

UNTERSUCHUNGEN

Erwägungen zum geschichtlichen Ort der Apologie des Aristides

Von Klaus-Gunther Essig

I

Die bei Eusebius und Hieronymus¹ bezeugte Apologie des Aristides galt – trotz einer im 17. Jahrhundert verbreiteten Spekulation, die Schrift befände sich in einem bei Athen gelegenen Kloster aufbewahrt² – als verschollen, bis 1878 die Mechitaristen des Venezianischen Konvents ein armenisches Fragment (A) der Apologie veröffentlichten.³ Die Authentizität des edierten Textes⁴ bestätigte sich mit dem 1891 J. R. Harris geglückten Fund der syri-

¹ Eus., H. E. IV 3, 3 (GCS 9/1 [Berlin 1903] 304 ed. Schwartz); Chron. ad a. Abr. 2140 = 125/126 n. Chr. (CGS 47 [Berlin 1958] 199 ed. Helm); Hier., ep. 70 (ad Magnum), 4 (CSEL 54 [Wien / Leipzig 1910] 704f. ed. Hilberg); de vir. ill. 20 (SQS 11 [Freiburg / Leipzig 1895 = Frankfurt 1968] 20 ed. Bernoulli).

² Aus der Notiz in Sancti Adonis Vetus Romanorum Martyrologium zum 3. Oktober (= V nonas Octobris: PL 123 [Paris 1852] 374AB) „hat ein bücherkundiger Schwindler die Behauptung geschmiedet, (. . .) deren Unwerth erst in Jahre 1860 erwiesen worden ist“ (A. Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhundert in der Alten Kirche und im Mittelalter. TU 1/1.2 [Leipzig 1882] 106). Vgl. auch Io. Car. Th. eques de Otto, Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Saecundi. IX Hermias Quadratus Aristides Aristo Miltiades Melito Apollinaris (Jena 1872 = Wiesbaden 1969) 343.

³ Sancti Aristidis, philosophi Atheniensis, Sermones duo. Venetiis 1878, Libreria PP. Mechitaristarum in monasterio S. Lazari. Die gute deutsche Übersetzung von F. von Himpel (Das Fragment der Apologie des Aristides und eine Abhandlung über Luc. 23, 42.43. Aus dem Armenischen übersetzt und erklärt: ThQ 61 [1880] 109–127) ist bei Harnack, Überlieferung 110 Anm. 2 mitgeteilt; nach ihr wird im folgenden zitiert.

Ein weiteres armenisches Fragment aus dem Kloster Edschmiadzin ist in der englischen Übersetzung von F. C. Conybeare bei J. R. Harris, The Apology of Aristides on behalf of the Christians from a Syriac Ms. preserved on Mount Sinai. TaS 1/1 (Cambridge 1893 = Nendeln 1967) 1–64. hier 30–33 zugänglich. Auf eine dritte Version machte Eenim in einer russischen Abhandlung aufmerksam (zur Bibliographie dieses Beitrages vgl. C. Vona, L'Apologia di Aristide. Introduzione, Versione dal Siriaco e Commento. Lat. NS 16/1–4 [Rom 1951] 7).

⁴ L. Massebieau, De l'authenticité du fragment d'Aristide: RThPh 12 (1879) 217–233. bes. 232f.; A. Harnack, Rez. S. Aristidis, philosophi Atheniensis, Sermones duo. Venetiis 1878: ThLZ 4 (1879) 375–379; ders., Art. Aristides: RE 17 (1886) 675–681. Bedenken meldet F. Buecheler, Aristides und Justin die Apologeten: RMP. NF 35 (1880) 279–286 an; kein Urteil zur Frage bei L. Gautier, Un fragment de l'Apologie d'Aristide retrouvé dans une traduction arménienne: RThPh 12 (1879) 78–82. hier 79. Kategorisch bestreitet E. Renan, Histoire des Origines du Christianisme. VI L'Eglise Chrétienne (Paris 1879) vi Anm. 2 die Echtheit.

schen Version (S) der Apologie im Katharinenkloster am Sinai,⁵ zumal durch diese Entdeckung eine kürzere griechische Rezension (G) von Aristides' Schutzschrift, tradiert in der Rede Nachors an den indischen König und Vater des christlichen Prinzen Joasaph⁶ im „hagiographisch-erbauliche[n] Roman“⁷, Barlaam und Joasaph⁸ (Kap. 27) identifiziert werden konnte.⁹ Die Aufgabe, die es nun zu lösen galt, war, welche der drei Rezensionen zur Wiederherstellung des ursprünglichen Wortlautes der Apologie des Aristides heranzuziehen sei; präziser: ob es überhaupt möglich wäre, „auf Grund des vorliegenden Materials den ursprünglichen Text zu rekonstruieren?“¹⁰ Drei Möglichkeiten standen zur Disposition, nachdem Harnack A als minderwertigste Quelle ausgeschieden hatte:¹¹ die hypothetische Priorität von G,¹² der Vorzug S' gegenüber G¹³ oder die vermittelnde Position, die jeweils S und G gegeneinander abwägt.¹⁴ „Ein zuverlässiger Text der Apologie kann in vielen Fällen noch nicht hergestellt werden“;¹⁵ dieses Urteil schlägt vielfach in der

⁵ Vgl. Harris, *Apology* 3 ff. 35 ff.

⁶ „Die Buddhalegende ist in der alten indischen Tradition von Bodhisattva erhalten, dessen Namen ins Arabische in der Form Budasaf und verballhornt in Jodasaf eingegangen ist, woraus sich das griechische Joasaph entwickelte“ (H.-G. Beck, *Geschichte der byzantinischen Volksliteratur*. HAW 12.2.3 [München 1971] 37).

⁷ *Ders.*, *Kirche und Literatur im Byzantinischen Reich*. HAW 12.2.1 (München 1954) 482.

⁸ Textausgaben: *Vita Barlaam et Ioasaph*: PG 96 (Paris 1860) 857–1250 (= Wiedergabe der editio princeps von J. Fr. Boissonade, Ὁ βίος Βάρλααμ καὶ Ἰώασαφ: AGCR 4 [Paris 1832] 1–365). Grundlage dieser Untersuchung ist Barlaam und Joasaph, with an English Translation by G. R. Woodward and H. Mattingly. Introduction by D. M. Lang. LCL 34 (London / Cambridge, Mass. 1957). – Literatur zum Ganzen bei Beck, *Kirche* 483; *ders.*, *Geschichte* 40 Anm. 1; F. Brunhölzl / D. Stein / A. Prinzing-Monchizadeh / M. Vuijsteke / H. Sauer / H. Rosenfeld / H. Ehrbard / K. Wessel, *Art. Barlaam und Joasaph: Lexikon des Mittelalters* 1 (München / Zürich 1980) 1464–1469.

⁹ J. A. Robinson, Appendix. The Remains of the Original Greek of the Apology of Aristides. TaS 1/1 (Cambridge ²1893 = Nendeln 1967) 65–116.

¹⁰ F. Lauchert, Über die Apologie des Aristides: RITH 2 (1894) 278–299. Zitat 288.

¹¹ „... daß A der schlimmste Zeuge ist“ (A. Harnack, *Rez. Texts and Studies*. Contributions to biblical and patristic literature, edited by J. Armitage Robinson, M.A. Vol. 1. No. 1. Cambridge, at the University Press, 1891: ThLZ 16 [1891] 301–309. 325–329. Zitat 307).

¹² Robinson, Appendix 70–80; Harnack, *Rez. Texts and Studies* 305; R. Raabe, *Die Apologie des Aristides*, aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textverglei- chung und Anmerkungen herausgegeben. TU 9/1 (Leipzig 1892) 27 ff.

¹³ R. Seeberg, *Die Apologie des Aristides*: NKZ 2 (1891) 935–966; *ders.*, *Die Apologie des Aristides*. FG NK 5/2 (Erlangen / Leipzig 1893) 161–414; *ders.*, *Der Apologet Aristides*. Der Text seiner uns erhaltenen Schriften nebst einleitenden Untersuchungen über dieselben (Erlangen / Leipzig 1894).

¹⁴ E. Hennecke, *Zur Frage nach der ursprünglichen Textgestalt der Aristides-Apologie*: ZWTh 36/2 (1893) 42–126; *ders.*, *Die Apologie des Aristides*. Recension und Rekonstruktion des Textes. TU 4/3 (Leipzig 1893); J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig / Berlin 1907 = Hildesheim 1970) 32–96. Für solches Abwägen plädiert zwar auch Harnack, *Rez. Texts and Studies* 307, entscheidet sich aber dennoch für eine Präferenz gegenüber G.

¹⁵ Ebd.

Unbeholfenheit gängiger Texteditionen¹⁶ durch, da eingestanden werden muß, daß die drei Rezensionen allesamt korrumpiert sind. Dieser Umstand bewirkt mithin das Problem, die Apologie und ihre Veranlassung historisch konkret zu fassen, so daß sich die Vermutung einer literarischen Fiktion aufdrängt. So ist die Wiederherstellung des Präskripts, das die Apologie als an Antonius Pius adressiert¹⁷ ausweist, bis in heutige Zeit umstritten.¹⁸ Diese Frage mag jedoch einstweilen auf sich beruhen.

Das Interesse an der Apologie des Aristides erlahmte nach den Arbeiten Seebergs und Geffckens zusehends, und die beiden Papyrusfunde (P. Oxy. 1778;¹⁹ P. Lond. 2486²⁰) bestätigen eigentlich nur, daß S und G je nachdem zuverlässig erscheinen, da beide gutes Material für die hypothetische Rekonstruktion des Urtextes der Apologie konservieren.²¹

II

Die skizzierten Wiederherstellungsversuche können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß Wesentliches bei der Diskussion um die Apologie des Aristides vernachlässigt wurde. So wurde zum einen stillschweigend die Chronologie nach Eusebius übernommen, daß unsere Schrift nach dem Quadratus-Fragment (Eus., H. E. IV 3,1f.) die älteste christliche Apologie darstellt. In zweierlei Hinsicht erweist sich jedoch diese Prämisse als problematisch: weder kann ausgeschlossen werden, daß Eusebius im Falle des Qua-

¹⁶ K. Julius, Des Aristides von Athen Apologie, mit Berücksichtigung der griechischen und armenischen Bruchstücke aus dem Syrischen übersetzt: BKV 12 (Kempten / München 1932) 1–54; E. J. Goodspeed (Hg.), Die ältesten christlichen Apologeten (Göttingen 1914 = 1985) 3–23; G. Rubbach (Hg.), Altkirchliche Apologeten. TKDG 1 (Gütersloh 1966) 15–28.

¹⁷ Ἀυτοκράτορι Καίσαρι Τίτῳ Ἀδριανῷ Ἀντονίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεί Μαρτυριανῶς Ἀριστείδης φιλόσοφος Ἀθηναῖος: Harris, *Apology* 6ff.; Harnack, *Rez. Texts and Studies* 303; vgl. auch noch die Argumentation bei E. Egli, Über die Zeit der Apologie des Aristides: ZWTh 36/1 (1893) 99–103. bes. 102f.

¹⁸ A. Bellesheim, Die wiederaufgefundene Apologie des Aristides von Athen an den Kaiser Hadrian: Kath. 71/2 (1891) 258–279. hier 278; A. Hilgenfeld, Zu der Apologie des Aristides: ZWTh 36/1 (1893) 103–105; W. C. van Manen, De pleitrede van Aristides: ThT 27 (1893) 1–56; W. Hunger, Die Apologie des Aristides eine Konversionschrift: Schol. 20/24 (1949) 390–400. hier 301 (im übrigen ist Hungers Angabe [Apologie 300 Anm. 5], daß A. Ehrhard, Die altchristliche Litteratur und ihre Erforschung von 1884–1900. I Die vornicänische Litteratur. StrThS. Suppl. 1 [Freiburg 1900] 203. 209 nach Eusebius – also gegen S – datiere, schlichtweg falsch!); B. Altaner, Art. Aristides von Athen: RAC 1 (1950) 652–654. hier 652; ders., A. Stüber, Patrologie (Freiburg ³1978) 64.

¹⁹ Publiziert von B. P. Grenfell / A. S. Hunt (Hgg.), *The Oxyrhynchus Papyri*, Part XV (London 1922) 1–6. Tradiert ist der Text von Aristid., apol. 5, 4; 6, 1.2, wenn gleich lückenhaft.

²⁰ Erstveröffentlichung durch J. J. M. Milne, A new fragment of the Apology of Aristides: JThS 25 (1924) 73–77; vgl. auch die deutsche Anzeige von G. Krüger, Aristides, Apologie 15, 6 – 16, 1 im Urtext: ThLZ 49 (1924) 47–48.

²¹ Ausführliche Diskussion bei Vona, L'Apologia 8ff.

dratus genauso einer verderbten Überlieferung auf den Leim ging;²² noch kann der Eindruck bestritten werden, „daß die Apologie nicht sehr bedeutend [ist]. Ein Schriftsteller von diesem Rang darf nicht zu sehr beim Worte genommen werden; er kann gar wohl nach Justin geschrieben haben, ohne ihn zu kennen. Es gibt noch andere Beispiele von Schriften, die einen für die Zeit, in die sie gehören, zurückgebliebenen Eindruck machen.“²³ Zum anderen steht eine Auseinandersetzung über das Verhältnis jüdischer²⁴ oder urchristlicher Apologien (vgl. 2 Kor 2, 1 ff.; Apg 14, 15–18; 17, 22–33) und Aristides' Schutzschrift noch aus. Dennoch ist vor allzu hohen Erwartungen zu warnen, zumal wenn Vergleichsmaterial ebenfalls nur fragmentarisch vorliegt, wie dies beim Kerygma Petri (KerP)²⁵ der Fall ist.

So wird im folgenden zu untersuchen sein, wie sich der Ort der Apologie des Aristides in der altkirchlichen Literatur bestimmen läßt sowie ob der

²² Es dürfte kaum zu bezweifeln sein, daß Eusebius die Apologie des Aristides *nicht* vorliegen hatte, da sonst kaum erklärlich wäre, wieso der Chronist nicht *inhaltlich* auf die Quelle eingeht. Einziger Anknüpfungspunkt für die Verbindung von Eus., H. E. IV 3, 1f. 3 ist der Hinweis auf die Entstehung beider Apologien unter Hadrian. Beruht nun die Adressierung der Apologie des Aristides an Hadrian auf einem offenkundigen Überlieferungsfehler (s. o. Anm. 17), so muß zumindest gefragt werden, ob ein analoger Fall nicht auch bei der Zuweisung der Apologie des Quadratus vorliegt.

²³ Die Beobachtung *Eglis* (Apologie 99) erweist ihre Gültigkeit auch bei Umkehrung der Argumentation. So mutet das Quadratus-Fragment keineswegs so altertümlich an, wie es nach Eusebius sein müßte. Insofern ist die Hypothese von P. Andriessen (L'Apologie de Quadratus conservé sous le titre d'Épître à Diognète: RThAM 13 [1946] 5–39; *ders.*, Les données de l'histoire sur Quadratus et son apologie: ebd. 125–149; Zusammenfassung der Argumente in seinem Beitrag „The Authorship of the Epistle ad Diognetum“: VigChr 1 [1947] 129–136), daß die Lakune zwischen Diog 7, 6 und 7, 7 durch das Quadratusfragment zu schließen sei, reizvoll, auch wenn sie nicht zwingend ist. Zieht man allerdings noch die Datierungsschwierigkeiten bei Diog hinzu, bleibt die zeitliche Bestimmung des Quadratus-Fragments offen, zumal wenn diese Schrift weniger externe Argumente als antihäretische Polemik im Blickwinkel hat (vgl. R. M. Grant, Quadratus, the first Christian Apologist: R. H. Fischer [Hg.], A Tribute to Arthur Vööbus. Studies in Early Christian Literature and its Environments, Primarily in the Syrian East [Chicago 1977] 177–183. bes. 182f.).

²⁴ M. Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums (Zürich 1903 = Amsterdam 1973); P. Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums (Leipzig 1906 = Amsterdam 1973); P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum. Die urchristlichen Literaturformen. HNT 1/2.3 (Tübingen ^{2/3}1912) 202 ff.; W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, hg. von H. Gressmann. HNT 21 (Tübingen ¹1966) 17 ff. 25 ff. 432 ff.

²⁵ E. Klostermann, Apokrypha I. Reste des Petrus-evangeliums, der Petrusapokalypse und des Kerygma Petri. KIT 3 (²1908 = Bonn 1921) 13–16; E. Hennecke / W. Schneemelcher (Hgg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung II (Tübingen ¹1971) 61–63. Wie H. Paulsen, Das Kerygma Petri und die urchristliche Apologetik: ZKG 88 (1977) 1–37. hier 4 ff. gezeigt hat, dürften die Fragmente ursprünglich so angeordnet gewesen sein:

<i>Clem. Al., Strom.</i>	Klostermann	Paulsen
(GCS 15 [Berlin 1906] ed. Stählin)		
I 29, 182, 2 (112)	1	?5
(vgl. II 15, 68 [149]; ecl. proph.		

Text²⁶ historisch in der altkirchlichen Geschichte lokalisierbar ist. Dabei bleibt zunächst darauf hinzuweisen, daß sowohl die formale Disposition als auch die innere Stringenz die Apologie in das zweite Jahrhundert verweisen. Mit Ausnahme des verderbten Präskripts bleibt jedoch die Suche nach Indizien für eine absolut chronologische Determinierung erfolglos. Hinweise für eine relative Chronologie ergeben sich allenfalls aus der beobachteten Nähe zum KerP als möglichen terminus post quem;²⁷ Analoges gilt für die Vermutung, daß Celsus²⁸ die Apologie gekannt haben könnte, woraus sich auch nur bedingt ein terminus ante quem ergäbe. Doch bleiben diese Andeutungen vage und erlauben kein Urteil über den geschichtlichen Ort. Das reichliche apologetische Material, das uns seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts begegnet, verbaut so zwar durch die rasche Verbreitung und Übernahme griffiger Topoi den Zugang zum Proprium mancher Schriften,²⁹ fordert aber gleichzeitig zu sauberer Methodik heraus, um zumindest durch die Herauslösung literarischer Entwicklungsstufen die eigentliche Intention eines Autors in den Griff zu bekommen.³⁰ Hierbei bietet sich zunächst die motiv-

58 [GCS 17 (Berlin ²1970) 154 ed.

Stählin / Früchtel]).

VI 5, 39–41 (541f.)

VI 5, 43, 3 (453)

VI 6, 48, 2 (465)

VI 15, 128 (496f.)

Klostermann *Paulsen*

2a–d 6–9

3a 2

3bc 1.3

4 4

²⁶ Grundlage hierfür können nur sämtliche Rezensionen der Apologie sein, da die technische Einrichtung der Ausgaben von Julius Goodspeed und Ruhbach (s. o. Anm. 16) nicht den Anforderungen einer kritischen Edition genügen. Auch beim Umgang mit G ist Behutsamkeit erforderlich; so wäre es ein Desiderat, G im Rahmen der Vita Barlaam et Joasaph philologisch zu untersuchen (etwa in der Richtung, die *H. Hunger*, Anonyme Metaphrase zu Anna Komnene, Alexias XI–XIII. Ein Beitrag zur Erschließung der byzantinischen Umgangssprache. WBS 15 [Wien 1981] vorgezeigt hat). Die Unsicherheit gegenüber G rührt ja nicht zuletzt daher, daß die Zuweisung des Mönchsromans zu Anonymus (Johannes von Saba), Johannes Damaskenos oder Euthymius noch nicht schlüssig erwiesen ist.

²⁷ Fraglich bleibt ohnehin, ob Aristides das KerP voraussetzt oder nur auf beiden gemeinsames Material zurückgreift; dennoch bleibt die zeitliche Nähe beider Schriften unbestreitbar.

²⁸ *Harris*, *Apology* 19ff.; *ders.*, Celsus and Aristides: BJRL 6 (1921/22) 163–175. Harris' Argumente reichen kaum zur Postulierung einer Abhängigkeit Celsus' von Aristides aus – zumal auch hier wieder Überschneidungen mit dem KerP nachweisbar sind, somit erneut die Quellenfrage virulent wird –, sondern eher zur Demonstration der guten Textüberlieferung von S gegenüber G.

²⁹ Dies drückt sich massiv in der Überlagerung eines historischen Kerns durch sanktionierte Deutungsschemata in den Märtyrerakten aus; vgl. hierzu *K. Holl*, Die Vorstellung vom Märtyrer und die Märtyrerakte in ihrer geschichtlichen Entwicklung: *ders.*, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II (Tübingen 1928) 68–102.

³⁰ Vgl. die klassische Formulierung von *W. Wrede*: „Freilich dürfen wir nicht meinen, daß mit einem Schläge Leute wie Klemens, der Autor der Pastoralbriefe, Ignatius, Polykarp aufhören, um Männern wie Justin und Aristides Platz zu machen; ebenso werden Gedanken, wie diese beiden vortragen, wohl schon geraume Zeit vor ihnen in Kurs gekommen sein: die Literatur, die erhalten ist, wird auch hier (. . .) täuschen über das, was wirklich gewesen ist.“ (Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie [Göttingen 1897] 60f.)

geschichtliche Fragestellung³¹ an, um sich in einem ersten Schritt der Apologie des Aristides zu nähern.

III.

1. Als Einstieg in die Erörterung sei Aristid., apol. 17, 2 (S) gewählt, da auf diesen Vorwurf der Promiskuität hin eine vage Datierungstheorie gestellt wurde.³² Aristides argumentiert, daß die Griechen ihren unzüchtigen Lebenswandel auf die Christen projizierten, so daß ihnen nun der Vorwurf der Unsittlichkeit zu machen sei, was jedoch unsinnig ist, da die Christen gerecht und heilig seien.

In mehrfacher Hinsicht ist diese Stelle unklar. Zum einen stellt sich die textkritische Frage. Gegen die Lesart der syrischen Vorlage³³ schlug Harris vor, statt gwḥk' (ridiculus)³⁴ gwkh' (horrendum)³⁵ zu lesen, da die Vertauschung beider Vokabeln keine Seltenheit darstelle.³⁶ Zu Recht hat Seeberg den Sinn dieser Konjekturen bezweifelt,³⁷ doch greift seine Argumentation zu kurz. Schwerlich wird sich anhand des vorliegenden Textmaterials bestimmen lassen, was für Aristides ‚Sache des Geschmackes‘ gewesen sei, auch wenn 8, 4 sich hierfür anböte.³⁸ Eher wird nach dem Zeitgeist zu fragen sein, gegen den hier Stellung bezogen wird. Zu fragen ist nach Herkunft, Begründung und Legitimation der Vorwürfe, deren die Christen bezichtigt werden.

2. Die Beschuldigung thyeistischer Mahlzeiten (θυέστεια δέλπνα) und ödipodäischer Verbindungen (οἰδιποδείαι μίξεις) trifft in dieser Kombina-

³¹ Hierbei ist darauf hinzuweisen, „daß Bindung an historisch konfigurierte Texte nicht konstitutiv sein muß, die geschichtliche Einbindung also leicht als sekundär erscheinen kann. Dies erklärt, daß die Geschichte eines Motivs oft auch nicht an der Grenze zur alten Kirche Halt machen kann, sondern darüber hinauszugehen hat. Daß auf der anderen Seite die Differenzierung zwischen Urchristentum und alter Kirche auch für die Motivgeschichte nicht ohne Bedeutung bleibt, läßt sich exemplarisch durchaus belegen.“ (H. Paulsen, Zur Wissenschaft vom Urchristentum und der alten Kirche – ein methodischer Versuch: ZNW 68 [1977] 200–230. Zitat 219).

³² R. M. Grant, The Chronology of the Greek Apologists: VigChr 9 (1955) 25–33. hier 25.

³³ Übersetzungsvorschläge: „... richten ihr unreines Lachen gegen die Christen“ (Raabe, Apologie 24); „... richten das Lachen der Unreinheit gegen die Christen“ (Hennecke, Apologie 42).

³⁴ K. Brockelmann, Lexicon Syriacum (Halle 21928 = Hildesheim 1966) 113 s. v.

³⁵ A. a. O. 125 s. v.

³⁶ Harris, Apology 64.

³⁷ „... da es Sache des Geschmackes ist, ob man etwas für lächerlich hält oder nicht (. . .). Das unzüchtige Treiben der hellenischen Götter sah Athanasius z. B. für einen Gegenstand zum Lachen an (c. gentes 12), dagegen war der ‚Dialog zwischen Jason und Papisus‘ dem Celsus nicht des Lachens, sondern des Mitleidens und des Hassens wert.“ (Seeberg, Aristides 406.)

³⁸ So Seeberg ebd.

tion die Christen seit der Mitte des 2. Jahrhunderts. Die Pauschalität dieser Anschuldigungen erweist sich an der Tatsache, daß beide Motive bei ihrer mythologischen Herkunft³⁹ keine Beziehung zueinander haben. Vielmehr verselbständigen sich Elemente der ursprünglichen Sagen und Mythen, um als Argumente in die Rhetorik und Polemik einzugehen. So begegnen die Vorwürfe der Knabenliebe⁴⁰ oder des Inzestes⁴¹ als Merkmale der Dekadenz der römischen Oberschicht, ohne daß hieraus ersichtlich wird, ob dies eine römische Gesamttenndenz⁴² dokumentiert oder nur den moralischen Verfall in Potentatenkreisen.⁴³ Deutlicher läßt sich dagegen der Vorwurf des Kannibalismus isolieren, zumal er mit den Sagenkreisen um Thyestes lockerer verbunden scheint als dies mit Inzest und der Überlieferung von Ödipus der Fall ist. So wirft römische Polemik den Gegnern schon bei leisem Verdacht von coniuratio Kannibalismus vor,⁴⁴ und dieser Motivkomplex ist auf die staatspolitische Ebene beschränkt. Altkirchliche Apologetik suggeriert, daß auch die Juden dieses Argument übernahmen, so daß Justin Tryphon fragen kann, ob er denn auch glaube $\delta\tau\iota\ \delta\eta\ \epsilon\sigma\theta\acute{\iota}\omicron\mu\epsilon\nu\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\upsilon\varsigma$.⁴⁵

³⁹ M. Mayer, Art. Thyestes: PRE II 6/1 (1936) 662–679; L. W. Daly, Art. Oidipus (Οἰδίππος): PRE 17/2 (1937) 2103–2117.

⁴⁰ E. Bethe, Die dorische Knabenliebe. Ihre Ethik und ihre Idee: RMP.NF 62 (1907) 439–475; W. Kroll, Art. Knabenliebe: PRE 11/1 (1921) 897–906.

⁴¹ F. Klingmüller, Art. Incestus s. Incestum: PRE 9/2 (1916) 1246–1249; ferner I. Opelt, Die lateinischen Schimpfwörter und artverwandte sprachliche Erscheinungen. Eine Typologie. BKAW 2. Reihe (Heidelberg 1965) 198 ff.

⁴² J. Marquardt, Das Privatleben der Römer, hg. von A. Mau. Handbuch der römischen Altertümer 7 (Leipzig ²1886 = Darmstadt 1964) 75 ff.; O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt III (Stuttgart ²1921 = Darmstadt 1966) 170 (Belege 477); Klingmüller, Incestus 1247 f.; Kroll, Knabenliebe 905 f.; L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine I (Leipzig ¹⁰1922 = Aalen 1964) 280 f. 283 ff.; H. Licht, Sittengeschichte Griechenlands, hg. von H. Lewandowski (Stuttgart 1959) 354.

⁴³ Die Quellenlage zur Aufhellung dieses Problems ist unerquicklich; auch Sexualforschung und Hygienemedizin vermögen hierzu kaum etwas beizutragen; entsprechender Optimismus bei Marquardt, Privatleben 79 wird auch durch die fundierten Beiträge von J. Rosenbaum (Geschichte der Lustseuche im Altertum nebst ausführlichen Untersuchungen über den Venus- und Phalluskultus, Bordelle, Νοῦσος θήλεια der Skythen, Paederastik und andere geschlechtliche Ausschweifungen der Alten als Beitrag zur richtigen Erklärung ihrer Schriften [Berlin ⁷1904] passim) kaum gerechtfertigt.

⁴⁴ E. Bickermann, Ritualmord und Eselskult: MGWJ.NF 35 (1927) 171–187. 255–264. hier 173 ff.; R. Freudenberger, Der Vorwurf ritueller Verbrechen im 2. und 3. Jahrhundert: ThZ 23 (1967) 97–107. hier 97 f.; W. Schäffe, Frühchristlicher Widerstand: ANRW II 23/1 (Berlin / New York 1979) 460–723. hier 589 ff.

⁴⁵ Just., dial. 10, 1. Daß das Judentum diesen Topos, mit dem es von der Umwelt konfrontiert wurde (vgl. Freudenberger, Vorwurf 98; Schäffe, Widerstand 589 f. 591), nun aufnimmt und gegen die Christen wendet (so die merkwürdige, nicht ressentimentfreie Argumentation von F. Anwander, Die literarische Bekämpfung des Christentums in der Antike: BenM 6 [1924] 297–320. hier 297. 298), erscheint unwahrscheinlich. Darauf weist einerseits das Schweigen der Rabbinen, andererseits auch die Replik Tryphons (πόρρω γὰρ κενώρηκε τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως Just., dial. 10, 2), die mit dem Rekurs auf das Vernunftsargument sich als Bildung Justins erweist. Die Beschuldigung des Synhedriums, diese antichristlichen Vorwürfe planmäßig zu verbreiten (dial. 17, 1; 108, 2) entbehren gleichfalls der historischen Grundlage.

Einen Zusammenhang zwischen *coniuratio* und Beschuldigung des Christseins anzunehmen bietet sich direkt jedoch nicht an, da die Angriffsflächen, die das Christentum der heidnischen Welt bot, weniger unter dem Begriff ‚Atheismus‘⁴⁶ zu suchen sind – obwohl dies als gängiges Argument etwa in zeitgenössischen Märtyrerakten belegt ist –⁴⁷ als im Mißverständnis der altkirchlichen Agape- und Eucharistiefeyer.⁴⁸ Nicht nur, daß dieses christliche *Proprium* paganen Kulturen fremd gewesen ist: zu erwägen ist auch, inwiefern die noch durchlässige Grenze zwischen Orthodoxie und Häresie heidnischer Polemik Vorschub leistete.

3. Zum ersten Male begegnet die Kombination beider Vorwürfe bei Just., *apol. I* 12, 2. Aus der disparaten Nomenklatur für die christlichen Greuel⁴⁹ entwickelt sich der *terminus technicus* *θυέστεια δειπνα καὶ οἰδιποδεία μίξεις* (Theophil., *ad Autol.* 3, 4.15 [PG 6 (Paris 1857) 1125B. 1141]; Athenag., *suppl.* 3, 1; Tert., *apol.* 2, 20 [CSEL 91 (Wien / Leipzig 1939) 9 ed. Hoppe]). Mag dies anfangs auch auf Extrapolation von Praktiken gnostischer Sektierergruppen⁵⁰ – oder, was m. E. weniger plausibel ist: auf schon im neronischen Rom begegnende Unterstellungen –⁵¹ und historische Remineszenzen verweisen, so verschwimmen die Konturen in der Steigerung der Vorwürfe zum Kindermord hin.⁵² Übrigens ist der *Topos* tatsächlich austauschbar und auf jeden Gegner übertragbar: der montanistische Tertullian bezichtigt die Großkirche, Unzucht in der Agapefeier zu betreiben.⁵³

⁴⁶ Hierzu immer noch grundlegend A. von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den ersten drei Jahrhunderten*. TU 13/4 (Leipzig 1905).

⁴⁷ Vgl. etwa *MartPol* 9, 2 (SQS.NF 3 [Tübingen 1965] 3 edd. Knopf / Krüger / Rubbach); *Acta Just.* 2, 1 (a. a. O. 15); 4, 9 (a. a. O. 17); *Acta Apoll.* 13 (a. a. O. 31); Eus., *H. E.* V 1, 9 ἀπολογούμενος . . . ὅτι μηδὲν ἄθεον μηδὲ ἀσεβές ἐστὶν ἐν ἡμῖν (GCS 9/1, 404).

⁴⁸ An den Begleiterscheinungen dieses Mahles sich aufzuregen hatten die zeitgenössischen Kritiker wohl kaum die geringste Veranlassung: vgl. die Darstellung der damaligen Tisch(un)sitten bei Marquardt, *Privatleben* 339.

⁴⁹ Ἀνθρωπειῶν σαρκῶν βοραὶ *Just.*, *apol. I* 26, 7; ἀνθρωποβορία / ἀνθρωποφονία Athenag., *suppl.* 35, 1; ἀνθρωποφαγία Tat., *or.* 25, 3; ἀνέδη μίξεις *Just.*, *apol. I* 26, 7.

⁵⁰ Diese stellen in der Tat eine Bedrohung christlicher Rechtgläubigkeit dar (vgl. W. Speyer, *Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen*: JAC 6 [1963] 129–135. bes. 133 ff.). So weiß etwa Epiph., *haer.* 26, 5 (GCS 25 [Berlin 1915] 282 ed. Holl) von ἀνθρωποβορία bei Gnostikern (vgl. Epiph., *exp. fid.* 9 [GCS 37 (Berlin 1933) 509 ed. Holl]). Nikolaiten, Karpokratianer oder Kainiten versuchen, die Laster in der Welt des Demiurgen durch intensive Hingabe an diese zu überwinden. So dürfte es auch kaum verwundern, daß Justin sein (verschollenes) *Syntagma vor* den apologetischen Schriften abfaßte; die Bedrohung von innen dürfte zeitweise die Gefahren von außen überstiegen haben.

⁵¹ So Schäffke, *Widerstand* 580 ff.

⁵² F.-J. Dölger, „*Sacramentum infanticidii*“: AuC 4 (1934) 188–228. Vgl. neuerdings A. Henrichs, *Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians. Some New Evidence*: Kyriakon. FS J. Quasten (Münster 1970) 18–35.

⁵³ Tert., *de ieiunio* 17, 3 f. (CChr. SL 2 [Turnholt 1954] 1276 edd. Reifferscheid / Wissowa).

Auf dieser Quellenbasis nun Aristid., apol. 17, 2 (S) als einen Datierungshinweis anzusehen⁵⁴ erscheint so gesehen reichlich gewagt, zumal Fronto⁵⁵ als Gewährsmann hierfür kaum infrage kommt. Frontos Christenrede als auslösendes Moment für Verfolgungen gegen Ende des zweiten Jahrhunderts anzusehen⁵⁶ trägt für das Verständnis der *ältesten* christlichen Apologeten wenig aus, zumal zu erwägen sein dürfte, inwiefern der inhaltlich kaum markante, dafür rhetorisch ambitionierte Redner überhaupt über Anschauungsmaterial verfügt,⁵⁷ also lediglich ein rhetorisches Substrat kursierender Gerüchte verfaßte.⁵⁸ Aristid., apol. 17, 2 (S) enthält somit kein zuverlässig greifbares historisches Indiz. Dafür wird im Zusammenhang einer motivgeschichtlichen Untersuchung zu fragen sein, wie sich der fragliche Vers im Rahmen altkirchlicher Apologetik verhält.

4. Merkwürdig stimmt die terminologische Spannung zwischen den Vorwürfen, die implizit in 17, 2 (S) angesprochen werden und den expliziten Parallelen zeitgenössischer Apologeten. Das Problem wird deutlich bei Vergegenwärtigung der Konjektur des griechischen Äquivalents bei Hennecke: οἱ δὲ Ἑλληνες, ὁ βασιλεῦ, αἰσχροὶ ἐπιτηδεύοντες, συνουσίας ἀνδρῶν καὶ μητέρων καὶ ἀδελφῶν καὶ θυγατέρων, τὸν γέλωτα τῆς ἀσελγείας αὐτῶν εἰς τοὺς Χριστιανοὺς τρέπουσιν.⁵⁹ Aristides weist jedoch den Vorwurf ab und entgegnet: οἱ δὲ Χριστιανοὶ δικαιοὶ εἰσι καὶ εὐσεβεῖς, φιλαλήθεις καὶ μακρόθυμοι.⁶⁰ Ein Blick auf die Antwort des lugdunensischen Märtyrers Attalos auf denselben Vorwurf des Kannibalismus (ἰδοὺ τοῦτό ἐστιν ἀνθρώπους ἐσθίειν, ὃ ποιεῖτε ὑμεῖς· ἡμεῖς δὲ οὐτε ἀνθρώπους ἐστίομεν οὐθ' ἔτερον τι πονηρὸν πράσσομεν Eus., H. E. V 1, 52 [GCS 9/1, 422]) verdeutlicht, daß die Entgegnung des Aristides vage ausfällt und kaum geeignet

⁵⁴ Grant, Chronology 25.

⁵⁵ J. Brzoska, Art. M. Cornelius T. f. Quir(ina) Fronto: PRE 4/1 (1900) 1312–1340; J. H. Waszink, Art. Fronto: RAC 8 (1972) 520–524. Bequem zugängliche Textausgabe bei C. R. Harris (Hg.), The Correspondence of Marcus Cornelius Fronto. LCL 112/113 (repr. Cambridge, Mass. / London 1962–1963).

⁵⁶ M. Sordi, Le polemiche intorno al cristianesimo nel II secolo e la loro influenza sugli sviluppi della politica imperiale verso la chiesa: RSCI 16 (1962) 1–28. hier 3ff. erwägt, daß Frontos Rede den Ausschlag für die Verfolgungen in Lyon gab; ähnlich argumentiert P. Frassinetti, L'orazione di Fronto contro i cristiani: RIF 2 (1949) 238–254; nach Antonius Pius' zurückhaltender Christenpolitik soll Frontos Rede, auf ca. 162–164 datiert, die antichristliche Stimmung anheizen (a.a.O. 238).

⁵⁷ Fronto trat krankheitsbedingt nicht sein Amt als consul suffectus der Provinz Asia im Jahre 143 vor Ort an (vgl. Brzoska, Fronto 1315f.; Waszink, Fronto 520).

⁵⁸ Tatsächlich läßt der ungeklärte Hintergrund der Christenrede Frontos mitsamt den Datierungsschwierigkeiten (ausführlich hierzu E. Champlin, Fronto and Antonine Rome [Cambridge, Mass. / London 1980] 64–66) zu kaum belegbaren Spekulationen ein, in welchem Umfange Fronto etwa für die Pogrome von Lyon 177 n. Chr. verantwortlich zu machen sei (instruktiv die Vorbehalte bei M. D. Black, Studies in Fronto and his age. Girton College Studies 5 [Cambridge 1911] 92–96).

⁵⁹ Hennecke, Apologie 42.

⁶⁰ Ebd.

ist, derart massive Vorwürfe zu entkräften. Hinzu kommt ein Zweites: der Fortgang der Argumentation bei Aristid., apol. 17, 2ff. (S) steht in keiner Beziehung zu dem fraglichen Vorwurf und dessen Widerlegung in 17, 2 (S). Man stößt hier auf die gelegentlich beobachtete inhaltliche Spannung⁶¹ in den die Christen behandelnden Kapiteln (15–17) der Apologie des Aristides, die die Frage nach der literarischen Einheitlichkeit aufwirft. Zieht man ähnliche Zweifel an 2, 6–10 (S) im Kontext von Kap. 2 hinzu, so läßt sich die endgültige Klärung des geschichtlichen Ortes von 17, 2 (S) nur nach nachstehender Untersuchung der Kap. 15–17 herbeiführen.

IV

1. Gängige Texteditionen gruppieren die Genealogie des Christen gegen S – wo die Ableitung der drei Geschlechter (Barbaren, Juden und Christen) von den jeweiligen Gottheiten bereits in Kap. 2 geboten wird – in Kap. 15.⁶² Dieser Befund ist erstaunlich und hat neben der Beobachtung, daß A partiell S, wenngleich wesentlich straffer, folgt, zu der Frage nach der ursprünglichen Anordnung des Materials in der Apologie des Aristides geführt. Damit hängt zusammen, wie das Verhältnis der einzelnen Rezensionen zueinander erklärt werden kann. A darf (wie oben S. 164 mit Anm. 11 bereits erwähnt) als schlechtesten Zeuge ausgeschieden werden: Wie Seeberg gezeigt hat, geht A nicht nur freier mit seiner Vorlage um, sondern dürfte bereits auf einen interpolierten Text zurückgegriffen haben.⁶³ G wiederum ist insofern unglaubwürdig, als der Autor von ‚Barlaam und Joasaph‘ im Interesse seines Romans Eingriffe in die Vorlage vorgenommen haben wird,⁶⁴ was im Vergleich von G mit S ersichtlich wird. So bleibt offenbar S als einzige authentische Rezension übrig, wenngleich dogmatisierende (Aristid., apol. 2, 6–8) oder ausführende Zusätze (in den Kapp. 3.9.12)⁶⁵ auszuschneiden sind.⁶⁶ Für die Komposition der Kapp. 15–17 bedeutet dies, daß zumindest die jetzige Anordnung anzuzweifeln ist, denn für AS ist kein Grund ersichtlich, ordnend in die Vorlage einzugreifen; ein Verfahren, das eher G zuzuschreiben wäre. Hinzu kommt, daß umgekehrt plausibel gemacht werden kann, *wieso* sich die Völkergenealogie – in breiterem Umfange, als überhaupt überliefert

⁶¹ Raabe, Apologie 58 ff.

⁶² Geffcken, Apologeten 22 ff. (dementsprechend auch Rubbach, Apologeten 25 ff.); Goodspeed, Apologeten 19 ff. Julius, Aristides 48 ff. gibt S wieder.

⁶³ Seeberg, Aristides 207 f. An diesem Punkt ist wohl Vona, L'Apologia 12 f. (unter Berufung auf Robinson, Appendix 75) zu korrigieren. Da für A nur die Codd. Venetus aus den Jahren 891/1195 (vgl. oben Anm. 3), Edschmiadzin (vgl. F. C. Conybeare bei Harris, Apology 29 ff.) und der Fund von Eenim (s. o. Anm. 3) für Aristid., apol. 1. 2 vorliegen, dürfte A als Textzeuge zudem nicht überbewertet werden.

⁶⁴ Seeberg, Apologie 943; ders., Aristides 166 f.

⁶⁵ Nachweise bei Seeberg, Apologie 944 f.

⁶⁶ Vgl. Seeberg, Aristides 202.

ist – an Kap. 1 anschließen *muß*, da „a limine von dem Verhalten der betr. Völker zu der anfangs dargelegten Gotteserkenntnis (Wahrheit⁶⁷)“⁶⁸ die Rede ist.

2. Für die Untersuchung der Komposition der Kapp. 15–17 ist die Auswertung von P. Lond. 2486, einem Unzialfragment aus dem vierten Jahrhundert,⁶⁹ hilfreich. Verglichen mit SG bestätigt es die Tendenz von G, straffend in die Vorlage einzugreifen; für S erhärtet es dessen Charakter einer leicht paraphrasierenden Übersetzung.⁷⁰ P. Lond. 2486 ist bei Berücksichtigung des Alters von S⁷¹ bzw. G⁷² ein nicht zu überschätzender und unverdächtiger⁷³ Zeuge. Kann so – unter Vorbehalt – zumindest eine gesicherte Version von Aristid., apol. 15, 6–16, 1 für das beginnende vierte Jahrhundert rekonstruiert werden, so sei auf diesem Hintergrund versucht, die Christenkapitel (15–17) wiederherzustellen.

Durch die verkürzte Paraphrase in A können 15, 1.2 mit S eliminiert und Kap. 2 zugewiesen werden. Somit dürfte die Christenperikope mit 15, 3 eingesetzt haben, in Analogien zu 2, 1 (ASG); 7, 4 (SG); 8, 1 (SG); 12, 1 (SG); 14, 1 (G); 16, 1 (S) mit einer überleitenden Bemerkung (wahrscheinlich

⁶⁷ Das Wahrheitsmotiv ist nach *M. Elze*, *Tatian und seine Theologie*. FKDG 9 (Göttingen 1960) 27 ff. der Schlüsselbegriff zur Verbindung christlicher Theologie mit (mittelplatonischer) Philosophie bei Tatian in seiner oratio ad Graecos (Text bei *Goodspeed*, *Apologeten* 268–305).

⁶⁸ *Hennecke*, Textgestalt 80.

⁶⁹ S. o. Anm. 20.

⁷⁰ Vergleiche man P. Lond. 2486 mit dem bei *Geffcken*, *Apologeten* 24 Z. 9–26 Z. 2 aus S und G kompilierten Text, so bestätigt P. Lond. 2486 im wesentlichen die von der syrischen Rezension bezeugten Lesarten in Aristid., apol. 15, 6–11; ferner deckt das Londoner Unzialfragment G in 15, 7.10. V. 12 (S) kann einige Anklänge an P. Lond. 2486 r l. 44 ff. aufweisen, erscheint aber ansonsten redundant. Eine genauere Diskussion über P. Lond. 2486 im Vergleich zum „textus receptus“ der Apologie des Aristides kann hier nicht geführt werden, zumal in diesem Zusammenhang auch P. Oxy. 1778 in seinem Verhältnis zu Aristid., apol. 5, 4; 6, 1.2 (s. o. Anm. 19) einzubeziehen wäre; dieses muß einer späteren Analyse unterworfen werden.

⁷¹ Cod. Sinait. syr. 16, fol. 93r–104v wird in das 6. oder 7. Jahrhundert zu datieren sein (*Harris*, *Apology* 3 f.; *Hennecke*, *Apologie* iv; *Vona*, *L'Apologia* 7); die Übersetzung hingegen in das 4. Jahrhundert herunterdatiert.

⁷² Die zeitliche Bestimmung von G hängt von der Zuweisung des Mönchsromans ‚Barlaam und Joasaph‘ ab. Zu den einzelnen Ansätzen vgl. *Brunhözl* (u. a.), *Art. Barlaam und Joasaph* 1465.

⁷³ P. Lond. 2486 dürfte mindestens so alt wie S* sein. Eine Einschränkung dieses Urteils kann weniger durch die Textgestalt der Handschrift als durch die Überlegung erfolgen, daß das Unzialfragment selbst schon eine interpolierte Fassung der Apologie darstellen könnte. *H. Gültzow* (*Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten* [Bonn 1969]) sieht die Christenpassagen der Apologie des Aristides harmonisch in der altkirchlichen Erörterung der Sklavenfrage eingefügt (a. a. O. 45 Anm. 2; 91 Anm. 4; 99 Anm. 3; 114 Anm. 5; 143 Anm. 2). Die Glaubwürdigkeit dieser Einordnung in einen zeitlichen Kontext ist jedoch anzuzweifeln. So erscheint es kaum plausibel, Aristid., apol. 17, 2 in Bezug auf Homosexualität im Umgang mit Sklaven (a. a. O. 110 mit Anm. 3) hin zu interpretieren.

ἔλθωμεν οὖν . . .)⁷⁴ und dem Hinweis auf der Christen Suchen und Finden der Wahrheit. Die bei G konservierte Bemerkung der Überlegenheit der Christen gegenüber den anderen Völkern dürfte – wenn sie überhaupt zum ursprünglichen Bestand von 15, 3* gehört – weniger im Sinne des Selbstverständnisses als τρίτον γένος,⁷⁵ sondern auf der Ebene von 2, 1; 12, 1 zu verstehen sein. Mit größerer Sicherheit kann dagegen behauptet werden, daß βασιλεῦ zum Grundbestand der Apologie zu rechnen ist. Da die Anrede der Majestät jeweils beim Einsatz und Abschluß einer thematischen Ausführung steht (vgl. 1, 1; 2, 1; 4, 1; 7, 1 (S).4; 9, 5; 11, 7; 13, 6; 14, 1), nicht aber innerhalb der Argumentation als rhetorische Anapher (P. Lond. 2486r l. 1f. gegen Aristid., apol. 15, 6 [S]), findet sich indirekt durch den Unzialfund Evidenz für den Beginn der Christenperikope in 15, 3*.

Setzt nun Aristides' Hauptargumentation, den rechten Weg der Christen demonstrierend, in 15, 3*⁷⁶ ein, und weist diese (antithetische) Parallelen zu den vorausgehenden Erörterungen der Irrwege der anderen Völker auf, so erhebt sich die Frage nach dem Ende dieser Passage. Anzunehmen wäre aufgrund der jetzigen Textform, daß 16, 1* einen solchen Einschnitt markiert. Hierfür spräche immerhin, daß sich formal 15, 3* zu 16, 1* wie 3, 2fin : 7, 3; 8, 4 : 11, 7; 12, 1 : 13, 6 verhält: eine Schlußfolgerung bestätigt die Eingangsthese. Methodisch erheben sich gegen diesen Schluß jedoch Bedenken. Kennzeichnen stringente, bisweilen ironische Gedankenführung die Widerlegungen heidnischer Göttervorstellungen (Kapp.3–13), die nur darauf angelegt sind, den Irrtum⁷⁷ anderer bloßzustellen, so bieten die Christenkapitel einen vergleichsweise spröden, schwer abgrenzbaren Tugendkatalog; scheinbar mit 15, 12* endend, findet er noch Fortsetzungen in 16, 6; 17, 2.4.⁷⁸ Legte man andererseits die Anapher des Wahrheitsmotivs als Endpunkt der Argumentation Aristides' zugrunde, so muß zumindest befremden, daß nach dem angenommenen Abschluß in 16, 1* noch in Vv.4f. (S); 17, 1 (G!, S) Wendungen begegnen, die für sich genommen als Schlußworte gelten können.

Der Verdacht der Uneinheitlichkeit der Christenkapitel legt sich zudem noch durch eine weitere Beobachtung nahe: die Ausführungen berühren sich

⁷⁴ So ist S auch in 8, 1 vorzuziehen, vgl. *Seeberg*, Apologie 955.

⁷⁵ S. u. S. 175f. Zum Ganzen vgl. *Geffcken*, Apologeten 46ff.

⁷⁶ Mit Asteriscus versehene Versangaben bezeichnen die Textform, die aus S und P. Lond. 2486 als ursprüngliche Textvorlage (zumeist gegen G) rekonstruiert werden kann. Ob dies den tatsächlichen Wortlaut der ursprünglichen Apologie des Aristides darstellt, kann von Fall zu Fall vermutet, in Einzelheiten hier aber nicht bewiesen werden.

⁷⁷ Der Wortstamm *πλαν* – ist eine der häufigsten Vokabeln in der Apologie Aristides': 13 × verbal (13 × in G; 7, eventuell 9 × in S), 10 × substantivisch (7–8 × in G; 10 × für S) belegt. Zum Bedeutungsumfang vgl. *H. Braun*, Art. *πλανάω κτλ.*: ThWNT 6 (1959) 230–254, bedauerlicherweise ohne Ausblick auf die Apologeten.

⁷⁸ *Geffcken*, Apologeten 93.

nur ganz schwach mit dem explizierten Gottesverständnis in 1, 3 ff. (AS),⁷⁹ das sich ja nun als Maßstab verstanden wissen will, an dem die einzelnen Religionen gemessen werden sollen (2, 1). Die ethische Einlösung dieser Gotteserkenntnis konzidiert aber Aristides schon den Juden zu (Kap. 14). Von daher bleibt die These O'Cealleighs diskutabel, daß unsere Schrift ursprünglich eine jüdische Apologie darstellt, die sekundär christianisiert worden ist.⁸⁰ Für die Beurteilung der Funktion von 17, 2 (S) bedeutet dies nun, daß an einen konkreten Hintergrund für den Unsittlichkeitsvorwurf nicht zu denken ist, sondern daß die originale Vorlage sekundär um mehrere Passagen erweitert worden ist, die sich offenbar locker um das Motiv ἀλήθεια gruppieren und traditionelles Material verwenden, deren ursprüngliche Brisanz (wie im Falle von 17, 2 [S]) dem Interpolator nicht mehr geläufig war.

V

Die angenommene Hypothese eines ursprünglich jüdischen Charakters der Apologie des Aristides scheint geeignet, Unstimmigkeiten, Redundanzen und Brüchigkeit der Argumentation in Aristid., apol. 15, 3* – 17, 8 zu erklären, doch bedarf sie der Überprüfung. Eine erste Klärung soll wiederum durch eine motivgeschichtliche Untersuchung erfolgen. Gefragt sei nach dem christlichen Selbstverständnis, terminologisch in der Selbstbezeichnung als τρίτον γένος greifbar.

Früh schon fiel die Verwandtschaft von Aristid., apol. 2 mit KerP 2d [Klostermann] (Clem. Al., strom. VI 5, 41 [GCS 15, 452]) auf;⁸¹ τρίτον γένος kann hier als Kurzformel⁸² für den Besitz der ἐπίγνωσις θεοῦ⁸³ gedeutet werden, weniger im Sinne einer Trichotomie in „drei Völker (. . .), sondern in drei Klassen von Gottesverehrern.“⁸⁴ Merkwürdigerweise divergieren G und AS in ihrer Disposition an diesem Punkt. Während G eine Dreiteilung der Geschlechter bezeugt (ὅτι τρία γένη εἰσιν ἀνθρώπων ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ. ὧν εἰσιν οἱ τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταὶ καὶ Ἰου-

⁷⁹ Die engen Berührungen von Aristides' Gottesbild (mit seinen 29 Charakteristika übersichtlich dargestellt bei W. C. van Unnik, Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften: ThZ 17 [1961] 166–174, hier 167f.) und stoischem Gottesverständnis (reiche Belege bei Geffcken, Apologeten 36–41) legen kaum nahe, hier an eine eigene Schöpfung Aristides' zu denken (so auch van Unnik, Gotteslehre 174).

⁸⁰ G. C. O'Cealleigh, „Marcianus“ Aristides on the worship of God: HThR 51 (1958) 227–254.

⁸¹ Robinson, Appendix 86 ff.; Seeberg, Aristides 216 ff.

⁸² Vgl. hierzu Th. Schneider, Kurzformeln des Glaubens – Zur Problematik der Reduktion theologischer Aussagen: Cath(M) 25 (1971) 179–197.

⁸³ M. Dibelius, *Επίγνωσις ἀλήθειας: ders., Botschaft und Geschichte II* (Tübingen 1956) 1–13.

⁸⁴ A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten (Leipzig 1924) 265; vgl. hierzu noch A. Puech, Les apologistes grecs du II^e siècle de notre ère (Paris 1912) 34; Paulsen, Kerygma 19 ff.

δαίοι καὶ Χριστιανοί),⁸⁵ belegen AS eine vierfache Unterteilung (Barbaren, Griechen, Juden und Christen). Nun ließe sich zwar annehmen, daß die Vierteilung eine Fortentwicklung der Trichotomie der Völker darstellen könnte,⁸⁶ doch stößt sich diese Vermutung am Fehlen einschlägiger Belege. Tatsächlich lassen sich Differenzierungen im christlichen Selbstverständnis im Verhältnis zur Umwelt, stufenartig entwickelt, bereits im neutestamentlichen Zeitalter nachweisen (vgl. Röm 1, 14; 1 Kor 10, 32 / Gal 3, 28; Kol 3, 11; Gal 5, 6; 2 Kor 5, 17 / Eph 2, 11; 1 Petr 2, 9); nachapostolische Schriften bauen diese Konzeptionen weiter aus.⁸⁷ Heidnische antichristliche Polemik übernimmt spätestens seit dem 3. Jahrhundert die Trias.⁸⁸ Doch bleibt fraglich, inwieweit diese Dreiteilung genuin christlichem Denken entspricht. Jüdischer Apologetik ist die fragliche Division nicht unbekannt.⁸⁹ Welcher Tradition ist nun Aristid., apol. 2 zuzuschreiben, und welcher Version ist der Vorzug zu geben? Die Meinungen in der Forschung sind geteilt, sowohl die Priorität der Anordnung bei G als auch der bei AS ist bislang favorisiert worden.⁹⁰ Dabei erwies sich die Entscheidung mehr und mehr abhängig von der Beurteilung des Ägypterkapitels (Aristid., apol. 12).

Die Problemlage ist rasch umrissen. Folgte man der Konzeption von G in Kap. 2, so muß man nicht erklären, wieso bei AS Exposition (2, 2) und Durchführung (3, 1 – 17, 8) nicht kongruent sind. Andererseits bleiben

⁸⁵ Aristid., apol. 2, 1 (G) (*Goodspeed*, Apologeten 4). Die frappierende Parallele zu KerP frgm. 2d ist nur vordergründig; der Romanautor (resp. Nahor in seiner Rede an den indischen König) fährt fort: αὐτοὶ δὲ πάλιν οἱ τοὺς πολλοὺς σεβόμενοι θεοὺς εἰς τρία διαίρουσιν γένη, Χαλδαίους τε καὶ Ἑλλήνας καὶ Αἰγυπτίους. Somit ist die Trichotomie wie bei AS aufgeweicht (vgl. hierzu *Geffcken*, Apologeten 45). Daß G hier offenbar mit Rücksicht auf seine Romankonzeption in seine Vorlage eingreift, wird zu erwägen sein (zum Ganzen vgl. den Beitrag von *H. Peri* [= Pflaum], *Der Religionsdisput der Barlaam-Legende. Ein Motiv abendländischer Dichtung* [Salamanca 1959]).

⁸⁶ Vgl. Hippolyt., ref. omn. haer. X 30f. 34 (GCS 26 [Leipzig 1916] 285ff. ed. *Wendland*).

Zu Hippolyt vgl. *D. Ritschl*, Hippolytus' Conception of Deification. Remarks on the Interpretation of Refutation X, 34: *ders.*, *Konzepte. Gesammelte Aufsätze, I: Patristische Studien*. BSHStH 28 (Bern / Frankfurt / München 1976) 11–20.

⁸⁷ Belege bei *Harnack*, *Mission* 262 Anm. 1.

⁸⁸ Vgl. *Harnacks* Exkurs über „Die Beurteilung der Christen als drittes Geschlecht seitens ihrer Gegner“ (a.a.O. 281–289).

⁸⁹ Philo beispielsweise unterscheidet drei Stufen heidnischer Religiosität: die Verehrung von Himmelskörpern (de decal. 14) degeneriert zur Anbetung von durch Menschenhand geformten Götterbildern; die niederste Stufe stellt die Tieranbetung der Ägypter dar (de decal. 16; zum Ganzen vgl. ferner *Krüger*, Philo 20ff.). Einen Völkerschematismus kennt auch Josephus, wenn er das junge Alter von Griechen, Ägyptern, Phöniziern und Chaldäern gegenüber der altherwürdigen jüdischen Religion hervorhebt (c. Ap. I 2ff.). Das rabbinische Judentum kennt eine Dichotomie von Israel und Völkern der Welt (vgl. *H. Strack* / *P. Billerbeck*, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch II* [München 1979] 191 [ad Lk 12, 30]).

⁹⁰ Für die Version bei G plädieren *Harnack*, *Rez. Texts and Studies* 328; *Raabe*, *Apologie* 27ff.; *Geffcken*, *Apologeten* 46; *Vona*, *L'Apologia* 76; dagegen argumentieren *Seeberg*, *Apologet* 4f.; *ders.*, *Apologie* 947ff.; *Hennecke*, *Textgestalt* 72ff.; *O'Cealleigh*, „*Marcianus*“ *Aristides* 234ff. für die Priorität der Anordnung nach AS.

Befürworter der Originalität der Disposition von G die Antwort schuldig, wieso

- 13, 1 (S) rückblickend nur die Ägypter, (G) zusammenfassend Ägypter, Chaldäer und Griechen im Blick hat;
- 13, 2 (G) wiederum alle drei Völker, (S) dagegen die Griechen abhandelt;
- 12, 1 nicht die für Aristides typische Übergangsfloskel (ἔλθωμεν 3, 1; 8, 1; 14, 1; 15, 3*) bietet und somit einen intendierten eigenen Abschnitt nicht anzeigt.

Seeberg hat die vorgetragenen Einwände gründlich untersucht und kam zu dem Ergebnis, daß S der Version von G vorzuziehen sei.⁹¹ Demnach habe Aristides kaum vorgehabt, dem Götzendienst der Ägypter einen gesonderten Paragraphen in seiner Apologie zu widmen, sondern die Auseinandersetzung resultiert klimaktisch aus dem Vergleich von Chaldäern mit Griechen. Daß die Argumentation von Aristides überdies kaum durch Originalität besticht, kann anhand zweier Indizien bewiesen werden: weder sprechen die Reihenfolge der Völker (Αἰγύπτιοι – Χαλδαῖοι – Ἕλληνες) in 13, 1 (G) für eine stringent angelegte Komposition, noch die parallelen Charakteristika der Götter (Isis weint: 12, 3 [S]; vgl. Aphrodite 11, 3; Rhea 11, 5 [S] / Osiris 12, 4 [S]; vgl. Asklepios 10, 6 [G] / Typhon 12, 5 [S]; vgl. Herakles 10, 9 [S]; Asklepios 10, 6 [G]), die als Dubletten kaum in eine klimaktische Argumentation gehören.⁹²

Exposition und Durchführung nach G stehen so in einem Widerspruch, der durch die Annahme der Ursprünglichkeit der Vierteilung der Völker nach AS leicht aufgelöst werden kann. Nach der Besprechung des religiösen Fehlverhaltens der Chaldäer (Kapp. 3–7) und Hellenen (Kapp. 8–11) führt Aristides die Ägypter auf, um sie jedoch lediglich mit den Griechen zu kontrastieren; von daher erklärt sich dann auch der für Aristides bezeichnende Rückblick in 13, 1 (S)⁹³ und der sofortige Rekurs auf die Hellenen (13, 2 [S]). Folglich ist auch verständlich, warum 12, 1 nicht mit ἔλθωμεν / ἐπανέλθωμεν begonnen haben kann.

Bei der Einteilung der Völker in Kap. 2 wird demzufolge die syro-armenische Lesart ‚Barbaren – Griechen – Juden – Christen‘ zu bevorzugen sein. Zudem erscheint diese Version allemal unverdächtiger zu sein als die bei G tradierte Variante. So ist für AS kein Moment erkennbar, das die Erweite-

⁹¹ Zum Ganzen vgl. *Seeberg*, Aristides 179–192.

⁹² Die divergierende Überlieferung des Isis- und Osirismythos bei G und S in 12, 1–5 verdeutlicht, daß weder G noch S mit der Materie ganz vertraut waren. Hier müssen offenbar beide Rezensionen stark in ihre Vorlage eingegriffen haben, denn Aristides ist solch ein Lapsus bei angenommener Abfassung der Apologie um die Mitte des 2. Jahrhunderts schwerlich zuzutrauen; dieses Problem kann hier jedoch nur am Rande berührt werden. Wichtiger ist eine weitere Beobachtung: die Ähnlichkeiten zwischen der Demontage ägyptischer Gottheiten und den hierzu verwandten Motiven aus den Griechenkapiteln wird man am besten so erklären, daß Aristides hier lediglich in Anlehnung an bereits früher Gesagtes eine Überleitung zum eigentlichen Iktus (12, 7ff.) schaffen wollte: der Kritik an der lächerlichen Tieranbetung.

⁹³ *Geffcken*, Apologeten 45; vgl. noch Aristid., apol. 7, 4; 11, 4.

rung der altchristlichen Trichotomie um ein weiteres Glied veranlaßt haben könnte, während die von G bezeugte dreifache Untergliederung von Barbaren in Chaldäer, Griechen und Ägypter schon wegen der Unmöglichkeit der Kategorisierung von Griechen unter Barbaren für die angenommene Abfassungszeit der Apologien des Aristides anzuzweifeln ist.

Nur vermutet werden kann, welche Funktion der Völkerverteilung bei Aristides zukommt. Hierin nur einen Reflex christlichen Selbstverständnisses sehen zu wollen greift zu kurz, da dieses erst ab 15, 3* ff. thematisch entfaltet wird. Wahrscheinlicher dürfte sein, Kap. 2 (S) als Gliederungssignal für die Disposition der Apologie zu betrachten. Dies legt sich m. E. auch daher nahe, wenn man die Anlage von Hippolyt., ref. omn. haer. X 30f. (GCS 26, 285 ff. ed. Wendland) mit I (II + III). IV vergleicht. Anders als programmatisch läßt sich Aristid., apol. 2 (S) schwerlich verstehen.

An der vierteilten Völkerwelt meldete O'Cealleigh Bedenken an; er vermutet hinter der Apologie des Aristides eine Verteidigungsrede eines jüdisch-hellenistischen Proselyten, die nachträglich verchristlicht worden sei.⁹⁴ Eine ursprünglich jüdische Grundschrift – und einzelne Züge jüdischer Apologetik sind deutlich erkennbar –⁹⁵ sei hauptsächlich durch die Christenkapitel (15–17) ergänzt worden, die dann auch in Kap. 2 vorzubereiten gewesen wären, bei S rekonstruierbar aus der Genealogie der Christen und die Erweiterung der Geschlechtereinteilung um die Christen. Doch dieser Schluß ist falsch. In der jüdischen apologetischen Literatur ist kein Terminus belegt, der der christlichen Selbstbezeichnung als τῶτον γένος vergleichbar wäre.

VI

Die Hypothese einer ursprünglich jüdischen Provenienz der Apologie des Aristides ist damit noch keineswegs widerlegt. Es ist noch daran zu erinnern, daß Aristides' Gottesvorstellung, in 1, 3 ff. dargelegt, augenfällige Parallelen zu jüdisch-hellenistischer Apologetik aufweist. Nach dem Vorgang van Unniks⁹⁶ ergänze ich die Gottesattribute Aristides' durch Belege aus Philo und Josephus:

⁹⁴ O'Cealleighs Argumentation enthält ohnehin in sich Unstimmigkeiten. So vertritt er einerseits die Authentizität der Geschlechtereinteilung nach S, kommt aber mit G zur Annahme, daß auch die Ägypter in *dieser* Klassifizierung erwähnt gewesen sein müßten („Marcianus“ Aristides, passim).

⁹⁵ Verwiesen sei nur auf

a) den streng monotheistischen Duktus der Apologie;

b) die deutlich zurückhaltende Bewertung des Judentums, die bei dem zeitgenössischen Antijudaismus als Resultat einer christlichen Abgrenzung ihresgleichen sucht.

⁹⁶ Van Unnik, Gotteslehre 167 ff.

Aristid., apol. 1,3 ff.	Parallelen in			Philo	Josephus
	ApcrJob				
	Sophia Jesu Christi				
		KerP			
(Gott ist)					
(1) unerzeugt					
(2) ungemacht	×	×	×		c. Ap. II 22
(3) von keinem umfaßt, sondern alles umfassend					leg. all. III 2
(4) αὐτογενὲς εἶδος (G) eine ewige Natur (S)		×			leg. all. I 15 de mut. nom. 2 de cherub. 25
(5) ohne Anfang, ohne Ende		×			
(6) unvergänglich	×	×	×		c. Ap. II 22
(7) unsterblich		×			
(8) vollkommen	×	×			
(9) unbegreiflich	×	×			de mut. nom 2 c. Ap. II 16
(10) kein Mangel ist in ihm					
(11) unbedürftig, sondern alles bedarf seiner	×		×		de mut. nom. 28 de post. Caini 4 de im. 56
(12) ohne Namen, denn wer einen Namen hat, ist Genosse der Kreatur	×	×			de mut. nom. 2
(13) ohne Gestalt		×			
(14) ohne Zusammensetzung von Gliedern, denn wer das besitzt, ist Genosse der gemachten Dinge					de post. Caini 2 ff.
(15) weder männlich noch weiblich, denn wer so beschaffen ist, ist von Leidenschaften beherrscht					de post. Caini 2
(16) nicht vom Himmel umfaßt, sondern alles umfaßt er		×			leg. all. III 2 de somn. I 63 de conf. ling. 134

<i>Aristid., apol. 1,3ff.</i>	<i>Parallelen in</i>		<i>Philo</i>	<i>Josephus</i>
	<i>ApocJob</i>			
		<i>Sophia Jesu Christi</i>		
		<i>KerP</i>		
(Gott ist)				
(17) ohne Gegner, denn niemand ist stärker als er	(×)			
(18) unbeweglich				
(19) unermesslich	×	×		
(20) unaussprechlich				(leg. ad Caium 6)
(21) von keinem Ort her zu bewegen; nicht meßbar von irgendeiner Seite				
(22) unumgrenzt	×			
(23) unumschlossen		×		de conf. ling. 134 ff.
(24) alles erfüllend, alles Sicht- und Unsichtbare überragend	×			
(25) ohne Zorn und Grimm, denn nichts kann ihm Widerstand leisten				de Abr. 36 de imm. 11 c. Ap. II 22
(26) Irrtum und Vergessen sind nicht in seiner Natur				
(27) Weisheit und Erkenntnis	×			
(28) δι' οὐ τὰ πάντα συνέστηκεν				
(29) οὐ χρήζει θυσίαις καὶ σπόνδης (OrSib III 390)				de plant. 25 Antt. 6, 7, 4 c. Ap. II 22

Diese Übersichtstabelle ließe sich mühelos um weitere Belege erweitern, vor allem um Nachweise bei zeitgenössischen Apologeten.⁹⁷ Was die Synopse eigentlich verdeutlicht, ist das eigentümliche Nebeneinander von mittel-

⁹⁷ Vgl. das Register bei *Hennecke*, Apologie 52ff. (s. v. Gott ist . . .); *Geffcken*, Apologeten 36–41.

platonisch / stoischen und hellenistisch-jüdischen Gottesprädikationen. Verglichen mit Tatian oder Justin beschreitet Aristides hier einen eigenen Weg in der Rezeption traditioneller Vorstellungen. Dieses Urteil muß zwar dahingehend eingeschränkt werden, daß philosophische und hellenistisch-jüdische Theologie keineswegs einen unüberbrückbaren Gegensatz darstellen muß, wenn in Rechnung gestellt wird, daß etwa Philo und Josephus in mehr oder minder weitem Umfang hellenistische Philosophumena aufnehmen,⁹⁸ doch kann dies nicht über die Unterschiede zwischen Aristides einerseits und Justin sowie Tatian andererseits hinwegtäuschen. Sämtliche Apologeten des zweiten Jahrhunderts scheinen unter dem Einfluß des Mittelplatonismus zu stehen,⁹⁹ was Konsequenzen für ihre Präsentation des Christentums zeitigt. Tatian konstruiert ein geschlossenes philosophisches System und verfißt daher eine „Theologie ohne Soteriologie, ein Christentum ohne Christus“,¹⁰⁰ das weit vom Denken seines Lehrers Justin entfernt ist. Bezeichnend ist für Justins Argumentationsstruktur, daß er je nach Adressat bewußt bestimmte Traditionen aufgreift und so einmal jüdisch-allegorisierend, einmal populär-philosophisch zu diskutieren vermag.¹⁰¹ Die Trennung verschiedener Traditionsebenen scheint bei Aristides' Gotteslehre aufgehoben. Spezifisch Christliches ist in seiner Darstellung (Aristid., apol. 1, 3ff.) nicht greifbar, ein Exklusivitätsanspruch nicht erkennbar: die verschiedensten Strömungen können sich mit dieser Darstellung identifizieren. Andererseits kann dieses System – im Vergleich zu Tatian – in seiner heutigen Textgestalt, die A mehr noch als S gegenüber G entfaltet, kaum als geschlossen bezeichnet werden.¹⁰² Mit O'Cealleigh kann behauptet werden, daß ein hellenistischer Jude,

⁹⁸ Nähere Ausführungen bei Krüger, Philo 18ff.

⁹⁹ J. H. Waszink, Der Platonismus und die christliche Gedankenwelt: Fondation Hardt pour l'Étude de l'Antiquité Classique (Hg.), Entretiens III. Recherches sur la Tradition Platonicienne (Verona 1957) 137–179; ders., Bemerkungen zum Einfluß des Platonismus im frühen Christentum: VigChr 19 (1965) 129–165; H. B. Timothy, The Early Christian Apologists and Greek Philosophy. WTS 21 (Assen 1973).

¹⁰⁰ Elze, Tatian 105 (vgl. ferner R. M. Grant, Tatian and the Bible: Studia Patristica 1. TU 63 [Berlin 1957] 297–306; ders., Studies in the Apologists I. Tatian's Theological Method: VigChr 19 [1965] 129–165). Zu Recht bestreitet auch R. Joly, Christianisme et Philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle. Éditions de l'Université de Bruxelles 52 (Brüssel 1973) 132, daß Aristides in der ursprünglichen Form seiner Apologie dogmatische Aussagen über das Christentum gemacht hätte.

¹⁰¹ Anhand von Justins Eschatologie eindrucklich von L. W. Barnard, Justin Martyr's Eschatology: VigChr 19 (1965) 86–98 nachgewiesen. Die differenzierte Interpretation des Terminus' παρουσία bei Justin dokumentiert den freien Umgang mit neutestamentlichen Vorgaben und belegt damit das Ende eines motivgeschichtlichen Innovationsprozesses, bei dem παρουσία nunmehr sowohl Wiederkunft als auch Inkarnation bedeuten kann (so auch Paulsen, Wissenschaft 219f., wenngleich aufgrund von IgnPhd 9, 2).

¹⁰² Diesen Umstand wird man nicht aufgrund einer christlichen Scheu vor Gebrauch bestimmter Termini (vgl. hierzu G. J. M. Bartelink, Einige Bemerkungen über die Meinung heidnischer oder christlicher Termini in dem frühchristlichen Sprachgebrauch: VigChr 19 [1965] 193–209, bes. 199ff.) erklären können; was sich für Justin oder Theophilus anbietet, verbietet sich hier mangels konkreter Anhaltspunkte.

womöglich ein Proselyt, 1, 1 – 14, 1* (G). 2f. (S) hätte verfassen können:¹⁰³ die programmatische Darlegung der Gotteslehre wäre mit der Darstellung der ethischen Einlösung (Kap. 14) als Manifestation rechter Gottesfurcht abgefolten.¹⁰⁴

Zwingend ist diese Schlußfolgerung keineswegs. Die Hypothese einer ursprünglich jüdischen Grundschrift der Apologie des Aristides kann für sich behaupten, daß die literarische Gattung der christlichen Apologie Anleihen bei der jüdischen Proselytenpropaganda gemacht hat. Um diese Theorie schließlich verifizieren zu können, muß schlüssig vorgetragen werden, in welchen Stufen sich die Verchristlichung der Apologie des Aristides vollzogen hat, doch scheint dies in Anbetracht der noch offenen Fragen zum Verhältnis der einzelnen Textrezensionen untereinander vorerst unmöglich.

VII

In einem letzten Schritt soll nun – wiederum anhand eines eingegrenzten Problemkreises – untersucht werden, welche positiven Aussagen über das Christliche der Apologie des Aristides gemacht werden können.

Maximalpositionen vertreten die Beiträge von Harris¹⁰⁵ und Lemme,¹⁰⁶ die aus 2, 6–8 (AS) bzw. 15, 1f (G) ein christliches (Tauf)bekenntnis zu erschließen glaubten, das folgenden Wortlaut aufweisen sollte:¹⁰⁷

(οἶδαμεν καὶ) πιστεύομεν εἰς θεὸν allmighty ποιητὴν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς (ἐν ᾧ τὰ πάντα καὶ ἀφ' οὗ τὰ πάντα) καὶ εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν θεοῦ τοῦ ὑψίστου, καταβάντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ (oder κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν), σαρκωθέντα καὶ γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, ἀποκτανθέντα ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, ἀποθανόντα, ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα, ἀνελθόντα εἰς οὐρανούς. He is about to come to judge.

Dieser Befund bietet deutliche Anklänge an Formulierungen des christologischen Kerygmas bei Justin.¹⁰⁸ Dennoch charakterisieren Aristides' Symbol

¹⁰³ Das tendenziöse Referat bei G dürfte zugunsten der Ausführungen bei S mit *Seeberg*, *Aristides* 391f. und *Geffcken*, *Apologeten* z. St. zu vernachlässigen sein, die milde Beurteilung der Juden wird als *lecto difficilioris* der Polemik des Mönchsromans vorzuziehen sein. Der Beginn von 14, 1f. kann so wie folgt rekonstruiert werden: (1) ἔλθοιεν οὖν, ὦ βασιλεῦ, [καὶ] ἐπὶ τοὺς Ἰουδαίους, ὅπως ἴδωμεν, τι φρονοῦσι καὶ αὐτοὶ περὶ θεοῦ. Hieran schlosse sich nahtlos V. 2 (S) an.

¹⁰⁴ Aristides weist auch hier wieder Ähnlichkeiten mit Philo auf (vgl. *Krüger*, *Philo* 23ff.). „Aristides, der geborene Grieche, redet wie ein geborener hellenistischer Jude (. . .)“ (*Harnack*, *Rez. Texts and Studies* 327.)

¹⁰⁵ *Harris*, *Apology* 23ff.

¹⁰⁶ *L. Lemme*, *Die Wurzeln des Taufsymbols*: *NJDT* 2 (1893) 3–55, hier 28ff.

¹⁰⁷ Griechischer Text nach *Lemme*, a.a.O. 30; Unterstreichungen zeigen Kongruenzen von *Lemme* mit *Harris*, *Apology* 25 an.

¹⁰⁸ Vgl. *J. N. D. Kelly*, *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*. *Geschichte und Theologie* (Göttingen 1972) 77–79 (mit Belegen).

unüberbrückbare Spannungen zwischen „traditionellem christologischen Lehrgut“¹⁰⁹ und der philosophisch ausgerichteten Gotteslehre in 1, 3ff, die anfangs alternativ diskutiert, alsbald aber als komplementär zueinander gehörend betrachtet wurde.¹¹⁰

Besonders bei Aristides wird das Problem virulent, die Diskrepanz des Nebeneinanders von urchristlicher Überlieferung und christlicher Adaption zeitgenössischer Philosophieströmungen¹¹¹ methodisch in den Griff zu bekommen. Die Frage nach einer Zuordnung der Apologie des Aristides ist durch den Umstand erschwert, daß Aristides – ganz anders als Justin – nicht mehr auf neutestamentliches Material zurückgreift, sondern im Falle des Symbols augenscheinlich kirchlich-liturgisches Vokabular aufgreift. Für die Aufhellung altkirchlicher Entwicklungslinien ist Aristides in dieser Hinsicht unergiebig.¹¹² Es spricht nichts dagegen, Aristides die Kenntnis eines dreigliedrigen deklamatorischen Bekenntnisses zu konzedieren, nachdem sekundäre Zusätze ausgeschieden sind. Zu diesem wird die Bemerkung ἀποκτανθέντα ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων zu rechnen sein, die schwer mit dem milden Urteil über die Juden (Kap. 14) in Einklang zu bringen ist. So trägt die Frage nach dem Sitz-im-Leben des Symbols für Aristides nichts aus, zumal die Apologie in der Herauslösung einer Gattung aus ihrem ursprünglichen Kontext für die „literarische Produktion“ eindrücklich dokumentiert, „wie sich der Traditionsprozeß qualitativ verändert und damit zugleich die Relation zur eigenen Vergangenheit neuen Charakter gewinnt“.¹¹³

Bei der Rekonstruktion des Bekenntnisses, dessen Glieder Aristides zitiert, erweist sich der Hinweis, daß Aristides noch nicht die verhängnisvolle Logostheologie zum Ausgleich christlicher Tradition und philosophi-

¹⁰⁹ Kelly, a. a. O. 80.

¹¹⁰ Bei Aristides von einem Symbol zur reden erscheint nicht nur aus inhaltlichen Gründen problematisch, sondern bleibt zudem terminologisch unscharf, da das positiv Christliche bei Aristides weder unter Bekenntnis- oder Glaubensformeln, Symbol noch regula fidei (vgl. hierzu grundsätzlich A. M. Ritter, Art. Glaubensbekenntnis(se) V: TRE 13 [1984] 399–412, hier 400ff.) subsumiert werden kann. Allenfalls formale Charakteristika können dennoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Spannung zwischen „kerygmatischen“ Elementen und philosophischen Interpretamenten bei Aristides – zumal auf der heutigen Textgrundlage – unvermittelt bleibt.

¹¹¹ Unter den neuen Untersuchungen grundlegend hierzu W. Pannenberg, Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Literatur: ZKG 70 (1959) 1–45; J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique (Tournai 1961); E. v. Ivánka, Plato christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter (Einsiedeln 1964); N. Hyldahl, Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins. AThD 9 (Kopenhagen 1966); M. Spannaut, Le stoïcisme des Pères et de l'Église (Paris 1969).

¹¹² So mit Recht Harnack, Rez. Texts and Studies 325.

¹¹³ Paulsen, Wissenschaft 214. Die in Fußnoten verbannten Verweise auf vom Apologeten in Anspruch genommene Traditionen, die etwa Julius, Aristides passim, anbietet, tragen. Aristides hat urchristliche Überlieferung nicht reflektiert, wie A. Lindemann, Paulus im ältesten Christentum. BHTh 58 (Tübingen 1979) 350–352 nachgewiesen hat.

schen Monotheismus¹¹⁴ zurückgreift, als hilfreich.¹¹⁵ Die Glaubensartikel über Christus wird Aristides also nicht im Gegensatz zum philosophisch-monotheistischen Gottesverständnis gesehen haben, und eine Harmonisierung beider Aussagekreise ist für Aristides solange unnötig, als beide Vorstellungen auf der Ebene ethischer Einlösung kongruent sind.

Anders als Harris (Apology 25) rechnet Lemme (Wurzeln 70), wengleich nicht mit Sicherheit, ἐν ᾧ τὰ πάντα καὶ ἀφ' οὗ τὰ πάντα zu Aristides' Symbol. Aus der liturgischen Tradition wird diese Aussage schwerlich stammen, aber es ist genauso zu bezweifeln, daß sie zulasten von S (15, 3 nach der Zählung von Goodspeed, Apologeten 20) geht. Das zweite Glied dieser Aussage erinnert stark an 1, 3fin (SG) (ἀφ' οὗ τὰ πάντα / δι' αὐτοῦ δε τὰ πάντα συνέστηκεν). Für S ist kein Grund erfindlich, in 15, 3 bzw. Kap. 2 (wohin die Passage eigentlich gehört), ἀφ' οὗ τὰ πάντα nachträglich hinzuzufügen. Dagegen ist für G leicht erklärlich, daß er die fraglichen Worte eliminierte, da sie schwerlich mit kirchlich sanktionierten Glaubensbekenntnissen vereinbar sind und so leicht redundant wirken konnten. Wie so oft wird G hier seine Vorlage gestraft haben. Auf der Ebene von Aristides kann vermutet werden, daß er hier christliches Symbol für das pagane Publikum an bekannte Vorstellungen der philosophischen Gotteslehre angeglichen hat.

Schwierigkeiten hat der Forschung Aristides' Bekenntnis der Jungfrauengeburt Mariens bereitet. Inhaltlich kaum problematisch,¹¹⁶ stört doch stilistisch die jetzige dreifache Deklamation der Parthenogenese bei G (15, 1–3). Nach vorsichtiger Einschätzung zeichnen die byzantinischen Tradentenkreise des Mönchsromans ‚Barlaam und Joasaph‘ für diese Redundanz verantwortlich.

Es ist für die Arbeit an der Apologie des Aristides erneut bezeichnend, daß bestimmte vage christlich-theologische Aussagen zwar identifiziert, ihr Standpunkt in der Entwicklung der alten Kirche wiederum nur unzulänglich erklärt werden kann. Mag man auch an Eglis Argument des Anachronistischen erinnern,¹¹⁷ das die Umbruchphase zwischen dem Alter der apostolischen Väter und dem der Apologeten kennzeichnet, so berechtigt nichts zu einer (relativ) chronologischen Aussage, in welche Zeit das Symbol bei Ari-

¹¹⁴ Zum Ganzen vgl. *Seeberg*, Aristides 297.

¹¹⁵ Anders verhält es sich mit den übrigen Apologeten des 2. Jahrhunderts, einschließlich des KerP – auch wenn hier unklar bleibt, wo frgm. 1 [Klostermann] (Clem. Al., strom. I 29, 182, 2 [GCS 15, 112]) mit der Bezeichnung des κύριος und λόγος im übrigen Zusammenhang zu lokalisieren sei (vgl. hierzu *Paulsen*, Kerygma 7). – Zur Logoskonzeption Tatians vgl. *Elze*, Tatian 70ff.; Justins: *J.A. Cramer*, Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht: ZNW 2 (1901) 300–330; *C. Andresen*, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelso's wider das Christentum. AzKG 30 (Berlin 1955) 308ff.; *J.H. Waszink*, Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos spermatikos: Mullus. FS Th. Klauser (Münster 1964) 380–390.

¹¹⁶ Vgl. *IgnEph* 19, 1 (u. ö.); Just., dial. 113, 4 (*Goodspeed*, Apologeten 230); 120, 1 (a. a. O. 238); Melito nach *J. Quasten*, Patrologia 1 (Turin 1983) 215.

¹¹⁷ *Egli*, Zeit 101; vgl. noch das Urteil *Wredes* (s. o. Anm. 30).

stides deutet. Das Phänomen des Unzeitgemäßen tritt bei Aristides auch bei der Frage zutage, inwiefern er schon mit der Konzeption der *creatio ex nihilo* vertraut war.¹¹⁸

VIII

1. Die vorgetragenen Untersuchungen haben alles andere als ein geschlossenes Bild der Apologie des Aristides zutagegetreten lassen. Bislang kann lediglich via negationis über die Verteidigungsrede geurteilt werden: weder liegt uns in der heutigen Fassung die ursprüngliche Apologie des Aristides vor, noch sind alle Bedingungen gegeben, die zu einer gesicherten Rekonstruktion der Urfassung führen könnten. Daher kann auch nicht mit letztgültiger Sicherheit bestritten werden, daß die Apologie ursprünglich ein jüdisches Dokument darstellte, noch kann diese Hypothese zwingend falsifiziert werden. O'Cealleighs These bleibt insofern ein fruchtbarer Anhaltspunkt, als sie die jüdische Proselytenpropaganda neben die popularphilosophischen Ambitionen als Einflußfaktor bei der Entwicklung altkirchlicher Literaturformen zu stellen vermag.¹¹⁹

2. Diese Feststellung ist unerlässlich, da die Apologie selber kein Indiz für eine absolut chronologische Einordnung liefert. Das von AS (verschieden) tradierte Präskript kann zwar mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit rekonstruiert werden, doch trägt dies zur Beurteilung der Apologie solange nicht aus, bis ein stichhaltiger Grund angeführt werden kann, der zur Adressierung einer Verteidigungsschrift an den römischen Kaiser Antonius Pius geführt haben konnte,¹²⁰ andernfalls bleibt die Diskussion fruchtlose Domäne einer textkritischen Fragestellung.¹²¹ Dieses Dilemma schlägt sich in den Versuchen nieder, die Apologie in einen Zusammenhang mit dem Reskript des Kaisers Antonius Pius an den Landtag von Asien (tradiert bei Eus., H. E. IV 15, 1–7 [GCS 9/1, 334ff])¹²² zu bringen. Dieses Unterfangen schei-

¹¹⁸ Vgl. dazu *G. May*, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre der *Creatio ex Nihilo*. AzKG 48 (Berlin / New York 1978) 120f.

¹¹⁹ Auf den Umstand der Bedingtheit altchristlicher Literatur hat erstmals *F. Overbeck*, Über die Anfänge der patristischen Literatur: HZ 48 (1882) 417–472 = Libelli 15 (Darmstadt 1954) 16ff. 44ff. aufmerksam gemacht.

¹²⁰ Diesen Ansatz vernachlässigten zumeist die Gegner der Hypothese, daß die Apologie unter Antonius Pius verfaßt worden sei, als ob durch eine Heraufdatierung unter Hadrian ein qualitatives Urteil über die Apologie des Aristides gefällt werden könnte; dies wird besonders bei den Beiträgen von *F. Haase*, Der Adressat der Aristides-Apologie: ThQ 99 (1917/18) 422–429; *Bellesheim*, Apologie 278f. deutlich.

¹²¹ Vgl. zuletzt *H.-J. Oesterle*, Textkritische Anmerkungen zur ‚Apologie‘ des Aristides von Athen: ZDMG 130 (1980) 15–23.

¹²² Eine weitere Quelle ist der Cod. Paris. gr. 450, mitgeteilt bei *Otto*, Corpus apologetarum 1/1, 244–247. Das Textproblem erörterte *A. v. Harnack*, Das Edict des Antonius Pius. TU 13/4 (Leipzig 1895) 1–24.

tert jedoch, da sich der Verdacht erhärtet, daß das kaiserliche Edikt eine christliche Fälschung darstellt.¹²³ Zudem reflektiert Aristides nirgendwo eine Verfolgungssituation, deren Aufhebung das fingierte Reskript im Blick hat.

3. Eine plausible Deutung des geschichtlichen Ortes impliziert eine zwingende Erklärung des Präskripts. Nach den vorgebrachten Überlegungen bietet sich ein Lösungsvorschlag an:

a) Zum einen kann behauptet werden, daß die Majestät von Aristides *nicht* angerufen worden ist. Denn hierzu wäre (erstens) eine Situation unabdingbar, die diesen Schritt erforderte. Diese Situation muß sich auf Aristides niederschlagen, doch für diese Annahme bietet keine der drei Rezensionen irgendeinen Anhaltspunkt. (Zweitens) müßte in der Apologie eine ‚pädagogische‘ Tendenz erkennbar sein, die bewußt die Autorität des römischen Herrschers problematisiert. Ist das Verhältnis Christen – Staat reflektiert, so ergibt auch die Anrufung des Imperators als Verkörperung der potestas einen Sinn. Dies ist in der Tat bei Justin feststellbar,¹²⁴ nicht jedoch bei Aristides. (Drittens) spricht gegen die originäre Adresse an den Kaiser, daß in der Apologie sowohl singularische wie pluralische Anreden begegnen.¹²⁵ Hätte Aristides in seiner Angelegenheit tatsächlich bei Hofe interveniert, hätte er auf alle Fälle wissen müssen, *wer* zur Zeit regiert: der Imperator alleine oder mit einem Mitregenten. Die pluralistischen Anreden stehen wohl im Zusammenhang mit dem mißverständlichen Präskript des cod. Sinait. syr. 16 (erste Hand), das – aus welchen Gründen auch immer – von zwei Herrschern ausgeht. Dies beweist aber noch nicht, daß die Apologie ursprünglich den Kaiser anredet; genauso gut können (ὧ) βασιλεῦ spätere redaktionelle Zusätze sein, die entweder als Gliederungssignale hinzugefügt wurden, oder der recht häufige Gebrauch der Anrede bei G stammt vom Verfasser des Mönchsromans, der damit die indische Majestät im Blick hatte. Dieses denkbare Modell erklärt allerdings nicht, wieso P. Lond. 2486v 1. 44 für das 4. Jahrhundert (ὧ) βασιλεῦ in 15, 12* (Evidenz von S gegen G) liest.

b) Aus Gesagtem kann zum anderen gefolgert werden, daß die praktische Absicht, den die Apologie des Aristides verfolgt, verborgen bleibt. Weitergehend wäre zu fragen, ob Aristides tatsächlich mit seiner Apologie eine praktische Absicht verfolgte. Von der Gattungskritik her böte sich die Möglichkeit an, daß Aristides sich gegen Vorwürfe verteidigt. Dies ist jedoch nur in 17, 2ff (S) der Fall, ohnehin reichlich vage formuliert. Ansonsten kehrt Ari-

¹²³ R. Freudenberger, Christenreskript. Ein umstrittenes Reskript des Antonius Pius: ZKG 78 (1967) 1–14 rechnet immerhin mit einem echten Kern (a. a. O. 14). Daß tatsächlich historische Anknüpfungspunkte im „Reskript“ erkennbar sind, wies schon V. Schulze, Das Rescript des Antonius Pius an den Landtag von Asien: NJDTh 2 (1893) 131–145 nach, doch bleiben diese Indizien ohne Auswirkungen auf die Beurteilung der Apologie des Aristides.

¹²⁴ Vgl. H. H. Holfelder, Ευσεβεία και φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie: ZNW 68 (1977) 48–66. 231–251.

¹²⁵ Diskussion der Belegstellen bei O’Cealleigh, „Marcianus“ Aristides 252f.

stides den Spieß um und polemisiert gegen heidnische Götterverehrung. Kurzum: einen konkreten Anlaß für die Abfassung einer *Apologie* des Aristides gab es nicht. Dieses Urteil verweist das Schriftstück mithin in den Bereich der literarischen Fiktion.¹²⁶ Der Abfassungszweck muß somit ein propagandistischer gewesen sein. Mit dieser Hypothese läßt sich auch erklären, wieso das Werk gemessen an zeitgenössischen altchristlichen Apologien einen anachronistischen Eindruck hinterläßt. Es läßt sich auch das Nebeneinander von jüdisch-hellenistischen und popularphilosophischen Einflüssen erklären: das christliche Proprium wird nicht, etwa durch eine Logotheologie, mit beiden Traditionsströmungen dialektisch harmonisiert und zum System überhöht, sondern christliches Ethos wird als Alternative den heidnischen Kulturen gegenübergestellt unter bewußter Rezeption zeitgemäßer Vorstellungsmodelle. Was Aristides seinen Hörern oder Lesern bot, war das stilisierte, auf Werbung für das Christentum ausgerichtete Bild einer nach zeitgenössischen synkretistisch-popularphilosophischen Maßstäben ethisch vollkommenen Gemeinschaft. Wahl der Motive und Duktus der Gotteslehre (1, 3 ff.) legen nahe, die Apologie des Aristides in das zweite Jahrhundert zu datieren.¹²⁷ Nähere Angaben über Verfasser, Entstehungszeit, -ort und -umstände lassen sich schwer machen, außer daß es eine für die Träger der Schrift relativ ruhige Zeit gewesen sein muß: ein verfolgtes Christentum würde schwerlich nach Art des Aristides für sich werben.

d) Zu klären ist noch die Frage nach dem Präskript. Weder A noch beide Varianten von S gestatten eine Festlegung des Alters der Adresse. Um aber das Problem der geschichtlichen Einordnung der Apologie lösen zu können, muß Herkunft und Sinn des Präskripts zu hinterfragen sein.

Die Wirkungsgeschichte der Apologie des Aristides gibt keinen Aufschluß. Mit letzter Evidenz kann nicht behauptet werden, daß Celsus auf die *Apologie* zurückgreifen konnte. Viel näher liegt, Celsus im Referat des Origenes dieselbe Kenntnis bestimmter Motivgruppen zuzubilligen, auf die auch Aristides zurückgreifen konnte, ohne dadurch etwa vom KerP abhängig zu sein.

Die alte Kirche weiß so gut wie nichts über Aristides. Erst bei Eusebius wird die Apologie in einen Zusammenhang mit dem Quadratus-Fragment gebracht (H. E. IV 3, 2f [GCS 9/1, 304]). Auffallend ist hierbei, daß Quadratus mit einem Zitat belegt wird, die Aussage über Aristides dagegen denkbar vage ausfällt. Dieser Umstand erklärt sich wohl weniger an der Tatsache, daß keine Passage mit der miraculösen Autopsie bei Quadratus (ὄστε

¹²⁶ Daß hier tatsächlich *Literatur* greifbar wird, verdankt die Forschung der Arbeit *Overbecks* (s. o. Anm. 119). Neuartig ist der Gedanke der Fiktivität der apologetischen Literatur mit ihrem Niederschlag in der Gattung *Apologie* keineswegs: schon *Geffcken*, *Apologeten* 99 Anm. 1 vermutete, daß Justin keineswegs seine Apologien an den Imperator richtete. Tendenziell ist diese Einschätzung berechtigt, doch mit den Ergebnissen *Holfelders* zu relativieren.

¹²⁷ Zu ähnlichen Ergebnissen kommt *V. Monachino*, *Intento pratico e propagandistico nell' apologetica del II secolo*: Gr. 32 (1951) 5–49. hier 11 ff. 27 ff. 31 ff.

καὶ εἰς τοὺς ἡμετέρους χρόνους τινες αὐτῶν ἀφίκοντο), die ihrerseits für das ihr zugeschriebene Alter wenig glaubwürdig klingt, konkurrieren kann, sondern aus der Unkenntnis Eusebs über die Apologie des Aristides. Sie dürfte ihm nur vom Hörensagen bekannt gewesen sein. Dieses Werk aber dürfte noch in einzelnen Gebieten, vermutlich im syrischen Raum, geläufig gewesen sein. Eusebius mit seiner akribischen Sammlerleidenschaft wird wohl eine entsprechende Nachricht kolportiert worden sein,¹²⁸ und er wird diese Apologie aus verständlichen Gründen für eine alte, authentische Quelle gehalten haben. Offenbar muß zu diesem Zeitpunkt die Apologie des Aristides schon unter dem Präskript an Hadrian kursiert haben, denn nur so kann Eusebius Quadratus und Aristides als Zeitgenossen in seiner Kirchengeschichte miteinander in Verbindung bringen. Durch die eusebianische Chronistik gestützt konnte die Nachwelt die Apologie einem Aristides zuschreiben; der *Name* war in der alten Kirche nicht unbekannt.¹²⁹ Das ansonsten verschollene Werk wird seinen Haftpunkt in Syrien behalten haben, worauf zum einen die syrische Rezension, zum anderen die Entstehungsverhältnisse des Mönchsromans ‚Barlaam und Joasaph‘ hinweisen.

Auch die Angaben des Hieronymus lassen keine näheren Schlüsse zur Entstehung der Apologie des Aristides zu. Seine Angaben (ep. 70, 4 [CSEL 54, 704f]; de vir. ill. 20 [SQS 11, 20]) bleiben vage, einerlei ob Hieronymus auf eigene Quellen zurückgreifen kann oder von Eusebius abhängig ist. So wird man über die ursprüngliche Apologie des Aristides nicht mehr sagen können, als daß sich hier „eine Art missionarischen Bewußtseins“ zu Wort meldet, das „die Wahrheitsmomente der ihm bekannten fremden Religionen an der christlichen Wahrheit zu prüfen und zu beurteilen“¹³⁰ versucht. Die Wirkung der Apologie dürfte nicht allzu groß, sondern regional beschränkt gewesen sein; ihre eigentliche Wirkungsgeschichte, frei von Legendarischem, wird erst mit der Aufnahme in ‚Barlaam und Joasaph‘ und der Rezeption in der armenischen Literatur¹³¹ eingesetzt haben.

¹²⁸ W. Bauer wies seinerzeit kongenial nach, wie Eusebius mit einem fingierten Briefwechsel Abgar – Jesus getäuscht wurde; Eusebius' mangelnde Kenntnisse der mesopotamischen Kirchenverhältnisse hinderten ihn, diesen Betrug zu entlarven (Rechtläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. BHTh 10 [Tübingen 1934] 13ff. 40–45). Im Falle der Apologie des Aristides könnte es sich ähnlich verhalten haben: der Chronist referiert eine Quelle, die er – obwohl sie ihm weder bekannt noch zugänglich war – in seinen Geschichtsentwurf übernahm. Sicherheit läßt sich über diesen Vorgang allerdings nicht gewinnen, zumal auch die Notiz über Quadratus entsprechenden Zweifeln unterliegt (s. o. Anm. 22).

¹²⁹ Eusebius berichtet von einem Briefwechsel zwischen Julius Africanus und einem Aristides (H. E. I 7, 1 [GCS 9/1, 52ff.]; VI 31, 3 [GCS 9/2, 586]); vgl. hierzu *Quasten*, *Patrologia* 400.

¹³⁰ H. Bürkle, *Missionstheologie*. ThWi 18 (Stuttgart / Berlin / Köln / Mainz 1979) 40.

¹³¹ P. Vetter, *Aristides-Citate in der armenischen Literatur*: ThQ 76 (1894) 529–539.