

des Wintersemesters 1914/15 vertrat er das Fach allein, da für den im August verstorbenen Johannes Weiß der Nachfolger noch nicht ernannt war. Als Dibelius den Lehrstuhl übernahm, wurde er zum außerordentlichen Professor ernannt. Gleichzeitig brachte ihm die Kriegszeit vermehrte Tätigkeit in der Gemeinde, der er sich mit ungeteiltem Eifer widmete. Nun kam seine Gesundheit ins Wanken. Magenblutungen stellten sich ein, und sein Leben war in ernster Gefahr. Aber die schwere Zeit wurde überwunden, und als 1918 seine alte Pfarrassistentenstelle im Dorfe Hausen bei Gießen frei wurde, zog es ihn mit Macht in die vertraute Umgebung der hessischen Universität, in deren Lehrkörper er nunmehr eintrat. Wir haben ihn mit offenen Armen aufgenommen und es als harten Schlag empfunden, daß er uns schon so bald wieder entrissen wurde. Gewiß, Preuschen gehörte nicht wie Bousset, den er uns ersetzen sollte, zu den Großen seiner Wissenschaft. Entscheidende Anregungen sind von ihm nicht ausgegangen. Und doch wird seines Namens noch auf lange hinaus mit Ehren gedacht werden, denn seine Arbeit war fruchtbar, und der Einzelheiten sind viele, für die sie sich förderlich erwiesen hat. Viel Aufhebens davon zu machen, lag nicht in seinem Wesen. Ein schlichter deutscher Gelehrter ist mit ihm dahingegangen.

Die Echtheit von Justins Dialog gegen Trypho.

Von † Erwin Preuschen.

Im Jahre 1700 ließ der Apenrader Propst Christian Gottlieb Koch in Kiel eine Dissertation erscheinen mit dem Titel: *Justini Martyris cum Tryphone Iudaeo Dialogus secundum regulas criticae examinatus*. Das Ergebnis dieser Prüfung nach den damals gültigen kritischen, d. h. nach dogmatischen Regeln war die Erklärung der Unechtheit der examinierten Schrift¹. Gegen Koch wandte sich sofort der Kieler Professor der Theologie Albrecht zum Felde (a Feldis) mit einer *Epistula de Dialogo Justini Martyris cum Tryphone Iudaeo*, die 1700 in Schleswig erschienen ist, und in der die Echtheit eingehend verteidigt wurde. In Schriften und Gegenschriften ging der Streit noch

¹ Über die Schrift Kochs und den sich anschließenden Streit vgl. C. Semisch, *Justin d. Märtyrer I*, 1840, S. 75 f. Ein näheres Eingehen darauf wäre unnütze Papierverschwendung. Denn die Absicht der Bestreitung war die, dem pietistischen Chiliasten Petersen in Hamburg, dessen Streit eben damals die Gemüter bewegte, den Boden zu entziehen.

eine Weile hin und her, bis er nach einem Jahrzehnt zur Ruhe gekommen zu sein scheint¹, ohne daß fernerhin an der Echtheit des Dialogs ernsthaft gezweifelt wurde. Erst Wettstein hat in den Prolegomena zu seiner Ausgabe des Neuen Testaments, wohl ohne Kenntnis jenes früheren Streites, die Unechtheit des Dialoges vermutet und seine Vermutung kurz begründet². Seine Zweifel an der Echtheit waren durch die alttestamentlichen Zitate hervorgerufen, die die Hexapla voraussetzten. Die Möglichkeit, daß die Zitate später korrigiert sein könnten, hat Wettstein nicht erwogen. Aber er hat richtig einen Punkt gefunden, an dem sich die Zweifel an der Echtheit der Schrift anhängen konnten. Auch Semler hat in einer Anmerkung³ zu den Andeutungen Wettsteins bekannt, daß auch er sich der Bedenken gegenüber der Echtheit der Schrift nicht erwehren könne⁴.

Wie der Anfang, so brachte das Ende des 18. Jahrhunderts einen eingehenden Versuch, die Unechtheit des Dialogs zu erweisen. In seiner ›Ausführlichen Geschichte der Dogmen oder Glaubenslehren der christlichen Kirche‹ I, 1796, S. 137 ff. bemühte sich Samuel Lobey-Lange aus einer Reihe von inneren Gründen zu beweisen, daß der Dialog nicht von dem Verfasser der Apologie herrühren könne⁵. Auch dieser Versuch fand eine eingehende Widerlegung. Der Marburger Dogmenhistoriker Wilhelm Münscher widmete dem Nachweis der Echtheit ein Programm, das 1799 unter dem Titel: *An Dialogus cum Tryphone Iustino M. recto adscribatur*⁶. Die besonnene Art, mit der Münscher den recht oberflächlichen Gründen

¹ Die Schriften sind verzeichnet bei Walch-Danz, *Bibliotheca patristica*, ed. nova 1834 p. 285 sq. Vgl. auch Richardson, *Bibliogr. Synopsis. Suppl. to the Ante-Nicene Fathers* ed. Coxe, 1887, p. 22 ff.

² Ἡ καινὴ διαθήκη. *Novum testamentum graece* (opera et studio Ioannis Iacobi Wetstenii, Amstelod. I, 1751, p. 66. In dem 1764 von Joh. Sal. Semler besorgten Neudruck der Prolegomena p. 174. Dagegen schrieb H. J. Krome, *Diatriba de authentia dialogi Iustini Martyris cum Tryphone Iudaeo*, die zuerst 1778 in Middelburgh und 1792 in 2. Auflage in Leyden erschienen ist.

³ Ioh. Iac. Wetstenii *Prolegomena in Novum Testamentum. Notas adiecit* . . . Ioh. Sal. Semler, 1764 p. 175¹¹⁰.

⁴ Semler sagt: Si quis diligentius excutiat libellos istos omnes, qui Iustini nomine utuntur, haud scio, an non hic ibi ea dubitatio confirmata fuerit. Non potui et ipse ex ipsis scrupulis me expedire.

⁵ Lange hielt den Verfasser der Apologien für einen Mann, von wenig Kopf und sehr beschränkten ›Kenntnissen‹, den des Dialogs für einen vortrefflichen Denker und gewandten Stilisten, der im Unterschied von jenem nicht nur das Judentum nach Gebräuchen und Anschauungen kenne, sondern auch die griechische Philosophie verachte, die jener hochschätze.

⁶ Wieder abgedruckt in den *Commentationes Theologicae* edd. Rosenmüller, Fuldner et Maurer I, 2, 1826, p. 185 sqq.

Langes entgegentrat, hatten zur Folge, daß die Zweifel an der Echtheit verstummten¹. Der Dialog gilt seitdem wohl unbestritten als ein Werk Justins, dessen Vollständigkeit zwar gezeugnet werden konnte² dessen Abfassung durch Justin aber vollkommen sicher zu stehen schien. Nur G. Krüger hat auf einen verdächtigen Widerspruch hingewiesen³ und eine neue Untersuchung der Frage verlangt, ohne doch selbst feste Stellung zu nehmen.

Daß zwischen den Ausführungen im Dialog und denen in der Apologie nicht selten allerlei Widersprüche oder doch Unstimmigkeiten zutage treten, war schon Lange aufgefallen⁴. Aber die ungeschickte Art seiner Beweisführung brachte es mit sich, daß man seinen Gründen ohne Mühe mit dem Gegengrund antworten konnte, es sei etwas anderes, einem Kaiser und den Heiden die Ungefährlichkeit des Christentums zu beweisen, und etwas anderes, einem Juden dessen Vorzüge vor seiner Religion auseinandersetzen⁵. Mit der Behauptung, hier wie dort sei vieles, was jetzt widerspruchsvoll erscheine, nur ἀγωνιστικῶς gesagt, hatte man ein Mittel in der Hand, jede unbequeme Frage abzuschneiden⁶. So gewiß man diesen Gegen-

¹ Nur Schleiermacher scheint Bedenken gehabt zu haben, doch hat er sich nirgends eingehender darüber ausgelassen. In der von Wolde herausgegebenen Einleitung in das Neue Testament (1845) S. 214 findet sich die hingeworfene Bemerkung, daß der Dialog schwerlich von Justin sei.

² Th. Zahn, Dichtung und Wahrheit in Justins Dialog mit dem Juden Trypho. Zeitschr. f. Kirchengesch. 8, 1886, S. 37 ff.

³ G. Krüger, Zu Justin, Zeitschr. f. d. ntl. Wissensch. 7, 1906, 138 f.

⁴ Auch M. v. Engelhardt, dem doch jeder Zweifel an der Echtheit des Dialogs fern lag, konnte nicht umhin, den Widerspruch offen zuzugeben, in dem Justins Bemerkungen über seine Bekehrung in den Apologien mit der Darstellung im Dialog 1 ff. stehen. Er hilft sich mit der Auskunft: »ein Ausgleich zwischen den Aussagen der Apologien und denen des Dialogs ist nur dann möglich, wenn man annimmt, daß Justin auf die staunenerregenden Wirkungen der neuen Lehre im Leben der Christen erst aufmerksam geworden ist, nachdem er bereits durch jenen alten Mann in seinem Glauben an die Philosophie wankend gemacht und auf das Christentum hingewiesen worden war« s. das Christentum Justins, 1878, S. 83. Aber damit ist der Widerspruch doch nur für den erklärt, der annimmt, daß Justin sich in dem Dialog gleichsam mechanisch in jene frühere Zeit versetzt habe, in der das Gespräch mit Trypho stattgefunden haben soll. Tatsächlich liegt hier ein in einer so wichtigen Frage schwer begreiflicher Widerspruch vor, den man ehrlicher Weise einfach eingestehen sollte. Über die Schwierigkeit wegzukommen ist nur dadurch, daß man im Dialog mit Zahn ein reichliches Maß freier Dichtung annimmt. Stellt man sich aber erst einmal auf diesen Punkt, so steht man auf abschüssiger Bahn. Denn wenn der Rahmen Dichtung ist, warum nicht auch gar der Verfassername?

⁵ Das ist von Münscher in der S. 2 genannten Schrift umständlich und einleuchtend auseinandergesetzt worden.

⁶ Am weitesten ist hier Zahn gegangen, der geradezu erklärt: »Es zeigt sich . . . wie verkehrt es ist, anzunehmen, daß man aus den an Heiden, und Juden gerichteten

grund wird gelten lassen müssen, so gewiß muß auch die weitere Frage erlaubt sein, ob dieser Schlüssel wirklich alle Türen in dem weiten Irrgarten justinischer Vorstellungen zu schließen vermag. Da aber auf diese Weise schwerlich je eine Gewißheit erreicht werden kann, weil sich in der Regel mit einer Zweckbestimmung auch eine Ausflucht gegenüber allen Bedenken bieten wird, ist die Untersuchung sachgemäßer an einem andern Punkt in Angriff zu nehmen. Läßt sich erweisen, daß der Dialog seine spätere Abfassungszeit unbeabsichtigt verrät¹, so sind zwei Möglichkeiten eröffnet. Entweder ist die Stelle interpoliert und es ist weiterhin zu untersuchen, ob diese Interpolation die einzige in der Schrift ist; oder der Dialog rührt überhaupt nicht von Justin her, und es ist zu untersuchen, ob die Unechtheit auch durch andere Gründe erwiesen werden kann.

Der hier verlangte Beweis ist nun noch mit aller nur wünschenswerten Sicherheit zu führen. An einer Stelle zeigt der Dialog Kenntnis von staatsrechtlichen Verhältnissen, die erst nach Justins Tode geschaffen worden sind, deren Erwähnung also in der Mitte des 2. Jahrhunderts unmöglich war.

In einer längeren Auseinandersetzung über die Erfüllung der Weissagung Jes. 8, 4 in der Episode von Jesu Geburtsgeschichte, in der morgenländische Magier kommen und dem Jesuskinde ihre Geschenke darbringen, macht der Verfasser des Dialoges auch eine Anmerkung über Damaskus. Die Jesaiastelle, mit deren Deutung er sich abmüht, lautet: *λήψεται* (sc. das von Jesaias geweissagte Kind) *δύναμιν Δαμασκού και σκόλα Σαμαρείας*. Dazu bemerkt der Verfasser²: *ὅτι δὲ Δαμασκός τῆς Ἀραβικῆς γῆς ἦν και ἔστιν, εἰ και νῦν προσενέμηται τῇ Συροφονίῃ λεγομένη, οὐδ' ὁμῶν τινες ἀρνήσασθαι δύνανται*. Mit dem Ausdruck *Ἀραβικῆς γῆς* statt *Ἀραβίας* hat der Verfasser auf das deutlichste angezeigt, daß er nicht von einer verfassungsmäßigen Größe, sondern von einer rein geographischen Bestimmung reden wolle. Diese Bestimmung ist aber nicht mit den genauen Abgrenzungen zu vergleichen, durch die der Umfang Arabiens von den berufsmäßigen

Schriften Justins, welche allein uns vollständig oder nahezu vollständig erhalten sind, unmittelbar entnehmen könne, wie er über das Christentum und die Autoritäten der Christen, über die Apostel und deren Schriften gedacht hat, und zu seinen Glaubensgenossen in den für diese bestimmten Schriften zu reden gewohnt war. (Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII, S. 11). Verfährt man nach dieser Richtschnur, so kann man jede Aussage nach Belieben zu Ja und Nein machen, und ein Buch über das Christentum Justins wird zur Posse.

¹ Daß es mit den Zeitangaben im Dialog stark hapert, hat Zahn in seinem Aufsatz gut gezeigt, s. Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII, S. 50 ff.

² Dial. 78, 10.

Geographen festgelegt ist. Denn nach diesen gehörte Damaskus eben nicht zu der Ἀραβικὴ γῆ, sondern zu Συρία κοιλὴ¹. »Dem Urheber dieser Notiz war also die geographische Lage von Damaskus nur in sehr undeutlichem Umriß bekannt, und er gebrauchte den Ausdruck Arabien in dem blassen und allgemeinen Sinn, in dem es als das Land unermeßlicher Schätze nicht nur in der Phantasie der Dichter lebte.«² Für einen Palästinenser dagegen war über die Lage der Stadt Damaskus gewiß kein Zweifel möglich, und ein solcher konnte unmöglich behaupten, sie gehöre noch zu dem Gebiet von Arabien, wie sie früher dazu gehört habe. Da nun Justin aus Flavia Neapolis, nahe bei dem alten Sichem stammte, wie aus seiner eigenen Angabe unzweifelhaft hervorgeht³, so darf man ihm wohl eine genauere Kenntnis der geographischen Verhältnisse zutrauen, als sie die Bemerkung über Damaskus erkennen läßt, selbst wenn aus dem Dial. 2 sqq. erzählten Roman zu entnehmen wäre, daß Justin als Jüngling schon seine Heimat verlassen hätte, um auswärtig zu studieren.

Völlig unvereinbar mit Justins Lebenszeit ist die weitere Angabe, daß Damaskus, das einst zu dem Gebiet von Arabien gehört habe, zu dem es noch gehöre, jetzt Syrophoenike zugeteilt worden sei. Läßt sich der erste Teil dieser Angabe als eine allerdings verkehrte Mitteilung über den volkstümlichen Sprachgebrauch noch allenfalls begreifen, so kann in diesem Teil der Notiz, wie durch προσενέμῃται erwiesen ist⁴, nur eine Bemerkung über einen von dem volkstümlichen abweichenden amtlichen Sprachgebrauch beabsichtigt sein.

¹ Vgl. Strabo XVI 3, 1 p. 765, Ptolem. V 17, 19. VI 7. Plin. Hist. nat. VI 32. Damaskus rechnet Ptolemäus V 15, 21 zu Κοιλὴ Συρία Δεκάπολις.

² Horat., Carm. I 29, 1. III 24, 1. Catull. 11, 1 u. 8: Über den Reichtum, den Luxus und die Üppigkeit von Saba, das den Anlaß zu den Vorstellungen der fabelhaften Schätze Arabiens abgegeben haben mag s. Diod. III 46; vgl. auch Agatharch. p. 64 Huds.; Strabo XVI 3, 18 p. 778. Forbiger, Handb. d. alt. Geogr. II, 1844, S. 752.

³ In der Apologie sagt er (I 1): Ἰουστίνος Πρίσκου τοῦ Βακχείου τῶν ἀπὸ Φλαουίας Νέας πόλεως τῆς Συρίας Παλαιστίνης. Das ist die korrekte amtliche Bezeichnung; vgl. CJG 4029 πρεσβευτῆς ἀντιστράτηγος Συρίας Παλαιστίνης (aus der Zeit des Antonius) u. a. bei Marquardt, Staatsverwaltung I² S. 420 f. Ptolem. V 16, 1 sagt: ἡ Παλαιστίνη Συρία ἦτις καὶ Ἰουδαία καλεῖται. Daß Justin dem Kaiser gegenüber die amtliche Bezeichnung der Provinz gebrauchte, kann nicht auffallend erscheinen. Aber man wird daran bei der Beurteilung der Stelle im Dialog denken müssen.

⁴ Vgl. zu diesem Gebrauch von προσένεμιν, Aristot., de mundo 3 (I p. 394^a): τὴν δὲ Αἴγυπτον ὑπὸ τῶν τοῦ Νεῖλου στομάτων περιρροσμένην οἱ μὲν τῇ Ἀσίᾳ οἱ δὲ τῇ Λιβύῃ προσάπτουσι καὶ τὰς νήσους οἱ μὲν ἐξαιρέτους ποιοῦσιν οἱ δὲ προσένεμουσιν τοῖς γέτοσιν μοίραις. Während hier von wechselndem Sprachgebrauch der Geographen, Seefahrer oder Literaten die Rede ist, braucht Polybius den Ausdruck bei staatsrechtlicher Änderung der Landeszugehörigkeit: III 43, 5, τὴν τῶν Μεγαρέων πόλιν διαπραξάμενος προσένεμει τοῖς Ἀχαιοῖς; vgl. III 60, 6. Plut., Philopoem. 16, 4.

Durch die Schwierigkeit, die Aussage Justins mit der gleich zu erörternden Zeitbestimmung der Teilung der Provinz Syrien zu vereinigen, hat sich Kuhn¹ verleiten lassen, das Gewicht jenes Ausdrucks abzuschwächen, indem er meinte, daß der Name Syrophoenika allein noch kein Recht gebe, auf das Vorhandensein einer Provinz dieses Namens zu schließen. Damit hat er gewiß recht. Der Name zwingt keineswegs dazu; aber der Ausdruck, der an der Stelle von der Zugehörigkeit zu der Landschaft gebraucht ist. Ist Damaskus zu Syrophoenika »zuteilt« worden (*προσενέμηται*), so kann das nicht durch eine Aenderung volkstümlicher Ausdrucksweise geschehen sein, sondern nur durch eine Aenderung der Staatsverfassung. Kuhn würde auch schwerlich zu seiner fragwürdigen Erklärung der Stelle im Dialog gekommen sein, wenn er die Möglichkeit in das Auge gefaßt hätte, daß die Worte interpoliert oder die ganze Schrift unecht ist². Denn es läßt sich mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit nachweisen, daß die Teilung von Syrien in Syria Coele und Syria Phoenice und die Zuteilung von Damaskus zu dem letzteren unter Septimius Severus stattfand³. Wann Septimius Severus die Teilung vorgenommen hat, ist nicht überliefert. In einer Inschrift aus dem Jahre 198 (Corpus inscript latin. III, Nr. 205 auf einem Meilenstein bei Sidon), begegnet Q. Venidius Rufus mit der Titulatur *LeG. AUGG. PR. RR. PRAESIDEM. PROVINC. SYRIAE. PHOENIC.* und Marquardt⁴ mag wohl recht haben, wenn er die Teilung mit Borghesi in die Zeit des ersten Aufenthaltes des Kaisers in Antiochien nach der Ermordung des Pescennius Niger 194 versetzt⁵. Hat die Stelle im Dialog diese Einteilung im Auge, so kann sie nicht von Justin geschrieben sein, sondern muß aus der Zeit des Septimius Severus stammen, oder später abgefaßt sein. Denn auf diese Zuteilung zu der neuge-

¹ E. Kuhn, Die städt. und bürgerl. Verfassung des röm. Reiches II, 1865, S. 190.

² Harnack, Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho (Texte u. Unters. 39, 1, 1913) S. 55^b hat auf die Angabe hingewiesen und sie als richtig bezeichnet. Aber er hat daraus für die Chronologie der Stelle keine Schlüsse gezogen. Zahn, Gesch. d. ntl. Kanons I, 1888, S. 488² korrigiert lieber die Geschichte nach dem Dialog, statt sich für die Unechtheit der Stelle zu entscheiden.

³ Cass. Dio LIII 12. LV 23 verglichen mit LXXIX 7. Kuhn, Verf. d. Röm. Reichs II, S. 193, 1619. Den Nachweis hat zuerst Borghesi, Oeuvres IV, 1865, p. 160 ff. überzeugend geführt.

⁴ Marquardt, Staatsverf. I², S. 424.

⁵ Der Ansatz ist wahrscheinlicher als der des Jahres 198, dem de Culeneer, *Essai sur la vie et le règne de Septime Severe*, 1880, p. 245 und A. Wirth, *Quaest. Severianae* p. 11 folgen. Vgl. auch G. Goyan, *Chronologie de l'empire Rom.*, 1891, p. 242.

bildeten Provinz, von der außer Damaskus auch Heliopolis, Emesa, Palmyra, Auranitis, Batanäa und Trachonitis betroffen waren¹, muß sich der Ausdruck προσνέμειν, wenn er natürlich und ohne Zwang erklärt wird, beziehen.

Dieses negative Ergebnis läßt sich noch durch den Nachweis der Quelle, aus dem die Bemerkung geflossen ist, mit aller nur wünschenswerten Sicherheit verstärken. Der Abschnitt des Dialoges, in dem die verräterische Anspielung auf die Zeitverhältnisse gemacht wird, beschäftigt sich mit der zwischen dem Christen und dem Juden verhandelten Streitfrage, ob die Weissagungen der Propheten geschichtlich oder typologisch zu verstehen sind, hier im besonderen, ob Jes 8, 4 sich auf Hiskia bezieht, wie Trypho behauptet², oder auf Jesus, wie der Verfasser des Dialogs meint³. Den Beweis dafür, daß die Jesaiasstelle sich auf Jesus bezieht, sucht der Verfasser des Dialogs u. a. dadurch zu erbringen, daß er die Magier, deren δύναμις das Jesuskind in dem Vorgange ihrer Tributerweisung (Mt 2, 11) an sich »nimmt«, aus Arabien kommen läßt, zu dem Damaskus nach seiner Vorstellung ja gehört.

Nun ist aber die Angabe, daß die Magier aus Arabien gekommen seien, ganz einzigartig. Wir finden sie in keiner Handschrift⁴ und ebensowenig in einer der apokryphen Ausgestaltungen der Geburtsgeschichte, die uns in fast allen Sprachen erhalten sind, und von denen einige ein beachtenswertes Alter haben. Mit einer einzigen Ausnahme hat diese von jeder Überlieferung verlassene Angabe auch in der kirchlichen Literatur keine Stütze, und eben diese

¹ Ulpian, Dig. L 15, 1.

² Dial. 67, 1: ἔστι δὲ ἡ πᾶσα προφητεία λελεγμένη εἰς Ἑβραϊκῶν, εἰς δὲ καὶ ἀποδείκνυται ἀποβάντα κατὰ τὴν προφητείαν ταύτην.

³ Dial. 77, 2.

⁴ Da die arabische Herkunft der Magier so sicher angenommen wird, könnte es scheinen, als habe der Verf. in seinem Text Mt 2, 1 μάγοι ἀπὸ Ἀραβίας gelesen. Aber es wird schwer sein, dafür einen einleuchtenden Beweis zu führen. Überall, wo der Text der Evangelien bewahrt ist, stimmt er mit dem in den Handschriften überlieferten überein; 78, 1 ἠλθομεν προσκυνῆσαι αὐτῷ = Mt 2, 2 und besonders in dem Zitat Mich 5, 1 = Mt 2, 6. Hier weicht der Text von dem der LXX ebenso ab, wie von dem Grundtext (vgl. Dittmar, Vetus Testam. in novo I, 1899, S. 4 f.). Der Dialog zitiert genau wie Matthäus. Ebenso schimmert § 4 der Lukastext noch deutlich durch. Möglich scheint mir neben der Benützung der beiden kanonischen Geburtsgeschichten die einer dem Protev. Jacobi ähnlichen. Nicht, weil hier (18, 1) wie im Dialog (77, 5) eine Höhle zum Geburtsort gemacht ist, denn das hat vielleicht ursprünglich auch im Matthäus gestanden, vgl. Ztschr. f. d. ntl. Wissensch. III, 1902, S. 359 f., sondern weil hier wie dort die Absicht Josephs, Maria zu entlassen, die Änderung dieser Absicht und die Reise nach Bethlehem verbunden sind. Doch kann das Zufall sein. Der Text des Protevangeliums ist in keiner Weise zu erkennen.

Ausnahme liefert den Schlüssel zum Verständnis des ganzen Beweises.

In seiner Widerlegung des markionitischen Dokerismus bespricht Tertullian (Adv. Marc. III 12 sqq.¹) auch die aus Jesaias zu entnehmenden messianischen Weissagungen und ihre Erfüllung. Markion behauptete, wie Trypho, daß Jes 7, 14; 8, 4 auf Christus nicht passe, Tertullian das Gegenteil. Erfüllt ist die Weissagung an Christus durch »jene Magier aus dem Osten, die den neugeborenen Christus in seiner Kindheit mit Gold und Weihrauch beschenkten«, während das Kind »die Gewalt von Damaskus ohne Kampf und Waffen empfing«.

Hiermit hat Tertullian die Gleichung aufgestellt *virtus Damasci* = *magi orientales*, für deren Berechtigung er nun noch den Beweis zu liefern hat, wenn seine Auslegung der Stelle ihre Richtigkeit haben soll. Zu diesem Zweck stellt er folgende Überlegung an: als die *virtus*, d. h. *vis* und *vires*, des Orientes sieht man gewöhnlich Gold und Wohlgerüche an, wie nach Sach 14, 14 als *valentia gentium* allgemein Gold und Silber bezeichnet ist². Die Spende von Gold ist ausdrücklich geweissagt in Ps 71, 15: *et dabitur illi ex auro Arabiae* und v. 10: *reges Arabum et Saba munera efferent illi*. Daß damit auch die Bezeichnung Magier stimmt, beweist Tertullian durch die Behauptung, der Orient hätte zuweilen Magier zu Königen gehabt; und daß Damaskus in der Weissagung des Jesaias mit Arabien in Ps 72, 10 gemeint sei, gehe daraus hervor, daß *Damascus retro Arabiae deputabatur, antequam transcripta erat in Syrophoenicen ex distinctione Syriarum*. Bei Tertullian handelt es sich also um einen verwickelten Gedankengang, durch den er die Gleichung *virtus Damasci* = *magi orientales* zu lösen sucht: *virtus* = *aurum et odores* (Sach 14, 14); *Damascus* = *Arabia* (Ps 72, 10); *magi* = *reges* (Ps 72, 10). So kommt er zu dem Schluß: damals erlangte Christus die Gewalt von Damaskus, indem er ihre Sinnbilder, nämlich Gold und Wohlgerüche empfing.

Aus dieser Erörterung ergibt sich aufs deutlichste, woher die Annahme stammt, daß die Magier aus Arabien gekommen seien. Tertullian weiß von einer solchen Überlieferung nichts. Für ihn kommt nur der Text in Frage, nach dem die Magier im Osten daheim

¹ Mit dieser Stelle stimmt fast wörtlich Adv. Jud. 9 überein. Über das Verhältnis der beiden Schriften ist unten noch einiges zu bemerken.

² Die LXX lesen *καὶ συνάξει τὴν λαὸν πάντων τῶν λαῶν κυκλόθεν, χρυσίον καὶ ἀργύριον καὶ ἱματισμὸν εἰς πλῆθος σφόδρα*. Im Grundtext ist von *יְהוָה לְכָל עַמֵּי הָאָרֶץ*, der 'Habe aller Völker' die Rede. Tertullian hält sich mit seinem *valentia* genau an das *λαὸν* der Griechen.

waren. Da aber Ps 72, 10 von Geschenken weissagte, die Arabiens Könige und Saba darbringen, und diese Stelle mit Jes 8, 4 verbunden wird, so sind die Magier zu Königen geworden, und Damaskus ist zu Arabien gezählt, obgleich Tertullian gewissenhaft genug ist, zu bemerken, daß nach der Trennung von Syrien Damaskus zu Syrophenikien gekommen sei. Da die Stelle unter Septimius Severus geschrieben ist — die letzte Bearbeitung der Schrift gegen Marcion fällt in das Jahr 207¹ —, so ist hier alles klar und ohne Anstoß. Was bei Justin ein handgreiflicher Anachronismus war, ist hier eine zu der auch aus anderen Gründen sicher zu ermittelnden Zeitbestimmung vortrefflich passende Notiz.

Vergleicht man mit diesem in sich geschlossenen, einheitlichen und aus sich heraus völlig verständlichen Gedankengang den unklaren Versuch des Dialoges, denselben Zusammenhang zwischen Weissagung und Erfüllung deutlich zu machen, so wird man unschwer die Entscheidung zugunsten Tertullians treffen, auch wenn man von der unverwischbaren Zeitspur in der Erwähnung der Teilung der Provinz Syrien völlig absieht. Denn es ist nicht etwa so, daß Tertullian den ungeschickten Beweis eines kümmerlichen Geistes, der seine Gründe nur unvollkommen zusammenfügen und nur ungelenkt auszusprechen vermochte, mit dem Scharfsinn und der Gewandtheit des geborenen Sachwalters eindrucksvoll zu gruppieren verstand; sondern erst in diesem Zusammenhang bekommt der Beweis Sinn und Verstand. Was bei Tertullian der springende Punkt ist, gerade das ist, wie es bei erborgten Sprüchen zu gehen pflegt, im Dialog verdorben. Indem der Nachahmer diesen Punkt übersah und nicht begriff, worauf der Beweis aufgebaut war, so daß er die entscheidenden Stellen aus Ps 72 ausließ, hat er sich selbst als den Abhängigen verraten. Die Abhängigkeit des Dialogs von Tertullian würde daher feststehen, auch wenn die Bemerkung über die Zuweisung von Damaskus an Syrophenikien fehlte. Diese Bemerkung macht die Annahme unumstößlich, daß der Dialog, wenn nicht überhaupt unecht und in der Zeit nach Tertullian mit Benützung von dessen Schriften verfaßt, doch zum wenigsten im 3. Jahrhundert interpoliert worden ist.

Das hiermit festgestellte Verhältnis des Dialogs zu Tertullian gibt die Möglichkeit, das gewonnene Ergebnis noch zu erweitern. In einer Erörterung über den Unterschied der jüdischen und christlichen Christologie, den Trypho mit den Worten präzisiert: »die Schrift zwingt uns den von Daniel geweissagten Menschensohn so zu

¹ Vgl. darüber in Kürze Harnack, Chronologie d. altchr. Lit. 2, 1904, S. 281 ff.

erwarten, daß er herrlich und groß das ewige Reich empfängt, während euer sogenannter Christus verachtet, niedrig und dem äußersten Fluch verfallen war« (Dial. 32, 1), bespricht der Verfasser auch c. 33 den im Vorhergehenden angeführten Ps 109, den die jüdische Auslegung auf Hiskia beziehe¹. Die Verkehrtheit dieser Annahme sucht er aus v. 4 ὄμοσε κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται · σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ zu erweisen. Hiskia war weder überhaupt Priester, noch ist er der 'ewige Priester Gottes'. Daß dies Wort auf Jesus ziele, könne nur die jüdische Verstocktheit leugnen. Denn wie Melchisedek der Priester für die Heiden gewesen sei, Abraham aber derjenige für die Juden, so solle auch der ewige Priester für die Heiden da sein.

Auch zu dieser Ausführung findet sich bei Tertullian (Ad. Marc. V 9) eine Parallele, die teilweise sogar im Wortlaut mit dem Dialog übereinstimmt.

Dialog 33, 1.

καὶ τοῦτον τὸν ψαλμὸν ὅτι εἰς τὸν Ἐζεκιάν τὸν βασιλέα εἰρησθαι ἐξηγείσθαι τολμάτε οὐκ ἀγνοῶ . . .².

*

ἱερεὺς δὲ ὅτι οὔτε γέγονεν Ἐζεκίας οὔτε ἔστιν αἰώνιος ἱερεὺς τοῦ θεοῦ, οὐδὲ ὑμεῖς ἀντειπεῖν τολμήσετε³.

*

ἀρχιερέα αὐτὸν κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ εἶναι ἐδήλωσε, τοῦτ' ἔστιν, ὃν τρόπον ὁ Μελχισεδέκ ἱερεὺς ὑψίστου ὑπὸ Μωϋσέως ἀναγέγραπται γεγενῆσθαι, καὶ οὗτος τῶν ἐν ἀκροβυστίᾳ ἱερεὺς ἦν, καὶ τὸν ἐν περιτομῇ δεκάτας αὐτῷ προσενέγκαντα Ἀβραὰμ εὐλόγη-

Tert. Adv. Marc. V 9.

Dicunt denique hunc Psalmum in Ezechiam cecinisse.

*

nec sacerdos autem Ezechias, nec in aevum, etsi fuisset.

*

secundum ordinem Melchisedec, quid Ezechias ad Melchisedec altissimi sacerdotem, et quidem non circumcisum, qui Abraham circumcisum iam, accepta decimarum oblatione benedixit. At in Christum conveniet ordo Melchi-

¹ Woher diese Behauptung stammt, ist dunkel. Die jüdische Haggada bezog den Psalm auf Abraham oder deutete ihn messianisch s. Goldfahn, Justinus Martyr. u. d. Agada, 1873, S. 31. Mit der rabbinischen Pseudogelehrsamkeit des Verfassers hat es überhaupt eine eigne Bewandnis, und es ist nicht gut getan, seine Aussagen über jüdische Auslegungen unbesehen hinzunehmen. Woher er sie bezogen hat, ist nicht mehr auszunehmen. Aber es scheinen vielfach recht trübe Quellen zu sein, aus denen er schöpfte.

² Vgl. 83, 1 zu demselben Psalm: εἰς Ἐζεκιάν εἰρησθαι ἐτόλμησαν ὑμῶν οἱ διδάσκαλοι ἐξηγήσασθαι.

³ Vgl. 83, 3: ὅτι οὐκ ἔστιν ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, τίς οὐκ ὁμολογεῖ.

σεν, οὕτως τὸν αἰώνιον αὐτοῦ ἱερέα
καὶ κύριον ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος
καλούμενον, ὁ θεὸς τῶν ἐν ἀκροβυστία
γεγενῆσθαι ἐδήλου. καὶ τοὺς ἐν περι-
τομῇ προσιόντας αὐτῷ . . . καὶ αὐτοὺς
προσδέξεται καὶ εὐλογήσει.

sedec, quoniam quidem Christus
proprius et legitimus dei antistes,
praeputiati sacerdotii pontifex tum
in nationibus constitutus, a quibus
magis suscipi habebat, cognituram
se quandoque circumcisionem et
Abrahae gentem, cum ultimo vene-
rit acceptatione et benedictione
dignabitur.

Von einem Zufall kann bei diesem Zusammentreffen keine Rede sein. Noch weniger davon, daß durch ein bloßes Nebeneinanderstellen dieser gleichförmigen Erörterungen die Abhängigkeit Tertullians erwiesen wäre¹. Es bedarf keines allzuschärfen Zusehens, um zu erkennen, daß auch in diesem Fall der Dialog der nehmende Teil ist, der die scharf formulierten und durch die zugespitzte Ausdrucksweise als unzweifelhaft echt tertullianisches Gut erwiesene Beweisführung gekürzt und zusammengeschnitten sich zu Nutze gemacht hat. Es ließe sich vielleicht noch als ein schriftstellerisches Ungeschick begreifen, wenn der Verfasser des Dialogs das Zusammengehörige auseinandergerissen und teils in c. 33, teils in c. 83 vorgetragen hätte, obgleich es zum mindesten recht seltsam ist, daß erst 83, 1 der Grund mitgeteilt wird, der zu der 33, 1 bereits behaupteten Deutung von Ps 109 auf Hiskia geführt hat. Tertullian sagt bei der Erwähnung dieser Deutung, sie sei damit begründet *quia is sederit ad dexteram templi et hostes eius averterit deus et absumpserit*. 'Zur Rechten des Tempels' geht auf die IV reg 17 sqq. bezeugte Frömmigkeit Hiskias, der er seine Befreiung aus der von Sanherib drohenden Gefahr verdankte. Im Dialog 83, 1. heißt es statt dessen, Hiskia habe den Befehl erhalten, sich zur Rechten des Tempels niederzusetzen, als ihm der Assyrerkönig seine Drohungen sandte. Davon steht IV reg 18 = Jes 38 aber nichts; es ist auch nicht einmal zu vermuten, worauf sich die Annahme gründen könnte. Wenn der Dialog in diesem Zusammenhang Jesaias zitiert, so scheint diese größere Genauigkeit für seine Priorität zu sprechen, wenn schon das Zitat aus Jesaias eigentlich ein solches aus IV reg sein sollte. Aber warum sollte Tertullian diesen Beweis der Belesenheit unterschlagen haben, wenn er alles so bequem im Dialog fand? Während wohl verständlich ist, daß der Verfasser des Dialogs die kurzen Andeutungen Tertullians

¹ Das scheint in der Tat die Meinung Semisch' gewesen zu sein; vgl. Justin d. Märtyrer I, S. 84 ff. Daß das Verwandtschaftsverhältnis ein Problem enthalten könne, hat Semisch offenbar nicht einmal geahnt.

in seiner Weise weiter ausführte, freilich nicht ohne Mißverständnis des Textes, der nicht bot, was hier von ihm gesagt ist.

Damit erklärt sich auch das eigentümliche Mißverständnis in bezug auf Salomo Dial. 34, 8¹. Von einer Sidonierin ist III reg 11, 4 nicht die Rede, obwohl aus der Stelle hervorgeht, daß Salomos Harem auch Sidonierinnen umschloß, wie er Moabitinnen und Töchter Ammons enthielt. Tertullian sagt ganz kurz: *Salomon etiam quam habuit in deo gloriam amisit per mulierem in idololatriam usque pertractus*. Das ist wieder ganz im Sprachgeist Tertullians gesagt: er verlor seinen Ruhm bei Gott, indem er durch die Frauen zum Götzendienst verführt wurde. Denn *per mulierem* ist kollektiv. Diese ganz richtige Bemerkung ist im Dialog, dessen Verfasser sein Licht auch etwas leuchten lassen möchte, verdorben worden, indem das, was III reg 11 ganz allgemein gesagt ist, auf Sidon beschränkt ist. Es läge nahe, an eine Verwechslung mit Isabel zu denken, die freilich von Tyrus war und nicht von Sidon, aber immerhin aus Phönizien stammte, wenn nicht der ganze Ausdruck schief und unklar wäre.

Aber auch hier hat, wenn nicht alles täuscht, der Verfasser schließlich unbewußt seine Zeit verraten. Salomon, sagt er, hat sich durch seine heidnischen Haremsdamen zum Götzendienst verleiten lassen, obwohl er ein wegen seiner Frömmigkeit noch immer gepriesener Jude ist. Ein Heidenchrist hält sich ganz anders. Hat er durch Jesus, den gekreuzigten, erst einmal Gott erkannt, so kann ihn keine Mißhandlung und Strafe, ja nicht einmal die Todesstrafe, dazu bringen, zu opfern oder Opferfleisch zu genießen. Aehnlich heißt es 46, 7: wir erdulden die härtesten Strafen, um nicht denen opfern zu müssen, denen wir vor alters geopfert haben.

Auch an mehreren anderen Stellen beschäftigt sich der Dialog mit den Martyrien der Christen, denen er, wie an diesen Stellen, die größte Standhaftigkeit nachrühmt. Wenn dabei zuweilen die Juden als die eigentlichen Urheber der Verfolgungen erscheinen, die nach 96, 2, wie das ja auch den Tatsachen entsprach, in ihren Synagogen

¹ Ganz unvereinbar mit der Geschichte ist das, was hier steht, wenn man den Wortlaut gelten läßt: *διὰ γυναῖκα ἐν Σιδῶνι εἰδωλολάτρει*. Das heißt entweder: 'er trieb Götzendienst in Sidon wegen einer Frau' oder 'er trieb Götzendienst wegen einer Frau in Sidon'. Beides ist unmöglich. Die Besserungsvorschläge, über die Otto in seiner Ausgabe z. d. St. berichtet, wollen irgendwie diesen Widerspruch aus der Welt schaffen (*διὰ γυναῖκος Σιδωνίας* Nolte, *διὰ γυναῖκα <τῆς> ἐν Σιδῶνι εἰδῶλφ ἐλάτρει* Otto, *διὰ γυναῖκα ἐν Σιδῶνι εἰδωλολάτρει* Thirby). Aber Otto führt selbst (I.³ p. LXX) noch mehr geschichtliche Irrtümer an, so daß man dem Verfasser kein Unrecht tut, wenn man ihm auch an dieser Stelle einen solchen zutraut.

die Christen verfluchten¹, so daß die Heiden gleichsam nur die ausführenden Werkzeuge ihrer Flüche zu sein scheinen, so ist auch damit gewiß niemand ein Unrecht geschehen. Wenn bei dem Martyrium des Polykarp die Juden sogar die Heiligkeit ihres »großen Sabbats« nicht achtend und ihre strengsten Vorschriften durchbrechend aus den Werkstätten und den Badestuben Holz herbeischleppten zu dem Scheiterhaufen², so läßt das einen Schluß zu auf den Eifer, mit dem sie sich die Vernichtung der Christen angelegen sein ließen. Und auch darin wird der Verfasser nicht unrecht haben, daß es die Proselyten mit dem Eifer der Neubekehrten noch schlimmer trieben, wie die geborenen Juden selbst, und daß sie noch eifriger als diese, Tod und Marter für die Christen verlangten (Dial. 122, 2). Die Liste der verschiedenen Todesarten, die sich 110, 4 findet, zeigt, einen wie großen Umfang die Verfolgungen schon angenommen haben: κεφαλοτομούμενοι καὶ σταυρούμενοι καὶ θηρίοις παραβαλλόμενοι καὶ δεσμοῖς καὶ πυρὶ καὶ πάσαις ταῖς ἄλλαις βασάνοις ὅτι οὐκ ἀφιστάμεθα τῆς ὁμολογίας δῆλόν ἐστιν. Folterungen, Enthauptungen, Kreuzigungen und Tierkämpfe können also nicht zu den Seltenheiten gehört haben.

Aus dem, was 34, 8 und 46, 7 gesagt ist, läßt sich aber mehr entnehmen, als die Tatsache eines auf die verhafteten Christen ausgeübten Zwanges zum Abfall und zur Verleugnung. Das ihnen nach 34, 8 zugemutete εἰδωλολατρεῖν wird 46, 7 als θυσιάζειν bezeichnet. Sie sollen zum Opfern gezwungen werden, wie das schon von Plinius als ein sicheres Mittel Christen und Nichtchristen zu unterscheiden, angewandt worden ist. Wenn aber als zweites Mittel das genannt wird, sie zur Teilnahme an den Opferschmäusen zu bestimmen, so ist das nicht ebenso selbstverständlich. Denn davon ist weder bei Plinius noch überhaupt bei den Verfolgungen des 2. Jahrhunderts die Rede, wohl aber liefert die Schilderung vom Abfall des Bischofs Euktemon in Smyrna, die sich in den Akten des Pionius findet⁴) und ebenso die stereotypen Wendungen der aus der Verfolgung des Decius erhaltenen *libelli* den Beweis, daß Decius nicht nur Opfer,

¹ Das jüdische Tagesgebet, die achtzehn Bitten (תשעה עשרה) enthält in der 12. Bitte der palästinischen Rezension den Wunsch: »Nazarener und Abtrünnige (d. h. Christen und Sektierer) mögen plötzlich vergehen; die seien getilgt aus dem Buch der Lebendigen und bei den Gerechten seien sie nicht geschrieben.« Vgl. Mischna, hrsg. v. Beer und Holtzmann I, 1. Berakot S. 16.

² Martyrium Polycarpi 13, 1; vgl. 12, 2. 17, 2.

³ Vgl. Plinius, Ep. X 96, 5; s. meine *Analecta* I², 1909, S. 12, 20 ff.

⁴ Acta Pionii 15 ff. Euktemon schmauste nicht nur ein von ihm gestiftetes Opferlamm im Nemeseion, sondern ließ sich den Rest auch noch nach Hause bringen Vgl. die vorzügliche Darstellung der Verfolgung bei H. Achelis, *D. Christentum* i. d. 3 ersten Jahr. II, 1912, S. 267 ff.

sondern auch Genuß der Opferspeisen forderte¹. So heißt es z. B. in dem Libellus (Pap. Oxyr. IV Nr. 658): *κατὰ τὰ κελευσθέντα ἐσπεισα καὶ ἔθουσα καὶ τῶν ἱερῶν ἐγευσάμην*. Obgleich in den allerdings außerordentlich dürftigen Mitteilungen der Schriftsteller über die christenfeindlichen Erlasse des Decius hiervon nichts gesagt ist², kann doch der aus den Urkunden dieser Verfolgung selbst gezogene Schluß nicht wohl in Zweifel gezogen werden. Die in dieser Erweiterung liegende Verschärfung paßt überdies ausgezeichnet sowohl zu der ganzen Eigenart der Verfolgung wie zu dem Charakter des Decius selbst. Hatte der Christ bisher seinen guten Willen bei einiger Milde der richterlichen Beamten schon dadurch bekunden können, daß er ein symbolisches Opfer brachte, wozu es genügte, ein paar Weihrauchkörner in das Opferfeuer zu werfen, so machte die Ausführung jenes kaiserlichen Gebotes jeden, der sich beugte, zur Behausung des Dämonen. Denn mit der dämonischen Speise hielten eben die Dämonen selbst ihren Einzug in den menschlichen Körper. Eine Darbringung des Opfers für die oberirdischen und unterirdischen Gottheiten — daher wurde sowohl *θύειν* wie *σπένδειν* gefordert —, war nur ein Akt der Ehrerbietung, durch den sich der Vollziehende noch nicht vollkommen ihrer Macht und ihrem Einfluß unterwarf. Mit dem Genuß auch nur des geringsten Teiles der Opferspeise geriet er aber gleichsam leiblich in die Abhängigkeit von den Göttermächten und entzog sich dadurch desto gewisser dem Einfluß des Christentums³, den Decius von den Wurzeln aus zu brechen wünschte.

¹ Vgl. meine *Analecta* I², S. 66, 15 f. 67, 5. 18. 68, 5.

² Auf diese Bestimmung des Erlasses bezieht sich die Bemerkung im Martyrium des Pionius 2, 4 (v. Gebhardt, *Acta martyrum selecta* S. 97, 3 f.): *τοῦτο δὲ ἐποίησεν ὑπὲρ τῶν ἀπαγομένων αὐτὸν, μηδὲ ὑπονοῆσαι τινας εἶτι ὡς οἱ λοιποὶ ὑπάγουσι μιαιφάγησαι*. Der Ausdruck *μιαιφάγειν* beweist, daß die Teilnahme am Opferschmaus keinen unwesentlichen Teil bei der Verhandlung bildete. Vgl. auch 3, 1 (S. 97, 10): *τεταγμένοι ἀναζητεῖν καὶ ἔλκειν τοὺς χριστιανοὺς ἐπιθύειν καὶ μιαιφάγειν*. Dem widerspricht nicht, daß der verhaftende Beamte den Befehl des Kaisers kurz so wiedergibt: *κελεύει ὑμᾶς ἐπιθύειν τοῖς θεοῖς*. Denn unter dem *ἐπιθύειν* ist der ganze Opferakt zu verstehen, von dem der Opferschmaus einen Teil bildet. Sehr drastisch drückt sich auch Cyprian aus (*De lapsis* 15): *mortiferos idolorum cibos adhuc paene ructantes exhalantibus etiam nunc scelus suum faucibus et contagia funesta redolentibus domini corpus invadunt etc.*

³ Aus diesen Vorstellungen von den Wirkungen dämonischer Speise erklärt sich der leidenschaftliche Kampf, der gegen den Genuß des auf dem Markt käuflichen Fleisches der Opfertiere seit den Tagen der Urgemeinde geführt wurde. Der freie Standpunkt, den Paulus in dieser Frage einnahm (1 Kor 8. 10, 25 ff.), mußte in dem Augenblick verwerflich erscheinen, in dem der Fleischgenuß zu einer Versuchung wurde, den Glauben zu verlengnen. Bei Decius handelt es sich aber nicht um den Genuß beliebiger Fleischstücke, sondern um Teilnahme am Opfer und zwar die Form der Teilnahme, bei der der Mensch mit seiner ganzen Person beteiligt war.

Zu dem oben gewonnenen Zeitpunkt für die Abfassung des Dialoges in der uns vorliegenden Form, der sich auf die Zeit nach 207 festsetzen ließ, kommt demnach hierdurch eine neue wichtige Näherbestimmung: der Dialog kann seine jetzige Form erst in der Zeit nach 249 erhalten haben. Daß Martyrien in der Zeit der Abfassung noch stattfinden, wird ausdrücklich hervorgehoben¹. Ueber die ersten Jahre des 5. Jahrzehnts im 3. Jahrhundert wird man also nicht heruntergehen dürfen. Nicht schlecht paßt zu dieser Bestimmung auch das, was über die Beteiligung der Juden und Proselyten an der Verfolgung gesagt ist. Als am 12. März 250 Pionius in Smyrna verhaftet und zur öffentlichen Gerichtsverhandlung auf den Markt geführt wurde, war gerade 'großer Sabbat'. Infolgedessen war nicht nur der Markt, sondern auch die Dächer der umliegenden Häuser von einer schaulustigen Menge von Heiden und Juden besetzt². Wie stark der Anteil der Juden an dem Spektakel war, geht daraus hervor, daß sich Pionius in seiner Rede hauptsächlich an die Juden wendet (4, 5 ff.). Aber nicht nur davon ist die Rede, sondern Pionius muß auch vor den Bekehrungsversuchen³ der Juden warnen (14, 1): »Ich höre, daß die Juden einige von euch in die Synagogen rufen. Deshalb nehmt euch davor in acht, damit euch nicht eine größere und dazu freiwillige Sünde faßt und niemand die untilgbare Sünde der Lästerung wider den heiligen Geist begeht.« Man vergleiche dazu die Ausführungen des Pionius in c. 14 und 15, und man wird erkennen, wie zum mindesten in Smyrna die durch die kaiserlichen Erlasse gegen die Christen geschaffene Lage von den Juden geschickt dazu benutzt wurde, um für ihre Sache Stimmung zu machen und, wenn möglich, die gefährdeten Christen in den Schutz ihrer Religion herüberzuziehen. Wie vortrefflich in eine solche Lage die Abfassung des Dialoges hineinpassen würde, bedarf keines Beweises.

Das Verhältnis zu Tertullian läßt sich auch noch an einer anderen Stelle, und zwar hier, wie es scheint, entscheidend bestimmen. Unter anderen Vergleichen, die der Verfasser des Dialoges 90 f. zwischen der Mosesgeschichte und Jesus zieht, gerät ihm auch der Josephssegens Deut 33, 13 ff. unter die Hände. Was ihn interessiert, sind nur die Worte von v. 17:

¹ Vgl. 121, 2: διὰ τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ . . . ὑπομείναντας καὶ ὑπομένοντας πάντα πάσχειν ὡς περ τοῦ ἀρνήσασθαι αὐτὸν ἰδεῖν ἔστι. ² Martyr. Pionii 3, 6.

³ Eine Untersuchung über das Verhältnis zwischen Juden und Christen in den ersten Jahrhunderten der Kirche fehlt leider noch immer. Es wäre eine nützliche und nicht ergebnislose Aufgabe, das zerstreute Material zusammenzustellen und zu beurteilen. Einige Bemerkungen finden sich bei Keim, Rom und das Christentum 1881; vgl. Register u. »Juden«.

Gepriesen unter den Brüdern ist der Erstgeborene,
 Wie eines Stieres ist seine Schönheit;
 Hörner des Einhornes sind seine Hörner;
 Mit ihnen wird er die Völker stoßen
 Allzumal bis an das Ende der Erde.

Die Deutung dieses kräftigen Bildes auf Jesus könnte auffallen, wenn nicht der *πρωτότοκος* den Schlüssel für die messianische Auffassung der Worte durch die Christen lieferte. Aber die Durchführung der Deutung scheint unüberwindliche Schwierigkeiten zu bieten. Der Verfasser hilft sich durch diese Auslegung (91, 2): »Die 'Hörner des Einhorns' können, wie man wohl sagen und zeigen kann, keine andere Sache oder Gestalt bedeuten, als den Typus, den das Kreuz zeigt. Denn dies ist ein Holz, von dem sich der obere Teil als Horn¹ erhebt, sobald man das andere Holz [d. h. den Querbalken] befestigt, und an beiden Seiten [nämlich des Querbalkens] erscheinen die Enden wie Hörner, die dem einen Horn angefügt sind. Und der in der Mitte befestigte Teil ist wie ein Horn und zwar ein herausragendes, auf dem die Gekreuzigten reiten² und er zeigt sich dem Anblick als ein Horn und zwar als ein mit den andern Hörnern zusammenpassendes und feststehendes.« Es wird nicht ganz leicht sein, bei dieser Beschreibung des Kreuzes den Vergleichspunkt mit dem Einhorn herauszufinden. Denn daß das Kreuz, in der von dem Verfasser vorausgesetzten Form (†) drei Enden hat, die man wohl als *κέρατα* bezeichnen könnte, leitet doch nicht entfernt auf das Einhorn, dessen Eigentümlichkeit, einerlei, ob man es sich allgemein so vorstellte, wie es *Alian* (*Hist. anim.* XVI 20) beschreibt, durch seinen Namen angedeutet sein mußte. Im Grundtext der Stelle ist von dem *ἄρξ* die Rede, unter dem man bald den Wildochsen, bald eine Antilopenart verstanden hat, und für den der griechische Uebersetzer nichts besseres einzusetzen wußte, als den *μονοκέρωσ*, obgleich doch offenbar von mehreren Hörnern gesprochen wird. Wie auch immer man sich das Tier vorgestellt haben mag, so viel ist deutlich, daß alles andere näher lag, als ein Vergleich mit dem Kreuz³.

¹ Die Stelle lautet: *ἄρξ ὅς ἐστι τὸ ἀνώτερον μέρος εἰς κέρασ ὑπερηρμένον*. Es wird zu lesen sein *μέρος ὡς κέρασ*.

² Hiermit ist der am Kreuz angebrachte sattelartige Pflöck gemeint, das sogenannte *sedile*, auf dem der Gekreuzigte rittlings saß.

³ Für Origenes (*Hom.*) in *Num.* XVI 6 ist Christus unter dem *μονοκέρωσ* zu verstehen. *Unicornis quidem fertur esse animal eo habitu formatum, quo nominis ipsius designat indicium. Quod animal frequenter in scripturis divinis positum legimus, sed praecipue apud Job dei ipsius vocibus potentia eius et virtus exponitur, in quibus, ut in quamplurimis, Christus intellegitur designari . . . sub nomine unicornis in Christo*

Auch hier liefert Tertullian (*Adv. Marc.* III 18) den Schlüssel zum Verständnis des Bildes, das wohl nur auf lateinischem Boden ganz verständlich war und das deshalb bei den Griechen sonst auch nicht zu belegen ist¹. Tertullian zitiert auch hier nur den Vers, auf den es ihm ankommt (*Deut* 33, 17) und bemerkt dazu: »also war nicht das einhörige Rhinoceros und nicht der zweihörnige Minotaurus gemeint, sondern Christus ist damit bezeichnet, als Stier wegen seiner doppelten Eigenschaft: für die einen zornig als Richter, für die andern freundlich als Retter.« Diese Auslegung deckt sich demnach, wenn auch nicht in der Begründung, mit der in der Anmerkung mitgeteilten des Origenes. Aber Tertullian begnügt sich damit nicht, sondern spinnt den Gedanken weiter aus: »Seine Hörner wären dann die Enden des Kreuzes. Nam et in antemna, quae crucis pars est, extremitates 'cornua' vocantur, 'unicornis' autem medius stipitis palus.« Tertullian argumentiert von dem Sprachgebrauch aus, den wir zum Teil nur aus dieser Stelle kennen lernen. Der Hauptbalken, der Kreuzesstamm, heißt danach *stipes*. Der Querbalken, der wie die Segelstange oder Rahe an dem Mast, so an dem Hauptstamm des Kreuzes befestigt wird, heißt beim Kreuz geradezu 'die Rahe'. Und wie die Enden der Rahen, die wohl in aufwärtsgebogene Haken ausliefen, in denen die Taue befestigt waren, 'cornua' hießen, so nannte man auch die Enden des Querholzes am Kreuz *cornua*. Es sind also technische Ausdrücke, die von der Schiffersprache übernommen waren, auf das Kreuz übertragen worden, vielleicht zu einer Zeit wo die Seeräuber in größerer Anzahl mit dem Marterwerkzeug Bekanntschaft zu machen Gelegenheit hatten².

Ob Tertullian für *unicornis* einen stehenden Sprachgebrauch benützte, läßt sich nicht mehr ausmachen. Er drückt sich so aus, als sei es der Fall, und jedenfalls wäre das Bild nicht unpassend. Der *medius palus* ist der Mittelpflock, der an dem eigentlichen Stamm des Kreuzes hervorragt und als *sedile* dient³. Diesen hornartig vor-

hoc videtur ostendi, quia omne quod est, unum eius cornu est, hoc est unum regnum eius. Für Origenes liegt also der Vergleich mit dem Einhorn durchaus fern, obgleich er doch sonst das Menschenmögliche im Aufspüren allegorischer Verwandtschaft leistet. Aus Origenes hat wohl auch der Physiologus, den Pitra, *spicil. solesm.* III 355 abdruckt, seine Weisheit bezogen.

¹ Zu vergleichen ist die eingehende Erörterung über das Kreuz *Adv. Nat.* I 12, aus der auch für die vorliegende Stelle einiges zu entnehmen ist.

² Vgl. A. Boeckh, *Urkunden des attischen Seewesens.* S. 129 ff.

³ Vgl. *Adv. nat.* I 12: *sed nobis tota crux imputatur cum antemna scilicet sua et cum illo sedilis excessu.* *Iren.* II 24, 4: *Habitus crucis fines et summitates habet quinque: duos in longitudine et duos in latitudine et unum in medio, in quo requiescit qui clavis affigitur.*

stehenden Mittelpflock nennt Tertullian *unicornis*, weil er vorsteht, wie das Horn des Nashorns, dem er vorher das 'Einhorn' des Bibeltextes gleichgesetzt hat. Das Bild kann aus seiner eigenen Werkstatt stammen, es kann aber auch ein Volkswitz sein, der die Sache selbst nicht übel trifft. Jedenfalls ist soviel deutlich: erst aus diesem Sprachgebrauch wird die Beziehung klar, die zwischen der Stelle Deut 33, 17 und dem Kreuz besteht. Sieht man von diesem Sprachgebrauch ab, so wird der Vergleich ganz unverständlich und wirkt darum absurd. Denn das *tertium comparationis*, der technische Gebrauch der Ausdrücke *unicornis* und *cornu*, fehlt und damit die Möglichkeit, dem Vergleich überhaupt einen brauchbaren Sinn abzugewinnen.

In dieser Lage befindet sich der Leser gegenüber der Darstellung des Dialogs. Nichts erinnert an den Mast mit der Segelstange, die als *κέρας* den *κέρατα* des *μονοκέρω*s nahekommt, nichts an das Bild vom Horn des Nashorns. Die senkrecht aufragende Spitze des Kreuzes ist ein *κέρας*, die Enden der Querbalken sind *κέρατα*, das Sitzpflock ist ein *κέρας*. Was das alles aber mit dem *μονοκέρω*s zu tun haben sollte, ist dunkel und gewinnt erst Sinn, sobald man es mit dem Kommentar liest, den Tertullian dazu geliefert hat¹. Der Fall liegt also genau so, wie bei der oben (S. 105 ff.) besprochenen Deutung von Jes 8, 4. Hier wie dort hat der Verfasser des Dialogs die eigentliche Spitze des Beweises weggelassen und dadurch das, was bei Tertullian noch einigen Grund hatte, zu einer völlig willkürlichen, zusammenhanglosen Albernheit verdorben. Wollte man das Verhältnis umkehren und Tertullian von dem Dialog abhängig sein lassen, so wäre der hellsehende Blick des karthagischen Rhetors bewundernswert, der das Dunkel der justinischen Gedankengänge durchdringend dem sinnlosen Gerede zu dem in ihm verborgen liegenden Sinne verholfen hätte. Man darf dem Scharfsinn Tertullians alle Achtung und Anerkennung widerfahren lassen, die er gewiß verdient, ohne ihm doch gerade diese Fähigkeit zuzuschreiben.

Eine Möglichkeit, die bisher noch nicht ins Auge gefaßt war, bleibt noch zu erörtern. Daß die Ausführungen, die sich bei Tertullian und im Dialog finden, nicht unabhängig voneinander sein können, darf als erwiesen betrachtet werden. Aber es wäre vielleicht möglich, den Zusammenhang durch ein Zwischenglied vermittelt zu

¹ Auch H. Fulda, *Das Kreuz und die Kreuzigung*, 1878, S. 225 f. der das Material sehr ausgiebig gesammelt hat, bringt keinen Beleg für den von Tertullian bezugten Sprachgebrauch bei, so ausgedehnt seine Belesenheit auch in der kirchlichen Literatur ist.

denken, von dem beide Stellen in gleicher Weise abhängig sein könnten. Diese Vermutung scheint eine Stütze darin zu finden, daß sich derselbe Gedankengang auch in dem Dialog zwischen dem Christen Athanasius und dem Juden Zacchäus findet, den Conybeare herausgegeben hat¹. Auch hier handelt es sich um die Auslegung der Stellen Jes 7, 14. 8, 4. Der Jude wendet gegen die erste Stelle ein, daß es bei Jesaias nicht *παρθένος* heiße, sondern *νεανίς*, wogegen der Christ erwidert, daß dann ja die Weissagung sinnlos wäre. Denn die Geburt eines Kindes durch eine junge Frau könne nicht als ein *σημεῖον* bezeichnet werden. Das ist ein geläufiges Argument, das sich auch sonst findet², und mit dem die Christen die Richtigkeit der Uebersetzung der LXX gegenüber Aquila in Schutz genommen haben. Der Jude bestreitet das. Das *σημεῖον*, von dem bei dem Propheten die Rede sei, beziehe sich gar nicht hierauf, sondern darauf, daß das Kind die Macht von Damaskus und die Beute Samarias empfangen, bevor es 'Vater' und 'Mutter' zu sagen verstehe. Darauf antwortet der Christ Athanasius: Auch das passe nur auf Christus. »Denn als er in der Krippe lag, kamen die Magier, die von Herodes abgesandt waren, um ihn aufzusuchen und es ihm zu melden. Was Herodes zu erreichen suchte, taten sie nicht; sie beteten ihn aber an und gaben ihm Gold, Weihrauch und Myrrhen, damit das Wort Jes 8, 4 erfüllt werde«. Der Jude fragt nun: »Waren die Magier denn Damascener?«, und er erhält zur Antwort, daß sie Damascener hießen, weil sie denken, wie die Leute von Damascus. Inwiefern das allerdings zutreffen soll, wird nicht verraten.

Bei den vorstehenden Erörterungen ist das Verhältnis des Dialogs zu der Schrift *Adversus Judaeos*, die unter Tertullians Namen steht, noch ganz außer acht gelassen. Auf die Echtheit oder Unechtheit des 2. Teiles von *Adv. Judaeos* kommt für das hier zu untersuchende Problem nichts an. Die Parallelen zwischen dem Dialog und Tertullian bleiben in Kraft, einerlei ob *Adv. Marc.* selbst oder die *Adv. Marc.* verwertende Schrift *Adv. Judaeos* benutzt ist. Für die Benützung der letzteren Schrift spricht schon an sich die Gleichheit des Themas, und deshalb ist es notwendig, auch auf die Berührungen mit den entsprechenden Parallelen in ihr einzugehen. Die Deutung von Jes 8, 4 findet sich *Adv. Jud.* 9 fast wörtlich gleichlautend mit

¹ *Anecdota Oxoniensia* IV, 12: The Dialogues of Athanasius and Zacchaeus and of Timothy a. Aquila ed. by F. C. Conybeare. Oxford 1898.

² *Iren.* III 21, 6: Quid enim magnum aut quod signum fieret in eo, quod adultulenta concipiens ex viro peperisset, quod evenit omnibus, quae pariunt mulieribus? Origenes, *Contra Cels.* I, 35: ποῦ οὖν σημεῖον τὸ νεανίδα μὴ παρθένον τεκεῖν; Cyrill. Hieros., *Cat.* XII 3.

Adv. Marc. III 13. Auch hier fehlt nicht das im Dialog vermißte Zwischenglied, das Zitat aus Ps 71, 15, 10, mit dessen Hilfe es erst möglich wird, die Erfüllung der Jesaiastelle durch die Geburtsgeschichte Jesu zu behaupten. Was oben (S. 110) von der Unzulänglichkeit und Unverständlichkeit des Beweisganges im Dialog gesagt ist, gilt also ebenso auch gegenüber Adv. Judaeos 9.

Von geringerem Gewicht ist eine auch sonst nachweisbare Argumentation gegen die Notwendigkeit der Beschneidung, in der Dial. 19 mit Adv. Jud. 2 zusammentrifft. Daß sie für das Heil nicht erforderlich ist, wird daraus gefolgert, daß sie doch erst von Moses eingeführt worden sei, Adam, Abel, Henoch, Lot, Noah und Melchisedek haben also Gottes Wohlgefallen auch ohne die Beschneidung erwerben und besitzen können. Auch hier ist die Beweisführung Tertullians in sich geschlossener. Er geht von der *primordialis lex* aus, die dem Adam im Paradiese gegeben war. Das Verbot, von dem Baume zu essen, schloß die Erfüllung des größten und vornehmsten Gebotes, Deut 6, 5 und Lev 19, 18 in sich. Alle Einzelbestimmungen sind daher nur von zeitlich bedingtem Wert, wie Beschneidung und Sabbatgebot. »Wer daher behauptet, daß man den Sabbat noch halten müsse als ein Heilmittel der Rettung und die Beschneidung am 8. Tage wegen des drohenden Todes, der soll erst beweisen, daß die Gerechten in alter Zeit den Sabbat gefeiert haben und beschnitten worden sind, und daß sie nur so zu Freunden Gottes wurden.« Hierauf folgt dann dieselbe Liste wie im Dialog: Adam, Abel, Noah, Henoch, Melchisedek, Lot. Hier wird es schwer sein, den Beweis zu führen, daß Tertullian aus dem Dialog geschöpft habe, wie es andererseits aus dieser Stelle allein auch nicht möglich sein würde, das Gegenteil wahrscheinlich zu machen. Daß derselbe Gedankengang auch bei Cyprian, Testim. I 8 vorliegt, wo Adam, Abel, Henoch, Noah, Melchisedek, genannt sind, hat bereits Otto angemerkt¹. Ob Tertullian oder der Dialog die Quelle ist, oder ob vielleicht eine auch sonst geläufige Begründung vorliegt, ist im Grunde gleichgültig.

Ganz ohne Bedeutung ist die Parallele zwischen dem Dial. 86, 6 verwerteten Wunder, des Elisa mit der schwimmenden Axt (4 reg 6, 1 ff.), das auch Tertullian Adv. Jud. 13 doch ohne jeden Anklang an die Stelle im Dialog, verwertet. Auch Irenäus hat, wie bereits Otto bemerkt hat², das Wunder verwertet (V 17, 4; vgl. auch das Catenenbruchstück 28; I, p. 842 Stieren = p. 493 Harvey, dessen Echtheit mir nicht über allen Zweifel erhaben zu sein scheint). Aber auch

¹ Corpus Apolog. Christ. II³ p. 684.

² Corpus Apolog. Christ. II³ p. 314²².

zwischen ihm und dem Dialog besteht keine nähere Beziehung. Elisa warf, heißt es im Dialog, ein Holz in den Jordan und brachte die Axt hervor, mit der die Prophetensöhne das Holz für das Lehrhaus fällen wollten¹. Ebenso wie die Axt waren die Christen infolge ihrer schweren Sünde untergegangen, aber Christus hat sie durch sein Kreuz wieder heraufgeholt, durch das Wasser gereinigt und zum οἶκος εὐχῆς καὶ προσκυνήσεως gemacht. Sehr glücklich wird man diesen Vergleich nicht nennen können. Er ist mit den Haaren herbeigezogen, weil Tod Jesu und Taufe typologisch nachgewiesen werden sollten und hierfür naturgemäß das Vergleichsmaterial des alten Testaments sehr dürftig war. Irenäus verwendet die Geschichte in ähnlicher Weise. Aus dem Dialog hat er sie aber schwerlich geschöpft. Denn einmal erzählt er sie in genauerem Anschluß an den biblischen Text, der sich aus dem Dialog kaum noch erkennen läßt. Und ferner ist er in der Auslegung deutlicher: »durch sein Beginnen zeigt der Prophet, daß wir das feste Wort Gottes, das wir aus Nachlässigkeit verloren hatten² und nicht wieder finden konnten, wieder erhalten könnten durch die Heilsveranstaltung des Holzes.« Hier ist von der Taufe gar keine Rede, sondern nur von dem Kreuzestod. Aber wenn er dazwischen auf das Wort des Täufers (Mt 3, 10) hinweist: »die Axt ist an die Wurzel der Bäume angelegt«, so gewinnt er mit diesem Zitat nur die Begründung für seine Gleichung: Axt = Wort. Aber es lag nahe, damit auch einen Hinweis auf die Taufe zu verbinden. Denn die aus dem Wasser auftauchende Axt konnte ohne Schwierigkeit mit dem aus dem Wasser emporsteigenden Täufling gleichgesetzt werden. Irenäus verzichtet auf diesen Vergleich, obwohl er in dem von der Sündenvergebung handelnden Zusammenhang nicht allzufern gelegen hätte.

Ueber das Verhältnis des Dialogus zu Irenäus scheint die lange Liste, die Otto am Ende seines 2. Bandes (p. 595) in dem Index scriptorum veterum, qui Iustini operibus usi sunt aufgestellt hat, hin-

¹ Es heißt τὴν οἰκοδομὴν τοῦ οἴκου, ἐν ᾧ τὸν νόμον καὶ τὰ προστάγματα λέγειν καὶ μελετᾶν ἐβούλοντο. Also denkt der Verfasser an ein שְׁרַרְרַיַּי מִיָּד. In der Geschichte selbst handelt es sich um eine Niederlassung der Prophetenschar, die offenbar gemeinsam wohnend gedacht wird. Der Verfasser stellt sich die Propheten wie eine Schar von Rabbinen vor.

² In dem lateinischen Text heißt es: quod per lignum negligenter amiseramus. Die Katene zu den Königsbüchern im Cod. Coisl. 211 s. X (vgl. A. Rahlfs, Mitteilungen des Septuagintaunternehmens, 2, 1914, S. 185) hat: ὅν ἀμελῶς ἀποβαλόντες. Die armenische Übersetzung bestätigt den Text der Katene. Das per lignum wird wohl durch das Folgende hereingeraten sein. Ein paar Zeilen weiter geht Irenäus nochmals auf das Bild ein und bringt hier auch die Ergänzung: quoniam enim per lignum amissimus illud, per lignum iterum manifestum omnibus factum est; vgl. auch § 3 a. Ende.

reichend zu belehren. Wenigstens hat Harnack¹ kurzerhand darauf verwiesen zum Beweis dafür, daß »die Abhängigkeit [des Irenäus] von der Apologie und dem Dialog mit Trypho in fast allen Teilen seines Elenchus als eine sehr erhebliche zu konstatieren« ist. Besieht man indessen diese Liste etwas genauer, so steigen doch allerhand Zweifel auf, ob mit ihr wirklich überhaupt etwas zu beweisen sein möchte. Es hieße wirklich Irenäus zu gering einschätzen, wenn man ihm zutrauen wollte, daß er in seiner eingehenden Auseinandersetzung mit der gnostischen Seelenlehre (II 30 ff.) den Dialog notwendig gehabt habe, um sich über die Erinnerungsfähigkeit der Seele bei ihrer Wanderung zu verbreiten (II 33, 1) nur weil der in der Einleitung zum Dialog eingeführte philosophisch gestimmte Greis bemerkt (Dial. 4, 7), es gebe keine Seelenwanderung; denn dann würden die Seelen daran denken, daß sie eben mit dieser Ruhelosigkeit gestraft werden, und sie würden sich scheuen, noch einmal zu sündigen, weil sie durch ihre Sündlosigkeit dem Weiterwandern ein Ziel setzten. Die hier gegebene Begründung hat mit der des Irenäus in der Tat nichts weiter gemein, als die Ähnlichkeit von *meminisse* und *εὐθέω*. Und wenn derselbe Greis (Dial. 5; 3) die Bemerkung macht, daß ein Teil der Seelen nicht sterbe, ein anderer aber sterben müsse, und daß Tod und Leben in Gottes Willen stehe, so hat sich Irenäus (II 34, 3) gewiß nicht erst aus dem Dialog die Erleuchtung holen müssen, um diesen Gemeinplatz auszusprechen: *quando omnia, quae facta sunt, initium quidem facturae suae habeant, perseverant autem quoad usque ea deus et esse et perseverare voluerit*. Wenn Irenäus (IV 8, 3) die Sabbathheilungen Jesu in eine Linie mit der Amtstätigkeit der Priester am Sabbat stellte, so hat er dafür gewiß nicht erst Dial. 27, 5 einsehen müssen, auch nicht für die Bemerkung, daß die Beschneidung am 8. Tage vollzogen werde, selbst wenn dieser ein Sabbat sei. Bei Irenäus stehen die Bemerkungen in einer festen Verbindung mit der Frage nach der rechten Gesetzeserfüllung, im Dialog handelt es sich ausschließlich um die Frage nach der Verbindlichkeit des Sabbatgebotes. Das alles ist in den Gemeinden reichlich genug erörtert worden und die hier angeführten Gründe hat weder der eine noch der andere zuerst beigebracht. Und gar ein solcher Gedanke, wie der, daß die Juden an der Beschneidung kenntlich seien (Iren IV 16, 1; Dial. 16, 3) sollte man unter den Parallelen gar nicht ernstlich anführen.

Immerhin bleibt außer dem, was oben (S. 121) erörtert ist, noch eine Anzahl von Berührungen übrig, die eine genauere Untersuchung verlangen. Unter einer Anzahl von Prophetenstellen, die sich auf

¹ Harnack, *Altchr. Literaturgesch.* I, 1893, S. 100.

die Erscheinung des Erlösers in Fleisch beziehen sollen, führt Irenäus III 20, 4 nach zwei Jesaiasstellen (Jes 63, 9; 33, 20) ebenfalls unter dem Namen des Jesaias die Worte an: *et commemoratus est dominus sanctus Israel mortuorum suorum, qui dormierant in terra sepultionis; et descendit ad eos evangelizare salutem quae est ab eo, ut salvaret eos.* Das darauf folgende Zitat (Mich 7, 19) ist fälschlich dem Amos beigelegt. Die angeführten Worte finden sich, aber hier unter dem Namen des Jeremias, auch IV 22, 1 und ohne Angabe der Quelle IV 33, 1. 12. V 31, 1¹. Die Stelle findet sich weder bei Jesaias noch bei Jeremias. Aber auch Justin zitiert sie Dial. 72, 4 unter dem Namen des Jeremias und behauptet von ihr, daß sie, wie andere Prophetenworte, von den Juden willkürlich ausgemerzt worden sei. Das Wort lautete hier: ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς ἅγιος² Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ, τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελισασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ. Ob κεκοιμημένων oder nach Iren. IV 22, 1. 33, 12 προκεκοιμημένων gelesen werden muß, ist fraglich, aber ohne Bedeutung. Wichtiger ist, daß Irenäus den im Dialog fehlenden Schluß beibringt, über dessen Wortlaut allerdings die verschiedenen Zitate keine Einstimmigkeit zeigen. Nimmt man III 20, 4 mit IV 33, 1. 12 und V 31, 1 zusammen, so wird man etwa auf τοῦ ἐξάγειν αὐτοὺς καὶ σῶσαι αὐτοὺς. Aus τοῦ ἐξάγειν αὐτοὺς ist III 20, 4 durch eine bei Uncialen leicht begreifliche Verderbnis τὸ ἐξ αὐτοῦ geworden, das der Lateiner mit *quae ab eo est* wiedergab. Der überschießende Schluß, der für den Sinn des Wortes von größter Bedeutung ist, weil erst durch ihn die Beziehung auf die Höllenfahrt Christi ganz sichergestellt wird, findet sich nur bei Irenäus. Also hat dieser das Wort nicht dem Dialog entnommen. Es stammt, wie eine nicht geringe Anzahl ähnlicher Zitate von einem christlichen Fälscher, der das alte Testament in usum ecclesiae bearbeitete und in die Propheten Weissagungen einschwärzte, deren Erfüllung durch Jesus ohne viel Allegorese zu behaupten und zu beweisen war. Der Dialog hat aus der Quelle häufiger geschöpft; Irenäus war vorsichtiger, ist

¹ Der Text zeigt wenig Schwankungen. IV 22, 1 beginnt das Zitat mit *recommemoratus*, IV 33, 12 mit *rememoratus*; statt *dormierant* haben IV 22, 1. 33, 12 *praedormierunt* und *praedormierant*, womit auch die armenische Übersetzung stimmt. Für *sepultionis* steht V 31, 1 *sepelitionis*, IV 22, 1 *defossionis*, 33, 12 *limi*. Am stärksten sind die Abweichungen bei dem Schluß: IV 22, 1 *ut evangelizaret eis salutare suum ad salvandum eos*; 33, 1 *uti erueret eos et salvaret eos*; 33, 12 *uti erigeret ad salvandum eos*, V 31, 1 *extrahere eos et salvare eos*; hier hat der Armenier: *salvare eos et vivificare eos*, während er im übrigen mit dem Lateiner übereinstimmt. IV 33, 12 ist *erigeret* jedenfalls aus *eriperet* verdorben.

² Überliefert ist ἀπό, das ganz sinnlos ist. Es ist ATTO aus ΑΠΙΟC verschrieben.

aber doch auch einmal getäuscht worden. Für eine Benützung des Dialogus durch Irenäus ist aus dieser Stelle also nichts zu folgern, eher etwas für das Gegenteil. Aber die Form des Dialogs deckt sich genau mit keiner der Anführungen bei Irenäus, ist also auch nicht von Irenäus entlehnt.

Eine Uebereinstimmung hinsichtlich der Parallele zwischen Eva und Maria verdient eine nähere Untersuchung. In den wirren christologischen Ausführungen, die Dial. 100 an Ps 21 angeschlossen werden, findet sich auch die Bemerkung, daß der durch die Schlange hervorgerufene Ungehorsam auf demselben Wege wieder aus der Welt geschafft werden müßte, auf dem er hineingekommen sei. Eva empfing als unbefleckte Jungfrau durch den Logos der Schlange und sie gebar den Ungehorsam; Maria gebar den Sohn Gottes, durch den Ungehorsam und Tod überwunden wurde. Der Vergleich ist sehr schlecht durchgeführt und im 2. Teil ersetzt durch Zitate. Irenäus schließt III 22, 4 denselben Vergleich an den paulinischen Gedanken von Adam und Christus als Gegentypen an: »die Jungfrau Maria wurde gehorsam erfunden« (Lc 1, 38), Eva ungehorsam; sie hatte Adam zum Manne und war dennoch Jungfrau geblieben. Indem sie ungehorsam wurde, brachte sie über das Menschengeschlecht den Tod; auch Maria hatte den ihr bestimmten Mann. Aber indem sie gehorsam war, brachte sie über das Menschengeschlecht das Heil. Auch hier haben wir bei Irenäus die genau durchgeführte Parallele, im Dialog einen Ansatz dazu, der aber in einem unklaren Zitat verläuft. Von Irenäus hat, wie der Wortlaut zeigt, Tertullian denselben Gedanken übernommen (De carne Chr. 17), nicht aus dem Dialog. An sich kann man im Zweifel sein, wer ursprünglich ist, Irenäus oder der Dialog. Denn Irenäus könnte wohl den unvollständigen und krausen Gedankengang vollendet und zurecht gerückt haben. Da sich aber in anderen Fällen nachweisen ließ, daß der Dialog seine Vorlagen in ähnlicher Weise mißhandelt hat (s. o. S. 105 f., 117), wird auch hier die Ursprünglichkeit nicht auf seiner Seite zu suchen sein.

Ähnlich liegt der Fall bei der allegorischen Deutung der beiden Frauen Jakobs, Dial. 134 und Iren. IV 21, 3. Im Dialog handelt es sich um einen Angriff auf die jüdische Vielweiberei. Hat einer, meint der Verfasser, ein Auge auf ein schönes Mädchen geworfen und möchte es zu seinen andern Frauen heiraten, so kommen die jüdischen Lehrer und bestärken ihn in seinem Vorsatz durch den Hinweis auf die Patriarchen. Sie verkennen aber vollständig, daß deren Geschichte nur Bedeutung als Typen des Zukünftigen hat. Beispiel hierfür ist Jakob. Lea ist die Synagoge, Rahel die Kirche. Um beide dient

Christus. Jakob diente für die Herden, d. h. Christus sucht die mancherlei Menschen zu gewinnen. Wie Leas Augen schwach waren, so sind auch die geistigen Augen der Juden schwach. Rahel stahl Labans Hausgötter; so sind die $\delta\lambda\iota\kappa\alpha\iota$ $\theta\epsilon\omicron\iota$ für die Christen abgetan. Jakob wurde von seinem Bruder gehaßt; so werden die Christen von den Juden gehaßt. Jakob erhielt den Namen Israel; so heißt auch Christus¹. Die ganze Erörterung steht mit dem Thema, der Vielweiberei bei den Juden, in einem ganz äußerlichen Zusammenhang. Der Verfasser hat seinen Faden völlig verloren, so völlig, daß er sich weitläufig über die Gleichung Israel = Christus ergeht, ohne den Weg zu seinem Ausgangspunkt wieder zu finden. Es ist daher an sich schon wenig wahrscheinlich, daß der Verfasser hier auf selbstgebahnten Pfaden geht. Vielmehr zeigt die ganz mechanische Verbindung des Themas Vielweiberei mit der Jakobsgeschichte, daß er in dieser einen geformten Stoff verwertete.

Bei Irenäus finden wir den Stoff in vortrefflicher Gedankenverbindung. Hier werden die Patriarchen der Reihe nach als Typen des Glaubens abgehandelt. Araham und Isaak sind mit Hilfe von Gal 3, 7 ff., Rm 9, 10 ff. leicht zu deuten. Schwieriger ist die Sache bei Jakob, aber auch bei ihm gelingt es der Allegorese reichliche Beziehungen ausfindig zu machen. Jakob hielt bei der Geburt die Ferse seines Bruders: das deutet an, wie Christus den Feind besiegen werde (Ap 6, 2). Er erwarb die Erstgeburt, wie das jüngere Volk der Heiden das ältere der Juden überflügelte. Jakob verschafft sich den väterlichen Segen; so gilt der Segen Gottes ebenfalls dem jüngeren Volk, nicht den Juden usw. Da Jakob ein Prophet des Kinderreichtum des Herrn wurde², mußte er aus beiden Schwestern viele Söhne zeugen,

¹ Der Text am Ende des Kapitels ist in Unordnung. Der Satz $\kappa\alpha\iota$ Ἰσραὴλ $\kappa\alpha\iota$ δ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ $\alpha\pi\omicron\delta\epsilon\delta\epsilon\iota\kappa\tau\alpha\iota$ δ $\omega\upsilon\tau$ $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\omicron\nu\omicron\varsigma$ Ἰησοῦ\varsigma ist unverständlich. Thirlby hat vorgeschlagen Ἰησοῦ\varsigma zu streichen und statt δ $\omega\upsilon\tau$: $\kappa\alpha\iota$ $\omega\upsilon\tau$ zu schreiben. Vielleicht liegt der Fehler noch tiefer. Nach 36, 2; 75, 2; 100, 1; ist Israel = Christus. Die abenteuerliche Etymologie, die 125, 3 vorgetragen wird: Ἰσρα = $\alpha\upsilon\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$ $\nu\iota\kappa\omega\upsilon\tau$ und $\eta\lambda$ = $\delta\omicron\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ läßt es sehr zweifelhaft erscheinen, ob der Verfasser überhaupt ein Wort hebräisch verstand. Das $\eta\lambda$ = $\delta\omicron\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ deckt sich mit der im Petrus-evangelium (V 19) gegebene Übersetzung von $\eta\lambda$ Ps 22, 7. Die Ableitung des Etymons ist wohl so zu denken: $\psi\text{א}$, $\eta\text{ר}$, $\eta\text{ש}$, $\eta\text{ל}$. In der Übersetzung $\eta\lambda$ = $\delta\omicron\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ bieten die Onomastica keinerlei Parallele; vgl. Wutz, Onomastica sacra [Texte u. Unters. 41, 1914], S. 239-245. 335 über $\eta\lambda$, $\eta\lambda\iota$, $\eta\lambda\iota$ $\eta\lambda\iota$. Bei einem Juden ist die Etymologie des Dialogs ganz undenkbar.

² Der Text ist verderbt, wie sich aus dem Armenier ergibt. Es ist zu lesen: *et quoniam multitudinis filiorum domini propheta fuit Iakob d. h. $\kappa\alpha\iota$ $\delta\iota\alpha$ $\tau\omicron$ $\gamma\epsilon\nu\epsilon\theta\omicron\upsilon\alpha\iota$ Ἰακώβ $\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\eta\gamma$ $\tau\eta\varsigma$ $\pi\omicron\lambda\upsilon\pi\alpha\iota\delta\iota\alpha\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\upsilon$ $\kappa\tau\lambda$.* Auch im folgenden ist nicht alles in Ordnung. Statt *duabus legibus* ist *duobus populis* zu lesen, $\nu\omicron\mu\omicron\iota\omicron\varsigma$ und $\lambda\alpha\omicron\iota\varsigma$ ist ver-

wie auch Christus aus den beiden Völkern, aus Freien und Sklaven Kinder Gottes machte. »Alles das tat er aber wegen der jüngeren, Rahel, die schöne Augen hatte, und in der die Kirche vorweg angedeutet war. Um ihretwillen hielt Christus große Marter aus, der damals durch die Patriarchen, seine Propheten, das Vorbereitete zuvor andeuten und verkünden ließ.« Sollte nun wirklich Irenäus, der die Parallelen zwischen Jakob und Christus in solcher Menge aufzuzählen weiß, in diesem einen Stück sich aus dem Dialog bereichert haben, der ihm sonst kaum etwas geboten hätte außer diesem Hinweis auf Rahel als den Typus der Kirche? Einen zwingenden Grund, Irenäus zu dem Abhängigen zu machen, wird man schwerlich ausfindig machen können. Andererseits weist auch nichts auf eine Abhängigkeit des Dialogs von Irenäus. Die gemeinsame Quelle für diese allegorischen Erklärungen sind in der schulmäßigen Methode zu suchen, nicht in der Erfindungskraft einer einzelnen Persönlichkeit. Stand die Methode fest, so mußte man mit ihrer Hilfe in der Hauptsache wohl auch zu ähnlichen Deutungen kommen, da sich eben die Allagorese doch immer in ziemlich eng umgrenzten Bahnen bewegte.

[Hiermit endet die Handschrift. Den Schluß niederzuschreiben ist dem Verfasser nicht beschieden gewesen.]

Die Bedeutung des Paulus für den modernen Christen.

Von † Johannes Weiß.

Das Thema dieses Aufsatzes ist mir von der Redaktion formuliert worden. Ich würde vielleicht nicht den Mut gehabt haben, mir selber die Aufgabe zu stellen, die darin liegt. Denn allzusehr bin ich von der Schwierigkeit überzeugt, auf diese Frage eine befriedigende Antwort zu geben.

Was heißt in diesem Falle »Bedeutung«? Soll damit gefragt werden, ob Paulus dem religiösen Leben des Einzelnen in unsern Tagen der Predigt der Kirche, der Schriftlektüre des Frommen noch etwas zu sagen habe? Nun, die Mehrzahl der wahrhaft Gläubigen,

tauscht, wie aus dem Armenier hervorgeht. Nach propter quam sustinuit sind die Worte omnes cruciatus ausgefallen, und der Schluß ist zu lesen: qui tunc quidem per patriarchas suos prophetas praefiguravit et praenuntiavit praeparata praeexercens suam partem dispositionibus dei et assuescens hereditatem suam obedire deo etc. d. h. ὅς τότε μὲν διὰ τῶν πατριαρχῶν προφητῶν προετυπώσατο καὶ προσκήρυξεν τὰ παρεσκευασμένα προσκήρυξας τὴν αὐτοῦ μερίδα τῆς οἰκονομίας θεοῦ κτλ.