Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 3 (1889)

Artikel: Studien zur Philosophie der patristischen Zeit
Autor: Grillnberger, P. Otto
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761672

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

STUDIEN
ZUR PHILOSOPHIE DER PATRISTISCHEN ZEIT.

Von

P. OTTO GRILLNBERGER,
KAPITULAR DES STIFTES WILHERING.

I.

Der Octavius des M. Minucius Felix, keine heidnisch-philosophische Auffassung des Christentums.

Minucius Felix ist eine der glänzendsten Erscheinungen unter den Schriftstellern der christlichen Zeit. Ein vortrefflicher Kenner der griechischen und römischen Litteratur, ein Freund ihrer klassischen Form, ein Redner von gröfster Gewandtheit und Anmut, ein Mann von feinster Urbanität ist er in hervorragendem Mafse geeignet, unsere Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Diese mufs aber noch steigen, wenn wir bedenken, dafs sein Schaffen in eine Zeit fällt, welche sich uns für die Entwicklung der Kirche als einen Wendepunkt darstellt, in die Zeit, in welcher das Christentum den Kampf mit dem Heidentume auf dem Felde litterarischer Thätigkeit aufnahm, und dafs vielleicht er es war, der in der abendländischen Kirche zuerst auf diesem Gebiete die Kräfte seines Geistes zum Dienste seines Glaubens kehrte (s. die Litteratur über die Abfassungszeit des Octavius bei Fr. Wilhelm, De Minucii Felicis Octavio et Tertulliani Apologetico, Breslauer philolog. Abt. II 1887, S. 1 f.).

So kann uns denn die Anschauung nicht gleichgiltig sein, welche von R. Kühn in seiner Inaugural-Dissertation (Leipzig 1882) vorgetragen worden und durch den Titel derselben hinlänglich gekennzeichnet ist: „Der Octavius des Minucius Felix, eine heidnisch-philosophische Auffassung vom Christentum.“ Diese

Ansicht einer genauen Prüfung zu unterziehen, soll deshalb die Aufgabe der nachfolgenden Erörterung bilden.

Zunächst nun sieht R. Kühn (a. a. O. S. 22 ff.) den heidnischen Philosophen in XVI 5 quoniam meus frater erupit, aegre se ferre, stomachari, indignari, dolere, inliteratos, pauperes, inperitos de rebus caelestibus disputare, sciat omnes homines sine dilectu aetatis, sexus, dignitatis rationis et sensus capaces et habiles procreatos nec fortuna nanctos, sed natura insitos esse sapientiam. Und in der That, wer wolite hier nicht in mancher Beziehung an die heidnische Philosophie, im besonderen an die Stoa, erinnert werden? Stoisch ist ja das Erkenntnisprinzip: sensus et ratio, sinnliche Wahrnehmung und aus derselben schliefsende Vernunft (vergl. E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III,[3] 1, S. 76). Stoisch ist ferner die insita natura sapientia. „Sind sinnliche Wahrnehmung und Denkvermögen die Organe zur Aufnahme der Wahrheit, so ist insita natura sapientia die durch jene eindringende Wahrheit, welche hier ihrer Möglichkeit nach als allen Menschen eingepflanzt gedacht wird. Man erkennt darin die stoischen *προλήψεις* oder *κοιναὶ ἔννοιαι*, Vorstellungen, die, weit entfernt, für angeboren gehalten zu werden, dennoch durch die sinnlichen Erfahrungen und daraus gemachten Schlüsse zum Teile von selbst (*ἀνεπιτεχνήτως*) im menschlichen Geiste entstehen und darinnen verbleiben als ein oft ungemerkter Wahrheitsfond. Selbst die höchsten Ideen, die des Guten und der Gottheit, fanden auf diese Weise zum Menschen ihren Eingang. Ein solcher Wahrheitsfond ist obige insita sapientia. Sie kann vermöge der Natur unseres Denkens von allen gleichmäfsig aus der Erfahrung abgeleitet werden und ist sonach potentiell mit jener natürlichen Denkanlage zugleich gegeben“ (Kühn a. a. O. S. 3 f.; vgl. Zeller a. a. O. III, 1, S. 75). Stoisch ist endlich der Dogmatismus, mit welchem Minucius sein Erkenntnisprinzip ohne allen Beweis von dessen Richtigkeit hinstellt. Und wir wollen gerne zugeben, dafs diese Anklänge an die Stoa nicht zufällige seien, sondern eine thatsächliche Abhängigkeit angenommen werden müsse (vgl. E. Behr, Der Octavius des Minucius Felix in seinem Verhältnis zu Ciceros Büchern de natura deorum, Gera 1870, S. 2 ff.). Dafs aber Minucius das Christentum verleugne, kann deshalb nicht behauptet werden. Sensus et ratio, was ist denn schliefslich das anderes als sensus et intellectus der scholastischen Philosophie (vgl. Liberatore, Die Erkenntnistheorie des hl. Thomas Mainz 1861 [übersetzt von K. Franz], S. 238 ff.)? Diese

verdient aber doch wohl den Namen „christlich“. Wie seine Erkenntnistheorie, mufs auch seine Lehre von der insita natura sapientia als christlich betrachtet werden; denn diese ist nur eine Folge von jener. Dafs er sich endlich keine Mühe nimmt, die Richtigkeit seines Erkenntnisprinzipes nachzuweisen, mag allerdings dem Philosophen nicht besonders Ehre machen, den Christen trifft das jedoch nicht.

Heidnisch-philosophische Anschauungen erblickt R. Kühn (a. a. O. S. 24) auch in XVII 1—3 nec recuso, quod Caecilius adserere inter praecipua conisus est, hominem nosse se et circumspicere debere, quid sit, unde sit, quare sit: utrum elementis concretus an concinnatus atomis, an potius a Deo factus, formatus, animatus. quod ipsum explorare et eruere sine universitatis inquisitione non possumus, cum ita cohaerentia, conexa, concatenata, sint, ut nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis, nec possis pulchre gerere rem civilem, nisi cognoveris hanc communem omnium mundi civitatem, praecipue cum a feris beluis hoc differamus, quod illa prona in terramque vergentia nihil nata sunt prospicere nisi pabulum. nos, quibus vultus erectus, quibus suspectus in caelum datus est, sermo et ratio, per quae Deum adgnoscimus, sentimus, imitamur, ignorare nec fas nec licet ingerentem sese oculis et sensibus nostris caelestem claritatem: sacrilegii enim vel maximi instar est, humi quaerere quod in sublimi debeas invenire. Er vergleicht damit die Worte des Stoikers Balbus (Cicero, De nat. deor. II 56, 140): ad hanc providentiam naturae tam diligentem tamque sollertem adiungi multa possunt, e quibus intelligatur, quantae res hominibus [a diis] quamque eximiae tributae sint: quae primum eos humo excitatos celsos et erectos constituit, ut deorum cognitionem caelum intuentes capere possent. sunt enim e terra homines, non ut incolae atque habitatores, sed quasi spectatores superarum rerum atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animalium pertinet. Möglich, ja wahrscheinlich nun, dafs Minucius diese stoische Lehre vor Augen hatte. Wenn er sie aber zu der seinen gemacht, so hat er sich dadurch keineswegs in Gegensatz zum Christentume gestellt. Denn wir treffen sie bei vielen Kirchenvätern. So lesen wir bei Lactantius (De opif. Dei VIII): cum igitur statuisset Deus ex omnibus animalibus solum hominem

facere caelestem, cetera universa terrena, hunc ad caeli contemplationem rigidum erexit bipedemque constituit, scilicet ut eadem spectaret, unde illi origo est, illa vero depressit ad terram, ut, quia nulla his inmortalitatis exspectatio est, toto corpore in humum proiecta ventri pabuloque servirent. Ebenso lehren Hieronymus (Ep. III), Clemens von Alexandrien (Pädag. III 1), Theodoret (De provid. or. III), Gregor von Nyssa (De hom. opif. VIII), Chrysostomus (De provid. or. I). Möglich, ja wahrscheinlich auch, dafs Minucius in der Methode der Forschung die Stoiker nachahmte. Denn es ist ganz richtig, was Kühn (a. a. O. S. 25) bemerkt: „Das Weltall erscheint diesen als ein streng geordneter Organismus, ein ornatus (*κόσμος*), eine communis omnium civitas. Wie nun im klassischen Staate die Stellung des einzelnen sich wesentlich bestimmte nach seiner Stellung zum Staate, so wird auch der Mensch seinem Wesen nach nicht anders erkannt als aus dem Zusammenhange heraus, worin er als notwendiges Glied eingefügt steht. Man sieht, die altklassische, speziell römische Staatsanschauung ist bei den Stoikern wie bei Minucius übertragen auf das Weltall. Wird dort der Mensch lediglich zum Staatsbürger, so hier zum Weltbürger. Der altklassische Partikularismus erweitert sich zum Kosmopolitismus.“ Allein auch hier bewegt sich Minucius auf einer Bahn, welche dem Christen nicht verboten ist. Es läfst sich wenigstens nicht einsehen, wie sie zu Ergebnissen führen könnte, die mit dem Christentume nicht im Einklange stehen. Ja, ist nicht sie allein es, auf welcher man zu einer befriedigenden Antwort auf die Frage: homo unde sit, quare sit zu gelangen imstande ist? Und die Frage: homo quid sit, wird sie wohl eine vollständige Lösung finden können, wenn die Wissenschaft den Menschen allein in Betracht zieht? Was aber vernünftig ist, das ist auch christlich. Dafs sich ferner der Kosmopolitismus, wie Minucius ihn predigt, mit dem Christentume sehr gut verträgt, lehren uns die Kirchenväter. So schreibt der Verfasser des Briefes an Diognet (397 B) von den Christen: *μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται καὶ πάνθ᾽ ὑπομένουσιν ὡς ξένοι· πᾶσα ξένη πατρίς ἐστιν αὐτῶν καὶ πᾶσα πατρὶς ξένη.* Ähnlich Clemens von Alexandrien (Strom. I 4), Basilius (Ep. XLI ad Maxim.), Tertullian (Apolog. XXXVIII; vgl. H. Winckler, Ein Beitrag zur Geschichte des Stoicismus, Leipzig 1878, S. 34 ff.). Indes die fragliche Stelle soll doch etwas Unchristliches enthalten. Aus der Zusammenstellung von universitas und divinitas gehe nämlich hervor, dafs Minucius „die Gottheit stoisch-

pantheistisch in die Welt hineinziehe" (Kühn a. a. S. 26). Gesetzt nun, das sei richtig, wie läfst sich damit XVIII 7 in Einklang bringen: tu in caelo summam maiestatem dividi credas et scindi veri illius ac divini imperii totam potestatem, cum palam sit parentem omnium Deum nec principium habere nec terminum, qui nativitatem omnibus praestet, sibi perpetuitatem, qui ante mundum fuerit sibi ipse pro mundo: qui universa, quaecumque sunt, verbo iubet, ratione dispensat, virtute consummat? Das ist doch offenbar christlich. Kühn (a. a. O. S. 26) selbst gesteht dies zu. Was thut er aber? Er glaubt an einen Widerspruch in der religiösen Anschauung des Minucius. Ist aber ein solcher denkbar? Eine auch nur oberflächliche Betrachtung des Octavius drängt uns zur Antwort: nein. Wir würden uns also, wollten wir nicht kritiklosem Konservativismus huldigen, zur Annahme genötigt sehen, in XVII 2 oder XVIII 7 sei die Überlieferung getrübt worden. Und wir würden vor dieser Annahme umsoweniger zurückschrecken, als der neueste Herausgeber des Octavius, Äm. Bährens, ganz treffend bemerkt (M. Minucii Felicis Octavius, Leipzig 1886, S. III f.): omnium vel foedissimarum corruptelarum quasi quendam thesaurum iure possis vocare huius libelli textum. Wofür wir uns aber zu entscheiden hätten, für die Trübung von XVII 2 oder jene von XVIII 7, darüber kann ein Zweifel nicht obwalten. Das Verderbnis wäre in XVII 2 zu suchen. Denn, um von anderem zu schweigen, ist XVIII 7 durch den Nachahmer des Minucius (vgl. D. Blondel, Ecclaircissements familiers de la controverse de l' Eucharistie, Quevilly 1641, S. 119; J. Daillé, Lettre à M. Le Coq de la Talonnière, Charenton 1660, S. 92; J. D. van Hoven, Ep. ad Gerh. Meermann 1766 [abgedruckt in Lindners Ausgabe von 1773, S. 261 ff.]; Röfsler, Bibliothek der Kirchenväter, Leipzig 1777, III, S. 2; Meier, De Minucio Felice commentatio, Zürich 1824, S. 7 ff.; Niebuhr, Kl. Schriften II, S. 56; K. Rören, Minuciana, Bedburg 1859, S. 10 ff.; A. Ebert, Abh. der kgl. sächs. Ges. d. Wiss. philolog.-hist. Kl., Leipzig 1868, S. 319 ff., Gesch. der Liter. des Mittelalters im Abendlande, Leipzig 1874, I, S. 24; Alzog, Handbuch der Patrologie, 8. Aufl., Freiburg 1876, S. 162 f.; N. Bonwetsch, Die Schriften Tertullians nach der Zeit ihrer Abfassung, Bonn 1878, S. 21 ff.; E. Ludwig, Burs. Jahresber. XIV 1878, S. 117; B. Dombart, Octavius, Erlangen 1881, S. XIII; P. Schwenke, Jahrb. f. protest. Theol. IX 1883, S. 263 ff.; K. I. Neumann, Götting. Gel. Anz. 1884, S. 358; Reck, Theol. Quartalschr. LXVIII 1886, S. 64 ff.) oder,

wenn man lieber will (vgl. W. v. Hartel, Zeitschr. f. d. österr. Gymn. XX 1869, S. 348 ff.; H. Dessau, Hermes XV 1880, S. 473 f.; V. Schultze, Jahrb. f. protest. Theol. VII 1881, S. 415; Fr. Wilhelm a. a. O. S. 1 ff.), durch den Benützer derselben Quelle, aus welcher dieser geschöpft, durch Tertullian, gesichert. Allein kann denn XVII 2 nicht in christlichem Sinne erklärt werden? Wie Kühn richtig gesehen, umfafst hier divinitas Gott und die Schöpfung. Warum soll aber deshalb Minucius Gott als das aktive, die Schöpfung als das passive Prinzip der Stoiker ansehen? Wir können uns von der Notwendigkeit dieses Schlusses keineswegs überzeugen.

Weiterhin erscheint Kühn heidnisch-philosophisch XVII 4 quid enim potest esse tam apertum, tam confessum tamque perspicuum, cum oculos in caelum sustuleris et quae sunt infra circaque lustraveris, quam esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo omnis natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur? „Von der Auffassung der Welt als eines Organismus", bemerkt er (a. a. O. S. 25), „gelangt Minucius mit den Stoikern zu jener teleologischen Argumentation für das Dasein der Gottheit, welche die Stoiker besonders von Sokrates adoptierten und welche den direkten Gegensatz zur skeptischen Zufallslehre bildet. Auch hier tritt sie letzterer entgegen, in ihrer Einzelausführung sogar wörtlich dem ciceronianischen Balbus folgend (XVII 4, vgl. Cicero, De nat. deor. II). Ihr Resultat ist denn auch von dem jenes Stoikers nicht verschieden: esse aliquod numen praestantissimae mentis, quo haec regantur (Cicero, De nat. deor. II 2, 4)." Wir geben nun allerdings zu, dafs wir es hier mit einer stoischen Lehre zu thun haben und Minucius hier wahrscheinlich von den Stoikern abhängt (vergl. Behr a. a. O. S. 3 ff.), nicht aber, dafs diese eine specifisch stoische sei. Denn mit Recht zählt sie J. van Wouwern jenen Argumenten bei, quibus omnes fere, qui adversus gentes scripserunt, et alii auctores in adstruenda divinitate usi sunt (vgl. J. Gronovius, M. Minucii Felicis Octavius, Lugduni Batavorum 1709, z. St.). So schreibt Lactantius (Inst. div. I 2): nemo est tam rudis, tam feris moribus, quin oculos suos in caelum tollens, tametsi nesciat, cuius Dei providentia regatur hoc omne, quod cernitur, non aliquam tamen esse intelligat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione, nec posse fieri, quin id, quod mirabili artione constat, consilio maiori aliquo sit instructum.

In gleichem Sinne sprechen sich aus: Hieronymus (Hom. in Eccles. III), Augustinus (De Trinit. III, XV), Athenagoras (Apol. 17), Theodoret (De provid. or. I), Chrysostomus (In ps. CXLIV). Dieselbe Stellung haben wir Kühn gegenüber einzunehmen, wenn er (a. a. O. S. 26) bemerkt: „Durch diese ästhetische Naturauffassung kommt aber zugleich ein ästhetisches Moment in den Gottesbegriff hinein. Gott ist nicht nur der Urheber und artifex nostrae pulchritudinis (XVII 11), sondern er ist selbst schön: quod si ingressus aliquam domum omnia exculta, disposita, ornata vides, utique praeesse ei crederes dominum et illis bonis rebus multo esse meliorem. ita in hac mundi domo cum caelum terramque perspicias providentiam, ordinem, legem, crede esse universitatis dominum parentemque ipsis sideribus et totius mundi partibus pulchriorem (XVIII 4). Auch das ist ganz stoisch-platonisch.“ Wir verweisen nur auf Gregor von Nyssa, De virgin XI *ὅτι γὰρ τὸ κυρίως καὶ πρώτως καὶ μόνως καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ καθαρὸν ὁ τῶν ὅλων ἐστὶ θεός, οὐδεὶς οὕτω τυφλὸς τὴν διάνοιαν, ὡς μὴ ἀφ᾽ ἑαυτοῦ συνιδεῖν*. Dieselbe Anschauung treffen wir bei Lactantius (De ira VII), Augustinus (Ep. CXXXVIII ad Marcell.), Tatian (Ad Graec. VII), Origenes (In Gen. I hom. I), Basilius (In ps. XXIX; vgl. J. Jungmann, Ästhetik, Freiburg 1886, I, S. 103 ff.). Wenn aber Kühn (a. a. O. S. 26, Anm. 2) der Meinung ist, die Einheit der Welt „sei durch jenen Vergleich mit einem Hause, dem Gott innewohnend gedacht wird, ausgesprochen,“ so finden wir das sonderbar. Minucius läſst Gott allerdings in der Welt sein, aber läſst ihn in der Welt nicht aufgehen, im Gegenteile, er bemerkt ausdrücklich (XXXII 1), daſs ihn diese nicht zu fassen vermöge: templum quod ei extruam, cum totus hic mundus eius opere fabricatus eum capere non possit? Sagt dann nicht Lactantius (Instit. div. IV 29): hic mundus una Dei domus est? Daſs aber dieser Kirchenschriftsteller ein Vertreter des Monismus sei, wird niemand behaupten wollen.

Verlorene Mühe ist es auch, wenn Kühn (a. a. O. S. 27 f.) specifisch heidnisch-philosophische Anschauungen in XVIII 5—7 nachzuweisen sucht: inquirendum putas, utrum unius imperio an arbitrio plurimorum caeleste regnum gubernetur; quod ipsum non est multi laboris aperire cogitanti imperia terrena, quibus exempla utique de caelo. quando umquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore desiit? omitto Persas de equorum hinniatu

augurantes principatum, et Thebanorum par, mortuam fabulam, transeo. ob pastorum et casae regnum de geminis memoria notissima est. generi et soceri bella toto orbe diffusa sunt, et tam magni imperii duos fortuna non cepit. vide cetera: rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus. Die Alleinherrschaft, so schliefst Minucius, ist ein der ganzen Schöpfung zugrunde liegendes Gesetz. Als solches ist es aber ein Abbild des göttlichen Urbildes. Vergleicht man nun damit die Äufserung des Balbus (Cicero, De nat. deor. II 11, 29): omnem naturam necesse est, quae non solitaria sit neque simplex, sed cum alia iuncta atque connexa, habere aliquem in se principatum, ut in homine mentem, in bellua quidem simile mentis, so wird man Kühn allerdings beipflichten, wenn er in diesem Beweise für die Einheit Gottes Anklänge an die Stoa findet. Nicht minder wird man ihm zustimmen, wenn er sagt: „Dafs hier platonische Anschauung mit unterläuft, beweisen die plötzlich auftauchenden Urbilder (exempla, *παραδείγματα*)". Man kann auch zugeben, dafs die Quelle dieser Anklänge an die Stoa einer- und den Platonismus andererseits in thatsächlicher Abhängigkeit zu suchen ist. Aber keineswegs vermögen wir uns zur Meinung zu verstehen, Minucius trete hiedurch in Gegensatz zum Christentume. Lesen wir doch bei Cyprian (Quod idola dii non sint VIII): unus igitur omnium dominus Deus . . . ad divinum imperium etiam de terris mutuemur exemplum. quando umquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore desiit? sic Thebanorum germanitas rupta, permanens rogis dissidentibus etiam in morte discordia. et Romanos geminos unum non capit regnum, quos unum uteri cepit hospitium. Pompeius et Caesar adfines fuerunt nec tamen necessitudinis foedus in aemula potestate tenuerunt. nec tu de homine mireris, cum in hoc omnis natura consentiat. rex unus est apibus et dux unus in gregibus et in armentis rector unus. multo magis mundi unus est rector. Ähnlich sprechen Hieronymus (Tract. IX 3, Ep. XXXIX ad Rustic.), Isidor von Pelusium (II Ep. XVI), Theodoret (De provid. or. V), Origenes (C. Cels. IV 1).

Nicht glücklicher ist Kühn (a. a. O. S. 28 f.) mit der Bemerkung zur bekannten Stelle XVIII 7: „Man könnte hier, wie auch bei den folgenden Wesenseigenschaften Gottes, auf christlichen Einflufs schliefsen. Indes man würde damit zu weit gehen. Denn die Transcendenz, die Ewigkeit und Unveränderlichkeit,

Übersinnlichkeit, Immaterialität, Unermeſslichkeit, Unbegreiflichkeit ergeben sich einerseits bei dem einmal angenommenen Schöpferbegriff aus Abstraktion, andererseits aber finden sie sich längst unter den Philosophen, vor allem unter den Platonikern. So schon bei Plato selbst die Transcendenz (Rep. VI 507 B f.), die Unveränderlichkeit (Rep. II 380 D f.) und die von den ersten Christen so oft angeführte Unaussprechlichkeit Gottes (Tim. 28 C). Unter den Zeitgenossen finden sich obige Eigenschaften bei Platonikern, wie Maximus von Tyrus, Apuleius, Albinus und sogar Celsus (vgl. Zeller a. a. O. III 2, S. 207, 211, 213, 215). Es ist demnach hier eher der platonische als der christliche Einfluſs anzunehmen.“ Als ob Minucius das Christentum weniger gekannt hätte als den Platonismus und diesen höher geschätzt hätte als jenes! Dann ist wohl zu beachten, daſs XVIII 10 nec nomen Deo quaeras, Deus nomen est. illic vocabulis opus est, cum per singulos propriis appellationum insignibus multitudo dirimenda est: Deo, qui solus est, Dei vocabulum totum est nicht aus Timäus 28 C *τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν* geschöpft sein kann. Hören wir nur, wie Minucius letztere Stelle auffaſst: Platoni in Timaeo deus est ipse suo nomine mundi parens, artifex animae, caelestium terrenorumque fabricator, quem et invenire difficile prae nimia et incredibili potestate, et cum inveneris, in publicum dicere inpossibile praefatur. eadem fere sunt ista, quae nostra sunt: nam et Deum novimus et parentem omnium dicimus et numquam publice nisi interrogati praedicamus (XIX 14). XVIII 10 scheint vielmehr auf Justin, Cohort. XXI zurückzugehen: *οὐδὲν γὰρ ὄνομα ἐπὶ θεοῦ κυριολογεῖσθαι δυνατόν. τὰ γὰρ ὀνόματα εἰς δήλωσιν καὶ διάγνωσιν τῶν ὑποκειμένων κεῖται πραγμάτων πολλῶν καὶ διαφόρων ὄντων.* Doch mag sich die Sache wie immer verhalten, so viel ist gewiſs, daſs sich Minucius hier in keinem Widerspruche mit der christlichen Lehre befindet. Kühn selbst erkennt das willig an; ein Beweis hiefür ist also unnötig.

Anklänge an die heidnische Philosophie sollen sich auch in XVIII 11—XIX 3 finden: audio vulgus: cum ad caelum manus tendunt, nihil aliud quam Deum dicunt . . . audio poetas quoque unum patrem divum hominumque praedicantes . . . recenseamus . . . disciplinam philosophorum, deprehendes eos . . . in hanc unam coire et conspirare sententiam . . . eadem fere sunt ista, quae

nostra sunt. Und in der That, wer wollte leugnen, dafs der Schlufs: die erfinderische Vernunft glaubt an die Einheit Gottes, folglich ist an dieser nicht zu zweifeln, auf die von Minucius angenommene Lehre von der insita natura sapientia hinweise? Indes wir haben bereits gesehen, dafs sich dieselbe mit dem Christentume sehr wohl verträgt.

Also in dem ganzen Abschnitte gegen den Akademiker (XVI 5—XIX) gerät Minucius keineswegs in Widerspruch mit der christlichen Lehre. Allein täuschen wir uns nicht? Wie sagt doch Kühn (a. a. O. S. 30)? „Das Christentum wird auf dem stoischen Erkenntnisprinzipe aufgebaut und der Christengott durch die stoische Teleologie gefunden. Dafs dies eine fundamentale Verkennung des Christentums als einer Offenbarung Gottes ist, leuchtet ein. Das Christentum entspringt nach minucianischer Anschauung durchaus dem Menschengeiste selber, wie jedes andere menschliche Geistesprodukt, und ist darum auch geschichtlich als prudentia und disciplina aus ihm hervorgegangen.“ Allein Kühn unterscheidet nicht zwischen dem, was zum christlichen Lehrbegriffe gehört, und dem, was Minucius durch stoische Teleologie gewonnen. Hätte Minucius gelehrt, dafs alle christlichen Anschauungen dem Menschengeiste entspringen, dann würde er freilich im Irrtume sein. Allein das ist keineswegs der Fall. Er ist ja mittelst der Vernunft blofs zu Wahrheiten gelangt, zu denen man nach christlicher Lehre ohne alle Offenbarung gelangen kann. Wir erinnern nur an die Worte der hl. Schrift (Sap. XIII 1 ff.): vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest notitia Dei; et de his, quae videntur bona, non potuerunt intelligere eum, qui est; neque operibus agnoverunt, quis esset artifex.

Wenn Kühn dieses und ähnliche Zeugnisse (Paulus, Rom. I 19 ff.; Act. Apost. XIV 14 ff.; Augustinus, De civit. Dei VIII 1, Serm. CXLI 1; Athanasius, Or. c. g. XIX; Cyrillus von Alexandrien, II c. Jul. 73; Chrysostomus, Hom. III in ep. ad Rom. II; Gregor von Nazianz, Or. XXXVIII) beachtet hätte, dann würde er auch ganz anders geurteilt haben über den Abschnitt gegen den Verteidiger des Heidentums (XX 4—XXVII). Er hätte nicht gesagt (a. a. O. S. 31): „Von diesem rein philosophischen Standpunkte aus begreift sich nun auch der gesamte zweite Unterteil mit seinem ausschliefslich intellektuellen Interesse, mit seiner scharfen Polemik gegen die Leichtgläubigkeit der Vorfahren, ihren gesamten Götter- und Wunderglauben. Minucius ist sich dabei seiner Gleichstellung mit den Philosophen so bewufst, dafs er sich getrost auf die Autorität der Philosophen berufen

zu können meint (XXII 2). Bei diesem Zusammengehen mit den Philosophen vergifst er offenbar ganz seinen Christenstand.“ Minucius bewegt sich ja hier in einem Kreise, in dem er keineswegs der Offenbarung bedarf, um zur Wahrheit zu gelangen. Aber zugegeben, Minucius könne hier als Philosoph auftreten, hat er dabei nicht etwa Behauptungen aufgestellt, welche dem Christentume widerstreiten? Nach Kühn (a. a. O. S. 31) allerdings: „Im Eifer gegen den unsinnigen Wunderglauben der Heiden läfst er sich zu Sätzen fortreifsen, die auch die eigene christliche Überlieferung an sie treffen. So XX 4 quae (miracula) si essent facta, fierent: quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt. Das zeugt doch wahrlich weder von christlichem Verständnis noch von christlicher Unterweisung! Sogar Christus als Wunderthäter, dessen Thaten doch im Gemeindebewufstsein lebendig und wohl das erste waren, was von einem Bekehrten gehört und gefafst werden konnte, sogar dieser wird in Frage gestellt“! O nein! Die Worte quae si essent facta, fierent mögen allerdings auf den ersten Anblick als ein „bedenkliches Argument“ (Dombart a. a. O. S. IX) erscheinen, aber nicht bei näherer Betrachtung. Minucius konnte nicht mit Unrecht denken: lag für eure Götter zu irgend einer Zeit ein Grund vor, Wunder zu wirken, so ist es die gegenwärtige, in der gegen sie heftiger denn je gekämpft wird. Indes die Wunder lassen auf sich warten. Eure Götter haben also nie solche gewirkt. Aber gesetzt auch, diese Schlufsfolgerung sei unrichtig, so vermögen wir Kühns Meinung, dafs Minucius nicht an die christlichen Wunder geglaubt, noch immer nicht zu teilen. War doch zu Minucius Zeiten die Wundergabe unter den Christen gar nichts Seltenes (vgl. Origenes, C. Cels. I 2, 46). Konnte also unser Apologet nach seiner Meinung von den heidnischen Wundern sagen: si essent facta, fierent, so mufste er von den christlichen denken: quia fiunt, ideo facta sunt. Wie sollen dann die Worte quia fieri non possunt, ideo nec facta sunt die schriftliche Überlieferung treffen können? Sehen wir nun zu, welche Wunder Minucius im Auge hat: Scyllam multiplicem, Chimaeram multiformem et Hydram felicibus vulneribus renascentem et Centauros equos suis hominibus implexos ... de hominibus aves et feras ... de hominibus arbores atque flores (XX 3, 4). Diese Wunder wird nun gewifs kein wahrer Christ für möglich halten. Wer sollte sie auch gewirkt haben? Gott? Nein; denn sie sind Gottes unwürdig (vgl. Augustinus, De civit. Dei XXII 6). Die

Dämonen? Nein: denn diese vermögen keine Wunder zu wirken (vgl. Thomas, S. th. I qu. 114, a. 4).

„Es finden sich", bemerkt dann Kühn (a. a. O. S. 32), „Äufserungen, die den stoischen Anschauungen entsprechen. Wenn er z. B. sagt (XXIII 1), die Dichter haben veritati ipsi geschadet, und bald darauf (XXIII 8), die Heiden seien in ihrem Irrtum alt geworden, obgleich veritas sit obvia, sed requirentibus, so ist zwar unter veritas zunächt negativ die Erkenntnis von der Nichtigkeit heidnischer Götterverehrung zu verstehen. Indes verglichen mit dem Vorausgegangenen, der insita sapientia und dem natürlichen Gottesbewufstsein, das instinktiv selbst unter dem ungebildeten Volke lebendig ist, gewinnt jene veritas einen positiven Inhalt. Sie ist das im All verbreitete Gesetz des ἡγεμονικόν und die daraus gewonnene, auch den Heiden innewohnende ἔννοια κοινή des einen Gottes. So allein begreift sich jene reale veritas obvia, veritas ipsa. Gesagtes stimmt auch ganz und gar mit dem Folgenden (XXIV 2) überein. Hier wird in Gestalt eines Grundsatzes gegenüber dem alienus error das sibi credere geltend gemacht. Im Menschen liegt die Wahrheit! Diese aber ist nichts anderes als eben jene sapientia insita, obige ἔννοια κοινή von dem Einen Gotte, welche ermöglicht wird durch die gegebenen natürlichen Aufnahmeorgane für die Wahrheit. Auf diese Naturanlage drängt unser Apologet immer wieder zurück. So schon im ersten Satze dieses Kapitels (XXIV 1): quanto verius de diis vestris animalia muta naturaliter iudicant, wo er den vernunftbegabten Menschen sogar das natürliche Urteil der Tiere entgegenhält. Dann aber (XXIV 4) in dem stark an Senecas De superstitione (Augustinus, De civit. Dei VI 10) anklingenden Gedanken: aut cui testa sunt obscena demessa, quo modo Deum non violat qui hoc modo placat, cum si eunuchos Deus vellet, posset procreare, non facere? Diese Naturanlage umzuändern hiefse an Gottes Willen ändern; in Gottes Machtgebiet frevlerisch eingreifen ist daher ebenso ein Sakrilegium, wie eben oben (XVII 3) die Vernachlässigung der von Gott gegebenen und zum Gebrauche bestimmten Vernunftanlage. Auch hier also treffen wir jene Hochachtung vor dem natürlich Gegebenen und die daraus hervorgehende Forderung eines naturgemäfsen Lebenswandels, das Grundprinzip stoischer Moral." Ganz wohl. Aber wir haben ja gesehen, dafs die Annahme von der insita natura sapientia nicht gegen das Christentum verstöfst. Und die aller Wahrscheinlichkeit nach von den Stoikern entlehnte Forderung eines

naturgemäſsen Lebens, ist nicht auch diese christlich? Bestimmt nicht Ambrosius in seiner Schrift über die Pflichten der Kirchendiener die Tugend als das naturgemäſse Leben? „Handle deiner vernünftigen Natur, deiner ratio gemäſs, d. h. laſs die Vernunft das Herrschende in dir sein! Ist sie es doch, durch deren Besitz, wie durch nichts sonst, sich der Mensch vor den übrigen Geschöpfen auszeichnet (I 124). Locus tuus ratio (I 92)! Das ist Ambrosius' Lehre" (P. Ewald, Der Einfluſs der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Leipzig 1881, S. 45). Und wer hat derselben jemals nachgesagt, daſs sie unchristlich sei?

Heidnisch-philosophische Anschauungen sollen auch in Minucius' Dämonologie (XXV 7—XXVII 8) sich finden. „Den Schlüssel zum Verständnisse dieser, ja wir möchten sagen, der ganzen minucianischen Grundanschauung, gibt uns unsers Erachtens XXVI12 die minucianisch-stoische Interpretation jener platonischen, zu damaliger Zeit viel benutzten Stelle Symp. 202 E. Minucius wollte XXVI 12 für die im nächsten Kapitel zu besprechende dämonische Einwirkung auf die Menschen eine physiologische Erklärung geben und so zu jener selbst hinüberleiten. Dabei ist ihm aber unwillkürlich seine eigene, dem Plato fremde Anschauungsweise mit untergelaufen. Sie verrät sich gleich in den ersten Worten. Das einfache platonische *πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι θεοῦ τε καὶ θνητοῦ* gibt er wider mit: vult enim esse substantiam inter inmortalem mortalemque und fügt dazu als Erklärung: id est inter corpus et spiritum mediam und erweitert dies in einer zweiten Erklärung: terreni ponderis et caelestis spiritus admixtione concretam, nimmt also einerseits mortalis substantia, corpus, terrenum pondus zusammen und bringt sie in Gegensatz zu den gleichfalls indentificierten Begriffen inmortalis substantia, spiritus caelestis levitas. Das ist nun ein interessanter Einblick in seine eigene philosophische, allem Anscheine nach dualistische Grundanschauung. Allein der Dualismus darin ist kein prinzipieller. Während nämlich inmortalis und mortalis substantia, spiritus und corpus, caelum und terra allerdings direkte Gegensätze sind, so doch nicht pondus und levitas, die letzten und charakteristischsten Begriffe in jener Interpretation. Denn levitas ist logisch nicht Gewichtlosigkeit, nicht ein contrarium, sondern ein minus zu pondus, schlieſst demnach noch immer ein Teil Schwere in sich, eine Eigenschaft, die nur dem Gebiete des Stofflichen angehört. Damit aber ergibt sich auch für die caelestis levitas wie gleichfalls für spiritus

und inmortalis substantia die Grundeigenschaft des Materiellen und demnach auch kein absoluter Gegensatz genannter drei Glieder zu terrenum pondus, corpus und mortalis substantia, sondern nur ein relativer, sofern ihnen allen eine materielle Substanz zugrunde liegt, die hier nur nach gröſserer und geringerer Verdichtung der Urmaterie geschieden wird. Das aber ist ohne Frage stoische Physik. Hier treten auch die feineren Stoffe den gröberen gegenüber und sind maſsgebend für die Stellung des Weltganzen. Die schwere Erde nebst dem Wasser liegt tiefer als die lichte Luft mit dem Feuer. Diese bilden von unten nach oben, resp. von innen nach auſsen die vier Schichten: Erde, Wasser, Luft und Feuer. Das Feuer des Umkreises hieſs der Äther, dessen äuſsersten Teil Zeus den Himmel nannte (vergl. Zeller a. a. O. III 1, S. 184 f.). Daſs diese ätherische Leichtigkeit bei Minucius mit der unsterblichen, also göttlichen Substanz, andererseits mit dem menschlichen Geiste als gleichfalls göttlichen Wesens identificiert wird, ist ebenso echt stoisch (vgl. Zeller a. a. O. III 1, S. 137, 138, 200). Der Gegensatz in der Interpretation ist also nicht fundamentaler Art. Der Dualismus ruht auf stoischem Monismus. Ja wir können stoischen Einfluſs selbst in diesem vermeintlichen Dualismus noch wahrnehmen. Bringen wir nämlich zur weiteren Erklärung den caelestis vigor von XXVI 7 hinzu, so bestimmt sich der Gegensatz zum terrenum pondus als kraftvolle zur ohnmächtigen, als aktive zur passiven Substanz. Dies führt uns aber zu den zwei stoischen Grundprinzipien alles Daseins, welche die Stoiker innerhalb des Körperlichen selbst wieder unterschieden, dem *ποιοῦν* und dem *πάσχειν* (vergl. Zeller a. a. O. III 1, S. 131). Die Kraft oder das Göttliche ist nach stoischer Anschauung nur der feinere Stoff gegenüber dem specifisch Stofflichen. Beide, Kraft und Stoff, sind in der minucianischen Anschauung verteilt auf die Gebiete des Himmels und der Erde. Dort ist, wie auch Zeno, Chrysippus und die Mehrzahl der Stoiker annehmen, der Sitz der göttlichen, weltbeherrschenden Kraft, auf der Erde der Sitz der trägen Schwere, der Sitz der Ohnmacht“ (Kühn a. a. O. S. 33 ff.). Fürwahr, ein sicherer Ton der Behauptung! Allein wir müssen gestehen, daſs wir die letzten sind, welche in denselben einzustimmen vermögen. Denn die Grundlage, auf welche sich die ganze Auseinandersetzung stützt, erscheint bei näherer Prüfung als eine recht schwankende. Kühn nimmt ohne weiteres an, die Worte inter corpus et spiritum mediam, terreni ponderis caelestis levitatis admixtione concretam seien im Sinne des Minucius,

nicht im Sinne des Plato gesprochen. Allein, wenn wir bedenken, dafs sie eine Erklärung dessen bieten sollen, was Plato, nicht was Minucius unter einem Mittelgeschöpfe zwischen einem sterblichen und unsterblichen Wesen versteht, so müssen wir diese Ansicht entschieden zurückweisen. Um die Sache klarer zu machen, ein Beispiel. In den Schriften der Stoiker treffen wir öfters die Behauptung, die Seele des Menschen sei unsterblich. Wenn wir nun dieselbe mit Diogenes Laertius (VII 156) dahin erklären: *τὴν ψυχὴν μετὰ θάνατον ἐπιμένειν, φθαρτὴν δὲ εἶναι, ἐπιμένειν μεχρὶ τῆς ἐκπυρώσεως,* so wird doch niemand behaupten wollen, dafs wir an eine beschränkte Fortdauer der Seele glauben, sondern jedermann nur so viel schliefsen, dafs die Stoiker an dieselbe glaubten. Oder sollte etwa Minucius unter substantia inter inmortalem mortalemque media dasselbe verstanden haben, wie nach seiner Ansicht Plato? Dafür ist nicht ein einziger Anhaltspunkt vorhanden. Aber jene Erklärung ist ja gar nicht platonisch (vgl. Symp. 208 A; Rep. II 580 D; Tim. 28 B, 31 B, 37 E, 38 A, 52 A). Allerdings. Aber daraus folgt nur, dafs Minucius den Plato nicht verstanden. Denn hätte er ihn richtig aufgefafst, so hätte er jene Stelle auch in echt platonischem Geiste erläutern müssen. Sonst hätte er ja ebenso unvernünftig gehandelt, als wir handeln würden, falls wir sagten: die Stoiker lehren, dafs die Seele unsterblich sei, d. h. immer fortlebe. Übrigens ist Minucius' Irrtum nicht befremdend. Er hat seinen Ursprung in jener im Altertume nicht gerade selten verkannten Stelle des Timäus (30 C ff.), in welcher der ewig seiende Vater auf einen dereinst werdenden Gott denkt (vgl. Aug. Krische, Die theologischen Lehren der griechischen Denker, Göttingen 1840, S. 194 f.). Nunmehr wird Kühn auch schwerlich jemanden überzeugen können, dafs sich in XXVI 7 die stoische Anschauung von Himmel und Erde ausgesprochen finde. Denn caelestis vigor und terrenae labes lassen sich nun sehr wohl als Kraft, beziehungsweise Schwäche in christlichem Sinne auffassen, wie bei Cyprian, Quod idola dii non sint VI spiritus sunt insinceri et vagi, qui, posteaquam terrenis vitiis inmersi sunt et a vigore caelesti terreno contagio recesserunt, non desinunt perditi perdere.