Studien zur Philosophie der patristischen Zeit [Fortsetzung]

Autor(en): **Grillnberger, Otto P.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **3 (1889)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761674

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

STUDIEN
ZUR PHILOSOPHIE DER PATRISTISCHEN ZEIT.

Von

P. OTTO GRILLNBERGER,
KAPITULAR DES STIFTES WILHERING.

Indes XXVI 7 erscheint Kühn auch noch in anderer Beziehung beachtenswert. „Aus dieser Stelle erfahren wir“, meint er (a. a. O. S. 35), „wodurch die Dämonen zu ihrer Doppelnatur gelangt sind, nämlich terrenis labibus et cupiditatibus. Diese terrenae labes et cupiditates im Gegensatze zu dem Göttlichen bilden den eigentlichen platonischen Dualismus von Gott und Sinnlichkeit. Die Körperlichkeit — hier zur Irdischkeit erweitert — ist nach Plato der Sitz der Begierden, welche den Leib beflecken und von dem guten und vernünftigen Gott abziehen (Phaed. 80 D, 81B).“ Wär's möglich? Uns fehlt der Glaube. Und er wird uns solange fehlen, als Kühn uns die Frage unbeantwortet läſst, wie es bei seiner Annahme möglich sei, daſs sich die Dämonen durch sinnliche Begierden verunreinigten. Die terrenae labes et cupiditates sollen auf der einen Seite körperliche Wesen voraussetzen, auf der anderen Seite aber in geistigen Wesen vorhanden sein und dieselben teilweise zu körperlichen machen. Ist das nicht ungereimt? Und diese Ungereimtheit sollen wir Minucius zumuten können?

Also auch in dem Abschnitte gegen den Verteidiger des Heidentums kein Anhaltspunkt für die Behauptung, daſs Minucius Unchristliches gelehrt. Wie steht es aber mit dem Abschnitte gegen den Ankläger des Christentums (XXVIII — XXXVIII)?

„Auch hier“, sagt Kühn (a. a. O. S. 37), „um mit allgemeinem zu beginnen, wird noch immer der intellektuelle Standpunkt eingehalten.“ Zum gröſsten Teile allerdings. Indes Mi-

nucius forscht von diesem Standpunkte aus nach Wahrheiten, die uns keineswegs durch die Offenbarung allein zugänglich sind. Aber gerät Minucius nicht im einzelnen auf Wege, die ein wahrer Christ nicht betreten darf? Kühn (a. a. O. S. 39 ff.) behauptet es und weist zur Begründung seiner Ansicht zunächst auf XXIX 2 hin: quod religioni nostrae hominem noxium et crucem eius adscribitis, longe de vicinia veritatis erratis, qui putatis Deum credi aut meruisse noxium aut potuisse terrenum. „Minucius wendet sich sowohl gegen den noxius als gegen den homo. In seiner Begründung geht er vom Gottesbegriff aus. Für einen rechten Gott gehalten werden, d. h. ein rechter Gott sein, noxius non meruit: das kann ein Verbrecher nicht aus Mangel an der nötigen ethischen Beschaffenheit, andererseits terrenus non potuit: das kann auch kein Irdischer wegen der seiner terra anhaftenden Ohnmacht. Da haben wir unseren Begriff der terra u. zw. nach seiner physischen Seite. Die Wahl dieses Wortes ist charakteristisch. Warum sagt Minucius nicht einfach hominem, wie auch Cäcilius“ (Kühn a. a. O. S. 39)? Es ist in der Regel etwas Missliches um solche Fragen. Auf diese aber ist die Antwort nicht schwer: Minucius gebraucht deshalb terrenus, um nicht dreimal hintereinander dasselbe Wort anwenden zu müssen. Denn vor und nach terrenus findet sich homo. Warum sagt dann Minucius nicht summo supplicio pro facinore punitum, wie Cäcilius (IX 4), sondern noxium? Kühn wird entgegnen: wegen der Abwechslung im Ausdrucke. Weshalb gibt er aber dann nicht die gleiche Antwort auf die Frage, warum Minucius nicht hominem, sondern terrenum sage? Weshalb gibt er eine gekünstelte, wo die einfache so nahe liegt? Gekünstelt, ja völlig unrichtig ist es doch, wenn er (a. a. O. S. 40) meint: „Minucius sagt deshalb terrenum, weil er eine Reflexion daran knüpft. Christus ist ihm weder Verbrecher noch Mensch, ja nicht einmal terrenus. Er spricht also Christus die terra ab, mit dieser aber terrenum pondus und damit auch corpus humanum! Die positive Antwort wäre: Christus ist seinem Wesen nach spiritus, inmortalis substantia, caelestis levitas, caelestis vigor, also ganz dieselben Vorstellungen, unter denen er sich das göttliche Wesen überhaupt denkt. Wir müssen demnach allerdings zugestehen, dafs er Christus für einen Gott hält, aber wir fragen: ist die Weise, wie er sich diesen Gott denkt, identisch mit den Vorstellungen, welche die Apostel von Christo hatten und noch heute die gläubige Christenheit? Wir meinen, das ist reiner Doketismus.“

Hätte doch Kühn etwas näher beachtet, was unmittelbar auf die fragliche Stelle folgt: ne ille miserabilis, cuius in homine mortali spes omnis innititur; totum enim eius auxilium cum extincto homine finitur! Er hätte dann ohne Zweifel gesehen, dafs diese Worte, da sie ja den Satz: longe de vicinia veritatis erratis, qui putatis Deum credi posse terrenum begründen sollen, ein klarer Beweis dafür sind, dafs Minucius homo und terrenus in gleicher Bedeutung gebraucht. Christus ist unserem Apologeten kein noxius, aber auch kein homo im Sinne des Cäcilius, nämlich kein homo allein. Das ist aber, wie wir selbst Kühn nicht zu beweisen brauchen, eine echt christliche Anschauung.

Besser als XXIX 2 hat sich Kühn XXXII 1, 2 angesehen. Indes auch über diese Stelle hat er teilweise schief geurteilt. Er sagt nämlich (a. a. O. S. 42): „Minucius geht näher auf das Verhältnis von Gott zu den Menschen ein und nennt letztere Gottes Ebenbild, simulacrum. Das klingt biblisch (vgl. Gen. I 26 f.). Noch mehr aber das Folgende, wo auf eine innerliche Gottesverehrung gedrungen wird: nonne melius in nostro immo consecrandus est pectore? . . . litabilis hostia est bonus animus et pura mens et sincera conscientia. Dies wird erklärt mit: igitur qui innocentiam colit, Deo supplicat, qui iustitiam, Deo libat, qui fraudibus abstinet, propitiat Deum, qui hominem periculo subripit, optimam victimam caedit (XXII 3). Auch in diesen Sätzen glaubt man durchaus christlichen Einflufs zu erkennen, namentlich an ψ L (LI) 18 f. erinnert zu werden. Doch was sollen wir dazu sagen, wenn wir bei Seneca, ja den Stoikern überhaupt auf ganz gleiche Gedanken stofsen? So heifst es bei Seneca (Lactantius, Instit. div. VI 25) wörtlich: vultisne vos Deum cogitare magnum et placidum . . . non immolationibus et sanguine multo colendum . . . sed mente pura, bono honestoque proposito ... non templa illi congestis in altitudinem saxis exstruenda sunt: in suo cuique consecrandus est pectore. Ja bereits vor Seneca und dem Christentume läfst Cicero (De nat. deor. II 28, 71) den Stoiker Balbus aussprechen: cultus deorum est optimus idemque castissimus plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur. So können wir diesen stoischen Einflufs auch im simulacrum erkennen. Minucius fafst dies absolut: jeder Mensch ist Bild Gottes. Er weifs aber nicht, dafs die Ebenbildlichkeit durch

die Sünde verloren gegangen.“ Dafs nun Minucius bei der Besprechung der inneren Gottesverehrung Seneca vor Augen hatte, ist allerdings zuzugeben; dafs er aber inbezug auf die Lehre von der Ebenbildlichkeit der Menschen mit Gott unter stoischem Einflusse stand, ist in Abrede zu stellen. Minucius' simulacrum Dei soll gleichbedeutend sein mit Epiktets ἀπόσπασμα θεοῦ und Marc Aurels μέρος θεοῦ (Kühn a. a. O. S. 43)! Das Bild Gottes gleichbedeutend mit einem Teil Gottes! So etwas kann nur glauben, wer sich einmal in der sonderbaren Vorstellung festgerannt hat, Minucius sei stoischer Pantheist. Aber unser Apologet stellt den Menschen absolut als Gottes Ebenbild hin. Ganz wohl. Aber das ist ebenso christlich als seine Lehre von der inneren Gottesverehrung. Lesen wir doch im 1. Briefe des hl. Paulus an die Korinther (X 17): vir . . . imago et gloria Dei est und im Briefe des hl. Jacobus (III 9): homines . . . ad similitudinem Dei facti sunt.

Etwas Unchristliches können wir auch in der soeben angeführten Stelle XXXIII 3 nicht erblicken. Kühn (a. a. O. S. 41) bemerkt zu derselben: „Obiger bonus animus, jene pura mens und sincera conscientia (XXII 2) werden hier durch die vier Tugenden: Unschuld (Unschädlichkeit), Gerechtigkeit, Ehrlichkeit und sogar Hilfsbereitschaft (Menschenliebe?) erläutert und die ganze religio, der eben jener bonus animus etc. eignen soll, mit der iustitia identifiziert. Damit aber wird die Religion zur Moral, werden die Pflichten gegen Gott zu Pflichten gegen die Menschen, welche beide sich zusammenfassen in die eine Forderung der Gerechtigkeit. Auch dieser Gedanke, wonach die Religiösität oder die Frömmigkeit der eine Teil der Gerechtigkeit sei, deren anderer Teil sich auf die Menschen erstrecke, ist echt philosophisch. Es ist die doppelte Gerechtigkeit der Stoiker, welche diese von Plato herübergenommen haben (vgl. Zeller a. a. O. III 1, S. 241).“ Allein wo ist der Beweis, dafs Minucius die religio mit der iustitia identifiziert? Läfst sich nicht vielmehr das Gegenteil begründen? Man lese nur, was Minucius XXXV 4 bemerkt: eos autem merito torqueri, qui Deum nesciunt, ut impios, iniustos, nisi profanus nemo deliberat. Die Gerechtigkeit gegen die Menschen ist es also nicht allein, welche uns den Himmel erschliefst, mithin kann sie auch nicht gleichbedeutend sein mit der Frömmigkeit, wie sie von der religio verlangt wird und die zum ewigen Leben führt. Kühn hat selbst die Schwierigkeit gefühlt, welche diese Stelle seiner Deutung von XXXII 3 entgegensetzt. Allein statt den Widerspruch sich zu gestehen,

sucht er (a. a. O. S. 51) über denselben mit der Bemerkung hinwegzukommen: „Der Satz: sic apud nos religior est ille qui iustior (XXXII 3) erleidet eine Beschränkung, indem eben die Pflichten gegen Gott nicht nur identisch sind mit denen gegen die Menschen, sondern neben letzteren die notitia Dei als eine besondere, ja als erste der Pflichten sich hervorhebt.“ Indes gerade diese Bemerkung, was ist sie anderes als ein offenes Geständnis des vorhandenen Widerspruches? Minucius hebt allerdings die iustitia besonders hervor, allein dies hat seinen Grund. Es geschieht deshalb, quoniam religio maxime cernitur in iustitia (Wilhelm a. a. O. S. 22). Man sehe nur: Lact. Instit. div. V 19 nostra vera religio et firma est et solida et immutabilis, quia iustitiam docet und VI 25 nulla igitur alia religio est vera, nisi quae virtute ac iustitia constat.

Aber vielleicht gelingt es Kühn, aus XXXII 4 Minucius als Gegner des Christentums zu erweisen. Hören wir! „Es handelt sich um die Unsichtbarkeit Gottes: Deum, quem colimus, nec ostendimus nec videmus. Minucius steigert den Satz, indem er hinzusetzt: immo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus, videre non possumus. Da haben wir das Wesen des christlichen Glaubens, wie es Hebr. XI 1 ausgesprochen ist, eine innere Überzeugung, unabhängig, ja entgegengesetzt aller sinnlichen Wahrnehmung. Wird dieses Prinzip aufgestellt, so wird — mufs man erwarten — obiges Erkenntnisprinzip ratio et sensus notwendig aufgehoben. Minucius thut weder das eine noch das andere. Er mildert die Schroffheit des Satzes mit einem Zwischensatze: quod eum sentire possumus und beweist damit, wie wenig er vom alten Prinzipe lassen, wie wenig er gegen obiges per quae Deum adgnoscimus, sentimus (XVII 2) verstofsen will. Er geht aber noch weiter. Es folgt nämlich die Begründung des ausgesprochenen Satzes: in operibus enim eius et in mundi omnibus motibus virtutem eius semper praesentem aspicimus, cum tonat, fulgurat, fulminat, cum serenat. Was hat er begründet? Offenbar nicht das credimus quod videre non possumus, sondern vielmehr das credimus quod sentire possumus, nämlich Gott in seiner Kraftäufserung, womit er sich uns bemerkbar macht. Da aber dieses sentire Deum nur durch obiges sensus et ratio möglich ist, so hat Minucius nicht das christliche Glaubensprinzip, also gerade das Gegenteil nachgewiesen. Der Glaube wird zum Wissen, die innere Überzeugung zur äufseren Überführung“ (Kühn a. a. O.

S. 45). Difficile est satiram non scribere (Juvenal, Sat. I 1, 30). Indes wir wollen uns überwinden und nur folgendes bemerken: nach den Worten immo ex hoc Deum credimus, quod eum sentire possumus sagt unser Apologet: nec mireris, si Deum non vides: vento et flatibus omnia inpelluntur, vibrantur, agitantur, et sub oculis tamen non venit ventus et flatus. in solem adeo, qui videndi omnibus causa est, videre non possumus. radiis acies submovetur, obtutus intuentis hebetatur, et si diutius inspicias, omnis visus extinguitur. quid? ipsum solis artificem, illum luminis fontem, possis sustinere, cum te ab eius fulgoribus avertas, a fulminibus abscondas? Deum oculis carnalibus vis videre, cum ipsam animam tuam, qua vivificaris et loqueris, nec aspicere possis nec tenere? Die ganze Auseinandersetzung hat den Zweck, die Bemerkung des Cäcilius (X 5) zu widerlegen: Deum illum suum ... nec ostendere possunt nec videre. Minucius will also sagen: wir glauben allerdings an einen Gott, den wir nicht sehen können; ja wir glauben gerade deshalb an ihn, weil wir ihn nicht sehen können; denn der wahre Gott ist unsichtbar. Deshalb ist aber unser Glaube nicht unvernünftig; denn wir können Gott aus seinen Werken erkennen. Das ist aber ganz christlich gesprochen. Wir verweisen nur auf Greg. Moral. XXVII 5 omnis homo eo ipso, quod rationalis est, debet ex ratione colligere eum, qui se condidit, Deum esse, quem videlicet iam videre est dominationem illius ratiocinando conspicere. quum vero dictum sit: *omnes homines vident eum* (Job. XXXVI 25), recte subiungitur: *unusquisque intuetur procul.* procul quippe intueri eum est non iam illum per speciem cernere, sed adhuc ex sola operum admiratione ratiocinando conspicere (vgl. auch die S. 113 angeführten Stellen).

Nicht mehr Glauben vermag uns Kühn in dem abzugewinnen, was er zu XXXII 7 bemerkt: unde enim Deus longe est, cum omnia caelestia terrenaque et quae extra istam orbis provinciam sunt, Deo plena sunt? utique non tantum nobis proximus, sed infusus est. Er sagt nämlich (a. a. O. S. 42): „Echt stoisch wird hier Gottes Allgegenwart mit Infusion erklärt. Also wieder die materielle Grundanschauung. Wie sehr diese auch formell der Senecas ähnelt, zeigt Sen. Ep. XLI 1 prope est a te deus, tecum est, intus est.“ Also weil Minucius von Gott infusus gebraucht, darum ist seine An-

schauung von demselben eine materielle. Natürlich! Infusus erinnert ja an diffusus bei Seneca (Cons. ad Helv. VIII 3). Nur schade, dafs letzteres Wort von den Christen unbedenklich von Gottes Allgegenwart gebraucht wurde. So lesen wir beim hl. Augustinus (Ep. LVII [CLXXXVII] 4): in eo ipso, quod Deus dicitur ubique diffusus, carnali resistendum est cogitationi et mens a corporis sensibus avocanda. Sagt ferner nicht selbst ein hl. Cyprian (Quod idola dii non sint IX): (Deus) unus est et ubique diffusus est? Aber omnia Deo plena. Allein auch das zeugt nicht von einer stoisch-materiellen Denkweise. Sagt doch Gregor d. Gr. (Moral. II 12): ipse manet intra omnia, ipse extra omnia. Ähnlich Augustinus (Confess. I 3; De civit. Dei VII 30), Hieronymus (In Is. XVII 66), Hilarius (De Trinit. I 5), Theophilus (Ad Autol. II 249).

Aber gelegentlich der Besprechung von Gottes Allgegenwart soll Minucius wenigstens in anderer Weise mit der christlichen Lehre in Widerspruch geraten. „Eine Betrachtung von Gottes Gröfse war imstande, die Machtvollkommenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens herabzusetzen. Geschah letzteres bezüglich der sinnlichen Wahrnehmung schon vorher, so erleidet jetzt das Erkenntnisprinzip in seinem anderen Teile, dem Denkvermögen, einen Stofs. Minucius vergleicht XXXII 3 Gottes Allgegenwart mit dem überall hinreichenden Strahle der Sonne. Quanto magis, so schliefst er, Deus . . . speculator omnium, a quo nullum potest esse secretum, tenebris interest, interest cogitationibus nostris, quasi alteris tenebris! Wenn Minucius I 4 die Weisheit, speciell die christliche, lux nennt, hierauf (XVI 5) allen Menschen Weisheit, also einen Teil jener lux immanent sein läfst, hier aber von einer Finsternis, ohne Bild, von der gänzlichen Unzulänglichkeit menschlichen Denkens spricht, so ist dies eine plötzliche Verleugnung des alten Prinzips, wenigstens nach seinem zweiten Bestandteile, der ratio. Es ist dies philosophisch und dogmatisch von Interesse. Gleichwie er nämlich oben in philosophischer Überlegenheit über die heidnische Thorheit den Christen vergafs, so vergifst er jetzt in christlicher Demütigung den Philosophen. Zugleich aber tritt an Stelle des alten Prinzips, der Machtvollkommenheit oder doch Selbständigkeit der Vernunft, ein neues Prinzip, die von aufsen kommende Offenbarung. Ist unsere menschliche Vernunft Finsternis, so kann sie nur des Lichtes von aufsen warten“ (Kühn a. a. O. S. 45 f.). Diese Lehre enthält nun allerdings nach Kühns Meinung nichts Un-

christliches. Dafs aber diese Meinung auf einem Irrtume beruht, haben wir schon bemerkt. Zum Glücke ist jedoch diese Lehre in der fraglichen Stelle nicht ausgesprochen. Minucius verleugnet hier ebensowenig die Vernunft, als er früher die Offenbarung verleugnet hat. Manches kann die menschliche Vernunft ergründen, in manchen Dingen mufs ihr die Offenbarung zuhilfe kommen. Das ist Minucius' Lehre, und so würde ihn auch Kühn verstanden haben, wenn er nur die bekannte Erklärungsregel beachtet hätte, nach welcher ein Schriftsteller so zu interpretieren ist, dafs er, wo möglich, mit sich selbst nicht in Widerspruch gerate. Quasi alteris tenebris ist einfach hyperbolisch zu nehmen. Dafs aber Minucius bei dieser Auffassung den Christen nicht verleugnet, wird niemand in Abrede stellen, der sich die Worte der hl. Schrift vor Augen hält: Paul. Rom. I 19, 20 quod notum est Dei, manifestum est in illis, Deus enim illis manifestavit. invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur und Joann. VI 21 nemo novit Filium nisi Pater: neque Patrem quis novit nisi Filius et, cui voluerit Filius revelare (vgl. auch die S. 113 und 151 angeführten Zeugnisse).

Eine der stärksten Abweichungen vom Christentume erblickt dann Kühn in XXXIII 1 reges statum regni sui per officia ministrorum diversa noverunt: Deo indiciis opus non est: non enim solum in oculis eius, sed in sinu vivimus. Er vergleicht damit Sen. Ep. XCV 47 non quaerit ministros Deus: quidni? ipse humano generi ministrat, ubique et omnibus praesto est und bemerkt dann (a. a. O. S. 43): „Diese minucianische Stelle, so geringfügig sie scheint, ist doch dadurch wichtig, dafs sie eine der stärksten Abweichungen von der üblichen apologetischen Lehre und zwar von der Engellehre enthält. Sowohl Justin wie Athenagoras lassen die Engel an der Regierung der Welt teilnehmen. Nach Athenagoras (Suppl. XXIV) hat Gott die Materie und deren Gebilde ihnen unter einem *ἄρχων τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν* überlassen. Nach Justin (2. Apol. V) aber hat ihnen Gott *τὴν μὲν τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν πρόνοιαν* übergeben. Von alledem weifs Minucius nichts. Ihm ist Gott nur der verus et solus (XXVII 7), alles in allem, numen praestantissimae mentis, quo tota natura inspiretur, moveatur, alatur, gubernetur (XVII 4), welcher universa, quaecumque sunt, ratione dispensat, virtute consummat (XVIII 5), welcher non universitati

solummodo, sed et partibus consulit (XVIII 3). Das ist seine eigentliche Grundanschauung, die durch die ganze Apologie hindurchgeht und auch an unserer Stelle hervortritt. Man kann da recht deutlich sehen, was an seiner Anschauung Substanz und was Accidenz ist. Es liefse sich nämlich XXVI 7 aus der Existenz gefallener Geister auf die Schöpfung von Engeln und von dieser wieder auf einen Zweck derselben, eine ähnliche Teilnahme am Weltregiment, wie bei Justin, schliefsen. Doch wie ist das mit unserer Stelle, wie mit der ganzen bisherigen Anschauung zu vereinigen?" Wir denken, gar nicht schwer. Sehen wir uns nur die fragliche Stelle etwas näher an! Sie ist die Widerlegung von Cäcilius' Worten (X 5): ubique praesentem molestum illum (Deum) volunt, inquietum, inpudenter etiam curiosum, siquidem adstat factis omnibus, locis omnibus intererrat, cum nec in singulis inservire possit per universa districtus nec universis sufficere in singulis occupatus. Der Sinn ist demnach folgender: die Könige freilich erlangen von dem einzelnen, was in ihrem Reiche vorgeht, nicht vermöge ihrer Wesenheit Kenntnis, wohl aber Gott. Jene brauchen hiezu fremde Hilfe, dieser aber nicht. Das ist aber doch christlich. Oder glaubt etwa Kühn, Athenagoras und Justin seien der Ansicht gewesen, dafs Gott der Engel bedürfe, um zu erfahren, was in der Welt vorgehe? Wo ist also hier die Lehre, dafs die Engel an der Weltregierung teilnehmen, in Abrede gestellt? Aber XVII 4, 7 und XVIII 3, 5. Indes auch an diesen Stellen ist vorbeizukommen, ohne dieselbe für Minucius leugnen zu müssen. Man braucht sich nur zu erinnern an die bei den Kirchenschriftstellern so häufig vorkommende Unterscheidung zwischen Gott als unmittelbarer und Gott als mittelbarer Ursache alles Seienden: Gott ist's in der That, welcher die Welt nicht nur im allgemeinen, sondern auch im einzelnen regiert, aber nicht immer unmittelbar, sondern oft mittelbar. Aber „die ganze bisherige Anschauung" des Minucius. Allein wir haben gesehen, dafs sich Kühn vergebens bemüht, dieselbe als heidnisch-philosophisch zu erweisen.

Als eine Offenbarung heidnischer Geistesrichtung erscheint Kühn fernerhin XXXIV 1—7. „Es ist", sagt er (a. a. O. S. 47), „vom Weltbrand die Rede. Minucius, statt auf die Klage des Cäcilius einzugehen, dafs durch diese Lehre alle Naturgesetze bedroht würden, entgegnet nur dies: ceterum de incendio mundi aut improvisum ignem cadere aut ... non credere vulgaris erroris est. Denn, so fährt er fort,

quis sapientium dubitat, quis ignorat omnia, quae orta sunt, occidere, quae facta sunt, interire? Nachdem er von diesen sapientes die Ansichten der Stoiker, Epikureer und des Plato angeführt hat, schliefst er mit der Rekapitulation: ita, d. h. weil es die Philosophen alle behaupten, nil mirum est, si ista moles ab eo, quo extructa est, destruatur. Diese Lehre ist ihm demnach wesentlich durch die Autorität der Philosophen gewifs. Urplötzlich aber, wie durch einen Einfall, kommt im nächsten Satze die Autorität der Propheten herein, aus deren Weissagungen jene die Wahrheit erborgt und entstellt haben: animadvertitis philosophos eadem disputare quae dicimus, non quod nos simus eorum vestigia consecuti, sed quod illi de divinis praedictionibus profetarum umbram interpolatae veritatis imitati sunt. Mit diesem Satze macht Minucius seine ganze vorausgehende Argumentation zu nichte. Zugleich aber ist das ein bewufster Gegensatz zur Philosophie überhaupt. Er wirft die Waffen der Vernunft weg und greift zu den Waffen der Offenbarung." Man könnte sich versucht fühlen, dem gegenüber auf Baehrens (z. St.) hinzuweisen: verba *animadvertitis ... imitati sint* Tertulliano dignior a quam Minucio, qui eandem sententiam iam suo more expressit, ut emblema lectoris christiani seclusi. Wir thun es jedoch nicht. Die Sache ist ja ganz einfach: Minucius beruft sich hier allerdings auf die Philosophen, aber nicht wegen der insita natura sapientia, sondern wegen ihrer Abhängigkeit von der heil. Schrift. Und das nicht ohne Grund. Die Lehre vom Weltbrande ist nämlich durchaus nicht so selbstverständlich, dafs Minucius glauben mufste, man könne ohne Offenbarung zu derselben gelangen. Und hätte er dieses auch geglaubt, stand es ihm nicht frei, statt des Vernunftbeweises den Offenbarungsbeweis anzuwenden, ohne sich in bewufsten Gegensatz zur Philosophie zu stellen? Danach ist auch klar, was von nachstehender Bemerkung zu halten ist: „Indes ob auch im nächsten Satze noch diese prophetische Autorität der philosophischen überstellt wird, so fällt es ihm nicht im entferntesten ein, auch nur ein Wort des vorher Gesagten zurückzunehmen, erklärt es vielmehr darauf ausdrücklich für sein propositum, darzustellen, etiam in hoc sapientes vestros in aliquem modum nobiscum consonare, d. h. also, sich auf jene interpolata veritas weiter zu berufen" (Kühn a. a. O. S. 48). Und wenn dann Kühn (a. a. O. S. 48) behauptet: „Minucius fährt im folgenden ruhig fort, mit der Vernunft statt mit der Offenbarung zu operieren. Er hebt die alten Waffen

wieder auf. Er weifs mit den neuen nichts anzuwenden", so möchten wir doch fragen, ob es auf dasselbe hinauskomme, eine Waffe deshalb nicht anzuwenden, weil man sie nicht zu gebrauchen versteht, und sie deshalb wegzulegen, weil man sie nicht mehr für notwendig hält. Früher ist die Waffe der Vernunft nicht ausreichend gewesen, und deswegen hat Minucius zur Waffe der Offenbarung gegriffen. Nun ist das anders. Hominem a Deo, ut primum potuisse fingi, ita posse denuo reformari, das und Ähnliches kann man auch ohne Offenbarung erkennen, und deswegen hebt er die alte Waffe der Vernunft, die er ja mit besonderer Vorliebe gebraucht, wieder auf. Hätte er aber die Waffen auch ohne Grund gewechselt, so wäre damit noch immer nicht bewiesen, dafs er mit der Offenbarung nichts anzufangen wisse. Es stünde ja sonst traurig um die Freiheit eines Schriftstellers. Allein, entgegnet Kühn (a. a. O. S. 48), hätte sich Minucius auf den Offenbarungsbeweis ebenso gut verstanden, als auf den Vernunftbeweis, dann hätte er sicherlich von jenem weiteren Gebrauch gemacht; denn die Argumentation für die Lehre vom Weltbrande fällt, eben weil er fast nur mit der Vernunft operiert, ziemlich kärglich aus. Indes Minucius ist es ja nicht darum zu thun, diese Lehre so zu begründen, wie es von einem Dogmatiker zu verlangen ist, sondern nur darum, den Vorwurf des Cäcilius (XI 1) zurückzuweisen: quid? quod toto orbi et ipsi mundo cum sideribus suis minantur incendium, ruinam moliuntur, quasi aut naturae divinis legibus constitutus aeternus ordo turbetur aut rupto elementorum omnium foedere et caelesti conpage divisa moles ista, qua continetur et cingitur, subruatur. Für diesen Zweck reicht aber vollkommen aus, was er vorbringt.

Hätte Kühn überhaupt das Ziel, das Minucius im einzelnen verfolgt, besser im Auge behalten, dann würde er (a. a. O. S. 48) auch die Bemerkung: „Dieselbe oberflächliche Argumentation widmet er der Auferstehungslehre (XXXIV 10)" unterdrückt und so die eigene Oberflächlichkeit nicht aufgedeckt haben. Denn eine solche ist es doch, wenn er (a. a. O. S. 48) sagt: „Wie dort der Anfang der Welt ihr Ende wahrscheinlich machte, so hier auch ihren zweiten Anfang, ihre Neubildung", also Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit mit einander verwechselt. Denn nur von jener ist die Rede: ceterum quis tam stultus est, ut audeat repugnare, hominem a Deo, ut primum potuisse fingi, ita posse denuo reformari?

Was sagt dann Kühn weiterhin von Minucius' Auferstehungslehre? „Unter der Vorstellung der Neubildung erscheint bei Minucius die Auferstehung in beiden Reden (vgl. XI 2 u. 8). Er denkt sie sich sicher nach dem Weltbrand; denn dann erst kann von einem perpes oder sempiterna poena die Rede sein (vgl. XI 5 und 2). Bis zum Welbrand bewahrt Gott als custos elementorum den in seine Urbestandteile aufgelösten Leib des Menschen auf (vergl. auch reservatur XI 10). Hierauf beginnt die Neubildung des Menschen. Diese Anschauung führt uns auffallend nahe an die stoische Lehre von der *παλιγγενεσία* oder *ἀποκατάστασις*, wonach das Urwesen den Stoff, den es als seinen Leib von sich abgesondert hat, allmählig wieder in sich aufzehrt, um dann nach einem allgemeinen Weltbrand, *ἐκπύρωσις*, die Welt von neuem zu bilden" (a. a. O. S. 48). Auffallend nahe an die stoische Lehre? Kühn mufs es ja wissen. Andere werden freilich anders urteilen. Worin aber alle übereinstimmen werden, das ist die Behauptung, dafs uns Minucius' Anschauung viel näher an die Lehre Tatians (Ad Graec. VI) führt: *κἂν πῦρ ἐξαφανίσῃ μου τὸ σαρκίον, ἐξατμισθεῖσαν τὴν ὕλην ὁ κόσμος κεχώρηκεν· κἂν ἐν ποταμοῖς, κἂν ἐν θαλάτταις ἐκδαπανηθῶ, κἂν ὑπὸ θηρίων διασπασθῶ, ταμείοις ἐναπόκειμαι πλουσίου δεσπότου, καὶ ὁ μὲν πτωχὸς καὶ ἄθεος οὐκ οἶδε τὰ ἀποκείμενα, θεὸς δὲ ὁ βασιλεύων, ὅτε βούλεται, τὴν ὁρατὴν αὐτῷ μόνην ὑπόστασιν ἀποκαταστήσει πρὸς τὸ ἀρχαῖον.* Ja ist nicht sogar in formeller Beziehung eine grofse Ähnlichkeit vorhanden? Man sehe nur: corpus omne sive arescit in pulverem sive in umorem solvitur vel in cinerem comprimitur vel in nidorem tenuatur, subducitur nobis, sed Deo elementorum custodi reservatur (XXXIV 10). Ob freilich eine directe Abhängigkeit zwischen Tatian und Minucius anzunehmen sei, ist eine andere Frage. Wilhelm (a. a. O. S. 68) verneint sie. Wir wollen hier auf dieselbe nicht näher eingehen, sondern nur noch bemerken: similiter ac Tatianus et Minucius haud pauci scriptores ecclesiastici de resurrectione verba fecerunt: Just. 1. Apol. XIX; Athenag. De resurr. mort. III, IV, VIII, X; Theophil. Ad Autol. I 8; Ps.-Just. De resurr. V; atque vere ait Schwenkius certe multo saepius ab apologetis christianis hanc rem tractatam esse, quam nos litteris acceperimus (Wilhelm a. a. O. S. 68).

„Indes", sagt Kühn (a. a. O. S. 49) fernerhin, „es wird auch schwer, nach dem, was er vom Tode bis zur Auferstehung sagt, einer materialistischen Auffassung seiner Lehre zu entgehen.

Nach XXVI 2 zeigt sich der Apologet gegenüber dem Trichotomiker Tatian als Dichotomiker (spiritus et corpus), teilt andererseits die allgemeine apologetische Lehre von der *ἀνάστασις τῆς σαρκός*, der Auferstehung des alten Leibes. Er selbst erklärt sich gegen die Isolierung des Geistes vom Körper sowie ein Übergehen desselben in andere Körper, womit er sich demnach für die schon genannte dritte Möglichkeit des Fortlebens entscheidet. Die Frage nach dem Wie dieser Möglichkeit freilich läſst er offen. Wie nämlich verhält sich der Geist, nach XXVI 11 inmortalis substantia, caelestis levitas, zu dem nur in seinen Elementen noch lebenden Leib? Ist er überhaupt noch von den Elementen verschieden? Hat sich doch wohl gar der Leib in die Geistessubstanz aufgelöst? Oder ruht auch diese neben den Urstoffen im Schoſse des göttlichen custos elementorum? — Das sind Fragen, die nicht beantwortet sind, deren Antwort aber nach aller Voraussicht wohl nicht ohne stoisch-materialistischen Charakter ausfallen würde.“ Allein Kühn ist im Irrtume. Er hat sich den Weg zur Wahrheit durch die unrichtige Auffassung von XXVI 12 und XXXIV 6 verlegt. Über erstere Stelle haben wir uns mit ihm schon auseinandergesetzt; über letztere aber sei bemerkt, daſs sich aus derselben allerdings folgern lasse, Minucius habe sich gegen das Übergehen der Seele in andere Körper ausgesprochen, nicht aber, er sei gegen die Trennung derselben vom Leibe gewesen. Wir zweifeln nicht, daſs uns hierin Kühn selbst zustimmen wird, falls er die Stelle nur etwas näher betrachtet. Minucius sagt nämlich: sic etiam condicionem renascendi sapientium clariores, Pythagoras primus et praecipuus Plato, corrupta et dimidiata fide tradiderunt: nam corporibus dissolutis solas animas volunt et perpetuo manere et in alia nova corpora saepius commeare. addunt istis et illa ad retorquendam veritatem, in pecudes, aves, beluas hominum animas redire. Die Philosophen lehren also zunächst die Trennung der Seele vom Leibe, dann die Unsterblichkeit der Seele allein, endlich die Seelenwanderung. Diese Lehre soll nun Wahres und Falsches enthalten. Was soll aber wahr, was falsch sein? Für wahr hält Minucius ohne Zweifel, daſs die Seele unsterblich sei, für falsch, daſs sie in neue Körper wandere. Aber wie denkt er von der Trennung der Seele vom Leibe? Aus der Stelle selbst ergibt sich nichts Gewisses, und wenn Kühn sagt, in derselben spreche sich Minucius gegen die Isolierung des Geistes vom Körper

aus, so können wir mit demselben Rechte das Gegenteil behaupten.

Heidnisch gefärbt erscheint uns auch XXXIV 11 nicht: vide adeo, quam in solatium nostri resurrectionem futuram omnis natura medidetur. sol demergit et nascitur, astra labuntur et redeunt, semina nonnisi corrupta reviviscunt: ita corpus in sepulcro, ut arbores in hiberno, occultant virorem ariditate mentita. Kühn (a. a. O. S. 49) wird hierdurch erinnert „an die stoische Teleologie, wonach alles für den Menschen geschaffen ist, indem sie auch den Trost der allgemeinen Naturauferstehung in diese Zweckbeziehung der Schöpfung auf den Menschen aufgenommen sein läſst". Indes wir werden hierdurch auch erinnert an Theophil. Ad Autol. I 13 *εἰ γὰρ βούλει, κατανόησον τὴν τῶν καιρῶν καὶ ἡμερῶν καὶ νυκτῶν τελευτήν, πῶς καὶ αὐτὰ τελευτᾷ καὶ ἀνίσταται. τί δὲ καὶ οὐχί, ἡ τῶν σπερμάτων καὶ καρπῶν γινομένη ἐξανάστασις, καὶ τοῦτο εἰς τὴν χρῆσιν τῶν ἀνθρώπων; — εἰ γὰρ τύχοι εἰπεῖν, κόκκος σίτου ἢ τῶν λοιπῶν σπερμάτων, ἐπὰν βληθῇ εἰς τὴ γῆν, πρῶτον ἀποθνήσκει καὶ λύεται, εἶτα ἐγείρεται καὶ γίνεται στάχυς. — ἡ δὲ τῶν δένδρων καὶ ἀκροδρύων φύσις, πῶς οὐχὶ κατὰ πρόσταγμα θεοῦ ἐξ ἀφανοῦς καὶ ἀοράτου κατὰ καιροὺς προφέρουσιν τοὺς καρπούς; ἔτι μὴν ἐνίοτε λαὶ στρουθίον ἢ τῶν λοιπῶν πετεινῶν, καταπιὸν σπέρμα μηλέας ἢ συκῆς ἢ τινος ἑτέρου, ἦλθεν ἐπί τινα λόφον πετρώδη ἢ τάφον καὶ ἀφώδευσεν, κἀκεῖνο δραξάμενον ἀνέφυ δένδρον, τό ποτε καταποθὲν καὶ διὰ τοσαύτης θερμασίας διελθόν.* Und wie Theophilus, lehren auch Clemens von Rom (Ad Cor. I 24), Tertullian (Apol. XLVIII; De resurr. XII), Ambrosius (Hexaem. III 8; De exc. fratr. sui Sat. II 54), Athenagoras (De resurr. XI), Theodoret (De provid. or. IX), Chrysostomus (In II ep. Paul. ad Cor. XV hom. IV). Ob freilich hier Minucius direct aus Theophilus geschöpft, ist eine Frage, die sich nach dem gegenwärtigen Stande der Forschung nicht ohne weiteres bejahen läſst (vgl. Wilhelm a. a. O. S. 71). Indes mag die endgiltige Lösung derselben ausfallen, wie immer: genug, daſs Minucius hier christlich denkt.

Heidnisch-philosophische Münze unter christlichem Gepräge soll auch in der Lehre vom göttlichen Gerichte sich finden. „Minucius", sagt Kühn (a. a. O. S. 50), „verweilt mit besonderem Interesse bei der Schilderung der Gerichtsstrafen. Es ist interessant, wie er sich dieselben vorstellt: illic sapiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrit. sicut ignes fulminum corpora tangunt nec absumunt, sicut

ignes Aetnaei montis et Vesuvi montis et ardentium ubique terrarum flagrant nec erogantur: ita poenale illud incendium non damnis ardentium pascitur, sed inexesa corporum laceratione nutritur. Woher weifs er das so genau? Aus der Schrift gewifs nicht. Ein Blick aber auf Vergil, Aen. VI 559—637 und Homer, Od. XI 558—600 läfst uns die Quelle erkennen. Es ist die alte heidnische Vorstellung von der Ewigkeit göttlicher Strafen, nach der einem Tityon die aufgefressene Leber stets wieder nachwuchs, nach der einem Sisyphus der tückische Marmor immer wieder entrolite, vor dem lechzenden Tantalus das Wasser eiligst verlief oder den Danaiden das Fafs sich nimmer füllen wollte. Nach diesen Vorstellungen denkt er sich auch die Strafwürdigen im ewigen Feuer des christlichen Gerichtes: die angebrannten Teile des Körpers wachsen wieder nach und das Feuer erhält so immer neue Nahrung. Es ist dies also wieder eine subiektive Reflexion, die durch heidnische Anschauungsweise veranlafst wurde". Eine subiektive Reflexion? Gewifs. Veranlafst durch heidnische Anschauungsweise? Das ist weniger gewifs. Man bedenke nur, dafs Lactantius über die Gerichtsstrafen ähnlich, wie Minucius, denkt, sich aber hiebei in bewufsten Gegensatz zu Homer, Vergil und deren Nachfolgern stellt (Instit. div. VII 21): divinus ignis una eademque vi atque potentia et cremabit impios et recreabit: et quantum e corporibus absumet, tantum reponet ac sibi ipse aeternum pabulum subministrabit, quod poetae in vulturem Tityi transtulerunt. ita sine ullo revirescentium corporum detrimento aduret tantum ac sensu doloris afficiet (vergl. A. Zingerle, De scriptorum latinorum locis, qui ad poenarum apud inferos descriptionem spectant, Kl. philolog. Abh., Innsbruck 1871—1887, III, S. 64). So bemerkt auch der heil. Augustinus einerseits (De rectitudine cath. conversationis 789): gehennae ignis sic consumit, ut semper reservet, andererseits (De Genes. XII 33) aber: viderint, quemadmodum poetica figmenta interpretentur (vergl. Zingerle a. a. O. S. 63, 64). Und zugegeben auch, Minucius' Erklärung der Gerichtsstrafen habe ihre Quelle im Homer und Vergil, so ist sie doch keineswegs unchristlich. Das erhellt schon aus den angeführten Stellen des Lactantius und Augustinus, wird aber noch deutlicher, wenn wir Tertull. Apol. XXVIII, Cypr. Ad Demetr. XXIV, Hieronym. In Dan. III 503, Paulin. Ep. ad Sever. IX 62, Ambros. In ep. Paul. ad Thess. II, Greg. v. Naz. In Jul. or. I 291 ins Auge fassen.

„Dogmatisch wichtig“, bemerkt dann Kühn (a. a. O. S. 50), „ist die Frage, wer bestraft wird. Minucius antwortet darauf ausdrücklich im folgenden: ei qui Deum nesciunt (XXXV 4) und fügt als Erläuterung hinzu: cum parentem omnium et dominum non minoris sceleris sit ignorare quam laedere. Eine Vergleichung mit XVII 3 ignorare nec fas nec licet etc. zeigt uns, dafs wir es hier mit dem alten stoischen Grundsatz der Benutzung natürlicher Anlage zu thun haben, speziell der Forderung, mit den gottgegebenen, zur Gotteserkenntnis bestimmten Naturanlagen Gott wirklich auch zu erkennen.“ Allein ist dieser Grundsatz nicht auch christlich? Doch wir haben diese Frage schon beantwortet. Hören wir also Kühn weiter: „Diese Forderung ist hier zur höchsten Pflicht erhoben, deren Verletzung als ein Sacrilegium auch die höchste Strafe nach sich zieht. Daher geht Minucius zu dem Satze fort: inperitia Dei sufficit ad poenam. Die notwendige Konsequenz dieses Satzes wäre nun: notitia Dei sufficit ad veniam“ (a. a. O. S. 50). Keineswegs. Hat denn Kühn nie gelernt — indes hier ist nicht der Ort, in der elementaren Logik Unterricht zu erteilen. Es sei deshalb nur bemerkt, dafs der Satz: imperitia Dei sufficit ad poenam echt christlich ist. Schreibt doch Paulus (Hebr. XI 6): sine fide impossibibile est placere Deo. credere enim oportet accedentem ad Deum, quia est et inquirentibus se remunerator sit.