

Dieses Werk wurde Ihnen durch die Universitätsbibliothek Rostock zum Download bereitgestellt.

Für Fragen und Hinweise wenden Sie sich bitte an: [digibib.ub@uni-rostock.de](mailto:digibib.ub@uni-rostock.de) .

Das PDF wurde erstellt am: 11.08.2024, 22:26 Uhr.

---

Joannes Maria Pfättisch

## **Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers : eine dogmengeschichtliche Untersuchung nebst einem Anhang über die Komposition der Apologien Justins**

Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1910

<https://purl.uni-rostock.de/rosdok/ppn1894170385>

Druck Freier  Zugang



OCR-Volltext

11. Heft

# Forschungen

zur

## Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

Herausgegeben von

Dr. A. Ehrhard,

und

Dr. J. P. Kirsch,

o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmen-  
geschichte an der Universität  
Straßburg i. E.

o. ö. Professor der Patrologie und christ-  
lichen Archäologie an der Universität  
Freiburg (Schweiz).

X. Band. 1. Heft.

# Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers.

Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nebst einem Anhang  
über die Komposition der Apologien Justins

von

P. Ioannes Maria Pfättisch O. S. B.,

Subrektor der Kgl. Lateinschule Ettal.



Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1910.

Jeder Band der  
**Forschungen**  
zur  
**Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte**

herausgegeben von

**Dr. A. Ehrhard,**

und

**Dr. J. P. Kirsch,**

o. ö. Professor der Kirchen- u. Dogmen-  
geschichte an der Universität  
Straßburg

o. ö. Professor der Patrologie und christl.  
Archäologie an der Universität  
Freiburg (Schweiz)

erscheint im Gesamtumfange bis zu 60 Bogen in Heften in zwei Ausgaben und zwar zu einem billigeren Subskriptionspreise für die Abonnenten und zu einem etwas erhöhten Ladenpreise für Nicht-Abonnenten.

Der neunte Band enthält folgende Beiträge:

1. Heft. Dr. L. Heinrichs, **Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury** neu dargestellt und dogmatisch geprüft, zugleich als Jubiläumsschrift zum achthundertjährigen Gedächtnis des Todestages Anselms (21. April). Subskpt.-Preis *ℳ* 4,60, Einzelpreis *ℳ* 5,60.
2. Heft. Dr. Heinr. Brewer, S. J., **Das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis**, ein Werk des heil. Ambrosius. Nebst 2 Beilagen: Über Zeit u. Verfasser der sog. Tractatus Origenis u. verwandter Schriften — Symbolgeschichtliche Dokumente aus einer Handschrift v. Monza. Subskpt.-Preis *ℳ* 5,—, Einzelpreis *ℳ* 6,—.
3. Heft. Dr. Jakob Bilz, **Die Trinitätslehre des heil. Johannes von Damaskus**. Mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der griechischen und lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses. Subskt.-Preis *ℳ* 5,—, Einzelpreis *ℳ* 6,—.
4. Heft. Dr. Anton Prumbs, **Die Stellung des Trienter Konzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade**. Eine dogmengeschichtliche Abhandlung. Subskpt.-Preis *ℳ* 3,20. Einzelpreis *ℳ* 4,—.

Der achte Band enthält folgende Beiträge:

1. Heft. Dr. Karl Adam, **Die Eucharistielehre des heil. Augustin**. Subskpt.-Preis *ℳ* 4,40, Einzelpreis *ℳ* 5,40.



# Forschungen

zur

## Christlichen Literatur- und Dogmengeschichte.

---

Herausgegeben

von

**Dr. A. Ehrhard,**

und

**Dr. J. P. Kirsch,**

o. ö. Professor der Kirchen- und Dogmen-  
geschichte an der Universität  
Straßburg i. E.

o. ö. Professor der Patrologie und christ-  
lichen Archäologie an der Universität  
Freiburg (Schweiz).

---

Zehnter Band.

Erstes Heft:

**P. Ioannes Maria Pfättisch O. S. B.,**

Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers.

---

**Paderborn.**

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1910.

# Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers.

Eine dogmengeschichtliche Untersuchung nebst einem Anhang  
über die Komposition der Apologien Justins

von

P. Ioannes Maria Pfättisch O. S. B.,

Subrektor der Kgl. Lateinschule Ettal.



Paderborn.

Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.

1910.

**Imprimatur.**

Schyrae, pridie Non. Apriles 1910.

† Rupertus III. O. S. B.,  
Abbas.



## Vorwort.

Der Plan zu vorliegender Arbeit liegt schon mehrere Jahre zurück; angeregt wurde er durch verschiedene Stellen Justins, die einen stark platonischen Einfluß zu verraten schienen. Inzwischen hat Feder seine vortreffliche Monographie über die Lehre Justins von Jesus Christus, dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes, veröffentlicht; doch wurde von ihm die Frage, wie weit Plato auf Justins Theologie eingewirkt, fast ganz beiseite gelassen, so daß eine Spezialuntersuchung zumal bei der hohen Wichtigkeit dieser Frage für die dogmengeschichtliche Wertung Justins nicht überflüssig sein dürfte. Der Anhang über die Komposition der Apologien wurde beigefügt, weil sich mir aus dem Studium Justins eine von den bisherigen Urteilen über des Apologeten schriftstellerisches Können oder Nichtkönnen wesentlich abweichende Auffassung ergab und das Urteil hierüber bei der Interpretation so mancher wichtiger Stellen nicht ohne Bedeutung ist.

Zitiert wurden Justins Werke nach dem *Corpus Apologetarum Christianorum saec. sec. ed. Otto*, dessen erste drei Bände 1876—1880 in 3. Auflage erschienen sind; I und II weisen auf die 1. und 2. Apologie, D auf den Dialog hin. Auch in der zweiten Apologie wurde, um Störungen zu vermeiden, bei der Zitation die Reihenfolge der Kapitel nach Otto zugrunde gelegt.



## Übersicht.

	Seite
Vorwort . . . . .	V
Übersicht . . . . .	VII
Erstes Kapitel. Justins Stellung zur Philosophie und zur Plato im allgemeinen . . . . .	1
Zweites „ Der Gottesbegriff Justins . . . . .	17
Drittes „ Die Transzendenz Gottes des Vaters . . . . .	29
Viertes „ Die Engel . . . . .	35
Fünftes „ Der Heilige Geist . . . . .	46
Sechstes „ Der Sohn Gottes bei Plato . . . . .	53
Siebentes „ Die Geburt des Logos . . . . .	63
Achtes „ Die Subordination des Logos . . . . .	86
Neuntes „ Die Weltbildung . . . . .	93
Zehntes „ Der keimhafte Logos. Die Seelenlehre Justins . .	104
Elfes „ Die Menschwerdung des Logos . . . . .	120
Schluß . . . . .	129

## Anhang.

### Die Komposition der Apologien Justins des Märtyrers.

I. Der Stand der Frage . . . . .	131
II. Die erste Apologie . . . . .	133
1. Die Einleitung (I 1—3) . . . . .	133
2. Der erste Teil (I 4—12) . . . . .	136
a) Notwendigkeit einer Untersuchung im Einzelfall (I 4—8) . .	136
b) Stellung der Christen zum Staatskult und Staatswohl (I 9—12)	144
3. Der zweite Teil (I 13—60) . . . . .	148
a) Christliche Sitten- und Glaubenslehren; Verwandtschaft christ- licher Glaubenssätze mit heidnischen Lehren (I 13—22) . .	148
b) Einteilung des Beweises (I 23) . . . . .	153
c) Nur die Christen haben die Wahrheit (I 24—29) . . . . .	156

<sup>1</sup> Die mißverständliche Überschrift des 4. Kapitels „Das System Justins“ S. 35 ist durch obige zu ersetzen.

	Seite
d) Erweis der Gottessohnschaft Christi aus den Propheten (I 30—53)	161
e) Die christliche Lehre wurde von den Dämonen nachgeäfft und von heidnischen Schriftstellern ausgebeutet (I 54—60) . . .	169
4. Der dritte Teil (I 61—67) . . . . .	174
5. Der Schluß (I 68) . . . . .	178
6. Disposition . . . . .	179
<b>III. Die zweite Apologie . . . . .</b>	
1. Gedankengang . . . . .	182
2. Disposition . . . . .	194

## Erstes Kapitel.

### Justins Stellung zur Philosophie und zu Plato im allgemeinen.

Nachdem Justin nach hartem Suchen endlich im Christentum die Wahrheit gefunden hatte, mußte er sich sagen, daß er vorher nicht durchaus auf Irrpfaden gewandelt sein könne; er hielt es weder für gut noch gar für notwendig, was er bisher als wahr erkannt hatte, jetzt samt und sonders über Bord zu werfen. Damit trat aber an ihn die gewaltige Frage heran: Steht der christliche Glaube im Einklang mit dem Wissen der heidnischen Philosophie, und woher kommt diese Übereinstimmung und wie weit geht sie? Das sind Fragen, die jahrhundertlang nach ihm den Geist des Menschen beschäftigt haben und ihn noch beschäftigen werden, solange es Menschen gibt: Justin war es vorbehalten, sie aufzuwerfen und eine erste Antwort darauf zu suchen. Zu erwarten, daß es ihm vollständig gelungen sei, Glauben und Wissen miteinander auszusöhnen, wäre unbillig; mit hohem Ernst hat er aber daran gearbeitet. Denn nicht bloß für sich suchte er Philosophie und christliche Lehre einander näherzubringen, so sehr ihn gewiß sein rastloser Geist drängte, diesem Probleme nachzugehen; er wußte auch, daß es von eminenter Bedeutung für die Heiden sei, zu zeigen, daß der christliche Glaube mit dem heidnischen Wissen durchaus nicht in Widerspruch stehe. Diesen Erweis zu bringen, dazu fühlt er sich befähigt und tief innerlich angetrieben; so glaubt er am besten allen die christliche Wahrheit vermitteln zu können, die an andere mitzuteilen er für seine Pflicht hält; beließe er die Unwissenden in ihrer Blindheit, müßte er fürchten, daß ihn dafür beim Gerichte die Strafe ereile, und dies um so mehr, weil er überzeugt ist, daß ihm Gott eine besondere

Gnade zum Verständnis der hl. Schriften verliehen hat. Darum will und muß er ohne Lohn und reichlich von dem Seinen austeilen.<sup>1</sup> Immer denkt er an die große Verantwortung, die auf ihm lastet; so legt er im Dialoge einmal<sup>2</sup> Verwahrung dagegen ein, daß man aus seinen Worten folgere, Jesus sei nicht der Christus Gottes, wenn es ihm nicht gelingen sollte, seine Präexistenz und seine Geburt aus der Jungfrau zu erweisen. Das schöne Wort, das Bosse<sup>3</sup> zu dieser Stelle sagt, kann man wohl überhaupt von Justin gelten lassen: „Es ist nicht Schwäche, wie Trypho glauben mochte, nicht das Gefühl innerer Unsicherheit, was Justin abhält, sofort unser Dogma ausführlich zu begründen. Er empfindet die ganze Verantwortung dieser Stunde<sup>4</sup> für sich selbst sowohl, wie die ihn hören. Für sie gilt es die Entscheidung für oder wider Jesum als den verheißenen Messias, für ihn, sie vor falscher Entscheidung zu bewahren, damit nicht ihr Blut über des ungeschickten Predigers Haupt komme.“ Gerade darum ist auch Justin nicht etwa im feurigen Erstlingseifer gleich nach seiner Bekehrung ans Werk gegangen; zuvor hat er Jahrzehnte verstreichen lassen, die er aber zu gründlichem Studium der hl. Schriften und wohl gerade auch auf die Frage verwandte, ob der Glaube vor dem Wissen gerechtfertigt werden könne. Was er in den Apologien und im Dialog uns bietet, hat nicht erst seit heute oder gestern seinen Geist beschäftigt; es ist vielmehr das sichere Urteil, das ihm als die Frucht jahrelangen Forschens und Nachdenkens zu eigen geworden ist.

Welchen Weg er bei seinem Forschen einzuschlagen habe, darüber war er sich keinen Augenblick im Zweifel. Früher hat er die Philosophie für unumgänglich notwendig, für die größte und köstlichste Aufgabe des Menschen<sup>5</sup> ge-

<sup>1</sup> D 38, 128 C; 58, 200 A f.

<sup>2</sup> D 48, 162 C.

<sup>3</sup> Fr. Bosse, Der präexistente Christus des Justinus Martyr, eine Episode aus der Geschichte des christologischen Dogmas. Greifswald 1891, 16.

<sup>4</sup> Bosse verweist hier auf die Mahnung in Kap. 28 (94 C) des Dialoges.

<sup>5</sup> D 3, 12 C.

halten, freilich nur die Philosophie, die sich mit Gott beschäftigt.<sup>1</sup> Nach vielem Nachdenken hat er dann gefunden, daß einzig die Lehren des Christentums eine sichere und untrügliche Philosophie seien, und wenn er, was bedeutsam genug ist, auch als Christ seinen Philosophenmantel nicht ablegt<sup>2</sup> und sich noch Philosoph nennt, so will er nur in diesem Sinne als solcher gelten. Hat er schon zuvor in erster Linie, ja geradezu ausschließlich Gott in der Philosophie gesucht, so wendet sich seine Philosophie jetzt erst recht Gott zu; sie besteht für ihn in den Lehren des Erlösers und diese Philosophie beschämt alle, die vom rechten Wege abgewichen sind, und sie gewährt süße Ruhedenen, die sie sorgfältig üben.<sup>3</sup> Niedergelegt findet er diese göttliche Philosophie in den hl. Schriften.<sup>4</sup> Seltsam schiene es ihm, wenn einer, nachdem er Moses und die Propheten kennen gelernt hat, sich noch an die heidnische Philosophie wenden würde.<sup>5</sup> Er selber gibt sich der Autorität der heil. Schrift gläubig und rückhaltslos hin, weil er weiß, daß er da nicht Menschen oder menschlichen Lehren folgt, sondern Gott und Lehren, die von Gott stammen.<sup>6</sup> Heilig und unverletzlich ist ihm darum auch das Wort der hl. Schrift; an ihm eigenmächtig etwas zu ändern, dünkte ihm ein Verbrechen, furchtbarer als die Herstellung des goldenen Kalbes oder das Hinopfern der eigenen Kinder an die Dämonen, ja furchtbarer als Prophetenmord.<sup>7</sup> Weil die Wahrheit nur eine sein kann, ist es auch unmöglich, daß sich die hl. Schrift je widerspreche; nie würde Justin sich getrauen, so etwas zu denken, geschweige denn auszusprechen. Wenn ihm vielmehr eine Stelle der hl. Schrift vorgehalten wird, die einer anderen entgegen zu sein scheint, dann ist er vollständig überzeugt, daß das eine Wort dem anderen nicht entgegen ist; lieber gesteht er zu, daß er die Aussprüche

<sup>1</sup> D 1, 4 D f.<sup>2</sup> D 1, 2 C.<sup>3</sup> D 8, 32 C.<sup>4</sup> Vgl. Sprinzl, Die Theologie des hl. Justinus des Martyrs, in der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift XXXVII (1884), 283 ff.<sup>5</sup> D 1, 4 D.<sup>6</sup> D 80, 290 D.<sup>7</sup> D 73, 262 B f.

nicht verstehe, und diese Ansicht sucht er auch mit allem Eifer denen beizubringen, die einen Widerspruch annehmen wollen.<sup>1</sup>

Mochte aber Justin den Wert der Offenbarung noch so hoch anschlagen, davon kann nimmer die Rede sein, daß er, wie Harnack will, „dem auf sich gestellten *σπίσμα τοῦ λόγου ἐμφύτου* nichts mehr zutraute und ihm daher Wahrheit und prophetische Offenbarung untrennbar wurden“.<sup>2</sup> Wohl können manche Geheimnisse dem menschlichen Verstande nur durch die Offenbarung erschlossen werden, aber außerhalb dieser Mysterien kann der Mensch auch selbständig Wahrheit finden. Justin schlägt gewiß die hemmenden und ablenkenden Einflüsse der Dämonen nicht gering an, doch nimmt er nicht dem Menschen jede Fähigkeit, irgendwelche Wahrheit zu erkennen. Es haben auch die Heiden, namentlich Plato, aus der hl. Schrift geschöpft, vielleicht in vielem, wenn sich der Nachweis auch nur bei bestimmten Fragen erbringen läßt, wie besonders in der Lehre von der Freiheit des Menschen, von der Unsterblichkeit der Seele, der Belohnung und Bestrafung nach dem Tode und in ähnlichen Punkten;<sup>3</sup> so sagt Justin im 44. Kapitel der ersten Apologie. Wenn er nun im 46. Kapitel unbedenklich Sokrates, Heraklit und ähnliche, die mit dem Logos lebten, Christen nennt,<sup>4</sup> so zeigt das zur Genüge, daß die beiden Ansichten einträchtig nebeneinander bestehen können; denn Sokrates, der Justin entschieden höher steht als Plato, hat sicher nichts von der hl. Schrift gewußt, trotzdem aber Christum erkannt, und zwar aus eigener Kraft, mit seiner Vernunft und durch Untersuchung mittels seiner Vernunft, des keimhaften Logos.<sup>5</sup> Allerdings ist, wie der Logos in ihm keimhaft, so auch sein Erkennen nur Stückwerk,<sup>6</sup> aber darum doch nicht minder Wahrheit. Sokrates suchte sodann auch die anderen Menschen von den Wegen der Dämonen abzulenken und zu Gott hinzuführen,<sup>7</sup> und dieser Versuch ist keineswegs als verfehlt

<sup>1</sup> D 65, 230 C r.

<sup>2</sup> A. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte I<sup>9</sup> 468 A 1.

<sup>3</sup> I 44, 122 E f.

<sup>4</sup> 46, 128 C.

<sup>5</sup> I 5, 18 E f.

<sup>6</sup> II 10, 228 E r.

<sup>7</sup> I 5, 18 E f.

bezeichnet; sind ja allen Menschen mit dem keimhaften Logos Vernunftkräfte gegeben,<sup>1</sup> die ein Erkennen der Wahrheit ermöglichen. Deutlicher sogar noch wie in den Apologien<sup>2</sup> ist dies im Dialoge ausgesprochen. Man beachte nur, wie Justin im Prologe tatsächlich dem menschlichen Geiste das Vermögen zuspricht, Gottes Wesen zu erkennen; denn seine platonische Definition von Gott findet den ungeteilten Beifall des Greises,<sup>3</sup> und das ist doch einer der allerwichtigsten Punkte, wenn man von Wahrheit spricht. Es mag wohl die Ansicht des einen oder anderen gewesen sein, daß sich außer dem Christentume gar keine Wahrheit finde; wenn wirklich, dann bekämpft sie Justin im Prologe des Dialogs auf feine Weise. Der Greis möchte behaupten, Gott sei als Einzelwesen jedem unerkennbar, der ihn nicht gesehen noch von ihm gehört habe.<sup>4</sup> Doch da glaubt Justin ihm nicht zustimmen zu dürfen; er beruft sich auf Plato, der, nach seiner Meinung mit Recht, sage, Gott sei mit dem Verstand erfäßbar. Wohl muß er noch seine Ansicht hinsichtlich der Verwandtschaft der Seele mit Gott und hinsichtlich der Seelenwanderung korrigieren, aber schließlich gibt ihm doch der Greis zu, es vermöchten die Seelen zu erkennen, daß es einen Gott gibt und daß es um Gerechtigkeit und Frömmigkeit etwas Schönes ist.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> I 10, 32 D.

<sup>2</sup> Nach Harnack (a. a. O.) wäre dieses Streben, dem menschlichen Verstand nichts mehr zuzutrauen, „innerhalb der Apologien die entscheidende Betrachtung“.

<sup>3</sup> D 3, 14 D.

<sup>4</sup> M. von Engelhardt (Das Christentum Justins des Märtyrers, Erlangen 1878, 467) stellt unrichtig dies als Behauptung Justins hin.

<sup>5</sup> D 3, 4, 14 A—22 E. — Diese Stelle wirft auch helles Licht auf II 6, 214 E: der Ausdruck Gott sei „die uns angeborne Erkenntnis eines unaussprechlichen Wesens“. Damit kann Justin nicht gesagt haben, daß Gott „uns selbst eine fertige Idee von sich und seinen Eigenschaften so angeschaffen und eingepflanzt habe, daß wir sie unmittelbar durch Intuition in ihrer Wahrheit erkennen“, sondern nur in dem Sinne läßt er die Gotteserkenntnis angeboren sein, „daß Gott uns das Vermögen, sie zu bilden, und das Licht, ihre Wahrheit zu erkennen, von Natur aus mitgegeben“. Vgl. J. Schwane, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit (Freiburg 1892) I<sup>2</sup> 82 f.

Daraus ergibt sich mit Sicherheit, daß für Justin die beiden Ansichten, der menschliche Geist könne aus sich selber Wahrheit erkennen und die Männer des Altertums hätten aus der Offenbarung geschöpft, sich in keiner Weise ausschließen, sondern parallel laufen.<sup>1</sup>

Wie Justin zur Wahrheit kam, hat er uns im Prologe des Trypho mitgeteilt. Bei den Stoikern hatte er sie nicht gefunden, bei den Peripatetikern und Pythagoreern wollte er sie nicht suchen; so schloß er sich an Plato an, und es fesselte ihn die Erkenntnis des Unkörperlichen, und das Schauen der Ideen ließ seinem Denken Flügel; bald schon hoffte er, in seinem törichten Wahne, wie er später gesteht, Gott selbst zu schauen: das war ja das Ziel der Lehre Platos,<sup>2</sup> das war vor allem sein Ziel. Hier fühlte er sich so recht in seinem Elemente, er freute sich, auf dem geradesten Wege zu Gott zu eilen — da trat ihm das Christentum entgegen und lenkte seinen Sinn auf die Propheten und auf Christus. Ob gerade der Greis am Meeresstrande es war, der ihm zuerst die Kunde vom Christentum brachte, müssen wir dahingestellt sein lassen, eher sogar bezweifeln; sicher aber wollte uns Justin im Prologe nur den nachhaltigen Eindruck zeigen, den das Christentum in seinen Bekennern auf ihn gemacht hat,<sup>3</sup> und der Prolog ist für uns gerade darum außerordentlich wertvoll, weil er uns einen Blick ins Seelenleben Justins gestattet. Es ist deshalb der Mühe wert, einige Augenblicke bei ihm zu verweilen. In Justin selber hat Plato diesen Kampf mit dem Christentum bestehen müssen, in ihm ist Plato der christlichen Wahrheit gewichen, doch nicht wie die Finsternis der Tageshelle, sondern wie das Morgendämmern der aufstrahlenden Sonne. Der Greis verwirft durchaus nicht alle Lehren, die Justin ihm aus Plato vorhält,

<sup>1</sup> Harnack (S. 468 A. 1) läßt hier die „liberalere“ Meinung Justins der traditionelleren Auffassung gegenüberreten. Wenn Justin es zuerst gewesen, der in der Kirche den Satz von der Leistungsfähigkeit der rein menschlichen Vernunft aufgestellt hat, wäre dies ein Verdienst, das nicht unterschätzt werden dürfte. Allerdings mußte er ihn aussprechen, wenn er nicht mit seiner ganzen Vergangenheit brechen wollte.

<sup>2</sup> D 2.

<sup>3</sup> II 12, 232 A f.

im Gegenteil, manchmal kann er sich sogar dessen freuen, was er hört.<sup>1</sup> Es wird ja in nicht wenigen Punkten die Lehre Platos schonungslos preisgegeben, aber das ganze Gespräch hinterläßt in uns doch das Gefühl, daß Justin das schmerzliche Opfer einer gänzlichen Lossagung von Plato erspart geblieben ist, daß er sich vielmehr nur insoweit von seinem geliebten Meister trennen mußte, als dessen Lehren mit dem Christentum nicht in Einklang standen. Es berührt uns diese schonende Milde äußerst sympathisch; mit Justin hätten auch wir es schwer empfunden, hätte sein aufrichtiges Streben nach Wahrheit, sein Suchen nach Gott in all den langen Jahren ihn der Wahrheit keinen Schritt näher gebracht.

So weicht wohl Plato dem Christentume, die keimhafte Wahrheit der Fülle aller Wahrheit, doch nicht stößt das Christentum Plato kalt zurück; es reicht ihm die Hand und führt ihn empor zu ungeahnten lichten Höhen — Christentum und Plato schließen gleichsam einen Bund und es ist, als wollte Justin diesen Bund Fleisch und Blut annehmen und vor uns auftreten lassen in jenem Greise, der am Gestade des Meeres zu ihm spricht. Der Greis ist philosophisch gebildet, wie die Haltung des ganzen Gespräches genugsam zu erkennen gibt; er ist denn auch, und dies scheint von besonderer Wichtigkeit, in Plato vortrefflich bewandert. Dies zeigt sich auf Schritt und Tritt; man beachte nur, auf welch durch und durch platonische Art er davon spricht, daß die Welt geworden sein muß<sup>2</sup> oder daß die Seelen nicht vergehen können,<sup>3</sup> und wenn er schließlich auch erklärt, daß ihm an Plato und Pythagoras und allen anderen Philosophen nichts gelegen sei, so baut er doch wiederum seine Seelenlehre ganz auf platonischer Grundlage auf.<sup>4</sup> Gewiß hat der Greis, wenn der Erzählung wirklich ein geschichtliches Ereignis zugrunde liegen sollte, nicht so zu Justin gesprochen, wie dieser es uns darstellt. Ebendarum aber können wir uns schwerlich der Ansicht verschließen, Justin habe uns im Greise das verkörpern wollen, was er für sich gefunden hat

<sup>1</sup> D 3, 14 D.<sup>2</sup> D 5, 22 A f.<sup>3</sup> D 5, 24 B.<sup>4</sup> D 6, 28 B f.

und anderen mitzuteilen wünscht: die Harmonie zwischen der christlichen Offenbarung und der heidnischen Wissenschaft.<sup>1</sup>

Diese gar nicht polemische, eher versöhnliche Stimmung gegen Plato, die der Prolog zum Dialoge verrät, gibt uns in vielerlei Hinsicht feste Anhaltspunkte. Semisch, der einen Einfluß Platos auf Justin überhaupt nicht oder nur in äußerst geringem Maße zugestehen möchte, will es unerklärlich finden, „warum er gerade bloß platonische und nicht auch andere Philosopheme in seine Glaubenslehre aufgenommen hätte“.<sup>2</sup> Er meint, Justin räume dem Platonismus keinen spezifischen Vorzug vor den übrigen griechischen Philosophien ein; er gedenke zwar des Plato öfters mit einer Art Auszeichnung, aber Plato bleibe doch im nämlichen Abstände vom Christentume wie alle übrigen edleren Systeme Griechenlands. Die Antwort auf die Frage, warum Justin seinen Standpunkt „so einseitig“ beschränkt und nicht vielmehr seinen Platonismus zum Hellenismus erweitert habe, darf man aber nicht mit Semisch außer Justin, sondern man muß sie in ihm selber suchen. Prinzipiell stand diesem freilich jede Philosophie, sofern sie nur Wahrheit zu bieten

<sup>1</sup> Es wird auch nicht ohne Bedeutung sein, daß der Jude Trypho ebenfalls bei einem griechischen Philosophen in die Schule gegangen ist (D 1, 2 B f). Wohl erregt das die Verwunderung Justins (D 1, 4 D); da ihm aber erwidert wird, daß doch auch die Philosophen von Gott, seiner Herrschaft und Vorsehung sprechen, kann er nur entgegnen, daß die meisten sich um solche Fragen nicht kümmern. Notwendig ist philosophische Bildung für den Christen auf keinen Fall; denn auch ganz Ungebildete sind Christen (II 10, 228 A). Da aber die heidnische Philosophie tatsächlich existiert und Justin selber wie auch manch anderer ihr anhängt, tritt an ihn die Frage heran, ob sie auch noch neben dem Christentum, der vollen Wahrheit, eine Berechtigung habe und nützen könne. Er spricht das nicht aus, würde aber gegebenenfalls die Frage zweifellos nicht verneinen. „Das philosophische Kostüm“, das Justin im Dialog zu wahren sucht (Hirzel, Der Dialog, bei Th. Wehofer, Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literarhistorischer Beziehung zum erstenmal untersucht, Römische Quartalschrift, 6. Supplementheft, Rom 1897, 2 A. 3) ist ebensowenig ein fremdartiges, störendes Element als der Philosophenmantel unpassend für den Apologeten.

<sup>2</sup> C. Semisch, Justin der Märtyrer, Breslau 1840—42. II 229 f; zum Folgenden vgl. II 229—231.

schien, gleich nahe; aber seine persönliche Stellung zu den einzelnen Systemen weist auf eine entschiedene Vorliebe für Plato hin. Hat auch der Aristotelismus im Jahrhundert Justins angesehene Vertreter aufzuzeigen, hat auch der Stoizismus sogar auf dem Throne geherrscht und der Pythagoreismus eben damals eine Wiedergeburt erlebt: Justin hat sich in Aristoteles nicht vertieft und um die Lehre des Pythagoras wenig gekümmert; von der Stoa aber hat er sich abgewandt und zwar vornehmlich deshalb, weil sie ihm nicht den gewünschten Aufschluß über Gott gab, den er von der Philosophie erwartete. Was er darüber sagt, ist bezeichnend. Er war schon ziemlich lange beim Stoiker, machte aber keine Fortschritte in Bezug auf Gott; denn sein Lehrer wußte selbst nichts von Gott, noch auch hielt er dieses Wissen überhaupt für notwendig.<sup>1</sup> Uns überrascht dies; die Stoiker sprechen doch soviel von Gott und namentlich von der göttlichen Vorsehung. Wenn daher Justin sagt, er habe nichts von Gott gehört, so kann dies etwa heißen, er habe nicht tief genug in der Stoa gegraben und sei nicht bis zum stoischen Pantheismus vorgedrungen. Es ist ihm aber die stoische Lehre in diesem Punkte nicht völlig unbekannt, wie seine öfteren Angriffe auf sie zeigen.<sup>2</sup> Darum ist es viel wahrscheinlicher, daß er seinen Lehrer um den Gott gefragt hat, den er eben suchte, dessen Haupteigenschaft jedenfalls die Persönlichkeit sein mußte; dem Stoiker mag darüber, namentlich wenn Justin mit seiner lästigen Frage öfters kam, die Geduld ausgegangen sein, und unwillig mag er geantwortet haben, das Wissen von Gott, von einem solchen Gott nämlich, sei nicht nötig. Justin war damit die Stoa verleidet. Gerade diese Stelle kann uns auch vielleicht am besten die gewiß auffallende Tatsache erklären, daß er auch nicht ein einziges Mal den geringsten Versuch macht, gegenüber dem Pantheismus die Persönlichkeit Gottes zu verteidigen.

<sup>1</sup> D 2, 8 E f.

<sup>2</sup> I 20, 62 C f *καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν εἰς πῦρ ἀναλύεσθαι δογματίζουσι καὶ αὐτὸ πάλιν κατὰ μεταβολὴν τὸν κόσμον γενέσθαι λέγουσιν.* Vgl. II 7, 220 B *μηδὲν εἶναι θεὸν παρὰ τροπέμενα καὶ ἀλλοιούμενα καὶ ἀναλυόμενα εἰς τὰ αὐτὰ ἀεὶ.*

Wäre er zuvor Stoiker gewesen, seine ganze Argumentation müßte anders ausgefallen sein; so aber hat er fast gar nicht davon Notiz genommen, daß seine kaiserlichen Adressaten selber auf die Stoa schwören. Einen Gott, der nicht Person ist, erkennt er überhaupt nicht als Gott an; eine solche Lehre schiene ihm gegen jedes gesunde Denken, gegen alle Vernunft und allen Verstand.<sup>1</sup>

Ganz anders steht Justin zu Plato. Es ist wahr, er hat auch die platonische Schule verlassen, aber man darf nicht sagen, deshalb, „weil er endlich zur Überzeugung gelangt war, daß auch sie in den wichtigsten Punkten der Forschung keine größere Gewißheit zu bieten vermöge als die übrigen philosophischen Systeme“.<sup>2</sup> Sagt uns Justin im Prologe zum Trypho nicht, daß er in Plato seine volle Befriedigung fand und zu finden glaubte, und daß es eines Anstoßes von außen bedurfte, um ihn von Plato abzuziehen,<sup>3</sup> mag dieser gekommen sein woher auch immer? Die Vorliebe für Plato ist das Produkt seines Werdeganges, und es wäre eine ganz ungerechtfertigte, ja unnatürliche Voraussetzung, wollte man glauben, er habe Plato vollständig abgeschüttelt. Es kann ja nicht behauptet werden: „Des Heidentums eigentümliches Wesen ist nach ihm der Irrtum, nur das Christentum hat die absolute Wahrheit.“<sup>4</sup> So richtig das letztere ist, ebenso falsch ist das erste, wenn man unter Heidentum all das versteht, was nicht direkt oder wenigstens indirekt von der Offenbarung ausgeht. Denn der menschliche Verstand hat nach Justin teil am göttlichen Logos und besitzt ebendadurch, wie schon bemerkt, die Kraft, Wahrheit auch aus sich selbst zu finden. Nie dachte Justin, das gestehen wir gerne zu, auch nur einen Augenblick daran, die Lehre Christi mit der Lehre Platos zu vertauschen; das wäre ihm in der Tat als eine Fälschung des Christentums erschienen. Es gibt aber denn doch auch vieles bei Plato,

<sup>1</sup> II 7, 220 B. — An sich müßte Justin die Persönlichkeit Gottes auch gegen Plato verteidigen. Da er dies nicht tut, werden wir besondere Gründe dafür anzugeben haben.

<sup>2</sup> Semisch II 231.      <sup>3</sup> D 2. 3, 10 C f.

<sup>4</sup> Semisch II 231.

das der christlichen Lehre nicht widerspricht, das mit ihr in Einklang steht oder Justin im Einklang zu stehen scheint und in der Offenbarung vielleicht gar nicht enthalten ist. Das ist Wahrheit, die der menschliche Geist gefunden hat, aber darum nicht minder Wahrheit, und von diesem Schatze hat sich sicher vieles auch beim Christen Justin erhalten. Sowenig er seinen Philosophenmantel ausgezogen hat, so wenig hat er seine platonischen Kenntnisse und noch viel weniger sein platonisches Denken abgelegt. Er selber sagt, als Christ erfunden zu werden, das sei sein Stolz, und er sei bereit, jeden Kampf darum zu bestehen, aber nicht deswegen sei er Christ, weil die Lehren Platos oder die der Stoiker, der Dichter und Geschichtschreiber von den Lehren Christi verschieden, sondern weil sie nicht durchaus gleich seien; denn ein jeder habe nach dem Teile des ihm verliehenen göttlichen Logos nur das gesehen, was diesem eben verwandt war; „was nun bei allen schön gesagt ist, das gehört uns Christen“. Man beachte auch die Begründung, die Justin anfügt: Wir verehren und lieben den Logos Gottes, wie er in sich ist, und haben teil an ihm aus Gnade; die Heiden dagegen hatten nur den keimhaften Logos, den Logos, soweit die bloß menschliche Natur seine Gegenwart erfordert und möglich sein läßt, und darum konnten sie die Wahrheit nur dunkel sehen.<sup>1</sup> Keineswegs schließen sich also Christentum und heidnisches Erkennen der Wahrheit aus, das eine schließt vielmehr das andere in sich, es ist die Vollendung des anderen, so wie die Gnade die Natur nicht zerstört oder aufhebt, sondern zur höchsten Vollendung führt.<sup>2</sup> Warum

<sup>1</sup> II 13.

<sup>2</sup> Irrig ist deshalb auch die Auffassung von Semisch, wenn er sagt (II 231): Es „mußte ihm auch jegliche Aufnahme platonischer Spekulationen in die christliche Dogmatik als ein Zurücksinken aus der Wahrheit in den Irrtum erscheinen. Des Heidentums eigentümliches Wesen ist nach ihm der Irrtum, nur das Christentum hat die absolute Wahrheit; selbst das Gute und Wahre, das die griechischen Weisen ausgesprochen haben, gehört ihnen nicht eigentümlich zu, sondern ist nur ein spärlicher und unreiner Abfluß von dem, was das Christentum in ganzer Fülle und ungetrübter Klarheit besitzt, nur ein matter Reflex der vollen in der christlichen Kirche konzentrierten Gotteserkenntnis. Aus dem plato-

sollte sich da Justin nicht berechtigt fühlen dürfen, heidnisches Wissen, weil vom wahren Logos ausgehend und dem Logos zugehörig, als Eigentum der Logoschüler anzusehen, warum sollte er es als fremdes Element betrachten und nicht als urchristlich, da doch der Logos der Christus Gottes ist?

Justin ist demnach auch als Christ Philosoph geblieben, auch den Christen umwehte noch „der Geist des göttlichen Platon“.<sup>1</sup> Prinzipiell hielt er die Lehren des Christentums schlechthin für die Wahrheit; aber auch bei den Philosophen, und für ihn kommt da zumeist Plato in Frage, findet er viel Wahres. Norm und Direktive, wie weit die Philosophie Wahrheit bietet, gibt ihm einzig die Lehre Christi; was mit dieser nicht in Einklang ist, kann nie wahr sein. Notwendig ist eine solche Richtschnur deswegen, weil die Philosophen, obwohl sie mittels des Logos forschen, doch nur den keimhaften Logos haben und nur das diesem Verwandte zu erkennen vermögen; leicht können sie sich so auch in den wichtigeren Punkten widersprechen, und dadurch zeigen sie, daß sie nicht ein unerschütterliches Erkennen und ein unwiderlegliches Wissen haben, obwohl doch selbst nach Plato die Grundlagen aller Untersuchung fest begründet und über allen Zweifel erhaben sein sollen.<sup>2</sup> Die einzige untrügliche Philosophie ist die christliche.<sup>3</sup>

nischen System konnte darum Justin so wenig als aus irgendeiner anderen heidnischen Philosophie ein selbständiges Produkt der spekulierenden Vernunft entlehnen und den christlichen Dogmen einverleiben wollen, ohne sich selbst als Verfälscher des Christentums zu erscheinen und anzuklagen“. Von dem Gegensatz, den hier Semisch zwischen heidnischem Wissen und christlichem Erkennen konstruiert, weiß Justin nichts, und darum fallen auch die angeführten Bedenken für ihn mehr oder minder weg, sowenig er selbstverständlich auch nur im entferntesten daran denkt, die christliche Lehre irgendwie umzubilden. Nie will er auch den Heiden als ihr Eigentum streitig machen, was sie Herrliches gefunden haben; nur das behauptet er, daß es sich auch bei den Christen findet, und zwar in höherem Maße.

<sup>1</sup> Wehofer S. 97.

<sup>2</sup> II 13, 238 C οὐκ ἐπιστήμην τὴν ἄποπτον καὶ γνῶσιν τὴν ἀνελεγκτον φαίνονται ἐσχηκέναι. Das handschriftliche ἄποπτος wurde geändert in ἄπρωτος oder ἄποπτος; letzteres haben Otto und Krüger auch in den Text aufgenommen, Krüger auch in der 3. Auflage (Die Apologien Justins des Märtyrers, Tübingen 1904), obschon Paul (Zur Erklärung

Fühlte sich aber Justin, obschon er kein gewöhnlicher Handwerksmann war, sondern ein Philosoph und Philolog, darum nicht minder verpflichtet, aufmerksam auf das Wort Christi zu hören und bereit zu sein, allenfalls für die Wahrheit seiner Lehre selbst mit dem Leben einzustehen,<sup>1</sup> so mußte er doch das Gehörte auch mit seinen platonischen Anschauungen zusammenhalten, um diese danach korrigieren zu können. Wie weit die Korrektur zu gehen habe, das zu entscheiden war Justins eigenstes Werk, und er fand nicht selten eine merkwürdige Übereinstimmung zwischen Plato und dem Christentum, wohl auch an Stellen, wo eine solche tatsächlich nicht vorhanden war. So war es fast unvermeidlich, daß sich bei ihm Platonisches ins Christentum einschlich, daß er schließlich das Christentum ganz einseitig von seinem platonischen Standpunkte aus betrachtete und erfaßte. In eine alte Form sollte ein neuer Gehalt gegossen werden; unvermerkt, aber sicher bequemte sich bald da, bald dort der neue Inhalt der alten Form an, auch in Fragen, in denen eine Aussöhnung unmöglich ist. Unvermerkt geschieht dies; wollte man Justin den Vorwurf machen, daß er sich nicht aufs strengste an Gottes Wort halte, daß er es gar mit den Lehren Platos vermenge, er würde eine solche Beschuldigung mit Entrüstung zurückweisen; ist er sich ja doch bewußt, daß er auch nicht einen Buchstaben in der hl. Schrift ändern will. Wir dürfen auch in der Tat auf Justin keinen Stein werfen; hat er trotz seines besten Strebens geirrt, so ist eben zu bedenken, daß er nicht der geniale Denker ist, der es

---

der beiden Apologien des Justinus Martyr: Jahrbücher für klassische Philologie 1891, 463) aufs entschiedenste für *ἀπαιτος* („eine sichere Lehre“) eingetreten ist. Dies wird auch einzusetzen sein, da die Stelle eine Anspielung auf Tim. 29 B zu sein scheint: . . . ἀμεταπτότους, καθ' ὅσον οἷόν τε καὶ ἀελέγχτοις προσήκει λόγοις εἶναι καὶ ἀκινήτοις. Denselben Gedanken hat Justin wohl schon zuvor (II 10, 228 E) ausgesprochen, da er das platonische *καὶ ἐθρόντα εἰς πάντα ἀδύνατον λέγειν* (Tim. 28 C) geändert hat in *οὐθ' ἐθρόντα εἰς πάντα εἰπεῖν ἀσφαλές*.

<sup>1</sup> Vgl. dazu A. L. Feder, Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus, dem Messias und menschgewordenen Sohne Gottes, Freiburg, Herder 1906, 44 ff.: Das Christentum als Lehre einer neuen Philosophie.

<sup>1</sup> II 10, 228 A.

vermocht hätte, die Grenzlinien zwischen Christentum und Plato scharf zu ziehen. Wie weit die christliche Lehre bei ihm vom Platonismus beeinflusst ist, das zu untersuchen wird unsere Aufgabe sein.

Die Frage ist natürlich schon öfters gestellt und auch beantwortet worden. Eine eigene Untersuchung hat ihr nur Thümer gewidmet, der sein Ergebnis mit den Worten zusammenfaßt:<sup>1</sup> „Nur selten kann aus den Schriften Justins nachgewiesen werden, daß er das Christentum platonisch gestaltet hat.“ E. de Faye<sup>2</sup> hat die Theologie Justins nur auf ihre Beziehung zum Timäus geprüft; nach ihm denkt und fühlt Justin christlich, nur kleidet er seine Gedanken in platonische Form.<sup>3</sup> Andere haben sich bald mehr bald minder ausführlich geäußert und werden bei den einzelnen Fragen noch zu berücksichtigen sein. B. Aubé<sup>4</sup> „meint, nachweisen zu können, daß Justin in allen Stücken, wo es sich um religiös und sittlich Bedeutsames handelt, eben dasselbe lehre, was Plato und die späteren Stoiker gelehrt haben.“<sup>5</sup> Nach C. Weizsäcker<sup>6</sup> ließ Justin „eine Anwendung philosophischer Lehren, welche eklektisch aus verschiedenen griechischen Systemen entlehnt wurden, Platz greifen, auf die Lehrbildung Einfluß gewinnen und in loser Verbindung mit dem eigentümlich Christlichen das Dogma beherrschen“; darin lägen seine Bedeutung wie seine Mängel. Bosse<sup>7</sup> redet einmal

<sup>1</sup> Über den Platonismus in den Schriften des Justinus Martyr, Glauchau (Programm), 1880, 5.

<sup>2</sup> De l'influence du Timée de Platon sur la Théologie de Justin Martyr. Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences religieuses VII. Paris 1896.

<sup>3</sup> S. 187: Pour le fond positif de sa conception de Dieu, Justin est en pleine harmonie de pensée et de sentiment avec les chrétiens les plus authentiques de son temps. Pour la forme qu'elle revêt dans son esprit, il est platonicien. Le fruit derive de sa foi religieuse, l'enveloppe ou la gaine provient de sa culture philosophique.

<sup>4</sup> St. Justin, Philosophe et Martyr, Paris 1861.

<sup>5</sup> Engelhardt, Das Christentum Justins des Märtyrers, Erlangen 1878, 453.

<sup>6</sup> Die Theologie des Märtyrers Justinus: Jahrbücher für deutsche Theologie XII (1867), 65.

<sup>7</sup> A. a. O. S. 31.

von einer abenteuerlichen Vorstellung des Synkretisten Justin Semisch will, wie schon angegeben, den Einfluß Platos auf ein Mindestmaß beschränken;<sup>1</sup> im Grunde genommen tut das auch Engelhardt, obwohl gerade er auf einen sehr wichtigen Punkt aufmerksam gemacht hat, der nicht fest genug im Auge behalten werden kann. Er sagt nämlich: „Auf das Schulmäßige der platonischen Philosophie legt Justin wenig Gewicht. Sein Verständnis des großen Meisters ist ein dürftiges. Er beurteilt Plato immer nur nach der exoterischen Lehrform, in der er seine philosophischen Gedanken vorgetragen hat.“<sup>2</sup> Es kommt ihm nicht darauf an, den genuinen Sinn der philosophischen Lehren zu ermitteln und festzuhalten; nur einzelnes, praktisch Wichtiges greift er heraus“.<sup>3</sup> Aber Engelhardt verläßt sofort den kaum ange deuteten Weg: „Diese einzelnen, ohne Rücksicht auf ihren genuinen Sinn zusammengestellten philosophischen Lehren und Gedanken, die Justin als das religiös-sittliche Wahrheitskapital der Philosophie und zugleich als ‚christliche Lehre‘ und als seine eigene Überzeugung bezeichnet, hängen miteinander aufs engste zusammen und repräsentieren eine religiös-sittliche Denkweise, die weder genuin christlich ist noch auch genau den Anschauungen der philosophischen Schulen entspricht. Sie ist es, die man als Gemeingut der Gebildeten in der römisch-griechischen Heidenwelt bezeichnen kann. Und von ihr ist Justin überall dort beeinflusst, wo er das Christentum umdeutet.“<sup>4</sup> Das ist hinwiederum nach Engelhardt „dieselbe Denk- und Anschauungsweise, die Plato selbst offenbar als eine herrschende und allgemein verständliche vorausgesetzt hat. . . . Mag er im letzten Grunde Pantheist sein oder Dualist: jedenfalls hat er wie ein Theist oder Deist geredet und seine pantheistischen Gedanken als dualistische Lehre vorgetragen“.<sup>5</sup>

Richtig ist an diesen Ausführungen, daß sich Justin an die sogenannte exoterische Lehre Platos gehalten hat, die

<sup>1</sup> A. a. O.; vgl. II 229 ff; 254 f; 299 f. — Ganz ähnlich urteilt auch Feder; vgl. S. 110; 134.

<sup>2</sup> S. 457.

<sup>3</sup> S. 449.

<sup>4</sup> S. 449 f.

<sup>5</sup> S. 458.

zumeist im Timäus niedergelegt ist; richtig ist ferner, daß Justin das System Platos nicht erfaßt hat. Ob er freilich das, was Engelhardt als „Gemeingut der gebildeten römisch-griechischen Heidenwelt“ bezeichnet, nicht direkt aus Plato geholt hat, bei dem es sich ja auch finden soll, bleibt sehr fraglich. Wann wäre er denn zu diesem allgemeinen Heidentum gekommen, und warum hätte er noch Philosophie studiert, wenn er schon besaß, was er sich von ihr versprach?

Es ist sehr zu bedauern, daß Engelhardt dieses allgemeine Heidentum in so ungebührlichem Maße betont und nur folgerichtig den Einfluß Platos allzusehr eingeschränkt hat. Uns scheint ein anderer Weg vorgezeichnet, allerdings kein eben einladender. Leicht wäre es ja, wie es auch schon vielfach geschehen ist, Justin einfach mit der Lehre Platos in Zusammenhalt zu bringen; das schiene vertrauenerweckend, muß aber hier zu einem gänzlichen Mißerfolg führen. Denn Justin hat Plato nicht so verstanden, wie wir ihn verstehen und wie er zu verstehen ist; der echte Plato hat auf ihn, wenn überhaupt einen, sicher ganz geringen Einfluß ausgeübt. Wir müssen daher erst fragen: Wie hat Justin Plato erfaßt? und dann erst können wir eine Antwort auf die andere Frage suchen: Wie hat dieser Plato, der vom Wahren vielleicht nur ein Zerrbild darstellt, auf Justin eingewirkt? Der Weg scheint bedenklich, weil wir mit einem Plato rechnen sollen, den wir uns zuvor selber konstruieren müssen; es wird sich aber bald zeigen, daß Anhaltspunkte dazu genug gegeben sind.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Wie ersichtlich, setzen wir voraus, daß Justin Plato kennt; nachdem er uns selbst bezeugt, daß er die Schule eines hervorragenden Lehrers der platonischen Philosophie aufs eifrigste besucht habe (D 2, 8 C *συνεῖπ' ἀνδρὶ καὶ προῦχοντι ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς συνδιδάξασθαι ὡς τὰ μάλιστα*), muß man es als eine willkürliche und nicht erwiesene Behauptung bezeichnen, wenn J. Geffcken (Zwei griechische Apologeten, Leipzig 1907, 103) sagt: „Die Zitate aus Platon machen keinen Eindruck eigener Lektüre.“ Ein Platoschüler, der ein Streben wie Justin zeigt, wird doch nicht zu Kompendien und Florilegien greifen müssen, um eine Stelle Platos kennen zu lernen!

## Zweites Kapitel.

## Der Gottesbegriff Justins.

Als der eifrige Schüler Platos zum ersten Male mit dem Christentum in Berührung kam, ward an ihn die Frage gestellt: „Was nennst du Gott?“ Seine Antwort lautete:<sup>1</sup> „Was sich stets gänzlich gleich bleibt und allem anderen Prinzip des Seins ist, das ist Gott.“ Die Worte sind platonisch, ihr Inhalt ist es ebenso, und die Definition von Gott gab Justin nicht bloß als Heide, sie schien ihm auch noch richtig zu sein, da er schon Christ war; denn er bemerkt dazu: „Der Greis freute sich, als er dieses von mir hörte.“

Ist nun dieser Gottesbegriff, den Justin nirgend etwa widerlegt, dagegen an anderen Stellen und wiederum im Anschluß an Plato noch weiter ausführt, ist dieser Gottesbegriff tatsächlich Plato entlehnt? Daß wir es nicht unterlassen dürfen, zu untersuchen, welchen Gottesbegriff Plato hat und ob derjenige Justins damit übereinstimmt, ist schon erwähnt worden. Wir müssen uns an die Worte Justins halten, und diese stammen tatsächlich aus Plato.

Justin sieht einmal Gott in dem Seienden Platos, d. h. in den Ideen; das zeigt unsere Stelle unwiderleglich, da sie offenbar auf Timäus 27 D ff. anspielt.<sup>2</sup> Gott ist, was die Idee bei Plato ist, das Sein, das sich immer gleich bleibt, das nur mit dem Geiste wahrgenommen werden kann.<sup>3</sup> Ganz besonders aber sieht Justin Gott, wie aus einer anderen Stelle hervorgeht, in der obersten der Ideen, in der Idee des Guten: er ist jenes Sein, das die Ursache von allem nur geistig Erfasßbaren ist, das weder Farbe, noch Gestalt,

<sup>1</sup> D 3, 14 D.

<sup>2</sup> Τὸ κατὰ τὰ ἀντὰ καὶ ὡσανύτως ἀεὶ ἔχον καὶ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἰτίον, τοῦτο δὴ ἐστὶν ὁ θεός: Tim. 27 D f τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον . . . ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ὄν . . . τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον; 29 A τὸ κατὰ ταῦτὰ καὶ ὡσανύτως ἔχον.

<sup>3</sup> D 3, 16 C τὸ θεῖον . . . μόνῳ νῶν καταληπτόν, ὡς φησι Πλάτων: Tim. 28 A νοήσει μετὰ λόγον περιληπτόν. Vgl. I 20, 64 C; D 56, 194 B.

noch Größe hat und von keinem Auge erblickt werden kann; es ist dieses Sein eben das Sein, über jedes Sein erhaben, nicht zu denken und nicht auszusprechen, sondern schlechthin schön und gut.<sup>1</sup> Das alles sagt Justin mit ausdrücklicher Berufung auf Plato; streng genommen wäre Gott damit als die platonische Idee des Guten hingestellt und zu einer bloßen Idee verflüchtigt. Der Greis hat auch hier kein Wort der Mißbilligung, obwohl er den angeführten Lehrsatz Platos, edle Seelen könnten dieses Gute aus eigener Kraft, wegen ihrer Verwandtschaft mit ihm, schauen, sofort entschieden bekämpft. Ja, der Greis identifiziert sogar dieses Sein ganz unbefangen mit Gott, wenn er im Anschluß an die Behauptung Justins fragt: „Was besteht denn für eine Verwandtschaft zwischen uns und Gott?“ Als Christ kennt Justin nur einen persönlichen Gott,<sup>2</sup> und unsere Stelle zeigt, daß er als Heide denselben persönlichen Gott gekannt hat, den die Christen verehren. Er selber weiß wenigstens keinen Unterschied zwischen seinem heidnischen und seinem christlichen Gottesbegriff anzugeben. Einen persönlichen Gott hat er ja auch bei Plato gesucht, und wäre er wohl länger in seiner Schule geblieben als in der Stoa, wenn er statt dessen ein seinsloses Abstraktum gefunden hätte? Gewiß nicht. Er deutet uns sogar an, daß und wie er den persönlichen Gott selbst an dieser Stelle Platos gesehen hat, wo dieser mehr denn irgendwo die Persönlichkeit der höchsten Idee bestreitet. Justin sagt nämlich bloß, daß dieses Sein über allem Sein stehe; bei Plato hingegen hängen diese Worte aufs engste mit dem Vorhergehenden zusammen, so enge, daß ihr Inhalt überhaupt erst dadurch bestimmt wird: „Das Gute ist über-

<sup>1</sup> D 4, 16 D f *αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ ὄν . . . , ὃ τῶν νοητῶν πάντων ἐστὶν αἴτιον . . . τοῦτ' αὐτό, φησί, ὃν ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, οὔτε ὀρετὸν οὔτε ἀγορευτόν, ἀλλὰ μόνον καλὸν καὶ ἀγαθόν . . .*: Resp. 509 B *τοῖς γινωσκομένοις . . . μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκεῖνον αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας προσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.* Resp. 508 E *καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγαύμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἠγήσει.*

<sup>2</sup> Einen Beweis dafür zu erbringen, halten wir nicht für nötig.

haupt kein Sein, sondern es steht über dem Sein.“ Wenn Justin die Prämisse beseitigt, dann kann er dem zweiten Gliede auch einen anderen Sinn unterschieben, und da ihm die Persönlichkeit Gottes feststeht, so ist es für ihn um so naheliegender, in diesen Worten nicht das Sein Gottes geleugnet zu finden.<sup>1</sup> Er hat demnach Plato falsch interpretiert, und wenn er Gott als das Gute und die vollkommene Substanz über alles Sein stellt, dann bedeutet ihm das Sein nicht mehr die Ideen, sondern alles, was außer Gott existiert und nicht Gott ist, alles Gewordene, die sichtbare Welt und die unsichtbare Welt der Geister. Und Gott steht über diesem Sein wiederum ganz anders als bei Plato, nicht darum, weil er selbst kein Sein ist, sondern weil er kein geschaffenes Sein, weil er das Sein im vollkommensten Sinne ist.

Justin hat in die dem Staate Platos entnommene Definition des göttlichen Wesens auch aufgenommen, daß Gott weder genannt noch ausgesprochen werden könne. Der korrele Begrif zu dieser Unaussprechlichkeit ist die Namenlosigkeit Gottes: „Einen Namen kann dem unaussprechlichen Gott niemand geben; wollte es einer wagen, der wäre von heillosem Wahnsinn befallen.“<sup>2</sup> Beide Begriffe beruhen nach Semisch<sup>3</sup> „auf einer rein christlichen Anschauung des göttlichen Wesens“ und damit falle „die wunderliche Meinung von selber hinweg, welche in jener Lehre nur einen platonischen Lappen auf christlichem Kleide sehen wollte“. Semisch gesteht es zu, daß auch die platonische Philosophie von einem namenlosen Gott weiß; da diese Namenlosigkeit aber gleich der Unaussprechlichkeit „auf der angenommenen, nicht bloß überbegrifflichen, sondern selbst überwesentlichen absoluten Einfachheit Gottes“ ruhe, habe Justin, sowenig er mit Plato eine solche Einfachheit des göttlichen Seins präsumierte, ebensowenig Gott im platonischen Sinne den

<sup>1</sup> Damit soll durchaus nicht gesagt sein, Justin habe auf unehrliche Weise das voranstehende Glied ausgelassen. Er hat sich jedenfalls mit dem ganzen Text zurechtzufinden gesucht. — Die Substantialität Gottes ist ihm über allem Zweifel erhaben; sie kommt allüberall zur Geltung und ist namentlich im 128. Kapitel des Dialoges ausgesprochen.

<sup>2</sup> I 61, 168 D.

<sup>3</sup> II 255.

Namenlosen nennen können. Dagegen bemerkt Thümer,<sup>1</sup> daß die Unaussprechlichkeit Gottes wohl nicht ganz die Bedeutung wie bei Plato habe, daß aber doch die Namenlosigkeit Gottes nicht der christlichen Anschauung entspreche, da in Jehova ein Name gegeben sei;<sup>2</sup> daraus folgert er: „Justin hat sich von dem philosophischen Gottesbegriff Platos nicht gänzlich freigemacht.“

Thümer hat das Richtige getroffen. Die Unaussprechlichkeit Gottes stammt wirklich aus Plato. Die Stelle ist ja ganz platonisch, und sie will es auch sein; wollte man annehmen, Justin habe hier seiner späteren christlichen Anschauung Ausdruck verliehen, so hieße das ihm einen Fehler zuschreiben, der angesichts der großen Sorgfalt, die er offenbar gerade auf den Prolog verwendet hat, und zudem bei der Wichtigkeit der aufgeworfenen Frage, wie weit der menschliche Geist im Erkennen Gottes vordringen könne, vollständig ausgeschlossen ist.<sup>3</sup> Nie beweist auch Justin die Namenlosigkeit und Unaussprechlichkeit Gottes aus der hl. Schrift, dagegen wiederholt mit Vernunftgründen: unaussprechlich und namenlos ist Gott, weil er ungezeugt ist;<sup>4</sup> „einen Namen, der Gott, dem Allvater, beigelegt wäre,<sup>5</sup> gibt es nicht, weil er ungezeugt ist;<sup>6</sup> denn wenn einem auch ein Name gegeben

<sup>1</sup> S. 7.

<sup>2</sup> Justin sagt vom Namen Jahve nichts.

<sup>3</sup> Semisch möchte es nicht zugeben, daß man sich aus dem Prologe Beweisstellen für den Anschluß Justins an Plato hole (II 251): „Man begreift kaum, wie dieses Mißverständnis möglich war. Allerdings trägt Justin in der aufgehobenen Stelle (D 4, 16 C f) das platonische Axiom von der Überwesentlichkeit Gottes vor, aber nicht Justin der Christ, sondern Justin der Heide.“ Entschieden richtiger urteilt Engelhardt (S. 223), der es für wichtig erklärt, daß Justin „als gereifter Christ und zu der Zeit, da er den Dialog abfaßte, so über die platonische Philosophie und über die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft urteilte, wie der Greis, dem er die Kritik der philosophischen Gotteslehre in den Mund legt“.

<sup>4</sup> Dies zeigt die Zusammenstellung *ἀγέννητος καὶ ἄρρητος*: II 12, 234 C; 13, 238 C; D 126, 452 C; vgl. auch D 127, 456 D.

<sup>5</sup> Vgl. dazu I 10, 30 B.

<sup>6</sup> Otto hat in den Text wohl *ἀγέννητος* aufgenommen, das die Handschriften bieten; in Anm. 3 zu Kap. 14 der 1. Apologie möchte er sich aber für *ἀγέννητος* entscheiden. Die handschriftliche Leseart ist jedoch auf

ist, so ist der älter, der den Namen gegeben hat<sup>1</sup>. Wie Plato hat sodann Justin die Bezeichnung schön und gut; dieses Schöne und Gute ragt wie bei Plato über alles an Alter und an Kraft hervor,<sup>2</sup> und wie Plato dieses Schöne nicht weiter zu benennen weiß,<sup>3</sup> so sagt Justin, es sei namenlos, unaussprechlich. Darum scheint es nicht zweifelhaft, daß er die Unaussprechlichkeit und Namenlosigkeit Gottes tatsächlich aus Plato hat, und daß im 4. Kapitel des Dialoges die Quelle näherhin bezeichnet sein soll; es ist eben die Stelle, an der Plato von der Idee des Guten spricht.<sup>4</sup>

Wir fragen uns, wie denn Justin Plato so gründlich mißverstehen konnte. Die Antwort ergibt sich uns wohl, wenn wir unsere Aufmerksamkeit einer anderen Stelle Platos zuwenden, die wie wohl keine andere von den Kirchenschriftstellern gepriesen worden ist, auch von Justin selbst wiederholt benutzt wird. Es sind die Worte des Timäus: „Den Schöpfer und Vater dieses Alls zu finden ist ein schwieriges Werk, und ihn dann allen mitzuteilen unmöglich.“<sup>5</sup> Da ist zwar von der Unaussprechlichkeit Gottes nichts gesagt, und Justin selbst hat, da er die Stelle einmal

alle Fälle zu halten, da ja Gott nicht zu den gewordenen, sondern zu den geborenen Göttern, den Söhnen der gefallenen Engel, in Gegensatz tritt und fernerhin seinem eigenen geborenen Sohne gegenübersteht.

<sup>1</sup> II 6, 212 D.

<sup>2</sup> Resp. 509 B (*ἀγαθοῦ*) *προσβεία καὶ δυνάμει υπερέχοντος*. Vgl. dazu die ebenerwähnte Stelle II 6.

<sup>3</sup> Resp. 509 A *ἀμήχανον κάλλος λέγεις*. Der Versuch, das Gute mit der Lust zu identifizieren, hat nur ein kurzes, aber vielsagendes *εὐφόμεναι* zur Folge.

<sup>4</sup> W. Flemming (Zur Beurteilung des Christentums Justins des Märtyrers, Leipzig 1892), der dem Gottesbegriff Justins einen eigenen Abschnitt widmet, findet (S. 71) in den Benennungen Gottes (der Ungezeugte, Namenlose, Bedürfnislose usw.) „die Anlehnung an Plato augenscheinlich“. Doch hat schwerlich „der Gegensatz gegen das Heidentum, das die Götter in das Irdische herabzog“, zur Betonung seiner Namenlosigkeit viel beigetragen; die Namenlosigkeit Gottes stand Justin schon fest, als er selbst noch Heide war.

<sup>5</sup> Tim. 28 C *τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς ἐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν*.

zitiert, ihren Wortlaut sogar wesentlich geändert.<sup>1</sup> Da er dies jedoch wohl nicht ohne Absicht getan hat, läßt sich daraus nicht erschließen, wie er sonst die Worte verstanden hat. Daß sie aber auch auf die Namenlosigkeit Gottes gedeutet worden sind, zeigt die bei Otto angeführte Stelle aus Cicero:<sup>2</sup> In Timaeo patrem huius mundi nominari negat posse.

Im Timäus wendet Plato die exoterische Lehrform an, und diese sagt Justin mehr zu. Wenn es ihm je zum Bewußtsein gekommen ist, daß die Lehre von Gott, d. i. dem Guten im Staate, und die vom Weltbildner im Timäus miteinander im grellsten Widerspruch stehen, dann hat er sich gewiß für den persönlichen Demiurgen im Timäus entschieden. Obwohl er uns aber einen so tiefen Blick in sein religiöses Denken vor seiner Bekehrung gestattet, davon findet sich auch nicht die allergeringste Andeutung, daß er je einen solchen Widerspruch bei Plato gefunden hätte. Ihm stand eben von Anfang an die Persönlichkeit Gottes fest, und darum hielt er den Demiurgen für Gott und auch für den Gott Platos; alle anderen Stellen wußte er wohl entsprechend zu deuten, wie wir es schon bei der Idee des Guten in so charakteristischer Weise gesehen haben; da ist kurzweg die Seinslosigkeit gestrichen und damit gerade das Moment, das Plato an jener Stelle in erster Linie betonen will.<sup>3</sup>

Sieht man aufmerksam zu, so findet sich, daß schon in der Definition, die Justin auf die Frage des Greises nach dem Wesen Gottes gibt, dem Weltenschöpfer des Timäus ein Zug entlehnt ist. Gott ist der Urheber von allem anderen.<sup>4</sup> Da ist nicht gesagt, wie später bei der Idee des Guten, er sei Ursache alles geistig Erfassbaren,<sup>5</sup> sondern hier ist zugleich auch das sinnlich Wahrnehmbare, überhaupt alles, was nicht Gott ist, miteinbegriffen. Das Sichtbare ist

<sup>1</sup> Vgl. S. 12 A. 2. Um den Ausspruch verwerten zu können, hat ihn Justin auch Sokrates in den Mund gelegt.

<sup>2</sup> De nat. deor. I 12. — Otto zu II 6 n. 2.

<sup>3</sup> Aus der Persönlichkeit Gottes läßt sich demnach nicht schließen, daß Justin seinen platonischen Gottesbegriff verchristlicht hat, wie Fleming (S. 71) will.

<sup>4</sup> D 3, 14 D τὸν εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἰτίον.

<sup>5</sup> D 4, 16 D τῶν νοητῶν ἀπάντων ἐστὶν αἰτίον.

aber nach Plato geworden, und alles, was wird, muß notwendig durch einen Urheber werden; denn unmöglich kann etwas ohne einen Urheber entstehen, und dieser Urheber ist der Demiurg,<sup>1</sup> für Justin der persönliche Gott Platos. Auch an einer späteren Stelle des Prologs spricht Justin von seinem platonischen und zwar persönlichen Gott, ebenfalls in wörtlicher Anlehnung an den Timäus: Plato deutet im Timäus dunkel an, daß die Welt auch vergänglich ist, aber nicht aufgelöst wird, noch das Geschick des Todes zu erfahren hat wegen des Willens Gottes.<sup>2</sup> Weiter wird dann gesagt:<sup>3</sup> „Was nach Gott ist oder je sein wird, das hat eine vergängliche Natur und kann vernichtet werden und nicht mehr sein; denn allein ungeworden<sup>4</sup> und unvergänglich ist Gott, und deswegen ist er Gott, das andere nach ihm ist aber alles geworden und vergänglich.“ Ein Hinweis auf die Parallelstelle im Timäus zeigt sofort, daß Justin hier an den persönlichen Demiurgen Platos gedacht hat. Nach Plato versammelt der Demiurg, nachdem er das Werk der Welterschöpfung so weit vollendet hat, als es ihm gut scheint, die Götter um sich und spricht also zu ihnen: „Was durch mich geworden ist, ist unlösbar, wenn ich es nicht anders will. Was nun zusammengebunden ist, ist alles lösbar; was aber schön zusammengefügt und gut ist, das lösen zu wollen wäre schlecht. Deswegen seid auch ihr, die ihr ja geworden seid, nicht zwar unsterblich und durchaus unlöslich; nicht aber fürwahr werdet ihr gelöst werden noch das Geschick des Todes erfahren, da ihr an meinem Willen ein stärkeres und

<sup>1</sup> Tim. 28 A πᾶν δὲ αὐτὸ γινόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν. ὅτον μὲν οὖν ὁ δημιουργὸς . . .

<sup>2</sup> D 5, 26 C καὶ φθαρόν ἐστιν ἢ γέγονεν, οὐ λυθήσεται δὲ οὐδὲ τεύξεται θανάτου μοίρας διὰ τὴν βούλησιν τοῦ θεοῦ.

<sup>3</sup> Gegen Maran und Otto ist wohl daran festzuhalten, daß von ὅσα γὰρ an der Greis spricht; für uns ist dies aber nicht von besonderer Bedeutung, da sich die Argumentation in jedem Falle nicht an den christlichen Glauben, sondern an die platonische Philosophie anlehnt.

<sup>4</sup> Der Zusammenhang verlangt hier wohl ἀγέννητος und im folgenden γενητός für das handschriftliche ἀγεννητός und γεννητός, das Otto beibehalten hat.

festeres Band erhalten habt, als jene Bande sind, mit denen ihr bei euerem Werden zusammengebunden wurdet.“<sup>1</sup>

Wir können noch mehr aus den Worten Justins schließen. Gott wird als Weltbildner eingeführt, dann aber tritt er in Gegensatz zu dem Gewordenen und darum Vergänglichem, dem gegenüber er allein ungeworden, unvergänglich und darum Gott ist. Die Götter bei Plato sind ebenfalls geworden und darum vergänglich; dagegen ist im Timäus nicht gesagt, daß der Demiurg ungeworden und unvergänglich ist, das sind nur die Ideen. Diese sind immer seiend, haben keinen Ursprung und bleiben sich immer gleich, während alles übrige wird und vergeht.<sup>2</sup> Was es mit dem Demiurgen in dieser Hinsicht für eine Bewandnis hat, müßte aus Plato erst gefolgert werden. Wohl erhellt nun aus seinem Gegensatz zu den gewordenen Göttern, daß er ungeworden ist, aber in welchem Verhältnis steht er zu den Ideen? Wir wissen, daß der Demiurg dem platonischen System völlig fremdartig ist, aber Justin hat gerade ihn für das Allerwichtigste gehalten und ihn noch mehr in den Vordergrund gerückt, als dies ohnehin schon im Timäus geschehen ist. Neben dem Demiurgen haben die Ideen keinen Platz mehr, Justin läßt sie mit Gott zusammenfallen. Hat er früher schon gesagt, daß das Sein, das sich immer gleich bleibt, also nach Plato die Ideen, Gott sind,<sup>3</sup> daß das unaussprechliche Gute, nach Plato die Idee des Guten, ebenso Gott ist,<sup>4</sup> so sagt er jetzt, daß nur Gott ungeworden und unvergänglich ist; mit andern Worten: für Justin fallen die Ideen und speziell die Idee des Guten mit dem Demiurgen zusammen.<sup>5</sup>

Wie sich diese Verschmelzung vollzogen hat, läßt sich

<sup>1</sup> Tim. 41 A f *ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἔστιν οὐδ' ἄλλοι τὸ πάμπαν, οὐ τι μὲν δὴ λυθήσεσθε γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ πικρωτέρου λαχόντες ἐκείνων, οἷς ὅτ' ἐγίγνωσθε ξυνεδεῖσθε.*

<sup>2</sup> Tim. 27 D f.

<sup>3</sup> D 3, 14 D.

<sup>4</sup> D 4, 18 D.

<sup>5</sup> Selbst Eusebius vergleicht noch mit gleicher Unbefangenheit sowohl den „guten“ Demiurgen und das immer Seiende des Timäus als auch das Gute im Staate mit Gott (z. B. praep. ev. 11, 9. 21).

wohl ahnen. Nach Plato hat der Demiurg, der gut ist,<sup>1</sup> auf das Ewige, die Ideen, geschaut, als er die Welt machte. So wird auch bei Justin Gott, der Weltenschöpfer, der ebenfalls wesentlich gut ist,<sup>2</sup> nach den Ideen, d. i. nach seinen Gedanken, die Welt gemacht haben. Wir werden auf diese Weltidee noch zurückzukommen haben; sie und damit alle Ideen hat aber Gott in sich: Denken und Gutsein und Sein sind bei Gott eins.

Justin hat es auch ganz deutlich ausgesprochen, daß er schon als Platoschüler die Ideen und den Welterschöpfer für eins gehalten hat: Das geistige Erkennen des Körperlichen und das Betrachten der Ideen fesselte ihn und beflügelte seinen Geist. Und was sollte das Ziel sein? Er hoffte, bald „Gott zu schauen; denn das ist das Ziel der Philosophie Platos“.<sup>3</sup> Deutlicher konnte er sich wahrlich nicht ausdrücken: an die Stelle der Idee setzte er direkt Gott und sagt dann noch, Plato, dessen Axiom es doch ist, daß der Philosoph die Ideen schauen werde, führe zu Gott hin.<sup>4</sup>

Noch mehr! Justin sagt sogar auch, daß er als Christ den aus Plato gewonnenen Gottesbegriff beibehalten hat. Als Christ spricht er nur seiner Torheit das Urteil, daß er gehofft habe, bald Gott zu schauen, obwohl er nicht mit dem Heiligen Geiste geschmückt war.<sup>5</sup> Hätte er nicht den richtigen Gottesbegriff gehabt, hätte er dann je, auch mit der Gnade des Heiligen Geistes, schauen können, was es überhaupt nicht gibt? Justin sieht demnach im wahren Gottesbegriff durchaus kein Prärogativ des Christentums; selbst der Greis, der dies anfänglich annehmen wollte, muß schließlich gestehen: „Daß die Seelen zu erkennen vermögen, daß es einen Gott gibt, das gebe auch ich zu.“<sup>6</sup> Und an einer

<sup>1</sup> Tim. 29 E *ἀγαθὸς ἦν.*

<sup>2</sup> I 10, 30 B *πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτόν.*

<sup>3</sup> D 2, 10 D *κατόψεσθαι τὸν θεόν· τοῦτο γὰρ τέλος τῆς Πλάτωνος φιλοσοφίας.*

<sup>4</sup> Eben weil das Gute und Gott eins sind, hat Justin auch das Phaedo 65 E f vom Schauen der Ideen Gesagte D 4, 16 C auf das Schauen des Guten, d. i. Gottes, übertragen (vgl. Otto D 4 n. 3).

<sup>5</sup> D 2, 10 D; 4, 16 C.

<sup>6</sup> D 4, 22 E.

anderen Stelle sagt Justin einmal: Der Begriff Gott ist die der menschlichen Natur angeborne Vorstellung von einem unaussprechlichen Sein.<sup>1</sup>

Damit haben wir auch eine Erklärung für die gewiß sehr auffallende Tatsache, daß Justin nirgend irgendwie die Persönlichkeit Gottes verteidigt: er hatte Plato falsch verstanden und konnte darum gar nicht daran denken, dessen Lehre von einem seinslosen und daher unpersönlichen Gott zu widerlegen.<sup>2</sup> Schon hieraus ergäbe sich unwiderleglich, daß die *Cohortatio ad gentiles* nicht das Werk Justins sein kann; nach dem Verfasser dieser Schrift gibt nämlich Plato den Ideen ein Sein neben Gott, wenn er sie auch später nur in den Gedanken sein läßt.<sup>3</sup> Justin hingegen hielt die Ideen für Gott selber, bezw. für die Gedanken Gottes.

Nach Engelhardt<sup>4</sup> hätte Justin am Gottesbegriff des philosophischen Heidentums Kritik geübt: „Die Definition Gottes als der ewig sich selbst gleichen Ursache des Seins aller Dinge, der absoluten Kausalität, des prädikatlosen Seins, des Vollkommenen (*καλὸν καὶ ἀγαθόν*) bezeichnet er als zutreffend, aber als eine solche, die nur den Begriff Gottes feststellt, nicht aber zu Gott selbst führt oder die Beziehung zu ihm herstellt. Der heidnische Gottesbegriff ist ihm zu abstrakt.“ Die Überzeugung, daß die Offenbarung in Christo das einzige Rettungsmittel für die Welt sei, habe in Justin den ganz richtigen Gedanken geweckt, daß der Gott der Offenbarung durch die Vernunft nicht erkannt werden könne; statt aber darauf hinzuweisen, daß der Gott der Offenbarung der Gott der Gnade sei, den keine Spekulation zu erdenken

<sup>1</sup> II 6, 214 E τὸ θεὸς προσαγορεύμα . . . πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. Vgl. S. 5 A. 5 und Semisch II 248.

<sup>2</sup> Vgl. Thümer S. 8.

<sup>3</sup> Coh. ad gent. 7, 38 A f. Daß alles Gewordene vergänglich sei, nimmt auch Justin mit Plato an, und ebenso, daß einiges von dem Gewordenen unvergänglich sein könne. Würde er da den Vorwurf erheben, Plato sei sich nicht konsequent geblieben, dann würde er damit seine eigene Ansicht ebenfalls als inkonsequent hinstellen. Die übrigen an jener Stelle erwähnten Punkte müssen am treffenden Orte erwähnt werden.

<sup>4</sup> S. 237 f.

imstande sei, gehe er andere Wege: „Der Gott der Offenbarung ist der wirkliche Gott; er ist der Gott, den die Philosophie nur denkt. Das ist der Sinn seiner Behauptung, die Philosophie könne trotz richtiger Definitionen nicht zu Gott hinführen und die Beziehung zu ihm herstellen (*συνίστησιν*); die Offenbarung allein könne es; sie füllt den abstrakten Begriff Gottes mit dem wirklichen Gott aus.“

Diesen Unterschied zwischen einem abstrakten Gottesbegriff und einem wirklichen Gott können wir bei Justin nicht finden. Er sagt ja, daß die Philosophie uns tatsächlich Gott näherbringt und empfiehlt,<sup>1</sup> und wenn die Philosophie denselben Gott zeigt wie das Christentum, aber doch nicht zum einstigen Schauen Gottes uns führt, dann liegt der Grund nicht im Gottesbegriff, sondern darin, daß die Seele nicht mit dem Heiligen Geist geschmückt ist,<sup>2</sup> also tatsächlich darin, daß der nichtchristlichen Seele die Gnade Gottes fehlt. Übrigens ist es nicht einmal so ganz sicher, ob nicht die Philosophie auch ohne die Offenbarung die Gnade Gottes erhält; was hätte es denn sonst für einen Sinn, wenn vorchristliche Philosophen wie Sokrates, die auch von der alttestamentlichen Offenbarung nichts wußten, Christen genannt werden, weil sie mit dem Logos gelebt haben?<sup>3</sup>

Die einzige Kritik, die der Christ Justin an seinem Gottesbegriff geübt hat, ist die, daß er seinem Wahne das Urteil spricht, er werde bald Gott schauen; dagegen sagt er nachdrücklichst, die Seelen vermöchten zu erkennen, daß es einen Gott gibt und daß es um die Gerechtigkeit und Frömmigkeit etwas Gutes ist.<sup>4</sup> Damit will er offenbar sagen: Der Mensch erkennt nicht bloß die Existenz Gottes, sondern des weitern auch die Pflicht, Gott zu verehren und die Gerechtigkeit nicht zu verletzen. Das konnte er auch schon bei Plato ausgesprochen finden; denn nach Plato sind die Menschen die gottesfürchtigsten Geschöpfe,<sup>5</sup> und ihre Aufgabe

<sup>1</sup> DJ2, 6 C *φιλοσοφία . . . θεῶν . . . προσάγει καὶ συνίστησιν ἡμᾶς μόνῃ*. Auf diese Stelle bezieht sich wohl Engelhardt, wenigstens weist *συνίστησιν* darauf hin.

<sup>2</sup> D 4, 16 C.

<sup>3</sup> I 46, 128 C.

<sup>4</sup> D 4, 22 E.

<sup>5</sup> Tim. 41 E *ζώων τὸ θεοσεβέστατον*; vgl. Leg. 902 B.

ist es, nach dem Recht zu leben.<sup>1</sup> Diese Erkenntnisse sind den Menschen gleichsam angeboren — nach Plato hat sie der Demiurg den Seelen feierlich verkündet, ehe sie einen Leib annahmen.

Wenn Justin die Erkenntnis von Gott und von Gut und Schlecht so nahe aneinanderstellt, deutet dies darauf hin, daß er auch von Beziehungen zwischen Gott und den Menschen gewußt hat, und zwar schon als Heide; denn all das hatte er schon als Platoniker angenommen. Als unvernünftig kann er es darum erklären, wenn man behaupten wollte, es gebe keinen Gott oder Gott kümmere sich nicht um Gut und Böse;<sup>2</sup> hat ja schon Plato es betont, daß es wirklich Götter gibt und daß sie sich um die Menschen kümmern und die besten Vorsteher sind.<sup>3</sup> Justin geht freilich noch über Plato hinaus; die Erschaffung der Welt stellt er ganz im Anschluß an Timäus dar, macht aber dabei den bedeutsamen Zusatz, daß sie geschaffen sei „um des Menschen willen“;<sup>4</sup> dadurch „gewinnt die teleologische Auffassung der Welt, die er mit Plato teilt, einen anderen Charakter und der Gottesbegriff eine andere Färbung“.<sup>5</sup> Verfehlt wäre es jedoch, wollte man diese Modifikation des platonischen Gottesbegriffes erst den Christen Justin vornehmen lassen; schon dem Heiden stand im Vordergrund des Interesses das Verhältnis Gottes nicht zu der Welt, sondern zu dem Menschen, der für die Verehrung Gottes bestimmt ist und mit der Anschauung Gottes belohnt werden soll.

Hier hat Justin gerade so wenig wie in einem anderen Punkte an seiner Gottesidee etwas ändern zu müssen geglaubt: er behielt als Christ nicht zwar den platonischen Gottesbegriff bei, denn diesen hatte er nie gekannt, wohl aber den, den er sich im Anschluß an Plato gebildet hatte. Ein Einfluß seiner vorchristlichen Anschauungsweise auf seinen

<sup>1</sup> Tim. 42 B *εἰ μὲν κρατήσοιεν, δικῆ βιώσοιντο, κρατηθίντες δὲ ἀδικίᾳ.*

<sup>2</sup> Vgl. I 28, 88 C; II 7, 220 B.

<sup>3</sup> Leg. 887 ff., z. B. 890 D; 899 D; 902 E.

<sup>4</sup> I 10, 30 B f; D 41, 138 A.

<sup>5</sup> Engelhardt S. 465 f.

christlichen Gottesbegriff wird da nur in der Plato entlehnten Namenlosigkeit Gottes anzunehmen sein; daß Justin aber so in keiner Weise seinen gewohnten Begriff von Gott zu berichtigen hatte, barg eine große Gefahr in sich. Der Gott, den er bei Plato gefunden hatte, zeigte noch gar manche Züge, die auf den Gott der Offenbarung nicht übertragen werden dürfen, und Justin hat es nicht verstanden, diese Züge von dem Gotte der Offenbarung ganz fernzuhalten.

### Drittes Kapitel.

#### Die Transzendenz Gottes des Vaters.

Der Gott Platos wird von Justin stillschweigend Gott dem Vater, der ersten Person in der Gottheit, gleichgestellt. Gott Vater ist darum der Weltschöpfer, der Schöpfer aller Dinge;<sup>1</sup> er ist es, der dieses All mit allem, was in der Welt ist,<sup>2</sup> gemacht und geordnet hat,<sup>3</sup> er ist der Schöpfer dieses Alls, der Weltbildner, der Vater und Weltbildner.<sup>4</sup> Die Ähnlichkeit zwischen dem platonischen und dem christlichen Weltbildner ist so groß, daß Justin nicht umhin kann, anzunehmen, Plato habe sein Wissen aus der Genesis geschöpft.<sup>5</sup>

Namentlich der Ausdruck Demiurg, der offenbar aus Plato stammt, ist für Justin gleichbedeutend mit Gott dem Vater. Markion, der einen anderen Demiurgen und in gleicher Weise einen zweiten Sohn lehrt, leugnet ebendamt den Schöpfergott und seinen durch die Propheten verkündeten Christus.<sup>6</sup> Daß die Bezeichnung wirklich aus Plato stammt,

<sup>1</sup> Vgl. die guten Zusammenstellungen bei Feder S. 283 ff.

<sup>2</sup> D 41, 138 A τὸν κόσμον ἐκτικέναι ὄν πᾶσι τοῖς ἐν αὐτῷ: Tim. 30, 10 f πάνθ' ὅσα . . . ζῶα ἐντός ἔχον ἑαυτοῦ.

<sup>3</sup> D 11, 40 A τοῦ ποιήσαντος καὶ διατάξαντος τότε τὸ πᾶν: Tim. 28 C τὸν ποιητὴν . . . τοῦδε τοῦ παντός; 29 E τὸ πᾶν τότε ὁ ξηνοστάς ξυνέστησεν; 53 B τὴν διάταξιν αὐτῶν.

<sup>4</sup> I 26, 82 A τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντός: Tim. 28 C τὸν μὲν ὄν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός. Vgl. II 10, 226 E τὸν πατέρα καὶ δημιουργὸν πάντων; I 63, 174 B.

<sup>5</sup> I 59, 158 C f.

<sup>6</sup> I 58, 156 A.

zeigt das 10. Kapitel der ersten Apologie,<sup>1</sup> wo Justin offenbar mit Worten Platos die Bildung der Welt darstellen will, und eine Stelle der zweiten Apologie, wo er das bekannte Wort des Timäus zitiert, daß der Schöpfer und Vater des Alls nur schwer zu erkennen sei; an die Stelle des ποιητής setzt er da das ganz platonische und ihm als platonisch vorschwebende δημιουργός ein.<sup>2</sup>

Besonders nahe legt es der Name Vater, im Gotte Platos Gott den Vater zu sehen. Der Weltbildner ist zugleich auch der Vater, der Erzeuger der von ihm geschaffenen Wesen.<sup>3</sup> Werden und geboren werden sind bei Plato so ziemlich identische Begriffe; alles Sichtbare ist geworden und zugleich auch geboren.<sup>4</sup>

Bisher mag es noch immer eine harmlose Spielerei scheinen, wenn Justin Gott den Vater in dem Gotte Platos wiederfinden will. Er überträgt aber auch auf Gott den Vater den charakteristischen Zug des platonischen Gottes, die Transzendenz; die Ideen, das Gute und der Welterschöpfer weisen ihn in gleicher Weise auf. Die Ideen sind gesondert von den sichtbaren Dingen, sie existieren außer ihnen, kommen mit ihnen in keine Berührung, sind vollkommen transzendent.<sup>5</sup> In noch höherem Maße gilt dies bei Plato von der Idee des Guten, die sogar so weit über den Ideen schwebt, daß sie selbst kein Sein mehr ist. Man wird nicht irgehen, wenn man annimmt, Justin habe in den Worten ἐπέκεινα τῆς οὐσίας die Transzendenz Gottes, natürlich in seinem Sinne, ausgesprochen gefunden; das Sein ist

<sup>1</sup> I 10, 30 B.

<sup>2</sup> II 10, 226 E; Tim. 28 C. Δημιουργός in der Bedeutung Welterschöpfer findet sich im neuen Testament und in der Septuaginta nicht, aber schon im ersten Briefe des hl. Klemens 20, 11; 26, 1; 33, 2; 35, 3; 59, 2 (vgl. 38, 3 und 20, 10); ebenso im Briefe an Diognet 8, 7; dort ist (7, 2) auch Christus als Demiurg bezeichnet. Vgl. Goodspeed, Index patristicus. Leipzig (Hinrichs) 1907, 49.

<sup>3</sup> Tim. 28 C; 34 B; 37 C.

<sup>4</sup> Tim. 28 C (γενέσθαι—πατήρ); 41 D. Ein Unterschied ließe sich nur beim Sohne Gottes feststellen, der γεννητός ist, aber ἀγέννητος.

<sup>5</sup> Für Justin um so mehr, weil ihm die Ideen nur die Gedanken Gottes sind.

ihm nicht einfach das Sein, sondern alles Geschaffene, und darüber steht Gott. Sicher ist es kein Zufall, wenn Justin das Wort des Herrn anführt:<sup>1</sup> „Keiner ist gut als allein Gott“ und diesem noch hinzufügt:<sup>2</sup> „der alles gemacht hat“, oder wenn an einer anderen Stelle<sup>3</sup> dieselben Worte lauten: „Einer ist gut, mein Vater in den Himmeln“. In beiden Fällen ist da noch eine Erklärung beigegeben, die das eine Mal an den Weltenschöpfer Platos, das andere Mal an seine Transzendenz erinnert. Das Prädikat „gut“ läßt Justin sofort an den transzendenten Demiurgen Platos denken, der ja auch gut ist,<sup>4</sup> und gerade dessen Bild war ganz danach angetan, in Justin die Vorstellung von der Transzendenz Gottes hervorzurufen und ein für allemal zu befestigen. Wir wundern uns darüber nicht im mindesten. Hat man sich einmal in all die grandiosen, farbenprächtigen Bilder hineingelebt, die Plato von seinem Weltbildner vorzuzaubern versteht, wird man sich nur schwer wieder von dieser anschaulichen Denkweise freimachen können, und für Justin, der so ganz in Plato lebte und nicht die Geistesschärfe besaß, all die Schwierigkeiten zu überblicken, die sich aus einer solchen Transzendenz Gottes ergeben können, mußte die Versuchung dazu doppelt nahe liegen.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Marc. 10, 18; Luc. 18, 19.

<sup>2</sup> I 16, 52 E.      <sup>3</sup> D 101, 360 A.

<sup>4</sup> Anders Thümer (S. 7): „In solchen Ausdrücken (wie in dem Zusatz: der das All gemacht hat), die Justin gern und oft gebraucht, zeigt es sich hinreichend, daß er den Vaternamen Gottes in platonischem Sinne anwendet, und daß er Gott in seiner Beziehung zum Weltganzen aufzufassen gewohnt ist, nicht in seiner persönlichen Beziehung zu den Menschen, von der ja das Christentum redet.“ Eine solche Auffassung hatte aber, wie wir schon bemerkt haben, nicht einmal der Heide Justin, geschweige denn der Christ, und an der angezogenen Stelle läge sie gänzlich außerhalb des Zusammenhanges. Justin, der Gott dankt, daß er die Welt um der Menschen willen geschaffen, die Menschen von der angeborenen Schlechtigkeit befreit und das Reich der Dämonen durch seinen Sohn Christus erschüttert hat (D 41, 138 A), Justin, der sogar einmal von seinem Christus reden kann (D 71, 256 C; vgl. D 127, 454 D *μου ὁ θεός*), sieht in Gott zunächst doch den Vater der Menschen.

<sup>5</sup> Ähnlich sagt Engelhardt (S. 467): „Seine Vorstellung von Gott bringt es mit sich, daß er die eine Seite der platonischen Gotteslehre, nach

Nach Plato schafft Gott, der Demiurg, die Welt. Nachdem er aber dieses sein herrlichstes Gebilde vollendet und sich selbst ganz und gar ähnlich gemacht hat,<sup>1</sup> zieht er sich vollständig von der Welt zurück und bestellt in feierlicher Weise die Götter der Götter zu seinen Stellvertretern und Dienern, daß sie sein Werk noch ganz vollenden und die von ihnen noch zu bildenden Lebewesen leiten.<sup>2</sup> Darauf fährt er fort:<sup>3</sup> „Nachdem er nun dies alles angeordnet hatte, blieb er in seiner gewohnten Art; da er aber so verblieb, erfaßten seine Kinder den Auftrag ihres Vaters und gehorchten ihm, und sie nahmen den unsterblichen Anfang des sterblichen Lebewesens und ahmten ihrem eigenen Schöpfer nach.“ Der Weltbildner schwebt also von diesem Augenblicke an vollständig über der Welt — die Welt bedarf seiner nicht mehr, weil er sie so geschaffen hat, daß sie nach jeder Hinsicht bedürfnislos ist,<sup>4</sup> und weil die Menschen von den Göttern der Götter gebildet und geleitet werden. Was nach ihrem Tode zu geschehen hat, wie die Guten belohnt und die Bösen bestraft werden müssen, hat er vor seinem Rücktritt noch feierlich kundgetan.<sup>5</sup>

An der Transzendenz des Vaters hält Justin unbedingt fest; in den Apologien hat er keine sonderliche Veranlassung, von ihr zu sprechen, und doch fügt er in dem Abschnitt über die Taufe der Christen ein ganzes Kapitel ein, in dem er beweist, daß Moses im Dornbusch nicht Gott der Vater, sondern der Sohn erschienen ist.<sup>6</sup> Uns möchte diese Abschweifung ziemlich überflüssig scheinen, Justin hat sie aber wohl für notwendig gehalten; er will wie überall so auch hier rückhaltlos die Wahrheit bieten. Leicht hätte er ja einfach sagen können, Gott sei im Dornbusch erschienen;

welcher die Überweltlichkeit und Transzendenz (*ἐπέκεινα τῆς οὐρανόθεν*) Gottes, seine Abgeschiedenheit von allem Irdischen und Vergänglichem betont wird, mit aller Energie festhält.“ Nur darf nicht übersehen werden, daß Justin ohne weiteres, wie von selber die Transzendenz Gottes beibehalten hat und nicht wegen der Vorstellung, die er als Christ von Gott hatte.

<sup>1</sup> Tim. 29 E; 30 B.

<sup>2</sup> Tim. 41 A bis 42 E.

<sup>3</sup> Tim. 42 E.

<sup>4</sup> Tim. 33 D; 34 B.

<sup>5</sup> Tim. 42 A B.

<sup>6</sup> I 63.

aber ihm ist klar, daß darunter dann niemand anderer als Gott der Vater verstanden würde, und diese Meinung kann er nicht dulden, weil sie falsch ist. Der Vater kann eben nicht erschienen sein. Mit der Nennung Christi war aber auch eine Begründung dieser Auffassung geboten.

Ofters betont Justin die Transzendenz im Dialoge, der sich ja zum großen Teil auf eben dieses Axiom stützt: der im Alten Testament erschienene Gott ist nicht der Vater, sondern Christus. Zu verschiedenen Stellen der hl. Schrift, in denen gesagt ist, daß Gott auf- oder herniedergestiegen sei oder gesprochen oder die Arche verschlossen habe, bemerkt er:<sup>1</sup> „Glaubet nicht, daß der ungewordene Gott irgendwoher nieder- oder aufgestiegen ist; denn der unaussprechliche Vater<sup>2</sup> und Herr des Alls ist nirgendwohin gekommen, noch geht er umher, noch schläft oder steht er auf, sondern er bleibt an demselben Orte,<sup>3</sup> wo auch immer dieser ist, scharf sehend und scharf hörend, nicht aber mit Augen oder Ohren, sondern mit unaussprechlicher Kraft. Und alles sieht und alles erkennt er, und keiner von uns bleibt vor ihm verborgen. Er bewegt sich nicht, er, der von keinem Ort und von der ganzen Welt nicht eingeschlossen werden kann, da er ja war, ehe die Welt wurde. Wie könnte also dieser zu einem gesprochen haben oder von einem gesehen worden oder an einem winzigen Teile der Erde erschienen sein, da ja das Volk nicht einmal den Glanz dessen, der von ihm geschickt war, auf dem Sinai anzusehen vermochte, noch Moses selbst in das Zelt zu gehen vermochte, das er verfertigt hatte, wenn es erfüllt war von der Herrlichkeit Gottes,<sup>4</sup> noch auch der Priester vor dem Tempel stehen konnte, als Salomon die Arche in das Haus zu Jerusalem brachte, das

<sup>1</sup> D. 127, 456 D ff.

<sup>2</sup> Vgl. Tim. 28 C.

<sup>3</sup> *Ἐν τῇ αὐτοῦ χώρῃ, ὅπου ποτέ, μένει*: Tim. 42 E *ἔμεινεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἦθει*.

<sup>4</sup> *Ἐπληρώθη τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ δόξης*. Diese Herrlichkeit von Gott ist wohl nichts anderes als der Sohn selbst. *Λόγια* ist ja auch ein Name des Logos, wie Justin D 61, 212A sagt; Otto verweist daselbst auf Exod. 40, 35, an das Justin hier denkt.

er selbst gebaut hatte? Weder Abraham noch Isaak noch Jakob noch ein anderer von den Menschen hat also den Vater und den unaussprechlichen Herrn aller Dinge schlechthin und auch Christi gesehen.<sup>4</sup>

Wenn einer diese Transzendenz Gottes nicht zugeben wollte, der würde Justin wahrlich böse machen. Denn wer könnte es wagen, zu behaupten, daß der Schöpfer und Vater aller Dinge<sup>1</sup> das über dem Himmel Seiende verlassen habe und in einem kleinen Winkelchen der Erde erschienen sei, wenn er auch nur ein bißchen Verstand hat?<sup>2</sup>

Wie ersichtlich, kann Justin einen doppelten Beweis für die Transzendenz Gottes erbringen, erstlich einen aus der hl. Schrift, der durch mancherlei Schlußfolgerungen gewonnen wird; er ist in der Apologie und im Dialog verwertet. Daneben findet sich aber noch ein Vernunftbeweis. In der Apologie wird Gott bemerkenswert der Namenlose,<sup>3</sup> der Vater und Bildner des Alls<sup>4</sup> genannt; beides geht im letzten Grunde auf den Weltbildner und den Gott (das Gute) Platos zurück. Ähnlich auch im Dialog: Gott ist der Ungewordene und der Unaussprechliche,<sup>5</sup> er ist der Schöpfer und Vater aller Dinge:<sup>6</sup> also kann er nicht auf Erden erscheinen.

Danach scheint es nicht im mindesten zweifelhaft, daß Justin mit dem Gedanken an seinen platonischen Gott auch die ihm davon untrennbar scheinende Transzendenz Gottes festgehalten hat.<sup>7</sup> Wie sehr diese Vorstellung der christlichen Lehre von der Allgegenwart Gottes entgegen ist, braucht

<sup>1</sup> *Τὸν ποιητὴν τῶν ὄλων καὶ πατέρα*: Tim. 28 C *τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός*.

<sup>2</sup> D 60, 210 B.

<sup>3</sup> I 63, 170 C *τὸν ἀνωνόμαστον*.

<sup>4</sup> I 63, 174 B *τὸν τῶν ὄλων πατέρα καὶ δημιουργόν*.

<sup>5</sup> D 127, 456 DB.

<sup>6</sup> D 60, 210 B.

<sup>7</sup> Selbst Feder, der doch davor warnt, den Einfluß griechischer und philonischer Theoreme auf Justins Gottesbegriff zu hoch zu werten, muß angesichts der übertriebenen Transzendenz des Vaters zugestehen, daß der christliche Gottesbegriff Justins „von seinen früheren der griechischen oder alexandrinischen Philosophie entnommenen Ideen beeinflußt und modifiziert zu sein“ scheint (S. 110).

nicht bemerkt zu werden. Bezeichnend ist aber, daß Justin, trotzdem er die Transzendenz Gottes so sehr betont, trotzdem er fragt: „Wie könnte dieser zu einem gesprochen haben?“, dennoch ohne irgendeinen Zusatz berichtet, daß bei der Taufe Christi vom Himmel das Wort erschollen ist, das einst David gesprochen hatte: „Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt.“<sup>1</sup> Die Möglichkeit, daß Justin den schreienden Widerspruch zu seiner Transzendenztheorie nicht gefühlt hat, scheint ausgeschlossen.<sup>2</sup> Dagegen zeigt er hier, daß er sein subjektives Denken, sein platonisches Wissen in jedem Fall vor der in der hl. Schrift niedergelegten Wahrheit zu beugen entschlossen ist.

#### Viertes Kapitel.

#### Das System Justins.

Mit der übermäßigen Betonung der Transzendenz Gottes des Vaters waren Justin schon die Richtlinien für sein ganzes System gegeben, und es war eine verhängnisvolle Norm, der er folgte; sie mußte ihn, weil sie mit dem christlichen Gottesbegriff unvereinbar ist, notwendig auf Abwege bringen.

An sich ist es schon ein Widerspruch, wenn Justin Gott als vollkommen überweltlich darstellt und ihn trotzdem den Weltenschöpfer nennt. Hat Gott die Welt selber geschaffen, dann kann er sie auch unmittelbar erhalten, und wenn es unter seiner Würde und undenkbar ist, daß er sie persönlich erhält, dann ist es nicht minder unter seiner Würde, sie persönlich geschaffen zu haben. So schroff ist ja der Gegensatz bei Justin nicht, da der Vater die Welt durch seinen Logos gebildet hat; aber das Prädikat Weltenschöpfer bleibt ihm doch strenge gewahrt. Konsequenter ist da Arius vorgegangen, nach dem sich Gott im Logos ein Mittelwesen schuf, das ihm bei der Weltbildung als Werkzeug zu dienen hatte.

<sup>1</sup> D 88, 324 C f.

<sup>2</sup> Denn wenn auch die Stimme „aus den Himmeln“ erscholl, der Vater also an seinem Orte blieb, hat er doch zu Menschen gesprochen und ist damit schon aus seiner absoluten Transzendenz herausgetreten.

Vor einer solchen Folgerung bleibt Justin, so naheliegend sie auch scheinen mag, gänzlich frei, weil er sich, wie immer, an die kirchliche Lehre hält, die in Christus kein geschaffenes Wesen erblickt. Er mag sich überhaupt des Widerstreites nicht allzusehr bewußt geworden sein, da er sich ja sagen konnte, daß er gerade hierin nur seinem Meister Plato gefolgt sei; auch bei diesen ist der überweltliche Gott der Demiurg. Allerdings motiviert es Plato, warum der Weltbildner sich zurückgezogen hat; er wollte die Menschen nicht selber bilden, damit diese sich nicht etwa, weil auch von Gott gebildet, sich den Göttern gleichachteten.<sup>1</sup> Diesen Grund konnte Justin jedoch nicht angeben, und er ist auch in keiner Weise befriedigend; Plato hat das vielleicht selber gefühlt, da er die Götter lange auf ihren Vater hinschauen läßt, bis sie es endlich begreifen, daß er in seiner gewohnten Art bleibe.<sup>2</sup>

Nachdem Plato sich einmal der exoterischen Lehrweise zugewandt hatte, mußte sich ihm als unmittelbarste Folge aus der Transzendenz Gottes die Notwendigkeit ergeben, Mittelwesen einzuführen, durch die Gott auf die Welt wirken konnte. Er hat eine doppelte Art der Vermittlung angenommen: der eine Mittler ist die Welt selber bzw. die Weltseele oder der *νοῦς*, den der Demiurg genommen und in die Weltseele hineingelegt<sup>3</sup> und in dieser über die ganze Welt hingebreitet hat.<sup>4</sup> Durch die Seele ist die Welt ein Lebewesen geworden,<sup>5</sup> das vollständig bedürfnislos<sup>6</sup> und sich selbstgenügend<sup>7</sup> ist, so daß ein weiteres Eingreifen Gottes nicht mehr notwendig ist. Die Welt ist dadurch selbst ein Gott geworden,<sup>8</sup> der eingeborene Sohn Gottes.<sup>9</sup>

Den anderen vermittelnden Faktor zwischen Gott und der Welt bilden die Götter; diese herrschen aber nicht

<sup>1</sup> Tim. 41 C *δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γυνόμενα καὶ βίον μετασχόντα θεοῖς ἰσάζουσι* ἄν.

<sup>2</sup> Tim. 42 E.                      <sup>3</sup> Tim. 30 B.

<sup>4</sup> Tim. 36 B.                      <sup>5</sup> Tim. 36 E.

<sup>6</sup> Tim. 34 B *οὐδενὸς ἐτέρον προσδεόμενον*.

<sup>7</sup> Tim. 33 D *αὐταρκεῖς* ἄν.

<sup>8</sup> Tim. 34 B *ἐνδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο*.

<sup>9</sup> Tim. 31 B *εἰς ὃδε μονογενῆς οὐρανός* (= κόσμος); 92 B.

neben der Welt, sondern in Unterordnung unter derselben; sie sind ja nur die sichtbaren und geborenen Götter,<sup>1</sup> also Teile der Welt, die sich dem Weltganzen einzugliedern haben und nur über einzelne Gebiete Macht erhalten; besonders oblag es ihnen, die Menschen zu bilden und ihr ganzes Leben lang zu leiten.<sup>2</sup>

Damit ist die Weltanschauung gezeichnet, die Justin mitbrachte, als er sich den christlichen Lehren zuwandte; wörtlich wird er freilich Plato nicht genommen haben, jedenfalls hat er in den Göttern nicht wirkliche Götter gesehen. Als Christ verglich er das Alte mit dem Neuen, und je länger er verglich, desto mehr wurde er der Verwandtschaft inne, die ihm zwischen Christentum und Plato zu bestehen schien. In dem *νοῦς*, der die Weltseele und in ihr das Weltganze durchdringt, erkannte er den Logos Gottes wieder; im einzelnen das nachzuweisen, wird den wichtigsten Teil unserer Aufgabe bilden. Leichter mußte es Justin sein, die Götter christlich umzudeuten; der christliche Glaube hatte ja Wesen, die ihrer Natur und zum Teile auch ihrer Aufgabe nach zwischen Gott und den Menschen stehen: das sind die Engel.

Die Engel kennt Justin aus der christlichen Lehre; er redet aber weniger von den guten Engeln, die selbstverständlich dem Engel Gottes *κατ' ἐξοχήν*, dem Logos,<sup>3</sup> untergeordnet sind, als von den gefallenem, von denen er manche apokalyptische Züge berichtet, die namentlich auf das Buch Henoch zurückzugehen scheinen. Manches aber ist auch wohl aus Plato übernommen. Hauptstelle für die Dämonologie Justins ist II 5: „Nachdem Gott die ganze Welt gemacht, das Irdische den Menschen unterworfen, die himmlischen Gestirne zum Wachstum der Früchte und zum Wechsel der Jahreszeiten geordnet und ihnen dies göttliche Gesetz gegeben hatte<sup>4</sup> (was er offensichtlich auch um der Menschen willen getan hat), übertrug er die Obsorge um die Menschen und um alles,

<sup>1</sup> Tim. 40 D.

<sup>2</sup> Tim. 41 C f.; 42 E.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. I 63, 172 D.

<sup>4</sup> Vgl. Tim. 38 E f.

was unter dem Himmel ist, den Engeln, die er darüber gesetzt hatte. Die Engel haben jedoch diese Ordnung überschritten,<sup>1</sup> sich mit Menschenweibern vergangen<sup>2</sup> und Kinder erzeugt, die sogenannten Dämonen; doch werden auch die Engel und ihre Söhne gemeinsam als Dämonen bezeichnet.<sup>3</sup> Die Dämonen haben sich nun das Menschengeschlecht durch allerlei Schreckmittel unterjocht<sup>4</sup> und die Menschen veranlaßt, ihnen Opfer zu bringen,<sup>5</sup> deren sie durch ihren Abfall bedürftig geworden sind. Die Menschen, die nicht wußten, daß es schlimme Dämonen waren, haben sie Götter genannt und jeden mit dem Namen bezeichnet, den ein jeder von ihnen sich selbst oder seinen Söhnen beigelegt hat.<sup>6</sup>

Wir haben nur darauf zu achten, was von dem etwa Plato entnommen sein könnte. Nach Plato sind die Götter Gestirne;<sup>7</sup> sie haben auch den Namen Dämonen,<sup>8</sup> der ebenfalls ihnen und ihren Kindern<sup>9</sup> gemeinsam ist; von den Dichtern werden sie als Götter gefeiert.<sup>10</sup>

Daß Justin bei den Engeln an die Götter Platos denkt, zeigt sich ganz besonders an der Stelle, wo er vom Wesen

<sup>1</sup> Παραβάντες τήνδε τήν τάξιν; vgl. Libr. Henoch (herausgegeben von Dr. Joh. Flemming und Dr. L. Radermacher, Leipzig 1901) 21, 6 οὗτοι εἰσιν τῶν ἀστέρων τοῦ οὐρανοῦ οἱ παραβάντες τήν ἐπιταγὴν τοῦ κυρίου.

<sup>2</sup> Vgl. Libr. Hen. 6 f.      <sup>3</sup> Vgl. I 5, 18 E.

<sup>4</sup> Vgl. Tim. 40 D ἀναφαινόμενοι φόβους καὶ σημεῖα τῶν μετὰ ταῦτα γενησομένων τοῖς οὐ δυναμένοις λογίζεσθαι πέμπονσι.

<sup>5</sup> Vgl. Libr. Hen. 19, 1 οἱ μιγέντες ἄγγελοι ταῖς γυναιξίν . . . καὶ τὰ πνεύματα αὐτῶν πολέμορφα γενόμενα λυμαινεται τοὺς ἀνθρώπους καὶ πλανήσει αὐτοὺς ἐπιθίειν τοῖς δαιμονίοις.

<sup>6</sup> I 5, 18 E; II 5, 212 C.      <sup>7</sup> Tim. 40 f.

<sup>8</sup> Tim. 40 D.

<sup>9</sup> Tim. 40 E f.

<sup>10</sup> II 5, 210 C; Tim. 40 D. — Daß alle über die Welt gesetzten

Engel gefallen sind, ist wohl nicht direkt gesagt, scheint aber angedeutet zu sein, da Justin nicht sagt, es seien viele von diesen abtrünnig geworden, sondern: die Engel haben sich vergangen. Auch das ist nicht klar ausgesprochen, ob die abtrünnigen Engel ihren Anteil an der Weltregierung verloren haben; wahrscheinlich nicht; denn sie werden erst beim letzten Gericht der endgültigen Strafe übergeben (vgl. I 28, 88 B; libr. Hen. 19, 1) und jedenfalls haben sie noch ein ausgedehntes Machtgebiet inne; gerade an dieser Stelle der Apologie will Justin ja erklären, warum Gott dies zuläßt.

der Engel spricht. Bei Plato erinnert der Demiurg die Götter, ehe er ihnen die Aufsicht über die Welt überträgt, nachdrücklich daran, daß sie, weil geworden, nicht unauflöslich sind, aber auch nicht gelöst werden, also unsterblich sein sollten, weil er es so wolle.<sup>1</sup> In unverkennbarem Anschluß daran sagt Justin: „Es gibt Engel, die immer bleiben und sich nicht in das auflösen, aus dem sie geworden sind.“<sup>2</sup> Danach sind die Engel nicht rein geistige Wesen, sondern „mit einer Körperlichkeit ausgestattet, die ein Mittelding bildet zwischen dem reinen Geist und der irdischen Leiblichkeit des Menschen; ihr Körper ist aus irgendeiner Materie gebildet, wiewohl er unseren menschlichen Augen nicht sichtbar ist; sie nähren sich von wirklicher Speise, dem Manna.“<sup>3</sup> Was diesbezüglich von den guten Engeln gesagt ist, gilt natürlich auch von den abgefallenen, weil ihre Natur ganz die nämliche ist.

Obwohl es somit unzweifelhaft ist, daß Justins Engellehre von Plato beeinflusst ist, wird es sich doch schwerlich erweisen lassen, daß seine Anschauung von der Mitregierung der Engel ganz auf Plato zurückgeht, wenn andererseits auch nicht zu verkennen ist, „daß die anthropomorphistische Meinung von der Teilnahme der Engel an der göttlichen Weltregierung ... in der platonischen Philosophie einen täuschenden Doppelgänger hat“<sup>4</sup> und daß diese zur Ausbildung der Dämonen-

<sup>1</sup> Tim. 41 A f.; vgl. S. 24 A 1.

<sup>2</sup> D 128, 460 C *εἶσιν ἄγγελοι, καὶ αἰὲν μένοντες καὶ μὴ ἀναϊνόμηναι εἰς ἐκεῖνο ἐξ οὗπερ γεγόνασιν*. Wenn Justin sagt, er habe dies schon gezeigt, dann kann er sich nicht auf D 85, 306 C allein beziehen, weil dort gerade davon nicht die Rede ist, worauf es hier zunächst ankommt, daß die Engel nicht vergehen. Vielleicht ist an das im Prolog (5, 26 C) Gesagte zu denken, daß die Welt und die Seele und überhaupt alles sich nicht auflösen werde wegen des Willens Gottes. Von der Stabilität im Guten, die Sprinzl (1885, 19) an der Stelle ausgesprochen finden will, ist gar nicht die Rede; D 85, worauf er sich beruft, soll nur beweisen, daß Engel und Kräfte im Himmel sind. „Woraus die Engel geworden sind“, weist auch nicht auf die göttlichen Ideen hin, „die in den Geschöpfen abgedruckt erscheinen“, sondern auf die Körperlichkeit, die die Engel mit den Seelen (D 6) gemein haben.

<sup>3</sup> Feder S. 208.

<sup>4</sup> Semisch II 347 f.

lehre vorzüglich passend scheinen mußte. Mit Recht erklärt es Semisch<sup>1</sup> als unstatthaft, die platonische Lehre zum Ausgangspunkt der Lehre Justins zu machen, nur kann seiner Begründung nicht zugestimmt werden. Die Lehre Platos sei, wenn auch nicht dazu erfunden, so doch geflissentlich dazu benutzt worden, den Gegensatz zwischen dem Volksglauben und der diesem entfremdeten Philosophie zu verdecken; Justin dagegen stelle sich als einen viel zu eifrigen Monotheisten dar, als daß er sich hätte geneigt fühlen können, eine Lehre in das Christentum überzusiedeln, welche eine so bedenkliche Bestimmung habe und dem Polytheismus fortdauernd einen sehr gefährlichen Anknüpfungspunkt biete. Justin fürchtet die Gefahr des Polytheismus ganz und gar nicht, um so weniger, da er sich von ihm ja schon als Heide hatte freimachen können. „Einzig Gott ist ungeworden und unvergänglich, und deswegen ist er Gott; das übrige ist aber alles nach ihm geworden und vergänglich“:<sup>2</sup> dies hatte er schon frühzeitig erkannt, und darum sah er in den Göttern Platos keine eigentlichen Götter, weil sie ausdrücklich als geworden und im Grunde genommen vergänglich bezeichnet sind.<sup>3</sup>

Es wird Justin wohl von der Teilnahme der Engel an der Weltregierung in der kirchlichen Lehre gehört haben;<sup>4</sup> im Anschluß an Plato benützte er diesen Satz vor allem für seine Dämonologie. Die guten Engel treten bei ihm nicht so in den Vordergrund, weil er weniger Veranlassung hat, von ihnen zu reden. Eine Stelle macht sogar den Eindruck einer stillen Polemik gegen Plato; nach diesem wurden die Götter mit der Bildung der Menschen betraut.<sup>5</sup> Im Dialoge wendet sich Justin zwar, da er diese Frage behandelt,<sup>6</sup> nicht gegen Plato, sondern gegen eine jüdische Häresie, die sagt, Gott habe das Wort: „Laßt uns den Menschen machen“ zu

<sup>1</sup> Semisch II 347 f.

<sup>2</sup> D 5, 26 D.      <sup>3</sup> Tim. 41 A f.

<sup>4</sup> Ausgesprochen ist der Gedanke auch im 4. Papiasfragment: *ἐνίοις . . . καὶ τῆς περὶ τὴν γῆν διακοσμήσεως ἔδωκεν ἄρχειν.*

<sup>5</sup> Tim. 41 C f.; 42 E ff.

<sup>6</sup> D 62, 218 C f.

Engeln gesprochen, so daß der menschliche Leib ein Werk der Engel wäre; es soll damit aber wohl auch die platonische Lehre getroffen sein.

Thümer<sup>1</sup> möchte die Parallele zwischen den Engeln und den Göttern Platos noch weiter ausdehnen und auch darin einen Anschluß an Plato finden, daß Justin die Engel den platonischen Göttern dem Range nach gleichstellt, indem er ihre Verehrung lehrt. „Diese Verehrung der Engel,“ sagt er, „muß aber deshalb besonders auffällig erscheinen und auf platonische Einwirkungen zurückzuführen sein, weil Justin da, wo er den platonischen Aufstellungen nicht weiter folgen konnte, wo er seine eigenen Wege zu gehen genötigt war, den Engeln Eigenschaften beilegt, aus denen auf ihre Verehrung und Anbetung schwerlich geschlossen werden kann. Plato hält nämlich für *θεοί* die Gestirne.“<sup>2</sup> Die einzige Stelle, auf die Thümer diesen übrigens schwer verständlichen Beweis stützt, ist das vielbesprochene 6. Kapitel der ersten Apologie. Justin sagt da: *ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου καὶ πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀνεπιμίχτων τε κακίας θεοῦ· ἀλλ' ἐκείνόν τε καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ υἱὸν ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα, καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἐπομένων καὶ ἐξομοιουμένων ἀγαθῶν ἀγγέλων στρατόν, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν.*<sup>3</sup> Thümer erklärt als die einzig richtige Interpretation die von Semisch: „Justin hatte soeben des Sohnes erwähnt

<sup>1</sup> S. 12.

<sup>2</sup> Die Engel bezeichnet auch die hl. Schrift als Sterne (vgl. Apoc. 12, 4), ebenso das Buch Henoch (vgl. 21, 6).

<sup>3</sup> Interessant ist, was alles an den Worten, die die Engel betreffen, gekünstelt worden ist. *Τὸν στρατόν* sollte von *διδάξαντα* abhängig und entweder *ἡμᾶς* oder *ταῦτα* koordiniert sein; auch als Korruptel für *τὸν στρατηγόν* würde es angesehen. Für *ἄλλων* sei *ἀπάντων* zu setzen; *καὶ τὸν στρατόν* wolle soviel sagen wie *μετὰ τοῦ στρατοῦ*. Statt *ἐπομένων* wurde *ἐπομένων* gesetzt und *ἀγγελοι* auf die Apostel gedeutet. Schließlich mußten die Engel dem Heiligen Geist die dritte Stelle einräumen oder sie wurden mit dem Folgenden verbunden: *καὶ τὸν τῶν τε ἄλλων...*: „und sowohl die Schar der übrigen ihm nachfolgenden Engel als insbesondere den Heiligen Geist“. Vgl. die Anmerkung Ottos zur Stelle.

und diesen, freilich nicht mit dem Ausdrucke, wohl aber der Sache nach in der Eigenschaft des göttlichen ἄγγελος, in welcher er ihn so oft vorstellt, gedacht; dieses führt ihn unmittelbar auf die Engel, welchen dieser ihr Name mit dem Sohne gemeinsam war, und er knüpft sie arglos vermitteltst des gegensätzlich verbindenden τῶν ἄλλων mit Prädikaten, welche ihre Verwandtschaft mit dem Sohne Gottes weiter betätigen, an diesen an.“ Dieser Erklärung wurde auch, wie es scheint, allgemein zugestimmt.<sup>1</sup>

Für jeden Fall ist sicher, daß wohl von der Verehrung der Engel, nicht aber von der Art dieser Verehrung gesprochen wird; daß der Vater, der Urgrund alles Seins, dem auch die Engel ihr Dasein verdanken, ganz anders als seine Geschöpfe zu verehren ist, hätte überhaupt nie bezweifelt werden sollen. Von einer Anbetung der Engel kann schon darum nicht die Rede sein, weil ja Justin es eben den Heiden vorgehalten hat, daß sie Götter verehren, die keine Götter sind. Auch eine Verehrung ähnlich der des Logos ist völlig unmöglich; man erinnere sich nur, wie sehr Justin die Würde des Engels, den er für den Logos anschaut, gegenüber den ihn begleitenden Engeln hervorhebt und den Unterschied gerade darin sieht, daß der Logos Gott ist.<sup>2</sup> Zu verehren sind die Engel aber trotzdem, und wenn Justin dies gerade hier hervorhebt, „so geschieht es,“ wie Stählin sagt,<sup>3</sup> „in dem naiven apologetischen Interesse, dem Vorwurf der ἀθεότης in Vernachlässigung des heidnischen Götter- und Dämonendienstes möglichst kumulativ zu begegnen.“ Auf einen anderen Grund hat noch Engelhardt aufmerksam gemacht:<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Feder S. 89 ff.; nach diesem ergibt sich auch „die Folgerung, daß Sohn und Geist vom Heere der übrigen guten Engel ihrer Natur nach weit abstehen, sonst wären sie nicht in so auffallender Sonderstellung genannt“ (S. 91). Nach A. Stählin (Justin der Märtyrer und sein neuester Beurteiler, Leipzig 1880, 10) reiht Justin „die Engel unmittelbar dem Sohne an, weil sie, zur Obhut über die sichtbare Welt und die Menschen gesetzt, die Weltbeziehung teilen.“

<sup>2</sup> Vgl. D 56.

<sup>3</sup> S. 9. — Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I, Herder, Freiburg 1902, 235.

<sup>4</sup> S. 87.

„Die Erwähnung der Engel ist durch den Gegensatz gegen die bösen Dämonen veranlaßt.“

Dieser Gegensatz zu den Dämonen muß auch bei der Interpretation der Stelle festgehalten werden, und alle Versuche, die bisher gemacht wurden, sind deshalb gescheitert, weil sie den Zusammenhang der Beweisführung Justins, der doch so klar zutage liegt, nicht beachtet haben.

Atheisten werden die Christen genannt, weil sie sagen, „daß die Dämonen, die so Schlimmes getan haben, nicht nur nicht gut, sondern schlechte und unheilige Dämonen sind, die nicht einmal Taten aufzuweisen haben ähnlich den Handlungen von Menschen, die nach Tugend streben.“<sup>1</sup> Diesen Glauben haben sie von Jesus Christus, ihrem Lehrer.<sup>2</sup> Von den Dämonen, die sich mit Menschenweibern verfehlt haben, sagt Justin nur, daß sie existieren und was sie getan haben;<sup>3</sup> wer und was sie sind, das erfahren wir hier und überhaupt in der ganzen ersten Apologie nicht; vielleicht hat Justin es aus Versehen unterlassen, dies zu bemerken, jedenfalls aber gelten sie ihm als nichts anderes denn als abtrünnige Engel.<sup>4</sup> Dieser Gedanke, ihm sonst ganz geläufig und selbstverständlich, schwebt ihm auch hier vor, und diesen Engelapostaten, die sich zu Göttern machen, wird entgegengehalten, was die Christen als verehrungswürdig betrachten: nicht diese Scheingötter, sondern den wahrhaftigsten Gott, der, im Gegensatz zu den Schandtaten jener, Vater der Gerechtigkeit und der Enthaltbarkeit und aller Tugenden ist und erhaben über alle Schlechtigkeit; dann dessen Sohn, der schon genannt ist als Logos Gottes und Lehrer der Christen, der eben vom Vater gekommen ist und die Christen dies gelehrt hat, daß die Dämonen durch und durch schlecht sind; ferner nicht diese abtrünnigen, schlechten Engel, sondern das Heer der anderen, die folgen und sich Gott gleich machen, der guten Engel, und zu guterletzt den Heiligen Geist. Die augenscheinliche Sorgfalt, die wir sonst so oft bei Justin wahrnehmen können, hat ihn auch hier jedes Wort abwägen lassen, und er folgt nur Schritt

<sup>1</sup> I 5, 20 B.

<sup>2</sup> I 5, 20 B; 4, 14 B.

<sup>3</sup> I 5, 18 E.

<sup>4</sup> II 5, 210 B.

für Schritt den Bahnen, die er sich selbst im vorhergehenden Kapitel vorgezeichnet hat. Er steht am Anfang seiner Apologie; was für Kenntnisse der christlichen Lehre kann er bei den Heiden voraussetzen? Wohl sehr wenige. So kann er und wird er nur auf Gott hinweisen und auf den Sohn Gottes, die beide schon erwähnt sind, und eben im Gegensatze zu den Dämonen auf das Heer der guten Engel. Er wäre schon am Schlusse seiner Aufzählung; aber er erinnert sich, daß er die Kultobjekte noch nicht alle aufgezählt hat; er denkt vielleicht auch daran, daß er oft und oft den „prophetischen Geist“ in der Apologie nennen wird, und so fügt er auch ihn noch an.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Gründlich verfehlt nach mehr als einer Richtung ist die Erklärung, die Paul (Über die Logoslehre bei Justinus Martyr, Jahrbücher für protestantische Theologie 1886, 665) von der Stelle gibt; er hat übrigens schon damit einen Fehler gemacht, daß er hier, wie auch sonst so oft, fast ohne alle Rücksicht auf die Gesamtauffassung Justins interpretieren will. So soll diese Stelle auch zeigen, „wie sich Justin die Dignität des Sohnes gedacht hat. Er ist . . . ein *ἄγγελος* und wird auch so an anderen Stellen von Justin geradezu benannt. Da aber die anderen *ἄγγελοι* als eine Gesamtheit zusammengefaßt werden, als ein Heer und zwar als ihm folgend, dem Wesen nach gleich, *ἕξομοιοῦμενοι*, so ist der Sohn wohl als ihr Erster, ihr Führer zu betrachten. So hätten wir denn für die Natur des Sohnes das, daß er ein Engel ist, d. h. Diener Gottes zum Zwecke, die Menschheit über Gott zu belehren, gleichen Wesens mit der Schar der Engel, aber an deren Spitze, ihr Anführer und Haupt. Immerhin kann man darum sagen, daß sich die Stelle hinneigt zur Fixierung der Dreiheit, ohne doch diese bestimmt aufzustellen“. Es ist eigentlich schwer zu begreifen, wie man am Glauben Justins an den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist zweifeln kann, da er so oft und so klar ausgesprochen ist. Justin kennt da auch keinen Widerspruch zwischen Glauben und Wissen; denn nirgend findet sich auch nur die geringste Spur davon. Noch weniger begreiflich scheint es, wie aus *ἕξομοιοῦμενοι* auf Wesensgleichheit geschlossen werden konnte. Diesen guten Engeln, die sich Gott oder schließlich auch Christo gleichmachen, stehen gegenüber *ὁ πονηροενσάμενος τὴν ἀρχὴν ὄφης καὶ οἱ ἕξομοιωθέντες αὐτῷ ἄγγελοι* (D 45, 150 A); *ὁ τε ὄφης καὶ οἱ ὁμοιωθέντες ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι* (D 100, 358 D), ja gar noch *ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων . . . μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἐπομένων ἀνθρώπων* (I 28, 86 A f.). Das *ἕξομοιοῦσθαι* will offenbar nichts sagen, als daß sich Engel und Menschen dem Satan gleichgemacht haben und gleichmachen durch ihr Tun, und diese Stellen zeigen zugleich auf das klarste, daß dem Heer der folgenden und sich

Die Erwähnung und Voranstellung der Engel vor dem Heiligen Geist erklärt sich demnach ganz befriedigend aus dem Zusammenhange. Übrigens ließe sich auch sonst eine vollkommen genügende Interpretation finden. Wie nämlich hier der Heilige Geist gleichsam nur ein Anhängsel bildet, so ist er es in der Tat auch im System Justins. Justin hält sich treu an die kirchliche Lehre, darum auch an die Lehre vom Heiligen Geist. Aber in seinem System kann er ihm keinen rechten Platz anweisen. Vor der Menschwerdung verkündigte der Heilige Geist die Wahrheit durch die Propheten, er war also Mittler; aber Mittler sind schon die Engel und namentlich der Logos, und wiederholt wird auch dem Logos die Prophetie zugeschrieben.<sup>1</sup> Welche gesonderte Aufgabe fiel also dem Heiligen Geiste zu? Eine ähnliche Unbestimmtheit zeigt sich nach der Menschwerdung; auf Christus ließ sich bei der Taufe im Jordan der Heilige Geist nieder, damit kund werde, daß er in ihm ruhen und nicht weiter wie bisher in Propheten bei den Juden wirken werde,<sup>2</sup> und daß Christus nach seiner Himmelfahrt von dessen Gaben austeile.<sup>3</sup> So steht er jetzt ganz dem Sohne „zur Disposition“<sup>4</sup> und wirkt auch wohl, indem er vom Sohne ausgeteilt, gesendet wird, in den Christen fort;<sup>5</sup> doch ist auch Christus selber in denen tätig, die an ihn glauben.<sup>6</sup>

Feder<sup>7</sup> möchte dem Heiligen Geist einen Platz auch im System Justins anweisen: „Seine Aussagen, welche Gott und den Geist als Offenbarungsprinzip bezeichnen, lassen sich in dem Sinne erklären, daß Gott selbst die Wahrheit

---

gleichmachenden Engel I 6 in den Gedanken Justins das Heer Satans und seines Anhangs gegenübersteht. — Natürlich kann „die Einschlebung der Engel“ auch nicht gegen die Meinung sein, „Vater, Sohn und Geist bildeten zusammen das eine göttliche Wesen“, was Engelhardt (S. 142) darin finden möchte.

<sup>1</sup> Vgl. II 10, 228 A. Nicht ganz richtig ist es, wenn Feder (S. 121) sagt, „daß der Logos als inspirierendes Prinzip nie im Dialog auftritt“; vgl. D 61, 214 C.

<sup>2</sup> D 87, 316 C.      <sup>3</sup> D 87, 318 A.

<sup>4</sup> Semisch II 327.

<sup>5</sup> I 50, 186 B.      <sup>6</sup> I 32, 98 B; D 54, 182 D.

<sup>7</sup> S. 121 f.

durch die Propheten ankündigen ließ, daß dieses durch die vom Logos ausgehende Bewegung geschah, und daß der Logos hierbei sich des Heiligen Geistes bediente, um mit ihm die Propheten zu erfüllen und zu erleuchten.“ Ein solch feines theologisches Denken dürfen wir aber bei Justin wohl nicht suchen, und es scheint auch Semisch<sup>1</sup> nicht unrecht zu haben, wenn er dafür hält, „daß Justin den Geist vor der Menschwerdung des Logos ausschließlich dem Vater . . . zur Disposition stellt“. Es ist sich Justin überhaupt über das Verhältnis zwischen dem Sohne und dem Heiligen Geiste und über die Beziehung von diesem zum Vater gewiß nicht klar geworden — den Unterschied zwischen Sohn und Heiligem Geist spekulativ zu begründen, dazu reichen seine Geisteskräfte nicht aus.<sup>2</sup> Er hat darum dem Heiligen Geist, da er von einer ihm eigentümlichen Wirksamkeit in Plato nichts finden konnte, möglichst beiseite gelassen, wo es galt, ein System in die Heilsökonomie zu bringen. Sein System umfaßt nur den Vater, den Sohn und die Engel, deren Wirken er mit dem vergleichen kann, was Plato über den Demiurgen, den Logos der Weltseele und die Götter berichtet.

## Fünftes Kapitel.

### Der Heilige Geist.

Die Beziehungen, die Justin zwischen Plato und der Lehre vom Heiligen Geist herstellen kann, beschränken sich auf die einzige Notiz, daß Plato bei Moses gelesen hat, es habe der Geist Gottes über den Wassern geschwebt:<sup>3</sup> „Die dritte Stelle weist Plato dem Heiligen Geiste zu, von dem gesagt wurde, daß er über dem Wasser schwebte,<sup>4</sup> wenn er

<sup>1</sup> S. 327.

<sup>2</sup> Ähnlich Feder S. 123.

<sup>3</sup> I 60, 162 B f.

<sup>4</sup> Auch die Dämonen haben diese Stelle kennen gelernt und nachgeäfft: an die Stelle des Geistes Gottes haben sie die Kore als Tochter des Zeus gesetzt (I 64, 176 E f.). Leider übt Justin daran keine Kritik wie im folgenden, wo er es als lächerlich bezeichnet, daß der Gedanke

spricht: Das Dritte bezüglich des Dritten.“ Nur diese in sich schon dunkle und zudem noch hinsichtlich ihrer Herkunft so zweifelhafte Stelle kann Justin aus dem ganzen Plato anführen, und diese ist an den Haaren herbeigezogen. Somit wäre für uns kein Grund gegeben, auf den Heiligen Geist näher einzugehen; doch ist es für die Beurteilung der Lehre Justins notwendig, wenigstens in einigen den Heiligen Geist betreffenden Fragen klar zu sehen; an der einen oder anderen Stelle ist ohnehin erst zu entscheiden, ob sie vom Logos oder vom Heiligen Geiste handelt.

Der Heilige Geist ist vor allem eine selbständige Person; dafür sprechen zahllose Stellen, während dagegen, wie es scheint, nur zwei angeführt worden sind. Bei der Taufe Jesu hat sich der Heilige Geist über ihn niedergelassen und ist in ihn vollständig eingegangen, so sehr, daß Justin in dem bekannten Worte Joels: „Ich werde meinen Geist ausgießen“ Christum als Subjekt nehmen kann.<sup>1</sup> Daraus schließt Paul, daß der Heilige Geist keine selbständige Hypostase sei;<sup>2</sup> überhaupt seien die Aussagen Justins über den Heiligen Geist und seine Funktionen nicht einheitlich. Seine Gaben hätten in Christo eine Ruhestätte gefunden, also seien sie vorher nicht bei ihm gewesen; Christus habe von vornherein den Geist gehabt, aber nicht die Geistesgaben, doch sei er auch dieser nicht bedürftig gewesen, wohl deshalb, weil er sie schon für sich hatte. „Endlich kommt es auf die Gaben des Geistes weniger an als darauf, daß derselbe in äußerlicher Erscheinung dem Christus ein Zeuge bei den Menschen wird, der das Zeugnis des Johannes des Täufers bekräftigt. Da kann man nicht anders sagen, als daß in dieser Lehre vom Geiste die einzelnen Bestimmungen noch recht konfus durcheinanderlaufen;“ doch soll sich auch „eine Aussicht auf weitere Fortbildung zur Hypostase“ bieten. Paul hat da mehr in Justin hineingelesen als ihn interpretiert;

---

Gottes, d. i. der Logos, eine weibliche Gestalt (in der Athene) angenommen habe. Ob er es wohl nicht wagte, bezüglich des Heiligen Geistes etwas Ähnliches zu sagen?

<sup>1</sup> D 87, 318 B.

<sup>2</sup> A. a. O. 1890, 571—576.

man kann nicht Geist und Geistesgaben trennen, und wenn Justin sagt, daß Christus den Geist ausgießen werde, kann dieser gerade so persönlich sein, wie wenn er vom Vater ausgegossen wird. Justin will aber, und das muß wohl beachtet werden, an dieser Stelle durchaus nicht seine Lehre und seine Ansichten vom Heiligen Geist vortragen, sondern eine sehr große exegetische Schwierigkeit lösen,<sup>1</sup> und er entscheidet die Frage schließlich dahin, daß der Heilige Geist sich um der Menschen willen gezeigt, wie auch der Vater der Menschen wegen Christum als seinen Sohn erklärt hat:<sup>2</sup> der unscheinbare Jesus, der für den Sohn Josephs des Zimmermanns und für einen Zimmermann gehalten wurde,<sup>3</sup> sollte den Menschen als Christus geoffenbart werden.<sup>4</sup> Ob der Heilige Geist eine Person ist oder nicht, spricht dabei gar nicht mit.

An der anderen Stelle<sup>5</sup> soll Justin den Heiligen Geist mit dem Logos konfundieren. Dieser Vorwurf beruht aber nur auf einem Versehen der Interpreten, wie schon Semisch<sup>6</sup> bemerkt hat, und es hätte gar nicht des großen Apparates bedurft, den Feder<sup>7</sup> darauf verwandte, um den Einwand zu widerlegen. Es kann nicht übersetzt werden:<sup>8</sup> „Den Heiligen Geist und die Kraft von Gott darf man nur für den Logos halten“, sondern: „Dieser Geist und diese Kraft kann nur der Logos sein“. Die Bemerkung ist „rein exegetisch“<sup>9</sup> und der Artikel hat demonstrative Bedeutung, wie so oft bei Justin. Es schwebt Lucas 1, 35 vor Augen:<sup>10</sup> „Heiliger Geist wird über dich kommen und Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten“; genau hat freilich Justin diesen Vers

<sup>1</sup> D 87, 316 C *ροννεχέστατα μὲν καὶ συννετώτατα ἠρώτησας ἄλληθῶς γὰρ ἀπόρημα δοκεῖ εἶναι.*

<sup>2</sup> D 88, 324 C f.      <sup>3</sup> D 88, 322 C f.

<sup>4</sup> D 88, 324 D f.      <sup>5</sup> I 33, 100 A ff.

<sup>6</sup> II 310.      <sup>7</sup> S. 120.

<sup>8</sup> *Τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστι.*

<sup>9</sup> Semisch II 310.

<sup>10</sup> *Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σε, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.*

nicht zitiert, wohl aber deutlich genug darauf hingewiesen:<sup>1</sup> „Kraft Gottes ist über die Jungfrau gekommen und hat sie überschattet“, und als Wort der hl. Schrift wird dann noch, mit Verschmelzung von Lukas und Matthäus,<sup>2</sup> angegeben:<sup>3</sup> „Siehe, du wirst empfangen aus Heiligem Geiste und einen Sohn gebären, und er wird Sohn des Höchsten genannt werden und du wirst seinen Namen Jesus nennen; denn er wird sein Volk von ihren Sünden erlösen.“ Dazu gibt Justin die Exegese; und er sagt hernach noch ausdrücklich:<sup>4</sup> „Dieser (Geist) kam über die Jungfrau und überschattete sie und bewirkte durch Kraft, daß sie schwanger wurde.“ Justin hat eben, wie es in den ersten drei Jahrhunderten wohl ausnahmslos der Fall war, *πνεῦμα ἅγιον* und *δύναμις ὑψίστου* bei Lukas auf Christus gedeutet; darum nennt er hier, aber auch nur hier, Christus Heiligen Geist. Er gibt auch nicht undeutlich den Grund oder mindestens eine Art Rechtfertigung dieser Exegese an; denn dessen war er sich wohl bewußt, daß es etwas ganz Ungewöhnliches ist, unter *πνεῦμα ἅγιον* nicht den Heiligen Geist, die dritte Person in der Gottheit, sondern den Logos zu verstehen, dem sonst nie diese Benennung zu eigen ist. Der Zusatz, den der Logos erhält: *ὅς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστὶ*, ist nämlich „trotz des καὶ kein ornamentaler, sondern wohlberechnet; denn er will zeigen, wodurch sich Justin berechtigt fühlte, das *ἅγιον πνεῦμα* des Lukas durch den Logos selbst zu ersetzen“.<sup>5</sup> Dieser Geist und diese Kraft, begründet Justin, ist der Logos, nicht als ob der Heilige Geist nicht Kraft Gottes wäre, sondern darum, weil der Logos ja auch der Erstgeborene, also die erste Kraft Gottes<sup>6</sup> ist. Justin kann sich keinen Grund denken, warum

<sup>1</sup> I 33, 100 A f. *δύναμις θεοῦ ἐπελθοῦσα τῇ παρθένῳ ἐπεσκέασεν αὐτήν.*

<sup>2</sup> Luc. 1, 31 f.; Matth. 1, 20 f. *τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἐστὶν ἅγιον.*

<sup>3</sup> *Ἴδὸν σπλήνῃ ἐν γαστρὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου.*

<sup>4</sup> *Τοῦτο ἐλθὼν ἐπὶ τὴν παρθένον καὶ ἐπισκέασαν . . . διὰ δυνάμεως ἐγκύμονα κατέστησε.*

<sup>5</sup> Bosse S. 29.

<sup>6</sup> Vgl. ganz besonders kurz vorher (I 32, 98 B): *ἡ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα . . . ὁ λόγος ἐστίν.*

hier, wo die erste Kraft Gottes tatsächlich zugegen ist, weil sie ja die menschliche Natur annimmt, eine andere Kraft, also der Heilige Geist, tätig sein sollte.<sup>1</sup>

Der Heilige Geist ist wie der Logos eine Kraft; un-  
zweideutig ist dies in den Worten ausgesprochen:<sup>2</sup> „Nach  
der Kreuzigung Christi sind auch seine Bekannten alle von  
ihm abgefallen und haben ihn verleugnet; später aber, nach-  
dem er von den Toten auferstanden war, sich ihnen gezeigt  
und sie durch Belehrungen auf die Prophetien hingewiesen  
hatte, in denen all dieses als künftig vorhergesagt war, und  
nachdem sie ihn hatten zum Himmel auffahren sehen, nach-

<sup>1</sup> Auf keinen Fall darf darum aus der Stelle geschlossen werden (Bosse S. 30), „daß unter den sonstigen *γενήματα τοῦ θεοῦ*, welche in dem *πρωτότοκος* vorausgesetzt sind, die anderen *δυνάμεις* Gottes verstanden sein wollen“. Damit glaubt Bosse nun doch in philonische Atmosphäre gekommen zu sein; denn wir hätten hier dasjenige, „was Philo aus den *λόγοι* der Stoa gemacht hatte“. Diese Abhängigkeit von Philo scheint aber doch sehr problematischer Natur zu sein! — Daß der Logos seinem Wesen nach ein Geist ist und darum schließlich auch im *πνεῦμα ἅγιον* gesehen werden konnte, haben schon Semisch (II 310) und Feder (S. 120) hervorgehoben. Wenn der Logos hier wie auch sonst wiederholt (vgl. I 32, 98 B; 100 CD; 46, 130 D) seine eigene Inkarnation bewirkt, so scheint dies nicht so auffallend, wie Paul (a. a. O. 1886, 672 f.) es finden möchte. Noch weniger besteht sein Schluß daraus zu Recht: „Das Jesum Erzeugende ist also auch das in ihm Erschienene, und zwar nicht als verschiedene, erste und zweite Hypostase, sondern in beiderlei Hinsicht als Logos. Wie da jede Spur der Dreieinigkeitslehre verwischt ist, braucht nicht weiter gesagt zu werden.“ Recht sonderbar nimmt es sich aus, wenn Paul zu I 46, 130 D *διὰ δυνάμεως τοῦ λόγου . . . ἄνθρωπος ἀπεκνήθη* als Subjekt *ἄνθρωπος* und nicht den im ganzen Kapitel vorschwebenden Logos nimmt („durch des Logos Kraft ist ein Mensch geworden“): „damit brauchte . . . durchaus keine Menschwerdung des Logos ausgesagt zu sein; Jesus könnte da ebenso gut als ein in besonders hohem Maße vom Logos durchdrungener Mensch ausgesagt worden sein. Dann wäre nach Justin überhaupt eine spezifische Verschiedenheit von anderen, auch vom Logos Erfassten, nicht behauptet, sondern nur eine graduelle“ (S. 675). Paul muß ja selber zugestehen, Justin werde auch hier „kaum etwas anderes haben sagen wollen, als was er sonst sagt, wenn er den Logos selbst in der Person Jesu Gestalt annehmen und Mensch werden läßt“. Gewiß; man lese nur das Kapitel im Zusammenhang, und es zeigt sich leicht, was Justin allein sagen wollte und konnte.

<sup>2</sup> I 50, 136 A f.

dem sie geglaubt und die ihnen von ihm von dort gesandte Kraft empfangen hatten<sup>1</sup> und zum ganzen Menschengeschlecht ausgezogen waren, haben sie dieses gelehrt und wurden sie Apostel genannt.<sup>2</sup> Hier haben wir einen durchaus engen Anschluß an die hl. Schrift, und darum kann die Kraft, die Christus vom Himmel her seinen Aposteln gesendet hat, schwerlich anders gefaßt werden denn als die Kraft, die Christus nach den hl. Evangelien seinen Aposteln zu senden versprochen und am Pfingstfeste wirklich gesandt hat.<sup>3</sup> Kraft erhalten heißt hier offenbar ausgerüstet werden zu einem Werke; diese Kraft wird aber wohl nicht den Aposteln allein mitgeteilt, sondern überhaupt den Christen, die ja schon getauft werden mit dem Heiligen Geist;<sup>4</sup> darum hat auch Christus bei seiner Taufe den Heiligen Geist empfangen, um ihn nach Belieben seinen Gläubigen mitteilen zu können.<sup>5</sup> Somit läßt sich nicht behaupten, daß der Heilige Geist für Justin nicht als sittliches Lebensprinzip gelte, oder daß ihm die Obhut über die Christen in ihrem Streite mit dem Bösen nicht obliege,<sup>6</sup> obgleich zugestanden werden muß, daß der Heilige Geist nicht allein wirkt, sondern Christus ebenfalls mit seiner Kraft in den Gläubigen wohnt.<sup>6</sup>

Diese Kraft Gottes, die der Heilige Geist ist, steht neben dem Logos, der ersten Kraft Gottes. Der Logos heißt auch Erstgeborner Gottes. Man könnte etwa versucht sein, aus diesem *πρωτότοκος* im 33. Kapitel der ersten Apologie auf

<sup>1</sup> *Δύναμιν ἐκείθεν ἀντοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ λαβόντες.*

<sup>2</sup> Luc. 24, 49 *ἐγὼ ἀποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς μου ἐφ' ὑμᾶς· ὑμεῖς δὲ καθίστατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσεσθε ἐξ ὕψους δύνανται.* Apg. 1, 8 *λήμψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς.* — Dies gibt auch Semisch zu (II 323).

<sup>3</sup> D 29, 98 C.      <sup>4</sup> D 87, 318 A f.

<sup>5</sup> So Semisch II 324.

<sup>6</sup> I 32, 98 B; D 54, 182 D. — Als sittliches Lebensprinzip ist der Heilige Geist wohl auch im 116. Kapitel des Dialoges bezeichnet (*ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἢ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ*); es ist übrigens für uns ganz belanglos, ob unter der Kraft Gottes hier der Heilige Geist oder Christus zu verstehen ist, weil die Stelle weder für den einen noch für den anderen etwas sagen würde, was nicht schon anderweitig verbürgt ist.

den Hervorgang des Heiligen Geistes zu schließen, weil der Logos nur im Gegensatze zu ihm als Erstgeborener bezeichnet wird. Aber die Art des Hervorganges kommt hier weder beim Logos noch beim Heiligen Geiste in Betracht, sondern nur dies, daß der Logos die erste Kraft Gottes ist. Semisch<sup>1</sup> denkt sich die Genesis des Heiligen Geistes „unstreitig als Emanation oder Zeugung aus der Wesenheit Gottes“. Justin hütet sich aber auf das sorgfältigste, irgendwie seinen Hervorgang zu berühren, und dieses Stillschweigen ist beredt genug, hat aber auch das Anrecht, berücksichtigt zu werden. Nur das eine gibt er einmal genau an, im Anschluß an die kirchliche Lehre und in Übereinstimmung mit Plato, daß der Sohn der Eingeborene des Vaters ist;<sup>2</sup> damit ist eine Geburt des Heiligen Geistes völlig ausgeschlossen.

Einen gewagten Rückschluß zieht Schwane aus dem Schweigen Justins über den Hervorgang des Heiligen Geistes: „Hätte Justin die Vorstellung von dem Persönlichwerden des Logos in der Zeit geteilt, so wäre es ganz unbegreiflich, daß er von dem zeitlichen Ursprung der dritten Person in der Gottheit . . . nicht nur nichts vermerkt, sondern ihn für eine dem Vater und Sohne gleiche und gleich anbetungswürdige Hypostase erklärt.“ Justin läßt eben die Lehre vom Heiligen Geiste überhaupt soviel wie möglich beiseite und hat darum auch keine Veranlassung, von seinem Hervorgang und Persönlichwerden zu reden. Ganz anders ist es hingegen beim Logos; dessen Anbetung, von den Heiden als vernunftwidrig

<sup>1</sup> II 326.

<sup>2</sup> D 105, 376 C *μονογενής γὰρ . . . ἣν τῷ πατρὶ τῶν ὄλων οὗτος*. Die Bemerkung ist nur gelegentlich bei der Exegese von Ps. 21, 21 gemacht, setzt aber voraus, daß Justin diese Anschauung ganz geläufig war.

<sup>3</sup> Dogmengeschichte I<sup>2</sup> S. 79. — Nach Sprinzl (a. a. O. 1884, 786) dächte sich Justin „das Ursprungsverhältnis des Geistes auf die zwei ersten Hypostasen als das Prinzip desselben bezogen. Denn in der göttlichen Tätigkeit nach außen, so wie ihm dieselbe durch die zweite und dritte Hypostase vermittelt erscheint, macht sich offenbar der Geist als das vollendende Prinzip geltend, weshalb er als solches auch im Prozesse der inneren Tätigkeit Gottes vorausgesetzt werden muß“. Dafür einen Beweis zu erbringen, wird wohl nie gelingen.

bezeichnet, will er als durchaus vernünftig erweisen; darum muß er von seiner Gottheit, seiner Präexistenz, seiner Geburt aus dem Vater sprechen, und eben darum, um die Vernünftigkeit des Christentums darzutun, holt er sich seine Waffen neben der hl. Schrift vornehmlich aus Plato. Wir können darum wohl und müssen auch die Lehre Justins vom Sohne Gottes untersuchen, sind aber nicht berechtigt, etwas gegen diese klar ausgesprochene Lehre aus dem absichtlichen Schweigen über den Hervorgang des Heiligen Geistes zu folgern.

### Sechstes Kapitel.

#### Der Sohn Gottes bei Plato.

Mit dem Christentum hatte Justin wie den Glauben an den Vater und den Heiligen Geist, so namentlich auch die Lehre vom Sohne Gottes übernommen. Es waren ihm auch da scharfgezogene Richtlinien gegeben: Christus ist der Erstgeborene vor aller Schöpfung,<sup>1</sup> der Eingeborene Gottes;<sup>2</sup> durch ihn hat der Vater die Welt gemacht,<sup>3</sup> und er ist Mensch geworden aus der Jungfrau,<sup>4</sup> gestorben unter Pontius Pilatus für die Menschen,<sup>5</sup> von den Toten auferstanden und gen Himmel aufgefahren, von wo er wiederkommen wird zum Gerichte.<sup>6</sup> Den Glauben an diesen Christus will Justin unverbrüchlich bewahren;<sup>7</sup> er will sein Leben dafür hingeben<sup>8</sup> und ist für ihn auch tatsächlich zum Martyrer geworden.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> Col. 1, 15 *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*: D 85, 306 B; 138, 486 D; vgl. 84, 302 B; 125, 450 C, woraus Bosse (S. 29) wohl mit Unrecht gefolgert hat, daß Justin den paulinischen Ausdruck partitivisch alteriert habe; wenn Christus Gott ist, weil er der Sohn Gottes vor allen Geschöpfen ist, so wird dadurch ja doch in keiner Weise angedeutet, „daß *κτίσμα* und *τέκνον* für Justin sich nicht ohne weiteres ausschließen“. Alle Geschöpfe müssen eben durchaus nicht alle anderen Geschöpfe sein; es sind einfachhin alle Geschöpfe.

<sup>2</sup> D 105, 376 C.

<sup>3</sup> D 62, 220 D wird aus den Proverben gezeigt, daß der Sohn Gottes geboren wurde als *ἀρχὴ πρὸ πάντων ποιημάτων*, d. h. als Prinzip alles Geschaffenen.

<sup>4</sup> I 33.

<sup>5</sup> I 13, 40 D.

<sup>6</sup> I 51, 138 D f.

<sup>7</sup> II 13, 236 B.

<sup>8</sup> II 3, 202 E.

<sup>9</sup> Jos. Leblanc will in dem Aufsatz: Le Logos de Saint Justin

Zu Beginn der ersten Apologie legt nun Justin den Kaisern diesen Gedanken vor: Die Dämonen haben sich zu euern Göttern aufgeworfen und sie treiben die Menschen zu allem Schlechten; als Sokrates auf vernünftige Weise dies nachwies, ruhten sie nicht, bis er dafür wegen Gottlosigkeit getötet wurde; was so von der Vernunft durch Sokrates gelehrt worden war, das hat die ganze Vernunft, der ganze Logos, leibhaftig erschienen und Mensch geworden, uns gelehrt.<sup>1</sup> Der Lehrer Christus ist schon zuvor erwähnt worden;<sup>2</sup> hier aber wird ohne weiteres, ganz als ob das etwas Selbstverständliches wäre, die Vernunft, der Logos, mit Christus identifiziert, und dies, ehe noch er oder Jesus Sohn Gottes genannt ist; denn dies geschieht erst im folgenden.<sup>3</sup> Diese Berufung auf den Logos, um die Nichtigkeit des Götterglaubens zu erweisen, hat Justin zweifelsohne mit Rücksicht auf die philosophische Bildung seiner kaiserlichen Adressaten gewählt; ehe er aber einen solchen Satz aussprechen konnte, mußte er für sich selbst über die Berechtigung der Gleichstellung von Logos und Christus vollständig klar sein. Das war er auch, wie die Unbefangenheit zeigt, mit der er diese Gleichung aufstellt, ohne nur ein Wort irgendeiner Begründung hinzuzufügen, und ebendiese Unbefangenheit beweist aufs schlagendste, daß er sich nicht bewußt ist, damit eine neue Lehre vorzutragen; er muß sich hierin mit der christlichen Lehre ganz eins fühlen. Es wird auch wohl niemand Justinus zutrauen, daß er aus sich selber den gewaltigen Gedanken ausgesprochen habe, der Sohn Gottes sei der Logos Gottes. Er kann ihn also nur von der Kirche haben, da er außer derselben vom Sohne Gottes nichts erfahren konnte; er weiß auch, daß Logos einer der vielen

(*Annales de Philosophie chrétienne*, 3. série, t. IV, 1904, 191 ff.) „un aperçu général de la doctrine de Justin“ geben (S. 191 A.). Er beginnt: „Le Logos reste un personnage historique sans doute; il n'est pas encore parfaitement évanoui dans le concept d'Éon divin.“ Eine solche Beurteilung der justinischen Logoslehre scheint uns gänzlich verfehlt; auf einzelne Aufstellungen Leblancs werden wir bei Gelegenheit zurückkommen.

<sup>1</sup> I 5, 18 A. f.      <sup>2</sup> I 4, 14 B.

<sup>3</sup> I 6, 20 C.

Namen ist, die der Heilige Geist Christo gegeben hat;<sup>1</sup> allerdings macht er keinen weiteren Versuch, die Logoslehre aus der hl. Schrift zu belegen.

Bei Justin hatte der Logos, schon ehe er das Christentum kennen lernte, eine wichtige Rolle gespielt; dem Greise am Meeresstrand gibt er sich als Philologen zu erkennen;<sup>2</sup> Philologie ist ihm im Grunde gleichbedeutend mit Philosophie; ohne Philosophie und ohne den rechten Logos gibt es aber keine Weisheit; durch die Philosophie und den rechten Logos wird dagegen alles am Menschen gesund und Gott wohlgefällig. Das ist demnach die größte und beste Aufgabe, die sich einer stellen kann, zu zeigen, daß der Logos der Führer von allen ist;<sup>3</sup> er ist der königliche νοῦς, der Gott schaut.<sup>4</sup> Der enge Anschluß an Plato, mit dem dies vorgetragen wird, zeigt klar, daß für die endgültigen Vorstellungen des Heiden Justin vom Logos die Lehre Platos maßgebend gewesen war.

Hörte nun Justin, daß Christus, der Sohn Gottes, der Logos Gottes sei, dann lag es für ihn nur zu nahe, den platonischen Logos mit dem christlichen zu vergleichen. So sorgfältig aber den Einflüssen nachgeforscht worden ist, die auf die Logoslehre Justins eingewirkt haben sollen, darin stimmen alle Urteile überein, daß von platonischen Einwirkungen nicht die Rede sein könne. So sagt Semisch:<sup>5</sup> „Wenn es einerseits klar ist, daß das eigentlich Substantielle des Logosbegriffes Justins auf rein biblisch-kirchlichem Fundamente ruht, so ist es andererseits nicht minder klar, daß an der eigentlich wissenschaftlichen Formation dieses Begriffes die alexandrinisch-philonische Theosophie ihren guten Anteil hat . . . Indem wir aber der alexandrinisch-philonischen Theosophie einen wesentlichen Anteil an der Gestaltung der Logoslehre Justins zuerkennen, sprechen wir der platonischen Philosophie einen solchen ab.“ Etwas

<sup>1</sup> D 61, 212 B.      <sup>2</sup> D 3, 12 B f.

<sup>3</sup> Λεῖξαι τὸν λόγον ἡγεμονεύοντα πάντων.

<sup>4</sup> D 4, 18 E ἐκεῖνος (ὁ βασιλικὸς νοῦς) ὁρᾷ τὸν θεόν: Phileb. 30 D ἐν μὲν τῇ τοῦ Λιδὸς ἐρεῖς φῦσει βασιλικὴν μὲν ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν ἐγγίγνεσθαι.

<sup>5</sup> II 297 f.

modifiziert wird dieses Urteil von Engelhardt,<sup>1</sup> nach dem anzuerkennen ist, „daß Justin die Logoslehre . . . nicht direkt der stoischen Philosophie entnommen und nicht selbständig unter platonischen und christlichen Einflüssen umgebildet hat. Er hat sie vielmehr in der Gestalt kennen gelernt, welche sie schon unter dem Einfluß Philos angenommen hatte. Da er aber weder Philos Schriften gelesen noch eine Kenntnis seines Systems gehabt hat, . . . so muß man annehmen, daß er durch Vermittlung alexandrinisch gebildeter Judenchristen mit den für den christlichen Glauben wertvollen Bestandteilen derselben bekannt geworden ist und sich um so leichter in diesen Gedanken zurecht fand, je mehr seine eigene Bildung ebenso wie die Philos auf platonisch-stoischen Grundlagen ruhte.“ Thümer<sup>2</sup> bezweifelt ebenfalls nicht, „daß Justin von den Gedanken und Vorstellungen, die nach dem Auftreten Philos verbreitet worden waren, beeinflusst wurde“, doch gerade in den Punkten nicht, „wo Philo an Plato sich anschließt“. Weil sich sodann die Hauptpunkte seiner Logoslehre auf Stellen des neuen Testaments zurückführen ließen, müsse man schon von vornherein annehmen, daß eine Anlehnung an Plato nicht erfolgt sei. „So muß sich“, mit diesen Worten faßt Thümer sein Ergebnis zusammen, „die Abhängigkeit Justins von Plato (auch eine indirekte durch Philo) in der Lehre vom Logos für den strengsten Beurteiler auf ein Minimum reduzieren.“ Dieses Urteil scheint um so vertrauenerweckender, weil Thümer es sich gerade zur Aufgabe gesetzt hat, dem Einfluß Platos auf Justin nachzugehen. Unter Berufung auf ihn hat sich auch Feder<sup>3</sup> in diesem Sinne entschieden: „Der justinische Logos ist mit dem platonischen *νοῦς* verglichen worden, dessen sich der Demiurg bei der Bildung der Welt bediente. Aber dieser platonische *νοῦς* besitzt keine Selbständigkeit, er ist keine Persönlichkeit, sondern hat nur eine eigenschaftliche Realität, die von Gott nicht getrennt ist. Der Logos Justins ist ferner verglichen worden mit dem *ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ, ὃν τὰ γὰθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ*. Plato faßt den *ἔκγονος* aber nicht als Person

<sup>1</sup> S. 445.<sup>2</sup> S. 10 f.<sup>3</sup> S. 134 f.

auf, sondern nur als eine Idee, als die Idee der Erkenntnis und der Wahrheit, der kein selbständiges Dasein, kein Leben und keine Schöpferkraft zukommt. Wenn Plato ferner den vom höchsten Gott gezeugten seligen Gott erwähnt, der *εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος, καλλιστός τε καὶ τελεώτατος . . . μονογενής* sei, so löst auch dieser platonische Gott sich in einen unpersönlichen Faktor auf. Jener Gott nämlich ist die Welt, insofern sie die göttlichen Urbilder und mit ihnen die göttliche Vollkommenheit nach außen hin offenbart. Es ist eher wahrscheinlich, daß der Einfluß des Aristoteles oder seiner Nachfolger sich in Justins Lehre vom *λόγος ὀρθός* bemerkbar macht und ihr Züge für die Darstellung der Wirksamkeit des Logos in der Menschheit dargeboten hat.<sup>1</sup>

Wiederholt ist da von einer Einwirkung Philos die Rede gewesen; wir werden auf sie noch das eine oder andere Mal zurückkommen müssen, möchten sie aber am liebsten vollständig ausschalten, schon aus dem Grunde, weil wir nicht angeben können, wann dieser Einfluß etwa anzusetzen sei. Vor die Bekehrung Justins gewiß nicht, sonst hätte er das angegeben, und nachher hat er sicher nicht mehr zu Philo gegriffen; Trypho gegenüber wäre es doch so nahe gelegen, auf diesen jüdischen Lehrer hinzuweisen. Justin erwähnt ihn aber mit keiner Silbe, und in diesem Falle ist Schweigen beredt genug!

Kann aber von platonischen Einflüssen auf die Lehre Justins vom Sohne Gottes überhaupt gesprochen werden? Kann man daran denken, daß Justin den Sohn Gottes, den das Christentum kennt, bei Plato wiedergefunden habe? Hat er nicht gewußt, daß diese Lehre eine rein geoffenbarte Wahrheit ist, die durch keine Vernunftschlüsse gewonnen werden kann? Wohl; trotzdem aber glaubt er auch bei den Heiden zahlreiche Spuren zu finden, die auf den Sohn Gottes hinweisen, und so muß er sich die Frage stellen, woher ihnen diese Kenntnis geworden ist. Die Antwort ist nicht schwer; den Dämonen waren die Prophezeiungen der heil.

<sup>1</sup> Nach Wehofer (S. 28) haben auch „gewisse stoische Grundlehren zur Verdeutlichung des Evangeliums (Logoslehre!) erhalten müssen“.

Schrift vom künftigen Messias nicht unbekannt, und sie haben dafür gesorgt, daß sie schon vor dem Erscheinen Christi in den heidnischen Mythologien nachgeäfft wurden, in der Hoffnung, es würde, was von Christus dereinst gesagt werde, dann auch nur als Fabelei angesehen.<sup>1</sup> Außerdem haben auch die heidnischen Schriftsteller und so namentlich Plato die hl. Schrift selber gekannt und aus ihr geschöpft: Plato konnte somit auch die Kenntniss vom Vater, dem Welterschöpfer, vom Sohne und sogar vom Heiligen Geiste haben.<sup>2</sup>

Aus den ersten Worten der hl. Schrift hat sie Plato entnommen, gerade so wie auch wir es dort lesen, daß auf das Wort Gottes hin bezw. durch den Logos Gottes die ganze Welt geworden ist.<sup>3</sup> Auch vom Sohne Gottes hat Plato etwas aus Moses erfahren; mit einer Deutlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, sagt Justin:<sup>4</sup> „Was bei Plato im

<sup>1</sup> I 54, 144 A f.      <sup>2</sup> I 59 f.

<sup>3</sup> I 59, 158 D *λόγῳ θεοῦ*. Otto übersetzt *logo dei*, aber es ist in den angeführten ersten 3 Versen der Genesis vom Sohne Gottes nicht die Rede. Wohl könnte es allerdings daraus erschlossen werden, daß Gott durch seine Vernunft, mit Überlegung die Welt geschaffen hat; dann haben wir das Gegenbild im denkenden Demiurgen Platos zu sehen (Tim. 30 A f. *λογισάμενος οὖν ἐβρίσκειν...*, *διὰ τὸν λογισμὸν τόνδε*), oder aber Justin will mit dem Logos das Wort bezeichnen, das Gott gesprochen hat: Es werde Licht! Weizsäcker (S. 78) nimmt das letztere an und findet deshalb die Stelle merkwürdig, weil Justin sonst überall den Logosbegriff im Sinne von Vernunft gebrauche, hier aber an das gesprochene Wort Gottes anknüpfe. Uns scheint allerdings, daß *λόγος* dann nicht ohne weiteres Christo gleichgesetzt werden darf. Dies erhellt aus D 114, 406 D, wo gesagt ist, daß man unter den *ἔργα τῶν δακτύλων σου* des 8. Psalmes *τῶν λόγων αὐτοῦ τὴν ἐργασίαν* verstehen müsse. Otto hat *τῶν λόγων* mit *τοῦ λόγου* vertauscht, was indes weder notwendig noch gerechtfertigt ist. Die *λόγοι* werden sich auf die Worte Gottes bei der Schöpfung beziehen. — Man könnte sich versucht fühlen, im mosaïschen *ἐν ἀρχῇ* den Logos zu suchen, weil Christus *ἀρχή*, d. h. Prinzip für alles Geschöpfliche ist (D 62, 220 D) und *ἐν ἀρχῇ* bezw. in principio auch sonst mitunter gleichbedeutend mit in filio angesehen wurde (vgl. Karapet Ter Mëkërttschian und Erwand Ter Minassiantz, Des hl. Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung, Leipzig 1907, Kap. 43 und das Nachwort Harnacks zu dem Kapitel); allein das die Worte der hl. Schrift einleitende *πῶς τὴν ἀρχὴν . . . ἐδημιούργησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον* macht diesen Versuch unmöglich.

<sup>4</sup> I 60, 160 E.

Timäus in naturphilosophischer Spekulation<sup>1</sup> von dem Sohne Gottes angegeben ist, da er sagt: ‚Wie ein Chi hat er ihn im All ausgegossen‘, das hat er in gleicher Weise von Moses entlehnt.“ Justin bezieht sich hier natürlich auf Tim. 36 B f., wo gesagt ist, daß Gott die Weltseele wie ein Chi über die Welt ausgebreitet hat;<sup>2</sup> dadurch wurde die Welt erst ein belebtes Wesen, die Welt, der Gott, den Plato in ihr sieht, der Sohn Gottes, der Eingeborene.<sup>3</sup> Justin findet also in der Weltseele Platons den Sohn Gottes wieder, und diese Gleichstellung wundert uns nicht im mindesten. Wir haben schon bemerkt, daß in der exoterischen Lehre Platons die Weltseele die Vermittlung zwischen dem transzendenten Gott und der Welt zu übernehmen hat; so heißt es:<sup>4</sup> „Gott legte die Seele in die Mitte und breitete sie durch das Ganze hin aus und umhüllte mit ebenderselben auch noch von außen den Leib, und indem er im Kreis den Kreis drehte, machte er den einzigen, den einsamen Himmel,<sup>5</sup> der durch seine Kraft mit sich selber verkehren kann und nichts anderes bedarf, hinreichend vertraut und lieb sich selber. Aus all diesen Gründen gebar er die Welt als einen glücklichen Gott. Die Seele aber hat Gott nicht später gebildet, wie wir uns jetzt erst später daranmachen, sie zu nennen; denn nicht hätte er es zugelassen, da er beide verband, daß das Ältere vom Jüngeren beherrscht werde; sondern . . . er hat die Seele dem Entstehen und der Kraft nach früher und vorzüglicher als den Leib gemacht, da sie die Herrin und Herrscherin dessen sein sollte, was beherrscht werden sollte.“ An dieser einen Stelle schon hat es Plato ganz deutlich ausgesprochen, daß die Seele vermitteln muß zwischen dem Körper und Gott, der sich jetzt nicht mehr um die sich selbst genügende Welt zu kümmern hat. Dieselbe Rolle muß aber

<sup>1</sup> *Tò φυσιολογούμενον*; vgl. dazu Feder S. 59 A 6: „Der Ausdruck *φυσιολογεῖσθαι* . . . bezeichnet im allgemeinen die Betrachtung und im besondern die religiöse Betrachtung der Natur, die allegorische Umdeutung der Götter in Naturkräfte.“

<sup>2</sup> *Ὅιον χι προσβαλὼν κατέκαμψεν*.

<sup>3</sup> Tim. 31 B; 34 B; 92 B.

<sup>4</sup> Tim. 34 B f.

<sup>5</sup> *Ὁὐρανός* ist soviel wie *κόσμος*.

Justin, da ihm die Überweltlichkeit des Vaters unfehlbar feststeht, dem Sohne Gottes zuteilen. So identifiziert er denn die Weltseele mit Christus, wenn er auch durchaus nicht in allem Plato zustimmen kann und gerade die Punkte, die auf Christus unter keinen Umständen übertragen werden können, richtig herausgeföhlt und vermieden hat. Mit einem Wort: Justin kritisiert die Lehre Platos von der Weltseele und verwirft sie; dies ist aber nur möglich, wenn und weil er in der Weltseele den Sohn Gottes erblickt. Er argumentiert also: „Plato hat in der hl. Schrift gelesen, daß Moses auf Gottes Antrieb Erz genommen und das Bild des Kreuzes geformt, dieses auf das hl. Zelt gestellt und zum Volke gesprochen habe: Wenn ihr dieses Zeichen anblickt und glaubt, werdet ihr in ihm gerettet. Plato hat aber dies nicht genau verstanden und nicht gemerkt, daß es ein Zeichen des Kreuzes sei; er achtete nur auf die Chiform, und darum hat er gesagt, daß die Kraft nach dem ersten Gotte über das All in Form eines Chi ausgegossen sei.“ Je unbegreiflicher und bizarrer uns diese Beweisführung vorkommt, desto mehr zeigt sie uns, wie sehr und wie vollständig sich Justin in den Gedanken hineingelebt hat, daß bei Plato der Sohn Gottes zur Weltseele geworden ist. Diese Weltseele ist, so liest er, wie ein Chi ausgegossen; das Chi gilt ihm aber als Zeichen des Kreuzes, und das scheint ihm seltsam, daß Plato die Weltseele, den Sohn Gottes, mit dem Kreuze in Zusammenhang bringt, um so mehr, da ja nicht einmal die Dämonen die symbolischen Prophetien des Kreuzes verstanden haben.<sup>1</sup> Plato mußte auf irgendeine Weise mit der Offenbarung des Kreuzes bekannt geworden sein; Justin forschte nach und fand wirklich in der hl. Schrift jene Stelle, die ihm die gewünschte Aufklärung zu geben schien.

Da sehen wir auch ziemlich genau, was Justin von der Weltseele hält und auf welche Weise er den Logos mit ihr identifiziert. Nachdrücklich hebt er dreimal hervor, daß Plato gesprochen habe von dem Sohne Gottes,<sup>2</sup> von der

<sup>1</sup> I 55, 150 B.

<sup>2</sup> I 60, 160 E *περὶ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*.

Kraft nach dem ersten Gott<sup>1</sup> und von dem Logos, der von Gott ist.<sup>2</sup> Nicht also in der Welt, dem sichtbaren Gotte, sieht er den Sohn Gottes wieder, sondern nur in der Weltseele: der Sohn Gottes, die Kraft oder der Logos Gottes wird über die Welt ausgegossen. Die Ausdrücke Kraft und Logos geben auch an, daß Justin nicht an die Weltseele in ihrer grobsinnlichen Zusammensetzung denkt, die uns Plato vorführt;<sup>3</sup> er hat sie nur im Auge, insofern sie Kraft nach dem ersten Gott und Logos von Gott ist, also nur den *νοῦς*, den der Demiurg genommen, in die Weltseele hineingelegt und in der Weltseele über das All ausgebreitet hat.<sup>4</sup>

Auf das entschiedenste wendet sich aber Justin gegen den Satz, daß der Logos über die Welt wie ein Chi ausgebreitet, daß er also die Weltseele sei. Falsch ist es demnach nach Justin, wenn Plato die Welt Sohn Gottes und einen zweiten Gott nennt; als Sohn Gottes und den zweiten Gott<sup>5</sup> kann Justin nur den Logos anerkennen, der aber nicht die enge Verbindung mit dem Weltkörper eingegangen hat wie die Seele mit dem Leibe. Der Logos durchdringt wohl die Welt mit seiner Macht, aber er macht sie nicht als deren Seele zu einem Lebewesen.<sup>6</sup>

Justin darf nur noch einen Schritt weiter gehen, er darf nur die ohnehin naheliegende Behauptung aufstellen, der *νοῦς*, den der Demiurg in die Welt hineingelegt hat, und der *νοῦς* oder *λόγος*, „dessen sich der Demiurg bei Bildung der Welt bediente“,<sup>7</sup> seien identisch, dann hat er tatsächlich ein gutes Stück christlicher Theologie bei Plato, wenn auch in sehr verzerrter Gestalt. Justin hat diesen Schritt schon gemacht, ehe er noch nicht Christ geworden war. Der Logos, der

<sup>1</sup> I 60, 162 B *τὴν μετὰ τὸν πρῶτον θεὸν δύναμιν χειμάσθαι ἐν τῷ παντὶ εἶπε.*

<sup>2</sup> Ebd. *τῷ παρὰ θεοῦ λόγῳ, ὃν χειμάσθαι ἐν τῷ παντὶ ἔφη.*

<sup>3</sup> Tim. 35 A ff.      <sup>4</sup> Tim. 30 B; 36 B.

<sup>5</sup> D 56, 192 D.

<sup>6</sup> Vergleiche, was der Demiurg bei Plato zu den Göttern sagt (Tim. 41 C): *μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν*; gemeint ist da die Kraft, die der Demiurg bei der Weltschöpfung betätigt hat, und das ist eben der Logos (Tim. 47 E).

<sup>7</sup> Feder S. 134.

Führer in allem ist,<sup>1</sup> ist zugleich der königliche *νοῦς*, der Gott aufs engste verwandt ist, ja sogar sich in Zeus findet und darum Gott schaut.<sup>2</sup> Der Logos aber, der alles führt, ist nach Plato die Weltseele, nach der der Mensch seine ihr verwandte Seele zu richten hat.<sup>3</sup> Wenn dem platonischen Logos „gerade das Wesentlichste, was dem christlichen Begriffe eignet, das Moment der Persönlichkeit“ fehlt,<sup>4</sup> so konnte Justin leicht erwidern, die Persönlichkeit des Logos sicher und unzweifelhaft auszusprechen war eben dem Christentum und der Offenbarung vorbehalten; Spuren seiner Persönlichkeit lassen sich indes nachträglich auch in Plato finden, da ja die Welt als ein Gott, also auch als eine Person erscheint.

Justin weist wiederholt bei christlichen Lehren auf ähnliche Mythen der Heiden hin;<sup>5</sup> wer fände es nicht natürlich, daß er eine Analogie zur Logoslehre auch bei Plato sucht? Es scheint das nur eine harmlose Spielerei zu sein, um so mehr, weil er ja sofort genötigt ist, vom platonischen Logos wegzunehmen, was sich beim christlichen Logos nicht findet, und ihm hinwiederum Züge von diesem beizulegen.<sup>6</sup> Es wird sich aber bald zeigen, daß dem doch nicht ganz so ist. Justin hat sich schon zu sehr in Plato hineingelebt, er hat auch zu viel über den platonischen weltbildenden Logos Gottes nach- und sich in ihn hineingedacht, als daß es ihm möglich gewesen wäre, das Bild des christlichen Logos unbefangen aufzunehmen. Wenn er Wissen und Glauben miteinander aussöhnen wollte, dann mußte er zudem gerade dem Logosproblem seine ganze Aufmerksamkeit zuwenden,

<sup>1</sup> D 3, 12 B.

<sup>2</sup> D 4, 18 D f. — Phileb. 30 D.

<sup>3</sup> Tim. 47 B *τὰς ἐν οὐρανῷ καθιδόντες τοῦ νοῦ περιόδους χρῆσαι-  
μεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, ξυγγενεῖς ἐκείναις  
οὐσας.*

<sup>4</sup> Semisch II 300 f.

<sup>5</sup> Vgl. I 21 f.; 54 und die treffende diesbezügliche Bemerkung von Heß bei Otto I 21 n. 1.

<sup>6</sup> Semisch (II 302) hat vollständig recht, wenn er sagt, Justin habe seine Überzeugung von der Dreipersönlichkeit Gottes nicht Plato entlehnt, sondern ihm aufgedrungen, sie nicht aus ihm heraus-, sondern in ihn hineingelesen.

und je mehr er, bei dieser Arbeit ganz auf seine eigenen unzureichenden Kräfte angewiesen, sich damit beschäftigte, desto gewisser und unvermeidlicher drohte die Gefahr, daß das Bild des platonischen Logos mit dem des christlichen in eines zusammenschmolz und Christus unvermerkt Züge vom Logos Platos annahm.

## Siebentes Kapitel.

### Die Geburt des Logos.

Christus, der Erlöser des Menschengeschlechtes, ist der Sohn Gottes; er heißt Gottes Sohn, und Justin betont es immer wieder, daß er es ist.<sup>1</sup> Man könnte sich versucht fühlen, dem vielleicht mehr Bedeutung beizulegen, als ihm tatsächlich zukommt; wir selber haben ja einen fest umgrenzten Begriff von der Sohnschaft des Logos, und darum liegt die Gefahr nahe, daß wir unsere Gedanken eher in Justin hineinragen als seine Worte genau interpretieren, die schließlich etwas ganz anderes sagen können, weil Justin eben anders gedacht haben konnte als wir.

Feder folgert aus der Sohnschaft das göttliche Wesen des Logos;<sup>2</sup> jedenfalls sagt Justin selber, Christus sei Gott, weil er der erstgeborene Sohn vor allen Geschöpfen ist.<sup>3</sup> Wenn aber Feder meint:<sup>4</sup> „Der Logos ist ein *γέννημα*, während die übrigen Wesen Geschöpfe: *ποιήματα*, *κτίσματα* sind“, ist dieser Schluß doch etwas gewagt. Das Wort *γέννημα* findet sich auch Tim. 69 C<sup>5</sup> und zwar in Anwendung auf die Götter der Götter, die doch nichts anderes sind und sein sollen als Geschöpfe des Demiurgen, und da dieser zugleich auch der Erzeuger der Welt ist, so ist selbstverständlich die Welt

<sup>1</sup> 25 Kapitel der ersten Apologie (29—53) sind dem Nachweis gewidmet, daß der Gekreuzigte der erstgeborene Sohn Gottes ist (I 53, 142 A).

<sup>2</sup> S. 93.

<sup>3</sup> D 125, 450 C θεοῦ δὲ ἐκ τοῦ εἶναι τέκνον πρωτότοκον τῶν ὄλων κτισμάτων.

<sup>4</sup> S. 94.

<sup>5</sup> Τῶν μὲν θεῶν ἀπὸς γίνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἐαυτοῦ γεννήμασι δημιουργεῖν προσέταξεν.

ebenfalls ein *γεννητόν*.<sup>1</sup> Gott heißt auch bei Justin selber Vater in bezug auf alle Geschöpfe, und wenn im Dialog einmal gesagt ist, daß diese erste Kraft nach dem Vater geboren sei,<sup>2</sup> so beruft sich Justin auf schon früher Gesagtes,<sup>3</sup> wo er dem Erzeugen einen sehr weiten Umfang gegeben hat: Wenn wir unseren Gedanken aussprechen, dann erzeugen wir ihn. An ebendieser Stelle heißt es auch: Der Logos ist der vom Vater aller Dinge erzeugte Gott.<sup>4</sup> Die Vater-schaft und das Erzeugen und Erzeugtwerden haben also bei Justin einen sehr dehnbaren Umfang.<sup>5</sup>

Wie aber bei Plato die Welt in ganz besonderer Weise gegenüber allem, was sie umschließt, das Erzeugnis Gottes ist, so ist auch Christus in ganz besonderer Weise der Sohn Gottes; warum, das sagt uns Justin im 22. Kapitel der ersten Apologie: „Wäre er auch nur in gewöhnlicher Weise Mensch, so verdiente er schon wegen seiner Weisheit Gottes Sohn genannt zu werden. Wenn er aber auch in besonderer Weise, gegen die gewöhnliche Entstehung, aus Gott als Logos Gottes geboren wurde, wie wir vorhergesagt haben, so hat er dieses gemeinsam mit Hermes, der als von Gott stammender Bote und Logos bezeichnet wird.“<sup>6</sup> *Παρά τὴν κοινὴν γένεσιν* erklärt Otto mit *ἄνευ ἐπιμιξίας* unter Hinweis auf den Beginn des vorhergehenden Kapitels;<sup>7</sup> hier muß aber offenbar die Geburt des Logos aus dem Vater bezeichnet sein, da ja Justin sonst nicht beweisen würde, daß Jesus wirklich der Sohn Gottes ist; denn Sohn Gottes ist Christus nicht erst durch die jungfräuliche Empfängnis und

<sup>1</sup> Tim. 37 D.      <sup>2</sup> D 128, 460 C.

<sup>3</sup> D 61, 214 B f.

<sup>4</sup> *Αὐτὸς ὃν αὐτὸς ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων γεννηθεῖς.*

<sup>5</sup> Vgl. D 84, 302 C, wo es nach der Erwähnung von Adam und Eva heißt *τὰλλα πάντα ζῶα λόγῳ θεοῦ τὴν ἀρχὴν ἐγεννήθη.*

<sup>6</sup> I 22, 68 E f. *εἰ δὲ καὶ ἰδίως, παρὰ τὴν κοινὴν γένεσιν, γεγεννησθαι αὐτὸν ἐκ θεοῦ λέγομεν λόγον θεοῦ, ὡς προέφημεν, κοινὸν τοῦτο ἔστω ὑμῖν τοῖς τὸν Ἑρμῆν λόγον τὸν παρὰ θεοῦ ἀγγελτικὸν λέγουσιν.* Eine müßige und ganz ungerechtfertigte Konjekture ist das auch von Otto zurückgewiesene *ὄντα* nach *λόγον θεοῦ*.

<sup>7</sup> *Τῷ δὲ καὶ τὸν λόγον, ὃ ἐστὶ πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ, ἄνευ ἐπιμιξίας φάσκειν ἡμᾶς γεγεννησθαι . . .*

Geburt geworden, wie Engelhardt anzunehmen gewillt ist:<sup>1</sup> der Wortlaut ließe die Beziehung auf den Hervorgang des Logos aus dem Schöpfergott geradeso zu wie auf die Geburt aus der Jungfrau, der Zusammenhang mit dem Folgenden und die Parallele mit Hermes entschiede aber für die erstere Auffassung. „Der Sache nach“, meint er sodann, „ist es gleichgültig, wie die Stelle gefaßt wird; denn die Gottessohnschaft gründet sich immer und überall nach Justin auf die Geburt Jesu Christi aus Gott und zwar im Sinne der himmlischen und irdischen Geburt aus Gott.“ Dem kann aber nicht zugestimmt werden; Gottes Sohn und anbetungswürdig ist Jesus nur, weil er der Logos ist. Mit Recht bezieht darum Paul<sup>2</sup> den Ausdruck „über das allgemeine Entstehen hinaus“ nicht auf die Jungfraugeburt, sondern auf „die über das gewöhnliche Menschenwesen hinausragende Dignität des Sohnes, die er ebendadurch hat, daß in ihm der Logos Gestalt gewonnen, zur Erscheinung gekommen ist“. Allerdings möchte auch Paul einen Justin ganz fremden Gedanken in den Text hineinragen:<sup>3</sup> „Daß Jesus über die allgemeine Menschennatur hinausragt, hat er nicht dem zu verdanken, daß er Sohn Gottes ist; das könnte er auch genannt werden wegen seiner Weisheit, sondern dem, daß in ihm, und zwar mit seiner Geburt, der Logos zur Erscheinung kam. Daß es aber einen Logos gibt, dafür beruft sich der Schriftsteller auf den gemeinsamen Glauben der Zeit: die Heiden sehen ihn in Hermes erschienen, die Christen in Jesus.“ In Wirklichkeit sagt aber Justin, daß Jesus wegen seiner Weisheit Sohn Gottes genannt werden könnte, wie manch anderer Mensch, nur in höherem Grade; im eigentlichen Sinne aber

<sup>1</sup> S. 100.

<sup>2</sup> A. a. O. 1886, 668 (ebenso H. Veil, *Justinus' des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums, Übersetzung und Erläuterung*, Straßburg 1894, 76). — Daß die Jungfraugeburt „für Justin kein Beweis der besonderen Dignität Jesu“ sei, weil die Heiden ja genug Jungfraugeburten hätten (S. 669), darf aus der Stelle nicht geschlossen werden; Justin will ja nur zeigen, daß sich Ähnliches auch in den Mythen finde. Andernfalls wäre auch die Gottessohnschaft kein Beweis der besonderen Dignität Jesu, noch viel weniger die Himmelfahrt (I 21).

<sup>3</sup> S. 668 f.

sei er der Sohn Gottes, nicht, weil bei seiner Geburt schon in ihm der Logos zur Erscheinung gekommen sei, sondern weil er in besonderer Weise aus Gott geboren ist als Logos Gottes. Ein Analogon bietet dazu dann nicht Hermes, sondern wiederum die Geburt des Hermes, d. h. der Mythos, daß Hermes der aus Gott geborene Logos sei. Jeder Gedanke an die zeitliche Geburt des Logos, die Justin auch sonst beim menschgewordenen Sohne Gottes von der Geburt aus dem Vater sorgfältig unterscheidet,<sup>1</sup> liegt hier vollständig ferne; dies zeigt übrigens schon der Gedankengang von Kap. 21 und 22. Justin bringt erst nur Beispiele dafür, daß die Heiden Söhne Gottes kennen und bei vielen derselben eine Himmelfahrt annehmen, obwohl da von eigentlichen Göttersöhnen gar nicht geredet werden kann; die anderen angekündigten Punkte, daß der Logos der erste Sproß des Vaters und der Sohn der Jungfrau ist und den Kreuzestod erlitten hat, werden erst im 22. Kapitel besprochen, und die Geburt aus der Jungfrau erinnert Justin an die Geburt des Perseus. Wenn demnach bei der Gottessohnschaft des Logos auf das Vorhergehende verwiesen ist, beruft sich Justin nicht auf die später erst berührte Geburt *ἀνευ ἐπιμιξίας*, sondern darauf, daß der Logos der erste Sproß des Vaters genannt ist. Dieses *πρῶτον γέννημα* setzte nun freilich auch andere *γεννήματα* voraus, nicht aber in dem Sinne, daß etwa der Heilige Geist der zweite Sproß Gottes sei, sonst könnte der Logos nicht der Eingeborene heißen; auch nicht in dem Sinne, daß dem Logos andere, gleichartige Söhne Gottes gegenüberständen, die geschaffen sind (wie er es dann selber auch wäre). Wir haben vielmehr gerade hier die beste Erklärung für das *πρῶτον γέννημα*: das ist der Christus, weil er in ganz besonderer Weise, über das allgemeine Entstehen hinaus, aus Gott geboren ist und darum allein<sup>2</sup> wirklich der

<sup>1</sup> Vgl. I 23, 72 C *Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γενένηται, λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις, καὶ τῇ βουλῇ αὐτοῦ γενόμενος ἄνθρωπος . . .*; diese Stelle wiederholt nur das Kap. 22 Gesagte. — D 105, 376 C *μονογενῆς . . . ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὄλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος, καὶ ὕστερον ἄνθρωπος διὰ τῆς παρθένου γενόμενος.*

<sup>2</sup> I 23, 72 C *μόνος ἰδίως υἱός.*

Sohn Gottes ist;<sup>1</sup> darum ist Christus auch Gott, weil er der Erstgeborene Gottes ist.<sup>2</sup>

Weil Christus nicht auf die gewöhnliche Weise, sondern über das gemeine Entstehen hinaus aus Gott geboren ist, gibt es außer ihm noch andere *γεννήματα*, die aber nicht wie er geboren, sondern nach der gewöhnlichen Entstehungsart erst durch den Logos geboren oder gemacht sind. Das sind die Geschöpfe; deren Vater ist ebenfalls Gott, wenn auch in ganz anderem Sinne, als er der Vater Jesu, d. h. seines Logos ist. Dies alles findet Justin schon bei Plato. Im Timäus hat Gott durch seinen Logos alles gemacht,<sup>3</sup> und er ist dadurch der Vater von allen Geschöpfen<sup>4</sup> geworden; in ganz besonderer Weise ist er aber der Vater der Welt bzw. der Weltseele, die er aus sich geboren hat als *νοῦς*; sie ist auch ihm *μονογενής*.<sup>5</sup>

Daß Christus die Weltseele sei, hat Justin freilich abgelehnt; trotzdem aber bleibt Christus das *πρώτον γέννημα*; er ist der Erstgeborene von allen Geschöpfen. Dieser Ausdruck stammt aus der hl. Schrift,<sup>6</sup> doch konnte Justin mit leichter Mühe den Gedanken auch bei Plato finden: auch bei diesem ist die Weltseele, der Logos, vor allem übrigen geboren; die Seele ist der Kraft nach früher und älter als der Leib, die Herrscherin und Herrin.<sup>7</sup>

Bei all diesem kann nur gesagt werden, daß Justin die christliche Lehre bei Plato wiedergefunden oder schließlich auch noch im Anschluß an Plato dem Worte Vater einen weiteren Umfang gegeben hat. Wir haben aber noch einen anderen Vergleichungspunkt zwischen dem Logos und der Weltseele angegeben: Der Logos ist wie die Weltseele Mittler zwischen dem Vater und der Welt. Auch das läßt sich noch

<sup>1</sup> So auch Feder S. 95.

<sup>2</sup> D 125, 450 C.      <sup>3</sup> Tim. 47 E.

<sup>4</sup> Vgl. Tim. 42 E.

<sup>5</sup> Tim. 31 B; 92 B. — Über den Inhalt des Wortes Vater soll damit nichts gesagt sein. Daß Gott in ganz anderer Weise der Vater der Menschen wie der der unvernünftigen Kreatur sein kann, ist zweifellos.

<sup>6</sup> Col. 1, 15; vgl. S. 53 A. 1.

<sup>7</sup> Tim. 34 C *καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ πρότερον καὶ προσβυτέρα ψυχῆν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσιν ἀρξομένον.*

ruhig hinnehmen; weiter aber dürfen wir nicht mehr gehen. Unsere Kenntnis vom Logos Gottes bei Plato, vermittelt dessen die Welt gemacht wurde, und von dem Logos, der in die Welt hineingelegt wurde, beginnt erst mit dem Moment, wo Gott sich entschließt, die Welt zu schaffen: der Logos tritt erst auf, da er seine Mittlerrolle zu beginnen hat. Wie nun, wenn Justin in dieser Mittlerrolle die eigenste Aufgabe des Logos sah? Nach Plato wurde die Welt, also auch die Weltseele und deren *νοῦς*, bei der Weltbildung geboren; hat etwa Justin darin, daß der Logos die Weltseele geworden ist, seine Geburt angedeutet gesehen, so daß der transzendente Gott seinen Logos geboren hat, als er die Welt schuf?

Trotz seines redlichen Willens war Justin dieser Frage, die sich ihm, dem Platoniker, aufdrängen mußte, in keiner Weise gewachsen. Weil er die Konsequenzen nicht übersah, hatte er, im besten Glauben, die Überweltlichkeit des platonischen Demiurgen auf Gott den Vater übertragen; auch in seiner Logoslehre ist er nicht minder überzeugt, daß er sich vollständig an die kirchliche Lehre halte; er wird sich eben über die Tragweite seiner zum Teil vielleicht sogar unbewußten Entlehnungen aus Plato nicht klar, und darum trägt er ganz unbefangen auch die kirchliche Lehre vor — ein klaffender Zwiespalt in seinen Anschauungen, ihm selber freilich wohl vollkommen unbekannt, mußte die unausbleibliche Folge sein.

Aus Plato hatte Justin die Überzeugung gewonnen, daß der göttliche Logos irgendwie aus Gott hervorgegangen sei bei der Wertschöpfung. Nie hat er nun in dem, was wir von ihm noch haben, auch nur ein einziges Mal erwähnt, daß der Logos ewig sei, obschon sich ihm gewiß gar manchmal Gelegenheit dazu geboten hätte. Trotzdem aber kann nicht behauptet werden, daß er „über den zeitlichen Ursprung des Logos, der vor die Schöpfung fällt, nicht weiter zurückgegangen ist“.<sup>1</sup> Dagegen spricht unbestritten das 6. Kapitel

<sup>1</sup> Weizsäcker S. 88. Ähnlich J. Tixeront, *Histoire des Dogmes: I. La Théologie Anténicienne*, Paris 1906, 235: Le saint docteur rémonte jusqu' avant la création . . . il ne va pas au delà: c'est pour lui l'éternité pratique.

der zweiten Apologie, wo Justin sich so bestimmt und klar auszudrücken scheint, daß wir geneigt sind, aus dieser Stelle einen sicheren Aufschluß über die Geburt des Logos zu erwarten.

Die Stelle lautet: ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνῶν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἐκτίσῃ καὶ ἐκόσμησῃ, Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κερῆσθαι καὶ κοσμηῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται, ὄνομα καὶ αὐτὸ περιέχον ἄγνωστον σημασίαν, ὃν τρόπον καὶ τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα. Ἰησοῦς δὲ . . .

Dazu bemerkt Bosse:<sup>1</sup> „Ich möchte bezweifeln, daß *συνῶν* dem unbefangenen Leser die Vorstellung eines *λόγος ἐνδιάθετος* nahelegt“; einen Beweis bringt er nicht. Wenn aber je eine Stelle Justins Anspruch darauf erheben kann, nicht bloß unbefangen gelesen, sondern mit peinlichster Sorgfalt studiert und interpretiert zu werden, dann gewiß diese Worte. Sie sind von eminenter Bedeutung für das Gesamturteil über Justin und besonders über seine Logoslehre; denn nirgend spricht er so genau, man könnte sagen *ex professo* über die Geburt des Logos und alles, was damit zusammenhängt, als gerade hier. Er kann nur eines gesagt haben, eben seine Ansicht, die er unzweideutig aussprechen wollte; sonst hätte er ja leicht der ganzen Frage aus dem Wege gehen können. Es ist aber an den Worten so viel herumgekünstelt worden, daß man fast die Hoffnung verlieren möchte, ihren genuinen Sinn zu ermitteln; Feder<sup>2</sup> führt drei sich mehr oder minder widersprechende Erklärungen an und wagt es nicht, mit Entschiedenheit für eine bestimmte Ansicht einzutreten.

Am Wortlaut der Stelle darf nichts geändert werden,<sup>3</sup> besonders muß *γεννώμενος* bleiben, schon deswegen, weil es besser bezeugt ist; denn der Codex Claromontanus, der

<sup>1</sup> S. 27.

<sup>2</sup> S. 98 ff.

<sup>3</sup> Vgl. die Anmerkungen bei Otto: Das *καὶ* vor *συνῶν* wurde gestrichen oder *ὢν καὶ συνῶν* oder *τῷ πατρὶ συνῶν* geschrieben, statt *ὅτε* ein *ὅτι* eingesetzt; *κερῆσαι* statt *κερῆσθαι* würde auch Otto gefallen.

γενόμενος hat, ist aus dem Cod. Parisinus hervorgegangen, und dieser hat richtig γεννώμενος.<sup>1</sup> Und selbst wenn γενόμενος allein überliefert wäre, müßten wir γεννώμενος herstellen; denn für Sohn Gottes kann Justin doch nur den Logos einsetzen, der geboren worden ist, und nicht den, der geworden ist. Das Werden ließe an ein Geschöpf denken, so wie die Welt geworden und darum ein Geschöpf Gottes ist; Christum kann aber Justin nicht ein Geschöpf, also auch nicht geworden nennen. Feder<sup>2</sup> glaubt allerdings zugeben zu müssen, er habe sich so weit verirrt, „daß er den Sohn ein Gebilde des Vaters nennt, ein Werk seines Willens, ein ἔργον (ποίημα)“. Zu der einen angezogenen Stelle<sup>3</sup> τὸ ἀνευ χειρῶν εἶπεν αὐτὸν (τὸν λίθον) ἐκτεταγῆσθαι δηλοῖ ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνθρώπινον ἔργον, ἀλλὰ τῆς βουλῆς τοῦ προβάλλοντος αὐτὸν πατρὸς bemerkt er, Justin spreche wohl zunächst vom menschengewordenen Christus, doch der Zusatz beweise, daß der Ausdruck sich auf den Logos überhaupt beziehe. Der Zusatz, d. h. wohl die Bemerkung, daß Gott den Logos habe aus sich hervortreten lassen, beweist aber in der Tat gar nichts. Feder möchte ja in dem προβάλλειν ein charakteristisches Wort für die Geburt des Logos aus dem Vater sehen;<sup>4</sup> aber es wird auch in anderem Sinne wiederholt gebraucht, und seine Bedeutung muß sich erst aus dem jeweiligen Zusammenhange ergeben.<sup>5</sup> Hier handelt es sich nun gar nicht um die Geburt des Logos aus dem Vater, nicht einmal schlechthin um seine Menschwerdung, sondern um die jungfräuliche Geburt, die einzig das Werk Gottes ist. Justin will beweisen, daß der Sohn Gottes, wie er sich früher in so vielfältiger Gestalt gezeigt hat, so auch als Mensch nach dem Willen des Vaters aus der Jungfrau

<sup>1</sup> Feder S. 99.

<sup>2</sup> S. 105. — Leblanc (S. 192) sagt gar: „il est sa première œuvre πρώτον γέννημα“ und dies mit Bezug auf I 21.

<sup>3</sup> D 76, 270 B.

<sup>4</sup> S. 94. So ist das Wort gebraucht D 62, 220 D; vgl. dazu 61, 214 B f.

<sup>5</sup> Vgl. D 61, 214 C.

geboren werden konnte.<sup>1</sup> Das zum Beweise angezogene Wort Daniels, der Stein sei ohne Menschenhände losgelöst worden, steht zudem noch mitten zwischen den beiden Erweisen, daß Jesus nicht aus menschlichem Samen stamme<sup>2</sup> und nicht Mensch aus Menschen sei;<sup>3</sup> jeder Gedanke an die Geburt aus dem Vater liegt also vollständig fern, um so mehr wohl, weil schon die Präsensform des Verbums *προβάλλειν* dagegen spricht; die Geburt aus dem Vater wäre ja doch schon längst vergangen.<sup>4</sup> Wollte man übrigens durchaus das *προβάλλειν* auf die Geburt aus dem Vater beziehen, so würde trotzdem nicht diese, noch viel weniger der Logos selber, sondern auch nur die Geburt aus der Jungfrau als Gottes Werk bezeichnet sein; nur könnten wir nicht angeben, wie Justin dazu gekommen ist, hier die vorzeitliche Geburt des Logos zu erwähnen.<sup>5</sup>

Ein *ποίημα* hat Justin sodann Christum nie genannt; doch sagt Trypho, daß Gott den Christus gemacht habe;<sup>6</sup> dies bezieht sich sicher auch auf den menschengewordenen Logos und scheint nur eine verzerrte Aufnahme der Äußerung Justins zu sein, daß Gott dieses gemacht habe.<sup>7</sup> Justin

<sup>1</sup> D 75, 270 A *πῶς . . . ἀπιστοῦμεν κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων βουλήν καὶ ἀνθρώπων αὐτὸν διὰ παρθένου γεννηθῆναι μὴ δεδυνῆσθαι;*

<sup>2</sup> D 76, 270 A *γενόμενον ἀνθρώπων μηνύει, οὐκ ἔξ ἀνθρωπίνου δὲ σπέρματος ὑπάρχοντα.*

<sup>3</sup> D 76, 270 B *οἷδεὶς γὰρ, ἀνθρώπος ὢν ἔξ ἀνθρώπων, ἀνεκδιήγητον ἔχει τὸ γένος.*

<sup>4</sup> Daß Justin von einer ewig gegenwärtigen Geburt des Logos nichts weiß, braucht kaum erwähnt zu werden; dies ergibt sich schon aus seiner Exegese des Psalmverses: „Du bist mein Sohn; ich habe dich heute gezeugt“, den der Vater bei der Taufe Jesu spricht. Damit wollte Gott sagen, daß die Geburt seines Sohnes damals für die Menschen erfolgte, da er ihnen die Kenntnis von ihm zuteil werden ließ (D 88, 324 D f.).

<sup>5</sup> Auch sonst ist die Menschwerdung ein Werk Gottes des Vaters; so erfolgte die jungfräuliche Geburt *δυνάμει καὶ βουλή τοῦ τῶν ὄλων ποιητοῦ*, geradeso wie auch Eva aus der Rippe Adams und wie alle anderen Lebewesen am Anfang auf das Wort Gottes hin wurden (D 84, 302 B).

<sup>6</sup> D 64, 226 C *τοῦ θεοῦ καὶ αὐτὸν τοῦτον ποιήσαντος.*

<sup>7</sup> D 63, 224 B *ὑπὸ τοῦ ταῦτα ποιήσαντος.* Damit soll wohl gesagt sein, daß Gott all dies habe Wirklichkeit werden lassen, was in den vorher angeführten Schriftstellen angegeben war.

weist diesen speziellen Ausdruck zwar nicht zurück, aber wohl bloß deshalb, weil er über den ganzen Einwand, den Trypho vorgebracht hat, so erzürnt ist, daß nur die Furcht vor dem Gerichte des Herrn es vermag, ihn noch vom Abbruch der Unterredung abzuhalten. Übrigens ist der Ausdruck nicht einmal gar so verfänglich, da an der Stelle ja von dem menschgewordenen, aus einer Jungfrau geborenen Christus die Rede ist und in der hl. Schrift sich die nämliche Ausdrucksweise findet.<sup>1</sup>

Auf jeden Fall dürfen wir somit an dem γεννώμενος festhalten; Christus ist gradesowenig wie der νοῦς des platonischen Gottes ein Geschöpf des Demiurgen.

Wir fragen noch, ehe wir die Interpretation der Stelle versuchen, warum Justin überhaupt hier auf die Geburt des Logos zu sprechen kommt. Er hat darauf Antwort zu geben, warum denn Gott die Bedrückung der Christen nicht verhindere. Dazu muß er weit ausholen: Gott hat die Welt um der Menschen wegen gemacht und Engel darüber gesetzt. Diese sind aber abgefallen und haben sich die Menschen unterworfen und alles Unheil über sie gebracht. Die Dichter und Mythologen, die nichts von den Engeln und Dämonen wußten, haben all deren schlechte Taten Gott (Zeus) und dessen Söhnen oder den Söhnen seiner Brüder Poseido und Pluto zugeschrieben. Jeder davon hatte seinen Namen. Gott hingegen hat, weil er ungeboren ist, keinen Namen;<sup>2</sup> Vater, Gott, Schöpfer, Herr und dergleichen sind nur Benennungen, die aus seinen Wohltaten und Werken genommen wurden, keine Namen. Sein Sohn jedoch hat wirkliche Namen, den Namen Christus als Logos und den Namen Jesus als Mensch; denn er ist Mensch geworden zum Sturze der Dämonenherrschaft. Des weiteren wird dann angefügt, warum die Dämonen nicht gleich vollständig gestürzt wurden.

<sup>1</sup> Apg. 2, 36; Hebr. 3, 2. — Ein Mißverständnis war es auch, wenn man in dem schon besprochenen *ἔργαστα τῶν λόγων αὐτοῦ* (D 114, 406 D) den Logos erblicken wollte (Semisch II 294; Thümer S. 9).

<sup>2</sup> Ganz zutreffend ist das nicht, weil Gott sich ja selber auch einen Namen geben konnte, wie sich die gefallenen Engel ebenfalls einen beigelegt haben.

Die Missetaten der Engel, d. i. vornehmlich der Umgang mit Menschenweibern, und die ihrer Söhne wurden Gott und seinen Brüdern und ihren Söhnen zugeschrieben. Wenn Justin jetzt auch von einem Sohne Gottes reden muß, so begreifen wir, daß er sich gedrängt fühlt, nachdrücklichst anzugeben, es sei dies der einzige Sohn Gottes und durchaus nicht auf solch unwürdige Weise, durch Vermischung mit Weibern der Menschen, erzeugt. Um dies zu zeigen, setzt er für den Sohn Gottes den Begriff ein, der ihm allein die Gottessohnschaft zu erklären und dem menschlichen Verstande einigermaßen begreiflich zu machen geeignet scheint, er nennt ihn den Logos.<sup>1</sup> Mit vollem Bedacht sucht er vor allem jede unpassende Vorstellung von der Geburt des Logos fernzuhalten, und darum häuft er Ausdruck auf Ausdruck, um sich so genau auszusprechen, wie er es nur irgendwie vermag: „Er ist der Logos, der vor den Geschöpfen sowohl beisammen war (mit dem Vater) als auch geboren wurde, als er (Gott) am Anfang durch ihn alles schuf und ordnete.“

Der Zeitbestimmung *πρὸ τῶν ποιημάτων* folgt ein doppeltes *καί*; dadurch ist angedeutet, daß sie zu den beiden Partizipien zu nehmen ist.<sup>2</sup> Das erste Partizip *συνών* ist an sich unbestimmt, es bekommt aber sofort einen genau

<sup>1</sup> Wenn man genau zusieht, findet sich leicht, daß Justin immer, wo er die Sohnschaft wirklich erklären will, das Bild vom Logos anwendet, nicht etwa bloß in den Apologien (z. B. I 22, 68 E f.; 23, 72 C; 32, 98 B; 33, 102 C), sondern auch im Dialog, in dem er doch sonst das Wort geflissentlich meidet; D 128, 460 C redet er darum auch nur von einer Kraft, doch bezieht er sich ausdrücklich auf vorher Gesagtes, nämlich auf 61, 214 B, und da nimmt er als Bild für den ungeteilten Hervorgang des Sohnes aus dem Vater den Logos, den wir im Geiste haben und im Worte aussprechen, d. h. gebären, und kurz vorher (61, 212 A) wird gesagt, daß Gott eine logische Kraft aus sich geboren habe. In diesen beiden Kapiteln versucht übrigens Justin auch noch im Bilde vom Feuer, das sich an einem anderen entzündet, die Geburt des Logos zu veranschaulichen, wozu Tixeront (S. 237) bemerkt: on trouve là l'origine du *φῶς ἐκ φωτός* de Nicée.

<sup>2</sup> Semisch (II 279) will den (begrifflich freilich etwas unbeholfenen) Zusatz *πρὸ τῶν ποιημάτων* nur auf *συνών* beziehen und dieses damit über alle Zeitlichkeit hinausstellen. Dagegen spricht aber das doppelte *καί*.

umgrenzten Inhalt, wenn wir an den Zusammenhang denken und es mit dem aufs engste damit verbundenen *γεννώμενος* zusammenhalten. Es ist hier, wie wir sehen werden, die einzige Stelle, an der Justin über die Geburt des Sohnes hinausgeht,<sup>1</sup> und wir können uns hier keinen anderen Grund dafür denken als den, daß er sich bestrebte, die Geburt des Logos gegenüber der Geburt der Dämonen, die von Weibern der Menschen geboren wurden, als ganz andersartig, als durchaus rein und heilig und als durchaus einzig und allein von Gott dem Vater ausgehend darzustellen. Gott unterlag nicht sinnlicher Lust wie die Engel,<sup>2</sup> er bedurfte nicht eines geschaffenen, sichtbaren Wesens, er gebar seinen Sohn vor allen Geschöpfen aus sich selber;<sup>3</sup> er hatte ihn schon in sich vor der Geburt. *Γεννώμενος* ist hier offensichtlich gesagt zur Erklärung des Namens Sohn: wie die Dämonen von den Engeln, so wurde der Logos von dem Vater erzeugt. Dem *συνών* gegenüber bezeichnet *γεννώμενος* einen anderen Moment im Sein des Logos: er war schon vor den Geschöpfen beim Vater und wurde vor den Geschöpfen aus dem Vater geboren. Damit tritt in seinem Sein eine wichtige Veränderung ein; erst in diesem Augenblick, erst durch seine Geburt aus dem Vater wird der schon immer im Vater weilende Logos Gottes der Sohn Gottes.<sup>4</sup> Und das ist nicht aus den Worten Justins bloß gefolgert, das will Justin vielmehr ausdrücklich sagen, weil er ja zeigen will, daß der Logos der einzige wahre Sohn Gottes ist.

An *γεννώμενος* schließt sich unmittelbar an *ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε*. Es ist eine viel umstrittene Frage, ob diese Zeitbestimmung nur zu *γεννώμενος* oder zu *συνών* und *γεννώμενος* gehört. Semisch,<sup>5</sup> Otto,<sup>6</sup>

<sup>1</sup> In Betracht käme nur noch D 127, 456 A, wo jedoch vom Logos nicht die Rede ist.

<sup>2</sup> Vgl. I 6, 20 B *πατρὸς δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης καὶ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀνεπιμίκτου τε κακίας Θεοῦ*.

<sup>3</sup> Vgl. D 61, 212 A *γενένηκε δυνάμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν*.

<sup>4</sup> So auch Leblanc S. 192 A. 7.

<sup>5</sup> II 279 A. 2.

<sup>6</sup> S. 213 n. 4.

Thümer<sup>1</sup> und Paul<sup>2</sup> nehmen das erstere an, Engelhardt<sup>3</sup> und Weizsäcker<sup>4</sup> vertreten die andere Ansicht.<sup>5</sup> Thümer hat seine Entscheidung getroffen, „da die letztere Erklärung ein *ὑστερον πρότερον*, die erstere dagegen höchstens etwas unbeholfenen Satzbau zu statuieren hat, da außerdem das *γεννάσθαι* ein Sein in Gott voraussetzt“. Wir können nicht einmal finden, daß der Satzbau so unbeholfen sei; jedenfalls ist er wohlüberlegt und jedes Wort hat seinen Zweck und seinen richtigen Platz. *Πρὸ τῶν ποιημάτων* gehört zu den beiden Ausdrücken; mit dieser allgemeinen Bestimmung war aber Justin noch nicht zufrieden; für das Zusammensein konnte er keine nähere Zeitangabe machen; der Logos ist beim Vater anfangslos, von Ewigkeit; ist er ja der Logos des Vaters, und es wäre undenkbar, daß Gott auch nur einen einzigen Augenblick ohne Vernunft war.<sup>6</sup> Dagegen weiß Justin eine bestimmtere Zeitangabe für die Geburt des Logos, und diese fügt er noch an, ohne die frühere aufzuheben: die Geburt fällt vor die Geschöpfe, aber mit der Erschaffung sehr nahe zusammen; sicher also erfolgte sie aus Gott allein, und das wollte Justin zeigen.

Man wollte nun „das *γεννώμενος* nicht zeitlich, sondern rein sachlich als eine Bezeichnung der Art des Ausganges, nämlich der Zeugung“, nehmen.<sup>7</sup> Das wäre aber in der Tat seltsam, wenn Justin dem *γεννώμενος* eine Zeitbestimmung vorausschickt und eine Zeitbestimmung

<sup>1</sup> S. 9.<sup>2</sup> 1886, 683.<sup>3</sup> S. 119.<sup>4</sup> S. 83.

<sup>5</sup> Ganz unhaltbar ist der Erklärungsversuch Feders (S. 102 A. 4), es sei „nicht an eine Gleichzeitigkeit der Zeugung des Sohnes und der Schöpfung zu denken. Der zeitliche Nebensatz soll nur eine unbestimmte Erläuterung des Ausdruckes *πρὸ τῶν ποιημάτων* sein“. Dem widerspricht aber auch alles. Erstens steht *ὅτι* gar nicht bei *πρὸ τῶν ποιημάτων* und könnte nur gewaltsam dazu bezogen werden. Dann ist der Nebensatz durchaus keine unbestimmte Erklärung (auf die wir auch gerne verzichten würden); im Gegenteil, das Unbestimmte „vor den Geschöpfen“ wird näher dahin bestimmt, daß es war, als Gott die Welt ordnete, also bei bzw. vor der Weltordnung.

<sup>6</sup> Vgl. Athenagoras suppl. 10, 46 C *ἐξ ἀρχῆς . . . ὁ θεός, νοῦς αἰδίδος ὧν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, αἰδίως λογικὸς ὧν.*

<sup>7</sup> Feder S. 99; diese Stelle vgl. auch zum Folgenden.

folgen läßt und doch von aller Zeit abstrahieren wollte!<sup>1</sup> Und muß ihm nicht hier gerade daran liegen, zu beweisen, daß Gott seinen Logos nur aus sich selber, ohne eines Geschöpfes zu bedürfen, also vor allen Geschöpfen geboren hat? Überdies wäre mit dieser Erklärung das schon erwähnte unerträgliche ὕστερον πρότερον gegeben, und zudem müßte noch *συνών* in einem Sinne genommen werden, den es nicht hat, „als ein ἀεὶ *συνών*, ein *πρὸς θεὸν εἶναι*“. Die Stelle würde dann sagen: „Der Logos, der vom Vater gezeugt wurde und schon bei ihm weilte, als dieser im Anfange durch ihn alles schuf und ordnete.“ Wenn Justin das sagen wollte, dann hätte er sicher dem *συνών* das *γεννώμενος* vorausgestellt; tat er das nicht, so war eben für ihn mit dem Weilen bei Gott noch nicht das gegeben, was durch die Geburt gesetzt wurde: der Logos war noch nicht der Sohn des Vaters.

Eine andere Erklärung wollte *γεννώμενος* auf eine zweite Zeugung beziehen: der Logos wurde erzeugt und war beim Vater alle Ewigkeit; bei der Weltschöpfung trat er sodann in einer Art Zeugung aus dem Vater nach außen hervor; „aber diese schließt nicht notwendig die Hypostasierung in sich, sondern kann als eine zweite Zeugung gefaßt werden im Unterschied von der ewigen aus der Wesenheit Gottes, als eine bloße Offenbarung Gottes nach außen, in welcher er als Schöpfer auftrat und zugleich auch für andere endliche Geister sich erkennbar machte“.<sup>2</sup> Justin redet aber immer nur von einer Zeugung,<sup>3</sup> und diese steht in Beziehung zur Weltbildung.<sup>4</sup> Der Zusammenhang zeigt übrigens augen-

<sup>1</sup> Dazu wäre *γεννώμενος*, wenn wir eine gelinde Bezeichnung wählen, eine reine Tautologie zu *νιός*.

<sup>2</sup> Schwane I 79.

<sup>3</sup> Eine Art zweiter Zeugung ist, wie schon angegeben, nur bei der Taufe Jesu erwähnt und da nur aus exegetischen Gründen (D 88, 324 D).

<sup>4</sup> D 127, 456 A ἦν καὶ πρὶν τὸν κόσμον γενέσθαι scheint schon für sich ein Beweis für die Ewigkeit des Vaters zu sein (vgl. Feder S. 100); denn es ist etwas ganz anderes: „er war vor der Welt“ als: „er wurde vor der Welt geboren“. In dem einen Falle haben wir ein Sein, das in einem bestimmten Moment beginnt, in dem anderen aber ein Sein, das wie II 6 das *συνεῖναι* unbeschränkt, anfangslos ist.

scheinlich, daß eine zweite Zeugung vollkommen ausgeschlossen ist. Was sollte denn Justins ganze Beweisführung, wenn er von irgendeiner Geburt des Logos redete, von der Geburt aber, durch die der Logos Sohn Gottes geworden ist, schwiege? Das wäre seinen Gegnern gegenüber nur unehrliche Spiegel-fechtere.

Die einzig richtige Interpretation unserer Stelle kann demnach wohl nur die sein, die im *συνεῖναι* nicht ein persönliches Sein sieht und die Persönlichkeit erst mit dem *γεννηῶσθαι*, d. h. mit der Sohnschaft gegeben sein läßt, dieses *γεννηῶσθαι* aber der Weltbildung möglichst nahe setzt: „Die Frage, welche später so heftig die Geister bewegte, ob es einen Moment gab, wo der Vater nicht Vater war“ und „wie lange der Sohn vor der Schöpfung mit dem Vater zusammen war“,<sup>1</sup> hat sich Justin nicht nur gestellt, sondern er hat sie auch beantwortet: Der Logos ist immer beim Vater, Sohn ist er aber erst seit der Welterschöpfung.<sup>2</sup>

Nach Paul<sup>3</sup> könnte an dieser Stelle Arius gerade so wie Athanasius zu seiner Rechnung kommen. Dem ist aber nicht so: weder Athanasius noch Arius würden befriedigt sein, Arius nicht, weil nach Justin der Logos der Sohn Gottes ist und dies nach der ganzen Lehre Justins soviel bedeutet als: er ist Gott.<sup>4</sup> Athanasius dagegen würde sich höchlich dagegen verwahren, daß der Logos erst vor der Weltbildung geboren worden sei. Von Arius trennt Justin die nämliche unübersteigliche Kluft, die jenen von der Lehre der Kirche trennt; mit Athanasius könnte er aber übereinstimmen, scheint uns, wenn er eben nicht als Platoniker an die Lehre

<sup>1</sup> Feder S. 100.

<sup>2</sup> Vgl. Theophilus ad Autol. II 22, 118 B *πρὸ γὰρ τι γενέσθαι τοῦτον εἶχεν σύμβουλον, ἑαυτοῦ τοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα*. Es ist vielleicht nicht ohne Absicht hier das Wort *τοῦς* gewählt, das an Tim. 30 B und Phileb. 30 B erinnern könnte. Vgl. Tatian 5, 26 B *ὁ λόγος προελθὼν ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς δυνάμεως οὐκ ἄλογον πεποιήκεν τὸν γεγεννηκότα*.

<sup>3</sup> A. a. O. 1886, 683 f. Gegen Paul spricht sich auch Veil (S. 121) aus, der der Ansicht von Semisch zustimmt.

<sup>4</sup> Ungenau sagt Tixeront (S. 238 f.): *Le fils . . . devait . . . se rapprocher du créé en quelque façon*.

der Kirche herangetreten wäre und Platonisches in sie hineingetragen hätte.

Plato folgend hat Justin die Geburt des Logos so nahe an die Weltbildung herangerückt, weil er überzeugt war, daß Gott den Logos geboren hat, um durch ihn die Welt zu ordnen. Auch dies ist an unserer Stelle ganz klar ausgesprochen. Der Sohn Gottes, sagt Justin, heißt Christus, weil er gesalbt ist und weil Gott durch ihn alles geordnet hat. *Κατὰ τὸ κεχρίσθαι* ist passivisch zu nehmen<sup>1</sup> und als Subjekt kann nur der Sohn Gottes angesehen werden, da ein Wechsel des Subjekts erst im folgenden eintritt. Der Name Christus ist also dem Sohne Gottes schon vor seiner Menschwerdung eigen und zwar deshalb, weil er gesalbt ist, gesalbt jedenfalls mit nichts anderem als mit der Gottheit. Justin bemerkt noch dazu, daß auch dies eigentlich kein Name sei, sondern „Name und Zeichen für etwas Unbegreifbares, geradeso wie auch das Wort ‚Gott‘ nicht ein Name ist, sondern der dem Menschenherzen angeborene Glaube an ein unaussprechliches Wesen. Höher läßt sich“, so bemerkt W. Widmann<sup>2</sup> zu den Worten Justins, „die Unbegreiflichkeit des Logos gewiß nicht mehr erheben, als indem sie mit der Unbegreiflichkeit Gottes auf eine Stufe gestellt wird“. Unbestimmt ist also der Name Christus an dieser Stelle durchaus nicht, wie Feder meint,<sup>3</sup> er kann und soll wohl auch das Wesen des Gottessohnes bezeichnen; wenn er etwas Unbestimmtes an sich hat, so kommt das daher, weil der menschliche Verstand das Wesen Christi geradesowenig wie das Wesen Gottes des Vaters mit einem Worte bezeichnen kann. Als Christus ist der Logos starker und anbetungswürdiger Gott;<sup>4</sup> alle Salbungen, die es auf Erden gibt, sind nur Abbild seiner Salbung; denn er hat vom Vater empfangen, daß er König und Christus und Priester und

<sup>1</sup> Feder nimmt es S. 180 passivisch, S. 98 aber aktivisch.

<sup>2</sup> Die Echtheit der Mahnrede Justins d. M. an die Heiden (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte Bd. III H. 1), Mainz, Kirchheim 1902, 15 f.

<sup>3</sup> S. 180.

<sup>4</sup> D 76, 274 θεὸν ἰσχυρὸν καὶ προσκύνητον, Χριστὸν ὄντα, ἐδήλωσε.

Engel und alles Ähnliche ist.<sup>1</sup> Alle diese Bezeichnungen sind also in seinem Namen Christus inbegriffen. Als Christum, den Sohn Gottes, hat auch Petrus Jesum bekannt.<sup>2</sup> Erschlossen wird die Bezeichnung Christus aus Psalm 44, wo deutlich gesagt ist, daß der Sohn anbetungswürdig, Gott und Christus ist;<sup>3</sup> nur dem Christus gibt der Vater nach der hl. Schrift Anteil an seiner eigenen Ehre.<sup>4</sup>

Sehr treffend ist es nun, wenn Paul<sup>5</sup> sagt, es werde der Sohn Gottes „Gesalbter genannt, weil er gesalbt ist, d. h. mit oberster Machtvollkommenheit zur Welterschöpfung und Weltordnung ausgerüstet“. Auch dieser Name hat eine wesentliche Hinordnung auf die Weltbildung. Christus heißt der Logos offenbar nicht seit Ewigkeit; er hat den Namen und damit die göttliche Machtvollkommenheit und die Gottheit und die Persönlichkeit erst erhalten, als er gesalbt wurde und Gott durch ihn die Welt ordnete, d. h. bei bzw. vor der Weltordnung und für die Weltordnung. Es sieht demnach Justin in dem Namen Christus nicht bloß ausgesprochen, daß der Logos mit der Gottheit gesalbt wurde, sondern auch, daß damit unzertrennlich die Hinordnung auf die Bildung der Welt verbunden war.

In seltsamer Übereinstimmung mit dieser Stelle und der Lehre Justins sagt Theophilus:<sup>6</sup> Der Logos Gottes, der

<sup>1</sup> D 86, 312 C μετέσχον καὶ βασιλεῖς καλεῖσθαι καὶ χριστοὶ ὄν τρόπον καὶ αὐτὸς ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἔλαβε τὸ βασιλεὺς καὶ Χριστὸς καὶ ἱερεὺς καὶ ἄγγελος, καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα ἔχει ἢ ἔσχε.

<sup>2</sup> D 100, 356 B.

<sup>3</sup> D 63, 224 B.

<sup>4</sup> D 65, 232 D ὁ θεὸς τῷ Χριστῷ αὐτοῦ μόνῳ τὴν δόξαν δίδωσιν.

<sup>5</sup> A. a. O. 1886, 683.

<sup>6</sup> Ad Autol. II 22, 118 B ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ, ὃς ἐστὶν καὶ υἱὸς αὐτοῦ. οὐχ ὡς οἱ ποιηταὶ καὶ μυθολογοὶ λέγουσιν υἱὸς θεοῦ ἐκ συνουσίας γεννωμένους, ἀλλὰ ὡς ἀλήθεια διηγείται τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ. πρὸ γὰρ τι γενέσθαι τοῦτον εἶχεν σύμβουλον, ἑαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν ὄντα. ὁπότε δὲ ἠθέλησεν ὁ θεὸς ποιῆσαι ὅσα ἐβουλεύσατο, τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, οὐ κενωθεὶς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν. Es wäre überflüssig, wollte man die überraschende Ähnlichkeit dieser Stelle mit der Lehre Justins, besonders mit II 6 und dem jetzt zu besprechenden D 62

auch sein Sohn ist, ruhte ganz im Herzen Gottes; denn ehe noch etwas wurde, hatte er ihn zum Ratgeber, da er seine Vernunft und Einsicht war. Als aber Gott seine Ratschlüsse verwirklichen wollte, da gebar er den Logos nach außen, den Erstgeborenen jeder Schöpfung, ohne sich selbst des Logos zu berauben; denn er erzeugte den Logos und verkehrte immer mit seinem Logos.

Wir haben schon bemerkt, daß Justin einzig im 6. Kapitel der kleinen Apologie über die Geburt des Logos vor der Weltschöpfung hinausgeht, veranlaßt durch das Bestreben, zu zeigen, daß der Logos nur aus Gott geboren ist. Nach Semisch<sup>1</sup> ist aber „beides, sowohl die eigenschaftliche Immanenz und der hypostatische Hervorgang als das ewige und vorweltlich-zeitliche Sein des Logos“ auch in den Worten des Dialoges<sup>2</sup> ausgesprochen: *τοῦτο τὸ τῷ ὄντι ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνῆν τῷ πατρὶ, καὶ τούτῳ ὁ πατήρ προσομιλεῖ*. Otto stimmt völlig bei; in *συνεῖναι* sieht er wieder den *λόγος ἐνδιάθετος* und im *προβάλλεσθαι* den *λόγος προφορικός*, und er verweist ausdrücklich auf II 6.<sup>3</sup> Merkwürdig scheint nur, daß sich Semisch nicht fragte, ob hier denn nicht ein ewiges persönliches Sein beim Vater ausgesprochen sei, da ja die Geburt<sup>4</sup>

noch eigens hervorheben. Feder (S. 102 f.) wollte aus Theophilus auch für Justin folgern, daß die „Idee von einem ewigen Logos, der erst später von der Schöpfung zur vollen, gleichsam von der Person des Vaters losgetrennten Persönlichkeit kommt, vorgeschwebt hat. Die neue Zeugung . . . würde dann weniger die Existenz der Persönlichkeit des Logos als vielmehr eine neue, voller entwickelte Daseinsform betreffen“. Nach Justin beginnt aber die Sohnschaft erst mit der Zeugung vor der Weltschöpfung.

<sup>1</sup> II 278 f.

<sup>2</sup> D 62, 220 D.

<sup>3</sup> Auch Leblanc (S. 192 A. 7) sieht in D 62 eine Parallele zu II 6.

<sup>4</sup> *Τὸ προβληθὲν γέννημα*. *Προβάλλεσθαι* geht hier zweifellos auf die Geburt des Logos; das zeigt das folgende *γέννημα ἐπὶ τοῦ θεοῦ ἐγεγέννητο* und D 129, 462 B *γεγεννησθαι ἐπὶ τοῦ πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα πρὸ πάντων ἀπλῶς τῶν κτισμάτων*. Die uns pleonastisch scheinende Ausdrucksweise will vielleicht die Eigenart der Geburt des Logos gegenüber der Geburt der Geschöpfe hervorheben. *Προβάλλεσθαι* sagt wohl so ziemlich dasselbe wie *γεννᾶσθαι*; es wird auf das vorhergehende Kapitel (61, 214 B) zurückgegriffen, wo die Geburt des göttlichen Logos

vor dem Sein beim Vater erwähnt ist.<sup>1</sup> Wir müssen aber die ganze Erklärung als irrig bezeichnen. *Πρὸ τῶν ποιημάτων* gehört allerdings zu *συνῆν*, was wohl durch die Stellung nahegelegt wird und nach der Parallelstelle II 6 gewiß zu sein scheint; es mag sogar sein, daß es zu *προβληθῆν* nicht ergänzt werden soll, jedenfalls aber nur deshalb, weil Justin, wenn er von der Geburt des Sohnes spricht, an nichts anderes denkt als an die vor die Weltschöpfung fallende Geburt. Er sagt dies auch hier ausdrücklich: „Das vom Vater in Wirklichkeit Erzeugte war vor allen Geschöpfen beim Vater, und mit diesem verkehrt der Vater, wie das Wort durch Salomon es offenbarte, daß eben dieses, das von Salomon Weisheit genannt wird, sowohl als Anfang (Prinzip) vor allen Geschöpfen wie auch als Geborenes von Gott geboren wurde.“<sup>2</sup> Justin bezieht sich da auf die im vorausgehenden Kapitel<sup>3</sup> mitgeteilte Stelle der Sprichwörter 8, 21 ff., wo wohl auch das Zusammen- und Dabeisein der Weisheit erwähnt ist;<sup>4</sup> hier aber soll nach seinen eigenen Angaben besonders auf die Geburt der Weisheit vor allen Geschöpfen hingewiesen werden; das Zusammensein folgt dann von selber daraus. Es verbietet aber der Zusammenhang, im Zusammensein mit dem Vater das Sein des Logos vor seiner für die Weltbildung erfolgten Geburt zu erblicken. Beweisen will Justin, daß Gott „als Prinzip vor allen Geschöpfen aus sich

am menschlichen Logos veranschaulicht werden soll: *λόγον γὰρ τινα προβάλλοντες, λόγον γεννώμεν, οὐ κατὰ ἀποτομήν, ὡς ἐλαττωθῆναι τὸν ἐν ἡμῖν λόγον, προβαλλόμενοι*. Feder (S. 94) gibt dem Ausdrucke an sich einen zu reichen Inhalt, wenn er schließt: „Geht also der Logos aus der Substanz des Vaters durch die *προβολή* hervor, was heißt das anders als: er erhält dieselbe Natur, d. i. er wird vom Vater gezeugt?“ Das vermögen wir in dem Worte nur zu finden, nachdem wir es dem *γενῆσθαι* und zwar dem *ἰδίως γενῆσθαι* gleichgesetzt haben

<sup>1</sup> Das nimmt Schwane an (I 79); Sprinzl (1884, 783) scheint das *προβάλλεσθαι* auf das Hervortreten des Logos bei der Weltbildung zu beziehen.

<sup>2</sup> *Ὅτι καὶ ἀρχὴ πρὸ πάντων ποιημάτων τοῦτ' αὐτὸ καὶ γέννημα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐγεγέννητο, ὃ σοφία διὰ Σαλομῶνος καλεῖται.*

<sup>3</sup> D 61, 214 C ff.

<sup>4</sup> D 61, 216 E *συνπαρήμην αὐτῷ*.

eine vernünftige Kraft erzeugt hat“;<sup>1</sup> den Beweis entnimmt er der angeführten Stelle aus den Proverbien, dann aber auch der Genesis, wo es heißt:<sup>2</sup> „Laßt uns den Menschen machen nach unserem Bilde und Gleichnisse“ und „Siehe, Adam ist geworden wie einer aus uns, daß er erkennt gut und schlecht“. Damit ist angedeutet, so folgert Justin, daß mehrere, zum mindesten zwei zusammen waren; zu den Engeln hat aber Gott diese Worte nicht gesprochen, denn der Leib des Menschen ist nicht das Werk der Engel. Vielmehr war der wahrhaftige Sohn seit seiner Geburt beim Vater vor allen Geschöpfen, und mit diesem verkehrte der Vater, als er diese Worte sprach. *Πρὸ τῶν ποιημάτων* zeigt hier also geradesowenig wie sonst eine Ewigkeit an,<sup>3</sup> sondern das Sein unmittelbar vor und bei der Weltbildung; auch da, nach seiner für die Weltbildung erfolgten Geburt, war der Logos beim Vater, weil er ja durch die Geburt vom Vater nicht getrennt wurde,<sup>4</sup> und speziell war er beim Vater bei der Erschaffung des Menschen und da der Mensch gesündigt hatte; denn damals hat Gott der Vater zu ihm gesprochen. Ein ewiges Zusammensein ist hier nicht erwähnt, könnte auch Justin keinen Beweis für seine Behauptung liefern, daß Gott den Logos geboren hat, weil er eben das Sein vor der Geburt nicht als ein persönliches Sein ansieht, wie die zweite Apologie zeigt. Wie enge die Geburt des Logos mit der Weltbildung zusammenhängt, zeigt sich auch hier: der Logos ist sowohl als Prinzip wie als Sohn geboren; da ist offenbar nur von einer Geburt die Rede, die aber für die Weltbildung erfolgte.

Das vorweltliche Sein des Logos wollte Paul<sup>5</sup> auch

<sup>1</sup> D 61, 212 A *ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δυνάμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν.*

<sup>2</sup> D 62, 218 C f.

<sup>3</sup> Eine Ausnahme bildet, wie oben gezeigt wurde, II 6, wo *πρὸ τῶν ποιημάτων* in doppeltem Sinne steht; die Einschränkung ist dort bei der Geburt des Logos angegeben; an unserer Stelle ist aber überhaupt nur von dem geborenen Logos die Rede.

<sup>4</sup> D 61, 214 C; 128, 460 C f.

<sup>5</sup> A. a. O. 1886, 678.

noch in der ersten Apologie<sup>1</sup> in den Worten finden: *υἱὸς θεοῦ καὶ ἀπόστολος Ἰησοῦς ὁ Χριστός ἐστι, πρότερον λόγος ὢν, καὶ ἐν ἰδίᾳ πρὸς ποτὲ φανεῖς . . . νῦν δὲ . . . ἄνθρωπος γενόμενος.* „Mit diesem *πρότερον λόγος ὢν* kann der Schriftsteller nichts anderes meinen wollen, als daß es früher einmal war (und dieses ‚früher‘ ist hier gleich *ἐν ἀρχῇ*), da der Logos noch als solcher war, d. h. in oder bei Gott. Die Worte *πρότερον λόγος ὢν* enthalten also in nuce die Aussage der beiden johanneischen Sätze: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν.*“ Mit Recht hat schon Bosse<sup>2</sup> diese Auffassung nicht überzeugend genannt; er meint, daß sich das *πρότερον* schwerlich auf *υἱὸς θεοῦ* beziehe. Gewiß; es steht vielmehr im Gegensatz zu dem folgenden *νῦν δέ*: früher war Jesus Christus nur Gottes Logos und ist als solcher oft erschienen in mannigfacher Gestalt, jetzt aber ist er Mensch geworden. Schon der Zusatz, daß der Logos erschienen ist, zeigt handgreiflich, daß es sich nicht um das Sein vor der Weltbildung handelt, und zu allem Überfluß hat Justin im selben Kapitel fast wörtlich dasselbe noch einmal ausgesprochen, nur hier das *πρότερον μὲν* dem Logos nachgesetzt.<sup>3</sup>

Im Dialoge<sup>4</sup> wird für die Geburt des Logos auch das Wort *προελθεῖν* gebraucht: *υἱὸν θεοῦ γεγραμμένον αὐτὸν ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ ἔχοντες καὶ υἱὸν αὐτὸν λέγοντες, νενοήκαμεν ὄντα καὶ πρὸ πάντων ποιημάτων ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ προελθόντα, ὃς καὶ σοφία . . . προσηγόρευται, καὶ διὰ τῆς παρθένου ἄνθρωπον γεγονέναι (= γεγονότα).* Wiederum ist hier, wo die Gottessohnschaft Jesu erklärt werden soll, mit dem *πρὸ ποιημάτων* auf die Weltbildung hingewiesen, für die der Logos durch Gottes Kraft und nach seinem Willen hervorgegangen ist; bemerkenswert ist nur, daß an erster Stelle als Name Christi,

<sup>1</sup> I 63, 172 A.

<sup>2</sup> S. 27.

<sup>3</sup> I 63, 174 C f. *υἱὸς . . . ὃς καὶ λόγος πρωτότοκος* (vgl. I 33, 102 C) *ὢν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάσχει. καὶ πρότερον διὰ τῆς τοῦ πρὸς μορφῆς . . . ἐφάνη· νῦν δ' . . . ἄνθρωπος γενόμενος . . .*

<sup>4</sup> D 100, 356 B.

weil Justin im Dialoge den Namen Logos vermeidet, die Weisheit angeführt wird.

Um den Zusammenhang der Geburt des Logos mit der Schöpfung aus der hl. Schrift zu beweisen, bedient sich Justin namentlich des öfters angezogenen 8. Kapitels der Sprichwörter. „Daß die Schrift sagt, es sei dieses Geborene schlechthin vor allen Geschöpfen geboren, gesteht wohl ein jeder zu.“<sup>1</sup> Gefolgert wird dies aber namentlich aus den Worten: „Der Herr gründete mich als Anfang seiner Wege für seine Werke.“ Mit der Bezeichnung Anfang, ἀρχή, die Otto richtig als Prinzip erklärt,<sup>2</sup> ist von selber als korrelativer Begriff etwas gegeben, das sich aus dem Anfang ergibt, die Werke Gottes, die Schöpfung.<sup>3</sup> So hat Gott als Prinzip vor allen Geschöpfen eine logische Kraft aus sich geboren.<sup>4</sup> Es wollen einmal die jüdischen Gegner das Bild von den Sonnenstrahlen auf den Sohn Gottes anwenden: Christus sei die untrennbare Kraft des Vaters, wie auch das Licht der Sonne auf Erden von der Sonne am Himmel nicht getrennt werden könne; wie aber die Sonnenstrahlen schwinden müßten, wenn die Sonne sinke, so lasse auch der Vater seine Kraft nach Belieben hervorspringen oder in sich zurückkehren.<sup>5</sup> Dieses Bild will nun Justin nur deshalb nicht gelten lassen, weil die Sonnenstrahlen nicht ein bleibendes Sein für sich haben, die Kraft des Vaters hingegen immer bleibt. Gegen den anderen Vergleichungspunkt jedoch, daß die Sonnenstrahlen nach außen hin wirken als eine Kraft, sagt er kein Wort, im Gegenteil, er nennt den Sohn Gottes nachdrücklich die Kraft Gottes, die aus dem Vater geboren sei, und zeigt damit, daß er ganz von der Vorstellung beherrscht

<sup>1</sup> D 129, 462 B γεγενῆσθαι ἐπὶ τοῦ πατρὸς τοῦτο τὸ γέννημα πρὸ πάντων ἀπλῶς κτισμάτων.

<sup>2</sup> D 61 n. 1.

<sup>3</sup> Man beachte, was Plato von den ἀρχαί der Welt sagt (Tim. 53 D): τὰς δ' ἔτι τούτων ἀρχὰς ἀνωθεν θεὸς οἶδε καὶ ἀνθρώπων ὅς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ.

<sup>4</sup> D 61, 212 A ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν.

<sup>5</sup> D 128, 458 B f.

ist, daß diese Kraft nur geboren wurde, um sich nach außen hin als Kraft tätig zu zeigen.<sup>1</sup>

Unstreitig am meisten sagt aber Justin die Bezeichnung Logos zu: als Logos und Kraft,<sup>2</sup> als Logos, Erstgeborener und Kraft<sup>3</sup> ist Christus aus dem Vater geboren. Diese Vorliebe für den Namen Logos ist leicht begreiflich bei Justin, dem Schüler Platos. Bei Plato hatte er gelesen: Gott dachte und fand, daß das Vernünftige das Vollkommene sei; so legte er denn die Vernunft in die Seele und die Seele in den Weltleib und bildete so das All.<sup>4</sup> Dagegen, daß der Logos die Weltseele sei, hat Justin Verwahrung eingelegt; aber der geborene Logos ist ihm das Denken Gottes, die Vernunft Gottes, insofern sie sich auf die Weltbildung bezieht. Das ist der gewaltige Unterschied, der die Lehre Justins von der Lehre der Kirche trennt; beide Male ist der Logos der Logos Gottes; das eine Mal aber denkt Gott der Vater sich selbst, und dieser Gedanke ist sein gleich ewiger, persönlicher Logos; das andere Mal dagegen denkt Gott die Welt, und dieser Gedanke, der wohl auch ganz Gott ist, aber wesentlich auf die Weltbildung geht, wird Hypostase in dem Augenblick, wo Gott die Welt zu schaffen beschließt; der Gedanke selbst ist wohl ewig, aber erst bei der Weltbildung wird er geboren.

Daß wir richtig interpretiert haben, zeigt Justin selber, wenn er bemerkt: Die Dämonen haben gesagt, daß Athene die Tochter des Zeus sei, aber nicht aus Vermischung geboren; sie haben vielmehr die Athene gleichsam den ersten Gedanken Gottes genannt, da sie erkannt hatten, daß Gott, nachdem er gedacht hatte, durch den Logos die Welt gemacht hat.<sup>5</sup> Wohl findet Justin es lächerlich,

<sup>1</sup> Dasselbe mag auch die Berufung auf die früheren Ausführungen (D 61, 214 B f.) nahelegen: die Vernunft ist in uns, das ausgesprochene Wort wirkt nach außen.

<sup>2</sup> D 105, 376 C *ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος.*

<sup>3</sup> I 23, 72 C *λόγος αὐτοῦ ὑπάρχων καὶ πρωτότοκος καὶ δύναμις.*

<sup>4</sup> Tim. 30 A f.

<sup>5</sup> I 64, 176 B *ἐπειδὴ ἐννοηθέντα τὸν θεὸν διὰ λόγον τὸν κόσμον ποιῆσαι ἔγνωσαν, ὡς τὴν πρώτην ἐννοίαι ἔφασαν τὴν Ἀθηνᾶν.* In ganz

daß ein Gedanke die Gestalt eines Weibes annehme. Trotzdem aber zeigt diese Stelle ganz klar, wann und wozu nach seiner Ansicht die Geburt des göttlichen Logos tatsächlich erfolgt ist. Diesen Satz hat er aber nicht in der Kirche gefunden; er hat ihn auch nicht aus der hl. Schrift geschöpft, sondern er hatte sich schon, als er noch in der Schule Platos weilte, eine feste Ansicht über die Entstehung der Welt gebildet und, weil er nicht scharf genug die christliche Lehre zu erfassen imstande war, in dieselbe ahnungslos sein gewohntes Denken hineingetragen. Er war der erste, der diesen Schritt getan, und dieser Schritt war sein eigenstes Werk. Gedrängt aber war er zu diesem Schritte, weil er von Plato die Überweltlichkeit Gottes angenommen hatte: Gott der Vater kann wohl den Gedanken fassen, die Welt zu bilden, den Gedanken aber auch selber auszuführen widerstrebt seiner Würde; so beauftragt er damit den, der seinen Gedanken am vollkommensten ins Werk zu setzen geeignet ist, ihn, seinen Gedanken selber, seinen eigenen Logos, der zu diesem Behufe seine volle Persönlichkeit erhält.

## Achstes Kapitel.

### Die Subordination des Logos.

Die übertriebene Betonung der Transzendenz des Vaters nennt Feder<sup>1</sup> den wunden Punkt in der Gotteslehre Justins; diese Außerweltlichkeit, welche eines Mittlers bedarf, um mit der Welt in Verbindung zu treten, scheint ihm auch ein Hauptgrund, „dessentwegen gegen Justin der Vorwurf des Subordinationianismus in der Tat erhoben werden muß“.<sup>2</sup> Die anderen zwei Gründe, die er noch zur Erklärung des Subordinationianismus Justins anführt, hängen unter sich und mit dem erstgenannten aufs engste zusammen: die Zeugung des Sohnes ist aus einem freien Willensentschluß des Vaters

ähnlicher Weise wird auch eine gewisse Helena als erster Gedanke des Gottes Simon gefeiert (I 26, 80 E).

<sup>1</sup> S. 111.

<sup>2</sup> S. 105.

hervorgegangen,<sup>1</sup> und außerdem finden sich viele Äußerungen, „welche den Logos-Sohn in einem untergeordneten Dienstverhältnis, auf einer niedrigeren Rangstufe zu zeigen scheinen“.<sup>2</sup> Bei dieser letzten Beweisquelle empfiehlt Feder alle Vorsicht, weil hier der Subordinatianismus nicht wie bei den zwei ersten Fällen auch das Wesen des Logos berühre, sondern sich lediglich auf die Person beschränke; da sei aber auch die Sprechweise der hl. Schrift oft derart, daß in ihren Worten an sich eine Unterordnung ausgedrückt sein könnte. Solche Stellen dürfen natürlich nie gepreßt, nie für sich allein genommen und interpretiert werden, und dieses Recht nimmt Feder auch für Justin in Anspruch; nur geht er zu weit in seiner Nachsicht, wenn er sagt:<sup>3</sup> „Soweit . . . seine des Subordinatianismus verdächtigen Stellen eine mildere Auslegung zulassen, die bei ihm zwar nicht durch andere die Gleichwesentlichkeit ausdrückende Bezeichnungen, wohl aber durch den Gebrauch der Überlieferung gestützt werden kann, muß man ihnen dieselbe zuteil werden lassen.“

Dagegen muß Einsprache erhoben werden; gewiß dürfen wir einzelne Stellen auch bei Justin nie zu sehr pressen, wenn andere Stellen eine gegenteilige Anschauung zeigen; aber Feder gesteht ja selber zu, daß wir gegenüber den wahrlich nicht wenigen Stellen, die den Subordinatianismus ausdrücken, auch nicht eine einzige Gegeninstanz anführen können. Eine Berufung auf den Gebrauch der Überlieferung vermögen wir aber nicht zuzulassen, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil wir nicht den Glauben der Kirche zu untersuchen haben, sondern nur die Ansicht, die sich Justin von dem Verhältnis des Sohnes zum Vater gebildet hatte.

Es ist aber der Logos nach Justins Grundanschauung seinem Vater wesentlich untergeordnet. Das bezeugen nicht nur die zahlreichen einzelnen Stellen, in denen das mehr oder minder deutlich ausgesprochen ist; das ist auch die notwendige Folge sowohl aus der Transzendenz des Vaters als auch aus der Auffassung, die sich Justin von der Geburt des Sohnes aus dem Vater gebildet hatte.

<sup>1</sup> S. 104 f.<sup>2</sup> S. 113.<sup>3</sup> Ebd.

Der Vater braucht wegen seiner Überweltlichkeit einen Mittler zwischen sich und der Welt. Selbstverständlich muß dieser Mittler ihm auch vollkommen zu Diensten stehen.

Schon die Geburt des Sohnes hat darum eine wesentliche Hinordnung auf die Weltbildung, sie erfolgt, damit der Vater durch den geborenen, aus ihm hervorgetretenen Logos die Welt ordne. Danach ist der Logos seiner Bestimmung nach der Diener Gottes, und wahrlich, Justin wird nicht müde, gerade dieses Verhältnis des Logos immer wieder zu betonen, vor allem natürlich im Dialoge, wo er versuchen muß, die Lehre von Christus, der neben Gott dem Vater Gott ist, möglichst wenig hart erscheinen zu lassen; doch findet sich in den Apologien dasselbe ausgesprochen, wenngleich gerade das eine Moment, vielleicht das allerwichtigste, daß der Logos aus dem Vater „kraft eines Ratschlusses, durch einen Willensentschluß“<sup>1</sup> geboren sei, aus den Apologien nur durch Folgerungen gewonnen werden kann: Christus wurde geboren, als Gott die Welt ordnete;<sup>2</sup> die Weltordnung ist ein vollständig freier Ratschluß Gottes, mithin auch die Geburt des Logos. Dagegen wird der Logos vor seiner Menschwerdung auch in den Apologien ausdrücklich der Engel und Apostel Gottes genannt, weil er zu melden hat, was erkannt werden soll, und weil er abgeschickt wird, um anzuzeigen, was gemeldet wird.<sup>3</sup> Damit sind die Logoserscheinungen des Alten Testaments samt und sonders als Dienstleistungen des Logos erklärt,<sup>4</sup> und besonders nach-

<sup>1</sup> Feder S. 104; er verweist auf D 127, 456 B; 128, 460 C; 100, 356 B; 61, 214 B.

<sup>2</sup> Vgl. II 6.

<sup>3</sup> I 63, 172 D *ἄγγελος δὲ καλεῖται καὶ ἀπόστολος· αὐτὸς γὰρ ἀπαγγέλλει ὅσα δεῖ γνωσθῆναι, καὶ ἀποστέλλεται μηνύσων ὅσα ἀπαγγέλλεται.*

<sup>4</sup> Den kirchlichen Begriff der Sendung einer göttlichen Person darf man ja bei Justin nicht suchen. Direkt ausgesprochen ist die dienende Stellung des Logos bei den Theophanien D 125, 448 C: er ist Jakob erschienen *ἐκ τοῦ τῆ τοῦ πατρὸς βουλῆ ὑπηρετεῖν*. — Auch der Name *δόξα κυρίου* für den Logos (D 61, 212 A; 127, 456 A) scheint eine Offenbarung Gottes nach außen anzuzeigen. Man kann nicht sagen, daß die Geburt des Logos, weil sie vor die Schöpfung falle, „unmöglich als eine

drücklich wird noch betont, daß die Menschwerdung des Logos nach dem Willen des Vaters erfolgt ist.<sup>1</sup>

Am schärfsten wohl ist die Unterordnung des Logos im 61. Kapitel des Dialoges ausgesprochen: „Als Prinzip erzeugte Gott aus sich vor allen Geschöpfen eine gewisse vernünftige Kraft, welche auch Herrlichkeit des Herrn vom Heiligen Geist genannt wird, bald auch Sohn, bald Weisheit, bald Engel, bald Gott, bald Herr und Logos, bald auch sich selbst, da sie sich Jesus, dem Sohne Naves, in Menschengestalt zeigte, Oberanführer nannte; denn sie kann alles genannt werden, weil sie sowohl dem väterlichen Willen dient als auch aus dem Vater nach dessen Willen geboren ist.<sup>2</sup> Nicht also daraus entspringen diese und andere Benennungen des Logos, weil er dem väterlichen Willen untertan ist,<sup>3</sup> auch nicht daraus, weil er aus Gott nach dessen Willen geboren ist, sondern gleichmäßig aus beiden Ursachen. Das Dienen ist hier vor der Geburt genannt, wir haben also ein ähnliches *ὑστερον πρότερον*, wie es vielfach, aber mit Unrecht, II 6 angenommen worden ist. Hier läßt sich aber ein Grund für die auffallende Umstellung der Begriffe angeben. Justin will beweisen, daß Gott einen Sohn geboren hat; er legt also allen Nachdruck auf die Geburt des Sohnes und erwähnt die dienende Stellung nur nebenbei und an erster Stelle, um an das bedeutendere Moment, die Geburt, sogleich noch weitere Ausführungen anfügen zu können. Aber eben weil Justin vor allem daran lag, die Geburt des Sohnes Gottes zu erweisen, ist es um so auffälliger, daß er sich nicht damit begnügte, zu sagen,

nach außen gesetzte Offenbarung gefaßt werden“ dürfe (so Feder S. 102). Sie ist insofern ein Wirken Gottes nach außen, weil sie, wenn auch vor den Geschöpfen, so doch für die Geschöpfe erfolgt ist, geradeso wie die Weltseele bei Plato früher ist als der Leib, aber dazu bestimmt, sich den Leib zu bilden.

<sup>1</sup> I 63, 172 A.

<sup>2</sup> D 61, 212 A f. ἔχει γὰρ πάντα προσονομάζεσθαι ἔκ τε τοῦ ἑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγεννησθαι. ἀλλ' οὐ τοιοῦτον ὅποιον καὶ ἐφ' ἡμῶν γινόμενον ὀρῶμεν; λόγον γὰρ τινα προσβάλλοντες, λόγον γεννώμεν.

<sup>3</sup> Feder S. 114.

Christus habe alle Namen als Sohn Gottes, sondern noch eigens den in den angeführten Namen ja auch inbegriffenen anderen Grund hervorhob, der doch an sich leicht hätte vermist und vermieden werden können. Die Verbindung der beiden Glieder durch τὸ — καὶ zeigt zudem auf einen möglichst innigen Zusammenhang hin. Es ist also der Logos bestimmt zum Dienen, und darum wurde er geboren, und er wurde geboren, um zu dienen. Justin weiß keinen anderen Grund für die Geburt des Logos anzugeben als diesen, daß Gott, nachdem er die Welt zu schaffen beschlossen hatte, ihn gebar, um durch ihn seinen Entschluß in Ausführung zu bringen. Vom Dienen hat er darum ebenso alle Namen wie vom Sohnsein oder vom Gottsein; denn Dienen, Sohn Gottes und Gott sein sind für den Logos mit der Geburt gegeben: er hat es dem väterlichen Willen zu danken, daß er Sohn Gottes und damit Gott ist, und dieses ist hinwiederum gleichbedeutend mit dem Engelsein, und Engel heißt er, weil er der Meinung des Vaters dient.<sup>1</sup> Darum hat es auch II 6 geheißt, der Logos habe den Namen Christus, seinen vornehmsten und eigentlichsten Namen, weil er gesalbt, d. h. mit der Gottheit gesalbt und mit göttlicher Machtvollkommenheit ausgerüstet worden sei und weil Gott durch ihn die Welt geordnet habe: Gesalbter, Gott sein und die Welt im Auftrage Gottes ordnen ist für Justin eins; der Sohn Gottes ist eben der geborene Mittler und Diener des Vaters; er ist, wie es an einer anderen Stelle heißt,<sup>2</sup> geboren nicht nur als Sohn, sondern auch als Prinzip alles geschaffenen Seins.

Ein anderer der Zahl nach ist der Sohn doch nicht ein anderer der Meinung nach.<sup>3</sup> Widmann<sup>4</sup> wollte übersetzen, „der Zahl, nicht aber dem Wesen nach“, und er fügt noch bei, daß es wörtlich eigentlich heiße: „der (aktiven) Erkenntnis nach“. Dies kann unmöglich richtig sein; Justin selber sagt und erklärt ja: „Er ist ein anderer Gott als Gott, der Schöpfer

<sup>1</sup> D 127, 456 B *ἐκείνον τὸν κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου καὶ θεὸν ὄντα, υἱὸν αὐτοῦ, καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ.*

<sup>2</sup> D 62, 220 D.

<sup>3</sup> D 56, 192 D; 62, 218 C; 128, 460 C; 129, 462 B.

<sup>4</sup> A. a. O. S. 17.

des Alls, der Zahl nach, aber nicht der Meinung nach; denn nichts, sage ich, hat er je getan oder gesprochen, als was er nach dem Willen des Schöpfers der Welt, über den ein anderer nicht ist, tun und sprechen sollte.“<sup>1</sup> Auch Trypho faßt die Worte ganz in diesem Sinne, daß der Logos nichts gegen die Meinung des Vaters spreche oder getan oder gesprochen habe.<sup>2</sup> Nicht die Identität der Erkenntnis des Vaters mit der des Logos ist hier ausgesprochen, sondern die Unterordnung der Erkenntnis des Logos unter jene des Vaters, wie es auch an einer anderen Stelle heißt, daß Christus als Engel der Erkenntnis des Vaters dient.<sup>3</sup>

Der Logos ist demnach der Diener des Vaters, sein *ὑπηρέτης*. Diese Bezeichnung scheint sich vor Justin nicht zu finden; im Briefe an Diognet ist sie direkt abgelehnt.<sup>4</sup> *ὑπηρέτης* ist ein Attribut des Logos auch bei Philo,<sup>5</sup> und so könnte es nahe liegen, hier eine Abhängigkeit von Philo anzunehmen. Justin hat indes die Bezeichnung *ὑπηρέτης* nur ein einziges Mal,<sup>6</sup> und dieses eine Mal spricht nicht er das Wort aus, sondern Trypho. Es mag darin leicht angedeutet

<sup>1</sup> D 56, 192 D θεός ἕτερός ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῶ λέγω ἀλλὰ οὐ γνώμῃ· οὐδὲν γάρ φημι αὐτὸν πεπραχέναι ποτὲ ἢ ὁμιληθέναι ἢ ἀπερ αὐτὸν ὁ τὸν κόσμον ποιήσας, ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι θεός, βεβούληται καὶ πρᾶξαι καὶ ὁμιλῆσαι.

<sup>2</sup> Οὐ γὰρ παρὰ γνώμην τοῦ ποιητοῦ τῶν ὄλων φάσκειν τι ἢ πεποιηθέναι αὐτὸν ἢ λειλαηθέναι.

<sup>3</sup> D 127, 456 B.

<sup>4</sup> 7, 2. — Nach Justins Vorgang wird die Bezeichnung des Logos als *ὑπηρέτης* unbedenklich angenommen, bis Arius auftrat, der sich anscheinend mit Gier auf diesen Ausdruck warf. Interessant sind diesbezüglich zwei Äußerungen Kaiser Konstantins. In der Rede an die Versammlung der Heiligen Kap. 9 (herausgegeben von J. A. Heikel im Anhang zur Schrift des Eusebius, 'Über das Leben Konstantins', Leipzig 1902, S. 163, 23 f.) wird noch unbefangen im Anschluß an Timäus gesagt: ὁ δὲ (λόγος) μετ' ἐξείνον, ταῖς ἐξείνον προσατάξεισιν ὑπουργήσας, obwohl der Logos sofort Gott genannt wird. So wohl kurz vor dem Konzil von Nicäa. Nach demselben fragt aber der Kaiser entrüstet den Arius: σὺ ἐπέισακτον καλεῖς καὶ ὡσπερ καθηκόντων ὑπηρέτην, τὸν τῷ συνπαύχειν τῆ τοῦ πατρὸς ἀιδιότητι πάντα διανύσαντα; (bei Gelasius Cyzic., Hist. Conc. Nic., epist. ad Arium, Migne, P. Gr. 85, 1352 C).

<sup>5</sup> Thümer S. 11.

<sup>6</sup> D 57, 200 D ὑπηρέτης ὢν τοῦ ποιητοῦ τῶν ὄλων θεοῦ.

liegen, daß er sich doch etwas scheut, den Logos geradezu den Diener des Vaters zu nennen, so sehr er auch von der Richtigkeit dieser Bezeichnung überzeugt ist; denn das Verbum *ὑπηρετεῖν* gebraucht er wiederholt in Anwendung auf den Logos.<sup>1</sup>

Bei Plato wird das Dienen den Göttern der Götter zugeeignet;<sup>2</sup> diese haben bei Justin ihr Gegenbild in den Engeln gefunden, die ja, wie schon ihr Name sagt, Diener Gottes sind. Dienen müssen aber bei Plato auch die zwei Ursachen, deren sich der Demiurg zur Weltbildung bediente: als er den sich selbst genügenden und vollendeten Gott gebar, gebrauchte er die zwei Ursachen als Dienerinnen; von diesen bezieht sich die eine auf die Notwendigkeit, die andere auf Gott.<sup>3</sup> Diese göttliche Ursache, der man nachgehen muß, wenn man ein glückliches Leben erreichen will, ist für Justin sicher mit dem göttlichen Logos identisch, dessen sich der Demiurg bedient hatte.<sup>4</sup> Damit haben wir den Logos als Diener Gottes.

Justin beruft sich auch auf Plato für die Tatsache, daß es den Sohn Gottes, d. i. die erste Kraft nach Gott gebe; ja Plato weist diesem Logos Gottes sogar auch den zweiten Rang an;<sup>5</sup> darin mag Justin schon angedeutet gefunden haben, daß der Logos dem Range nach unter Gott dem Vater stehe. Notwendig war für ihn die Subordination des Logos jedenfalls schon in dem Augenblick geworden, da er die Transzendenz Gottes des Vaters von Plato übernommen hatte,<sup>6</sup>

<sup>1</sup> D 56, 198 A; 58, 202 C; 60, 210 B. 212 A; 61, 214 B; 113, 402 D; 125, 448 C; 126, 454 B; 127, 456 B.

<sup>2</sup> Vgl. Tim. 42 E.

<sup>3</sup> Tim. 68 E *χρώμενος ταῖς περὶ ταῦτα αἰτίας ὑπηρετούσαις . . . , ὅν' αἰτίας εἶδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον.* Vgl. Tim. 46 C *ταῦτ' ὄν' πάντα ἔστι τῶν ξυναιτίων, οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσι χρῆται.*

<sup>4</sup> I 60, 160 E. 162 B.

<sup>5</sup> I 60.

<sup>6</sup> Vgl. die treffende Bemerkung von Tixeront (S. 238): Les défaillances doctrinales des apologistes ont leur source dans leur philosophie, dans les conséquences qu'ils ont tirées, avec Platon et Philon, de l'absolue transcendance de Dieu. De là viennent et l'erreur de la génération temporelle et celle de la subordination et de l'infériorité du Logos. Le Fils, devant être l'instrument divin de la création, devait aussi n'exister qu'avec elle.

und bei seinen platonischen Vorurteilen bedurfte er nur einiger Stützen dieser Ansicht aus der hl. Schrift, wie sie dort unschwer zu finden sind, um ein eifriger Verfechter des Subordinatianismus zu werden.<sup>1</sup>

## Neuntes Kapitel.

### Die Weltbildung.

Die Frage, ob bei Justin die Materie, aus der Gott durch den Logos die Welt gemacht hat, ewig oder von Gott geschaffen sei, scheint noch nicht gelöst. De Faye<sup>2</sup> sagt ganz kategorisch: On ne saurait être plus nettement dualiste; derer, die die gegenteilige Ansicht vertreten, sind aber bedeutend mehr. Weizsäcker<sup>3</sup> spricht von einer Welterschöpfung im strengsten Sinne; Schein sei es nur, daß die Materie dabei als vorherseiend vorausgesetzt werde. Ihm folgt Engelhardt,<sup>4</sup> der aber hinzufügt: „Das ist gewiß, dem Märtyrer ist der prinzipielle Unterschied der platonischen und der christlichen Lehre nicht zum Bewußtsein gekommen. Es ist ihm entgangen, daß der Schwerpunkt der christlichen Lehre in dem Gedanken liegt, Gott habe auch die Hyle geschaffen; und er wußte nicht, daß Plato weder selbst so lehren noch aus den mosaischen Schriften diese Lehre herübernehmen konnte, ohne sein ganzes System umzugestalten.“ Justin deutet es in der Tat nirgend auch nur im mindesten an, daß ihn der Gedanke, ob die Materie ewig oder geschaffen sei, irgendwie beschäftigt habe. Wenn er allerdings nicht an der Ewigkeit der Hyle festhielt, seinem platonischen System widersprach die Erschaffung in keiner Weise; warum sollte denn auch der Demiurg des Plato nicht erschaffen können?

Schon früher hatte Semisch<sup>5</sup> die Erschaffung der Materie behauptet, und ihm folgte Thümer.<sup>6</sup> Der Grund, den

<sup>1</sup> Konsequenzen über das Wesen des Logos daraus zu ziehen, müssen wir aber unterlassen, weil Justin es auch nicht getan hat.

<sup>2</sup> S. 184; die Bemerkung ist zu I 67, 188 A gemacht.

<sup>3</sup> S. 84. — Ähnlich Sprinzi XXXVIII (1885) 17.

<sup>4</sup> S. 139 f.; ebenso Veil S. 70 f.

<sup>5</sup> II 335 f.      <sup>6</sup> S. 6.

letzterer anführt, vermag, so einleuchtend er scheint, doch nicht als stichhaltig zu gelten: Justin könne „deshalb nicht platonischen Dualismus gelehrt haben, weil die Annahme eines ewig präexistenten Weltstoffes nicht bei Plato, sondern erst bei späteren Philosophen zu finden ist“. Justin hat die Ewigkeit der Materie eben doch bei Plato gefunden, und daran ändert es gar nichts, wenn Plato auch unzähligemal erklärt, „daß nur der Idee ein wahres Sein zukomme“.<sup>1</sup>

Thümer findet die Schöpfungslehre bei Justin auch ausgesprochen und zwar in der Verbindung der Ausdrücke *ποιεῖν καὶ διατάσσειν*; beide Wörter finden sich aber auch im Timäus.<sup>2</sup> *Κεκοσμηθεῖν* und *γεγενῆσθαι* läßt sich ebenfalls aus Plato belegen<sup>3</sup> und kann um so weniger für die Erschaffung der Hyle sprechen, da ja Justin sagt, die Christen lehrten damit nichts anderes als Plato. Im 6. Kapitel der zweiten Apologie soll sodann *κτίζειν* und *κοσμεῖν* Erschaffung und Ordnung der Materie bezeichnen; *κτίζω* hat aber in sich nicht diesen Begriff, sonst müßte nach Prov. 8, 22 ja der Logos auch geschaffen sein.<sup>4</sup> Noch weniger kann aus dem 5. Kapitel des Dialoges<sup>5</sup> eine geschaffene Hyle erwiesen werden: die Welt ist geworden, und zwar ist sie geworden *ἀπ' ἀρχῆς τινος*. Was dieses *ἀπ' ἀρχῆς τινος* heißt, ob von einer Ursache oder von einem bestimmten Zeitpunkte an, das ist gänzlich gleichgültig. Der Gedanke ist platonisch und der Ausdruck ist ebenfalls Plato entnommen,<sup>6</sup> der, wenn wir wie Justin auf seine exoterische Lehrform achten, die Welt

<sup>1</sup> Zeller, bei Thümer S. 6.

<sup>2</sup> D 11, 40 A *τοῦ ποιήσαντος καὶ διατάξαντος τὸδε τὸ πᾶν*. — Tim. 28 C *τὸν ποιητὴν . . . τοῦδε τοῦ παντός*; 31 B *ἐποίησεν ὁ ποιῶν*; 53 B *τὴν διάταξιν αὐτῶν (τῶν στοιχείων)*.

<sup>3</sup> I 20, 64 D *τῷ γὰρ λέγειν ἡμᾶς ὑπὸ θεοῦ πάντα κεκοσμηθεῖν καὶ γεγενῆσθαι Πλάτωνος δόξομεν λέγειν δόγμα*. — Tim. 53 B *κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν*; 69 C *διεκόσμησεν*; 28 B *γένονεν*.

<sup>4</sup> Vgl. D 61, 216 D; 129, 426 A.

<sup>5</sup> D 5, 22 A *τίνα γὰρ λόγον ἔχει σῶμα οὕτω στερεὸν . . . μὴ ἀπ' ἀρχῆς τινος ἡγεῖσθαι γεγενῆσθαι*;

<sup>6</sup> Tim. 28 B *πότερον ἦν αἰεὶ, . . . ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος*.

als geworden, also als ewig nichtseiend darstellt.<sup>1</sup> Oder ließe sich etwas durch Schlußfolgerung aus den Worten Justins ermitteln, daß er die Welt für erschaffen hält? Auch dieser Versuch mißlingt; Justin sagt: „Wenn die Welt geworden ist, sind notwendig auch die Seelen geworden“, weil sie um der Menschen willen geworden sind.<sup>2</sup> Wie nun die Seele erschaffen ist, wird wohl auch die Welt erschaffen sein. Dieser Schluß könnte Wahrscheinlichkeit beanspruchen, wenn nur erst feststünde, daß die Seelen wirklich aus dem Nichts erschaffen sind; aber das wird wohl nie gelingen. Denn wie die Engel sind auch die Seelen zusammengesetzt und darum auch auflöslich; wenn Gott wollte, daß sie nicht mehr seien, würde der belebende Geist von ihnen weichen, und sie würden wieder in das zurückkehren, woraus sie geworden sind.<sup>3</sup> Aus dem Nichts sind sie also nicht geworden. Thümers Beweise sind demnach gar nicht so stichhaltig, wie er wähnt, und eine Verteidigung der Welterschöpfung wäre durchaus nicht unnötig.<sup>4</sup>

Nach Semisch<sup>5</sup> zerlegt Justin „das Schöpfungs-drama in die beiden völlig getrennten Akte, in die Erzeugung der finsternen, rohen und ungeordneten Materie und in die Umbildung dieser chaotischen Masse in die vorhandene Weltform“. Wenn er aber zum Beweise dessen I 10 anführt, so scheint diese Stelle eher gegen seine Annahme zu sprechen, weil sie direkt und wörtlich aus Plato stammt;<sup>6</sup> auch aus I 67 kann er kein Argument für sich gewinnen; denn daß Gott das Dunkel und die Materie wendend die Welt gemacht hat,<sup>7</sup> deutet viel eher auf die Präexistenz der Materie hin,

<sup>1</sup> Tim. 27 D f.

<sup>2</sup> D 5, 24 A f.

<sup>3</sup> D 6, 30 C.

<sup>4</sup> Thümer S. 6.

<sup>5</sup> II 335.

<sup>6</sup> I 10, 30 B f. *πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα* (Tim. 29 E) *δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης*. Die ὕλη ἀμόρφος geht ebenfalls auf Plato zurück (vgl. Tim. 51 A), weil Justin I 59 dies selber sagt. *Ἐξ ἀμόρφου ὕλης* findet sich, wie Schwane (I 160) bemerkt, auch Sap. 11, 17 *ἡ παντὸς δυνάμεως σου χεὶρ καὶ πτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης*.

<sup>7</sup> I 67, 188 A f. *ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε*. De Faye hat, wie schon bemerkt, gerade aus diesen Worten platonischen Dualismus geschlossen. Mit Recht; denn Plato sagt (I 59, 158 C) *ὕλην ἀμόρφον οὖσαν στρέψαντα τὸν θεὸν κόσμον ποιῆσαι*.

ohne diese jedoch auszusprechen; Justin denkt eben gar nicht daran, das eine oder das andere ausdrücken zu wollen.

Die Entscheidung der Frage hängt somit in erster Linie von der Interpretation des 59. Kapitels der ersten Apologie ab, wo Justin beweisen will, daß Plato seine Weltentstehungslehre aus Moses genommen habe. Wir müssen uns dabei hüten, mit Semisch<sup>1</sup> anzunehmen, „daß er ein apologetisches Interesse hatte, die bloße Weltstruktur aus dem angemessenermaßen bereits vorhandenen (wenngleich darum nicht ewigen) Stoffe mit Hintansetzung der Erschaffung dieses Stoffes hervorzuheben“. Das apologetische Interesse hindert Justin aber nie, bei den Ähnlichkeiten der heidnischen Anschauungen mit der christlichen Lehre auch deren Verschiedenheit anzugeben und nötigenfalls den Grund wie der Ähnlichkeit so auch der Verschiedenheit beizufügen; hätte er zudem gerade hier einen Gegensatz zwischen seiner Ansicht und der Lehre Platos erkannt, wäre er sicher der letzte gewesen, der das nicht klipp und klar ausgesprochen hätte; bricht er ja doch im nächsten Kapitel auch ebenso gründlich wie offenherzig vollständig mit Platos Weltanschauung im Timäus, daß die Welt ein belebtes Wesen sei. Hier wird jedoch in keiner Weise angedeutet, daß Plato Falsches lehre, daß er sich etwa geirrt, daß er Moses falsch verstanden habe. Damit steht aber auch die Präsumpion dafür, daß Justin die Lehre Platos im Timäus, d. h. die Präexistenz und Ewigkeit der Weltmaterie für richtig gehalten hat.

Beweisen will Justin, daß Plato seine Behauptung *ὕλην ἄμορφον οὐσαν στρέψαντα τὸν θεὸν κόσμον ποιῆσαι* aus Moses, dem ersten Propheten, habe, der älter sei als alle griechischen Schriftsteller. Bei Moses findet sich aber, wie Gott am Anfang und aus was er die Welt gemacht hat.<sup>2</sup> Von einer Erschaffung ist da nicht mit einer einzigen Silbe die Rede; denn auch Plato hat gesagt, wie Gott die Welt gebildet hat (*στρέψαντα*) und aus was er sie gemacht hat (aus der *ὕλη*

<sup>1</sup> II 336 f.

<sup>2</sup> *Πῶς τὴν ἀρχὴν καὶ ἐκ τίνων ἐδημιούργησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον. Δημιουργεῖν* erinnert an Plato.

ἀμορφος<sup>1</sup>). Was Justin also bei Plato und bei Moses ausgesprochen findet, deckt sich vollständig.

Moses sagt aber dieses: ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν. ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος, καὶ σκοτός ἐπάνω τῆς ἀβύσσου· καὶ πνεῦμα θεοῦ ἐπεφέρετο ἐπάνω τῶν ὑδάτων. καὶ εἶπεν ὁ θεός· γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο οὕτως. Und die Folgerung daraus lautet: ὥστε λόγῳ θεοῦ ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ προδηλωθέντων διὰ Μωϋσέως γεγενῆσθαι τὸν πάντα κόσμον, καὶ Πλάτων . . . καὶ ἡμεῖς ἐμάθομεν. τὰ ὑποκείμενα bezeichnet hier die präexistente Materie; das ist deutlich genug gesagt; ob sie ewig oder erschaffen sei, darüber ist nicht das mindeste angedeutet. Aber es findet sich dabei der merkwürdige Zusatz: καὶ προδηλωθέντων, auf dessen Erklärung offensichtlich alles ankommt. Otto<sup>2</sup> sieht darin eine Kritik Platos: suam ab eo dissensionem declarat, dum universum mundum ex subiectis rebus et a Mose demonstratis, id est ex caelo et terra, quae deus in principio creavit, perfectum esse pronuntiat. Kann aber Justin sagen: Plato hat aus Moses dasselbe herausgelesen wie wir, doch weicht unsere Ansicht von der Platos erheblich ab?

Justin hat nicht den ganzen Schöpfungsbericht der hl. Schrift gegeben, sondern nur den Anfang; das Folgende hätte ihm für seinen Beweis offenbar keine neuen Momente geboten. Doch will er selbstverständlich, wenn er nur vom ersten Schöpfungstage spricht, die anderen mitinbegriffen wissen. In zwei Punkten sollen nun Moses und Plato übereinstimmen: Wie Gott und aus was er die Welt geschaffen hat. Das Wie ist durch λόγῳ θεοῦ erklärt, mag dieser Logos Gottes den Sohn Gottes oder ein Wort, einen Befehl Gottes an die Materie bedeuten. Auf das Woraus gehen die Worte: aus dem, was zugrunde lag und schon vorher angezeigt wurde durch Moses. Otto<sup>3</sup> bemerkt hierzu: Iustinus ait verbis Gen. 1, 1 ea contineri, ex quibus deus mundum

<sup>1</sup> Vgl. I 10, 32 B ἐξ ἀμόρφου ὕλης.

<sup>2</sup> I 59 n. 6. Otto möchte auch gerne mit Ashton das καὶ vor προδηλωθέντων streichen: ex subiectis, quas Moses antea indicaverat rebus.

<sup>3</sup> Ebd.

condidit, quia caeli et terrae nomine, ut alii, intelligebat terram inconditam et caelum inconditum, h. e. materiam mundi. So hat den Vers in der Tat Theophilus interpretiert,<sup>1</sup> doch ist damit noch nicht gesagt, daß Justin in ihm dasselbe gefunden hat; die Erklärung des hl. Theophilus scheint uns vielmehr sehr gezwungen. Die unsichtbare und die sichtbare Welt, die wir in Himmel und Erde des ersten Verses ausgedrückt finden, sah Justin jedenfalls nicht darin; ebensowenig aber wohl die chaotische Materie, die im zweiten Verse mit Erde bezeichnet zu sein scheint, weil aus dieser später auch der Himmel gebildet wird. Somit mag es Justin das geratenste geschienen haben, Himmel und Erde als den geordneten Himmel und die geordnete Erde zu nehmen, d. h. als die Welt, wie sie durch Gottes ordnende Hand geworden ist.<sup>2</sup> Mit dem ersten Verse wäre also das Thema des ganzen Kapitels gegeben, und die Erde im zweiten Verse bezeichnete das Chaos, aus dem alles, Himmel und Erde, gemacht wurde.

Was will aber Justin dann mit seinem *προδηλωθέντων* sagen? Überhaupt nicht, daß Moses, ehe er von der Ordnung des Chaos gesprochen, zuvor die Hyle bezeichnet hat, aus der die Welt gebildet worden ist — er hätte auch diesen so einfachen Gedanken nicht geschraubter und unnatürlicher ausdrücken können —, sondern nur das, was er in dem Kapitel beweisen will und eingangs desselben angekündigt hat, daß Moses schon vorher, d. h. früher als die griechischen Schriftsteller, diese Hyle gezeigt hat. Sein Schluß ist dieser: „Alle und namentlich Plato haben aus unseren Propheten entlehnt. Vergleiche nur die Lehre Platos mit dem, was durch Moses, den ersten Propheten, der älter ist als alle griechischen Schriftsteller, gesagt worden ist. Also hat Plato (wie auch andere und wie wir selber) aus Moses es erfahren, daß durch das Wort Gottes aus der Materie, die schon vorher, vor Plato, durch Moses bezeichnet war, die ganze Welt

<sup>1</sup> Ad Autol. II 10, 82 A f.

<sup>2</sup> Vielleicht beruft sich Justin sogar auf den geordneten Himmel und die geordnete Erde des ersten Verses, wenn er in den ersten drei Versen ausgesprochen findet, daß Gott die ganze Welt gemacht hat.

geschaffen worden ist.“ Daß dieser Gedanke Justin vor-schwebte, zeigt auch das Folgende: „Auch das sogenannte Erebos bei den Dichtern ist, wie wir wissen, zuvor von Moses genannt worden.“<sup>1</sup> Eben dieser Gedanke, daß Plato aus Moses geschöpft hat, dieser also älter ist, wird sodann im 60. Kapitel noch weiter verfolgt.

Im Timäus hat Justin wohl sicher die Ewigkeit der Welt-materie ausgesprochen gefunden; seine ganze Haltung im 59. Kapitel der ersten Apologie deutet aber nicht im mindesten an, daß er sich irgend eines Widerspruches seiner Anschauung mit der Lehre Platos bewußt ist, und darum dürfen wir einen solchen, d. h. die Erschaffung der Materie, bei ihm auch nicht suchen. Trotzdem hat man sie durch Folgerungen bei ihm zu finden geglaubt; nach Semisch<sup>2</sup> soll er „das heidnische Axiom von der Ewigkeit der Materie“ ausdrücklich bestreiten; er schließe dabei aus der Veränderlichkeit oder allgemeinen Zufälligkeit der kosmischen Substanzen, die zwingend auf eine außerweltliche, den Grund ihres Seins in sich selbst tragende Ursächlichkeit dieser Substanzen und Zustände hinführe. Semisch beruft sich auf Kapitel 5 des Dialoges,<sup>3</sup> allein da trägt Justin, wie schon bemerkt, lediglich die platonische Lehre, sogar mit wörtlicher Anlehnung an Plato vor. Gewiß ist die Welt geworden, gewiß ist sie geworden durch eine außerweltliche Ursächlichkeit; aber die Welt ist nicht dadurch geworden, daß sie geschaffen wurde, sondern dadurch, daß der Demiurg den schon vorhandenen Weltstoff ordnete.

Weizsäcker<sup>4</sup> glaubt sich gegen die dualistische Auf-fassung der Materie bei Justin deshalb aussprechen zu müssen, weil „wir in seiner übrigen Lehre nirgend einen Einfluß einer solchen nachzuweisen imstande sind“. Dieser Beweis

<sup>1</sup> *Ειρησθαι πρότερον ὑπὸ Μωϋσέως οἰδαμεν.* Was Erebos bedeuten soll, ist wohl schwer zu sagen; jedenfalls hängt es aber mit der Welt-schöpfung, dem Chaos, zusammen, von dem nach Hesiod Erebos und Nyx stammen.

<sup>2</sup> II 337.

<sup>3</sup> D 5, 22 A f.; vgl. 5, 26 D.

<sup>4</sup> S. 84 f.

ist aber gerade bei Justin nicht als vollgültig anzuerkennen, weil dieser oft Sätze ausgesprochen hat, über deren Tragweite und Konsequenzen er sich nicht klar geworden ist; er hat die Konsequenzen nicht gezogen, und darum dürfen wir es auch nicht tun, wenn wir nur seine Lehre suchen wollen. Entschieden soll dann nach Weizsäcker<sup>1</sup> gegen die Ewigkeit der Materie auch noch die Art sprechen, „wie er die stoische Weltlehre bekämpft. Wenn er die Lehre von dem ewigen Wechsel der Dinge ebenso wie die eines Fatums bestreitet durch die Hinweisung auf die Freiheit der Geschöpfe und auf den Widersinn, welcher Gottes Wesen selbst in diesem ewigen Wechsel der Welt aufgehen läßt, so ist damit schon von selbst auch die Lehre von der Materie und zwar in jeder Fassung getroffen“. Mag sein; aber Justin als Platoniker kennt einen persönlichen Demiurgen und Gesetzgeber,<sup>2</sup> der den Geschöpfen ihre Freiheit läßt,<sup>3</sup> und darum verwirft er das Fatum. Als Platoniker hält er Gott für absolut transzendent; darum kann Gott auf keine Weise in das Werden und Vergehen der sichtbaren Welt hineingezogen werden, und es ist durchaus nicht nötig, darum die Ewigkeit der Materie zu leugnen.<sup>4</sup> Mit der Argumentation gegen die Stoiker<sup>5</sup> würde Justin diese nur dann treffen, wenn auch für ihn feststünde, daß eine nicht von Gott geschaffene Materie mit Gott identisch ist; daran denkt er aber nicht im entferntesten. Ein „ungeborenes Sein“<sup>6</sup> ist deswegen die Welt noch nicht; ist sie ja auch nach Plato geworden und geboren.<sup>7</sup> Justin hat sich mit Plato zurechtgefunden, der sagt, es gebe ein Sein und ein Nicht-Sein; das Sein hat er Gott, das Nicht-Sein der Materie gleichgesetzt.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> S. 85.      <sup>2</sup> Tim. 41 E.      <sup>3</sup> I 44, 122 E.

<sup>4</sup> I 20, 64 C ist gesagt, daß „der Schöpfer von allem“ über allen Wandel erhaben sei; dieser ποιητής πάντων (Tim. 28 C) weist sicher ganz auf die nämliche Vorstellung hin wie der sofort erwähnte Gott, der auch nach Plato die Welt geordnet habe.

<sup>5</sup> II 7, 220 A f.

<sup>6</sup> Weizsäcker S. 85 A. 1; vgl. dazu D 5, 26 D.

<sup>7</sup> Tim. 28 C.

<sup>8</sup> Auch die Stelle: „Wir haben gelernt, daß Gott vermöge seiner Güte am Anfang alles aus der gestaltlosen Materie um der Menschen willen

Nichts berechtigt uns also, bei Justin die Lehre von der Erschaffung der Welt zu suchen, nichts aber auch, in seiner Anschauung die damalige Lehre der Kirche zu sehen. Er hat, wie sonst so oft, auch hier seine platonischen Ansichten in der hl. Schrift wiederzufinden geglaubt und darum auch gegen die Weltbildungstheorie des Timäus nicht Stellung genommen. Nur kurze Zeit nach Justin hat dies Theophilus von Antiochien getan,<sup>1</sup> dessen Beweise treffend, einleuchtend, ein für allemal gültig sind. Scharfe Polemik gegen die Weltlehre Platons findet sich auch in der *cohortatio ad Gentiles*, nach der im Timäus die Materie bald ungeworden, bald geworden sei<sup>2</sup> und Gott nicht als Weltschöpfer, sondern lediglich als Weltbildner auftrete:<sup>3</sup> auch damit zeigt sich die Unehchtheit der *Cohortatio*.

Es mag hier auch angezeigt sein, auf das früher schon angezogene 127. Kapitel des *Dialoges* etwas einzugehen, weil es uns vielleicht zeigen kann, daß die Ewigkeit der Materie auch mit dem Systeme Justins in einem gewissen Zusammenhange steht. Gerade an dieser Stelle spricht Justin aufs allerschärfste aus, daß Gott der Welt transzendent ist, also über und außer der Welt sich befindet, eben an dem Orte, wo er ist.<sup>4</sup> Folglich ist die Welt außer Gott; denn würde Gott die Welt durchdringen, wäre die Transzendenz höchstens in dem Sinne zu nehmen, daß Gott wohl in der Welt ist, aber in der Welt sich nicht zeigen noch auch unmittelbar wirken kann. Warum aber sollte, wenn Gott selber

---

gemacht hat“ (I 10, 30 B f.) hat Weizsäcker beschäftigt (S. 84). Justin soll diese offensichtlich an Plato erinnernden Worte nur gesprochen haben im Gegensatz zur vorausgehenden Bemerkung, Gott bedürfe keiner materiellen Opfer von seiten der Menschen. Diese Bemerkung ließe aber gerade nicht den Gedanken erwarten, daß Gott alles gebildet (*δημιουργῆσαι*), sondern daß er alles aus nichts geschaffen habe. Übrigens hat Justin, was er ihr entgegenzustellen hat, ihr auch sofort angefügt: Gott bedarf nicht unserer materiellen Gaben, da er selber alles darbietet (*αὐτὸν παροχοῦντα πάντα δωρῆτες*); der Begriff einer Erschaffung liegt aber nicht darin.

<sup>1</sup> Ad Autol. II 4, 54 B ff.

<sup>2</sup> 7, 38 A f.

<sup>3</sup> 22, 78 B f.

<sup>4</sup> D 127, 456 A ἐν τῇ αὐτοῦ χώρῳ, ὅπου ποτέ, μένει.

zugegen ist, nur die erste Kraft nach Gott wirken können?<sup>1</sup> Justin sagt nun ausdrücklich nicht nur, daß Gott nicht erscheinen kann, sondern auch, daß er an dem Orte, an dem er eben ist, d. h. im Himmel, bleibt und daß er den Himmel nicht verlassen kann.<sup>2</sup> Der Gedanke von einer Allgegenwart Gottes scheint Justin ganz fremd zu sein.<sup>3</sup> Feder<sup>4</sup> behauptet sie allerdings, doch fehlt jeglicher Beweis; er sagt: „Alles erfüllt Gott mit seiner Unermeßlichkeit, und allem ist er gegenwärtig. Gerade an einer Stelle, wo Justin die Unmöglichkeit der Offenbarungen Gottes des Vaters ausgesprochen hat, fährt er in auffallender und unvermittelter Weise fort: alles sieht er und alles erkennt er, und niemand von uns bleibt ihm verborgen; er bewegt sich nicht und kann auch durch keinen Ort, ja nicht einmal durch die ganze Welt begrenzt werden, er, der war, ehe die Welt wurde.“ Da ist aber durchaus die Allgegenwart Gottes nicht angenommen, im Gegenteil, ihr Nichtvorhandensein wohl vorausgesetzt; wäre Gott allgegenwärtig, warum bemüht sich Justin so ab, zu versichern, daß ihm nichts verborgen bleiben kann? Das Wichtigste ist indes der Schluß dieses ganzen Gedankenganges: Gott kann durch einen Ort und durch die ganze Welt nicht umschlossen werden, er, der da war, ehe die Welt geworden ist. Es will da Justin offenbar einen Vernunftgrund dafür angeben, daß der Vater nicht erscheinen kann, daß er der Welt transzendent ist.<sup>5</sup>

Gesagt könnte damit sein: Gott war, ehe die Welt, d. h. die Materie, aus der die Welt wurde, geschaffen worden ist; wie Gott vorher nicht im Raume war, weil es überhaupt

<sup>1</sup> I 33 ist eigens die Wirksamkeit des Heiligen Geistes ausgeschaltet, weil der Logos, die erste Kraft, zugegen ist.

<sup>2</sup> D 127, 458 C; 60, 210 B *καταλιπόντα τὰ ὑπὲρ οὐρανὸν ἅπαντα.*

<sup>3</sup> Martyr. 3, 270 *τόπω οὐ περιγράφεται, ἀλλὰ ἀόρατος ὢν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν πληροῖ καὶ πανταχοῦ ὑπὸ τῶν πιστῶν προσκυνεῖται.* Diese Worte hat Justin, wenn sie wirklich die Allgegenwart Gottes ausdrücken, wohl nicht so gesprochen; sie stammen übrigens, wie Otto angibt, aus Jer. 23, 24 *μὴ οὐχὶ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν ἐγὼ πληρῶ;*

<sup>4</sup> S. 111 f.

<sup>5</sup> Vgl. D 60, 210 B *οὐ . . . , καὶν μικρὸν νοῦν ἔχων, τολμήσει εἰπεῖν.*

keinen Raum gab, so kann er auch jetzt nicht durch den Raum umschrieben werden. Ob wir aber bei Justin eine solche Spekulation suchen dürfen, mag immerhin zweifelhaft sein. Zudem ist zu bemerken, daß *κόσμος* bei Justin nie den Begriff der *ὕλη* hat, sondern den der geordneten Welt, die aus der ungeordneten Materie gebildet wurde.<sup>1</sup> Darum ist die andere Deutung ungleich näherliegend: Gott war, ehe das Chaos zur Welt geordnet wurde, oder, wie Plato<sup>2</sup> und Justin selber sagt, ehe die Welt wurde. War Gott also nicht im Chaos, was selbstverständlich ist, weil er es sonst ohne Zweifel durch sein Durchdringen geordnet hätte, dann ist er auch nicht in der Welt; geordnet hat er ja das Chaos nicht unmittelbar, sondern durch seinen Logos, den er eben dazu geboren hat. Die Geburt des Logos ließe sich schwerlich erklären, wenn der Vater selbst die Welt durchdränge; denn sie ist nur erfolgt, weil der Vater einen Diener brauchte, und seinen erhabensten Namen Christus hat der Logos davon, daß er gesalbt ist mit der Gottheit und die Welt geordnet hat, wie dies im 6. Kapitel der zweiten Apologie ausgesprochen ist. Wie an jener Stelle scheint uns Justin auch hier einen Blick in die Ewigkeit werfen zu lassen, in die Ewigkeit vielleicht sogar des Logos. Die ganze Ewigkeit waren Gott und das Chaos, beide getrennt, Gott dem Chaos transzendent; in Gott aber ruhte notwendig sein Logos. Da dann am Anfang die Welt geschaffen werden sollte, wurde der Logos geboren, daß er das Chaos ordnend durchdringe und zur Welt gestalte. Vergleicht man dazu Platos Timäus, dann läßt sich die Verwandtschaft der Ideen schwerlich verkennen.

<sup>1</sup> Vgl. I 59, 158 D *ἐκ τῶν ὑποκειμένων . . . γεγενῆσθαι τὸν παντὶ κόσμον*. I 67, 188 B *τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησεν*.

<sup>2</sup> Tim. 28 B.

## Zehntes Kapitel.

## Der keimhafte Logos und die Seelenlehre Justins.

Obgleich Justin die Stoa nach seinem eigenen Geständnisse verlassen hat, weil sie ihm keine Befriedigung zu gewähren vermochte, ist doch ihre Lehre in einem der allerwichtigsten Punkte, in der Logoslehre, nicht ohne nachhaltenden Einfluß auf ihn gewesen.

Christus, der Logos und Sohn Gottes, hat in der Welt gewirkt, noch ehe er Menschengestalt angenommen hat; er hat gesprochen durch die Propheten, geradeso wie der Heilige Geist; er ist auch persönlich in mannigfachen Gestalten erschienen, und er hat vornehmlich gewirkt als keimhafter Logos, als *λόγος σπερματικός*.

Den Begriff und Ausdruck *λόγος σπερματικός* hat Justin zweifelsohne von den Stoikern, und nichts hindert uns anzunehmen, daß er ihn als Schüler der Stoa kennen gelernt hat. Beibehalten hat er jedoch von all dem Gehörten nicht viel mehr als den Namen; aber es ist unverkennbar, daß er in der Idee vom keimhaften Logos reiche Anregung gefunden hat.<sup>1</sup>

Während „bei den Stoikern das Bild des Samens durch den Gedanken des das Leben in sich schließenden Keimes die gestaltende Kraft der der Welt wie den Einzeldingen innewohnenden und in ihnen wirkenden göttlichen Vernunft“ bezeichnet, fehlt bei Justin diese Anwendung vollständig.<sup>2</sup> Der keimhafte Logos ist hier „möglichst aller kosmischen Beziehungen“ entkleidet und „als das schöpferische Prinzip der geistigen und sittlichen Kräfte der Welt“<sup>3</sup> aufgefaßt. Eine

<sup>1</sup> Vielleicht will Justin sogar seine ganze Lehre vom keimhaften Logos als seine subjektive Anschauung hinstellen, wenn er sagt (I 46, 128 C): *τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προσημνώσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε*. Es scheint nämlich auffällig, daß er sich nur für die Behauptung, Christus sei der Erstgeborene Gottes, auf die ihm überlieferte Lehre beruft, beim Satz vom spermatischen Logos aber lediglich auf Vorhergesagtes verweist.

<sup>2</sup> Weizsäcker S. 88.

<sup>3</sup> Engelhardt S. 470 A.

derartige Umwandlung mußten wir von vornherein erwarten; Justin hat im Gegensatz zum stoischen Pantheismus einen der Welt vollständig transzendenten, persönlichen Gott angenommen, und auch der Logos Gottes ist der Welt nicht so immanent und mit ihr verbunden, wie die Stoa und wie schließlich auch Plato es behauptete.<sup>1</sup> Daß Gott auf die Welt so einwirkt, wie eine Person auf etwas anderes einzuwirken pflegt, lediglich gestaltend und bildend, hat Justin wohl schon als Platoniker angenommen, weil nur eine solche Ansicht seiner einen persönlichen Gott suchenden Seele genügen konnte. Sicher aber hat er als Christ den persönlichen Logos Gottes nicht als Weltseele gefaßt, und damit war es auch ausgeschlossen, daß der Logos als keimhafter Logos im stoischen Sinne in der Welt wirke. Er hat die Welt von Anfang an geordnet; bedarf sie je wieder seiner Hilfe, dann kann er in jedem Augenblick persönlich eingreifen, wie er gegebenenfalls persönlich auch zur Erde herniedergestiegen ist, um den Menschen eine Botschaft des Vaters zu bringen. In dieser Lehre hat sich Justin bewußt und entschieden von der Stoa und auch von Plato freigemacht.

Entgegen dem stoischen keimhaften Logos bezeichnet der Ausdruck für Justin das Belebende, „das durch den Anteil der Menschen an der göttlichen Vernunft in ihnen gesetzt ist“.<sup>2</sup> Die Wirksamkeit des keimhaften Logos ist auf die Seelen der Menschen beschränkt, er ist aber unterschiedslos einem jeden Menschen mitgeteilt; er ist dem ganzen Menschengeschlecht eingepflanzt;<sup>3</sup> denn es hat jeder Mensch die Fähigkeit, Gut und Böse zu erkennen,<sup>4</sup> weil Gott das Menschengeschlecht vernünftig gemacht hat und fähig, die Wahrheit zu erkennen und Gutes zu tun;<sup>5</sup> doch betrachten die Menschen mit dem Logos nur auf menschliche Weise.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> I 20, 62 C f.; II 8, 220 B; I 60.

<sup>2</sup> Weizsäcker S. 88.

<sup>3</sup> II 8, 220 C *διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου*. I 46, 128 C (*λόγος*) *οὗ πάν γένος ἀνθρώπων μετέσχε*.

<sup>4</sup> II 14, 240 A *ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων εἶναι τὸ γνωριστικὸν καλοῦ καὶ αἰσχροῦ*. Vgl. I 10, 32 C f.

<sup>5</sup> I 28, 88 C.

<sup>6</sup> II 10, 226 C *κατὰ λόγον μέρος δι' ἐνρίσεως καὶ θεωρίας; κατὰ*

Diesem keimhaften Logos, der nur ein Teil des Logos ist,<sup>1</sup> steht der Logos gegenüber, der göttlich ist,<sup>2</sup> der ganze Logos, welcher Christus ist,<sup>3</sup> der alles Wissen in sich begreift;<sup>4</sup> der Logos, der vom ungeborenen und unerkennbaren Gott kommt, den die Christen nach Gott verehren und lieben, weil er um der Menschen willen Mensch geworden ist.<sup>5</sup>

Damit ist schon gegeben, daß der keimhafte Logos vor allem „das Mangelhafte und Unvollkommene“ betont, „welches im bloßen Samen im Unterschiede von der entwickelten Sache selbst angezeigt ist.“<sup>6</sup> Es konnten die Schriftsteller durch den in ihnen wohnenden keimhaften Logos nur dunkel das Seiende sehen,<sup>7</sup> nur mit Mühe, eben nach dem Teil des ihnen verliehenen Logos durch Suchen und Schauen das demselben Verwandte<sup>8</sup> erkennen, und weil sie nicht alles vom Logos schauen konnten, haben sie sich oft widersprochen<sup>9</sup> und damit gezeigt, daß sie kein festes und unwiderlegliches Wissen haben.<sup>10</sup>

An einer bemerkenswerten Stelle spricht sich Justin noch deutlicher über den keimhaften und den ganzen Logos aus: Etwas anderes ist, so schließt er die Beweisführung in der zweiten Apologie, der Same von etwas und eine Nachahmung, die gegeben ist, soweit die (menschliche) Kraft es erlaubt, und etwas anderes jenes selber, der Logos, dessen Sein mit uns und dessen Nachahmen nach der Gnade erfolgt, die

*τὸ ἀνθρώπινον λόγῳ πειραθέντες τὰ πράγματα θεωοῦσαι. — Vgl. I 5, 18 E f. Σωκράτης λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς ταῦτα εἰς φανερόν ἐπειρᾶτο φέρειν = διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγον ἠλέγηθη ταῦτα.*

<sup>1</sup> II 10, 226 C.

<sup>2</sup> I 10, 32 D; 33, 104 D; 36, 106 D.

<sup>3</sup> II 8 222 C *τοῦ παντὸς λόγον, ὃ ἐστὶ Χριστοῦ.* 10, 224 B *τὸ λογικὸν τὸ ὅλον* (vgl. Paul, Zur Erklärung der beiden Apologien: Jahrbücher für klassische Philologie 1891, 462).

<sup>4</sup> II 10, 226 C *οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγον ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι Χριστός*

<sup>5</sup> II 13, 238 C f.

<sup>6</sup> Weizsäcker S. 88.

<sup>7</sup> II 13, 238 D *διὰ τῆς ἐνούσης ἐμφύτου τοῦ λόγον σπορᾶς.*

<sup>8</sup> II 13, 238 C *ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικῶ θείου λόγον τὸ συγγενὲς ὁρᾶν.*

<sup>9</sup> II 10, 226 C.

<sup>10</sup> II 13, 238 C.

von ihm ausgeht.<sup>1</sup> Über die Bedeutung dieses Satzes ist zunächst der Zusammenhang des Kapitels und des ganzen Abschnittes zu befragen. Justin will zeigen, daß die christliche Lehre über aller Menschenlehre steht; er rühmt sich, ein Christ zu sein, und will es um jeden Preis bleiben, nicht weil die Lehren Platos und anderer von denen Christi verschieden sind, sondern weil sie nicht durchaus mit diesen übereinstimmen. Denn ein jeder von den alten Denkern hat nur nach dem Teil des spermatischen Logos das diesem Verwandte gesehen und in schöne Worte gekleidet. Alle diese schönen Aussprüche nun gehören den Christen; denn die Christen verehren und lieben den Logos Gottes, der wegen der Menschen Mensch geworden ist, um die menschlichen Gebrechen zu heilen, namentlich die Gebrechen des Verstandes, auf die es ja hier vorzugsweise ankommt. All das gehört also den Christen; denn die alten Schriftsteller haben mit ihrem keimhaften Logos nur dunkel sehen können, die Christen hingegen sehen klar und deutlich; denn etwas anderes ist der keimhafte Logos und seine der menschlichen Fassungskraft mögliche Nachahmung, etwas anderes der Logos selber, der aus freier Gnade bei uns weilt und seine Nachahmung gestattet.

Offenbar ist hier der keimhafte Logos dem ganzen gegenübergestellt, die der rein menschlichen Natur mögliche Nachahmung des keimhaften Logos der aus der Gnade hervorgehenden des ganzen.<sup>2</sup> Eine solche Nachahmung des Logos gibt es auch bei Plato. So ist uns nach dem Timäus die Sehkraft gegeben, daß wir die Umläufe der Vernunft am Himmel sehen und die Bewegungen unseres Denkens danach richten, insoweit diese mit jenen verwandt sind; auf solche Weise sollen wir die Bewegungen des Gottes, d. i. des Weltlogos, die durchaus nie abirren, nachahmen und danach die

<sup>1</sup> II 13, 238 D ἕτερον γὰρ ἐστὶ σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθέν, καὶ ἕτερον αὐτὸ οὐ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἢ μετουσίᾳ καὶ μίμησις γίνεται.

<sup>2</sup> Tixeront (S. 228) möchte *μίμημα* und *μίμησις* gar mit l'image und la ressemblance geben.

unseren richten, die ganz verworren sind.<sup>1</sup> Es wird sich nicht leicht eine enge Beziehung der Stelle Justins zu diesen Worten Platos verkennen lassen; das Gesicht ist ja nur ein Werkzeug des Logos, und seine Wahrnehmungen sind nur ein Mittel zum Erwerb der Philosophie, der größten und besten Gottesgabe.<sup>2</sup> Justin sieht allerdings im Logos nicht mehr die Weltseele; er redet darum auch nicht von sinnlichen Wahrnehmungen wie Plato, der am Himmel die Umkreisungen des Logos erkennen will. Im wesentlichen aber ist doch die Lehre Justins der platonischen ganz entsprechend: der menschliche Logos ahmt den göttlichen Logos nach, soweit er mit ihm verwandt ist.<sup>3</sup>

Diesem dunklen Erkennen und Nachahmen des keimhaften Logos steht das durch die Gnade Christi gegebene Beisein und Nachahmen des ganzen Logos gegenüber, das Erkennen des Heiden dem des Christen. Worin besteht aber der Unterschied zwischen beiden? *Μετουσία τοῦ λόγου* ist, wie es scheint, wohl allgemein auf die gnadenvolle Gegenwart Christi, des ganzen Logos, im Christen gedeutet worden,<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Tim. 47 B f. *τὰς ἐν οὐρανῷ κατιδόντες τοῦ νοῦ περιόδους χρῆσαιμεθα ἐπὶ τὰς περιφορὰς τὰς τῆς παρ' ἡμῖν διανοήσεως, ξυγγενεῖς ἐκείναις οὐσας, . . . μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὐσας, τὰς ἐν ἡμῖν πεπλανημένας καταστησαιμεθα.*

<sup>2</sup> Tim. 47 A f.; D 2, 6 C.

<sup>3</sup> II 13, 238 C *ἀπὸ μέρους τὸ σπερματικῶν θεῖον λόγον τὸ συγγενὲς ὁσῶν.*

<sup>4</sup> Otto übersetzt, ohne etwas dazu zu bemerken, *cuius communicatio*; Harnack (Dogmengeschichte I<sup>4</sup> 509 A. 2) redet von einem Besitzen. L. Duncker (Apologetarum secundi saeculi de essentialibus naturae humanae partibus placita, Göttingen 1844, 13 f.) sieht an dieser Stelle sogar ausgesprochen, wie die Teile des keimhaften Logos zu dem Logos selbst in Beziehung stehen: *est ratio simillima ei, quae inter Logon ipsum et Patrem intercedit, quare et hic doctrinam illam emanationis supra memoratam delitescere non est quod dubitemus. Itaque in doctrina de Logo seminali interpretanda de divisione in partes non magis quam in dogmate de Logo a Patre genito cogitare licet.* Der Logos ist aber aus dem Vater nicht durch eine Emanation hervorgegangen, sondern geboren, und an irgendwelche Beziehung des keimhaften Logos zur Geburt aus dem Vater zu denken ist nicht der geringste Anhaltspunkt gegeben. Von einer Teilung des Logos kann, wie sich noch zeigen wird, auch nicht ohne weiteres gesprochen werden.

die ja von Justin auch tatsächlich angenommen wird;<sup>1</sup> doch spricht dagegen schon der Ausdruck *μετονοσία*, statt dessen wir eher ein *ἐνοικεῖν* oder *παρεῖναι* oder ähnliches erwarten würden, und außerdem sagt Justin nie und kann nie sagen, daß die Christen statt des keimhaften den ganzen Logos haben, durch den sie alle Wahrheit leicht und sicher zu erkennen vermöchten; damit wäre ja dem Subjektivismus in der christlichen Lehre Tür und Tor geöffnet, während Justin doch strenge an der Lehre der Apostel festhält. Der ganze Logos ist nur in Jesus, und die *μετονοσία* will nur besagen, daß der Logos selber bei den Menschen gewilt und sie belehrt hat; die Christen aber verehren und lieben den Logos, haben also seine Lehre und darin die sichere Erkenntnis des Wahren und die Möglichkeit einer weitergehenden Nachahmung; die Menschwerdung und danach die Möglichkeit dieser Nachahmung des Logos sind aber ein Werk seiner Gnade.

Die Frage ist nun: in welchem Verhältnis steht der keimhafte Logos zum Logos selber? Der Logos ist Christus, der Sohn Gottes; aber auch der spermatische Logos ist göttlich,<sup>2</sup> und der Logos selber hat nicht nur durch die Propheten, sondern auch durch Sokrates<sup>3</sup> gesprochen; Christus ist der Logos, der in jedem Menschen ist, und darum ist er auch von Sokrates zum Teil erkannt worden.<sup>4</sup> An Christus hatte das ganze Menschengeschlecht Anteil, und die, welche mit dem Logos lebten, sind Christen, gerade so wie jene, die ohne den Logos lebten, Feinde Christi waren. Zu diesen Christen vor Christus gehören namentlich Sokrates, Heraklit, Abraham, Ananias, Azarias und Misael und noch viele andere Männer des Alten Testaments.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> I 32, 98 B; D 54, 182 D.

<sup>2</sup> II 13, 238 C.

<sup>3</sup> I 5, 18 A.

<sup>4</sup> II 10, 228 E.

<sup>5</sup> I 46, 128 C. Darum haben auch die Juden vor dem Heidentum nur das eine voraus, daß sie Offenbarungen Gottes durch den Logos und den Heiligen Geist besitzen und so den Logos leichter zu erkennen imstande sind; Christen sind aber auch die guten Heiden. Bezüglich Justins Urteil über das Judenvolk vgl. Feder S. 231 ff. — Einmal sagt Justin, in den Gläubigen wohne der Same von Gott, *τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος* (I 32, 98 B); an einer anderen Stelle (D 54, 182 D) heißt es

Der keimhafte Logos und der ganze Logos sind demnach vollständig identisch, weil jeder von beiden Christus ist; nur hat der gewöhnliche Mensch bloß Anteil am ganzen göttlichen Logos, soweit seine Natur es erfordert und gestattet, während in Jesus der ganze Logos ist. Es geht darum nicht an, den keimhaften Logos als die einem jeden angeschaffene Vernunftkraft zu nehmen, die das Abbild und das Werk des Logos sei;<sup>1</sup> es muß vielmehr, wenn anders Justin uns nicht mit seinen Worten geradezu irreführen will, an irgendeine wirkliche Verbindung der Seele mit dem Logos gedacht werden, die so inniger, ja substantieller Natur ist, daß der Logos als keimhafter Logos die Vernunft des Menschen wird. Dadurch will aber Justin das menschliche Erkennen nicht etwa zu einem reinen Werke des göttlichen Logos stempeln, er läßt es auch das Werk des Menschen sein. Der Mensch muß mit Hilfe der ihm von Gott verliehenen logischen Kräfte wählen, was Gott lieb ist;<sup>2</sup> nach seinem eigenen freien Willen kann jeder gut oder schlecht handeln; denn Gott hat den Menschen geradeso wie den Engeln einen freien Willen gegeben;<sup>3</sup> der freie Wille setzt aber auch ein selbständiges Denken voraus. Trotzdem ist aber das Erkennen auch wieder in gewissem Sinne das Werk

statt dessen, daß Christus in ihnen seiner Kraft nach zugegen sei, während er bei seiner zweiten Ankunft in ihnen offenbar werde. Für den spermatischen Logos kommen diese beiden Stellen, die sich gegenseitig erklären, gar nicht in Betracht. Beide Male wird die Prophetie erklärt: „Er wird sein Kleid im Blut der Weintraube waschen“; das Kleid wird auf die Gläubigen gedeutet, die durch Christi Blut gewaschen sind, und in ihnen wohnt Christus, ist bezw. Christus seiner Kraft nach zugegen. *Σπέρμα παρὰ τοῦ Θεοῦ* darf darum nie auf den keimhaften Logos bezogen werden, da dieser ja nicht bloß in den Gläubigen, sondern in jedem Menschen sich findet; es ist vielmehr der ganze Logos als *σπέρμα παρὰ τοῦ Θεοῦ*, d. h. als Sohn Gottes bezeichnet. *Σπέρμα τοῦ λόγου* und *σπέρμα παρὰ τοῦ Θεοῦ, ὁ λόγος* sind ganz verschieden, und es wäre verfehlt, wollte man hier die Definition oder den Vergleich von dem Keim des Logos und dem Logos selbst irgendwie anwenden, etwa so, daß daraus auf das Verhältnis des Sohnes zum Vater geschlossen werden sollte (vgl. Duncker S. 12).

<sup>1</sup> So Feder S. 125; vgl. überhaupt S. 124 f.

<sup>2</sup> I 10, 32 C f.

<sup>3</sup> II 7, 218 D.

des Logos; wenn Sokrates auf das Treiben der Dämonen hinwies, so hat dies der Logos durch Sokrates getan, und zwar der Logos, der hernach Mensch geworden ist.<sup>1</sup> Darum erkennt Christum, wer seinen eigenen Logos erkennt,<sup>2</sup> darum ist Christ, wer nach seinem Logos lebt,<sup>3</sup> und darum kann Justin sagen: „Christus war und ist der Logos, der in jedem ist und durch die Propheten die Zukunft vorhergesagt hat, wie auch durch sich selbst, da er uns gleich geworden war und dieses lehrte.“<sup>4</sup> Damit soll bewiesen werden, daß Christus auch von Sokrates zum Teil erkannt worden ist. Kann da dem wirklichen Sprechen des Logos durch die Propheten und dem Sprechen des auf Erden erschienenen Logos die geschaffene, rein menschliche Vernunft gegenübergestellt sein, weil sie das Werk und Abbild des Logos ist? Wäre denn der Logos dann wirklich in jedem Menschen? Gewiß nicht. Der keimhafte Logos muß darum mehr sein als das, was wir uns unter der Gottesstimme des Gewissens oder dem göttlichen Lichte der Vernunft vorstellen;<sup>5</sup> Justins Worte lassen in ihm nur die Vernunft des Menschen erkennen und zugleich Christum, den Sohn Gottes.

Ist darum die Seele ein Teil des Logos? Bei Beantwortung dieser Frage und der anderen, was Justin überhaupt von der Seele hält, müssen wir es aufs lebhafteste bedauern, daß seine Lehrschrift über die Seele, in der er nach dem Zeugnisse des Eusebius verschiedene Forschungen und die Ansichten der griechischen Philosophen darüber vorträgt, verloren gegangen ist; noch empfindlicher aber ist der Verlust seiner in dieser Schrift versprochenen Abhandlung, die die griechischen Lehren über die Seele widerlegen und seine eigene Anschauung darlegen sollte,<sup>6</sup> wenn anders Justin dazu

<sup>1</sup> I 5, 18 A f.      <sup>2</sup> II 10, 228 E f.

<sup>3</sup> I 46, 128 C.

<sup>4</sup> II 10, 228 A *λόγος γὰρ ἦν καὶ ἔστιν ὁ ἐν παντὶ ὄν, καὶ διὰ τῶν προφητῶν προεπιών . . . καὶ δι' ἑαυτοῦ ὁμοιοπαθοῦς γενομένου καὶ διδάξαντος ταῦτα.*

<sup>5</sup> Feder S. 125.

<sup>6</sup> Euseb., Hist. eccl. IV 18, 5. Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I 228.

gekommen ist, sein Versprechen einzulösen. Die überaus wertvolle Erkenntnis können wir aber aus dieser Notiz des Eusebius doch gewinnen, daß Justin der Seelenlehre sein besonderes Augenmerk zugewandt hat und daß seine Ansicht etwas komplizierter Natur gewesen sein muß, sonst hätte er sie ja leicht jener Lehrschrift über die Seele einfügen können. Zum Ersatze für die verlorenen Schriften muß uns namentlich die Einleitung des Dialoges dienen, in denen die Frage nach Gott und nach dem Verhältnis der Seele zu Gott gestellt ist.<sup>1</sup>

Justin hatte einst darauf, daß die Seele göttlich und ein Teil des göttlichen Logos und Gott verwandt sei, seine kühnsten Hoffnungen gebaut; nur dieses Axiom Platos hatte ihm die Zuversicht gegeben, dereinst Gott zu schauen.<sup>2</sup> Die Möglichkeit, Gott zu schauen, und die Seelenwanderung, ebenso die anfangslose Ewigkeit der Seele muß er fallen lassen; bestehen bleibt vorerst nur, daß die Seele unvergänglich ist und ewigen Lohn oder ewige Strafe erntet, und dies deshalb, weil Gott es so will.<sup>3</sup> Jetzt aber fragt es sich: Was ist die Seele? Die Philosophen wissen es nicht; der Greis, der die Antwort übernimmt, kümmert sich nicht um Plato, nicht um Pythagoras, überhaupt um keinen. Wir sind gespannt, was er uns dann von der Seele sagt! Auf die hl. Schrift beruft er sich nicht, auch er geht ganz philosophisch zu Werke.

<sup>1</sup> Diese zwei Grundprobleme müssen in Prologe erörtert werden; die Anschauung Justins von Gott kann so ziemlich unverändert bleiben, seine Lehre von der Seele und deren Verhältnis zu Gott bedarf aber einer gründlichen Revision: dies muß ihm nachgewiesen werden wie auch die Unmöglichkeit, über diese Frage bei den Philosophen Aufschluß zu erhalten, ehe er auf das Christentum hingewiesen werden darf. „Das philosophische Kostüm“ des Prologes ist somit ganz von selber gegeben und sogar notwendig, ebenso auch, daß Justin und sein Widerpart nicht zwar „aus allgemein philosophischen Erörterungen“, wohl aber aus den Kernfragen einer sich mit Gott beschäftigenden Philosophie (D 1, 4 B f.) allmählich „auf die Kardinalfrage des damaligen Christentums“, ja überhaupt auf das Christentum geführt werden. Vgl. Hirzel, Der Dialog, bei Wehofer S. 2.

<sup>2</sup> D 4, 18 E f.

<sup>3</sup> D 5, 24 B ff.

Erst muß die platonische Seelenlehre widerlegt werden. Fest steht, daß die Seelen geworden sind. Sie haben einen Anfang, weil die ganze Welt nicht ungeworden ist;<sup>1</sup> wären ferner die Seelen ungeworden, könnten sie nicht sündigen; denn das Ungewordene ist dem Ungewordenen ähnlich und gleich, ja identisch mit ihm, weder an Macht noch an Ehre ihm nachstehend. Es gibt demnach nur ein Ungewordenes, und dieses ist die Ursache von allem anderen.<sup>2</sup>

Plato hingegen sagt: „Die Seele ist ganz unsterblich, d. i. anfangslos, und alles andere, das sich bewegt, hat in ihr Quelle und Anfang der Bewegung. Der Anfang ist aber ungeworden; denn aus dem Anfang muß notwendig alles werdende werden, er selber aber kann aus gar nichts werden; denn würde der Anfang irgendwie aus etwas, würde er ja nicht aus dem Anfang.“<sup>3</sup> Plato nennt hier die einzelne Seele Anfang, ἀρχή, und darum ein ἀγένητον, während Justin sagt, es könne nur einen Anfang für alles geben,<sup>4</sup> weil ein Unterschied zwischen den einzelnen ἀγένητα undenkbar wäre. Im Timäus<sup>5</sup> läßt Plato selber den Demiurgen sagen: wenn er den unsterblichen Seelen den Leib bildete, könnten die Lebewesen sich den Göttern an Rang gleichstellen.<sup>6</sup> Justin geht noch weiter: Die Seelen wären, wenn ungeworden, Gott gleich, d. h. es bestünde gar kein Unterschied zwischen ihnen, Gott und die Seelen wären identisch. Mit diesen der platonischen Seelenlehre entlehnten Gedanken hat Justin eine Grundlage für seine Seelenlehre geschaffen und die besten Waffen gewonnen, diejenige Platos zu bekämpfen.

Er sagt: Die Seele ist entweder das Leben oder sie hat Leben. Wäre sie das Leben, würde sie etwas anderes

<sup>1</sup> D 5, 24 A f.

<sup>2</sup> D 5, 26 D f.

<sup>3</sup> Phaedr. 245 C f. ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος . . . καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. ἀρχὴ δὲ ἀγένητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἐνός· εἰ γάρ τι ἐκ τῆς ἀρχῆς γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο.

<sup>4</sup> Vgl. Tim. 28 B ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος. 28 A ὑπ' αἰτιου τινός ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι.

<sup>5</sup> Tim. 41 B f.

<sup>6</sup> Θεοῖς ἰσάζουσ' ἄν.

leben lassen, nicht sich selbst, wie auch die Bewegung vielmehr etwas anderes bewegt als sich selbst. Das ist nun nicht der Fall. Doch lebt die Seele, also lebt sie, nicht das Leben seiend, sondern am Leben teilnehmend; etwas anderes ist aber das, das teilhat an etwas, als jenes, an dem es teilhat. Am Leben hat aber die Seele teil, weil Gott will, daß sie lebt, und solange Gott es will;<sup>1</sup> denn nicht durch sie ist ihr Leben wie bei Gott;<sup>2</sup> sondern wie der Mensch nicht immer ist und der Leib nicht immer bei der Seele ist, sondern die Seele, wenn diese harmonische Verbindung gelöst werden soll, den Leib verläßt und der Mensch nicht mehr ist, so trennt sich auch von der Seele, wenn sie nicht mehr sein soll, der belebende Geist, und sie ist nicht mehr, sondern sie kehrt dahin zurück, woher sie genommen worden ist.<sup>3</sup>

Weiterbauend auf dem Plato fremden und doch im Grunde aus Plato gewonnenen Satze, daß es nur ein Ungeborenes geben könne, von dem alles übrige stamme, führt Justin in diesem Kapitel, in dem er sich lossagt von allen Lehren der Philosophen über die menschliche Seele, seine eigene Ansicht über sie aus, doch im engsten Anschluß an Plato. Dieser hatte geschlossen: τὸ δ' ἄλλο κινῶν καὶ ὑπ' ἄλλον κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς.<sup>4</sup> Dem stimmt Justin vollständig zu, ja, darauf stützt sich seine ganze Theorie. Auch er gebraucht das Bild von der Bewegung, wengleich nur beispielshalber: ὡς καὶ κίνησις ἄλλο τι κινήσειε μᾶλλον ἢ ἑαυτήν. Würden wir, was er unterlassen hat, das Bild weiter beibehalten, dann würde die Folgerung lauten: „Die Seele bewegt sich, ohne selbst die Bewegung zu sein, sie hat nur teil an der Bewegung. Sie bewegt sich aber, weil und solange Gott sie bewegt, der die Bewegung selber ist. Hört die Bewegung vonseiten Gottes auf, dann hört auch das Leben auf.“ Genau so schließt

<sup>1</sup> D. h. nach dem Vorhergehenden: immer.

<sup>2</sup> Οὐ γὰρ δι' αὐτῆς ἐστὶ τὸ ζῆν ὡς τοῦ θεοῦ. Otto hat nach Maran statt δι' αὐτῆς geschrieben ἴδιον αὐτῆς, unter Berufung auf D 131, 468 A, wo ebenfalls für δι' ἀγγέλων einzusetzen sei und von ihm eingesetzt wurde ἴδιον ἀγγέλων. An beiden Stellen scheint aber die Konjekture unnötig.

<sup>3</sup> D 6.

<sup>4</sup> Phaedr. 245 C.

Justin auch tatsächlich, nur hat er an die Stelle der Bewegung unmittelbar das Leben gesetzt, das mit der Bewegung auch nach Plato aufs innigste zusammenhängt: hört die Bewegung auf, dann hört auch das Leben auf. Wenn Justin trotz dieses Anschlusses an Plato doch etwas ganz anderes von der Seele hält als dieser, kommt dies daher, daß er den wunden Punkt der platonischen Seelenlehre richtig herausgeföhlt und glücklich vermieden hat. Plato fand die Seele im *ἀεικίνητον*, und er sagt: *μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινουῦν, ἄτε οὐκ ἀπολείπον ἑαυτό, οὐ ποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως. ἀρχὴ δὲ ἀγένητον*. Diese Worte kann Justin nur für Gott gelten lassen, der allein ungeworden und unvergänglich und eben- deswegen Gott ist;<sup>1</sup> er findet, im Gegensatz zu Plato, die Seele in dem, das wohl anderes bewegt, erst aber selber Bewegung empfängt, und seine ganze Seelenlehre ist in den Worten Platos beschlossen: *τὸ δ' ἄλλο κινουῦν καὶ ἄπ' ἄλλου (θεοῦ) κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς*.

So unstreitig das Verdienst Justins ist, den Unterschied zwischen Gott und der Seele festgestellt zu haben, das Wesen der Seele hat er doch nicht zu erkennen vermocht. Wie die Engel sind auch die Seelen mit einer gewissen Körperlichkeit behaftet, weil sie sich in ihre Bestandteile auflösen können. Vor allem aber ist seine Vorstellung von der Teilnahme der Seele am Leben, d. i. an Gott, falsch. Nach Justin gibt es nur ein Leben, das absolute Leben, Gott, der das Leben in und aus sich hat. Alles andere, das lebt, lebt nicht deshalb, weil ihm von Gott das Leben als zu eigen gegeben wurde, so daß es aus sich selbst zu leben vermöchte, sondern nur darum, weil es teilhat am Leben, welches Gott ist; sie ist durchdrungen von dem belebenden Geiste;<sup>2</sup>

<sup>1</sup> D 5, 26 D *μόνος γὰρ ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος ὁ θεός καὶ διὰ τοῦτο θεός ἐστι, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα (also auch die Seele) μετὰ τοῦτον γενητὰ καὶ φθαρτά*. Phaedr. 245 D *ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστι, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι*. — Vgl. noch Phaedo 106 D *ὁ δὲ γε θεός . . . καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο ἀθάνατόν ἐστιν*. Mit diesem *εἶδος τῆς ζωῆς* ist offenbar die Seele bezeichnet.

<sup>2</sup> *Τὸ ζωτικὸν πνεῦμα*. Vgl. Gen. 2, 7 *πνοήν ζωῆς*; 6, 3 *οὐ μὴ*

wenn dieser von der Seele weicht, ist sie nicht mehr. Sie ist also aus sich nicht unsterblich, sie hat nur teil am Leben schlechthin, und daß diese Teilnahme nicht aufhört, ist Gottes freier Wille.

Dieser belebende Geist ist Gott, der die Seele durchdringt und ihr dadurch Anteil am Leben gibt; die Seele wird damit nicht Leben oder Gott, ist deshalb auch nicht ein Teil des Lebens oder Gottes; denn etwas anderes als das Leben ist, was am Leben teilhat: *ἔτερον δέ τι τὸ μετέχον τινὸς ἐκείνου οὐ μετέχει.*

Wie dieses Durchdringen zu denken ist, sagt Justin nicht. Eine Schwierigkeit könnte aber insofern erhoben werden, weil ja Gott, wenn damit Gott der Vater bezeichnet werden sollte, der Welt transzendent ist und darum gewiß nicht als das die Seele unmittelbar belebende Prinzip gedacht werden darf; eine solche Annahme wäre völlig unvereinbar mit dem ganzen System Justins, und darum müssen wir wohl beim Lebensgeist nicht an den Vater, sondern an die erste Kraft nach dem Vater denken, an den Logos, der hier wie sonst immer die Vermittlung zwischen dem Vater und der Welt zu übernehmen hat. Daß der Logos das Lebensprinzip der Seele sei, ist auch deshalb wahrscheinlich, weil ja an ihm tatsächlich das ganze Menschengeschlecht Anteil hat<sup>1</sup> und Christus der Logos ist, der in jedem Menschen war und ist.<sup>2</sup> Wenn Justin es nicht in der Ordnung findet, daß da, wo die erste Kraft nach dem Vater zugegen ist, noch eine andere Kraft, der Heilige Geist, wirke,<sup>3</sup> dann muß er es auch für überflüssig halten, daß in der menschlichen Seele, wenn ihr einmal der Vater wesentlich, substantiell innewohnt, auch noch der Logos zugegen ist, und zwar nicht nur seiner Kraft nach, sondern auch wesentlich und substantiell als keimhafter Logos.

Danach ist es höchst wahrscheinlich, daß der Logos

*καταμελεῖ τὸ πνεῦμά μου ἐν τοῖς ἀνθρώποις.* — Otto erinnert an Theophilus ad Autol. I 7, 22 D f., der sich aber auf die hl. Schrift (vgl. Ps. 103, 29) beruft.

<sup>1</sup> I 46, 128 C.

<sup>2</sup> II 10, 228 A.

<sup>3</sup> I 33, 102 B f.

nicht nur der spermatische Logos der menschlichen Seele, sondern auch zugleich der sie durchdringende und belebende Geist ist. Die menschlichen Seelen erkennen und leben durch ihn, ohne selber der Logos zu sein; denn etwas anderes ist das, was am Leben Anteil hat, als das Leben selber, und wiederum ist, wie Justin mit auffallend und gewiß nicht zufällig ähnlichen Worten sagt, etwas anderes der keimhafte Logos und der ganze Logos.<sup>1</sup> Weil aber der belebende Geist, der keimhafte Logos, nicht die Seele ist, kann diese auch nicht eigentlich ein Teil von Gott oder vom göttlichen Logos genannt werden, sie ist, streng genommen, sogar Gott und dem Logos nicht einmal verwandt; nur der keimhafte Logos, das, was die Seele leben macht, ist der Logos selbst, der allerdings nicht in seiner ganzen Fülle sich der Menschenseele mitteilt, sondern nur, soweit die menschliche Natur es gestattet;<sup>2</sup> dieser keimhafte Logos, seiner Natur nach beschränkt, ist aber schließlich doch nur ein Teil des ganzen Logos, wenigstens der Wirkung nach, weil durch ihn der Mensch bloß erkennen kann, was dem ihm eingepflanzten Teile des Logos verwandt ist.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> II 13, 238 D.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Mit der Ablehnung der heidnischen Vorstellung, die menschliche Seele sei ein Teil des göttlichen Logos (D 4, 18 D), soll nach Engelhardt (S. 236) die Behauptung der Apologien nicht in Einklang zu stehen scheinen, daß die Seele *σπέρμα* oder *μέρος τοῦ λόγου* sei. Er glaubt den Widerspruch so beheben zu können: „Der Ausdruck *μέρος τοῦ λόγου* in den Apologien ist nicht so gemeint, als seien die logischen Kräfte des Menschen Teile der Gottheit. Sie sind zwar göttliche Kräfte, aber doch in kreatürlicher Gestalt. Auf *μέρος* liegt der Nachdruck. Das *σπέρμα* oder der *μέρος τοῦ λόγου* ist dem Menschen nur als Geschenk vom Schöpfer verliehen (*κατὰ χάριν δοθέν*), nicht anerschaffen, so daß auch nur durch göttlichen Willen eine *μετονοσία τοῦ λόγου* stattfindet.“ Mögen wir aber auf *μέρος* noch soviel Nachdruck legen, wir haben doch immer einen Teil vom Logos selber, und was sind göttliche Kräfte in kreatürlicher Gestalt? Justin bliebe auf eine solche Frage wohl die Antwort schuldig. Übrigens hat v. Engelhardt auch darin geirrt, daß er das II 13 vom ganzen Logos Gesagte auf den keimhaften übertragen hat. — Auch Tixeront (S. 228) sah ähnlich in dem keimhaften Logos la raison humaine, dérivation de la sagesse éternelle, mais elle-même créée et finie.

Man wende nicht ein: Hätte Justin den Logos für den belebenden Geist gehalten, würde er dies auch ausgesprochen haben. So einfachhin läßt sich dies nicht behaupten. Justin kann an dieser Stelle des Prologs, da zwischen ihm und dem Greise noch kein Wort über das Christentum gesprochen worden ist, von dem persönlichen Logos Gottes, dem Mittler des transzendenten Gottes, überhaupt nicht sprechen.<sup>1</sup> Darum sind wir auch nicht berechtigt, lediglich auf Grund dieser Worte Justins uns ein Bild seiner Seelenlehre zu machen. Andererseits aber erkennen wir auch, wie wichtig für uns die Abhandlung gewesen wäre, die er über das Wesen der Seele zu schreiben versprochen hat; er mußte da den Zusammenhang seiner Seelenlehre mit seinem ganzen System darlegen, und es ist leicht möglich, daß diese Schrift uns auch über seinen Gottesbegriff ein ungleich klareres Urteil gäbe. Vielleicht dürfen wir ohnehin schon einiges folgern. Man wird sich schwerlich des Eindrucks erwehren können, daß nach Justin nur Gott ein Geist im vollsten Sinne des Wortes ist und daß nur Gott ein Geist sein kann. Die menschliche Seele ist nicht wirklich ein Geist, auch nicht die Engel.<sup>2</sup> Dieser eine Geist ist das Leben, und er gibt allem, was da lebt, das Leben.<sup>3</sup> Mitgeteilt wird aber dieses Leben nicht vom Vater, der es zweifelsohne ist, sondern vom Logos, dem Sohne, der hinwiederum auch Geist genannt werden kann,<sup>4</sup> wie diesen Namen auch der Heilige Geist hat. Kann es

<sup>1</sup> Der spermatische Logos wird im Dialoge nicht erwähnt; bemerkenswert ist es aber, daß die vom Heiden Justin angenommene Verwandtschaft der Seele mit Gott darin bestehen sollte, daß die Seele ein Teil des göttlichen Logos ist (D 4, 18 D). Und es hat allen Anschein, daß dem nicht widersprochen wird; denn die Verwandtschaft mit Gott setzt Justin gleich dem *ἔχειν, ᾧ νοεῖ τὸν θεόν* (4, 18 A), und die Möglichkeit der Erkenntnis, daß es einen Gott gibt, muß der Greis zugeben (4, 22 E).

<sup>2</sup> Die Bezeichnung *πνεῦμα* ist ja auch sonst gebraucht; so werden die Dämonen Geister genannt (z. B. D 39, 134 C; 76, 272 A; 82, 298 D), aber wohl nur im Anschluß an den Sprachgebrauch der hl. Schrift; die Dämonen sind nach Justin gewiß nicht rein geistiger Natur.

<sup>3</sup> Von einer eigentlichen Erschaffung ist da durchaus nicht die Rede. Wäre die Seele ein Geist, dann wäre Gott auch notwendig Erschaffer aus dem Nichts, da an eine Emanation aus dem göttlichen Geiste nicht gedacht werden kann.

<sup>4</sup> I 33.

nur ein Leben, nur einen Geist geben, so ist dieses eine Leben und dieser eine Geist doch dreifach im Vater und im Sohne und im Heiligen Geiste; es ist ein Gott in drei Personen.

Darauf ist noch hinzuweisen, daß die Unterscheidung von Seele und Geist sich auch im Fragment über die Auferstehung findet: *οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχῆ οἶκος*.<sup>1</sup> Hinzugefügt ist, daß diese drei Bestandteile denen, die fest auf Gott hoffen, gerettet werden; damit scheint angedeutet, daß der belebende Geist, soweit er der Seele geeint ist, ihr auch vollständig zu eigen ist — wie, das läßt sich freilich ebenso schwer sagen, wie das andere, wie der Logos Gottes als spermatischer Logos die Vernunft des Menschen werden kann.<sup>2</sup>

Otto erinnert bei dieser Stelle an das bekannte Wort Platos über die Weltbildung: „Gott legte den Verstand in die Seele, die Seele aber in den Leib.“<sup>3</sup> Von einer Weltseele will nun zwar Justin nichts wissen, aber doch scheint es, als ob mit diesen Worten Platos seine Seelenlehre aufs treffendste charakterisiert wäre;<sup>4</sup> der Verstand, den Gott in die Seele hineingelegt hat, ist ja nach Justin wohl nichts anderes als der Verstand Gottes selber, der Logos. Wir haben also genau die Unterscheidung von Logos und Seele, die sich bei Plato findet. Daß die stoische Lehre auf die Theorie Justins von dem spermatischen Logos und sohin auch auf seine Seelenlehre einen Einfluß gehabt hat, ist ja unzweifelhaft;<sup>5</sup> sicher aber waren Platos Einwirkungen nicht

<sup>1</sup> De res. 10, 246 A.

<sup>2</sup> De res. 8, 240 A f. wird die Seele auch *μέρος τοῦ θεοῦ καὶ ἐμψύσημα* genannt; sie ist Gott *συγγενής*. Duncker (S. 70) macht darauf aufmerksam, daß Justin nur auf Grund der falschen Ansicht seines Gegners ein *argumentum ad hominem* bringe. Im Dialog (4, 18 D) scheint das gerade Gegenteil behauptet. Es ist aber, wie schon erwähnt, doch nicht ausgemacht, ob der Dialog wirklich in Abrede stellt, daß die Seele ein Teil des Logos und Gott verwandt sei.

<sup>3</sup> Tim. 30 B.

<sup>4</sup> Auch Eusebius (praep. ev. 13, 166) bezieht sich bei seiner Kritik der Seelenlehre Platos auf die Weltseele im Timäus.

<sup>5</sup> Ungebührlich stark hat die stoischen Einflüsse namentlich Duncker

minder bedeutsam. Der platonischen Seelenlehre war Justin angehangen, als er Christ wurde; als Platoniker hatte er die Seele für einen Teil des göttlichen Logos gehalten; er hat Plato korrigiert, wo es ihm nötig schien, aber gerade das Wichtigste, daß die Seele in dem Edelsten, das sie hat, in ihrer Vernunft ein Teil des göttlichen Logos, ja, daß ihr Logos Gott verwandt und der Logos Gottes selber sei, hat er, wenn auch mit manchen Modifikationen, bestehen lassen.

### Elftes Kapitel.

#### Die Menschwerdung des Logos.

Der Logos ist durch die Jungfrau Mensch geworden; das ist für Justin eine feststehende Tatsache. Vorher hatte er sich wohl auch geoffenbart in den Theophanien des Alten Bundes; aber da war er nur erschienen, auch in Menschengestalt;<sup>1</sup> jetzt dagegen ist er Mensch geworden.<sup>2</sup> Justin konnte sich, wie es den Anschein erweckt, nicht ganz damit begnügen, zu wissen, daß der Logos wirklich ein Mensch geworden ist; er fragte sich auch, wie der Logos die mensch-

betont. Der keimhafte Logos ist ihm semen communionis per *λόγον* cum deo ineundae, qua ad immortalitatem evehatur (homo), eine effigies quasi *τοῦ λόγου*, die den Weg zur Vollkommenheit zeige, während die Vollkommenheit selber nur der Logos bewirken könne. Wie Gott die Verbindung des Lebensgeistes mit der Seele aufheben könne, so könne der Mensch contra divinum seminis *τοῦ λόγου* sibi innati a *λόγῳ* deficere et . . . veram rationem amittere (S. 17). Duncker findet bei Justin sogar die Kontroverse der Stoiker wieder, nach welcher Natur man leben müsse; Justin unterscheide zwischen der vor- und der nachchristlichen Frömmigkeit (S. 16).

<sup>1</sup> D 61, 212 B *ἐν ἀνθρώπων μορφῇ φανέντα*.

<sup>2</sup> Nach Leblanc (S. 195) weiß Justin nicht, ce qu'avait d'incomparable et d'unique la personne de Jésus . . . Jésus n'est plus qu'une manifestation comme une autre, une théophanie en chair, comme Moïse avait eu jadis sa théophanie en feu. Einmal allerdings sagt Justin etwas ungenau: *ὅς καὶ πῶρ ποτε γέγονε* (D 127, 456 C); unzweifelhaft steht ihm aber der gewaltige Unterschied zwischen den früheren Erscheinungen und der jetzigen Menschwerdung fest: früher war Christus bloß Logos und ist in mannigfachen Gestalten erschienen, jetzt aber ist er Mensch geworden (I 63, 172 A).

liche Natur angenommen hat. Das war ja auch zu erwarten; wenn er dem Verhältnis des Logos zum gewöhnlichen Menschen eine solch außerordentliche Aufmerksamkeit schenkte, wie sollte er nicht auch der Verbindung des Logos in Jesus Christus alle Aufmerksamkeit zuwenden?

Als wichtigste Stelle in dieser Beziehung wurde von jeher das 10. Kapitel der zweiten Apologie angesehen, das also beginnt: *μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τοῦ τοῦ<sup>1</sup> λογικὸν τὸ ὄλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχὴν.*

Diese Worte werden sehr verschieden erklärt. Semisch sagt ganz bestimmt:<sup>2</sup> „An die Stelle der Vernunft im Menschen ist in Christo der göttliche Logos getreten“; die Natur des Menschen habe Justin trichotomisch in „das vernünftige, denkende Prinzip, den Geist, das animalische Lebensprinzip, die Seele, und den Inbegriff der an sich toten, leblosen Materie, den Körper“, geteilt.<sup>3</sup> Somit wäre Justin Apollinarist; dagegen hat aber Weizsäcker<sup>4</sup> bemerkt, daß die Lehre des Apollinaris ein viel entwickelteres Dogma voraussetzen würde; auch nach Bosse<sup>5</sup> hätte Semisch den Apollinarismus in Justin hineingelesen. Eine Zwitterstellung nimmt v. Engelhardt<sup>6</sup> ein, der sich etwas unklar ausdrückt: „Mit den Worten: ‚Das λογικὸν τὸ ὄλον wurde Logos‘ kann Justin doch nur sagen wollen, der göttliche Logos sei die Vernunft des Menschen Jesus geworden; und der Sinn des Satzes ist: Die göttliche Vernunft, der πᾶς λόγος, erschien auf Erden, indem er den Leib eines Menschen annahm, sich in die Gestalt der Vernunft eines Menschen kleidete und sich mit einer menschlichen Seele verband, kurz in jeder Hinsicht Mensch wurde. Das ist etwas ganz anderes als die Behauptung: in Christo ist der göttliche Logos an die Stelle des menschlichen νοῦς getreten.“ Otto<sup>7</sup> findet nirgend in

<sup>1</sup> Die Handschriften haben *διὰ τοῦτο*; Otto schreibt *διὰ τό*, Paul (Zur Erklärung der beiden Apologien S. 224) wohl richtig: *διὰ τοῦ τοῦ*.

<sup>2</sup> II 410.      <sup>3</sup> II 361.      <sup>4</sup> S. 95 A. 3.      <sup>5</sup> S. 38.

<sup>6</sup> S. 121; ebenso Veil S. 180 f.

<sup>7</sup> II 10 n. 3.

Justins Schriften die platonisierende Trichotomie der menschlichen Natur in Leib, Seele und Geist; demnach behauptete Justinus, „in Christo sei Göttliches und Menschliches zur persönlichen Einheit verbunden erschienen“. Dieser Ansicht ist auch Feder:<sup>1</sup> „Der Logos ist voll und ganz erschienen im Gottmenschen, als Logos der göttlichen Natur nach, als *σῶμα καὶ ψυχή* der menschlichen Natur nach.“ Freilich glaubt er noch beifügen zu müssen: „Sonderbar bleibt es immerhin, daß Justin den *λόγος* mitten zwischen *σῶμα* und *ψυχή* stellt. Doch darf uns diese Umstellung bei einem Schriftsteller, der auch sonst oft die natürliche Reihenfolge der Gedanken nicht innehält, kaum in Staunen setzen.“ Der hier angeführte Grund ist vollkommen haltlos; wir könnten gar keinen Grund für eine so merkwürdige Umstellung der Begriffe angeben, zumal an dieser Stelle, wo Justin doch sichtlich bestrebt ist, sich genau auszudrücken.<sup>2</sup>

Die platonische Dreiteilung der Seele in Verstand, höheres und niederes Begehrungsvermögen hat Justin nicht beibehalten, wenigstens legt er kein Gewicht darauf.<sup>3</sup> Dagegen ist ihm der göttliche Geist, der Logos, das Lebensprinzip der Seele, und er durchdringt dieselbe vollständig als keimhafter Logos. Auch Jesus Christus muß, wenn er wahrer Mensch sein soll, eine wahre Seele haben, auch bei ihm muß die zusammengesetzte und aus sich nicht lebende Seele vom göttlichen Logos belebt sein; dieser ist in ihr belebendes Prinzip und Denkkraft wie bei jedem anderen Menschen. In Jesus Christus ist aber der Logos nicht mehr bloß als keimhafter Logos, sondern als ganzer Logos. Das Dasein des ganzen Logos, der das Leben selber ist, macht wohl die Gegenwart des belebenden bloß keimhaften Logos überflüssig, und so wird der ganze Logos der Logos der menschlichen Seele Jesu. Apollinarismus haben wir damit durchaus nicht,

<sup>1</sup> S. 168 f.

<sup>2</sup> Veil (S. 131) findet es nicht unerklärlich, daß Justin „zunächst die Gegensätze: Leib und Vernunft und dann erst der Vollständigkeit wegen die zwischen beiden stehende Seele nennt“. Im Gegensatz zueinander scheinen aber doch Logos (Vernunft) und Mensch zu stehen.

<sup>3</sup> Die *ἐπιθυμία* wird erwähnt I 10, 34 D f.

und zwar aus dem Grunde, weil der ganze Logos nicht an die Stelle der menschlichen, geschaffenen Vernunft getreten ist, sondern an die Stelle des göttlichen, ungeschaffenen, wenn auch nur keimhaften Logos.

Justin hat seine Logos- und Seelenlehre so eingehend und gründlich durchgearbeitet, daß sich ihm diese Konsequenzen fast mit Notwendigkeit ergeben mußten. Es wird auch eine objektive Interpretation gerade diesen Gedanken in der angezogenen Stelle ausgesprochen finden. Als Subjekt des Satzes müssen wir τὸ λογικὸν τὸ ὄλον nehmen, den ganzen Logos. Das Folgende, τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστόν, kann jedoch nicht als Apposition dazu gefaßt werden, sondern es muß mit γεγονέναι das Prädikat bilden: Der ganze Logos ist der um unsertwillen erschienene Christus (Logos) geworden. Naturgemäß ergibt sich dann, daß der Rest, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχὴν nur eine Apposition zum Prädikatsnomen sein kann.<sup>1</sup> Leib und Logos und Seele müssen also den ganzen erschienenen Christus bezeichnen, seiner Gottheit und seiner Menschheit nach, und Logos ist darum der ganze göttliche Logos. Mit dem ganzen Logos ist aber etwas vorgegangen; es heißt ja: der ganze Logos ist der erschienene Christus, d. i. Leib und Logos und Seele geworden. Er ist also auch Logos geworden, und damit kann nur gesagt sein, daß der ganze Logos der Logos in Jesus Christus, der Logos eines Menschen geworden ist. Darauf deutet auch die Stellung von Logos zwischen Leib und Seele hin; sollte, wie wir es erwarteten, nur die Vereinigung von Gottheit und Menschheit angedeutet werden, dann durften Leib und Seele nimmer voneinander getrennt sein. Sind sie es doch, dann wird damit nahegelegt, daß der göttliche ganze Logos seine Verbindung zunächst mit der Seele eingegangen

<sup>1</sup> Bosse (S. 38) glaubt hier drei Gleichungen zu finden:

Der erschienene Christus = Leib und Logos und Seele,

Der erschienene Christus = Logos.

Logos = Leib und Logos und Seele.

Im Anschluß daran fragt er dann: Was ist also Leib und Seele? Richtig ist nur die erste Gleichung; bei den anderen setzt Justin nicht die Kopula εἶναι, sondern γεγονέναι.

hat und erst durch die Seele mit dem Leibe.<sup>1</sup> Wie jeder Mensch Leib und Logos und Seele hat, so auch Jesus Christus; und wie bei jedem Menschen der Logos sich zunächst der Seele eint, so auch bei Jesus Christus. Nur hat der Gottmensch das Auszeichnende, daß er nicht den keimhaften Logos hat wie alle anderen Menschen, sondern den ganzen Logos, der bei ihm den keimhaften überflüssig macht. Es setzt auch Justin dem erschienenen Christus sofort die gewöhnlichen Menschen entgegen, und das Unterscheidende ist eben, daß diese nur nach dem Teil des Logos, *κατὰ λόγον μέρος* sehen können und folgerichtig nicht alles vom Logos, d. h. von Christus erkennen: *οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι Χριστός*. Immer ist es derselbe Logos, der wirkt; das zeigt Justin, gewiß nicht ohne Absicht, schon dadurch an, daß er hier den menschlichen Logos nicht den keimhaften nennt; auch dies deutet an, daß in Jesus der ganze Logos an die Stelle des keimhaften Logos getreten ist.

Wir glauben sogar eine Stelle angeben zu können, an der Justin dies unzweideutig ausspricht. Da er den 21. Psalm auf Christus deutet,<sup>2</sup> kommt er auch auf die Verse 19 ff., wo es unter anderem heißt: *ῥῶσαι ἀπὸ ῥομφαίας τὴν ψυχὴν μου καὶ ἐκ χειρὸς κυνῶς τὴν μονογενῆ μου*. Dies war nach Justin eine Prophetie auf Christus; *μονογενῆς γὰρ ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὄλων οὗτος, ἰδίως ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος, καὶ ἕστερον ἄνθρωπος . . . γενόμενος, . . . προεδήλωσα*. *Μονογενῆς* geht hier unzweifelhaft auf den Psalmvers zurück und nicht auf das Johannesevangelium, auf das es Feder<sup>3</sup> zurückführen zu müssen glaubt, weil das Wort im Psalmvers weiblich, hier aber männlich sei und zudem „den bezeichnenden Zusatz *τῷ πατρὶ*“ habe. Der Zusatz kann aber bei Justin in keiner Weise als bemerkenswert gelten, da der Gedanke ihm ja einer der allergeläufigsten ist.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Hier, bei der hypostatischen Union, paßt am allermeisten, was Tim. 30 B von der (Welt-)Seele gesagt ist.

<sup>2</sup> D 105, 374 C f.

<sup>3</sup> S. 149.

<sup>4</sup> Vgl. I 46, 128 C *πρωτότοκον τοῦ θεοῦ*. *Πατὴρ τῶν ὄλων* könnte übrigens auf den platonischen Demiurgen hinweisen.

Mag indes Justin den johanneischen Eingeborenen kennen, das Auffallende bleibt immer, daß er für die eingeborene Seele den Eingeborenen des Vaters, den Logos und die Kraft des Vaters gesetzt hat, der hernach Mensch geworden ist.<sup>1</sup> In der eingeborenen Seele Christi sieht Justin also den menschengewordenen Eingeborenen Gottes; die Seele Christi ist ihm nicht eine rein menschliche Seele, sondern der Eingeborene Gottes, insofern er Mensch geworden ist, d. h. sich mit der Seele verbunden hat. Damit ist deutlich die innige Verbindung des ganzen Logos mit der menschlichen Seele bezeichnet; kann aber die Seele Eingeborener Gottes heißen, wenn nicht das Vornehmste in ihr, ihr Logos, wirklich der eingeborene Sohn Gottes ist? Anderenfalls wäre ja die Seele mit dem Eingeborenen Gottes nur auf geheimnisvolle, unbegreifliche Weise verbunden, nicht aber selber der Eingeborene Gottes.<sup>2</sup>

Die innige Verbindung des Logos mit der Seele des Gottmenschen hat diese weit über alles Geschaffene erhoben. Als Sohn Gottes im eigentlichen Sinne muß Christus auch das unmittelbarste Anrecht auf die Seligkeit des Himmels haben. Nach Feder<sup>3</sup> ließe aber Justin „das Heil Christi gleich dem der übrigen Menschen auf der Hoffnung beruhen. Jesus erhofft sein Heil vom Vater;<sup>4</sup> er bittet den Vater, daß er seine Seele vor den Nachstellungen des Teufels bewahren möge.<sup>5</sup> „Denn wenn auch Sohn Gottes, so kann Christus, nach seinen eigenen deutlichen Worten, sein Heil erlangen,

<sup>1</sup> Justin beruft sich auf schon früher Gesagtes; Otto verweist auf D 100, 356 B. Soll aber auf eine bestimmte Stelle hingewiesen werden, was doch zweifelhaft ist, dann darf man jedenfalls nicht D 61, 212 A außeracht lassen.

<sup>2</sup> Unter Seele versteht Justin hier natürlich, was er in dem Wort immer findet, wenn er Leib und Seele die Bestandteile des Menschen nennt; der spermatische Logos, der belebende Geist ist mitinbegriffen. Tixeront (S. 242) will aus dieser Stelle auch schließen, welchen Inhalt  $\psi\chi\eta$  II 10 hat; dort will sich aber Justin offenbar genauer ausdrücken, wie er es ja auch D 6 tut und so oft den keimhaften Logos nachdrücklich hervorhebt.

<sup>3</sup> S. 175 f.

<sup>4</sup> D 101, 360 A. Vgl. D 92, 338 C.

<sup>5</sup> D 105, 376 D.

nicht weil er der Sohn oder weil er mächtig oder weil er weise ist, sondern nur infolge seiner Sündlosigkeit“.<sup>1</sup> Die von Feder angezogenen Beweisstellen sind jedoch nicht stichhaltig. Wenn Christus angibt, daß er auch selber von Gott gerettet werde,<sup>2</sup> so ist dieses Wort nicht zu pressen, weil Justin dies ja nur im Anschluß an Psalm 21 sagt; er findet es übrigens vielleicht selbst etwas stark und beschränkt es durch die Beifügung des Gegensatzes: nicht aber rühmt er sich, nach eigenem Willen oder mit eigener Kraft etwas zu tun. Es soll also nur die Unterordnung des Sohnes ausgedrückt werden, wie auch das Folgende noch weiter diesen Gedanken verfolgt.

Wenn die Menschen „mit Christus“ gerettet werden,<sup>3</sup> soll damit schwerlich etwas anderes gesagt sein, als daß sie gerettet werden durch ihre Vereinigung mit Christus.

Noch weniger beweiskräftig sind die Worte:<sup>4</sup> τὸ ἀπὸ ῥομφαίας καὶ στόματος λέοντος . . . αἰτεῖν αὐτὸν τὴν ψυχὴν σωθῆναι, ἵνα μηδεὶς κυριεύσῃ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ αἰτησις ἦν, ἵνα, ἡρίκα ἡμεῖς πρὸς τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου γινόμεθα, τὰ αὐτὰ αἰτῶμεν τὸν θεόν, τὸν δυνάμενον ἀποστρέφαι πάντα ἀναιδῆ πονηρὸν ἄγγελον μὴ λαβέσθαι ἡμῶν τῆς ψυχῆς. Der erste von αἰτησις abhängige Finalsatz gibt nicht den eigentlichen Zweck der Bitte an, er enthält vielmehr nur die nötige Exegese der Psalmverse; gebetet hat Christus um Errettung seiner Seele aber deswegen, daß wir bei unserem Sterben um dasselbe, d. h. auch um die Errettung von feindlichen Mächten bitten. Für sich darum zu bitten war demnach nicht nötig; es wäre auch ein solcher Gedanke gerade hier ein Unding; unmittelbar vorher, bei der Erklärung der nämlichen Psalmverse, hat ja Justin die Verbindung des eingeborenen Logos Gottes mit der menschlichen Seele Christi in so nachdrücklicher Weise betont.

Schwierigkeit macht die Bemerkung zu den Worten: Mein Gott bist du, weiche nicht von mir.<sup>5</sup> Vor allem ist darauf zu achten, daß dies Worte eines Mannes sind, der

<sup>1</sup> D 102, 366 D A.

<sup>2</sup> D 101, 360 A.

<sup>3</sup> D 92, 338 C.

<sup>4</sup> D 105, 376 D.

<sup>5</sup> D 102, 364 C ff.

zugleich lehrt. Christus lehrt damit, daß alle auf Gott hoffen und bei ihm allein Rettung und Hilfe suchen müssen, nicht aber, wie die übrigen Menschen,<sup>1</sup> auf Abstammung, Reichtum, Stärke oder Weisheit hoffen dürfen, wie auch die Juden getan haben, die jenes goldene Kalb gemacht haben und stets undankbar, Mörder der Gerechten und übermäßig stolz auf ihre Abstammung waren. Und im Anschlusse daran wird fortgeföhren: *Εἰ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ φαίνεται (μήτε<sup>2</sup>) διὰ τὸ εἶναι υἱὸς μήτε κατὰ τὸ εἶναι ἰσχυρὸς μήτε διὰ τὸ σοφὸς λέγων δύνασθαι σώζεσθαι, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀναμάρτητος εἶναι, ὡς Ἡσαΐας φησὶν μηδὲ μέχρι φωνῆς ἡμαρτηκέναι αὐτόν (ἀνομίαν γὰρ οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ δόλον τῷ στόματι), ἄνευ τοῦ θεοῦ σωθῆσεσθαι μὴ δύνασθαι, πῶς ὑμεῖς ἢ καὶ οἱ ἄλλοι οἱ ἄνευ τῆς ἐλπίδος ταύτης σωθῆσεσθαι προσδοκῶντες οὐχ ἑαυτοὺς ἀπατᾶν λογίσεσθε;*

Zu *φαίνεται* ist *λέγων* zu konstruieren und dieses auch nach *ἀλλὰ* zu ergänzen; vergessen darf aber nicht werden, daß die Worte sich auf die Psalmstelle beziehen: „Mein Gott bist du, weiche nicht von mir!“ Das unbeachtet zu lassen, wäre höchst verhängnisvoll, da Justin von dem Psalmverse ausgehend folgert: Wie sich offenkundig zeigt (eben im Psalme), sagt der Sohn Gottes, weil er der Sohn Gottes ist, nicht, daß er seiner Stärke oder Weisheit wegen gerettet werden könne,<sup>3</sup> sondern, gemäß seiner Sündelosigkeit sogar in Worten,<sup>4</sup> daß er ohne Gott nicht gerettet werden könne: wie viel weniger könnt ihr auf Rettung hoffen, die ihr nicht die Stärke und Weisheit Christi habt! Christus beruft sich also nicht auf seine Sündelosigkeit — davon stände auch in dem Psalmvers nicht das geringste —, weil er vielmehr nicht einmal mit Worten sündigt, sagt er ganz offen (*φαίνεται*), daß er ohne Gott nicht gerettet werden könne. Nicht die

<sup>1</sup> Der Gegensatz zu den „übrigen der Menschen“ wird wohl nicht Christus bilden, sondern die Gesamtheit derer, die ja tatsächlich auf Gott gehofft haben und noch immer hoffen.

<sup>2</sup> Dieses *μήτε* fehlt in den Handschriften; es wurde vielfach, auch von Otto eingesetzt, kann aber vielleicht entbehrt werden.

<sup>3</sup> Würde das *μήτε* dreimal gesetzt, wäre als erster Grund angegeben: wegen seiner Sohnschaft.

<sup>4</sup> Daß die Stelle so zu interpretieren sei, teilte mir gütigst ein Mitbruder mit, der sie eingehend studierte.

Frage wird erörtert, warum Christus gerettet worden ist oder gerettet werden konnte, sondern einfach konstatiert, daß er gesagt hat, ohne Gott könne er nicht gerettet werden. Wir haben demnach hier denselben Gedanken, den Justin schon zu Beginn des vorhergehenden Kapitels ausgesprochen hat: weil Jesus Gottes Sohn ist, zeigt er sich stets seinem Vater aufs vollkommenste ergeben, ohne sich irgendwie zu rühmen. Man darf darum aus diesen Worten keineswegs Folgerungen ziehen, die der Erhabenheit der göttlichen Person Christi Eintrag täten.

---

## Schluß.

Ein Rückblick zeigt, daß Justin ganz mit Recht den Namen eines Philosophen trägt; ungerechtfertigt wäre es, zu sagen, von ihm als einem wirklichen Philosophen könne gar keine Rede sein.<sup>1</sup> Fast durchweg ist er Platoniker; von Plato hat er übernommen die Transzendenz des Vaters und die Mittlerrolle des Sohnes und damit auch die zeitliche Geburt und die Subordination des Logos, schließlich auch die Ewigkeit der Materie. Seine eigenen Wege geht er in seiner Seelenlehre und in der Lehre vom keimhaften Logos, die er sich selbst auf platonisch-stoischer Grundlage aufgebaut hat.

Die Irrtümer, die Justin dabei unterlaufen sind, bringen ihn durchaus nicht in bewußten Gegensatz zur christlichen Lehre; im Gegenteil, er ist fest überzeugt, daß er an derselben bis aufs letzte Jota festhalte. Ganz und gar nicht kann behauptet werden, daß er das kirchliche Dogma, namentlich das vom Logos, weitergebildet habe. Er selber denkt keinen Augenblick daran, daß er eine irgendwie neue Lehre aufstelle, er kennt nur die der Apostel. Alle seine Spekulationen haben sodann die Persönlichkeit und die Göttlichkeit des Logos zur Voraussetzung. An ihnen zu zweifeln fällt ihm keinen Augenblick ein, und nichts wäre verkehrter als die Annahme, daß Justin nach mancherlei Schwankungen zur vollen Hypostase des Logos komme.<sup>2</sup> Er betont den Logosbegriff, aber nicht, weil diese Lehre ihm ein verknüpfender Mittelpunkt für Juden, Heiden und Christen schien, „den die neue Religion mit scharfem Sinne als mächtigstes Vehikel für ihren Eingang in die gebildete Welt“

<sup>1</sup> Geffken S. 102.

<sup>2</sup> Paul a. a. O. 1891, 147.

benutzen könnte,<sup>1</sup> sondern weil er im Logos den Begriff sieht, der ihm am allermeisten Wesen und Wirken des Sohnes Gottes dem Verständnis nahezubringen scheint. Nicht eigentlich der Zeit, sondern, wenigstens zunächst, seinen eigenen philosophischen Anschauungen folgt er hierin.

Die Lehre vom Heiligen Geist bleibt naturgemäß ganz außer Spiel; seine Persönlichkeit und Gottheit stehen ebenso fest wie die des Logos; wie man von Ansätzen sprechen kann, die zu einer Hypostasierung des Heiligen Geistes führen können,<sup>2</sup> ist unerklärlich.

Als Endresultat ergibt sich: Justin hat nicht das Dogma irgendwie weitergebildet oder gar weiterbilden wollen, sondern er ist von der christlichen Lehre, die meist bei ihm durchschimmert, abgeirrt. Seine Schriften sind Zeugen seines Glaubens, aber auch Zeugen seines menschlichen Irrs. Er meint die Harmonie zwischen Glauben und Wissen gefunden zu haben und übersieht die unüberbrückbare Kluft, die seine platonischen Anschauungen von der christlichen Lehre scheidet. Möglich war das nur, weil er seinen Platonismus, einseitig von ihm befangen, arglos in das Christentum hineingetragen hat.

<sup>1</sup> Paul S. 145.

<sup>2</sup> Paul S. 147.

## Anhang.

### Die Komposition der Apologien Justins des Märtyrers.

#### I. Der Stand der Frage.

In neuerer Zeit hat es H. Veil<sup>1</sup> im großen ganzen mit Geschick unternommen, in ausführlicher Weise Inhalt und Gedankengang der Apologien Justins darzulegen, ohne daß er uns freilich eine Menge von Fragen beantwortete, die wir gerne stellen möchten. Nach ihm würden die Ausführungen Justins wenig rhetorische Kraft verraten oder zu Hilfe nehmen.<sup>2</sup> Zu ganz entgegengesetztem Urteil ist bald darauf der Dominikaner P. Th. Wehofer<sup>3</sup> gelangt, der die Apologie nach ihrer literarhistorischen bezw. literarästhetischen<sup>4</sup> Beziehung untersucht und unstreitig auf manche beachtenswerte Momente hingewiesen hat; er sieht in Justin den berechnenden Redner, betont aber entschieden das Rhetorische viel zu sehr. Sein Schlußkapitel: „Warum der Philosoph Justin auch ein Rhetor sein mußte“ stünde ebensogut am Anfang der Untersuchung; denn Wehofer geht mit der unerschütterlichen Überzeugung an seine Arbeit, daß Justin bei der Apologie sich nach allen Regeln der Kunst gerichtet hat oder doch richten sollte.

<sup>1</sup> Justinus' des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums, eingeleitet, verdeutscht und erläutert. Straßburg 1894, 58 ff.

<sup>2</sup> S. XX.

<sup>3</sup> Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in literarhistorischer Beziehung zum erstenmal untersucht.

<sup>4</sup> A. Ehrhard, Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900. Erste Abteilung: Die vornicänische Literatur. Freiburg 1900, 221. Ehrhard stimmt im ganzen Wehofer bei.

Daß er darum oft die Theorie angewendet findet, wo wir uns sagen müssen, ein gesundes Urteil habe auch ohne alle rhetorische Bildung ausreichen können, den nämlichen Weg zu finden, wäre nicht so schlimm; bedenklich muß es aber scheinen, wenn Wehofer dadurch veranlaßt wird, Gedanken und Gedankengänge in die Apologie hineinzutragen, die Justin offenbar fremd sind.

Als Antipode Wehofers trat G. Rauschen<sup>1</sup> auf, der schon seinen Grundgedanken als falsch erklärt, „daß Justin von Anfang an mit einem fertigen Plane und mit einer bestimmten Stoffeinteilung an seine Arbeit herangetreten sei“;<sup>2</sup> er habe vielmehr, „wie man sagt, von der Hand in den Mund gelebt“.<sup>3</sup>

Das Fazit aus diesen und den früheren Arbeiten zieht J. Geffcken,<sup>4</sup> der in seinem Kommentar zu Aristides und Athenagoras auch Justin ein paar Seiten widmet: „Ein Schriftsteller im eigentlichen Sinne ist er auch nicht . . . Man hat zwar gewaltsam versucht, bei ihm eine genaue und bewußte Disposition nachzuweisen, aber diese Anläufe sind gescheitert und bedürfen hier nicht erneuter Abwehr.“ Geffcken trat als Philolog an Justin heran. „Die Apologeten“, sagt er,<sup>5</sup> „müssen endlich einmal geistig einrangiert werden, die Philologenhand kann da gar nicht fest genug sein.“ Das kann gewiß nur begrüßt werden; des Philologen Aufgabe schiene uns aber gerade zu versuchen, was nichtphilologischen Arbeitern bisher zu erreichen versagt blieb. Geffckens Verdikt gründet sich jedoch nur auf einen „Einzelbeweis durch die Behandlung einiger besonders schwerer Spezialfälle“,<sup>6</sup> und selbst diesen müssen wir als fast durchweg mißlungen bezeichnen. Es wird nicht schwer sein, an gehöriger Stelle die erhobenen Vorwürfe zu entkräften.

<sup>1</sup> Die formale Seite der Apologien Justins. Theol. Quartalschrift (Tübingen) 1899, 188 ff.

<sup>2</sup> S. 189.

<sup>3</sup> S. 193. — Für Rauschen spricht sich auch Bardenhewer aus (Geschichte der altkirchlichen Literatur I 204 f.).

<sup>4</sup> Zwei griechische Apologeten. Leipzig 1907, 97 ff.

<sup>5</sup> S. 104.      <sup>6</sup> S. 98.

Die Frage, ob und wie weit Justin über formales Können verfügte, ist somit gewiß noch nicht gelöst, und doch wäre eine sichere Beantwortung auch für den Theologen von hoher Wichtigkeit. Wehofer<sup>1</sup> mahnt, weil Justin ihm als berechnender Redner gilt, „bei der dogmengeschichtlichen Verwertung der Apologie zu doppelter Vorsicht“, und Feder<sup>2</sup> glaubte, wie wir sahen,<sup>3</sup> an einer dogmengeschichtlich höchst bedeutsamen Stelle (II 10) sich unbedenklich über die Reihenfolge der Ausdrücke *σῶμα καὶ λόγος καὶ ψυχή* mit der Begründung hinwegsetzen zu dürfen, es könne „uns diese Umstellung bei einem Schriftsteller, der auch sonst so oft die natürliche Reihenfolge der Gedanken nicht innehält, kaum in Staunen setzen“.

Es soll darum im folgenden versucht werden, auf Grund der oft allzu wenig beachteten Winke, die Justin selber gegeben hat, den Gedankengang des großen Apologeten aufzuzeigen.

## II. Die erste Apologie.

### 1. Die Einleitung (I 1—3).

Gedacht ist die Apologie als Rede;<sup>4</sup> da sie Justin aber nicht an den Stufen des kaiserlichen Thrones vortragen kann, ist er genötigt, sie schriftlich vorzulegen und ihr darum auch eine Adresse vorauszuschicken. An Antoninus Pius, an Mark Aurel und Lucius Verus, außerdem an den römischen Senat und das römische Volk wendet er sich zugunsten der ungerecht gehaßten und bedrückten Christen (I 1). Die Schwierigkeiten betreffend, die sich schon bei der Adresse ergeben, kann auf Bardenhewer<sup>5</sup> verwiesen werden, der

<sup>1</sup> S. 28.      <sup>2</sup> S. 169.      <sup>3</sup> S. 122.

<sup>4</sup> Wehofer S. 6; ohne Zweifel geht Geffcken (S. 99 A. 1) viel zu weit, wenn er die beiden Apologien für „reine Buchliteratur ohne unmittelbar praktische Zwecke“ hält und sich nicht denken kann, daß sie so, wie sie uns jetzt vorliegen, dem Kaiser wirklich zugegangen sind.

<sup>5</sup> A. a. O. S. 199 f. Vgl. dagegen auch E. Schwartz, Die Kirchengeschichte des Eusebius. III. Teil. Einleitungen, Übersichten und Register CLIV A. 3.

auch weitere Literatur angibt; so viel ist gewiß, daß dem Kaiser bzw. den Cäsaren die Attribute Pius und Philosophus gegeben werden. An diese anknüpfend beginnt Justin:

Wer wahrhaft fromm und Freund der Weisheit ist, darf, das gebietet der Logos,<sup>1</sup> allein die Wahrheit ehren und lieben, nicht althergebrachten Anschauungen sich fügen, sofern sie schlecht sind; denn der Logos gebietet, daß man nicht nur denen, die ungerecht gehandelt oder Unrechtes festgesetzt haben, nicht folge, sondern auch im Reden und Handeln sich die Gerechtigkeit zur Richtschnur nehme, selbst wenn der Tod droht (I 2, 6 C f.).

Ihr werdet fromm und Freunde der Weisheit genannt: ob ihr es auch seid,<sup>2</sup> wird sich zeigen; denn nicht zu schmeicheln oder nach Gefallen zu reden nahen wir uns, sondern um zu fordern, daß ihr erst nach genauer Prüfung das Urteil fällt. Nicht dürft ihr voreingenommen oder den Götzendienern zu Gefallen sein, nicht aus unvernünftiger Leidenschaft und des schlechten Rufes wegen, in dem wir seit langem stehen, euch selbst verurteilen. Wir können ja keinen Schaden erleiden, wenn wir nicht als Übeltäter überführt werden; ihr könnt uns wohl töten, nicht aber uns wirklichen Schaden zufügen (I 2, 6 D ff.).

<sup>1</sup> Ὁ λόγος ὑπαγορεύει. Nach Wehofer (S. 13 A. 3) besagt das Justin gebräuchliche ὁ λόγος ὑπαγορεύει soviel als: „es ist logisch, es ist vernünftig, es ist konsequent“. Die Berufung auf I 5, 18 E, wo dem λόγῳ ἀληθεῖ „ganz klar“ durch das exegetische καὶ das ἐξεταστικῶς gleichgesetzt sein soll, ist nicht angängig; an jener Stelle schwebt der Gegensatz vom keimhaften zum ganzen Logos vor, und das ἐξεταστικῶς sagt das nämliche wie δι' ἐνδέσεως καὶ θεωρίας oder κατὰ τὸ ἀνθρώπινον (II 10, 226 C). Übrigens müßte Wehofer (S. 13) I 3, 10 A οὐχ ὑπαγορεύει dann übersetzen: es ergibt sich daraus nicht der richtige Schluß. Hier, zu Beginn der Apologie, sagt Justin: Der Logos gebietet, er verbietet; da er I 12, 38 A den hier angekündigten Beweis abschließt, sagt er es wiederum. Dort erhellt aber ganz deutlich, daß der Logos nichts anderes ist als der Sohn Gottes — ob der keimhafte, was das wahrscheinlichere ist, oder der ganze, ist ohne Belang.

<sup>2</sup> In der wiederholten Beziehung auf den Philosophentitel in der Einleitung mit Wehofer (S. 9) „eine ebenso schöne wie würdevolle Insinuation“ zu erblicken, verbietet uns die unerschrocken beigefügte Erwartung, es werde sich zeigen, ob die Kaiser wirklich Philosophen seien.

Einfach und klar sagt Justin, was er will: ein Urteil nach vorausgegangener Untersuchung. Auch Wehofer, der hier schon „die Schwächen des Stiles Justins“ wahrnehmen zu müssen glaubt, sieht hier die *propositio* der Apologie; nur meint er, der Worte kurzer Sinn sei: „Das nomen *Christianum* darf als solches nicht verurteilt werden.“<sup>1</sup> Das ist jedoch nicht zutreffend; Justin selber sagt uns im 3. Kapitel noch im einzelnen, was er will.<sup>2</sup>

Unser Verlangen, daß dem Urteil eine gewissenhafte Prüfung vorangehe, ist weder unvernünftig noch verwegen. Nicht unvernünftig: wir fordern Untersuchung der Klagepunkte und Strafe, so sich eine Schuld findet; außerdem verbietet aber die Vernunft, eines schlechten Geredes wegen<sup>3</sup> Unschuldigen oder vielmehr sich selber unrecht zu tun (I 3, 8 A f.). Nicht verwegen,<sup>4</sup> im Gegenteil sogar gut und allein gerecht: die Untertanen geben tadellose Rechenschaft über ihr Leben und ihre Lehre, und die Herrscher urteilen nicht, wie Gewalt und Herrschsucht, sondern wie Frömmigkeit und Philosophie es verlangen. Um Herrscher und Untertanen ist es dann aufs trefflichste bestellt, wie schon Plato gesagt hat, daß die Herrscher und Untertanen Philosophen sein müssen, wenn die Staaten glücklich sein sollen (I 3, 10 B f.).<sup>5</sup> Unsere Aufgabe ist es also, Leben und Lehre euch aufzuzeigen, damit uns nicht Schuld treffe, so ihr aus Unkenntnis ein ungerechtes Urteil fällt; eure, zu untersuchen und zu richten, wie die Vernunft es fordert;

<sup>1</sup> S. 12.

<sup>2</sup> Wehofer (S. 13) will im Anfang von Kap. 3 eine Begründung des Hauptsatzes und erst im Schluß die Einteilung der *propositio* sehen (S. 19).

<sup>3</sup> Das ist natürlich nicht das nomen *Christianum* (Wehofer S. 13), sondern die Kap. 2 genannte *φήμη κακή*, d. i. allés, was sich an Verleumdung und übler Nachrede an den christlichen Namen knüpft.

<sup>4</sup> Da im vorangehenden offenbar nur vom *ἄλογον* die Rede war, wird hier ans *τολμηρόν* gedacht sein. Verwegen wäre der Ruf der Christen nach einer Untersuchung, wenn eine solche zeigen könnte, daß tatsächlich Verbrechen vorliegen.

<sup>5</sup> Die christliche Lehre gilt Justin als Philosophie; vgl. S. 12 A. 3.

denn unentschuldigbar wäret ihr, wenn ihr auch dann noch gegen die Gerechtigkeit euch verfehlet (I 3, 10 C f.).

Ein Zweifaches ist es demnach, worüber Justin sich zu verbreiten vorhat: hinsichtlich der vorgeworfenen Verbrechen soll eine Untersuchung angestellt und ein gerechtes Urteil gefällt werden, und das Leben wie die Lehre der Christen ist als tadellos zu erweisen. Ein flüchtiger Blick auf die Apologie zeigt uns schon, wie diese Disposition eingehalten ist. Die Kapitel 4—12 gehen auf den 1. Teil, 13—67 auf den letzten, wobei wiederum erst die Lehre der Christen (Kap. 13—60) und dann die spezifisch christlichen Gebräuche (Kap. 61—67) besprochen sind. So scheint es wenigstens; ob und wie weit sich Justin an die selbstgegebenen Richtlinien tatsächlich gehalten hat, muß eine genauere Analyse der Apologie zeigen.

## 2. Der erste Teil (I 4—12).

### a) Notwendigkeit einer Untersuchung im Einzelfall (I 4—8).

Die Verbrechen, deren die Christen angeschuldigt werden, sind ἀθεότης und damit ἀσέβεια,<sup>1</sup> ferner αἱ ἀνόμην μίξεις und ἀνθρώπιον σαρκῶν βροαί.<sup>2</sup> Über sie soll, hat Justin verlangt, eine Untersuchung angestellt werden. Er beginnt nun:

Nach dem Namen<sup>3</sup> wird weder Gutes noch Schlechtes beurteilt, ohne daß auch auf die damit verbundenen Handlungen Rücksicht genommen wird; (sicher werden wir nicht danach beurteilt) da wir ja unserem Namen nach die trefflichsten Leute sein müßten. Wir halten es aber nicht für recht, deswegen unsere Freilassung zu fordern, wenn wir als Übeltäter überführt werden; hingegen obliegt es euch, wenn weder unser Name noch unser Wandel den Schatten eines Unrechts auf uns wirft, nicht ungerecht Strafe zu verhängen und euch selbst damit Strafe zuzuziehen. Denn Lob und Strafe kann sich vernünftigerweise aus dem Namen nicht ergeben, wenn nicht Tugend oder Laster durch Werke aufgezeigt werden können. Ihr straft auch die, die sonst vor

<sup>1</sup> I 5, 18 A.      <sup>2</sup> I 26, 82 C.

<sup>3</sup> Das handschriftliche προσωνυμία zu ändern sind wir nicht gezwungen.

euch angeklagt werden, nicht, ehe sie denn überführt wären; bei uns aber gilt der Name als Beweis, obschon ihr doch, wenn ihr auf ihn achten wolltet, eher unsere Ankläger strafen müßtet; denn die *χοιστῶροι* darf man ebensowenig wie das *χοηστόν* hassen (I 4, 12 D ff.).

Geffcken,<sup>1</sup> der von den sechsthalb Seiten seines Beweises aus Spezialfällen diesem Kapitel, nach ihm einem wahren „Paradestück verwirrter oder wenigstens inkongruenter Darstellung“, über anderthalb Seiten widmet, findet, daß bis hierher, „obwohl Weitschweifigkeit und Freude an Wiederholungen auch dieses Stück charakterisieren“, alles so ziemlich in Ordnung ist. „Dann aber“, heißt es weiter, „bringt Justin ein neues Moment hinein, das ihm, obwohl es an sich unverfänglich ist, den ganzen Zusammenhang stört, weil er es nicht richtig einzugliedern oder wenigstens nicht nachher wieder auszuschalten versteht. Und wiederum, fährt er also fort, wenn ein Angeklagter leugnet und ausdrücklich sagt, er sei kein Christ, dann laßt ihr ihn frei, weil ihr seine Schuld nicht erweisen könnt, gesteht es aber jemand, so straft ihr ihn für das Eingeständnis. Man müßte doch hier das Leben des Geständigen wie des Leugnenden prüfen, damit aus den Handlungen sich das Wesen eines jeden herausstelle. — Der letzte Satz ist schon unklar, denn wie denkt sich Justin das Verhör? Nach dem Willen des Apologeten kann der Richter doch nur eines tun: nachdem er erfahren, daß er Christen vor sich hat, fragen: was habt ihr Böses getan? Dann aber hat Justins Unterscheidung von Leugnenden und Geständigen ja gar keinen Sinn mehr. Man sieht, unser Apologet kann nicht aus dem eingeschobenen Gedanken vom Geständnis und der Ablehnung herauskommen. Er hat diesen und die Forderung, man müsse das Leben der Angeklagten prüfen, nicht den Namen richten, miteinander verwickelt.“ Gewiß ist eine Unterscheidung zwischen Leugnenden und Bekennern mit Justins Forderung, daß das Leben aller angeklagten Christen untersucht werde, schlechterdings unvereinbar; aber er macht sie auch nicht,

<sup>1</sup> S. 99 f.

im Gegenteil, er verlangt ausdrücklich, daß bei den Leugnenden ebenso verfahren werde wie bei den Bekennenden. Die heidnischen Richter machen indes einen Unterschied, und eben gegen diese Inkonsequenz wendet sich Justin. Er kann ja auch schwerlich die Ungerechtigkeit, die die Christen erfahren müssen, besser illustrieren als mit der Tatsache, daß ein Abtrünniger mit seinem Abfall ohne weiteres auch Straflosigkeit für die Verbrechen erhält, die allen Christen vorgeworfen werden. Eine Untersuchung bei den Leugnenden scheint aber Justin gerade darum um so notwendiger, weil diese, wie sie Christi Gebot nicht treu geblieben sind, an seiner Lehre festzuhalten, so vielleicht auch in ihrem Leben christliche Vorschriften übertreten haben. Indem er aber dies sagt, leitet er sogleich zu einem neuen Gedanken über: solche schlechte Christen geben durch ihr Leben leicht Anlaß zu den üblichen Verleumdungen gegen die Christen. Er sagt nämlich: „Denn wie einige (τινές) von dem Lehrer Christus es überkommen haben, nicht zu leugnen, und doch beim Verhör sich umstimmen lassen (παρακελεύονται), ebenso geben sie vielleicht durch ein schlechtes Leben denen, die ohnehin schon geneigt sind, allen Christen Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit vorzuwerfen, Anlaß dazu“<sup>1</sup> (I 4, 14 A ff.).

Ganz anders nimmt freilich Geffcken die Worte, in denen die begonnene Verwirrung noch schlimmer werde: „Denn einige haben von Christus es gelernt, bei dem Verhör nicht zu leugnen, und geben so ein gutes Beispiel, andere aber, die schlecht leben, bieten vielleicht denen eine Handhabe, die auch sonst gern allen Christen Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit vorwerfen.“ Und daraus wird gefolgert: „Deutlich lassen diese Worte es erkennen, wie der Gedankenfehler sich weiter entwickelt. Nach dem Passus über die nach Christi Vorbild Bekennenden erwartet man nun einen Hinweis auf die Leugnenden, aber der kommt nicht, sondern es ist vielmehr die Rede von den Bösen, den κακῶς ζῶντες

<sup>1</sup> Ὅν γὰρ τρόπον παραλαβόντες τινές παρὰ τοῦ διδασκάλου Χριστοῦ μὴ ἀρνεῖσθαι ἐξεταζόμενοι παρακελεύονται, τὸν αὐτὸν τρόπον κακῶς ζῶντες ἴσως ἀφορμὰς παρέχουσι τοῖς ἄλλοις καταλέγειν τῶν πάντων Χριστιανῶν ἀσίβειαν καὶ ἀδικίαν αἰρουμένους.

unter den Christen. Das sind eben die, die das Christentum in Mißkredit bringen, auf die die Heiden höhnisch hinweisen und sagen: seht, das sind Christen; also kann der Name der Christen, meint Justin, durch die Schuld solcher Gesellen ein Argument gegen uns vor Gericht werden. Das hat aber mit der Ablehnung des Christentums schon nichts mehr zu tun, sondern ist nichts weiter als die Fortführung des alten Gedankens: bestrafet böse Christen als böse Menschen, aber nicht auf den christlichen Namen hin. In diesem ersten Gedanken ist der andere von dem Leugnen und Bekennen hineingepreßt worden, kann sich ihm aber auf keine Weise organisch verbinden.“

Geffcken ist hier dem Gedankengang des großen Apologeten kaum gerecht geworden. Gewiß müßten wir mit ihm erwarten, daß den Bekennenden gegenüber im Nachsatz von den Leugnenden und nicht den schlecht Lebenden gesprochen werde. Hat aber Justin von Bekennern geredet oder gar davon, daß die Bekennenden ein gutes Beispiel geben? Wohl sagt er *παρακελεύονται*, und Otto übersetzt dies „hortatorium munere funguntur“; ebenso Veil: „sie wirken für unsere Sache als Werber.“<sup>1</sup> Wie kann aber Justin hier einen solchen Gedanken aussprechen, der sich in den Zusammenhang gar nicht einfügen will? Es geht voraus: Ihr entlaßt den Leugnenden, wie wenn ihr ihm kein Vergehen nachweisen könntet, und bestrafet den Bekenner um seines Bekenntnisses willen, während ihr doch das Leben des Bekenners und das des Leugners prüfen solltet, damit aus ihren Werken sich zeige, wie ein jeder sei. Wenn dies nun begründet werden soll (*γάρ*), ist vor allem zu beachten, daß schon längst gesagt ist, warum der Christ nicht wegen seines Bekenntnisses, d. h. wegen seines Namens bestrafet werden dürfe, daß es ferner den Heiden gegenüber doch eine sehr sonderbare Begründung wäre: Ihr müßt das Leben des Bekennenden untersuchen, weil einige, dem Gebote Christi getreu, nicht leugnen und dadurch ein gutes Beispiel geben. Das hieße, von den heidnischen Richtern verlangen,

<sup>1</sup> Vgl. außerdem die Anmerkung bei Otto.

daß sie eine genaue Untersuchung über das Leben des Bekennters anstellen, damit recht viele ermuntert würden, auch Christen zu werden. Nicht aber dem Leben, sondern dem Bekenntnis der Christen soll diese Werbekraft zugeschrieben sein und, was die Verwirrung noch vollständig machen würde, mit der Prüfung des christlichen Lebens wäre nach Justin selbstverständlich den guten Christen auch Straflösigkeit sicher, so daß es schwer wäre zu sagen, wie das Bekenntnis vor dem Richter für die christliche Sache wirken könnte.

Der Zusammenhang läßt vielmehr eine Begründung der Forderung erwarten, daß das Leben des Leugnenden untersucht werde. Justin hat auch in der Tat einen triftigen Grund, dies mit Nachdruck zu verlangen. Wie der Leugner Christi Gebot beim Verhör nicht beachtet, so kann er vielleicht auch durch schlechtes Leben Anlaß zu den bekannten Anklagen gegen die Christen insgesamt geben.<sup>1</sup> Schon das *τινές* des Vordersatzes, das die Anzahl offenbar möglichst klein erscheinen lassen will, weist schwerlich auf die guten Christen, sondern auf die Apostaten hin. Auch ist ein Wechsel des Subjekts nicht angedeutet, da aus *κακῶς ζῶντες* kaum auf „andere, die schlecht leben“, geschlossen werden darf. So werden wir förmlich dazu gezwungen, *παρακαλεύονται* nicht medial, sondern passivisch zu nehmen. Da das Partizip *παρακαλενόμενα* im passiven Sinne belegt werden kann, ist die Übersetzung nicht ausgeschlossen: sie lassen sich ermuntern. Doch müßte dann aus dem *μὴ ἀρνεῖσθαι* ein *ἀρνεῖσθαι* ergänzt werden. Glatter liest sich der Satz, wenn wir dem *παρά* die Bedeutung geben, die es etwa in *παραπείθειν* „umstimmen“ hat;<sup>2</sup> *παρακαλεῖν* heißt dann „zum Gegenteil ermuntern“. Justin sagt also: „Auch der Leugnenden Leben ist zu prüfen; denn wie sie sich trotz Christi Gebot beim Verhör anders bereden lassen, ebenso können

<sup>1</sup> Justin denkt wohl in erster Linie an die I 26 erwähnten häretischen Christen.

<sup>2</sup> Vgl. W. Pape-Sengebusch, Griechisch-deutsches Handwörterbuch<sup>2</sup>, Braunschweig 1888. II 470. Ähnlich heißt z. B. *παραίτομαι* sowohl „erbitten“ als auch „verbitten“.

sie auch schlecht leben und dadurch Anlaß zu Verleumdungen werden.“<sup>1</sup> Dieser letzte Gedanke leitet sofort wieder zu einem ganz neuen Punkte über.

Recht ist freilich auch dies nicht, daß die Urteile über schlechte Christen verallgemeinert werden; denn manche haben auch den Namen und das Äußere von Philosophen, ohne sich dessen in ihrem Leben würdig zu zeigen; ferner heißen Leute, die ganz entgegengesetzte Lehren annehmen und aufstellen, schlechthin Philosophen. Und von diesen haben manche sogar ἀθεότης gelehrt; von den Ausschweifungen des Zeus und seiner Kinder berichten sodann die Dichter,<sup>2</sup> und niemandem wird es von euch verwehrt, jenen Lehren zu folgen; für die gleißenden Schmähungen der Dichter setzt ihr sogar Siegespreise und Ehren aus.<sup>3</sup>

Wie die Philosophen, mögen sie auch schlechte Menschen sein, mögen sie auch die entgegengesetzten Lehren vortragen, alle den Namen Philosophen gemeinsam haben, so ist es auch bei den Christen. Doch Justin eilt weiter.<sup>4</sup> Manche Philosophen lehren sogar ἀθεότης; ihren Lehren darf jeder folgen: uns wird ἀθεότης vorgeworfen. Wir werden der ἀσέλγεια beschuldigt: die Dichter nennen die Götter ἀσέλγηι:

<sup>1</sup> Daß die Stelle den dargelegten Sinn haben muß, hat auch Zahn gefühlt, der παρακλειόμεναι in παραπροσόνται ändert: „sie lassen sich aus der Fassung bringen“ (vgl. die Anmerkung bei Otto).

<sup>2</sup> Nach Geffcken (S. 101) erwähnt Justin die Dichter der alten Zusammenstellung „Dichter und Philosophen“ zuliebe. Das ist vielleicht nicht richtig. Lehren manche Philosophen ἀθεότης, dann die Dichter ἀσέλγεια; das sind aber die hauptsächlichsten Vorwürfe gegen die Christen. Außerdem kann mit den Dichtern ebensogut operiert werden wie mit den Philosophen.

<sup>3</sup> I 4, 16 C f.

<sup>4</sup> Geffcken (S. 100) stößt sich daran, daß hier, wo doch nicht von der christlichen Lehre, sondern von guten und schlechten Christen die Rede ist, diesen die Vertreter der einzelnen philosophischen Systeme gegenübergestellt werden. Der Gedanke ist aber: man beurteilt nicht alle Philosophen nach dem Leben und den Lehren eines einzelnen. Zudem bildet der Hinweis auf die verschiedenen Lehren, was Geffcken nicht beachtet hat, die Überleitung zum folgenden. Justin bleibt im ganzen vierten Kapitel streng bei seinem Thema und ist nicht davon „ein gut Stück abgetrieben“.

und ihr ehrt sie sogar. Überaus wirkungsvoll schließt sich dem nun an:

Was ist es nun bei uns,<sup>1</sup> die wir weder unrecht tun noch solche Gottlosigkeit lehren wollen? Ihr stellt keine Untersuchung an und verhängt Strafe, von blinder Leidenschaft und von den Dämonen angestachelt. Justin weiß, welch furchtbare Wahrheit er damit den Richtern sagt; er will aber die Wahrheit sagen. Schlimme Dämonen haben sich den Menschen gezeigt, Weiber und Kinder geschändet und die Menschen so erschreckt, daß diese in ihrer Unvernunft sie für Götter hielten und ihnen die Namen gaben, die jene sich beileigten. Als aber Sokrates durch vernünftige Prüfung den Irrtum entlarvte und die Menschen davon losmachen wollte, haben die Dämonen durch schlechte Menschen ihn als ἀθεός und ἀσεβής töten lassen, weil er neue Götter einführen wolle. Dasselbe tun sie auch bei uns; denn nicht nur bei den Griechen wurde vom Logos durch Sokrates dieses Treiben der Dämonen aufgedeckt, sondern auch unter den Barbaren von Jesus Christus, dem sichtbar und Mensch gewordenen Logos selber, nach dessen Lehre wir sagen, daß die Dämonen, die dies getan haben, nicht gut, vielmehr schlecht sind und nicht einmal Handlungen aufzuweisen haben, wie sie guten Menschen zu eigen sind (I 5, 16 D ff.).

Darum werden wir auch Atheisten genannt. Wenn diese Götter in Frage kommen, sind wir es zweifelsohne, nicht aber, wenn man auf den wahrhaftigen Gott schaut, den Vater der Gerechtigkeit, Reinheit und aller anderen Tugenden, der unzugänglich ist jeglicher Schlechtigkeit. Diesen ehren wir und seinen Sohn, der zu uns gekommen ist und das Treiben der Dämonen uns enthüllt hat, ferner das Heer der anderen Engel, der guten, die Christo<sup>2</sup> folgen und sich ihm ähnlich machen, und den prophetischen Geist. So wurden wir belehrt, und so lehren wir wieder (I 6, 20 B f.).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Die Interpunktion Ottos: *τί δὴ οὖν τοῦτ' ἂν εἴη; ἐφ' ἡμῶν . . .* wird schwerlich zu halten sein.

<sup>2</sup> Die Engel folgen wohl Christus; vgl. I 52, 140 B. Doch könnte nach I 10, 32 C auch an den Vater gedacht sein.

<sup>3</sup> Vgl. zu Kap. 6 das S. 41 ff. Gesagte.

„Doch sind manche schon als Übeltäter überführt worden.“ Daraus läßt sich nichts schließen: denn ihr habt auch oft schon viele überwiesen,<sup>1</sup> wenn ihr im einzelnen Falle eine Untersuchung über das Leben der Angeklagten anstellt, aber ihr verurteilt diese nicht wegen der schon früher Überwiesenen.<sup>2</sup> Wir gestehen nun auch das zu: wie die, so unter den Griechen ihre oft verschiedenen, ja sich widersprechenden Lehren aufgestellt haben, gemeinsam Philosophen heißen, so werden auch die wirklichen und die Scheinweisen<sup>3</sup> bei den Barbaren alle Christen genannt. Darum fordern wir, daß das Leben aller Angeklagten untersucht werde, damit, wer überführt wird, als Übeltäter und nicht als Christ bestraft, der nicht Überführte aber als Christ, der nichts verbrochen hat, freigelassen werde. Mehr verlangen wir nicht; denn die Bestrafung der Ankläger fordern wir nicht; sie sind durch ihre Schlechtigkeit und Unwissenheit genug bestraft (I 7, 22 C ff.).

Justin hat nun seine Forderung nach einer Untersuchung in jedem Einzelfall allseitig begründet. Die Christen gegen den Vorwurf unzüchtiger Werke zu verteidigen, hat er nicht versucht und dies darum, weil ja die Einzeluntersuchung darüber Klarheit schaffen soll. Dagegen war ihm daran gelegen, den anderen Vorwurf der *ἀθεότης* zurückzuweisen; dieser berührt die christliche Lehre und wird in gleicher Weise gegen jeden rechtgläubigen Christen erhoben, der seinen Glauben bekennt. Justin kann und muß darum zeigen, daß diese Lehre nicht *ἀθεότης* genannt werden kann.

Angefügt wird noch, es biete schon das Verhalten der Christen beim Verhör die beste Bürgschaft dafür, daß all das Vorausgesagte nur zugunsten der Gegner gesagt sei. Wir könnten ja bei der Untersuchung leugnen, aber wir wollen

<sup>1</sup> Es ist nicht recht denkbar, daß Justin sagt: Ihr überführet oder ihr würdet bei einer Untersuchung viele Christen überführen (Otto, Veil; vgl. die Anm. bei Otto).

<sup>2</sup> Statt des überlieferten *διὰ τοὺς προελεγθέντας* ist wohl sicher das vielfach vorgeschlagene *προελεγχθέντας* einzusetzen.

<sup>3</sup> Die *γενόμενοι καὶ δόξαντες σοφοί* können kaum anders verstanden werden, weil sie sonst nicht den sich widerstrebenden Philosophen entsprächen.

nicht mit und um den Preis einer Lüge leben; denn wir streben nach dem glückseligen Leben bei Gott und eilen zum Bekenntnis, soweit wir die Überzeugung und den Glauben haben, uns durch unsere guten Werke ein Anrecht auf die Seligkeit erwerben zu können.<sup>1</sup> Ähnlich spricht Plato von den Strafen der Bösen; wir behaupten dasselbe, doch sagen wir, daß die Bestrafung durch Christus erfolgt und ewig dauert. Wäre dies auch falsch, würde damit doch keiner außer uns getroffen werden, solange wir nicht eines Unrechtes überwiesen werden, eines Unrechtes natürlich, das wir, von unserer Lehre dazu veranlaßt, begangen hätten (I 8, 26 A ff.). Damit ist angedeutet, daß die Lehre, derentwegen die Christen so standhaft in ihrem Bekenntnis sind, sicherlich keinem schadet.<sup>2</sup>

b) Stellung der Christen zum Staatskult und Staatswohl  
(I 9–12).

Wohl hat Justin den Vorwurf der ἀθεότης, der gegen jeden Christen erhoben wird, schon entkräftet; es erübrigt ihm aber noch, vorerst ihr Verhalten gegenüber dem Götterkult des Staates zu rechtfertigen. Er sagt: Wir bringen aber auch nicht viele Opfer und Blumenspenden den Götterbildern dar, die wir für leblos, für tot, für Abbilder nicht des wahren, gestaltlosen Gottes, sondern jener Dämonen halten, deren Namen sie tragen. Götzenbilder zu machen ist unwürdig, unvernünftig und sogar ein Hohn auf Gott, da sein, des Unaussprechlichen und Gestaltlosen Name Werken zugeeignet wird, die vergänglich und einer Wartung bedürftig sind. Die Künstler, die sie machen, treiben sogar Unzucht bei ihrer Arbeit, und welche Torheit ist es, für Götter zu halten, was der Menschen als Wächter bedarf (I 9, 28 C ff.).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Es ist wohl nicht Zufall und will darum beachtet sein, daß sich Justin hier, wo er zu den Kaisern von den eschatologischen Hoffnungen der Christen spricht, sehr an platonische termini hält (vgl. besonders Phaedo 66 E ff.).

<sup>2</sup> Nach Wehofer (S. 28) wäre Kap. 8 „der Beweis für den c. 7 zurückgewiesenen Einwand“. Das bedürfte selber eines Kommentars.

<sup>3</sup> Das Kapitel ist durchaus einheitlich konzipiert und gründet auf der Gottesidee Justins. Geffcken (S. 102) bemerkt, daß das über die Künstler

Gott bedarf aber nicht menschlicher Gaben, da er selber alles gibt; er nimmt nur die gütig auf, die seine guten Eigenschaften nachahmen. Nach unserer Lehre und Überzeugung hat er die Welt um des Menschen willen erschaffen und den Guten Unvergänglichkeit, Leidenslosigkeit und ewige Herrschaft zugesichert. Wie er uns, da wir nicht waren, gemacht hat, so nimmt er die Tüchtigen gnädig zu sich auf. Das Werden war nicht unsere Sache; ihm folgen aber, (das ist unsere Sache und) das gibt uns die Überzeugung und den Glauben, daß wir zu ihm kommen<sup>1</sup> (I 10, 30 A ff.).

Weil die Christen also überzeugt sind und glauben, daß Gott nur die aufnimmt, die seine guten Eigenschaften nachahmen, weigern sie sich, den Götterbildern zu opfern. Auf dieser Grundlage kann Justin nun folgern: Diese Lehre wäre gut für alle Menschen; sie stammt vom göttlichen Logos, und der hätte schon längst gewirkt, was menschliche Gesetze nicht erreichen, wenn nur nicht die Dämonen solche Beschuldigungen gegen uns erhoben hätten (I 10, 32 D f.). So habt aber auch ihr gemeint, wir dächten, da wir eine Herrschaft erwarten, an eine irdische Herrschaft; daß wir aber keine solche im Auge haben, zeigt unser Bekennen beim Verhör, für das uns der Tod gewiß ist. Erwarteten wir ein

der Götterbilder Gesagte im letzten Grunde auf heidnische Polemik zurückgehe und daß der Hinweis auf die Bewachung der Götterbilder auch ein Traditionsstück sei. Die *ἄριμα σκευή*, heißt es dann, aus deren Umformung Götterbilder entstehen, genügen, um ein von anderen Apologeten mehr ausgeführtes Motiv nur anzudeuten; Geffcken will dies nicht als einen Ruhmestitel oder als eine besondere Vornehmheit anerkennen. Warum auch? Aber ungerechtfertigt scheint es, wenn im Anschluß an diesen und einige ähnliche Fälle gesagt wird: „Nein, er ist hier durchaus nicht besser als seine Mitkämpfer, wie wir gleich sehen werden, sondern nur ein abgesagter Feind ausführlicher systematischer Darstellung. Daher seine Wiederholungen, daher die Selbstunterbrechungen, daher auch der Verzicht auf eine einheitliche Polemik.“

<sup>1</sup> Zu dem umstrittenen *πειθεὶ καὶ εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς* (vgl. Ottos Anm.) wird der Zusammenhang am besten Aufschluß geben: auf die Festigkeit des Glaubens kommt es hier an, und diese ergibt sich aus den guten Werken. Veil übersetzt: „... so machen wir (ihn) uns gewogen und gewinnen (sein) Vertrauen“ (vgl. auch die Anmerkung dazu); dieser Gedanke liegt aber ganz fern.

menschliches Reich, würden wir ja leugnen und verborgen zu bleiben suchen, um der kommenden Herrschaft nicht verlustig zu gehen (I 11, 34 E f.).

Wir sind also nicht gegen euch, im Gegenteil: die besten Helfer zum Frieden sind wir gerade euch Herrschern, wenn wir glauben, daß Gut und Böse vor Gott nicht verborgen bleibt und Lohn oder Strafe findet. Nähmen dies alle Menschen an, würden sie keinen Augenblick das Schlechte erwählen. Eure Gesetze hingegen helfen nichts; die Menschen können nicht nur hoffen, verborgen zu bleiben, sie sündigen sogar gerade deshalb, weil ihnen diese Hoffnung offen steht. Wüßten sie, daß Gott nichts verborgen bleiben kann, würden sie der drohenden Strafe wegen gut sein. Oder fürchtet ihr, dann keinen mehr bestrafen zu können? Das wäre eines Henkers würdig, nicht guter Herrscher (I 12, 36 A ff.).

Der letzte Gedanke leitet schon zum Schluß über. Wir sind überzeugt, daß die schlechten Dämonen das Vorgehen gegen die Christen veranlassen; nicht aber solltet ihr, die ihr nach Frömmigkeit und Weisheit strebt, unvernünftig handeln. Achtet ihr aber den Unvernünftigen gleich das Herkommen höher als die Wahrheit, tut, was ihr könnt; Herrscher, die die öffentliche Meinung über die Wahrheit setzen, können soviel wie Räuber in der Wüste. Euer Unterfangen führt aber dann zu einem Mißerfolge; das zeigt der Logos, der Sohn Gottes; denn wie alle die Leiden und das Unglück dieser Welt scheuen, so wählt der Verständige, d. h. der Christ, nicht, was der Logos verbietet. All das Ungemach, das über uns kommt, hat unser Lehrer Christus vorhergesagt; darum sind wir auch zuversichtlich, da Gottes Werk es ist, Künftiges vorherzusagen (I 12, 36 D ff.).

Justin glaubt, jetzt schließen zu können; da aber ein Mensch, der in Unwissenheit lebt, schwer seine Anschauungen ändert, will er noch weiteres hinzufügen, um Wahrheitsuchende zu überzeugen (I 12, 40 B).

Der Schluß (I 12, 38 D ff.) geht sogar wörtlich auf den Anfang von Kapitel 3 zurück; jetzt ist also gezeigt, daß das Verlangen der Christen vernünftig ist. Justin konnte in der Tat schließen: Was den Christen vorgeworfen wird, hat

er zum Teil widerlegt, über das andere muß das Verhör Klarheit schaffen; wie weit den Christen solche Freveltaten fernliegen, ist, indirekt zwar nur, doch gerade darum um so wirksamer, durch ihr Verhalten beim Verhör und ihren Glauben an den vergeltenden Gott gezeigt.

Aus dem von ihm *repetitio* genannten Anfang von Kap. 13 hat Wehofer<sup>1</sup> geschlossen, daß Justin im vorangehenden Teil den Vorwurf gegen den Atheismus zurückgewiesen habe; es ist leicht ersichtlich, daß es dem Apologeten nicht in erster Linie um diese Widerlegung zu tun war. Wehofer geht aber noch einen verhängnisvollen Schritt weiter: er übersetzt die Gleichung ἡμεῖς = ἄθεοι „aus dem Rhetorischen in die Gerichtssprache“: *nomen christianum = maiestas*. Dies wäre uns freilich geläufig, läßt sich aus Justin aber nicht beweisen. Nach ihm sind die Christen nicht Atheisten, weil sie Gott verehren; damit hat er den Vorwurf nach seiner Meinung aufs gründlichste widerlegt.

Ebenso scheint es, um dies gleich hier zu erwähnen, nicht richtig, wenn Veil<sup>2</sup> die ἀσέβεια bei Justin der *laesa maiestas* gleichsetzt und die Zurückweisung der Anschuldigung im Kap. 17 findet. Ἀσεβής ist nicht so scharf von Justin umgrenzt; ἀσεβής kann man wie Sokrates<sup>3</sup> sein διὰ τὸ μὴ τὰ αὐτὰ σέβειν;<sup>4</sup> ἀσέβεια ist es, die Wirklichkeit von Tugend und Laster zu leugnen;<sup>5</sup> in sie stürzen die Dämonen;<sup>6</sup> sie paart sich dann gerne der ἀδικία und ganz besonders den Sünden der Unkeuschheit.<sup>7</sup> Wenn die Christen ἄθεοι und ἀσεβεῖς genannt werden, ist doch wohl nur an die gewöhnlichen Anschuldigungen gegen sie zu denken.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> S. 23 f.<sup>2</sup> S. 128.<sup>3</sup> I 5, 18 A; II 10, 226 C.<sup>4</sup> I 24, 74 E.<sup>5</sup> I 28, 88 D; 43, 120 A.<sup>6</sup> I 58, 158 C.<sup>7</sup> Z. B. I 15, 48 C; 27, 86 E; 53, 144 D.<sup>8</sup> So I 23, 74 D.

### 3. Der zweite Teil (I 13–60).

#### a) Christliche Sitten- und Glaubenslehren; Verwandtschaft christlicher Glaubenssätze mit heidnischen Lehren (I 13–22).

Atheisten sind wir also nicht, da wir den Baumeister dieser Welt verehren, ihn nicht für bedürftig unserer Gaben erachten,<sup>1</sup> vielmehr seine Gaben mit Lob und Dank für uns und andere verwenden und zu ihm Dank- und Bittgebete emporsenden. Und daß es vernünftig ist, wenn wir Jesus Christus, der uns dies gelehrt hat, den gekreuzigten Sohn Gottes, an zweiter und den prophetischen Geist an dritter Stelle verehren, das wollen wir zeigen; darum zeihet man uns ja der Torheit, daß wir nach dem unwandelbaren Gott einem gekreuzigten Menschen den zweiten Platz einräumen, weil das Geheimnis<sup>2</sup> nicht erkannt wird, auf das zu achten wir euch mahnen, wenn wir es jetzt darlegen (I 13, 40 C ff.).

Denn zum voraus sagen wir es euch: nehmt euch in acht, daß nicht die Dämonen euch von der wahren Lehre und ihrem Verständnis abhalten (sie versuchen es auf jegliche Weise), wie auch wir (uns vor den Dämonen in acht genommen,) uns von ihnen losgemacht und Gott geweiht haben, nichts mehr von Unzucht, Zauberkünsten und übermäßiger Gier nach Erwerb wissen, niemand mehr hassen und übelwollen, sondern sogar für unsere Feinde beten, daß sie auch Christi Lehren aufnehmen und gleich uns gute Hoffnung haben. Auf daß es aber nicht scheine, als ob wir euch täuschten, sollen etliche Lehren Christi erwähnt werden, ehe wir unseren Beweis antreten, (daß unsere Lehre und Verehrung vernünftig ist); ob wir wirklich so lehren, könnt ihr als mächtige Kaiser leicht prüfen. Es sind kurze Worte, aber Worte voll Kraft (I 14, 42 A ff.).

Die Keuschheit dem Werk und der Gesinnung nach ist uns zur heiligen Pflicht gemacht; viele bleiben von Jugend

<sup>1</sup> Daß man Gottes Gaben nicht verkennen dürfe, soll „aus einem Buch wie dem *κρίθονα Πέτρον*“ stammen (Geffcken S. 102, wo es statt 10, 1 heißen muß 13, 1); aber Justin wiederholt hier nur zusammenfassend das Kap. 9 f. Gesagte.

<sup>2</sup> Das Geheimnis ist wohl die Gottheit Christi.

auf jungfräulich, unzählige haben ihre Zügellosigkeit abgelegt und ein keusches Leben begonnen (I 15, 46 E ff.). Die Nächsten, sogar die Feinde müssen wir lieben, den Dürftigen beispringen und nichts tun, um gesehen zu werden (I 15, 48 C ff.). Wir sollen geduldig, dienst- und friedfertig sein und so ein gutes Beispiel geben; nicht schwören, immer aber die Wahrheit sagen, Gott allein verehren (I 16, 50 B ff.). Wer nicht so lebt, ist, wenn er sich auch den Namen beilegt, in Wahrheit kein Christ, und seine Bestrafung fordern wir auch von euch (I 16, 52 E ff.). Der weltlichen Obrigkeit müssen wir geben, was ihr gebührt, Gott aber, was Gottes ist; darum verehren wir nur Gott, dienen euch aber freudig in allem übrigen, betend, daß eurer Macht auch Weisheit sich paare (I 17, 54 C f.). Sind aber unsere Bitten und Bemühungen, euch die Wahrheit zu zeigen, erfolglos, trifft uns kein Schaden; wir sind aber überzeugt, daß euch dann ewige Strafe ereile, euch um so mehr, weil euch mehr von Gott gegeben ist (I 17, 54 D f.).

Die Auswahl dieser ethischen Lehren Christi verrät nicht wenig Geschick; Justin widerlegt erst damit indirekt die Vorwürfe auf Inzest und Ähnliches und führt zuletzt das Gebot an, immer die Wahrheit zu sagen und Gott allein zu verehren; gerade dagegen verfehlen sich die abtrünnigen Christen, wie Kap. 8 gezeigt ist. Folgerichtig schließt sich daran das Wort Christi, das des Christen Verhältnis zu Gott und den Herrschern regelt; an die Pflicht anknüpfend, die darin auch für die Herrscher liegt, geht Justin zum Beginne seines Beweises über, indem er zunächst zeigt, daß die christlichen Lehren den heidnischen vielfach ähnlich sind.

Ihr müßt sterben wie alle Herrscher vor euch; sterben heißt aber nicht gefühllos werden; es bleibt die Empfindung und es droht ewige Strafe, darum müßt ihr glauben, daß unsere Lehre (I 17, 56 D) wahr ist. Verschiedene eurer Gebräuche, die Besessenen, die von den Seelen Verstorbener ergriffen sind, mannigfache Orakel und viele Worte der Schriftsteller<sup>1</sup> mögen euch zeigen, daß den Seelen nach dem

<sup>1</sup> Wenn Justin unter den Schriftstellern neben Plato auch Sokrates

Tode die Empfindung bleibt. Diesen Lehren gleich nehmt auch die unsere an, daß Gott selbst die Leiber wieder erwecken könne und werde (I 18, 56 E ff.). Gäbe es keinen Menschen, was könnte unwahrscheinlicher sein, als daß aus dem Samen ein Mensch entstehen kann?<sup>1</sup> So glaubt ihr nicht an die Auferstehung, weil ihr noch keinen Auferstandenen gesehen habt; bedenkt aber, daß der Mensch, wie er aus dem Samen entstehen konnte, so auch wieder auferstehen kann. Denn die Annahme, daß alles wieder zu dem werde, woraus es geworden, und daß Gott außer dem nichts könne, ist Gottes nicht würdig; das aber sehen wir, daß man es niemals glauben würde, es könne je der Mensch und die Welt daraus entstehen, woraus sie wirklich geworden sind. Besser ist es aber, auch das in sich und den Menschen Unmögliche zu glauben, als ungläubig zu bleiben, weil nach Christi Wort Gott alles möglich ist und für die Gläubigen keine rohe Gewalt zu fürchten ist, während die Ungläubigen und Gottlosen das ewige Feuer erwartet (I 19, 60 C ff.).

Auch die Sibylle und Hystaspes haben von der Auflösung durchs Feuer gesprochen; die Stoiker lassen selbst Gott sich in Feuer auflösen und dann wieder die Welt entstehen. Wir halten aber den Schöpfer der Welt für erhaben über allen Wechsel (I 20, 62 C).

Wenn wir nun manches ähnlich euren gefeierten Dichtern und Philosophen sagen, einiges aber auch besser und Gottes würdig und allein den Beweis dafür erbringen, warum werden wir allein ungerecht gehaßt? (I 20, 64 C f.).

nennt, möchten wir daraus nicht mit Geffcken (S. 103) schließen, daß er „die tiefsten Unkenntnisse in der Philosophie“ zeige; eine nur etwas flüchtige Schreibweise macht uns die Nennung des Sokrates begreiflich. Im übrigen ist zuzugeben, daß Justin in der Chronologie sehr schlecht bewandert ist; so setzt er die Propheten, von denen der älteste Moses ist (I 32, 96 B), auf 5000—800 (I 31, 94 B) und David auf 1500 (I 42, 118 B) an. „Den unglaublichen Schnitzer (I 31, 92 C), den König Herodes in die Angelegenheit der Septuaginta zu verflechten“, hat schon Geffcken (S. 104) gerügt.

<sup>1</sup> Geffcken (S. 102) mutmaßt irgendeine nicht näher zu bestimmende christliche Quelle für diesen Gedanken; der Beweis für die Auferstehung im 19. Kap. sei auch nicht originell.

Die Weltordnung lehrt auch Plato, das kommende Feuer die Stoa; von dem Fortbestand und der Empfindung der Seelen nach dem Tode, von ihrer Belohnung oder Bestrafung reden auch Dichter und Philosophen; davon, daß man kein Gebild von Menschenhand verehren darf, Menander (I 20, 64 D f.). Von diesen Punkten sind der erste und zweite in den Kap. 10 und 18 f., die anderen schon Kap. 9 f. besprochen. Justin will aber zeigen, daß vor allem der Glaube an den gekreuzigten Jesus nicht unvernünftig sei; darum weist er nun, nachdem er so kurz zusammengefaßt hat, was schon berührt war, darauf hin, daß auch die Lehre von Christus so manchem heidnischen Mythos ähnelt.

Wenn wir sagen, daß der Logos, der erste Sproß Gottes, Jesus Christus, unser Lehrer, jungfräulich geboren wurde, daß er gekreuzigt wurde und gestorben, von den Toten erstanden und in den Himmel aufgefahren ist, findet sich dies alles auch bei euren Zeussöhnen. Ihr wißt ja, von wie vielen Zeussöhnen eure Schriftsteller berichten. Von Hermes, dem Logos, Dolmetsch und Lehrer aller, von Äskulap, dem Heilenden, der vom Blitze getroffen<sup>1</sup> in den Himmel gefahren ist, vom zerrissenen Dionysos, von Herkules, der sich selbst verbrannte, von den Ledasöhnen, den Dioskuren, von Perseus, dem Sohne der Danae, von Bellerophon, dem Menschen aus Menschen. Was soll ich dann die der Ariadne gleich unter die Sterne Versetzten erwähnen oder eure Vorfahren auf dem Throne, die ihr immer unsterblich machen läßt, unter Berufung auf einen so leicht zu findenden Zeugen, der sie in den Himmel hat auffahren sehen? Und ihr wißt, was für Taten von diesen Zeussöhnen berichtet werden, und zwar zur Belehrung der Jugend! Denn die Götter nachzuahmen dünkt allen gut. Ferne sei es aber jedem besonnenen Menschen, von Gott und seinen Söhnen solche Schandtaten anzunehmen; in Wirklichkeit haben das die Dämonen getan. Unsterblich werden aber nach unserer Lehre nur die Guten, während die Bösen im ewigen Feuer bestraft werden (I 21, 64 E ff.).

<sup>1</sup> Vgl. Erwin Rohde, *Psyche* I<sup>o</sup> 320 ff.

Damit hat Justin gezeigt, daß die Schriftsteller Zeus-söhne kennen, die wohl, Hermes ausgenommen, alle auch in den Himmel aufgefahren sind und damit ihre Gottessohnschaft erwiesen haben; sie kennen ferner Katasterismen, und jeder weiß von den Apotheosen der Herrscher, die auch in den Himmel gefahren sein sollen. Das ist ähnlich der christlichen Lehre, zum Teil minder würdig; ganz unwürdig sind die Berichte von den Schandtaten der Götter und die Apotheosen schlechter Herrscher.<sup>1</sup> Wie ganz anders bei Christus! Das führt zu den noch übrigen Vergleichungspunkten.

Christus wäre, wenn auch bloßer Mensch,<sup>2</sup> schon seiner Weisheit wegen würdig, Sohn Gottes genannt zu werden. Wenn wir ihn in besonderer Weise Gottes Sohn und Gottes Logos nennen, sagt ihr Ähnliches von Hermes.

Christi Kreuztod erinnert an die Leiden der Zeussöhne; da diese verschiedenartig sind, kann auch gerade gegen den Kreuztod nichts eingewendet werden, ja dieser ist sogar vorzüglicher, wie noch gezeigt wird (I 55) oder vielmehr schon gezeigt ist, da der Stärkere aus den Werken erkannt wird.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Das 21. Kapitel ist bei Geffcken (S. 99) schlimm weggekommen; Justin spricht aber in ihm gar nicht von Christi Tod und Auferstehung, sondern höchstens von seiner Himmelfahrt, und will sie natürlich mitnichten aus der griechischen Mythologie als nicht besonders unglaublich beweisen. Sein Satz ist ja: Wir sagen Ähnliches, Besseres, und nicht, ohne es zu beweisen, was werden wir also verfolgt? Es wird auf die Tatsache hingewiesen, daß die Heiden an Göttersöhne, Katasterismen und Apotheosen glauben. Geffcken fährt dann fort: „Die Taten nun dieser Zeussöhne dienen zur Ermunterung und Erziehung. Andere Taten sind aber schlecht . . .“ Von diesen anderen Taten, denen wohl gute Taten entsprechen müßten, findet sich selbstverständlich nichts; Justin wird doch nicht von den guten Taten der Dämonen reden! Das *ἀναθίξασθαι* der Guten entspricht offenbar nicht den bösen Taten der Dämonen, sondern dem *ἀναθίξασθαι* der Kaiser. „Man sieht,“ schließt Geffcken, „wie der Autor denkt, er kommt vom Hundertsten in Tausendste, das letzte Glied der Gedankenkette entspricht nicht dem, was er beweisen wollte“, bezw. was Geffcken in dem Kapitel sucht.

<sup>2</sup> Alle die Vorgenannten außer Hermes waren Menschen.

<sup>3</sup> Justin mag hier an das denken, was er schon von Christi Werken gegen die Dämonen (I 5, 18 A f.) und zum Besten der Menschen (I 10, 32 D) oder von der Macht seines Wortes (I 14, 46 D) gesagt hat.

Die jungfräuliche Geburt findet sich auch bei Perseus, die Krankenheilungen und Totenerweckungen bei Äskulap (I 22, 68 E ff.). Also wiederum Ähnliches und Besseres.

b) Einteilung des Beweises (I 23).

Die Hauptsache erübrigt noch: die christliche Lehre ist der heidnischen ähnlich, besser, gotteswürdiger; sie allein aber kann auch bewiesen werden, hat Justin behauptet, und diesen Beweis tritt er nun an.

Nach der, soviel ersichtlich ist, allgemein angenommenen Interpretation verspricht Justin im 23. Kapitel ein Dreifaches zu erweisen:

1. Die Lehre Christi und der Propheten ist allein wahr und älter als eure Schriftsteller, und wir fordern ihre Annahme,<sup>1</sup> nicht weil wir Ähnliches sagen wie ihr, sondern weil wir die Wahrheit sagen.

2. Jesus Christus ist allein in besonderer Weise als Gottes Sohn geboren, dessen Logos, Erstgeborener und Kraft, und nach dessen Ratschluß Mensch geworden hat er diese Lehre zum Besten des Menschengeschlechtes verkündet.

3. Vor seinem Erscheinen haben die Dämonen die Weissagungen der Propheten in den Mythen nachgeäfft<sup>2</sup> und die Mythen als historische Wahrheit ausgegeben, obgleich sie dafür ebensowenig einen Zeugen oder Beweis erbringen konnten als bei den Anschuldigungen gegen uns.

Wohl nirgend zeigt es sich mehr als hier, wie wenig es Wehofer gelungen ist, in das Verständnis der Apologie einzudringen. Er fragt nämlich zum Schlusse von Kap. 22:<sup>3</sup> „Hört Justins Apologie jetzt auf? Wenn es ihm bloß darauf angekommen wäre, die Symmetrie mit dem ersten Teile zu wahren, so hätte er abschließen müssen. Aber der Eifer für kunstgerechte Ausgestaltung seiner Rede nimmt immer mehr

<sup>1</sup> Die Wendung: „Warum werden wir allein ungerecht verfolgt?“ in Kap. 20 schließt auch in sich, daß alle die christliche Lehre, d. i. die Wahrheit, annehmen müssen.

<sup>2</sup> Der Text ist hier offenbar korrumpiert, der Gedanke aber wohl klar.

<sup>3</sup> S. 30.

ab. Der Stoff ist so umfangreich, daß die Form unter ihm leidet.“ Soll denn wirklich Justin auch nur einen Augenblick gedacht haben, sein Versprechen, die Vernünftigkeit der Verehrung eines gekreuzigten Menschen zu erweisen, mit den paar Parallelen aus der heidnischen Mythologie eingelöst zu haben? Dann könnten wir nur dankbar sein, wenn uns das Werk eines solchen Skribenten nicht erhalten wäre.

Im 23. Kapitel glaubt Wehofer<sup>1</sup> sodann ruhig die einzige propositio annehmen zu dürfen: „Jesus ist allein Gottes Sohn“; die Erwähnung der Dämonen sei nur der negative Teil der Lehre Justins; er bewege sich „wieder, wie immer, im ausgefahrenen Geleise von These und Antithese“. Die partitio habe er jedenfalls möglichst undeutlich gemacht; er scheine sich selbst über den Gedankengang von Kap. 23 ab nicht klar gewesen zu sein.<sup>2</sup>

Dem läßt sich leicht entgegenhalten, daß die angegebenen drei Punkte unverkennbar scharf geschiedene sind; im folgenden können leicht auch drei entsprechende Abschnitte gefunden werden, Kap. 24—29, 30—53, 54—60. Doch passen sie nicht durchwegs auf die angeführten Thesen; so muß Veil<sup>3</sup> gestehen: „Wenn unter 1 auch der Beweis versprochen wird dafür, daß die Lehren der Christen älter seien als alles, was (griechische) Schriftsteller geschrieben, so ist, wofern dieser Satz nicht interpoliert ist, zu bemerken, daß Justin sein Versprechen erst unter 2 (vgl. c. 31 ff. und c. 46) und 3 (vgl. cc. 59—60) eingelöst hat.“ Eine Interpolation dürfen wir nicht annehmen; es wären auch diese Wörter

<sup>1</sup> S. 31.

<sup>2</sup> Für die folgenden Kapitel stimmt Wehofer (S. 32 f) Engelhardts Ansicht zu, Jesus Christus werde allein als Sohn Gottes erwiesen, 1. weil die Welt allein die Christen halt, die ihn anbeten, jede Verehrung anderer Götter aber u. dgl. gestattet; 2. weil die Christen, die früher als Heiden die Götter anbeteten, jetzt lieber den Tod erleiden; 3. weil die Dämonen es auch nach der Himmelfahrt Christi für nötig erachteten, Menschen anzureizen, daß sie sich als Götter ausgäben. Von der zweiten Hälfte des Kap. 26 ab soll dann der Gedankengang unterbrochen sein. Ähnlich scheint auch Feder (S. 157 f.) die Kapitel zu nehmen.

<sup>3</sup> S. 76.

nicht die einzigen, die Anstoß erregen sollten. Zum ersten soll die Lehre Christi und seiner Propheten als allein wahr erwiesen werden; in den Kap. 24—29 ist aber von den Propheten mit keiner Silbe die Rede; erst Kap. 31 werden wir aufgeklärt, was die Propheten waren, wo und wann sie gelebt haben. Merkwürdig wäre dann, daß hier schon die Aufforderung eingereicht wird, die christliche Lehre anzunehmen, und ganz sonderbar wäre der Grund, der hierfür gebracht wird: „nicht weil wir Ähnliches sagen, sondern weil wir die Wahrheit sagen.“ Das hätten wir Justin gerne geschenkt, weil er ja vorher schon gesagt hat, daß Christi Lehre allein wahr ist. Wenn sodann die Lehre Christi und der Propheten als wahr erwiesen wird, kann Justin doch an keinen Beweis mehr denken, daß Christus dies gelehrt habe, oder etwa betonen, Christus habe dies gelehrt zum Besten des Menschengeschlechtes. Er hat ja im vorausgehenden die christliche Lehre schon dargelegt und gezeigt, daß sie der der Heiden ähnlich sei, genugsam auch schon auf ihren wohlthätigen Einfluß aufmerksam gemacht. Tatsächlich ist er in den Kapiteln 30—53 auf diese Frage nicht mehr zurückgekommen. Zu allem Überfluß ist die Konstruktion des Satzes, wie sie versucht worden ist, eine höchst gewaltsame; es tut wehe, das von *φανερὸν γενέσθαι* abhängige *ὅτι* vor *Ἰησοῦς Χριστός* zu ergänzen. Viel näher liegt und, wie sich sofort zeigt, viel sinnentsprechender ist es, statt *ὅτι* zu ergänzen, das Kolon zu streichen und zu geben:<sup>1</sup> Damit klar werde, daß die Lehre Christi und der Propheten allein wahr ist und älter als eure Schriftsteller, und daß wir nicht wegen ihrer Ähnlichkeit ihre Annahme fordern, sondern weil wir die Wahrheit sagen und weil Jesus Christus Gottes Sohn ist und, Mensch geworden, uns dies gelehrt hat, und weil die Dämonen die Weissagungen schon vor dem Erscheinen

<sup>1</sup> Ἰνα δὲ ἤδη καὶ τοῦτο φανερὸν ὑμῖν γένηται, ὅτι ὅσα λέγομεν μαθόντες . . . μόνα ἀληθῆ ἔστι καὶ πρεσβύτερα . . . καὶ οὐχὶ διὰ τὰ ταῦτα λέγειν αὐτοῖς παραδεχθῆναι ἀξιούμεν, ἀλλ' ὅτι τὸ ἀληθὲς λέγομεν καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς μόνος ἰδίως υἱὸς τῷ θεῷ γεγέννηται . . . καὶ ταῦτα ἡμᾶς ἐδίδαξεν . . . καὶ πρὶν ἢ ἐν ἀνθρώποις αὐτὸν γενέσθαι ἀνθρώπων φθάσαντες τινες . . . εἶπον . . .

Christi haben nachäffen lassen, so wollen wir dies beweisen.<sup>1</sup> Nachdem Justin also die *propositio* für seinen Beweis gegeben hat, knüpft er daran die Forderung, die christliche Lehre anzunehmen, und dabei gibt er zugleich die *partitio*. Zu bemerken ist nur, daß deren dritter Punkt nicht ganz erschöpfend angegeben ist, weil wir nach der *propositio* nicht erwarten können, daß die heidnischen Lehren, soweit sie den christlichen ähnlich sind, durchweg von den Dämonen herrühren; außerdem besagt der Satz: „wir sagen die Wahrheit“ in der *partitio* offenbar dasselbe wie jener der *propositio*: „unsere Lehre ist allein wahr“.

c) Nur die Christen haben die Wahrheit (I 24—29).

„Wir allein sagen die Wahrheit.“ Dies soll zuerst bewiesen werden. Die These ist nicht nur in der *partitio*, sondern auch schon in der *propositio* an hervorragender Stelle aufgestellt, so daß Justin es nicht für nötig findet, sie noch zu wiederholen; er gibt gleich seine Beweise.

1. Weil unsere Lehren den heidnischen ähnlich sind, wir aber allein um Christi Namen willen gehaßt und, ob auch unschuldig, doch als Frevler getötet werden, wengleich sonst jeder verehren darf, was er will. Das ist aber das einzige, was ihr uns vorwerfen könnt, daß wir nicht dieselben Götter verehren und den Verstorbenen (Kaisern) keine Opfer darbringen (I 24, 74 D ff.).<sup>2</sup>

2. Weil wir (allein) aus dem ganzen Menschengeschlecht, nachdem wir erst die offenkundig lasterhaften Götter verehrt haben, nichts mehr von ihnen wissen wollen, obwohl uns dafür der Tod droht, sondern uns dem über jede Leidenschaft erhabenen Gott geweiht haben<sup>3</sup> (I 25, 76 A ff.).

<sup>1</sup> Damit fällt auch die von Geffcken (S. 101) getadelte Unbeholfenheit am Anfang des Kapitels weg.

<sup>2</sup> Damit ist auch die Antwort auf die Frage gegeben, warum die Christen allein ungerecht verfolgt werden (I 20, 64 D): weil sie die Wahrheit haben. — Geffcken bemerkt (S. 102), daß „die Behandlung der ägyptischen Götterwelt . . . im Widerspruch zu den sonstigen Gepflogenheiten dieser Literatur, recht kurz“ ist; Justin kann aber auch hier nichts anderes tun, als einfach auf die Verschiedenheit der Kultobjekte hinweisen.

<sup>3</sup> Unbegreiflich ist, wie Geffcken (S. 101) hier „völlige Entgleisung

3. Weil die Dämonen auch noch nach der Himmelfahrt Christi Menschen vorgeschoben haben, die sich für Götter ausgeben, diese aber von euch nicht nur nicht verfolgt, sondern sogar geehrt werden. So wurde Simon wie ein Gott geehrt; eine gewisse Helena soll sein erster Gedanke gewesen sein. Sein Schüler Menander hat viele durch seine Zauberkünste getäuscht und ihnen Unsterblichkeit versprochen, und Markion lehrt jetzt noch einen Gott, der größer sei als der Weltenschöpfer (I 26, 76 C ff.). Die Anhänger von diesen allen heißen Christen; ob sie die uns vorgeworfenen Schandtaten verrichten, weiß ich nicht, wohl aber, daß sie auch ihrer Lehren wegen von euch nicht verfolgt werden (I 26, 82 B f.).

So weit besteht über den Gedankengang kein Zweifel;<sup>1</sup> manche Schwierigkeiten bieten aber die nächsten drei Kapitel. Justin sagt da:

Wir aber sind, um ja keinen Frevel zu begehen, belehrt worden, daß es ruchlos sei, auch nur die Kinder nach der Geburt auszusetzen, fürs erste darum, weil sie zur Unzucht mißbraucht werden könnten, gegen die ihr nicht einschreitet, selbst wenn etwa dabei Inzest verübt würde (I 27, 84 C ff.). Manche geben sogar ihre eigenen Kinder und Weiber der Schande preis, andere tun anderes Schlimme und zwar der Göttermutter zu Ehren, und ein jeder Gott (der dabei in Betracht kommt) hat die Schlange als großes

der Satzfügung“ finden kann, weil *οἱ πάλα σεβόμενοι* zu keinem Prädikat komme. Das Prädikat ist aber *zateφρονήσαμεν*. Die nämliche Konstruktion findet sich beispielshalber I 8, 26 A *σπεύδομεν οἱ πεπεισμένοι*; I 39, 112 B *οἱ πάλα ἀλληλοφόνται οὐ μόνον οὐ πολεμοῦμεν*. Es ist eben ganz verfehlt, wenn Geffcken in diesen *σεβόμενοι* die Heiden sieht und dann schließt: „Deutlicher kann kaum das Unvermögen, die richtige Form zu finden“, sich zeigen.

<sup>1</sup> Immerhin ist das Kapitel nicht so einfach. Justin redet erst von Menschen, die, von den Dämonen angetrieben, sich für Götter ausgaben und nicht verfolgt wurden. Ein Schluß wird daraus nicht gezogen; er könnte nur lauten: Christus wurde allein verfolgt, also ist er wahrer Gott. Außerdem hat sich Markion nicht als Gott ausgegeben. Zum Schlusse erst stellt Justin den Satz auf, aus dem er folgern kann: Die Anhänger dieser Männer heißen auch Christen, werden aber nicht verfolgt.

und geheimnisvolles Symbol. Und was bei euch offen geschieht und als ehrenvoll gilt, das schreibt ihr uns zu. Schaden bringt uns Schuldlosen das nicht, sondern nur denen, die solches tun und so verleumden (I 27, 86 E f.). Denn bei uns heißt der oberste der Dämonen Schlange, Satan (d. i. Abtrünniger und Schlange<sup>1</sup>) und Teufel (d. i. Verleumder), und von diesem hat Christus vorhergesagt, daß er mit allen Dämonen und allen ihm nachgearteten Menschen ins ewige Feuer gestürzt wird. (Dies geschieht nicht sofort;) denn Gott wartet um der Menschen willen noch zu, weil manche sich noch bekehren können oder noch nicht geboren sind, weil er ferner allen Menschen Verstand und die Kraft gegeben hat, die Wahrheit und das Gute zu wählen; darum hat kein Mensch eine Entschuldigung. So aber einer (weil die Schlechtigkeit zu triumphieren scheint) glaubt, Gott kümmerere sich nicht darum, der müßte annehmen, daß es keinen Gott gebe oder daß er sich an der Schlechtigkeit freue oder einem Steine gleiche oder aber, daß Tugend und Schlechtigkeit nur in der Einbildung der Menschen existierten; das wäre aber die größte Gottlosigkeit (I 28, 88 B f.).

Und wiederum<sup>2</sup> setzen wir keine Kinder aus, daß nicht etwa eines nicht aufgenommen werde und umkäme und wir so zu Mördern würden. Wir heiraten vielmehr, um die Kinder aufzuziehen, oder wir bleiben ganz enthaltsam. Ein christlicher Jüngling in Alexandria hätte bereitwillig, wenn der Statthalter es erlaubt hätte, sich entmannen lassen, um euch zu überzeugen, daß wir nichts von frevelhaftem Umgang wissen. Nicht unpassend kann hier an Antinoos erinnert werden, den alle als Gott verehren müssen, obgleich sie wissen, wer und woher er war (I 29, 88 D ff.).

Wir halten nicht mit Wehofer<sup>3</sup> Kap. 28 für eine

<sup>1</sup> D 103, 370 B; an die wirkliche Bedeutung von Satan = Widersacher darf hier nicht gedacht werden. Justin führt die Namen Schlange und Verleumder nur im Anschluß an das Vorausgehende an.

<sup>2</sup> Statt des „einfachen, naiven“ *καὶ πάλιν* erwartete Wehofer (S. 71) eine *repetitio*; es entspricht aber ganz gut dem *πρῶτον μὲν* und *τῶν ἐπιθεμάτων τις* zeigt sofort an, worauf es zu beziehen ist.

<sup>3</sup> S. 70 f.

digressio in der digressio, wobei die Schlange das tertium comparationis bilde. Schon Kap. 27 ist nichts weniger als eine Abschweifung. Es muß wohl beachtet werden, daß hier nicht wie Kap. 24 und 25 von den (wahren) Christen gesprochen wird, sondern von den Häretikern. Ist dort begründet worden: Wir allein haben die Wahrheit, weil wir allein verfolgt werden und allein uns Gott geweiht haben, fehlt hier noch jede Begründung; denn mit dem Hinweis, daß die Häretiker nicht verfolgt werden, ist nicht gezeigt, daß die christliche Lehre allein die wahre ist. Justin muß also den Häretikern gegenüber auch noch von den wahren Christen reden, und er tut dies eben in den Kapiteln 27 ff.; deutlich genug beginnt er mit dem nachdrücklichen: „Wir aber.“ Von den Häretikern war zweierlei gesagt, daß sie nicht verfolgt werden weder wegen ihrer Lehre noch auch, obschon sie vielleicht der den Christen vorgeworfenen Schandtaten schuldig sind. Daß die Christen ihrer Lehre wegen verfolgt werden, ist schon Kap. 24 gesagt und braucht darum hier nicht mehr wiederholt zu werden. Dagegen muß Justin wohl darauf aufmerksam machen, wie verschieden die Häretiker und die Christen bezüglich der anderen Vorwürfe behandelt werden. Jene, vielleicht schuldig, können in Frieden leben, wir aber werden trotz unserer Sittenreinheit verfolgt und zwar von denen, die offen und als Kulthandlung verüben, was sie uns vorwerfen.<sup>1</sup> Wären die Heiden konsequent, müßten sie diese Anschuldigungen auch gegen die Häretiker erheben.

<sup>1</sup> Geffcken (S. 98 f.) bemerkt zum Schlußkapitel: „Im 29. Kapitel ist von der Kinderaussetzung die Rede, die der Christ nicht kenne, da er nur *ἐπὶ παιδῶν ἀνατροφῆ* heirate oder sonst überhaupt ehelos bleibe. Es folgt im Anschlusse daran die Geschichte von einem frommen Jüngling, der vergebens den Provinzialstatthalter ersucht habe, seine Entmannung zu gestatten. Dadurch fühlt sich Justin an den bekannten Buhlnaben des Hadrian, Antinoos, erinnert, den alle wie einen Gott verehrten, obwohl sie seine Herkunft kannten. Was hat nun wohl die Kenntnis von der Familie des Antinoos mit der von den Christen gemiedenen Kinderaussetzung zu tun?“ Der Zusammenhang ist da vollständig ignoriert. Justin stellt dem unzüchtigen Treiben der Heiden das sittenreine, unter Umständen sogar ganz ehthaltame Leben der Christen entgegen, die, aus Abscheu

Eingeschoben ist in diesen Gedankengang noch das von Wehofer als weitere Digression bezeichnete 28. Kapitel. Wenn er meint, diese Ausführungen schlossen sich an die Kap. 27 erwähnte Schlange an und es handle sich um eine Antithese zum Kybeledienst,<sup>1</sup> trifft er kaum das Richtige. Kapitel 28 beginnt ja damit, den letzten Satz von Kapitel 27 zu begründen. Uns schaden die ungerechten Beschuldigungen nicht, aber euch eure Taten und eure Verleumdungen; denn Christus hat vorhergesagt, daß der Teufel mit seinem Anhang dem ewigen Feuer überantwortet wird. Justin fügt dem noch hinzu, daß Gott aus weisen Gründen mit der Bestrafung noch zuwarte, daß er aber gewiß über das Treiben der Menschen wache.

Haben wir hier eine Abschweifung, dann beginnt sie schon mit dem Schlußsatz von Kap. 27, und gehört sie auch nicht unmittelbar zum Beweise des Satzes, daß die Christen allein die Wahrheit haben, so hängt sie doch aufs engste damit zusammen und ist darum auch wohl berechtigt. Kapitel 24 konnte Justin wenigstens anerkennen, daß die Heiden schließlich irgendeinen Grund hätten, gegen die Christen den Vorwurf der Gottlosigkeit zu erheben; hier handelt es sich aber um offenbare, böswillige Verleumdungen. Wenn nun die Christen trotz ihrer Unschuld verfolgt werden, kann daraus nicht gefolgert werden, daß ihr Gott nicht wahrer Gott sein könne, weil er seine Anhänger nicht schütze, daß also auch die christliche Lehre nicht die wahre sein könne? Diesem Einwand will Justin begegnen, indem er darauf hinweist, daß die Strafe für jetzt zwar aufgeschoben wird, aber sicher kommt. Veranlaßt werden die Verfolgungen der

---

vor der Unzucht, die mit den Kindern getrieben werden könnte, nicht einmal Kinder aussetzen; daß sie es nicht tun, um nicht Mörder zu werden, ist nur nebenbei, der Vollständigkeit wegen erwähnt. Antinoos hat darum mit der Kinderaussetzung gewiß gar nichts zu tun, noch weniger seine Herkunft; aber „mit bitterem Sarkasmus“ (Veil S. 79) ist der ungerechten Behandlung, die die sittenreinen Christen erdulden, die Vergötterung eines solch lasterhaften Menschen (τις ἡν) gegenübergestellt, dessen Herkunft (πόθεν ἐπαρχεν) jedermann kennt.

<sup>1</sup> Die Schlange findet sich übrigens bei der Kybele, weil sie auch eine Göttin ist.

Gerechten immer von den Dämonen; darum ist gar nicht anders zu erwarten, als daß Justin von ihnen spricht. Seine Ausführungen schließen sich also nicht an die vorher erwähnte Schlange an; vielmehr hat er die Schlange, die man Kap. 27 sehr leicht missen könnte, genannt, um schon hier auf die folgenden Ausführungen vorzubereiten.

Ist somit die Anordnung, wie sie Justin getroffen, wohl nicht als glücklich zu bezeichnen, sicher ist alles wohlüberlegt und auch der Zusammenhang mit dem gegebenen Thema gewahrt.

Bemerkt mag noch werden, daß Justin hier geschickt die Gelegenheit wahrgenommen hat, die Anklagen auf Inzest u. dgl. als im allgemeinen unbegründet zurückzuweisen.<sup>1</sup> Im ersten Teil der Apologie hat er dies unterlassen, weil er dort ja die Forderung gestellt hat, daß das Leben eines jeden einzelnen Christen genau geprüft werde.

#### d) Erweis der Gottessohnschaft Christi aus den Propheten

(I 30—53).

Man darf nicht einwenden, unser Christus sei ein bloßer Mensch und habe durch Zauberkünste seine Wunder gewirkt und sich so zum Sohne Gottes aufgeworfen; das will Justin nun endlich (*ἡδῶν*)<sup>2</sup> beweisen, nicht denen glaubend, die bloß Behauptungen aufstellen, sondern denen, die es prophezeit haben. Denn wir sehen, daß die Prophezeiungen erfüllt sind oder noch in Erfüllung gehen, und das ist der beste Beweis (I 30, 90 A f.).

Es haben unter den Juden Männer gelebt, durch die der prophetische Geist die Zukunft verkündete; ihre Bücher wurden unter Ptolemäus ins Griechische übersetzt und finden sich in Ägypten und überall bei den Juden, die sie aber nicht verstehen und gleich euch uns hassen und verfolgen

<sup>1</sup> Vielleicht hat Justin zum Schluß von Kap. 23 (74 D) schon angegeben, daß er darüber sprechen werde.

<sup>2</sup> Das weist wohl darauf hin, daß Justins hauptsächliche These, die schon im 13. Kapitel ausgesprochen ist, jetzt zur Behandlung kommt.

(I 31, 92 B ff.). In diesen Büchern ist nun geweissagt von Christi Ankunft und jungfräulicher Geburt, von seinem Heranwachsen, seinen Krankenheilungen und Totenerweckungen, von seiner Verfolgung, Verkennung und Kreuzigung, von seinem Tode, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, seiner Gottessohnschaft, der Aussendung der Apostel an das ganze Menschengeschlecht und der größeren Bereitwilligkeit der Heiden, den Glauben anzunehmen. Die Weissagungen sind aber schon 5000 bis 800 Jahre vor seinem Erscheinen gegeben (I 31, 94 A f.).

Der erste Prophet war Moses; er weissagte, daß bis zur Ankunft Christi die Juden ihre eigenen Herrscher haben würden; alle Völker warteten auf seine zweite Ankunft; er werde ein Füllen reiten, das am Weinstock angebunden sei; dann mit seinem Blute die Gläubigen von ihren Sünden waschen; sein Blut sei aber jungfräulichen Ursprungs (I 32, 96 B ff.). Die Weissagung vom Stern Jakobs und der Blume aus der Wurzel Jesse, auf dessen Arm die Völker harrten, verkündet dasselbe, namentlich seine jungfräuliche Geburt (I 32, 100 C f.), die besonders von Isaias vorhergesagt wurde; wie sie vor sich ging, zeigen die Evangelien (I 33, 100 D ff.). Daß aber die Propheten nur vom göttlichen Logos (dem prophetischen Geist) erfüllt sind, muß jedermann zugeben (I 33, 104 D).

Geboren wurde Jesus zu Bethlehem, wie die Prophetie verkündete und die Geschichte zeigt (I 34, 100 D f.). Er wollte dann verborgen sein, bis er herangewachsen war: auf den Schultern des Jünglings ist seine Herrschaft, die Kraft des Kreuzes, wovon noch (I 55) zu sprechen ist. Isaias spricht von seinen am Kreuze ausgebreiteten Händen und seiner Verhöhnung, David von seinen durchbohrten Händen und Füßen und dem Verlosen seines Kleides, Sophonias (Zacharias) von seinem Einzug in Jerusalem auf einem Eselsfüllen (I 35, 104 E ff.).

Justin hält jetzt inne; er hat eine Menge Weissagungen angeführt; sein ganzer Beweis stützt sich auf sie. Sind die Prophetien aber auch beweiskräftig? Das ist eine Frage von höchster Wichtigkeit, und wenn Justin hier

ausführlich auf sie eingeht, macht er damit nichts weniger als eine Digression, die jedoch allgemein angenommen wird.<sup>1</sup>

Wenn aber die Prophetien bestimmten Personen in den Mund gelegt werden, wie Gott dem Vater, Christo oder den Heidenvölkern, sprechen doch nicht die Propheten, sondern der sie erfüllende göttliche Logos.<sup>2</sup> Das haben die Juden, die die heiligen Bücher haben, nicht erkannt, und darum haben sie Christum verkannt und hassen uns, weil wir sie auf die Erfüllung der Prophetien hinweisen (I 36, 106 D ff.).

Auch dies soll euch klar werden. Dem Vater sind mancherlei Worte in den Mund gelegt, wie z. B. Is. 1, 3 f. Daraus könnt ihr schließen, welcher Art auch<sup>3</sup> das durch die Propheten in der Person des Vaters Gesagte ist (I 37, 108 A ff.).

Christo sind Worte zugeteilt wie Is. 65, 2; 50, 6 ff.; die Weissagungen gehen aufs Leiden Christi und sind zum Teil schon Kap. 35 angegeben. Die anderen sind von selber klar, bei der letzten (Ps. 21, 8 f.) ist die Erfüllung eigens nachgewiesen (I 38, 110 C f.).

Eine Vorhersagung der Zukunft ist es, daß von Sion ein Gesetz ausgehen wird, daß die Heiden sich bekehren und nichts mehr vom Kriege wissen; die Apostel haben den Heiden gepredigt, und wir bekriegen nicht mehr

<sup>1</sup> Veil (S. 82) bemerkt zum 36. Kapitel: „Mit dieser Ausführung will m. E. Justin klarmachen, daß viele Stellen des A. T. als Weissagungen anzusehen seien, die es nach dem bloßen Wortverstand nicht scheinen.“ Nicht aber darum ist es Justin zu tun, etliche Prophetien mehr zu bekommen, sondern überhaupt die Beweiskraft der Weissagungen zu zeigen.

<sup>2</sup> Hier wie am Schluß von Kap. 33 kann unter dem göttlichen Logos nur der prophetische Geist verstanden werden, nicht der Logos-Christus, schon darum, weil es hier sonst nicht heißen könnte, der Logos-Christus spreche in der Person Christi.

<sup>3</sup> Die hier angeführten Prophetien sind für den zu erbringenden Beweis belanglos, was durch dieses „auch“ angedeutet ist. Justin, nach Geffcken (S. 102) „ein abgesagter Feind ausführlicher systematischer Darstellung“, geht der Vollständigkeit halber auch auf diese Art der Weissagungen ein. Dabei weiß er aber genau, welche Prophetien er hier angeführt hat, sowenig bedeutsam diese auch hier für ihn sind. Das zeigt der Rückweis I 63, 172 C. Dies kann auch als Beweis gelten, wie sorgfältig Justin arbeitet, und die nämliche Wahrnehmung ließe sich oft machen.

unsere Feinde, bekennen sogar im Verhör die Wahrheit, obwohl wir dafür sterben müssen; wir haben wahrlich auch mehr Grund als eure Soldaten, das Treuwort zu halten, da wir nach Unsterblichkeit trachten (I 39, 110 D ff.).

Auch die Prediger der christlichen Lehre sind vorherverkündet worden, und in den ersten zwei Psalmen Davids treibt der prophetische Geist die Menschen zu einem guten Leben an, weissagt den Bund zwischen Herodes, den Juden und Pilatus gegen Christus und die Bekehrung der Heidenvölker; Gott nennt Christum seinen Sohn und verspricht ihm, seine Feinde zu unterwerfen; die Dämonen suchen des Vaters und Christi Macht zu entkommen, und alle werden aufgefordert, Buße zu tun, ehe der Tag des Gerichtes erscheine (I 40, 112 C ff.). Ebenso zeigt David im Psalm 95 die künftige Herrschaft des Gekreuzigten (I 41, 116 E ff.).

Wie aus den angeführten Weissagungen ersichtlich ist, wurde das Zukünftige oft als vergangen dargestellt, weil es als sicher geschehend voraus erkannt wurde. Die Richtigkeit dieser Interpretation ergibt sich auch daraus, daß weder David noch sonst einer erst gekreuzigt wurde und dann allen Völkern Freude brachte. In Christus ist aber all dieses in Erfüllung gegangen (I 42, 118 B f.).

Wenn dies aber voraus erkannt und voraus gesagt wurde, darf man daraus nicht schließen, wir lehrten, es geschehe alles nach dem Schicksal. Durch die Propheten belehrt, sagen wir, daß jeden Lohn und Strafe nach Verdienst treffe; würde alles nach Schicksalsgesetzen eintreten, gäbe es keinen freien Willen, wäre keiner zu loben oder zu tadeln, und der Mensch wäre schuldlos an seinen Handlungen. Er hat aber tatsächlich einen freien Willen; denn derselbe tut bald dies, bald das Gegenteil; wäre es aber jedem bestimmt, gut oder böse zu sein, dann gäbe es keine Sinnesänderung. Auch gäbe es nicht gute und schlechte Menschen, da dem Schicksal alles zuzuschreiben wäre, oder aber es existierten, wie schon gesagt (I 28, 88 C), Tugend und Laster in Wirklichkeit überhaupt nicht. Schicksal nennen wir vielmehr die sichere Folge entsprechender Belohnung oder Bestrafung; denn Gott hat den Menschen vor den anderen Geschöpfen einen

freien Willen gegeben (I 43, 118 D ff.). Das lehrte auch der prophetische Geist durch Moses und Isaias, bei welchem letzterem auch das verzehrende Feuer vorhergesagt ist (I 44, 122 B ff.). Darum hat auch Plato, wenn er dasselbe sagt, vom älteren Moses entlehnt, wie auch die Dichter und Philosophen, wenn sie über die Unsterblichkeit der Seele, über Lohn und Strafe nach dem Tode und Ähnliches geredet haben, bei den Propheten Anregung fanden. Darum zeigen sich überall Keime der Wahrheit (I 44, 122 E f.). Weil es nun kein Schicksal gibt, ist auch das Vorhergesagte nicht nach dem Schicksal eingetroffen; Gott kannte vielmehr der Menschen Taten voraus, und weil er diese immer nach Gebühr belohnen oder bestrafen will, sagte er ihnen die Zukunft durch den prophetischen Geist voraus, um sie zur Einsicht zu führen und ihnen zu zeigen, daß ihm an ihren Werken gelegen sei (I 44, 124 A f.).

Die Dämonen haben jedoch bewirkt, daß es unter Todesstrafe verboten wurde, die Bücher des Hystaspes, der Sibylle oder der Propheten zu lesen, um vom Guten zurückzuhalten. Jetzt vermögen sie es nicht mehr: wir kümmern uns nicht um solche Verbote, bieten euch die Bücher sogar offen dar, zufrieden, wenn wir auch nur einige überreden können (I 44, 124 B f.). Daß aber der Vater Christum nach seiner Auferstehung in den Himmel führen und dort zurückhalten werde, bis er die feindlichen Dämonen schlägt und die Zahl der Auserwählten voll ist,<sup>1</sup> prophezeit der 109. Psalm. Die Apostel sind, der Weissagung entsprechend, aus Sion ausgezogen und haben mit Macht gepredigt, und wir bekennen freudig Christi Namen, trotzdem der Tod droht. Solltet auch ihr die christliche Lehre befeinden, könnt ihr, wie gesagt, uns töten, nicht aber wirklich schaden, euch aber verdient ihr damit das ewige Feuer (I 45, 126 D ff.).<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Damit soll nur gezeigt werden, daß der für die Menschen doch so treu besorgte Gott die Verfolgung der Guten zulassen, ja sogar noch vorher-sagen kann.

<sup>2</sup> Es ist eigentlich wunderlich, wie man Kap. 44 und 45, deren Zusammgehörigkeit so klar zutage liegt, trennen und in letzteren eine

Damit nun nicht Unverständige sagen, Christus habe ja erst vor etwa 120 Jahren gelehrt, also seien alle früheren Menschen jeder Verantwortung ledig, will ich auch dem begegnen. Christus ist, wie schon gesagt (I 5, 18 A), der Logos Gottes, an dem das ganze Menschengeschlecht teilhat. Wer mit dem Logos lebte, ob Grieche oder Barbar, war ein Christ, wer ohne ihn lebte, auch vor Christi Erscheinen, war Christi und der Christen Feind; die wahren Christen waren und sind aber immer furchtlos. Warum aber Christus doch jungfräulich geboren und Jesus genannt wurde und nach seinem Kreuztod auferstanden und in den Himmel aufgeföhren ist, dürfte aus dem Gesagten klar sein. Darüber mehr zu reden ist nicht nötig; darum wenden wir uns unsern Beweisen zu (I 46, 128 B ff.).

Damit sagt Justin klar, daß die in den Prophetenbeweis eingeschobene, mit Kap. 36 beginnende Darlegung von der Beweiskraft der Prophetien jetzt ein Ende habe. Ein freilich unerträgliches Durcheinander bekämen wir, wenn wir mit Wehofer die Kap. 39—41 und 45 dem Beweise für die Gottheit Christi zuwiesen, so daß die Kap. 36—38, 42—44 und 46 als Abschweifungen gelten müßten. Justin führt ja auch hier meist Weissagungen an, die dem Erweise seiner Hauptsache dienen; in erster Linie muß und will er aber zeigen, daß die Weissagungen überhaupt beweiskräftig sind (I 36—42).

Die Kapitel 43—46 kann man ruhig als eine Abschweifung bezeichnen, wenn man nur nicht vergißt, zu bemerken, daß die Abschweifung wohlberechtigt, vielleicht sogar notwendig und ganz am richtigen Platze ist. Hat Justin im vorausgehenden gezeigt, daß die Prophetien beweiskräftig sind, muß er jetzt noch tiefer gehen und die Frage beantworten, ob Prophetien überhaupt möglich sind, ohne daß darum die Grundlehre jeglicher Sittenlehre, der freie Wille des Menschen preisgegeben und die Lehre vom Schicksal angenommen werden muß. Er beweist mit Vernunftgründen und aus Isaias, von dem Plato entlehnte, daß es kein Schicksal gibt, daß

Weissagung suchen konnte, die gleich denen in den Kap. 32—35 und 47 ff. beweisen soll, daß Christus wirklich Gottes Sohn sei (Wehofer, Veil).

der Mensch tatsächlich freien Willen hat, daß darum die Weissagungen nur ein Ausfluß von Gottes Vorherwissen und ein Beweis seiner Güte gegen das Menschengeschlecht sind. Gerade deshalb wollten die Dämonen sie unterdrücken; sie vermochten es aber nicht auf immer: wir zeigen euch die Weissagungen furchtlos, furchtlos sogar, obschon die Dämonen, solange Gott es zuläßt, uns darob verfolgen.

Nicht in Zusammenhang mit den Weissagungen auf Christus steht die andere Frage, ob die Menschen vor Christus jeglicher Verantwortung ledig seien.<sup>1</sup> Justin weiß dies wohl; der Einwand richtet sich gegen die Lehre von Christus dem Gottessohne überhaupt. Aber gerade darum hat er die Frage, die doch nicht zu umgehen war, an dieser Stelle eingesetzt, weil er ja eben die Gottessohnschaft Christi beweisen will (I 30–53) und auf dieses Problem sonst nur am Schlusse seines Beweises hätte eingehen können, wenn anders er nicht seine Darlegungen nochmals unterbrechen wollte. Wie mißlich beides gewesen wäre, braucht kaum erwähnt zu werden.

Noch andere Weissagungen! Jerusalem und Judäa wird verwüstet werden; es reden da die Völker, die über das Geschehene staunen;<sup>2</sup> kein Jude darf darin wohnen. Die Erfüllung ist zu sehen (I 47, 130 A f.).

Ebenso sind die Krankenheilungen und Totenerweckungen Christi vorherverkündet, auch sein und seiner Getreuen Tod (I 48, 132 C f.). Die Heiden, die ihn nicht erwarteten, würden ihn aufnehmen, die Juden aber verkennen; gegen

<sup>1</sup> Ein Zusammenhang ließe sich indes insofern annehmen, weil ja gerade die Prophetien die Juden auf den kommenden Christus hingewiesen haben; deswegen hat wohl Justin hier auch Abraham und die übrigen Juden angeführt.

<sup>2</sup> Des *ὡς ἀπὸ προσώπου λαῶν* wegen glaubt Otto, Justin bringe ein Beispiel zu dem Kap. 36 Gesagten, die Weissagungen würden auch den Völkern in den Mund gelegt. Hier wird dieser Umstand aber nur nebenbei erwähnt, wie auch I 49, 132 E. In den Ausführungen über die Arten der Weissagung hat Justin dazu kein Beispiel gegeben, und dies wohl darum, weil er, wie Kap. 42 zeigt, nur Prophetien über Christus bringen wollte. Vielleicht führt er gerade darum diese Prophetie an erster Stelle an, wozu er sich noch um so mehr veranlaßt sehen konnte, weil die folgenden wiederum alle von Christus handeln.

seine Bekenner würden diese uns gemachten gottlosen Beschuldigungen vorgebracht (I 49, 132 D ff.). Unsertwegen, d. h. wohl der Heiden wegen, wollte er Mensch und mit Schmach überhäuft werden, in Herrlichkeit werde er aber wiederkommen, wie Isaias prophezeit hat, der namentlich viel von seinem Leiden vorhergesagt hat. Selbst seine Bekannten haben ihn nach seinem Tode verleugnet und sind erst, als er sie nach seiner Auferstehung in das Verständnis der Weissagungen eingeführt und nach seiner Himmelfahrt ihnen den Heiligen Geist gesendet hatte, ausgezogen, dies der ganzen Welt zu verkünden (I 50, 134 C ff.). Der das leidet, hat eine unbegreifliche Geburt (aus einer Jungfrau) und herrscht über seine Feinde; er fährt in den Himmel auf<sup>1</sup> und wird von dort in Herrlichkeit wiederkommen (I 51, 136 B ff.).

Was demnach geschehen ist, war schon vorhergesagt; also muß sich auch erfüllen, was für die Zukunft verkündet ist. Es ist aber eine doppelte Ankunft Christi vorhergesagt; die eine ist schon erfolgt, da er als leidensfähiger Mensch in unscheinbarer Gestalt erschien; zum anderen Mal wird er in Herrlichkeit kommen, die Guten belohnen und die Schlechten mit den Dämonen ins ewige Feuer stürzen. Das ist von Ezechiel vorherverkündet; gesagt ist auch, welche Art von Strafe die Schlechten trifft und was die Juden beim Erscheinen Christi tun werden (I 52, 138 A ff.).

Diese Weissagungen, deren wir noch viele hätten, mögen genügen zum Erweise, daß wir nicht wie die Mythologen bloß Behauptungen aufstellen, sondern sie auch beweisen.

<sup>1</sup> Von der Himmelfahrt ist Kap. 45 nur gelegentlich geredet (gegen Wehofer S. 37), weil dort gezeigt werden mußte, daß Christus einstweilen im Himmel zuwartet. Außerdem weist Justin bei den angeführten Weissagungen meist auf alle einzelnen Züge hin, die in ihnen berührt sind. Darum war auch namentlich in den Kapiteln 49—51 manche Wiederholung unvermeidlich. Das Kap. 31 aufgestellte Schema konnte nicht durchgeführt werden. Schwerlich aber läßt sich Justin, weil die Prophezeiung über Jesu Krankenheilungen von Isaias stammt, daran erinnern, daß dieser Prophet noch eine Reihe anderer wichtiger Weissagungen biete, die, mögen auch die betreffenden Punkte längst schon abgetan sein, doch noch ausgenutzt werden sollten (so Wehofer S. 36).

Wie könnten wir denn einen Gekreuzigten für Gottes Sohn und den Richter der Menschengeschlechtes halten, wenn nicht schon vor seiner Menschwerdung viel von ihm vorausgesagt und dies tatsächlich erfüllt worden wäre, die Verödung des Judenlandes und die Bekehrung der Heiden, die sich in größerer Zahl und wahrhaftiger als die Juden und Samariter bekehrten? In größerer Menge: das ist von Isaias vorhergesagt, wie auch, daß sich nur wenige Juden bekehren werden; wahrhaftiger: auch das hat Isaias prophezeit (I 53, 142 E ff.).

Wenn nun solches gesehen werden kann, vermag dies denen, die die Wahrheit umfassen und nicht an eitlen Wahn sich anklammern oder von Leidenschaften beherrscht werden, eine Überzeugung und einen Glauben zu geben, die vernunftgemäß sind (I 53, 144 A).

Damit hat Justin seinen Kap. 23 angekündigten Beweis für die Gottessohnschaft Christi abgeschlossen. Ganz verkannt wird Kapitel 53 von Wehofer,<sup>1</sup> der in ihm eine lange, freilich nicht gleicherweise gelungene transitio zur Antithese des Prophetenbeweises sieht.

e) Die christliche Lehre wurde von den Dämonen nachgeäfft und von heidnischen Schriftstellern ausgebeutet (I 54—60).

Der Übergang zum dritten und letzten Teil ist von selber gegeben: Wir bringen Beweise für unsere Lehre, für die heidnischen Mythen gibt es keine; die Dämonen veranlassen aber deren Verbreitung *ἐπὶ ἀπάτην καὶ ἀπαγωγὴν τοῦ ἀνθρωπείου γένους*.<sup>2</sup> Diese hörten aus den Propheten von der bevorstehenden Ankunft Christi und der Bestrafung der Schlechten durchs ewige Feuer und schoben Zeussöhne vor, wähnend, es würde dann auch das von Christus Gesagte, seine Gottessohnschaft und sein Richteramt, ähnlich wie die Dichterfabeln beurteilt werden. Diese Mythen wurden bei den Griechen und bei allen Völkern verbreitet, weil vorhergesagt war, daß Christus dort mehr Glauben finden werde.

<sup>1</sup> S. 37.

<sup>2</sup> Christus dagegen hat gelehrt *ἐπ' ἀλλαγὴν καὶ ἐπαναγωγὴν τοῦ ἀνθρωπείου γένους* (I 23, 72 C); die Beziehung der beiden Stellen aufeinander ist deutlich.

Die Prophetie des Moses wurde so nachgeäfft in Dionysos und Bellerophon, andere in den Fabeln von Perseus, Herkules und Äskulap (I 54, 144 A ff.).

Nur das Kreuz wurde nicht nachgeäfft; die Dämonen verstanden nicht, was symbolisch darauf hindeutete. Es ist aber das Kreuz das Zeichen der Macht und Herrschaft, wie der Augenschein zeigt; überall findet sich das Kreuz. Wird das Meer durchfurcht oder die Erde gepflügt, der Boden aufgedrungen oder ein Handwerk ausgeübt, überall sieht man das Kreuz. Die menschliche Gestalt zeigt es, selbst die römischen Feldzeichen und die Bilder der verstorbenen Kaiser. Wir weisen nachdrücklich darauf hin; glaubt ihr nicht, sind wir schuldlos (I 55, 150 B ff.).

Doch damit nicht zufrieden, vor Christi Erscheinen diese Zeussöhne vorzuschieben, haben sie auch, wie schon erwähnt (I 26), nachher Menschen, den Simon und Menander, veranlaßt, durch Zauberwerke viele zu täuschen. Auch in Rom hat Simon unter Kaiser Klaudius Senat und Volk so in Staunen versetzt, daß sie ihn für Gott hielten und ihm ein Standbild errichteten. Darum verlangen wir auch, daß Senat und Volk Kenntnis von dieser unserer Forderung erhalte, damit, so einer von den Lehren Simons umstrickt wäre, er die Wahrheit erfahren und den Irrtum fliehen könne. Zerstöret auch, wenn ihr wollt, das Standbild (I 56, 154 A ff.). Die Dämonen sind mit Bedacht auf diese Art vorgegangen; da sie nämlich nicht überzeugen können, daß das strafende ewige Feuer nicht drohe, wie sie auch die Ankunft Christi nicht verheimlichen konnten, so vermögen sie nichts zu unternehmen, als die schlechten Menschen gegen uns aufzuhetzen. Diese hassen wir nicht, wie sich zeigt; im Gegenteil, wir bemitleiden sie und wünschen ihre Besserung. Wir hassen sie nicht; denn wir fürchten nicht den Tod, mit dem sie uns strafen, da wir ohnehin sterben müssen und es doch nur immer dasselbe, d. h. kein Aufhören der Leiden und Bedürfnisse in dieser Welt gibt. Will einer daran nicht geradezu Überdruß empfinden,<sup>1</sup> wenn er es auch nur ein

<sup>1</sup> ὧν ἐλ μὴ ζόφοσ . . . in ὧν ἐλ μὲν ζόφοσ . . . zu ändern ist nicht nötig.

Jahr zu tragen hat, dann muß er, um immer ohne Leiden und Bedürfnisse zu sein, unsere Lehre annehmen (da diese ihm untrüglich verspricht, daß er nach dem Tode leidens- und bedürfnislos sein wird, wenn er gut lebt). Sind aber nach seiner Meinung die Toten gefühllos,<sup>1</sup> erweist er uns eine Wohltat, wenn er uns von den Leiden und Nöten dieser Welt befreit, sich selbst zeigt er aber als Menschenhasser, da er uns des Lebens und der Freude berauben will (I 57, 154 C ff.).

Sei es, daß unter den Lehren Simons, die nicht weiter berührt werden, auch die war, die wahren Christen sollten verfolgt werden, oder daß Justin, weil er einen spezifisch römischen Kult berührt, dazu hier veranlaßt wird, wo er zum erstenmal auf Senat und Volk von Rom zu sprechen kommt, an die er ja seine Apologie auch richtet: er geht hier offenbar auf das Verhältnis von Senat und Volk zu den Christen ein, deckt die Ursachen des Christenhasses auf und zeigt, daß die Christen nichts sehnlicher wünschen als die Bekehrung ihrer Gegner. Wahrscheinlich denkt sich aber Justin Simon als eine Ursache der Christenverfolgungen, weil er ja seinetwegen verlangt, daß seine Forderung, es solle eine Untersuchung angestellt und die Lehre und das Leben der Christen geprüft werden, auch Senat und Volk bekannt werde.<sup>2</sup>

Auch Markion wurde, wie gesagt, von den Dämonen angetrieben, den Weltschöpfer = Gott und seinen Christus zu leugnen und einen größeren Gott und Gottessohn zu verkünden. Ihm glauben viele und lachen unser, obschon sie für ihre Lehre keinen Beweis erbringen können, sondern die Beute gottloser Dämonen sind; denn diese wollen nur die Menschen vom Schöpfer-Gott und seinem Christus weg-

<sup>1</sup> Dies ist der Gegensatz zur ersten Behauptung, daß die Dämonen die Höllenstrafen nicht weglegen können.

<sup>2</sup> Nach Maran (vgl. die Anm. bei Otto) würde Justin ausführen, daß und warum die Christenfeinde sich ändern können. — Veil (S. 88) verbindet: „Trotz aller Anstrengungen der Dämonen ist ja die Wahrheit eine Macht geblieben, die zuletzt siegreich sein muß. So ist vor allem dem Menschengeschlecht der Glaube oder doch mindestens die Ahnung eines Weltgerichtes erhalten geblieben.“

führen. Wer sich von der Erde nicht erheben kann, den nageln sie ans Irdische fest; wer sich aber emporschwingen will, um Göttliches zu schauen, den suchen sie zu Fall zu bringen und in Gottlosigkeit zu stürzen (I 58, 156 A ff.).<sup>1</sup>

Auch das will Justin zeigen, daß Plato seinen Bericht vom Weltbaumeister Moses entlehnt hat; vom Erebos hat ebenfalls eher Moses als ein Dichter gesprochen (I 59, 158 C ff.). Wenn sodann der Weltbildner bei Plato den Sohn über die Welt in Form eines Chi ausgießt, hat Plato nur das von der ehernen Schlange Gesagte nicht richtig verstanden. Auch seine Lehre vom Dritten stammt aus Moses, der den Geist Gottes über den Wassern schweben läßt; ähnlich die Lehre vom ewigen Feuer (I 60, 160 E ff.).

Nicht also dasselbe glauben wir wie andere, sondern alle ahmen das Unsere nach. Bei uns also muß man es lernen; sind wir auch unscheinbar, so zeigt sich darin nur, daß hier nicht Menschenweisheit, sondern Gottes Kraft wirksam ist (I 60, 162 C f.).<sup>2</sup>

Justin hat nun zunächst seinen dritten Satz bewiesen; dreierlei hat er dabei gezeigt:

1. Die Dämonen haben vor Christi Erscheinung die Weissagungen nachgeäfft; dies und nur dies war in der partitio Kap. 24 behauptet.

2. Die Dämonen haben auch nach Christi Menschwerdung Menschen vorgeschoben, die durch Zauberwerk und durch ihre Lehre andere täuschen sollten; denn sie hatten erkannt, wie er durch die Propheten vorhergesagt war und daß er bei jedem Volke Glauben finde und erwartet werde. Auch hier haben wir also eine Nachäffung der nach ihrer Erfüllung besser erkannten oder auf die zweite Ankunft Christi gehenden Prophetien. Davon war im Kapitel 23 keine Rede; doch sind die Ausführungen hier am Platze,

<sup>1</sup> Offenbar will hier Justin durch die ganz an Plato erinnernde Sprache (vgl. Phaedo 83 D) zu Plato überleiten, der nun besprochen wird (vgl. I 8, 26 A).

<sup>2</sup> Merkwürdigerweise glaubt Wehofer (S. 40) erst am Anfang von Kap. 61 so etwas wie einen Ruhepunkt für die Disposition finden zu können; den Schluß von Kap. 60 hat er ganz unbeachtet gelassen.

weil sich auch in den Lehren dieser Ketzler christliche Wahrheiten in verzerrter Gestalt, in ihrem Leben Nachahmungen der vorhergesagten Wunder Christi finden und die Anstifter dieser Irrlehren ebenfalls die Dämonen sind.

3. Vieles haben die heidnischen Schriftsteller direkt aus den heiligen Schriften entlehnt. Dieser Nachweis gehört hierher, und er war auch schon in der allgemeinen propositio in Kap. 23 angekündigt.

Jetzt ist aber auch der ganze Beweis Justins für die christliche Lehre beendet, und es ist darum Zeit, Rückschau zu halten, was der Apologet versprochen und ob und wie er sein Versprechen erfüllt hat.

Kapitel 3 hatte er gesagt, er wolle einen Einblick in die christliche Lehre gewähren und zeigen, daß sie tadellos sei. Er hat die Lehren, die Sitten- wie die Glaubenslehren, natürlich nur in ihren Grundzügen skizziert und dargetan, daß die Glaubenslehren gotteswürdig und allein wahr seien (Kap. 15 ff., 20 ff.). Notwendig war es schon vorher gewesen, gegenüber dem Vorwurfe der ἀθεότης und der Nichtteilnahme am heidnischen Kult verschiedene christliche Lehren zu berühren oder sogar vorweg zu behandeln (Kap. 8. 10), worauf darum jetzt nur verwiesen werden konnte.

In Kapitel 13 verspricht Justin die Vernünftigkeit der Verehrung des gekreuzigten Christus und des Heiligen Geistes zu beweisen, namentlich das erstere. Eine vollständige propositio kann das nicht sein, da ja nach Kap. 3 von der christlichen Lehre überhaupt gesprochen werden soll; es ist nur der wichtigste und auch umfangreichste Punkt herausgehoben, der in den Kap. 30—53 behandelt wird. Die tatsächliche Erfüllung der Prophetien beweist aber, daß der Glaube an Christus, den Gottessohn und kommenden Richter, vernünftig (μετὰ λόγον) ist: das ist das Ergebnis des ganzen Prophetenbeweises. Mit ihm ist zugleich die Verehrungswürdigkeit und Göttlichkeit des prophetischen Geistes gezeigt; denn das Künftige prophezeien ist Gottes Werk<sup>1</sup>

<sup>1</sup> I 12, 38 B.

und, was wohl Beachtung verdient, nicht vom Heiligen, sondern nur vom prophetischen Geist will Justin reden, weshalb er ihn denn auch vor Kap. 61 nie bloß den Heiligen Geist nennt,<sup>1</sup> selbst nicht im 6. und 13. Kapitel, wo wir neben dem Vater und dem Sohne den Heiligen Geist erwarten könnten.

Eine weitere propositio haben wir in Kap. 20: Unsere Lehren sind denen der Dichter und Philosophen teils ähnlich, teils besser, gotteswürdig und allein beweisbar; nur ist diese propositio zugleich auch eine teilweise Zusammenfassung des voraus Dargelegten. Ihren letzten Punkt, den schon Kap. 13 zum Teil versprochenen Beweis für die christliche Lehre beginnt Justin mit Kap. 24, nachdem er Kap. 23 die partitio dafür gegeben hat. Der Schluß kehrt wieder zum Anfang zurück. Wir fordern die Annahme unserer Lehre, weil sie (wie wir nun bewiesen haben) allein wahr ist, bezw. weil eure Lehre nur eine Nachahmung der unseren ist.

#### 4. Der dritte Teil (I 61—67).

Justin hat noch zu zeigen, daß das christliche Leben untadelhaft sei. Er kann damit nicht das Privatleben eines Christen meinen; denn ob dieses zu loben oder zu tadeln sei, soll die von ihm verlangte Untersuchung erweisen. Wenn dagegen den Christen schandbare Frevel, die sie bei ihrem Gottesdienst begingen, vorgeworfen werden, hat er noch von den christlichen Kulthandlungen zu reden.

Wie wir uns Gott geweiht haben, will ich auch darlegen, um ja nicht den Schein zu erwecken, ich wolle euch etwas vorenthalten. Wer unsere Glaubenslehren annimmt und nach unseren Sittenlehren leben will, muß beten und fasten, und wir tun es mit ihnen. Dann wird er an einen Ort geführt, an dem sich Wasser findet, und im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes getauft. Denn die Taufe ist nach Christi Wort notwendig, und schon von Isaias ist,

<sup>1</sup> Vgl. Feder S. 287. — Identisch mit dem prophetischen Geist ist wohl der *λόγος θεῖος* I 33, 104 B; 36, 106 D. Vgl. 35, 104 A.

wie bereits erwähnt wurde (I 44, 122 C), vorhergesagt, auf welche Weise wir der Sünden los werden können, und die Apostel haben es uns so gelehrt. Aus Kindern der Notwendigkeit und der Unwissenheit sollen wir Kinder freier Wahl und des Wissens werden und Verzeihung unserer Sünden erlangen; darum wird der Name Gottes des Vaters, des Herrn der Welt, angerufen (einen Namen hat ja Gott nicht) und die Taufe Erleuchtung genannt. Ebenso wird der Name des Sohnes und des Heiligen Geistes angerufen (I 61, 162 D ff.).

Auch von diesem Bad haben die Dämonen aus den Propheten Kenntnis erlangt und es nachäffen lassen; ebenso ist die Sitte, beim Betreten der Tempel die Schuhe abzulegen, eine Nachäffung des Moses, der seine Schuhe auszog, als ihm Christus im brennenden Dornbusch erschien (I 62, 168 E ff.). Die Juden sagen zwar, der namenlose Gott habe zu Moses geredet; darum sagt aber auch der Prophet, wie schon erwähnt wurde (I 37, 108 A), daß Israel Gott nicht kenne, und Jesus, daß sie weder den Vater noch den Sohn, d. i. den Logos, kennen, der Gottes Engel und Apostel heißt und ist, wie auch hier bei Moses der Engel Gottes spricht und sich Gott nennt. Wir haben dies gesagt, um zu zeigen, daß Jesus Christus Gottes Sohn und Apostel ist, früher bloß Logos und als solcher in verschiedener Gestalt erschienen, jetzt Mensch geworden und gekreuzigt von den Juden, die sagen, der Vater habe zu Moses gesprochen, weshalb gesagt ist, daß sie den Vater und den Sohn nicht kennen. Die Juden, die glauben, daß der Vater gesprochen habe, obwohl es der Sohn war, werden also mit Recht vom Propheten und von Christus der Unkenntnis geziehen; denn es zeigt sich, daß sie den Vater nicht kennen noch auch von einem Sohne Gottes wissen, der Logos und Erstgeborener Gottes und Gott ist und früher in verschiedener Gestalt erschienen, jetzt aber Mensch geworden und zur Rettung der Gläubigen gestorben ist. Das Wort des Logos im Dornbusch beweist außerdem, daß Abraham, Isaak und Jakob und die anderen Väter Mosis auch nach dem Tode noch existierten und Christo angehörten (I 63, 170 C ff.).

Auch das Aufrichten von Korestatuen an den Quellen stammt aus Moses und ist eine Nachahmung des über dem Wasser schwebenden Geistes Gottes. Auch die Athene wurde in ähnlicher Weise als erster Gedanke Gottes zur Zeus-tochter gemacht, obwohl es lächerlich ist, einem Gedanken weibliche Gestalt zu geben. In ähnlicher Weise überführen auch die übrigen Zeussöhne ihre Taten (I 64, 176 E ff.).

Die Kapitel 62—64 bieten manche Schwierigkeiten. Der Taufe werden verglichen die heidnischen Besprengungen mit Weihwasser und die Bäder wohl bei der Aufnahme in Mysterien,<sup>1</sup> bei denen auch die Schuhe ausgezogen werden mußten. An den Heiligen Geist bei der Taufe erinnert die Kore an den Quellen. Es mag dieser Vergleich selbst Justin kühn geschienen haben; darum verweist er auf den analogen Fall, daß der Logos zur Athene wurde und in den Zeussöhnen nachgeäfft worden ist; denn die Taten der Zeussöhne können doch für Justin nur dies beweisen, daß die Dämonen die Prophezeiungen über Christus nachgeahmt haben.<sup>2</sup>

Eine zweifellose Digression haben wir in Kapitel 63; ihr Zweck ist, zu zeigen, daß Jesus Christus Gottes Sohn und Apostel (Engel) ist, erst nur Logos war und als solcher erschienen ist, später aber, Mensch geworden, leiden wollte. Anlaß zur Abschweifung gab die angeführte Theophanie, die einzige, die in der Apologie außer der Menschwerdung erwähnt wird. Der Exkurs konnte vermieden werden, da es sich um einen Satz handelt, der den Juden gegenüber verteidigt werden mußte. Justin hielt es aber für gut, das Problem zu berühren, in das er sich, wie seine Darlegungen im Dialoge zeigen, so sehr vertieft hatte; er konnte auch mit Grund hoffen, seine früheren Ausführungen über die Gottessohnschaft des Logos-Christus zu stärken, wenn er zeigte, daß dieser schon vor seiner Menschwerdung erschienen war.

<sup>1</sup> Vgl. die guten Bemerkungen von Veil (S. 93 f.).

<sup>2</sup> Ob damit Kap. 64 richtig interpretiert ist, muß freilich noch fraglich erscheinen; wir möchten es aber vermeiden, mit Veil (S. 62) eine Episode anzunehmen, die schon längst Gesagtes nur durch neue Beispiele erhärtete.

Nach dem Bade führen wir den Neuling zu den Brüdern, die für sich, für ihn und für alle beten, daß wir gerettet werden. Nach dem Kuß wird Brot, Wasser und Wein dem Vorsteher gebracht und gesegnet, und das Gesegnete wird unter die Anwesenden ausgeteilt und den Abwesenden gesendet (I 65, 176 B ff.). Diese Nahrung heißt Eucharistie und ist der Leib und das Blut Christi. Auch dies haben die Dämonen im Mithrasdienst nachgeäfft (I 66, 180 E ff.).

Wir erinnern uns hernach gegenseitig immer daran, und die Reichen springen den Armen bei, und bei allen Gaben loben wir den Vater durch den Sohn und den Heiligen Geist.

Am Sonntag versammeln wir uns in Stadt und Land und lesen die heiligen Schriften. Der Vorsteher spricht dann Worte der Ermahnung, und wir beten und feiern die Eucharistie und die Agape. Gerade am Sonntag aber kommen wir zusammen, weil an ihm Gott Licht und Finsternis geschieden hat, Jesus Christus auferstanden ist und seinen Jüngern das gelehrt hat, was wir euch vorgelegt haben (I 67, 184 C ff.).

Wir müssen nur noch erwähnen, wie Wehofer<sup>1</sup> über die Kap. 54–67 urteilt, die er als Dämonologie zusammenfaßt: „Besonders in den letzten drei Kapiteln erscheint dem Justin, wie wir dies auch sonst wiederholt beobachtet haben, die Form der Einkleidung über der Sache selbst mehr und mehr gleichgültig; zumal durch c. 67 schweift die Phantasie des Apologeten in ganz anderen Bahnen, als daß Fortsetzung und Abschluß der begonnenen Dämonologie zu ihrem Rechte kämen; aber trotzdem ist die Disposition noch deutlich erkennbar, einer ägyptischen Sphinx ähnlich, deren Leib fast ganz im Sande vergraben liegt, deren überragender, wenn auch entstellter Kopf jedoch keinen sachverständigen Wanderer über die ursprüngliche Bildung im Zweifel läßt.“

<sup>1</sup> S. 45.

### 5. Der Schluß (I 68).

„Christus lehrte seine Schüler, was wir zur Einsicht auch euch vorgelegt haben.“ Dem fügt sich leicht der Schluß an: Scheint dies euch vernünftig und wahr, ehrt es; scheint es euch Geschwätz, verachtet uns als Schwätzer, tötet aber nicht Schuldlose wie Feinde. Denn wir sagen es euch voraus: ihr werdet dem kommenden Gerichte nicht entfliehen, und wir rufen dazu: Was Gott will, das geschehe (I 68, 188 B f.).

Das Schlußwort ist kurz und kräftig und geht, nicht, wie Wehofer<sup>1</sup> will, nur auf den zweiten Teil (Kap. 13 - 67), sondern auf die ganze Apologie; denn die Unschuld der Christen soll eben in der Untersuchung zutage treten, worüber Justin im ersten Teil gesprochen hat.

Justin hat in seinem unerschütterlichen Vertrauen auf die Wahrheit und Berechtigung des christlichen Glaubens gefordert, was Rechtens ist; er hat sich an die frommen und wahrheitsliebenden Kaiser gewendet und diese zu überzeugen gesucht. Es lag schon ein Justin wohlbekannter Entscheid Kaiser Hadrians vor, der verordnete, was er in seiner Apologie verlangte. Dieser Brief wird aber nur zum Schlusse angefügt, und dabei ist ausdrücklich vermerkt, daß in der Apologie nicht auf diese Entscheidung, sondern einzig auf Recht und Billigkeit gesehen worden sei; angeführt wird sie aber, daß sie die Wahrheit des Gesagten beweise (I 68, 188 C ff.).<sup>2</sup>

Damit ist die Apologie zu Ende geführt. Nach welchem einheitlichem, von Anfang an feststehendem Plane sie ausgearbeitet wurde, zeigt sich besonders, wenn wir versuchen, ihre Disposition zu entwerfen.

<sup>1</sup> S. 61 f.

<sup>2</sup> Nach Wehofer (S. 63) würde Justin zugeben, daß er sich auf eine *lex dubia* und nicht auf eine *lex professa* stütze. Galt ihm aber das Edikt auch als eine *lex professa*, er hätte die Apologie sich weder geschenkt noch sie anders gestaltet. Zum Epilog und zum Edikt Hadrians vergleiche man Wehofers Ausführungen (S. 49 - 64), wenn ihnen auch nicht in allem beigestimmt werden kann.

## 6. Disposition der ersten Apologie.

- A. Einleitung: Wir verlangen eine Untersuchung und sind bereit, Einsicht in unser Leben und unsere Lehre zu geben (1—3).
- B. Eine Untersuchung im Einzelfall ist notwendig, die Stellung der Christen zur Staatsreligion tadellos, ja zum Vorteil des Staates (4—12).
- I. Gründe, die eine Untersuchung nötig erscheinen lassen (4—8):
1. Auf Grund des Namens darf niemand verurteilt werden, am wenigsten ein Christ.
  2. Es ist inkonsequent, die Leugnenden freizugeben und die Bekennenden zu bestrafen; beider Leben müßte untersucht werden.
  3. Das Urteil über einzelne Frevler darf nicht verallgemeinert werden, wie es auch bei den Philosophen nicht geschieht.
  4. Philosophen lehren Atheismus, Dichter reden von der Unzucht der Götter: ihren Lehren darf jeder folgen (4).
  5. Ursache unserer Verfolgung sind die Dämonen, die, wie sie Sokrates einen Atheisten nannten, uns Atheismus vorwerfen, obwohl der Vorwurf ganz ungerechtfertigt ist (5—6).
  6. Der Christen wegen, die schon als Frevler überführt wurden, darf man nicht die anderen ohne Untersuchung strafen (7).
  7. Unsere Unerschütterlichkeit im Bekennen des Glaubens geht aus der Festigkeit unserer Zukunftshoffnungen und -befürchtungen hervor, die niemand Schaden bringen (8).
- II. Stellung der Christen zur Staatsreligion und zum Staatswohl (9—12).
1. Wir opfern den Götzenbildern nicht, weil wir sie hier für verächtlich erkennen und überzeugt sind, daß Gott nur die aufnimmt, die gut leben.

2. Diese Lehre wäre gut für alle Menschen, ist aber darum von den Dämonen angefeindet und verleumdet (9–11).
  3. Sie wäre gut für die Herrscher, weil jeder Mensch, der sie annimmt, vor dem Unrecht zurückschreckt.
- III. Schlußfolgerung: Als fromme und weise Herrscher dürft ihr nicht verleumderischem Gerede und den Dämonen dienen; auch dann wären wir aber getrost, weil uns Verfolgung von Christus vorhergesagt ist, der sich dadurch als Gott zeigte.
- C. Die christliche Lehre ist tadellos (13–60).
- I. Einleitende Bemerkungen über den wichtigsten Punkt der christlichen Lehre; Warnung vor den Dämonen und Hinweis auf das Beispiel der Christen (13–14).
  - II. Einige christliche Sittenlehren (15–17).
  - III. Die christlichen Glaubenslehren sind den heidnischen vielfach ähnlich, besser als diese und gotteswürdig (18–22).
  - IV. Die christlichen Glaubenslehren können allein bewiesen werden und sind darum anzunehmen (23–60).
    1. Die christlichen Lehren sind allein wahr (24–29):
      - a) Nur der Christ, kein Heide wird seiner Lehre wegen verfolgt (24).
      - b) Die Christen allein wenden sich mit Abscheu von den Lehren über das unsittliche Treiben der Götter ab und dem heiligen Gotte zu (25).
      - c) Die häretischen Christen werden weder ihres Lebens noch ihrer Lehre wegen verfolgt, während die Heiden, solange Gott es zuläßt, uns vorwerfen, was sie selber verüben (26–29).
    2. Jesus Christus ist, wie sich aus den Prophetien ergibt, Gottes Sohn und Richter der Menschen (30–53).

- a) Die Propheten und ihre Weissagungen im allgemeinen (31).
  - b) Prophetie des Moses; Weissagungen über die jungfräuliche Geburt in Bethlehem, über Jesu Leiden und seinen Einzug in Jerusalem (32 - 35).
  - c) Die Prophetien haben volle Beweiskraft und sind möglich, obwohl es kein Schicksal gibt (36 - 45):
    - α) In ihnen spricht, so verschiedenartig sie auch der Form nach sind, stets der prophetische Geist (36-42).
    - β) Sie sind kein Beweis für die Lehre vom Schicksal, vielmehr ein Erweis der Fürsorge des voraussehenden Gottes und darum bekämpft von den Dämonen, solange Gott es zuläßt (43 - 45).
  - d) Auch die Menschen vor Christus waren nicht frei von Verantwortung, sondern ebenfalls Christen oder Feinde Christi (46).
  - e) Weitere Prophetien über die Verödung des Judenlandes, über den Heiland, die Bekehrung der Heiden, die Herrschaft des Gekreuzigten und seine Himmelfahrt.
  - f) Prophetien über seine Ankunft zum Weltgericht, die sich in gleicher Weise erfüllen werden (47-52).
  - g) Die Erfüllung der Prophetien zeigt augenscheinlich, daß Christus Gottes Sohn und Richter der Welt ist (53).
3. Was sich außer der christlichen Lehre von christlichen Wahrheiten findet, stammt aus ihr (54-60).
- a) Die Dämonen haben vor Christi Ankunft die Weissagungen nachgeäfft, nur die vom Kreuze gar nicht verstanden (54-55).
  - b) Sie haben nach seiner Ankunft, um wieder

- die Prophetien nachzuäffen, Irrlehrer vorgeschoben (56—58).
- c) Philosophen und Dichter haben aus den hl. Schriften entlehnt (59—60).
- D. Die christlichen Kultgebräuche sind tadellos (61—67):
- I. Feier der Taufe, die auch von den Dämonen nachgeäfft wurde (61—62. 64).  
[Christus, der Logos und Sohn Gottes, ist schon vor seiner Menschwerdung als Gottes Engel und Apostel erschienen (63).]
  - II. Feier der sich an die Taufe anschließenden Eucharistie und Agape.
  - III. Feier des Sonntags (64—67).
- E. Schluß: Werden wir als unschuldig erfunden, ist unsere Lehre, so sie vernünftig und wahr scheint, anzunehmen, sonst als Geschwätz zu verachten, nicht aber als Frevel zu bestrafen. Hinweis auf das Edikt Hadrians (68).

### III. Die zweite Apologie.

#### 1. Gedankengang.

Wehofer<sup>1</sup> ist es nicht gelungen, einen Hauptgedanken der sogenannten zweiten Apologie herauszufinden, und er hat darum die Vermutung ausgesprochen, sie sei eine nach jeder Hinsicht unvollendete Arbeit und überhaupt nicht als selbständiges Werk gedacht; die einzelnen Stücke sollten bei einer verbesserten Neuauflage der ersten Apologie in diese hineingearbeitet werden. Rauschen<sup>2</sup> hält den Schluß Wehofers, weil sich keine Art von Disposition finden lasse, fehle hier die letzte Hand, für einen Irrtum; die zweite Apologie unterscheide sich von der ersten nur dadurch, daß sich da die Arbeitsweise Justins in besonders krasser Weise zeige

<sup>1</sup> S. 122 f. Zu einem ähnlichen Ergebnis ist Emmerich gekommen (De Iustini philosophi et martyris apologia altera. Münster 1896, 73).

<sup>2</sup> A. a. O. S. 190.

und die einzelnen Stücke besonders kurz und zusammenhangslos geraten seien. Doch läßt sich auch in der zweiten Apologie eine Ordnung nicht verkennen.

Justin fängt unvermittelt an: Aber auch, was neulich in Rom geschah und was überall geschieht, zwingt mich, für uns zu reden, die wir eure Brüder sind, wenn ihr es auch eurer scheinbaren Würde wegen nicht zugeben wollt. Denn überall, wo einer, der nicht Christ ist, von seinem Vater, Nachbar, Kind, Freund, Bruder, von Mann oder Weib ob eines Fehlers zurechtgewiesen wird, wirft er und werfen die Dämonen den ganzen Haß auf die Christen und suchen sie zu töten, und dabei haben sie an den Richtern gefügige Werkzeuge. Ich will euch aber auch die Ursache jenes Geschehnisses zu Rom mitteilen (II 1, 194 A ff.).

Eine zuchtlose Frau bekehrte sich und wollte auch ihren Mann bekehren; von ihm zurückgewiesen, wollte sie sich von ihm trennen, blieb aber bei ihm auf Drängen ihrer Verwandten. Da ging der Mann nach Alexandria, und sie mußte noch Schlimmeres von ihm hören; sie gab daher den Scheidebrief und wurde getrennt. Jetzt verklagte sie ihr Mann als Christin; sie erbat sich aber und erhielt Zeit, vor dem Prozeß ihre Angelegenheiten zu ordnen. Nun wandte sich ihr Mann gegen einen gewissen Ptolemäus, der seine Frau in der christlichen Lehre unterwiesen hatte; dieser wurde nur gefragt, ob er Christ sei, und auf sein Bekenntnis hin lange im Gefängnis gehalten. Schließlich vor Urbicus gebracht, wurde auch nur diese eine Frage an ihn gestellt und von ihm beantwortet. Als man ihn dann fortführte, trat ein Lucius vor, der Vorhalt machte, wie unvernünftig und der Kaiser und des Senates unwürdig es sei, nur des Namens wegen einen Unschuldigen zu verurteilen. Da wurde auch Lucius gefragt, ob er ein Christ sei, und auf sein Geständnis hin sogleich hinweggeführt; und er sagte, er sei dankbar dafür, da er von so schlechten Herrschern befreit werde und zum Vater und König der Himmel gehen könne. Auch noch ein Dritter wurde ebenso verurteilt (II 2, 196 E ff.).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Geffcken (S. 99) hat an den ersten zwei Kapiteln manches

Saget aber nicht:<sup>1</sup> „Tötet euch also selber und gehet so zu Gott und machet uns keine Arbeit!“ Gott hat nicht umsonst die Welt gemacht, sondern um des Menschengeschlechtes willen, und er freut sich, wie schon gesagt (I 10), an denen, die das Gute an ihm nachahmen; die aber ihrer Lehre oder ihren Werken nach schlecht sind, verabscheut er. Würden wir uns nun selber töten, so würde keiner mehr für die göttlichen Lehren geboren und unterrichtet, ja sogar das Menschengeschlecht, soweit es auf uns ankäme, zugrunde gehen. Dagegen leugnen wir bei der Untersuchung nicht, (dürfen es euch also nicht ersparen, euch mit uns zu befassen<sup>2</sup>) weil wir nichts Böses auf dem Gewissen haben, es für ein Unrecht halten, die Wahrheit nicht zu sagen, und euch von eurem Vorurteil befreien wollen (II 4, 206 C ff.).

Ein anderer Einwand: „Wäre Gott euer Helfer, würdet ihr nicht den ‚Ungerechten‘ unterliegen.“

Gott hat alles der Menschen wegen gemacht und die Aufsicht über die Welt den Engeln übertragen; diese waren aber ungehorsam und haben sich mit Weibern vergangen und die Dämonen erzeugt, dazu auf allerlei Weise das Menschengeschlecht sich unterworfen und zu Opfern veranlaßt; Mord, Krieg, Unzucht und alle Schlechtigkeit kam durch sie. Die Dichter und Mythologen, die nicht wußten, daß es gefallene Engel waren, haben Gott selber, Zeus und seinen Brüdern und deren Söhnen dies alles zugeschrieben; denn sie nannten sie bei den Namen, die die Engel sich und den Dämonen beileigten (II 5, 208 E ff.). Gott hat aber

---

auszusetzen. Es ist aber ganz unrichtig, daß das erste Kapitel „verallgemeinernde Folgerungen“ aus dem speziellen Fall enthalte; vielmehr wird berichtet, was zu Rom geschehen ist und was überall geschieht. Auch darf nicht übersehen werden, daß gerade auf dem Nachspiel, der Verurteilung des Ptolemäus und der anderen, ein gewisser Nachdruck liegt.

<sup>1</sup> Wir halten uns an die handschriftliche Reihenfolge der Kapitel, da die Umstellung, wie sie Maran, Otto und Krüger vorgenommen haben, nicht angängig ist. Vgl. Veil S. 119; Emmerich S. 33 ff.; wir werden auf die Frage noch zurückkommen müssen.

<sup>2</sup> Emmerich (S. 42) hat nicht beachtet, daß der Einwand auch dieses Moment enthält; auch sonst hat er wiederholt den Zusammenhang nicht richtig angegeben.

keinen Namen, weil er ungeboren ist und keinen Älteren kennt; Vater, Gott, Schöpfer, Herr heißt er nur seiner Wohltaten wegen. Sein Sohn aber, der als Logos aus ihm geboren wurde, heißt Christus als Weltordner und Jesus als Menschenerlöser; denn er ist, wie gesagt (I 5, 30 ff.), Mensch geworden für die Gläubigen und zum Sturze der Dämonen, wie es auch jetzt wahrzunehmen ist. Denn die Besessenen werden von den Christen im Namen Jesu Christi geheilt, die Dämonen dabei zuschanden gemacht und verfolgt (II 6, 212 D ff.).

Darum, weil der Same der Christen wirksam ist, d. h. Menschen (Besessene und andere) von den Dämonen befreit werden, wartet auch Gott noch mit der Bestrafung der schlechten Engel, Dämonen und Menschen; sonst könntet ihr im Verein mit den Dämonen das nicht tun, sondern das Feuer des Gerichtes würde alles scheiden, wie die Sintflut alles vernichtete bis auf Noe und die Seinen. Denn so, d. h. zur Scheidung, zum Gerichte, wird das Feuer kommen, nicht, wie die Stoiker wollen, weil der Wechsel und Rücklauf der Dinge es fordert. Handeln und leiden ja die Menschen auch nicht nach dem Schicksal; sie handeln vielmehr nach freiem Willen, und auf Betreiben der Dämonen werden die Guten, wie Sokrates und ähnliche, verfolgt, die Schlechten aber, wie Sardanapal und Epikur, mit Gütern und Ehren gesegnet. Da die Stoiker dies nicht merkten, sprachen sie vom Schicksal; weil aber Gott den Engeln und Menschen freien Willen gegeben hat, werden die Schlechten mit Recht im ewigen Feuer bestraft. Alles Geschaffene ist der Schlechtigkeit und der Tugend fähig; sonst gäbe es ja auch kein Lob. Das sprechen auch die vernünftigen Gesetzgeber und Philosophen aus, selbst die Stoiker in ihren ethischen Untersuchungen,<sup>1</sup> so daß es offenbar ist, daß sie

<sup>1</sup> Nach Geffcken (S. 103) zeigt „das ganz unbestimmte Zitat *οὐ Στωικοὶ φιλόσοφοι ἐν τῷ περὶ ἡθῶν λόγῳ*“, daß Justin nicht sowohl eine Anthologie aus stoischen Werken gelesen, als vielmehr irgendeine Bekämpfung eines Stoikers . . .“ Der Zusammenhang und das folgende *ἐν τῷ περὶ ἀρχῶν καὶ ἀσωμάτων λόγῳ* zeigen aber deutlich, daß hier kein Zitat vorliegt.

sich in ihren kosmischen Untersuchungen irren; denn wenn sie sagen, daß über die Menschen alles komme, wie das Schicksal es mit sich bringe, oder daß Gott nichts sei außer dem sich stets Wandelnden und zum Nämlichen Zurückkehrenden, dann haben sie eben nur Vergängliches betrachtet und machen Gott im einzelnen und im ganzen schlecht oder behaupten, Tugend und Laster gäbe es nicht; das ist aber ganz unvernünftig (II 7, 216 B ff.).

Wir wissen aber, daß selbst die Stoiker ihrer ethischen Grundsätze wegen, daß ebenso auch Dichter gehaßt und getötet wurden, so der (I 46) erwähnte Heraklit, Musonius und andere; denn alle, die nur irgendwie nach dem Logos leben, werden von den Dämonen verfolgt. Da ist es nicht wunderlich, wenn die Christen, die nach dem ganzen Logos leben und die Dämonen überweisen, von diesen mehr gehaßt werden. Die Dämonen werden aber ins ewige Feuer geworfen; denn wenn sie schon von Menschen im Namen Jesu besiegt werden, kündigt dies die ihrer und ihrer Diener wartende Strafe im ewigen Feuer an; denn dies droht nach den Worten der Propheten und Christi (II 8, 220 B ff.; vgl. I 52. 19).

Auch ich erwarte von einem der Genannten (Dämonendiener) verfolgt zu werden, jedenfalls von Crescens, dem Freund des Lärmens und Prahlens, nicht der Weisheit, da er uns vorwirft, was er nicht versteht, um die Gunst der Menge buhlend. Denn hat er die Lehren Christi gar nicht zu Gesicht bekommen, dann ist er ganz verrucht, da er von dem redet, wovon er nichts weiß, und lügt; ist er aber auf sie gestoßen, dann hat er sie entweder nicht verstanden oder er läßt sich in seinem Verhalten sogar von der Furcht bestimmen; dann ist er noch viel schlechter. Ich habe ihn schon darum befragt und ihn überwiesen, daß er in Wahrheit nichts weiß; ich könnte dies auch vor euch nochmals tun; so ihr aber meine Fragen und seine Antworten kennt, wißt ihr, daß er nichts weiß oder (wenn man seinen Worten nicht glauben darf) es nicht zu sagen wagt; denn er sucht nicht Weisheit, sondern Schein, und kümmert sich als wahrer Kyniker nicht um die Wahrheit (II 3, 202 E ff.).

Niemand sage, wir verlangten, weil wir vom ewigen Feuer reden, daß die Menschen aus Furcht und nicht um der Tugend willen tugendhaft leben. Gibt es keine Strafe, dann gibt es auch keinen Gott, oder er kümmert sich nicht um die Menschen, oder es gibt nicht Tugend und Laster, so daß die Gesetzgeber zu Unrecht strafen. Da aber diese nicht ungerecht sind noch auch Gott, der durch seinen Logos „die Weisung gibt zu handeln wie er selbst“,<sup>1</sup> sind auch wir nicht ungerecht, die wir ihnen zustimmen. Schützt aber einer die Verschiedenheit der menschlichen Gesetze vor, durch die mitunter auch Schlechtes befohlen worden ist (darf man doch darum nicht die Gesetzgeber überhaupt ungerecht nennen; vielmehr) ist darauf zu sagen, daß die Dämonen auch Gesetze zu veranlassen suchten, die ihrer Schlechtigkeit entsprachen; der richtige Logos wird daher nicht alles gut nennen, sondern das eine schlecht und das andere gut. Dann kann aber darauf das Nämliche und Ähnliches gesagt werden (von der Tätigkeit der Dämonen und der Gottes durch seinen Logos wie bei den Philosophen und Dichtern), sogar noch ausführlicher; jetzt müssen wir uns aber dem Vorliegenden zuwenden (II 9, 222 D ff.).

Es ist also Christi Lehre erhaben über alle Menschenlehre, weil Christus der ganze Logos ist (II 8, 222 C); denn was Philosophen und Gesetzgeber Gutes gesagt haben, haben sie nur nach dem Teil des Logos erkannt und sich darum auch widersprochen (II 10, 224 B f.). Und die dem Logos vor Christi Erscheinen Nachlebenden erlitten Verfolgung; Sokrates wurde des nämlichen beschuldigt wie wir, daß er die Götter der Stadt nicht annehme, weil er von den Dämonen nichts wissen wollte, und die Menschen zum Welterschöpfer hinzuführen suchte, den zu finden ihm schwer, den allen zu verkünden ihm nicht untrüglich schien. Das hat aber Christus durch seine Macht bewirkt: während von Sokrates keiner so überzeugt wurde, daß er für diese Lehre in den Tod gegangen wäre, sterben für Christus und in seiner Kraft Gebildete und Unge-

<sup>1</sup> So nimmt, wohl richtig, Veil die Stelle.

bildete (II 10, 226 C ff.). Nicht würden wir aber getötet, wenn wir nicht ohnehin sterben müßten; darum sind wir sogar, wenn wir den schuldigen Tribut des Todes zahlen, voll Dank (II 11, 228 B).

Die Bereitwilligkeit und Freudigkeit, mit der die Christen für ihre Lehre sterben, zeigt am handgreiflichsten Christi und seiner Lehren Erhabenheit. Doch bleibt die Tatsache bestehen, daß die schlechten Menschen und Dämonen stärker sind als die Christen. Darum fährt Justin fort: Doch glaubten wir, es sei passend, Crescens und seinen Gesinnungsgenossen gegenüber auf die xenophontische Fabel von Herkules am Scheideweg hinzuweisen.<sup>1</sup> Das Laster strahlt in herrlichem Schmuck, die Tugend ist rauh gekleidet; das Laster verspricht sinnliche Freuden und äußerlichen Schmuck, die Tugend nicht vergänglichen, sondern dauernden Schmuck. Und wir sind überzeugt, daß jeder, der den Schein flieht und das wirklich Gute erstrebt, das für rauh und unvernünftig gehalten wird, zum Glück gelange; denn die Schlechtigkeit, die nur den soliden Schmuck der Tugend nachäfft, knechtet die erdhafte Menschen, indem sie der Tugend umwirft, was sie Schlechtes an sich hat; wer aber verständig auf das wahrhaft Schöne schaut, wird durch die Tugend auch unsterblich.

Daß dies auch von den Christen und denen gilt, die jene von den Dichtern berichteten Schandtaten der Götter vollbringen, mag jeder daraus schließen, daß wir den so geflohenen Tod verachten (II 11, 228 B ff.).<sup>2</sup>

So habe auch ich als Platoniker von den Vorwürfen gegen die Christen gehört, aus ihrer Furchtlosigkeit allem

<sup>1</sup> Geffcken, der (S. 101) sagt, die Fabel stehe in keiner Beziehung zur Widerlegung der Einwürfe, hat übersehen, daß sie das Folgende einleitet.

<sup>2</sup> Überliefert ist: ὁ καὶ περὶ χριστιανῶν καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ ἄθλου καὶ τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν τὰ τοιαῦτα πράξαντων, ὅποια . . . Eine Textverderbnis liegt sicher vor; wenn der Hinweis auf die Wettkämpfer ursprünglich ist, kann er wohl nur vergleichungsweise (ὡς καὶ περὶ τῶν ἀπὸ τοῦ ἄθλου) gemacht sein. Außerdem fordert der Zusammenhang, daß Justin auf die Christen und ihre Gegner überleite und von denen rede, die Schlechtes tun, trotzdem aber gut scheinen. Man vergleiche das folgende Kapitel.

Furchtbaren gegenüber aber geschlossen, daß sie in ihrem Leben nicht schlecht und sinnlicher Lust ergeben sein könnten.

Schon haben auch das die Dämonen veranlaßt: schlechte Menschen schleppen schwache Sklaven von uns zur Folter und erpressen ihnen das Geständnis jener Schandtaten, die sie selbst offen begehen;<sup>1</sup> da wir aber Gott zum Zeugen unserer Unschuld haben, kümmern wir uns nicht darum (und dies ist ein Beweis für unsere Unschuld). Denn warum sollten wir (sonst) nicht auch sagen, daß solche Werke gut und eine Verehrung und Nachahmung der Götter seien, warum uns nicht auf die Philosophen und Dichter berufen? Da wir aber sagen, man müsse solche Lehren und solche Menschen meiden, werden wir verfolgt; doch kümmern wir uns nicht darum, weil wir wissen, daß Gott alles sieht und gerecht ist.

Da möchte wahrlich einer ausrufen: Schämt euch, was ihr öffentlich tut, Unschuldigen vorzuwerfen und ihnen anzuhängen, was sich an euch und euren Göttern findet! Nehmet Vernunft an! (II 12, 232 A ff.)

Auch ich habe erkannt, daß von den Dämonen den christlichen Lehren dieses schlimme Kleid umgeworfen wurde, und ich habe ihrer Lügen, dieses Kleides und der öffentlichen Meinung gelacht. Ich bekenne Christ zu sein und rühme mich dessen, nicht weil die Lehren Platons und der übrigen Schriftsteller von der christlichen Lehre ganz verschieden sind, sondern weil sie ihr nicht durchaus gleich sind. Denn jeder hat nur zum Teil nach dem ihm verliehenen keimhaften Logos erkannt und keiner eine untrügliche Lehre gegeben. Was sich also Schönes bei ihnen findet, haben die Christen, weil sie aus Gnade den ganzen Logos haben und nachahmen (II 13, 236 B ff.).

<sup>1</sup> Damit will Justin, wie auch das Folgende zeigt, natürlich nicht sagen, daß „die kaiserlichen Beamten offen Menschenfleisch essen oder mit ihren Müttern sich vergehen“ (Veil S. 132). Im Prinzip wird dies Treiben aber von den Heiden gebilligt und als Kulthandlung gestattet; darum trifft der Vorwurf die Heiden im allgemeinen, ohne daß er jedem einzelnen gemacht werden soll. Vgl. I 27, 86 A.

Ein Rückblick auf die Kapitel 3–13 zeigt nun diesen Gedankengang: Wir unterliegen zwar jetzt noch unseren Feinden; dieser wartet jedoch das ewige Feuer (II 4–8. 3. 9). Die Entschlossenheit, mit der wir dem Tod entgegengehen, ist aber der beste Beweis für die Erhabenheit der christlichen Lehre. Während unsere Feinde selber tun, was sie uns vorwerfen, werden wir, die wir schuldlos sind, verfolgt; richtet aber nicht nach dem Schein, sondern nach dem inneren Wert, wie auch ich die christliche Lehre als die erhabenste erkannt habe (II 10–13).

Nachdem wir diese Übersicht gewonnen haben, können wir es nunmehr auch zu rechtfertigen versuchen, daß wir entgegen der jetzt üblichen Anordnung die handschriftliche Reihenfolge der Kapitel beibehalten haben. Es werden zwei Gründe angeführt, die die Umstellung nötig erscheinen ließen.<sup>1</sup> Eusebius habe in seinen Handschriften den Abschnitt über Crescens unmittelbar nach dem 2. Kapitel gefunden. Eusebius berichtet in seiner Kirchengeschichte IV 16, 1 ff.<sup>2</sup> vom Martyrium Justins und führt dabei dessen Äußerungen über Crescens (II 3) an. Nachdem auch noch das Zeugnis Tatians beigebracht ist (16, 7 ff.), sagt Eusebius, daß Justin auch anderer Märtyrer erwähne, die schon vor ihm gelitten; dieser Ankündigung folgt Kap. 2 der zweiten Apologie (17, 1 ff.). Unmittelbar darauf wird dann fortgefahren (17, 13): *τούτοις ὁ Ἰουστίνος εἰκότως καὶ ἀκολούθως ἄς προεμνημονεύσαμεν αὐτοῦ φωνὰς ἐπάγει λέγων* „καὶ ὃν προσδοκῶ ὑπὸ τινος τῶν ὀνομασμένων ἐπιβουλεσθῆναι“ καὶ τὰ λοιπά. Maran nahm *ἀκολούθως ἐπάγειν* von der unmittelbaren Folge; schon Rufinus muß es ebenso verstanden haben, da er übersetzte: *post haec illa Iustinus adnexuit ex ordine, quae paulo ante rettulimus*. Zur Übersetzung Rufins ist aber zu bemerken, daß sie sehr frei und sehr ungenau ist und darum gar nicht in die Wagschale fallen kann. Wenn wir aber Eusebius' Worte ruhig prüfen, müssen wir sagen, daß die Richtigkeit der Interpretation von Maran weder über allen Zweifel erhaben ist noch auch nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch

<sup>1</sup> Vgl. die Anmerkung 1 zu II 3 bei Otto.

<sup>2</sup> Herausgegeben von E. Schwartz und Th. Mommsen, Leipzig 1903.

erheben kann. Eusebius will ja, das zeigt deutlich der Zusammenhang, nur vom Martyrium der in der zweiten Apologie erwähnten Blutzeugen und von dem Justins reden; es ist darum ganz natürlich, daß er die beiden Stellen nacheinander anführt. Ob da in *εικότως καὶ ἀκολούθως* das letztere die unmittelbare Folge bezeichnen will und kann, scheint sehr fraglich. Euseb hat gewiß gar keinen Grund, zu betonen, daß die Stelle über Justins Aussichten auf Verfolgung unmittelbar auf den Prozeß vor Urbicus folge; auch würde *ἐπάγειν* allein schon genügen, die Zusammengehörigkeit der beiden Partien zu markieren. Aber gerade dieses *ἐπάγειν* ist durch *εικότως καὶ ἀκολούθως* näher bestimmt. *Εικότως* drückt sicher aus, daß nach dem Vorhergehenden ganz natürlich, selbstverständlich, ganz von selbst zu erwarten ist, was Justin von sich selber sagt; dann kann aber schwerlich durch „und“ koordiniert werden, daß diese Mitteilung auch unmittelbar folgte. Wollte Eusebius aus irgendeinem Grunde wirklich das an sich ganz nebensächliche Moment der unmittelbaren Folge betonen, müßte der Ausdruck *ἀκολούθως* nach *εικότως* uns jedenfalls befremdlich erscheinen, während alles Auffällige sofort schwindet, wenn wir dem *ἀκολούθως* die Bedeutung „folgerichtig“ geben. Die Worte des Eusebius dürften darum kaum gegenüber der einstimmigen Überlieferung der Handschriften eine Beweiskraft haben.

Der zweite Grund Marans geht vom Gedankengang der Apologie aus: hier füge sich der Abschnitt über Crescens vorzüglich ein, während er zwischen Kapitel 8, in dem Justin vom ewigen Feuer rede, und Kapitel 9, in dem die Angriffe der Philosophen gegen die Lehre vom ewigen Feuer zurückgewiesen würden, leicht ersichtlich eine wunderliche Unordnung brächte. Beides können wir nicht finden. Erstlich kann die Stelle nicht nach Kapitel 2 stehen, weil sonst der unbedingt nötige Zusammenhang zwischen Kapitel 2 und Kapitel 4 fehlen würde. Die ganze zweite Apologie befaßt sich mit der Widerlegung des Einwandes: Wäre Gott euer Helfer, würdet ihr nicht unterliegen (5—13); vorher ist nur kurz dem Vorhalt begegnet: Tötet euch selber, gehet zu

eurem Gott und macht uns keine Arbeit! (4). Daß dieses kurze Kapitel nicht wie ein Teil dem anderen entsprechen soll, ist ja klar; um so nötiger ist aber auch, daß eine bestimmte Veranlassung geboten war, diese Frage doch zu streifen. Und den Anlaß hat die Äußerung des Lucius zum Schlusse des 2. Kapitels gegeben: er sei dankbar, daß er von so schlechten Herrschern befreit werde und zum Vater und König des Himmels gehen könne. Daran schließt sich sogar wörtlich der Einwand des 4. Kapitels, der nur durch dieses Wort des Märtyrers verständlich wird. Wie unerträglich wäre es aber, wenn dazwischen noch das beträchtlich lange Kapitel über Crescens stünde, das zur Sache gar nichts zu tun hat, im Gegenteil sogar direkt vom Gedanken ablenkt, da sich Justin ja anheischig macht, die Verteidigung gegen Crescens anzutreten, also durchaus nicht gesonnen ist, sein Leben ohne weiteres preiszugeben. Könnte jetzt noch der Einwand gebracht werden: Warum tötet ihr euch nicht selber?

Ganz anders aber wirkt die Stelle an dem ihr von den Handschriften angewiesenen Platz. Dem Einwand, wie Gott die Verfolgung seiner Diener zulassen könne, wurde entgegengehalten: Den Dämonen und ihren Helfershelfern ist vorläufig Gewalt gegeben, die Guten zu verfolgen, doch wartet ihrer sicher das ewige Feuer (5—7); wurden die Guten vor Christus verfolgt, so werden um so mehr die Christen von den Dämonen und verworfenen Menschen verfolgt, die, wie sich schon aus ihrer Ohnmacht gegenüber dem Namen Jesu Christi ergibt, sicher dem ewigen Feuer verfallen (8). So erwarte auch ich eine Verfolgung, mindestens durch Crescens (3). Wenn nun ein Einwurf gemacht wird, daß den Christen die Furcht vor dem ewigen Feuer Motiv zum Guten sei, geht derselbe durchaus nicht auf die nur gelegentlich gemachte, bloß in einem Relativsatz angefügte Bemerkung im 8. Kapitel, sondern auf den Zentralgedanken der ganzen Ausführung: es kommt das ewige Feuer des Gerichtes.

Eine Umstellung des Kapitel kann demnach weder mit den Worten des Eusebius noch mit der Berufung auf den Gedankengang der Apologie gerechtfertigt werden.

Zum Schlusse verlangt Justin die Approbation der Kaiser für seine Schrift (II 14); er wolle sie dann veröffentlichen, daß möglichst viele zur Wahrheit kämen. Es ist unsere Lehre nicht schändlich, sondern erhaben über alle menschliche Philosophie, jedenfalls so vielen allen zugänglichen schmählichen Schriften der Philosophen und Dichter nicht ähnlich. Wir haben getan, was an uns war; möget ihr nun ein eurer Frömmigkeit und Weisheitsliebe würdiges Urteil zu eurem eigenen Besten fällen (II 15).<sup>1</sup>

Die Beziehung dieser Schlußworte auf die Einleitung der ersten Apologie ist unverkennbar; dazu fängt die zweite Apologie ganz unvermittelt mit „aber auch“ an, wodurch sie mit Vorausgehendem verbunden scheint, und wiederholt finden sich Verweise auf die Ausführungen der ersten Apologie. Daraus wird klar, daß die zweite Apologie sich an die erste anschließt und darum auch nicht für sich allein betrachtet werden darf; sie ist tatsächlich nur ein Nachtrag zur ersten.<sup>2</sup> Dasselbe ergibt sich auch aus dem Inhalt. Während die erste Apologie ein völlig abgeschlossenes Ganzes bildet und an keiner Stelle auf irgendwelche Fortführung schließen läßt, lehnt sich die zweite ganz an die erste an und setzt voraus, was dort schon besprochen ist. Ihr Plan liegt demnach zeitlich später als der der ersten Apologie. Versuchen wir,

<sup>1</sup> Nach Wehofer (S. 121 f.) hätte die zweite Apologie keinen Schluß nach den Regeln der Rhetorik; sein Urteil ist aber nicht gerechtfertigt und zu hart.

<sup>2</sup> Dies ist auch die gewöhnliche Annahme. Anders urteilt Schwartz (a. a. O. CLIV A. 2): „Die Apologie ist ein einziges Buch . . . Mit dem beliebten Kompromiß, die in der Handschrift voranstehende kleinere Apologie für einen ‚Anhang‘ der größeren zu erklären, wird nichts gewonnen und die Sachlage nur verdunkelt.“ Er ist der Ansicht, daß sich der Eingang der kleineren Apologie *καὶ τὰ γρηῃς δὲ καὶ πρώην ἐν τῇ πόλει ἱμῶν γεγόμενα . . . ἐξηγάσασέ με ὑπὲρ ἡμῶν . . . τὴν τῶνδε τῶν λόγων σύνταξιν ποιήσασθαι* „genau an das Ende der zweiten Schrift sich anschließt, vgl. I 68 *οὐκ ἐκ τοῦ κερρίσθαι τοῦτο ὑπὸ Ἀδριανοῦ μᾶλλον ἠξιώσαμεν, ἀλλ' ἐκ τοῦ ἐπίστασθαι δίκαια ἀξιοῦν τὴν προσφώνησιν καὶ ἐξηγήσιν πεποιήμεθα*“. — Zur Frage über die Berechtigung der Bezeichnung „erste“ und „zweite“ Apologie vgl. Bardenhewer a. a. O. S. 201 f. und Schwartz a. a. O. CLV f. Veil will ebenfalls beide Apologien zu einem Ganzen vereinen.

auch bei ihr eine Disposition zu geben, dann zeigt sich ebenso ihre Zugehörigkeit zur ersten Apologie als auch, wie wenig die scharfen Angriffe gegen ihre Komposition gerechtfertigt waren.

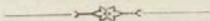
## 2. Disposition.

- A. Einleitung: Das unvernünftige Vorgehen der Richter veranlaßt mich zu neuen Darlegungen; der Fall unter Urbicus (1. 2).
- B. Widerlegung von Einwänden:
- I. „Gehet, euch selber tötend, zu eurem Gott und macht uns keine Verdrießlichkeiten!“ (4).
  - II. „Wäre Gott euer Helfer, würdet ihr nicht den ‚Ungerechten‘ unterliegen“ (5–8. 3. 9–13).
    1. Die Dämonen und schlechten Menschen ereilt sicher das ewige Feuer (5 8. 3. 9).
      - a) Ursache der Verfolgungen sind die Dämonen (5).
      - b) Der heilige und gütige Gott hat durch seinen Sohn, den aus ihm geborenen Logos, durch den er die Welt erschaffen hat, die Dämonen gestürzt; das zeigt die Macht der Christen über die Besessenen (6).
      - c) Um der Christen willen wartet Gott noch mit dem kommenden Feuer, das die Dämonen und schlechten Menschen ereilt. Widerlegung der stoischen Lehre, das Feuer komme, weil der Kreislauf der Dinge oder das Schicksal es so verlange; die Lehre vom Schicksal ist überhaupt falsch:
        - α) Die Menschen handeln nach freiem Willen, und die Dämonen bringen über sie irdische Leiden und Freuden.
        - β) Weil Engel und Menschen freien Willen haben, ist die Bestrafung der Schlechten gerecht; dies zeigen auch die Gesetzgeber und Philosophen, selbst die Stoiker mit ihrer Ethik (7).

- d) Würden schon die Stoiker und andere Gute vor Christus verfolgt, müssen noch mehr die Christen verfolgt werden; die Verfolger wird aber die gebührende Strafe im ewigen Feuer ereilen. Auch ich erwarte eine Verfolgung mindestens durch Crescens (8. 3).
- e) Man werfe nicht ein: Ihr zwingt durch eitle Furcht vor dem ewigen Feuer, tugendhaft zu sein (9).
2. Unsere Bereitwilligkeit, für Christi Lehren in den Tod zu gehen, in ein Beweis für ihre Erhabenheit und Christi Kraft (10; Anfang von 11).
3. Schein und Sein bei den Christen und ihren Gegnern erkennt der Vernünftige gerade aus der Todesverachtung der Christen (11—13).
- a) Die Fabel von Herkules am Scheidewege; ihr Sinn.
- b) Daß die Fabel auf die Christen und ihre Feinde paßt, ergibt sich aus der Todesverachtung der Christen (11):
- α) Die Christen können nicht schlecht sein, weil sie den Tod nicht fürchten.
- β) Wir können nicht der von den Gegnern verübten, uns aber vorgeworfenen Frevel schuldig sein, weil wir dieselben sonst auch gut nennen und als Verehrung und Nachahmung der Götter bezeichnen würden.
- γ) Schämets euch solches Treibens; urteilt nicht nach dem äußeren Schein und nehmt die christliche Lehre an, wie ich getan habe, weil sie alle Wahrheit in sich begreift (12—13).
- C. Schluß: Bitte um Approbation der Schrift, daß sie verbreitet werden könne. Die christliche Lehre übertrifft alle Menschenlehre und ist jedenfalls nicht schlecht. Urteilt nun gerecht! (14—15).

In einzelnen Punkten wird zweifellos gar mancher anderer Ansicht über den Gedankengang Justins sein können, der Probleme bieten ja die beiden Apologien wahrlich genug; das dürfte die vorliegende kurze Untersuchung aber doch gezeigt haben, daß sich der Apologet von Anfang an über den Plan seiner ersten wie der sogenannten zweiten Apologie klar gewesen ist und ihn auch durchgeführt hat. Wenn Geffcken<sup>1</sup> darum die Alternative stellt, in Justin „einen wenig konzentrierten Geist oder einen Kopf“ zu sehen, „der noch unfähig ist, das Gedachte in adäquater Formgebung zu entwickeln“, wenn er sich sodann für den letzteren Fehler entscheidet, „den Mangel eines Menschen, dem eine tiefere geistige Kultur abgeht“, wird er kaum auf Zustimmung rechnen dürfen. Ist Justin vielfach überschätzt worden, es wäre sicher nicht minder gefehlt, wollten wir ihn allzusehr unterschätzen. Er hat ja seine Fehler, und nicht selten will uns die Anordnung seines Stoffes nicht gefallen; doch ist er darum auch als Schriftsteller nicht zu verachten.

<sup>1</sup> S. 98.



## Verzeichnis der besprochenen Stellen Justins.

I. Apologie.		Kap. 6	Seite 5. 68 ff.
Kap. 3	Seite 135	10	121
4	136 ff.	11	188 f.
5	142	13	12. 106 ff.
6	41		
7	143		
10	101. 145		
12	146	2 ff.	6 ff.
21	152	3	17
21 f.	66	4	18
22	64	5	25. 95
23	153	6	113 ff.
26	157	54	109
28	157 ff.	56	91
32	109	60	34
33	48 f.	61	89
42 ff.	165 ff.	62	40. 80
46	104	63	71
50	50	76	70
57	170 f.	87	47
59	58. 96	88	35
62 ff.	176	92	125 f.
63	32. 83. 89	101	125 f.
68	178	102	126 ff.
		105	125 f.
		114	58. 72
		127	33. 76. 101 ff.
		128	39
		131	114
II. Apologie.			
3	190 ff.		
5	37 f.		

## Personen- und Sachregister.

- Αγέννητος* 20. 23. 30. 113  
*ἄθεος* 147  
 Allgegenwart Gottes 34. 102  
 Apollinarismus 121 ff.  
 Aristoteles 6. 9. 57  
 Arius 35. 77  
*ἀρχή* 84  
*ἀσέβεια* 147  
 Athanasius 77  
 Athenagoras 75  
 Aubé B. 14  
  
**Bardenhewer** O. 42. 111. 132 f. 193  
 Bedürfnislosigkeit Gottes 36  
 Bosse Fr. 2. 14. 49 f. 53. 69. 83.  
     121. 123  
  
 Christus, Namen 78 f.  
 Chronologie bei Justin 150  
 Cohortatio ad gentiles 26. 101  
  
**Diognet**, Brief an 30  
*δόξα* 33. 88  
 Duncker L. 108. 110. 119 f.  
*δύναμις* 50 f. 84 f.  
  
**Ehrhard** A. 131  
 Emmerich F. 182. 184  
 Engel 37 ff.  
 Engelhardt M. v. 5. 14 ff. 20. 26 ff.  
     31. 42. 45. 56. 65. 75. 93. 104. 117.  
     121. 154  
*ἐξομοιωσθαι* 44  
*ἔργον* 70  
 Erebus 99  
 Eusebius 24. 111. 119. 190 ff.  
  
**Faye** E. de 14. 93. 95  
**Feder** A. L. 13. 15. 29. 34. 39. 42.  
     45 f. 48. 50. 56. 59. 61. 63. 67.  
     69 f. 75 ff. 80 f. 86 ff. 102. 109 ff.  
     122. 124 f. 133. 154. 174  
**Flemming** W. 21 f.  
  
**Geffcken** J. 16. 129. 132 f. 137 ff. 141.  
     144 f. 148. 150. 152. 156 f. 159.  
     163. 183. 185. 188. 196  
 Geist, Heiliger 45 ff., prophetischer  
     174  
*γέννημα* 50. 63. 67  
*γεννητός* 30. 64  
*γεννώμενος* 69. 74 ff.  
 Goodspeed 30  
 Gut 17. 21. 24. 30. 31  
  
**Harnack** A. 4 (I<sup>a</sup> 511 A. 1). 5 f. (ebd.).  
     108. — 58  
 Henoch 37 f. 41  
 Hervorgang des Heiligen Geistes 52  
 Heß 62  
 Hirzel 8. 112  
  
 Ideen 17. 24  
 Irenäus 58  
  
**Juden** 109  
 Jungfräuliche Geburt 65  
 Justin, de resurrectione 119  
  
**Klemens** von Rom 30  
 Konstantin Kaiser 91  
 Krüger G. 12. 184

Leblanc J. 53. 70. 74. 80. 120

Maran Pr. 23. 171 184

Markion 29

Martyrium Justins 102

*μέρος τοῦ λόγου* 117

*μετουσία τοῦ λόγου* 103

*μονογενής* 52. 67. 124

Namenlosigkeit Gottes 19. 34

Otto J. C. Th. 12. 20. 22 f. 25. 33.

41. 58. 64. 69. 74. 80. 84. 97. 108.

116. 121. 125. 139. 141 ff. 145.

167. 171. 184. 190

Pape W.-Sengebusch 140

Papias 40

*παρακελεύεσθαι* 138 ff.

Paul L. 12. 106. 121. — 44. 47. 50. 65.

75. 77. 79. 82

Persönlichkeit Gottes 9 f. 18. 22 f.

26; des Logos 62; des Heiligen

Geistes 47

Philo 50. 55 ff. 91

Plato: Leg. 27 f. — Phaedo 25. 115.

144. 172. — Phaedrus 113 ff. —

Phileb. 55. 62. — Resp. 28. 21. —

Tim. 13. 17. 21—40. 58 f. 61.

64. 67. 77. 84 f. 92. 94. 100. 103.

107 f. 113. 119. 124

*ποίημα* 71 f.

*προβάλλειν* 70 f. 80

*προδηλωθεῖς* 98

*προελθεῖν* 83

*πρωτότοκος* 49. 53. 66 f.

Prophetien 162 ff.

Pythagoreer 6. 9

Rauschen G. 132. 182

Rohde E. 151

Schwartz E. 133. 193

Schwane J. 5. 52. 76. 81. 95

Semisch C. 8. 10 f. 15. 19 f. 26. 39 ff.

45 f. 48. 50 ff. 55. 62. 72 ff. 77.

80. 95 f. 99. 121

Simon 170 f.

Sprinzl J. 3. 39. 52. 81. 93

Stählin A. 42

Stoa 6. 9 f. 57. 104 ff.

Substantialität Gottes 19

*συνών* 73 ff.

Tatian 77

Theophilus 77. 79. 98. 101

Thümer 14. 20. 26. 31. 40. 56. 72.

75. 91. 93 ff.

Tixeront J. 68. 73. 77. 92. 107. 117.

125

Transzendenz in den Apologien 32,

im Dialog 33

*ὑπηρέτης* 91 f.

Veil H. 65. 77. 93. 121 f. 131. 139.

143. 145. 147. 154. 160. 163. 166.

171. 176. 184. 187. 189. 193

Wehofer Th. 8. 12. 57. 112. 131. 133 ff.

144. 147. 153 f. 158. 160. 166. 168 f.

172. 177 f. 182. 193

Weizsäcker C. 14. 58. 68. 75. 93.

99 ff. 104 ff. 121

Weltseele 16. 59 ff. 67

Widmann W. 78. 90

*φῶς* 73

Zahn 141

Zweite Zeugung 76

The first part of the paper is devoted to a general discussion of the problem. It is shown that the problem is equivalent to the problem of finding a function  $f(x)$  which satisfies the conditions

$f(x) = 0$  for  $x < 0$  and  $f(x) > 0$  for  $x > 0$ .

It is then shown that the function  $f(x) = \frac{1}{2}(|x| + x)$  satisfies these conditions. This function is called the "positive part" of  $x$ .

The second part of the paper is devoted to a detailed study of the properties of the positive part function. It is shown that this function is linear for  $x > 0$  and zero for  $x < 0$ .

The third part of the paper is devoted to a study of the properties of the function  $f(x) = \frac{1}{2}(|x| - x)$ . This function is called the "negative part" of  $x$ .

It is shown that the function  $f(x) = \frac{1}{2}(|x| - x)$  is linear for  $x < 0$  and zero for  $x > 0$ .

The fourth part of the paper is devoted to a study of the properties of the function  $f(x) = \frac{1}{2}(|x| + x) - \frac{1}{2}(|x| - x)$ . This function is called the "absolute value" of  $x$ .

It is shown that the function  $f(x) = |x|$  is linear for  $x > 0$  and linear for  $x < 0$ .

The fifth part of the paper is devoted to a study of the properties of the function  $f(x) = \frac{1}{2}(|x| + x) + \frac{1}{2}(|x| - x)$ . This function is called the "square" of  $x$ .

It is shown that the function  $f(x) = x^2$  is a parabola opening upwards with its vertex at the origin.

The sixth part of the paper is devoted to a study of the properties of the function  $f(x) = \frac{1}{2}(|x| + x) - \frac{1}{2}(|x| - x)$ . This function is called the "square root" of  $x$ .

It is shown that the function  $f(x) = \sqrt{x}$  is defined for  $x \geq 0$  and is a curve that starts at the origin and increases as  $x$  increases.

The seventh part of the paper is devoted to a study of the properties of the function  $f(x) = \frac{1}{2}(|x| - x) + \frac{1}{2}(|x| + x)$ . This function is called the "square root" of  $-x$ .

It is shown that the function  $f(x) = \sqrt{-x}$  is defined for  $x \leq 0$  and is a curve that starts at the origin and increases as  $x$  decreases.

The eighth part of the paper is devoted to a study of the properties of the function  $f(x) = \frac{1}{2}(|x| + x) - \frac{1}{2}(|x| - x) + \frac{1}{2}(|x| - x) + \frac{1}{2}(|x| + x)$ . This function is called the "square" of  $|x|$ .

It is shown that the function  $f(x) = x^2$  is a parabola opening upwards with its vertex at the origin.

The ninth part of the paper is devoted to a study of the properties of the function  $f(x) = \frac{1}{2}(|x| + x) - \frac{1}{2}(|x| - x) - \frac{1}{2}(|x| - x) + \frac{1}{2}(|x| + x)$ . This function is called the "square root" of  $|x|$ .

It is shown that the function  $f(x) = \sqrt{|x|}$  is defined for all  $x$  and is a curve that starts at the origin and increases as  $|x|$  increases.

The tenth part of the paper is devoted to a study of the properties of the function  $f(x) = \frac{1}{2}(|x| + x) - \frac{1}{2}(|x| - x) - \frac{1}{2}(|x| + x) + \frac{1}{2}(|x| - x)$ . This function is called the "square root" of  $-|x|$ .

It is shown that the function  $f(x) = \sqrt{-|x|}$  is defined for all  $x$  and is a curve that starts at the origin and increases as  $-|x|$  increases.

auch bei ihrer Zug die scharf waren.

Disposition.

- A. Einleitung
  - veranlaßt
  - Urbicus (
- B. Widerlegung
  - I. „Gehet tödend, zu eurem Gott und macht u... rießlichkeiten!“ (4).
  - II. „Wäre C... lfer, würdet ihr nicht den ,Ungerech... n“ (5-8. 3. 9-13).
    - 1. Die Dä... schlechten Menschen ereilt sicher da... (5 8. 3. 9).
      - a) Ursach... ungen sind die Dämonen (5).
      - b) Der heil... Gott hat durch seinen Sohn, de... porenen Logos, durch den er die... en hat, die Dämonen gestürzt; d... Macht der Christen über die B...
      - c) Um der Chr... ertet Gott noch mit dem komm... as die Dämonen und schlechten... eilt. Widerlegung der stoischen L... er komme, weil der Kreislauf de... das Schicksal es so verlange;... Schicksal ist überhaupt falsch:
        - a) Die Menschen h... eiem Willen, und die Dämonen... sie irdische Leiden und Freu...
        - β) Weil Engel und... en Willen haben, ist die Bes... schlechten gerecht; dies zeigen... etzgeber und Philosophen, s... er mit ihrer Ethik (7).

