

Werk

Titel: Altchristliche Litteratur

Autor: Bernoulli, Carl Albr.

Ort: Freiburg ; Leipzig ; Tübingen

Jahr: 1899

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1899_0002|log121

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

fasst sich die Idee seines Lebens wirklich zusammen. Ihn hat der Künstler gewiss im Sinne gehabt, und so wird der Glaubensheld von Worms auch in der Erinnerung unseres Volkes stehen bleiben.

Kiel.

H. v. Schubert.

Kirchengeschichte.

Altchristliche Litteratur.

WEHOFER, TH., Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in litterarhist. Beziehung z. ersten Mal untersucht: Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumskunde. 6. Supplementheft. Freiburg, Herder, 1897. XIV u. 141 S. M. 4.— — RIEDEL, W., Die Auslegung d. Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche. Leipzig, Deichert, 1898. VI u. 120 S. M. 2.40. — SCHALKHAUSER, G., Aeneas von Gaza als Philosoph. (Erlanger Philol. Dissertation.) Erlangen, Junge, 1898. 108 S. — RENESSE, E. v., Die Lehre der zwölf Apostel. Text, Uebersetzung und eingehende Erklärung. Giessen, Ricker, 1897. VI u. 113 S. M. 5.— — Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche. I. 1. S. 71—95: BONWETSCH, N., Das Testament der vierzig Märtyrer. Leipzig, Deichert, 1897. — LAUCHERT, F., Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Konzilien nebst den apostolischen Kanones. Freiburg, Mohr, 1896. XXX u. 228 S. M. 3.50. (Samml. ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellschriften hrsg. v. G. KRÜGER. Heft 12.) — HARNACK, A., Ueber die jüngsten Entdeckungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte. Preussische Jahrbücher 92. 1898. S. 193—219. — KRÜGER, G., Die neuen Funde auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte. Giessen, Ricker, 1898. 30 S. M. —.60. — KRÜGER, G., Geschichte der altchristlichen Litteratur in den ersten drei Jahrhunderten. Nachträge. Freiburg, Mohr, 1897. 32 S. M. —.60. — BATIFFOL, P., Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque. Paris, 1897.

Von den neueren Arbeiten auf dem Gebiete der christlichen Litteraturgeschichte im 2. Jahrh. verdient die Studie von WEHOFER über die Apologie Justins an dieser Stelle mehr als nur erwähnt zu werden. Zwar stutzt man bei der näheren Bezeichnung des Titels: „in litterarhistorischer Beziehung zum ersten Mal untersucht“;

aber ein nur flüchtiger Einblick bestätigt in der That, dass mit dieser Ausführlichkeit die Erklärung der Apologie Justins aus den litterarischen Verhältnissen des 2. Jahrh. noch nicht versucht worden ist. Die Schrift ist dem Wiener Philologen W. von Hartel gewidmet, als dessen dankbaren Schüler sich der Verfasser bekennt. Die Wichtigkeit des Gegenstandes und die interessante Art der Behandlung erfordern ein ausführliches Referat der Schrift an diesem Orte.

Mit Justin, so führt WEHOFER aus, beginnt ein neuer Abschnitt in der christlichen Litteratur. Zu welcher Litteraturgattung gehört die Apologie, gehört der Dialog mit Tryphon? Betreffs des Dialogs wissen wir durch HIRZEL's jüngste Untersuchungen, dass er nicht in der Luft hängt, sondern eines der Glieder ist, die weit ins Altertum hinaufreichen. Justin braucht die litterarische Kunstform des Dialogs nicht erst zu schaffen; sie lag ihm längst in den Werken grosser Meister vor. Wie steht es nun aber für die Apologie? Hat er sich da bei der Abfassung nicht auch einer schon gegebenen litterarischen Kunstform bedient? Und diese Antwort lautet nun in unserem Fall: Justins Apologie ist eine Rede. Justin selbst zeigt uns Schritt für Schritt, dass er die Hauptregeln der hellenischen oder vielmehr der im grossen und ganzen hermagoräisch-stoischen Rhetorik wohl gekannt hat.

Jede Rede zerfällt in zwei Teile, in die *πρόθεσις*, die Vorlegung des zu behandelnden Gegenstandes, und in die *πίστις*, den Beweis. Dazu kommt noch die Einleitung und der Schluss, *προοίμιον* und *ἐπιλογος*. Die negative Seite bildet die *λύσις*, *τὰ πρὸς ἀντιδικόν*, die Widerlegung der Gegenstände. Weiter trennte man die *πρόθεσις* im engern Sinne als *propositio* oder Ankündigung des zu behandelnden Gegenstandes, meist mit hinzugefügter Dispositionsübersicht *partitio*, von der eigentlichen *διήγησις* *narratio*. Erzählung. Auf diese Weise hatte man also in der stoisch-hermagoräischen Rhetorik fünf stehende Teile der Rede gewonnen. 1. Einleitung, *prooemium*, 2. Erzählung, *narratio*. 3. Beweis, *tractatio*, *probatio*. 4. Widerlegung, *refutatio*. 5. Schluss, *epilogus*. An beliebiger Stelle konnten noch *παρεκβάσεις*, *egressiones*, *digressiones* angefügt werden.

Die Regel vom Eingang, dass er den Zuhörer für den Zweck

der Rede gewinnen soll, befolgt Justin durch die dreifach wiederholte Beziehung auf den Philosophentitel und durch nachdrücklichen Ton, es handle sich um eine so wichtige Sache, dass man für sie gegebenenfalles sogar das Leben einsetzen müsse. Der Eingang der Apologie ist aber zugleich ein Beispiel der *σφοδρότης*, die in heftigen Vorwürfen oder wenigstens in freimütigem Tadel besteht. Es war damals z. B. Sophistenbrauch, hier in Deklamationen gegen die Tyrannen zu wüten.

An den Eingang schliesst sich, da die Erzählung, *narratio*, in Wegfall kommt, die *propositio*, der Hauptsatz, an, von dem Quintilian verlangt, dass er deutlich, klar und kurz sei. Justin wählt zwei kräftige Antithesen (c. 2), die freilich wirksamer sein würden, wenn sie knapper geraten wären. Die *propositio* durfte, nach Quintilian, entweder einfach oder motiviert sein. Justin wählt letzteres, indem er seiner *propositio*: „Das nomen Christianum darf als solches nicht verurteilt werden“ unmittelbar die Begründung folgen lässt. Justin verleugnet den Stoiker nicht. Die Stoiker legten in der Syllogistik den Hauptnachdruck auf die hypothetischen und disjunktiven Schlüsse; das Schema für den stoischen Schluss lautet: Wenn das erste, dann das zweite (*λημμα*): Nun aber ist das erste (*πρόσληψις*): Also ist das zweite. Justin schliesst folgendermassen: Wenn sich gegen die Christen nichts Böses nachweisen lässt, so darf man sie nicht strafen. Das sei ein richtiger Schluss, *ἀληθής λόγος*. Es ist also der Untersatz, dass den Christen als solchen nichts Böses nachgewiesen werden kann, zu beweisen; und Justin macht sich anheischig, diesen Beweis zu führen. Damit haben wir die nächste Aufgabe der Apologie anerkannt. In abermaliger Antithese bemerkt Justin noch, der Beweis des Untersatzes sei seine Sache; die Verwirklichung der Schlussfolgerung, als des notwendigen *ἀληθής λόγος*, falle dem Kaiser zu.

An die Aufstellung des Hauptsatzes schliesst sich die Einteilung (*partitio*) an. Unter *partitio* versteht man, nach Quintilian, die nach der Reihenfolge geordnete Aufzählung der eigenen Propositionen oder der des Gegners. Die weitläufige und künstliche Anwendung dieser Regel durch Justin in den Ausführungen WEHOFER's zu verfolgen, würde zu weit führen. Aber soviel ergibt sich schon

aus dem hier geltend gemachten Gesichtspunkt an sich, dass die Disposition der ersten Apologie, diese alte Crux der Ausleger, durch diese Betrachtungsweise zwar nicht durchsichtiger, aber doch verständlicher wird, sobald sie nicht in einfachem Unvermögen, sondern in den zünftigen Anforderungen der damaligen Rhetorik ihren Grund hat. Im grossen und ganzen liege der Apologie eine eingehende, reiflich durchdachte Disposition zu Grunde. Allerdings lasse sie gegen das Ende des zweiten Teils viel zu wünschen übrig; jedenfalls aber erklären sich die scheinbaren Einschiebe in ihrer ihnen von WEHOFFER beigemessenen Eigenschaft als digressiones nun auch organisch aus dem Rahmen des Ganzen, den sie nach der Rhetorenregel zu durchbrechen berechtigt waren, z. B. c. 26—30, 43—44, 46 und 65—67.

In der Peroratio endlich vereinigt sich nach der antiken Rhetoretheorie wie in einem Brennpunkt alles was der Redner will und was er kann. Auch diese Vorschrift hat Justin genau befolgt und den Haupttreffer bis zum Schluss aufgespart. In Defensionsprozessen bildeten eine stehende Rubrik die *leges contrariae*. Da konnte der Redner seine ganze Kraft zeigen, wenn sich der Streit um die Anwendung zweier entgegengesetzter Gesetzesparagraphen drehte. Justin spielt seinen stärksten Trumpf mit der Berufung auf Hadrians Edikt an Minutius Fundanus, das er den auf die *Majestas* bezüglichen Gesetzen gegenüberstellt. Im Bewusstsein, dass er sich damit allerdings auf eine *lex dubia* beziehe, kehrt aber Justin überhaupt nicht so sehr den Juristen als den Philosophen hervor: die Philosophen mochten für Justins Argumente aus göttlichem Recht zugänglich sein, die Juristen kaum.

Bei diesem höchst unzureichenden Bericht über WEHOFFER's Ausführungen, in dem manche selbst wesentliche Zwischenglieder übersprungen werden mussten, mag immerhin klar geworden sein, wie sehr die Justinforschung durch diesen gelehrten und eigenartigen litterarhistorischen Beitrag gefördert wird. In jede weitere Diskussion über diesen wichtigen Gegenstand hat WEHOFFER nun ein für allemal als bestimmenden Faktor den Gesichtspunkt hineingetragen: Justins Apologie ist eine Rede und muss als solche beurteilt werden. Deshalb braucht sie nicht gehalten oder auch nur

zum mündlichen Vortrag bestimmt gewesen zu sein. Bei dieser Auffassung fällt unter anderm auch auf die rätselhafte zweite Apologie ein Streiflicht: die sog. zweite Apologie besitzt weder einen Eingang und noch weniger einen Schluss nach den Vorschriften der Rhetorik, während Justin in der ersten Apologie gerade auf Eingang und Schluss unter genauester Beobachtung der Schultheorie die grösste Sorgfalt angewendet hat. Wie immer man über einzelnes in der zweiten Apologie urteilen mag, in ihrer jetzigen Gestalt ist und bleibt sie nichts anders als ein Anhang der ersten.

Zu den andern Schriften übergehend, gedenken wir zunächst RIEDEL's Abhandlung über die Auslegung des hohen Liedes in der jüdischen Gemeinde sowohl als in der griechischen Kirche. Der erste Jude, von dem wir wissen, dass er das A. T. allegorisch erklärte, war der Alexandriner Aristobul, der dem Könige Ptolomäus Philometor (181—145) einen Kommentar zum Pentateuch widmete. Am besten kennen wir diese Richtung aus Philo. Mit Unrecht hat man die Umdeutung der siebenzig Jahre Jeremias bei Daniel allegorisch genannt: Allegorik beschränkt sich nicht auf die einzelne Stelle, sie ist ein Prinzip, eine systematische Umdeutung, und zwar nicht nur bei den Hellenisten, sondern ebenso bei den Rabbinen, die es von jenen übernommen haben. Immerhin besteht in der Verwendung der allegorischen Deutung ein Unterschied zwischen Alexandrien und Palästina: die Griechen destillierten aus dem Wortlaut unhistorisch den Ideengehalt, die Rabbinen unphilosophisch konkrete Garantien für die Zukunft. Das hohe Lied ist schon im ersten Jahrhundert allegorisch erklärt worden; es muss also schon längere Zeit vorher kanonisiert worden sein. Seit Hosea war es allgemein gebräuchlich, den Bund Gottes mit seinem Volke unter dem Bilde der Ehe darzustellen: „Als Israel jung war, gewann ich es lieb und rief es aus Aegypten“. Diese Gedanken sah man jetzt im hohen Liede dargestellt. Der königliche Bräutigam ist Jahve, die vielgepriesene Braut das Volk Israel. Das ist die Deutung des hohen Liedes, wie sie der Targum konsequent durchführt und wie sie auch den Grundstock der im Midrasch überlieferten Deutungen bildet. Als nun die christliche Gemeinde die Verheissungen Gottes von dem neuen Bunde mit seinem Volke durch die Gründung

der Kirche erfüllt sah, verschob sich dementsprechend für sie das alttestamentliche Bild von der Ehe Jahves mit seinem Volk zu dem Bilde der Ehe Christi mit seiner Kirche (Eph 5 32, Apok 19 7, 21 2, 2 Kor 11 2). Diese Anschauung war dem Paulus so selbstverständlich, dass er mit ihr seine Mahnungen zum rechten Verhältnis der Eheleute untereinander begründen und eindringlicher machen konnte (Eph 5 23. 28). Wollten also die Christen das h. L. allegorisch deuten, so war die den Anschauungen des N. T. am nächsten liegende Erklärung die auf Christus und die Kirche. Jedoch finden sich in den beiden ersten Jahrhunderten nirgendwo in der beginnenden christlichen Litteratur Spuren, dass das h. L. zitiert, geschweige denn ausgelegt worden wäre. Dagegen nahm die Vorstellung von der Kirche als der Braut Christi bei den apostolischen Vätern und Apologeten eine wichtige Stelle ein, und sie ist es denn auch, die wir in der ältesten christlichen Deutung des h. L., in der des Hippolyt, als Grundthema finden. Sie findet sich dann auch als erste in den Kommentaren, als einzige in den Homilien des Origenes, und ihm nach bei allen späteren Exegeten, besonders bei Theodoret, wenigstens teilweise, Gregor von Nyssa. Origenes hat aber in seinen Kommentaren diese Deutung mit einer andern verbunden, die auf der Vorstellung beruht, die Seele sei die Braut des Logos. Diese Vorstellung findet sich schon in den alttestamentlichen Apokryphen vorgebildet (Jesus Sirach 15 2, Sophia Sal 8 2). Diesem Gedanken an eine Vermählung der Seele mit dem göttlichen Geist gab Origenes eine ausgedehnte biblische Grundlage, und durch ihn ist so das h. L. das Lieblingsbuch der Mystiker aller Zeiten geworden. Weiter ausgebildet finden wir diese Spekulation dann im Symposion des Methodius. Er hat ihr besonders den Charakter mönchischer Mystik aufgeprägt, und sein Nachfolger Gregor von Nyssa hat damit gewissermassen für die spätere griechische Kirche die Normalexegese des h. L. geschaffen. Eine Umbildung erfuhr die zweite Deutung des Origenes und die Form, in der wir sie bei Gregor finden, durch die pseudoareopagitische Mystik. Doch scheint diese Form im Oriente nicht die Bedeutung gefunden zu haben, wie später im Abendlande. Es scheint nun aber in der Kirche zu allen Zeiten eine Unterströmung vorhanden gewesen zu sein, die eine allegorische Erklärung

des h. L. verwarf; Origenes, Gregor und Theodoret polemisieren gegen das ‚fleischliche‘ Verständnis des Buches. Aber wie wohl diese Opposition nicht unbedeutend gewesen zu sein scheint, hat sie doch immer als heterodox gegolten, und in ihrem bedeutendsten Vertreter, Theodor, wurde sie auch offiziell anathematisiert. Im 19. Kanon des Quinisextum wurde die Exegese der orthodoxen Väter als für alle Zukunft verbindlich bezeichnet. Dies ist in Kürze der Inhalt der RIEDEL'schen Untersuchung.

Mit Aeneas von Gaza, einem christlichen Philosophen aus den letzten Jahrzehnten des fünften Jahrhunderts, befasst sich GEORG SCHALKHAUSER in seiner Doktordissertation. Aeneas war bei dem Neuplatoniker Hierokles von Alexandrien geschult und wirkte in seiner Heimat Gaza in Palästina als Sophist und Rhetor mit nicht gewöhnlichem Erfolge. Sein litterarischer Nachlass umfasst fünf- und zwanzig kurze Briefe, wo der Philosoph jedoch hinter dem freundschaftlichen Briefsteller zurücktritt, und eine rein philosophische Schrift, den Dialog „Theophrastus“, wahrscheinlich in den achtziger Jahren des fünften Jahrhunderts verfasst. Das Gespräch, an dem Theophrast und Eupitheus die Hauptkosten tragen und das mit der Ueberführung Theophrasts endet, zerfällt in drei Teile: über die menschliche Seele, über den Kosmos und über die Auferstehung des Leibes. Aeneas bekämpft die Lehren von der Präexistenz und von der Seelenwanderung; er bekämpft die Anschauung, dass der Kosmos ungeworden und ohne Anfang sei, für den von Gott geschaffenen Kosmos komme einmal die Zeit, wo er aufgelöst wird. Der Mensch aber wird mit dem Leibe wieder aufleben, denn er ist eine vernünftige Seele, die einen organischen Körper braucht. Aeneas' Polemik gegen den Neuplatonismus beruht auf den kirchlichen Anschauungen. Und doch kommen bei ihm die Namen Christus, Christ, Christlich nie vor, nie zitiert er die Bibel oder einen Kirchenvater, während ihm heidnische Ausdrücke ‚bei Zeus‘, ‚Hermes‘, ‚Hades‘ u. s. w. gang und gäbe sind und die neuplatonische Kultursprache sich nirgends verleugnet. Aeneas ist also einer von den Philosophen, die dem Neuplatonismus nicht in allen Stücken folgen, ja ihn bekämpfen und dennoch auf Schritt und Tritt sich als dessen Schüler erweisen.

VON RENESSÉS Abhandlung bezweckt, auf Grund der Forschungen der namhaftesten Gelehrten den Leser in die Zwölfapostellehre einzuführen, die als Urkunde ersten Ranges für die älteste Kirchengeschichte von höchster Bedeutung sei, indem sie das apostolische mit dem nachapostolischen Zeitalter verbinde und so Licht auf beide werfe. Sie bietet den genauen Text der Jerusalemer Handschrift, eine Uebersetzung und einen ausführlichen Kommentar. Im wesentlichen folgt er dem Werke seines Lehrers Philipp Schaff „The teaching of the twelve apostles or the oldest church manual. New York, Third edition. 1890.“ Doch sind die einschlägigen Arbeiten anderer Forscher ziemlich vollständig berücksichtigt und verwertet.

BONWETSCH giebt auf Grund eines verbesserten Apparates eine neue Ausgabe des in der neuen kirchlichen Zeitschrift (1892 S. 705—726) von ihm bereits veröffentlichten „Testamentes der vierzig Märtyrer von Sebaste“, das zwar auf keinerlei originale Denkweise Anspruch erheben kann, aber doch schlicht und unmittelbar zum Ausdruck bringt, was das christliche Bewusstsein der Märtyrerkirche erfüllte.

LAUCHERT's Handausgabe der Konzilkanones enthält in chronologischer Reihenfolge zunächst alle vornicänischen Kanones, sodann die der ökumenischen Konzilien bis zum zweiten Nicaenum mit Einschluss der Kanones des Quinisextum, ausserdem die von andern Synoden herrührenden griechischen Kanones aus dem vierten Jahrhundert, die später allgemeine Bedeutung erlangten und von den nachfolgenden Konzilien approbiert wurden; ausserdem die sog. apostolischen Kanones. Dazu kommen anhangsweise, ausser der chronologischen Ordnung, noch einige afrikanische, spanische und gallische Provinzialkonzilien unter Beschränkung auf die ältesten. Ohne eine neue Rezension der Texte geben zu wollen, hat LAUCHERT das vorhandene kritische Material sich doch nach Kräften nutzbar gemacht und fusst meistens auf dem alten Texte Mansi's. Sein Variantenverzeichnis und seine Litteraturangaben erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit; sie beschränken sich auf das wesentlichste; ebenso ist der beigegebene Index kein erschöpfendes Sachregister, aber eine geschickte Zusammenstellung des theologisch, historisch und kirchenrechtlich Wichtigsten bei glücklicher Aus-