius wollte bewußt den Kirchenvätern in den ersten drei Jahrhunderten Irrtümer nachweisen, um so den Protestanten, die sich der Übereinstimmung mit diesen Jahrhunderten rühmten, den Boden für die Behauptung, sie hätten die reine Lehre, zu entziehen, andererseits um das Konzil von Nicaea als den Urheber des wahren Lehrbegriffs hinzustellen, um somit die katholische Auffassung von der Notwendigkeit und Unfehlbarkeit der Tradition und der Konzilien zu begründen.

Gottfried Arnold läßt Justin noch als Zeugen der Wahrheit gelten, obwohl er an ihm tadelt, daß er die christlichen Lehren mit der griechischen Philosophie „untermengt“ hat. „Sonst findet man bey ihm einen feinen schmack von der ersten gravität und lauterkeit, wiewol er manchmal neben andern eigenen gedanken auch aus der Philosophie etwas untermenget, die ihm noch von seinem heydnischen wesen her anhienge“ (*Ketzer-Historie* I S. 59).

Anders urteilt der Arminianer, der Herausgeber der Werke des Erasmus, Clericus<sup>15)</sup>. Er tadelt an Justin „die Lehre der platonischen Weltweisen“, die sich darin ausdrückt, „daß Gott der höchste vor der Schöpfung der Welt ein Wesen, das sie Logos nannten, geschaffen habe, das zwischen Gott und den Kreaturen wäre, durch welche Gott

12) Casaubonus, *De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes* (London 1614) S. 550 ff. Siehe auch Glawe, *Die Hellenisierung des Christentums* (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche Stück 15, Berlin 1915) S. 21 ff.

13) Engelhardt, a. a. O. S. 14.

14) Engelhardt, a. a. O. S. 14. Glawe, a. a. O. S. 30 ff.

15) Vgl. Glawe, a. a. O. S. 47 ff. Engelhardt, a. a. O. S. 17 f.

die Welt geschaffen hätte und alle vernünftigen Kreaturen hätten etwas von der Natur dieses Wortes“. Durch diese Logoslehre sei Justin zu dem falschen Schluß gekommen, daß alle tugendhaften Heiden, wie Sokrates und Heraklit selig werden könnten. Ferner tadelt er den Chiliasmus Justins, sowie seine Dämonenlehre. „Aus allen aber könne man sehen, daß die Frömmigkeit des Einen nicht alle Zeit vor irrigen Meinungen bewahre, und daß auch der aller tugendhafteste in seinem Urteil fehlen könne<sup>16)</sup>.“

Es tritt also bereits in der Justinforschung die Frage nach der Abhängigkeit von Plato in den Vordergrund, und es beginnt die Kritik an der Infallibilität der ersten Kirchenväter. Dies hat treffend Christian Thomasius in seiner Vorrede zu Clericus zum Ausdruck gebracht, indem er den reformierten Theologen Scultetus, Dalleus, Basnage und Barbeyrac für ihre in diese doppelte Richtung gehende Kritik hohes Lob zollt<sup>17)</sup>.

Maranus meint in seiner Einleitung zu der Ausgabe Justins, er habe nur in einigen unwesentlichen Punkten geirrt und „nonnulla errata Justini eius auctoritatem minuere non debent“ (S. 161). Er hat an der Exegese Justins sowie an seiner Widerlegung der Häresien einiges auszusetzen; im übrigen ist er aber der Meinung, daß der kritisch dargebotene Text für sich selbst spricht.

Ein lebendiges Bild von Justin finden wir bei Johann Semler<sup>18)</sup>. Semlers Beurteilung von Justin ist bestimmt von seiner Auffassung der Kirchengeschichte überhaupt, in der wir Nachwirkungen von Gottfried Arnold finden<sup>19)</sup>. Semler lehnt zunächst — aus seinem methodologischen Ansatz ergibt sich das — den Traditionalismus ab. Jeder Historiker muß sich davor hüten, seine eigene Meinung oder die Vorstellung der Gegenwart in die Vergangenheit einzutragen. So kann keine Epoche für eine neue Zeit maßgebend sein. Deshalb sind für Semler die Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte wichtige historische Zeugen, aber sie sind nicht die Norm für das Verständnis des Christentums. Semler weiß, daß aller Anfang nur Anfang ist „und noch nicht die ganze Vollkommenheit, die darüber zuwächst“. Hier spricht ein neues und freies Bewußtsein von der Vergangenheit.

„Libera religionis indoles eius generis ius non dicit. Nostrae aetati et nostrae rei tam non omnino conveniunt, ut potius rudius et tenue huius temporis ingenium oporteat observare quam ad nos sedula et invenusta imitatione transferre<sup>20)</sup>.“

16) Engelhardt, a. a. O. S. 17.

17) Glawe, a. a. O. S. 45 ff.

18) Johann Salomo Semler in der Vorrede zu S. J. Baumgartens „Untersuchungen theologischer Streitigkeiten“ (Halle 1762/63) Band I und II.

19) E. Seeberg, Gottfried Arnold S. 538 ff.

20) Semler, *Historicae ecclesiae selecta capita* (1767) I, 70.

Trotz dieses antitraditionalistischen Zuges weist E. Seeberg mit Recht auf die traditionalistische Stimmung bei Semler hin, wie sie etwa in seiner Beurteilung der ersten 5 Jahrhunderte gegenüber dem 6. Jahrhundert zum Ausdruck kommt<sup>21)</sup>. Sieht so Semler in Anlehnung an Gottfried Arnold die Kirchengeschichte unter dem Verfallsschema, so hat er doch auch zugleich mit seiner Unterscheidung von Theologie und Philosophie, von der öffentlichen und privaten Religion das alte Verfallsschema zu überwinden gesucht und zu der hohen und bis heute noch nicht erreichten Aufgabe einer Betrachtung der christlichen Geschichte als Frömmigkeitsgeschichte weitergeführt, auch darin übrigens Gottfried Arnold verbunden.

Die Hellenisierung des Christentums, die Semler durch das Eindringen des alexandrinischen Judentums, der platonischen Logoslehre und der Septuaginta schon ganz früh hervorgerufen sieht, stellt sich aber für Semler im Gegensatz zu der vorangegangenen Geschichtsbetrachtung nicht als der Verfall des Christentums dar, sondern zeigt vielmehr die Anpassungsfähigkeit und Lebensfähigkeit der neuen Religion, freilich auch deren Modifikation durch die Verbindung mit der neuen Philosophie.

„So übertreibt Justin, wie Clemens und Origenes die Bemühung, die gelehrten Heiden zu gewinnen, zum Nachteil der christlichen Religion selbst, die nach solchen Vorstellungen in den natürlich bekannten Moralien und einigen halb oder meist platonischen Gedanken besteht.“

„Kein vernünftiger Leser kann diese in Palästina damals als Christus lehrte ganz fremden Begriffe für eben die Gedanken halten, welche Christus seinen Aposteln beigebracht hat, oder welche ihnen durch göttliche Eingebung wären beigebracht worden<sup>22)</sup>.“

So habe Justin keine Ahnung davon gehabt, daß Plato den Begriff des Logos in einem ganz anderen Sinn verstanden hat, als Justin selbst. Nur in Ägypten war der Logosbegriff Justins bekannt, denn dort kannte man auch Schriften von griechischen Juden, die nun Christen geworden waren, die diese jüdisch-platonischen Gedanken lehrten. Außerdem war Justin von den Stoikern beeinflusst. Die Verbindung dieser Logoslehre mit der apostolischen Logoslehre sei nun sehr nachteilig für diese gewesen und Justin sei geradezu als ein Vorläufer des Arianismus anzusehen, denn die Häresie des Arius stammt für Semler aus den älteren Kirchenvätern, die sie „der Denkungsart der griechischen Juden“ entnommen, sie nicht aber aus „apostolischem Unter-

21) E. Seeberg, Gottfried Arnold S. 599 f.

22) Engelhardt, a. a. O. S. 19. Glawe, a. a. O. S. 264. Es sei bei Semler noch hingewiesen auf seine Anschauung, daß alle Geschichte und alle Ideen bestimmt sind von der Geographie, in der sie entstehen und wirksam werden. Ein Gedanke, der auch in unsrer Zeit wieder fruchtbar geworden ist.

richt“ geschöpft hätten. In dem Gedanken der Namenlosigkeit Gottes sieht Semler einen platonischen Gedanken, der über den Kyriosgedanken der Septuaginta Justin vermittelt worden sei.

Die Engel- und Dämonenlehre Justins findet Semler sinnlos und unanständig. So sei das alexandrinische Judentum schuld an dem Eindringen hellenistischer Vorstellungen in das Christentum.

Semler will aber Justin, Tatian usw. „in den Verbindungen, die sie so dreyste gewagt haben“, keine wissentliche Gottlosigkeit zur Last legen, aber er bestreitet, daß man sich verpflichtet fühlen könne, „solchen damals gegen die Heiden gefälligen Einfällen und Einkleidungen selbst einen Beifall zur Ehre Gottes zu geben und diese Begriffe für Gedanken Christi und seiner Apostel zu halten.“

4. Wenn man sich fragt, warum die Theologen des 19. Jahrhunderts sich mit Justin beschäftigt haben, so kann die Antwort nicht bloß in dem Hinweis auf die historischen Interessen dieses Jahrhunderts bestehen. Das 19. Jahrhundert hat vielmehr seit Strauß und Baur die Frage nach Christus nicht mehr losgelassen und die immer stärker werdende indogermanische Frömmigkeit reizte, die Entstehung des dogmatischen Christentums historisch aufzuzeigen und so zu entkräften. In diesen dogmatischen Interessen wurzelt die Beschäftigung mit Justins Logosbegriff.

Die Grundlage der neueren Justinforschung liegt bei Karl Semisch<sup>23)</sup>. Im ersten Band seines großen Werkes sucht Semisch Justins Leben und seine Schriften zu bestimmen und einzuordnen. Er tritt hierbei vor allem für die Echtheit der „Mahnrede an die Griechen“ ein, und manche Thesen von Semisch über Justins Christentum sind dann durch die Beurteilung der „Mahnrede“ bestimmt.

Im zweiten Band untersucht er Justin nach dogmatischen Gesichtspunkten, indem er Justin von den Voraussetzungen einer im ganzen lutherisch gefärbten Dogmatik her sieht<sup>24)</sup>. Hierdurch wird Semisch Justin natürlich nicht gerecht, und dies ist wohl die Ursache, weshalb man die verdienstlichen Forschungen von Semisch nicht immer mit der ihnen gebührenden Gerechtigkeit beurteilt hat, obwohl man seine genauen Einzeluntersuchungen oft und gern benutzt hat.

Semisch sucht Justin aus seiner Zeit heraus zu verstehen. Aber daraus ergibt sich ihm eine Folgerung, die dann weithin zum Allgemeinbesitz geworden ist, daß nämlich die Lehre Justins, die dieser selbst als biblisch-kirchliche Überlieferung bezeichnet hat<sup>25)</sup>, den Glauben der nachapostolischen Kirche darstellt. Wir setzen dieser These die Behauptung entgegen, daß Justins Anschauungen von den Notwendigkeiten

23) Karl Semisch, „Justin der Märtyrer“ Bd. I u. II (1840 u. 1842).

24) Dies hat auch Engelhardt mit Recht hervorgehoben. Engelhardt, a. a. O. S. 44 f.

25) Semisch I, a. a. O. S. 46.

seiner Apologetik praktisch bestimmt und daher auch nicht einheitlich sind. Auch Justin war den Juden ein Jude und den Griechen ein Grieche. Für die Apologien steht Justin die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung im Vordergrund. Für den Dialog mit dem Juden Tryphon kann man das Analogieproblem mit den Begriffen „Weissagung und Erfüllung“ bezeichnen. Daß beides natürlich — Vernunft und Offenbarung und Weissagung und Erfüllung — in den Apologien sowohl als auch im Dialog zur Sprache kommt, ist selbstverständlich; aber auf das Ganze gesehen, sind die Apologien bzw. der Dialog mit Tryphon durch die Betonung jeweils des einen oder anderen Problemkomplexes bestimmt.

Durch seine Dogmatik, die Semisch an Justin heranträgt, kommt er dann dazu, Justin für einen Pauliner zu halten, was er vor allem durch die „Cohortatio“ zu erhärten strebt. Die Logoslehre Justins ist für Semisch biblischen Ursprungs und Inhalts, allerdings von philonischem Zuschnitt<sup>25a)</sup>; der Logos ist bei Justin auch vom Pneuma unterschieden<sup>26)</sup>.

Mit Recht hat Engelhardt den entscheidenden Mangel an der Arbeit von Semisch hervorgehoben, daß er nicht straff zusammenfassen und darlegen kann, „aus welchen Gründen sich die Lehre Justins so gestaltet, wie sie uns vorliegt“<sup>27)</sup>.

Ehe wir zu der großen Monographie von Moritz von Engelhardt übergehen, müssen wir aber auf Ch. F. Baur und Albrecht Ritschl einen Blick werfen, weil der zwischen beiden obwaltende Gegensatz auch die weiteren Arbeiten beeinflusst hat.

Ferdinand Christian Baur ist in seinem Buch „Das Christentum und die christliche Kirche“ (Tübingen 1853, S. 122—126 und S. 364—368) zweimal auf Justin eingegangen<sup>28)</sup>. Seine Anschauungen sind der Gegenstand einer lebhaften Diskussion geworden, die besonders von der Ritschlschen Schule gegen Baur geführt worden ist.

Baur sucht entsprechend seiner Grundkonzeption vom Werden der alten Kirche, die sich bei ihm durch intensive und scharfsinnige Quellenforschung, aber auch in Anlehnung an Hegel und unter Anwendung Hegelscher Kategorien auf die Kirchengeschichte gebildet hat, Justins historische Stellung zu bestimmen. Er sieht in ihm weder einen Pauliner noch einen „Ebjoniten“, sondern Justin ist für ihn einer von den Typen, in denen sich die Verschmelzung von Paulinismus und Petrismus zum katholischen Christentum vollzieht, das er der Sache nach bereits bei Justin zu finden meint<sup>29)</sup>.

25a) Semisch I, a. a. O. S. 46.

26) Semisch II, a. a. O. S. 305.

27) Engelhardt, a. a. O. S. 45.

28) Baur, a. a. O. S. 121 ff. und S. 365 ff.

29) Baur, a. a. O. S. 126.

Justin erklärt mehr äußerlich als innerlich sein Einverständnis mit den Judenchristen und wenn er auch nicht das paulinische Christentum anerkennt, ja nicht einmal den Namen des Apostel Paulus erwähnt, so ist er doch der Sache nach Pauliner.

Alles was im Judentum eine religiöse Bedeutung hatte, kann für Justin nur vom Christentum her erkannt werden; deshalb erschließt sich ihm auch nur von hier aus das Verständnis des Alten Testaments. Die allegorisierende Auffassung des Alten Testaments hat Justin, nach Baur, aus der alexandrinischen Schule übernommen<sup>30)</sup>. Er meint, daß Justin zu dieser Stellung gekommen ist, um den Christen, die an dem jüdischen Zeremonialgesetz festhalten, nicht die Hoffnung auf die Seligkeit zu nehmen. Christus ist aber für Justin nicht nur der Erlöser, sondern vielmehr der Lehrer und Gesetzgeber.

Wie Justin, einerseits um die Juden von der Göttlichkeit und Wahrheit des Christentums zu überzeugen, auf das Alte Testament und seine „typische“ Bedeutung hinweist, das erst durch seine Verwirklichung im Christentum verständlich wird, so sucht er andererseits den Heiden das Christentum verständlich zu machen. Das geschieht einmal durch die Logosidee; denn derselbe Logos, der Mensch geworden ist, hat nicht nur in den Propheten alles vorhergesagt, sondern auch bei den Heiden alles Vernünftige gewirkt. Zum anderen macht Justin das Christentum für die Heiden durch die Kreuzesgestalt anschaulich, welche die Menschen vom Tier unterscheidet und auf allen Symbolen der Macht und Herrschaft erscheint. Sehr richtig hat Baur erkannt, daß Justin hiermit die Universalität des Christentums und das „vordogmatische“ Christentum erweisen will. Der Unterschied zwischen Christlichem und Heidnischem besteht darin, daß in Christus der ganze Logos erschienen ist, während vorher, im Sinn der Stoa, nur σπέρματα τοῦ λόγου sichtbar geworden waren<sup>31)</sup>.

Gegen diese Deutung Baur's nimmt Albrecht Ritschl<sup>32)</sup> Stellung. Er ordnet im Gegensatz zu Baur Justin den Heidenchristen zu. Seine religiösen Anschauungen stehen dem „herabgekommenen Paulinismus“ des Clemens von Rom am nächsten. Der heidenchristliche Charakter Justins tritt für Ritschl deutlich aus seiner Beurteilung der zwei jüdisch-christlichen Klassen hervor. Justin hat dann dem Barnabasbrief folgend das Verhältnis des mosaïschen Gesetzes zum Evangelium vorläufig abschließend auf den Ausdruck gebracht, der für die katholische Kirche der normale wurde und blieb. Der heidenchristliche Standpunkt Justins wird dadurch bezeichnet, daß er alles, was zeremoniale Satzung im Alten Testament ist, als durch Christus beseitigt ansieht. So wird

30) Baur, a. a. O. S. 122 f.

31) Baur, a. a. O. S. 365 f.

32) A. Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche (Bonn 1857 2. Aufl. S. 298—311).

Christus dem Moses als Gesetzgeber gegenübergestellt. Die hierin zutage tretende Verwandtschaft zu den essenischen Ebjoniten beeinträchtigt jedoch nicht Justins heidenchristliche Stellung, denn Justin verwirft nicht nur den Opferkultus, sondern vor allem auch die Speisevorschriften und die Beschneidung. Darin, daß er die Beschneidung nur noch gelten läßt, damit das jüdische Volk wegen seiner Gottlosigkeit zur Vergeltung gezogen werden könne, sieht Ritschl gerade den Beweis für den heidenchristlichen Standpunkt Justins. In der Aufhebung des mosaischen Gesetzes und im Eintreten der Heiden an Stelle der Juden, erkennt Ritschl die Einwirkungen von Paulus. Da bei Justin die Unabhängigkeit der Heidenchristen auch darauf gestützt wird, daß Abraham vor der Beschneidung sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, glaubt Ritschl folgern zu können, daß Justin sich als Pauliner darstellen will, aber für eine echte Reproduktion der paulinischen Gedanken genau so unfähig wie Clemens von Rom ist.

Justin bekennt sich zu der urapostolischen Vorstellung der Rettung und Erlösung durch Christus, aber er löst den Glauben an Christus auf in Buße und Werkgehorsam und beschränkt die Wirkungen des Opfers Christi auf die Bedingung des empirischen Verhaltens. Auch hierin zeigt sich eine Verflachung und Umdeutung paulinischer Gedanken. In der Christusanschauung tritt die erste ausgeprägte Gestalt der katholisch-orthodoxen Christologie zutage. Christus ist der alle göttliche Offenbarung vermittelnde Logos und als solcher Gott. Dies widerspricht der jüdischen und jüdisch-christlichen Anschauung.

Auch für Ritschl nimmt Justin eine entscheidende Übergangsstellung ein; er vollendet den Gedanken vom Christentum als dem neuen Gesetz und bringt ihn in die Form, in der er von der katholischen Kirche festgehalten worden ist. Andererseits hat er die Arbeit an dem christologischen Dogma begonnen, das im Nicaenum seinen Abschluß findet. Das ist für Ritschl aber das Entscheidende. Justin hat für ihn die Philosophie in die Theologie eingemischt, und zwar unzulässigerweise, so daß nun die dogmatische Theologie entsteht, die mit den Begriffen der griechischen Philosophie arbeitet und griechisch ist, statt biblisch zu sein. Es ist die alte Verfalls-idee, angewandt auf die Frage nach der Hellenisierung des Christentums, die in diesen Urteilen Ritschls über Justin nun zum Ausdruck kommt.

Sucht Baur den Logosbegriff für die Erkenntnis der Geschichtsanschauung Justins fruchtbar zu machen, so ordnet Ritschl den Logos ganz in das christologische Denken ein und zeigt damit, wie stark die bürgerliche Theologie des 19. Jahrhunderts, die gerade von Ritschl und seiner Schule repräsentiert wird, an der Christologie interessiert war und gegen ihre dogmatische Fassung kämpfte.

In dem Gegensatz zwischen Baur und Ritschl scheinen uns zwei Motive obzuwalten, die diesen Gegensatz erklären können. Es handelt

sich dabei einmal um ihre verschiedenartige philosophische Provenienz, Hegel auf der einen Seite, Kant auf der anderen. Und der Kantianer sucht das praktische Christentum, das Jesus als modernen Berufsmenschen aufs gröblichste mißverstanden hat. Sodann handelt es sich um die verschiedenartige Anschauung von der Geschichte des Christentums, die Baur im Dreitakt von These, Antithese, Synthese gesehen hat, während Ritschl die Entwicklung zur katholischen Kirche aus dem Heidendchristentum, aus dem Abfall von dem Paulinismus, ableitet; wobei zu bemerken ist, daß Ritschls Paulusbild das Kriterium für diese Entwicklung abgibt. Deshalb wendet sich Ritschl gegen die gewaltsame historische Ausdeutung der Baur'schen Schule im Kampf um ihre These von der doppelten Entwicklung des Christentums zum katholischen Christentum. Dieser These setzt Ritschl seine These entgegen, daß es das Heidendchristentum allein sei, aus dem das katholische Christentum der Kirche hervorgewachsen ist. Dabei beherrscht aber nicht der Paulinismus das Heidendchristentum, sondern es sind nur noch paulinische Gedanken in „gebrochener Gestalt“.

Sucht so Ritschl vorwiegend Justin von der dogmatischen Seite aus zu verstehen, so sieht Baur mit Recht die Bedeutung des Logosbegriffs auch für die Geschichtsanschauung Justins. Es schwebt ihm schon etwas wie die Frage nach dem Selbstbewußtsein des Christentums in Justin vor. Es ging Justin in seiner Christologie nicht so sehr um das Verständnis des Alten Testaments und des Kultes, als vielmehr um den Erweis des Alters und der Vernünftigkeit seiner eigenen neuen Religion.

Von Ritschl beeinflusst und seine Fragestellung auf Justin anwendend, erscheint 1878 in Erlangen die umfangreiche Monographie über „Das Christentum Justins des Märtyrers“ von Moritz von Engelhardt<sup>33)</sup>. In ihrem ersten Teil behandelt er die Apologien, im zweiten den Dialog und im dritten Teil untersucht er das Christentum Justins und das Christentum seiner Zeit.

Nach Engelhardt besteht das Wesen des Christentums für Justin in der Anbetung des wahren Gottes und dem tugendhaften Leben und

33) Die Beurteilung des Engelhardtschen Buches durch Overbeck an Nietzsche scheint uns etwas zu schroff, sei aber doch hier mitgeteilt, da sie unzweifelhaft einen Mangel der Engelhardtschen Arbeit wiedergibt: „Für die ‚christliche Moral‘, wenigstens für das Theoretische davon, können Dir die Bücher über Justin und Paulus wohl Manches bieten, das von Engelhardt freilich mit unerträglicher Breite Dir bald lästig werden.“ cf. hierzu Ernst Benz, Nietzsches Ideen zur Geschichte des Christentums (Z.K.G. 57, 1937) S. 502. Mit Recht weist Glawe (a. a. O. S. 295 f.) auf die Verbindung der These Engelhardts hin, das Christentum als Lehre widerspreche dem positiven Charakter der biblischen Offenbarung und habe seinen Ursprung in der religiös-sittlichen Denkweise der hellenistischen Welt, mit der These Harnacks, „daß das Dogma in seiner Conzeption und in seinem Aufbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums sei“.

Glauben an den ewigen Lohn. Frömmigkeit und Gerechtigkeit sind Leistungen, zu denen der Mensch durch Belehrung über Wissen und Wollen des ewigen Gottes und durch die Aussicht auf Lohn und Strafe nach dem Tode getrieben wird<sup>34</sup>). Die „Orthodoxie“ Justins sieht Engelhardt in zwei Gedanken: Gott ist der Schöpfer der Welt, und Christus ist der Sohn des Weltschöpfers.

Engelhardt erkennt in Justin also den universalistischen Rationalisten und den Heidend Christen, in dessen Christentum viel Griechisches enthalten ist. Der Gottesbegriff ist platonisch geblieben, Gott ist ein kosmisches Wesen. Um Gott nicht zu stark in die Endlichkeit hinabzuziehen, wird die Schöpfung und Erlösung vermittels des göttlichen Logos gedacht. Der Logos ist aber nicht Gott selbst, sondern die Vernunft und Kraft Gottes. Auf dieser Verbindung der Gottessohnschaft Jesu mit der Logosidee baut sich die Christologie Justins auf<sup>35</sup>).

Justin ist also der Heidend Christ, dessen Grundanschauungen vom Griechentum geformt sind, und der dies in das Christentum hineingetragen hat. So beginnt also bei Justin bereits die „Hellenisierung des Christentums“. Hiermit wendet nun auch Engelhardt ähnlich wie Ritschl das alte Verfallschema, nur freilich in wissenschaftlicher Abwandlung, an, gegen das er sich im Zusammenhang mit seiner Darstellung der Centuriatoren (S. 10) ausgesprochen hat. Bei Justin ist nur noch ein depravierter Paulinismus zu finden. Alles, was Justin sagt, kennzeichnet „den Heiden“, der Christ sein will. Sein Verständnis des Alten Testaments ist ihm durch das alexandrinische Judentum vermittelt worden, aber der Sinn des Alten Testaments und der alttestamentlichen Heilsoffenbarung blieb ihm, dem Heidend Christen, verborgen.

5. Ebenfalls von Ritschl ausgehend und dessen Anschauungen weiterbildend, führt Adolf von Harnack<sup>36</sup>) in seiner Dogmengeschichte den Gedanken durch, daß das Dogma ein Produkt der Hellenisierung des Christentums ist, weil das ursprüngliche Christentum wie alle echte Religion undogmatisch gewesen ist<sup>37</sup>).

34) Engelhardt, a. a. O. S. 85 ff.

35) Engelhardt, a. a. O. S. 499 ff.

36) A. v. Harnack, Dogmengeschichte Bd. I S. 496—560 (Tübingen 1909 4. Aufl.).

37) Gegen diese Konzeption Harnacks vom Dogma steht die Reinhold Seebergs vom Dogma als einer in der Verwandlung lebenden Größe, die er in seiner Dogmengeschichte durchgeführt und die ihm den Blick für den großen Prozeß der Metamorphose des altkirchlichen Christentums im Mittelalter erschlossen hat. Inwiefern das Christentum in seinem Wesen schlechthin dogmatische Religion ist, weil das Dogma bei Jesus selbst seinen Ursprung hat, zeigt über die Konzeptionen von Harnack und R. Seeberg hinausgehend die Schrift von Erich Seeberg, „Wer ist Christus?“ (Tübingen 1937). Cf. zu der Frage unten S. 17 f.

Harnack ordnet die Apologeten in den zweiten Abschnitt seiner Dogmengeschichte: „Fixierung und allmähliche Hellenisierung des Christentums“ ein. Er stellt dabei folgende Fragen an den Anfang:

1. Unter welchen Bedingungen ist der weltgeschichtliche Bund zwischen kirchlichem Christentum und griechischer Philosophie geschlossen worden?

2. Wie hat dieser Bund Dauer und Anerkennung erlangt, während doch der Gnostizismus zunächst beseitigt worden ist?

Die Antwort, die Harnack darauf gibt, lautet: Die Apologeten haben das Christentum rational gemacht, ohne den überlieferten historischen Stoff anzutasten oder ihm etwas „Realistisches“ hinzuzufügen. Indem sie so der allgemeinen geistigen Strömung der Zeit entgegenkommen, können sie für den Monotheismus und gegen den Kult des Weltreichs eintreten. Am Christentum kommt vor allem in Betracht, daß es wirkliche Offenbarung ist; die Begriffe aber, in denen diese Offenbarung ausgesprochen wird, entstammen der griechischen Logosphilosophie. Mit dem Ertrag der griechischen Philosophie, wie sie sich in den Weltreichen Alexanders und der Römer fortentwickelt hatte, sollte dem Christentum Sieg und Dauer verliehen werden.

So glaubten die Apologeten das Christentum zu behaupten und seine Lehren in neuen Formen weiter zu entwickeln. In diesen apologetischen Tendenzen ist auch für Harnack der Gegensatz zwischen Justin und Valentin begründet. Dieser sucht eine im Mythos sich aussprechende Religion, jener wollte Gewißheit für einen theistischen und moralistischen Glauben. Es ist nach Harnack der Unterschied in der religiösen Philosophie des Zeitalters selbst, zwischen Moral und Religion, der sich hier widerspiegelt. Diese Stellungnahme Harnacks hängt mit seiner Auffassung von der Gnosis als der „akuten Hellenisierung“ des Christentums zusammen, während die katholische Kirche mit ihrer Ausbildung des Dogmas den allmählichen Hellenisierungsprozeß des Christentums darstellt.

Es ist nötig, hier ein Wort zur Beurteilung Harnacks einzuflechten. Wir glauben, im Gegensatz zu Harnack, daß eine Erscheinungsform wie die Gnosis, nicht von der Fragestellung „Hellenisierung oder Orientalisierung des Christentums“ allein aus gesehen werden darf, sondern sehen in der christlichen Gnosis vielmehr eine Stufe der christlichen Religion, die das Christentum zu mythologisieren oder — besser — zurückzumythologisieren sucht<sup>38</sup>). In diesem großen lebensgefährlichen Kampf scheint uns auch der Gegensatz Justins zur Gnosis beschlossen zu sein; die Gnosis will ein mythologisches und in Symbolen verdeutlichtes Christentum, Justin will die dogmatische und durch den universalen Logos bewiesene christliche Religion.

38) Hierzu vgl. Erich Seeberg, „Das Christentum“ (in Cle-  
men, Religionen der Erde, München 1927) S. 376 ff.

Auch Harnack sieht wie Baur, daß durch den Logos bei Justin das Christentum so alt wird wie die Welt. Denn alles Wahre und Gute ist christlich, und das Christentum ist die in Form der Lehre gebrachte Offenbarung<sup>39)</sup>.

„Die Anerkennung Christi ist in die Anerkennung der Propheten eingeschlossen<sup>40)</sup>.“ Einen neuen Inhalt hat die Lehre der Wahrheit durch Christus nicht erhalten. Dies ist dadurch bewiesen, daß alle die Lehre des Christentums begreifen können und ferner darin, daß das Christentum fähig ist, ein heiliges Leben zu schaffen und die Herrschaft der Dämonen zu brechen. So hat das Christentum die Antike sich einverleibt und sich selbst bis auf den Anfang der Welt datiert, und seinen Anspruch, Weltreligion zu sein, erhoben. Das Epochenmachende dieser Anschauungen liegt für Harnack darin, daß die geistige Kultur der Menschheit mit der Welt versöhnt und verbunden erscheint. „Die Stufe, die das Christentum in den Apologeten erreicht hat, ist charakterisiert durch die Verbindung der christlichen Predigt mit dem in den Begriffen Logos und Nomos sich aussprechenden stoischen Rationalismus.“

Das Dogma aber für die Apologeten ist: *χριστός λόγος καὶ νόμος*. Der Logos wird auch von Harnack nach seiner christologischen Bedeutung gefaßt. In Christus ist der ganze Logos — wenigstens für Justin — erschienen; und Christus ist der „zweite Gott“; das Kreuz ist für Paulus und Justin das Symbol der Christenheit; Justin kennt auch die Wiedergeburt durch Christus<sup>41)</sup>.

Harnack sieht in der Gnosis und bei den Apologeten zwei Gegenströmungen, deren Wurzeln beide bei Philo liegen, beide hellenisieren das Christentum. Hierin spricht sich auch bei Harnack wieder die altprotestantisch-wissenschaftlich gefärbte These vom Verfall aus<sup>42)</sup>. Durch den Rationalismus der Zeit und seine ethisch-moralistische Philosophie siegte notwendigerweise ein moralisches, in die Form der Philosophie gebrachtes, Christentum<sup>43)</sup>. Der Ansatz zur Bildung der katholischen Kirche liegt in der Dogmenbildung durch den Logosbegriff. Die Einführung der aus der griechischen Philosophie kommenden Logoslehre führt schließlich zum „ersten wissenschaftlichen Dogma“ in der Kirche. Die Logoslehre ist somit für Harnack, in der Form, in der sie von Justin dargelegt wird, wichtig für die Christologie, als der entscheidende Anfang zu der weiteren Entwicklung des christologischen Dogmas.

Indem Harnack an die Beurteilung Justins sein Dogma von dem undogmatischen Christentum heranträgt, muß er in der Konzeption

39) Harnack, a. a. O. S. 522 f.

40) Harnack, a. a. O. S. 524.

41) Harnack, a. a. O. S. 542 f.

42) cf. Erich Seeberg, Gottfried Arnold S. 557 ff.

43) Harnack folgt hier den Spuren Engelhardts, dessen Schüler auch er gewesen ist.

des Logosbegriffes überhaupt einen Abfall von der ethischen Lehre Jesu und das Eindringen der griechischen Philosophie und Metaphysik, das bereits von Ritschl verboten war, sehen. Ersetzt er aber nicht damit ein Dogma durch ein anderes? Muß nicht jede Religion dogmatisch sein? Und ist nicht das Christentum die dogmatische Form der Religion schlechthin? Von der Annahme, daß das Dogma etwas Wandelbares ist und dadurch lebt, schrieb Reinhold Seeberg seine Dogmengeschichte. Versuchen wir im folgenden uns seine Anschauung von Justin zu verdeutlichen <sup>44</sup>).

Reinhold Seeberg sieht in der Lehre der Apologeten die ersten Anfänge der christlichen Theologie in Erscheinung treten. Um das Christentum den Griechen begreiflich zu machen, wurde es als Vernunftreligion gedeutet. So haben die Apologeten die Sinnlosigkeit des Heidentums zu erweisen gesucht, indem sie das Vernünftige der griechischen Philosophie übernehmen und das Christentum als wahre Philosophie darstellen. Damit unterscheiden sie es aber auch von aller Mythologie der orientalischen Religionen. Durch die Identifizierung des Logos mit Christus als der allgemeinen Vernunft, gibt es auch für Justin ein vordogmatisches Christentum, sofern die Menschen vernünftig leben. Aber sie haben nur einen Teil des Logos, denn die *σπέρματα τοῦ λόγου* verhalten sich zu dem *πᾶς ὁ λόγος*, der Christus ist, „wie das geistige Prinzip als Einheit zu den begrenzten Auswirkungen in den Einzelindividuen“ <sup>45</sup>). Deshalb haben die Philosophen auch manches Falsche gelehrt, denn die ganze Vernunft ist erst durch Christus den Menschen verständlich geworden. Justin unterscheidet sich in seiner Auffassung des *σπερματικός λόγος* von der Stoa dadurch, daß er ihn mehr als moralisches Vernunftprinzip denkt und nicht wie die Stoiker auf die kosmisch gestaltende Lebenskraft bezieht. So ist die christliche Moral dem vernünftigen Menschen angeboren und ihre Verkündigung erweist ihre Kraft in ihm <sup>46</sup>).

Anders verhält es sich mit den christlichen Dogmen. Sie werden dadurch begründet, daß sie im Alten Testament als Weissagungen bereits vorliegen, und diese enthalten alles, was der Philosoph über die ersten und letzten Dinge zu wissen braucht, sie sind von Gott inspiriert, deshalb stammen sie von Gott, wie es Plato von der Wahrheit fordert. So wird das Neue Testament durch das Alte Testament begründet. Denn was im Neuen Testament gelehrt und gefordert wird, ist im Alten Testament durch inspirierte Männer in der Vergangenheit vorhergesagt. So sind die Apologeten es gewesen, die die Geltung des Alten Testaments erhalten und die Methode seiner Interpretation bis heute be-

44) Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I 3. Aufl. (Erlangen s. a.) S. 331—356.

45) R. Seeberg, a. a. O. S. 358.

46) R. Seeberg, a. a. O. S. 340.

stimmt haben. Die Juden aber sind schuld daran, daß zu dem eigentlichen vernünftigen Gesetz auch noch um ihrer sinnlichen Härte willen das Zeremonialgesetz hinzugefügt werden mußte. Aber auch im Zeremonialgesetz ist, wenn auch verborgen und nur durch Allegorie zu ermitteln, die Beziehung auf Christus enthalten.

Die christlichen Dogmen aber für die Apologeten sind: Der Monotheismus, der aus der Kosmologie gewonnen wird, wie es in der griechischen Philosophie üblich war. Gott ist die schlechthin gleichbleibende unveränderliche Weltursache und Gott hat alles um der Menschen willen gemacht und ist daher zu lieben. Der Logos aber ist der Sohn Gottes und sein Mittler in der Welt. Er ist vom Vater durch den Willen in geistiger Weise hervorgebracht. Durch den Logos hat sich nun Gott offenbart. Er hat sich in den alttestamentlichen Propheten offenbart und als göttliche Vernunft ist er auch in der griechischen Philosophie wirksam gewesen.

Das alles zeigt die Abhängigkeit der Apologeten von ihren Zeitvorstellungen. Das Neue bei ihnen ist, daß sie dem Logos eine persönliche Fassung geben. So wird Christus von ihnen als Gott verstanden und für die Heiden in einen Begriff übersetzt, den sie verstehen können. Aber durch ihre Übersetzung müssen sie auch das Werk Christi umdeuten. Christus ist nicht mehr „die Willensenergie der Liebe, sondern die Weltvernunft“. Nicht mehr um Begnadigung der Sünder handelt es sich, sondern um die ordnende Weltvernunft. So erkennt man an der Logoschristologie die eigentliche Absicht der Apologeten, die an der kirchlichen Überlieferung, im Gegensatz zu den Gnostikern, festhalten und diese der gebildeten Welt als vernünftige Erkenntnis dartun wollen.

Ganz anders als Reinhold Seeberg sieht Wilhelm Bousset<sup>47)</sup> Justin an. Bousset geht von der Ritschlschen These aus, aber er versteht das Christentum als synkretistische, aus Judentum und Griechentum zusammengewachsene Religion. In der Gnosis sieht er die Orientalisierung des Christentums. Die Apologeten dagegen beurteilt er im Hinblick auf ihren Moralismus und im Hinblick auf ihre Auffassung von Jesus, „dem Morallehrer“, als Fortsetzer der jüdischen Linie im Christentum. Ihre Christologie faßt sich zusammen in dem Satz: Christus, der Logos Gottes.

Das Christentum hat den Logosgedanken angenommen, um der gebildeten Welt in einer philosophisch scheinenden Formel die Christusverehrung und den Christuskult nahezubringen.

Der Logos ist nach Bousset eine der Hypostasentheologie angehörige Spekulation, die vor allem in der Gnosis und in dem späteren Judentum, vor allem bei Philo, verwandt worden ist, die aber ursprünglich

47) W. Bousset, *Kyrios Christos* (Göttingen 1926, 5. Aufl.) S. 304—333.

aus der ägyptischen Religion stammt. In das Christentum ist diese Spekulation seit der Wende des 1. und 2. nachchristlichen Jahrhunderts allmählich eingezogen. Eine eigene ausgebildete Logoslehre haben die Apologeten nicht gehabt, sie haben lediglich die Logospekulation ihrer Zeit übernommen. Die Logostheologie stellt keinen Bruch in der Entwicklung des Christentums dar; der Bruch liegt für Bousset ganz in den Anfängen bei der Entstehung des Christuskultes<sup>48)</sup>.

Vernunftgemäß ist für Justin der Logos, und vernunftgemäß ist die Verehrung Christi und ist die Ethik Jesu. Im  $\pi\acute{\alpha}\varsigma \delta \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , der in Christus erschienen ist, und im  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \sigma\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ , der im Menschen wirkt, taucht zum erstenmal eine durchdachte Theorie von der supranaturalen Offenbarung auf. Bousset stellt ferner das große Problem der Apologeten unter die Gesichtspunkte von Vernunft und Offenbarung. Mit Recht weist Bousset darauf hin, daß die Christen durch die Einordnung der christlichen Offenbarung in eine Offenbarungsgeschichte von respektablem Alter den Vorwürfen der willkürlichen und anmaßenden Selbsteinschätzung einer neuen und jungen Religion entgehen<sup>49)</sup>. Es sei also **hervorgehoben**, daß auch Bousset an seinem Teil auf das Geschichtsproblem in diesem Zusammenhang geführt worden ist. Fraglich hingegen scheint uns die andere Annahme, zu der er aus der Bezugnahme auf die alttestamentliche Prophetie kommt, daß das Christentum der Apologeten, voran Justins, dadurch, daß es sich in erster Linie auf das Alte Testament gründet, noch immer „entschränktes Diaspora-Judentum“ sei. Die Begründung der göttlichen Offenbarung durch die Weissagungen der Propheten oder durch den Logos, der erschienen ist, um die Herrschaft der Dämonen zu brechen, sowie die Betrachtung des Werkes Christi durch die Apologeten liefern Bousset den Beweis für ihr mythisches Denken. Es ist bedingt von dem am Anfang in das Christentum einbrechenden Mythos vom Kampf des Erlöserheros mit den Dämonen der Tiefe. Die Dämonenspekulation der Apologeten sei, so glaubt er, im Anschluß an das Henochbuch entwickelt. Diese Thesen Boussets werden heute nach den Forschungen von Erich Seeberg und Rudolf Otto nicht mehr zu halten sein, da das Henochbuch schon auf Jesus selbst gewirkt hat<sup>50)</sup>.

Die Apologeten haben nach Bousset weiterhin die Vernünftigkeit und Allgemeingültigkeit der christlichen Wahrheit, durch Christus als  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \mu\omicron\rho\varphi\omega\theta\epsilon\iota\varsigma$ , verkündigt. Sie stehen damit auf dem Boden des Glaubens der christlichen Gemeinde, aber sie drücken freilich diesen Glauben in neuen Begriffen aus. Ihre Anschauung des Christentums steht im Gegensatz zu der Form des Christentums, wie sie bei Johannes

48) Bousset, a. a. O. S. 519.

49) Bousset, a. a. O. S. 524.

50) Rudolf Otto, Reich Gottes und Menschensohn (München 1954) und schon vorher Erich Seeberg, „Das Christentum“ (1929) und neuerdings „Wer ist Christus?“ (1957).

und Paulus angebahnt und in der Gnosis ausgeprägt ist. Den paulinisch-gnostischen Erlösungsglauben haben die Apologeten nach Bousset bekämpft<sup>51)</sup>. Aber ihr Rationalismus hat sie dazu geführt, daß sie nicht mehr zwischen Philosophie und Religion deutlich zu unterscheiden vermochten. Religion war den Apologeten nicht so sehr Lebensform, sondern verständige Weltanschauung<sup>52)</sup>. Dem aber steht die kirchliche Behauptung von einer positiven Offenbarung in der Geschichte entgegen. Hierin sieht Bousset den Kern aller Schwierigkeiten; denn nun beginnt das ewige Ineinander von griechischer Popularphilosophie und supranaturaler Offenbarung. „Jetzt findet man für den schönen Satz, daß Christus der Logos sei, einen Beweis (schon daß man einen „Beweis“ sucht und nicht an das Zeugnis der menschlichen Seele appelliert, ist ein Fehler) in der äußeren Autorität der Propheten, die auf dem äußerlichen Grunde erfüllter Wahrsagerei beruht<sup>53)</sup>.“ „So befindet sich das Problem Glaube und Wissen, da wo es zum ersten Mal in der christlichen Geschichte auftaucht, alsogleich in einer hoffnungslosen Verwirrung.“ Den Widerspruch zwischen der allgemeinen Logosanschauung der Apologeten und ihrer Verkündigung der leibhaftigen Konzentration des Logos in Jesus Christus glaubt Bousset aus dem Gemeindeglauben herleiten zu können. Der Inhalt und Kern des Gemeindeglaubens ist die Überzeugung von der Gottheit Christi. Justin bekennt sich im Sinne der Gemeindeglaubens theologie stets zu dem Dogma von Christus als dem δεύτερος θεός, und im Kult der Gemeinde ist dieser Christus der Gegenstand frommer Verehrung. Die Lehre aber von dem λόγος μορφωθείς ἐν χριστῷ ist nur aufgestellt, um den Glauben an und den Kultus für den δεύτερος θεός mit philosophischen Überlegungen vor den gebildeten Monotheisten zu rechtfertigen. „Das war ein Mythos im philonischen Gewande und der Irrationalismus des Dogmas war abgemildert<sup>54)</sup>.“ Damit weist Bousset den Vorwurf der Entleerung des christlichen Gemeindeglaubens durch die Apologeten zurück. Auch Bousset ist vornehmlich an der Frage der Christologie der Apologeten interessiert.

In jüngster Zeit hat sich Hans Lietzmann<sup>55)</sup> mit den Apologeten auseinandergesetzt. Lietzmann unterscheidet zwei Elemente bei den Apologeten, einmal ihre Philosophie, die sie in Anlehnung an die Popularphilosophie ihrer Zeit entwickelt haben, und andererseits den Gemeindeglauben. Diese beiden Elemente zu einem organischen Ganzen zu verbinden, seien sie aber noch nicht fähig gewesen. Der Logosbegriff

51) Bousset, a. a. O. S. 528 f.

52) Bousset, a. a. O. S. 530.

53) Bousset, a. a. O. S. 551.

54) Bousset, a. a. O. S. 532.

55) H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche II. S. 172—189 (Berlin und Leipzig 1936).

dient apologetischen Interessen, um die Vernünftigkeit des Christentums zu erweisen.

Die Gleichsetzung von Christus und dem Logos wird von den Apologeten durch den „nüchternsten Rationalismus“, durch die erfüllten Weissagungen geliefert. Mit diesem Schema von Weissagung und Erfüllung geht ihnen aber das Verständnis für die Heilsbedeutung des Werkes Jesu und die Erlösung verloren; denn die Erlösung besteht nur noch in der „korrekten Gotteserkenntnis und Tugendlehre“. So ist die Logoslehre auf uns heute nicht mehr erkennbaren Wegen bei Justin und den Apologeten in die spekulative Theologie eingedrungen und hat sich „sofort und für Jahrhunderte siegreich auf den Thron gesetzt“<sup>56)</sup>.

Dieser „christlichen Philosophie“ steht der Gemeindeglaube gegenüber, der sich in der Ethik erhalten hat, die Justin als Summe der Gebote Jesu näher durch die Forderungen der Keuschheit, Nächstenliebe, Hilfsbereitschaft, Bedürfnislosigkeit, Sanftmut, Wahrheitsliebe bestimmt. Lietzmann sieht in dieser Ethik die einfache Lebensregel, wie sie uns aus der Didache wohlbekannt ist.

Zum Abschluß wenden wir uns kurz der Darstellung zweier k a t h o l i s c h e r A r b e i t e n<sup>57)</sup> zu. Beide Arbeiten sehen in Justin den ersten eigentlichen Theologen, in einer Zeit, in der die Kirche aus ihrer Verborgenheit herausgetreten ist und bereits als „eine Kulturmacht sich ankündigt“. Aber sie können nicht umhin, bei Justin einige Fehler und Irrtümer festzustellen, die ihnen allerdings nicht durch den Theologen Justin, sondern den Philosophen Justin hervorgerufen zu sein scheinen.

Feder glaubt, daß Justin sich in seinen Ideen über das Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt nicht hat von den Einflüssen der griechischen oder jüdisch-alexandrinischen Philosophie frei machen können. Auch ist es Feder nicht zweifelhaft, daß Justin in dogmatisch korrekter Weise den ewigen Ausgang des Logos-Sohnes aus dem Vater gelehrt, die Religion des Judentums als Vorbereitung auf das Christentum aber nicht zu würdigen gewußt hat, einmal aus seiner Polemik gegen das Judentum heraus, dann durch seine Vorstellung von der zu allen Zeiten geschehenen Logosoffenbarung, die ihn zu einer Umdeutung und gewaltsamen Exegese des Alten Testaments geführt habe.

Feder sieht die Verdienste der Apologeten in der Verteidigung des Glaubens an die wahre Gottheit des Logos-Christus mit vernunftgemäßen Argumenten gegen heidnische und jüdische Angriffe. Der Logosbegriff ist aber nicht grundlegend für die Theologie Justins; denn er soll den Glauben an die Gottessohnschaft in theologischer Weise erklären und erläutern. Justin ist für Feder aber vor allem in seiner

56) Lietzmann, a. a. O. S. 183.

57) A. L. Feder (SJ.), Justin des Märtyrers Lehre von Jesus Christus (Freiburg 1906). J. M. Pfäffisch (OSB.), Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers (Paderborn 1910, Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte Bd. X Heft 1).

Erlösungslehre und mit seinem christologischen Symbol ein „treuer Anhänger der Christengemeinde, mit der er sich im Glauben eins fühlt“.

Anders, wenn auch in ihrer Grundtendenz mit Feder übereinstimmend, ist die Beurteilung Justins durch Pfäffisch. Für ihn ist Justin vor allem Philosoph. Justin ist Platoniker, der von Plato die Transzendenz Gottes, die Mittlerrolle des Sohnes sowie die Ewigkeit der Materie übernommen hat. Mit Entschiedenheit wendet sich Pfäffisch gegen die Behauptung der protestantischen Theologen, daß Justin das kirchliche Dogma, namentlich das vom Logos weitergebildet habe. Justin wollte keine neue Lehre aufstellen, er kennt nur die Lehre der Apostel. Die Logospekulationen Justins aber haben die Persönlichkeit und Göttlichkeit des Logos zur Voraussetzung. Der Logos ist ihm der Begriff, der das Wesen und Wirken des Sohnes am verständlichsten macht. Pfäffisch lehnt es ab, in dem Logosbegriff Justins den Anknüpfungspunkt für den Eingang des Christentums in die gebildete Welt zu sehen.

Justin meint freilich die Harmonie zwischen Glauben und Wissen gewonnen zu haben, aber er übersieht dabei die Kluft, die seinen in das Christentum hineingetragenen Platonismus von der christlichen Lehre scheidet. „So sind seine Schriften Zeugen seines Glaubens, aber auch seines menschlichen Irrtums<sup>58)</sup>.“

6. Was ist das Ergebnis dieses hier ausgebreiteten Bildes von den bisherigen Arbeiten über Justin?

Erstens: Die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Apologeten ist von der Frage nach dem Wert der Väter bestimmt und wird in den Rahmen des Verfallsschemas gespannt, das seit der Reformation die protestantischen Theologen bewegt hat. Im Zusammenhang mit dieser Fragestellung und in der Erweiterung ihrer Voraussetzungen hat sich die Frage nach dem dogmatischen Logosbegriff ergeben. Zweitens: Ergibt sich hieraus das Problem der Stellung Justins innerhalb der Entwicklung des dogmatischen Christentums. Setzt bereits bei ihm als dem „ersten christlichen Theologen“, wie man ihn genannt hat, der Verfall ein? Oder hat er irrtümlicherweise die platonische Philosophie in das Christentum eingeführt?

Wir hoffen mit dieser Darlegung deutlich gemacht zu haben, daß die Grundtendenzen der Fragestellung bis in die neuesten Arbeiten hinein erhalten geblieben sind, auch wenn sie durch die wissenschaftliche Einsicht vertieft oder modifiziert worden sind. Es sind im Grunde die beiden großen herausgestellten Probleme, um die sich die Forschung bis heute bewegt. Wir werden zu ihnen mit einer Darstellung der Geschichtstheologie Justins Stellung nehmen, mit der die bisher vorwiegende, mehr oder weniger starke Beurteilung Justins durch die Frage nach dem Sinn seiner Verankerung des Christentums im Juden-

58) Pfäffisch, a. a. O. S. 150.

tum und Heidentum als Ausdruck des Zeitbewußtseins einer bestimmten Epoche ersetzt werden soll. Wir sehen, wie wir das im einzelnen noch dartun werden, Justins Bedeutung darin, daß er den alten mythisch dogmatischen Begriff vom Menschensohn und Kyrios erläutert und abgedrängt hat durch den religiös verstandenen philosophischen Logosbegriff. Aber die Ursache dieser Beschäftigung mit dem Logos liegt nicht so sehr in kultischen oder dogmatischen Interessen. Dahinter steht der Wille der christlichen Religion, sich eine Geschichtsanschauung zu geben, die dem Selbstbewußtsein des Christentums genügt. Seine Vorgeschichte liegt nicht nur im Judentum, sondern auch im Heidentum, sofern in ihm der Logos wirksam war.

## 2. Kapitel

### Gott, Logos, Geist

Auch das Geschichtsdenken hängt mit der Gottesanschauung zusammen. Es ist eine unserer Thesen, daß die Notwendigkeit die eigene Existenz zu rechtfertigen, bestimmte Linien in den Gottesbegriff hineinbringt.

Wir wollen dabei nicht die Frage untersuchen, wie weit sich Justins Gottesbegriff mit dem Platos deckt, oder wie er das Problem Glaube und Wissen löst. Wir verweisen hierfür auf die Literatur<sup>1)</sup>. Daß Justin, der fraglos Plato gelesen hat, nicht unbeeinflußt von ihm geblieben ist, ist für uns klar. Wir glauben aber, daß das zentrale und bisher nicht befriedigend gelöste Problem der Justindeutung, nämlich das Verständnis Christi als des Logos, in tiefem Zusammenhang mit der ihm notwendig zugewachsenen Geschichtsanschauung steht. Es ist nicht übermäßig wichtig, ob der Logos von Philo oder von den Rabbinen übernommen ist; aber es ist von lebendiger Bedeutung, daß der Logos in Zusammenhang mit der Anschauung steht, die das

---

1) Pfäffisch, a. a. O. S. 4 ff. Pfäffisch hat grade den Einfluß Platos im Prolog des Dialogs und der Gottesanschauung deutlich bewiesen. Engelhardt, a. a. O. S. 127 ff., 225 ff. Semisch II, a. a. O. S. 247 ff. Feder, a. a. O. S. 55 ff. Windisch, Die Theodizee des christlichen Apologeten Justin (Leipzig 1906) S. 8 ff. R. Seeberg I, a. a. O. S. 342 f. Harnack, Dogmengeschichte I, a. a. O. S. 525 ff.

Christentum auf einer bestimmten Stufe von seiner Vorgeschichte haben mußte. So steht die Geschichtsanschauung Justins, die aus den Erfordernissen der Wirklichkeit geworden ist, für uns im Vordergrund; von ihr aus läßt sich die eigentliche Struktur des Gottesgedankens bei Justin verstehen.

Die Frage nach der Erkenntnis Gottes mittels der wahren Philosophie ist es, die Justin zum Christentum geführt hat. In den Anfangskapiteln seines Dialogs mit Tryphon gibt er einen kurzen Abriß seines Weges zur „wahren Philosophie“<sup>2)</sup>. Er ist dabei von den Stoikern über die Peripatetiker und Pythagoräer zu den Platonikern gekommen und bietet das Bild einer eklektischen oder synkretistisch geprägten Philosophie dar. Dann ist ihm durch einen Greis das wahre Gottesverständnis nahegebracht worden.

„Denn niemand kann schauen und verstehen, außer Gott und sein Christus gibt einem die Gnade des Verständnisses“<sup>3)</sup>.

Das ist die neue Form des Gottesverständnisses, die letztlich auf dem alten Grundsatz: „Nur Gleiches kann Gleiches verstehen“ beruht.

Was ist nun aber Gott? In der Einleitung des Dialogs gibt er die Plato in den Mund gelegte Antwort:

„Das Wesen, welches immer in gleicher Weise dasselbe ist, und welches die Ursache des Seins für alles übrige bildet“<sup>4)</sup>.

An dieser Definition Gottes hat Justin festgehalten. Sie besagt aber, daß Gott als völlig transzendent und doch als die Ursache von allem zu denken ist. Als solcher ist er der Welterschöpfer, der unerschaffen und ungezeugt ist<sup>5)</sup>. Darum hat er auch keinen Namen, sondern alle Namen, die wir Gott beilegen, sind „Anreden“, die wir seinen Wirkungen auf uns abgewinnen<sup>6)</sup>. So ist der Name „Gott“ schließlich eine den Menschen „angeborene“

2) dial. 1—8.

3) dial. 7.

4) dial. 5. Mit Recht weist Engelhardt (a. a. O. S. 237) darauf hin, daß diese abstrakte Definition von Justin zwar festgehalten wird, ihm aber nicht die Beziehung zu Gott herstellt.

5) cf. dial. 4; auch dial. 114.

6) II, 6, 44 D; siehe auch II, 6, 44 E u. I, 10; I, 61.

Vorstellung. Auf die hier durchschimmernde Vorstellung von dem „unbekannten Gott“ werden wir sogleich noch einmal von einer anderen Seite her zu sprechen kommen.

Gott schuf den Kosmos um der Menschen willen und gab den Menschen als Gabe und Aufgabe die Herrschaft über die Erde. Die Himmelskörper aber ordnete er zum Wechsel der Zeiten und zum Wachstum der Früchte, „er hat auch sie offenbar wegen der Menschen geschaffen“ 7). In dem Erschaffen der Welt zeigt sich die Güte Gottes, und wegen dieser Erschaffung der Welt sollen wir Gott lieben 8).

Wir gewinnen also unser Gottesbild durch uns angeborene Vorstellungen. Vor allem aber zeigt der Logos, wo Gott ist. Die Eigenschaften Gottes sind: σωφροσύνη, δικαιοσύνη καὶ φιλανθρωπία 9).

Wenn Gott ursprünglich der Transzendente ist, der jenseits der Menschen steht, so muß die Kluft, die sich zwischen Gott und dem Menschen auftut, überbrückt werden. Das geschieht durch den Logos. Gott handelt nicht mit der Welt, obwohl er alles vorausweiß, er offenbart sich aber nur durch den Logos, und er tritt mit der Welt nur durch den Logos in Berührung. Der Logos ist für die Menschen daher der Lehrmeister zu Gott.

In der Justinforschung bleibt es problematisch, wie die Frage nach der Existenz des Logos neben Gott aus Apol. II. cap. 6 von der Geburt des Logos zu interpretieren sei 10). Es scheint uns so zu sein, daß der Logos immer in Gott war, daß er von Gott gezeugt wurde, als er durch ihn alles schuf und ordnete. „Jetzt erst wurde ihm mit der persönlichen Funktion auch die persönliche Existenz“, wie R. Seeberg zu dieser Stelle bemerkt 11).

7) I, 10; II, 5; dial. 41.

8) R. Seeberg, a. a. O. Bd. I S. 342.

9) I, 10 φιλανθρωπία wird als Eigenschaft Gottes verstanden. Die drei Eigenschaften Gottes σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ φιλανθρωπία beziehen sich auf den Gedanken, daß Gott, der der Urgrund alles Seins ist, die Praesciens hat, und in der Praesciens Gottes liegen diese drei Eigenschaften beschlossen.

10) II, 6.

11) R. Seeberg, a. a. O. Bd. I S. 345 Anm. 2. cf. auch zur Exegese dieser Stelle: Pfäffisch, a. a. O. S. 69 ff. Feder, a. a. O. S. 98 ff. Otto, a. a. O. S. 213 f. Anm. 4. Semisch a. a. O. Bd. II S. 278 ff. Engelhardt, a. a. O. S. 119.

Daß Gott den Logos allein aus sich hervorgebracht und daß er ihn vor der Schöpfung in sich selbst gezeugt hat, geht auch aus anderen Stellen hervor. Justin macht im „Dialog“ die Zeugung des Logos durch zwei Bilder klar. Wie ein Wort aus dem Menschen hervorgeht, oder wie an einem Feuer ein neues Feuer entzündet wird, ohne daß eine Minderung der Substanz eintritt, analog ist so auch die Zeugung des Logos zu denken, also als ein innergöttlicher Vorgang<sup>12)</sup>. Durch seinen Willen bringt Gott eine λογική δύναμις hervor und „erzeugt“ damit den Logos, der nun als Person von ihm gesondert existiert. Der Begriff der Zeugung, den Justin anscheinend nicht entbehren kann, involviert den Person-Charakter des Logos.

So ist der Logos für Justin der Zahl nach ein anderer als Gott, aber nicht dem Begriff nach, ἕτερος ἀριθμῷ ἀλλὰ οὐ γνώμῃ (dial. 49). Ähnliche Vorstellungen kehren bekanntlich bei Origenes und den großen Kappadoziern wieder. An der jüdischen Anschauung, daß Gott dem Moses, Abraham und Jakob erschienen sei, übt Justin von seiner Logosvorstellung aus scharfe Kritik; diese Anschauung sei töricht, denn es sei unmöglich, daß der Welterschöpfer vom Himmel heruntersteigt und sich in einem Winkel der Erde offenbart und begrenzt. Überhaupt aber ist die Vorstellung unvollziehbar, daß Gott „erscheinen“ kann. Die alles bewegende Ursache kann selbst gar nicht sichtbar werden. Das kann nur ihr Logos, der in seinem Denken und in seinem Wollen mit Gott eins ist, der aber in seiner Person für sich ist, wie Gott für sich Person ist. Zwei Personen, aber ein Wille, das ist die Vorstellung, die Justin vom Verhältnis des Logos zum Vater hat<sup>12a)</sup>. Ob der Logos einmal wieder in Gott zurückkehrt und seine Erschaffung nur begrenzt ist, diese später viel erörterte Frage hat Justin sich nicht gestellt; und bei seiner Vorstellung vom Leben der Menschen im kommenden Aeon als engelgleichen Wesen bleibt es unwahrscheinlich, daß der Logos einmal wieder in Gott

12) I, 12; I, 21; I, 22; I, 25; I, 35, I, 65; dial. 61 und dial. 100.

12a) Man kann fragen ob, wenn der Logos und Gott im Denken und Wollen nicht mehr unterschieden sind, der Logos noch als unter Gott stehend gedacht werden kann. Justin hat sich diese Frage nicht gestellt und wir können sie daher fallen lassen.

eingeht. Streng genommen freilich geht seine Funktion mit dem Ende der Welt zu Ende.

Das eigentliche Problem aber lautet: Ist der Logos die Vernunft Gottes oder ist er ein Sonderwesen? Ist der Logos mythologisch oder philosophisch zu deuten? Ist er als Vernunft oder als metaphysische Hypostase zu denken? Man kann darauf nur antworten: Beide Vorstellungen liegen bei Justin nebeneinander. Aber der persönliche Charakter des Logos, der durch den sekundären Begriff „Zeugung“ und durch seine Tätigkeit als Schöpfer hervorgerufen wird, dürfte eben deshalb auch sekundär sein. Der Logos wird notwendig, um den Gedanken der Schöpfung denkbar zu machen, und er wird zur Person, weil in ihm Gott sich selbst „zeugt“. Wir dürfen aber auch hier nicht übersehen, daß auch der Logos eine dem Menschen angeborene Vorstellung ist, daß man auch ihm wie Gott keinen Namen geben kann. Diese Gedanken Justins erinnern an die negative Theologie des Areopagiten. Auch für Justin ist Gott an sich der „unnennbare“ oder der „namenlose“ Gott (I, 63) und er betont, daß keiner der Gott beigelegten Namen wirklich das ausspricht, was er ist. Es ist die Vorstellung vom unbekanntem Gott, die hier keimhaft vorliegt. Vermutlich zeigt sich gerade hier eine wichtige Verbindungslinie zu der platonischen Philosophie.

Die Frage, die im Zusammenhang mit der justinischen Gottesidee erhoben werden muß, ist die nach dem Verhältnis von Gott, Logos und Geist. „Kennt Justin in seiner Gottesvorstellung auch den ‚Heiligen Geist‘?“ Wohl kennt er den Begriff „prophetischen Geist“<sup>13)</sup> oder „Heiligen Geist“<sup>14)</sup>, aber dieser Begriff drückt im Unterschied zum Logos kein Handeln Gottes mit der Welt aus. Der Geist wird in der Justin bekannten triadischen Formel angebetet, aber er ist noch nicht Hypostase. „Geist“ und „Logos“ sind in manchen Stellen Justins miteinander identisch<sup>15)</sup>. Apologie I, 33 beweist nicht, daß bei Justin der Heilige Geist fehlt; aber das Pneuma ist so farblos gefaßt, daß Logos und Pneuma ineinander übergehen. Wir finden diese

13) I, 6; I, 15; I 35; I 38; I, 39; I 40; I, 41; I, 42; I, 44; I, 48 u. a. m. dial. 7; dial. 32; dial. 35; dial. 36 u. a. m.

14) I, 33; I, 61; I, 65 u. a. m.

15) I, 33; auch dial. 36, 56, 60 u. a. m.

Identität auch im Dialog, wenn der Logos die Propheten durch sein Pneuma sprechen läßt<sup>16)</sup>.

Justins Gottesvorstellung ist nicht einseitig; neben dem platonischen Gottesbegriff steht die trinitarische Gottesvorstellung und gerade diese Verbindung charakterisiert den Gottesgedanken. Gott bedeutet das namenlose Sein; der Logos stellt die actio Gottes und den Mittler zwischen Gott und Welt dar, und der Geist wird λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ (I, 6) verehrt<sup>17)</sup>. Daß Justin den Geist als selbständige Person gefaßt wissen will, geht aus der sonderbaren Stelle Ap. I, 6 hervor, wo er vor dem Geist die Engel einschiebt, die dem Logos anhangen. Es scheint dies eine apologetische Unterstreichung für den Monotheismus der Christen zu sein<sup>18)</sup>, um deutlich zu machen, daß der Geist als dritte Person der einen Gottheit gefaßt werden soll, nicht aber als ob er zwischen dem Logos und dem Geist noch eine weitere Reihe von Mittelwesen kenne. Es liegt also so, daß überall dort,

16) I, 53; I, 61; I, 65. Es ist bei dieser Problemstellung zu fragen, wie weit ein Zusammenhang Justins mit der Geistchristologie bei Irenäus besteht. Vgl. hierzu Friedrich Loofs „Theophilus von Antiochien adversus Marcionem“ (Leipzig 1930, Texte und Untersuchungen XLVI. Band).

Auch Irenäus sagt vom „Heiligen Geist“, daß er in der heiligen Schrift des Alten Testaments, in den Propheten geredet habe. „Aber eine dritte vorzeitliche göttliche Größe neben dem deus pater und dem Logos ist damit nicht angedeutet“ (Loofs, a. a. O. S. 344). Denn neben dem deus pater und dem Logos existiert für Irenäus kein alius deus.

Dies können wir für Justin auch sagen. Auch bei Justin erscheint der Geist als eine überlieferte und für ihn nicht recht ausdeutbare Größe. Aber er unterscheidet sich von Irenäus dadurch, daß für ihn der „Geist“ keine Gabe war, die Gott durch Christus der Kirche gegeben hat, ebensowenig wie Christus des Geistes bei der Taufe bedurfte. Die Frage Geist und Kirche, die wir bei Irenäus finden, tritt bei Justin noch nicht auf.

17) ἀλλ' ἐκεῖνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς τὰυτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἐπομένων καὶ ἕξομιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμα τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνούμεν, λόγῳ καὶ ἀληθειᾷ τιμῶντες, καὶ παντὶ βουλομένῳ μαθεῖν, ὡς ἐδιδάχθημεν, ἀφθόνως παραδιδόντες I, 6. Schwierig auszudeuten ist die Formel λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ. Aber es wird durch den Logos, der auch die Wahrheit ist — sofern der Logos als Weltvernunft gefaßt wird —, Gott verehrt. Auch das würde die Mittlerrolle des Logos unterstreichen. Man muß bei der Exegese dieser Stelle im Auge behalten, daß der Monotheismus der Christen erwiesen werden soll. So kann man sagen, daß mit dem Logos, der auch die Wahrheit ist, Gott verehrt wird.

18) Vgl. auch Lietzmann, a. a. O. II S. 185. Lietzmann hält an der Trinitätslehre Justins fest, während wir glauben, von einer Trinitätslehre nicht sprechen zu können.

wo Justin in nicht überkommener Fassung den „Geist“ gebraucht, Geist und Logos nicht deutlich geschieden werden. Dies Urteil wird auch dadurch bestätigt, daß der Logos, wenn er Selbstaussagen von sich macht, der „prophetische Geist“ genannt wird<sup>19)</sup>. Wie sich also Logos und prophetischer Geist decken, so dürften auch Logos und „heiliger Geist“ identisch sein. Vielleicht darf man den „heiligen Geist“ bei Justin also als „Selbst-explication“ des Logos betrachten. Bestätigt wird diese Vermutung durch den Ausdruck der beiden πρόσωπα in I, 56. Denn wenn der „heilige Geist“ in der Person des Vaters oder der eigenen Person spricht, so kann im Sinn Justins die andere Person, die nicht Gott ist, nur der Logos sein. Man darf also zugespitzt formulieren, daß der Logos in dem „heiligen Geist“ über sich selbst aussagt. Anders ausgedrückt: Die Identität von Logos und prophetischem Geist zwingt uns auch die Identität von Logos und „heiligem Geist“ anzunehmen.

Mit der Bestimmung des Pneuma als prophetisches Pneuma ist bereits eine bestimmte Deutung der Geschichte gegeben; der Geist ist es, der Christus durch die Propheten vorherverkündigt hat. Die Bezeichnung des Geistes als „prophetisches Pneuma“ findet sich ja bereits bei den apostolischen Vätern und drückt dort bereits das aus, was die Christen über ihre Vorgeschichte gedacht haben, und wie sie die Propheten aufgefaßt haben: „Die Propheten gehören uns, und wir sind das wahre Israel.“

So ist, aufs Ganze gesehen, das Gottesbild bestimmt von der Unfaßbarkeit Gottes und seiner Transzendenz. Die Menschen kennen Gott nur durch seine erste Hervorbringung, den Logos. Zum Logos gesellt sich in der Fassung der triadischen Formel der Geist, wobei dieser und seine Funktion innerhalb der Gottheit unbestimmt bleibt. Wir können bei Justin wohl von einer überlieferten trinitarischen Vorstellung sprechen, aber wir können nicht die Trinität als eine Ganzheit fassen, die in den drei Personen ein innergöttliches Lebensprinzip darstellt. Vielmehr

19) cf. I, 56. In diesem Kapitel gibt Justin Anweisungen zum Verständnis der Prophezeiungen. Die Worte der Propheten sind nicht von den ἐπιπνευσμένοις gesagt, sondern ἀπὸ τοῦ κινούντος αὐτοὺς θεοῦ λόγου.

Wenn dann im folgenden das πνεῦμα προφητικόν in den Propheten spricht, so ist deutlich, daß es dasselbe ist wie der Logos.

ist der Logos das Erzeugnis Gottes und der Geist die „Selbstexplikation“ des Logos. Hierzu kommt die zweite Vorstellung vom Geist in den überlieferten trinitarischen Formeln.

### 3. Kapitel

#### Logos, Offenbarung und Geschichte

Als Gott den Logos aus sich „erzeugte“, da setzte Gott die Weltvernunft als Person zum Mittler zwischen sich und der Welt. Diese Weltvernunft wirkt überall, und alle Menschen haben an ihr in abgestufter Weise Anteil, so daß ihre Vernünftigkeit Abglanz der ewigen Vernünftigkeit ist. Das ist der Sinn der Logoslehre Justins; damit ist nun aber der Universalismus der christlichen Religion behauptet, da ja der Logos mit Christus identifiziert wird. Hierin steckt eine ganz bestimmte Konzeption von der Geschichte, die auf die Heranziehung des Logos drängt.

Immer noch ist es die lebendigste Frage, die durch die Apologeten aufs neue gestellt wird. Wo liegt die Vorgeschichte des Christentums, im Judentum oder im Griechentum überhaupt? Paulus — und vor ihm die Urgemeinde — hat dies Problem scharf empfunden, dadurch, daß er das Christentum zu einer neuen Religion macht und es nicht bloß einen Ableger des Judentums sein läßt. Aber, obwohl er die Offenbarung Gottes in Gewissen und Natur kennt, sieht er doch in der gewaltsam auf die eigene Situation bezogenen Geschichte des Alten Testaments die eigentliche Vorgeschichte des Christentums. Ja, er beweist geradezu den Zusammenhang zwischen Alten Testament und Christentum mit Hilfe seiner rabbinischen Exegese und unter Zuhilfenahme des Schemas von Weissagung und Erfüllung. Justin hat sich von Paulus noch nicht gelöst. Aber die neue Lage zwingt doch auch zu einer neuen Beantwortung der alten Frage nach der Vorgeschichte des Christentums. Es ist nicht bloß der Wunsch, den Gebildeten die Gestalt Christi verständlich zu machen, der den Logos bei Justin herbeizwingt, sondern es ist vor allem der Imperialismus der christlichen Religion, der sich in der Heranziehung des Logos ausspricht. Das Christentum, das zunächst mit Hilfe des Schemas Weissagung und Erfüllung das Alte

Testament für sich erobert hat, erobert nun mit dem Logos die gesamte griechische Kultur für sich. Wo immer „Logos“ war, da waren Christen. Man sieht hier am tiefsten in das Selbstbewußtsein des jungen Christentums hinein. Die Vorgeschichte des Christentums liegt also nicht bloß im Alten Testament, sondern überall dort, wo die Vernunft regiert hat, war Christentum. Die Apologetik der christlichen Religion wird nun Apologetik mit geschichtlichen Argumenten, die vom Logos her zu begreifen sind, und die den Logos in die christliche Theologie eingefügt haben. Bereits in Ap. I, 2 führt Justin den Logos in diesem Sinne ein. Die wirklich Frommen und die Philosophen ehren und lieben die Wahrheit und lehnen es ab, hergebrachten Anschauungen zu folgen, das gebietet der Logos<sup>20</sup>). So ist der Zusammenhang in diesem Gedanken bereits ausgesprochen, daß der Logos das Vernünftige verlangt, da er selbst die Vernunft ist, und daß man sich mit dem Logos auch gegen die Tradition stellen muß.

Der Philosoph muß auf jede Weise die von ihm gefundene Wahrheit bekennen, auch dem Tod gegenüber, Der Philosoph ist der wahre Bekenner.

Die Folgen dieser Haltung der echten Philosophen zeigt das Geschick des Sokrates, Heraklit und Musonius, ebenso aber auch Christus und die Christen. Sie alle hatten, teilweise oder ganz, den Logos. Wie aber auch der *σώφρων λόγος* gebietet, Unrecht zu meiden, so verbietet er auch auf ein übles Gerücht hin unschuldigen Menschen Unrecht zu tun<sup>21</sup>). Auch dieser Schluß, den Justin zieht, zeigt, daß er unter *σώφρων λόγος* und *λόγος ἀληθής* die Vernunft versteht.

Daß diesen von der Vernunft gebotenen Maximen so häufig zuwider gehandelt wird, erklärt sich aus dem Mangel an Vernunft und aus den Leidenschaften der Menschen, die von den Dämonen verführt sind. Von Natur aber sind dem ganzen Menschengeschlecht „Logoskeime“ eingepflanzt, durch die sie nach der Vernunft leben könnten, wenn sie diese Keime in sich entwickeln und zur *imitatio dei* streben würden<sup>22</sup>). Denn von Natur

20) I, 2 und ähnlich dial. 2.

21) I, 3.

22) I, 10; II, 4.

sind alle Menschen des Guten oder des Schlechten fähig, sind sie doch mit dem freien Willen erschaffen und imstande, das Wahre und Gute zu wählen. So haben sie auch vor Gott keine Entschuldigung, denn sie sind als λογικοί und θεωρητικοί geschaffen<sup>23)</sup>. Sie sind von Anfang an mit dem „νοῦς“ ausgestattet, denn sie sind fähig νοερὸν αἰρεῖσθαι. Dies νοερὸν zeigt, wie Justin den Logos faßt und gefaßt wissen will, nämlich als die Ordnung und Vernunft in der Welt.

Wir wollen bei dieser Gelegenheit einen Blick auf die Anthropologie Justins werfen. Durch die den Menschen eingepflanzten göttlichen σπέρματα τοῦ λόγου sind sie befähigt das Gute zu tun, und es ist Folge der freien Wahl, wenn sie das Schlechte tun. Die Menschen und die Welt wären es nicht wert zu existieren, wenn sie nicht diese Fähigkeit der Wahl in sich trügen. Es ist wohl so, daß diese Urtatsache, mit der der Kampf des Guten und des Bösen gegeben ist, die Bewegung in die Welt bringt. So ist all unser Tun freies Handeln. Gott freilich weiß voraus, wie wir uns entscheiden.

Justin ist von dem Gedanken der Praedestination weit entfernt<sup>24)</sup>. Ihm genügen Vorherwissen und Vorhersehen Gottes. Ihm genügen die alten moralischen Argumente. Geschehe alles nach dem Verhängnis, so würde auch der Gedanke der Strafe und des Lohnes hinfällig. Und noch mehr, würden Tugend und Laster nichts sein, „so würde nur nach der subjektiven Meinung das eine für gut und das andere für schlecht gehalten“ werden. Es würde aber auch das Gewissen fallen; das Gewissen ist zwar bei vielen durch ihre Sünden verletzt und beschwert; aber es ist nicht verloren, denn sie alle wissen ja, daß sie Sünder sind, und wer anders sagt ihnen das, als ihr Gewissen<sup>25)</sup>?“

Entscheidend ist hierbei, daß die Sittlichkeit durch das freie Wählen des Menschen möglich wird; dies Wählen aber setzt die Erkenntnis des Guten und Bösen voraus; diese Erkenntnis ist dem Menschen nur möglich auf Grund der ihm eingepflanzten Teile der Weltvernunft. Wir haben nicht teil an der ganzen Welt-

23) I, 28.

24) I, 28; I, 43.

25) I, 43; dial. 93. Bei besonders gelungenen Übersetzungen folge ich der Kirchenväterausgabe. (Übersetzungen von Rauschen und Häuser.)

vernunft, sondern zunächst von Natur aus nur an den σπέρματα τοῦ λόγου. Damit haben wir aber auch — wie tröstlich ist das für Justin — eine Verantwortlichkeit, und es geschieht nicht alles starr nach der Heimarmene. Wir haben aber auch weiter die Möglichkeit, auch wenn wir zunächst das Böse gewählt haben, noch das Gute zu wählen. Es ist der Gedanke des keimhaften Samens der Weltvernunft im Menschengeschlecht, mit dem sich Justin von der stoischen Ethik des zu bejahenden Schicksals absetzt <sup>26)</sup>.

So bedingen Freiheit und Vernunft einander und sind dem Menschen gleichzeitig gegebene Eigenschaften. Die wahre Sittlichkeit aber erfüllt, wer Gott nachstrebt und wer die beiden Gebote hält: Gott mit ganzem Herzen zu lieben und den Nächsten zu lieben, wie sich selbst. Jede Generation weiß, daß Mord, Hurerei und Ehebruch und „andere derartige Eigenschaften“ Sünde sind; der Nächste aber ist für Justin jeder Mensch <sup>27)</sup>.

All das bleibt moralistisch. Einzig das Ziel des sittlichen Handelns, die imitatio dei trägt religiöse Elemente in sich. Der Begriff der imitatio dei, der sich auch bei Ignatius findet, ist auffällig. Zweierlei ist für sein Verständnis wichtig: Einmal man kann nicht Gott, sondern nur seine Eigenschaften nachahmen. Diese Eigenschaften Gottes sind aber in Christus verkörpert. Also ist imitatio dei gleich imitatio Christi. Sodann ist das eschatologische Element in diesem Begriff zu beachten. Vor dem gerechten Richter besteht nur der, der die von ihm befohlenen Werke getan hat.

„Die allein erlangen Unsterblichkeit, welche fromm und tugendhaft ἐγγὺς θεῶν leben“ (I, 21). Daß es hierbei für den Christen nicht nur auf äußere Taten ankommt, zeigen die Stellen I, 15 und dial. 131. „Die Sättigung mit irdischen Dingen dauert nicht lange; wer immer sein will ohne Leid und ohne Bedürfnisse, der muß sich zu unseren Lehrern halten“ (I, 57).

Glaube ohne Werke ist für Justin kein Glaube. „Wer nicht so im Leben erfunden wird, wie Christus gelehrt hat, der ist kein Christ, wenn er auch mit dem Munde bekennt“ (I, 16). Auch das hängt mit dem Begriff der imitatio dei zusammen. Es gibt

26) I, 45; II, 8.

27) dial. 93.

für Justin nur ein religiöses Verhältnis zu Gott, das sich im sittlichen Leben auswirkt.

Es ist in unserem Zusammenhang nach Justins Sündenbegriff zu fragen. Die Sünde entsteht zunächst — metaphysisch — aus dem Abfall der Dämonen von Gott, die, von Gott eben wegen ihres Abfalls verstoßen, nun versuchen, die Menschen unter ihre Gewalt zu bekommen, indem sie sich göttliche Ehren zulegen und verlangen, daß die Menschen ihnen dienen. Die Dämonen fordern von den Menschen das Widervernünftige; und indem die Menschen das Widervernünftige tun, erwählen sie in ihrem Handeln das Böse. Die einzelne Sünde hat ihren Ursprung in der Leidenschaft des Menschen; die Begierden entstehen aus dem metaphysisch bedingten Drang  $\alpha\lambda\omicron\gamma\omega\varsigma$  zu leben. Unter den Einzelsünden versteht Justin vor allem Mord, Hurerei und Ehebruch. Wir erinnern hier noch einmal an alles das, was wir vom freien Willen und seiner Funktion bei Justin gesagt haben.

Kennt Justin eine Lehre von der Erbsünde? Man hat auf Ap. I, 25 hingewiesen: Christus hat uns die Lehre zur Hinaufführung und Umwandlung des menschlichen Geschlechts wiederhergestellt<sup>28)</sup>. Man hat daraus geschlossen, daß die „Umwandlung“ des menschlichen Geschlechts die Erbsünde voraussetzt. Indessen ist  $\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\acute{\eta}$  nicht Umwandlung, sondern Abkehr von den Dämonen und Veränderung. Auch die Erlösung durch Christus<sup>29)</sup> setzt noch nicht die Erbsünde voraus. Vielmehr hat Justin unter „Erlösung“ die Befreiung von der Herrschaft der Dämonen verstanden.

Man hat in Ap. I, 61 aus der Betonung der Zeugung und der Wiedergeburt die implicite eingeschlossene Lehre von der Erbsünde gefolgert. Dem widerspricht aber, daß es sich hier um die Taufe eines älteren Menschen handelt. Justin kennt die Kindertaufe noch nicht. Außerdem besagt die Stelle, daß wir die früheren „Sünden“ bereuen und für sie Vergebung erlangen. Nicht also für eine Sünde, die auf uns gekommen ist, sondern für „Sünden“, die wir begangen haben, erhalten wir Vergebung. Schließlich spricht gegen die Interpretation der Stelle im Sinne einer Erbsündenlehre der Wortlaut selbst, der genau beachtet

28) I, 25; Feder, a. a. O. S. 187.

29) Feder, a. a. O. S. 187 f.

sein will. Wir sind in diesen Sünden „groß geworden durch schlechte Sitten und Gewohnheiten“, nicht aber dadurch, daß wir sie ererbt haben. Es dürfte deutlich sein, daß Justin die Sünde als einen Mangel der Erziehung und als durch das Milieu verursacht denkt, eine Auffassung, die immer mit einer strengen Erbsündenlehre unvereinbar ist.

Auch die Wiedergeburt bedeutet hier eine Geburt durch unseren Willen zum freien Wählen des  $\delta\rho\theta\acute{o}\varsigma$   $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ . Denn erst nachdem wir diesen angenommen haben, ist die Taufe möglich. Die Taufe aber lehrt, daß wir nur nach der imitatio dei leben sollen. So werden wir frei vom ewigen Tod, der durch Adam in die Welt gekommen ist. So werden wir im Geiste erleuchtet, indem wir erkennen, daß wir das Böse gewählt hatten.

Im Zusammenhang mit der Taufe Jesu durch Johannes und mit seinem Kreuzestod heißt es im Dialog: „Es war ihm vielmehr um das Menschengeschlecht zu tun, das seit Adam unter den Tod und die Täuschung der Schlange gefallen war, da jeder sich selbst mit Schuld belud und sündigte<sup>30)</sup>.“ Man wird auch aus dieser Stelle nur den Abfall der Menschen von Gott folgern dürfen, der analog zu dem Abfall der Dämonen von Gott geschehen ist. Der Tod ist dann die Strafe für den Abfall der Menschen, die im übrigen durch ihr Verhalten selbst schuldig und sündhaft geworden sind. Auch diese Auffassung, die die Entstehung der Sünde letztlich in das moralische Verhalten des Menschen verlegt und aus den einzelnen sündigen Taten den sündigen Zustand der Menschen resultieren läßt, spricht gegen jede strikte Erbsündenlehre.

Endlich wird man auch jene bekannte Stelle nicht für die Annahme der Erbsünde bei Justin ins Feld führen können, in der es heißt: „Andererseits wissen wir, daß er durch die Jungfrau Mensch geworden ist, damit auf dem gleichen Wege, auf dem die von der Schlange verursachte Sünde ihren Anfang nahm, sie auch aufgehoben werde. Denn Eva, die eine unverdorbene Jungfrau war, gebar, nachdem sie das Wort der Schlange empfangen hatte, Sünde und Tod<sup>31)</sup>.“ An dieser Stelle ist ein Doppeltes interessant: Einmal die Parallele von Eva und Maria, die wir in der späteren Zeit sehr häufig finden, z. B. bei Irenäus<sup>32)</sup>. Der Gedanke, daß Eva Sünde und Tod gebar, besagt, daß nach der Verführung Evas durch die Schlange der Tod in die Welt kam und durch ihren Abfall die Sünde entstand; die hier naheliegende Folgerung, daß die Sünde in der Verführung ihren Ursprung hat und nun von ihr fortgeerbt wird, verbietet sich aber; denn diese Auffassung steht zu den Äußerungen Justins im Widerspruch, wonach die Sünde durch die

30) dial. 88.

31) dial. 100; cf. Jakobusbrief 1, 15.

32) Irenäus IV, 15, 1 und III, 21, 10; cf. H. Koch, *Virgo Eva — Virgo Maria* S. 10 ff., 17 ff. (Berlin und Leipzig 1937).

Dämonen entstanden ist. Die Schlange ist außerdem das Haupt der Dämonen, wie aus ihrem Namen „Satanas“ hervorgeht. Satan bedeutet soviel wie Abtrünniger und das ist gleich Schlange<sup>33)</sup>. Der Fall dieses Obersten der Dämonen bestand also in der Verführung der Eva. Wir können demnach nicht sagen, daß Eva es ist, die die Sünde in die Welt gebracht hat, sondern daß ihrer Sünde vielmehr die des Satans vorausging, der durch seine Verführung der Eva von Gott abfiel, wie Eva und Adam dann durch die Verführung abfielen. Von Eva erbt sich aber auf die Menschen die Schwäche fort, daß sie den Dämonen erliegen, und es ist eigene Schuld der Menschen, wenn sie Adam und Eva gleich werden. Mit diesen Gedanken ist implicite die freie Wahl des Menschen gegeben und zum anderen die Erbsünde ausgeschlossen.

An einer weiteren Stelle bemerkt Justin: „Seit Adam sind die Menschen unter Tod und Verführung der Schlange geraten“ (Dial. 88). Das Entscheidende am Sündenfall ist, daß die Schlange durch die Täuschung (Dial. 103; 124) den Menschen zum Ungehorsam verführt, aber so, daß Adams Fall seine freie Tat ist<sup>34)</sup>. Der Tod des Menschen steht zunächst nur zeitlich, nicht kausal, im Zusammenhang mit Adams Sünde<sup>35)</sup>; denn es eignet sich jeder Mensch freiwillig die Sünde Adams und Evas an, dadurch, daß sie ihnen ähnlich werden. Ursprünglich war die Menschheit zur Gottähnlichkeit und zur Freiheit von Leiden und Tod erschaffen<sup>36)</sup>.

Nachdem nun einmal das Böse durch Adam Macht über die Menschen gewonnen hat, sind die Menschen nicht mehr in der Lage, sich davon freizumachen. Dem Tod steht aber für den Christen die Hoffnung auf das Sein bei Gott gegenüber, das er durch die imitatio dei erreichen kann. So haben die Dämonen die Sünde in die Welt gebracht, indem sie Eva verführt und die Gebräuche eingeführt haben, die ihrer Bosheit entsprechen<sup>37)</sup>. Hierin ist auch die Verschiedenheit der Gebräuche der Menschheit begründet, und was bei den einen als gut gilt, gilt bei den anderen als schlecht. Der rechte Logos hingegen — ὁρθὸς λόγος — erweist die einen als gut und die anderen als schlecht. Damit hebt Justin die Relativierung der Werke und Werte der Menschen, auch die der Gesetzgeber, mit Hilfe der Idee von dem überall und bei allen in gleicher Weise wirksamen vernünftigen Logos auf.

Worin zeigt sich nun der Zusammenhang zwischen der Logos-idee und der Geschichtsanschauung Justins? Das werden uns in Kürze zwei Stellen zeigen. „Wir sind belehrt worden, und haben

33) dial. 103; dial. 127; cf. Engelhardt, a. a. O. S. 267 f.

34) cf. hierzu P. Flemming, Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers (Leipzig 1893) S. 17 f.

35) ἀπὸ τοῦ Ἀθῆναι bezeichnet wie Engelhardt richtig bemerkt, zunächst nur den Zeitpunkt, nicht die Ursache.

36) dial. 124.

37) II, 9.

es dargelegt, daß Christus, der der Erstgeborene Gottes ist, der Logos ist, an dem das ganze Menschengeschlecht Anteil erhalten hat<sup>38)</sup>.“ Justin beruft sich hierbei auf die Tradition, was aus dem ἐδιδάχθημεν hervorgeht; aber es geht über die Tradition hinaus und es ist eine Erweiterung durch Justin, daß die ganze Menschheit an dem Logos Christus Anteil hat. Dadurch aber stellt er das Christentum in einen ganz neuen und großen Zusammenhang. Er erhebt es zu der Universalreligion. So verstehen wir auch, wenn er gleich fortfährt und behauptet: „Die, die mit dem Logos lebten, sind Christen, wenn sie auch ἄθεοι genannt wurden, wie bei den Griechen Sokrates, Heraklit und die ihnen ähnlichen, unter den Nichtgriechen Abraham, Ananias, Azarias, Elias und viele andere, deren Taten und Namen aufzuzählen wir jetzt als zu weitläufig unterlassen möchten<sup>39)</sup>.“ Diese ganze Konstruktion Justins entspringt nicht so sehr dem Streben nach Klarheit und Volkstümlichkeit als dem Wunsch, die Vorgeschichte des Christentums zu verbreitern. Von diesem Streben her wird der Logos bei ihm nötig. Es sind nicht einfach die Juden, bei denen sich das Christentum vorbereitet, sondern alle, die am Logos Anteil und die wahre Vernunft erkannt haben, sind Christen gewesen. So waren alle, die vorher ohne Logos lebten, Feinde und Mörder Christi, indem sie die wahren Christen umbrachten. Ja, jeder, der nach dem Logos lebt und lebte, kann ohne Furcht sein, denn er ist Christ.

Die andere Stelle heißt: „Denn, was auch immer die Denker und Gesetzgeber jemals Treffliches gesagt und gefunden haben, das ist von ihnen entsprechend dem Anteil am Logos — κατὰ λόγου μέρος — durch Forschen und Anschauen mit Mühe erarbeitet worden“ (II, 10).

Dies stellt eine gewisse Abschwächung gegenüber I, 46 dar. Justin will hier die abgestufte, hellere oder dunklere Wahrheits-erkenntnis bei den Philosophen erklären. Erst in Christus ist der Logos ganz erschienen. Aber die Philosophen haben nicht nur σπέρματα τοῦ λόγου, sondern sie denken κατὰ λόγου μέρος. Und weil sie mehr an der Vernunft teilhatten als die anderen, wurden

38) I, 46.

39) I, 46.

sie als gottlos und neuerungssüchtig angeklagt. Den Gedanken, daß „auch der Gerechte leiden muß“ finden wir schon in Platos „Staat“<sup>40)</sup>.

Auch den Tod haben sie mit Christus gemeinsam und den Einwand, der sich nun ergab: ja warum haben dann die Menschen nicht dem Sokrates geglaubt, sondern glaubten erst — oder sollen erst — deinem Christus glauben, beantwortet Justin: „Dem Christus, den auch schon Sokrates teilweise erkannte — war und ist er doch der in jedem seiende Logos —, haben Philosophen und Gelehrte, Handwerker und gewöhnliche Leute geglaubt, und zwar unter Verachtung von Ehre, Furcht und Tod, denn er ist die Kraft des unnennbaren Vaters, und nicht das Gefäß der menschlichen Vernunft<sup>41)</sup>.“

Er ist eben mehr gewesen als die menschliche „Vernunft“ oder als eine Offenbarung der Vernunft, er ist die Konkretisierung der Weltvernunft selbst. Er war nicht nur die teilweise Offenbarung, sondern die volle Offenbarung. Deshalb haben ihm alle geglaubt. Sokrates dagegen wird den Propheten gleichgestellt, nicht aber dem Christus. Immerhin ist auch das bedeutsam; denn damit stehen er und die anderen griechischen Philosophen auf der gleichen Stufe wie die Propheten. Die Vorgeschichte des Christentums ist nicht mehr auf Palästina beschränkt, sondern sie ist universal; wo überhaupt jemand nach der Vernunft lebte und einer Offenbarung der Vernunft teilhaftig wurde, da war schon Christentum vorhanden.

#### 4. Kapitel.

### Die Offenbarung des Logos in Christus und die Dämonen.

Mit der Menschwerdung des Logos in Christus wird das bisher verborgene Wirken des Logos als des Erziehers der Menschheit an einem Punkte konzentriert und so offenbar. Damit findet eine Begrenzung in der Geschichte der Offenbarungen statt. Die Wirkung dieser Konzentration besteht darin, daß die Herrschaft der Dämonen gebrochen und den Menschen der Weg freigemacht

40) Plato, res publica XVI, 343 f.

41) II, 10. Es ist hier auf den Begriff δύναμις zu achten, der darauf hindeutet, daß unter dem Logos eine Hypostase zu denken ist.

wird für die *imitatio dei*. Insofern findet eine Erlösung des Menschengeschlechtes statt.

Die Menschwerdung des Logos durch die Jungfrau denkt Justin so, daß der Logos sich selbst zum Menschen macht, denn er selbst ist die Kraft, die die Jungfrau überschattete<sup>42)</sup>. Die wunderbare Geburt Jesu steht in Parallele zu der Erschaffung des Logos, der aus Gott hervorgegangen ist. „Bereits bei seiner Geburt erhielt <Jesus> seine Kraft<sup>43)</sup>.“ Damit steht Justin zweifellos in der Linie der johanneischen Christologie.

Wozu aber bedurfte Jesus dann der Taufe? Nicht deshalb, weil er hier die Kraft Gottes empfangen hätte, sondern weil für die Menschen ein Zeichen nötig war. Mit der Taube, die auf Jesus herunterkommt, und der Stimme, die vom Himmel herabruft: „Du bist mein lieber Sohn, heute habe ich dich gezeugt“, wird den Menschen vom Vater die eigentliche Geburt Jesu Christi verkündigt, damit sie auf ihn hören und ihm nachfolgen<sup>44)</sup>. Mit dieser Akzentuierung der Taufe Jesu als der eigentlichen Geburt Christi durch die Herabkunft des Geistes auf ihn bewegt sich Justin in den Bahnen der synoptischen Christologien.

Die Anschauungen Justins über Christus sind also nicht ausgeglichen. Auf der einen Seite heißt es: „Er war die Kraft Gottes und schon bei seiner Geburt war es wunderbar zugegangen und bereits damals wurde er von Menschen — nämlich den Magiern — erkannt“, und auf der anderen Seite wird erklärt: „Er wuchs auf, wie alle übrigen Menschen, bediente sich der Lebensmittel, lernte ein Handwerk, das des Zimmermanns, stellte Pflüge und Joche her, um die Symbole der Gerechtigkeit und des werktätigen Lebens zu lehren, war ungefähr 30 Jahre alt, als Johannes der Täufer auftrat, und ging dann zum Jordan. Als er aber in den Jordan stieg, flammte Feuer im Jordan auf, die Taube kam auf ihn nieder und die Stimme vom Himmel erscholl, und die Stimme verkündigte die Geburt Christi.“ Dieser Widerspruch in den beiden Auffassungsweisen ist nicht zu lösen. Vielmehr

42) I, 35.

43) dial. 88.

44) dial. 88.

stellt Justin die beiden Weisen, die Entstehung Christi zu denken, die der Synoptiker und die des Johannes, nebeneinander.

Daß aber der Logos in Christus Mensch geworden und durch eine Jungfrau geboren worden ist, geht aus vielen alttestamentlichen Stellen hervor, darunter aus Hinweisen wie Jesaja 53, 8: „Wer wird sein Geschlecht aufzählen?“ Wer sollte das Geschlecht des Logos aufzählen können, wenn nicht der, der von Gott kam, und zu Gott zurückkehrte und der sich selbst zum Menschen machte? Man könnte daran denken, daß Jesus bis zu seiner Taufe den Namen Jesus trug. Aber Justin leitet den Namen von  $\chi\rho\iota\omega$  ab (II, 6); gelegentlich auch von  $\chi\rho\eta\sigma\tau\acute{o}\varsigma$  (I, 4). Der Begriff „Christus“ ist aber dem Menschen wie der Begriff „Gott“ angeboren. In Wahrheit hat Justin hier keine Unterscheidungen gemacht, sondern spricht zumeist von Jesus Christus. Das zeigt auch die bekannte Stelle Apologie II, 10.

„Größer nun als jede menschliche Lehre, erscheint das, was wir lehren, weil der ganze Logos, der für uns erschienen ist, Christus ist, und [zwar] sowohl als Seele wie Leib als auch als Logos“<sup>44a</sup>). Diese Stelle ist von einer „trichotomischen“ Anthropologie aus zu verstehen. Christus ist Leib für die Hyliker, Seele für die Psychiker, Logos für die Pneumatiker. Aber als Christus ist er der ganze Logos und zugleich erschienen für die ganze Menschheit.

Die Juden haben freilich Christus nie verstanden. An den Weissagungen des prophetischen Geistes sind sie ebenso vorübergegangen wie an der Erscheinung Christi, in der der Logos wirksam war, denn der Logos heißt auch Sohn und Gesandter Gottes, „der bald in Feuergestalt, bald auch ohne körperliche Gestalt, jetzt aber für das Menschengeschlecht nach Gottes Willen Mensch geworden, alle die Leiden auf sich genommen hat, die ihm die unverständigen Juden auf Anstiften der Dämonen angetan haben“<sup>45</sup>).“ So wird das ganze Werk des Logos — und damit auch Christi — unter den Gesichtspunkt der  $\omicron\iota\kappa\nu\nu\omicron\mu\iota\alpha$  gestellt. Der Logos führt den Willen des Vaters aus, und immer wieder hat er in geschichtlichen Erscheinungen zu den Menschen gesprochen, um ihnen den Willen Gottes deutlich zu machen.

44a) Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπέου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχὴν. (II, 10): cf. Pfäffisch, a. a. O. S. 122 ff.

45) I, 63.

Aber damit ist das Werk Christi nicht erschöpft. „Er ist Mensch geworden, um durch sein Sterben und Auferstehen den Tod zu besiegen“<sup>46)</sup>. Das heißt, der Logos ist Mensch geworden, und Christus mußte leiden, um die Herrschaft der Dämonen zu brechen und den Tod zu überwinden.

So lehrt Christus zunächst die Menschen die Dämonen zu erkennen, zeigt die falsch verstandenen Weissagungen auf und zeigt den Weg zur wahrhaften Erkenntnis Gottes<sup>47)</sup>. Aber neben die Tätigkeit Christi als des Lehrers tritt die faktische Besiegung der Herrschaft der Dämonen<sup>48)</sup> und die Befreiung vom Tode<sup>49)</sup>.

Die Befreiung vom Tode hängt eng mit der Bedeutung des Todes Christi zusammen. Der Tod Christi wird von Justin als Sühnetod verstanden. „Es diente auch Christus (wie Jakob um die Schafe) in der Knechtschaft bis zum Kreuze für die ... Menschen, δι αἵματος καὶ μυστηρίου τοῦ σταυροῦ κτησάμενος αὐτούς“ (dial. 134). Oder: Christus ist die προσφορά für alle Sünder, die sich bekehren wollen (dial. 40).

Die D ä m o n e n sind für Justin die die Geschichte bewegende Macht, denn durch ihr dem Göttlichen entgegengesetztes Wirken vollzieht sich die Bewegung in der Geschichte, und sie ringen ständig mit dem Logos. In ihnen findet realiter das Ringen des Guten mit dem Bösen statt, der Vernunft mit der Leidenschaft, der Sünde mit dem Guten.

Wie aber sind die Dämonen entstanden? Justin gibt hierfür zwei Deutungen, die durch seine verschiedenen Diskussionen mit den Juden und mit den Griechen bedingt sind. Er sucht dann diese beiden Deutungen zu verbinden, aber an sich stehen sie deutlich nebeneinander. Man wird überhaupt die Doppelseitigkeit der Apologetik Justins beachten müssen, die ja nach der jüdischen oder hellenistischen Frontstellung geführt wird.

Man muß also methodisch die Aussagen im Dialog von denen in den Apologien grundsätzlich scheiden, ohne zu harmonisieren.

46) I, 65.

47) Die Christen erkennen den wahren Gott als Gott gegenüber den Heidengöttern. dial. 34.

48) dial. 30; II, 6.

49) dial. 100. Auf Grund der Vorstellung Justins, daß der Mensch nach der 2. Parusie Christi bei Gott lebt, ist die Befreiung vom ewigen Tod anzunehmen.

Nach Ap. II, 5 sind die Dämonen so entstanden: Gott hat die Welt geschaffen und den Menschen zu eigen gegeben. Die Fürsorge für die Menschen übertrug er den Engeln. Die Engel jedoch übertraten Gottes Anordnungen und erniedrigten sich zum sexuellen Verkehr mit Weibern und zeugten mit ihnen Kinder. Dies wurden die Dämonen. Diese gefallenen Engel und ihre Nachkommen machten sich nun die Menschen zu Knechten, teils durch magische Zeichen, teils durch Furcht, die sie erregten, und durch Strafen, die sie verhängten, dann aber auch wieder durch Opfer, deren die Menschen bedürftig waren, seitdem sie sich von den Leidenschaften ihrer Begierden hatten überwinden lassen. Die Dämonen haben auch Krieg, Mord, Ehebruch und alle Schandtaten in der Welt ausgesät. Später haben dann die Dichter, da sie nicht mehr wußten, daß alle diese Schandtaten durch den Abfall der Engel von Gott in die Welt gekommen waren, sie Zeus und den Seinen zugeschrieben. Alle Namen der griechischen Götter sind nichts anderes als Titel, die die Menschen den Dämonen beigelegt haben.

Die andere Darstellung, die Justin von der Entstehung der Dämonen gibt, besteht im Hinweis auf den Abfall der Schlange von Gott, die Eva verführt und damit auch Eva zum Abfall von Gott gebracht hat. Durch den Abfall der Eva kommt Tod und Sünde in die Welt, wie wir bereits sahen (dial. 100)<sup>50</sup>).

Justin hat schließlich diese Vorstellung vom Teufel, der in der Schlange verkörpert war, mit seiner in II, 5 vorgetragenen Dämonenlehre verbunden und den Teufel zum obersten Fürsten der Dämonen gemacht.

Offenbar sind zwei Vorbilder von Justin ineinandergewoben: Nämlich die Erzählung aus Gen. 6, 1 ff. und aus Gen. 3, 1 ff.; außerdem haben sicher die Vorstellungen Hennochs und die der Zeit überhaupt seine Dämonenlehre beeinflusst<sup>51</sup>).

50) dial. 100; 102; 103; I, 65.

51) cf. Engelhardt, a. a. O. S. 202 f. Semisch, a. a. O. Bd. II S. 376 ff. Andres, Die Engellehre der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts (Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte XII, 3; Paderborn 1914) S. 16 ff. Für das Vorhandensein der bösen Engel haben Justin auch die Stellen 2. Kor. 2, 22; 8, 7; Jes. 30, 4; Sachar. 3, 1; Psalm 96, 5; Hiob 1, 6 gedient.

Als von Gott abgefallene Engel hatten die Dämonen außer ihrem Führer, dem Satanas, keine Namen. Diese Auffassung hängt mit der eigenartigen Sprachphilosophie Justins zusammen, daß nämlich der Besitz eines Namens eine Auszeichnung ist. Namen sind ferner für ihn, wenn wir an Gott, Logos, Christus denken, angeborene Vorstellungen. Die Dämonen legten sich nun ihre Namen selbst bei und zwangen die Menschen, sie unter diesen Namen zu verehren. Justin schränkt diese Aussage, jedoch gelegentlich dadurch ein, daß er sagt, die Vorstellungen, daß Zeus ein Vaternörder sei und seine Kinder sich in Mord und Hurerei vergnügten, rühren von den bösen Dämonen selbst her und seien dann von den törichten Dichtern verbreitet worden<sup>52</sup>). Er hat gegen die Dichter dieselbe Abneigung wie Plato im „Staat“. Vielleicht ist Justin auch hier von Plato direkt abhängig.

In der für Griechen bestimmten Apologie will er aber die griechischen Gottesmythen nicht völlig verdammen. Daher geht es stets auf das Wirken der Dämonen zurück, wenn es sich um offenkundige Freveltaten der griechischen Götter handelt. Viel deutlicher aber rückt er von den griechischen Göttern im Dialog mit dem Juden Trypho ab, wo solche Rücksichten nicht nötig waren. So spricht er hier den Gedanken aus, daß die Geschichten über Herakles von den Vorherverkündigungen der Propheten über Christus hergenommen sind. Die Geschichten der griechischen Mythologie, soweit sie vernünftig und sittlich einwandfrei sind, sind also aus den alttestamentlichen Prophezeiungen über Christus abgeleitet. Das ist Justins Ansicht auch in den Apologien, dort freilich weniger scharf prononziert.

Im Grunde konstruiert Justin die Vorgeschichte des Christentums, die sich letztlich zwischen Himmel und Erde abspielt, als Verfall. Was vor dem Christentum war, war schlecht. Aber es gab freilich die „Zeugen der Wahrheit“. Es ist immer dieselbe Situation, vor der jede neue, besonders reformatorische Bewegung steht: Sie muß sich absetzen gegen die Vergangenheit und diese verurteilen; sie muß sich aber auch auf einzelne Personen

---

52) I, 21.

aus der Vergangenheit stützen, die sie braucht, um sich selbst einen autoritären Halt zu geben<sup>53)</sup>.

Wenn die Griechen Bilder von Gott haben, so sind diese Bilder Götzen, denn richtige Vorstellungen von Gott kann sich niemand machen, und die Bilder, die angebetet werden, sind die Bilder der Dämonen, die damit auf die Menschen wirken. Gott aber will keine Bilder, sondern seine imitatio. Das ist das wirkliche Opfer, das wir Gott bringen können. Wenn nun gar noch diese Gottesbilder von Menschen hergestellt werden, deren sittliches Leben nur verabscheuenswert ist, die ihre Modelle verführen, wie sollen dann noch diese so entstandenen Gottesbilder Gott darstellen oder gar verehrt werden können?<sup>54)</sup>.

Auch hier ist der unausgesprochene Gedanke der: Der eine Gott kann, wenn er überhaupt dargestellt wird, nur in einem Gott geweihten Leben geistig nachgeahmt werden.

In dem Gedanken, daß die Dämonen eigentlich die Morde an denen verursacht haben, die „nach der Vernunft“ lebten, zeigt sich ein neuer Zug in der Geschichtsanschauung Justins: Die Guten werden von den Bösen verfolgt. Diese Gedanken Justins hängen mit der Selbstbeurteilung Jesu zusammen; sie können aber auch von Justin in Anlehnung an Plato gebildet sein, wo ja auch der leidende Gerechte im „Staat“ vorkommt.

Die Macht der Dämonen reicht bis in die Gegenwart. Justin warnt die Kaiser in der ersten Apologie besonders vor den Dämonen und fürchtet, daß die Dämonen sie so bedrängen könnten, daß sie unter dem Zwang derselben aufhören würden, seine Apologie zu lesen und dann weiter Knechte der Dämonen bleiben müßten<sup>55)</sup>. Diese Einwirkungen der dämonischen Gewalten erfolgen psychologisch durch Traumgesichte und Zauberränke, und halten so die Menschen von dem Logos, dem nichtdämonischen Feind der Dämonen, fern.

So haben sie Sokrates verfolgt, als er durch den Logos und durch logische Untersuchungen die Menschen von den Dämonen zu befreien suchte<sup>56)</sup>. Sie haben den Menschen eingeredet, daß

53) I, 5; I, 44; I, 53; I, 54.

54) I, 9.

55) I, 14.

56) I, 5.

Sokrates neue Gottheiten einführe und geboten habe die Gottheiten, die der Staat verehere, aufzugeben. So haben sie es veranlaßt, daß man Sokrates getötet hat, der durch den Logos den Logos erkannte und verehere. Aber es ging nicht nur Sokrates so, sondern auch Musonius und Heraklit und vielen anderen.

Diese Beispiele zeigen, wie die Geschichte der Platz ist, an dem sich das Ringen der Dämonen mit dem Logos abspielt, und wie die Menschen soweit unter der Herrschaft der Dämonen stehen, daß sie sich aus eigener Kraft nicht mehr zu befreien vermögen. Und nun wird die Bahn frei für den anderen zentralen Gedanken. Weil es so ist, weil die Dämonen in der Geschichte herrschen, direkt und indirekt, und das Gute umbrachten, wo sie es fanden, darum mußte der ganze Logos in einer Person Mensch werden, um ihre Herrschaft mit einem Schlag zu stürzen. Deshalb aber suchen und suchten die Dämonen Schändliches von den Christen zu sagen und die Lehren der Christen in schreckliche Fratzen zu verfälschen<sup>57)</sup>. Wir finden hier die ersten Ansätze zu der berühmtesten christlichen Geschichtskonstruktion, derjenigen Augustins. Der Herrschaft der Dämonen wird die Herrschaft des Logos entgegengesetzt. Die *civitas dei* steht gegen die *civitas diaboli*.

Der Kampf der Dämonen gegen die Christen war möglich, weil sie durch die Propheten die Lehren des Logos vorauswußten und diese vorher unwirksam zu machen suchten, indem sie auch ihrerseits Ähnliches zu lehren suchten, nur daß sie es ins Perverse verkehrten. Man könnte vermuten, daß sich nun hiermit die Gedanken Justins gegen die Griechen kehren würden. Aber weit gefehlt, sie richten sich vor allem gegen die Juden. Die verblendeten Juden haben ja die auf Christus zu beziehenden Weissagungen im Alten Testament nicht erkannt, sondern sie auf sich selbst und nicht auf die, die nach dem Logos lebten, gedeutet. Auch das war ein Werk der Dämonen. Selbst bei den Juden vollzog sich der Kampf zwischen Logos und Dämonen. Und nicht nur da, sondern überall, wo Menschen trachteten, nach dem Logos zu leben. Es ist das Geschick der Vernünftigen in der Geschichte, daß sie leiden müssen, und daß die Unvernunft siegt.

---

57) II, 13.

So ist es kein Zufall, daß die Dämonen es durchsetzten, daß die mit der Todesstrafe bestraft wurden, die die Schriften der Sibylle, des Hystaspes und der Propheten lasen<sup>58)</sup>. Aber trotz dieser Strafe konnten es die Dämonen nicht verhindern, daß einige diese Schriften lasen, und daß sich schließlich doch das Vernünftige in der Geschichte durchsetzte. Es ist bezeichnend für die Rolle, die Justin den Schriften der Sibylle, des Hystaspes und der Propheten zumißt, daß er sie alle auf eine Stufe stellt. Es zeigt, daß er im Christentum den fleischgewordenen Logos gefunden hat, der sich aber schon vorher in verschiedenen griechischen und jüdischen Menschen offenbart hat, und der das tun mußte, weil er die Weltvernunft ist, die sich nicht nur auf das Judentum beschränkt, sondern die überall wirksam ist, wo immer Menschen nach der Vernunft lebten. Als nun aber die Vernunft in Christus Fleisch geworden war, da wußten die Dämonen, daß sie den ewigen Feuertod sterben würden; deshalb war ihr Haß auch gegen Christus, den Träger des Logos, besonders groß, und sie veranlaßten die verblendeten Juden, ihm all das Leid zuzufügen, was er getragen hat<sup>59)</sup>. Vorher aber suchten sie durch Nachäffung alles dessen, was vorherverkündigt war, ihn unwirksam zu machen. Da sie aber auch wußten, daß Christus gerade bei den Heiden seine Gefolgschaft finden würde — das war ja auch vorausverkündet worden —, so waren sie gerade bestrebt, bei den Heiden seinen Boden zu verderben<sup>60)</sup>.

So ließen sie die Söhne des Zeus in den Himmel fahren; den Hermes gaben sie als „Götterboten“ und Logos aus, der von Gott die Kunde bringt; Perseus sollte Lahme und Gichtbrüchige geheilt, ja sogar Tote erweckt haben. Auch sollten die Zeussöhne gekreuzigt worden sein, denn die Mythen von den Zeussöhnen werden verschiedentlich erzählt<sup>61)</sup>. Auch Athene war von ihnen als Logos frisiert worden. Sie wußten, daß Gott „nach Überlegung“ mittels des Logos die Welt geschaffen hatte, und daß der Logos durch den Willen Gottes aus ihm hervorgegangen war. So ließen sie es nun auch mit der Athene geschehen, die sie den ersten

---

58) I, 44.

59) I, 28; I, 63.

60) I, 53; I, 54.

61) I, 21; I, 53.

Gedanken des Zeus nannten. „Was uns höchst lächerlich erscheint, eine Weibsgestalt als Abbild des Gedankens hinzustellen<sup>62)</sup>.“

Auch die Taufe und die Eucharistie haben die Dämonen versucht nachzuäffen. Sie hatten aber die Taufe nicht völlig erkannt, sondern veranlaßten die, die ihren Göttern opfern wollten, vorher sich entweder zu besprengen oder sogar völlig zu baden. Sie hatten aber auch von Moses gelernt, daß er, als er mit dem Logos in Ägypten sprach, sich die Schuhe ausziehen mußte. So hatten sie eingeführt, daß die, welche ihre Heiligtümer betreten wollten, um ihnen zu dienen, von den Priestern aufgefordert wurden, ihre Schuhe auszuziehen<sup>63)</sup>.

Auch die Eucharistie ist von den Dämonen in den Mithraskulten nachgeäfft worden. Denn auch dort werden Brot und Wasser bei der Weihe eines neuen Jüngers mit bestimmten Sprüchen gereicht<sup>64)</sup>. Auch daß Mithras aus einem Stein geworden sei, haben sie von Daniel übernommen und dieser hat es wieder vom Logos erfahren. Was sind die Mithraskulte also anderes als eine Nachahmung der Vorherverkündigung des Logos durch die Dämonen, folgert Justin und wehrt damit einen der gefährlichsten Kulte, die gegen das Christentum standen, ab, indem er sie andererseits sich aneignet.

Es ist für Justins Denken bezeichnend, wie er durch diese Parallelisierung aller Religionen im Grunde zu einer religionsgeschichtlichen Nivellierung kommt, ohne das freilich zu merken. Aber es ist doch so. Der apologetische Kniff läßt die Besonderheit des Christentums untergehen oder macht sie doch fraglich. Außerdem will Justin alle Riten und Kulte von Moses, dem ältesten der Propheten, ableiten und ihren Sinn rational verstehen.

So ergibt sich das Bild eines Reichs der Vernunft und einer dies verzerrenden Gegenbewegung, die von den Dämonen ausgeht. Beide Reiche kämpfen miteinander; aber das eine ist die Nachäffung des anderen.

---

62) I, 64.

63) I, 62.

64) I, 66.

Es ist aber weiter wichtig, daß Justin mit der Schilderung der Nachäffung der Sitten und Taten der Christen und Christi implicite die Rechtfertigung der christlichen Lehren, Gebräuche und Vorstellungen verbindet. Bei euch selbst ist ja alles schon geschehen, was bei uns jetzt sichtbar und unverhüllt offenbar geworden ist; nur daß ihr alles von einer falschen Gottesvorstellung her dachtet und tatet, das ist der Gedankengang Justins. Dieser hängt wieder zusammen mit seiner Anschauung von der Geschichte, daß es in der Geschichte etwas wirklich Neues nicht gibt<sup>65</sup>). Dieselbe Anschauung dürfte auch in der Parallelsetzung von Sokrates und Jesus Christus vorliegen<sup>66</sup>).

Weil Gott der Herr der Geschichte ist, so geschieht in diesem Lauf der Welt nihil omnino novi, denn die ganze Geschichte steht unter dem Begriff der οἰκονομία. Diese Anschauung von der Typisierung der Geschichte, die ja durch das andere Schema Justins, der Weisagung und Erfüllung, noch unterstrichen wird, steht der Gedanke, daß durch die Dämonen, das heißt durch das Böse, die Bewegung in die Geschichte kommt, entgegen. Es sind dies zwei Gedankenreihen, die bei Justin nebeneinanderlaufen.

Alles haben die Dämonen aus den Propheten erkennen können, aber das Zeichen der Macht Christi, das Kreuz, haben sie nicht erkannt, denn es war symbolisch auch in den Schriften der Propheten verborgen. Darum erkannte es „teilweise“ nur einer, der nach den „Teilen des Logos“ lebte, Plato. Aber auch er deutete es falsch; er hat bei Moses gelesen, daß Gott Moses gebot, die Spitze eines Stabes in der Form des Kreuzes zu bilden; dann habe Moses zum Volk gesprochen: „Wenn ihr dieses Zeichen an-

65) καὶ μηδενὸς ἄλλον καινοῦ ἀλλ' ἢ τῶν αὐτῶν ἐν τῆδε τῇ διοικήσει ὄντων (I, 57).

66) I, 5; in diesen Zusammenhang gehören auch die Stellen II, 10; II, 8. Hier ist auch der Satz zu beachten, den Justin gegen Crescens sagt: „Aber ein Kyniker, der sich die Gleichgültigkeit zum Ziel gesetzt hat, kann das Gute nirgends finden als in der Gleichgültigkeit“ (II, 8). Damit bringt Justin den Gedanken zum Ausdruck, daß der Mensch zu dem wird, was er sich als Ideal setzt. Wir können im Sinne Justins sagen: Ein Christ, der sich das Gute zum Ziel gesetzt hat, kann das Gute nirgends anders finden als in Christus.

Zu diesen Gedanken gehört auch: „Wir lehren nicht dasselbe wie die übrigen, sondern alle anderen sprechen nur das Unserige nach.“ Dieser Gedanke des nihil omnino novi kommt auch zum Ausdruck in der Nachäffung der Geschehnisse Christi durch die Dämonen (I, 26; I, 40).

blickt und ihm vertraut, werdet ihr gerettet werden<sup>67)</sup>.“ Darauf seien alle Schlangen und Tiere, die dem Volk den Tod bringen wollten, umgekommen. Da Plato die Worte nicht recht verstand, habe er gesagt, die dem Gott des Alls am nächsten stehende Kraft sei wie ein Chi gebildet. Und wenn er einen Dritten nennt, so hat Plato das auch daher, daß er Moses gelesen hat und dort die Worte fand: „Der Geist Gottes schwebte über den Wassern.“ Denn die dritte Stelle weist Plato dem Geist zu, von dem er sagt: „Die dritte Stelle aber für den Dritten<sup>68)</sup>.“

Merkwürdig ist, wie Justin das Kreuz hier wie sonst als Zaubermittel behandelt. Es ist das eine Kraft in sich enthaltende Geheimnis des Christentums, das hier sichtbar wird.

Die Dämonen haben jedoch das Kreuz wirklich nicht zu erkennen vermocht. Das Kreuz ist also für Justin einmal das Zeichen des Logos und bedeutet, daß die Menschen die Geschöpfe des Logos sind. Zum anderen zeigt es, daß der Logos ans Kreuz genagelt werden mußte, damit wir ihn wirklich erkennen können, denn der Gerechte muß leiden und sterben, um die Macht der Dämonen zu brechen und uns zu erlösen.

Auch dieser Zug in der Geschichtsanschauung Justins, der für Luther und die Spiritualisten aller Art charakteristisch ist, zeigt, wie stark die Selbstbeurteilung Jesu, der sich als der leidende Menschensohn gewußt hat, in die Geschichtsanschauung der Christen eingedrungen ist. Diese Anschauung vom Leiden des Gerechten in der Geschichte geht also auf Jesus selbst zurück; in ihr bewahrte die Christenheit die Erinnerung an seine Person und ihr Los.

So bietet das Kreuz die Deutung des Lebens und der Geschichte, in der der Logos herrscht, und in der mit dem Logos diejenigen ans Kreuz geschlagen werden, die der Vernunft gehorchen und das Gute tun.

Merkwürdige Spekulationen hat Justin um das Kreuz geschlungen, die hier wenigstens erwähnt sein sollen. Das Kreuz

67) I, 60.

68) Ἐάν προσβλέπητε τῷ τύπῳ τούτῳ καὶ πιστεύητε ἐν αὐτῷ σωθήσεσθε I, 60; τὰ δὲ τρίτα περὶ τὸν τρίτον. Dies Zitat findet sich bei Pseudo-Plato (ep. II, p. 312), lautet dort aber τρίτον περὶ τὰ τρίτα cf. Otto, a. a. O. S. 162, A. 10.

als das Zeichen des Logos zeigt sich in der symbolisierenden Vernunft des Menschen, daß sie mit Segeln in Kreuzesform das Meer befahren; daß sie mit Geräten in Kreuzesform den Acker bestellen oder handwerklich arbeiten, all das sind Zeichen der Vernunft innerhalb ihrer Geschichte. Vor allem aber geht der Atem des Menschen, der sein Leben bewirkt und ausmacht, durch die Nase, die wiederum ein Kreuz im Gesicht des Menschen bildet. Das bedeutet, daß der Mensch vom Logos geschaffen ist, der ihm sein Zeichen so aufgeprägt und ihn so zu seinem Geschöpf sichtbar gestempelt hat. Die Macht des Kreuzes erweist Justin ferner an den Feld- und Siegeszeichen der Kaiser, die auch seine Form tragen<sup>69)</sup>. An dieser Parallele wird ganz deutlich, was das Kreuz bezeichnen soll. So wie ihr als Symbole eurer Macht die Kreuzform der Standarten habt, so haben alle Menschen als Symbol der Macht des Logos, das Zeichen des Logos, in Gestalt und Gesicht. So stellt sich in allen Beschäftigungen der Menschen, im Bauern, im Handwerker und im Kaufmann, symbolisch der Logos in Kreuzesform dar.

Christus mußte am Kreuz sterben, weil das Kreuz das letzte und höchste, von den Dämonen nicht erkannte, göttliche Geheimnis war, und weil durch den Kreuzestod des menschengewordenen Logos der Widersinn der bösen und das Unnatürliche wollenden Dämonen offenbar wurde<sup>70)</sup>. Insofern kann man auch im Sinne Justins sagen: um seine ganze Macht auch im Widersinnigsten offenbar zu machen, war der Kreuzestod Christi nötig, gerade weil er zeigt, daß der Tod nicht das letzte ist, sondern daß es durch das Sterben zu neuem Leben geht<sup>71)</sup>.

Weil die Dämonen wußten, daß mit der Menschwerdung des Logos ihre Herrschaft gebrochen werden würde, suchten sie den Logos nach seiner Menschwerdung zu vernichten. Darum aber mußte auch der Logos, obwohl er sich ja selbst zum Menschen gemacht hatte, „verborgen“ bleiben, bis er in der Taufe gewissermaßen eine zweite und nur für die Menschen sichtbare Geburt erlebte. So löst sich vielleicht der Widerspruch, den wir bei der

69) I, 55; dial. 91.

70) dial. 50 u. dial. 91.

71) Vgl. auch Flemming, a. a. O. S. 50 ff.

Frage nach der Art der Menschwerdung des Logos und nach der jeweiligen Betonung von Taufe oder Geburt erkannten. So verbindet Justin Geistbegabung und Fleischwerdung. Jawohl, Geburt des Logos, aber wegen der Dämonen mußte eine Zeit der Verborgenheit folgen. Jawohl, Geistbegabung in der Taufe: aber in der Taufe wurde allen offenbar, was doch bereits in der Geburt geschehen war. So ist die Stimme: „Du bist mein lieber Sohn, heute habe ich dich gezeugt“ der große Aussendungsbefehl Gottes.

Die Bestrafung der Dämonen im ewigen Feuer wird erst nach der Wiederkunft Christi geschehen. Deshalb haben sie jetzt noch die Möglichkeit, die Menschen zu betören. Ihr Bestreben zielt nach der Erscheinung des Christus darauf, die Zukehr der Menschen zu Gott und zum Logos zu verhindern. Das beweisen Simon Magus, Menander und Markion, die alle Werkzeuge der Dämonen sind und die einen anderen Gott lehren als den Vatergott und seinen Sohn. So kann man folgern, daß der Kampf zwischen der *civitas dei* und der *civitas diaboli* bleiben wird bis zur Parusie Christi.

Der Kampf ist seinem Wesen nach übergeschichtlich. Aber er vollzieht sich in der Geschichte selbst.

Diese Gedanken schieben die Bedeutung des Todes Christi zurück. Wozu ist der Logos eigentlich Fleisch geworden, wenn der Kampf der Dämonen weitergeht? Man kann hier nur mit Hilfsgedanken weiterkommen: Die Macht der Dämonen ist mit der Menschwerdung prinzipiell gebannt. Wirkten vor der Menschwerdung im Menschen nur *σπέρματα τοῦ λόγου*, so wirken jetzt nur noch *σπέρματα τῶν δαιμόνων*. Wir Christen aber beten zu Gott um Befreiung von den „Fremdlingen“ der göttlichen Religion, das heißt von den Dämonen. „Die Dämonen beben vor seinem gewaltigen Namen, und sie unterwerfen sich heute ihm, beschworen im Namen Jesu Christi, der gekreuzigt wurde unter Pontius Pilatus, dem Prokurator von Judäa; auch deswegen ist es uns allen nun klar, daß sein Vater ihm so große Gewalt gegeben hat, daß selbst die Dämonen sich seinem Namen und der Heilswirkung seines Leidens unterwerfen <sup>72)</sup>.“

---

72) dial. 50.

Hieraus wird klar, daß die Herrschaft der Dämonen mit der Menschwerdung und den Leiden des Logos beendet ist und daß sie, im Namen Jesu Christi beschworen, ihre Wirkung verlieren. Wir sehen ferner, daß der Titel „Helfer und Erlöser“ (βοηθὸν καὶ λυτρώτην) in engen Zusammenhang zu der Dämonenlehre gesetzt ist. Bewiesen wird das an der Geschichte. Die Geschichte der Gegenwart lehrt ja, daß Christus uns frei gemacht hat von den Dämonen; denn die Dämonen können uns wohl töten lassen, aber sie unterwerfen uns nicht mehr. Ja vielmehr, jeder, der sich Christus unterworfen hat, dem sind die Dämonen unterworfen; denn die Sünde wird ihn nicht mehr erreichen.

So steckt auch in der Dämonenlehre mehr als ein Ansatz zum Verständnis der Geschichte. Das jenseits der Geschichte lebende Dämonische, das im religiösen Sinn böse ist, bringt Bewegung in die Geschichte. In der Geschichte gilt das Gesetz, daß das Gute vom Bösen verfolgt wird, daß aber das Gute dadurch, daß es verfolgt wird, wächst. Zuerst verfolgte man die Propheten und die Philosophen, weil sie das Vernünftige und Gute lehrten. In der Geschichte verfolgte man den fleischgewordenen Logos — siehe die Zahl derer, die an ihn glaubten, wurde immer nur größer. Denn die Wahrheit ist bei den Verfolgten. Und Martyrium und Verfolgung stärken und propagieren das, was verfolgt wird<sup>72)</sup>. Aber Justin hat dies Verfolgtwerden nicht in einem flachen und propagandistischen Sinn verstanden. Hier steht vielmehr die Tiefe seiner Geschichtsanschauung dahinter, daß das Gute als das Gute verfolgt wird, daß die Geschichte der Ort des lebendigen Ringens des Guten mit dem Bösen ist, und daß die Guten immer in der Minderzahl sind. Die Verfolgten sind die wahren Christen. Diese Anschauung, die später immer wieder von den christlichen Spiritualisten aufgegriffen worden ist, findet sich also bereits bei Justin vorgebildet. Erich Seeberg hat in seinem grundlegenden Buch über Gottfried Arnold diesen Gedanken von den Tagen Konstantins an durch die Kirchengeschichte hindurch verfolgt<sup>73)</sup>. Aber dieser Gedanke ist nicht bloß als Reaktion des mönchischen Christentums gegen die Kirchenpolitik

72) dial. 50.

73) E. Seeberg, a. a. O. S. 279 ff.

Konstantins des Großen entstanden, sondern er findet sich schon bei Justin; vielleicht ein Zeichen dafür, daß er mit der Selbstbeurteilung Jesu zusammenhängt.

Es wäre jedoch ganz falsch, wenn man nun in Justin den ersten Spiritualisten sehen wollte; aber die Berührung seiner Gedanken mit den Vorstellungen jener ist nicht ohne Bedeutung. Wir denken dabei nicht nur an den Gedanken, daß die Verfolgten die wahrhaft Frommen und Vernünftigen sind, sondern auch an jene Vorstellung, daß alle Philosophen, sofern sie am Logos teil hatten, Christen waren. Sie findet sich bei den Humanisten der Renaissancezeit und bei liberalen Protestanten wie Harnack, aber auch in der Geschichtsbibel von Sebastian Franck <sup>74</sup>).

### 5. Kapitel.

## Die Geschichtstheologie und Religion Justins.

### 1. Griechentum und Christentum in der Geschichte.

Mit der doppelten Behauptung, der Logos ist die Weltvernunft, und diese Weltvernunft ist in Christus Mensch geworden, ist es gegeben, daß die Offenbarungen des Logos vor Christus

74) Diese Verbindung zwischen Justin und Sebastian Franck finden wir in der Geschichtsbibel (1543 o. Ort), am sichtbarsten in dem Satz: „Nun souil man von Gott kan sagen, haben die Heiden, die auch dz bild vom samen Gottes in yn haben und andere auß den Christen mancherley weiß von Gott geredt und geschriben“ (1), und: „Von dem einigen Got haben auch vil Heiden aus dem eingepflanzten Wort vom einleuchtenden Licht seer vil geschriben“ (Gesch. Bibel 2). Bei Seb. Frank wird der Logos spermatikos Justins unter dem Einfluß Luthers und der Reformation umgewandelt in den Begriff des als Samen in alle Menschen gelegten „Wortes“. Vermöge dieses inneren Wortes, das sich also auch bei den Heiden findet, haben diese ihre Gotteserkenntnis und manche guten Lehren schon vor der Reformation ausgesprochen. Eine ähnliche Situation wie bei Justin! Bei Justin ermöglicht es die Idee vom λόγος σπερματικός die doppelte Wurzel des Christentums bei den Heiden und bei den Juden aufzudecken; bei Franck ermöglicht die Idee von dem als Samen in die Menschheit gelegten Wort eine Verbreiterung der Grundlage der Theologie, letztlich eine religionsgeschichtliche Wertung des Christentums. Und welchen anderen Sinn hat die Heranziehung der Geschichte bei Franck als die lebendige Exegese zu Gottes Wort — Gottes Werk legt hier Gottes Wort aus —, wenn nicht den, der Theologie ein breiteres Fundament als nur die Bibel zu geben! Die Verwertung des kirchlichen Altertums für das Verständnis der biblischen Lehren durch Melancthon weist in

nur auf Christus bezogen werden durften, so daß die Vorgeschichte des Christentums auf eine viel breitere Basis rückt. Sie ist nicht mehr auf das Judentum und das Alte Testament allein beschränkt, sondern sie umfaßt die ganze Welt. Hierbei setzt sich Justin nun mit den beiden Mächten auseinander, die ihm begegneten, mit dem Hellenismus und dem Judentum.

Wir haben gesehen, wie er im Schema von Weissagung und Erfüllung die Geschichte Jesu und ihre typische Bedeutung vorzeichnet findet. Und zwar legte er nicht bloß die Propheten des Alten Testaments, sondern auch die griechische Mythologie nach dem Schema von Weissagung und Erfüllung aus; nur daß sie hier ein negatives Vorzeichen trägt, in dem Sinne nämlich, daß die Dämonen die Mythen der Griechen erfunden haben, um das Wirken Christi unmöglich zu machen oder doch zu erschweren. Mit dieser Heranziehung der griechischen Mythologie ist ein Doppeltes erreicht: Einmal folgt hieraus der dem Üblichen verwandte und nicht unsinnige Charakter der christlichen Religion; denn die Christen lehren, wie die Mythen zeigen, nichts Unvorstellbares. Ferner sind die Propheten älter als die griechischen Mythologien. Durch das Alter kommt also dem Judentum eine Vorrangstellung zu. Es sind ähnliche Motive, die wir in den Märtyrerakten der Zeit finden, wo ja auch das Alter der Religion und der urkundliche Beweis der Wahrheit die entscheidende Rolle spielen. Damit ist aber auch die Sonderstellung des Alten Testaments gerechtfertigt; ja der alttestamentliche Mythos von der Welterschöpfung wird als die Grundvorstellung von der Entstehung der Welt hingestellt und angenommen. Dieser Mythos wird aber auch nach Justins Meinung von Plato gelehrt. Auch bei ihm hat Gott die Welt durch Umwandlung gestaltlosen Stoffes geschaffen, und zwar hat Gott dies aus Güte getan. Plato hat diese Idee von Moses <sup>75)</sup>. Ähnlich verhält es sich mit

---

die gleiche Richtung; auch sie will die Geschichte für die Theologie fruchtbar machen. Von seiner Grundidee des eingepflanzten „Wortes“ aus kann Franck auch zu einer positiven Einstellung den Ketzern gegenüber vorstoßen, denn auch in diesen lebt ja der Same des Wortes Gottes und auch sie haben viel Wahres, Gutes und Frommes gesagt, das man achten und lieben muß.

75) Ὅστε λόγῳ θεοῦ ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ προδηλωθέντων διὰ Μωυσεως γεγενῆσθαι τὸν πάντα κόσμον, καὶ Πλάτων καὶ οὐ ταῦτὰ λέγοντες καὶ ἡμεῖς ἐμάθομεν, καὶ ὑμεῖς πεισθῆναι δύνασθε I, 59. Die Frage nach

der Lehre vom Weltbrand, die die Stoiker aufgestellt haben. Auch dieser Gedanke stammt von Moses <sup>76</sup>). Und wenn Plato von der Gott am nächsten stehenden Kraft, die wie ein Chi im Weltall steht, spricht, so hat er auch dies von Moses, nur daß er nicht den vollen Sinn des Kreuzes erkannt hat. Indem Justin so Moses zum ältesten Propheten erhebt, von dem sowohl Griechen wie Juden abhängig sind, und indem Moses seine Weisheit vom Logos hat, kann er den stolzen Satz des imperialistischen Christentums aussprechen: „Wir lehren also nicht dasselbe wie die übrigen, sondern alle anderen sprechen nur das Unsrige nach <sup>77</sup>).“

Es ist ja merkwürdig. Das Christentum — und zwar schon die Urgemeinde — hat zunächst das Alte Testament für sich erobert, indem es die dort geschehene Geschichte als Weissagung auf die Erfüllung im Christentum gedeutet hat. Das Christentum hat dann aber auch die griechische Kultur, in die es durch Paulus eingetreten war, sich zu eigen zu machen verstanden dadurch, daß es erklärte: Alles, was groß in dieser Kultur ist, ist christlich; denn Christus ist der Logos. Man sieht in diesen beiden Konstruktionsversuchen den Eroberungswillen der christlichen Religion. Man erkennt aber hier auch die geschichtliche Bedeutung der Apologeten. Sie verlängern den Schritt über das Judentum hinaus, den Paulus gemacht hatte. Sie arripiieren nun auch die griechische Kulturwelt für das Christentum. Das geschieht im einzelnen noch unsicher und tastend; das System bleibt auch hier sozusagen schwebend, aber im ganzen stehen Weg und Ziel fest.

Justin ist im ganzen darauf aus, das Gemeinsame zwischen Griechen und Christen zu betonen; er muß das tun, weil der „Logos die Weltvernunft“ ist. Alle haben an der Weltvernunft

---

dem Verhältnis von Mose und Plato ist ja auch späterhin in der Theologie noch oft erörtert worden, so auch von Luther in seiner Genesisvorlesung. Bei ihm steht Moses nicht nur zeitlich über Plato, sondern auch sachlich, denn Moses lehrt nicht nur Moral, sondern auch Gottesverehrung. cf. hierzu Erich Seeberg, Christus Wirklichkeit und Urbild (Stuttgart 1937) S. 477 ff.

76) I, 60; II, 7.

77) οὐ τὰ αὐτὰ οὖν ἡμεῖς ἄλλοις δοξάζομεν, ἀλλ' οἱ πάντες τὰ ἡμέτερα μιμούμενοι λέγουσι I, 60.

teil und deshalb gibt es für alle etwas Gemeinsames und Verbindendes. So sind denn auch die Lehren Platos, Sokrates' und der anderen griechischen Philosophen nicht denen des Christentums fremd, denn zu ihren Erkenntnissen sind sie durch die in ihnen wirksamen Einzelkräften des Logos gekommen. „Was immer bei ihnen schön gesagt ist, gehört uns Christen, denn wir beten den von dem ungezeugten und unnennbaren Gott ausgegangenen Logos an und lieben ihn nach Gott<sup>78)</sup>.“ Dieser Satz ist aus der Gesamtanschauung Justins heraus zu verstehen: der Logos ist gleich Christus — mit Johannes dem Täufer schließen die Prophezeiungen ab<sup>79)</sup>, deshalb sind alle, die je nach dem Logos gelebt haben, Christen, und ihre Lehren sind denen der alttestamentlichen Propheten gleichwertig, sie sind wie diese „Zeugen der Wahrheit“. Damit ist das Christentum im Prinzip zur Weltreligion erhoben, und seine Vorgeschichte liegt gemäß dem universalen göttlichen Heilsplan nicht nur bei den Juden, sondern gerade auch bei den vom Logos geführten Griechen. Mit Justin hätte die christliche Theologie eine Wendung völlig vom Alten Testament fortnehmen können; denn das ist ja das Neue an seiner Theologie, daß er die alte griechische Kultur für das Christentum erobern will. Dieser Weg ist jedoch nicht gegangen worden. Zu stark wirkt die Geschichtsanschauung des Paulus mit ihrem Glauben an den echten Ölbaum und den aufgepfropften Wildling nach, und zu stark liegt im Bewußtsein der Christen

78) II, 13. Die Hochschätzung der Philosophie finden wir bei Justin in verschiedener Form. Sie soll die göttlichen Dinge erforschen, um dadurch die Frömmigkeit zu bewirken (dial. 1, 2). Die Philosophie bringt zwar Erkenntnis, aber noch nicht die wahre (II, 3). Auch im Dialog bleibt er gegen die Philosophie kritisch: „göttlichen und nicht menschlichen Lehren soll man folgen“ (dial. 38). Harnack (a. a. O. S. 386) meint, daß der innere Grund darin liegt, daß Justin im Christentum und der Philosophie die gleichen Ziele sieht. Beide wollen die Prinzipien, τέλος usw. erkennen.

Trotzdem kennt Justin Unterschiede zwischen Philosophie und Christentum. Erstens beruht die Philosophie auf der Vernunft (II, 10), das Christentum auf der Offenbarung. Zweitens hat die Philosophie nur stückweise Erkenntnis, das Christentum die ganze. Drittens ist die Philosophie ohne Beweise (I, 53), nur das Christentum ist in der Lage, einen Beweis für die Wahrheit zu führen. Man muß aber im Auge behalten, daß Justin sagt: „Die Lehren des Christentums und die Lehren Platos sind nicht in allem ungleich, aber auch nicht in allem gleich“ (II, 13); vgl. auch Flemming, a. a. O. S. 37 ff.

79) dial. 51.

der Glaube an die alttestamentlichen Propheten als an die Vorfäter, als an die Christen vor den Christen. Auch Justin hat Vernunft und Offenbarung, Weissagung und Erfüllung nicht recht zu verbinden gewußt. Er hat aber einen neuen Weg geahnt, den er selbst freilich nur zögernd betreten hat.

## 2. Judentum und Christentum in der Geschichte.

Entnimmt Justin der hellenistischen Theologie im wesentlichen die Gottesprädikate und verbindet er den dogmatischen Christus mit der griechischen Mythologie, so sieht er in den alttestamentlichen Propheten und in der jüdischen Heilsgeschichte die Verkündigung Christi und die auf ihn weisenden Schattenbilder, wobei er sich jedoch vom jüdischen Volk und dessen Messiasideal deutlich absetzt. In den Propheten und ihren Schriften spricht der prophetische Geist. Dieser ist aber niemand anderes als der Logos<sup>80)</sup>. Der Logos wird aber auch den Propheten in den verschiedensten Gestalten und Symbolen zuteil. So offenbart er sich im Feuer, im Stein, im Kreuz, als Feldherr. Die Propheten sind gerecht und von Gott geliebt, sie predigen im Geiste Gottes und sagen die Zukunft voraus. Sie haben die Wahrheit gesehen und, ohne die Menschen zu fürchten, ausgesprochen. Sie verkünden das, was ihnen der Geist Gottes eingibt. Daß aber das, was sie verkündigt und vorher verkündigt haben, wahr ist, zeigt die Geschichte der Gegenwart im Zusammenhang mit der Vergangenheit. Sie zwingt auch, ihren Schriften zuzustimmen. So bedürfen sie keiner Beweise und jeder, der ihre Schriften liest, weiß das, was ein Philosoph wissen muß<sup>81)</sup>. So ist auch der Prophet für Justin ein vom Logos erfüllter Mensch, der nach dem Logos lebt und dessen Weissagungen sich an der Geschichte als wahr und richtig erweisen. Aus der wirklichen Geschichte rechtfertigt Justin die Propheten und damit zugleich das Christentum, denn die Geschichte zeigt, daß ihre Lehren wahr sind. Zu dem Alter der Weissagungen der Propheten tritt also noch ein anderes Argument, das der erfüllten Geschichte. Sie erhalten

80) I, 33; dial. 36; dial. 56; dial. 60; dial. 102.

81) dial. 7.

ihre Rechtfertigung aus der Erfüllung in der Geschichte. Das, was sich nicht auf das Christentum bezieht, im Christentum wieder zu finden, das ist die Kunst der Theologie Justins. So will Justin aus Schrift und Geschichte rechtfertigen, daß in Christus der Sohn Gottes auf die Erde gekommen ist; denn Propheten gibt es von Moses bis zu Johannes dem Täufer. Seitdem ruhen die Prophezeiungen und sind in Gnadengaben verwandelt worden, die allein die Christen besitzen.

Daß der Logos Mensch geworden ist, geht aus den Propheten hervor. Jeder Exeget wird, um das zu erweisen, sich immer wieder auf diese Schriften berufen<sup>82)</sup>. Es ist die Aufgabe der Exegese, die prophetische Vorausverkündigung, die oft verborgen ist, zu ermitteln, um dann an der Geschichte ihre Wahrheit festzustellen. Diese Methode hat Justin auch treulich an den Propheten durchgeführt und die verborgene Wahrheit oft durch allegorische Exegese zu ermitteln gesucht. Die Grundlage dazu bilden die Geschehnisse, die mit der Weissagung in der Vorzeit in Verbindung gebracht werden. So bedingen Weissagung und Erfüllung einander. Die Juden hatten die Weissagung, die Erfüllung aber haben die Christen.

Die Gaben der Propheten sind verschieden. So empfängt Salomo den Geist der Weisheit, Daniel den des Verstandes und Rates, Moses den der Stärke und Frömmigkeit, Elias den der Furcht und Jesaias den der Erkenntnis. Man könnte fragen, ob auch in den Propheten nur σπέρματα τοῦ λόγου wirksam waren. Dem widerspricht aber, daß den Propheten so und so oft der Logos oder der prophetische Geist, die ja identisch sind, ihre direkten Offenbarungen gegeben haben. Das ist der Unterschied zwischen dem Propheten und dem Philosophen. Der Prophet ist Instrument des ganzen Logos oder des Gottesgeistes; in den Philosophen aber wirken die unpersönlichen Samenkeime des Logos, die bald hier, bald da durch die Welt fliegen.

Die Prophezeiungen ruhen seit Johannes dem Täufer, denn sie sind durch den Fleisch gewordenen Logos zusammengefaßt, der wiederum streut sie auf die Christen nach seiner Himmelfahrt aus, auf wen er will. Dazu rechnet Justin die Charismen;

82) dial. 87.

wir dürfen daraus schließen, als was er sich wohl selbst verstanden hat, nicht als Philosoph, sondern als Lehrer von Christus oder als Prophet Christi. Ja, das Selbstbewußtsein des altchristlichen „Lehrers“ geht noch weiter; Justin setzt diese christlichen Propheten denen des Alten Testaments gleich<sup>83)</sup>.

Was ist die Schrift, aus der er die Propheten und sich rechtfertigt? Die Schrift ist das Alte Testament in der Übersetzung der Septuaginta. Nur die Übersetzung der Septuaginta ist echt, die von den 70 Ältesten auf Bitten des Königs Ptolemäus angefertigt ist, denn in der von den Juden später abgefaßten Übersetzung sind alle Stellen, die auf Christus Bezug nehmen, fortgelassen worden<sup>84)</sup>.

Aber die Schrift genügt nur dann, wenn die Gnade zum Verständnis der Schrift geschenkt ist. Das rechte Schriftverständnis ist also immer an die Gnade gebunden. Auch das muß Justin festhalten, da die Juden ja die Schrift immer mißdeuten, indem sie sie statt auf Christus, historisch auf ihre Könige oder andere prophetischen und politischen Gestalten beziehen. Aber Justin merkt nicht, daß seine Exegese ebenso willkürlich ist, wie die jüdische.

Für Justin sind es Mißdeutungen, wenn die Juden glauben, Gott sei dem Moses oder dem Abraham erschienen. Soll Gott etwa in die Welt kommen und sich ausgerechnet in einem kleinen Winkel der Erde offenbaren und zu diesem Zweck alles, was über dem Himmel ist, verlassen?<sup>85)</sup> Nein, der sich dem Moses offenbart hat, der mit Abraham unter der Terebinthe saure Milch ißt, ist niemand anderes als der, der dem Weltschöpfer dient, der Logos. Dieser ist es, der mit der Welt handelt, und der sich in den verschiedenen Verkleidungen den Propheten offenbart hat. So erhält der Logos seine verschiedenen Epitheta: Herrlichkeit des Herrn, Sohn, Weisheit, Engel, Gott, Herr, Feldherr<sup>86)</sup>. Er, der selbst Gott ist, vom Vater des Lebens erzeugt, er, der Logos, Weisheit, Kraft und Herrlichkeit des Er-

83) dial. 77.

84) dial. 71.

85) dial. 60.

86) dial. 61.

zeugers ist <sup>87)</sup>, der aus dem Vater vor allen Geschöpfen in dessen Kraft und nach dessen Willen hervorgeht, er, der auch Weisheit, Tag, Sonnenaufgang, Schwert, Stein, Stab, Jakob und Israel in den Reden der Propheten genannt wird <sup>88)</sup>, er handelt mit Israel und läßt es durch die Propheten ermahnen. Als Israel aber nicht auf ihn hört, da läßt er durch die Propheten seine Menschwerdung zum Sturz der Dämonen vorher verkünden, verhüllt und offen, die Juden aber haben ihn nicht erkannt, sondern, von den Dämonen verführt, ihn, als er erschienen ist, getötet.

Gesetz und Beschneidung sind den Juden wegen ihrer Hartherzigkeit gegeben. Das jüdische Gesetz ist jedoch überholt, denn Gott hat den Menschen ein neues Gesetz verheißen und gegeben, das allen Menschen gelten soll. Das neue Gesetz aber heißt: Jesus Christus. „Als ewiges und endgültiges Gesetz ist uns Christus gegeben, und er ist ein treuer Bund, dem kein Gesetz, keine Verordnung und kein Gebot folgt <sup>89)</sup>.“

Auch hier zeigt sich die Bedeutung, die die Stellung zum Gesetz, ja dies selbst für die Geschichtsanschauung hat. Aus dem Problem ergibt sich der Universalismus des Christentums, der sich auch in seiner Anschauung von der eignen Vorgeschichte auswirkt.

Wegen ihrer Sünden und ihres drohenden Abfalls von Gott ist dem Juden die Beschneidung auferlegt worden. Für die Beschneidung ist folgender Gesichtspunkt bedeutsam: „Nur für euch ist die Beschneidung gegeben, damit ihr das erleidet, was ihr jetzt mit Recht erduldet“ <sup>90)</sup> — nämlich die Verbannung. Wie ihr jetzt auf Erden ohne Stadt und Staat seid, so werdet ihr auch einst im Himmel sein, das ist der Gedanke Justins. Dazu kommt noch ein anderes: Gott hat die Beschneidung gegeben, damit er euch einst erkenne. So ist die Beschneidung ein nationales Zeichen: „Das zwingen uns Geschichte und Schrift anzunehmen.“ Ähnlich verhält es sich auch mit dem Sabbath, der die Juden daran erinnern soll, daß Gott ihr Erlöser ist <sup>91)</sup>. Aber nicht fleischliche Beschneidung tut not, sondern die Beschneidung

---

87) dial. 100.

88) dial. 61.

89) dial. 11.

90) dial. 19.

91) dial. 19.

des Herzens. Sie wird von dem Christen durch die Nachfolge Christi vollzogen. Justin belegt auch dies aus der Schrift, indem er das Gebot, daß alle Knaben am achten Tage beschnitten werden müßten, auf Christus bezieht, der am achten Tage, d. h. einem Sonntag, von den Toten auferstanden ist, und der uns damit vom Irrtum und der Sünde losgerissen hat. Da aber der Sonntag an sich der erste Tag der Woche ist, so gibt Justin dafür die Erklärung: „Der Sonntag wird nämlich, obwohl er der erste Tag der Woche ist, der achte Tag genannt, sofern alle Tage des wöchentlichen Kreislaufes noch einmal gezählt werden; doch hört er nicht auf, der erste zu sein“<sup>92)</sup>.

Die Frage Tryphons, ob ein Jude, der Christus nachfolgt, aber noch die alten Gesetze beobachten will, das Heil erlangen kann, wird von Justin bejaht, aber er fügt im Sinne des Paulus hinzu, daß die Beobachtung des Gesetzes von den Heidenchristen nicht verlangt werden darf<sup>93)</sup>. Offenbar hat es zur Zeit Justins Leute gegeben, die den Judenchristen das Heil absprachen, denn er leitet seine Ausführungen mit dem Zusatz: „Nach meiner Meinung“ ein, was Tryphon sofort hervorhebt. Justin erläutert dann seine Meinung mit dem Hinweis darauf, daß es ja sogar Leute gäbe, die sich weigern, sich mit Judenchristen zu unterhalten oder gar in einem Hause mit ihnen zusammen zu sein. Justin selbst ist dagegen für Toleranz und hält die Gesetze der Juden für nationale Gesetze, die durch das Gesetz Christi überholt sind. Wenn nun einer in seiner Beschränktheit glaubt, beide, das jüdische Gesetz und das christliche Gesetz, beobachten zu müssen, so soll er es für seine Person tun, aber er soll nicht von den anderen dasselbe verlangen oder ihnen die Gemeinschaft des Hauses verweigern. Wir können durch diese Ausführungen einen Blick in die kirchenpolitischen Verhältnisse der Zeit Justins tun. Der Gegensatz von Heidenchristen und Judenchristen, Beschneidung und Nichtbeschneidung, Jerusalem und Paulus bewegt noch immer die Gemüter und ist noch nicht völlig abgeklungen. Es ist sogar nach der anderen Seite hin radikalisiert. Und doch macht sich bei Justin bereits eine neue Stimmung der Ermüdung und der Tole-

---

92) dial. 41.

93) dial. 47.

ranz bemerkbar. Ein Phänomen, das man in der Kirchenpolitik nicht ganz selten beobachtet.

Auch der Fall, daß einer vom Christentum zum Judentum übertritt, muß vorgekommen sein. Ein solcher wird aber nicht selig werden, sondern nur dann Rettung finden, wenn er vor seinem Tode Christus wieder als seinen Herrn anerkennt<sup>94)</sup>.

Ganz entschieden bestreitet Justin an dieser Stelle auch denjenigen Nachkommen Abrahams das Heil, die nach dem Gesetz leben und bis zu ihrem Tode nicht an Christus glauben; ganz besonders dann, wenn sie in ihren Synagogen die gläubigen Anhänger Christi verfluchen; wieder ein Hinweis auf wirkliche Geschehnisse<sup>95)</sup>. Es hat aber auch griechische Christen gegeben, die in der Ethik des Gesetzes die strengere gesehen haben, und die deshalb vom Christentum zum Judentum übergetreten sind<sup>96)</sup>. Gegen diese wendet sich Justin ebenfalls.

Die Rolle, die die Juden bei Justin in der Geschichte und in der Gegenwart spielen, ist eine doppelte: Die Juden haben nicht nur den Gerechten und seine Propheten getötet, sondern sie versuchen jetzt durch Verfluchungen in ihren Synagogen und durch Denunziationen bei den Machthabern des Staates — da sie selbst nicht mehr die Macht haben, die Christen zu töten — diejenigen, die dem Welterschöpfer und seinem Gesandten nachfolgen, zu schaden. So erweisen sie sich als Werkzeug der Dämonen. Die Anklagen gegen die Christen, die von den Juden ausgehen, werden bei den nicht orientierten Heiden wirksam. Ebenso steht es mit dem Fluch der Juden gegen die Christen. Man sieht hier die Art jüdischer Taktik.

94) dial. 47.

95) dial. 47.

96) Ob hierbei an Ebioniten zu denken ist, ist mehr als fraglich. Die neuere Forschung hat ihre Bedeutung sehr in Frage gestellt, und die Andeutungen von Irenäus (*Adv. haer.* 1, 26, 2; cf. 3, 11, 7; 15, 1), Origenes (*Cels.* II, 1), Epiphanius (*Haer.* 50, 1, 3, 6) und Eusebius (*h. e.* 6, 17) unterliegen mannigfachen Bedenken. Immerhin könnte man fragen, ob hier ein Sammelbegriff von judenchristlichen Splittergruppen vorliegt, denen in einer späteren Zeit in Anlehnung an die Bezeichnung der jerusalemischen Urgemeinde als  $\pi\tau\omega\chi\omicron\iota$  der Name Ebioniten beigelegt worden ist. Vgl. Müller, *Kirchengeschichte* I, 1 (2. Aufl. Tübingen 1929) S. 72. Bardenheuer, a. a. O. S. 377 f.

Die Juden sind auch an der verächtlichen Beurteilung der Auferstehung schuld, die Leben und Lehre Jesu als göttlich bestätigt. Sie haben das Märchen von dem durch die Jünger gestohlenen Leichnam, der dann gen Himmel gefahren sei, erfunden und propagiert. Die Zerstörung Jerusalems ist nun wohl ein Gottesgericht; aber auch das haben die Juden nicht gemerkt, sondern die Christen weiter beschimpft und verfolgt. Die Christen aber — statt die Juden zu hassen — beten vielmehr für sie<sup>97)</sup>. So stark ist die christliche Ethik, und soweit geht das Gebot der Nächstenliebe, denn jeder ist „mein Nächster“<sup>98)</sup>.

Auch Justin hofft auf die Bekehrung der Juden am Ende der Tage. Dabei beruft er sich auf den von Paulus verwandten Gedanken vom „heiligen Rest“, der ja in der Exilgeschichte entstanden war; und er fühlt sich im Hinblick auf das Gericht Christi verpflichtet, für die Juden zu tun, was er kann. Im Dialog fragt Tryphon den Justin: „Ist es wirklich so, daß ihr bekennet, Jerusalem werde wieder aufgebaut werden und euer Volk werde in Freude mit Christus zusammenkommen, zugleich mit den Patriarchen und Propheten und den Heiligen unseres Volkes oder mit denen, die Proselyten geworden sind vor dem Kommen eures Christus — oder hast du das nur gesagt, damit es schiene, als wärest du uns in der Disputation überlegen?“ Justin antwortet darauf: „Ich bin nicht so jämmerlich, daß ich etwas anderes sage, als ich denke. Ich habe dir schon früher bekannt, daß ich und viele andere so bekennen; viele andere unter uns wiederum — auch solche, deren Lehren rein und fromm sind — haben diese Meinung nicht.“ Kurz darauf kommt Justin noch einmal auf die Frage zurück: „Ich und die Christen, welche κατὰ πάντα ὀρθογνώμονες sind, wissen, daß Fleischesauferstehung stattfinden wird, und tausend Jahre in dem erbauten und prächtig erweiterten Jerusalem sein werden, wie die Propheten Ezechiel und Jesajas usw. verkündet haben... und unter uns ein Mann namens Johannes, einer der Apostel Christi, in seiner Apokalypse. Er hat prophezeit, daß die, welche an unsern Christus gläubig geworden sind, tausend Jahre in Jerusalem leben wer-

97) dial. 108.

98) I, 52.

den und daß dann erst die allgemeine Auferstehung für die Ewigkeit und das Gericht komme<sup>99)</sup>.“ Man sieht aus dieser Stelle, daß Chiliasten und Antichiliasten damals ruhig nebeneinander lebten und daß auch dem Chiliasten Justin die Lehren der Antichiliasten als „rein und fromm“ gelten<sup>100)</sup>.

Die Wurzeln des Chiliasmus bei Justin scheinen in dreierlei Einflüssen zu liegen: erstens in der von ihm angegebenen Apokalypse des Johannes; zweitens, damit wohl in Zusammenhang stehend, im Judentum überhaupt; drittens aber auch bei Plato. Plato lehrt, daß die Menschen, die dreimal hintereinander auf Erden ihr Leben im Streben nach der reinen Weisheit gelebt haben, nach 3000 Jahren zu den Fixsternen zurückkehren. Justin hat diese Lehre Platos gekannt, hat aber dessen Anschauung durch die Idee der ewigen Strafe für die Bösen modifiziert: „Platon hat übrigens in gleicher Weise gesagt, daß Radamanthys und Minos die Ungerechten, wenn sie vor ihnen erscheinen, bestrafen werden; wir aber sagen, daß das gleiche geschehen werde durch Christus und daß sie in ihren ursprünglichen Leibern mit ihren Seelen eine ewig währende Strafe erdulden werden, nicht nur eine tausendjährige, wie jener annahm<sup>101)</sup>.“ Für Justin ist die Vorstellung vom Endgericht eine sehr reale und geschichtsmächtige. Das Endgericht, die Totenaufstehung, das Reich Gottes, sind ihm Wirklichkeiten, die ein dementsprechendes sittliches Handeln vom Menschen fordern.

Auch die eschatologischen Geschehnisse stehen für Justin unter dem Gesichtspunkt von Weissagung und Erfüllung. „Da wir nun gezeigt haben, daß alles, was geschehen ist, vor dem Geschehen schon vorhergesagt war, so muß man in bezug auf ähnliche, aber noch nicht erfüllte, Weissagungen der Zuversicht sein, daß sie durchaus in Erfüllung gehen werden<sup>102)</sup>.“ Die Propheten

99) dial. 80; dial. 81.

100) A. Harnack, Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Tryphon (Leipzig 1913) S. 83 f.

101) I, 8.

102) I, 18. Auch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele verbindet die Christen mit dem Hellenismus. Aber die Christen glauben noch mehr, daß sie ihre in die Erde gelegten Körper wiedererlangen, denn bei Gott ist nichts unmöglich. Die Seele kommt aber nicht mit dem Tod sofort in den Himmel, diese Lehre hält Justin für häretisch, weil damit die Auferstehung geleugnet würde (I, 28 und dial. 80). Ge-

haben ein zweimaliges Kommen Christi vorherverkündigt, das eine als Mensch, der verachtet und gekreuzigt wird; das andere bei seiner Wiederkunft in Herrlichkeit und unter Begleitung der Engel.

Die Juden werden im Gericht mit Ausnahme des „heiligen Restes“ verworfen werden; die Heiden aber sind die wahrhaft Erwählten Gottes. „Durch Gottes Vorhersehung sind die Heiden der Erbschaft gewürdigt worden“<sup>103</sup>).

Gott hat aber das Strafgericht aufgeschoben, da er weiß, daß einige durch ihre Buße noch gerettet werden, andere aber noch gar nicht geboren sind<sup>104</sup>). Es werden auch die selig werden, die vor Christi Menschwerdung nach den „Samenkörnern des Logos“ ge-

nau so wunderbar wie die Geburt des Menschen ist, ist die Auferstehung des Fleisches. Auf Gottes Befehl werden „die aufgelösten und nach der Art des Samens in die Erde hineingelegten menschlichen Leiber zu ihrer Zeit“ auferstehen und „Unverweslichkeit anziehen“.

Für Justin hängt der Gedanke der Schöpfung des Menschen immer mit dem Gedanken an die Auferstehung zusammen. Beides sind wunderbare Taten Gottes. Es steckt vielleicht hierin der Gedanke, daß alles wieder zu Gott zurückkehrt und daß Gott sei „Alles in Allem“ (siehe I, 10). Mit der Beurteilung der Auferstehung hängt auch die Lehre vom Todeszustand des Menschen zusammen. Die Seele des Menschen ist auch nach dem Tode bei Bewußtsein; denn den Seelen bleibt Empfindung (I, 18 u. I, 58).

Die Wahl zur Unsterblichkeit hängt aber mit dem Gott gefälligen Leben zusammen. In der eschatologischen Vorstellung Justins ist zu beachten, welche Kräfte er dem „erhöhten Christus“ zuweist.

Christus hat nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt die Herrschaft über die Erde erhalten. Dieser Gedanke wird auch wieder rational abgeleitet und bewiesen aus Chron. 16, 25—31 und Psalm 95, 1—10 (I, 41). So ist er der Anbetung wahrhaft würdig (I, 49), aber er wird auch einst die Auferstehung leiten (dial. 115).

Justin ist auch der Meinung (I, 50), daß die Apostel ihren Aussendungsbeehl in den 40 Tagen vor der Auferstehung bis zur Himmelfahrt Christi erhielten. Wir können hieraus ersehen, wie alt die These von dem „Evangelium der vierzig Tage“ ist, auf die Reinhold Seeberg in seiner Dogmengeschichte I S. 75 ff. und R. Seeberg, Evangelium quadraginta dierum in „Aus Religion und Geschichte“ I, 42 ff. hingewiesen hat.

Die Jünger werden als Charismatiker aufgefaßt, I, 59.

Die Leitung der Kirche erfolgt durch den erhöhten Christus, da Christus der Logos ist, an dem nun alle Christen Anteil haben. „Die Gläubigen, ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα ὁ λόγος (I, 52) und „die Gläubigen, ἐν οἷς δυνάμει πάρεστι (dial. 54), ähnlich auch dial. 59. 103) dial. 118; dial. 130.

104) I, 28; dial. 59; man beachte hier die Verbindung zu 1. Kor. 12, 4—10; auch zur Zeit Justins waren die Geistesbegabungen noch nicht erloschen.

lebt haben. Die Parusie wird von Justin bald erwartet, was den zeitgenössischen Anschauungen entspricht.

Das Reich Gottes wird verwirklicht werden bei der Wiederkunft Christi. Nach dem Gericht werden alle, die gerecht und fromm gelebt haben, Bürger des Reiches werden. Zunächst die Christen, dann aber alle, die nach dem Logos, und das heißt nach den Naturgesetzen, gelebt haben. Abraham und Henoch so gut wie Sokrates und Heraklit<sup>105</sup>).

Was bedeutet für Justin das Alte Testament? Das Alte Testament enthält für ihn dreierlei: erstens liegt im Alten Testament das Naturgesetz der Religion. Dieses Naturgesetz war aber auch bei den anderen Völkern lebendig, sei es, daß sie von Moses abhängig waren, sei es, daß sie es durch die Samenkörner des Logos erkannten. „Auch im Gesetz des Moses ist das von Natur Gute, Fromme und Gerechte verordnet zu tun denen, die ihm folgen, und zwar wegen der Herzensverhärtung des Volkes aufgestellt und in ähnlicher Weise aufgeschrieben, um es geschehen zu las-

---

105) I, 52; I, 44; I, 63; II, 6. Es sei an dieser Stelle ein Wort zu Justins Glaubensbegriff gesagt. Der Glaube ist für Justin einmal ein Fürwahrhalten der Lehren Christi (I, 17). Der Vergleich des Glaubens Abrahams mit dem Glauben der Christen spricht dafür, daß Justin einen tieferen Glaubensbegriff kennt. „Abraham glaubte der Stimme Gottes... so auch die Christen“ (dial. 119). Ähnlich auch: Die ehernen Schlange wurde zum Heil derer aufgerichtet, „welche glauben, daß seit jener Zeit verheißen sei, daß der Schlange durch den, der gekreuzigt werden sollte, der Tod bereitet werden sollte“ (dial. 91).

Hier ist der Glaube Vertrauen auf eine Verheißung Gottes. Dies kommt besonders deutlich zum Ausdruck: „Die Niniviten bekehrten sich von Herzen... glaubend, daß Gott gegen die, welche sich von der Schlechtigkeit abwenden, barmherzig und gütig sei“ (dial. 107); hierzu tritt der andere Begriff des Hoffens. „Die Christen hoffen auf Christum“ (I, 48; I, 52).

Wir können also den Glaubensbegriff bei Justin in dreierlei Form verwertet finden: a) Glaube als Fürwahrhalten; b) Glaube als Vertrauen; c) Glaube als Hoffen.

Hierin ist aber auch bereits das den Glaubensbegriff Justins von dem des Paulus Trennende ausgesprochen. Es liegt vor allem in dem „Fürwahrhalten“. Für Justin ist das Verhältnis zu Gott in erster Linie ein sittlich bestimmtes.

Siehe zu diesem Problem auch Flemming, a. a. O. S. 51 ff. Am deutlichsten faßt sich dies ethische Verhältnis zusammen in dem Satz: „Wer nicht so im Leben erfunden wird, wie Christus gelehrt hat, der ist kein Christ, wenn er auch mit dem Munde bekennt“ (I, 16). Es kommt Justin also vor allem auf die Werke an. Es steht hiermit nicht Paulus nahe, sondern eher Jakobus, der ja auch in der Bewährung des Christseins durch die Werke das rechte Verhältnis zu Gott ausgedrückt findet.

sen<sup>106</sup>).“ Das besagt, daß das Naturgesetz, das immer Ausdruck des Logos ist, ungeschrieben im Gesetz des Moses enthalten ist, während das Gesetz des Moses nur verordnet ist, wegen der σκληροκαρδία der Juden. Die substantivierten Adjektiva sind nicht mit „Moral, Recht und Frömmigkeit“ zu übersetzen, sondern sind Ausdruck für ein und dieselbe Sache, für die Vernunft; denn diese umfaßt das Naturgesetz. Nach der Vernunft leben heißt also nach dem Naturgesetz leben. — Zweitens enthält das Alte Testament Gebote und Übungen, die verhüllt auf Christus hindeuten (εἰς μυστήριον). Drittens ist für den Christen das Alte Testament wichtig, weil er aus ihm als warnendem Beispiel das Schicksal eines Gottesvolkes, nämlich die Verwerfung der Juden, ablesen kann. Der Prophetismus des Alten Testaments gehört freilich nicht mehr bloß dem jüdischen Volk; die Propheten sind die Propheten Christi und gehören den Christen. Der Grundgedanke im Dialog steht also in Analogie zu dem auf die Griechen bezogenen in den Apologien.

In der Ausdeutung der Geschichte Jakobs und in ihrer Beziehung auf das Christentum ist stimmungsmäßig die Geschichtsanschauung Justins keimhaft beschlossen<sup>107</sup>). Er empfindet den

106) dial. 45; dial. 42; dial. 11. Christus ist das neue Gesetz, nicht das Christentum. Damit verliert das Wort Gesetz seinen moralistischen Beigeschmack, wie Flemming, a. a. O. S. 40 zur Stelle dial. 11 bemerkt.

Eine ähnliche Anschauung finden wir auch in dem Satz: „Christus legte den Heiden ein Joch auf, seine Lehre“ (dial. 53). Wobei er in Anlehnung an das Eselsfüllen, das keine Last getragen hat, das Wort versteht und nicht die Lehre als Joch charakterisiert.

Christus wird als neues Gesetz auch bei Hermas Sim. VIII und als der wahre Bund bei Barnabas 14, 7 bezeichnet.

Engelhardt meint, daß Justin unter dem „neuen Gesetz“ die ganze christliche Lehre versteht, a. a. O. S. 243. Ritschl meint unrichtig, Justin verstehe unter dem neuen Gesetz nur einen Komplex von Geboten, a. a. O. S. 506.

107) „Jakob diene dem Laban wegen der buntscheckigen Herde; er diene auch Christus in der Knechtschaft bis zum Kreuze für die ganze bunte, vielgestaltige Menschenwelt, die er sich durch sein Blut und das Geheimnis des Kreuzes als Eigentum erworben hat. Lea hatte schwache Augen, auch die Augen eures Geistes sind schwach. Dem Laban stahl Rahel die Götter und versteckte sie bis auf den heutigen Tag; für uns sind die väterlichen und stofflichen Götter vernichtet. Jakob wurde die ganze Zeit von seinem Bruder gehaßt; wir, wie unser Herr selbst, werden jetzt von euch und allen übrigen Menschen gehaßt, die doch alle unsere natürlichen Brüder sind. Jakob ist mit Beinamen Israel genannt worden. Und auch Christus ist Israel, wie gezeigt worden ist, der seiend auch Jesus genannt wird“ (dial. 134).

Reichtum der Welt, in der das Christentum lebt, und er sieht die kulturelle und politische Vielgestaltigkeit, mit der es zu tun hat. Es genügt nicht mehr, den Blick auf die Juden zu heften. Christus dient der ganzen Welt, er streckt aber immer wieder seine Hand nach dem jüdischen Volk aus; doch das jüdische Volk betrog und enttäuschte ihn, darum wählte er die Heiden zu seiner Gemeinde. Christus diente der ganzen Menschheit; bei ihm haben alle Völker das gleiche Recht, wie auch dem Jakob alle Kinder, sowohl die, die ihm Lea und Rahel geboren hatten, als auch die der Sklavinnen, gleich nahestanden. So gilt auch Christi Tod allen Menschen, Griechen und Juden.

Wie Laban seinen Bruder haßte, so haßte die Menschheit den um ihretwillen Mensch und damit ihr gleich gewordenen Bruder Christus, der doch unser Vater ist und um dessentwillen wir nun auch alle gehaßt werden. Die Kirche und die Christen werden hier aufgefaßt als eine Familie, deren Haupt Christus ist.

Wie die Juden die gerechten Propheten ermordet haben, wie die Griechen Sokrates und die anderen Philosophen umgebracht haben, so vollzieht sich in der Geschichte immer wieder das gleiche. Der Gerechte wird verfolgt; und doch siegt der Gerechte. Das ist der eigentümliche Heilsplan Gottes, der im Leiden den Gerechten triumphieren läßt.

Justin fand in den Propheten das Mysterium Christi vorherverkündet. Er fand bei ihnen das „Naturgesetz“ der Religion. Und wir tragen in Justin nichts hinein, wenn wir das „Naturgesetz der Religion“ mit dem Logos gleichsetzen. Mit der Menschwerdung des Logos aber hat sich der Heilsplan Gottes in der Zeit verwirklicht. Und Christus wird noch einmal wiederkommen, um die Welt zu richten. Dann wird das Ende aller Tage da sein, und die Christen werden gleich den Engeln leben <sup>108</sup>).

Die Geschichte Jesu und die Heilsgeschichte ist in Symbolen und Typen im Alten Testament vorherverkündet. Die Christen erst verstehen diese Weissagung ganz, weil sie die Erfüllung in der Geschichte kennen. So ist für Justin die Heilsgeschichte die durch die Weissagung erfüllte Wirklichkeit.

---

108) dial. 81.

Aus seiner Einstellung zum Judentum und auch aus seiner universalistischen Geschichtsbetrachtung erklärt es sich, daß für Justin das jüdische Messiasideal in seiner Anwendung auf Christus in den Hintergrund tritt. Christus ist nicht in erster Linie der von den Juden erwartete und von ihnen nicht erkannte Messias; er ist auch nicht der „Menschensohn“, sondern er ist der Logos oder die personifizierte Weltvernunft, auf deren Erscheinung der Glaube sich allzeit gerichtet hat, und deren volle Offenbarung jetzt allein zu glauben ist<sup>109)</sup>.

Besteht im Hinblick auf die Logoslehre ein Zusammenhang zwischen Justin und Philo? Gegen die Bejahung dieser Frage hat man darauf hingewiesen<sup>110)</sup>, daß der Logos bei Philo der oberste einer Reihe von Mittelwesen ist. Gott als das reine Sein<sup>111)</sup>, ohne Beziehung zu allem, was er nicht selber ist, bedarf zum Verkehr mit der Welt der Mittelwesen. Die Funktionen des Logos sind bei Philo also vor allem kosmologische. Alexandrinische Luft atmet allerdings die These von Moses als dem Urheber der platonischen Philosophie.

Bezeichnend ist auch in diesem Zusammenhang, daß an der einzigen Stelle, an der Justin auf die Spekulationen des philosophischen Judentums eingeht, er bemerkt, daß diese Einwürfe nur von einigen jüdischen Gegnern erhoben werden<sup>112)</sup>.

### 3. Justin und die Häretiker.

Justin spricht in Ap. I, 26 davon, daß er eine Schrift gegen die Häretiker verfaßt habe, und sowohl Irenäus als auch Euseb

109) Menschensohn bedeutet für Justin, daß der Logos durch eine Jungfrau Mensch geworden ist. Er hat sich nicht mit einem Scheinleib ausgerüstet, er hat sich auch nicht erst in der Taufe mit einem Menschen verbündet, sondern durch eine Jungfrau hat er sich selbst zum Menschen gemacht. So hat er als wirklicher Mensch die Herrschaft der Dämonen gebrochen, den Tod besiegt und die Sünde der Menschen auf sich genommen. cf. dial. 81.

110) cf. Feder, a. a. O. S. 138 ff. Engelhardt, a. a. O. S. 458 ff.. Pfä-tisch, a. a. O. S. 55 ff. Bousset, a. a. O. S. 315 ff. Bousset weist auf den Zusammenhang hin, der zwischen dem Götterboten Hermes und dem Logos bei Philo besteht, sowie auf die Beeinflussung durch die ägyptische Mythologie.

111) cf. Feder, a. a. O. S. 138 f.; ferner Philo, vita Mosis II p. 136 bis 138 (Bibliotheca Sacra Patrum ecclesiae Graecorum Pars II).

112) dial. 125; cf. Harnack, Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog S. 77.

wissen von dieser Schrift <sup>113</sup>). Sie ist leider verloren gegangen, so daß wir auf die gelegentlichen Bemerkungen in den Apologien und im Dialog angewiesen sind. Justin kämpft hier vor allem gegen Simon Magus und Markion und damit im Zusammenhang gegen die Gnosis überhaupt.

Justin wendet seine übergeschichtliche und doch geschichtlich gemachte Dämonenvorstellung auch auf die Häretiker an. Alle häretischen Christen sind Werkzeuge der Dämonen. Sie sind geradezu die letzten Kräfte des ohnmächtigen Aufstandes der Dämonen. Sie sind daher auch nicht Christen. Sie sind falsche Christen, ebenso wie es falsche und richtige Philosophen gibt. Sie vertreten dämonische und menschliche Lehren. „Wir entscheiden uns für Gott und seine Lehren <sup>114</sup>).“ So sind die falschen Propheten und Christusse, die übrigens von Christus bereits vorausgesagt waren, ebenso gefährlich, wie die Werkzeuge der Dämonen bei den Heiden und Juden <sup>115</sup>). Besonders bekämpft Justin Markion, da dieser eine neue Kirche gegründet hat <sup>116</sup>). Von Markion trennt Justin sich deshalb, weil dieser einen anderen Gott und Sohn lehrt, weil er als den Weltschöpfer den von ihm gering geachteten Gott des Alten Testaments ansieht, der durch Welten und Aeonen von dem unbekanntem Gott der Liebe, der in Christus erschienen ist, getrennt ist; weil er also zwei Götter hat, indem er dem minderwertigen Schöpfer der minderwertigen Welt den ἄρνωστος θεός gegenüberstellt. Hier greift also die verschiedene Stellung zum Alten Testament ein. Justin ist nicht radikal.

Indem Markion in dem Gott der Schöpfung und in dem Gott Jesu zwei verschiedene Götter sieht, zerreißt er auch den zwischen dem Schöpfergott und seinem „Erstgeborenen“ Christus bestehenden Zusammenhang. Damit geht aber die von dem einen Gott gewollte Heilsökonomie, für die Schöpfung und Erlösung letztlich durch den Logos zusammengehören, verloren.

113) Eusebius h. e. IV, 18 (ed. Schwartz).

114) dial. 80.

115) dial. 82.

116) I, 58; I, 26; dial. 35; vgl. zur ganzen Frage Justin und Markion: Harnack, Markion, Das Evangelium vom fremden Gott (Leipzig 1921).

Sodann ist Justin von Markion dadurch getrennt, daß er eine andere Geschichtsanschauung hat. Man könnte denken, daß sich beide berühren. Auch Markion sucht nach der breiteren Grundlage in der Vorgeschichte des Christentums. Aber Markion hat den Mut zum Radikalismus, während Justin beim „sowohl als auch“ bleibt. Markion ist es ja, der den geschichtlichen Zusammenhang zwischen Neuem und Altem Testament, zwischen Judentum und Christentum radikal zerrissen hat. So muß ihm Justin gerade von seiner Geschichtsanschauung, die ja neben dem Judentum auch das Griechentum in die Vorgeschichte des Christentums einfügt, a toto limine ablehnen. Das ist der tiefste Grund der Differenz zwischen Justin und Markion. In beiden zeigt sich dieselbe Tendenz des wachsenden Christentums. Bei Markion der Rückgriff auf den ἄγνωστος θεός, der alle umfaßt; aber die Ketzer des Alten Testaments, nicht die Erzväter hören die Predigt Christi im Hades<sup>117)</sup>. Bei Justin ist es der allwirksame Logos, der es ermöglicht, die Vorgeschichte des Christentums bis in die ältesten Zeiten des Judentums wie der griechischen Kultur zurückzutreiben. Der Logos Justins, der die Stellung des Welt schöpfers einnimmt, ist schließlich trinitarisch bestimmt; der Logos Markions nämlich der Demiurg, ist ein kleiner und häßlicher Gott, dessen einzige Tugend die geringste, nämlich die Gerechtigkeit, ist.

All das zeigt sich in der Auffassung von der Schöpfung, in der bei Markion der Demiurg den Menschen zwar sich ähnlich gemacht, ihm aber aus einem eifersüchtigen Geist heraus verboten hat, vom Baum der Erkenntnis zu essen, damit er nicht so trefflich werde wie er, oder auch in der kümmerlichen und schmutzigen Art der Fortpflanzung der Menschen. Das steht schroff gegen Justins Grundansicht von der alles beherrschenden und alles schön ordnenden Vernunft im Logos. Justin empfindet griechisch die Ordnung und Harmonie in der Welt; Markion fühlt orientalisch die Welt als minderwertig und schlecht gegenüber dem eigentlichen, verborgenen Gottesleben.

Für Justin ist der die Welt schaffende Gott ein Gott der Liebe, ja der φιλανθρωπία. Für Markion ist der Gott der Liebe vom Gott, der die Welt schuf, weltenfern geschieden. Und doch läßt es sich

117) Harnack, a. a. O. S. 169 f. R. Seeberg, a. a. O. S. 317f.

nicht leugnen, daß der Logos sich bei Justin zu einem zweiten Gott entwickelt; denn der Logos ist der Zahl nach ein anderer als Gott der Vater, aber nicht in der Überzeugung, (ἀριθμῷ ἀλλὰ οὐ γνώμῃ (dial. 46). Die innere Verbindung liegt jedoch bei beiden Theologen tiefer. Verkündet bei Markion der „Sohn“ den fremden Gott, den Gott der Liebe, so lehrt bei Justin der Logos den Gott, der die letzte Ursache aller Dinge ist. Justin denkt eben griechisch. Justin und Markion lehren eben zwei verschiedene Götter.

Schließlich kann man auf die Erlösungslehre hinweisen. Konnte der Gott der Liebe Markions lediglich Offenbarung der Liebe sein und durch diese Erkenntnis erlösen, so hat Justin die Erlösung lediglich als Befreiung von der Dämonenherrschaft aufgefaßt. Diese aber sind es ja, die Markion verführt haben, den Erlösergott und den Weltschöpfergott auseinanderzureißen.

Das Trennende liegt also in der Schöpfungslehre, aber auch in der Geschichtsanschauung, die bei Justin vermittelnd, bei Markion radikal ist. Im Hinblick auf die bewegenden Probleme aber stehen sich die Systeme gar nicht so fern.

Das zeigt sich auch in der Stellung der beiden Theologen zum Gesetz. Justin sieht im Gesetz nur Vorschriften, die für die verhärteten Juden gegeben sind. Aber er deutet dann freilich doch im alten Stil dies Gesetz typologisch auf Christus und das Christentum. Justin bleibt im Rahmen der Kirche und ihrer sich herausbildenden festen Lehre. Die Propheten sind ihm „Zeugen der ewigen Wahrheit“. Für Markion ist das Gesetz ein Problem, aber es ist nichts. Es ist abgetan, leer, blind und schädlich.

Zutiefst ist Justin geschieden von Markion durch die Geschichtslosigkeit der markionitischen Religion. Markion läßt das Christentum mit der Predigt des zwölfjährigen Jesus im Tempel beginnen. Die Vorgeschichte des Christentums ist bei ihm im „Himmel“. Er lehnt die Geltung des Alten Testaments als des Buches der Weissagungen für das Christentum radikal ab. Dem widerspricht die ganze Theologie Justins; denn er sucht gerade das Alte Testament unter dem Schema Weissagung und Erfüllung zu verstehen und, was noch wichtiger ist, zu erhalten, und

damit die Interessen der offiziell werdenden Theologie zu vertreten.

Aber man wird nicht leugnen können, daß der Logos Justins gegen seinen Willen in gewisser Weise auch geschichtslos ist. Und überblickt man das Ganze, so zeigt sich auch hier ein Gesetz der Geschichte, daß nämlich die oft erbitterten Gegensätze einer Zeit durch die Zeit innerlich verbunden sind.

Justin hat sich nicht gescheut, Markion beim Staat zu denunzieren — eine Erscheinung, die es in der Theologie oft gegeben hat —, denn nichts anderes besagen jene Sätze: „Ob sie auch jene üblen fingierten Taten verüben, nämlich das Umstürzen des Leuchters, zügellose Ausschweifungen und das Verzehren von Menschenfleisch, wissen wir nicht. Wir wissen aber, daß sie vom Staat nicht verfolgt werden<sup>118)</sup>.“

Der andere Häretiker, gegen den Justin zu Felde zieht, ist Simon Magus. Es ist schwer zu sagen, weshalb er ihn Markion gleichstellt. Simon Magus war Samaritaner, also Landsmann von Justin. Auch von ihm heißt es, daß er in Rom war, und nach Eusebius<sup>119)</sup> soll ihm vielleicht auch deshalb Petrus nach Rom gefolgt sein. Das Interesse Justins hat er aber dadurch festgehalten, daß er auch für Justin als der Urheber der Gnosis erscheint. Im Dialog beruft sich Justin darauf, daß er ohne Rücksicht auf seine Landsleute die Irrlehre des Simon dargelegt habe in seiner Apologie an den Kaiser<sup>120)</sup>. In der Apologie berichtet er von Simon: „Nahezu alle Samaritaner, und auch einige wenige aus anderen Völkern erkennen den Simon als ersten Gott“, oder als einen Gott, der jede Herrschaft, Kraft und Gewalt überragt.“ — „Und eine gewisse Helena, die zu jener Zeit mit ihm herumzog, früher eine öffentliche Dirne, nennen sie den ersten, in ihm entstandenen Gedanken<sup>121)</sup>.“ Er wurde unter Kaiser Claudius wie ein Gott geehrt, und es wurde ihm im Tiber ein Standbild gesetzt. Justin bezieht hierbei eine Statue des altsabinischen Gottes Semo Sancus, der als Schwurgott auch *deus fidius* heißt, auf Simon, indem er die Inschrift „*Semoni Sanco deo fidio*“ in *Simoni Deo Sancto* ändert

118) I, 26.

119) Eusebius h.e. II, 14 (ed. Schwartz).

120) dial. 120.

121) I, 26; dial. 62.

und in diesem Standbild eine Stiftung des römischen Senats für Simon Magus erblickt<sup>122</sup>). Dies Standbild soll man abreißen. Diese Umdeutung Justins ist später von Irenäus, Tertullian und Eusebius unter Ausschmückungen weitererzählt worden.

Auch in Simon wirken die Dämonen, die seine Zauberkünste ermöglichen, um so durch ihn die Menschen von Christus abzu ziehen.

Justin beurteilt den ohne Zweifel tiefsinnigen und typisch gnostischen Mythos des Simon Magus sehr hausbacken. In Wahrheit hat sich Simon als die Inkarnation der die weltschaffenden und beherrschenden Gotteskraft gefühlt. So steht er dem Gottessohn Jesus gleich, denn auch in Jesus war die Kraft Gottes verkörpert (1. Kor. 1, 25). Neben der Kraft Gottes, die die Erscheinungswelt schafft, steht „der Gedanke“, der sie gestaltet. Dieser „Urgedanke des göttlichen Geistes, die Mutter von allem“, nimmt aus dem Geiste des Vaters, dessen Willen er kennt, den Begriff Engel und der Herrschermächte, löst sich von der Gottheit, steigt in die untere Region, zeugt realiter jene Mächte, und diese bilden die irdische Welt. Diese halten aber nun die Ennoia fest und wissen von dem Gott, der in Simon erscheint, nichts. Die Ennoia wird immer tiefer gestoßen von einem Körper in den anderen. Sie ist Helena gewesen, um die in Troja gekämpft wurde. Sie wird schließlich zur Dirne, und in Tyrus von der Kraft Gottes in Simon, die vom Himmel heruntersteigt, erlöst. Sie ist das verlorene Schaf im Evangelium (Matth. 18, 12). Mit der Erlösung der Helena, als der Ennoia, erlöst Simon auch die Menschheit. „Zu den Juden ist er als Sohn gekommen und hat scheinbar den Tod erlitten; zu den Samaritanern ist er als Vater, zu den übrigen Völkern als heiliger Geist gekommen. In Wirklichkeit ist er die höchste Kraft, d. h. der Vater über alles, er nimmt es aber hin, wie immer die Menschen ihn nennen wollen<sup>123</sup>).“ Das ist der Mythos des Simon Magus, dem Justin nicht gerecht wird.

122) Vgl. G. R a u s c h e n, Bibliothek der Kirchenväter. Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten I S. 92, Anm. 2.

123) Über Simon Magus vgl. E. M e y e r, Ursprung und Anfänge des Christentums (Stuttgart, Berlin 1925) III S. 277 ff. Zur Stelle E. Meyer, a. a. O. S. 282 Anm. 5. R. Seeberg, a. a. O. S. 279 ff. cf. Irenäus adv. haer. I, 16, 1, 2.

Aber man kann trotzdem diejenigen Punkte einigermaßen herausfühlen, die den Gegensatz Justins hervorrufen mußten. Das ist der Dualismus und damit zusammenhängend die Schöpfung der Welt nicht durch den ordnenden Logos, sondern durch die „entsprungene“ Idee, und die Erlösung durch ihren „zufälligen“ Eintritt durch Simon Magus in die Geschichte. All das steht den Anschauungen Justins diametral entgegen. Dazu kommt, daß Justin an Simon Magus und seinem Schüler Menander, vor allem die Magie verabscheut, offenbar deshalb, weil der Zauber ihm „töricht“ und nicht „vernünftig“ erscheint, so daß die magischen Kräfte, über die Simon und Menander verfügen, im Dienst der von der Vernunft abführenden Dämonen stehen müssen. Schließlich ist es aber der bei Simon zu erkennende Dokerismus, der den energischen Widerspruch Justins hervorgerufen hat.

Eine tiefere Auseinandersetzung mit den Häretikern vermeidet Justin, soweit wir nach dem vorliegenden Material urteilen können; vielleicht hat es mehr gegeben <sup>123a</sup>).

Seine Denunziation will ja das Interesse des Kaisers für die Häretiker wachrufen. In der ersten Apologie erwähnt er die Häretiker nicht bloß um das noch gegenwärtige Wirken der Dämonen festzustellen, sondern vor allem deshalb, um das, was den Christen nachgesagt wurde, ihnen in die Schuhe zu schieben; deshalb etwa auch die Betonung, daß die Helena aus einem Bordell stammt.

Etwas anders liegen die Dinge im Dialog. Hier geht Justin von dem Satz Jesu aus: „Viele werden kommen in meinem Namen, die äußerlich mit Schafspelz bekleidet, innerlich aber reißende Wölfe sind“ (Matth. 7, 15). Er stellt auch hier wieder die falschen Propheten unter das Schema Weissagung und Erfüllung <sup>124</sup>). So nennen sie sich Christen, aber sie sind wie die Heiden, die den Namen Gottes auf ihre Arbeiten schreiben und doch an sündhaften und gottlosen Gebräuchen teilnehmen <sup>125</sup>).

123a) Irenäus zitiert: Ἰουστίνος ἐν τῷ πρὸς Μαρκίωνα συντάγματι φησιν ὅτι αὐτῷ τῷ κυρίῳ οὐδ' ἂν ἐπέισθην, ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργόν. (adv. haer. 4, 6, 2) cf. auch Euseb. h. e. 4, 18, 9; 4, 11, 8—9.

124) dial. 35.

125) dial. 80; wer die hier erwähnten Sekten sind, wissen wir nicht, aus den Namen läßt sich nichts erschließen. Wir finden bei Hegesipp eine ähnliche Aufzählung, jedoch fehlen bei ihm die Genisten, Meristen

Im Dialog bekämpft Justin wieder Markion, der den Gott des Alten Testaments und den Schöpfer des Weltalls und seinen Christus lästert. So bekennen sie alle Jesus dem Namen nach, aber sie verehren ihn nicht. So werden sie alle fälschlich Christen genannt, nennen sich selbst aber Markianer, Valentinianer, Basilidianer, Satornilianer. Sie alle haben ihren Namen vom Begründer ihres Mythos oder Systems und handeln so, wie diejenigen, die glauben Philosophen zu sein und ihre Philosophie nach dem „Vater der Lehre“ benennen. Sie alle sind so wenig Christen, wie man die Sadduzäer oder die verwandten Sekten für Juden halten kann, wenn sie sich auch „Kinder Abrahams“ nennen. So mögen sie auch mit den Lippen Gott bekennen, ihr Herz ist doch fern von ihm, wie Gott selbst gesprochen hat (Jes. 29, 13)<sup>126)</sup>.

Wir sehen nun auch, weshalb Justin an der Betonung der Menschwerdung Christi und an seiner wunderbaren Geburt festhält und weshalb er die Tradition von der Geistbegabung Jesu bei der Taufe mit der Überlieferung von der Menschwerdung zu verbinden sucht. Er tut das gegen die Gnosis. So soll jeder Schein von Dokerismus in der Gestalt Christi vermieden werden. Justin sieht in den Gnostikern von den Dämonen Verführte. Aber die eigentliche Gefahr für das Christentum erkennt er in Markion und er stellt ihn durchaus in eine Linie mit den Gnostikern.

#### 4. Der politische Charakter der Apologetik Justins.

Justin argumentiert im Dialog und in den Apologien verschieden. Seine Argumentation ist taktvoll und vorsichtig. Sie richtet sich nach den Lesern, die am Alten Testament oder der griechischen Mythologie interessiert sind. Daher kann man Justin nur schwer in ein dogmatisches Gefüge hineinlegen. Er ist in erster Linie Verteidiger des Christentums nach zwei Seiten; das macht ihn auch reicher, bunter und schillernder.

---

und Hellenianer. Für Hellenianer schlägt Otto vor 'Ελληνιανῶν zu lesen, und diese Sekte auf Hillel zurückzuführen. Demgegenüber macht Harnack geltend, daß die Schüler Hilles korrekte Juden waren. Er vermutet, daß es sich um Hellenisten, graecisierte Juden, gehandelt hat. Vgl. Harnack, Judentum und Judenchristentum im Dialog Justins, a. a. O. S. 57 ff.

126) dial. 35.

Schon in Apol. I, 2 zeigt sich die politische Art Justins. Er spielt auf Sokrates an, dessen Hinrichtung zu seiner Zeit als eine Kulturschande empfunden wurde. Außerdem preist und lobt er nicht ungeschickt den Sinn für Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Philosophie der Cäsaren. Er will damit nicht schmeicheln, sondern gerecht und leidenschaftslos urteilen<sup>127</sup>). Die Leidenschaft (ἀλόγῳ ὀρμῇ) ist ja etwas Unvernünftiges, ja Böses.

Wenn Justin ferner den Satz des Sokrates zitiert: „Ihr aber könnt uns wohl töten, schaden aber könnt ihr uns nicht“<sup>128</sup>), so zeigt sich hierin auch das Selbstbewußtsein der Christen. Schaden kann immer nur der Gleichgestellte, niemals aber der geistig Unterlegene. Wenn man also die Christen wegen ihres Glaubens tötet, so spricht sich hierin eine geistige Schwäche aus. Wenn aber die Cäsaren die Christen töten würden, obwohl sie selbst Christen wären, so könnten sie dies nur tun, wenn den Christen etwas Unrechtes nachgewiesen wäre. Dann könnte das Urteil gerecht sein. So aber sind die Verfolgungen nur ein Eingeständnis der eigenen geistigen Schwäche. Daraus ist zu schließen, daß das Christentum damals als solches verboten war, während Justin will, daß man den Christen in geordneten Verfahren Verbrechen nachweist<sup>128a</sup>).

Wohl glaubt Justin, daß in der Geschichte immer die Guten von den Bösen verfolgt werden. Aber er weiß auch, daß die Bösen einst für ihre Taten zur Verantwortung gezogen werden. Dann werden die, die unter Opfern „nach der Vernunft“ gelebt haben, triumphieren. Dieser Gedanke sieht aus wie eine Säkularisierung der alten Eschatologie. Der Lauf der Welt verlangt die Existenz der jenseitigen Welt, in der die Guten triumphieren werden.

Gerechtigkeit macht das Wesen des Staates aus. Gerechtigkeit der Richter, Gerechtigkeit auch der Untertanen, die die Regierung über ihre religiösen Lehren aufzuklären haben. „Nur so werden die Regierten und die Regierenden des Glückes teilhaftig<sup>129</sup>).“

---

127) I, 2.

128) I, 2.

128a) I, 3; I, 4.

129) I, 3.

Der Staat muß also dafür sorgen, daß Recht und Gerechtigkeit herrschen; in religiösen Dingen aber soll Freiheit sein, bis zu der vom Staat zu behütenden Grenze, daß in der Religion nichts Unvernünftiges getrieben wird. So kann der Staat im Grunde nur gedeihen, wenn Regierende und Regierte Philosophen sind, das heißt nach der Vernunft leben<sup>130)</sup>.

So ist es Unrecht, wenn man die Christen allein schon „wegen ihres Namens“ bestraft. Man soll im Gegenteil die bestrafen, die beim Verhör leugnen, Christen zu sein, wenn ihr Lebenswandel ergibt, daß sie lasterhaft sind. Denn meist sind es die, die an sich gar nicht Christen sind, deren Vergehen aber den Christen vorgeworfen und zur Last gelegt werden. Die gleiche Tendenz — ordentliches Gerichtsverfahren, nicht Bestrafung des *nomen ipsum* — finden wir bei Tertullian, verbunden mit dem Ruf nach der Religionsfreiheit<sup>131)</sup>.

Die wahren Christen haben durch ihren Meister gelernt, nicht zu leugnen. Sie werden ohne Prüfung ihres Wandels bestraft. Ja, wenn sie Atheisten wären, dann wäre der Staat vielleicht berechtigt, sie töten zu lassen. Aber der Staat verurteilt ja nicht einmal die atheistischen Philosophen, oder die Dichter, die Zeus und seine Kinder als Wollüstlinge hinstellen<sup>132)</sup>. Die Christen sind aber keine Gottesleugner. Sie leugnen die falschen dämonischen Götter, deren Leben in Unsittlichkeit besteht. Sie verehren nicht nur den einen Gott, sondern sogar den dreieinigen Gott samt allen seinen Engeln, in Vernunft und Wahrheit (λόγῳ καὶ ἀληθείᾳ)<sup>133)</sup>.

Selbst wenn ein Christ etwas Unrechtes tut, so kann man aus diesem einen Fall noch nichts für die Allgemeinheit Gültiges folgern. Denn der Name „Christen“ ist eine Sammelbezeichnung, wie der Name „Philosophen“, unter dem man auch die verschiedensten Schulen zusammenfaßt<sup>134)</sup>.

130) Ἐφη γάρ που καὶ τις τῶν παλαιῶν. Ἄν μὴ οἱ ἄρχοντες φιλοσοφήσωσι καὶ οἱ ἀρχόμενοι ἀπολαύσιεν τοῦ ἀγαθοῦ. (I, 5) cf. Plato de republ. V p. 475; Otto, a. a. O. S. 11, Anm. 6.

131) I, 4; Tertullian, Apol. 2; Apol. 49.

132) I, 4.

133) I, 6.

134) I, 7.

Wenn die Unschuld des angeklagten Christen erwiesen ist, so soll der Denunziant ungestraft bleiben. Er hat genug Strafe erlitten an seiner Bosheit und Unkenntnis des Guten<sup>135)</sup>. Weil aber die Christen an ein letztes Gericht mit ewiger Vergeltung glauben, und weil sie nach der Vernunft leben und nicht die Errichtung eines irdischen Reiches erstreben, wie das böswillig behauptet wird, sondern auf ein jenseitiges Reich warten, deshalb sind sie die besten Stützen des Thrones und Reiches. So empfiehlt bereits Justin die Verbindung von Thron und Altar, die durch Konstantin den Großen angebahnt worden ist. In diesen Gedanken spricht sich auch der Kulturwille des Christentums aus; und es stützt den Staat, weil es den Untertanen Gehorsam und Tugend im Hinblick auf das Jüngste Gericht zur Pflicht macht.

Darüber hinaus gibt Justin dem römischen Staat eine aus der Erscheinung Christi abgeleitete politische Begründung für die Unterjochung des jüdischen Volkes. Man kann diese dahin zusammenfassen, daß es eine der Wirkungen des Kreuzes Christi ist, daß das bis dahin bei den Juden vorhandene Königtum an die Römer übergegangen ist. Es ist das der politisch einfache, historisch bedeutsame Gedanke der „*Translatio imperii a Judaeis ad Romanos*“, der hier den Willen des jungen Christentums bekundet, die politische Wirklichkeit zwar nicht zu verherrlichen, aber doch zu sanktionieren, und der wohl am eindringlichsten den politischen Zug in der Apologetik Justins unterstreicht. Gerade wenn diese historische Konstruktion richtig ist, — und die Geschichte hat ihr Recht erwiesen — sollte sich der römische Staat des Christentums annehmen, weil er so diese schon in den prophetischen Weissagungen angekündigten Zusammenhänge erkennen würde. Die Kühnheit dieses Gedankens ist so groß, daß sie nur mit der bekannten politischen Selbstrechtfertigung in der deutschen Geschichte, die auch das Papsttum geschickt zu benutzen verstanden hat, der *translatio imperii a Romanis ad Germanos*, verglichen werden kann. Das Christentum

---

135) I, 7; vgl. am Schluß der I. Ap. das umstrittene Edikt Hadrians, daß ungerechtfertigte Denunziationen schwer zu bestrafen sind.

ist imstande, die politische Herrschaft der Römer zu legalisieren, das ist der Sinn der Ausführungen Justins<sup>136</sup>).

Für die Gestaltung der Sozialethik ist die Erkenntnis wichtig, daß ethisches Handeln auf die Gesamtheit wirkt. „Wenn wir früher an unzüchtigen Dingen Gefallen hatten, so huldigen wir jetzt der Keuschheit allein.“ „Wenn wir Geld und Besitz über alles schätzten, so stellen wir jetzt das, was wir haben, in den Dienst der Allgemeinheit, und teilen jedem Bedürftigen davon mit.“ „Haßten und mordeten wir einander und hielten wir mit denen, die nicht unsres Stammes sind, wegen der verschiedenen Gewohnheiten nicht einmal Herdgenossenschaft, so leben wir jetzt nach Christi Erscheinen als Tischgenossen zusammen, beten für unsre Feinde und die, die uns mit Unrecht hassen, suchen wir zu überreden<sup>137</sup>).“ „Abgaben und Steuern suchen wir überall vor andren euren Beamten zu entrichten, wie wir von ihm (Jesus) angeleitet worden sind<sup>138</sup>).“ „Wir beten zwar Gott allein an, euch aber leisten wir im übrigen freudigen Gehorsam, indem wir euch als Könige und Herrscher der Menschen ehren und beten, daß ihr mit eurer königlichen Macht auch im Besitz vernünftiger Besonnenheit erfunden werdet<sup>139</sup>).“

Hier zeigen sich die Anfänge einer neuen Sozialgesinnung. Es bleibt die Frage des Kaiserkultes. Hierbei fällt auf, daß Justin die Frage nach dem Opfer für den Kaiser übergeht; wir hören lediglich, daß für den Kaiser gebetet wird. Es will uns scheinen, als wenn das Gebet für den Kaiser eingeführt ist, um das Opfer für den Kaiser zu umgehen. Es wird hier die jüdische Sitte aufgenommen, wie wir sie schon in dem großen liturgischen Gebet des ersten Clemensbriefes finden<sup>140</sup>). Vor allem betont Justin, daß wir als Christen χαίροντες ὑπηρετοῦμεν. Die Christen nämlich ehren nicht nur die Herrschermacht als solche, sondern sie dienen den Kaisern freudig und gern. Möchten auch die Kaiser im Geist des Logos oder doch seiner „Samenkörner“ regieren!

136) καὶ ὑμεῖς μετὰ τὴν γενομένην αὐτοῦ φανέρωσιν καὶ Ἰουδαίων ἐβασίλευσατε καὶ τῆς ἐκείνων πάσης γῆς ἐκρατήσατε I, 32.

137) I, 14.

138) I, 17.

139) I, 17.

140) I. Clemens 61.

Sonst droht auch ihnen im Gericht die Strafe für Ungerechtigkeit und Leidenschaft.

Ist Justin am Anfang seiner ersten Apologie noch vorsichtig in der Beurteilung der griechischen Mythologie, so wird er doch im Laufe seiner Untersuchung, die die Dämonen in den Vordergrund schiebt, immer deutlicher und schärfer. Und doch darf man die Dämonen nicht als Gedankenspinne auffassen, die aus den Bedürfnissen der Apologetik entstanden sind. Für Justin sind sie bittere Wirklichkeit, sie geben erst der Geschichte ihren Sinn, und sie erklären den Abfall der Menschen von Gott. Justin glaubt an die Dämonen. Aber man muß auch sehen, daß er mit Hilfe der Dämonen sehr viel leichter auch die Taten der Cäsaren, der zu seiner Zeit lebenden als auch der toten, darstellen konnte.

Die Bedeutung der Apologetik Justins liegt in einem Doppelten: 1. Justin hat das Christentum verteidigt, indem er seine Universalität erwiesen hat. Das Christentum ist universal, weil seine Vorgeschichte im Judentum und im Heidentum liegt. Die geschichtliche, kulturelle und religiöse Entwicklung der Juden und Griechen findet ihren sie aufhebenden Abschluß durch das Christentum. 2. Diese Anknüpfung des Christentums nicht nur in der jüdischen, sondern auch in der heidnischen Vergangenheit ermöglicht der Logosbegriff, der nicht so sehr kultischen, sondern vielmehr geschichtstheologischen Bedürfnissen entspricht. Deshalb kulminiert Justins Apologetik im Logosbegriff und deshalb ist sie eigentlich Theologie der Geschichte. Sie erklärt das Wesen des Christentums aus seiner breiteren Vorgeschichte, und sie erweist es eben damit als die universale und vernünftige absolute Religion, deren Segnungen ebenso sehr auf kulturellem wie auf politischem Gebiet sich erweisen.

Gibt es einen stärkeren Beweis für den Imperialismus einer Religion, die noch nicht einmal *religio licita* gewesen ist, als diese Apologetik?

Abgeschlossen am 8. Oktober 1938.