

## Die erste Apologie Justins

Ein Versuch die Bittschrift Justins in ihrer ursprünglichen Form herzustellen.

Von J. A. Cramer in 'sGravenhage.

### II.

Daß die Ausführungen des Eusebius ein treffliches Hilfsmittel sind zur Feststellung des Textes, ergibt sich auch aus Apol. II, 12. Veil (S. 132) vermutet, daß die Worte Ἡδὴ καὶ τοῦτο . . . φανερώς πράττουσιν Randbemerkung eines Späteren sind. Was II, 12 den angeführten Worten vorangeht, ist gerade dasjenige, was Eusebius zitiert. Also, wo das Zitat des Eusebius aufhört, fängt die Interpolation an. Bevor ich die Vermutung Veils kannte, hatte ich schon in den Worten Ἡδὴ καὶ τοῦτο κ. τ. λ. die Hand unseres bekannten Dämonenfeindes entdeckt, der überall, wo er nur irgend Gelegenheit dazu hatte, eine den Dämonen feindliche Bemerkung machte. Doch breche ich nicht, wie Veil, nach zwei Zeilen ab, sondern streiche das ganze weitere Stück. Die Worte: ὦν ἐπειδὴ οὐδὲν πρόσεστιν ἡμῖν (vgl. Apol. I, 10<sup>b</sup>, ebenfalls unecht) stimmen nicht mit: ἐν κακίᾳ καὶ φιληδονίᾳ ὑπάρχειν, sondern mit: ταῦτα τὰ μυθολογούμενα überein. Auch in Apol. I, 10<sup>b</sup> ist von πολλὰ ψευδῆ καὶ ἄθεα κατηγορήματα die Rede, ὦν οὐδὲν πρόσεστιν ἡμῖν. Jetzt ist auch das οὐ φροντίζομεν verständlicher. Veil (S. 52) übersetzt: Da wir jedoch mit solchen Dingen nichts zu tun haben, kümmern wir uns nicht darum. Um welche Dinge kümmern sich die Christen nicht? Die Antwort kann nichts anderes sein als: um die schrecklichen Mißhandlungen, womit man die Christen zwingen will, die erfundenen Geschichten auszusagen. Einige Zeilen weiter haben wir dasselbe: ποικίλως πολεμούμεθα· ἀλλ' οὐ φροντίζομεν. ἐπεὶ θεὸν τῶν πάντων ἐπόπτην δίκαιον οἶδαμεν. Und warum kümmern sie sich nicht um die Verleumdungen? Weil sie θεὸν τὸν ἀγέννητον καὶ ἄρρητον μάρτυρα ἔχουσι τῶν τε λογισμῶν καὶ

τῶν πράξεων. Auch die Epitheta ἀγέννητος und ἄρρητος weisen auf eine spätere Zeit als die justinische hin. Nur in unechten Stücken kommt die Benennung vor: Apol. I, 14, 25, 49, 53, 61, II, 6, 13. Man hat der Schwierigkeit abhelfen wollen, indem man ἀγέννητος statt ἀγέννητος las. Vergebens. Finden wir doch auch den Ausdruck ἀγεννήτω θεῷ ἑαυτοῦς ἀναπιθῆναι (Apol. I, 14), von welchem v. Otto sagt: videtur in usu ecclesiastico fuisse, der frühestens aber im vierten Jahrhunderte (Constt. apostt.) nachzuweisen ist.<sup>1</sup> Nur in den Pseudo-Ignatianen, die aus dem letzten Viertel des vierten Jahrhunderts stammen<sup>2</sup>, wird Gott ἀγέννητος genannt.<sup>3</sup> Sonst begegnen wir diese Benennung bei den apostolischen Vätern nicht.

Veil (S. 132) sieht in den Worten ἃ αὐτοὶ φανερώς πράττουσιν eine Ungereimtheit. Mit Recht. In einer Bittschrift an den Kaiser soll Justin nichts Geringeres gesagt haben, als daß die kaiserlichen Beamten offen Menschenfleisch essen und mit ihren Müttern sich vergehen. Warum soll es aber keine Ungereimtheit sein, wenn, wie gleich darauf geschieht, die unsittlichen Taten, die den Christen nachgesagt werden, mit den Mysterien des Kronos und dem unbändigen Leben des Zeus und der andern Götter verglichen werden, und ἃ φανερώς πράττετε, εἰς ἀναιτίους ἀναφέροντες in anderem Sinne gemeint sein? Was Veil als echt beibehalten will, ist nichts als eine Paraphrase desjenigen, was er als unecht tilgt. Auch ist die Peroration am Schluß des c. 12 nichts weniger als komisch. Daß kaiserliche Edikte, wie die der Apologie angehängten, von der Phantasie der Christen jener Zeit erdichtet worden sind, läßt sich leicht denken. Daß aber ein heidnischer Kaiser wie ein Deus ex machina auf einem βῆμα ὑψηλόν zum Vorschein kommen sollte, um seinem Volke zuzurufen: Αἰδέσθητε, αἰδέσθητε ἃ φανερώς πράττετε εἰς ἀναιτίους ἀναφέροντες ist eine Voraussetzung, die man sogar in betreff des am meisten christlich gesinnten Kaisers nicht machen würde, und um so erstaunlicher ist im Munde eines Mannes, der im Anfang seiner Bittschrift sagt (Apol. I, 2):

<sup>1</sup> Opp. Just. Ed. III, I, 1, pag. 43, annot. 3, pag. 45, annot. 5.

<sup>2</sup> Circa anno 360—380 a Graeco homine interpolatas, auctas et ita digestas esse, ut unum illud corpus pseudoignatianum efficeretur cui longioris recensionis nomen est, iam a nemine paulo prudentiore impugnatum iri confido (Patr. App. Opp. ed. Gebh. Harn. Zahn. II, 1876. p. VI).

<sup>3</sup> Christus wird ἀγέννητος genannt: Ign. Ep. ad Eph. VII, 2. In dem interpolierten Brief hat man: Εἰς ἱατρὸς ἔστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητός καὶ ἀγέννητος abgeändert in: ἱατρὸς δὲ ἡμῶν ἔστιν ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, ὁ ἀγέννητος καὶ ἀπόσιτος, ὁ τῶν ὄλων κύριος, τοῦ δὲ μονογενοῦς πατῆρ καὶ γεννήτωρ (vgl. Apol. I, 13, 61). Ep. ad Trall. VI, Ep. ad Philipp VII, und Gott: Ep. interpol. ad Magn. VII, Ep. interpol. ad Philad. IV, Ep. ad Ant. XIV.

Οὐ γὰρ κολακεύοντες ὑμᾶς διὰ τῶνδε τῶν γραμμάτων οὐδὲ πρὸς χάριν ὀμιλήσοντες . . . προσελήλυθαμεν und in I, c. 12: 'Ἄλλ' εἰκατε δεδιέναι μὴ πάντες δικαιοπραγήσωσι, καὶ ὑμεῖς οὐκ κολάζητε ἕτι οὐχ ἔξετε' δημίωv δ' ἄν εἴη τὸ τοιοῦτον ἔργον. Auch kann ich noch darauf hinweisen, daß das Verb. μετατιθέναι im Sinne von „sich bekehren“ bei Justin ein Unikum ist.<sup>1</sup>

Dieselbe Hand, die in Apol. II, 12 den Abschnitt über die Dämonen eingefügt hat, ist auch in Apol. I, 12 tätig gewesen. In beiden Abschnitten ist von Christenverfolgungen die Rede. I, 12: 'Ἄλλ' εἰκατε δεδιέναι μὴ . . . οὐκ κολάζητε ἕτι οὐχ' ἔξετε und II, 12: οὐχ ὅτι γε ἑαυτὸν κατήγγελλε φονευθεῖσόμενον. Ebenso, wie II, 12 die Interpolation eingeführt ist mit den Worten: Ἦδη καὶ τοῦτο ἐνήρηγχαν οἱ φαῦλοι δαίμονες, wird in Apol. I, 12 in ganz ähnlichem Zusammenhang die Einschaltung mit diesen Worten eingeleitet: Πεπέειμεθα δ' ἕκ δαιμόνων φαύλων . . . καὶ ταῦτα . . . ἐνεργεῖσθαι.<sup>2</sup> Wie man in Apol. II, 12 eine Interpolation annehmen kann und nicht in Apol. I, 12, ist mir rätselhaft.

Also halte ich in Apol. II, 3 und 12 nur die uns von Eusebius mitgeteilten Stücke für echt. Die Frage, ob die handschriftliche Reihenfolge II, 1, 2, 4—8, 3, 9 besser sei als diejenige, welche Otto gibt, gilt für mich nicht, weil ich cc. 4—9 für unecht halte. B. Grundl hat, wie wir wissen, diese Kapitel auch für Interpolationen erklärt.<sup>3</sup> Veil (S. 119) sieht von einer Auseinandersetzung mit ihm ab, da ein Kritiker, der alles, was in Justins Apol. II nicht der katholischen Orthodoxie entspricht, frischweg für Fälschungen eines Arianers aus dem 5. oder 6. Jahrhundert erklärt und so den Bestand derselben bis zu einem Drittel purgiert, seiner Meinung nach nicht ernst zu nehmen sei. Aber wie, wenn man aus ganz anderen Gründen zu demselben Resultat gelangt?

<sup>1</sup> Und nicht nur bei Justin. Ohne Objekt (denn meistens kommt es mit einem Objekt vor: μετατιθέναι τὰ εἰρημένα, — τὴν γνώμην, — τοὺς νόμους, — τὴν ἄγνοιαν) bedeutet es: seine Meinung ändern und etwas anderes behaupten, siehe II, 15. Hier, Apol. II, 12 kann es nichts anderes bedeuten als „sich bekehren“. Veil übersetzt: Ändert euch, was wohl auf das nämliche hinausläuft.

<sup>2</sup> Was will das καὶ ταῦτα (plur.) sagen? v. Otto erklärt (l. c. I, 37 annot. 9): *perversum istum metum ne omnes iuste agant neve adsint qui puniantur*. Meiner Meinung nach sieht das ταῦτα auf die von Justin nur mit einzelnen Worten erwähnten vom Interpolator aber mit Nachdruck hervorgehobenen Christenverfolgungen. Bald verliert er sich in allerlei Betrachtungen über den Logos, das vernünftige Leben, die Weissagungen, ein Amalgam von Gedanken, das nur solch ein Interpolator hervorbringen kann, der alles einzupfropfen sucht, was sein gelehrter Kopf für wichtig hält.

<sup>3</sup> De interpolationibus ex St. Justini Apologia II expungendis. Ausg. Gymnasialprogr. 1891.

Ich halte cc. 4—9 für unecht, erstens: weil sie dasselbe Gepräge haben wie alle andern unechten Stücke in der Apologie nicht nur dem Inhalte, sondern auch der Ausdrucksweise nach, und zweitens, weil sie eine verwirrte Masse sind, in der man unmöglich einen einheitlichen Gedanken auffinden kann. Es sind Abschnitte, die jeder für sich ein abgerundetes Ganze darbieten, in denen weitschweifig ein Bedenken, das aufkommen könnte, zu entkräften versucht wird.

C. 4: Warum nehmet ihr nicht euch selbst das Leben, ohne uns erst Mühe zu verursachen? Antwort: Wenn wir das täten, so würden wir damit, so viel an uns läge, die Ursache sein, daß die Welt ausstürbe und keiner mehr in die göttlichen Lehren eingeführt würde. Das würde Gottes Ratschluß entgegen sein und dazu dürfen die Christen nicht mit-helfen!

C. 5: Wenn ihr euch zu einem Gott bekennt, der helfen kann, warum werdet ihr dann doch von Ungerechten beherrscht und bestraft? Folgt: gar keine Antwort, sondern ein Stückchen Dämonologie (c. 5), Theologie (c. 6), Eschatologie und Anthropologie (c. 7): Abschnitte, die mit der Frage: warum Gott nicht helfe? gar nichts zu schaffen haben, und nur vom Interpolator in einen Zusammenhang gebracht sind, der die Antwort nur aus weiter Ferne zu erraten möglich macht. Die Antwort soll dann sein: Ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν, οὐκ ἂν οὐδὲ ὑμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖσθαι ὑπὸ τῶν φαύλων δαιμόνων δυνατὸν ἦν. Fragen wir, was das ταῦτα bedeutet, dann bekommen wir keine Antwort. Ταῦτα soll sich beziehen auf ὑπὸ ἀδίκων ἐκρατούμεθα καὶ ἐπιμωρούμεθα (c. 5). Die ὑμεῖς in: οὐκ ἂν οὐδὲ ὑμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν sind die Kaiser. Die ἄδικοι sind nicht die Kaiser, sondern die schlechten Menschen, die die Christen verfolgen. Sind aber diese schlechten Menschen von den Dämonen aufgehetzt? In cc. 5—7 lesen wir das nicht. Wohl lesen wir (c. 5), daß sie εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας καὶ πάσαν κακίαν ἔπειραν. Daß die Dämonen die Christenfeinde aufstacheln, lesen wir nicht hier, sondern I, 5. Da wird behauptet, daß die römische Behörde, aufgehetzt von den Dämonen, die Christen in unvernünftiger Leidenschaft straft. Diese Dämonen haben mit Weibern gebuhlt und die Menschen so verwirrt, daß sie die bösen Dämonen Götter genannt haben καὶ ὀνόματι ἑκαστον προσηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος ἐαυτῷ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο. In II, 5 lesen wir etwas ganz anderes. Als Gott die Welt und alles, was auf Erden ist, geschaffen, da übergab er die Fürsorge für Menschen und Tiere „Engeln“. Diese Engel sahen nach den Töchtern der Menschen, wie sie schön waren und nahmen zu Weibern,

welche sie wollten. Sie zeugten Kinder, die sogenannten Dämonen. Also, nicht die Dämonen buhlten, sondern die Engel; die Dämonen waren ihre Kinder. Außerdem machten sie das Menschengeschlecht auf allerlei Weise dienstbar. Auch säten sie unter den Menschen Mord, Krieg und jede Art von Lastern. Dichter und Mythologen übertrugen nun auf Gott selbst und auf die Zeussöhne, was die Engel und Dämonen taten und nannten jeden dieser Götter (Poseidon, Pluton u. s. w.) mit dem Namen, den jeder der Engel sich und seinen Kindern beigelegt hatte.

Dann folgt c. 6 eine weitläufige Abschweifung, warum Gott, dem Vater aller Dinge, kein Name beizulegen ist. Jesus enthält den Namen eines Menschen. Denn er ist Mensch geworden ὑπὲρ τῶν πιστευόντων ἀνθρώπων καὶ ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων· καὶ νῦν ἐκ τῶν ὑπ' ὄψιν γινομένων μαθεῖν δύνασθε. Und dann folgt die Mitteilung, daß im Namen Jesu Christi viele von Dämonen Besessene geheilt worden sind. Nur werden sie nicht völlig vernichtet (c. 7) διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν. I, c. 28 lesen wir, daß Gott den Dämonen Aufschub gewährt διὰ τὸ ἀνθρώπινον γένος, und dann wird die Erklärung gegeben: weil noch nicht alle geboren sind, die gerettet werden sollen. I, c. 45 haben wir denselben Gedanken. Gott wird die ihm feindseligen Dämonen niederschlagen. Aber er vollzieht seinen Ratschluß noch nicht um der tugendhaften Menschen willen, deren Zahl noch nicht voll ist. In II, 7 übersetze ich die Worte: διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν: um der Christen willen, um der völligen Entwicklung der Christengemeinde willen.<sup>1</sup> Ich lasse diese Worte wie das Folgende: ὁ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἰτίον ἐστιν aus. Veil (S. 47) übersetzt: das er als Grund für den Bestand der Dinge anerkennt. φύσις kann nicht bedeuten „die Dinge“, sondern „die Natur“, „die Naturordnung“. ἐν τῇ φύσει bedeutet: in der Natur. αἰτίος wird niemals mit ἐν konstruiert, sondern immer mit gen. oder dat. oder mit folgendem ὅτι. Die Worte machen ganz den Eindruck einer freilich ungeschicklichen Randbemerkung, wodurch ein Späterer auf den Gedanken von I, 28 und 45 hat hinweisen wollen.<sup>2</sup> Auch streiche ich die Worte: ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ᾔσκησι. v. Otto macht die Bemerkung<sup>3</sup>: non essentiae abolitionem vult

<sup>1</sup> Mit Kimmel, Th. Lit. Bl. z. A.-K.-Z. 1844, N. 94, p. 788 (s. v. Otto, Ed. III, I, pag. 217, annot. 3).

<sup>2</sup> In der syrischen Übersetzung der Apologie des Aristides (Hennecke, Texte u. Unters. IV, 3. S. 41) lesen wir den Gedanken viel klarer: Und es besteht für mich kein Zweifel, daß wegen der Fürbitte der Christen die Erde besteht.

<sup>3</sup> Ed. III, I, pag. 217, annot. 2.

Justinus, sed potestatis. Mit Unrecht; μηκέτι ὡς kann nicht anderes bedeuten als essentiae abolitio. Und was bedeutet das ὄθεν im Anfang, wenn der Grund noch einmal durch διὰ τὸ πνεῦμα angegeben wird? Ursprünglich hat der Verfasser geschrieben: Ὅθεν καὶ ἐπιμένει ὁ θεὸς τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι. Ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν κ. τ. λ. und dann muß c. 7 unmittelbar auf c. 4 folgen. Dann wird auch das ταῦτα verständlich. Also sind die Worte: ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὡς eingeschaltet von demjenigen, der zwischen c. 4 und 7 die Episode über die Dämonen und die Namenlosigkeit Gottes einfügte. Eine Antwort auf die Frage: warum Gott den Christen nicht helfe, (es muß noch einmal bemerkt werden) haben wir nicht bekommen. Der erste Gedanke war: Gott wartet damit, die Vernichtung der Welt zu vollziehen, um des Wachstums der Christenheit willen und darum haben die Gottlosen noch Zeit die Christen zu verfolgen. Der Interpolator hat diesen Gedanken von einem zweiten durchkreuzen lassen: Gott hat Christus in die Welt gesandt ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων, und dann folgt die ganz unzweideutige Erklärung: καὶ νῦν ἐκ τῶν ὑπ' ὄψιν γινομένων μαθεῖν δύνασθε. Das Bindeglied zwischen den beiden Gedanken, die nichts miteinander zu schaffen haben, ist der Gedanke, die wohl in I, 5, aber nicht in II, 5 ausgesprochen wird, also in II, 5 nur hinzugedacht werden muß: die Dämonen sind die Ursache der Christenverfolgungen. In I, 5 lesen wir, daß Sokrates das Treiben der Dämonen klar einsah und die vermeintlichen Götter in ihrer wahren Gestalt darstellte. Die entlarvten Dämonen haben aus Rache darüber Sokrates als Gottesleugner hinrichten lassen und setzen jetzt das Nämliche gegen die Christen ins Werk. Der Interpolator hat II, 5 im Lichte von I, 5 gesehen und den Abschnitt über die Dämonen in den Gedankengang über die Christenprozesse eingefügt und die Frage: warum Gott nicht helfe und die Macht der Dämonen nicht niederschlage, beantwortet durch die Bemerkung, daß Christus Mensch geworden ist, ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων καὶ νῦν ἐκ τῶν ὑπ' ὄψιν γινομένων μαθεῖν δύνασθε! Auch brauche ich nicht mit vielen Worten darauf hinzuweisen, daß die schulmeisterliche Auseinandersetzung mit der Frage, ob Gott ein Name beizulegen sei, gar nicht in diesen Zusammenhang paßt.

II, 8, 9 sind unecht. Irgend ein Zusammenhang ist nicht aufzufinden. Die Stücke sind nur ganz lose an einander gehängt. Mehrere Einwürfe, die einer machen könnte, werden erwidert auf ganz ruhige philosophische Weise. Von einer Bittschrift ist wenig oder nichts mehr

zu spüren. Auch tragen die Kapitel ganz das Gepräge der anderen interpolierten Stellen, was ich in Hinsicht auf meinen früheren in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz nicht weiter zu entwickeln brauche.

Von II, 10 ist unecht: Μεγαλειότερα μὲν οὖν . . . πολλάκις εἶπον, und zwar wegen der Logoslehre. Auch sind die Worte: Ὁ δὲ δαίμονας . . . ἀσφαλές, ganz wie die Dämonen-Abschnitte in I, 12 und II, 12, eingeschaltet. Ferner leuchtet es ein, daß λόγος γὰρ ἦν . . . διδάξας (v. Otto διδάξαντος) ταῦτα eine später in den Text eingedrungene Randbemerkung ist.

II, 11 halte ich für echt. Nur streiche ich καὶ δαίμονας. Das Ende lese ich folgendermaßen: Ἡ γὰρ κακία, πρόβλημα ἑαυτῆς τῶν πράξεων τὰ προσόντα τῇ ἀρετῇ καὶ ὄντως ὄντα καλῶ διὰ μιμήσεως περιβαλλομένη δουλαγωγεῖ τοὺς χαμαιπετεῖς τῶν ἀνθρώπων, τὰ προσόντα αὐτῇ φαῦλα τῇ ἀρετῇ περιθείσα. Das übrige lasse ich als späteren Zusatz aus. In den MSS. steht zwischen διὰ μιμήσεως und περιβαλλομένη das Wort φθαρτῶν. v. Otto liest: ἀφθαρτῶν und sagt: non enim corruptibilia sed incorruptibilia imitando vitiositas sub virtutis ornamentis delitescit. Veil läßt φθαρτῶν stehen und übersetzt: das Laster sucht sich . . . die der Tugend eigentümlichen wirklichen Vorzüge beizulegen, indem es wenigstens das, was (an ihr) vergänglich ist, nachahmt. Er rechtfertigt seine Übersetzung mit der Behauptung, Justin unterscheide unter den Vorzügen der Tugend unvergängliche und vergängliche. Er hat aber für diese Behauptung keinen Grund, denn Justin läßt Herakles die Tugend treffen ἐν αὐχηρῷ (reizlos) μὲν τῷ προσώπῳ καὶ τῇ περιβολῇ οὐσαν, und zu Herakles sagen: Ἄλλ' ἢ ἐμοὶ πείθῃ οὐ κόσμῳ οὐδὲ κάλλει τῷ βέοντι καὶ φθειρομένῳ ἑαυτὸν κοσμήσεις ἀλλὰ τοῖς αἰδίοις καὶ καλοῖς κόσμοις. Und was sind die αἰδιοὶ καὶ καλοὶ κόσμοι? Das sind τὰ νομιζόμενα κληρὰ καὶ ἄλογα. Nirgends ist also von vergänglichen Vorzügen der Tugend die Rede. Justin stellt die unvergänglichen Vorzüge der Tugend den vergänglichen des Lasters gegenüber. Das hat der Interpolator noch einmal mit Nachdruck hervorheben wollen, indem er am Rand diese Bemerkung niederschrieb: φθαρτῶν, ἀφθαρτον γὰρ οὐδὲν ἔχει οὐδὲ ποιῆσαι δύναται. Später ist diese Randbemerkung in den Text eingedrungen. φθαρτῶν kam an einer unrichtigen Stelle und der Satz ἀφθαρτον . . . δύναται konnte nur als eingeklammerter Zwischensatz gelesen werden. Die folgenden Worte: Οἱ δὲ νενοηκότεες τὰ προσόντα τῷ ὄντι καλὰ καὶ ἀφθαρτα τῇ ἀρετῇ können schwerlich als echt betrachtet werden. Was bedeutet τὰ προσόντα τῷ ὄντι καλὰ, das dem wirklich Seienden anhaftende Schöne? Man merke darauf, daß das Prädikat bei ἀφθαρτοι

fehlt (εἰς oder ἔχονται). Auch ist das καὶ vor ἀφθαρτοὶ durchaus befremdend. Und wann wird in der Apologie die Tugend τῷ ὄντι gleichgestellt? Ich schlage vor zu lesen: Οἱ δὲ νενοηκότες τὰ προσόντα (τῆ ἀρετῆ καὶ ὄντως ὄντα καλὰ καὶ ἀφθαρτα) ἔχονται καλοὶ καὶ ἀφθαρτοὶ τῆ ἀρετῆ.

Apol. II, 13 ist unecht. Dazu verweise ich auf meine oben erwähnte Abhandlung.<sup>1</sup>

In Apol. II, 14 lasse ich nicht nur mit v. Otto<sup>2</sup> εἰς τὸ γνωσθῆναι τοῖς ἀνθρώποις ταῦτα aus, sondern auch καὶ διὰ τὸ ἡμῶν . . . τὰ ὁμοια. Das erste διὰ τὸ ἐν τῆ φύσει . . . αἰσχροῦ gibt ganz richtig den Grund an: sie verfallen vermöge ihrer eigenen Schuld der Bestrafung, weil in ihrer menschlichen Natur die Kraft liegt, Gutes und Böses von einander zu unterscheiden. Das zweite und dritte καὶ διὰ τὸ ist der reinste Unsinn. Sie werden wegen ihres ungerechten Verfahrens den Christen gegenüber der Bestrafung verfallen; warum? Weil sie den Christen gegenüber so ungerecht verfahren (!) Die Worte sind die dumme Einschaltung eines Späteren, der nach der Umarbeitung der Apologie am Ende noch einmal den Inhalt in knapper Form zusammenfassen wollte, die wahre Bedeutung des ersteren διὰ τὸ aber ganz aus den Augen verlor. Auch lasse ich die Worte: ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν . . . κατακρίνειν aus und lese also: οἱ παρὰ τὴν ἑαυτῶν αἰτίαν ὑπεύθυνοὶ ταῖς τιμωρίαις γίνονται, διὰ τὸ ἐν τῆ φύσει τῆ τῶν ἀνθρώπων εἶναι τὸ γνωριστικὸν καλοῦ καὶ αἰσχροῦ, ὡς μὴ δέεσθαι ἄλλων δικατῶν. Anlaß dazu gibt uns das Fehlen von ὡς vor ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν in den MSS. Schaltet man mit v. Otto und anderen ein (zweites) ὡς ein, so bekommt man den ungefügen Satz: sie haben in sich selbst die Kraft Gutes und Böses zu erkennen ὡς ἑαυτοὺς κατακρίνειν, ὡς μὴ δέεσθαι ἄλλων δικατῶν. Betrachtet man die Worte: ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν . . . ἑαυτοὺς κατακρίνειν als eine später in den Text eingedrungene Randbemerkung, um die Worte ὡς μὴ δέεσθαι ἄλλων δικατῶν zu erklären, welche Worte wegen der früheren Einschaltung eine nähere Erklärung wohl bedurften, dann versteht man, warum in den MSS. das ὡς vor ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν fehlt und wird der ursprüngliche Satz schön, kräftig und wirkungsvoll.<sup>3</sup>

Von II, 15 lasse ich mit v. Otto, Veil und anderen den ersten Satz über die Simonianer aus. Wie dieser Satz hier an diese Stelle geraten ist, ist völlig rätselhaft. Wie schön schließt II, 15 an II, 14 an! Καὶ ὑμᾶς

<sup>1</sup> Zeitschrift f. d. Neutl. Wiss. II, 4, S. 309 f.

<sup>2</sup> Ed. III, 1, pag. 240, annot. 3.

<sup>3</sup> Siehe den Veilschen Vorschlag zur Emendation, a. a. O. S. 134.  
Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. V. 1904.

οὖν ἀξιοῦμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τοῦτι τὸ βιβλίδιον, so sing c. 14 an. Dann folgt c. 15: 'Ἐάν δὲ ὑμεῖς τοῦτο προγράψητε, ἡμεῖς τοῖς πάσι φανερόν ποιήσασμεν, ἵνα εἰ δύναιντο μεταθῶνται· τούτου γε μόνου χάριν τοῦσδε τοὺς λόγους συνετάξαμεν. Καὶ παυσόμεθα λοιπόν, ἔσον ἐφ' ἡμῖν ἦν πράξαντες, καὶ προσεπευξάμενοι τῆς ἀληθείας καταξιωθῆναι τοὺς πάντη πάντας ἀνθρώπους. So lese ich II, 15. Wie schön und kräftig sind diese Worte, wie legen sie ein beredtes Zeugnis ab von dem Seelenadel des Verfassers! Er schreibt nicht wegen der Christen, sondern wegen der Heiden! Ich lasse die Worte: Οὐκ ἔστι . . . συγκεχώρηται aus. Daß die christliche Lehre πάσης φιλοσοφίας ἀνθρωπέιου ὑπέρτερα sei, haben wir bis zur Ermüdung gehört, und nicht nur die Erwähnung schlüpfriger Dichter wie Sotades und einer Philaenis in diesem Zusammenhang am Ende einer Apologie, worin über Platon, Heraklit, die Stoiker und andere mit Sachkenntnis gesprochen ist, sondern auch die Gleichstellung dieser Dichter mit Epikur ist mir zuwider und scheint nur zu große Ungeschicklichkeit zu verraten. Auch ist der letzte Satz: Εἴη οὖν καὶ ἡμᾶς ἀξίως εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρίναι! nichts anderes als eine fromme Herzenergießung eines empfindsamen Lesers, der den Seufzer ausstößt (εἴη οὖν!), die Christen möchten doch, was sie von andern verlangen, selber in Anwendung bringen! Man hat um der Schwierigkeit abzuhelfen ἡμᾶς in ὑμᾶς abgeändert. Mit Unrecht wird diese Lesart allgemein angenommen. Justin seufzt in seiner Apologie niemals. Er fordert. Nicht um seiner selbst und seiner Mitchristen willen, sondern um seiner Gegner willen verlangt er Recht und Gerechtigkeit. Veil (S. 136), der auch ὑμᾶς liest, sagt, daß mit unserm Kapitel das ganze Werk (Apol. I u. II) den rechten vollen Schluß gewinnt. Was er I, 2 gefordert hat, spreche er hier in Form eines innigen und frommen Wunsches aus, der nicht sowohl durch das Interesse der Christen als vielmehr durch liebevolle Fürsorge für die Regierenden selbst eingegeben sei.

Meiner Meinung nach gewinnt das ganze Werk seinen Schluß mit I, 68: Καὶ εἰ μὲν δοκεῖ ὑμῖν λόγου καὶ ἀληθείας ἔχειν, τιμῆσατε αὐτὰ· εἰ δὲ λῆρος ὑμῖν δοκεῖ, ὡς ληρωδῶν πραγμάτων καταφρονήσατε, καὶ μὴ ὡς κατ' ἔχρωῶν κατὰ τῶν μηδὲν ἀδικούντων θάνατον ὀρίζετε. Προλεγόμεν γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκ ἐκφεύξεσθε τὴν ἐσομένην τοῦ θεοῦ κρίσιν, ἐάν ἐπιμένητε τῇ ἀδικίᾳ· καὶ ἡμεῖς ἐπιβοήσομεν. \*Ο φίλον τῷ θεῷ τοῦτο γενέσθω!\*

\* Das unechte Reskript Hadrians kann nur am Ende der Apologie vorkommen. Veil sagt: er begreife nicht wie das Edikt Hadrians mitten in die Apologie geraten ist. Falls Apol. I, 68 nicht das Ende der Apologie wäre, würde das auch unerklärlich sein.

Diese Worte lasse ich unmittelbar auf II, 15 folgen.

Damit kommen wir auf die im Anfang gestellte Frage, ob die durch die radikale Umarbeitung uns gänzlich abhanden gekommene Apologie wieder in ihrer ursprünglichen Form herzustellen sei. Denn daß wir nur eine Umarbeitung der justinischen Schrift haben, leuchtet jederman ein, der den Mut hat παραιτέσθαι δόξαις παλαιῶν ἑξακολουθεῖν, ἂν φαῦλαι ᾦεν!

Schwieriger wird die Sache aber, wenn man sich aus den einzelnen Stücken ein Ganzes herauszubilden sucht.

Der Anfang der Apologie ist wegen der Umarbeitung in Unordnung gekommen. II, 1, 2 hat, wie es schwerlich anders hätte sein können, gleich im Anfang der Apologie gestanden. Der Prozeß unter Urbicus entspricht genau der damaligen Sachlage und demjenigen, was Justin im Anfang seiner Apologie uns darüber mitteilt. Es ist eine ergreifende und zugleich passende Illustration zu seiner Bitte. Ist es aber denkbar, daß Justin, der, als er seine Apologie zu schreiben anfing, von diesem Prozesse schon alles wußte, uns zuerst nur allgemeine Ausführungen über das Auftreten der kaiserlichen Behörde gibt, um erst nach achtundsechzig Kapiteln die Sache mitzuteilen, die ihm während seines ruhigen Philosophierens stets mit hellen Farben vor Augen gestanden hat?<sup>2</sup> Man stellt es so dar, daß Justin erst nach Abfassung seiner Apologie von dem Prozesse unter Urbicus gehört und die Geschichte des Ptolemäus, die ja Wasser auf seine Mühle war, als Nachtrag erzählt habe. Diese Behauptung ist, wie auch Veil annimmt, unhaltbar. Nur bringe ich II, 1, 2 mehr nach vorn. Vielleicht hat man in der Tatsache, daß in der handschriftlichen Überlieferung die sogen. zweite Apologie als erste vorangeht, noch ein Zeichen zu sehen, daß man im Altertum derselben Meinung war.

Ich lese Apol. II, 1, 2 und 3 nach Apol. I, 2. Darauf lasse ich I, 4 und darauf wieder I, 7 und 3 folgen. Die Folgeordnung ist also I, 1, 2, II, 1, 2, 3, I, 4, 7, 3. Apol. I, 1 lese ich folgendermaßen: Αὐτοκράτορι Καίσαρι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεί καὶ Οὐρησιμίῳ Σεβαστοῦ υἱῷ εἰσποιητῷ, ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ἀδίκως μισουμένων καὶ ἐπηρεαζομένων, Ἰουστίνος Πρίσκου τοῦ Βακχείου, ὁ ἀπὸ Φλαουίας Νέας πόλεως τῆς Συρίας Παλαιστίνης, εἰς αὐτῶν, τὴν προσφώνησιν καὶ ἔντευξιν ποιοῦμαι. Das scheint mir überhaupt das einzige,

<sup>2</sup> So Veil, a. a. O. S. XXVII: das II, 1—2 ausführlich erzählte Ereignis hat dem Schriftsteller schon bei dem lebhaften Ausdruck seiner Entrüstung I, 4, 5, 12, 17 vorgeschwebt.

was noch von der verdorbenen Aufschrift zu halten ist, falls nicht die ganze Aufschrift unecht ist.

In I, 2 merze ich *ὅτι λέγεσθε* und *τῆ δεισιδαιμόνων* aus.

Über II, 1—3 haben wir schon gehandelt.

I, 4 lese ich zuerst von *Ὄνόματος μὲν οὖν* bis *τῆ δίκη κόλασιν ὀφλήγητε*. Dann lasse ich *Ἐξ ὀνόματος μὲν γάρ . . . ἀποδείκνυσθαι δύνηται* aus. *Καὶ γὰρ τοὺς . . . λαμβάνετε* ist echt, das Folgende *καίπερ* bis *οὐ δίκαιον* ein späteres Einschiebsel.<sup>1</sup> *Καὶ πάλιν* bis *ἕκαστος φαίνεται* halte ich für echt, das Folgende *ὅν γὰρ τρόπον . . . τούτους τίθετε* für unecht.

Den Text von I, 7 gab ich schon in meinem obenerwähnten Aufsatz.<sup>2</sup>

In I, 3 streiche ich zuerst *μᾶλλον δὲ κολάζειν*, dann *μᾶλλον δὲ ἑαυτοὺς . . . ἀξιοῦτε* und endlich *καὶ οἱ ἀρχόμενοι*. Es sind in den Text eingedrungene Randbemerkungen.

Auf I, 3 folgt I, 8, 9, 6. I, 3 hat Justin gesagt: es ist unsere Aufgabe, unser Leben und unsere Lehren allen offen darzulegen, aber die eurige, nachdem ihr Einblick gewonnen habt, richtig zu urteilen. Seid ihr unterrichtet, so steht euch ferner keine Entschuldigung vor Gott mehr zu, falls ihr keine Gerechtigkeit übet. Und dann folgt darauf I, 8: *Λογισάσθε δ' ὅτι ὑπὲρ ὑμῶν ταῦτα ἔφημεν ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν εἶναι ἀρνεῖσθαι ἔξεταζομένουσ.* Bis *ἐνθα κακία οὐκ ἀντιτυπεῖ* halte ich den Abschnitt für echt. Der Rest *Ὡς μὲν οὖν διὰ βραχείων εἰπεῖν* bis *μηδὲν ἀδικοῦντες ἐλεγχομέθα* ist unecht. Jedesmal kommen in der Apologie solche den Zusammenhang unterbrechende, nur lose angehängte Einschiebsel vor, die oft sehr ungeschickte Parallelen ziehen zwischen der christlichen und der heidnischen Lehre oder über philosophische Gegenstände reden auf eine Weise, die besser geeignet ist, Christen über das Heidentum als Heiden über das Christentum zu belehren.

Auch schließt das *Ἄλλ' οὐδὲ θυσίας πολλαῖς* von c. 9 viel besser an c. 8 an, wenn diese Worte unmittelbar auf *ἐνθα κακία οὐκ ἀντιτυπεῖ* folgen. Wir sind überzeugt, so heißt es doch, daß das ewige Leben denjenigen zu teil wird, die Gott δι' ἔργων erwiesen haben, daß sie seine Gemeinschaft vor allem suchen. Indessen ehren wir auch nicht *θυσίας πολλαῖς καὶ πλοκαῖς ἀνθρώπων* die von Menschenhänden gebildeten und in Tempeln aufgestellten Götter. Mich dünkt, jedermann sieht deutlich ein, daß eine Episode über Rhadamanthys und Minos und die ewige Strafe

<sup>1</sup> Siehe Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 322.

<sup>2</sup> Siehe Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 322—325.

der mit ihren ursprünglichen Leibern vereinigten Seelen den ganzen Zusammenhang stört.

Auf I, 9 folgt I, 6. Ἐνθεν δὲ καὶ ἄθεοι κεκλήμεθα. Ich übersetze καὶ durch „sogar“. Und darum heißen wir sogar Gottesleugner! Nach I, 5 würde man καὶ ἡμεῖς erwarten. Sokrates hat die Dämonen, die Götter genannt wurden, entlarvt. Vermittelst boshafter Menschen haben diese Dämonen ihn als Gottesleugner hinrichten lassen. Und nun setzen sie das Nämliche gegen die Christen ins Werk, weil diese dasselbe tun wie Sokrates und nach dem Vorgang des Christus die Götter der Heiden für böse Dämonen erklären. Ἐνθεν δὲ καὶ ἡμεῖς (ebenso wie Sokrates) ἄθεοι κεκλήμεθα. Das würde man erwarten. Aber ἡμεῖς fehlt in den MSS., καὶ gehört also zu ἄθεοι. I, 9 hat Justin gesagt, daß die Götter der Heiden ψυχαὶ καὶ νεκρὰ seien, θεοῦ μορφήν μὴ ἔχοντα. Nirgends sagt Justin, daß die Götter der Heiden Dämonen sind. Das sagt überall der Interpolator. Es würde überhaupt mehr als ungeschickt sein und nicht gerade geeignet, die heidnischen Kaiser günstig gegen die Christen zu stimmen, wenn Justin in seiner Apologie die heidnischen Götter, die doch auch die Kaiser verehrten, fortwährend „schmierige Dämonen“ genannt hätte. In der Apologie des Aristides kommt die Dämonologie gar nicht vor. Dagegen hat Tatians oratio ad Graecos eine ausführliche Dämonologie.<sup>1</sup> Was aber in einer oratio ad „Graecos“ am Platze ist, gehört darum noch nicht in einer Bittschrift an „römische“ Kaiser! Es würde sehr interessant sein zu untersuchen, inwiefern Tatians oratio auf die Umarbeitung der Apologie eingewirkt hat.<sup>2</sup> Wenn man z. B. I, 5 u. 7 den Gegensatz findet zwischen ἐν Ἑλληνι und ἐν βαρβάροις, denkt man sich diesen Gegensatz unwillkürlich in einer Schrift πρὸς Ἑλληνας, wie auch Tatians Schrift auf diese Weise anfängt: Μὴ πάνυ φιλέχθρωσ διατίθεσθε πρὸς τοὺς βαρβάρους, ἄνδρες Ἕλληνες, μηδὲ φθονήχητε τοῖς τούτων δόγμασιν. Solche Beispiele sind in Hülle und Fülle anzuführen. Bei genauer Betrachtung der interpolierten Stellen fallen sie aber bald in die Augen.

<sup>1</sup> Ed. Schwartz (T. u. U. IV, 1) p. 8, 1, 2; p. 15, 12; p. 17, 19; p. 13, 23; p. 14, 7, 31. Cf. p. 20, 19 οἱ νομιζόμενοι θεοὶ c. p. 13, 15. etc. etc. Auch in Athenagoras Libellus pro Christianis kommt ein Abschnitt über die Dämonen vor: 26 seq. (Ed. Schwartz, T. u. U. IV, 2, p. 34). Weil in Bezug auf Athenagoras noch vieles unsicher ist, kann ich hier nicht näher darauf eingehen.

<sup>2</sup> Und nicht nur Tatians Schrift! Die meisten Parallelen, die v. Otto in seinen Annotationen aus den Schriften des Irenäus, Tertullian, Tatian etc. anführt, kommen in unechten Abschnitten vor. Es ist nur die Frage, wer die Priorität hat, Justin oder die andern!

Justin nennt die Götter der Heiden nirgends Dämonen. Wohl aber nennt er sie ἄψυχα καὶ νεκρά, θεοῦ μορφὴν μὴ ἔχοντα. Und wenn er dann noch spricht von Künstlern, die durch Meißeln, Schnitzen, Gießen und Hämmern den Stoff gestalten, dann hören wir in diesen Worten Jesaia 44 nachklingen, und müssen die Geschicklichkeit und den Takt Justins bewundern, der bei dieser Vorstellung auf die volle Zustimmung der Kaiser und der Gebildeten rechnen darf. — Weil die Christen sagen, daß die Götter der Heiden leblose und tote Dinge sind, werden sie, außer daß sie Frevler heißen, auch noch Gottesleugner (καθεοί) genannt.

Die Worte πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν lasse ich aus.<sup>1</sup>

Auf c. 6 folgt c. 10. 11. 12.

C. 10 halte ich für justinisch bis: καὶ ἀπαθείς γενομένου. Das Übrige Ὁν τρόπον γὰρ . . . ὡν οὐδὲν πρόκειται ἡμῖν ist eingeschaltet. Trägt es doch fast alle Merkmale der vielen eingeschobenen Stücke: ὁν τρόπον . . . τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀνθρώπειος, φαυλοὶ δαίμονες, ὁ λόγος θεῖος, λογικαὶ δυνάμεις, die Lehre der Willensfreiheit, etc.<sup>2</sup>

C. 11 ist echt.

C. 12 habe ich schon besprochen. Die Worte ἢ ἐνάρετον und ἢ σωτηρίαν merze ich aus.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Siehe meine Abhandlung: Wat leert Justinus aangaande het persoonlijk bestaan van den H. Geest? Theol. Studd. XI, 1893, bl. 154.

<sup>2</sup> Zeitschr. neutest. Wiss. II, 4, SS. 329, 330. Auf das Hinken der Parallele habe ich a. a. O. schon hingewiesen.

<sup>3</sup> Siehe Anm. S. 159.

.. [Ein zweite Abhandlung folgt später.]