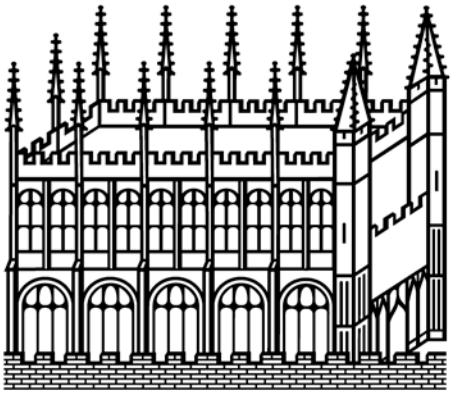

Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.

600107669Z

3/6 c Ac Bord 94.

Der Ursprung

des

Briefes an Diognet.

Von

Dr. Heinrich Kihn,
Professor der Theologie an der kgl. Universität Würzburg.

The unexpected is so often the true.
The Academy, London 1873. IV, 29.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1882.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

Der Ursprung des Briefes an Diognet.

Der Ursprung

des

Briefes an Diognet.

Von

Dr. Heinrich Kihn,
Professor der Theologie an der kgl. Universität Würzburg.

The unexpected is so often the true.
The Academy, London 1873. IV, 29.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1882.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

Das Recht der Übersetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Der

Universität Würzburg

zur

Dritten Säkularfeier

als

Festgabe

dargebracht

vom Verfasser.

Vorwort.

Vorliegende Schrift wurde durch Vorbereitung einer kritischen Textausgabe des Briefes an Diognet auf neuer Grundlage veranlasst. Die dritte Säkularfeier der hiesigen Universität liess es wünschenswert erscheinen, mit der Herausgabe schon jetzt hervorzutreten. Um jedoch diese meine Abhandlung nicht zu überladen, entschloss ich mich noch in letzter Stunde, die griechische Textbearbeitung bei Seite zu lassen und sie mit lateinischen Prolegomenen und erklärenden Noten in Bälde separat herauszugeben.

Verwundert wird mancher Kenner des Briefes von dem Resultate meiner Untersuchung Kenntnis nehmen. Hat man es doch seit mehr als einem Jahrhundert für geraten gehalten, von einer bestimmten Hypothese über den Verfasser ganz abzusehen, da beim gänzlichen Mangel eines historischen Anhaltspunktes alle Bemühungen in dieser Beziehung erfolglos seien. Den Adressaten betreffend gingen die neuesten Forscher wieder auf Diognet, den Lehrer Mark Aurels, zurück. Die Frage drehte sich seit mehr als einem Jahrhundert fast nur um die Abfassungszeit des Briefes. Diese aber wurde ganz verschieden bestimmt. Die Mehrzahl der Gelehrten hielt am zweiten Jahrhundert fest, wenige gingen aufs erste Jahrhundert zurück, einige bis auf die Zeit Constantins herab oder liessen gar noch ein ganzes Jahrtausend bis zur ältesten uns bekannten handschriftlichen Überlieferung des Textes aus dem XIII. oder XIV. Jahrhundert offen.

Ich glaube nun den Ursprung des Briefes, soweit es in

Ermangelung eines direkten geschichtlichen Zeugnisses möglich ist, nachgewiesen zu haben und für das dreifache Resultat meiner Untersuchung, für die Abfassungszeit, den Verfasser und Adressaten des Briefes, die höchste Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen zu dürfen, welche freilich insolange nicht zur vollen Gewissheit werden kann, als sich hiefür nicht eine ausdrückliche urkundliche Bestätigung erbringen lässt.

Auch die Überlieferung des Textes habe ich durch Erklärung zweier Randbemerkungen in dem nunmehr zerstörten Strassburger Codex etwa um ein Jahrtausend bis zum vierten Jahrhundert zurückgeführt. Endlich glaube ich die Authentie des elften und zwölften Kapitels gegen alle künftige Anfechtung sichergestellt und hinsichtlich der Integrität des Briefes den Nachweis erbracht zu haben, dass die im Texte befindlichen Lücken nicht von grosser Bedeutung sind.

Zur völligen Klarstellung der Frage musste auf die früheren Ansichten über den Ursprung des Briefes zurückgegangen werden.

Dem Beispiel anderer (vgl. Bernays, Lucians Peregr.) folgend, habe ich meiner Arbeit eine deutsche Übersetzung beigegeben, die hoffentlich manchem nicht unwillkommen sein wird.

Für die gütige Überlassung und Beschaffung der einschlägigen Literatur sei dem Herrn Dr. Kerler, Oberbibliothekar an der hiesigen kgl. Universitätsbibliothek, und dem Herrn Oberbibliothekar an der kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München, Dr. Laubmann, hiemit der schuldige Dank gesagt.

Möge die Alma Julia dahier, an der ich lernte und lehre, bei der Jubelfeier ihres **300**jährigen Bestandes diese kleine Festgabe als bescheidene Frucht meiner Studien entgegennehmen.

Würzburg am 15. Juli 1882.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

I Zur Beurteilung des Briefes.

Wert, Inhalt und Darstellung des Briefes an Diognet Seite 1—6. Die vermeintliche Autorschaft Justins 6—10. Hypothesen über den Autor und die Abfassung des Briefes im ersten Jahrhundert 10—13. Ansichten über seinen Ursprung im zweiten Jahrhundert 13—17. Donaldsons und Overbecks Hypothesen 17—19. Overbecks Gegner 19—26. Die Ausführungen des Briefes über das Heiden- und Judentum sind im zweiten Jahrhunderte möglich 26—35.

II Zur Textgeschichte, Integrität und Einheit des Briefes.

Die Überlieferung des Textes. Der Strassburger Codex 35 f. Die Abschriften desselben von Stephanus und Beurer 36—38. Das Apographon Tubingense 38—41. Die Randnotizen und ihre Bedeutung 41 f. Die Textüberlieferung lässt sich bis zum vierten Jahrhundert zurückführen 42—44. Die Lücken und ihr Umfang 45—48. Die Echtheit der c. 11 und 12 S. 48—55.

III Die Abfassungszeit des Briefes.

Chronologische Behandlung der Frage 56. Die Abfassung des Briefes fällt nicht *vor* und nicht *nach* Hadrian 57. Die Differenz des Juden- und Christentums, bisher unbekannt 57—64, ist nach dem Barkochba-Kriege bekannt 64—69. Schilderung des mosaischen Kultus 69 f. Die Christenverfolgungen 70—73. Das Motiv ihrer Hinrichtung 73—75. Verfolgung unter Hadrian 75—77. Zum Verfolgungssturm unter Hadrian passt er nicht 78. Das Christentum und sein

Verhältnis zum Heidentum 79—81. Der Brief ist nachignatianisch, aber vorjustinisch. Das zeigt ein Blick auf die christliche Literatur im ersten und zweiten Jahrhundert überhaupt 82—87, namentlich Theophilus, Minucius, Tertullian, Melito, Athenagoras, Justin 87—94.

IV Der Verfasser und Adressat des Briefes.

Stand der Frage 95. Ob Quadratus der Verfasser des Briefes sei 96 f. Gründe für Aristides aus Athen 97. Sein Leben und sein Bildungsgrad 98. Sein Verdienst um Einstellung der Christenverfolgung 99 f. Schluss auf den Brief 101. Weitere Nachrichten über Aristides 101 f. Der Bericht des Hieronymus 103. Das Fragment der Aristides-Apologie, Echtheit, Form und Inhalt 103—106. Übereinstimmung mit dem Briefe an Diognet in formeller und materieller Beziehung 107. Die Aristides-Apologie bildet die notwendige Voraussetzung und Grundlage des Briefes 107—113. Der Brief ist die Fortentwicklung und Ausführung des in der Apologie Skizzierten 113—118. Andere Parallelen 118—120. Einwendungen 121. Platonische Sprache 122. Beweise für die Identität Diognets mit dem Kaiser. Die Anrede κράτιστε Διόγνητε 123—126. Hadrians Charakter, Grundsätze und Ziele 126 f. Einstellung der Christenverfolgung 128 f. Das Interesse Hadrians für die christliche und jüdische Religion 129—131. Die formelle Gestalt des Briefes, sein platonisch-plutarchisches Gepräge 131 f. Plutarch über die Deisidämonie 132—134. Die Gnosis des Briefes 135—137. Patripassianische Anklänge 137 f. Einführung des Kaisers in die christliche Geheimlehre 138 f. Der esoterisch-christliche Homilienstil 139. Zusammenhang der Philosophie und Mysterienlehre 140. Einführung des Kaisers in die griechischen und christlichen Mysterien 140—147. Verkehr Hadrians mit Aristides 147 f. „Der Apostelschüler“ 148. Dasein und Geheimhaltung des Briefes im christlichen Altertum 148—151. Nähere Bestimmung der Abfassungszeit 151—153. Rückblick 154 f.

V Übersetzung des Briefes.

1. Veranlassung und Gegenstand des Briefes 155. — 2. Eitler Wahn des Götzendienstes 156. — 3. Der Gottesdienst der Juden ist nicht besser

als der heidnische Götzendienst 157. — 4. Auch die übrigen religiösen Gebräuche der Juden sind thöricht und Gottes unwürdig 158. — 5. Charakterschilderung der Christen: Nur in religiöser, nicht in social-politischer Beziehung sind sie von den Heiden unterschieden 159. — 6. Was im Leibe die Seele, das sind die Christen in der Welt 160. — 7. Gott das Wort, Stifter der christlichen Religion 161. — 8. Was die Philosophen nicht ergründeten, hat uns Gott durch seinen Sohn geoffenbart 162. — 9. Gründe für die späte Ankunft des Sohnes 163. — 10. Die Sehnsucht nach dem christlichen Glauben wird mit Erkenntnis, Liebe und Gottähnlichkeit belohnt 164. — 11. Nähere Beschreibung des von den Aposteln geoffenbarten Heilsweges 166. — 12. Erkenntnis und christliches Leben sind untrennbar miteinander verbunden 167.

Vollständige Titel der benützten Schriften.

Academy, The, A Record of Literature, Learning, Science and Art. Vol. IV. N. 64. London 1873.

Alzog, Handbuch der Patrologie. Freiburg 1876. 3. Aufl.

Aristidis, S., Philosophi Atheniensis sermones duo, edid. Patres Mechitaristae. Venetiis 1878.

Boehl, Opuscula patrum selecta. Berol. 1826. P. I.

Brieger, Zeitschrift für Kirchengeschichte. Gotha 1881. IV, 284 ff.

Bunsen, Hippolytus und seine Zeit. Leipzig 1852. Bd. I.

— Analecta Ante-Nicaena. Londini 1854. V. I.

Capitolinus, sieh Scriptores historiae Aug.

Cave, Historia litter. Basiliae 1741.

Corpus scriptorum eccles. latinorum. Vindob. 1866 ff.

— apologetarum christ., sieh Otto.

Credner, Gesch. des neutestamentl. Kanon, hrsg. von Volkmar. Berlin 1860.

Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. Leipzig und Darmst. 4 Theile, 1819—1821. 2. Aufl.

Dio Cassius, Rerum Rom. libri octoginta, ed. Bekker. Lipsiae 1849. T. II.

Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Stuttgart 1845.

Doulcet, Henri, sieh Revue.

Draeseke, Der Brief an Diognetos. Leipzig 1881. Separatabdruck aus den Jahrb. für prot. Theol. 1881.

Drummond, sieh Academy.

Dürr, Jul., Reisen des Kaisers Hadrian, Abhandl. des archäol. epigraph. Seminars der Univers. Wien. Heft II. Wien 1881.

Eusebius, Hist. eccl. apud Migne XX. Chron. ed A. Schoene. Berlin 1875 (T. II, 1866).

Ewald, Geschichte des Volkes Israel. Göttingen 1859. 2. Ausg. VII.

Funk, Opera patrum apost. Tubingae 1868. editio post Hefelianam quartam quinta.

Gallandi, Bibl. vet. patrum. Venetiis 1865. T. I.

Gass, Zeitschr. für wiss. Theol. Leipzig 1874.

Gebhardt, Oscar von, Harnack, Ad., Zahn, Th., Patrum apost. opera. Lipsiae 1875. Fasc. I — 1878, Fasc. I Part. II ed. II.

Gfrörer, Gesch. des Urchristentums. Das Jahrhundert des Heils. Stuttgart 1838. 2. Abth.

Gildersleeve, The Apologies of Justin Martyr and the epistle to Diognetus. New-York 1877 (Douglass series of Christian greek and latin writers).

Gregorovius, Gesch. des röm. Kaisers Hadrian u. s. Zeit. Königsberg 1851.

Harnack, Recension der Sermones des Aristides in Theol. Lit.-Zeitg. 1879. S. 375 ff.

Hefele, Patrum apost. opera. Tub. 1855. ed. IV.

Hermes, Zeitschr. für klass. Philologie, herausg. v. E. Hübner. Berlin 1880. XV, 605.

Hertzberg, Die Geschichte Griechenlands unter der Herrschaft der Römer. Halle 1868. II.

Herzog, Real-Encyklop. für protest. Theol. und Kirche. Stuttgart und Hamburg 1855. III, 407.

Hieronymus, de scriptoribus eccl. Migne T. 23.

Hilgenfeld, Die apost. Väter. 1853. S. 1. 9.

— Der Brief an Diognet, Zeitschr. für wissensch. Theologie. Leipzig 1873. II, 270 ff.

Himpel, sieh Theolog. Q.-Schr. Tüb.

Hoffmann, Justinus des Märtyrers Brief an Diognetus. Neisse 1851.

Hollenberg, Der Brief an Diognet. Berlin 1853.

Illgen, Zeitschr. für die histor. Theologie. Leipzig 1842. XII, 2. S. 41 ff.

Keim, Celsus' Wahres Wort. Zürich 1873. S. 270 ff.

— Gesch. Jesu. 2. Ausg. (3. Bearbeitung) 1875.

— Prot. Kirchenzeitung. Berlin 1873. Nr. 13. 14.

Knaut, Hadrian als Regent und als Charakter. Nordhausen 1871.

Lampridius, sieh Scriptores hist. Aug.

Lardner, Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte. Berlin und Leipzig 1750. II, 1.

Lindner, Bibliotheca patrum eccles. sel. Lipsiae 1857. Fasc. I.

Lipsius, Liter. Centralblatt für Deutschl., herausg. v. Zarncke, 1873 Nr. 40.

Lobeck, Aglaophamus sive de Theologiae mysticae Graecorum causis. Regiom. Pruss. 1829.

Lumper, Historia theol. crit. Aug. Vindel. 1783. I, 183.

Luthardt, Der johanneische Ursprung des 4. Evang. 1874. S. 67 ff.

Maran, S., Justini opera, quae exstant omnia, opera et studio unius ex monachis Congregationis S. Mauri. Venetiis 1747.

Moehler, Gesammelte Schriften und Aufsätze, herausg. v. Döllinger. Regensburg 1839. I, 19 ff.

Moehler, Patrologie oder christl. Literärgeschichte. Regensburg 1840.

Morelli, S., Iustini philos. et mart. opera. Lut. Par. 1615.

Müller, K. O., in Ersch u. Gruber. Leipzig 1840. Theil 33. „Eleusinien".

Neander, Allgemeine Gesch. der christl. Relig. und Kirche. 3. Aufl. Gotha 1856.

Nitzsch, Grundriss der christl. Dogmengeschichte. Berlin 1870. I S. 95. 108.

Nolde, in Scheiners Zeitschrift für die ges. kathol. Theologie. Wien 1853. S. 130 ff.

Oehler, Tertulliani apologeticum et ad Nationes libri duo. Halae Sax. 1849.

Otto, Epist. ad Diogn. Iustini phil. et mart. nomen prae se ferens. Lips. 1852.

— Corpus apologetarum christ. saec. sec. ed. III. Ienae 1879. Iustini opera T. I (indubitata), T. II (addubitata).

Oudinus, Comment. de scriptor. eccles. Lipsiae 1722. I p. 202 s.

Overbeck, Über den pseudo-justin. Brief an Diognet, Progr. für die Rectoratsfeier der Univers. Basel 1872, mit Zusätzen neu abgedruckt in

— Studien zur Gesch. der alten Kirche. Schloss Chemnitz 1875. I. Heft S. 1—92.

Peter, Geschichte Roms. Halle 1869. III, 2.

— Scriptores historiae Augustae. Lips. 1865. I. II.

Plato, opera ex recens. Schneideri. Paris (Didot) 1846.

Plinius, Epistolarum libri IX, et Plini et Traiani epistolarum liber (alias lib. X), ed. Keil. Lipsiae 1870.

Plutarch, Scripta moralia ed. Dübner. Paris (Didot) 1841.

— sieh Volkmann.

Preller, bei Pauly, Real.-Encykl. der klass. Alterthumswiss. Stuttgart 1844. III „Eleusinia". V „Mysteria".

Protest. Kirchenzeitung 1872 Nr 15, 1873 Nr. 13. 14.

Reuss, Gesch. der hl. Schrift, N. Test. 1874. 5. Aufl. II. S. 16.

Revue des questions historiques. Paris 1880. T. 28.

Rheinisches Museum für Philologie, herausg. v. Ribbeck u. Buecheler. Frankfurt a. M. 1880. S. 279.

Routh, Reliquiae sacrae. Oxonii 1846. I.

Rummler, De Aristidis philos. Athen. serm. duobus apolog. Programm der kgl. Realschule zu Rawitsch. Posen 1881.

Scheibe, Theol. Studien und Kritiken. Gotha 1862. S. 576 ff.

Schmidt, Geschichte der Denk- und Glaubensfreiheit im ersten Jahrh. Berlin 1847.

Schoene, sieh Eusebius.

Scriptores historiae Augustae, ed. Peter. Lips. 1865. I. II.

Semisch, Justin der Märtyrer. Breslau 1840. I. S. 172.

— „Diognet", sieh Herzog.

Spartianus, sieh Script. hist. Aug.

Stelkens, Über den Brief an Diognet, Progr. des Gymn. zu Recklinghausen 1859/60 u. Progr. in lat. Sprache 1870/71.

Stephanus, H., Iustini philos. et Mart. epist. ad Diogn. et oratio ad Graecos, graece et latine. Paris 1592 cum annotat. Stephani et Beureri.

Suetonius, opera omnia ed. Hase. Par. 1828.

Sulpicius Severus, Chronica, ed. Halm. Vindob. 1866, s. Corpus.

Sylburg, S., Iustini philos. et mart. opera. Haidelbergae 1593.

Tacitus, ab excessu divi Aug. ed. Nipperdey. Leipzig 1851.

Theologische Liter. Zeitg., herausg. von Harnack und Schürer. Leipzig 1879. S. 375. 1882. S. 29.

Theologische Quartalschrift. Tübingen 1879 und 1880.

Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclés. ed. 2. Paris 1701. T. II.

Trebellius Pollio, sieh Script. hist. Aug.

Tzschirner, Der Fall des Heidenthums. Leipzig 1829.

Volkmann, Leben und Schriften des Plutarch von Chaeronea. Berlin 1869.

Vopiscus, sieh Scriptores hist. Aug.

Zahn, Göttinger gelehrte Anzeigen 1873. I, 3. S. 106.

Zeller, Theolog. Jahrbücher. Tübingen 1845. IV.

Zoeckler, Der Beweis des Glaubens, Monatsschrift zur Begründung der christl. Wahrheit. Neue Folge. II. Gütersloh 1881.

Andere minder oft citierte Werke sind in der Abhandlung selbst vollständig aufgeführt.

I.

Zur Beurteilung des Briefes.

Ausser den Briefen des Martyrers Ignatius von Antiochia hat wohl kaum ein anderes Erzeugnis der altchristlichen Literatur seit nahezu dreihundert Jahren so allgemeine und ehrende Anerkennung gefunden als der Brief an Diognet. Er ist ein „herrliches Denkmal des christlichen Geistes aus der ältesten Kirche“ [1], „ein Kleinod, welchem in Geist und Fassung kaum ein zweites Schriftwerk der nachapostolischen Zeit gleichsteht“ [2]. Bunsen nennt ihn den patristischen Edelstein [3], Keim eine Perle des zweiten Jahrhunderts [4], ein Anonymus, der nach dem von Bunsen-Lachmann revidierten Grundtexte eine deutsche Übersetzung gefertigt hat, „eine Zierde der christlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts, welcher mehr als einmal die Aufnahme in die Bibel des neuen Testaments angewünscht wurde“ [5]. In ihm scheint kein geringerer als Paulus selbst wieder wie ins Leben zurückgekehrt zu sein [6].

Kein Wunder, wenn der Brief einen wahren Zauber auf seine Leser ausgeübt hat und noch ausübt. Behandelt er doch in höchst anziehender Form Fragen eines nach christlicher Erkenntnis strebenden Heiden, welche das hohe Interesse aller gebildeten Christen und Nichtchristen der römisch-hellenischen Welt zu erwecken geeignet waren. Diognet er-

---

[1] Möhler, Patrol. S. 164. [2] Semisch bei Herzog 1855. III, 407.

[3] Bunsen, Hippolyt u. s. Zeit I, 138.

[4] Keim, Gesch. Jesu I, 172 u. Pr. K.-Z. 1873 S. 286.

[5] Pr. K.-Z. 1872 S. 309.

[6] Ewald, Gesch. des Volkes Israel. 2. Ausg. VII, 149.

kundigt sich nach dem Wesen der christlichen Religion und will erfahren: „Welchen Gott verehren die Christen so vertrauensvoll, und was ist das für eine Gottesverehrung, dass sie die Welt so geringschätzen und den Tod verachten, aber nicht die Götter der Hellenen anerkennen und auch nicht dem Aberglauben der Juden huldigen? Was ist das für eine Liebe, welche sie gegeneinander beseelt? Endlich warum ist dieses neue Geschlecht der Christen oder diese neue Erscheinung der christlichen Religion erst jetzt und nicht schon früher in die Welt gekommen?“

In Beantwortung dieser Fragen erfleht der Verfasser vorerst für sich und Diognet Gottes Gnade, um einen günstigen Erfolg mit seiner Rede zu erzielen, und macht diesen darauf aufmerksam, dass die neue Lehre des Christentums nur einem von Vorurteilen gereinigten Geiste verständlich werde. Nun wendet er sich sofort gegen den Götzendienst der Hellenen und den Aberglauben der Juden und entwickelt die Gründe, warum die Christen der Idololatrie nicht anhangen, aus dem Wesen und der Gestalt der Götter selbst, sowie aus der Beschaffenheit des ihnen erwiesenen Kultus. Es widerstreitet der gesunden Vernunft, den Gebilden von Menschenhand, die weder den Namen noch die Anbetung von Göttern verdienen, abgöttische Verehrung zu erweisen. Solch platter Götzendienst kommt nicht einer Huldigung, sondern einer Beschimpfung gleich, welche sich kein mit Sinn und Empfindung begabter Mensch würde gefallen lassen. Aber auch dem Gottesdienste der Juden können sich die Christen nicht anschliessen. Allerdings verdiene die Verehrung des einen Gottes volle Anerkennung, aber die Art ihres Gottesdienstes sei verwerflich und für die Christen unannehmbar. Sofern sie glauben, Gott bedürfe ihrer Opfergaben, stehe ihr Kult auf keiner höheren Stufe als der hellenische Fetischdienst. Sinnlos und lächerlich sei ferner ihr leerer Formelkram in fortwährender Beobachtung des mosaischen Ceremonialgesetzes. Im Gegensatz zum heidnischen Götzendienst und jüdischen Kultus gibt der Verfasser nun (c. 5. 6) eine Charakteristik

der christlichen Religion in der unverkennbaren Absicht, um dem Vorurteile zu begegnen, als seien die Christen bei ihrer Religionsneuerung nicht die treuergebensten Unterthanen des römischen Reiches und der kaiserlichen Majestät. Ihre Religion sei nicht menschliche Schulweisheit. Auf Erden Beisassen, seien sie in Gesinnung und Wandel Bürger des Himmels. Nur in religiöser, nicht in social-politischer Beziehung seien sie von den Hellenen unterschieden, im Privat- und öffentlichen Leben hielten sie sich genau an die hergebrachten Sitten und Gewohnheiten der Griechenwelt. Den Staatsgesetzen leisten sie nicht blos willigen Gehorsam, sie überbieten sie noch durch Werke der Liebe, welche freilich von Juden und Heiden nur mit Feindseligkeit und Verfolgung erwidert würden. Die Christen bilden das Lebensprinzip der socialen Gesellschaft. Was im Leibe die Seele, das seien in der Welt die Christen. Unsichtbar sei ihre Religion, aber sie halten die Welt zusammen. Ihre Glaubenstreue, ihr bis zum Tode bewährter Heroismus führe ihnen neue Bekenner zu. Das sei die erhabene Stellung, die ihnen Gott angewiesen habe.

Nach dieser vorherrschend negativen Behandlung der ersten Frage, warum und inwiefern die christliche Religion von dem hellenischen und mosaischen Kultus, sowie vom Familien- und öffentlichen Leben im heidnischen Staate verschieden sei, beantwortet der Verfasser die Frage nach dem Wesen des Christentums in positiver Beziehung (c. 7 ff.). Fragt man, woher dies alles? so lautet die Antwort: Das ist nicht irdische Erfindung, sondern vom Himmel stammende Philosophie. Die christliche Religion ist nicht durch menschlichen Scharfsinn ausgeklügelt worden, sie ist nicht sterbliche Weisheit, sondern Selbstoffenbarung Gottes, der nur durch das Auge des Geistes geschaut wird. Gott, der Weltschöpfer, hat seinen unerfassbaren Logos, den Werkmeister und Schöpfer des Weltalls, unter den Menschen Wohnung nehmen lassen, nicht um ein Reich der Gewaltherrschaft und des Schreckens, sondern der Milde und Liebe zu gründen. Die Wirkungen seiner Gegenwart zeigen sich am Heldentode der Glaubens-

zeugen und an der fortwährenden Zunahme der Christenschaar.

Warum aber ist diese bewunderungswürdige neue Lebensgestaltung so spät in die Welt gekommen? Wie ist ihre wechselseitige Liebe begreifbar? Die Langmut und Liebe Gottes war der Beweggrund jener Verzögerung, seine Güte und Liebe gegen die Menschen ist Grund und Ursache der Liebe, welche die Christen untereinander verbindet. Das Christentum mit seinen Segnungen erschien allerdings spät in der Welt, aber den Ratschluss der Erlösung und der Offenbarung durch seinen geliebten Sohn hat Gott von Anbeginn gefasst und diesem allein mitgeteilt, den Menschen jedoch vorenthalten, nicht aus Gleichgiltigkeit und Wohlgefallen an ihren unordentlichen Trieben und Lüsten, sondern in langmütiger Ertragung und Güte, um ihnen ihre Sündhaftigkeit und Ohnmacht, aus eigner Kraft in das Reich Gottes einzugehen, zum Bewusstsein zu bringen. Erst als das Mass unserer Ungerechtigkeit voll war, hat Gott seinen Sohn als Lösegeld für uns gesandt und mit ihm die ganze Fülle seiner überschwenglichen Liebe, Gnade und Barmherzigkeit (c. 9). Hiemit tritt unser Autor in die ergänzende Beantwortung der dritten, anfänglich an zweiter Stelle stehenden Frage ein. Die Liebe war es, aus der Gott die Welt und die Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen, ihnen seinen eingebornen Sohn gesandt und das Himmelreich verheissen hat. In dieser Liebe Gottes zu dem Menschen gründet die christliche Nächstenliebe, die sich als Nachahmung der Gottesliebe in den Werken der Barmherzigkeit gegen die Armen bethätigt und bis zum Tode um der Gerechtigkeit willen bewährt. Für solche Nachahmer Gottes verliere selbst der Feuertod seine Schrecken, da sie ihn übernehmen, um dem wirklichen Tode des ewigen Feuers zu entgehen.

Der Gedanke in c. 10: Die Liebe und Nachahmung Gottes verleiht die Befähigung, seine Geheimnisse auszusprechen, leitet zur Auseinandersetzung in c. 11. 12 hinüber, wo die Mysterien der christlichen Religion noch näher erörtert werden. Der

Verfasser versichert, das alles trage er nicht auf Grund menschlicher Spekulation, sondern kraft höherer Autorität als Apostelschüler und Lehrer der Heiden vor. Freilich werden die Offenbarungen des neuerschienenen Wortes mit seinen Gnaden und Segnungen nur den Gläubigen, den Jüngern der Wahrheit zu teil, welche an der Erbschaft der überkommenen Lehre treu festhalten. Jedoch die Erkenntnis allein genügt nicht, sie bläht auf, die Liebe aber erbaut. Erkenntnis und Leben sind durch ein unzertrennliches Band miteinander verbunden. In den Gläubigen erneuert sich der ursprüngliche, wonnevolle Zustand des Paradieses auf Erden, indem sie als fruchtbeladene Bäume mit Erkenntnis und Tugend reich geschmückt sind, wie denn auch dort der Baum der Erkenntnis und des Lebens nebeneinander gepflanzt waren. Schliesslich lässt der Verfasser seinen Diognet noch einen Blick auf den geheimnisvollen Kult der Kirche werfen, um ihm eine Vorahnung von der beseligenden Wonne des Paradieses zu gewähren.

Noch mehr als der Inhalt des Briefes fesselt der Reiz der Darstellung. Klarheit des Stils, rhythmischer Satzbau, stetig fortschreitende Gedankenentwicklung, Kraft und Eindringlichkeit der Sprache, Feuer und Lebendigkeit der Schilderung sind hier in schönster Harmonie verbunden. Die edle Einfalt, der ruhige aller Polemik fremde Ton im Verein mit der feinen klassischen Bildung des Autors, welche sich in jeder Zeile verrät, die innige Empfindung und Glaubensfestigkeit, die harmonische Verbindung von Glauben und Wissen, von Erkenntnis und Leben, die Opferfreudigkeit in der Hoffnung auf ewigen Lohn und das Siegesbewusstsein angesichts der Christenverfolgungen: das alles macht auf den Leser einen unbeschreiblichen Eindruck und lädt ihn immer wieder zur erneuten Lektüre ein. „Es dürfte," wie Möhler (Patr. S. 170) zutreffend bemerkt, „schwer zu entscheiden sein, was in diesem Briefe überwiegend sei, die Kunst des Apologeten in der Auffassung, Behandlung und Durchführung des Stoffes, oder die dogmatische Gründlichkeit, welche nicht blos die apostolische Lehre in aller Einfachheit vorträgt, sondern öfter sogar in

begeistertem Schwunge zu einer Art heiliger Mystik sich erhebt, wo er Incidenzpunkte des christlichen Dogmas und Lebens entfaltet.“ Alles ist der unmittelbare Erguss eines in der Liebe Gottes denkenden und fühlenden Gemütes. Paulinische Tiefe und zarte johanneische Empfindung sind hier zu innigstem Bunde vereint.

Aber wer ist der Verfasser dieses merkwürdigen Briefes? In welche Zeit fällt seine Abfassung, und unter welchen Verhältnissen ist er geschrieben worden? Wen haben wir unter dem Adressaten Diognet zu verstehen? Das sind Fragen, welche seit der ersten von Heinrich Stephanus 1592 zu Paris besorgten Drucklegung desselben den Scharfsinn vieler Gelehrten herausgefordert und eine vielverschiedene, oft ganz widersprechende Beantwortung gefunden haben. Leider sind wir von historischen Zeugnissen über die Abfassungszeit des Briefes, über die Person des Verfassers und Adressaten ganz verlassen. Weder Eusebius noch Hieronymus, noch auch irgend ein anderer Schriftsteller der alten Zeit und des Mittelalters thun desselben Erwähnung. Möhler charakterisiert ihn zwar a. a. O. mit den Worten des Photius Codex 125, und auch Stelkens (Progr. 1860 S. 3) und Alzog (S. 54) berufen sich hierauf. Allein das Urteil des gelehrten Byzantiners bezieht sich auf Justins Schriften und passt durchaus nicht auf unseren Brief, obwohl Alzog jene Charakteristik „nach Inhalt und Form ganz treffend“ findet.

Heinrich Stephanus gab den Brief aus einem bis zum Jahre 1870 in Strassburg befindlichen Miscellancodex unter dem Namen Justins des Martyrers heraus und stützte sich für diese Autorschaft auf die Überschrift des Textes, welche in jener Handschrift nach vorgängigen unechten oder doch höchst zweifelhaften dem genannten Kirchenvater beigelegten Werken mit den Worten „Τοῦ αὐτοῦ πρὸς διόγνητον“ auf Justin lautete. So folgte also Stephanus mit der Veröffentlichung des Briefes unter Justins Namen einer handschriftlichen Überlieferung, nicht, wie nach Lardners Vorgang (Glaubwürd. II, 1. 205) viele angenommen haben, einer willkürlichen Vermutung. Dieses ver-

meintlich historische Zeugnis und die innere Verwandtschaft der Schriften gaben Anlass, dass der Brief ein Jahrhundert lang unbestritten als echtes Werk Justins angesehen wurde. Eine Reihe von Gelehrten ersten Ranges standen sich in dieser Frage bis in die neueste Zeit einander gegenüber. Noch Cave (h. lit. Bas. 1741 p. 63) findet nach wiederholter Durchlesung des Briefes darin nichts, was nicht dem Talente und der Schreibart, der Beweisführung, wie sie sich in den übrigen Werken Justins zeigt, den christlichen Verhältnissen und Sitten der damaligen Zeit vorzüglich entsprechend wäre, und bemerkt mit vielen anderen, dass der Stil derselben Schriftsteller in verschiedenen Lebensperioden oftmals ganz verschieden sei [1].

Doch ist die Autorschaft Justins siegreich angefochten worden. Der obigen Aufschrift des Briefes im Codex ist in der Zusammenstellung mit unechten Werken desselben kein grosses Gewicht beizulegen. Es ist ohnedies genugsam bekannt, wie wenig Sorgfalt die Bücherschreiber, Kalligraphen und Rubrikatoren in der Wahl der Über- und Beischriften bewiesen [2]. Ausserdem sprechen gegen die Zugehörigkeit des Briefes an Justin sein Stil und Inhalt [3].

---

[1] Die gleiche Ansicht haben bis in die neueste Zeit vertreten: Tentzel, Halloix, Labbé, Basnage (gegen Tillemont ad a. D. 165), Ceiller, Fabricius (bibl. gr. ed. Harles. Hamb. 1801 p. 65), Baumgarten-Crusius (Lehrb. der Dogmeng. Jena 1831 S. 171 f.), Hoffmann, Justin der Märt., Brief an Diognet, Neisse 1851 und bis in die jüngste Zeit Otto. Die näheren literarischen Belege hiefür sieh bei Migne, ser. gr. II, 1159. Böhl I, 169 ss. Möhler, Ges. Schr. I, 19 ff. Semisch, Justin I, 173 ff. Hollenberg S. 30 ff. Otto ed. 2 u. 3. Hefele ed. 4, Prol. LXXXVI. Funk, Prol. C.

[2] Beispiele der Art sieh in meinem Buche „Theodor von Mops. und Junilius Africanus als Exegeten", Freib. 1880 S. 225, und bei Hefele, Conciliengesch. 1855 I, 351.

[3] Dies hat zuerst Tillemont (1691) erkannt, der sich hiefür auf das einsichtsvolle Urteil eines anderen Gelehrten beruft. Ihm schlossen sich Nourry, Baratier, Lumper, Orsi, Gallandi, Lardner, Oudin, Boehl, Tzschirner, Neander, Möhler, Grossheim, Hefele, Herbig, Semisch, Dorner, Hollenberg und die neueren Forscher an, die im Verlauf unserer Abhandlung noch genannt werden. Doch datieren nur wenige von ihnen den Brief soweit

In ersterer Beziehung zeichnet sich die Sprache unseres Autors durch grössere Klarheit und Bündigkeit, Kraft und Eindringlichkeit, Lebendigkeit und logische Gedankenentwicklung sehr vorteilhaft vor der justinischen aus. Die Darstellung ist blühend, schmuckvoll und durch rhetorische Kunst gehoben. Die an klassische Muster anstreifende Reinheit des Ausdrucks, die Abrundung der Glieder und passend gewählte Gegensätze verleihen ihr einen nachhaltigen Reiz. Ganz anders bei Justin. Sein Stil trägt das Gepräge des alexandrinisch-macedonischen Dialekts [1]. Er bewegt sich in der Regel in der Umgangs- und Volkssprache seiner Zeit, schreibt nachlässig, breit und incorrekt. Seine Sätze sind lang und durch Parenthesen vielfach unterbrochen, die Gedanken nachlässig geordnet, ohne streng logische Folge und Entwicklung. Seine Lieblingsausdrücke fehlen in dem Briefe durchaus, dagegen finden sich in ihm Wörter und Redensarten, welche Justin nicht hat. Diese Verschiedenheit der Schreibart lässt sich nicht aus dem Unterschied des behandelten Stoffs und des Zweckes der Abhandlung, noch auch aus der Zeitdifferenz der schriftstellerischen Thätigkeit desselben Autors erklären.

Den Inhalt betreffend hat der Briefsteller neben vielen Berührungspunkten mit Justin andere Ansichten über den Götzendienst als der genannte Martyrer. Dieser hält die Götzen der Heiden für wirklich existierende Dämonen, welche in den Bildnissen und Statuen zuweilen ihre Wohnung aufschlagen, um die Opferspenden entgegenzunehmen. Jener hingegen spricht ihnen alle Realität ab und betrachtet sie als seelenlose Gebilde von Menschenhand, aus Holz, Stein, Erz und Thon bestehend (c. 2). Ferner findet er den jüdischen Opfer-

---

zurück wie Tillemont. Du Pin, Prud. Maran, Grabe, Stolle, Schröckh kamen zu keiner bestimmten Ansicht. Der scharfsinnige Maran sagt: Si stili dissimilitudo excipiatur, cetera satis congruunt et sententiae et tempus.

[1] Semisch, Justin I, 177 ff. und bei Herzog 1855 III, 407. Vgl. Hollenberg, Der Brief an Diognet S. 46 ff.

dienst und Kultus gleich sinnlos wie die heidnischen Religionsgebräuche, sofern die Juden Gott der Opfer für bedürftig halten und abgeschmackten Ceremonien anhängen (c. 3. 4). Der vorbereitende Charakter des alten Bundes scheint ihm fremd zu sein. Justin hingegen betrachtet die pädagogisch-typische Bestimmung der mosaischen Institutionen als Grundbau für das neue Testament. Er führt im Gespräch mit Trypho den jüdischen Opferdienst auf göttliche Anordnung zurück, der als Gegengewicht gegen den heidnischen Opferkult und gegen die Anbetung des goldenen Kalbes in der Wüste vorgeschrieben worden sei. Er betont neben der Abrogation und Unvollkommenheit des mosaischen Ceremonialgesetzes dessen Zweckmässigkeit für jene Zeit und seine typische Bedeutung für den neuen Gnadenbund. Die alttestamentlichen Kulteinrichtungen seien für die Juden einerseits Mittel gegen Gottvergessenheit und Gottlosigkeit, andererseits Hinweisungen auf das künftige Heil gewesen.

Hinsichtlich der Darstellung der christlichen Lehre fiel vor allem das völlige Schweigen über die vorchristliche Offenbarung durch den göttlichen Logos auf, welche bei Justin die Grundidee des alt- und neutestamentlichen Erlösungsplanes bildet. Das alte Testament war Vorbereitung auf das Christentum. Der Brief an Diognet scheint diesen Standpunkt zu verleugnen. Er thut es zwar nicht, indem er die späte Erscheinung des Christentums damit motiviert, dass die Menschheit in der vorchristlichen Zeit vorerst zum Sündebewusstsein und zur Erkenntnis des Erlösungsbedürfnisses gelangen sollte. Aber der propädeutische Charakter der vorchristlichen Zeit tritt bei ihm in den Hintergrund, sofern er von Weissagung und Vorbildern absieht und die Menschheit vor Christus nicht in der doppelten Richtung des Bundesvolkes und Heidentums unterscheidet. Die dem Justin geläufige Lehre vom λόγος σπερματικός, der als Rest der göttlichen Offenbarung den Samen der Wahrheit und Gotteserkenntnis auch noch bei den Heiden bewahrte, findet sich bei dem Verfasser des Briefes nicht; im Gegenteil, er bezeichnet die Lehren der hellenischen

Philosophen als Albernheiten, Blendwerk und Gauklertrug (c. 8).

Grundverschieden ist endlich auch ihre beiderseitige Verwertung des alten Testamentes. Während Justin seine Beweisführung mit Citaten aus dem Gesetze und den Propheten mannigfach durchwebt, finden wir bei unserem Verfasser wohl Anspielungen, aber kaum eine wörtlich angeführte Stelle aus dem alten Testamente.

Das alles erachtete man als unwiderlegliche Beweise, dass Justin der Verfasser des Briefes an Diognet nicht sein könne. Nachdem in neuester Zeit auch Otto seine frühere Ansicht aufgegeben und ihn dem Justin abspricht [1], wird sich kaum mehr ein Verteidiger der ursprünglichen Ansicht finden.

Doch gehen die Gelehrten, welche sich mit dem Briefe beschäftigten, in Bestimmung des Autors und der Abfassungszeit sehr weit auseinander. Tillemont schloss aus dem Stil, aus dem Anspruch des Verfassers auf die Eigenschaft eines Apostelschülers (c. 11), aus der Bezeichnung des Christentums als einer neuen Lebenserscheinung (c. 1. 2. 9. 11), aus dem im Briefe behaupteten Fortbestand der jüdischen Opfer und alttestamentlichen Institutionen (c. 3. 4), dass derselbe vor die Zerstörung Jerusalems und des Tempels, also mindestens bis ins Jahr 69 n. Chr. zurückzudatieren sei [2]. Dieser Folgerung ist schon Möhler [3] entgegengetreten. Die Bezeichnung der christlichen Religion als einer neuen Erscheinung ist subjektiv und relativ zu fassen im Gegensatz zur früheren polytheistischen und jüdischen Glaubensform. Sie war es für den Heiden Diognet, für den sie noch viel Überraschendes und Rätselhaftes enthielt, und ist es immer noch für jeden Neuling im Glauben. Sie war es als epochemachendes Ereig-

[1] Justini opera, ed. 3. T. II p. LXII.

[2] Ces raisons paroistront sans doute assez fortes pour justifier la pensée d'une personne habile et judicieuse, qui a cru avant nous que la lettre à Diognete estoit plus ancienne que S. Justin mesme Mémoires éd. 2 II, 494; cf. p. 73. 372.

[3] Gesamm. Schriften S. 22 f. Patrol. S. 165.

nis im Verhältnis zu dem seit Jahrtausenden herrschenden Polytheismus und jüdischen Kult, an deren Seite erst so spät die reine Gottesverehrung der Christen trat, ohne dass sie jene Gegensätze zu Diognets Zeit schon überwunden hatte. Darum konnten sich noch Justin (Apol. I, 63), Tertullian (Apol. c. 21) und Eusebius[1] ähnlich ausdrücken.

Wenn ferner der Brief im Präsens sagt: „Sofern sie auf gleiche Weise wie die obengenannten Heiden ihm diese Gottesverehrung zollen (προσάγουσιν), sind sie im Irrtum u. s. w.", so beweist dies für die Abfassung vor dem Jahr 70 ebensowenig, als das gleiche Präsens im Brief des Clemens an die Korinther c. 41. Mit jenem Urteil kann der mosaische Opferkult gemeint sein, abgesehen davon, ob die Juden denselben thatsächlich noch ausüben. Das Ceremonialgesetz hatte nach jüdischer Anschauung auch nach Zerstörung des Tempels in Jerusalem noch Rechtskraft und wurde hier und an anderen Orten noch nach Möglichkeit erfüllt. Konnten sie das nicht, so brachten sie dasselbe wenigstens in ihrem Geiste und der Meinung nach in Ausführung. Nach christlicher Anschauung aber sind die mosaischen Opfer und Institutionen abrogiert, und darum sind sie, sofern sie noch aufrecht erhalten werden wollen, in der falschen Voraussetzung, Gott bedürfe derselben, als leere Ceremonien mit den heidnischen Opfern auf gleiche Stufe zu stellen. Christen und Juden gingen in dieser Ansicht ganz auseinander. Mit dem Ruin des Tempels war die levitische Ordnung faktisch zerstört, aber in der Hoffnung der Juden nicht für immer aufgehoben. Der Autor des Briefes konnte sich also mit der obigen Behauptung prinzipiell und theoretisch auf den Boden des gläubigen Judentums stellen, welches den Tieropfern und dem Ceremonialgesetz, wie ehedem im alten Bunde, fortdauernde Bedeutsamkeit und Wichtigkeit zuschrieb, ja sogar von der heidnischen Ansicht ausging, als ob Gott der Opfer bedürftig wäre. Auf diese Weise liess sich der

[1] Νέοι σαφῶς ἡμεῖς, καὶ τοῦτο καινὸν ὄντως ὄνομα τὸ Χριστιανῶν. Eus. h. e. I, 4. Migne T. 20 p. 78; cf. Praep. evang. I, 1.

aus dem Fortbestand der jüdischen Opfer entnommene Grund für eine so frühe Abfassungszeit beseitigen.

Was den an erster Stelle angeführten Grund Tillemonts betrifft (L'auteur se declare disciple des Apostres), so erkannte man das Gewicht desselben teils an, teils fasste man das Wort im weiteren Sinne von einem mittelbaren Apostelschüler, wie Hieronymus neben Ignatius und Justin auch den Polykarp und Irenäus zu den „apostolischen Männern" zählt. Andere sahen hierin einen neuen Grund, die c. 11 und 12 als unecht zu verwerfen. Auch bei jener ersten Auffassung kann man in das zweite Jahrhundert, wo noch eigentliche Apostelschüler lebten, herabsteigen; mittelbarer Jünger der Apostel aber kann jeder genannt werden, dessen Lehre sich auf apostolische Tradition stützt[1], und so glaubte man jenes Prädikat verstehen zu sollen, da ebendort (c. 11) von der Überlieferung die Rede ist.

Baratier[2] war der einzige, welcher die Hypothese aufstellte, Clemens von Rom habe den Brief geschrieben; da wie dort sei paulinischer Stil erkennbar. Gallandi[3] schliesst nach Aufführung der Gründe Tillemonts aus der feindlichen Haltung der Juden und Heiden gegen die Christen (c. 5. 7) und aus der zunehmenden Zahl der Christen mit Berufung auf Tacitus (Annal. XV c. 44), dass sich der Brief auf die neronische Verfolgung beziehe. Er spricht mit Lumper[4] die Vermutung aus, der beredte und feingebildete Paulschüler Apollo, dieser treffliche Kenner der heiligen Schriften, der

---

[1] So wird in der Zeit, wo Melito über die Osterfeier schrieb, Sagaris, der sein Blut für den Glauben vergoss (Eus. h. e. IV, 26), in einem alten Martyrologium „Paulschüler" genannt. Er litt um die Zeit, wo der Johannesschüler Polykarp die Martyrkrone errang. Fasst man jenes Wort im eigentlichen Sinn, so musste Sagaris ein sehr hohes Alter erlangt haben, da Paulus unter Nero, also etwa 100 J. früher gestorben war. Routh, Rel. sacr. Oxon. 1846 I, 115. 126.

[2] Disq. chronol. Rom. 1740 c. 6 § 5 p. 76.

[3] Bibl. patr. I. Paris 1742. Prol. LXX. Migne T. II p. 1165.

[4] Hist. theol.-crit. Aug. Vind. 1783. P. I p. 189 ss.

eifrige Verfechter des Glaubens und scharfe Bekämpfer der Juden (Apg. 18, 24—28), der würdige Schüler des Heidenapostels (1 Kor. 1, 12; 3, 4—6), sei der Verfasser gewesen. Er habe den Brief um das Jahr 66 oder nur wenig später geschrieben.

Seitdem Lardner die nähere Bestimmung des Autors für unmöglich erklärt hat[1], wagten nur wenige von den vielen, welche über den Brief geschrieben, eine Vermutung in dieser Hinsicht zu äussern; die meisten haben sich bemüht, über die Zeit seines Ursprunges Forschungen anzustellen.

Böhl (op. patr. 1826 I, 113) ist geneigt, den Brief in das apostolische Zeitalter hinaufzurücken, da die genaue Übereinstimmung mit der Lehre und Sprache der Apostel nicht sowohl eine gelungene Nachahmung des biblischen Ausdrucks, als vielmehr der unmittelbare Erguss aus dem von apostolischer Lehre überquellenden Herzen des Verfassers zu sein scheine.

Auch Möhler nimmt an (Gesamm. Schr. S. 21—23), dass ihn ein Apostelschüler in der Zeit Trajans (98—117) geschrieben habe. Denn erstlich sei die Standhaftigkeit der Christen schon durch wiederholte Verfolgungen geprüft und durch Vermehrung ihrer Bekenner belohnt gewesen, wie die Worte c. 7 beweisen: „Siehst du nicht, dass je mehr mit dem Tode gestraft werden, desto zahlreicher andere in ihre Reihen treten?“ Zweitens sei es dem Heiden Diognet schon bekannt, dass die Christen den jüdischen Aberglauben ebenso wie die heidnischen Götter verwerfen; Christen und Juden

---

[1] Glaubw. der evang. Gesch. Berlin und Leipzig 1750 T. 2 Bd. 1 S. 205, wo er sagt: „Wie kann man sich getrauen, eine kleine Schrift einem Schriftsteller zuzuschreiben, wenn sie nicht von den Alten unter seine Schriften gesetzt wird, wenn sie von der Schreibart seiner anderen ihm zugestandenen Arbeiten verschieden ist und in der Aufschrift (?) und dem Schluss sich kein Merkmal zeigt, aus welchem man den Verfasser bestimmen könnte. Es ist ein vortrefflicher Brief; und da sich die Christen zur Zeit seiner Anfertigung unter Leiden befanden, so muss er vor der Regierung Constantins geschrieben worden sein.“

werden also bestimmt auseinandergehalten, was die Heiden vor den Zeiten Trajans kaum gethan haben dürften. Endlich könne die weite Verbreitung der christlichen Religion, welche im ganzen Brief vorausgesetzt sei, gewiss nicht auf die Zeiten vor Jerusalems Zerstörung angewendet werden. An Möhler haben sich Permaneder und Alzog angeschlossen[1].

Hefele setzt die Abfassung in den Zeitraum vom ersten bis zum zweiten jüdischen Krieg. Seine Erörterungen[2] lassen sich also formulieren: So schroff ausgesprochene Geringschätzung und Verächtlichkeit gegen das mosaische Gesetz, wie sie unser Brief zur Schau trägt, findet sich in keinem Briefe der Apostel, auch nicht bei Clemens von Rom. Sie alle erkennen den göttlichen Ursprung der alttestamentlichen Institutionen neben ihrer Vorbildlichkeit und Unvollkommenheit an. Aber bald nach der Zerstörung Jerusalems änderten sich die Verhältnisse, indem der Hass der Juden gegen die Christen offen ausbrach und die gegenseitige Feindseligkeit sich steigerte. Besonders hat die Häresie des Cerinth und der Ebionitismus den Eifer der Väter gegen die Gefahr, die dem Christentum durch den Judaismus drohte, wachgerufen. Dies zeigt sich in den Schriften des Ignatius, Barnabas und Polykarp. Einige haben im Streite gegen die Judaisten die Grenzen sogar überschritten und nicht blos Irrtümer der Juden, sondern auch göttliche Institutionen, als Opfer, Sabbate und Beschneidung getadelt. So ausser dem Briefe des Barnabas namentlich der Verfasser des Schreibens an Diognet. Nach dem zweiten jüdischen Kriege (132—135) war die durch die Judaisten drohende Gefahr vorüber und trat wieder eine ruhigere Beurteilung des alten Bundes und seiner Institutionen bei den orthodoxen Vätern ein, besonders bei Justin dem Martyrer. Daraus folge, dass der Brief an Diognet zwischen dem ersten und zweiten jüdischen Krieg verfasst sei.

---

[1] Permaneder, Bibl. T. II Vol I, 54. Alzog, Handb. der Patrol. Freib. 1876 S. 58.

[2] Hefele, Patrum ap. op. ed. 4, LXXXIX.

Ein gesundes Urteil, wenn auch nicht ganz richtig, spricht Tzschirner[1] und mit ihm Semisch aus. „In das Zeitalter Justins wird diese Schrift deshalb mit grosser Wahrscheinlichkeit gesetzt, weil sie ihm zugeschrieben worden ist und nichts enthält, was auf ein späteres Zeitalter führen könnte. Vielmehr rechtfertigt die frische Begeisterung, die in ihr sich ausdrückt, und die Schilderung der Christen als einer zwar verfolgten, aber schon über die Welt sich ausbreitenden Gesellschaft die Annahme, dass sie in die Zeit gehöre, wo eben der neue Glaube angefangen hatte, lauter sich auszusprechen und bemerkbare Fortschritte zu machen.“ Später äussert sich Semisch noch bestimmter und setzt ihn nach inneren Anzeigen ungefähr in die Mitte des zweiten Jahrhunderts, wo die Kirche bereits scharf ausgesondert von den Juden und nach mancher Bluttaufe weithin verbreitet, mehr und mehr sich zum Bewusstsein ihrer welthistorischen Bestimmung erhob. In der zweiten Ausgabe des betr. Werkes ging er auf 150 bis 200 herab[2].

Zeller[3] verweist ihn in die letzten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts, „da er in einer Zeit geschrieben sei, in welcher sich das Christentum schon vollständig vom Judentum abgelöst und tief mit griechischer Bildung gesättigt hatte“, als ob beides nicht schon viel früher der Fall gewesen wäre.

Originell ist die Ansicht Bunsens. Er weiss den Verfasser des „patristischen Edelsteins“ anzugeben, indem er behauptet[4], derselbe sei „sicherlich das Werk eines Zeitgenossen Justins“, und zwar ein verlorener Brief des Gnostikers Marcion aus seiner frühesten Zeit, wenn auch nicht der, welchen Tertullian einmal erwähnt. Der Brief sei an den Heiden Diognet, den Philosophen und den Erzieher des M. Aurelius

---

[1] Tzschirner, Der Fall des Heid. I, 218. Semisch, Justin I, 186.

[2] bei Herzog 1855 III, 408. Ed. 2 1878 III, 614.

[3] Theol. Jahrb. 1845 IV, 619.

[4] Hippolyt I, 138 ff. Ignatius u. s. Zeit S. 244. Analecta Antenic. I, 103 ss.

gerichtet, und unverkennbar sofort nach dem grossen jüdischen Aufstande unter Bar Kochba geschrieben. In seinen Analekten setzt er hiefür die Jahre 134—136 an. Die c. 11 und 12 seien der Schluss des neuentdeckten häresiologischen Werkes des Martyrers Hippolyt († 235), wie sich aus dem Inhalte derselben und aus der Bezeichnung des Verfassers als Schüler des Wortes und Lehrer der Völker ergebe.

Wie Bunsen schliessen auch Basnage, Ceiller, Grossheim und Otto mit Beziehung auf die Worte: „Von den Juden werden sie als Stammverschiedene angefeindet (πολεμοῦνται) und von den Griechen verfolgt“ (c. 5 zu Ende), dass der Brief von dem jüdischen Krieg unter Hadrian spreche und um die Mitte des vierten Dezenniums des zweiten Jahrhunderts (133—135) geschrieben sei.

Herbig setzt ihn vor diesen Krieg [1].

Nitzsch schliesst aus der Art, wie von den jüdischen Ritualsitten, die eine gewisse Ferne von apostolischen Zeiten verraten, und von den Christenverfolgungen geredet wird, dass die Jahre zwischen 110 und 125 der wahrscheinlichste Zeitpunkt der Abfassung seien [2].

Stelkens [3], welcher sich auf eine von dem gelehrten Pfarrer Thönissen in lateinischer Sprache geschriebene Dissertation stützt, schliesst sich an die Ausführungen Möhlers an, setzt aber den Brief in die Regierungszeit des Kaisers Hadrian, womit er, wie ich zeigen werde, im allgemeinen das Richtige getroffen hat. Über das nähere Datum der Abfassung und über den Verfasser selbst stellt er keine Vermutung auf. Die meisten seiner Gründe für die Zeit Hadrians, in welchem

---

[1] Otto, Iustini ep. ad Diogn. 1852 p. 46 s. u. Iustini opera ed. 3 T. II p. LXII. Mehrere andere Ansichten über die Abfassungszeit sieh ebenda.

[2] Nitzsch, Grundriss der Dogmeng. 1870 I, 109.

[3] Progr. 1859/60. In seinem zweiten Programm 1870/71 erwähnt er die im Jahre 1860 in Aussicht gestellte Abhandlung von Dr. Thönissen unter dem Titel: Epistola ad Diognetum explanavit, recognovit et in linguam latinam convertit. Sie ist mir nicht zugekommen.

er auch den Adressaten vermutet, können einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit in Anspruch nehmen. Doch werde vielleicht nie mit Bestimmtheit dargethan werden können, wer der angeredete Kaiser gewesen sei. Der Verfasser ist ihm eine von Aristides verschiedene Person, wie aus seinen Worten, dem letzten Wahrscheinlichkeitsgrund Thönissens, ersichtlich ist: „An Diognet war schon vor unserem Schriftsteller die Bitte ergangen, wenngleich vergebens, dass er den Christen Schutz gewähre, wie aus dem Schlusse des ersten Kapitels hervorgeht. Vielleicht hat unser Verfasser die Bitte im Auge gehabt, die Quadratus und Aristides dem Hadrian vorgetragen zur Zeit, wo er μύστης geworden war.“ Aus welchen Worten am Schlusse des ersten Kapitels Thönissen dies herausliest, hat er nicht angegeben. Er scheint λυπηθῆναι im Sinne von Bestrafung und Hinrichtung verstanden und hiernach angenommen zu haben, dass der Adressat bereits Christen, welche die Verteidigung ihrer Religion führten, züchtigen oder mit dem Tode bestrafen liess.

Eine singuläre Ansicht vertrat in neuester Zeit der Engländer Donaldson[1], welcher auf den abgeschmackten Einfall kam, dass der erste Herausgeber Heinrich Stephanus oder wahrscheinlicher einige Flüchtlinge aus Constantinopel im 15. Jahrhundert im altchristlichen Stil den Brief verfasst hätten, nicht um ihn als ein Werk Justins auszugeben, sondern um eine Deklamation in klassischer Sprache zu schreiben, eine Ansicht, welche schon durch das Alter des genannten Strassburger Codex (aus dem 13., höchstens 14. Jahrh.) widerlegt wird. Es hätte darum der eingehenden Abfertigung, wie sie Dräseke dieser Hyperkritik widmete, nicht bedurft.

Um etwa ein Jahrtausend früher hält Overbeck die

[1] F. Donaldson, A critical history of Christian literature and doctrine from the death of the Apostles to the Nicene council. Lond. 1866. Vol. II, 126—142. Einen Auszug hieraus gibt Overbeck, Studien 1875 1. H. S. 75 ff. „Dr. Donaldson, indeed, even goes so far to hint a suspicion that the Epistle may be the forgery of Henry Stephens himself.“ The Academy 1873 p. 130.

Abfassung des Briefes für möglich, lässt aber alle folgenden Jahrhunderte bis zu der durch die handschriftliche Ueberlieferung gezogenen Grenze (im 13. Jahrh.) offen und betrachtet ihn seiner ganzen apologetischen Form nach als eine Fiktion, da er nur als solche begreiflich erscheine. Er sucht die Hypothese mit umfassender Gelehrsamkeit zu begründen [1], dass er „eine in die Form eines apologetischen Sendschreibens an einen Heiden gebrachte und dem Justin untergelegte Meditation über die christliche Religion ist, aus einer Zeit, als diese schon aufgehört hatte mit Judentum und Heidentum um ihre weltliche Existenz zu kämpfen, und ihre Gläubigen den wirklichen Kämpfen, Bestrebungen und Anschauungen des zweiten Jahrhunderts insbesondere schon stark entfremdet waren".

Er hat, wie er sich an einer anderen Stelle ausdrückt [2], vor allem behauptet, dass der Brief aus der Art der sonst bekannten Apologetik geschlagen ist, und dass er überhaupt seine Stelle in vorconstantinischer Zeit nicht zu finden verstehe, sodann dass er unter diesen Umständen, da es kein Zeugnis für ein solches Alter des Briefes gibt, für das Wahrscheinlichste halte, dass er eine Fiktion jüngeren Ursprungs ist. Die Möglichkeit aber zu finden, was er vergeblich gesucht, habe er anderen vorbehalten.

Hiebei hat Overbeck, der alles literärgeschichtliche Material vollständig bewältigt, im voraus alle Einwendungen gegen seine Hypothese abzuschneiden versucht und bei aller Unhaltbarkeit seiner Aufstellung für meine These manches Brauchbare beigebracht.

Seine Abhandlung zerfällt in einen negativen und positiven Teil. Im ersteren sucht er nachzuweisen, dass die bisherigen Beweismittel für den Ursprung des Briefes im zweiten Jahrhundert der Beweiskraft entbehren, und die Abfassung in dieser Zeit überhaupt unmöglich sei. Im positiven Teile aber bringt er Beweismomente für seine Entstehung in der nachconstantinischen Zeit.

---

[1] Studien S. 21. [2] Theol. Lit. Zeitung 1882 S. 29.

„Weder über das Christentum, noch über das Heidentum und das Judentum redet unser Brief, wie dies die altchristlichen Apologeten zu thun pflegen“ (Studien S. 53). Der Brief passe nicht ins zweite Jahrhundert, am wenigsten aber in die apologetische Literatur der Zeit, da er schon ausserhalb des Kampfes der Kirche mit dem griechisch-römischen Heidentum stehe und das Christentum in Formen vortrage, wie es sich Christen untereinander predigen, nicht aber anderen, namentlich nicht den Heiden (S. 58).

Die Hypothese Overbecks wurde besonders von Zahn, Hilgenfeld, Keim, Lipsius, Gass, Langen, v. Gebhardt-Harnack, Funk, Drummond und Dräseke beurteilt und bei aller Anerkennung der Gelehrsamkeit und des Scharfsinnes des Verfassers, sowie der Richtigkeit mancher Sätze seiner Abhandlung meist mit grosser Energie als unstichhaltig zurückgewiesen. Indem ich einen Überblick über diese Arbeiten gebe und ihre Ansicht über die Entstehungszeit des Briefes aushebe, behalte ich mir vor, später auf einzelne Sätze und Gedanken zurückzukommen.

Zahn hält das negative Ergebnis der Untersuchung Overbecks überhaupt für gesichert und findet, dass alles gegen eine Abfassung im zweiten Jahrhundert spreche; es werde das bleibende Verdienst der Abhandlung Overbecks sein, dies bewiesen zu haben. Aber nichts, was nicht bei jeder beliebigen Annahme über die Entstehungszeit anstössig bleibe, spreche dagegen, dass der Brief etwa zwischen den Jahren 250 und 310 geschrieben worden sei. „Die Rhetorik blühte immer üppiger in der Kirche, ohne an den ernsten dogmatischen Kämpfen des folgenden Jahrhunderts schon ein Gegengewicht zu haben. Das Christentum wurde weltförmiger als je zuvor ... Die Christen begannen sich als ‚die Seele der Welt‘ zu fühlen und richteten sich darauf ein, die ihnen folgerichtig gebührende Herrschaft über den Körper anzutreten. Der Verfasser dieser Apologie steht nicht mehr in einem ernsten geistigen Kampf mit dem antiken Heidentum.“ [1]

[1] Gött. gel. Anzeigen 1873 B. I St. 3 S. 111. 115.

Hilgenfeld[1] liefert aus der Predigt des Petrus, der Mitte des zweiten Jahrhunderts angehörig, sehr schätzbare Parallelen für die in unserem Briefe gegebene Zeichnung des Heiden- und Judentums, über die Neuheit der christlichen Religion, über die Engellehre u. dgl. Er folgt, wie auch die gleichzeitig geschriebene Abhandlung Keims, den Aufstellungen Overbecks Schritt für Schritt und bringt mit beiden manchen gefügigen Baustein zur Construktion des wahren Sachverhaltes herbei. Hier sollen nur einige Sätze Platz haben: „Die abstrakte Überweltlichkeit des Christentums stimmt immer noch besser zu dem Vorgange des Hebräerbriefes (8, 5; 9, 11. 23) und zu der Zeit des Johannes-Evangeliums (18, 36), zu der Zeit der gnostischen Spekulation eines überweltlichen Geisterreiches, als zu den hitzigen trinitarischen Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts." Sodann fährt er in Bezug auf die im Briefe vorgetragene Überweltlichkeit (c. 5. 7. 8) fort: „Kühne und bezeichnende Gedanken, welche wahrlich besser in die frische Kampfeszeit des zweiten Jahrhunderts als in die Zeit der nachconstantinischen Staatskirche passen" (S. 282). Endlich gelangt er zum Resultate: „In der gnostischen Zeit und mit tieferen Eindrücken derselben geschrieben ist der Brief an Diognet ein wertvolles Denkmal einer freieren und tieferen Auffassung des Christentums, welche sich im zweiten Jahrhundert, etwa unter Mark Aurelius (161—180) an das Johannes-Evangelium anschloss, ein Seitenstück zu den mehr hierarchischen Briefen des Ignatius" (S. 285). Letzterer Gedanke und die Verwandtschaft mit der Predigt des Petrus hätten eine nähere Prüfung veranlassen können, ob nicht unser Brief ursprünglicher und älter ist als das Κήρυγμα Πέτρου.

Aus Keims Kritik[2] über den Aufsatz Overbecks hebe ich unter anderem trefflich Gesagten einige Stellen zur Begründung der Abfassung des Briefes im zweiten Jahrhundert hervor: „Wenn von der Entehrung, Lästerung, Vergewaltigung,

[1] Zeitschr. für wiss. Theol. 1873 S. 270—286.

[2] Prot. K.-Z. 1873 (Nr. 13. 14). S. 187.

Beraubung der Christen, von ihrer Verfolgung und Bekriegung durch alle Welt, wenn von ihrer Verurteilung, Bestrafung und Tötung der Übelthäter (c. 5), wenn von ihrer standhaften Verweigerung der Verleugnung auch im Angesichte des Todes, von dem Rachen der Tiere und den Gluten des Feuers (c. 7. 10), wenn von der Neuheit und Unfasslichkeit der Todesverachtung für das Bewusstsein der Heiden (c. 1. 10) und vom wunderbaren, gesteigerten Wachstume der Christen mitten im Blutbad (c. 6. 7), wenn von dem Allem im entschiedensten Tone der Gegenwart und (setze ich hinzu) im Tone tiefer Überzeugung ernster Resignation und erhabenen Selbstgefühls neu und immer neu die Rede ist, so wird man ohne die zwingendsten Gegengründe immer nur an wirkliche Verfolgungszeiten, an rhetorische Stilübungen nachconstantinischer Zeiten aber desto weniger denken, weil es in den späteren Zeiten bei der Sicherheit der Existenz der Christen, der wachsenden Christianisierung des ganzen römischen Reiches und der zunehmenden Bedrückung und Ausrottung des Heidentums eigentlich nicht mehr vernünftig war, von ständigen Verfolgungen, von Fremdlingschaft in der Welt und allgemeinem Welthass gegenüber einer unterdrückten Partei zu reden. Sogar steht die Sache so, dass man über das zweite Jahrhundert nicht hinausdenken darf. Ist es doch eine vom Grössten bis zum Kleinsten beweisbare Thatsache, dass mit dem M. Aurelischen Sturme[1] im Jahre 177 und mit der Regierung des Commodus (180) der tötlichste Hass des Heidentums schon gebrochen war, die Sympathie mit der neuen Religion immer intensiver das Heidentum durchsickerte und die Verfolgungen, nicht mehr von der Bevölkerung erzwungen, sondern von den Kaisern aus wesentlich politischen Gründen eröffnet, nur noch mühsam in einzelnen periodischen Stössen von Kaiser Severus bis Decius und bis Diokletian die Welt in Bewegung brachten."

Erwähnt sei noch aus Keims Aufsatz die eigentümliche,

[1] Vgl. hierüber näher Keim, Celsus „Wahres Wort" S. 268—273.

wenn auch unhaltbare Aufstellung, dass unser Brief geradezu in die Zeit des Athenagoras (177 n. Chr.) führe, „indem er den Gott, welcher seinen Sohn sendet, geflissentlich (?) mit einem König vergleicht, welcher seinen Sohn als König aussendet (ὡς βασιλεὺς πέμπων υἱὸν βασιλέα ἔπεμψεν c. 7). Dieser Kaisersohn und Kaiser war seit dem Schluss des Jahres 176 Commodus, der Sohn M. Aurels, und da man auch nicht annähernd eine ähnliche passende Constellation in der römischen Kaiserzeit zweiten Jahrhunderts aufzeigen kann und auch sonst alles auf die grosse M. Aurelische Kampfzeit zutrifft, in deren Nähe auch Marcion führt: so ist geradeaus diese Situation der chronologischen Bestimmung des Briefes zu Grunde zu legen. Sonach wäre der Brief um das Jahr 180, genauer zwischen 178—180 entstanden".

Keims Untersuchung ist sorgfältig und die Beweisführung an sich geistreich. Aber, frage ich, ist uns denn der Brief an Diognet nur aus diesem Riesenkampf unter M. Aurel verständlich? Passen hiezu nicht noch viel besser die Verhältnisse, in denen sich die Christen unter Kaiser Trajan und zu Anfang der Regierung Hadrians befanden?

In eben diese Zeit setzt Lipsius[1] die Abfassung des Briefes (um 180 f.). Er sieht sich durch das inmitten äusserer Bedrängnisse so zuversichtlich ausgesprochene „Siegesbewusstsein der Christen (c. 1. 6. 7. 10) unwillkürlich an die Zeit erinnert, in welcher trotz des gegen die Kirche ausgebrochenen Vertilgungskrieges die Zahl der Bekenner im unaufhaltsamen Wachstum begriffen war. Jenes Tertullianische hesterni sumus et vestra omnia implevimus (Apolog. 37) bezeichnet auch das Siegesbewusstsein, von welchem sich der Verfasser des Briefes erfüllt weiss." Overbecks Bemerkung, das Urteil unseres Autors über das Heidentum sei für das zweite Jahrhundert zu flach und zu roh, könne für die chronologische Frage nicht verwertet werden, wenn anders der Brief doch noch die Herrschaft des Heidentums deutlich voraussetzt; dass

[1] Lit. Centralblatt f. Deutschland von Zarncke 1873 Nr. 40.

ferner dem Judentume jeder Offenbarungscharakter abgestritten werde, folge aus c. 3 ebensowenig, als aus der behaupteten Neuheit der christlichen Offenbarung (c. 8. 9), da der letztere Gedanke vom Briefschreiber mit seinem Urteile über das Judentum gar nicht combiniert sei.

„Dass das vom Christentum entworfene Bild nachconstantinisch sei, ist auch durch die im zweiten Jahrhundert häufig vorkommende Selbstbezeichnung als ξένοι und πάροικοι (c. 5) nicht zu erweisen und ebensowenig durch die von Overbeck im zweiten Jahrhundert für unmöglich erklärte Behauptung, dass die Christen dieselben Sitten wie die Heiden haben (ebendaselbst). Schon Keim hat mit Recht auf die frappant verwandte, unserem Briefe vielleicht abgeborgte Stelle Tertullians (Apolog. 42) verwiesen."

Lipsius stellt nun eine Reihe von Parallelen aus Tertullians Apologeticum, welche Dräseke um einige Texte vermehrt hat, zusammen, um die Berührungspunkte beider Schriften zu zeigen und es wahrscheinlich zu machen, dass jene unserem Briefe entnommen seien.

An Hilgenfelds und Keims Urteil schliesst sich Gass[1] an, wenn er bemerkt: „Der Brief wird aller Wahrscheinlichkeit nach innerhalb des zweiten Jahrhunderts und wohl in dessen zweiter Hälfte stehen bleiben. Inhalt und Form des ganzen Briefes sträuben sich gleichmässig gegen die Annahme einer Abfassung erst im vierten oder einem späteren Jahrhundert; es findet sich kein einziger Begriff, ja kein einziger Ausdruck, der eine so späte Entstehungszeit verriete." „Von paulinischen und johanneischen Gedanken ist er erfüllt, aber noch unberührt von den Kriterien der nachherigen Lehrsprache." Diese Merkmale sprechen für die ersten Jahrzehnte des zweiten Jahrhunderts.

Eine selbständige Ansicht hat sich Langen[2] gewahrt, indem er mit Bezugnahme auf gnostische Irrtümer (c. 7) und

[1] Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874 S. 474 ff.

[2] Theol. Literaturblatt. Bonn 1875 S 148.

auf die Citierweise der Schriften des N. T. vermutete, dass der Brief wirklich den ersten Dezennien des zweiten Jahrhunderts angehört und, weil an einen Diognet gerichtet, später mit dem Lehrer M. Aurels und dem gleichzeitigen Justin in Verbindung gebracht wurde.

Harnack[1] erklärt Overbecks Hypothese für scharfsinnig, aber für unhaltbar. Er stimmt ihm darin bei, dass die apologetische Methode des Briefes zur Bestreitung des Heiden- und Judentums und zur Begründung der christlichen Wahrheit eine von der Lehrweise der Apologeten des zweiten Jahrhunderts verschiedene ist. Es sei aber beim gänzlichen Mangel an literarischen Beweismitteln aus der nachconstantinischen Zeit nicht zu begreifen, warum er eine Fiktion und Justin dem Martyrer unterschoben sein solle. Gebe es ja gerade im zweiten Jahrhundert in ihrer Art ganz eigentümliche Schriften. Über die Zeit der Abfassung sei er im ungewissen; jedenfalls falle er zwischen die Jahre 170—300.

Funk[2] hält es für wahrscheinlicher, dass der Brief in der zweiten als in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts geschrieben worden sei, doch könne nicht erwiesen werden, dass seine Abfassung zur Zeit Justins oder kurz nach Kaiser Trajan unmöglich gewesen, da nach dem Berichte des Plinius ep. X, 97 die Zahl der Christen in manchen Provinzen schon damals so bedeutend war, dass die Stellen in c. 6 § 9, c. 7 § 8 u. a. leicht auf jene Zeit beziehbar wären. Daher könne der Brief zur Zeit Hadrians oder Justins entstanden sein. Da sich dies aber nicht mit Sicherheit erweisen lasse, wolle er nur so viel behaupten, dass seine Abfassung ins zweite oder dritte Jahrhundert falle.

Dräseke[3] sucht die Ansicht Keims durch weitere Beweis-

---

[1] Patrum ap. op. 1875. Fasc. I p. 212 ss. Ed. 2. Fasc. I P. II p. 149 ss.

[2] Funk, Opera patrum ap. Itaque epistola Hadriani vel Iustini aetate exorta esse dici potest. Prol. CII.

[3] Jahrb. für prot. Theol. 1881 Nr. 2 u. 3. Separatabdruck 1881. Ich citiere nach letzterem.

gründe zu erhärten, dass sich der Brief auf den grossen Vertilgungskrieg unter Mark Aurel beziehe. Er bringt hiefür Stellen aus des Celsus Schrift „Wahres Wort“ (Keim setzt dessen Abfassung erst ins Jahr 178), aus Athenagoras, Minucius Felix, Tertullian und gelangt zum Schlusse: „Sind das nicht alles — man beachte insbesondere auch im Octavius des M. Felix und im Briefe an Diognet c. 10 den gerade aus des Kaisers M. Aurelius Verfolgung häufig bezeugten Feuertod, wie ihn ja u. a. auch Polykarp erlitt — ganz genau dieselben, zum teil bis auf den Ausdruck gleichen Indicien, und zwar sie alle in völlig gleicher Allgemeinheit, wie wir sie im Briefe an Diognet finden? Und wenn sie alle uns auf den einen grossen Verfolgungssturm vom Jahr 177 weisen, warum sollte nicht schon aus diesem Grunde geschlossen werden, der Brief an Diognet müsse in eben dieser drangsalsvollen Zeit, etwa in den Jahren 177—180 geschrieben sein?“ (S. 24.) Er glaubt durch den vermeintlich „stark gnostischen Charakter“ des Briefes wahrscheinlich gemacht zu haben, dass ihn der greise Gnostiker Apelles in Rom verfasst und an Diognet, den damals noch lebenden Lehrer M. Aurels, adressiert habe (S. 141).

R. B. Drummond referiert[1] über Overbecks negative und positive Beweise für die nachconstantinische Abfassung, stimmt ihm in manchen Punkten bei und schliesst sein klares und objektives Referat mit den bemerkenswerten Worten: ‚Whether the opinion heretofore in favour will now be reserved, or whether the question will simply come to be regarded as one of the many questions which can never be decided, remains to be seen. Where indications of time are so very faint, and where so much is made to depend on our expectations of what ought to be, whereas the unexpected is so often the true, it is by no means easy to come to a conclusion. In this instance, once the Iustinian authorship of the epistle be given up, there is no tradition to stand in the way of a late origin. As the work has never been numbered

[1] The Academy Vol. IV. London 1873 p. 27 ss.

among Holy scriptures, the controversy may be carried on without heat, and in any future discussion of the subject, it will be impossible to leave unnoticed Dr. Overbecks learned and ingenious essay.'

Meinerseits kann ich mich nun über Overbecks Ausführungen kurz fassen; doch sollen hier einige Bemerkungen stehen, um später der Antikritik überhoben zu sein. Der gelehrte Kritiker geht von der Voraussetzung aus, dass die übrigen Apologien des zweiten Jahrhunderts der allein richtige Massstab zur Beurteilung des Briefes an Diognet seien, und doch steht dieser, wie er wiederholt betont, einzig in seiner Art in der christlichen Apologetik der ersten Jahrhunderte da. Konnte ja doch die Eigenart des Briefes, „die fundamentale Divergenz der Methode und der Grundidee" (Studien S. 86) durch die besonderen Zeitverhältnisse, unter denen er entstand, durch den Zweck des Schreibens, durch die Persönlichkeit des Autors und Adressaten, sowie durch ihre wechselseitigen Beziehungen zu einander bedingt gewesen sein. Wenn dies aber der Fall ist, und wenn der Brief wirklich auf anderen Verhältnissen aufgebaut ist als die übrigen uns erhaltenen Apologien des zweiten Jahrhunderts, warum sollte er nicht nach Methode, Sprache und apologetischer Kunst, nach seiner Grundidee und seinem Gehalt eigentümliche Charakterzüge an sich tragen, welche in den übrigen auf die Heiden berechneten Schutzschriften des genannten Jahrhunderts vermisst werden?

Vor allem passen nach Overbecks Ansicht die Ausführungen über das Heidentum (c. 2), die im c. 8 um einige Züge vermehrt werden, sowie die daselbst stehende abfällige Beurteilung der heidnischen Philosophie als leere und läppische Lehren nicht in das zweite Jahrhundert, überhaupt nicht in die Reihe der wirklich an griechisch-römische Heiden gerichteten Apologien des Christentums. Beachte man, dass der Adressat den gestellten Fragen zufolge eine gewisse Bildung besessen haben müsste, und dass der Brief in glatter und gebildeter Form thatsächlich geschrieben sei, so müsse man behaupten, dass eine so flache, ja grobe Beurteilung des

Heidentums in der apologetischen Literatur des zweiten Jahrhunderts unerhört und darin in der That eine Unmöglichkeit gewesen sei. Es handle sich ja nicht um einige Sätze unseres Briefes über das Heidentum, die allerdings in der bezeichneten Literatur nicht unerhört seien, sondern darum, dass ein Apologet bei ihnen stehen bleibe, dass ein gebildeter Christ einem gebildeten Heiden gegenüber sich so wohlfeil mit dem Heidentum abfinden zu müssen glaube. Im zweiten Jahrhundert sei das Heidentum noch viel zu lebendig, der Streit mit ihm viel zu ernst gewesen, so dass die wirklichen Apologeten diesen mächtigen Feind mit einem viel grösseren Aufwand von Mitteln zu bekämpfen pflegten (Studien S. 21 ff.).

Man muss vorerst mit Overbeck eingestehen, die Widerlegung des Heidentums ist nicht so allseitig und tief, wie man dies von anderen Apologeten des zweiten Jahrhunderts gewöhnt ist. Über den Ursprung der Vielgötterei, über die Unsittlichkeit der heidnischen Mythologie und des Götzenkultus, über den Einfluss der Dämonen auf die Idololatrie und auf das öffentliche und private Leben der Heiden vermissen wir jede Andeutung. Der Verfasser des Briefes bleibt, wie Keim (Prot. K.-Ztg. 1873 S. 310) bemerkt, auf der Linie des Gegensatzes, ohne sich der heidnischen Volksreligion und Philosophie gegenüber so starker Negation und Schmähworte zu bedienen, wie Justin und Athenagoras, oder vollends ein Tatian und Theophilus, noch mehr ein Minucius Felix und Tertullian. Belegt doch der feingebildete Römer Minucius die vaterländische römische Religion mit den grössten Schmähtiteln des Aberglaubens und der Tempelräuberei“ (c. 25). „Der Verfasser des Briefes macht die Griechen zu reinen Fetischisten“, sagt Semisch (Justin der Märt. I S. 179).

Aber gerade aus dieser Eigenart der apologetischen Methode unseres Autors schliesse ich, dass unser Brief vor der Zeit eines Justin, Athenagoras, Melito, Miltiades, Theophilus, Tertullian und M. Felix geschrieben ist. So einseitig das Heidentum auch abgefertigt wird, so ist sich der Autor doch wohl bewusst, dass noch viele andere Gründe gegen den

Götzendienst sprechen, und dies betont er am Schlusse seiner Erörterung hierüber (c. 2) ausdrücklich: „Über den Punkt nun, dass die Christen solchen Göttern nicht dienstbar sind, könnte ich zwar noch vieles andere sagen; sollte aber einem auch das nicht genügend scheinen, so halte ich es für überflüssig noch mehr zu sagen.“ Übrigens muss es dem Ermessen unseres Briefschreibers durchaus überlassen bleiben, in welcher Weise er seine Aufgabe am besten zu lösen gedachte und den obwaltenden Verhältnissen entsprechend zu lösen hatte. Hat ja auch Tertullian in seiner Schrift de testimonio animae auf den Beweis aus den Schriften der heidnischen Philosophen und Dichter verzichtet. Da diese die Heiden nicht zur Erkenntnis und Annahme der christlichen Religion geführt, wolle er diese selbst aus dem älteren und allgemeineren Zeugnisse der menschlichen Seele, aus ihrem Gottesbewusstsein begründen.

Was die heidnische Philosophie betrifft, so beweist die abfällige Beurteilung derselben (c. 8) nichts weiter, als dass der philosophisch gebildete Verfasser und Adressat des Briefes nicht Anhänger, sondern entschiedene Gegner der Naturphilosophie waren.

Auf Grund der Frage des Diognet (c. 1) hatte der Verfasser unseres Briefes eine Auseinandersetzung über den Gott und die Gottesverehrung der Christen zu geben und im Gegensatze hiezu den heidnischen Götzenkult und den Aberglauben der Juden als verwerflich zu schildern. Ihm genügte es, die krasseste Verirrung des Heidentums in den Vordergrund zu stellen, nämlich den an Fetischismus grenzenden Bilderkult. Wenn es Overbeck seltsam findet, dass der Verfasser die Beweisführung, die kein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts für überflüssig gehalten hat, für entbehrlich hält, was nur einem urteilslosen Heiden, nicht dem gebildeten Diognet gegenüber zulässig sei, so hätte diese Einwendung nur dann Gewicht, wenn nachweisbar wäre, dass es zur Erreichung seines Zweckes einer weiteren Auseinandersetzung bedurft hätte. Da eine solche fehlt, so ist gerade daraus zu

schliessen, dass er darauf rechnen konnte, Diognet werde die Sinnlosigkeit der Verehrung der simulacra deorum als zureichende Rechtfertigung der Christen in diesem Punkte ansehen. Auch ist nicht zu vergessen, dass wir ein Antwortschreiben, nicht eine förmliche Apologie vor uns haben. Jenes gestattete dem vornehmen Griechen gegenüber kein weiteres Eingehen auf die Sache, als die Fragen selbst bedingten.

Dem Gange der logischen Entwickelung entsprechend löst unser Autor zuerst die negative Seite der ersten Fragen durch bündige Zeichnung des religiösen Kultus des Heiden- und Judentums und schreitet dann zur ausführlicheren Charakteristik der Christen (c. 5. 6) und des Christentums (c. 7 ff.). Je dunkler die Schattenrisse des heidnischen und jüdischen Kultus gezeichnet sind, desto heller hebt sich das Lichtbild des Christentums ab. Kurz und drastisch wie jenes, wird dieses geschildert. Das ist eben die Art und Absicht des Autors, der gerne in kurzen Contrepunkten spricht und die Antithesen liebt, womit er das hohe Interesse des Adressaten für die Sache der christlichen Religion zu erwecken sucht. Durch seine ganze Sprache von c. 2 bis 8 klingt der knappe und gemessene, bald sarkastische, bald überredende rhetorische Ton. Hammerschlägen vergleichbar dröhnt sein Wort, wahr und überwältigend, wie solides Erz gibt es guten Klang. Das Gefühl des Triumphes spricht angesichts der Christenhetze mild und versöhnlich aus seinen Worten, ein Beweis, dass er einen wohlwollenden Gegner vor sich hat, nicht wie Justin (Apol. II c. 11) beklommen und flehend. Das ist ein Grund, warum wir durch jene „witzigen Paradoxen“ (c. 5) mehr „den Eindruck eines Christentums gewinnen, das sich selbt bespiegelt, als eines solchen, das mit einem feindseligen Standpunkt ernstlich ringt“ (Overbeck S. 48).

Die Ausführungen über das Heidentum einem gebildeten Heiden gegenüber, wie sie unser Verfasser gibt, wären selbst noch im vierten Jahrhundert nicht unstatthaft gewesen. Denn als Julian der Abtrünnige die Gebeine des Martyrers Babylas in Antiochien entfernen liess, sangen die Diakonissin Publia

und andere Jungfrauen: „Die Götzenbilder der Heiden sind Silber und Gold, Gebilde von Menschenhänden. Aehnlich sollen ihnen werden, die sie verfertigen, und alle, die auf sie vertrauen," Worte des Psalmisten, welche unser Brief c. 2 berührt. Dass diese angeblich flache und rohe Beurteilung des Heidentums im zweiten Jahrhundert keine Unmöglichkeit ist, geht aus der historischen Thatsache hervor, dass der Kaiser Mark Aurel den Göttern noch so grobsinnlichen Kult erwies, wie er hier geschildert ist. Er zeigte sich als eifrigsten Verehrer der Götter, mochte er hiebei dem frommen Zuge seines Herzens folgen und mit dem äusseren Ceremoniell des Götterkultus eine höhere Auffassung verbinden, oder aus politischer Klugheit den Anschauungen des Volkes Rechnung tragen, um den Ruhm eines religiösen Fürsten zu haben und die Treue gegen den Thron im Volk und Heer zu befestigen.

Als er nach Beendigung des Partherkrieges im Begriffe stand, gegen die Markomannen zu Felde zu ziehen, brachte er, wie Julius Capitolinus[1] zu erzählen weiss, um den Beistand der Götter für dies gefährliche Unternehmen zu gewinnen, Reinigungs- und Sühnopfer für die Stadt Rom dar und veranstaltete eine siebentägige Festfeier für das Glück der römischen Waffen nach einheimischem Ritus, indem er die Lektisternien beging. Zur Abhaltung dieser Göttermahlzeiten waren kostbare Tische zubereitet, dort trug man die ausgesuchtesten Speisen für die Götzenbilder von Holz, Stein und Metall auf, welche ringsum auf prächtige Kissen gestellt waren. Die geopferten Speisen wurden von Priestern genossen. Nicht selten waren auch öffentliche Mahlzeiten mit den Lektisternien verbunden. Der philosophisch gebildete Kaiser legte so hohes Gewicht auf sorgfältige Erfüllung jener religiösen Ceremonien, dass er dadurch den Feldzug verzögerte (Jul. Cap. l. c.). Er opferte so viele Tiere, dass ihm an dieser Verschwendung nur Julian der Abtrünnige gleichkam, bei dem der Volkswitz sagte, wenn er siegreich über die Parther heim-

[1] Jul. Cap., M. Ant. Phil. c. 13, ed. Peter I p. 55.

kehrt, wird es an Stieren fehlen. Dies erinnert, wie Ammianus Marcellinus bemerkt [1], an den Kaiser Mark Aurel, über dessen verschwenderische Opfer an weissen Stieren die Heiden lachten und spotteten, indem sie im Namen jener dem Kaiser den Gruss mit flehentlicher Bitte entboten: „Wenn du siegest, sind wir verloren."

Οἱ βόες οἱ λευκοὶ Μάρκῳ τῷ Καίσαρι χαίρειν· [2]
Ἂν σὺ νικήσῃς, ἄμμες ἀπωλόμεθα [3].

Aber ebenso gut passt in dieser Beziehung die Zeit des Kaisers Hadrian, der gemäss seiner religiösen Gesinnung die Opfergebräuche streng beobachtete und dem römischen Gottesdienste die grösste Aufmerksamkeit schenkte, während er ausländischem Verachtung entgegentrug [4]. Obgleich kein Freund von den Vergnügungen des Cirkus, gab er doch an seinem Geburtstage Spiele (120), welche sechs Tage dauerten und bei denen tausend Tiere geopfert wurden (Spart. c. 7). Dass er Statuen von Göttern und Göttinen zur Austattung der Tempel für nötig erachtete, bezeugt Cassius Dio (lib. 69. c. 4). Einst nämlich überschickte er dem Baumeister Apollodorus, der das Forum, Odeum und das Gymnasium, lauter Werke Trajans, aufgeführt hatte, einen Plan des Tempels der Venus und Roma und liess ihn fragen, ob er so recht wäre. Apollodorus wusste mancherlei auszusetzen und schrieb zurück, was die Bildwerke der Göttinen betreffe (περὶ τῶν ἀγαλμάτων), so seien sie im Verhältnis zum Tempel zu gross. Denn wenn die Göttinen (αἱ θεαί) einmal aufstehen und herausgehen wollten, so würden sie das nicht können. Was also von den Bildwerken gilt, ist hier den Göttinen zugeschrieben und umgekehrt. Götter und Götzen sind identifiziert. Das lautet ebenso grobsinnlich wie die Sprache im Briefe an Diognet c. 2.

Auch die Athener erfreute er wiederholt durch Spiele.

---

[1] Julianus lib. XXV. c. 4 n. 17. Amm. Marcellini Rerum gestarum libri, qui supersunt, Gardthausen. Lips. 1875 Vol. II p. 43.

[2] Χαίρειν codices omiserunt. [3] ἄμμες] ἡμεῖς codices.

[4] Spartiani vita Hadr. o. 22: Sacra Romana diligentissime curavit, peregrina contempsit. Script. hist. Aug. ed. Peter I, 22.

Er baute ihnen Tempel und verschönerte ihre Stadt, was er auch in Alexandria that. Seine bedeutendste Bauunternehmung war die Vollendung des Olympieum in Athen, welches, von Pisistratus begonnen, mit beispielloser Pracht hergestellt wurde. Das Innere war mit zahllosen Bildsäulen, insbesondere aber mit einer kolossalen Statue des Zeus aus Gold und Elfenbein geschmückt, die mit dem berühmten Meisterwerke des Phidias zu Olympia wetteiferte [1]. Auch hatte er für sich einen Altar errichtet (Spart. c. 13), nach Dio eine Bildsäule (69 c. 16). In der Älia Capitolina, dem wiederhergestellten Jerusalem, liess er an Stelle des salomonischen Tempels dem Jupiter Capitolinus einen solchen erbauen (Dio 69. c. 12). Auf dem Berge Casius, den er zur Beobachtung des Sonnenaufgangs bestiegen hatte, traf, wie Spartianus erzählt (vita Hadr. c. 14), während eines Opfers bei einem Gewitter ein niederfallender Blitzstrahl Opfertier und Opferpriester.

Die Schilderung des heidnischen Götterkultus in c. 2 widerspricht also nicht den Thatsachen unter Hadrian.

Das Fehlen des „Weissagungsbeweises des Christentums, d. h. des einzigen theoretischen Beweises, welchen es für die kirchlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts den Heiden gegenüber gibt“ (Overb. S. 34), legt die Vermutung nahe, dass jener Beweis, wenn man ihn anders vom Verfasser verlangen darf, dem mit der christlichen Religion nicht gänzlich unbekannten Diognet vielleicht nicht fremd gewesen ist.

Fast noch schwerer im zweiten Jahrhundert unterzubringen scheint die Anschauung des Verfassers über das Judentum. Overbeck findet seine Nebenordnung zum Heidentume mit Snoeck im Hinblick auf die Antwort, welche der Verfasser c. 8. 9 auf die Frage gibt, warum die christliche Religion so spät in die Welt gekommen sei, um so auffallender und rätselhafter, da dort vorausgesetzt werde, dass es vor dem Christentum gar keine Religion gegeben habe; hiezu bilde die völlige Bestreitung alles Offenbarungscharakters sowohl

[1] Peter, Gesch. Roms. Halle 1869 III, 2 S. 181.

des Heidentums als des Judentums (c. 2—4) den Unterbau (Overb. S. 26 ff.). Dass der Verfasser des Briefes nicht geradezu das alte Testament verworfen habe, wie Snoeck will, schliesst Overbeck aus den im Briefe enthaltenen Anspielungen auf alttestamentliche Texte. Mehr Stellen noch ergeben sich bei Anerkennung der Echtheit der c. 11. 12, wo der Verfasser diese Schwierigkeit ohnedies mit der Berufung auf das Gesetz und die Propheten (c. 11) selbst gelöst hat. Übrigens steht der Brief, wie schon Keim bemerkt hat (P. K. Z. S. 310), positiver zum A. T. als der Barnabasbrief (c. 9. 16) und die Predigt des Petrus. Wichtiger ist die Beobachtung, dass sich unser Autor in der Kritik des Judentums (wie auch des Heidentums) eng an das N. T. anschliesst. Ich erinnere hier nur an die Predigt des Völkerapostels vor dem Areopag, in welcher er sagt, dass Gott, der Herr des Himmels und der Erde, nicht in Tempeln von Menschenhand wohnt und nichts bedarf, da er selbst allen Leben, Odem und alles verleiht (Ap. 17, 24 f.), eine Einschränkung, welche der Verfasser des Briefes zweimal ausdrücklich beisetzt, wenn er die jüdischen Opfer mit dem heidnischen Kult auf gleiche Stufe stellt, „sofern nämlich die Juden meinen, dass sie dem etwas darreichen, der nichts bedarf“ (c. 3).

Es lag der Aufgabe und dem Zwecke des Verfassers ganz ferne, den propädeutischen Charakter des alten Bundes seinem Diognet gegenüber darzulegen. Er hätte sich durch nähere Erklärung des göttlichen Heilsplanes in der vorchristlichen Zeit, von dem er c. 9 das Nötige sagt, neue Schwierigkeiten geschaffen und seine Frage ausser acht gelassen, warum die Christen ein neues Menschengeschlecht sind und dem Aberglauben der Juden so wenig huldigen als dem heidnischen Götzendienste. Es galt hier nicht, den engen Zusammenhang und die organische Entwickelung beider Testamente, sondern die Verschiedenheit der christlichen Religion von der jüdischen wie hellenischen auseinanderzusetzen, um jene Frage zu beantworten und zugleich die Thatsache zu erklären, warum die Christen in gleicher Weise von den Juden wie von den Griechen verfolgt wurden (vgl. c. 5 g. E.).

Der Verfasser sagt im Grunde nichts anderes, als dass das Judentum, nachdem Israel das Heil von sich gestossen, zum leeren Formalismus herabgesunken und in der christlichen Zeitperiode, nach der Erscheinung und sichtbaren Wirksamkeit des Logos, des Sohnes Gottes und Erlösers der Menschen, abgesehen von seinem Monotheismus, im Hinblick auf seine Vorurteile über die Gottesverehrung keine höhere Wertschätzung von Seiten der Christen verdiene als der Polytheismus des Heidentums. Das von den Juden verschmähte Heilswort ging von ihnen auf die Heidenchristen über, welche im Glauben an den Logos die dem erwählten Volke anfänglich zugedachte Erbschaft antraten. Der Briefsteller verleiht diesem Gedanken selbst Ausdruck, wenn er c. 11 sagt: Die Ungläubigen verstanden zwar nicht die Offenbarungen des Wortes, aber die Jünger des Herrn und die von ihnen Belehrten erfassen es und erkennen als gläubig befunden durch das Wort, nachdem es sichtbar erschien, die Geheimnisse des Vaters. „Deshalb sandte er das Wort, damit es der Welt erschiene, Er (der Logos), der von seinem Volke schmählich behandelt, von den Aposteln verkündigt, von den Heiden gläubig aufgenommen ward“ (ὃς [λόγος] ὑπὸ λαοῦ ἀτιμασθείς, διὰ ἀποστόλων κηρυχθείς, ὑπὸ ἐθνῶν ἐπιστεύθη).

Hiemit hat das Judentum das angestammte Anrecht auf Erwählung und Bevorzugung vor den übrigen Völkern verloren. Das alttestamentliche Ceremonialgesetz ist bedeutungslos geworden und zum leeren Schatten herabgesunken. Wie das Modell unnütz wird mit Vollendung des Kunstwerkes, so waren die vorbildlichen Einrichtungen des mosaischen Ceremonialgesetzes zur Erfüllung gekommen und an sich zu körperlosen Schattenbildern geworden.

Wesen und Wahrheit sind nun an Stelle der bedeutungslosen Vorbilder getreten. Das ist der Gedanke, welcher der Darstellung unseres Autors zu Grunde liegt; doch konnte er ihn dem Heiden gegenüber nur indirekt, den Gegensatz aber musste er angesichts der „neuen Erscheinung der christlichen Religion“ mit aller Schärfe zum Ausdruck bringen. Hierin

steht er ganz im Einklange mit dem Apostel: „Niemand also richte euch wegen Speise oder Trank oder in Sache von Festzeit oder Neumond oder Sabbaten, was Schatten (σκιά) des Zukünftigen ist, das Wesenhafte (σῶμα) aber ist Christi“ (Kol. 2, 16. 17).

Die ganze Lösung der von Overbeck höchst geistreich formulierten Schwierigkeit ergibt sich übrigens erst aus den historischen Verhältnissen, in welchen der Verfasser und Adressat zum Judentume standen, aus dem Begriff der Deisidämonie und dem Fortbestand des jüdischen Kultus bis zum Barkochbakriege, wovon weiter unten gehandelt wird.

II

Zur Textgeschichte, Integrität und Einheit des Briefes.

Doch bevor ich auf die Frage über den Ursprung des Briefes näher eingehe, habe ich über die handschriftliche Überlieferung, namentlich über die in Tübingen befindliche älteste Abschrift unseres Briefes, welche ich meiner demnächst erscheinenden kritischen Textausgabe und den folgenden Untersuchungen zu Grunde lege, sowie über dessen Integrität und Einheit einiges vorauszuschicken.

Der Brief an Diognet ist, soviel wir bisher wissen, nur in einer einzigen älteren Papierhandschrift auf uns gekommen, welche ein Miscellancodex aus dem 13., spätestens 14. Jahrhundert war. Aus einer von J. Reuchlin eigenhändig beigesetzten, in das Tübinger Apographon übergegangenen Bemerkung ersehen wir, dass er, bevor die ältesten uns erhaltenen Abschriften genommen wurden, dem berühmten Humanisten von Pforzheim († zu Stuttgart 1522) angehörte, der ihn von einer Klosterbibliothek seiner Vaterstadt käuflich erworben hatte [1]. Um das Jahr 1560 befand er sich in der Bibliothek

[1] So verstehe ich die auf Fol. 51[a] des Apogr. Tubingense stehen-

der Abtei von Maursmünster im Elsass (Ex libris Abb. Maurimonast. 1560), aber während der Stürme der französischen Revolution des vorigen Jahrhunderts wanderte er (zwischen 1793—1795) in die Stadtbibliothek von Strassburg, wo er für Ottos Textausgabe mehrmals verglichen wurde [1]. Allein auch dieser Codex ist nicht mehr vorhanden; er ward bei der Belagerung von Strassburg am 24. August 1870 mit vielen anderen kostbaren Büchern eine Beute der Flammen.

Wir besassen bisher zwei Abschriften unseres Briefes nach dem verbrannten Strassburger Codex. Die erstere war von dem um die profane und heilige Literatur wohlverdienten Heinrich Stephanus, dem Sohne des Robert Stephanus, hergestellt und befindet sich noch auf der Leidener Universitätsbibliothek; die andere, nicht wieder aufgefundene hatte der Freiburger Professor J. Jak. Beurer genommen. Seine abweichenden Lesearten haben uns Stephanus im Anhange seiner Ausgabe vom Jahre 1592 (p. 98—106) und Friedrich Sylburg in den kritischen Noten seiner Ausgabe der Werke Justins vom Jahre 1593 (Haidelbergae p. 432 ss.) grösstenteils aufbewahrt.

Stephanus bezeugt, dass er den gleichen Codex zur Vorlage hatte wie Beurer, doch habe er ihn früher abgeschrieben als dieser (p. 97), und zwar sechs Jahre, bevor er seine Druckausgabe veranstaltete (1592), also im Jahre 1586. Dass dies die verbrannte Strassburger Handschrift war, kann nach allem, was wir über das Verhältnis der beiden Abschriften unter sich und zu dem zerstörten Codex wissen, nicht mehr in Zweifel gezogen werden [2]. Bis in die neueste Zeit dauerte der Streit hierüber fort. Thatsächlich finden sich viele abweichende Lesearten der zwei Abschriften an sich und im Vergleich zu den

---

den Worte: Liber graecus Ioannis Reuchlin phorcensis, emptus a p̄dicatorib. ex consensu Carthusiensium ibidem.

[1] Vgl. Otto, Corpus apolog. Vol. III, Iust. opera 1879 T. II p. XIII ss.

[2] Vgl. hierüber Otto, Ep. ad Diog. 1852 p. 3 ss.; ed. 1879 Op. Iustini T. II p. XIII ss.; Hollenberg, Der Brief an Diog. Berl. 1853 I; v. Gebhardt Harnack, Patr. ap. op. 1875 T. I p. 208 s. ed. 1878 p. 145 s.

genommenen Collationen des Codex Argentoratensis, welche der gelehrte Strassburger Theologe Ed. Cunitz im Jahre 1842 für Ottos Ausgabe des Briefes an Diognet (1843. 1849, separat 1852) und dessen Amtsgenosse Ed. Reuss im Jahre 1861 für Ottos dritte Ausgabe der Werke Justins (Jenae 1879, cf. Prol. p. XVII) besorgt haben. Allein Varianten gibt es bei allen Abschriften, die aus derselben Quelle fliessen. Ausserdem erklären sich jene Zweifel an der gemeinsamen Vorlage des Argentoratensis aus mancherlei Umständen. Vorerst mussten die zahlreichen Lücken Befremden erregen, welche H. Stephanus aus ängstlicher Besorgnis, eine unverbürgte Leseart in den Text seiner Abschrift hineinzutragen, offen gelassen hat. Er setzte deshalb alle verblichenen und seinem Auge zweifelhaft gebliebenen Wörter und Phrasen an den Rand, wozu er bei Veranstaltung seiner Druckausgabe viele mit blasserer Tinte geschriebenen Correkturen beifügte. Ferner haben die Abkürzungen, Verschränkungen und Zusammenziehungen der Buchstaben und Silben, verblichene und an den Ecken durch Feuchtigkeit und Reibung verwischte Stellen, welche sich im Strassburger Codex fanden, das Ihrige zur Mehrung der Varianten in den Abschriften beigetragen. Dazu kamen noch mancherlei Vorurteile und falsche Voraussetzungen über das Verhältnis der Apographa zum Argentoratensis. So scheint Cunitz der Meinung gewesen zu sein, der Strassburger Codex sei von dem in der Abtei Maursmünster verschieden, da er anfangs geneigt war, die Abschrift Beurers mit der Strassburger Handschrift zu identifizieren[1]. So wenigstens verstehe ich seine Worte, wenn er schreibt: „Die sehr auffallende Übereinstimmung unseres Strassburger Codex mit den Lesearten des Beurerischen Apographon, welche in den Noten Sylburgs angegeben sind, liessen mich anfangs glauben, unsere Handschrift sei dies Apographon selbst, da es sich leicht denken liess, dass der Freiburger Professor von dem Codex in Maurs-

[1] Bei Otto, ep. ad Diog. 1852 S. 3; anders versteht die Worte von Gebhardt, Ed. 1875 p. 206 A. 2.

münster Kenntniss hatte. Aber es finden sich doch auch manche ausdrückliche Abweichungen, welche wohl hinreichen, die Verschiedenheit dieser Handschriften zu beweisen."

Noch im Jahre 1875 konnte Overbeck (Studien S. 5) schreiben: „Da die Strassburger Handschrift nun mit der alten Stadt zu Grunde gegangen sein wird [1], so ist die Abschrift, welche Stephanus von der ihm vorliegenden Handschrift zum Zwecke der Herausgabe nahm, und welche noch auf der Leidener Bibliothek aufbewahrt wird, gegenwärtig die älteste Form des Textes unseres Briefes, welche uns noch zugänglich ist, und die einzige, welche hinter dem gedruckten Texte zurückliegt." Seitdem hat sich die Sachlage geändert, und ist die Abschrift des H. Stephanus durch Auffindung des älteren Tübinger Apographon an zweite Stelle getreten.

Dr. K. J. Neumann in Halle a. S. ermittelte nämlich im Jahre 1880, dass noch eine dritte Abschrift des Briefes an Diognet auf der Tübinger Universitätsbibliothek vorhanden ist. Sie ist aus demselben Strassburger Justincodex geflossen und nach den (von Crusius beigefügten) Notizen von M. B. Hausius aus Knielingen im Badischen im Jahre 1580 für den Tübinger Professor Martin Crusius angefertigt worden [2].

Die auf Fol. 52 stehende Tafel der Titel enthält die In-

---

[1] Overbeck scheint im genannten J. noch hieran gezweifelt zu haben, und auch ich halte das Wiederauftauchen des verbrannt gesagten Strassburger Codex noch für möglich, da ich erzählen hörte, es habe ein Diener der Stadtbibliothek vor dem Brande verschiedene kostbare Werke beseitigt. Doch folge ich im Ausdrucke der herkömmlichen Meinung.

[2] Der betr. Codex Tubingensis ist eine Papierhandschrift des 16. Jahrhunderts in klein Quart und trägt die Signatur M. b. 27, aus 186 numerierten Blättern bestehend. Der im Besitz befindliche Tübinger Professor M. Crusius hat eigenhändig Fol. 1[a] und 1[b] am Rande sowie Fol. 17[a] mehrere Notizen über den Einband (1606) und über den Empfang der darin befindlichen Abschriften (1580) gemacht. Das Nähere über die Handschrift teilt Neumann selbst mit bei Brieger, Ztschr. für K.-Gesch. Gotha 1881 IV S. 284. Vgl. Hermes, Ztschr. f. kl. Phil. Berl. 1880 S. 605.

haltsangabe des Reuchlin-Strassburger Miscellancodex, welche ich bis zu unserem Briefe mitteile. Dort heisst es:

Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου, φιλοσόφου καὶ Μάρτυρος, περὶ μοναρχίας τοῦ θεοῦ.

Τοῦ αὐτοῦ λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας.

Τοῦ αὐτοῦ ἔκθεσις πίστεως περὶ τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας, ἤτοι περὶ τριάδος.

Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Ἕλληνας.

Τοῦ αὐτοῦ πρὸς Διόγνητον.

Die übrigen nun folgenden Titel zeigen unter anderem die zwei Schriften des Athenagoras an, die Schutzschrift für die Christen und über die Auferstehung von den Toten.

Eine Vergleichung der obigen Titelüberschriften justinischer Werke mit der Collation des Cunitz (Otto 1852, p. 3) zeigt im ganzen die Übereinstimmung mit dem Argentoratensis, mit den unwesentlichen Ausnahmen, dass die Tübinger Abschrift am Schlusse des ersten Titels noch den Beisatz τοῦ θεοῦ hat, und die zwei folgenden Schriften „des Philosophen und Martyrers Justin“ mit dem kürzeren τοῦ αὐτοῦ angekündigt sind.

Auf Fol. 51[a] lesen wir Folgendes: Liber Graecus Ioannis Reuchlin phorcensis, emptus a p̄dicatorib. ex consensu Carthusiensium ibidem, und auf derselben Seite: „Codex hic dictus S. Iustinus complectitur folia 200 et 60.“ Die genaue Übereinstimmung der Beischriften und der Seitenzahl, welche Cunitz ebenfalls auf 260 angibt, die Zeugnisse über die frühere Zugehörigkeit des Codex an Reuchlin, sowie die gleichen Lesearten und Varianten, die Randbemerkungen und Lücken, welche sich im Apographon Hausii finden, lassen keinen Zweifel darüber, dass wir in demselben eine Abschrift von der im Jahre 1870 verbrannten Strassburger Handschrift haben. M. B. Haus hat jedoch ausser dem Briefe an Diognet (Fol. 56[b] med. 66[a] init.) nur noch die vorausgehende Rede Justins an die Griechen, sowie die auf unseren Brief folgenden Orakelsprüche griechischer Götter aus jenem Codex abgeschrieben.

Wenn die Abschrift des M. B. Haus mit der des Professors Beurer auffallend übereinstimmt, so erklärt sich dies

aus der grossen Sorgfalt der beiden Kopisten. Beide sind unabhängig von einander und, wie Neumann glaubt, direkt aus dem Strassburger Codex geflossen; doch scheint letzteres hinsichtlich des Tubingense nicht zweifellos sicher zu sein. Dass Haus nicht die Abschrift Beurers zur Vorlage hatte, folgt schon daraus, dass er seine Abschrift früher nahm als Beurer. Auf Fol. 17ª lesen wir von der Hand des Professors Crusius die Bemerkung, dass er dieselbe am letzten November 1580 erhalten habe: „Descripta mĩ M. Martino Crusio, tubingae Professori; a M. Bernardo Hausio Knielĩg Discipulo meo Caro et mĩ tradita ab eo s u h. Novẽb. 1580. Denn diese Notiz gilt auch für die übrigen Fol. 51ª bis 87ª stehenden, von derselben Hand des M. B. Haus geschriebenen Schriftstücke, weshalb Crusius keine weitere Bemerkung beifügte. Die Abschrift Beurers ist also wenigstens sechs Jahre jünger. Umgekehrt hatte aber auch Beurer nicht das Apographon Hausii, sondern den Strassburger Codex vor sich. Dies ergibt sich aus einer Reihe verschiedener Lesearten, besonders aber aus einigen Stellen, wo Haus Lücken liess, während Beurer die betreffenden Worte las. So schreibt Haus: αὐτοῖς ἐξομοιοῦσθε (c. 2. § 5), indem er αὐτοῖς durch eine darunter gesetzte Linie in Zweifel zog. Beurer hingegen konnte das zweite Wort nicht enträtseln und las: αὐτοῖς ἐξομ . . . Haus μάθημα τοῦτ' (c. 3. § 3): μάθημά τι τοῦτ' Beurer. Haus überging bei der Lücke c. 9. § 2 die Worte ὡς τῆς und gleich nachher τοῦ θεοῦ, während sie Beurer beidemal las. Letzterer hatte somit eine andere Vorlage.

Ausser den genannten Lücken hat Haus keine gelassen, die sich nicht auch in den anderen Abschriften und Collationen fände; er hat deren also weit weniger als Stephanus. Überhaupt hat er mit scharfem Auge gesehen und selten eine Stelle nicht erfasst, welche anderen lesbar war. In der Regel ist seine Abschrift genauer, und manche erst von Ed. Reuss beseitigte Schwierigkeit ist hier unzweideutig gelöst. So lesen wir c. 10 gegen Ende die Worte τὸ πῦρ τοῦτο θαυμάσεις καὶ μακαρίσεις, wo noch Funk (1878) die alte Conjectur Ottos τὸ πῦρ τὸ πρόσκαιρον und

v. Gebhardt (1878) τὸ πῦρ τὸ πρός[καιρον] vortrugen, bis Reuss, der die letzte Collation des Strassburger Codex machte, das Richtige sah. Wo aber Haus in Zweifel war, hat er dies durch eine unter das Wort oder die Silbe gesetzte Querlinie angedeutet. Dies gilt für αὐτοῖς (c. 2), χειραίρειν (c. 3), κοινήν (c. 5), παντοκτίστης (c. 7), τὸν ἅγιον, ἀεί und θέλοντος (c. 10), σκιρτᾷ (c. 11).

Die Randnotizen hat Haus aus seiner Vorlage vollständig abgeschrieben. Stephanus hat uns nur die zwei auf die grösseren Lücken (c. 7 und c. 10 fin.) bezüglichen überliefert, und von Beurer scheinen keine erhalten zu sein. Da nun der Codex im Verlauf von fast drei Jahrhunderten, bis Cunitz seine Collation für Otto veranstaltete, „von den Zähnen der Mäuse grausam mitgenommen worden ist, die sich ein vollkommenes Nest hineingenagt“ (Cunitz bei Otto [3] XV), so hat darunter auch manche Randbemerkung gelitten. So las Cunitz zu c. 3. § 4: ὅτι ὁ θεὸς ... δεὴς ἐστ ... οὐδενο ... προσφ ... αὐτῶ ... ὡς ... εἰρηκ ... γὰρ ἐκῶν ... ρῶν ὑμῶ ... ἐξήτησε (sic! cf. Otto 1852, p. 102), was Otto also herzustellen suchte: ὅτι ὁ θεὸς ἐνδεὴς ἐστὶν οὐδενὸς τῶν προσφερομένων αὐτῷ, ὡς ἡσαΐας εἴρηκεν· τίς γὰρ ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν ἐξεζήτησε ταῦτα; Jes. 1, 12 (ed. 1879, p. 170). Die Glosse lautet aber nach Haus Fol. 59[a]: ὅτι ὁ θεὸς ἀπροσδεής ἐστι, καὶ οὐδενὸς ὧν προσφέρομεν αὐτῷ δέεται· ὡς καὶ αὐτὸς εἴρηκέ που: τίς γὰρ ἐκ τῶν χειρῶν ὑμῶν ἐζήτησε ταῦτα; Zu c. 11. § 2 ergänzt Otto die von den Mäusen stark verletzte Glosse also: [ὅτι] ἄνδρες [οὐκ ἔγνω]σαν μυ[στήρια] τοῦ πατρός (ed. 1852; p. 121). Das Richtige bietet das Apographon des Haus Fol. 64[b]: ὅτι οἱ ἅγιοι ἄνδρες ἔγνωσαν μυστήρια τοῦ πατρός. Unbedeutender sind die Abweichungen bei der Randnotiz c. 4. § 5, Fol. 59[b] zu παρεδρεύοντας, die auf den Zusammenhang bezügliche c. 4. § 6: ἔνθεν περὶ χριστιανῶν ἄρχεται, und die nächstfolgende zu c. 5. § 3, Fol 60[a], die ich mit ἀλλὰ θείου ergänzen möchte. Hiefür verweise ich auf die kritischen Noten zum Texte.

Von grösserer Wichtigkeit sind die zwei auf die Lücken

in c. 7. § 7 und Ende des c. 10 bezüglichen Randbemerkungen für die Frage nach der Integrität des Textes und die Authentie der zwei letzten Kapitel, sodann die beiden Glossen c. 8. § 9 über die Offenbarung des Geheimnisses der Trinität und c. 12. § 8 über das Verderbnis Evas.

Die beiden letzten Beischriften führen die Überlieferung des Textes bis zum vierten Jahrhundert zurück und sind indirekt ein historisches Zeugnis dafür, dass der Brief um ein Jahrtausend älter ist als der untergegangene Strassburger Codex aus dem 13. oder 14. Jahrhundert. Bisher nämlich liessen sich die Spuren für das Vorhandensein des Briefes nicht über die handschriftliche Überlieferung, welche einzig in dem Argentoratensis bestand, aufwärts verfolgen, da kein Schriftsteller des Altertums oder Mittelalters desselben mit einem Worte Erwähnung thut. Nun aber finde ich in diesen beiden Randnotizen dogmatischen Inhalts Anhaltspunkte für die Existenz unseres Briefes in der zweiten Hälfte des vierten oder in der ersten des fünften Jahrhunderts, näher zwischen 370 und 431. Jene Bemerkungen des Librarius nämlich, von denen sich die eine auf die Offenbarung der Trinität, beziehungsweise auf die Christologie, die andere auf die Anthropologie und den Sündenfall bezieht, bekunden dessen Zugehörigkeit zur theologischen Richtung des Theodor von Mopsuestia, welche schon von seinem Lehrer Diodor von Tarsus angebahnt war. Theodor betonte nämlich die stufenmässige Entwicklung der Heilsökonomie beider Testamente und lehrte die successive Offenbarung des Geheimnisses der Trinität. Niemand habe vor Christi Ankunft Gott als Vater erkannt. War vom Gott Vater die Rede, so sollte hiemit nur seine Fürsorge für die Menschen zum Ausdrucke kommen. Die Angehörigen des alten Bundes, welche die Kenntnis der wahren Religion besassen, erkannten Gott nur als Schöpfer und Regierer des Weltalls. Selbst die Apostel kannten bei Christi Ankunft nur seine Messiaswürde, nicht seine Gottessohnschaft. Diese wurde ihnen erst mit der Sendung des heiligen Geistes vollkommen klar, weshalb der Herr zu ihnen

sprach: „Ich habe euch noch vieles zu sagen, aber ihr könnt es jetzt noch nicht ertragen.“ [1] Die erste Kenntnis jedoch vom Geheimnis der Dreifaltigkeit bekamen sie bei der Taufe Jesu im Jordan, wo der heilige Geist in Gestalt einer Taube niederschwebte und die Stimme vom Himmel erscholl: „Dieser ist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe“ (Luk. 3, 22) [2]. Das ist genau der Gedanke, den wir in der Glosse c. 8. § 9 lesen, wo es heisst: ὅτι ἐκρύπτετο τοσούτους χρόνους τὸ μυστήριον τῆς ἁγίας τριάδος μέχρι τοῦ βαπτίσματος ἐν Ἰορδάνῃ.

Demselben theologischen Kreise gehört die Notiz c. 12. § 8 über das Verderben Evas an: ὅτι τὴν εὖαν μὴ φθειρομένην παρθένον ἀποκαλεῖ· φθαρεῖσαν δὲ, τῆς παρακοῆς πάντως εἰσεδέξατο τὸ ἐπιτίμιον δηλονότι φθαρεῖσαν. Theodor lehrte nämlich [3], der Sohn Gottes sei nicht gekommen, um die Erbsünde aufzuheben, sondern für die persönliche Sünde Genugthuung zu leisten und allen durch sein Beispiel und seine Lehre Nutzen zu bringen. Eine Erbsünde, sei es Schuld oder Strafe, gebe es nicht. Die ersten Eltern und ihre Nachkommen wurden nur wegen ihrer persönlichen Versündigung gestraft, und so ist das Verderben auf alle übergegangen, weil nach dem Beispiele jener alle gesündigt haben. Diejenigen aber, welche die ursprüngliche Gottesebenbildlichkeit in sich wieder hergestellt haben, verfallen dem Verderben nicht mehr. Der Tod wäre auch ohne Sünde das Los des Menschen gewesen. Denn die Sterblichkeit war eine natürliche Folge seines Organismus. Die Todesandrohung sollte nur zur Erziehung des Menschen dienen. Gott sah voraus, das die Menschen trotz Verheissung der Unsterblichkeit und Todesandrohung für den

[1] Mai, Nova patr. bibl. VII, 290 ss.

[2] Vgl. Migne 66. Näheres hierüber s. in meinem Buche „Theodor von Mops. u. Junilius Afr. als Exegeten“. Freiburg im Breisgau 1880 S. 394 ff. u. Mansi, Ss. conc. nova coll. Flor. 1763 T. IX p. 210.

[3] Vgl. die Dissertation von Garnier bei Migne, Ser. lat. S. 48 p. 258 ss.; Kihn a. a. O. S. 173—178. 431 ff.; Fragm. in Gen. Catena Niceph. I, 98. Migne 66. 640 s.

Ungehorsam sündigen würden. Er wollte durch Gesetzgebung und Ungehorsam die Stammeltern zum Bewusstsein bringen, dass uns die Sterblichkeit heilsam sei. Die Sünde der ersten Eltern bestand in Ungehorsam gegen das göttliche Gesetz. Weil Eva einst durch Ungehorsam (παρακοή) sündigte, erhielt sie den verdienten Sold hiefür, und zwar gerade wegen ihres persönlichen Sündenverderbens. Das ist der Sinn der obigen Stelle.

Die vorstehend besprochenen Randnotizen sind um so auffälliger, als sie im Texte selbst nicht genugsam begründet und nur durch Ideenassociation erweckt und herbeigezogen sind, in ersterem Falle c. 8 angeregt durch die Gedanken vom „Geheimhalten“ des Erlösungsratschlusses, bis ihn Gott „durch seinen geliebten Sohn offenbarte“ (vgl. Luk. 3, 22), im zweiten c. 10 aber durch Erwähnung der unbefleckten Jungfrau, der zweiten Eva. Das war dem gelehrten Abschreiber, der die Stelle auf die erste Eva bezog, Veranlassung genug, das Verderben derselben infolge Ungehorsams durch seine Bemerkungen zu erläutern und zu betonen, dass sie den Sold ihrer Sünde erhielt, eben weil sie persönlich verderbt war (ὀηλονότι φθαρεῖσαν).

Diese geflissentliche Hervorkehrung der theodorischen Lehre führt in die Blüteperiode Diodors und Theodors. Nachdem die nestorianische Lehre auf dem Concil zu Ephesus verworfen war, wurden auch die Anhänger Theodors kleinmütiger. Als sie aber nach dem Concil von Chalcedon bis zur Synode von Konstantinopel (553) ihr Haupt wieder mächtiger erhoben, da war es mehr die Christologie als Anthropologie, welche ihre Kampflust herausforderte. Die Nestorianer selbst waren in der Lehre von der Erbsünde orthodox. Daher führe ich die beiden Glossen und den Text über das Jahr 431 zurück.

Die Integrität und Einheit des Briefes ist von fast sämmtlichen Gelehrten, welche in neuerer Zeit den Brief edierten oder über ihn schrieben, bezweifelt und angefochten worden. Nicht blos die Authentie von c. 11 wurde geleugnet,

auch im Texte der zehn ersten allgemein als echt anerkannten Kapitel sollen sich bedeutende Lücken finden. Die Teilung des Briefes unter Verwerfung der zwei letzten Kapitel würde allerdings manche Schwierigkeiten heben und die vorzüglichsten Gründe für eine spätere Abfassung beseitigen. Allein sie findet im Briefe selbst und in der Beischrift c. 10 auf 11 keinen Stützpunkt. Doch bleiben wir vorerst bei der Lücke c. 7 stehen, welche sich zwischen den Worten ὑποστήσεται und παραβαλλομένους findet.

Schon Stephanus vermutete hier einen bedeutenden Ausfall von Worten, welche die vorhergehende Rede abschliessen und eine neue beginnen sollten, wodurch Christus die Gläubigen der damaligen Zeit zur Standhaftigkeit im Bekenntnisse seines Namens ermuntert hätte. Allein letzteres liegt dem Zwecke und der Adresse des Briefes an einen Heiden, wenigstens in diesem Abschnitte (c. 1—10), ganz fern. Sylburg (p. 432) schlug im Hinblick auf das Lob, welches Justin der Martyrer der unüberwindlichen Standhaftigkeit im Dialog mit Trypho zollt (c. 110), zur Ergänzung die Worte vor: Καὶ ταύτην δὲ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ ἀνενδοιάστως προσδοκῶντας τοὺς κατὰ πᾶσαν τὴν γῆν ἐπ' αὐτὸν πεπιστευκότας οὐδὲν τὸ παράπαν ἐστὶ τὸ ἐκφοβεῖν ἢ δουλαγωγεῖν δυνάμενον. Οὐχ ὁρᾶς γὰρ πολλαχοῦ κεφαλατομουμένους τε καὶ σταυρουμένους καὶ [παραβαλλομένους θηρίοις κτλ.].

Overbeck findet die Lücke noch bedeutender und vermisst im ganzen Briefe eine direkte Antwort auf die Frage des Diognet, welche Liebe die Christen verbinde, während der Verfasser c. 8 ganz unvermerkt in die Beantwortung der dritten Frage eingetreten ist, warum das Christentum erst so spät in der Welt erschienen sei (Studien 7 f.); allein die Lösung der zweiten Frage ist durchaus nicht ausgefallen. Abgesehen von dem, was er bereits c. 5. 6 hierüber gesagt, findet nur eine Verschiebung in der Beantwortung des zweiten und dritten Fragepunktes statt, weil sich dieselbe in beiden Fällen auf den nämlichen Grund, auf die Liebe Gottes zu den Menschen, stüzt. Der Verfasser hat nicht darzuthun, wie sich die Liebe äussert, sondern die Beschaffenheit und das Motiv der-

selben anzugeben, um die auffallenden Erscheinungen, wie sich die Christen liebten, zu erklären. Die Liebe Gottes des Schöpfers und des Erlösers zu den Menschen, welche Nachahmung erfordert, zieht sich als die Grundidee der christlichen Religion durch den ganzen Brief hindurch. Für beide dem Diognet unerklärbaren Erscheinungen der verzögerten Ankunft des Christentums und der wechselseitigen Christenliebe liegt der tiefste Grund in der Güte und Liebe Gottes zu den Menschen. Der historischen Entwicklung und dem Causalverhältnis zufolge hat daher der Verfasser die Frage nach der späten Ankunft des Erlösers, worin der grösste Beweis der göttlichen Liebe besteht, vorausgeschickt und stützt die Antwort auf die Frage nach der wunderbaren Liebe der Christen untereinander, welche er nach mannigfachen früheren Andeutungen erst in c. 10 genügend gibt, auf ihr Urbild in der Liebe Gottes zu dem Menschengeschlechte. Bei dieser innigen Verschlingung der beiden Punkte hat er es nicht für angezeigt erachtet, sie in seiner Abhandlung auseinander zu halten und durch Übergänge ausdrücklich anzukündigen.

Was er sagt, ist etwa das: Die Leidenschaften haben Herz und Sinn der Heiden so verkehrt, dass selbst die Einsichtigen unter ihnen die von Natur im Menschen wurzelnde Liebe als unwürdige Schwäche betrachten. Um diese Selbstsucht in Nächstenliebe umzuwandeln, setzte der Sohn Gottes seine ganze Erbarmung und Liebe ein, die er bis zum Tode bekundete, und diese Liebe verdient und findet in den dankbaren Christenherzen Nachahmung (vgl. c. 8. 9. 10).

Die zwei besagten Lücken in unserem Briefe wurden viel zu weit ausgedehnt ohne Rücksicht auf den Wortlaut der Randbemerkungen. Sie waren genau so gross wie der im zerstörten Strassburger Codex gelassene Zwischenraum, welchen auch das Apographon Hausii mit ängstlicher Sorgfalt abgemessen und dargestellt hat. Das sagt der Librarius in den Randnotizen ausdrücklich, indem er mit dem Demonstrativadverb οὕτως (c. 7) und ὧδε (c. 10 fin.) bestimmt angibt, dass die Lücke in seiner uralten Vorlage so gross und nicht grösser

war als der gelassene Zwischenraum andeutet. Noch vor einem anderen Missverständnis muss ich warnen. Diese auf die beiden Lücken bezüglichen Notizen sind nach all dem, was uns in den Abschriften und Collationen vorliegt, so alt wie die übrigen auf den Inhalt und Zusammenhang des Briefes bezüglichen Randbemerkungen. Darum darf man die Worte nicht hierauf beziehen, wenn Cunitz schreibt: „Auffallend sind die unleserlichen Stellen, welche gerade mit den im gedruckten Texte vorkommenden Lücken zusammenfallen, obgleich meistens sich noch erkennen lässt, dass sie ursprünglich beschrieben waren“ (Otto ed. III p. XVI). Dies folgt aus der weiteren Bemerkung von Cunitz selbst. „Die Randglossen sind von der Hand des ursprünglichen Librarius, aber mit roter Tinte, wie auch die Titel“. Der Abschreiber im 13. Jahrhundert fand diese Bemerkungen über das Vorhandensein und die Ausdehnung der Lücken offenbar vor. Was Cunitz sagt, bezieht sich also auf andere Lücken, wie z. B. c. 9 § 2, wo die Abschrift des Haus und Stephanus das „τοῦ θεοῦ“ nicht enthalten, während Beurer und Cunitz diese Worte (nach letzterem aufgefrischt, doch ursprünglich vorhanden) lesen konnten. Auch für die kleine vorausgehende Lacuna (ebenda c. 9) ist jedenfalls die Schrift im Strassburger Codex erloschen gewesen, nicht aber in seiner Quelle, sonst hätten wir hier so gut wie in den beiden anderen Fällen eine darauf bezügliche Beischrift.

Obigen Ergänzungsversuch Sylburgs, welchen Overbeck als willkürlich keiner Widerlegung wert hält (S. 6), ist, auch abgesehen von der dem Briefe fremden Sprache, insofern nicht passend, als er der Worte zu viele bietet, welche hier unmöglich unterzubringen sind. Ich habe das Fehlende in c. 7. 9. 10 ebenfalls zu ergänzen gesucht, nicht als ob ich das Richtige unbedingt getroffen zu haben glaubte, sondern in der Absicht, den im Apographon Hausii vorgefundenen Zwischenraum nach sorgfältiger Abmessung im engsten Anschluss an den Text und Zusammenhang genau auszufüllen. Für c. 9 habe ich die Worte μακροθυμίας θαυμαστῆς καί zwischen

ὡς τῆς und ὑπερβαλλούσης φιλανθρωπίας eingesetzt, weil der Verfasser selbst diesen doppelten Gedanken der göttlichen Langmut und Menschenfreundlichkeit in c. 8 § 7 „οὐ μόνον φιλάνθρωπος ἐγένετο, ἀλλὰ καὶ μακρόθυμος“ (cf. c. 9 § 1 ἀνεχόμενος und c. 9 § 6) zur Begründung der späten Ankunft des Erlösers angegeben hat. Die Ergänzung zu c. 7 § 6 sieh unten in der Übersetzung.

Noch mehr Gewicht hat man auf die Lücke zwischen c. 10 und 11 gelegt, indem man hierin den entscheidenden Grund sah, diesen bisher unerklärten, den ganzen Brief abschliessenden Abschnitt zu beseitigen, und doch hat man dem Zweifel an der Unechtheit dadurch praktischen Ausdruck verliehen, dass man ihn in den Ausgaben in der Regel den vorausgehenden Kapiteln angefügt hat. Wir lesen hier die Randbemerkung: καὶ ὧδε ἐγκοπὴν εἶχε τὸ ἀντίγραφον. Auch hier beträgt die Lücke in den Abschriften wie in der Strassburger Vorlage und seiner Quelle nicht mehr als eine halbe Zeile oder, um mich auf Oberbibliothekar Professor Dr. von Roth in Tübingen zu berufen, ungefähr nur 15 Buchstaben, worauf in der Tübinger Abschrift, und das ist wohl zu beachten, in derselben Zeile die Worte οὐ ξένα folgen. Hiemit hat meines Erachtens der unbefangene Abschreiber die Lücke ganz richtig verstanden. Ich glaube sie mit den Worten Ταῦτα οὖν διδάσκων vollständig ausgefüllt zu haben. Man hat mit Unrecht den Umstand betont, dass „die mit οὐ ξένα u. s. w. beginnende Zeile stark eingezogen ist“ (Cunitz, Otto ed. III p. 203), und daraus den Schluss auf die Unechtheit der beiden Kapitel gebaut. Allein dies geschah offenbar nur aus dem Grunde, weil die vorausgehende Zeile für den fehlenden Text, beziehungsweise für die Lücke nicht den zureichenden Raum bot. Hefele hat in seiner ersten Ausgabe der apostolischen Väter die Echtheit der beiden Kapitel behauptet, in den folgenden Ausgaben aber daran gezweifelt [1]. Funk schliesst sich diesem Zweifel an, da das Thema des Briefes mit c. 10

[1] Parum abest, quin et nos posteriorem istam partem spuriam censeamus ed. IV Prol. XCIII.

schon erschöpft und der Zusammenhang mit dem früheren Abschnitte viel loser sei, als dies zwischen c. 1—10 der Fall ist, was er nun im Anschluss an Böhl näher zu begründen sucht. Als letzten Grund hiefür beruft er sich auf den Codex selbst, sofern er zwischen c. 10 und 11 eine Lücke aufweise und also die Echtheit der letzten Kapitel nicht genügend bezeuge (Prol. CV s.). Bunsen heisst diesen Überschuss von zwei Kapiteln ganz willkommen, er hat gefunden, was er vermisst, einen nach Stil und Inhalt entsprechenden Schluss für Hippolyts zehn Bücher Philosophumena, „einen des grossen Gegenstandes, des hohen Standpunktes und bedeutenden Planes des Verfassers würdigen Ausgang mit aller Feierlichkeit einer abschliessenden Ansprache“ (Hippolyt u. s. Zeit I, 142). Ein solch würdiger Schluss passt ja ganz zu unserem Briefe! Doch Bunsens abenteuerlicher Einfall verdient keine Widerlegung. Unerhört ist jedenfalls die Art der Kritik, wie man sie hier geübt. Es findet sich eine handschriftlich bezeugte Lücke, die nächste Zeile ist stark eingezogen, also ist der folgende ohnedies sehr schwer verständliche Text — unecht. Overbeck gesteht zu, dass die angeführte Schreiberglosse die Möglichkeit noch offen lässt, dass ein Stück vom Schluss noch in die vom Schreiber bezeichnete Lücke gefallen sei (S. 10). Dies haben Stephanus, Sylburg, Tillemont, Böhl u. a. praktisch anerkannt, indem sie noch einen Teil von c. 11 zum Briefe rechneten. Die beiden ersteren beginnen den unechten Bestandteil mit c. 11 § 4: Οὗτος ὁ ἀπ᾽ ἀρχῆς, Tillemont nach dem Vorgang anderer mit § 5: Οὗτος ὁ ἀεί (Mém. II, 494) in der ausgesprochenen Absicht, den Ursprung des Briefes in der Apostelzeit vor dem Jahre 70 festhalten zu können und die Einwendung hiegegen zu beseitigen, welche man daraus erhoben hat, dass S. Paulus c. 12 unter dem blossen Titel „der Apostel“ citiert ist, was in jener Zeit nicht denkbar sei. Die Verwerfung der c. 11. 12 als unechten Bestandteils des Briefes ist jetzt unter den Kritikern so allgemein geworden, dass Overbeck (Studien S. 9 f.) schreiben kann: „Man ist gegenwärtig darüber einverstanden, dass dieser Anhang ur-

sprünglich nicht zu unserem Briefe gehört haben kann, und sein Inhalt ist teils so verworren, teils so gleichgültig, dass ich das Interesse der weiteren Verhandlungen darüber — ob dieses Anhängsel eine Beziehung auf den Brief habe oder nur zufällig dabei stehe und einem ganz anderen Zusammenhang gehöre, nicht einsehe.“ Er warnt davor, sich allzutief in die Mysterien dieses Wortgewirres einzulassen. Dorner ist anderer Meinung, wenn er sagt: „Die Teilung scheint mir noch nicht genug begründet, vielmehr auch c. 11. 12 dieselbe geistvolle Art und christliche Farbe durchaus zu verraten und erst den angemessenen Schluss dem Briefe zu geben“ (I, 179).

Die hauptsächlichsten Schwierigkeiten, welche gegen die Echtheit der beiden Kapitel erhoben werden, sind folgende. Der Stil ist im Vergleich zum Vorhergehenden geschraubt und steht im grellen Widerspruche zu ihm, der Gegenstand des Briefes ist mit Ende des c. 10 erschöpft, das Darauffolgende steht nicht in harmonischer Gedankenentwicklung zu dem Vorausgehenden. Der Verfasser versichert zu Anfang des eilften Kapitels, er stelle nicht vernunftwidrige Untersuchungen an; allein diese Versicherung hat keinen Sinn, da er im ganzen Briefe die einfache Lehre des Evangeliums ohne gelehrte Forschung vorgetragen hat. Das Lob der Gnosis in c. 12 steht im Widerspruche mit dem, was der Brief im c. 8 über den Glauben sagt. In diesem Abschnitte bezieht sich die Anrede nicht auf einen Leser, sondern auf mehrere Personen. Die Schriftstellen werden hier wörtlich, sogar mit Berufung auf Paulus, angeführt, in den vorausgehenden zehn Kapiteln aber sind sie nur nach dem Sinne in die Rede verwoben. Endlich begründet der Verfasser dieses Anhanges seine Worte mit dem Hinweise auf eine höhere Autorität und auf göttlichen Auftrag, während der Brief selbst nur ein Antwortschreiben auf die vorgelegten Fragen sein will.

Es kann keinem unbefangenen Leser entgehen, dass die Sprache des Autors hier nicht den Stempel der ursprünglichen Einfalt und Durchsichtigkeit an sich trägt, welcher dem vorausgehenden grösseren Abschnitte so edles Gepräge aufgedrückt

hat. Auch das Verständnis der Worte und des Zusammenhanges ist mehrfach erschwert und in geheimnisvolles Dunkel gehüllt. Der Wechsel des Subjektes ist befremdend. Allein diese Eigentümlichkeiten sind durch den Inhalt und den Zweck des Autors bedingt, er will den Diognet noch tiefer in die wahre Glaubenserkenntnis und die christlichen Mysterien einführen und durch den Hinweis auf die hohen Güter christlichen Erkennens und Lebens am Beispiel der Eingeweihten für die neue Religion begeistern. In dieser Tendenz wendet er sich an die Adresse der Gläubigen überhaupt und spricht nur da, wo die Gedankenbeziehung es zulässt, in der Einzahl zu Diognet selbst. Er beabsichtigt offenbar, seinem Adressaten nicht blos den begehrten Aufschluss über die christliche Religion zu geben, sondern ihn förmlich hiefür zu gewinnen. Indem er sich „an die Jünger wendet, welche als gläubig erfunden und durch das Wort die Geheimnisse des Vaters erkannten", steigert er naturgemäss das hohe Interesse des wissbegierigen Adressaten an den Mysterien des Christentums. Hiemit fallen die aus Adresse und Stil erhobenen Schwierigkeiten in sich zusammen. Da er nun zu Gläubigen spricht, ist es auch durchaus statthaft, dass er die alt- und neutestamentlichen Schrifttexte wörtlich und mit Berufung auf „den Apostel" citiert. Wenn hier der Name Paulus vermisst wird (c. 12. § 5), so hat er als Lehrer der Heiden (διδάσκαλος ἐθνῶν) und Apostelschüler offenbar seinen Lehrer, den Apostel κατ' ἐξοχήν, deutlich genug bezeichnet, und diese Sprachweise wurde in Zukunft, wie schon Chrysostomus bezeugt (Hom. 55 zur Apostelg.), die herrschende, wofür gerade unsere Stelle massgebend sein mochte. Übrigens wollte er offenbar die biblischen Autoren dem Diognet gegenüber nicht bei Namen nennen. Was sollte dies auch für einen Zweck haben? Ich finde nichts Auffälliges darin, dass der Verfasser sich gegen Ende seiner eingehenden und offenen Auseinandersetzung über die vorgelegten Fragen als Lehrer der Wahrheit zu legitimieren sucht, eben weil er an eine hochgestellte Persönlichkeit schreibt, welcher er nicht ohne Selbstüberwindung Rede

gestanden (μετὰ πόνου Ende c. 11). Darum betont er, dass er kraft höherer Vollmacht als Apostelschüler und Lehrer der Heiden spreche. Er hat früher hervorgehoben, dass er nicht menschliche Schulweisheit, sondern himmlische Philosophie vortrage. Wie kann man es ihm nun verargen, dass er diese Gotteslehre nicht als das Resultat vernunftwidriger Spekulation bezeichnet (οὐδὲ παραλόγως ζητῶ)? Er hat sich bemüht, in seinen Antworten die evangelische Wahrheit im engsten Anschlusse an den Hellenismus von dem Standpunkte und Bildungsgrade des Verfassers aus vorzutragen; warum sollte er sich nicht darauf berufen dürfen, dass sein Unterricht nichts Fremdartiges enthält (οὐ ξένα ὁμιλῶ), da schon Plato und andere grosse Denker des Altertums, wenn auch nur im dunklen Schattenrisse, eine Ahnung von verwandten christlichen Wahrheiten gehabt haben?

Übrigens spricht der Gedankenzusammenhang nicht gegen, sondern entschieden für die Echtheit der beiden Kapitel. Schon der Satz in c. 10: Wenn du durch Bethätigung der christlichen Nächstenliebe ein Nachahmer Gottes bist, „dann wirst du Gottes Geheimnisse zu reden anfangen; dann wirst du den Betrug und die Irrung der Welt als nichtig verwerfen, wenn du wahrhaftig im Himmel zu leben verstehst“ — leitet auf c. 11 hinüber. Die bereits in c. 7 ff. näher entwickelte Logoslehre wird hier in Kürze zusammengefasst und in ihren wohlthätigen Wirkungen für die Erkenntnis der Wahrheit und das sittliche Leben geschildert. Diese doppelte Wohlthat der Erlösung war schon zu Ende c. 8 hervorgehoben worden, dass Gott uns alles zumal verlieh, das Schauen (ἰδεῖν) und das Vollbringen (ποιῆσαι). Der Gedanke, dass Gott kein Geschöpf, sondern seinen Logos und Sohn gesandt (c. 7), klingt in c. 11 wieder: „Deshalb sandte er das Wort, damit es der Welt erschiene, Er, der von seinem Volke schmählich behandelt, von den Heiden aber gläubig aufgenommen wurde.“ Das erinnert an die Motivierung der späten Ankunft des Erlösers, dies sei geschehen, damit die Menschen ihre Unfähigkeit, aus sich zum Ziele zu gelangen, vorerst begreifen möchten,

sowie an die abfällige Beurteilung des Judentums (c. 3. 4), welches nun auf tiefere Stufe gestellt ist als die hellenische Welt. Und das konnte auf den Heiden Diognet seinen günstigen Eindruck nicht verfehlen. Der Punkt, dass die Menschen, des Lebens unwürdig, durch Christus allein Rechtfertigung finden konnten (c. 9), wird in c. 11, wo von der in der Kirche sich entfaltenden Gnade die Rede ist, welche in den Heiligen vermehrt wird, dem Fortschritt der Abhandlung entsprechend erweitert. Die Worte „das ist der von Anfang an (ὁ ἀπ' ἀρχῆς), der als ein Neuer (καινός) erschien und als der Alte (παλαιός) erfunden wurde" sind eine Zusammenfassung des über die neue Erscheinung der christlichen Religion Gesagten (c. 1. 8 ff.) und eine Zurückbeziehung auf den Anfang der Abhandlung c. 2: „werde wie von Anfang an ein neuer Mensch (ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς καινὸς ἄνθρωπος), da du ja auch Hörer einer neuen Lehre (καὶ λόγου καινοῦ) werden willst." Hat c. 10 die Erkenntnis des Vaters vermittelt, so handelt c. 11 vorwiegend von der Gnosis des Logos und von der Offenbarungsweise des Sohnes. Der Verfasser hat sich nur mit Mühe zum Vortrage seiner Lehre verstanden und sie aus Liebe zu dem Geoffenbarten vermittelt (Ende c. 11), wie er im Anfange neben seiner Freude über Diognets eifriges Streben nach Wahrheit der ängstlichen Bitte Ausdruck verleiht, er möge so gehört werden, „dass sich der Sprecher nicht betrüben müsse" (c. 1).

So bietet also dieser Abschnitt eine Fülle teils ergänzender teils neuer Gedanken, und es ist unrichtig zu behaupten, diese Erweiterung passe nicht zum Gegenstande des Briefes, stehe nicht im inneren Gedankenconnex mit dem Vorausgehenden, und der Gegenstand des Briefes sei mit c. 10 erschöpft. Wer darf mit dem Verfasser rechten, ihm die Grenze seiner Abhandlung ziehen und diese Auseinandersetzung als überflüssig verwerfen? Er verfolgt aber neben der Belehrung auch einen praktischen Zweck. Da es „ohne Erkenntnis kein Leben und ohne wahres Leben keine untrügliche Erkenntnis gibt" (c. 12), sieht er sich veranlasst, den

Diognet aufzufordern, sich mit der blossen Erkenntnis der dargelegten Wahrheiten (c. 7—11) nicht zu begnügen, sondern sich mit der Gnosis auch der Früchte des Lebensbaumes, der mitten in das Paradies neben den Baum der Erkenntnis gepflanzt ist, teilhaftig zu machen. So erst werde er mit den übrigen Gläubigen erfahren, was Gott denen verleiht, welche ihn in rechter Weise lieben (c. 12).

Was hier vom Lob der Gnosis gesagt ist, steht nicht im Widerspruche mit dem, was der Brief c. 8 von der Pistis sagt: „Dem Glauben allein ist es vergönnt, Gott zu schauen.“ Man erwäge nur, dass er c. 12 christliches Leben und Erkennen als unzertrennlich bezeichnet und den Begriff der Gnosis nicht im Sinne von diskursivem Erkennen, sondern als die Augen des Geistes und die Wurzel (καρδία) des christlichen Lebens fasst. Darauf bezieht sich der Satz: „So sei denn Erkenntnis dein Herz (Subj.) und Leben das wahre, festwurzelnde Wort.“

Auch das in c. 10 und 12 über das Verhältnis der Gnosis und des Lebens Gesagte spricht für die Einheit des Briefes. In c. 10 beschreibt er das gottähnliche Leben als die Frucht und Wirkung der wahren Gotteserkenntnis, welche wir durch das Erlösungswerk Christi erlangen, scheint aber sofort gerade das Umgekehrte zu sagen, indem er sich dahin ausspricht, dass dem göttlichen Leben die wahre Gotteserkenntnis entquelle. Doch mit vollem Recht. Wer Gott durch Christi Offenbarung erkannt hat, liebt ihn; aber auch das Umgekehrte gilt: wer ihn liebt, erkennt Gott, weshalb er sagt: Wenn du die Werke der christlichen Liebe ausübst, dann „wirst du noch auf Erden befindlich schauen, dass ein Gott im Himmel waltet“ u. s. w. (c. 10). Auf die Frage also: wie gelangt man zum heiligen Leben? antwortet er: durch die christliche Erkenntnis; und wie zur christlichen Erkenntnis? durch das christliche Leben. Beide bedingen sich gegenseitig. Das gerade ist der Gedanke, den er in c. 12 näher behandelt und mit den klaren Worten ausspricht: „Es gibt kein Leben ohne Erkenntnis und keine untrügliche Erkenntnis ohne wahres

Leben.“ Und das war schon im Paradiese durch die Nebeneinanderpflanzung der beiden Bäume, der Erkenntnis und des Lebens, symbolisch angedeutet.

Hiemit erreicht der Brief seinen Höhepunkt, indem er den mit den christlichen Wahrheiten und Geheimnissen vertrauten Diognet einen Blick in das Halbdunkel der christlichen Liturgie werfen lässt, nachdem er durch den Vorhof des Judentums (c. 3. 4) in das Heiligtum der christlichen Religion (c. 5—10) und in das Allerheiligste (c. 11. 12) eingeführt ist. Diese Methode ist den altchristlichen Schriftstellern ganz geläufig. Ich erinnere nur an den Barnabasbrief und an die erste Apologie des Justin.

Dieser bemerkt Ende c. 12, er könne mit dem Gesagten (dem Appell um Recht und Gerechtigkeit, mit der Darlegung der Gottesfurcht der Christen und der Schilderung des Christentums als Stütze des Staates) seine Abhandlung schliessen; doch wolle er zur Überzeugung der Freunde der Wahrheit noch Weiteres über die christliche Religion beifügen. Zuletzt beschreibt er die Feier der Eucharistie und die Gottesdienstordnung der Christen (vgl. c. 65—68). Diese Dreiteilung ist schon in unserem Briefe erkennbar, Reinigung (c. 2—6), Erleuchtung (c. 7—10) und Vollendung (c. 11. 12). Clemens von Alexandrien hat sie seiner Trilogie, der Mahnrede an die Heiden, dem Pädagog und den Stromaten zu Grunde gelegt. Sie verhalten sich wie Läuterung (κάθαρσις), Erleuchtung durch Unterricht und Erziehung (κατὰ θεὸν παιδαγωγία) und Anschauung (ἐποπτεία θεοῦ).

Demnach bilden die c. 11. 12 einen integrierenden und notwendigen Bestandteil des Briefes. Doch die volle Begründung hiefür wird sich erst ergeben, wenn ich gezeigt habe, dass der Brief nur als Einweihung Diognets in die christlichen Mysterien und als Ausführung dessen begriffen werden kann, was Aristides in seiner Apologie in den Grundzügen angedeutet hat.

III

Die Abfassungszeit des Briefes.

Keim hat in seiner Besprechung der Overbeck'schen Abhandlung die Bemerkung ausgesprochen, dass die bisherigen an die Öffentlichkeit getretenen Untersuchungen des Briefes die chronologische Frage sehr schwach behandelten und teilweise auf ganz dürftige und nichtssagende Anzeichen hin, worunter die handschriftliche, notorisch falsche Überschrift des Namens Justin eine grosse Rolle spielte, frischweg sich über die Abfassungszeit äusserten (S. 286). Ich stimme diesem Urteile vollkommen bei, sowie seiner weiteren Bemerkung (S. 288), „dass die naive völlige Unwissenheit des Diognet über das Wesen des Christentums und sein Verhältnis zum Heidentum und Judentum (c. 1), mag sie real oder erdichtet sein, keinem anderen Jahrhundert habe angehören können, als dem ersten oder zweiten, da doch das dritte bis fünfte Jahrhundert nach den Schriften des Fronto, Lucian, Celsus, Porphyrius, Hierokles und so manch anderer und nach den zahlreichen Apologien der Christen in einer solchen Kindesunschuld nicht mehr befangen war". Auch sei der Gedanke der Fremdlingschaft auf der Erde (c. 5) ganz wesentlich Produkt und Selbstcharakteristik des Christentums des zweiten Jahrhunderts, man denke nur an 1. Petrus und 1. Clemens, den Hebräerbrief und Hirten des Hermas. Nach diesen und ähnlichen zutreffenden Bemerkungen, wie solche auch Hilgenfeld, Lipsius, Gass, Harnack, Funk u. a. Gelehrte, welche sich in neuerer Zeit mit der Diognetfrage befassten (vgl. o. S. 15 ff.), mehrfach ausgesprochen haben, sollte man erwarten, sie seien bei Datierung des Briefes, wenn auch nicht im ersten, doch in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts stehen geblieben. Aber das geschah nicht. Die meisten Kritiker, welche die Overbeck'sche Hypothese zu widerlegen suchten, sind in das Zeitalter des Kaisers M. Aurel herabgegangen, während sich viele frühere Forscher für das erste Jahrhundert oder für die Regierung

Trajans ausgesprochen haben. Overbeck kann sich dieses Erfolges mit Genugthuung rühmen (Studien S. 81).

Da die obengenannten heidnischen Schriftsteller, obwohl dem christusfeindlichen Lager angehörig, über das Wesen des Christentums und sein Verhältnis zum Heidentum eingehende Kenntnis gehabt und gegen dasselbe, wenn auch in seiner Entstellung bis zum Zerrbilde, angekämpft haben, so kann der Brief, der jene Kenntnis bei dem hochgebildeten Diognet nicht voraussetzt, weder unter noch bis auf ihre Zeit herabgehen. Das Gleiche gilt von den christlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts von Justin bis Tertullian, bei denen der Unterschied zwischen Christen und Juden als bekannt vorausgesetzt ist, und eine weit grössere Masse von Anschuldigungen, Vorurteilen und Anfeindungen gegen die christliche Lehre zu widerlegen war, als unser Brief erkennen lässt, weshalb denn auch ihre Apologetik nach Tiefe und Umfang einen viel höheren Grad der Ausbildung verrät.

Nach diesen Vorbemerkungen suche ich den Beweis zu führen, dass die Abfassung des Briefes an Diognet in der Regierungszeit des Kaisers Hadrian und zwar im dritten Jahrzehnt möglich und wahrscheinlich gewesen ist, ja dass er nicht vor und nicht nach der Regierungszeit des genannten Kaisers geschrieben sein kann.

Den ersten Grund für diese meine Aufstellung entnehme ich aus der dem hochgestellten Adressaten — dass er dies war, ist allgemein zugestanden und geht aus dem Prädikate κράτιστος hervor — auffallenden, aber noch unerklärlichen Differenz des Judentums und Christentums (c. 1), eine Unkenntnis, welche noch unter Kaiser Trajan und zu Anfang der Regierung Hadrians in den höheren Kreisen der Römer bestand, aber nach dem zweiten jüdischen Kriege (132—135) nicht mehr denkbar war. Auf der anderen Seite ist die christliche Religion, wie sie unser Verfasser schildert, von der jüdischen schon so völlig unterschieden, dass die Christen einerseits von den Juden als Fremdlinge und Stammesverschiedene (ὡς ἀλλόφυλοι) angesehen und verfolgt wurden, andererseits

sich selbst als ein neues von den Juden ganz verschiedenes Geschlecht betrachteten und sich im Familien- und Staatsleben viel eher als Hellenen denn als Juden charakterisierten (vgl. c. 5. 6).

Ich muss das Gesagte näher begründen.

Seit Palästina durch Pompeius unter römische Botmässigkeit gebracht war, verbreitete sich die jüdische Religion allmählich in Rom, namentlich durch die Einführung jüdischer Sklaven, und es klingt nicht unwahrscheinlich, dass die Römer, klug wie sie waren, sowie die einheimischen Gottheiten anderer unterjochten Nationen, auch den Gott der Juden unter ihre Götter zählten, obwohl diese Nachricht nicht verbürgt ist [1]. Aber bald kamen die Juden bei den heidnischen Römern in Misskredit. Die Verschiedenheit ihrer Lehren und Gebräuche, ihre Ausschliesslichkeit im religiösen und geselligen Leben, ihr feindseliger Gegensatz gegen ihre römischen Unterdrücker und das gesammte Heidentum, ihr missfälliger Charakter, Genusssucht, Sinnlichkeit und Proselytenmacherei ihrer Bekenner erklären dies genugsam. Das ersehen wir aus Tacitus (Hist. V, 4—8). Sie galten als verhasstes Menschengeschlecht, weil sie selbst einen „feindlichen Hass gegen alle Nichtjuden“ (c. 5) hegten, der ihnen angeblich durch die mosaischen Gebräuche eingeflösst wurde. Schon unter der Herrschaft der Assyrer, Meder und Perser waren sie „der verachtetste Teil der Unterworfenen“ (c. 8). Antiochus bemühte sich vergeblich, „ihnen ihren Aberglauben zu benehmen und griechische Sitten zu geben, um mit dem abscheulichen Volk eine Umwandlung zum Besseren vorzunehmen“ (c. 8). Ihre „Versunkenheit im Staatsleben, ihr Wankelmut, ihre Empörungen“ (c. 8), sowie „ihre sittliche Verkehrtheit (c. 5), ihre abweichenden Ritualgesetze (c. 4) und die Verachtung der Götter“ (c. 5) erweckten die tiefgehendste Abneigung der Römerwelt gegen das Judentum.

---

[1] Rohrbacher, Univ.-Gesch. Münster 1876 V, 2 ff. nimmt dies an; vgl. Neander, Allg. Gesch. der chr. Rel. u. K. 3. Aufl. I, 1. 48 f.

Tiberius (Tac. Ann. II, 85; Suet. Tib. 36), Claudius (Apg. 18. 2; Suet. Claud. 25) und Domitian (Suet. Dom. 12) vertrieben die Juden aus Rom, unter denen sich ohne Zweifel viele Christen befanden. Der die ersteren treffende Hass wurde unbewusst auch auf die letzteren übertragen, da sie als Abzweigung des jüdischen Stammes und Glaubens galten. In der Schilderung der Juden durch Tacitus zeigt sich bereits die Vermengung jüdischer und christlicher Elemente[1], wenn er schreibt, den vom Heidentum zum Mosaismus Übertretenden würde vornehmlich Verachtung der Götter, Verleugnung des Vaterlandes, Geringschätzung der Eltern, Kinder und Geschwister eingeschärft. Letzteres erinnert an Christi Worte Matth. 19, 29. Ferner duldeten sie keine Götterbilder aus irdischen Stoffen in Tempeln oder in Städten, und darum werde weder ihren Königen noch den römischen Kaisern jemals die Schmeichelei oder Ehre einer bildlichen Darstellung zu teil (Hist. V, 5). Das passt auf die Christen so gut wie auf die Juden, und wurde ihnen schon in dieser Zeit zum Vorwurfe gemacht (vgl. Plin. X, 97)[2]. Die christliche Religion, welche vermeintlich in dem verpönten Aberglauben der Juden bestand, wurde als ein „unheilvoller Aberglaube“ (Tac. Ann. XV, 44) verworfen, und ihre Anhänger als Auswurf der Menschheit betrachtet, während die Heiden in dem Schicksale ihres erhabenen Stifters die gerechte Strafe eines Majestätsverbrechers zu sehen geneigt waren. Selbst die hervorragendsten Gelehrten und Herrscher des Römerreiches gegen Ende des ersten und zu Anfang des zweiten Jahrhunderts, ein Plinius (ep. X, 97), Tacitus (Ann. XV, 44) und Trajan (Plin. ep. X, 98) sahen in dem Christentum wie im Judentum weiter nichts, als eine heillose Schwärmerei, als einen verkehrten, masslosen Wahn, als einen verbrecherischen Aberglauben, der zum römischen Polytheismus, zur angestammten Vaterlandsliebe, zur Verehrung der kaiserlichen Majestät,

[1] Vgl. W. Ad. Schmidt, Gesch. der Denk- und Glaubensf. I, 160.

[2] So citiere ich der Kürze halber, bei Keil Plini et Traiani ep. 96 p. 307.

zu ererbten Sitten und Gewohnheiten im diametralen Gegensatze stand. Alles was die Römer von den Juden glaubten, bürdeten sie auch den Christen auf, alle Abgeschmacktheiten und Gemeinheiten, alle Vorurteile und Verzerrungen in Kult und Leben. Es genügte, dass ihre Religion im Judenlande aufgegangen war, um sie mit dem ganzen Hass des Menschengeschlechtes (odio humani generis Tac. l. c.) zu beladen, wenn ihnen auch kein Verbrechen nachgewiesen werden konnte. Die bitteren Verfolgungen der Christen unter Nero und Domitian erklären sich nur aus ihrer Vermengung mit den Juden [1].

Dass Staatsmänner und Gelehrte noch unter Trajan (98—117) keine bessere Einsicht in das Wesen des Christentums als unter Nero und Domitian hatten, zeigt folgende Erörterung. Plinius, Statthalter von Bithynien und Pontus (von 111—113), nennt die christliche Religion superstitio prava et immodica, eine Bezeichnung, welche für die jüdische die geläufige war. Er wusste nicht, was er denn eigentlich aus den Christen machen sollte, und war in Verlegenheit, ob er das von Trajan zur Unterdrückung des Faktionswesens erlassene Gesetz gegen die geheimen Verbindungen, Hetärien genannt, auch auf die Christen anwenden dürfe. Nach angestellter Untersuchung erfuhr er nichts weiter, als dass die Christen die heidnischen Götter leugneten, dagegen Christus als Gott verehrten und in Privatvereinen lebten, die gesetzlich verboten waren, während sie sich zu einem durchaus sittlichen Leben verpflichteten. Dass sie bei ihren Zusammenkünften Verbrechen begingen, davon konnte er sich nicht überzeugen. Das ihm untergeordnete Beamtenpersonal und die vom christlichen Glauben wieder Abtrünnigen, welche zu Entstellungen und Verleumdungen des christlichen Kultus am meisten geneigt sein mussten, konnten nur das bezeugen, dass die Gläubigen nur dazu miteinander in Verbindung träten, keinen Ehebruch, nicht Raub und Diebstahl zu begehen, das gegebene Wort nicht zu brechen und

[1] Vgl. die in dieser Hinsicht merkwürdige Stelle bei Dio Cassius 67, 14.

das anvertraute Gut keinem vorzuenthalten; darauf pflegten sie auseinanderzugehen und wieder zusammenzukommen zu einem gemeinschaftlichen und unschuldigen Mahle. Er sieht also in dem Christentume nur verkehrte religiöse Gesinnung und überspannten Pietismus. Viel ungünstiger lautet das Urteil des Tacitus, welcher in seiner Abneigung gegen alles Nichtrömische, die christliche von den Juden ausgegangene Religion, irregeleitet durch die im Volke umlaufenden Gerüchte, Vorurteile und Verleumdungen, mit der jüdischen zusammenwirft und sie mit den gleichen Prädikaten schildert. Er erkennt einen wesentlichen Unterschied der beiden Religionen offenbar nicht, obwohl er sie mit dem landläufigen Namen Christen bezeichnet. Seine merkwürdigen Worte schildern zwar die Christenverfolgung unter Nero, lassen aber seine eigene und seiner Zeitgenossen Ansichten vom Christentum deutlich hindurchschimmern. Sie finden sich in den Büchern ab excessu divi Augusti, „welche im J. 116 oder in der ersten Hälfte des Jahres 117 n. Chr. herausgegeben sein müssen“ [1], und sollen hier teilweise Platz finden. „Um das Gerücht (der Brandstiftung Roms) von sich abzuwälzen, unterschob Nero als Schuldige die wegen ihrer Schandthaten verhassten sogenannten Christen und liess sie unter den ausgesuchtesten Strafen hinrichten. Christus, der Stifter dieses Namens, war unter der Regierung des Tiberius durch den Landpfleger Pontius Pilatus mit dem Tode bestraft worden; die für den Augenblick unterdrückte unheilvolle Schwärmerei (exitiabilis superstitio) brach abermals hervor, nicht blos in Judäa, der Wiege des Unheils (originem eius mali), sondern in Rom selbst, wo von allen Seiten her alles Gewaltthätige oder Schandvolle (cuncta atrocia aut pudenda) zusammenströmt und sich anhäuft. So wurden denn zuerst diejenigen ergriffen, welche sich als Christen bekannten [2], dann auf ihre Anzeige hin

[1] Nipperdey, C. Tacitus. Leipzig 1851 I Einl. XI f.

[2] qui fatebantur, der Ausdruck ist schwankend; doch spricht gegen die Auslegung, „welche sich als Anstifter der Feuersbrunst bekannten“,

eine ungeheuere Masse anderer; sie wurden nicht sowohl des Verbrechens der Brandstiftung, als vielmehr durch den Hass der Menschheit (odio humani generis) überwiesen“ (Ann. XV, 44). Dieser ererbte Hass führt historisch auf die Juden zurück. Tacitus kannte die christliche Religion nur unter der Vorstellung und dem Bilde der jüdischen, wie eine Vergleichung dieses Berichtes mit jenem in den Historien (V, 4—8) zur Genüge zeigt. Ihr Wesen und ihre Verschiedenheit vom Judentum war ihm fremd. Er hatte auch kein Interesse daran, ihre innere Beschaffenheit kennen zu lernen. Ihr vermeintlicher Widerstreit gegen die Staatsgesetze und die bestehende Religion, der Christen heimliches Thun und Treiben, ihr Separatismus in der Religionsübung und im öffentlichen Leben, ihr Conventikelwesen genügte, um sie als pietistische Gottesverehrer und muckerhafte Sekte mit den Schandmalen des Judentums zu charakterisieren.

Es ist grundfalsch zu behaupten, dass schon unter Nero die Christen nicht mehr als jüdische Sekte galten, sondern als genus tertium den fanatischen Volkshass sich zugezogen hatten, wozu Neander geneigt ist (a. a. O. S. 52). Die Charakteristik der Christen, wie sie Tacitus bei Schilderung der neronischen Verfolgung entwirft, darf nur insoweit auf Neros Zeit übertragen werden, als die Christen wegen ihrer angeblichen Schandthaten dem Kaiser erwünschte Veranlassung boten, die Anstiftung der Feuersbrunst ihnen aufzubürden. Er hatte erkannt, dass die christliche Religion im Judenlande entstanden war und unter den Heiden Proselyten gewonnen hatte, was er in den Historien (V, 5) auch von den Juden sagt. Dies genügte, um sie als verruchte Menschen zu brandmarken und den instinktiven Hass und die Volkswut gegen sie aufzustacheln, welche Nero auf so furchtbare Weise befriedigte. In Abstammung, religiösen Gebräuchen, Sitten und Charakter galten sie als judenverwandt. Treffend bemerkt Ewald (VII, 300): „Dass

---

die Bemerkung des Tacitus, dass sie nicht in crimine incendii, sondern odio humani generis überführt worden seien.

die Christen eine neue Art von Menschen seien und Christentum und Heidentum nicht neben einander bestehen könnten, merkte das grosse Volk eher, als es die Obrigkeiten gerne glauben wollten.“ Die Staatsmänner, welche in anderen Dingen tiefe Einsicht besassen, täuschten sich über das Wesen des Christentums und sein Verhältnis zum Judentum und Heidentum, wie denn z. B. Plinius in seinem Briefe an Kaiser Trajan der Hoffnung Ausdruck verleiht, dass es nach und nach gelingen werde, die neue Sekte zu unterdrücken.

Unter den Juden und Christen selbst trat allerdings schon frühzeitig eine durchgreifende Scheidung in Rom ein. Durch die wiederholten Austreibungen der Juden wurde die christliche Gemeinde alldort von dem Einflusse des Judaismus befreit und behielt fürderhin einen vorwiegend heidenchristlichen Charakter. Die beiderseitige Religionsverschiedenheit war den Eingeweihten und den Abtrünnigen, zum teil auch den Katecheten und manchen Anverwandten christlicher Bekenner mehr oder minder bekannt. Allein der grossen Masse des Heidentums, den Staatsbeamten, Gelehrten und der vornehmen Römerwelt war der eigentliche Unterschied zwischen Juden und Christen noch nicht aufgegangen. Ewald motiviert den Umstand, dass die Christen unter Trajan zum erstenmal der Gegenstand einer allgemeinen höchst harten Strafgesetzgebung geworden sind, mit der Vermutung, dass die strenge Scheidung der Christen von den Juden, sowie das Hervortreten von Männern, wie Ignatius einer war, Anlass hiezu geboten habe[1]. Allein dies ist falsch; die geheimen Versammlungen der Christen, sowie die sich daran knüpfenden Gerüchte und Verleumdungen verursachten die Ausdehnung des gegen die geschlossenen Verbindungen in manchen Gegenden erlassenen Gesetzes auf sie. Trajan kannte jene Differenz noch nicht. Ich berufe mich hiefür auf Peter, den genauen Kenner dieser Zeitperiode, welcher schreibt: „Die Christen waren ihm nichts anderes als eine jüdische Sekte, von der er nichts weiter wahrnahm und

[1] Gesch. des V. Israel, 2. Ausg. VII, 293.

verstand, als dass sie sich von der übrigen Welt separierte und den heidnischen Göttern, mit denen der Bestand des Staates eng verflochten schien, die Verehrung verweigerte", weshalb er denn auch mit der Strenge des Gesetzes gegen sie verfuhr [1].

Ganz anders in unserem Briefe. Der Fragesteller ist sich des Unterschiedes zwischen dem heidnischen und christlichen Religionsbekenntnisse bereits bewusst, sowohl aus eigener Wahrnehmung als auch, wie ich zeigen werde, durch Belehrung von anderer Seite her. Er weiss, dass die Christen ein von den Juden verschiedenes Geschlecht von Menschen sind. Nur die bewegende Ursache und die inneren Gründe, weshalb sie dem Aberglauben der Juden nicht huldigen, sind ihm noch unbekannt, darum die diesbezügliche Frage in c. 1. Daraus schliesse ich, dass der Brief unter Kaiser Trajan nicht geschrieben ist.

Sueton ist meines Wissens der erste römische Geschichtsschreiber, welcher das Christentum als eine Neuerung bezeichnet, wenn er es im Leben Neros einen „neuen und verbrecherischen Aberglauben" nennt [2]. Dies führt in die Regierungszeit Hadrians. Denn Sueton, der z. Z. des Domitian, Trajan und Hadrian lebte, schrieb seine Werke, obenan die zwölf Biographien der römischen Cäsaren in der Zurückgezogenheit vom öffentlichen Leben erst, als er bei Kaiser Hadrian in Ungnade gefallen war.

Aber auch nach der Regierungszeit Hadrians kann der Brief nicht verfasst sein. Zur Zeit des Barkochbakrieges waren die Christen bereits völlig von den Juden ausgeschieden. Sie hatten an seinen Unternehmungen nicht teil genommen und mussten deshalb, so lange er Herr von Palästina war, seinen Zorn fühlen. Die Juden standen in diesem Kriege den Christen gleich feindlich gegenüber, wie ihren römischen Unter-

---

[1] Gesch. Roms III. 2 S. 159.

[2] Afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae. Nero, c. 16.

drückern, und liessen sich gegen dieselben die nämlichen Grausamkeiten zu schulden kommen. Das gerade war der Grund, warum der Kaiser Hadrian den Christen nach Beendigung jenes Krieges das Betreten der Älia Capitolina gestattete, während den Juden der Zutritt in Zukunft verboten war[1].

Wie konnte angesichts dieser Thatsache, welche keinem gebildeten Römer verborgen bleiben konnte und namentlich einem κράτιστος, mochte er Statthalter, Befehlshaber sein oder noch höher rangieren, bekannt sein musste, der Adressat die Frage stellen, warum die Christen nicht dem Aberglauben der Juden huldigten, und worin denn die christliche Religion zum Unterschiede vom Heiden- und Judentume bestehe. Was bisher im dunkeln Bewusstsein des Volkes schlief, das war nun zur klaren Erkenntnis aller römischen Unterthanen, welche einige Bildung besassen, gekommen: Juden und Christen waren hinsichtlich ihrer Religion zwei verschiedene Menschengattungen.

Doch wer den Verhältnissen im Orient aufmerksam folgte, konnte schon vor dem Barkochbakriege auf jenen Unterschied aufmerksam werden. Seit Vespasian fehlte es in den hellenistischen Ländern, wo die Juden in zahlreichen Gemeinden am gedrängtesten beisammenwohnten, nicht an Reibungen und blutigen Kämpfen mit ihren römischen Bedrückern. Ihre Erbitterung steigerte sich mit dem schnellen Wachsen des Christentums. Während des zweiten parthischen Krieges brach ihre lange niedergehaltene Wut aus (um 116 n. Chr.). Das junge jüdische Geschlecht, von altererbtem Hass gegen alles Nichtjüdische erfüllt, erhob sich zur Wiedereroberung Jerusalems gegen die Römer und Christen mit gleich wildem Fanatismus. Der Aufstand brach unter den Juden in Mesopotamien, Ägypten, Cyrenaika und auf der Insel Cypern aus und wurde von verschiedenen Führern nicht ohne Geschick

[1] Peter, Gesch. Roms III, 2 S. 183. Vgl. Tzschirner, Der Fall des Heidentums I, 195. Ewald, Gesch. des V. Isr. VII, 354 ff. Dio Cassius, ed. Bekker. Lips. 1849 II, 327.

geleitet. Alles, was sie von nichtjüdischer Bevölkerung erreichen konnten (auf der Insel Cypern unter Artemion angeblich die grosse Zahl von 240 000 Menschen), wurde aufs grausamste misshandelt und gemordet. Trajan liess nach hartnäckigem Widerstande eine grosse Menge Juden durch seinen grossen Feldherrn Lusius töten (vgl. Eus. h. e. IV, 2), den er dann zum Statthalter in Palästina bestellte. Auf Cypern wurden sie völlig ausgerottet; sie durften die Insel nicht wieder betreten. Unter diesen Verhältnissen sah sich Trajan wegen Kränklichkeit genötigt, den Oberbefehl im Jahre 117 dem Hadrian zu übergeben; allein er starb schon, ohne Rom zu erreichen, zu Selinus in Cilicien.

Die Römer trafen nun energische Massregeln, um der Erneuerung solcher entsetzlichen Greuelthaten vorzubeugen. Zu diesem Zwecke liess Hadrian an Stelle der zerstörten Stadt Jerusalem eine andere, heidnische als Kolonie römischer Krieger unter dem Namen Älia Capitolina aufbauen und an der Stelle, wo der Tempel Jehovas stand, einen anderen Tempel für den kapitolinischen Jupiter aufführen (Dio 68, 12). Die Beschneidung, das Zeichen der nationalen und religiösen Selbständigkeit des Judenvolkes, verbot er, um sein weiteres Dasein auf Erden zu vernichten und seine Vermischung mit den Römern anzubahnen. All dies war die nächste Veranlassung zum Ausbruche des zweiten jüdischen Krieges (132 bis 135), wo sich das Bild fanatischer Wut auf der einen und von Härte und Grausamkeit auf der anderen Seite, wie ehedem im ersten Kriege und im Aufstand unter Trajan erneuerte. Spartianus gibt nur die Beschneidung als Ursache des Krieges an[1], Dio Cassius a. a. O. die Erbauung der neuen Stadt und des Tempels, „da es die Juden für einen Greuel hielten, dass Ausländer ihre Stadt bewohnen, und ein fremder Gottesdienst daselbst eingeführt werden sollte“[2]. Der innere Grund

[1] Moverunt ea tempestate et Iudaei bellum, quod vetabantur mutilare genitalia. Vita Hadriani c. 14.

[2] Ἰουδαῖοι γὰρ δεινόν τι ποιούμενοι τὸ ἀλλοφύλους τινὰς ἐς τὴν πόλιν σφῶν οἰκισθῆναι καὶ τὸ ἱερὰ ἀλλότρια ἐν αὐτῇ ἱδρυθῆναι 69, 12.

aber war nichts anderes als die Auflehnung gegen das unerträgliche römische Joch und die noch immer festgehaltene Hoffnung auf die Ankunft eines Retters, der nun in dem Pseudomessias, dem „Sohne des Sternes", da zu sein schien. Die Erhebung war aber, wie Dio Cassius a. a. O. bezeugt, schon lange vor dem Ausbruche des Krieges selbst beschlossen, und zwar zur Zeit, als sich Hadrian in Ägypten und Palästina und als Statthalter in Syrien befand, man verschob sie aber, bis er sich weiter entfernt haben würde [1]. Doch wozu dies? Über den Verlauf des Krieges haben wir uns nicht auszusprechen, wohl aber über sein Verhältnis zu unserer Frage. Es ist eine unbestreitbare Thatsache, dass sich die Juden in ihrem angestammten Hasse gegen die Christen gleich grosse Gewaltthaten und Grausamkeiten erlaubten wie gegen ihre römischen Feinde, nicht etwa blos im Barkochbakriege, sondern schon seit 116 im dritten Jahrzehnt. Tausende wurden das Opfer jüdischer Rache und Mordlust. Die Anfeindung wuchs mit der Christenzahl. Manch aufmerksamer Beobachter mochte sich über die Differenz zwischen Juden und Christen klar geworden sein, bei der grossen Masse des römischen Volkes und bei den massgebenden Persönlichkeiten der Staatsregierung war dies vor dem letztbeschriebenen Kriege noch nicht der Fall. So wurden denn die Römer bei der immer noch unklaren Einsicht in das Verhältnis der Christen zu den Juden gegen beide gleichzeitig erbittert und zum Vernichtungskampfe aufgestachelt. Innere Wahrscheinlichkeit spricht für die Vermutung des Baronius (120. § 4), dass die Christenverfolgung unter Hadrian durch den Aufstand der Juden und deren ausserordentliche Grausamkeiten, welche sie gegen die Römer verübten, veranlasst worden sei, so dass der Hass der Römer gegen die Juden auch aus diesem Grunde auf die Christen zurückfiel, indem man sie teils als Juden betrachtete, wie Sul-

[1] Es sollen 580 000 Juden in verschiedenen Ausfällen und Kämpfen in diesem Kriege gefallen sein; die Zahl der durch Hunger, Feuer und Seuchen Umgekommenen lässt sich nicht angeben, fast ganz Judäa wurde zur Einöde (Dio 69, 14).

picius Severus bezeugt (Chron. II, 31), teils seit Neros Zeit daran gewöhnt war, ihnen alle Unfälle, welche das Kaiserreich betrafen, aufzubürden. Der Aufstand der Juden unter Trajan war allerdings glücklich unterdrückt worden, aber das Andenken an ihre Grausamkeiten dauerte noch lange Zeit fort, und der Hass der Römer wurde in den wiederholten tumultuarischen Auftritten und Empörungen bis zum zweiten jüdischen Kriege (vgl. Dio 69, 13) immer neu angefacht.

Da war es nun Zeit, den Unterschied von Judentum und Christentum vor den Augen der Römer klar darzulegen und näher zu begründen. Es war eine scharfsinnige Bemerkung Tzschirners, dass die Apologeten Quadratus und Aristides vielleicht auch noch die Absicht gehabt hätten, den Kaiser auf die Verschiedenheit der Christen von den ihm verhassten Juden aufmerksam zu machen, um, was sein Zorn gegen dieses Volk beschloss, von ihrer Gesellschaft zu wenden (der Fall des Heid. I, 203). Diese Vermutung ist mit der Neuauffindung des Aristides-Fragmentes vollkommen bestätigt worden. Er brachte dem Hadrian den Unterschied zwischen der jüdischen und christlichen Religion zum Bewusstsein, so dass dieser nun den Schlüssel zum Verständnis jener äusserlich mehrfach wahrgenommenen, aber nicht genug verstandenen Erscheinung besass, über welche die Römerwelt erst mit dem Barkochbakriege zur vollen Klarheit kam.

An inneren Beziehungen unseres Briefes zu diesen Verhältnissen fehlt es nicht. Hier sei nur auf einen Punkt hingewiesen. Der Verfasser ist bemüht, die Religionsverschiedenheit der Christen von den Juden (c. 3. 4) und ihre Verfolgung durch letztere gleichzeitig mit dem Beweis zu betonen, dass die Christen die besten Staatsbürger seien und im häuslichen und öffentlichen Leben sich in keiner Weise von den Griechen unterscheiden. Er kann sich hiefür auf die Thatsache berufen, dass sie von den Juden, welche gegen alle Ausländer (ἀλλοφύλους, Dio Cass. 69, 12) heimlich Aufruhr stifteten oder mit den Waffen in der Hand sich empörten (Dio l. c.), selbst als Ausländer betrachtet und in gleicher

Heftigkeit befehdet wurden (ὡς ἀλλόφυλοι πολεμοῦνται c. 5), wie sie unter den heidnischen Verfolgungen zu leiden hatten.

Ebenso passt die Schilderung des mosaischen Kultus in Hadrians Zeit, und zwar nicht nach, sondern vor dem Barkochbakriege. Es ist nicht nötig, mit Möhler die in c. 3 vorausgesetzte Fortdauer der jüdischen Opferfeier ideell und theoretisch zu erklären (s. o. S. 10 f. vgl. Min. Felix c. 10). Die Juden betrachteten alle ihre älteren Einrichtungen und Gesetzesvorschriften als noch zu recht bestehend und setzten dieselben nach Möglichkeit in die That über. Die jüdischen Talmudisten schärften alle mosaischen Gebräuche und Pflichten den Gemeinden und einzelnen Gliedern nachdrücklichst ein, selbst jene, deren Beobachtung unter dem Drucke der Fremdherrschaft nicht mehr möglich war, indem sie die Hoffnung auf Wiederherstellung ihres religiösen Kultus weckten. Josephus beschreibt gegen Apion (1, 1. 7. 12; 2, 6. 7. 23) alles Jüdische, Jerusalem und den Tempel, Vaterland und Gesetz, Opfer und Ceremoniel als unverändert fortdauernd[1]. Namentlich suchten die Juden in Jerusalem die alten Opferfeierlichkeiten und Gebräuche aufrecht zu erhalten, was ihnen auch in der Hauptsache bis zum zweiten jüdischen Kriege gelang. Dies geht auch aus dem allgemeinen Verhältnisse des Christentums zum Judentume hervor. Selbst zur Zeit Justins war die Verwerfung des mosaischen Gesetzes in der Kirche noch nicht allgemein durchgeführt. Auf die Frage Tryphons, ob die Christgläubigen, welche das Gesetz nicht für unnütz hielten und es nach Möglichkeit beobachten wollten, zum Heil gelangen könnten, antwortete er, nach seiner Ansicht könnten sie das, vorausgesetzt dass sie andere nicht zu dessen Beobachtung verpflichten wollten; man könne ihnen dieses Zugeständnis in Rücksicht auf ihre Schwäche machen. Doch bemerkte er, dass andere strengerer Ansicht wären und mit jenen, welche das Ceremonialgesetz noch beobachteten, nicht

[1] Facimus continua sacrificia lib. 2 c. 6 ed. Didot II, 372. Vgl. Ewald VII, 149. Tillem., Mém. II, 56.

in Glaubensgemeinschaft stehen wollten (Tryph. c. 47). Sulp. Severus erzählt, dass bis zum hadrianischen Krieg alle Christen jüdischer Abstammung unter Beobachtung des Gesetzes Gott anbeteten. Er betrachtet es als eine Fügung der göttlichen Vorsehung, dass Hadrian den Juden nach dem Kriege den Zutritt zur Stadt Jerusalem verbot, damit die Freiheit des Glaubens und der Kirche gänzlich von der Knechtschaft des Gesetzes gesäubert würde (Chron. II. c. 31). Demnach lässt sich der Wortlaut in c. 3 aufrecht erhalten.

In diese Zeit führen auch die im Briefe erwähnten Christenverfolgungen. Nach der ganzen hierin geschilderten historischen Lage kann der Brief nicht die neronische, auch nicht die domitianische Christenverfolgung im Auge haben. Die Standhaftigkeit der Christen musste zur Zeit Diognets schon durch wiederholte und blutige Verfolgungen, wobei es an Tierkämpfen und am Feuertod nicht fehlte, erprobt gewesen sein. Denn er ist von Staunen darüber erfüllt, dass sie die Welt verachten und dem Tode ganz furchtlos entgegen gehen, so dass er voll Verwunderung nach dem Grunde dieser Todesverachtung fragt (c. 1). Er lässt sich auf die Thatsache verweisen, dass sie den wilden Tieren vorgeworfen werden, damit sie den Herrn verleugnen, ohne sich überwältigen zu lassen (c. 7). Er hat Gelegenheit, jene zu bewundern, welche sich um der Gerechtigkeit willen dem irdischen Feuer unterziehen, um dem Feuer im Jenseits zu entgehen (c. 9). Unter Nero und Domitian wurden die Christen wohl gehasst und verfolgt, aber sie hatten wegen der Treue ihres Glaubensbekenntnisses und ihrer heldenmütigen Todesverachtung noch nicht die allgemeine Aufmerksamkeit und Bewunderung erregt. Man hetzte und quälte sie, hatte aber noch keine Beobachtungen über ihre wechselseitige Liebe, über ihre Tugenden und die bewunderungswürdige Eigenart ihrer Religion gemacht, wie sie unser Brief c. 1 voraussetzt. Auch konnten unter jenen Herrschern sichere Erfahrungen über die Standhaftigkeit der Christen bei den Verfolgungen nicht leicht gemacht worden sein, da nicht sie allein, sondern auch viele andere Staatsbürger

das Schicksal traf, unschuldig hingerichtet zu werden. Unter Vespasian und Titus fanden keine Hinrichtungen statt; unter Domitian waren es deren nur wenige. Erst unter Trajan wurden sie häufiger. Unter ihm hatten die Christen Gelegenheit, obwohl keines Verbrechens überwiesen, ihre Todesverachtung öffentlich zu zeigen. Der im Briefe mehrfach erwähnte Feuertod konnte Veranlassung werden, an Polykarps Verurteilung zum Scheiterhaufen zu denken, und auf diese Zeit glaubte man auch das über die Christenhetze Gesagte beziehen zu müssen. Allein es ist weder nötig noch zulässig, in die Regierungszeit des Kaisers Mark Aurel herabzusteigen, obwohl allerdings der Kampf gegen die Christen zwischen 150—180 seine grundsätzlichste Tiefe, seine grässlichste Schärfe und weiteste Verbreitung hatte [1]. Schon unter Nero war eine grosse Menge Christen dem Feuertode geweiht worden (Tac. Ann. XV, 44). Ignatius von Antiochia, der unter Trajan litt, war den wilden Tieren vorgeworfen worden. Diese beiden Todesarten nennt unser Brief, und sie sind es vornehmlich, welche Ignatius nebst dem Kreuzestode im Briefe an die Römer c. 5 erwähnt: „Feuer und Kreuz, Ansturm der wilden Tiere, Zerstückelungen, Zerreissungen — sollen über mich hereinbrechen.“ Doch will ich hiemit nicht sagen, dass der Autor den Adressaten auf diese historischen Thatsachen verweise, obwohl das Beispiel des Ignatius nicht ferne liegt. Denn nach dem Wortlaute des Briefes vollzog sich die Hinrichtung der Christen durch wilde Tiere und Feuer noch unter den Augen Diognets (οὐχ ὁρᾷς c. 7). Allein so viel geht auch aus diesem Umstand hervor, dass jene beiden Todesarten zur Zeit, wo der Brief verfasst wurde, die vorherrschenden waren. Somit sind wir auch hiedurch in die Zeit Trajans oder Hadrians geführt.

Unter Trajan hatte man bereits auch die wiederholte, offenkundige Beobachtung gemacht, dass mit der Bestrafung und Hinrichtung der Christen ihre Zahl in gleicher Proportion wuchs. „Die Christen nehmen trotz der Bestrafung

[1] Vgl. Keim, Prot. K.-Z. 1873 S. 287 und Celsus S. 270.

von Tag zu Tag an Zahl mehr zu“ (c. 6 sub fin.). „Siehst du nicht, dass je mehr hingerichtet werden, desto zahlreicher andere beitreten?“ (c. 7 sub fin.) An diese Worte wird man unwillkürlich durch den stetigen Aufschwung der christlichen Religion und Kirche trotz aller Verfolgungen erinnert, welchen Eusebius bezeugt, wenn er seinen Bericht über den Aufstand der Juden gegen Ende der Regierungszeit Trajans im Jahre 116[1] mit den Worten eröffnet: „Die Sache unseres Erlösers blühte hinsichtlich der Lehre und Kirche von Tag zu Tag auf und gewann unaufhörlich mehr Zuwachs, die Schicksalsschläge der Juden aber erreichten durch aufeinanderfolgende Unfälle ihren Höhepunkt.“ [2]

Das rasche Emporblühen des Christentums wurde durch die gerechte und milde Regierung des Kaisers Nerva (96—98), der ein Feind der Angeberei und des Sykophantenwesens war, ungemein begünstigt. Er begnadigte die wegen des christlichen Religionsbekenntnisses Verurteilten und rief die Verbannten zurück; alle Knechte und Freigelassene, welche als Kläger gegen ihre Herren aufgetreten waren, liess er hinrichten und verbot Anklagen der Herren durch die Sklaven. All dies musste vorteilhaft für die Christen werden, da sie häufig von boshaften Bedienten verraten und angeklagt wurden. Um so gewaltiger brach die zurückgehaltene Volkswut gegen sie nach Nervas Tod hervor[3]. Besonders zahlreich waren die Christen seit den Zeiten des Völkerapostels in Kleinasien geworden. Wir sehen dies aus Plinius, welcher sich gerade wegen der grossen Zahl der Christen jeden Alters, Standes und Geschlechtes vom Kaiser Trajan Verhaltungsmassregeln erbat. Die Ansteckung dieses Aberglaubens habe sich nicht

---

[1] Nach Dierauer 117. Vgl. Peter, Gesch. Roms III, 2 S. 165. Hieronymus lässt ihn nacheinander in den J. 115. 116. 117 entstehen. Eusebius setzt ihn ins J. 116.

[2] Eus. h. e. IV, 2: Καὶ τὰ μὲν τῆς τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν διδασκαλίας τε καὶ Ἐκκλησίας ὁσημέραι ἀνθοῦντα ἐπὶ μεῖζον ἐχώρει προκοπῆς, τὰ δὲ τῆς Ἰουδαίων συμφορᾶς κακοῖς ἐπαλλήλοις ἤκμαζεν. Migne T. 20 p. 303.

[3] Neander, Allg. Gesch. d. chr. Rel. u. K. 3. Aufl. I. 1, 53.

allein in den Städten, sondern auch in den Flecken und auf dem platten Lande verbreitet. Die Tempel seien verlassen, die Abhaltung des feierlichen Gottesdienstes sei lange nicht mehr möglich gewesen, selten seien noch Opfertiere und Opferfleisch gekauft worden. Er gibt sich der Hoffnung hin, dass eine grosse Schaar Leute sich bessern lasse und der vermeintlichen Schwärmerei Einhalt gethan werden könne, wenn sie Verzeihung durch Reue erlangen würden. Solche Hoffnungen erregte Plinius, der für alles rein Menschliche ein edles Herz hatte, in seinem Schreiben an Kaiser Trajan. Er mochte wohl selbst den Erfolg solcher Massregeln bezweifeln. Hatte er ja, wie er selbst sagt, die Hartnäckigkeit und Unbeugsamkeit der Christen kennen lernen und die Erfahrung gemacht, dass sich mit der Untersuchung das angebliche Verbrechen der christlichen Religion nicht minderte, sondern in immer weitere Kreise seine Wellen schlug [1]. Die Schilderung, welche Plinius von den verwaisten Tempeln und den lang unterbrochenen Opferfeierlichkeiten entwirft, erinnert lebhaft an die abfällige Beurteilung der heidnischen Götzenverehrung, wie sie der Brief an Diognet in c. 2 enthält.

Um was es sich hier handelt, das steht fest. Unter Trajan fanden Hinrichtungen der Christen häufiger statt, unter ihm hatten die Heiden Gelegenheit, ihre Todesverachtung wiederholt zu beobachten und zu bewundern, unter ihm wuchs die Zahl der Christen in gleicher Progression mit ihrer Bestrafung. Das Edikt des Kaisers, welches die Verbindungen und geheimen Versammlungen der Christen verbot und das Christentum im Mittelpunkte seines religiösen Wesens traf, war geeignet, eine grosse Zahl Martyrer und eine gleich grosse Menge christlicher Bekenner zu schaffen.

Auch das Motiv ihrer Hinrichtung passt nicht in die Zeit früherer Beherrscher, sondern erst seit der Regierung Trajans, welcher die Verleugnung des Glaubens für Erlangung der

[1] X, 97. Mox ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine plures species inciderunt.

Straflosigkeit zum Prinzip erhob[1]. Das gerade setzt unser Brief voraus, wenn er von der Liebe und Bewunderung der Hingerichteten zu berichten weiss aus dem Grunde, „weil sie Gott nicht verleugnen wollen“ (ἐπὶ τῷ μὴ θέλειν ἀρνήσασθαι τὸν θεόν c. 10). „Wohlan, siehst du nicht, wie sie wilden Tieren vorgeworfen werden, damit sie den Herrn verleugnen (ἵνα ἀρνήσωνται τὸν κύριον c. 7), und wie sie sich nicht überwältigen lassen?“

Plinius gibt uns durch seine Berichterstattung sein richterliches Verfahren gegen die Christen unzweideutig zu erkennen. Trajan billigte sein Vorgehen und ging von den gleichen Grundsätzen aus. Er wollte die Christen nicht wie gemeine Verbrecher behandelt wissen und nicht von der Polizei aufsuchen lassen. Auch dürfe man, schreibt er, anonymen Anklagen keine Folge geben, denn dies gereiche zum schlechtesten Beispiele und sei dem Geiste seines Zeitalters zuwider. [Wer als Christ angeklagt und überführt würde, sei zu strafen; wer aber den christlichen Namen verleugne und durch Götterverehrung thatsächliche Reue zeige, sei zu schonen und zu begnadigen (X, 98). Eine allgemein giltige Norm für die Strafe der Christen setzte er nicht fest. Doch scheint die Todesstrafe (κολάζεσθαι ep. ad Diogn. c. 5. 6 sub fin.) die Regel gewesen zu sein. Trajans Verordnung gründete im römischen Staatsrecht, wonach die Verachtung der Götter und ihre Nichtverehrung Widerspenstigkeit gegen die Staatsgesetze bedeutete. Allein sie litt an innerem Widerspruch. Waren die Christen unschuldig, so mussten sie straflos bleiben, waren sie schuldig, so durfte für sie kein milderes Verfahren platz greifen als für die übrigen Unterthanen des Reiches. Der Name allein bot keinen Anlass zur Strafe. So wurde denn die Lage der Christen mit dieser Verordnung nur um so schlimmer. Das Volk, die Götzenpriester, die zahlreichen mit

[1] Si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen ut qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando dis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex paenitentia impetret X, 98. Keil p. 308.

Anfertigung von Götterbildern beschäftigten Handwerker, boshafte Angeber und Verleumder hatten in seinem Reskript eine erwünschte Waffe zur Anklage der Christen. So stieg die Zahl der Martyrer von Tag zu Tag.

Hiernach könnte der Brief, abgesehen von den übrigen für die Zeit Hadrians sprechenden Momenten, schon um das Jahr 117 verfasst sein. Allein in den ersten neun Jahren dieses Kaisers fehlte es keineswegs an Christenverfolgungen. Er hatte schon als Statthalter unter Trajan, dem Begründer seines Glücks, wie ihn Spartianus (Hadr. c. 10) nennt, Gelegenheit genug, die im Briefe vorausgesetzten Beobachtungen über Christenverfolgung und Ausbreitung der christlichen Religion zu machen. Es lässt sich im voraus vermuten, dass er schon aus Pietät gegen seinen Adoptivvater, dessen Asche er in Rom unter dem Fuss der Trajanssäule beisetzte, und dem er vom Senat die üblichen göttlichen Ehren erbat (Spart. c. 6), dessen Regierungssystem hinsichtlich der Christen in den ersten Jahren beibehielt und keine neuen Massnahmen für oder gegen sie traf. Das Edikt Trajans blieb auch jetzt eine Waffe in der Hand übelgesinnter Statthalter zur Befriedigung der fanatischen Volkswut gegen die Christen. Hadrian selbst war auf Erhaltung des Friedens bedacht (tenendae per orbem terrarum paci intendit. Spart. c. 5). Hiezu gehörte freilich nach römischer Anschauung auch die Ausrottung der Christen, welche durch Nichtverehrung der Götter (Ep. ad Diogn. c. 1) und der kaiserlichen Hoheit als Friedensstörer und Reichsfeinde galten. Es lag dies um so näher, da eine Reihe Länder von inneren Unruhen heimgesucht wurde, und in Ägypten, Lycien und Palästina der Geist der Empörung gährte (Spart. l. c.). Da galt es für einen echten Römer, nach dessen Vorstellung die Verehrung der Götter mit dem Bestand des Staates unzertrennlich zusammenhing, als Gebot der Klugheit und Thatkraft, energische Massregeln zur Wiederherstellung der Ordnung zu treffen oder die bereits bestehenden aufrecht zu erhalten und durchzuführen. Hiezu trug, wie oben bemerkt, die fortdauernde Vermengung der Juden mit den Christen das Ihrige bei.

Eusebius (IV, 26), Tertullian (Apol. c. 5), Sulpicius Severus (II, 31) und Hieronymus (ep. 70, al. 84, de viris ill. c. 19) bezeugen, dass in den ersten Jahren Hadrians eine Christenverfolgung stattfand (persecutio gravissima Hier. ep. 70), Sulpicius bezeichnet sie als die vierte [1]. Billigte sie auch der Kaiser nicht durchweg, so gab es doch Statthalter, welche das Menschenblut nicht hoch schätzten und der Volkswut gerne Opfer brachten, um sich in der Provinz beliebt zu machen und beim Regenten als die treuesten Vollstrecker des unter Trajan auf die Christen ausgedehnten Gesetzes über die Hetärien zu gelten. Gerade der religiöse Zug im Charakter Hadrians, seine Neigung zur Magie, Astrologie und Wahrsagekunst, welche den Heiden zum Gespötte diente (Dio Cass. 69, 11), und seine Einweihung in die eleusischen Mysterien gaben den Feinden des christlichen Namens ein vermeintliches Recht zu Thätlichkeiten gegen die Christen. Wenn wir die Martyrakten der hl. Symphorosa (Sur. 18. Juli) durchblättern, so finden wir, dass sie Hadrian nur deshalb sterben liess, weil der Dämon erklärte, dass er insolange keinen Orakelspruch erteilen werde, als diese Heilige und ihre Kinder in der christlichen Religion, die sie bekannten, lebten.

Die Geschichte hat uns die Namen einer grossen Zahl Martyrer erhalten, welche in der ersten Zeit Hadrians ihren Glauben mit dem Blute besiegelten. Die Akten der hl. Sabina (Baluze misc. lib. 2 p. 106) versichern, dass viele Christen in der Verfolgung Hadrians in verschiedenen Ländern des Erdkreises die Martyrerkrone erlangten. Darunter ist Papst Alexander im Jahre 119 zu nennen. Von ihm sagt das römische Brevier (3. Mai): „Alexander von Rom bekehrte unter Kaiser Hadrian als Vorsteher der Kirche einen grossen Teil der vornehmen Römerwelt zu Christus. Er wurde mit den Priestern Eventius und Theodulus mit der Martyrerkrone geschmückt und ist an der nomentanischen Strasse drei Millien von Rom an demselben Platze begraben, wo er den Tod

[1] quarta sub Hadriano persecutio numeratur II, 31. Ed. Halm p. 86.

durchs Beil fand.“ Hiemit ist die Hinrichtung von Christen und ihre rasche Vermehrung unter Hadrian zugleich bezeugt. Beides besagen die zwei ausgeprägtesten Stellen in unserem Briefe (c. 6. 7). Ferner starben unter ihm in Rom die Martyrer Eustachius (Eustathius?), Theopista mit ihren Kindern Agape und Theopista (Till. II, 226) und, wenn Usuard (1. Aug.) hierin Glauben verdient, auch die Jungfrauen Pistis, Elpis und Agape, sodann ihre Mutter, die Wittwe Sophia. In den Katakomben des Callistus fand man das Epitaphium eines Befehlshabers Marius, der unter Hadrian frühzeitig vollendet, doch lange Zeit gelebt habe, weil er ein Opfer seines Glaubens für Christus geworden sei. Seine Freunde bestatteten ihn mit Wehmut, Thränen mischten sich zur Freude; nur unter Furcht und Angst habe man ihm die letzte Ehre erweisen können, ein Zeugnis, dass die Verfolgung nicht unbedeutend war.

Ausser diesen Blutzeugen Roms wäre eine grosse Zahl Martyrer namhaft zu machen, welche unter Hadrian in Italien und Sardinien gelitten haben (vgl. Till. II, 228—231). Ich nenne unter ihnen nur Faustin und Jovita und die hl. Afra. Die hl. Zoe wurde nebst ihren Kindern Cyriakus und Theodulus im Orient hingerichtet. In Ephesus starb die hl. Hermiane.

Über all diese Namen geben die Bollandisten, Usuard, Canisius, Baronius und Surius näheren Aufschluss. Mögen die Nachrichten hierüber in den Martyrologien und Breviarien auch in dem einen oder anderen Falle unzuverlässig sein, so steht doch fest, dass die Christenverfolgung in den ersten Jahren Hadrians mit gleicher Heftigkeit fortgesetzt wurde, wie sie unter der Regierung Trajans wütete. Dem entspricht ganz das in unserem Briefe gezeichnete Bild.

Der Brief an Diognet kann aber auch nicht später verfasst sein, als um das J. 126, weil die um diese Zeit erfolgte Einreichung der Schutzschriften des Quadratus und Aristides von dem wohlthätigen Erfolge gekrönt wurde, dass der vortreffliche Herrscher die wütende Christenverfolgung einstellte (Hier. ep. 70 ed. Migne Tom. 22, de viris ill. c. 19. 20, Sulp. Sev. l. c.).

Zum Verfolgungssturm unter Mark Aurel passt die Situation unseres Briefes gar nicht. Dräseke glaubte zwar zeigen zu können, „dass die Indicien dieser Verfolgung dem Briefe mit anderen gleichzeitigen nachweislich aus dieser Zeit des genannten Kaisers stammenden Schriften gemeinsam sind“ [1]. Allein wenn auch die Erprobung des christlichen Heroismus und die Ausbreitung der neuen Lehre als allgemeine Merkmale auf dieselbe passen, so gilt dies auch von den anderen Verfolgungen des zweiten und dritten Jahrhunderts, und darf in Anbetracht anderer Momente nicht so weit herabgegangen werden. Das Verhältnis der Christen zu den Juden und Heiden, das Prinzip der Liebe, das im Briefe weht, die Ursprünglichkeit der Gedanken und die Einfachheit der Sprache und vieles andere führen in eine frühere Zeit. „Der Generalangriff, die Aufsuchung und Verhaftung der Christen, der Vertilgungsversuch des christlichen Namens, der Vorläufer der Deciusschen und Diokletianischen Katastrophe“, wie Keim sich ausdrückt (Celsus 270), ist von unserem Briefe nicht vorausgesetzt. Er wendet sich nur gegen die Vermengung mit den Juden (c. 3. 4), gegen die Anklage auf Atheismus (c. 2), auf Conventikelwesen, ungesetzliches staatsbürgerliches Verhalten (c. 5. 6), also auf Vergehungen, welche in der trajanischen Gesetzgebung gründen. Jene Christenhetze unter Mark Aurel war durch ein kaiserliches Edikt, barbarisch an Grausamkeit, wie Melito es nennt [2], hervorgerufen. Ein solches erwähnt unser Brief nicht. Er kennt nur den Tod durch Feuer und wilde Tiere, wie Ignatius (Rom. c. 5). Von anderen Todesarten, deren Celsus um das J. 178 gedenkt, Folter und Galgen (8, 58; 8, 39; 7, 40), vom Einfangen der Christen auf der Flucht (8, 41), vom Aufsuchen im Verborgenen (8, 69) ist hier mit keinem Worte die Rede. All diese raffinierten Todespeinen gehören einer von unserem Brief nicht vorausgesetzten Christenverfolgung an, wo ihre Lehre und ihr Leben bekannter, die Zahl

[1] Dräseke, Der Br. an Diogn. S. 22.

[2] Eus. h. e. IV, 26. Otto IX, 411. Keim a. a. O.

ihrer Bekenner grösser, die Volkswut und der Hass der Götzenpriester verzweifelter, die Anstrengung der Gewalthaber energischer waren, um das sinkende Heidentum vor dem mächtig gewordenen Christentum zu retten. Die Sprache, in der sich Justin, Athenagoras, Melito u. a. Apologeten in jener Periode allgemeiner Drangsal an den Thron wandten, um Recht und Gerechtigkeit von den römischen Herrschern zu erflehen, stimmt nicht zum ruhigen siegesfreudigen Tone unseres Briefes. Sein Autor steht einem milden, wohlgesinnten und gerechten Manne hohen Ranges gegenüber, den er nur über das Wesen des Christentums zu belehren braucht, um sich nicht über den Misserfolg seiner Schrift zu Gunsten der Christen betrüben zu müssen (vgl. c. 1). Ja er spricht, als ob er die Todespein der Christen, wenn auch noch in unmittelbarer Nähe, doch schon durch die Massregel seines Adressaten eingestellt sähe.

Auf eben diese Zeit führt auch alles, was der Verfasser unseres Briefes über das Christentum selbst und sein Verhältnis zum Heidentum sagt. Die Verleugnung der Götter der Volksreligion trug den Christen wie den Juden den Vorwurf des Atheismus oder der Gottlosigkeit ein (ἔγκλημα ἀθεότητος) [1]. Da der römische Staat mit der Religion aufs innigste verkettet war und sich ganz auf religiöser Grundlage aufgebaut und erweitert hatte, so galten nach dem bekannten Satze Sallusts, dass ein Staat durch dieselben Mittel erhalten werde, durch die er anfangs begründet wurde, die Christen als Reichsfeinde, weil sie den heidnischen Göttern und den römischen Kaisern die abgöttische Verehrung und Huldigung verweigerten. Zudem galt es als Grundsatz, keine Religion zu dulden, welche der Staat nicht genehmigt hatte. Von diesem römischen Standpunkte aus sucht auch Plinius die Christen zu zwingen, den Bildern der Götter und des Kaisers religiöse

[1] Ἐπηνέχθη δὲ ἀμφοῖν ἔγκλημα ἀθεότητος, ὑφ' ἧς καὶ ἄλλοι ἐς τὰ τῶν Ἰουδαίων ἔθη ἐξοκέλλοντες πολλοὶ κατεδικάσθησαν καὶ οἱ μὲν ἀπέθανον, οἱ δὲ τῶν γοῦν οὐσιῶν ἐστερήθησαν. Dio Cass. 67, 14. Ed. Bekker 303.

Verehrung durch Weihrauchstreuen und Weinlibationen darzubringen und ihre geheimen Zusammenkünfte, welche ihm jedoch ganz harmlos erschienen, nach dem bestehenden Gesetz gegen die geheimen Verbindungen zu verhindern. Andere Vorwürfe weiss er in dem oben inhaltlich skizzierten Briefe (S. 60 f.) nicht gegen sie zu erheben. Das ist ganz die Lage, in welcher sich Christen und christliche Religion z. Z. der Abfassung unseres Briefes dem Heidentum gegenüber befinden. Der Verfasser weist den Vorwurf der Gottlosigkeit (ἀθεότης) unter Hindeutung auf die Widersinnigkeit des Götzenbilderkultus zurück und legt dar, dass die Art dieser Religionsübung nicht Huldigung und Verehrung der Götter, sondern Beschimpfung und Verspottung ihres Namens sei. Hierin liege der beste Beweis für die Nichtigkeit der Idololatrie. Die Schilderung des Heidentums muss sich auf die Verwerflichkeit des Bilderkultus beschränken, weil Götzen- und Kaiserbilderkult als Prüfstein der Reichs- und Kaisertreue erzwungen werden sollten [1]. Kluger Weise verschweigt er, dass die Christen dem Kaiser nicht abgöttische Ehren erzeigen und deutet eine derartige Zumutung nur indirekt an, indem er einerseits die Bemerkung macht, er habe wohl noch viel anderes gegen den Götterkult zu sagen, was er als überflüssig übergehe, andererseits in der Verwerflichkeit des Bilderdienstes die doppelte Anschuldigung bereits beseitigt hat, welche aus der Nichtverehrung der simulacra deorum et imago imperatoris erhoben wurde (Plin. ep. X, 97). Hingegen legt er ausführlich dar, dass die Christen die besten Staatsbürger, ja das beseelende und erhaltende Element des Staates seien, dass sie als neue Religionsgesellschaft

[1] In ganz ähnlicher Weise wird das Heidentum in den sibyllinischen Büchern geschildert, wo wir lesen: „Durch die Arbeit ihrer Hände und den Wahn ihres Verstandes haben sie hölzerne, steinerne, eherne, goldene und silberne Götter, die nicht leben und nicht hören, sich verfertigt und auf sie ihr Vertrauen gesetzt“ (lib. V. p. 557 s. ed. Serv. Gall., citiert nach Tzschirner I, 197). Die Abfassung des fünften Buches fällt in die Zeit Hadrians. Vgl. Moehler, Patrol. S. 951 und Cave, Hist. lit. Bas. 1741 p. 57.

nur in Bezug auf die Religion, aber nicht im Familienleben noch auch in ihrer social-politischen Führung von den Hellenen verschieden seien (c. 5. 6).

Noch in einer anderen Hinsicht ist die Apologie an Diognet von Wichtigkeit, und darin erblicke ich eine Beziehung auf den Herrscher selbst. Wie dem Römer der Kaiser als der von den Göttern bestellte Träger der Staatsidee und daher geradezu als Göttersohn erschien [1], welcher, wie Horaz sich ausdrückt, an zweiter Stelle als Gott unmittelbar nach Jupiter regierte und als solcher Verehrung fand (tu secundo Caesare regnes Carm. I, 12 V. 50. 51), so schildert der Verfasser den Logos und Sohn Gottes, den Weltschöpfer und Stifter der christlichen Religion, als Königssohn, dem in gleicher Weise wie dem Vater, dem Gottkönige, Huldigung gebührt (c. 7). Es ist weder mit Keim (s. o. S. 22) an M. Aurel und seinen Sohn Commodus noch auch mit anderen an die Parabel im Evangelium (Matth. 21, 33) zu denken. Denn mit Jupiter ist der Vater als aussendender König, mit dem Kaiser der ausgesandte Sohn in Vergleich gesetzt. Der kluge Apologet hat hiemit dem doppelten Gesichtspunkte Rechnung getragen, nach welchem die weltbeherrschenden Römer von den getreuen Angehörigen des Reiches göttliche Verehrung forderten, nämlich für die Götterwelt und die kaiserliche Majestät, wovon Plinius in dem mehrerwähnten Briefe spricht [2].

Der Verfasser bemüht sich, in der Charakterschilderung der Christen c. 5, welche nach Overbeck in der altchristlichen Apologetik fremdartig klingt (S. 43), den Nachweis zu liefern, in wiefern dieselben ein neues Geschlecht sind. Das passt ganz in die Zeit, wo man die Christen zuerst als ein selbständiges und neues, von den Juden verschiedenes Geschlecht kennen lernte, wie sie die Apologie des Aristides in Übereinstim-

[1] Vgl. auch Wittichen, Leben Jesu in urkundl. Darstellung. Jena 1876 S. 8, citiert nach Dräseke S. 75.

[2] Qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum praeeunte me deos appellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum adferri, ture ac vino supplicarent, dimittendos esse putavi.

mung mit unserem Briefe als solches bezeichnet (ed. Mech. p. 11). All die stehenden Vorwürfe der Heiden im zweiten Jahrhundert sind in ihren Anfängen und in matten Umrissen, so weit sie eben bereits im dritten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts gegen die Christen erhoben wurden, wenigstens indirekt in c. 5 zurückgewiesen (vgl. hingegen Overb. S. 44). Die Christen, heisst es, sind nach Heimat, Sprache und Gepflogenheiten von den übrigen Menschen nicht unterschieden (c. 5), sie sind demnach nicht eine düstere, menschenfeindliche, lichtscheue Sekte oder Separatisten in dem Sinne, wie Tacitus die Juden geschildert hat (Hist. V, 5). Gegen den Vorwurf der Staatsfeindlichkeit wendet sich der Satz: Sie bewohnen Städte von Griechen und Barbaren und schliessen sich den Landessitten in Kleidung, Nahrung und in der übrigen Lebensweise an und sie gehorchen den bestehenden Gesetzen (c. 5), sowie das ganze c. 6, wo sie in platonischer Art als Lebensprinzip des Staates geschildert werden. Zur Rechtfertigung ihrer Hetärien dient der Satz, dass sie wohl gemeinschaftliche Mahlzeiten halten, aber keine neuen, sträflichen Speisen geniessen, wie ihnen dies der spätere Vorwurf der Thyestes-Mahlzeiten andichtete. Gegen die stereotypen Anklagen auf ödipodeische Vermischung, Kindermord und die ebengenannten Gastereien nach Art des Thyestes, wie sie uns bei Athenagoras (c. 3), M. Felix (c. 9), Tertullian (Apol. c. 7 ff.) und anderen gleichzeitigen Apologeten begegnen, hat der Verfasser unseres Briefes, eben weil er einer früheren Zeit angehört, die Christen wenigstens in jener ausgesprochenen Form noch nicht zu verteidigen. Dräseke hat den richtigen Grundsatz aufgestellt: „Es ist wohl zu unterscheiden zwischen den einzelnen Gruppen von Vorwürfen, sowie zwischen Ort und Zeit, in denen sie erhoben werden“ (S. 74). Allein er hat ihn selbst nicht angewendet, indem er den Brief an Diognet mit den Schutzschriften des Athenagoras, Minucius und Tertullian auf gleiche Stufe stellt und so mit Keim in das achte Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts herabsteigt. Dass das verfehlt ist, zeigt ein

kurzer Blick auf die historische Entwicklung der christlichen Literatur.

Ich sage, der Brief an Diognet ist nachignatianisch, aber vorjustinisch. Dies entspricht dem Inhalt und Charakter des Briefes, welcher grössere Einfalt als die späteren apologetischen Schriften des zweiten Jahrhunderts, engeren Anschluss an die neutestamentlichen Bücher und echten apostolischen Väterschriften und allem Sektenwesen fremde Unmittelbarkeit und tiefe Innigkeit des Glaubens und der Liebe bekundet, Eigenschaften, welche lebhaft an die ignatianischen Briefe erinnern. Die Reflexionstheologie und den gelehrten Apparat von weltlicher Wissenschaft der späteren Apologeten verschmäht er, obwohl jede Zeile des Briefes die feine klassische Bildung des Autors verrät. Pistis und Gnosis, Erkennen und Leben sind ihm unzertrennlich. Seine Lehrmethode berührt sich ebenfalls mit jener der Apostel und Apostelschüler. Sie erzählten die Geschichte des Herrn, seine Erbarmung und Menschwerdung, seine Erniedrigung und Erhöhung, seine göttlich erhabenen Lehren und wunderreiche Wirksamkeit, und hiemit war zugleich der ganze Inhalt des Christentums gegeben. Edler, erleuchteter Sinn und ein für das Höhere empfängliches Gemüt nahmen die Verkündigung der frohen Botschaft ohne gelehrte Demonstration und tiefere Begründung auf. Daher bewegte sich denn auch die schriftstellerische Thätigkeit in der einfachsten Form der Darstellung, in dem Briefstil, und war in der Regel durch gelegentliche Ereignisse und Anfragen bedingt. So ist es vorherrschend auch in unserer Schrift (c. 1 u. 7—12). Die erste Hälfte hingegen gehört nach ihrem Inhalte der apologetischen Methode an, ohne jedoch jene Schlichtheit der Briefform zu verleugnen.

Im zweiten Jahrhundert nämlich, wo die christliche Religion die öffentliche Aufmerksamkeit der hellenisch-römischen Welt in erhöhtem Grade auf sich zog, kam zur Briefschreibung, die in keiner Zeit fehlte, ein grosser Reichtum literarischer Erzeugnisse in allen möglichen Formen, die Apologie, der Dialog, die Abhandlung, der Geschichtschreibung und

poetischen Versuche nicht zu gedenken. Die Ursachen dieser Erscheinung liegen nicht ferne. Die Zahl der Christen wuchs zusehends von Tag zu Tag, ihr Bekenntnis machte sich alsbald in weiteren Kreisen als ein eigentümliches, von dem jüdischen Aberglauben verschiedenes Religionssystem bemerkbar. Die Verfolgungssucht der Juden dauerte fort. Die Staatsgewalt und das heidnische Priestertum waren durch das rasche Emporblühen des Christentums aufmerksam geworden und auf die Ehrenrettung des Götterkultus eifersüchtig bedacht. Statt der christlichen Religion wenigstens den von edlen Kaisern zugesicherten Schutz zu gewähren, gaben unbesonnene und übelwollende Statthalter dem Volkshass durch Verfolgung der Christen neue Nahrung.

Im Inneren der Kirche wurde die christliche Lehre bald durch unerleuchteten Eifer, bald durch mangelhafte Einsicht in das Wesen des Christentums verunstaltet. Die Vermischung des überkommenen Glaubensinhaltes mit heidnischen Philosophemen, eitle Überhebung und Prunken mit höherer Erkenntnis förderten die falsche Gnosis zu Tage, welche in die Zeit der apostolischen Väter zurückreicht und stets eine gewaltige Gegnerin der unverfälschten Lehre gewesen ist, weil sie es verstand, sich mit dem prunkenden Scheine der Wahrheit zu umkleiden. Die tiefsten Probleme über Gott und die Welt, über Gut und Bös, über Glauben und Wissen wurden von ihr zur Sprache gebracht.

Der einfache Lehrvortrag und die objektive Darstellung der evangelischen Geschichte genügte unter diesen Verhältnissen nicht mehr. Die äusseren und inneren Gefahren, welche das junge Christentum bedrohten, bedurften zu ihrer Abwendung geschickter Streiter und Verteidiger der Wahrheit. Herrscher und Statthalter, Priester und Volk begehrten eine Auseinandersetzung über die Christenfrage, welche die heidnische Religion, den Staat und das Familienleben in ihren Fundamenten berührte. Hiezu waren die Verhältnisse unter Hadrian und den beiden Antoninen, welche die sinkende heidnische Religion als Grundlage des Staates zu befestigen und allen ihren

Unterthanen gerecht zu werden wünschten, nicht ungünstig. Unter ihrer Herrschaft konnten die Vertreter der verschiedensten philosophischen Systeme und die Sprecher aller Parteien ungehindert auftreten und vor dem Throne die Sache der Wahrheit und Gerechtigkeit mit Freimut führen. Und das geschah denn auch in der mannigfachsten Art. Eine Reihe von Männern, welche mit der griechisch-römischen Wissenschaft vertraut waren, traten als Verteidiger des Christentums auf. Sie waren klug genug, dasselbe vor den Augen der Heiden als ein philosophisches System darzustellen, welches allerdings nicht menschliche Weisheit, sondern himmlische Philosophie vermittle, die Wahrheit und Erkenntnis des Urgrundes und Endzieles der Dinge, des Weltschöpfers und Erlösers, und zugleich vollkommene Befriedigung des Herzens und dauernde Beseligung gewähre, wonach die edelsten Geister Griechenlands gerungen hatten. Die hervorragendsten Apologeten, Aristides, Justin, Melito u. a. behielten nach ihrer Bekehrung zum Christentume den Philosophenmantel (τρίβων, pallium), den sie als Heiden getragen, bei und bedienten sich dieser Tracht und Lebensweise, um Gespräche über religiöse und philosophische Gegenstände anknüpfen zu können und so der neuen Philosophie des Evangeliums in den Gemütern der Hellenen den Weg zu bahnen. So waren sie reisende Evangelisten und Apostel im Philosophenmantel. Klassisch in dieser Beziehung ist das uns von Eusebius erhaltene Fragment der Apologie Melitos (h. e. IV, 26, bei Otto IX, 410 ss.). Begeistert durch die Wahrheit der christlichen Religion, die sie in der Schule des Zeno und Epikur, des Aristoteles und Plato vergebens gesucht hatten, und gestählt durch die Erfahrungen und Enttäuschungen des Lebens traten sie mit unerschütterlicher Glaubensüberzeugung als Kenner der philosophischen Systeme und der verschiedenen Zweige weltlicher Wissenschaft auf und rechtfertigten die christliche Lehre mit dem ganzen Apparate der hellenischen Weisheit vor den Herrschern der Welt und den Gebildeten aller Schulen. Sie verschmähten das Gute nicht, das sie im Heidentum erkannten, wiesen auf die Lehren

der Philosophen und Dichter hin, um den Heiden die Brücke zum Christentume zu bahnen, bedienten sich der schulgerechten Formen des Vortrags und schlossen sich eng an den philosophischen Standpunkt und Bildungsgrad ihrer Hörer an.

Doch war die Apologetik nicht allsogleich in ihren Anfängen so vollkommen ausgebildet, wie sie uns in den Schriften des Justin, Athenagoras, Theophilus, Minucius Felix, Tertullian u. a. begegnet. Wie bei allen historischen Thatsachen, lässt sich auch hier die successive Entwicklung von Jahrzehnt zu Jahrzehnt verfolgen. Sie hielt gleichen Schritt mit den Bedürfnissen der Zeit. Der Brief an Diognet steht auf der Schwelle der Epistolographie zur christlichen Apologetik und bildet den Grundtypus der folgenden Apologien gegen die Nichtchristen. Seiner Norm und Darstellung nach trägt er die Charakterzeichen der christlichen Literatur des ersten Jahrhunderts, inhaltlich aber birgt er die Keime einer mustergiltigen Apologie in sich. Dieser Doppelcharakter liegt äusserlich allerdings in der Veranlassung und im Thema der Schrift selbst. Aber in der bewunderungswürdigen Art, wie er seine Aufgabe löst, verbindet er die Eigentümlichkeiten des christlichen Schriftentums des ersten und zweiten Jahrhunderts. So bildet denn das Antwortschreiben einen würdigen Eingang zur christlichen Apologetik.

Diese Doppelstellung des Briefes zwischen der epistolaren und apologetischen Literatur hat man oftmals ganz verkannt und ihn deshalb, weil man ihm unter den übrigen Apologien des zweiten Jahrhunderts keine Stelle anzuweisen wusste, entweder als Fiktion einer späteren Zeit angesehen oder, indem man auf Grund paralleler Züge in ihm ganz dasselbe zu finden meinte wie in den Schriften der oben genannten Apologeten, seine Abfassung gegen Ausgang des zweiten Jahrhunderts ansetzen zu müssen geglaubt. Letzteres ist aber so wenig wahr, dass ich den Brief mit Overbeck eher für eine Fiktion der nachconstantinischen Zeit halten könnte als für ein Erzeugnis der zweiten Hälfte des zweiten oder gar des dritten Jahrhunderts.

Einzelne Parallelstellen, welche innige Verwandtschaft mit Gedanken und Ausdrücken unseres Briefes zeigen, finden sich bei sämmtlichen Apologeten des zweiten Jahrhunderts, aber daraus folgt noch nicht eine Abhängigkeit der beiderseitigen Schriften. Selbst da, wo sich dieselben aufs genaueste decken, kann aus diesem Grunde allein nicht auf eine schriftliche Vorlage der einen oder anderen Apologie geschlossen werden. Vieles war Gemeingut der Schulen, in denen jene ihre Ausbildung erlangten, anderes Überlieferung der gemeinsamen christlichen Lehre. Sie alle aber machten sich die Errungenschaften ihrer Vorgänger zu eigen und bauten auf diesem Fundamente als unveräusserlichem Erbgute weiter, ohne zu sagen, was sie aus dem mündlichen Unterrichte, was aus vorliegenden Schriftwerken schöpften. Es wird daher bei einzelnen Schriftstellern derselben Zeitperiode schwer zu entscheiden sein, wem die Priorität schriftstellerischer Thätigkeit zukommt, wie sich das in der gegenwärtigen Streitfrage über Minucius und Tertullian zeigt. Das Faktum der späteren Abfassung hängt daher meines Erachtens nicht von dem Nachweis einer Summe verwandter Gedanken ab, sondern von dem logischen Verhältnis der fraglichen Schriften, von dem Entwicklungsgrad der theologischen Ideen und der Beweismittel, von der Sprache und Schreibart, worin sich die Entstehungszeit abspiegelt. Nach all diesen Gesichtspunkten spricht die Priorität unter allen vorhandenen Apologien des zweiten Jahrhunderts ausser dem Aristides-Fragment für unsern Brief. Es wird keinem unparteiischen Leser einfallen zu behaupten, derselbe sei ein Exzerpt aus einer jener Schutzschriften. Eine solch gänzliche Verleugnung der Zeitperiode des Kopisten wäre eine bisher in der weltlichen und geistlichen Literatur unerhörte wunderbare Erscheinung.

Bei Theophilus von Antiochia findet sich die Vorstellung vom Götzendienst als rohem Fetischismus, wie sie unser Brief c. 2 enthält, in vielen Variationen. Er spricht zu Anfang seiner Schrift an Autolykus von dessen „Prahlereien über die Götter von Stein und Holz, von getriebener und Gussarbeit, geschnitzt und gemalt, die nicht sehen und hören, denn sie

sind nur Gebilde und Werke von Menschenhand“ (I, 1), eine Auffassung, welche in c. 10, sodann II c. 2 und an anderen Stellen weiteren Ausdruck findet. Der Verfasser unseres Briefes fordert den Diognet c. 2 zur Reinigung seiner Seele von allen Vorurteilen auf. Theophilus führt diesen, schon dem Plato geläufigen Gedanken in I, 2 mit den schönsten Worten aus: Gleichwie die mit leiblichen Augen Sehenden die Erscheinungen im Erdenleben wahrnehmen, Licht und Finsternis, Gestalt und Farbe der Dinge, so vermögen die Augen des Geistes Gott nur dann zu schauen, wenn sie offen, ungetrübt und für das Licht der geistigen Sonne empfänglich sind. Sünde und unsittliche Handlungen sind es, welche das geistige Auge trüben und blenden. Zur Erkenntnis Gottes bedarf der Mensch einer Seele so rein wie ein polierter Metallspiegel. Wenn Rost den Spiegel überdeckt, dann kann man das Antlitz des Menschen darin nicht sehen; so kann auch ein Mensch, in welchem die Sünde herrscht, Gott nicht sehen u. s. w. Ich könnte dergleichen Parallelen mit unserem Briefe mehrere ausheben. Allein das Wenige genügt, um zu erkennen, dass die Schrift an Autolykus, abgesehen von allen anderen Differenzen, späteren Ursprungs ist als unser Brief.

Diognet bedarf trotz seiner hohen Stellung noch der Belehrung über das Wesen des Christentums und über seinen Unterschied vom Judentum. Dem Heiden Cäcilius ist in dieser doppelten Beziehung gar vieles bekannt. Bedürfen seine Ansichten auch der gründlichen Berichtigung von Seiten des Octavius, so leuchtet doch aus allem deutlich hervor, dass der Dialog des Minucius die Priorität unserem Briefe gegenüber nicht beanspruchen kann. Um die ganze Verzerrung der christlichen Religion und Liturgie, wie sie c. 9 zeichnet, nebst vielen anderen entscheidenden Merkmalen zu übergehen, erwähne ich für diese Bekanntschaft des Cäcilius mit dem Judentum und Christentum nur den einen Satz: „Das einzige jämmerliche Judenvölkchen,“ sagt er c. 10, „hat ebenfalls nur einen Gott, aber doch öffentlich, doch mit Tempeln, Altären, Opfern und Ceremonien verehrt; dieser aber

(der Christengott) hat so wenig Macht und Gewalt, dass er sammt seinem eigenen Volke der Gefangene der römischen Götter ist“ (Dombart S. 27).

Ebenso verschieden ist die Form und der Charakter der Apologetik Tertullians. Die beigebrachten Parallelen zwischen Tertullian und unserem Briefe sind teils unhaltbar teils ohne Beweiskraft (vgl. Dräseke S. 132—140). Das tertullianische „hesterni sumus“ (Apol. 37) kann so wenig wie das νῦν καὶ οὐ πρότερον im Briefe für die Gleichzeitigkeit geltend gemacht werden, weil noch Eusebius von der Neuheit der christlichen Religion spricht (vgl. S. 11), und dieser Begriff sehr relativ und unbestimmt ist. Ebensowenig kann aus den Texten, welche sich auf die Christenverfolgung und das Wachstum der Christenzahl beziehen, geschlossen werden, da solche, wenn man nicht die anderen Verhältnisse, in denen unser Brief von ihnen redet, im Auge behält, auf jede Verfolgung beziehbar sind. Zudem entspricht der Satz: „plures efficimur, quotiens metimur a vobis: semen est sanguis Christianorum“ (Apol. c. 50), wo sich zwei der lebhaften tertullianischen Phantasie entsprungene Bilder finden, den Stellen im Briefe zu Ende c. 6 und 7 in formeller Hinsicht nicht. Gleiche Verhältnisse und Erfahrungen erwecken gleiche Ideen, welche naturgemäss mit ähnlichen Worten, bei Tertullian in der ihm beliebten knappen, sententiösen Sprache ausgesprochen werden. Für das Maran'sche κοίτην ist nach meiner Untersuchung καινήν zu lesen (c. 5), somit ist der Satz: „omnia indiscreta sunt apud nos praeter uxores“ (Apol. 39) als Parallele hinfällig. Der Gehorsam gegen die Gesetze des heidnischen Staates ist allgemeine, im neuen Testamente genugsam eingeschärfte Christenpflicht (Matth. 22, 17; Röm. c. 13); deshalb ist auf die Parallele ep. c. 5 und Apol. c. 37 kein Gewicht zu legen. Fast alle Apologeten haben die Loyalität der Christen betont (vgl. Justin, Apol. I, c. 17) und auch dem platonischen Gedanken Ausdruck verliehen, dass die Christen für Gott das Motiv zur Erhaltung der Welt seien (Apol. II, c. 7). Hiemit fällt die Beweiskraft von c. 6 unseres Briefes

im Zusammenhalt mit Tertullians Apolog. c. 32. Lipsius und Dräseke (S. 135) betonen ferner die vom Briefsteller (c. 2) und von Tertullian verspottete Bilderverehrung (simulacra deorum), welche eine Misshandlung und Geringschätzung der Götter durch ihre eigenen Verehrer sei[1] (Tert. Ap. c. 12, ad Nat. I, 10). Aber warum sollte sich nicht auch bei Tertullian eine solche Beurteilung des Heidentums finden, wie im Briefe an Diognet, da sie fast bei keinem Apologeten des zweiten Jahrhunderts fehlt? Ich habe in dieser Beziehung bereits auf Theophilus hingewiesen. Auch Justin (Ap. I, 13), Min. Felix (c. 3) und besonders Melito (Orat. ad Anton. Caes. c. 3. 4. 5) handeln hievon (vgl. Dräseke S. 45 ff.). Übrigens spricht diese Stelle Tertullians nicht für die Übereinstimmung der in unserem Briefe entwickelten Ideen über die Götter, da er diese als Verstorbene der alten Zeit auffasst und sie mit der Formel „quantum autem de simulacris ipsis, nihil aliud deprehendo“ von den Götzenbildern selbst trennt.

Für Dräseke ist es nicht zweifelhaft, dass die von Lipsius nicht erwähnten Stellen des Briefes c. 5 § 4: „Sie bewohnen Städte von Griechen und Barbaren, wie es sich bei jedem gerade fügt“ und c. 6 § 2: „Durch alle Glieder des Leibes ist die Seele verbreitet, und die Christen durch alle Städte der Welt“ Tertullian zu folgenden rhetorischen Ausführungen veranlasst haben: „Von gestern her sind wir, und doch haben wir all das Eurige erfüllt, die Städte, Inseln, Kastelle, Municipien, Ratsversammlungen, sogar die Heerlager, Zünfte und Dekurien, den Palast, den Senat und das Forum“ (Apol. c. 37), womit Apol. c. 1 verglichen werden kann: „Die Hauptstadt, schreit man, sei ganz von Christen in Besitz genommen, auf dem platten Lande, in den festen Plätzen, auf den Inseln seien Christen, man betrauert es als einen Verlust, dass jedes Geschlecht, Alter und jeder Stand, ja sogar Leute von Würden zu diesem Namen sich bekennen.“ (Lat. bei Dräseke S. 134.)

[1] Der anonyme Recensent der Schrift Dräsekes im Literarischen Centralblatt 1882 Nr. 3 S. 76 hält diese Parallele allein für beachtenswert.

Auch Plinius entwirft in der oben im Auszuge mitgeteilten Stelle ein ähnliches Bild von der weiten Ausbreitung des Christentums in Kleinasien (S. 73). Warum hat denn Dräseke nicht lieber die Abhängigkeit Tertullians von Plinius gefolgert und beide gleichzeitig gesetzt, da sich doch ihre beiderseitigen Worte in dieser Beziehung viel genauer decken als unser Brief und Tertullian?

Wollte man auf überraschende Parallelen Gewicht legen, um den Beweis für die Identität der Abfassungszeit oder des Autors zu führen, so müsste man, worauf meines Wissens noch niemand hingewiesen hat, bei Melito von Sardes stehen bleiben. Dass er das Christentum als ein philosophisches System wie der Brief an Diognet bezeichnet, habe ich schon früher erwähnt, aber was der Brief (c. 5. 7) nur mit wenigen Worten andeutet, hat Melito zur Einleitung seiner Apologie rhetorisch ausgeführt (Otto, Corpus Apol. IX, 411). Ich hebe noch einige parallele Züge aus. Unverschämte Angeber und Räuber glauben durch das neuerlassene kaiserliche Edikt befugt zu sein, offenbaren Raub zu üben und Tag und Nacht Leute auszuplündern, welche ihnen kein Leid zufügen (τοὺς μηδὲν ἀδικοῦντας Otto l. c.). Dies erinnert an die Stelle unseres Briefes: „Die Welt hasst die Christen, ohne von ihnen beleidigt zu sein“ (μηδὲν ἀδικούμενος c. 6). Melito bezeugt: „Wir Christen übernehmen mit Freude die Ehrengabe eines solchen Todes“ (Routh, Rel. sacr. I, 116), womit die entsprechenden Stellen c. 5 zu vergleichen sind, z. B. „mit dem Tode bestraft, freuen sie sich, als würden sie zum Leben geführt“, und Ende c. 10. Melito predigte Christum als Gott und Menschen (Otto IX, 416). Unser Brief stellt den Logos als Gott und Menschen in c. 7 (vgl. 8—11) dar und betont die zweifache Natur ebenso stark, wenn auch minder ausführlich als Melito im VI. Fragment (Otto IX, 415). Melito versichert in seiner Apologie: Wir sind nicht Diener von Steinen, welche keine Empfindung haben, sondern Verehrer des einen Gottes, der vor dem All und über dem All ist, und seines Christus, welcher Gottes Logos von Ewigkeit her ist (Otto IX, 423), wo-

von die erste Hälfte ihre Parallele in c. 2, die zweite in c. 7—9 unseres Briefes findet. Die Schilderung des widersinnigen Götzendienstes ist fast der ausschliessliche Gegenstand der in syrischer Sprache veröffentlichten Rede des Philosophen „Melito an den Kaiser Antoninus", d. h. an Mark Aurel (lat. bei Otto IX, 423 ss.), welche ich, wofür auch die Überschrift spricht, nach ihrem Hauptinhalte für echt halte, wenn auch c. 5 Zusätze in den Namen orientalischer Gottheiten zu erblicken sind, und nach mehrmaliger Umschreibung in verschiedene Sprachen eine formelle Umgestaltung stattgefunden hat. Allein bei all diesen Berührungspunkten lässt die Typologie, die Ausführlichkeit in Behandlung dogmatischen Stoffes, die reiche Produktivität Melitos und die breitere Anlage seiner, freilich nur fragmentarisch erhaltenen Schriften die weitere Fortentwicklung seiner Apologetik unschwer erkennen.

Die klassische Sprache, die Einflechtung platonischer Ideen (vgl. c. 6), die logisch methodische Darstellung und Citiermethode des Athenagoras, der wahrscheinlich aus Athen stammte, steht dem Briefe an Diognet sehr nahe. Allein auch seine beiden Schriften verraten einen weiteren Fortschritt und eine höhere Entwicklungsstufe der apologetischen Kunst. Abgesehen von den bereits in seiner Schutzschrift bestimmt formulierten, von nun an stehend gewordenen Anklagen der Christen auf Atheismus, Thyestes-Mahlzeiten und Blutschande nach Art des Ödipus (c. 3), sowie von anderen verwandten Ideen erinnere ich nur an den von ihm zuerst geführten Vernunftbeweis für die Einheit Gottes, welcher mit bewunderungswürdiger Klarheit und Schärfe erbracht ist (Leg. c. 4—8). Schon Pythagoras, Plato, Aristoteles und die Dichter, sagt er, brachen mit dem Polytheismus und lehrten den Monotheismus. Eine Mehrheit von Göttern ist schon durch den Begriff von Gott als einem aus sich seienden, allgegenwärtigen, unendlichen Wesen ausgeschlossen (c. 8). Ein derartiger Beweis ist im Briefe an Diognet nicht versucht oder auch nur angedeutet. Die Apologie des Aristides beruft sich, wie der Apostel im Römerbriefe (1, 20 f.), auf das allgemeine Be-

wusstsein des denkenden Menschen und schliesst aus der Betrachtung des harmonischen Weltbaues auf die Einheit Gottes, dem als solchem allein Anbetung und Verherrlichung gebühre. Unser Brief setzt dies voraus und sagt nur: „Sofern die Juden einen Gott als Herrn des Weltalls verehren, handeln sie ganz vernünftig“ (c. 3). Dies ist ein Punkt, der in die apostolische oder unmittelbar nachapostolische Zeit zurückführt, wo man noch für die beim vernünftigen Denken einleuchtenden Wahrheiten, welche in der Seele des unbefangenen Menschen ein unmittelbares Wahrheitsgefühl erwecken, jede doktrinelle Begründung als überflüssig verschmähte. Später aber, zur Zeit der Antonine, wo das Christentum in die Öffentlichkeit getreten und das Interesse der gebildeten Römerwelt auf sich gezogen hatte, bedurfte es der allseitigen Begründung der christlichen Wahrheiten und der philosophischen Beweisführung, um die neue Religion mit denselben Waffen zu verteidigen, mit denen sie bestritten wurde.

Das Verhältnis unseres Briefes zu Justin dem Martyrer ist seit fast zweihundert Jahren der Gegenstand gelehrter Forschungen gewesen, in denen man zur Einsicht gelangte, dass Geist und Spracheigentümlichkeiten beider für die Nichtzugehörigkeit des Briefes an Justin sprechen. Die Priorität des einen oder anderen Verfassers blieb auch hier in Schwebe, obwohl sie überwiegend gegen Justin ausfiel. Der Berührungspunkte gibt es in materieller Beziehung so viele, dass Otto noch bis in die jüngste Zeit für die Autorschaft Justins eintreten konnte. Allein ebenso gross ist die Zahl der abweichenden Gedanken. Der Weissagungsbeweis, die Dämonenlehre, die Bekämpfung des Götterkultus, die Typologie, die Widerlegung der den Christen angedichteten Verbrechen, der christliche Geheimkult selbst sind hier in solcher Neuheit und Ausführlichkeit behandelt, dass nicht blos die Verschiedenheit des Autors, sondern auch die Priorität unseres Briefes hieraus resultiert. Die Idee des im Heidentume wirksamen, wenn auch nur sporadisch und im Keime vorhandenen göttlichen Wortes (λόγος σπερματικός) und seine ganze Logoslehre, seine

Dogmatik und Moraltheologie sprechen für die weitere Fortentwicklung der Gedanken und Terminologie. Was die Form der Darstellung anbelangt, so ist die grössere Einfalt und Ursprünglichkeit des Briefes allgemein zugestanden. Im übrigen berufe ich mich auf das einsichtsvolle Urteil Dorners [1], welcher sagt: „Die Christologie, besonders die Logoslehre Justins in seiner ersten Apologie (Dorner setzt sie mit Möhler in das J. 139) ist schon viel ausgebildeter.“ Die paulinischen Citate sind noch freier gehalten als bei Justin, die Frage über die Gnosis ist ganz harmlos behandelt und auf den Gnosticismus in seiner Ausgestaltung z. Z. eines Marcion noch keine Rücksicht genommen, die Betonung der Liebe als des eigentümlichen Gepräges der christlichen Religion, welche den ganzen Brief von c. 5—12 in so wohlthuender Art durchzieht, die knappe Behandlung der christlichen Liturgie (c. 12): das alles spricht für seine frühere Abfassung. Zur Zeit des Tertullian und schon der früheren Gegner Marcions war den Apologeten bereits die Aufgabe gestellt, neben der Liebe auch der Gerechtigkeit als Eigenschaft des höchsten Gottes eine hervorragende Stelle anzuweisen und die Vereinbarkeit und Unzertrennlichkeit beider im Wesen Gottes zu begründen. Dem Johannesschüler Ignatius nahe verwandt, athmet unser Brief johanneische Zartheit, Liebe und Innigkeit des Gemütslebens, was auch Hilgenfeld anerkannt hat (S. 285).

Doch ein Schriftstück erübrigt uns noch aus der vorjustinischen Zeit, welches mit dem Briefe an Diognet die allergrösste Ähnlichkeit hat. Es ist dies das Fragment der Apologie des Aristides, welches seit dem Jahre 1878 bekannt geworden ist. Beide Schriften decken sich nach Inhalt und Form so vollständig, dass ihre beiderseitige Übereinstimmung und das Wechselverhältnis, in dem sie zu einander stehen, nicht blos auf die gleiche Abfassungszeit, sondern auch auf die Identität des Verfassers und Adressaten schliessen lassen. Doch hierüber des Näheren im folgenden Abschnitte.

[1] Dorner, Die Lehre von d. Pers. Christi I, 178 f. 410. 414.

IV

Der Verfasser und Adressat des Briefes.

In dem vorstehenden Abschnitte habe ich für die Abfassung des Briefes an Diognet zu der Zeit, als die Apologeten Quadratus und Aristides ihre Schutzschriften in Athen überreichten, und Kaiser Hadrian die Christenverfolgung einstellte, so viele Beweismomente vorgebracht, dass dieser mein Satz hohe Wahrscheinlichkeit beanspruchen kann. Es ist nun meine Aufgabe, diese Wahrscheinlichkeit, soweit dies ohne historisches Zeugnis möglich ist, zur Gewissheit zu erheben und zugleich den Autor und Adressaten des Briefes zu bestimmen. Seit Lardner (1750) hat man die Bemühungen, den Verfasser zu finden, bei dem gänzlichen Mangel eines Anhaltspunktes hiefür aufgegeben, und dies ist in neuerer Zeit wiederholt gutgeheissen worden [1], da doch alle Anstrengungen in dieser Richtung vergeblich seien. Weder Moehler, Hefele, Stelkens noch Overbeck und seine zahlreichen Gegner haben eine bestimmte Hypothese über den Verfasser aufgestellt. Nur einzelne Vermutungen tauchten noch auf, die aber von den betreffenden Gelehrten selbst wieder in Frage gestellt wurden. Kaum erwähnenswert ist die Meinung Bunsens, dass der Brief, und zwar nur die erste Hälfte desselben, von dem Gnostiker Marcion verfasst sei (s. o. S. 15). Dräseke rät auf den Marcioniten Apelles (s. o. S. 25). Wenn Overbeck in seiner Abhandlung denselben einmal nannte (Studien S. 33), so war es ihm hiebei, wie er selbst erklärt (Lit. Zeitg. 1882 S. 30), nur um eine Art wissenschaftlichen Scherzes zu thun. Dorner bezeichnete als mutmasslichen Verfasser den Apologeten Quadratus, der von Hieronymus Bischof von Athen (Atheniensis pontifex ecclesiae ep. 70) genannt und als Nachfolger des Bischofs Publius bezeichnet wird. Woher er stammte, das sagt er nicht; Magnesia soll sein Geburtsort gewesen sein [2].

[1] Zarncke Lit. Centralbl. 1882 S. 75.

[2] Neander bemerkt von ihm: „Er war als Evangelist bekannt, d. h.

Dorner stützt seine Ansicht auf folgende Erwägungen:

Das Martyrologium, das dem Beda zugeschrieben wird, rühmt einen Zug von ihm, der antijudaistischer Art ist: firmavit, ut nulla esca e Christianis repudiaretur, quae rationalis et humana est; ähnlich der Brief an Diognet c. 4. Die Fortdauer der jüdischen Opfer und Religion c. 3. 4 und der Umstand, dass sich der Verfasser c. 11 Apostelschüler nennt, empfehle die Annahme eines sehr hohen Alters des Briefes. „Man könnte dann an Quadratus als Verfasser denken, der auch sonst ein Apostelschüler heisst. Die philosophische und rhetorische Bildung, die der Brief zeigt, sein freier universeller Standpunkt (c. 5. 6) und seine ethische Lehre, besonders von der Eudämonie, würden zu dem, was wir sonst von ihm wissen, wohl passen. Denn das fühlt man dem Ton und Geist, wie dem Gedankenkreise an, dass in dem Verfasser das Christentum auf eine edlere philosophische Bildung gepflanzt ist. Damit hätten wir dann auch vom hellenischen Christentum her ein sicheres frühes Beispiel davon, dass die Logoslehre schon im Anfang des zweiten Jahrhunderts eine übliche ward.“ Doch, meint er, könne die Schrift auch etwas später fallen, wofür die Darstellung Marias als zweiter Eva (c. 12), die dem Irenaeus in dieser Art ganz geläufig ist, wie auch das ξύλον ζωῆς

---

ein zur Verkündigung des Evangeliums reisender Missionär, und man rühmte seine prophetische Gabe. Man muss ihn nicht, wie dies dem Hieronymus widerfahren, mit einem Quadratus, der unter M. Aurel Bischof der Gemeinde zu Athen war, verwechseln.“ K.-Gesch. 3. Aufl. I. 1, 363. Ausgabe 1828 I. 3, 739. Euseb. h. e. IV, 3 u. V, 17 nennt ihn einfach Quadratus und Chron. lib II ad an. Abrahae 2140 (ed. Schöne II, 166) Κοδρᾶτος ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων ἀκουστής. Schon Valesius hat die Ansicht gehegt, Quadratus sei von dem gleichnamigen Bischofe von Athen verschieden, weil Eus. III, 37 einen prophetisch begabten Quadratus, ohne ihn Bischof zu nennen, zur Zeit des Ignatius erwähnt, der nicht bis in die Zeit Hadrians gelebt habe. Dies suchte bereits Cave hist. lit. p. 52 zu widerlegen, indem er dem Hieronymus zustimmt und die Reihenfolge der Bischöfe Athens festhält: Dionysius Areopagita, Publius, Quadratus. Über seine Abstammung aus Magnesia sieh Rummler p. 6 und Theol. Univ.-Lex. Elberfeld 1874 s. v. Quadratus.

καὶ γνώσεως besonders sprechen könnte. Auch die Ausgleichung zwischen den Ansprüchen der ζωή und γνῶσις (c. 12), die einen höheren, freien Standpunkt verrate, würde in eine spätere Zeit des zweiten Jahrhunderts passen, sowie der Schluss, wo von den Kerzen der Osterfeier die Rede ist. So Dorner (I, 178). Allein was die letzteren Punkte betrifft, so sind die erwähnten Lehren und Gebräuche so alt wie die Kirche, und geht die Stelle vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen auf das alte Testament zurück. Hierin ist also kein Merkmal späteren Ursprungs zu finden. Philosophische Bildung aber wird von Quadratus nirgends gerühmt, und passt der hohe Grad rhetorisch-philosophischer Schulung, wie ihn unser Brief verrät, besser zu einem einheimischen philosophisch gebildeten Athener. Für Quadratus könnte noch in die Wagschale geworfen werden, dass in eine Lücke unseres Briefes wohl am besten in c. 7 das von Eusebius IV, 3 erhaltene Fragment seiner Apologie einzuschieben wäre. Allein dasselbe ist, wie ich oben dargethan (S. 46 f.), für jene Lücke zu umfangreich. Von Maria der Jungfrau spricht nicht erst Irenaeus, sondern bereits das Fragment der Aristides-Apologie (ed. Mech. p. 11). Auch alle übrigen von Dorner angeführten Momente passen, soweit sie nicht die Zeit des Quadratus betreffen, besser auf Aristides als auf jenen Apologeten, der Aufbau der christlichen Lehre auf einer edlen hellenischen Bildung, seine ganze Dogmatik und Ethik, besonders die Lehre von der Eudämonie und vieles andere, wie sich später aus dem Zusammenhalt unseres Briefes mit seiner Apologie ergeben wird.

Indem ich diese und andere Gründe, denen bald mehr bald minder Beweiskraft innewohnt, im einzelnen darlege, gehe ich von der Geschichte aus und steige von den Wahrscheinlichkeitsgründen zu den wichtigeren Beweismomenten empor. Ich bemerke, um etwaigen Einwendungen vorzubeugen, im voraus, dass ich das Selbstzeugnis des Autors, dass er „Apostelschüler“ gewesen (c. 11), nicht als Beweisgrund für meinen Satz in Anspruch nehme, da dieses Prädikat, wie bereits oben bemerkt worden ist, auch von mittelbaren Schülern der Apostel

und von jedem Bekenner der apostolischen Lehre in den ersten Jahrhunderten, nachweisbar noch zur Zeit des Hieronymus gebraucht wurde. Ob der Verfasser des Briefes an Diognet ein „Apostelschüler“ im engeren oder weiteren Sinne, unmittelbar oder mittelbar ein solcher gewesen sei, das kann sich annähernd erst als Folgerung aus unserer Beweisführung ergeben. Der Name „Diognetos“ macht keine Schwierigkeit, und ist derselbe nachweisbar mit dem in die Mysterien eingeweihten Kaiser identisch. Allein ich lege hierauf auch kein besonderes Gewicht, wohl aber auf das Prädikat κράτιστος.

Vor allem passen zur Beschaffenheit unseres Briefes die spärlichen Nachrichten, welche uns über das Leben und den Bildungsgang des Aristides erhalten sind. Hieronymus rühmt von ihm, dass er Philosoph zu Athen gewesen und rhetorische Bildung besessen habe. Noch als Christ trug er den Philosophenmantel, um den feingebildeten Hellenen und den Hochgestellten des Römerreichs das Christentum als neue himmlische Philosophie annehmlich zu machen. Gleichzeitig mit dem Apostelschüler Quadratus überreichte er zur Zeit, wo Hadrian den Winter zu Athen verbrachte und in die eleusischen Mysterien und fast in alle übrigen Gottesdienste Griechenlands eingeweiht wurde, eine apologetische Schrift zu Gunsten der Christen, welche noch zu des Hieronymus Zeit bei den Gelehrten als Beweis seines Scharfsinnes galt [1].

Im Briefe an den römischen Redner Magnus fügte er bei [2], sie sei von Sprüchen der Philosophen durchwoben gewesen, und der Philosoph Justin habe sie zur Nachahmung vor sich gehabt, als er seine Apologie an Antoninus Pius, dessen Söhne und den Senat gegen die Heiden abfasste, indem er den Spott über das Kreuz zurückwies und die Auferstehung Christi mit vollem Freimute vortrug.

Hieronymus erzählt im erwähnten Briefe von Quadratus, die von ihm eingereichte Apologie habe das günstige Resultat

[1] De script. eccl. c. 19. 20 ed. Migne T. 23 p. 638 s.

[2] Ep. 70, alias 84 c. 4 ad Magn. Migne T. 22 p. 667.

erzielt, dass der Kaiser daraufhin die harte Christenverfolgung eingestellt habe. Während ferner Eusebius jenen Erfolg nach dem griechischen Texte des Chronikon (ad ann. Abrahae 2140) blos von der Apologie des Quadratus rühmt[1], schreibt der lateinische Text der armenischen Übersetzung und die Version des Hieronymus die gleiche Wirkung zu Gunsten der Christen auch der Schutzschrift des Aristides zu. Die Schriften beider Apologeten hätten in Verbindung mit dem Berichte des Prokonsuls von Asien Serennius Granianus, dass es unrecht sei, die Christen auf Grund blosser Denuntiationen ohne Verhör und Urteil hinzurichten, den Kaiser mild gegen die Christen gestimmt und ihn veranlasst, in einem Reskript an dessen Amtsnachfolger Minucius Fundanus in Asien zu befehlen, dass niemand mehr die Christen auf blosse Anklagen hin ohne Einleitung eines Prozesses, ohne Verhör und richterliches Urteil in gesetzwidriger Form töten dürfe. Dass dieses Dekret echt ist, unterliegt keinem Zweifel, da sich Melito von Sardes in seiner Apologie an Mark Aurel hierauf beruft (Eus. h. e. IV, 26), und die knappe Haltung desselben und alle anderen inneren Merkmale hiefür sprechen[2]. Hiernach hatte sich das prozessualische Verfahren gegen die Christen an die bestehenden Staatsgesetze zu halten; dem blossen Volksgeschrei sollte kein Gehör gegeben werden. Nur gesetzwidrige Handlungen, welche nachgewiesen waren, durften bestraft, Unschuldige nicht beunruhigt werden, falsche Ankläger, welche durch die Drohung der Anzeige von den Christen nicht selten Geld erpressten, sollte schwere Strafe treffen. Ähnliche Reskripte erliess der Kaiser nach anderen Provinzen des Reiches hin. Der günstige Erfolg, welchen die Apologien des

[1] Der Name Aristides scheint im griech. Text ausgefallen zu sein, worauf die Aussage deutet, dass Quadratus dem Kaiser Hadrian Schutzschriften (λόγους ἀπολογίας) für die Christen überreicht habe. Die Apologie des Aristides wird hier mitbegriffen sein. Vgl. den Text nebst den beiden Versionen bei Schoene II p. 166 s.

[2] Es ist mit lat. Übersetzung der ersten Apologie Justins als Anhang beigegeben, bei Otto, Corpus apol. Iust. op. ed. III. T. I P. I, 190.

Quadratus und Aristides im Verein mit dem Schreiben des Serennius Granianus erzielten, mochte sich zunächst auf Einstellung der Christenhetze in Kleinasien und Griechenland beziehen, welch letztere bei Einweihung des Kaisers in die griechischen Mysterien dortselbst von den Feinden des christlichen Namens ohne dessen Geheiss in Scene gesetzt worden war (Hier. l. c. c. 19).

Dass die kaiserliche Massregel zu Gunsten der Christen nicht blos das Verdienst des Quadratus, sondern in gleicher Weise auch des Aristides war, wie die erwähnten Übersetzungen des Chronikon bezeugen, dafür spricht die Gleichzeitigkeit beider Apologien, die hohe rhetorische und philosophische Begabung des Aristides und die geistvolle Tiefe seiner Schutzschrift, welche Hieronymus hervorhebt. Schweigt er in Katalog und Brief, sowie Eusebius in der Kirchengeschichte, von der Einstellung der Christenverfolgung bei Aristides, so kann das nicht befremden. Was er im Briefe eben erst bei dem an erster Stelle genannten Quadratus rühmend erwähnt hatte, wurde bei dem zweitgenannten Aristides als selbstverständlich vorausgesetzt. Es genügte zu sagen, dass Aristides gerade wie Quadratus (τῷ Κοδράτῳ παραπλησίως h. e. IV, 3) und gleichzeitig mit ihm (eodem tempore quo et Quadratus Hier. l. c. c. 20) dem Hadrian eine Schutzschrift für den christlichen Glauben überreicht habe.

Die wissenschaftliche Ausbildung des Aristides stand nach dem Wortlaute der genannten Berichte höher als die des Quadratus. Letzterer heisst bei Hieronymus Atheniensis pontifex ecclesiae, Aristides Atheniensis philosophus, vir eloquentissimus. Sein Apologeticum, das sich nachher Justin (et ipse philosophus) zum Muster genommen, wird wegen seiner Gelehrsamkeit, Geistesschärfe, Durchwirkung mit Aussprüchen der Philosophen als besonders wertvoll bezeichnet. Dem Quadratus aber kommt vorzugsweise das Prädikat „Apostelschüler“ zu (ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων ἀκουστής Chron. Eus.; bei Hieronymus „apostolorum discipulus“ l. c. c. 19. 20 ep. 70, Versio chron. Eus.). In diesem Sinne verstanden auch spätere

Berichterstatter die Worte der beiden Historiker, wie der lateinische Text der armenischen Übersetzung des Chronikon mit Quadratus (Codratus apostolorum auditor) den Namen des Philosophen Aristides (et Aristides nostri dogmatis philosophus Atheniensis) verbindet. Das Gleiche thut Orosius (hist. adv. pag. VII, 3).

Ich habe nicht nötig, bei all dem vorerst den Schluss auf unseren Brief zu ziehen, da im Verlauf unserer Abhandlung die feine, eines Atheners und Platonikers würdige hellenische Bildung des Verfassers, die an die klassischen Muster grenzende Reinheit und Vollendung des Stils, die logische Gedankenfolge und das rhetorische Kolorit der Darstellung (vgl. c. 2—6) wiederholt gerühmt worden sind. Die bis zur besagten Anwesenheit Hadrians in Athen fortdauernde Christenverfolgung, die Umstimmung des Kaisers durch die beiden genannten Apologeten und durch den wohlgesinnten Statthalter, die dadurch erzielte Einstellung der Christenverfolgung, das alles steht mit den Verhältnissen, wie sie unser Brief voraussetzt, in völligem Einklange. Die inneren Merkmale des Briefes führen, wie ich im dritten Abschnitte meiner Abhandlung ausführlich erörtert habe, in diese Zeit, nämlich in das dritte Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts.

Usuard und Ado, welche im neunten Jahrhundert Martyrologien verfasst haben, wissen zu erzählen, „Aristides habe nicht blos durch Schriften, sondern auch durch eine glänzende, in Gegenwart desselben Kaisers gehaltene Rede die Gottheit Jesu Christi bewiesen“ [1]. Dürfen wir diesem Berichte, der sich möglicherweise auf alte Traditionen stützt, Glauben schenken, so wäre ich geneigt, im Briefe an Diognet eine der besagten Schriften des Aristides oder die schriftliche Fixierung seiner mündlich gehaltenen Rede [2] wieder zu finden, da in

---

[1] Unter dem 31. Aug. u. 3. Okt. Acta Sanct. Bolland. und Apol. Arist. ed. Mech. p. 2.

[2] Allerdings konnte die Einreichung und Widmung der Schutzschrift „ἐπιφωνήσας“ zu dieser Nachricht Anlass geben.

ihm die Gottheit des Sohnes, des göttlichen Logos, in Beantwortung der Frage nach dem Wesen des Christentums den Centralpunkt bildet und mit unzweideutiger Klarheit gelehrt ist. Hierher könnte dann auch die uralte Nachricht des römischen Martyrologium bezogen werden, dass die Apologie Rechenschaft über den christlichen Glauben gab und den Beweis enthielt, dass Christus allein Gott ist[1]. Nach Usuard soll in der Apologie auch der Martyrtod des Areopagiten Dionysius erwähnt worden sein. Allein man vermutet mit gutem Grund[2], dass diese Nachricht auf einem Missverständnis Usuards oder seines Gewährsmannes beruht und aus der falschen Leseart Dionysius für Dionysos entstanden sei. Ado erzählt überdies, „jenes Werk stehe bei den Athenern in grosser Hochachtung und werde unter die berühmtesten alten Schriftdenkmäler gerechnet, wie die gelehrten Griechen behaupten“ (ut Graecorum peritissimi affirmant). Die Mechitaristen schliessen hieraus (praef. p. 2), dass zur Zeit des Usuard und Ado das Apologeticum des Aristides noch vorhanden gewesen sei. Doch dies ist höchst zweifelhaft[3]. Beide haben die Schutzschrift, wie aus ihren Worten ersichtlich ist, nicht persönlich zu Gesicht bekommen und sich, wie bei Abfassung von Martyrerakten häufig geschah, auf die Aussage zweiter und dritter verlassen, welche sie als authentische Berichte niederschrieben. Noch haltloser ist, was auch die Mechitaristen anerkennen, die Behauptung des Franzosen De la Guilletière[4], dass zu seiner Zeit die Apologie in dem sechs Millien von Athen entfernten Kloster Medelli noch vorhanden gewesen sei[5]. Von allem, was uns von Aristides berichtet

---

[1] Continebat hoc volumen nostri dogmatis rationem, et quod Christus solus esset deus, ita nos docet, qua auctoritate nescio, martyrologium Romanum. So Cave, Hist. lit. Bas. 1741 p. 53.

[2] Himpel in der Theol. Q.-Schr. 1880 S. 114.

[3] Vgl. Himpel, Q.-Schr. 1879 S. 290. Rummler p. 7.

[4] In seinem Buch Athènes anciennes et nouvelles. Paris 1676.

[5] Statt Medelli, Madelli war Penteli (Πεντέλη) zu schreiben. Vgl. Otto, Corp. IX, 343 s.

wird, steht also nur soviel unzweifelhaft fest, als Eusebius und Hieronymus mitteilen, hinsichtlich der literarischen Thätigkeit des Aristides also der Punkt, dass er an den Kaiser Hadrian unter den oben angegebenen Verhältnissen eine Apologie mit dem besagten günstigen Erfolge gerichtet habe, welche die seiner tiefen philosophisch-rhetorischen Bildung entsprechenden Vorzüge an sich trug. Da Hieronymus nach dem doppelten Urteile, das er über die Apologie des Aristides abgibt, dieselbe offenbar vor sich hatte, während sie Eusebius nur dem Namen nach kannte, so sind die Worte des erstgenannten nicht als Ausspinnung [1] des eusebischen Berichtes zu betrachten, sondern in ihrem ganzen Umfange aufrecht zu erhalten. Dies anzuerkennen ist auch Bücheler geneigt [2].

Eusebius macht nämlich in seinem Berichte über die Apologien des Quadratus und Aristides einen Unterschied und gibt deutlich zu verstehen, dass er die des letzteren nicht genauer kannte. Von jener sagt er ausdrücklich, dass er in ihrem Besitze sei (καὶ παρ' ἡμῖν τὸ σύγγραμμα), und hebt die bekannte Stelle daraus aus, dass noch zu seiner Zeit Leute gelebt, welche von Christus geheilt oder von den Toten erweckt worden seien. Hingegen weiss er uns aus der Apologie des letzteren leider keinen einzigen Satz mitzuteilen; er berichtet nur, dass sie sich noch in vielen Händen befinde [3]. Darum enthält er sich denn auch eines Urteils über ihren Inhalt und ihre Form und deutet ihren Wert nicht einmal mit einem allgemeinen Epitheton an. Ganz anders Hieronymus. Anlage und Stil, dogmatischer und philosophischer Gehalt werden gerühmt und ein vergleichender Blick auf Justins Apologie geworfen. Er muss das Original vor sich gehabt haben.

Bei dem behaupteten engen Zusammenhange des Diognetbriefes mit der Apologie des Aristides ist es geboten, näher auf dieselbe einzugehen. Die Mechitaristen-Congregation auf

---

[1] Vgl. hingegen Harnack, Theol. Lit. Ztg. 1879 S. 376.

[2] Rhein. Museum f. Philol. 1880 S. 282.

[3] Σώζεται δέ γε εἰς δεῦρο παρὰ πλείστοις καὶ ἡ τούτου γραφή. H. e. IV, 3.

der Insel S. Lazzaro bei Venedig gab gegen Ende des Jahres 1878, zur Zeit wo Bischof Dupanloup von Orleans, der die Dedikation angenommen hatte, das Zeitliche segnete, aus einem armenischen Manuskripte zwei Schriften unter dem Namen des athenischen Philosophen Aristides in armenischem Texte mit lateinischer Übersetzung heraus[1], welche sofort bei ihrem Erscheinen das hohe Interesse der gelehrten Welt erweckten. Die zweite Rede gehört nicht zur Apologie des Aristides und ist ein für sich bestehendes, wahrscheinlich einer späteren Zeit angehöriges Ganze. Sie kommt, da sie keine Beziehung zu unserem Briefe hat, hier nicht näher in Betracht. Das erste bruchstückartig erhaltene Schriftstück aber ist für uns von besonderer Wichtigkeit. Es enthält einen bedeutenden Überrest der Verteidigungsschrift des genannten Philosophen an Hadrian. Die armenische Version stammt aus dem fünften Jahrhundert, dem sog. goldenen Zeitalter der armenischen Literatur, und ist in einem wertvollen Pergamentcodex des zehnten Jahrhunderts erhalten. Wahrscheinlich ist sie nicht direkt aus dem griechischen, sondern aus dem syrischen Texte geflossen. Die Echtheit dieses Aristides-Fragmentes blieb zwar nicht unangefochten, ist aber von der überwiegenden Mehrheit der patristischen Forscher, einen kleineren Zusatz aus späterer Zeit abgerechnet, nunmehr anerkannt. Ich nenne unter ihnen Himpel, Massebieau und Harnack[2]. Gegen Renan, der das Schriftstück aus inneren Gründen verwarf[3], hat Doulcet die Authentie siegreich verteidigt[4]. Nach meinem Dafürhalten ist nicht der ganze

[1] S. Aristidis, Philosophi Atheniensis, Sermones duo, ed. P. P. Mechitaristae congregationis S. Lazari. Venetiis 1878.

[2] Himpel, Theol. Q.-Schr. 1879 S. 290; 1880. S. 123 ff. Massebieau, nach Himpel citiert; Harnack, Theol. Lit. Ztg. 1878 S. 375 ff. Bücheler schreibt die Einkleidung der Apologie und den ersten Abschnitt im Wesentlichen dem Aristides zu, betrachtet aber den zweiten Teil, mit der Vierteilung der Menschheit beginnend, als des Aristides gänzlich unwürdige Umarbeitung, a. a. O. 281. Gildemeisters Ansicht sieh ebenda.

[3] In einer Note zur Vorrede seines Buches „über die christliche Kirche".

[4] Revue des questions hist. Paris 1880 S. 601 ff.

Satz: „Ipse est verbum, qui ex progenie hebraica secundum carnem ex Maria virgine Deipara natus est", als Interpolation zu betrachten, sondern nur das Prädikat Deipara als späterer Zusatz zu streichen. Doulcet ist der Meinung, jener Satz sei eine unnütze Wiederholung des Vorausgesagten und unterbreche den logischen Zusammenhang mit dem Folgenden. Allein ich finde beides unbegründet und kann mich nicht überzeugen, dass der Satz störend wirke. Wollte man diese bei den Kirchenvätern beliebte Amplification tilgen, so müsste man auch den folgenden Satz: „Ipse est, qui apostolos duodecim inter suos discipulos elegit, ut mundum universum dispensatione illuminantis veritatis suae institueret" als tautologisch aus dem Texte entfernen.

Die von Doulcet aus Justin [1] entnommene Parallele über Geburt, Leiden, Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu Christi zeigt die nahe Verwandtschaft mit Aristides (cf. ed. Mech. p. 11) und ist eine Bestätigung der Nachricht bei Hieronymus: quem (Aristidem) imitatus postea Iustinus librum contra gentiles tradidit, defendens ignominiam crucis et resurrectionem Christi tota praedicans libertate (ep. 70). Die darin vorgetragene Theologie hinsichtlich der Lehre von der Trinität und Inkarnation passt in das zweite Jahrhundert und steht mit der justinischen nicht in Widerspruch. Nur ist alles mit grösserer Einfalt vorgetragen. Die Bemerkung des Hieronymus, dass das Apologeticum mit Aussprüchen der Philosophen durchwoben war, wird auch dadurch bestätigt, dass sich in ihm, wie auch im Briefe an Diognet, Gedanken und Ausdrücke finden, welche den Werken Platos, zunächst dem Timäus, entnommen sind [2]. Doch ist es nicht nötig, mit Bücheler (S. 282) zu vermuten, Justin habe den Aristides nur insofern nachgeahmt, als sie beide von den Waffen philosophischer Gelehrsamkeit gemeinsamen Gebrauch machten, da sich in dem noch fehlenden Bruchstücke

[1] Apol. I c. 31; cf. Otto ed. 3 I p. 94.

[2] Doulcet erinnert p. 603 mit den Mech. p. 7 für „ex se ipsomet est" an das platonische αὐτόγενες εἶδος, für „ipse sine nomine" an ἀνώνυμος od. ἀνωνόμαστος.

wörtliche Anführungen aus griechischen Philosophen nach Art Justins gefunden haben mögen.

Der Inhalt, die hohe primitive Einfachheit des Glaubenskreises, die gesunde schlichte Logik, in der er argumentiert, die seltene Innigkeit der gläubigen Überzeugung erlaubt, abgesehen von einzelnen Stellen, die sehr frühe Abfassung zu verraten scheinen, nach Himpels aufmerksamer Beobachtung[1] nicht, der Ansicht des gelehrten Herausgebers M. Garabed Thoumajan von der Echtheit des Fragmentes entgegenzutreten.

Das Bruchstück der Apologie bekennt die aus der Betrachtung der Welt wahrnehmbare Existenz Gottes, des Schöpfers und Regierers des Alls, dessen Wesen unerforschbar sei, seine Güte und Liebe, in der er alles der Menschen wegen geschaffen, weshalb ihm denn Anbetung und dem Nächsten Gegenliebe gebühre. Gleichwohl ist einiges an Gott erkennbar, seine Aseität und Unabhängigkeit von allem. Er bedarf nichts und hilft den Bedürfnissen aller ab. Accidentien finden sich nicht in ihm. Opfer und Geschenke hat er nicht vonnöten und weilt in ewiger Herrlichkeit. All diese Sätze sind kurz und geistvoll motiviert und entwickelt, die Sprache ist durch passende Gegensätze gehoben und verrät den dialektisch geschulten Philosophen. Mit Wiederholung des Gedankens der Unbegreiflichkeit Gottes durch die Vernunft und dem Bekenntnis seiner Begreiflichkeit durch den Glauben allein geht Aristides zu der Menschheit über und misst an der voraus aufgestellten Richtschnur, welche Menschen jene Wahrheiten bekannt und verworfen haben. Hiernach gibt es vier Stämme der Menschengeschlechter: Barbaren, Griechen, Juden und Christen. Während die Juden ihre Geschichte von Abraham ableiten, führen die Christen ihre Abstammung auf den Herrn Jesus Christus zurück, dessen Gottessohnschaft und Offenbarung, Geburt aus Maria der Jungfrau und Doppelnatur in kurzen Zügen angegeben werden. Seine Kreuzigung, die Aussendung der zwölf Apostel, der Er-

[1] Theol. Q.-Schr. 1879 S. 290.

folg ihrer wunderbaren Predigt, welche fortdauernd Blüten und Früchte treibt und die ganze Welt zur Erleuchtung bringt, wird in markigen Zügen geschildert.'

Vor allem spricht für die Identität des Verfassers der Apologie und des Diognetbriefes die Thatsache der sprachlichen Übereinstimmung beider Schriftwerke. Gewählter Stil, gemessene Prägnanz, lichtvolle Darstellung, abgerundeter Satzbau sind beiden gemeinsam. Die schlichte rein apostolische Lehre ist in logischer Gedankenfolge und rhetorischer Färbung vorgetragen. Die Sprache ist durch wohlgewählte Antithesen und lebendige Frische gehoben. Glaubensüberzeugung und innige Empfindung spricht aus beiden Schriftstücken. Selbst die feine hellenische Bildung des Autors ist im Fragment der Apologie trotz etwa dreimaliger Umschreibung noch erkennbar. Weder bei dem einen noch bei dem andern finden sich wörtliche Anführungen aus den Schriften hellenischer Philosophen und Dichter oder — mit kaum nennenswerten Ausnahmen im Briefe (1. Kor. 8, 1 in c. 12) an Diognet — wörtliche Citate aus den Schriften beider Testamente, wobei freilich zugestanden werden muss, dass das Fragment der Apologie zu kurz ist, als dass hievon der stringente Schluss auf die ganze Schutzschrift berechtigt wäre.

Doch nicht blos in formeller Hinsicht, sondern auch im materiellen Gedankenkreise zeigen beide Schriften auffallende Übereinstimmung. Sie stehen in innerem Wechselverhältnisse zu einander. Das ergibt sich einerseits aus dem, was der Brief als bekannt voraussetzt und nur gelegentlich berührt, andererseits aus der Erweiterung und Ausführung der skizzenhaft hingeworfenen Sätze der Apologie.

Der Brief an Diognet stützt sich nämlich auf die Aristides-Apologie als auf seine notwendige Voraussetzung und Grundlage, wie sich aus folgender Betrachtung ergibt.

Diognet ist mit dem Christentum nicht gänzlich unbekannt. Er weiss, dass die Christen an die Existenz eines Gottes glauben und ihn verehren. Darum fragt er nicht hiernach, sondern nach dem Wesen des Christengottes und der Be-

schaffenheit seiner Verehrung. Er weiss, dass die Christen eine von den Hellenen und Juden verschiedene Religion haben; deshalb seine Frage, warum sie weder die von den Griechen angenommenen Götter als solche anerkennen, noch auch dem Aberglauben der Juden huldigen. Die grosse Liebe der Christen untereinander ist ihm bekannt, aber die bewegende Ursache dieser Liebe kennt er nicht; daher die Frage: was ist das für eine Liebe, die sie gegeneinander hegen? Endlich kennt er die Christen als neues Geschlecht und ihre Religion als neue Lebenserscheinung; aber das ist ihm unerklärbar, warum diese neue Menschengattung oder Religionsübung, welche ihm Hochachtung und Bewunderung abringt, nicht schon früher in die Welt gekommen ist. Wie lässt sich diese Bekanntschaft und Fragestellung erklären? Manches konnte der hochgestellte Heide allerdings aus eigener Erfahrung und Beobachtung kennen gelernt haben: die Verschiedenheit der heidnischen und christlichen Religion, die Nichtverehrung der hellenischen Götter, da die Christen den Götzenbildern und dem Bildnisse des Kaisers Weihrauch und Weinspende verweigerten, ihre Absonderung zum Zweck des religiösen Kultus, ihre Geringschätzung der Welt durch ihr Benehmen im bürgerlichen Leben, ihre Todesverachtung in den vorausgehenden Verfolgungen und vielleicht auch ihre bis zum Martyrium bewährte Nächstenliebe. Anderes aber musste ihm in der Bestimmtheit, mit der es vorausgesetzt ist, in der Zeit, wo der Brief nach dem oben geführten Beweise geschrieben ist, absolut fremd geblieben sein: der christliche Monotheismus im Gegensatz zu dem volkstümlichen Vorwurf des Atheismus, die Verschiedenheit der christlichen Religion von dem jüdischen Aberglauben, während die einsichtsvollsten Schriftsteller und Staatsmänner bis in die Zeit Hadrians hinein den Christen Aberglauben zum Vorwurf machten, die Bezeichnung der Christen als neues Geschlecht und wohl auch ihr Sittengesetz über die Nächstenliebe. Darüber musste Diognet schriftliche oder mündliche Mitteilung erhalten haben. Zur Erklärung dessen, was der Brief stillschweigend voraussetzt und in der Fragestellung formuliert, muss eine Be-

lehrung vorausgegangen sein, ähnlich wie jene, welche uns im Aristides-Fragment vorliegt.

Dies gilt vor allem von dem Gottesbeweis, welchen Aristides mit unverkennbarer Beziehung auf den Römerbrief (1, 20 f.) an die Spitze seiner Apologie stellt, wenn er schreibt: „O König, durch Gottes Vorsehung geschaffen, bin ich in diese Welt getreten, und nachdem ich den Himmel, die Erde und das Meer, die Sonne, den Mond und die Sterne und alle anderen Geschöpfe betrachtet hatte, überkam mich Bewunderung und Staunen über den Bau dieser Welt. Ich erkannte sodann klar, dass das Weltall und was in ihm ist, durch Notwendigkeit und unwiderstehliche Kraft beherrscht und bewegt wird, und der Beherrscher und Schöpfer des Alls Gott ist; denn der Beherrscher ist mächtiger, als das was beherrscht und bewegt wird“ (ed. Mech. p. 5). Dieser Beweis für die Existenz Gottes, des Weltschöpfers und Regierers, wird in unserem Briefe in c. 3, wo der Monotheismus der Juden gutgeheissen wird, und in c. 7 hinsichtlich des Vaters vorausgesetzt und liegt der ersten Frage zu Grunde.

Ebenso verhält es sich mit dem Gedanken der Unerforschlichkeit Gottes und der Unabhängigkeit seines Wesens, welches keinen Zufälligkeiten unterworfen ist, eine Ausführung, welche ich bei der Weitläufigkeit, mit welcher sie in dem Fragmente vorliegt (ed. Mech. p. 5—9), nur im Auszuge mitteile. In der Apologie heisst es: „Ihn aber, welcher alles besorgt und beherrscht, zu erforschen, scheint mir unerreichbar und über die Massen schwierig zu sein, und über ihn sich genau Kunde zu verschaffen, ist unerreichbar und unaussprechlich und bringt keinen Nutzen, denn unendlich und unergründlich und unerreichbar für alle Geschöpfe ist seine Wesenheit.“ Seine weitere hier angereihte Entwicklung über den Gottesbegriff schliesst er mit dem Satz: „Von Gott selbst wurde mir verliehen, weise über ihn zu reden. So gut ich vermochte, habe ich gesprochen, ohne dass ich jedoch die volle Unerforschlichkeit seiner Grösse erreichen könnte.“ [1]

[1] Ich folge nun vorherrschend der Übersetzung Himpels 1880 S. 110.

Diese Hinweisung auf die Autorität, welcher Aristides die Einsicht über das Wesen und die Eigenschaften Gottes verdankte, musste das Interesse des neugierigen und religiösen Kaisers, welcher jeder Religionsübung seine Aufmerksamkeit zuwandte, in hohem Grade erwecken. Und so ist es begreiflich, dass er sich nach der Religion der Christen angelegentlich erkundigte.

Beide Autoren geben als Ursache der Existenz der Welt die Liebe Gottes zu den Menschen an, um derentwillen alles geschaffen ist, und knüpfen daran die gleichen Folgerungen schuldiger Gottes- und Nächstenliebe. Der Apologet sagt: „Er (der Herr, Gott und Schöpfer des Weltalls) hat alle sichtbaren Dinge in seiner Güte geschaffen und dem Menschengeschlechte geschenkt. Darum ziemt es sich, ihm als dem einzigen Gott zu dienen und ihn zu verherrlichen und sich untereinander zu lieben wie sich selbst“ (ed. Mech. p. 7). Dadurch ist die Frage veranlasst, was es mit der Nächstenliebe der Christen für eine Bewandtnis habe, zugleich aber auch angedeutet, dass diese in der Liebe Gottes zu den Menschen ihren Grund und ihr Motiv hat[1].

Nach Entwicklung des christlichen Gottesbegriffes und seiner Eigenschaften geht Aristides zu den Geschlechtern der Menschen über, um zu sehen, welche sich zur Wahrheit des Gesagten bekannt haben und welche sich im Irrtum befinden. „Es ist uns kund, o König, dass es vier Stämme der Menschengeschlechter gibt: einige sind Barbaren und einige Griechen und andere Juden, und es gibt solche, welche Christen sind. Die Heiden und Barbaren nun leiten ihr Geschlecht von Beël ab und von Chronos, Rhea[2] und von ihren vielen anderen

[1] Mit dieser Parallele finden die Worte bei Aristides ihre authentische Bestätigung „und sich untereinander zu lieben wie sich selbst“, deren Echtheit nicht zweifellos feststand. Vgl. Harnack, Theol. Lit. Ztg. 1879 S. 378 und Himpel S. 111.

[2] Rhea (armenisch Eerra) gebilligt von Doulcet, Gildemeister (bei Bücheler S. 281) und Himpel (Jg. 1879 S. 291), während sich dieser (Jg. 1880 S. 113) der Lesung Hera zuneigt. Das Richtige ist Rhea nach Platos Tim. c. 40 „Κρόνος τε καὶ Ῥέα“, ed. Didot II, 211.

Göttern. Die Griechen aber sagen Zeus, das ist Dios (Gildem.), und stammen von Helenos und Xuthos und der Reihe nach von Hellas, Inachos und Phoroneus, und endlich auch von Danaos dem Ägypter und von Kadmos dem Sidonier und Dionysos dem Thebäer. Die Juden sodann leiten ihr Geschlecht von Abraham her, und als Abrahams Sohn nennen sie den Isaak und als Isaaks den Jakob und als Jakobs (Söhne) die Zwölfe, welche aus Syrien und Ägypten auswanderten und von ihrem Gesetzgeber Stämme der Hebräer genannt wurden, und in das Land der Verheissung gekommen hiessen sie Stämme der Juden. Die Christen aber leiten ihr Geschlecht von dem Herrn Jesus Christus ab."

Für diese Menschengattungen, die ganz unter dem Gesichtskreis der religiösen Erkenntnis und Sitte entwickelt sind, findet sich im Briefe an Diognet eine unverkennbare Parallele in der Frage, warum die Christen, diese neue Menschengattung, weder der Gottesverehrung der Hellenen noch dem Aberglauben der Juden folgen, und warum die christliche Religion, diese neue Lebenserscheinung, so spät in die Welt gekommen sei. Nimmt man noch dazu, dass im c. 5, bei der Charakteristik der Christen, ihre religiöse Verschiedenheit und ihre sociale und politische Einheit mit den anderen Geschlechtern der Menschen betont und gesagt wird: „Sie bewohnen Städte von Griechen und Barbaren, wie es sich bei einem jeden gerade fügt", ferner: „von den Juden werden sie als Stammverschiedene angefeindet und von den Griechen verfolgt", so haben wir hier wie dort denselben Gesichtspunkt der Klassifizierung und die nämlichen vier Geschlechter der Menschen: Barbaren, Griechen, Juden und Christen. Dass die Barbaren im c. 1 bei der Fragestellung nicht erwähnt sind, erklärt sich daraus, dass der Adressat als Grieche über die irrtümliche Religion der Barbaren keinen Zweifel hegt und hierin mit dem Verfasser gleicher Ansicht ist. Für ihn handelt es sich nur um Belehrung über die christliche Religion im Gegensatz zur Gottesverehrung der Griechen und Juden, welch letztere mit den Christen bislang in den Augen der Heidenwelt als eine Menschen-

gattung galten[1]. Existenz, Unbegreiflichkeit Gottes und Vierteilung des Menschengeschlechtes sind also die drei Punkte, welche in der Apologie ausführliche Erörterung gefunden haben und der Fragestellung als Voraussetzung dienen. Dem Gesagten zufolge bauen sich die Fragen Diognets also auf:

Aristides schliesst aus der Betrachtung des Weltalls und seiner wunderbaren Ordnung auf das Dasein eines Gottes, des Schöpfers und Lenkers der Welt; ihm eignet Unerforschlichkeit, Aseität und Unabhängigkeit von allen Geschöpfen. Er ist nur durch Selbstoffenbarung erkennbar. Er regiert die Welt durch seine Vorsehung und hat alles aus Güte geschaffen und dem Menschengeschlechte geschenkt. „Darum ziemt es sich, ihm als dem einzigen Gott zu dienen und ihn zu verherrlichen" (ed. Mech. p. 7). Dadurch ist Diognets Frage angeregt, „was das für ein Gott und für eine Gottesverehrung ist" (c. 1). Aristides hat sich mit dem christlichen Monotheismus in Gegensatz zu dem heidnischen Polytheismus gesetzt (ed. Mech. p. 5. 7) und zugleich durch die Unterscheidung der vier Menschengeschlechter die Christen von den Griechen und Hebräern getrennt (p. 9). Daran knüpft Diognets Frage an, warum sie weder die vermeintlichen Götter der Griechen als solche an-

[1] Bücheler (S. 281) entnimmt aus dieser Vierteilung, die ihm in der hadrianischen Zeit unmöglich dünkt, einen Grund zur Anfechtung des zweiten Teiles der Apologie, da Min. Felix und Tertullian nur drei Geschlechter kennen und über eine solche Einteilung, die Gott gegenüber unstatthaft sei, spotten. Auch Clemens von Alexandrien (Strom. VI, 5 § 41) nennt nur drei Menschengeschlechter. Allein hiebei blieben die Barbaren ausser Ansatz, und man unterschied Hellenen (Römer), Juden und Christen. Die Apologeten kämpften gegen den Vorwurf der Neuheit der christlichen Religion und Sitte. Der Unterschied zwischen Christen und Juden war längst bekannt, und diese wurden von den Römern zu den Barbaren gerechnet. Tertullian spottet über die Dreiteilung in Römer, Juden und Christen, sofern man bei dieser Beurteilung der Religion vom Aberglauben ausging (ad Nat. I, 8. 20; cf. Scorp. c. 10). Er will die Christen nach ihrer nationalen Abstammung und religiösen Bedeutsamkeit in die erste Klasse eingereiht wissen. Wenn Justin und Tatian nur von den zwei Stämmen der Hellenen und Barbaren reden, so stehen sie hiebei auf nationalem, nicht auf religiösem Standpunkt.

erkennen, noch auch dem Aberglauben der Juden huldigen. Der Apologet hat das einem Heiden unbegreifliche Prinzip der christlichen Nächstenliebe ausgesprochen. „Es ziemt sich wechselseitige Liebe zu hegen, wie gegen sich selbst“ (p. 7): über diese Christenliebe begehrt Diognet näheren Aufschluss. Durch all diese dem Diognet auffallenden Erscheinungen in der Religion und im Leben der Christen, namentlich durch den Satz: „Die Christen leiten ihr Geschlecht von dem Herrn Jesus Christus ab“ (p. 11), hat sich die Frage nach der so späten Ankunft dieses neuen Geschlechtes und dieser neuen Religionsübung aufgedrängt.

Doch nicht blos die Fragestellung Diognets ist durch die Apologie des Aristides an Kaiser Hadrian veranlasst, sondern auch alle anderen Gedanken decken sich so vollständig, dass bei aller Abweichung der formellen Darstellung, die bald länger bald kürzer ist, ein innerer Widerspruch nicht bemerkt werden kann. Die theologische Grundanschauung in Dogmatik und Sittenlehre, in Christologie und Soteriologie, in der Predigt der evangelischen Wahrheit, in der Erkenntnis und Gnadenlehre ist da wie dort dieselbe. Nur stellt der Brief die Fortentwickelung und Ausführung dessen dar, was in der Apologie über das Wesen Gottes und die christliche Religion, sowie über ihr Verhältnis zum Heiden- und Judentum skizzenhaft entworfen war. Das hier über die Menschwerdung Christi und die Verkündigung der Heilsbotschaft Gesagte erinnert an die aphoristische Fassung der Glaubenssymbole, deren Bekenntnis schon zu Anfang des zweiten Jahrhunderts als Bedingung der Zulassung zur Taufe vorausgesagt wurde [1].

Aristides hat in der Apologie Gott als Beherrscher und Schöpfer des Weltalls bekannt und seine Unerforschlichkeit und Unendlichkeit geschildert. Im Briefe an Diognet wird Gott ebenfalls Allbeherrscher und Schöpfer des Weltalls (ὁ παντοκράτωρ καὶ παντοκτίστης c. 7) genannt, und ich habe guten Grund zu vermuten, dass wir hier den griechischen Originaltext der Begriffe in armenischer Sprache haben, welche

[1] Vgl. Himpel, Theol. Q.-Schr. 1880 S. 126.

die Mechitaristen mit omnium creator et rector (p. 5), Harnack (Theol. Lit.-Ztg. 1879 S. 377) mit Leiter und Schöpfer aller Dinge, Himpel (1880 S. 110) mit Führer und Ordner übersetzt haben. Eine ähnliche Bewandtnis hat es mit vielen anderen Parallelen, und es wäre keine schwere Arbeit, aus dem Brief an Diognet den Urtext der Apologie mit ziemlicher Sicherheit grossenteils wiederherzustellen.

Was in der Apologie vom Wesen, den Eigenschaften und den Thätigkeiten Gottes ausgesagt ist, wird im Briefe im natürlichen Fortschritte des Themas zur Beantwortung der Frage nach dem spezifischen Wesen der christlichen Religion dem Logos und Gottessohn zugeschrieben, wobei die platonische Färbung der Terminologie (vgl. δημιουργός) unverkennbar ist, wenn es heisst: „Er selbst in Wahrheit der Allbeherrscher und Schöpfer des Alls, der unsichtbare Gott, er selbst hat vom Himmel herab die Wahrheit und das Wort, das heilige und unerfassbare, gesandt; ihn selbst den Werkmeister und Schöpfer des Alls, durch den er die Himmel schuf, durch den er das Meer in die eigenen Grenzen einschloss, dessen Geheimnisse alle Himmelskörper treu bewahren, von dem die Sonne die Masse ihrer Tagesläufe vorgezeichnet erhielt, dem der Mond gehorcht, wenn er ihm des Nachts zu scheinen befiehlt — und dem alles unterworfen ist, die Himmel und was im Himmel, die Erde und was auf Erden, das Meer und was im Meere, Feuer, Luft, Abgrund, was in den Höhen, was in den Tiefen und was dazwischen ist“ (c. 7). Bemerkenswert ist der Umstand, dass in beiden Schriften die Reihenfolge der Geschöpfe „Himmel, Erde, Meer, Sonne, Mond, Sterne und aller anderen Geschöpfe“ (Ap. p. 5) ganz dieselbe ist.

An die Schilderung der göttlichen Eigenschaften der Unendlichkeit und Aseität hat Aristides die Worte gereiht: „Von Gott selbst wurde mir verliehen, weise über ihn zu reden. So gut ich vermochte, habe ich gesprochen, ohne dass ich jedoch die volle Unerforschlichkeit seiner Grösse erreichen könnte“ (p. 9). Unser Briefschreiber ist von diesem Gedanken so erfüllt, dass er ihn an verschiedenen Stellen wiederholt ausspricht.

Abgesehen davon, dass er den Erfolg seiner Rede von Gottes Gnade abhängig macht (c. 1), gehören hierher die Worte zu Anfang des c. 8: „Welcher Mensch wusste überhaupt, was Gott ist, bevor er selbst kam?“ und weiter unten: „Von den Menschen hat noch keiner Gott gesehen oder erkundet, er hat sich selbst gezeigt. Gezeigt aber hat er sich durch den Glauben, dem allein vergönnt ist, Gott zu schauen.“ Dies erinnert an den Gedanken des Aristides: „Durch den Glauben allein bete ich ihn lobpreisend an“ [1], der in unserem Briefe noch weiteren Ausdruck in den Worten findet: „Hast auch du nach diesem Glauben Sehnsucht, so erlange vorerst Erkenntnis des Vaters“ (c. 10 zu Anf.). Um so mehr gilt dies von den spezifisch christlichen Offenbarungswahrheiten: „Das geheimnisvolle Wesen ihrer besonderen Religion aber erwarte ja nicht von einem Menschen zu erfahren“ (c. 4 Ende; vgl. c. 7 Anf.). Ihr Verständnis wurde mit der Erscheinung des Wortes den Jüngern, welche dem Worte befreundet sind, klar gezeigt (c. 11).

Aus der Aseität und unendlichen Vollkommenheit Gottes folgert Aristides seine Bedürfnislosigkeit und die Nutzlosigkeit von Gaben und Opfern. „Vollkommen ist er und bedürfnislos und erfüllt aller Bedürfen. Er selbst bedarf nichts von irgend jemandem, sondern gibt allen Bedürftigen und erfüllt sie“ (ed. Mech. p. 7). Und anknüpfend an den Gedanken, dass Gott alles aus Güte geschaffen: „In keiner Weise sind ihm Opfer, Geschenke und Darbringungen und gar nichts von dem, was an den sichtbaren Geschöpfen ist, vonnöten. Alle Bedürfnisse erfüllt und befriedigt er, und ohne irgend Mangel zu empfinden, ist er in Herrlichkeit alle Zeit“ (p. 9).

Diese allgemeinen an die heidnische Adresse gerichteten Sätze finden wir im Briefe an Diognet zu unserer Überraschung bei der Charakteristik des Heidentums übergangen und fast wörtlich auf die Juden bezogen, und hiemit sind diese mit den Hellenen auf gleiche Stufe gestellt, aber — was man nicht genugsam beachtet hat — nur insofern, als sie gleich un-

[1] Letztere Worte liess Himpel unübersetzt a. a. O. S. 113.

würdige Vorstellungen von Gott in ihrer Gottesverehrung an den Tag legen wie die Heiden und mit ihnen die Ansicht teilen, als ob er Gaben und Opfer bedürfe, während er sie den Gebern doch selbst aus Güte spendet, was der Verfasser c. 3 zweimal betont. „Wenn die Griechen mit ihren Opfern an empfindungslose und taube Wesen einen Beweis von Unverstand geben, so sollten diese (die Juden) im Glauben, dieselben Gott darbringen zu müssen, als ob er sie bedürfe, das natürlich eher für Thorheit halten und nicht für Gottesverehrung. Denn der Himmel und Erde geschaffen hat und alles was darin ist, und uns allen gewährt, was wir bedürfen, bedarf doch wohl selbst nichts von dem, was er jenen, die es zu geben meinen, selbst darreicht. Die ihm aber Opfer durch Blut, Fettdampf und ganze Tiere darzubringen und ihn mit diesen Ehrenbezeigungen zu feiern vermeinen, diese unterscheiden sich, wie ich glaube, in nichts von denen, welche dieselbe Huldigung tauben Göttern erweisen, welche diese Ehre nicht geniessen können, durch die Meinung nämlich, dass sie dem etwas darreichen, der nichts bedarf."

Aristides hat gesagt, dass Gott alle sichtbaren Dinge aus Güte und Liebe zu den Menschen geschaffen und ihnen geschenkt hat, und weiter unten: „Er hat durch vielfache Wunder und jegliche Güte alle Geschöpfe gegründet" und daraus die Pflicht der Liebe zu Gott und dem Nächsten gefolgert (p. 7). Dieser Gedanke der Apologie wird vom Briefsteller als die Grundidee der christlichen Religion im Unterschiede zu dem Heidentum und Judentum aufgefasst, indem er die Christen (c. 5. 6) und das Christentum (c. 7—12) charakterisiert. Die Entwickelung ist hier viel allseitiger und tiefer als in der Apologie und sie musste es sein, um Diognets Neugierde nach der Christenliebe zu befriedigen. Was Aristides in Hinsicht auf die Weltschöpfung um des Menschen willen gesagt hat, führt der Brief in Bezug auf die Ausstattung, Berufung, Erlösung und Beseligung des Menschen aus. Der Geist der Liebe, der sich bei der Schöpfung bethätigte, ist es, welcher auch die Inkarnation des Logos und die Seligkeit der Menschen bewirkt hat und diese fortan zur Gottes- und Nächstenliebe entzündet. Das ist

der Inhalt von c. 10, wo wir lesen: „Gott hat die Menschen geliebt, denn um ihretwillen hat er die Welt erschaffen, ihnen alles auf Erden unterworfen und sie nach seinem Ebenbilde gestaltet. Zu ihnen hat er seinen eingebornen Sohn gesandt, ihnen das Reich im Himmel verheissen, und das wird er denen geben, die ihn geliebt haben. — Wie wirst du den lieben, der dich zuvor geliebt hat? Liebst du ihn, so wirst du auch ein Nachahmer seiner Güte werden. Ja, wundere dich nicht, dass ein Mensch Nachahmer Gottes werden kann; er kann es, wenn er will.“

Verwandt mit diesen Ideen ist die Begründung, welche unser Briefsteller für die späte Erscheinung der christlichen Religion gibt und in Mitte des c. 8 beginnt: „Gott der Herr, der Schöpfer des Weltalls, der alles erschaffen und nach Mass geordnet hat, war nicht allein menschenfreundlich, sondern auch langmütig.“ Gerade diese Langmut Gottes aber, führt er trefflich aus, und die Verzögerung des von Urbeginn beschlossenen Erlösungswerkes ist ein Beweis seiner Milde und Güte gegen die Menschen, denen er mit den neutestamentlichen Offenbarungen alles zugleich gewährte, die Teilnahme an seinen Wohlthaten, das Schauen und das Vollbringen (c. 8, vgl. c. 9). Die Güte und Liebe Gottes zu den Menschen war das Motiv zur Sendung seines Sohnes. In Milde und Sanftmut sandte er ihn, um zu erlösen sandte er ihn, um zu überzeugen, nicht um Gewalt zu brauchen (c. 7).

Auch in der Christologie harmoniert das Bruchstück mit dem Briefe. Aristides fährt nach Darstellung der vier Menschengeschlechter fort: „Derselbe ist der Sohn des hocherhabenen Gottes, welcher (Sohn) durch den heiligen Geist geoffenbart worden ist. Er ist vom Himmel herabgestiegen und von einer hebräischen Jungfrau geboren worden. Fleisch hat er angenommen von der Jungfrau und geoffenbart hat er sich in der menschlichen Natur als der Sohn Gottes“ (p. 11). Jener Gedanke von der Offenbarung des Gottessohnes bildet den Kernpunkt des Briefes an Diognet c. 7—9: „Gott hat vom Himmel herab die Wahrheit und den Logos, das heilige und unerfassbare Wort, unter den Menschen Wohnung nehmen lassen — ihn selbst, den Werkmeister und Schöpfer des Welt-

alls, durch den er die Himmel schuf“ u. s. w.; „als Gott sandte er ihn, als Menschen zu Menschen sandte er ihn, um zu erlösen sandte er ihn“ (c. 7). Die Sätze: „Er hat in seiner Güte, welche die frohe Botschaft brachte, die ganze Welt durch seine lebenschaffende Predigt gewonnen;“ „er wählte die zwölf Apostel aus und lehrte die ganze Welt durch seine heilsvermittelnde, segenspendende Wahrheit;“ „er sandte die Apostel in die ganze Welt und unterrichtete alle durch göttliche, hoher Weisheit volle Wunder“ (ed. Mech. p. 11) sind in den vorgenannten Kapiteln, besonders in c. 11 zur näheren Ausführung gekommen. Auch kann für die göttlichen weisheitsvollen Wunder auf die Schlussworte c. 7. verwiesen werden: „Das ist offenbar nicht Menschenwerk, das ist Gottes Kraft, das sind Wahrzeichen seiner Gegenwart.“ Der Satz: „Ihre Predigt treibt Blüten und Früchte bis zum heutigen Tage und ruft die ganze Welt zum Lichte hin“ hat in c. 11 und 12 seine Erläuterung gefunden. Die „Blüten und Früchte“ der Gläubigen erinnern an die Stelle c. 12: „Die ihr geworden ein Paradies üppiger Wonne, ihr lasset in euch hervorsprossen einen allerlei Frucht tragenden lieblich blühenden Baum, mit mancherlei Früchten geschmückt.“ Ich müsste die c. 11 und 12 ausschreiben, um dies näher zu begründen.

Hierin haben wir einen neuen Stützpunkt für die Echtheit dieser beiden Kapitel, wofür ich des Näheren auf das oben Gesagte (S. 50 ff.) verweise.

Die in der Apologie skizzierten Sätze, welche die Offenbarung des Sohnes durch den heiligen Geist, seine Geburt aus Maria der Jungfrau, seine Abstammung aus dem Geschlechte der Hebräer, seine Kreuzigung durch die Juden, seine Auferstehung und Himmelfahrt, die Erwählung der zwölf Apostel, die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt betreffen, sind im Briefe als bekannt vorausgesetzt oder nur im Vorübergehen gestreift, weil der Verfasser ein tieferes Eingehen in dieselben dem hochgestellten heidnischen Diognet gegenüber nicht für angezeigt hielt. Das ist einer der Gründe, warum die beiden letzten Kapitel schwer verständlich sind. Doch lassen sich auch hier Spuren jener Gedanken entdecken.

Vom heiligen Geiste ist nicht die Rede, aber „die Gnade, welche sich entfaltend in den Heiligen vermehrt wird", ist in c. 11 erwähnt. Die bisher zweifelhaft gebliebene Stelle[1] c. 12: „Da wird Eva nicht befleckt, sondern als Jungfrau treu erfunden", findet ihre Erklärung in dem von Dorner getroffenen, auch bei Irenäus vorkommenden Sinne, dass hierunter die Jungfrau Maria als die zweite Eva zu verstehen ist. Die Abstammung Christi aus hebräischem Geschlechte, seine Kreuzigung und Durchbohrung mit Nägeln durch die Juden und die Verkündigung des Evangeliums in der Welt ist in dem Satze angedeutet: „Deshalb sandte er das Wort, damit es der Welt erschiene, lasse Er, der von seinem Volke schmählich behandelt, von den Aposteln verkündet, von den Heiden gläubig aufgenommen ward" (c. 11). Die Sendung der zwölf Apostel und die Belehrung „der ganzen Welt durch seine heilvermittelnde, lichtspendende Wahrheit" liegt dem Satze zu Grunde: „Nachdem ich Schüler der Apostel gewesen, werde ich Lehrer der Heiden, indem ich die Überlieferungen Würdigen darbiete, die da im Begriffe sind, Schüler der Wahrheit zu werden" (c. 11).

Die Apologie spricht von der heilvermittelnden, lichtspendenden Wahrheit", durch welche die Welt belehrt wurde (dispensatione illuminantis veritatis p. 11). Heilvermittelnd (armenisch: tentesakan, von tentes = οἰκόνομος) entspricht nach Himpel dem patristischen Begriff οἰκονομικός. Wir haben dieses Wort zu Ende des c. 8; es ist handschriftlich bezeugt, und diese Lesung findet hiemit eine neue Stütze. Der Begriff begegnet uns im Briefe ausserdem noch an zwei Stellen (c. 4. 7). Beide Schriften gehen offenbar auf Eph. 3, 9 zurück, wo der Apostel sagt, dass ihm die Heilsverkündigung zustehe, um alle zu erleuchten über den göttlichen Offenbarungsplan, der von Ewigkeit in Gott verborgen gewesen sei (vgl. ep. ad Diog. c. 7 ἀνθρωπίνων οἰκονομίαν und c. 8 zweite Hälfte).

Aristides gebraucht am Ende seiner Auseinandersetzung über das Wesen Gottes die Formel: „dem die Herrlichkeit ist

[1] Vgl. Funk p. 602 s. v. παρθένος (Maria an Eva?).

auf immer“ (ed. Mech. p. 9). Dies deckt sich mit der Doxologie zu Ende unseres Briefes: „ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.“

Das Fragment schliesst mit den lose verbundenen Worten: „Dem Göttlichen eignet das Geistige, den Engeln das Feurige, den Dämonen das Wässerige und dem Menschengeschlecht die Erde“ (p. 13). Obwohl der Zusammenhang unterbrochen ist, so spricht doch ihre Verbindung mit dem Übrigen in der Handschrift und die Vierteilung für die Echtheit. Auch hiefür findet sich im Briefe eine Parallele. Gott ist ein Geist (cf. ἀόρατος c. 7) wird vorausgesetzt, die Elemente aber sind in obiger Ordnung bei Verspottung der griechischen Naturphilosophen c. 8 genannt, von denen die einen behaupten, Gott sei Feuer (πῦρ), die anderen, er sei Wasser (ὕδωρ) oder ein anderes der von Gott geschaffenen Elemente (τῶν στοιχείων).

Aristides hat es in der Apologie vermieden, den Namen eines alt- oder neutestamentlichen Schriftstellers zu nennen, selbst da, wo es nahe gelegen wäre, wie in der Stelle: „a legislatore suo Hebraei nuncupati fuerunt“ (ed. Mech. p. 11). Dies ist ganz die Art unseres Briefes und erinnert an die antonomastische Bezeichnung des hl. Paulus in c. 12 als „Apostel“. Da dies in beiden Schriften durchaus geschieht, so herrscht hiebei offenbar Planmässigkeit. Der Verfasser hielt die Namennennung dem Kaiser Hadrian gegenüber für zwecklos, da für ihn wohl ein Gesetzgeber und Abgesandter zur Verkündigung der himmlischen Wahrheit, nicht aber ein Moses, Isaias, Johannes, Paulus als Autoritäten galten.

So verhalten sich also beide Schriften wie Ursache und Wirkung, Entwurf und Ausführung, Grundriss und Aufbau. Sprache und Methode, Terminologie und Citierweise, Lehre und logischer Zusammenhang deuten auf gemeinsamen Ursprung hin. Aus dieser bis ins Kleinste zutreffenden Übereinstimmung und Wechselbeziehung der beiden Schriftstücke ergibt sich die Identität des Verfassers der Apologie und des Briefes an Diognet. Thatsache ist ferner, dass die Apologie des Aristides an Kaiser Hadrian gerichtet war. Aus dem engen logischen Verhältnis des Briefes zur Apologie folgt mit hoher

Wahrscheinlichkeit, dass sich ersterer an dieselbe Adresse wendet.

Freilich wird man einwenden, dass ja auch ein anderer bei Lektüre der Apologie jene Fragen stellen und sonstwo die Beantwortung derselben erholen konnte. Allein beides ist unwahrscheinlich, und schiebe ich einem Jeden, der diese Schwierigkeit erhebt, die Beweislast zu. Jeder Gesetzgeber ist der beste Interpret seiner Gesetze, jeder Verfasser einer Schrift der beste Ausleger seiner Worte. Wer der Fragesteller auch immer gewesen wäre, er hätte denselben anderes beigemischt, was in der Apologie nicht gründet, und desgleichen hätte ein zweiter Autor fremde Ideen und Anschauungen in sein Antwortschreiben hineingetragen, welche dem Gedankeninhalt der Apologie nicht entsprächen. In unseren beiden Schriftstücken aber lässt sich kein einziger Satz namhaft machen, der in einem inneren oder auch nur formellen Widerspruche zu einem anderen stünde. Wer ist ferner in erster Linie berechtigt und veranlasst, Aufschluss über einige unerklärte Punkte eines Schreibens zu verlangen, als der Empfänger der Schrift selbst? Hier der Kaiser Hadrian, dem nach dem Zeugnisse der Geschichte die Schutzschrift des Aristides überreicht worden ist. Welche hochgestellte Persönlichkeit wird aus einem an einen Herrscher gerichteten Aufsatze wortwörtlich Fragen erheben, welche ihm noch weiteren Aufschluss über die dort erwähnten Punkte zu geben geeignet sind? Aber angenommen, dass dies, so unwahrscheinlich es auch ist, geschähe, so würde sich der Fragesteller doch immerhin an den ursprünglichen Verfasser wenden. Das spricht wieder für Aristides, wenn auch minder stringent für den Adressaten der Apologie.

Ferner wird mancher Parallele die Beweiskraft für die Identität des Verfassers dadurch bestritten werden, dass man auf ihre gemeinschaftliche Berührung mit den Aussagen anderer Apologeten des zweiten Jahrhunderts hinweist. Dies gilt namentlich von dem platonischen Gepräge beider Schriften. Ich hebe folgende Parallelen hervor. Beide enthalten

den in Platos Timäus[1] ausgesprochenen Gedanken, dass es schwer ist, den Urheber des Weltalls zu finden, und unmöglich, wenn man ihn gefunden, seinem Wesen in Worten Ausdruck zu geben. Im Briefe ist der im Fragmente angedeutete Satz: „de deo sapienter loqui ab ipso deo mihi datum est" (ed. Mech. p. 9) dahin erläutert, dass Gott sich selbst gezeigt hat und im Glauben an die Offenbarung seines Sohnes erkannt wird (c. 8). Der Brief bezeichnet den Logos nach Art Platos als den Weltbildner (δημιουργός), die Christen als die Seele und das erhaltende Lebensprinzip der Welt. Im zehnten Buche der Gesetze sucht Sokrates den Beweis für die Existenz der Gottheit durch die Notwendigkeit einer ersten Ursache, welche sich aus der harmonischen Ordnung des Weltalls ergibt, und durch den allgemeinen Glauben an diese Ursache zu beweisen (ed. Did. II, 441 ss.). In der nämlichen Art führt Aristides zu Anfang der Apologie (p. 5) den Beweis für die Existenz Gottes, des Schöpfers und Lenkers der Welt, und beginnt den zweiten Abschnitt mit der Untersuchung, welche Völker sich zu den dargelegten Wahrheiten über das Dasein und Wesen Gottes bejahend oder verneinend verhalten haben. Im Fortschritt dieser Entwickelung erklärt unser Brief näher, welches dieser Gott der Christen sei und wie er sich geoffenbart habe. Endlich spricht er sich c. 8 im schärfsten Tone gegen die Naturphilosophen aus, eben weil der Autor Platoniker war. Beide Schriftstücke verraten also in überraschender Weise den platonischen Hauch der Philosophie. Allerdings haben auch Justin, Athenagoras (vgl. Leg. c. 6. 16. 19. 23), Melito, Theophilus u. a. ähnliche platonische Begriffe und Ideen, soweit es unbeschadet der christlichen Wahrheit geschehen konnte, in ihren Apologieen verwertet. Allein dadurch wird unser Beweis nicht entkräftet, ja in Verbindung mit den übrigen der Form und dem Inhalte entnommenen Merkmalen erhält er verstärkte Beweiskraft.

[1] Plat. op. ex rec. Schneideri ed. Didot. Paris 1846. II, 204 ss.; cf. Doulcet p. 603 ss.

Jedenfalls ist die historische Nachricht über die gründliche philosophische Bildung des Aristides im Briefe wie in der Apologie bestätigt. Gerade weil er ein christianisierter Philosoph war, musste er sich in der apologetischen Methode und den theologischen Grundanschauungen mit jenen Apologeten berühren. Niemand wird überdies leugnen, dass die Übereinstimmung auch in dieser Beziehung hier eine genauere ist, als bei den anderen Schutzschriften des zweiten Jahrhunderts. Dazu kommt die naive Ursprünglichkeit und apostolische Einfalt der Darstellung und der unleugbare logische Gedankenconnex beider Schriften.

Um meinen Satz mit Erfolg zu bestreiten, müssten andere Erklärungsgründe für das Wechselverhältnis zwischen Apologie und Brief beigebracht werden, und ein solcher Nachweis wird nicht gelingen, da auch die übrigen inneren und äusseren Momente hiefür sprechen.

Doch für den Adressaten bedarf dies noch näherer Begründung. Zuerst kann die Einwendung erhoben werden, dass die Adresse in beiden Schriften verschieden ist. Denn in der Apologie wird Kaiser Hadrian nach dem herrschenden Sprachgebrauche als βασιλεύς, rex, Fürst, angeredet, während wir im Briefe κράτιστε Διόγνητε lesen. Allein diese Verschiedenheit[1] der Anrede macht keine Schwierigkeit, steht vielmehr in vollem Einklang mit der Würde der kaiserlichen Majestät.

Vorerst steht fest, dass der Brief an einen Heiden gerichtet ist, da der Verfasser den Diognet auffordert: „Schaue nicht blos mit den Augen, sondern auch mit dem Verstande, welches Wesen euere vermeintlichen Götter haben“[2] (c. 2). Er ist ein Schreiben an einen vornehmen Heiden, den man nicht mit langen Abhandlungen behelligen darf[3]. Aber niemand wusste bisher anzugeben, wer dieser Diognet war. An den stoischen Philosophen und Maler dieses Namens, den

[1] Hadrian ist bei Dio Cassius lib. 69 abwechselnd als καῖσαρ, βασιλεύς, αὐτοκράτωρ (cf. κράτιστος) bezeichnet.

[2] Stelkens, Progr. 1859/60 S. 10.

[3] So Zahn, Gött. gel. Anz. 1873 I, 115.

Lehrer M. Aurels [1], für welchen Dräseke wieder eingetreten ist, könnte selbst dann nicht gedacht werden, wenn der Brief wirklich in die Regierungszeit der Antonine fiele, da das Prädikat κράτιστος nicht auf ihn passt [2]. Ergibt sich die bevorzugte Stellung des Adressaten in einem Staatsamte schon aus dem Charakter des Briefes, so wird dies unzweifelhaft gewiss, wenn wir die Anrede κράτιστε Διόγνητε näher in Betracht ziehen.

Jenes Epitheton wurde zur Zeit der römischen Kaiser nur diesen selbst und den Senatoren und Statthaltern gegeben [3]. So findet es sich von letzteren auch im neuen Testamente: Apg. 24, 3 von Felix; 26, 25 von Festus; Lukas 1, 3 von Theophilus gebraucht. Zu der letzten Stelle bemerkt Theophylakt: τὸ κράτιστον ἐπὶ τῶν ἀρχόντων καὶ ἡγεμόνων ἐλέγετο. Pindar legt das Prädikat dem hochgebietenden Jupiter bei [4]. Wollte man die Anrede übersetzen, so würde sich das deutsche „Grossmächtiger oder durchlauchter Sprosse des Zeus" empfehlen.

Die Bezeichnung des Kaisers mit dem Namen Diognet kann nicht befremden. Alle Macht und Würde wurde von jeher auf göttlichen Ursprung zurückgeführt, darum heissen die Gewalthaber Sprossen, Söhne, Abkömmlinge des Zeus. Diese Benennung stammt aus der altgriechischen Mythologie. Der hochthronende Jupiter hat nach Ansicht der Griechen und Römer den Königen die höchste Gewalt über ihre Völker verliehen, weshalb sie bei Hesiod ἐκ Διὸς βασιλῆες heissen (Theog. 96), während die Sänger als Sprösslinge des Apollo und der Musen bezeichnet sind. Aehnlich bei Homer. Dio-

---

[1] Capitol. vita Anton. c. 4 ed. Peter I, 47.

[2] Die Grundbedeutung ist validissimus, fortissimus, viribus praepotens. Steph. Thes. gr. l. Vol. IV (Paris 1841) p. 1929.

[3] Übersetzt man das Wort mit optimus, so hat man ebenfalls die Anrede an Cäsaren. Plinius schreibt neben domine an Trajan optime imperator, Egnatius Taurinus nennt den Hadrian optimum imperatorem. Vgl. B. Brissonii De formulis et sollemnibus populi Rom. verbis, ex rec. Conradi. Halae et Lips. 1731. lib. III § 55.

[4] Ol. 14, 20: θεῶν κρατίστου (Διὸς) παῖδες.

gnetos [1] deckt sich etymologisch mit διογενής. Bei Hesiod (Scut. Herc. 340) heisst Jolaus διόγνητος. Sophokles nennt (Ajas 91) Pallas Athene διογενὲς τέκνον, Aeschylus legt dieses Prädikat dem König Amphion bei (Sept. 528).

Stelkens hält es für annehmbar, dass diese nomina appellativa später epitheta ornantia für Kaiser geworden sind, und dass hier mit dem Worte Diognetus ebenso wie sonst mit dem Namen Augustus ein Kaiser angeredet worden ist (S. 11).

Für die Wahl dieser Anrede spricht noch ein anderes wichtiges Moment. Es war allgemeine Sitte der Orientalen, zur Bezeichnung besonderer Verhältnisse, welche sich auf den Götterkult bezogen, besondere Namen zu wählen. Dieser Brauch findet sich auch im alten und neuen Testamente (vgl. Matth. 16, 18), sowie in der christlichen Kirche, wo noch jetzt bei der Aufnahme in einen religiösen Orden oder eine Congregation eine Namensänderung erfolgt. Die Namen stehen nach dem herrschenden Sprachgebrauch in enger Beziehung zum Wesen der Dinge und Personen [2]. Es soll also angedeutet werden, dass mit dem äusseren Wechsel des Lebensstandes auch eine Änderung der Stellung, des Berufes, des inneren Menschen erfolgen soll. Diese Idee tritt in unserem Briefe gleich zu Anfang c. 2 hervor, wenn der Verfasser sagt: „Werde wie von Anfang ein neuer Mensch, da du ja auch nach deinem eigenen Geständnisse Hörer einer neuen Lehre werden willst."

Der Gebrauch von Doppelnamen ist im Altertum eine häufige Erscheinung und wurden solche besonders den Königen und Priestern beigelegt [3]. Bei römischen Kaisern kann dies

---

[1] Stephanus übersetzt: divus, generosissimus, praestantissimus I, 1509.

[2] Dies gilt selbst vom Namen Gottes, Jehova, Elohim. Das Wort שֵׁם ist ohne Zweifel verwandt mit σημεῖον. Die Namen sind also sinnbildliche Bezeichnung höherer Ideen. Vgl. Baehr, Symb. des hebr. Kultus I, 92.

[3] Creuzer, Symbolik und Myth. 2. Aufl. II, 353: „Wir wissen aus dem Logographen Hellanikus, dass Dardanus in Samothrake auch Polyarches hiess, und Jasion sein Bruder auch Eetion." Selbst die Ägypter nahmen die religiösen Namen gern aus der griechischen Sprache. Creuzer a. a. O. 1819 I, 294 f.

um so weniger befremden, da sie noch bis ins vierte Jahrhundert die Würde des Pontifex maximus bekleideten, ein Titel, welchen erst Gratian ablegte, indem er den nach dem Herkommen ihm überreichten Ornat desselben zurückwies. Zudem war Hadrian in Athen mit dem Schmucke des Archon Basileus bekleidet worden (Treb. Pollio, Gallieni c. 11) und vereinigte er, wie es scheint, auch in dieser Beziehung die königliche und priesterliche Würde. Der Hauptgrund für diese Bezeichnung liegt aber zweifelsohne in seiner Einweihung in die Eleusinien und parallel in die christlichen Mysterien, welche durch unseren Brief erfolgte.

Da, wie oben bemerkt (S. 81), mit dem ausgesandten Königssohn (c. 7) der römische Kaiser als Sohn Jupiters in Parallele gesetzt ist, so bin ich auch in dieser Beziehung berechtigt, in dem Namen Diognetos, d. i. Sohn des Zeus, den Kaiser zu erblicken.

Zu dieser Adresse stimmen sowohl die persönlichen Eigenschaften Hadrians, als auch die Grundsätze und Ziele seiner Politik[1].

P. Älius Hadrian war im Gegensatz zur Strenge und zum kriegerischen Sinne des altrömischen Charakters eine jener rastlos beweglichen, nervös unruhigen, für alles Neue empfänglichen Naturen, welche nach dem Wechsel äusserer Eindrücke Bedürfnis haben und überall innere Befriedigung suchen, ohne sie irgendwo zu finden. „Zog er sich aber durch Vielgeschäftigkeit und Wandelbarkeit seines Charakters Tadel zu, so machte er diese Fehler wieder gut durch Eifer, Fürsorge, Edelmut, Gewandtheit und Friedensliebe“ (Dio Cass. 69, 5). Sein universal angelegter Geist hegte das Verlangen, alles Gelesene und Gehörte aus eigener Anschauung kennen zu lernen (Spart. 17, 8). Berühmte Örtlichkeiten und Personen, Naturschönheiten und Kunstgegenstände, Wissenschaft und Gottesverehrung fesselten sein Interesse. Es gab kaum eine Religion oder Doktrin, die er nicht erprobt hätte (Dio 69, 3). Ein deutlicher Beweis

[1] Dio Cass. lib. 69. Spart. vita Hadr. Dürr S. 1 ff. Peter, Gesch. Roms III, 2 S. 168 ff. Gregorovius, Gesch. Hadrians.

hiefür ist der Bericht, den er über die in Ägypten, namentlich in Alexandrien angestellten Beobachtungen an seinen Schwager Servianus erstattet (Vop. vita Saturn. 8). Er machte sich alldort mit dem Leben und Treiben der Bevölkerung bekannt, pflegte lebhaften Umgang mit den Professoren der von den Ptolomäern gegründeten Universität (μουσεῖον), führte wissenschaftliche Gespräche mit ihnen und wendete dem bunten Gemisch der verschiedensten religiösen Bekenntnisse, auch dem Kultus der Christen und Juden seine Aufmerksamkeit zu. Athen war sein Lieblingsaufenthalt, weshalb er sich wiederholt auf längere Zeit dorthin begab. Die lebendige Gegenwart der ehemaligen Grösse und Herrlichkeit der Stadt, die kostbaren Denkmäler der Kunst, das immer rege wissenschaftliche Treiben und der Glanz der Götterfeste übten auf seinen fein gebildeten Geist und sein religiöses Gemüt eine unwiderstehliche Anziehungskraft. Er besuchte Dodona und Delphi und befragte in Ägypten die Magier um seine Zukunft. Von Athen aus pilgerte er nach Eleusis, um sich die Mysterienweihe bis zur höchsten Stufe erteilen zu lassen. Das alles verrät den mystischen Zug seines grüblerischen Sinnes und tief religiösen Herzens. Bei all dieser Neugier und Vielgeschäftigkeit war er unablässig bemüht, seinen Pflichten als Regent vollständig nachzukommen, überall persönlich zu erscheinen, zu sehen und zu helfen, bestehende Missbräuche abzustellen und wohlthätige Regierungsmassnahmen zu treffen. Seit Mitte des Jahres 121 (Dürr, S. 24 ff.) befand sich der edle Beherrscher des grossen Weltreichs fünfzehn Jahre lang unter Verzichtleistung auf die Bequemlichkeiten des Lebens und unter Entkleidung von den äusseren Attributen seiner Stellung auf Reisen durch sein Reich und im Dienste seines Reiches. Er betrachtete es als seinen kaiserlichen Beruf, sich aus eigener Anschauung vom Zustande der Provinzen zu überzeugen und an Ort und Stelle die bestehenden Übelstände zu beseitigen. Allen Teilen des Reiches und allen Unterthanen wandte er seine persönliche Teilnahme und Fürsorge zu, mit dem sichtbaren Bestreben, sich die allgemeine Liebe und Verehrung zu erwerben. „Bei seinen Rundreisen

durch das Reich bestrafte er die Prokuratoren und Statthalter der Provinzen mit solcher Strenge, dass man von ihm glaubte, er stelle Kläger gegen sie auf“ (Spart. 13, 10).

Ein solcher Charakter muss der Adressat unseres Briefes gewesen sein. Dafür sprechen alle inneren Merkmale.

Da der edle Fürst auf seinen Reisen seine persönliche Fürsorge allen seinen Unterthanen gleichmässig zuwandte, so wollte er selbstverständlich auch die Christen, soweit sie die Staatsgesetze beobachteten, von den Wohlthaten seiner Regierung nicht ausgeschlossen wissen. Dies entspricht seiner Milde und seinem Gerechtigkeitssinn, Charakterzüge, welche Dio Cassius (69, 7 ss.) und Spartianus (c. 5) von ihm rühmen. Hieronymus bemerkt ausdrücklich, dass die Quälereien gegen die Christen bei Gelegenheit seiner Anwesenheit in Athen zur Zeit, wo er sich in die Eleusinien einweihen liess, ohne Geheiss des Kaisers (absque praecepto Imperatoris) ins Werk gesetzt wurden. Er mochte an diesem Ausbruche des Volkshasses gegen seine treuen Unterthanen so wenig Wohlgefallen haben, wie an der Nachgiebigkeit oder Bosheit der Behörden und Statthalter, welche sich durch Verfolgung der Christen in direkten Widerspruch gegen seine besseren Absichten setzten. Waren doch die Eleusinien der allgemeine Landfriede der Hellenen. „Wenn diese Feste gefeiert wurden,“ sagt Aristides, Rhetor im zweiten Jahrhundert, „befreundeten sich alle, unter denen sonst nie Ruhe war.“ [1] Gab die Weihe des Kaisers dem fanatischen Volke Anlass zur Verfolgung der Christen, so war sie für diese ein günstiger Zeitpunkt, Ruhe und Frieden zu erwirken. So konnten denn Quadratus und Aristides mit Einreichung ihrer Schutzschriften auf wohlwollende Befehle des Kaisers zu Gunsten der Christen rechnen. Nach der lateinischen Übersetzung des armenischen Textes des Chronikons von Eusebius erfolgte die Übergabe der Apologieen auf Hadrians Befehl [2]. Dies passt zu seiner Gesinnung und nicht minder zu

[1] Arist. Eleus. p. 415 ed. Dind.; cf. Preller bei Pauly III, 93.

[2] Adriano supplicationes dedere apologeticas ob mandatum. Sub a. Abrahae 2140. Ed. Schoene II, 166. Der griechische Text hat hier eine Lücke.

unserem Briefe. Er setzt jene edle Denkart und die Liebe für Recht und Gerechtigkeit in Diognet voraus. Dieser bewundert die Christen und ihre Religion und lässt sich sagen, dass sie mit Unrecht blos wegen ihres Namens um Gottes willen, den sie nicht verleugnen wollen (c. 10), die Verfolgung treffe. Und doch sind sie die besten Bürger, auf Erden nur Beisassen, welche die Unsterblichkeit im Himmel erwarten (c. 5. 6 § 8). Von ihnen ist also eine Gefahr für Gesellschaft und Staat nicht zu befürchten. Freudige bis zur Gewissheit gesteigerte Hoffnung auf Erleichterung ihrer Lage einem wohlgesinnten Machthaber gegenüber durchweht den ganzen Brief. Dass die genannten Apologeten dieses Ziel erreichten, wurde oben erwähnt. Unser Brief mochte wesentlich hiezu beigetragen haben. Selbst die Aufforderung zu seiner Abfassung wird vorausgesetzt, wenn der Autor die gestellten Fragen beantwortet und zu Ende c. 1 fürchtet, vielleicht Trübsal von seiner Auseinandersetzung zu ernten, deutlicher noch zu Ende des c. 11, wo er sagt, dass er bei aller Vorliebe zu den Offenbarungswahrheiten hievon nur mit Selbstüberwindung und Beklommenheit nach dem Willen des gebietenden Wortes (θελήματι τοῦ κελεύοντος λόγου) Mitteilung gemacht habe, worunter ich eher einen Befehl und Auftrag Diognets, als die Stimme des Logos verstehen möchte.

Diognet interessiert sich lebhaft für die christliche Religion und ihr Verhältnis zum Hellenismus und Judentum. Diesem eifrigen Streben zollt der Autor in c. 1 lobende Anerkennung. Die Wissbegierde Hadrians war fast sprichwörtlich geworden. Schon als Jüngling trieb er das Studium der griechischen Literatur, zu der sich sein Geist besonders hingezogen fühlte, mit solchem Eifer, dass man ihn scherzweise den kleinen Griechen nannte[1]. Diese rastlose Strebsamkeit oder, wie man es nennen kann, die Neugierde, welche ihn in den Jahren seiner vollen Kraft und Gesundheit nie verliess, und der religiös-mystische Zug seines Gemütes veranlassten ihn, von der Re-

[1] Spart. c. 1. Dio 69 c. 3: φύσει δὲ φιλολόγος ἐν ἑκατέρᾳ τῇ γλώσσῃ.

ligion der Christen Kenntnis zu nehmen. Die Ansichten hierüber, welche er sich in Alexandria aneignete, waren sehr einseitig und verworren, wenn er in dem erwähnten Briefe an den Consul Servianus schreibt: „Die Serapisverehrer sind Christen, und Verehrer des Serapis sind die, welche sich christliche Bischöfe nennen. Selbst der Patriarch, wenn er nach Ägypten kommt, wird genötigt von den einen, den Serapis, von den anderen, Christus anzubeten.“ [1] Die Aufklärung, welche ihm die christlichen Apologeten in Athen über den Glauben und die Beschaffenheit der Christen gaben, reizten seine Neugier. Was ist natürlicher, als dass er näheren Aufschluss über das zu erhalten wünschte, was Aristides in seiner Apologie mit dem Hinweise auf die Selbstoffenbarung Gottes und auf den Ursprung der neuen Menschengattung angeregt hatte?

Hadrian widmete ferner, wie schon bemerkt, den orientalischen Religionen eingehende Beobachtung. Glaube und Gebräuche der Juden beschäftigten ihn vielfach. Die jüdische Tradition weiss zu berichten, dass er in Judäa mit dem gelehrten Rabbi Josua persönlich theologische Gespräche führte. Er stellte Detailfragen nach den Engelschaaren, welche nach der Lehre der Talmudisten, um Gottes Lob zu singen, alle Tage neu geschaffen werden sollten [2].

Auch Diognet zeigte gleich hohes Interesse für die Religion der Juden und begehrte näheren Aufschluss über ihren Unterschied von den Christen. Doch nicht blos dies, das jüdische Religionssystem selbst wollte er kennen lernen. Daher die wiederholten Bemerkungen des Verfassers in dieser Beziehung:

---

[1] Vop. vita Saturn. 8. § 2. 4. Dieser Brief, aus den Schriften des Freigelassenen Phlegon entnommen, scheint echt zu sein, ist aber nicht frei von chronologischen Schwierigkeiten. Vgl. Peter III, 2. 180. Dürrs Interpolationstheorie durch Christen (S. 89 f.) ist unhaltbar. Ist der Brief wirklich jünger als die Apologieen, so erklärt sich diese mangelhafte Kenntnis des Christentums aus Hadrians Vielgeschäftigkeit und Wankelmut. Dieses mochte ihm in Athen und Alexandria etwas ganz Verschiedenes dünken.

[2] Das Religionsgespräch sieh bei Gfrörer, Das Jahrh. des Heils I, 355.

„Ferner hast du, glaube ich, das meiste Verlangen zu hören, warum die Christen Gott nicht auf dieselbe Art verehren wie die Juden“ (c. 3) und zu Anfang c. 4: „Doch du begehrst ja auch, wie ich glaube, über ihre ängstliche Vorsicht der Speisen, über ihre abergläubische Sabbatfeier, über ihre Prahlerei mit der Beschneidung etc. von mir Aufschluss zu erhalten.“

Aber das Interesse für das Judentum wurde nicht blos durch seine charakteristische Neugierde und Neigung zum Geheimnisvollen, sondern auch durch politische Gründe rege gehalten, da die Empörungen des jüdischen Volkes im Oriente seine besondere Aufmerksamkeit als Herrscher in Anspruch nahmen. Welche Massregeln er zur Verhütung so blutiger Scenen, wie er sie im jüdischen Aufstande gegen Ende der Regierung Trajans erlebt hatte, getroffen hat, ist oben erwähnt worden. Hier sei nur an die Erbauung eines Tempels für den kapitolinischen Jupiter auf der Stelle des früheren salomonischen Prachtbaues und das Verbot der Beschneidung erinnert. Vom jüdischen Kult und der Beschneidung handelt unser Brief c. 3. 4. Es ist höchst wahrscheinlich, dass die abfällige Beurteilung mosaischer Institutionen durch unseren Autor mit jenen Massnahmen des Kaisers zeitlich zusammentraf, wie sie andererseits durch die damalige Lage der Christen und Heiden gegenüber dem Judenvolke (s. o. S. 65 ff.) und durch den Begriff der Deisidämonie veranlasst war.

Anerkannt ist die hohe an altklassische Muster streifende Stilvollendung des Briefes und die rhetorisch-philosophische Färbung der Sprache. Der Verfasser muss, wie schon Nourry und Lumper bemerkten, zu dieser kunstvollen und sorgfältigen Darstellung besondere Gründe gehabt haben. Dies passt wieder zu Hadrian. Die Rücksicht auf den hohen Rang des Adressaten, die Absicht, ihn für das Christentum günstig zu stimmen und wo möglich von der christlichen Wahrheit leichter zu überzeugen, waren ohne Zweifel von bestimmendem Einflusse auf die formelle Gestaltung des Briefes. Hadrian liebte es, mit Rhetoren, Philosophen und Dichtern in prosaischen und poetischen Produkten seiner Musse zu wetteifern (Peter III, 2

S. 179). So musste auch Aristides die höchste Sorgfalt auf die kunstvolle Einkleidung seiner Gedanken verwenden.

Ich habe schon oben auf das platonische Kolorit der Sprache hingewiesen. Noch in einer anderen Beziehung zeigt sich das altklassische Gepräge des Briefes. Ich begegne in der Schilderung des Heiden- und Judentums den Ideen Plutarchs über Atheismus und Aberglauben. Dies führt auf Hadrian, der ein Schüler Plutarchs war. Plutarch selbst († um 120) kämpfte in den ersten Reihen für den Platonismus [1], der in der damaligen Zeit verzweifelte Anstrengungen machte, die alten Dogmen und Kulte gegen alle anderen Sekten, Epikuräer und Cyniker, Skeptiker und Pyrrhonisten zu behaupten. Die Religion verbunden mit Mystik und platonischer Spekulation sollte die hellenische Welt zu den edlen Sitten der Vorzeit zurückführen. Das strebten Plutarch und Hadrian an. Jener war wie dieser Mystiker und suchte bereits durch allegorisch-tropologische Ausdeutung der Götterlehre die Mythologie und die Offenbarung der Mysterien zu retten. Darum zog er mit allem Nachdruck gegen den Aberglauben zu Felde.

Die Schrift Plutarchs über die Deisidämonie ist es, in welcher die Prinzipien seiner Ethik niedergelegt sind, die darin gipfeln, dass man die Götter lieber nicht fürchten müsse, ein Gedanke, welcher das Christentum dem Hadrian im lieblichsten Lichte erscheinen liess, wenn der Briefschreiber, wie der Apologet (p. 7), das Prinzip der Liebe als Motiv der Welt- und Menschenschöpfung und der Erlösung darstellte (c. 10, vgl. c. 8). Die Unwissenheit über die Götter hat nach Plutarch zwei Quellen: die Gottlosigkeit (ἀθεότης) und den Aberglauben (δεισιδαιμονία) [2], eine Zweiteilung, welche uns den Schlüssel zum Verständnis der c. 2—4 bietet. Der Atheist glaubt nicht an die Götter, um sie nicht fürchten zu müssen. Der Aberglaube hält an der Existenz der Götter fest, stellt sich dieselben aber als grausame und schadenbringende Wesen

[1] Gregorovius, Gesch. des K. Hadrian S. 258 f.

[2] Plutarchi Scripta moral. em. Dübner ed. Didot I, 195. Volkmann II, 260 ff.

vor. Gottlosigkeit und abergläubische Götterscheu sind gleich gefährliche Krankheiten der Seele. Die Beängstigung führt zu allerlei unsinnigen Gebräuchen und Sühnungen. Dieser Gedanke begegnet uns bei Aristides. Was er in der Apologie im Hinblick auf die heidnischen Götter gesagt hat: „Gott bedarf der Opfer, Darbringungen und Gaben nicht“ (p. 9), das hat er im Briefe auf die Juden bezogen, ganz nach dem Sinne des plutarchischen Begriffs über den Aberglauben. Der Abergläubische verachtet nach Plutarch a. a. O. die Philosophen und klugen Männer, welche die Majestät Gottes in Verbindung mit Güte, Grossmut, Wohlwollen und freundlicher Fürsorge lehren. Mit diesen Zügen schildert Aristides in Apologie (p. 7. 9) und Brief (c. 7. 8 Mitte) den Christengott und den Logos. Hiemit bewies er, dass die Christen diesem verkehrten Aberglauben nicht huldigen, also wesentlich von den Heiden und Juden verschieden seien. Plutarch fährt fort: Während der vernünftige, mutige Mensch zu seinen Thaten den Beistand der Götter anfleht, „sassen die abergläubischen Juden am Sabbat in ihren schmutzigen Kleidern und sahen ruhig zu, wie der Feind die Leitern zum Sturme anlegte und die Mauern erstürmte“ (ed. Did. p. 201). Wird der Atheismus als Gottlosigkeit bezeichnet, so gilt dies noch viel mehr vom Aberglauben, der von den Göttern die kleinlichsten und niedrigsten Vorstellungen hat. Der Abergläubische hält die Götter für wankelmütig, treulos, rachsüchtig und empfindlich. Deshalb fürchtet und hasst er sie und ist ein Feind der Götter, selbst wenn er vor ihnen auf den Knieen liegt und opfert. Im Grunde seines Herzens ist der Abergläubische auch Atheist, aber er ist zu feige zu glauben, dass es keine gibt. Und in der That ist es besser, gar keine Vorstellung von den Göttern zu haben, als zu glauben, dass es Götter gibt, die am Blute geopferter Menschen ihr Wohlgefallen haben.

So Plutarch in der Schrift περὶ δεισιδαιμονίας. Wie kann man sich nach all dem noch wundern, dass der Brief an Diognet einem Schüler Plutarchs gegenüber in c. 2 das Heidentum so verächtlich schildert, in c. 3. 4 das Judentum mit ihm

auf völlig gleiche Stufe stellt und nach dem Gesichtspunkt dieser Art Aberglauben, dem es damals huldigte, nicht schonender beurteilt als den heidnischen Polytheismus? Er legt dar, dass die furchtsame Götterverehrung der Heiden von dem Atheismus, der nicht an die Götter glaubt, um sie nicht fürchten zu müssen, nicht wesentlich verschieden sei und sich mit dem Aberglauben der Juden berühre, welche sich Gott als grausames, schadenbringendes Wesen vorstellen, das durch irdische Opfergaben und leere Gebräuche versöhnbar sei. Das aber ist ein falscher Begriff vom Wesen Gottes. Ganz anders die Christen. Sie sind von der verwerflichen Götterverehrung der Heiden und der Deisidämonie der Juden gleichweit entfernt. Sie sind keine Atheisten; denn sie glauben an einen Gott und seinen coexistierenden Sohn. Sie haben die wahre Religion und denken sich das Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Menschenwelt bei Schöpfung und Erlösung auf eine eines wahren Philosophen würdige Weise. Gott ist ein Gott der Liebe, der Gegenliebe und Nachahmung verdient, wie sie sich thatsächlich in der wechselseitigen Christenliebe bekundet.

„Plutarchs religiöser Standpunkt," bemerkt Volkmann (S. 264), „war der einer Vermittlung zwischen Unglauben und Aberglauben zu Gunsten der in der Mitte gelegenen wahren Frömmigkeit." Das gleiche Ziel strebt der Verfasser unseres Briefes an, indem er das Christentum als wahre Religion (θεοσέβεια c. 1), als die rechte Mitte zwischen der Götterverehrung der Hellenen, welche dem Unglauben (ἀθεότης) gleichkommt, und dem Aberglauben der Juden (δεισιδαιμονία) zeichnet.

„Plutarch ging überall darauf aus, eine Versöhnung zwischen Glauben und Wissen zustande zu bringen" (Volkm. S. 265). Unser Autor versteht es, seinem Diognet im Lebensbild der christlichen Religion Pistis und Gnosis in harmonischer Verbindung und innerer Wechselwirkung vor Augen zu stellen.

Daraus ergibt sich, dass er in Diognet einen mit den plutarchischen Ideen vertrauten Adressaten vor sich hatte. Und das war Hadrian.

Man wird vielleicht erwidern, dass sich diese Gedanken

auch in anderen profanen und heiligen Schriften finden. Ich gebe das zu und bin überzeugt, dass Aristides bei dieser Auseinandersetzung von der Predigt des Völkerapostels vor dem Areopag (Apg. 17, 22—31) ausging, für welche sich bis ins Einzelne die Berührungspunkte in unserem Briefe nachweisen lassen. Aber was ich sage, ist dies, dass er in der Wahl seiner Methode und Gedankenentwicklung auf Kaiser Hadrian, welcher sich im Ideenkreise Plutarchs heimisch fand, Rücksicht genommen hat.

Der grüblerische und mystische Sinn des Kaisers[1] fand sich in dem Grade von einem Religionssystem angezogen, als es durch die Tiefe seiner Geheimnisse für Geist und Herz Befriedigung in Aussicht stellte. So pflegte er denn in Antiochia Umgang mit den Gnostikern. Die von ihnen verheissene höhere Erkenntnis der Religionswahrheiten, das geheimnisvolle Dunkel, in welches sie ihre esoterischen Lehren hüllten, mussten seinen dem Mysticismus zugewendeten Geist anziehen und fesseln. Das gerade war der Grund, warum sich Diognet mit der allgemeinen Belehrung des Aristides über den christlichen Monotheismus und die Neuheit seiner Erscheinung nicht begnügte, sondern noch tiefer in sein Wesen einzudringen suchte.

Da in unserem Brief wiederholt von der Gnosis die Rede ist, da ferner die Bedeutung des alten Bundes bei der Zeichnung des Christentums als einer neuen vom Judentum verschiedenen Lehre in den Hintergrund tritt, und die jüdischen Institutionen mit aller Rücksichtslosigkeit abgefertigt sind, so konnte die Hypothese aufgestellt werden, der Brief bewege sich im gnostischen Ideenkreise eines Marcion oder Apelles oder trage solchen Lehren Rechnung. Allein hier liegt nicht häretische, sondern rein apostolische Gnosis vor wie in den Briefen Pauli (cf. 1 Tim. 3, 16 und 2 Tim. 1, 10). Auch „denkt er in Bezug auf die Identität des weltschöpferischen und im Christentum offenbaren Gottes vollkommen katholisch“ (Overb. S. 33). Doch ist der Brief in der Zeit entstanden, wo die falsche Gnosis,

[1] Bei Tertullian heisst er omnium curiositatum explorator. Ap. c. 5.

aus der sich später die Systeme eines Marcion, Apelles, Valentin und Karpokrates entwickelten, bereits Keime trieb. Ihre eigentliche Blüte fällt in die Zeit der Antonine [1]. Die scharfe Negation des Judaismus verbunden mit selbstbewusstem Pochen auf höhere Erkenntnis der Religionswahrheiten führte zur Ausgeburt der gnostischen Sekten, die sich in der Folgezeit zahllos zersplitterten und sich dem Centrum der christlichen Wahrheiten bald näherten, bald in endloser Weite von ihm entfernten.

Die Erkundigungen Diognets nach dem Wesen des Christengottes und ihrer neuen Religion beruhen auf der Voraussetzung, dass vor dem Christentum eine wahre Gotteserkenntnis, eine Gnosis über das, was Gott ist, nicht vorhanden war [2]. Dass sich Gott der Menschheit zuerst in Christus und vor ihm überhaupt nicht geoffenbart habe, ist im Briefe nicht gesagt. Auch in der Predigt des Petrus wird den Christen im Gegensatz zu den Hellenen und Juden die vollkommene Gnosis zugeschrieben. Dieser Gedanke ist uns in der Apologie des Aristides begegnet [3] und wird im Brief an Diognet c. 8, wo von der Selbstoffenbarung Gottes die Rede ist, am schärfsten ausgesprochen. Der Verfasser sagt hiemit nur, dass die wahre, göttliche Weisheit, die Erkenntnis und das Schauen Gottes, sowie das entsprechende sittliche Leben erst mit der Inkarnation des Sohnes Gottes möglich und wirklich geworden ist. Er stellt sich die nämliche Aufgabe, welche sich der Autor der Mahnrede an die Heiden gesetzt hat, wenn er schreibt, dass es Gegenstand seiner Abhandlung sei, über die wahre Gottesverehrung (περὶ τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας) zu sprechen, das Vorzüglichste was es zur Sicherstellung gegen das künftige am Ende dieses Lebens eintretende Gericht gibt, welches nicht blos die Propheten und Gesetzgeber, sondern auch die hellenischen Weisen, Dichter und Philosophen verkündet haben,

---

[1] Vgl. Keim, Celsus S. 268.

[2] Das sah schon Hilgenfeld. Ztschr. f. wiss. Theol. 1873 S. 275 f.

[3] De deo sapienter loqui ab ipso deo mihi datum est. ed. Mech. p. 9.

die sich da rühmen, die wahre göttliche Erkenntnis zu besitzen [1]. Gnosis ist demnach im Sinne unseres Briefes die richtige Erkenntnis über Gott und göttliche Dinge, über Ziel und Ende des Menschen, über Erlösung von Sünde und Tod und über die ewige Beseligung, die wahre und göttliche Gnosis, welche, himmlisch von Geburt, zur Einsicht der unbegreiflichen Wahrheiten und zu den übernatürlichen Erscheinungen des christlichen bis zum Martyrium bewährten Liebelebens führt, vor dem wirklichen Tode im ewigen Feuer bewahrt und das verheissene Reich der Glückseligkeit gewinnt (vgl. das c. 10).

Aus dem Verhältnis zum Kaiser erklärt sich noch eine andere Erscheinung. Der Verfasser des Briefes ist darauf bedacht, dem erlauchten Diognet, dem Sprossen des Zeus, welcher dem Jupiter verschiedene Tempel errichtete und nach der Sitte der Zeit für sich und seine Bildnisse gleichen abgöttischen Kult beanspruchen konnte, das Christentum als vernünftigen und erhabenen Monotheismus zu schildern, in welchem neben dem einen Gotte nur noch seinem Sohn, dem unergründlichen Logos und Weltschöpfer, dem Stifter der christlichen Religion, als wahrem Gotte Anbetung und Verehrung erwiesen werde. Darum sieht er nach Art der ältesten Kirchenschriftsteller vom heiligen Geiste ab und hebt die Einheit Gottes mit dem Sohne öfter mit solchem Nachdruck hervor, dass er den Personenunterschied aufzuheben und den Irrtum der Patripassianer vorzutragen scheint. Es ist dies zwar nicht der Fall, aber er drückt sich so aus, wenn er zu Anfang des c. 8 sagt: „Welcher Mensch wusste überhaupt, was Gott ist, bevor er selbst kam?“ und weiter unten: „Von den Menschen hat noch niemand Gott gesehen oder erkundet; er hat sich selbst gezeigt“; ferner c. 9: „Gott verstiess uns nicht, aus Mitleid nahm er selbst unsere Sünden auf sich.“ Da vom heiligen Geiste im Briefe nicht die Rede ist, und der Logos als der die Kirche berei-

[1] οἱ τὴν ἀληθῆ καὶ θείαν εἰδέναι παρ' ὑμῖν ἐπαγγελλόμενοι γνῶσιν. Iust. Coh. ad Gent. c. 1. Otto ed. 3 II p. 20.

chernde und mit Gnadengaben schmückende geschildert wird (c. 11), welcher die Früchte des Lebens verleiht (c. 12), so könnte es scheinen, als ob der Logos dem Verfasser nichts anderes sei, als Gott selbst nach seiner Offenbarungsseite. Allein neben diesen vereinzelten Stellen unterscheidet er den Logos aufs bestimmteste von Gott überhaupt und zwar mit dem häufigen Namen „Sohn", „geliebter, eingeborner Sohn" (c. 7. 8. 9. 10. 11). Dieser war von Anbeginn, er „ist der immer Seiende" (c. 11), und das Geheimnis der Erlösung teilte Gott dem Sohne mit von Anfang an, der schon bei Conception der Idee der Welt existierte (c. 8). So wird also, wie Dorner bemerkt (I, 414), die gnostische Logoslehre überwunden. Nicht die Welt ist Gottes Sohn, sondern von Anbeginn ist der Sohn beim Vater, er ist das Prinzip der Weltschöpfung und der Menschwerdung.

Man wusste bisher nicht recht, was man aus unserem Diognet machen sollte. Nitzsch nennt ihn einen für das Evangelium begeisterten Heidenchristen (Dogmeng. I, 108). Er war es zwar nicht, aber der Brief drückt sich so aus, als ob er es wäre. Es muss jedem unbefangenen Leser des Briefes auffallen, dass der Fragesteller einerseits über die Grundelemente der christlichen Religion Aufschluss begehrt und andererseits sofort in die tiefsten Wahrheiten und Geheimnisse des Christentums eingeführt wird. Wie lässt sich diese Ungereimtheit lösen? Wie konnte es ein christlicher Lehrer wagen, ohne Verrat an seiner Religion zu begehen, hierüber einem Heiden gerade wie den durch die Taufe bereits in die Kirche Eingeführten gründlichen Unterricht zu geben, da es doch der bestehenden Übung widersprach, die Geheimnisse des Königs zu verraten und die Perlen den Schweinen vorzuwerfen? Wie konnte der Verfasser den Zweck erreichen, den Diognet für das Christentum zu gewinnen, wenn er ihn über Dogmen und Kultus des Christentums belehrte, statt an die Bedürfnisse und Ideen eines Heiden anzuknüpfen?

Dies Rätsel löst sich, wenn wir unserem Autor eine ähnliche Stellung anweisen, wie sie Justin der Martyrer in seiner

ersten Apologie den beiden Antoninen, dem Commodus, sowie dem Senate gegenüber einnahm. Es fiel ihm die Aufgabe zu, die christliche Geheimlehre im Interesse der Verteidigung und des Schutzes der christlichen Religion darzulegen, wie Justin thut, wenn er gegen Ende seiner ersten Apologie über Taufe und Sonntagsfeier, Eucharistie und christlichen Kult eingehenden Bericht erstattet und hiemit die mächtigen Beherrscher des Römerreiches, welche über Leben und Tod der Christen beschlossen, gewissermassen in die christlichen Mysterien einweiht.

Die Drangsale der Zeit, die schwere Not der Christen und der gebieterische Wille Diognets legten ihm die Pflicht auf, wenngleich mit Widerstreben, eine so offene und unverhüllte Sprache zu führen und den Vorhang vor dem Allerheiligsten hinwegzuziehen.

Overbeck hat die Beobachtung gemacht, dass der Brief das Christentum in Formen vortrage, wie es sich die Christen untereinander predigen, und zum wiederholtenmal die Bemerkung ausgesprochen, dass er christlichen Homilienstil verrate [1]. Im ganzen c. 10 sei mit Ausnahme von zwei allgemein gehaltenen Anspielungen auf Verfolgungen nicht ein einziger Satz, der nicht zu allen Zeiten in der christlichen Homilie stehen könnte. Von welch anderem Stil als esoterisch-christlichen Homilienstil könne man in unserem Briefe reden, wenn man die Schlussbemerkung bedenke c. 10: „Trägst auch du Verlangen nach diesem Glauben, so empfange vorerst Erkenntnis des Vaters.“ Diese Erscheinung ist nur durch die Einführung Diognets in die Gnosis und Geheimlehre des Christentums erklärbar. Hadrian lernte in Alexandria die dort zusammenströmenden Religionssysteme kennen, bekleidete in Athen das Archontat, um in der Liste der Bürger zu stehen und allen religiösen Feierlichkeiten beiwohnen zu können [2], und war in die eleusischen und fast alle griechischen Geheimkulte

[1] Studien S. 53. 54. 55. 58.

[2] sacris omnibus interesse Treb. Pollio, Gallieni c. 11. ed. Pet. II, 82.

eingeweiht worden[1]. Was liegt näher, als dass er sich in Athen mit den Lehren und Gebräuchen der Christen bekannt machen und in ihre religiösen Geheimnisse eindringen wollte?

Die tiefere Auffassung der Religionswahrheiten hängt aufs innigste mit den Mysterien zusammen, weshalb denn auch die Begriffe γνῶσις, μυστήρια, τελετή aufs engste miteinander verschlungen sind. Die Philosophen, namentlich Chrysipp und Plutarch, gebrauchen τελετή von dem Letzten und Höchsten der Philosophie, der vollendeten und vollendenden Einsicht in die letzten Gründe, besonders von der Lehre über die Götter und göttlichen Dinge, womit die Dreiteilung der Philosophie in Logik, Ethik und Physik ihren Abschluss erhält[2]. Überhaupt haben die griechischen Philosophen die Einrichtung der Mysterien in ihren Schulen in vielen Stücken kopiert. So bürgerte sich in ihrem Sprachgebrauch die Terminologie jener Weihen ein, wofür das Beispiel Platos massgebend war[3]. Auch die Christen nahmen auf diese Ausdrucksweise Rücksicht und mussten es, um der „himmlischen Philosophie" bei den Weisen des Hellenentums Eingang zu verchaffen. Creuzer bemerkt, dass sich schon im neuen Testamente Spuren hievon finden. Hemsterhuis hat darauf aufmerksam gemacht, dass im zweiten Briefe Petri (1, 16) das Wort ἐπόπται aus der Sprache der Mysterien entlehnt ist (Creuzer IV, 501). Der Ausdruck μυστήριον (Eph. 5, 32; 1 Tim. 3, 9 al.) geht auf hellenischen Sprachgebrauch zurück und erhält seine dem christlichen Dogma entsprechende Bedeutung. Das öfter wiederkehrende Gleichnis von den Wandlungen des Samenkorns (Joh. 12, 24

[1] ἐπώπτευσε τὰ μυστήρια. Dio 69, 11. Eleusinia sacra suscepit. Spart. c. 13. Cf. Corp. inscr. gr. n. 484 ed. Boekh T. I P. II p. 471. Chron. Eus. sub a. Abr. 2140: παραχειμάζων ἐν Ἀθήναις μυεῖται τὰ Ἐλευσίνια. Invisens Eleusinam et omnibus paene Graeciae sacris initiatus. Hier. de script. eccl. c. 19. Knaut vermutet (S. 28), dass die oben S. 31 angeführte Stelle aus Spartianus c. 22 zu lesen sei: sacra Romana diligentissime curavit, peregrina non contempsit. Doch erklärt sich dies zur Genüge aus dem Wankelmut des Kaisers.

[2] Lobeck, Aglaophamus I, 124.

[3] Creuzer, Symbolik IV, 500.

und 1 Kor 15, 36 ff.) darf wohl auch hierher gezogen werden, da in attischen Mysterien die Lehre von der Palingenesie und Unsterblichkeit der Seele vorzüglich unter den Bildern vom Samenkorn vorgetragen wurde (Creuzer IV, 520).

Im Briefe selbst haben wir die deutlichsten Anhaltspunkte für diese Methode. Ich erinnere nur an folgende Stellen: „Das geheimnisvolle Wesen ihrer besonderen Religion (τὸ δὲ τῆς ἰδίας αὐτῶν θεοσεβείας μυστήριον) erwarte ja nicht von einem Menschen erfahren zu können.“ Auf diesen durch c. 5. 6 im allgemeinen erläuterten Gedanken kommt er zur näheren Begründung am Anfange des c. 7 zurück: „nicht menschliche Geheimnisse sind es, mit deren Verwaltung die Christen betraut sind“ (οὐδὲ ἀνθρωπίνων οἰκονομίαν μυστηρίων πεπίστευνται). Der unsichtbare Gott hat den Werkmeister und Schöpfer des Weltalls selbst gesendet, dessen Geheimnisse (οὗ τὰ μυστήρια) alle Himmelskörper treu bewahren (c. 7). Die Art und der Grund seiner Sendung, sowie die Standhaftigkeit der Martyrer sind offenbar nicht Menschenwerk, das ist Gottes Kraft, das sind Wahrzeichen seiner Gegenwart“ (ibid.). Gewahrst du bei den Christen die Nachahmung der Liebe Gottes und die Bethätigung der Nächstenliebe, dann wirst du die Geheimnisse Gottes (μυσπήρια θεοῦ) zu reden anfangen (c. 10). „Diejenigen, welche als gläubige Jünger des Wortes erfunden wurden, erkannten durch dasselbe die Geheimnisse des Vaters“ (πατρὸς μυστήρια c. 11). Die Gnade erklärt Geheimnisse (φανεροῦσα μυστήρια ibid.).

Aristides verstand es mit wunderbarer Kunst eines Apologeten, eingehend in den Ideenkreis Hadrians, seinen religiösen Sinn durch Anknüpfung der christlichen Mysterien an die eleusischen Lehren und Gebräuche zu fesseln. Die Zeit der allgemeinen Restauration unter Hadrian und den Antoninen, welche der eleusischen Weihe und ihrem Gepränge zugute kam, war diesem Verfahren ungemein günstig. Diese pädagogische Accommodation war im zweiten Jahrhundert dringend geboten, da die Gebildeten die christliche Religion nach dem Massstab der hellenischen Mysterien zu beurteilen pflegten

und in der ihnen geläufigen Terminologie von ihr redeten. Alle Griechen und Römer, welche in den Mysterien des Heidentums für ihre religiöse Gesinnung und ideale Geistesrichtung Befriedigung suchten, mussten sich mächtig von Christi „neuen Mysterien", wie sie Lucian nennt [1], angezogen fühlen, da sie himmlische Weisheit vermittelten und unter den einfachsten Symbolen den tiefsten Inhalt bargen.

Die weisesten und geistvollsten Männer liessen sich in die eleusischen Geheimnisse einführen und fühlten sich zur höheren Ahnung, zu lebendigster Erregung begeistert (Preller III, 93).

Ohne Zweifel war Aristides, wohl auch Justin, Tatian, Clemens von Alexandrien und andere philosophisch gebildete Kirchenschriftsteller, bevor sie im Christentum die lang gesuchte Wahrheit und Seelenruhe fanden, selbst in die Eleusinien eingeweiht worden. So war denn Aristides die geeignete Persönlichkeit, das Amt eines Mystagogen dem Herrscher gegenüber zu übernehmen. Dieser war der Erklärer der Mysterien, der immer ein athenischer Bürger und selbst vollständig eingeweiht sein musste. Zwischen dem Mystagogen und Mystes knüpfte sich ein Band der Pietät, und es wurde als eine grosse Abscheulichkeit angesehen, wenn ein Mystes seinen Mystagog oder umgekehrt umbrachte (Plut. Dion. 56). So konnte denn Aristides hoffen, dass ihm Hadrian geneigtes Gehör schenken und sich den Christen gnädig zeigen werde.

Den ganzen Verlauf der Mysterien schildert Plutarch mit den bezeichnenden Worten [2]: „Zuerst Irrgänge und mühevolles Umherschweifen und gewisse gefährliche und erfolglose Gänge in der Finsternis. Dann vor der Weihe selbst alle Schrecknisse, Schauer und Zittern, Schweiss und ängstliches Staunen. Hierauf bricht ein wunderbares Licht hervor, freundliche Gegen-

---

[1] Τὸν μέγαν γοῦν ἐκεῖνον ἔτι σέβουσι τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγαγεν ἐς τὸν βίον. Luc. Peregrin. c. 11. Vgl. Ebert, Gesch. der chr. lat. Lit. I, 18. Bernays, Lucian S. 107.

[2] Plutarchi de anima fragm. VI, 2, bei Preller III, 107.

den und Wiesen nehmen uns auf, in denen Stimmen und Töne und die Herrlichkeit heiliger Gesänge und Erscheinungen sich zeigen.“ Die Epopten sind, analog dem Schicksal der Persephone, durch die Schrecken der finsteren Unterwelt zu heiterem seligen Leben im Lichte hindurch geführt worden, aus dem Tartaros ins Elysium.

Unserem Briefe liegt der gleiche Ideengang zu Grunde. Zuerst mühevolles Suchen der Wahrheit, die Irrgänge des Heidentums und Judentums, welche in der Finsternis wandeln; dann vergebliches Ringen nach Erlösung bis zur Ankunft des göttlichen Logos, die Schrecknisse der von Heiden und Juden misshandelten und zu tod gepeinigten Christen und Staunen über ihr standhaftes Martyrium (cf. θαυμάσεις c. 10, § 7); endlich im höchsten Weihegrade das Licht der Wahrheit, die lachenden Gefilde des Paradieses und Frohlocken über die gefundene Erkenntnis und Gnade (c. 11. 12).

Die eleusische Mysterienweihe vollzog sich in der stufenmässigen Erteilung von drei Graden, welche den kleinen, den grossen Eleusinien und der vollkommenen Einweihung entsprachen[1]. Die erste Stufe (κάθαρσις, τὰ καθάρσια) oder die kleinen Mysterien (τὰ μικρὰ μυστήρια) bestanden hauptsächlich aus vorbereitenden Reinigungen und Sühnungen. Die grossen (μύησις, τὰ μεγάλα μυστήρια) dauerten neun Tage und wurden durch die öffentliche Verkündigung, die sog. πρόρρησις, eröffnet. Diese entbot zur ersten Versammlung, schloss Barbaren, Mörder, Zauberer und andere mit Kapitalverbrechen Behaftete aus und erklärte, dass nur vollkommen Schuldlose und Tugendhafte „der mystischen Fackel“ würdig seien. „Wer reine Hände hat und die Sprache der Hellenen versteht, wer frei von allem Hass und sich in der Seele keiner Schuld bewusst ist“, wird nach Celsus bei Origenes zu den Weihen zugelassen (cf. Lob.

[1] Ich berufe mich hiefür und für das Folgende auf Lobeck, Aglaophamus lib. I. 1—228; Preller, bei Pauly s. v. Eleusinia III, 89 ff., s. v. Mysteria V, 315 ff.; K. O. Müller bei Ersch und Gruber s. v. Eleusinien Tl. 33 S. 282 ff.

I, 15 ss.). Der zweite Tag hiess „ans Meer, ihr Mysten“ (ἅλαδε μύσται), wo — wahrscheinlich im Piräus — Reinigungen mit Seewasser vorgenommen wurden. Als dereinst Apollonius von Tyana zu spät kam, wollte ihn der Hierophant als einen Zauberer (γόητα, vgl. die Beurteilung der Naturphilosophen in unserem Briefe c. 8 § 4: ταῦτα μὲν τερατεία καὶ πλάνη τῶν γοήτων ἐστίν) nicht zur Weihe zulassen, da einem Unreinen (ἀνθρώπῳ μὴ καθαρῷ) die Eleusinien nicht geöffnet werden dürften [1]. In den nächsten drei Tagen fanden Götteropfer statt, am sechsten der Zug nach Eleusis, wo die Weihe unter allerlei Ceremonien erfolgte. Mit dem Genuss des Mischtranks (κυκέων) begann der Übergang von der Trauer zur Freude. Nach der Weihe kehrten die Mysten nach Athen zurück.

Die dritte und höchste Stufe bildeten die epoptischen Mysterien (ἐποπτεία), welche sich im Telesterion zu Eleusis vollzogen und eine geheime Feier zur völligen Weihe (τελετή) bildeten. Die Epoptie bestand in einem geheimen Drama (δρᾶμα μυστικόν), bei dem die Geschichte der Demeter, der Persephone und des Jakchos durch Vorzeigen verschiedener heiliger Symbole unter Ausrufungen und Gesängen mit grosser Pracht dargestellt wurde.

Ich habe schon oben (S. 55) darauf hingewiesen, dass unserem Briefe diese Dreiteilung zu Grunde liegt, c. 2—4 die Reinigung, c. 5—10 die Einweihung in die christlichen Geheimnisse und c. 11. 12 die Führung zur Vollendung. Mit der πρόρρησις lässt sich c. 1 vergleichen.

Vor allem fordert der Verfasser den Diognet zur Reinigung auf (ἄγε δὴ καθάρας σεαυτόν c. 2), und hiemit beginnt die erste Stufe der Weihe. Die Eleusinien beabsichtigten eine Vollendung zu neuem Anfange, eine Art Wiedergeburt (Preller V, 318). Damit ist nicht historisch der Anfang der Kultur mit dem Ackerbau gemeint, sondern ein ideeller geistiger Anfang,

[1] So erzählt Philostratus in der Lebensgesch. des Apoll. von Tyana. IV, 17 ff. Preller III, 95.

wie Cicero definiert[1]. Die Mysterienlehre bezog sich vornehmlich auf die jenseitige Welt. Sie erweckte für die Eingeweihten bestimmte Hoffnungen über das Leben nach dem Tode. Pindar singt: „Selig wer jene geschaut hat und dann unter die hohle Erde hinabsteigt; er kennt des Lebens Ende, er kennt den von Zeus verheissenen Anfang" (διόσδοτον ἀρχάν)[2]. Hieran erinnert unser Brief mit der Aufforderung: „werde wie von Anfang an ein neuer Mensch" (ὥσπερ ἐξ ἀρχῆς καινὸς ἄνθρωπος). Wer in die christlichen Mysterien eingeweiht werden will, der muss „die gemeinsame Eitelkeit und den Trug" des Heiden- und Judentums überwinden und mit den Christen von Gott selbst Belehrung empfangen (c. 4 g. E.). Denn diese sind mit der Verwaltung himmlischer, nicht menschlicher Mysterien betraut (c. 7). Sie sprechen die Sprache der Griechen (c. 5) und fasten (c. 6 § 9), wie die Eleusinien vorschrieben. Sie erkennen den Trug und Irrgang dieser Welt und erlangen das ewige Leben im Himmel (τὸ ἀληθῶς ἐν οὐρανῷ ζῆν) c. 10 § 7.

Die hellenischen Mysterien waren Pflanzschulen der göttlichen Weisheit und vermittelten die wahre Gottesverehrung[3]. Zugleich enthielten sie Mahnungen zum nüchternen Lebenswandel (Lob. I, 188). Das ist auch die Tendenz unseres Briefes. Auf christliches Leben dringt c. 12.

Die eleusische Weihe war ein fortgesetztes δρᾶμα μυστικόν, d. h. die Darstellung der Geschichte der eleusischen Gottheiten durch δρώμενα und λεγόμενα. Die ἱεροὶ λόγοι waren heilige Legenden und bezogen sich auf die πάθη der Götter, deren Geburt, wechselnde Zustände, Leiden und Sterben (Preller V, 320). Der dramatische Charakter des Briefes lässt sich nicht verkennen und verleiht ihm seine plastische Anschau-

[1] nihil melius illis mysteriis. Initiaque ut appellantur, ita re vera principia vitae cognovimus: neque solum cum laetitia vivendi rationem accepimus, sed etiam cum spe meliore moriendi. De leg. II, 14. 36; ed. Nobbe 1850 p. 1214.

[2] Fragm. 102 bei Preller III, 108.

[3] Seminaria divinae sapientiae; veram dei colendi rationem a sacerdotibus traditam esse, sagt Lobeck I, 44.

lichkeit. Ich erinnere nur an die Charakterschilderung der Christen und der Martyrer (5. 6. 7 οὐχ ὁρᾷς, c. 10). Probst will im Gleichklang der Worte ὡς βασιλεύς (c. 7 § 4—7) Reste eines Hymnus erkennen (bei Otto ed. 3 II, 186).

Die heiligen Symbole nannte man Wahr- und Merkzeichen der göttlichen Gegenwart. Diese sind im Christentum ganz anderer Art, aber die Worte Ende c. 7 „ταῦτα τῆς παρουσίας αὐτοῦ δείγματα“ erinnern an jene Bezeichnung.

Dem höchsten Priester oder Hierophant lag beim mystischen Drama das Zeigen der Symbole (δεῖξις τῶν ἱερῶν, φαίνειν τὰ ἱερά Lob. I, 61) ob. Sollte in den Ausdrücken: αὐτὸς ἑαυτὸν ἐπέδειξεν, ἀπεκάλυψε καὶ ἐφανέρωσεν (c. 8) und τὰ διὰ λόγου δειχθέντα (c. 11) u. a. eine Beziehung auf jenen Sprachgebrauch zu erkennen sein? Bestimmter sprechen die ersten Sätze in c. 11 hiefür, wie „οὐ ξένα ὁμιλῶ, γίνομαι διδάσκαλος ἐθνῶν“ und die Berufung auf die Überlieferung der Apostel (ἀποστόλων παράδοσις § 6). Denn die Mysterien durften nicht an Fremde vermittelt werden, und der Mystagog (ὁ τὰ μυστήρια διδάσκων) hatte sie zu erklären. Eine Hauptsache hiebei war die mystische Überlieferung (μυστικὴ παράδοσις, ἡ τῆς τελετῆς παράδοσις), worunter die Einhändigung des Heiligsten und die persönliche Unterweisung und Weihe durch Überreichung der Heiligtümer zu verstehen ist (Lob. I, 39).

Überhaupt werden c. 11 und 12 nur von diesem Gesichtspunkte aus klar, indem Diognet mit dem höchsten Weihegrad der christlichen Religion unter Symbolen und Allegorieen bekannt gemacht wird, welche an die Festfeier der Demeter und Persephone erinnern. In der Epoptie wird besonders der erschütternde Übergang vom Dunkel zur Helle, von Angst zur Freude und beseligenden Anschauungen hervorgehoben (Preller III, 95), ein Gedanke, mit welchem c. 11 parallel läuft. Ich erinnere nur an das wiederholte ἐφανέρωσεν ὁ λόγος φανείς, φόβος νόμου ἄδεται, ἐκκλησίας χάρις σκιρτᾷ.

Der eleusische Kult war anfänglich eine ländliche Feier, ein Saat- und Erntefest, das sich auf Gründung eines gesitteten Lebens bezog. Erst später knüpften sich tiefere religiöse

Ideen über Unsterblichkeit an die Vorstellung vom Verwesen und Aufleben des Samenkorns. Er wurde Geheimkult, in welchen die Aufzunehmenden durch Gebräuche und Symbole eingeführt wurden, welche noch teilweise der ursprünglichen Feier entnommen waren: so der Mischtrank, die Fackeln, der Blumenkorb, die Schlange[1], paradiesische Gegenden u. a. Das ganze c. 12 bewegt sich in biblisch-allegorischen Anklängen hieran: das Paradies, der Baum der Erkenntnis und des Lebens, Bestellung der Saat und Hoffnung auf Ernte, Schlange, Eva und Jungfrau, Pascha und Kerzen, Ordnung und Gesang. Eine solche Sprache konnte für einen in die Eleusinien Eingeweihten, wie Hadrian es war, nicht fremdartig klingen und musste, wenn er auch die Tiefe der christlichen Geheimnisse nicht erfasste, auf seinen philosophisch gebildeten Geist und sein religiöses Gemüt einen mächtigen Zauber ausüben.

Alle diese Momente sprechen für die Identität Diognets mit Kaiser Hadrian.

Doch wie haben wir uns den Verkehr Hadrians mit dem Philosophen Aristides zu denken? Setzte sich der Kaiser persönlich oder blos schriftlich mit ihm in Verbindung? Ich antworte: Beides war der Fall. Apologie und Brief wurden als Schutzschriften wahrscheinlich persönlich übergeben; denn Hadrian war leicht zugänglich und liebte den Umgang mit Staatsmännern und Gelehrten. Dio Cassius erzählt von ihm: „Immer hatte er in Rom und auswärts die ersten Männer des Reichs (τοὺς ἀρίστους) in seiner Umgebung, er speiste mit ihnen und fuhr oft selbvierte mit ihnen aus. Er zog die angesehensten Männer zur Tafel und sprach bei

[1] Die Schlange ist ein uraltes Symbol des Ackerbaues und kommt im Dienste der Ceres vor. Sie suchte ihre Tochter auf einem mit Schlangen bespannten Wagen. Hesiod erzählt von der eleusischen Demeter, dass sie die von Salamis vertriebene Schlange (Κυχρείδης ὄφις) bei sich aufgenommen und zu ihrer Dienerin bestellt habe. So fand sich denn am Hauptorte zu Eleusis ein ὄφις. Vgl. Creuzer I, 310. II, 727. III, 310. IV, 192. Hadrian liess bei Gelegenheit seiner Weihe eine Schlange für einen griechischen Tempel aus Indien holen. Knaut S. 28.

Tisch über allerlei Gegenstände. Auch suchte er sie gern auf dem Lande und in der Stadt in ihren Häusern auf“ (67, 7). Wie in Alexandria, so hatte er in Athen, welches damals ein Brennpunkt des wissenschaftlichen Lebens und ein Sammelplatz aller geistigen Grössen war, Umgang mit den Professoren. Hier hielten, wie in Alexandria, besoldete und unbesoldete Lehrer der Beredsamkeit und Philosophie glänzende Vorträge und erörterten in gelehrten Disputationen Streitfragen miteinander. Mit ihnen verkehrte der Kaiser auf gleichem Fuss. Er liebte es, ihnen Fragen vorzulegen oder vorlegen zu lassen und wetteiferte mit ihnen in geistigen Kunstprodukten[1]. Bei solchen Gelegenheiten kam ohne Zweifel auch Aristides, der fortwährend den Philosophenmantel trug, in persönliche Berührung mit Hadrian. So erhielt er denn wohl auch Audienz zur Überreichung seiner Apologie[2]. Der Brief an Diognet setzt mündliche Besprechung voraus, wofür nicht blos das auch von schriftlicher Anfrage gebräuchliche πυνθανόμενον, sondern noch bestimmter das vorausgehende ὑπερεσπουδακότα (c. 1) hinweist.

Die Bedeutung des Prädikats „Apostelschüler“ (c. 11) ergibt sich hiernach von selbst. Aristides wird ein solcher im strengsten Sinne des Wortes wohl nicht gewesen sein, obwohl er noch zur Zeit eigentlicher Apostelschüler lebte. Mit Johannes konnte er allerdings noch in persönlichem Verkehr gestanden haben, aber mit dem Völkerapostel kaum, da er als Philosoph erst in reifem Alter zum Christentum übertrat.

Aber warum war der Brief, wenn er doch von dem berühmten Apologeten verfasst und an den Beherrscher des Römerreiches gerichtet war, im Altertume so wenig bekannt, dass ihn Eusebius, Hieronymus, Orosius, Photius und andere Kirchenschriftsteller mit keiner Silbe erwähnen? Auffallend ist diese Erscheinung immerhin, obwohl es eine anerkannte

[1] Dio 69, 3. Peter, Gesch. Roms III, 2 S. 179.

[2] ἀπολογίαν ἐπιφωνήσας Eus. IV, 3. Hiemit ist mündliche Ansprache nicht ausgeschlossen. Anders Otto IX, 347. Bei Quadr. gebraucht Eus. das Wort προσφωνήσας.

Thatsache ist, dass jene Bücherverzeichnisse keinen Anspruch auf Vollständigkeit machen wollen und können. Hieronymus sagt dies im Vorwort zu seinem Kataloge ausdrücklich.

Allein es scheint, dass wir von historischen Zeugnissen über sein Dasein im Alterthum nicht gänzlich verlassen sind. Denn Usuard und Ado haben, wie oben erwähnt, von mehreren Apologieen und einer mündlich gehaltenen Rede des Aristides vor Hadrian gesprochen, in welchen die Gottheit Jesu Christi vorgetragen war. Den gleichen Inhalt bezeugt das Martyrologium Romanum von der Schutzschrift des Aristides. Es ist denkbar, dass diese Berichte hiebei den Brief an Diognet im Auge gehabt haben, wohl auch, dass sie Apologie und Brief als integrierende Bestandteile einer Schrift betrachteten oder nur den Brief als die vermeintliche Apologie an Hadrian kannten. Dass unter Diognet der Kaiser zu verstehen sei, konnte im Altertum nicht unbekannt sein. Danach richtete sich nun auch die Citation des Briefes. Die enge Zusammengehörigkeit beider Geisteserzeugnisse des einen Verfassers führt an sich auf jene Vermutung, welche in obigen Traditionen eine Stütze hat. Sicherlich werden die Hoffnungen, welche Hieronymus durch seine Charakteristik des Apologeticum erweckt, mehr durch unseren Brief als durch das Fragment der Apologie erfüllt. Diese Anerkennung werden ihm wohl auch die Philologen nicht versagen [1]. Er entspricht vollkommen den Erwartungen, welche man von dem Geistesprodukte eines hochgebildeten athenischen Philosophen hegt, der ein Zeitgenosse von Plutarch, Herodes Atticus und Favorinus war.

Der Brief wird indes als selbständige Schrift zur Ergänzung der Apologie geschrieben, nicht als Postscriptum (vgl. Doulcet S. 610) aufzufassen sein. Gegen die Identität beider spricht die, wenn auch nur äusserliche Verschiedenheit der Anrede. Otto motiviert die Unbekanntschaft der Alten mit dem Briefe durch den Satz, dass er ein Privatschreiben an

[1] Vgl. Bücheler im rhein. Mus. f. Philol. 1880 S. 279.

eine einzelne Person gewesen und nicht veröffentlicht worden sei[1]. Aber gerade um die Erklärung des letzten Punktes handelt es sich ja. Ich stelle mir die Sache so vor: Es lässt sich leicht denken, dass der an den genannten Fürsten gerichtete Brief lange Zeit als Privat- und Geheimschreiben im kaiserlichen Archiv verborgen liegen blieb, vielleicht bis zur Übersiedelung Constantins nach Neurom oder Nikomedien, ja noch länger, bis er endlich im vierten Jahrhundert von Diodor oder Theodor oder einem ihrer Schüler (vgl. o. S. 42) abgeschrieben und anfänglich nur in wenigen Exemplaren verbreitet wurde, was bei den herrschenden dogmatischen Streitigkeiten jener Jahrhunderte, welche alles theologische Interesse in Anspruch nahmen, leicht geschehen konnte. So blieb er selbst dem Eusebius, Hieronymus und Photius unbekannt.

Überdies sprechen für die Geheimhaltung des an Hadrian adressierten Briefes persönliche und politische Gründe. In dieser doppelten Hinsicht gebot ihm die Klugheit Zurückhaltung und Vorsicht, um sich nicht in den Augen der heidnischen Römerwelt als Christenfreund blosszustellen und so die Liebe seiner Unterthanen, auf die all sein Streben gerichtet war, zu verscherzen. Auch mochte ihn die Rücksicht auf die Christen selbst hiezu bestimmen, um ihre Schonung desto ungestörter ins Werk setzen zu können und nicht die Rachsucht des heidnischen Volkes und der Priester gegen sie aufzustacheln. Das Edikt an den Prokonsul Min. Fundanus von Asien, dass kein Christ ohne juristisches Verfahren und Urteil bestraft werden solle, verrät ähnliche Schwankung und Zurückhaltung, da es nach römischen Rechtsgrundsätzen nicht schwer war zu beweisen, dass die christliche Religion der Vielgötterei und den hiemit verwachsenen Gesetzen des Kaiserreiches widerstritt. Antoninus Pius erklärte geradezu, dass Hadrian den Charakter der Christen hinsichtlich der strafwürdigen Verbrechen nicht begriffen hätte[2]. Wollte er auch milde Behand-

[1] Ep. ad Diogn. ed. 2. Lips. 1852. p. 47.

[2] Vgl. Tillem. mém. II, 234 und Neander, K.-G. I. 1, 56.

lung der Christen, so blieb sein Edikt in der Hand übelwollender Statthalter doch immer eine zweischneidige Waffe gegen dieselben. Allein sein persönliches Wohlwollen gegen die Anhänger der „neuen Religion“ erleidet hiedurch keinen Abbruch. Ein Christ spendet ihm in dem um diese Zeit verfassten fünften Buche der Pseudosibyllinen das Lob eines πανάριστος ἀνήρ. Lampridius weiss im Leben des Alex. Severus zu erzählen, dass Hadrian beabsichtigt habe, Christus unter die Zahl der Götter aufzunehmen. In allen Städten habe er zu diesem Zwecke Tempel ohne Götzenbilder erbauen lassen, welche noch bis auf jene Zeit, weil sich keine Gottheiten darin befänden, nach seinem Namen den Titel „Hadrianea“ führten. Die Aufnahme Christi unter die Götter sei jedoch von den heidnischen Priestern hintertrieben worden, welche nach Befragen der Orakel erklärten, in diesem Falle würden alle Unterthanen Christen werden, und die übrigen Tempel verödet dastehen[1]. Ich darf diesem Berichte kein entscheidendes Gewicht beilegen, weil er etwas unbestimmt lautet und fortwährend angestritten wird. Aber jedenfalls passt er genau zu dem, was wir sonst vom Charakter Hadrians und seiner Stellung zur christlichen Religion seit dem Jahre 126 wissen, und deshalb sind zu seiner erfolgreichen Anfechtung stärkere Beweisgründe nötig, als bis jetzt beigebracht worden sind. Dass der edle Fürst seiner Neigung zur Begünstigung der christlichen Religion und zur Einreihung Christi unter die Zahl der Götter nicht getreu blieb, lässt sich bei der ihm eigenen Wandelbarkeit, Neuerungssucht und Vielgeschäftigkeit leicht begreifen.

Bei dem nachgewiesenen engen Zusammenhang der Apologie des Aristides mit dem Briefe an Diognet ist die nähere Bestimmung der Abfassungszeit des letzteren durch die Einreihung der ersteren bedingt. Die Schutzschrift aber wurde, wie bekannt, bei Gelegenheit der Einweihung Hadrians in die griechischen Mysterien und der dadurch veranlassten Christen-

[1] Lamprid. vita Alex. Sev. c. 43 ed. Peter I, 259.

verfolgung übergeben. Dies geschah beim ersten Aufenthalt des Kaisers Hadrian in Athen im Winter des Jahres 125/126. Die bisherige Schwankung des Jahresansatzes zwischen 124 und den nächsten Jahren [1] ist durch die wissenschaftliche Forschung der Neuzeit, namentlich durch Dürrs Untersuchungen auf Grund neu aufgefundener athenischer Münzen endgiltig beseitigt (S. 42 ff.). Sein zweiter Aufenthalt in Athen fällt in den Winter des Jahres 129/130 und dehnte sich bis in den Monat März oder April aus, wo er nach Kleinasien reiste (Dürr S. 44. 60). In diese Zeit kann der Brief deshalb nicht gesetzt werden, weil der Kaiser schon bei jenem ersten Besuche der griechischen Hauptstadt die eleusische Weihe erhielt und die Schutzschriften des Quadratus und Aristides für die Christen entgegennahm. Dieser Zeitpunkt bleibt selbst dann gesichert, wenn man mit Dürr eine stufenweise Einführung Hadrians in die Eleusinien annimmt (S. 2. 71), so dass er das erstemal μύστης, das zweitemal ἐπόπτης geworden wäre, obwohl dies selbst bei einer nochmaligen Pilgerfahrt nach Eleusis unwahrscheinlich ist, da hervorragende Männer ausnahmsweise gleichzeitig von den niedersten bis zu den höchsten Weihen emporstiegen [2]. Es ist ohnedies unwahrscheinlich, dass sich die Erlangung der Epoptie bis zur zweiten Ankunft Hadrians verzögerte; eine solche war anfänglich ja gar nicht vorauszusehen.

Nicht lange nach der Abfassung der Apologie des Aristides ist der Ursprung des Briefes an Diognet anzusetzen. Denn erstlich bildet jene, wie ich gezeigt habe, die notwendige Voraussetzung und Grundlage des Schreibens. Dieses wurde durch jene angeregt und veranlasst. Warum sollte der

---

[1] Näheres hierüber sieh bei Hertzberg, Gesch. Griechenl. II, 302 f. Dürr S. 43 ff. u. 70.

[2] So erhielt nach Plutarch (Demetr. 26) Demetrius Poliorketes auf einmal die ganze Weihe (τὴν λοιπὴν τελετήν) von den kleinen Mysterien bis zu den epoptischen, während sonst die kleinen um ein halbes Jahr den grossen vorausgingen und nach einem Zwischenraum von wenigstens einem Jahre die epoptischen erteilt wurden. Preller bei Pauly III, 103.

mächtige Herrscher die Befriedigung seiner Neugierde auf spätere Zeit verschoben und sich dann entweder schriftlich an Aristides gewendet oder seine Fragen bis zu seiner zweiten Ankunft in Athen aufgespart haben, um den erwünschten näheren Aufschluss über das geheimnisvolle Wesen der christlichen Religion und über ihr Verhältnis zum Hellenismus und Judentum zu begehren? Man kann nicht einwenden, dass unser Brief zu Ende c. 5 den Krieg der Juden gegen die Christen voraussetze, wie Otto u. a. wollten. Schon Overbeck hat richtig bemerkt, dass ihre Feindseligkeit gegen die Christen zu jeder Zeit wahr ist (S. 14). Dies trifft um so mehr im dritten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts zu, wo sich die Juden, durch Hadrians Massregeln gegen ihre religiöse Selbständigkeit erbittert, zum zweiten Kriege rüsteten und gegen Christen und Römer gleiche Ausschreitungen begingen. Aus diesen Gründen müssen wir bei dem ersten Aufenthalt des Kaisers in Athen stehen bleiben.

Aber auch im Herbste des Jahres 125 ist die Abfassung des Briefes undenkbar, selbst wenn die Einreichung der Apologie noch gegen Ende dieses Jahres erfolgte. Denn vorerst hatte der Kaiser ohne Zweifel andere Regierungsgeschäfte zu erledigen, sodann musste die Einweihung in die grossen Mysterien vorausgehen, welche im Spätherbste zwischen der Ernte und Saatzeit am 15. Boëdromion (Sept.—Oktob.) neun Tage lang gefeiert wurden [1]. Endlich war bei Einreichung der Apologie des Aristides der Volkshass, welcher durch die eleusische Weihe Hadrians angefacht wurde, bereits durch feindselige Quälereien der Christen zum Ausbruche gelangt. Jetzt erst erhielt Hadrian von den Verhältnissen der Christen nähere Kenntnis und stellte seine neugierigen Fragen, welche Gegenstand unseres Briefes sind. Bis dann dessen Abfassung erfolgte, ging immer einige Zeit vorüber, so dass wir kaum fehl gehen werden, wenn wir ihn in das Frühjahr 126 ansetzen. Hiezu blieb bis zur Abreise des Kaisers auch vollständig Zeit.

[1] Preller bei Pauly III, 95.

Denn um mich auf Dürrs sorgfältige Ermittelungen zu berufen, verweilte Hadrian im Frühjahre 126 sicher noch in Athen. Wahrscheinlich brach er erst nach der Mitte dieses Jahres von dort auf, reiste durch den Peloponnes über Sizilien, wo er den Ätna bestieg, und gelangte um Mitte November in Rom an (Dürr S. 58).

So sprechen denn alle äusseren Umstände und inneren Gründe für den Philosophen Aristides aus Athen als Verfasser und für Kaiser Hadrian als Adressaten des Briefes: das Leben, die Bildungsstufe und der Charakter beider Männer, ihr Zusammentreffen in Athen bei Gelegenheit der Einweihung Hadrians in die Eleusinien, die durch Aristides im Verein mit Quadratus erzielte Einstellung der bisher wütenden Christenverfolgung, die Einführung des hochgestellten Hellenen in die christlichen Mysterien, ohne welche der an den Heiden Diognet adressierte Brief unerklärbar ist, der unleugbare logische Zusammenhang der uns fragmentarisch überlieferten Apologie des Aristides mit dem Briefe, ferner der Aufbau der schlichten und reinen apostolischen Lehre auf der edlen hellenischen Bildung, namentlich die Einstreuung platonisch-plutarchischer Ideen, welche dem Aristides und Hadrian, letzterem als Schüler Plutarchs, geläufig waren und eine Reihe anderer dem Verhältnisse des Heiden- und Judentums zur christlichen Religion entnommenen Beweismomente, die Christenverfolgungen jener Zeit und die ihnen entsprechende Zunahme der christlichen Bekenner: das alles in seiner Gesamtheit und vieles andere oben Erwähnte deutet auf den genannten Verfasser und Adressaten mit solcher Überzeugungskraft hin, dass hiemit der dargelegte Ursprung des Briefes zur höchsten Wahrscheinlichkeit erhoben wird, welche trotz Ermangelung eines historischen Zeugnisses der Gewissheit nahekommt.

Aber dadurch und dadurch allein lösen sich auch alle bisher aus der apologetischen Form und dem Inhalte des Briefes erhobenen Schwierigkeiten. Hierher gehören die angeblich flache und rohe Beurteilung des Heidentums durch einen gebildeten Christen gegenüber einem gebildeten Heiden,

die völlige Nebenordnung des Judentums zum Heidentum und die scheinbare Bestreitung des Offenbarungscharakters des alten Bundes, der Mangel des Weissagungsbeweises, ferner die Darstellung des Christentums als einer neuen Lebensordnung und der Christen als eines neuen Geschlechtes, die angebliche Selbstbespiegelung des Christentums, welches mit einem feindseligen Standpunkt nicht mehr ernstlich ringe, die vermeintliche gnostische und patripassianische Lehre, endlich die Citierweise alt- und neutestamentlicher Schrifttexte, die platonische Färbung des Briefes, der allegorisch-mystische Gehalt der beiden letzten Kapitel, der behauptete esoterisch-christliche Homilienstil, der einem Heiden gegenüber ganz unstatthaft sei, und alle anderen Momente, welche für eine spätere Abfassungszeit oder für eine Fiktion jüngeren Ursprungs mit einem glänzenden Scheine von Wahrheit vorgebracht worden sind.

V

Übersetzung des Briefes.

I. Veranlassung und Gegenstand des Briefes [1].

Du hast, wie ich sehe, grossmächtiger Diognet, einen überaus grossen Eifer, die Religion der Christen kennen zu lernen, und erkundigst dich ganz genau und sorgfältig über dieselben, was das für ein Gott und für eine Gottesverehrung ist, in dessen Vertrauen und Dienst sie sämtlich die Welt geringschätzen und den Tod verachten und weder die von den Griechen angenommenen Götter als solche anerkennen, noch auch dem Aberglauben der Juden huldigen; ferner was das für eine Liebe ist, die sie gegeneinander hegen; endlich warum denn eigentlich diese neue Menschengattung oder Re-

---

[1] Die Kapitelüberschriften habe ich zur leichteren Orientierung über den Inhalt beigefügt.

ligionsübung erst jetzt und nicht schon früher in die Welt gekommen ist. Freudig begrüsse ich dich ob dieses geneigten Strebens und flehe zu Gott, der uns das Vermögen zu reden und zu hören verleiht, um die Gabe für mich, so zu sprechen, dass du durch Hören möglichst besser werdest, und für dich, so zu hören, dass der Sprecher nicht betrübt werde.

II. Eitler Wahn des Götzendienstes.

Wohlan denn, reinige dich von allen Vorurteilen, welche deinen Geist umfangen halten, schaffe die Gewöhnung bei Seite, die dich trügerisch umfängt, und werde wie von Anfang ein neuer Mensch, da du ja auch nach deinem eignen Geständnisse Hörer einer neuen Lehre werden willst; schaue nicht blos mit den Augen, sondern auch mit dem Verstande, welches Wesen oder welche Gestalt eure vermeintlichen so-
2 genannten Götter haben. Ist nicht der eine Stein, ähnlich dem, auf welchem unser Fuss wandelt; der andere Erz, nicht besser als die zu unserem Gebrauche gefertigten ehernen Geräte; der andere Holz, das gar schon faul ist; wieder ein anderer Silber, das einen Menschen als Wächter braucht, um nicht gestohlen zu werden; ein anderer Eisen vom Rost zerfressen; ein anderer gebrannter Thon, gar nicht anständiger als das zur gemeinsten Verrichtung bearbeitete Thongeschirr?
3 Besteht das alles nicht aus vergänglichem Stoff? Ist es nicht aus Eisen und Feuer geschmiedet? Hat nicht das eine davon der Steinmetz, das andere der Erzgiesser, dies der Silberarbeiter, jenes der Töpfer gebildet? War nicht jedes von ihnen, bevor es durch die Künste dieser zu ihrer Gestalt ausgeprägt wurde, zu jeder beliebigen Form und Figur gestaltbar?[1] Könnten nicht die jetzt aus dem gleichen Stoff bestehenden Gefässe, wenn sie in die Hand der nämlichen Künstler kämen, solchen (Götzenbildern) ähnlich gemacht wer-
4 den? Könnten nicht wiederum diese, welche jetzt von euch

[1] So übersetze ich nach der von mir vorgeschlagenen Leseart: ἑκάστῳ εἴδει καὶ σχήματι μεμορφωμένον;

angebetet werden, von Menschenhand zu Geräten, ähnlich den übrigen, gemacht werden? Sind sie nicht alle taub und blind, nicht ohne Leben, ohne Empfindung und Bewegung? Sind nicht alle der Fäulnis, nicht alle dem Verderbnis ausgesetzt? Diese nennt ihr Götter, diesen dient ihr, diese betet ihr an 5 und zuletzt werdet ihr ihnen ganz gleich.

Deshalb hasst ihr die Christen, weil sie diese nicht für 6 Götter halten. Nun ja seid nicht ihr es, die, im Wahn und 7 Glauben sie zu preisen, sie weit mehr verachten? Verspottet und beschimpft ihr sie nicht weit mehr, indem ihr zwar die steinernen und thönernen (Götter) ohne Wache verehren lasst, die silbernen und goldenen aber über Nacht einschliesst und bei Tag mit Wachen umstellt, damit sie nicht gestohlen werden? Mit den Ehrengaben aber, die ihr ihnen darzubringen 8 glaubt, straft ihr sie vielmehr, wenn sie Empfindung haben; sind sie aber empfindungslos, so legt ihr dies unwiderleglich dar, indem ihr sie mit Blut und Fettdampf verehrt. Das halte 9 einmal einer von euch aus, das lasse einmal einer an sich geschehen! Ja wahrlich, kein einziger Mensch wird diese Strafe freiwillig ertragen, denn er hat ja Empfindung und Verstand; der Stein aber duldet es, denn er ist empfindungslos. Also widerlegt ihr seine Empfindung.

Über den Punkt nun, dass die Christen solchen Göttern 10 nicht dienstbar sind, könnte ich zwar noch vieles andere sagen; sollte aber einem auch das nicht genügend scheinen, so halte ich es für überflüssig, noch mehr zu sagen.

III. Der Gottesdienst der Juden ist nicht besser als der heidnische Götzendienst.

Ferner hast du, glaube ich, ein besonderes Verlangen zu hören, warum die Christen Gott nicht auf dieselbe Art verehren wie die Juden. Sofern sich nun die Juden des oben beschrie- 2 benen Götzendienstes enthalten und insofern sie einen Gott als Herrn des Weltalls verehren, handeln sie ganz vernünftig[1];

[1] nach meiner Emendation: σέβονται δεσπότην, ἀξιοῦσι φρονεῖν.

sofern sie aber auf gleiche Weise wie die oben genannten (Heiden) ihm diese Gottesverehrung zollen, sind sie
3 im Irrtum befangen. Denn wenn die Griechen mit ihren Opfern an empfindungslose und taube Wesen einen Beweis von Unverstand geben, so sollten diese im Glauben, dieselben Gott darbringen zu müssen, als ob er sie bedürfe, das natürlich eher für Thorheit halten und nicht für Gottesverehrung.
4 Denn der Himmel und Erde geschaffen hat und alles was darin ist, und uns allen gewährt was wir bedürfen, bedarf doch wohl selbst nichts von dem, was er jenen, die es zu geben
5 meinen, selbst darreicht. Die ihm aber Opfer durch Blut, Fettdampf und ganze Tiere darzubringen und ihn mit diesen Ehrengaben zu feiern vermeinen, diese unterscheiden sich, wie ich glaube, in nichts von denen, welche dieselbe Huldigung tauben Göttern erweisen, welche die Ehre nicht geniessen können, durch die Meinung nämlich, dass sie dem etwas darreichen, der nichts bedarf.

IV. Auch die übrigen religiösen Gebräuche der Juden sind thöricht und Gottes unwürdig.

Doch du begehrst ja auch, wie ich glaube, über ihre ängstliche Vorsicht hinsichtlich der Speisen, über ihre abergläubische Sabbatfeier, über ihre Prahlerei mit der Beschneidung und über ihre Scheinheiligkeit bezüglich der Fasten und Neumondfeier, lauter lächerliche und ganz sinnlose Dinge, von
2 mir Aufschluss zu erhalten. Denn was den ersten Punkt betrifft, das von Gott zum Nutzen der Menschen Geschaffene teils als gut geschaffen anzunehmen, teils aber als unnütz und
3 überflüssig zurückzuweisen, wie ist denn das recht?[1] Ferner über Gott die Lüge zu erfinden, als ob er verbiete, am Tag der Sabbatfeier etwas Gutes zu thun, wie, ist das nicht gottlos?
4 Drittens mit der Verkürzung des Fleisches als einem Zeugnis der Auserwählung zu prahlen, als ob sie deshalb ausnehmend beliebt wären vor Gott, wie, verdient das nicht Spott und

[1] Ich lese: πῶς τοῦτο θέμις ἐστί;

Hohn? Endlich dass sie über Sternen und Mond sitzen, Beob- 5
achtungen über Monde und Tage anstellen und die Ordnungen Gottes und der Zeiten Wechsel nach ihren eigenen Trieben ausscheiden und sie bald zu Festen, bald zur Trauerfeier bestimmen, wer möchte das für einen Beweis religiöser Gesinnung und nicht weit mehr für ein Zeichen von Unverstand ansehen?

Dass sich nun also die Christen mit Recht von der all- 6
gemeinen Einfältigkeit und Verirrung, sowie von der Vielgeschäftigkeit und Grossthuerei der Juden fern halten, das hast du, wie ich glaube, zur Genüge erkannt; das geheimnisvolle Wesen ihrer besonderen Religion aber erwarte ja nicht von einem Menschen erfahren zu können.

V. Charakterschilderung der Christen: Nur in religiöser, nicht in social-politischer Beziehung sind sie von den Heiden unterschieden.

Die Christen sind nämlich weder nach Heimat noch nach Sprache noch nach Gepflogenheiten von den übrigen Menschen unterschieden. Denn sie bewohnen nirgends besondere Städte, 2
bedienen sich keiner abweichenden Sprache und haben auch keine auffallende Lebensweise. Sicher nicht durch den Witz 3
und Scharfsinn erfindungsreicher Menschen ist diese ihre Lehre ausgeklügelt worden, auch sind sie nicht menschlicher Schulweisheit Vorsteher wie einige. Sie bewohnen Städte von 4
Griechen und Barbaren, wie es sich bei einem jeden gerade fügt, den Landessitten in Kleidung, Nahrung und in der übrigen Lebensweise schliessen sie sich an, dabei aber legen sie einen wunderbaren und anerkannt überraschenden Wandel in ihrem bürgerlichen Leben an den Tag. Ihre eignen Hei- 5
matsorte bewohnen sie, aber nur wie Beisassen; sie haben Teil an allem wie Bürger, und alles ertragen sie wie Fremdlinge; jede Fremde ist ihnen ein Vaterland, und jedes Vaterland eine Fremde. Sie heiraten wie alle andern und zeugen 6
Kinder, aber sie setzen die erzeugten nicht aus. Ihren Tisch 7
bereiten sie sich gemeinschaftlich, aber nicht gemeinschäd-

8 lich [1]. Sie befinden sich im Fleisch, leben aber nicht nach dem
9 Fleisch. Auf Erden weilen sie, aber im Himmel wandeln sie.
10 Sie gehorchen den bestehenden Gesetzen, und in ihrem eignen
11 Lebenswandel überbieten sie die Gesetze. Sie lieben alle und
12 werden von allen verfolgt. Man kennt sie nicht und verurteilt
13 sie doch; sie werden getötet und zum Leben erweckt. Sie
sind arm und machen viele reich; an allem leiden sie Mangel
14 und bei allem haben sie Überfluss. Sie werden verachtet und
15 bei aller Verachtung verherrlicht; sie werden gelästert und
doch als gerecht befunden. Sie werden geschmäht und sie
16 segnen; sie werden verhöhnt und erweisen Ehre. Sie thun
Gutes und werden wie Übelthäter mit dem Tode bestraft;
mit dem Tode bestraft, freuen sie sich, als würden sie zum
17 Leben geführt. Von den Juden werden sie als Stammver-
schiedene angefeindet und von den Griechen verfolgt, und
die Feinde vermögen den Grund ihres Hasses nicht anzugeben.

VI. Was im Leibe die Seele, das sind die Christen in der Welt.

Um es kurz zu sagen, was im Leib die Seele ist, das
2 sind in der Welt die Christen. Durch alle Glieder des
Leibes ist die Seele verbreitet, und die Christen durch alle
3 Städte der Welt. Die Seele wohnt zwar im Leibe, aber sie
stammt nicht aus dem Leibe; ebenso wohnen die Christen in
4 der Welt, sie sind aber nicht von der Welt. Unsichtbar ist
die Seele in dem sichtbaren Leibe eingeschlossen; ebenso kennt
man die Christen als in der Welt befindlich, unsichtbar aber
5 bleibt ihre Religion. Das Fleisch hasst und bekriegt die Seele,
ohne von ihr beleidigt zu sein, weil es gehindert wird, den
Lüsten zu fröhnen; ebenso hasst die Welt die Christen, ohne
von ihnen beleidigt zu sein, weil sie sich ihren Lüsten wider-
6 setzen. Die Seele liebt das feindselige Fleisch und die Glieder;
7 ebenso lieben die Christen ihre Feinde. Die Seele ist zwar
vom Leibe eingeschlossen, sie hält aber den Leib zusammen;

---

[1] Ich emendiere: ἀλλ' οὐ καινήν, mit Beziehung auf Plinius ep. X, 97: cibum, promiscuum tamen et innoxium.

auch die Christen werden von der Welt wie in einem Gefängnisse festgehalten, sie selbst aber halten die Welt zusammen. Unsterblich wohnt die Seele in sterblichem Gezelte; auch die 8
Christen wohnen im Vergänglichen und erwarten die Unvergänglichkeit im Himmel. Schlecht bedient mit Speise und 9
Trank wird die Seele vollkommener, auch die Christen nehmen trotz der Bestrafung an Zahl von Tag zu Tag mehr zu. In diese wichtige Ordnung hat sie Gott gesetzt, und sie haben 10
keine Befugnis, sie zu überschreiten.

VII. Gott das Wort, Stifter der christlichen Religion.

Denn, wie ich schon sagte, nicht als irdische Erfindung wurde ihnen das überliefert, nicht einen sterblichen Gedanken wollen sie so sorgfältig bewahren und nicht menschliche Geheimnisse sind es, mit deren Verwaltung sie betraut sind. Sondern er selbst, in Wahrheit der Allbeherrscher und Schöpfer 2
des Alls, der unsichtbare Gott, er selbst hat vom Himmel herab die Wahrheit und das Wort (Logos), das heilige und unerfassbare, unter den Menschen Wohnung nehmen lassen und in ihren Herzen befestigt, indem er nicht, wie vielleicht jemand vermuten könnte, den Menschen einen Diener sandte, sei es einen Engel oder Fürsten oder einen von denen, welche die irdischen Dinge besorgen, oder einen von jenen, die mit der Verwaltung im Himmel betraut sind, sondern ihn selbst, den Werkmeister und Schöpfer des Weltalls, durch den er die Himmel schuf, durch den er das Meer in die eignen Grenzen einschloss, dessen Geheimnisse alle Himmelskörper treu bewahren, von dem die Sonne die Masse ihrer Tagesläufe vorgezeichnet erhielt, dem der Mond gehorcht, wenn er ihm des Nachts zu scheinen befiehlt, dem die Sterne gehorchen, welche der Bahn des Mondes folgen, von dem alles geordnet, bestimmt und dem alles unterworfen ist, die Himmel und was im Himmel, die Erde und was auf Erden, das Meer und was im Meere, Feuer, Luft, Abgrund, was in den Höhen, was in den Tiefen und was dazwischen ist. Diesen hat er zu ihnen gesandt. Etwa, wie ein Mensch denken könnte, zur Gewaltherrschaft, 3

4 zu Furcht und Schrecken? O nein! sondern in Milde und Sanftmut, wie ein König den Königssohn sendet, sandte er ihn, als einen Gott sandte er ihn, als Menschen zu Menschen sandte er ihn, um zu erlösen sandte er ihn, um zu überzeugen, nicht um Gewalt zu brauchen; denn Gewalt wohnt Gott nicht 5 inne. Er sandte ihn, um zu rufen, nicht zu verfolgen; er 6 sandte ihn in Liebe, nicht zum Gerichte. Ja dereinst wird er ihn senden zum Gerichte und „wer wird seine Ankunft aushalten“? (Mal. 3, 2.)

(Denn die Gottlosen werden verurteilt werden, die aber an ihn glauben, werden das Leben erlangen. Da die Christen 7 dies wohl wissen, verachten sie den Tod. Wohlan, siehst du nicht[1],) wie sie wilden Tieren vorgeworfen werden, damit sie den Herrn verleugnen, und wie sie sich nicht überwältigen 8 lassen? Siehst du nicht, dass je mehr hingerichtet werden, 9 desto zahlreicher andere beitreten? Das ist offenbar nicht Menschenwerk, das ist Gottes Kraft; das sind Wahrzeichen seiner Gegenwart.

VIII. Was die Philosophen nicht ergründeten, hat uns Gott durch seinen Sohn geoffenbart.

Denn welcher Mensch wusste überhaupt, was Gott ist, be- 2 vor er selbst kam? Oder nimmst du die eitlen und albernen Lehren jener so „glaubwürdigen“ Philosophen als richtig an? Die einen von ihnen behaupten nämlich, Gott sei Feuer — wohin sie selbst wandern sollen, das nennen sie Gott —, die andern, er sei Wasser oder ein anderes der von Gott ge- 3 schaffenen Elemente. Nun ja, wenn eine von diesen Behauptungen annehmbar ist, dann könnte in gleicher Weise auch ein jedes von den übrigen Geschöpfen als Gott erklärt werden. 4 Doch das ist wunderliches Blendwerk und Trug von Gauklern;

---

[1] Die in Parenthese stehenden Worte entsprechen meiner Ergänzung der Lücke im Urtexte: Οἱ γὰρ ἄδικοι κατακριθήσονται, οἱ δὲ πιστεύοντες εἰς αὐτὸν τεύξονται ζωῆς. Διὰ τοῦτο οἱ Χριστιανοὶ τοῦ θανάτου καταφρονοῦσιν. Ἀλλ' οὐχ ὁρᾷς κτλ.

von den Menschen aber hat noch keiner Gott gesehen oder 5
erkundet; er hat sich selbst gezeigt. Gezeigt aber hat er sich 6
durch den Glauben, dem allein vergönnt ist, Gott zu schauen.

Denn Gott der Herr und Schöpfer des Weltalls, der alles 7
erschaffen und nach Mass geordnet hat, war nicht allein menschenfreundlich, sondern auch langmütig. Ja er war immer 8
ein solcher und er ist es und wird es sein, milde und gut, rachelos und wahrhaftig, und zwar ist er allein gut; als er 9
nun den erhabenen und unaussprechlichen Gedanken gedacht, teilte er ihn seinem Sohne allein mit. So lange er nun seinen 10
weisen Ratschluss als Geheimnis bei sich behielt und bewahrte, hatte es den Anschein, als ob er gegen uns gleichgiltig und unbekümmert sei; als er ihn aber durch seinen geliebten Sohn 11
enthüllte und das von Urbeginn Bereitete ans Licht brachte, gewährte er uns alles zugleich, sowohl die Teilnahme an seinen Wohlthaten als auch das Schauen und das Vollbringen: wer von uns hätte das jemals erwartet? So wusste er denn also alles bei sich mit dem Sohne, dem Heilsordnungsplan entsprechend[1].

IX. Gründe für die späte Ankunft des Sohnes.

Bis zu der abgelaufenen Zeit nun liess uns Gott nach unserem Begehren von unordentlichen Trieben dahingetrieben werden, von Lüsten und Begierden fortgerissen; durchaus nicht etwa erfreut über unsere Sünden, sondern in langmütiger Ertragung, auch nicht aus Wohlgefallen an der damaligen Zeit der Ungerechtigkeit, sondern weil er die gegenwärtige der Gerechtigkeit vorbereitete, damit wir, in der damaligen Zeit überwiesen, dass wir aus eignen Werken des Lebens unwürdig, gegenwärtig desselben durch Gottes Güte gewürdigt würden und dass, nachdem wir, soviel an uns liegt, unser Unvermögen in das Reich Gottes einzugehen klar dargethan, durch die Kraft Gottes dazu vermögend würden. Als aber das 2
Mass unserer Ungerechtigkeit voll war, und es vollständig klar

[1] Ich folge der Leseart des Codex οἰκονομικῶς und sehe keinen zwingenden Grund für Lachmanns Conjektur οἰκονομητικώς. Vgl. S. 119.

zu tage trat, dass ihr Lohn, Strafe und Tod, zu erwarten stand, und als der Zeitpunkt gekommen war, den Gott vorbestimmt hatte, fürderhin seine Güte und Macht zu offenbaren, als Beweis seiner (bewunderungswürdigen Langmut und seiner)[1] von einziger Liebe Gottes überströmenden Menschenfreundlichkeit, da hasste und verstiess er uns nicht und gedachte nicht des Bösen, sondern er war langmütig und hielt zurück, aus Mitleid nahm er selbst unsere Sünden auf sich, er selbst gab seinen eignen Sohn dahin als Lösegeld für uns, den Heiligen für die Gottlosen, den Sündelosen für die Sünder, den Gerechten für die Ungerechten, den Unverweslichen für die Ver-
3 weslichen, den Unsterblichen für die Sterblichen. Denn was sonst konnte unsere Sünden verdecken als seine Gerechtigkeit?
4 In wem vermochten wir Unheilige und Gottlose gerechtfertigt
5 zu werden als allein im Sohne Gottes? O welch süsser Tausch, o welch unerforschbares Walten, o unerwartete Wohlthaten, damit die Ungerechtigkeit vieler in einem Gerechten verborgen würde, und die Gerechtigkeit eines einzigen viele Ungerechte
6 rechtfertige! Dadurch also, dass er in der früheren Zeit die Ohnmacht unserer Natur zur Erlangung des Lebens nachgewiesen, jetzt aber gezeigt hat, dass der Erlöser Macht habe, auch das Ohnmächtige zu retten, wollte er durch beides uns zum Glauben an seine Güte bringen, ihn anzusehen als unseren Ernährer, Vater, Lehrer, Berater, Arzt, Geist, Licht, Ehre, Ruhm, Kraft und Leben, und für Kleidung und Nahrung nicht bekümmert zu sein.

X. Die Sehnsucht nach dem christlichen Glauben wird mit Erkenntnis, Liebe und Gottähnlichkeit belohnt.

Hast auch du nach diesem Glauben Sehnsucht, so em-
2 pfange denn[2] vorerst Erkenntnis des Vaters. Gott nämlich hat die Menschen geliebt; denn um ihretwillen hat er die Welt geschaffen, ihnen alles auf Erden unterworfen, ihnen Rede,

[1] Über diese meine Ergänzung der Lücke sieh oben S. 47 auf 48.

[2] Ich schreibe: καὶ λαβέ.

ihnen Vernunft gegeben, ihnen allein aufwärts zu ihm zu blicken gestattet, sie nach seinem Ebenbilde gestaltet, zu ihnen hat er seinen eingeborenen Sohn gesandt, ihnen das Reich im Himmel verheissen, und das wird er denen geben, die ihn geliebt haben. Bist du im Besitz seiner Erkenntnis, von wel- 3
cher Freude wirst du da wohl erfüllt werden? oder wie wirst du den lieben, der dich so zuvor geliebt hat? Liebst du ihn, 4
so wirst du auch ein Nachahmer seiner Güte werden. Ja wundere dich nicht, dass ein Mensch Nachahmer Gottes werden kann; er kann es, wenn er will. Denn nicht über seine 5
Nebenmenschen herrschen, nicht mehr als die Schwächeren haben wollen, auch nicht reich sein und den Untergebenen Gewalt anthun heisst glückselig sein, und in diesen Stücken kann niemand Gott nachahmen, sondern das liegt ausserhalb seiner Hoheit und Majestät. Wer dagegen die Last seines 6
Nächsten auf sich nimmt, wer, worin er überlegen ist, dem schwächeren Nächsten wohlzuthun geneigt ist, wer das was er von Gott empfangen hat den Dürftigen darreicht, wird ein Gott für die Empfänger, und der ist ein Nachahmer Gottes. Dann wirst du noch auf Erden befindlich schauen, dass ein 7
Gott im Himmel waltet; dann wirst du Gottes Geheimnisse zu reden anfangen, dann wirst du die, welche mit dem Tode bestraft werden, weil sie Gott nicht verleugnen wollen, lieben und bewundern; dann wirst du den Betrug und die Irrung der Welt als nichtig verwerfen, wenn du wahrhaftig im Himmel zu leben verstehst, wenn du den scheinbaren Tod hienieden verachtest, wenn du den wirklichen Tod scheuest, der da aufbehalten ist denen, welche zur Verdammnis bestimmt sind fürs ewige Feuer, welches die ihm Überlieferten bis zum Ende peinigen wird. Dann wirst du diejenigen, welche sich um der 8
Gerechtigkeit willen diesem Feuer unterziehen, bewundern und selig preisen [1], wenn du jenes Feuer kennst.

[1] τὸ πῦρ τοῦτο θαυμάσεις καὶ μακαρίσεις nach Haus und Reuss.

XI. Nähere Beschreibung des von den Aposteln geoffenbarten Heilsweges.

Indem ich diese Lehren vortrage [1], predige ich nicht
Fremdartiges und stelle keine vernunftwidrigen Untersuchungen
an; sondern nachdem ich Schüler der Apostel gewesen, werde
ich Lehrer der Heiden, indem ich die Überlieferungen Wür-
digen darbiete, die da im Begriff sind, Schüler der Wahrheit
2 zu werden. Denn wer, der richtig belehrt und dem Worte
befreundet geworden, ist nicht bestrebt klar zu erfassen, was
durch das Wort den Jüngern offenbar gezeigt ward, denen es
ja das Wort, als es sichtbar erschienen, offenbarte, indem es
mit Freimut redete, von den Ungläubigen zwar nicht verstan-
den wurde, den Jüngern aber es auseinandersetzte, welche da
als gläubig erfunden durch dasselbe (Wort) die Geheimnisse
3 des Vaters erkannten. Deshalb sandte er das Wort, damit es
der Welt erschiene, Er, der von seinem Volke schmählich be-
handelt, von den Aposteln verkündet, von den Heiden gläubig
4 aufgenommen ward. Das ist der von Anfang an, der als ein
Neuer erschien und als der Alte erfunden wurde und immer-
5 fort neu in den Herzen der Heiligen geboren wird. Das ist
der immer Seiende, der heute als Sohn erklärt wurde, durch
den die Kirche bereichert und die Gnade sich entfaltend in
den Heiligen vermehrt wird, die da Verständnis gewährt, Ge-
heimnisse erklärt, Zeiten verkündet, sich an den Gläubigen
erfreut und als Geschenk den Suchenden zu teil wird, welche
die Gelöbnisse des Glaubens nicht brechen und die Grenz-
6 marken der Väter nicht überschreiten. Dann wird die Furcht
des Gesetzes gepriesen und der Propheten Gnade erkannt und
der Glaube der Evangelien befestigt und der Apostel Über-
7 lieferung bewahrt, und die Gnade der Kirche frohlockt. Und
wenn du diese Gnade nicht betrübst, wirst du erkennen, was
das Wort predigt, durch wen es will und wann es gewillt ist.
8 Denn was wir nach dem Willen des gebietenden Wortes mit

[1] Ich ergänze: Ταῦτα οὖν διδάσκων. Sieh oben S. 48.

Mühe auszusprechen bewogen wurden, davon werden wir aus Liebe zu dem uns Geoffenbarten euch Vermittler.

XII. Erkenntnis und christliches Leben sind untrennbar mit einander verbunden.

Wenn ihr darauf achtet und es mit Eifer anhöret, so werdet ihr erfahren, was Gott denen verleiht, welche ihn in rechter Weise lieben; die ihr geworden ein Paradies üppiger Wonne, lasset in euch hervorsprossen einen allerlei Frucht tragenden lieblich blühenden Baum, mit mancherlei Früchten geschmückt. Denn an diesem Orte ist der Baum der Erkennt- 2
nis und der Baum des Lebens gepflanzt. Aber nicht der Baum der Erkenntnis tötet, sondern der Ungehorsam; denn 3
nicht bedeutungslos ist, was geschrieben steht, dass Gott von Anfang an den Baum des Lebens inmitten des Paradieses pflanzte, indem er durch „Erkenntnis“ das Leben andeutete; da aber die ersten Menschen jene nicht in reiner Weise gebrauchten, wurden sie durch den Trug der Schlange entblösst. Denn es gibt kein Leben ohne Erkenntnis und keine untrüg- 4
liche Erkenntnis ohne wahres Leben; deshalb sind beide neben einander gepflanzt worden. Indem der Apostel diese ihre 5
Bedeutung einsah, spricht er Tadel über die Erkenntnis aus, welche ohne Gebot der Wahrheit auf das Leben Einfluss übt und sagt: „Die Erkenntnis bläht auf, die Liebe aber erbaut.“ Denn der da vermeint, etwas zu wissen ohne wahre von dem 6
Leben bezeugte Erkenntnis, der hat keine Erkenntnis erlangt, er wird von der Schlange irregeführt, weil er das Leben nicht liebte. Wer aber mit Furcht zur Erkenntnis gelangt ist und das Leben sucht, der pflanzt auf Hoffnung in Erwartung der Frucht. So sei dir denn das Herz Erkenntnis und Leben das 7
wahre, festwurzelnde Wort. Trägst du Baumwerk dieser 8
Art und liebst du die Frucht, so wirst du immer das bei Gott Wohlgefällige ernten, was die Schlange nicht berührt und Trug nicht entstellt; da wird Eva nicht befleckt, sondern als Jungfrau treu erfunden; und Erlösung zeigt sich, und die Apostel 9
werden verstanden, und das Pascha des Herrn tritt hervor,

und Kerzen [1] bringt man herbei, und der Ordnung gemäss herrscht Einklang, und das die Heiligen belehrende Wort ist freudigen Sinnes, durch welches der Vater verherrlicht wird, dem da die Herrlichkeit ist auf ewige Zeiten. Amen.

[1] Die Leseart des Codex κηροί ist die allein richtige.

In der Unterzeichneten sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Theodor von Mopsuestia

und

Junilius Africanus

als Exegeten.

Nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren
Instituta regularia divinae legis.

Von

Dr. Heinrich Kihn,
Professor der Theologie an der k. Universität Würzburg.

gr. 8⁰. (XXIV u. 528 S.) *M.* 6.80.

„Der Hauptwerth dieser verdienstvollen Schrift liegt in den positiven Resultaten, welche der Verfasser auf Grund mühsamer und eingehender Quellenuntersuchungen über die Person des Junilius Africanus und dessen Schrift: Instituta regularia divinae legis zu Tage gefördert hat. Denn damit ist eine Frage endgiltig gelöst, an welcher bis jetzt Exegeten und Literaturhistoriker einfach vorbeizugehen pflegten, um sich mit einigen hergebrachten unsicheren Angaben zu begnügen.“ (Theol. Quartalschrift. 1880. 3. Heft.)

IUNILII AFRICANI

INSTITUTA REGULARIA DIVINAE LEGIS

EX AMPLIORE LIBRO QUI INSCRIBITUR

‚THEODOR VON MOPSUESTIA UND IUNILIUS AFRICANUS ALS EXEGETEN‘.

IN USUM PRAELECTIONUM PUBLICARUM
EDIDIT
DR HENRICUS KIHN.

gr. 8⁰. (II u. 64 S.) 80 *Pf.*

Freiburg im Breisgau.

Herder'sche Verlagshandlung.