Inhaltsverzeichnis

Einleitung Über das Priestertum **1**
Einleitung Über das Priestertum 1

Titel Werk: De sacerdotio libri 1-6 Autor: Chrysostomus Identifier: CPG 4316 Tag: Kirchenordnung Tag: Unterweisungen Time: 4. Jhd.

Titel Version: Einleitung Über das Priestertum Sprache: deutsch Bibliographie: Einleitung Über das Priestertum In: Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Erzbischofs von Konstantinopel Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus / aus dem Griechischen übers. von Joh. Chrysostomus Baur. (Des heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus ausgewählte Schriften Bd. 4; Bibliothek der Kirchenväter, 1. Reihe, Band 27) Kempten; München 1916. Unter der Mitarbeit von: J.H. Rothenpieler

Einleitung Über das Priestertum

Einleitung Über das Priestertum

§1. Veranlassung und Abfassungszeit der sechs Bücher „Über das Priestertum. Kommt der von Chrysostomos angegeben Veranlassung historischer Charakter zu?

S. 3 Soll in vorliegender "Bibliothek der Kirchenväter", wie der verdiente Herausgeber O. Bardenhewer im programmatischen Vorwort zum ersten Bande schreibt, "das Beste und praktisch Brauchbarste aus der patristischen Literatur einem weiteren Interessentenkreise zugänglich gemacht werden", dann darf unter den aus der ungemein zahlreichen literarischen Hinterlassenschaft des hl. Johannes Chrysostomus hier aufzunehmenden Werken der Dialog "Über das Priestertum" nicht fehlen.

I. Gehört er doch, wie zu den nach Form und Inhalt schönsten und vollendetsten, so auch von jeher zu den bekanntesten und gelesensten Schriften des großen Patriarchen von Konstantinopel. Letzteres beweist vor allem die überaus hohe Anzahl von Handschriften und Sonderdruckausgaben speziell dieses Werkes im Originaltexte sowohl wie in Übersetzungen.

Bezeichnend für den hervorragenden Ruf, den gerade die Schrift „περὶ ἱερωσύνης“ schon bald nach ihrer Abfassung in den weitesten Kreisen erlangt haben mußte, ist die Tatsache, daß der hl. Hieronymus in seiner 392 zu Bethlehem niedergeschriebenen Literaturgeschichte „De viris illustribusünter den „vielen"Werken des Chrysostomus, deren Kunde zu ihm gedrungen, als einziges mit Namen nur das „Über das Priestertum"kennt und

ausdrücklich bemerkt, es gelesen zu haben[1]. S. 4 Seitdem häufen sich und wetteifern die anerkennenden und begeisterten Zeugnisse aller Jahrhunderte im Lobe und in der Verherrlichung unserer Schrift. Das eine oder andere aus alter, mittlerer und neuerer Zeit hier zunächst anzuführen, dürfte wohl berechtigt sein.

So übersendet der Abt Isidor von Pelusium, gestorben um 440, ein begeisterter Chrysostomus - Schüler; dessen Buch über das Priestertum an einen gewissen Eustathius mit folgendem Begleitschreiben: „Ich schicke dir hiermit das Büchlein, das du von mir verlangt hast und erwarte, daß auch du den Nutzen daraus ziehst, den es jedermann gewährt. Denn es gibt kein Herz, ich wiederhole, es gibt kein Herz, das nicht bei der Lektüre dieses Buches von göttlicher Liebe erfüllt würde[2]. Und in einem anderen Briefe an Heraklius[3] preist er die Menschen glücklich, die erst nach Chrysostomus das Licht der Welt erblickten, weil sie sonst der hinreißenden und bezaubernden Allgewalt seiner Worte hätten entbehren müssen. Im zehnten Jahrhundert charakterisiert der Lexikograph Suidas den Dialog „Über das Priestertum“ dahin, daß er alle übrigen Schriften des Johannes übertreffe sowohl durch die Erhabenheit und Tiefe der Gedanken, als durch die Lieblichkeit und Schönheit der Sprache[4]. Baronius, der Erwecker der Kirchengeschichtsschreibung des sechzehnten Jahrhunderts, nennt in seinen Annales ecclesiastici dasselbe Buch „commentarium illum tam celebrem“[5], in neuerer Zeit O. Zöckler[6] „die berühmteste dieser Schriften”, H. Kihn[7] gleich J.Feßler[8] „das Beste, was im Altertum S. 5 über diesen Gegenstand — das Priestertum — geschrieben worden ist“. Ähnlich Bardenhewer: „Der in allen Schriften etwas gehobene und feierliche Ausdruck nimmt hier eine eigene Innigkeit, Zartheit und Wärme an. Namentlich wegen der unvergleichlichen Schilderung der Würde und Hoheit des Priestertums zählten diese Bücher stets zu den am meisten geschätzten und gefeierten Schriften des Heiligen”[9]. Der Protestant J. A. Cramer schreibt: „Dieses Werk ist die Bewunderung aller Zeiten ge-

[1] De viris illustribus, cap. 129: „Joannes Antiochenae ecclesiae presbyter, Eusebii Emiseni Diodorique sectator, multa componere dicitur, de quibus περὶ ἱερωσύνης tantum legi.”(Migne, P. Lat. 23, 713.)
[2] Epistol lib. I, 156 (Migne, P. Gr. 78, 288).
[3] Epistol lib. IV, 224 (Migne, ibid. 1317).
[4] Suidas, Lexikon, edid. G. Bernhardy, Bd. I, 1028, Halis 1843.
[5] Tom. IV, 541, Aug. Vindel. 1738.
[6] Handbuch der theologischen Wissenschaften, Bd. II, 461, Nördlingen 1889.
[7] Patrologie, Paderborn 1908, Bd. II, 223.
[8] Institutiones Patrologiae, Oeniponte 1851, tom. II, 108. Feßler kleidet sein glänzendes Lob in die Worte: „Libri VI de sacerdotio ceteris omnibus Chrysostomi libris tum styli sublimitate et elocutionis gratia, tum suavitate et elegantia verborum antecellunt. Nec ullus apud antiquos extat liber, qui de sacerdotis dignitate ac functionibus sublimius digniusque loquatur. Quapropter et viri summi omnium temporum aureum hoc opus miris laudibus celebrarunt et innumerae fere editiones lucem publicam aspexerunt.“
[9] O. Bardenhewer, Patrologie, 2. Auflage, Freiburg i. B. 1901, S. 294. Desgleichen G. Rauschen, Grundriß der Patrologie, 3. Aufl., Freiburg i. B, 1910, S. 141: „Das Werk, in jugendlicher Frische und warmem Ton geschrieben, ist wegen seiner unvergleichlichen Schilderung der Würde des Priestertums Priestern und Ordinanden zur Lektüre sehr zu empfehlen.“

worden“[10]. Schließlich urteilt in allerneuester Zeit P, Joh. Chrysostomus Baur in der von ihm verfaßten Allgemeinen Einleitung zu des hl. Johannes Chrysostomus ausgewählten Schriften in vorliegender Bibliothek der Kirchenväter: „Die berühmteste und verbreitetste aller Abhandlungen sind die sechs Bücher De Sacerdotio, die in gewählter literarischer Form wohl das Schönste enthalten, was bis dahin über die Würde und Erhabenheit des Priestertums geschrieben worden war[11]. Außer bei diesen und anderen katholischen und protestantischen Theologen lesen wir in W. v. Christ's Geschichte der griechischen Literatur: „Diese Schrift gelangte zu besonders hohem Ruhme”[12]. Von französischen Kritikern bezeichnet sie E. Martin[13] als „le plus estimé et certainement le plus beau de ses ouvrages. … Nulle part peut-être tont d'élevation ne fut unie à S. 6 tant de charme et de grâce“. A. Cognet[14] schreibt: „Nemini dubium est, quin hic Chrysostomi dialogus ceteris ejusdem operibus multo praestet tum argumenti majestate, quo nihil amplius ac dignius est, tum dicendi arte, qua tam feliciter usus est auctor, ut nusquam alias sese excellentiorem praestiterit. Non enim alium nomines librum, quo res ad sacerdotium pertinentes tanta pietate tantaque eloquentia disserantur, ut Chrysostomus, quemadmodum Nazianzenum exemplar ante oculos habuit, ita et ipse postea eadem scribentibus auctor exstiterit ac magister”[15]. Und um auch aus England — von anderen Ländern zu schweigen[16] — ein Zeugnis anzuführen, so bekennt J. Hughes[17], daß zwei Ursachen ihn zu einer Sonderausgabe der Schrift bewogen hätten, einmal weil in diesem goldenen Büchlein die wahre und echte Würde des christlichen Priestertums in unübertrefflicher Weise auseinander gesetzt werde, sodann weil er gerade diese Lektüre für das beste Mittel halte, um die Jünglinge zum Studium der altehrwürdigen Kirchenväter anzueifern und anzuleiten[18].

II. Zu Beginn seiner Ausführungen gibt Chrysostomus selbst uns eingehenden Aufschluß über die nähere Veranlassung zur Abfassung der Schrift. Er schildert zuvörderst in den zartesten Farben den innigen Freundschaftsbund, den er mit seinem unzertrennlichen Jugend- und Studienfreunde Basilius geschlossen hatte. Insbesondere hatten beide sich gegenseitig gelobt, jederzeit bei allen ihren Handlungen nach gemeinsamem Ent- S. 7 schlusse vorzugehen, jedesmal den gleichen Weg einzuschlagen. Da geschah es nun,

[10] Des hl. Kirchenlehrers Joh. Chrysostomus Predigten und kleine Schriften, Leipzig 1748, Bd. I, S. 4.
[11] Band 23, S. XXXVII, Kempten und München 1915.
[12] Geschichte der griechischen Literatur, 5. Auflage von O. Stählin-W. Schmid (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, VII. Bd., 2. Teil), München 1913, S. 1227.
[13] Saint Jean Chrysostome, ses oeuvres et son siècle, Montpellier 1860, tom. I, 103. 104.
[14] De Joannis Chrysostomi dialogo, qui inscribitur περὶ ἱερωσύνης λόγοι ἓξ. Paris 1900, S. 61.
[15] Ein ähnliches Lob lesen wir bei Migne, P. Gr. 47, 90.
[16] Weitere Zeugnisse sind zusammengestellt bei J. A. Bengel in seiner bekannten Ausgabe der Schrift, Stuttgardiae 1725, Praefatio § 7; J. Weißenbach, de eloquentia patrum, tom. III, 206. 207, Augustae Vindel. 1775.
[17] S. Patris nostri Joannis Chrysostomi Arch. Const. de sacerdotio libri VI, Cantabrigiae 1710, Praefatio.
[18] Das gleiche Motiv betonen auch Bengel (1725), Seltmann (1887), Nairn (1906) in ihren Ausgaben. Vgl. J. A. Nairn, Περὶ ἱερωσύνης of St John Chrysostom, Cambridge 1906, Preface.

erzählt Chrysostomus weiter, daß beide, obwohl noch jung an Jahren, bei der Erledigung einzelner, offenbar syrischer[19] Bischofssitze von den Wählern als Bischöfe in Aussicht genommen und auch direkt als solche begehrt wurden. Basilius, in der Meinung, in welcher er von seinem Freunde Johannes noch bestärkt worden war, derselbe werde auch in dieser hochwichtigen Lebensfrage auf jeden Fall „eines Sinnes und eines Handelns"mit ihm sein oder vielmehr er sei ihm mit Annahme der Bischofswürde bereits vorangegangen, ließ sich nach einigem Widerstreben zum Bischöfe weihen. Johannes Chrysostomus hingegen, der, von Mißtrauen gegen sich selbst erfüllt, sich einer so hohen Ehre nicht für würdig erachtete, hatte vor Basilius seine wahren und eigentlichen Absichten verschleiert, sich unter Anwendung einer gewissen List vor den Wählern versteckt und sich durch schleunigste Flucht der Erhebung auf einen bischöflichen Stuhl entzogen. Über dieses Verhalten des Freundes war nun Basilius nachträglich ganz untröstlich. Völlig niedergeschlagen suchte er ihn auf und mit von Tränen erstickter Stimme machte er ihm in der rührendsten Weise bittere Vorwürfe, daß er ihn selbst und ihre Wähler durch List und Verstellung getäuscht habe. Daran knüpft sich die Selbstverteidigung des Chrysostomus, die ihrer äußeren Form nach eine Rechtfertigung des ganzen Verhaltens dem Freunde gegenüber sein soll und in den beiden Momenten gipfelt, einmal daß im vorliegenden Falle die angewandte List nicht verwerflich, sondern erlaubt, sogar geboten gewesen sei, weil dadurch ein so durchaus tüchtiger und nach jeder Richtung hin geeigneter Mann wie Basilius für das Bischofsamt gewonnen worden, sodann daß er selbst mit vollem Recht, ja notwendigerweise sich der in Aussicht stehenden Bischofsweihe durch die Flucht entzogen habe, weil ihm die erforderlichen Eigenschaften hierzu fehlen würden. Art und Zweck der Verteidigung bieten Chryso- S. 8 stomus dabei die erwünschte Gelegenheit, seine tiefe Auffassung über die Bedeutung, Aufgabe und Verantwortlichkeit des Priester-, bzw. Bischofsamtes eingehend zu entwickeln. Und so bilden seine Erörterungen, die in der Form eines Dialogs sich abspielen, allerdings verhältnismäßig nur wenig von Fragen, Einwendungen und Zugeständnissen des Basilius unterbrochen, ihrem inneren Kerne und ihrem eigentlichen Hauptinhalte nach eine überaus herrliche und treffliche Schilderung der Erhabenheit, Würde und Bürde des Priestertums. In ihnen besitzen wir die allenthalben als bekannteste und berühmteste gepriesene Schrift des hl. Kirchenvaters, seine sechs Bücher über das Priestertum.

Es drängt sich uns nun zunächst die Frage auf, in welchem Zeitpunkte seines Lebens seitens des Chrysostomus die Niederschrift der angedeuteten Episode und der daran sich anschließenden persönlichen und theologischen Auseinandersetzungen mit Basilius erfolgt sein mochte, d. h. wann literarisch die sechs Bücher über das Priestertum entstanden sind. Wurden dieselben in unmittelbarem Zusammenhange mit den geschilderten Ereignissen,

[19] Das geht daraus hervor, daß der Bischofssitz, den Basilius später eingenommen haben soll, nach der Angabe des Chrysostomus in die Nähe von Antiochien zu verlegen ist (de sacerd. VI, 13).

deren genaue Zeitbestimmung ebenfalls Schwierigkeiten macht, oder erst zu einem späteren Zeitpunkte verfaßt?

In neuerer Zeit wurden sogar manche Stimmen laut, welche überhaupt die Geschichtlichkeit des Untergrundes, von dem Chrysostomus ausgeht, der vorgeführten Geschehnisse und Umstände, in welche der ganze Dialog so lebenswarm gewissermaßen eingebettet ist, zu leugnen geneigt sind, vielmehr eher der Annahme einer schriftstellerischen Fiktion das Wort reden.

Als erster hat eine dergestalt formulierte Hypothese im Gegensatze zu der bis dahin immer und überall festgehaltenen Historizität aufgestellt K.W.F. Hasselbach[20] im Vorwort zu seiner 1820 erschienenen deut- S. 9 schen Übersetzung der sechs Bücher vom Priestertum. Ihm schlossen sich an P. G. Lomler[21], H. Jakoby[22], J. Volk[23], S. Colombo[24], die beiden letzteren in ausführlicher, die Auffassung Hasselbachs beträchtlich modifizierender Begründung. Während Hasselbachs, bzw. Volks Hypothese ausdrücklich A. Neander[25], A. Cognet[26] und J. A. Nairn[27] entgegentraten, hat der Benediktinerpater Chrys. Baur[28]in seiner dankenswerten Chrysostomus-Bibliographie zugestanden, daß die Idee, an eine literarische Fiktion zu denken, etwas Verführerisches an sich habe und ohne Zweifel verdiene, näher in Betracht gezogen zu werden, gleichwie auch O. Bardenhewer im Unterschiede von früheren Auflagen seiner Patrologie in neuester Zeit eine „Nachprüfung“[29] der ganzen Frage für notwendig hält, da „die Voraussetzung, daß die das Zwiegespräch motivierenden Umstände wirkliche Geschehnisse darstellen, nicht unbestritten” sei[30]. Dezidierter sprechen sich die Herausgeber der fünften Auflage von W. Christ's Geschichte der griechischen Literatur, O. Stählin und W. Schmid, unter Berufung auf S. Colombo dahin aus, daß „die ganze Erzählung wahrscheinlich nur literarische Fiktion ist“[31]. G. Ficker hält sogar den Beweis hierfür durch S. 10 S. Colombo für erbracht, so „daß die darin erzählten Fakten nicht für die Lebensgeschichte des Chrysostomus verwandt werden dürfen[32]. Auch des P. Chrys. Baur Standpunkt lautet neuestens in seiner Allgemeinen Einleitung zu des

[20] Des heiligen Johannes Chrysostomus sechs Bücher vom Priestertume, Stralsund 1820, S. LIII ff.
[21] Opera Praestantissima, Rudolphopoli 1840.
[22] Die praktische Theologie in der alten Kirche (Theologische Studien und Kritiken, Bd. 63 [1890], S. 307 Anmerkung 1).
[23] Die Schutzrede des Gregor von Nazianz und die Schrift über das Priestertum von Johannes Chrysostomus (Zeitschrift für praktische Theologie, Bd. 17 [1895], S. 60ff.).
[24] Il Prologo del περὶ ἱερωσύνης di S. Giovanni Crisostomo (Didaskaleion, Torino 1912, Bd. I, S. 39 ff.).
[25] Der hl. Johannes Chrysostomus, 3. Aufl., Bd. I, S. 40. 41 Anmerkung 2, Berlin 1848.
[26] De Joannis Chrysostomi dialogo, qui inscribitur περὶ ἱερωσύνης, Paris 1900, S. 16 ff.
[27] S.XXXVI.
[28] S. Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire, Louvain-Paris 1907, S. 270. 271.
[29] Geschichte der altkirchlichen Literatur, Freiburg i. B. 1912, Bd. III, S. 347.
[30] Patrologie, 3. Auflage, Freiburg i. B. 1910, S. 308.
[31] Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, VII. Bd., 2. Teil, S. 1223 Anmerkung 2.
[32] Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. XXXIV [1913], S.273.

hl. Chrysostomus ausgewählten Schriften in vorliegender Bibliothek der Kirchenväter bestimmter und dezidierter dahin, daß „die Geschichtlichkeit der angeblichen Veranlassung zum De Sacerdotio sich schwer wird aufrechterhalten lassen"[33].

III.

III.

In der Tat, werden die einzelnen Momente der Situation, auf welcher die Schrift sich aufbaut, etwas genauer unter die kritische Lupe genommen, so begegnen uns auf Schritt und Tritt Schwierigkeiten, die vom Standpunkte berechtigter Kritik mehr als gewöhnliche Bedenken auslösen.

Zunächst ist es bis jetzt nicht einmal gelungen, die Persönlichkeit des Basilius,den Chrysostomus mit nicht zu überbietenden innigen und warmen Worten seinen besten und vertrautesten Freund nennt, unzweifelhaft historisch sicherzustellen und zu identifizieren. Zwar wurden hierzu nicht wenige Versuche gemacht und verschiedene Hypothesen aufgestellt.

Der griechische Kirchenhistoriker Sokrates, der um die Mitte des fünften Jahrhunderts schrieb, will, daß Chrysostomus mit Basilius dem Großen, dem späteren Bischöfe von Cäsarea, „vertrauten Umgang gepflogen habe"[34]. Fast allgemein nimmt man an, daß hierin auch ein Hinweis auf den in „De sacerdotio" genannten Barnims enthalten sein sollte, welche Schrift, wie aus einer weiteren Bemerkung des Sokrates hervorgeht, diesem bekannt war. Unter anderen hat z. B. Erasmus[35] S. 11 sich in der Identifizierung mit Basilius von Cäsarea dem Sokrates angeschlossen. Aber schon der erste kritische Kirchengeschichtsschreiber der Neuzeit, Cäsar Baronius[36], hat für die Unhaltbarkeit dieser Hypothese eine ganze Reihe von Momenten ins Feld geführt, die seitdem von der Kritik[37] gerne wiederholt und zum Teil ergänzt wurden, so außer anderen Gründen, daß Basilius von Cäsarea, um 330 geboren, also um etwas Beträchtliches älter war als Chrysostomus, demnach nicht von Jugend an dessen unzertrennlicher Studiengenosse gewesen sein konnte. Außerdem stammte Basilius der Große aus Cäsarea, während dem gleichnamigen Freunde des Chrysostomus mit diesem dieselbe Vaterstadt, also Antiochien, gemeinsam war. Ferner war ersterer gleichzeitig mit Gregor von Nazianz seinen Studien zu Cäsarea und Athen

[33] Band 23 [1915], S. V Anm. 2; siehe noch ebendort S. XXXVII; IL.

[34] Hist. Eccl. VI, 3 (Migne, P. G. 67, 668): „τὰ πολλὰ συνδιάγοντα."

[35] Chrys. Opera. tom. I, edit. de Paris 1556; ebenso bis in die neueste Zeit J. H. Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte, § 47, nicht mehr jedoch in der 14. Auflage, besorgt von N. Bonwetsch und J. Tschackert.

[36] Annales ecclesiastici ad an. 382, Aug. Vindel. 1738, tom. IV, 540.

[37] So z. B. bei Migne, P. Gr. 48, 621; Martin I, 125; Cognet, S. 18. 19; C. Seltmann, Des hl. Johannes Chrysostomus περὶ ἱερωσύνης λόγοι ἕξ, Münster und Paderborn 1887, S. 30 Anm. 4; Nairn, S. XXXV; Colombo, S. 41 Anm. 2.

obgelegen, während Chrysostomus seine wissenschaftliche Ausbildung zu Antiochien erhalten hatte. Basilius der Große war schon seit 370, also unter allen Umständen bereits mehrere Jahre vor dem frühesten Zeitpunkte Bischof, auf den die von Chrysostomus berichtete fragliche Bischofswahl und -weihe angesetzt werden könnte. Zudem war Basilius Bischof von Cäsarea in Kappadozien und war auch dort konsekriert worden und nicht in Syrien.

Baronius[38] hat auch bereits die Meinung des Patriarchen Photius[39] zurückgewiesen, der in unserem Basilius den Bischof Basilius von Seleukia erblicken S. 12 wollte. Diese Hypothese ist noch weniger stichhaltig. Photius stützte sich dabei auf eine gewisse Ähnlichkeit, die er glaubte zwischen den Schriften des Chrysostomus und denen des genannten Basilius in Bezug auf Form und Inhalt, namentlich in der Schriftauslegung, gefunden zu haben. Aber es steht fest[40], daß dieser Basilius im Jahre 451 als Bischof dem Konzil von Chalcedon beiwohnte und daß er noch 458 an der Absendung eines Briefes an Kaiser Leo I. beteiligt war. Er kann demnach unmöglich schon achtzig bis fünfundachtzig Jahre früher die Bischofsweihe erhalten haben und gar noch vorher viele Jahre lang ein Studiengenosse des Chrysostomus gewesen, sozusagen mit diesem aufgewachsen sein, abgesehen davon, daß auch sein Bischofssitz wieder nicht in Syrien, sondern in Isaurien gelegen war.

Letzterer Einwand gilt auch gegenüber der von anderen[41]aufgestellten Hypothese, Chrysostomus habe unter „dem Pseudonym Basiliusëinen seiner von Sokrates[42], Sozomenus[43] und Theodoret[44] genannten Jugendfreunde Maximus, Bischof von Seleukia, oder Euagrius verbergen wollen, vielleicht um aus Zartgefühl dessen Bescheidenheit nicht zu nahe zu treten. Liegt da aber nicht die Frage nahe, wie es dann Chrysostomus mit seiner eigenen Bescheidenheit zu vereinbaren vermochte, bei der Benützung des einen Pseudonyms seinen eigenen Namen um so stärker, zur Geltung zu bringen und erst recht in den Vordergrund zu schieben?[45] S. 13

38

l. c. S. 541.

[39]Βιβλιοδήκη, cap. 168 (Migne, P. Gr. 103, 493): „Ἔοικε δὲ οὑτος (Basilius von Seleukia) μᾶλλον εἶναι ἢ δ Καισαρείας μέγας Βασίλειος δ τῷ τρισμακαρίστω Ἰωάνν ῃ τῷ Χρυσοστομῳ φιλος γεγονὼς καὶ ὁμορύφιος, πρὸς ὃν καὶ ὁ περί ἱερωςύνης λόγος συντέτακται.“

[40]Siehe Bardenhewer, Patrologie, 3. Aufl., S. 459.

[41]J. A. Cramer, Des hl. Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Predigten und Kleine Schriften, Leipzig 1748, Vorbericht zu den sechs Büchern vom Priestertum, Bd. I, S. 13. 14. Weitere Vertreter dieser Meinung bei Tillement, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, Paris 1706, tom. XI, 552; Stilting in den Acta SS. Boll., Sept. IV, 425; Hasselbach, S. LXIX; Martin I, 125.

[42]Hist. eccl. VI, 3 (Migne, P. Gr. 67, 665).

[43]Hist eccl. VIII, 2 (Migne, P. Gr. 67, 1516).

[44]Hist eccl. V, 27 (Migne, P. Gr. 82, 1256).

[45]Weitere gegen diese Hypothese sprechende Gründe bei Tillemont l. c.; Nairn, S. XXXV. XXXVI; Cognet, S.

Wenn Baronius[46] in seiner obengenannten Auseinandersetzung als Resultat aufstellt, es könnten bei der fraglichen Identifizierung überhaupt bloß zwei Persönlichkeiten in Betracht kommen als nächste Zeitgenossen des Chrysostomus; nämlich ein Bischof Basilius von Raphanea, oder ein zweiter gleichen Namens, Bischof von Biblos, die beide die Akten des Konzils von Konstantinopel vom Jahre 381 unterschrieben hätten, so haben schon Tillemont[47] und Stilting[48] darauf hingewiesen, daß letzterer unbedingt ausgeschaltet werden müsse, da dessen Bischofssitz, Biblos, weit von Antiochien entfernt gelegen habe, in Phönizien und nicht in Syrien, zudem sein Name, wie genau aus den Akten des genannten Konzils zu entnehmen sei, nicht Basilius, sondern tatsächlich Basilides laute[49]

Dagegen hat der andere Name der Alternative des Baronius seitdem fast allgemeine Annahme gefunden[50], insbesondere da man R a p h a n e a gewöhnlich ganz in die Nähe von Antiochien verlegte[51] und infolgedessen S. 14 dafür hielt, daß dort auch die am Schlusse des Dialogs verabredete Wiederaufnahme des früheren innigen Verkehrs zwischen den beiden Freunden leicht durchgeführt werden konnte. Doch mußte schon Baronius[52] dem Zugeständnis Raum geben, daß von einer unbedingten historischen Gewißheit bei der Eruierung des fraglichen Basilius keine Rede sein könne, und auch spätere Kri¬tiker wie Stilting, Migne, Feßler, Cognet bezeichnen die von ihnen akzeptierte Identifizierung mit dem Bischofe Basilius von Raphanea nur als eine höchst wahrscheinliche. Direkte Zweifel äußert z.

20; Hasselbach, S. LXIX-LXXI.

46

l. c. S. 541.

[47] tom. XI, 552.

[48] Acta SS. Boll., Sept. IV, 425.

[49] Siehe J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florentiae 1759, tom. III, 568. Unter den 150 Bischöfen, welche die Expositio fidei des 1. Constantinop. unterschrieben: „Basilides Byblensisünd „Basilius Raphanensis“.

[50] Unter denen, welche sich für die Identifizierung mit Basilius von Raphanea aussprachen, seien genannt: Tillemont, tom. XI, 13; mit den früheren Herausgebern der Chrysostonmus-Werke Fronto Ducaeus, Montfaucon auch Migne (P. Gr. 48, 622); Stilting (Act. SS. Boll., Sept. IV, 425, 426); Seltmann, S. 30 Anm. 4; Feßler II, 49 Anmerkung; Martin I, 125. 126; G. Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius dem Großen, Freiburg i. B. 1897, S. 573; Kihn, Patrologie, II, 217. 224; Nairn, S. XXXIV; Cognet, S. 21; Bardenhewer, Patrologie, 1, Aufl., S. 306; 2. Aufl., S. 283. (NB. In der 3. Aufl. blieb die Frage unberührt. Betreffs Bardenhewers Stellungnahme in der Gesch. der altkirchl. Literatur, 1912, Bd. III, siehe weiter unten.)

[51] Siehe z. B. im Anschluß an Montfaucon noch Migne (t. 48, 622); Stilting (Act SS. Boll., Sept IV, 426); Rauschen, Jahrbücher, S. 573; Cognet, S. 21; Martin I, 126 schreibt sogar: ”à quelques pas d’Antioche.“

52

l. c. S. 541: „Haud quid certum habemus, quod firmiter affirmare possimus.“

B. P. Batiffol[53], der hinter „Raphanée“ ein ostentatives Fragezeichen anbringt, oder in neuester Zeit (1912) Bardenhewer[54], der sich darauf beruft, daß in einer alten syrischen Übersetzung der Konzilsakten vom Jahre 381 der betreffende Bischof von Raphanea „Basilinus“ heiße, so daß dessen Name zweifelhaft sei. Diesem Momente kann jedoch keineswegs irgendwelche besondere oder ausschlaggebende Bedeutung zukommen, wenn in Betracht gezogen wird, daß der Herausgeber der fraglichen Übersetzung aus einer syrischen Handschrift (Codex Borgiano Siriaco 82) der Vatikanischen Bibliothek, O. Braun[55], bemerkt, daß die Übersetzung keine einheitliche Arbeit sei, sondern das Werk eines Sammlers, der drei verschiedene Stücke zusammengefügt habe, ohne sie enger zu verbinden, ferner daß der Kodex zahlreiche Schreibfehler aufweise, die der Unwissenheit des Kopisten zur Last fallen und die bei der Ausgabe ungeändert abgedruckt wurden[56].

Jedenfalls ist jedoch dem Urteile von F.Preuschen zuzustimmen, der schreibt: „Von des Chrysostomus S. 15 Studienfreund Basilius wissen wir nichts Näheres. Es ist eine bloße Vermutung, daß er der Bischof von Raphanea gewesen sein soll, dessen Unterschrift sich auf dem Konzil zu Konstantinopel 381 findet“[57]. Denn die ganze Hypothese beruht allein auf dem Umstände, daß dies die einzige, anderweitig bekannte zeitgenossische Persönlichkeit ist mit dem Namen Basilius, die dann ohne weitere Beweisgründe, bloß um ihrer gesicherten, gleichzeitigen Existenz willen, zu der fraglichen Identifizierung herangezogen wurde.

Auch ist es durchaus nicht richtig, daß ein Basilius speziell als Bischof von Raphanea ganz glatt in den Rahmen des von Chrysostomus entworfenen Bildes passen würde. Denn Raphanea lag keineswegs in solcher Nähe von Antiochien, daß, wie man glaubte annehmen zu dürfen, von letzterer Stadt aus ein beständiger vertrauter Verkehr zwischen den beiden Freunden leicht und bequem hätte bewerkstelligt werden können. Raphanea gehörte nämlich im Gegensatze zu Antiochien zu Cöle-Syrien[58], dem sogenannten hohlen Syrien, und kirchlich zur Provinz Syria secunda[59]während Antiochien die Metropole von Syria prima war[^60]. Geographisch ist die Lage zu bestimmen nach des Christ. Cellarius bekannter Notitia orbis antiqui[^61] zwischen dem Orte Antaradus und dem Flusse Orontes, also bedeutend südlich von Antiochia, oder, wie es im vergleichenden Wörterbuche der alten, mittleren und neuen Geographie von H. Th. Bischoff und J. H. Möller[^62] heißt, „öst-

[53] Anciennes litératures chrétiennes, tom. I: La littérature grecque, quatrième Edition, Paris 1901, S. 245.
[54] Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. III. S. 325 Anmerkung 3.
[55] Syrische Texte über die erste allgemeine Synode von Konstantinopel [Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag herausgegeben von C. Bezold, Bd. I, Gießen 1906] S. 463. 467
[56] S. 469 „Basilinus von Raphanea.“
[57] Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche IV, S. 102.
[58] M. K. Mannert, Geographie der Griechen und Römer, Nürnberg 1799, VI. Teil, I. Heft, S. 402 (ἡ κοίλη Συρία) während Antiochien zu Ober-Syrien ἡ ἄνω Συρία) gehörte (S. 443).
[59] M. Le Quien, Oriens Christianus, Paris 1740, tom. II, S. 921. 922; Caroli a Sancto Paulo, Geographia sacra, Amstelodami 1704, S. 288; Comte de Mas Latrie, Trésor de chronologie,

lich von Area, am nördlichen Ende des Libanon, in der Nähe S. 16 des Städtchens Barin". Eine genauere und anschaulichere Beschreibung bietet uns M. K. Mannert in seiner Geographie der Griechen und Römer[^63]: „Aus Josephus lernen wir, daß Raphanea östlich von Area, also am nördlichen Ende des Libanon lag. Sie kommt noch beim Hierokles unter dem verdorbenen Namen Raphaneä vor. Steph. Byzant. nebst der Peut. Tafel — aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts — stellt Raphanä westlich von Epiphania und 33 Mill. von Apamea entfernt. Und in der nämlichen Lage eine Tagereise westlich von Chamat (Epiphania) kennt Abulfeda die Ruinen von Rafaniat und rühmt den ehemaligen Ort als in der Geschichte wichtig„ Schauen wir uns schließlich noch die Situation auf den von der altchristlichen Geographie unter genauer Benützung aller einschlägigen historischen und geographischen Notizen entworfenen Landkarten[^64] an, so wird die tatsächlich bedeutende Entfernung zwischen Antiochien und Raphanea am besten dadurch illustriert, daß wir im Zwischenraume zwischen beiden Städten mindestens fünf Bischofssitze zählen können: Gabbus, Seleukia, Apamea, Larissa, Epiphania. Dabei berechnet Mannert die Entfernung von Raphanea nach Epiphania auf eine Tagereise[^65], desgleichen eine Tagereise von Epiphania nach Larissa[^66] und eine dritte Tagereise von Larissa nach Apamea[^67]. Und mit Apamea ist nicht einmal die Hälfte der Wegstrecke erreicht zwischen Raphanea und Antiochien. Wie man unter solchen Umständen noch Raphanea „ganz in die Nähe" oder gar, wie der Franzose Martin tut[^68], „quelques pas" von Antiochien verlegen kann, ist wirklich unerfindlich. Oder sollte etwa keiner der bisherigen Kritiker unserer Chrysostomus-Basilius-Frage sich genau um die tatsäch- S. 17 liche geographische Lage von Raphanea umgesehen haben?

Übrigens läßt der genaue Wortlaut der von Basilius am Schlusse des Dialogs[^69] geäußerten flehentlichen Bitte, „ihn doch ja nicht auch nur einen kleinen Augenblick zu verlassen, vielmehr die frühere innige Gemeinschaft noch fester zu knüpfen"[^70], und die Zusage des Chrysostomus, „es, soweit es in seinen Kräften liege, an nichts fehlen zu lassen, sondern jeden Augenblick, an dem es jenem vergönnt sei, von seinen schweren Sorgen aufzuatmen, ihm zur Seite zu stehen", die Absicht beider auch dahin interpretieren, nunmehr das von Basilius bereits früher[^71] wiederholt gewünschte gemeinschaftliche beständige Zusammenwohnen aufzunehmen, wobei füglich bloß an den beiderseitigen Aufenthalt in Antiochien gedacht werden könnte[^72]. Daß Chrysostomus etwa dem Basilius nach Raphanea nachgezogen sein sollte, davon ist nirgends eine Andeutung zu finden, ebensowenig, wie es anderseits sicher ist, daß für den in Frage kommenden Zeitpunkt für Antiochien kein Bischof mit Namen „Basilius" nachgewiesen werden kann.

Es darf also noch ein Schritt weiter gegangen und die Behauptung aufgestellt werden, daß bis heute die Historizität des dem Chrysostomus innigst befreundeten Basilius auf keinen Fall kritisch einwandfrei erwiesen werden konnte und daß in Konsequenz dessen auch gegenüber der Tatsächlichkeit des ganzen Vorganges, wie er der Einleitung unserer

Schrift „Über das Priestertum„ zugrunde liegt, Bedenken von vornherein gerechtfertigt sind[^73]. Denn es ist doch zum mindesten ungemein auf- S. 18 fallend, daß Chrysostomus selbst weder in seinen übrigen bekanntermaßen äußerst zahlreichen Schriften und Reden, noch in einem seiner überlieferten etwa zweihundertvierzig Briefe mit irgendeiner Andeutung seiner vertrauten Beziehungen zu Basilius, der daran geknüpften beiderseitigen Berufung zur Bischofswürde und seiner eigenen Flucht Erwähnung tut, ja dieses seines besten Freundes nirgendwo zum zweitenmal irgendwie gedenkt und dies, obwohl er oft in seinen Reden auf die unermeßlich hohe Würde des Priestertums zu sprechen kommt, bisweilen sogar mit Worten, die ganz und gar selbst in ihrer Ausdrucksweise an die Schrift „Über das Priestertum"[^74] erinnern, und obwohl er nach Art der vielbeschäftigten Volksredner gerne und mit Vorliebe gerade persönliche Verhältnisse immer und immer wieder auf der Kanzel und am Schreibtische in den Kreis seiner Ausführungen und Betrachtungen einfließen läßt. Desgleichen hat auch weder sein ältester und für uns als Quelle wichtigster Biograph, Palladius, der schon kurz nach des Kirchenvaters Hinscheiden, spätestens im Jahre 425 schrieb[^75], noch ein anderer der Chrysostomus zeitlich am nächsten stehenden Kirchenhistoriker, Sokrates, Sozomenus und Theodoret, die uns über sein Leben ziemlich ausführlich unterrichteten[^76], über irgendein Moment der fraglichen Episode irgend etwas berichtet[^77], so daß der gesamte Vorgang jeder anderweitigen

quellenmäßigen Beglaubigung entbehrt.

Bezüglich der Frage, wann die betreffenden Ereignisse, die wir also ausschließlich aus des Chrysostomus S. 19 eigener Erzählung kennen, d. i. seine und des Basilius Berufung zur Bischofswürde, die wirkliche Weihe des letzteren, dessen Beschwerde über die ihm widerfahrene Täuschung und die daran sich anschließende mündliche Auseinandersetzung zwischen den beiden Freunden, vor sich gegangen seien, hält man von jeher an dem Termin „nicht lange vor 375„ fest[^78]. Denn in letzterem Jahre zog sich Chrysostomus, wie sich auf Grund einer einfachen Berechnung nach der von Palladius verfaßten Biographie[^79] ergibt, aus Antiochien in die Berge zurück[^80] und weilte dort vier Jahre gemeinsam mit einem Greise unbekannten Namens, sodann zwei Jahre ganz allein in einer Höhle, aszetischen Übungen und dem Studium der Hl. Schrift obliegend. Daß jedoch in diese Periode völliger Einsamkeit und Weltabgeschiedenheit die geschilderten Vorgänge nicht verlegt werden kön- S. 20 nen, bezeugt klar und unzweideutig die unmittelbare Darstellung der persönlichen Situation und des Schauplatzes selber in Buch I, Kap. 3—6 unserer Schrift „Über das Priestertum".

Aber auch der nach allgemeiner Auffassung allein mögliche Zeitpunkt, „nicht lange vor dem Jahre 375", bereitet bei näherem Hinsehen mancherlei Schwierigkeiten.

Ist es ohne weiteres glaublich, daß Chrysostomus, kaum daß er nach seiner eigenen Versicherung die zu seiner Zeit auch unter Laien übliche aszetisch zurückgezogene Lebenswei-

se, was damals in erster Linie als Anzeichen besonders ernster, echt christlicher Lebensauffassung galt, aufgenommen hatte, plötzlich und unerwartet zur Bischofswürde begehrt wurde, ohne bereits bis dahin die Vorstufen der Diakons- und Priesterweihe erlangt zu haben?[^81]Hatte er sich doch kurz vorher noch, wie er selbst erzählt[^82], auf dem Forum herumgetrieben und den Vergnügungen der Schaubühne sich hingegeben. Die Konsekration eines solchen war nach Kanon X[^83] des Konzils von Sardika aus dem Jahre 343/44 der eines „Neophyten" gleichzuachten. Auch hatte der nämliche Kanon bestimmt, daß die Bischofsweihe erst nach Erlangung des Lektorats, der Diakons- und Priesterweihe gespendet werden sollte und daß alle diese Weihen bloß innerhalb nicht allzu kurzer Zwischenräume zu erteilen seien[^84]. Desgleichen muß das jugendliche Alter, in welchem Chrysostomus im damaligen Zeitpunkte stand, Bedenken erregen. Das Jahr seiner Geburt ist nicht mit Sicherheit zu ermitteln. Gewöhnlich schwankt die Festsetzung zwischen 344—347[^85]. S. 21 Ich halte unter Berücksichtigung der nicht wenigen bei Tillemont[^86], Stilting[^87], Martin[^88] u. a. zum Zwecke möglichst genauer Berechnung angezogenen Momente 346 für den geeignetsten und wahrscheinlichsten Termin als Geburtsjahr, dem an sich auch Martin lieber beipflichten würde. Wenn dieser trotzdem, sich Stilting anschließend, für 344 sich entscheidet, so gehen beide von der von ihnen als historisches Faktum festgehaltenen Berufung zur Bischofswürde im Jahre 374 aus, indem gemäß der Bestimmung des Konzils von Neo-Cäsarea Chrysostomus damals unbedingt das dreißigste Lebensjahr überschritten haben müßte, also 344 geboren sei, eine Schlußweise, die doch eher einem versteckten circulus vitiosus gleichsieht. Allerdings war im Kanon X der genannten Synode vom Jahre 314/35 es zum kirchlichen Gesetz erhoben worden, daß niemand vor dreißig Jahren, nicht einmal zum Priester, geweiht werden solle, auch wenn er ein ganz würdiger Mann sei[^89]. Trotzdem kann an und für sich zugestanden werden, daß ungeachtet dieser Bestimmung Chrysostomus schon im Alter von achtundzwanzig Jahren zum Bischof gewählt worden sein konnte, daß auch der obengenannte Kanon X des Konzils von Sardika kein unbedingtes Hindernis bildete, da gleichgeartete Beispiele aus der damaligen und späteren Zeit zur Verfügung stehen[^90]. Aber um so mehr muß dann auch das bereits erwähnte Schweigen des Palladius und der übrigen Chrysostomus zeitlich am nächsten stehenden Kirchenhistoriker Bedenken erregen und die Zweifel an der Historizität des Faktums selbst erhöhen, da doch sonst kein ausführlich erzählender Schriftsteller sich bei seiner Berichterstattung ein so auffallendes und bemerkenswertes Ereignis entgehen läßt, wie es die Berufung gleich zweier jugendlicher Männer, die noch nicht das kanonisch vorgeschriebene Alter, noch nicht die erforderlichen Weihevorstufen erreicht und sich auch sonst noch nicht ausgezeichnet hat- S. 22 ten, unmittelbar zur Bischofswürde ohne Zweifel ist. Das Argumentum ex silentio gewinnt durch diese Momente sicherlich an Wert und Beweiskraft.

Auch noch in anderer Beziehung waren bei der von Chrysostomus in seiner Schrift „De sacerdotio„ mitgeteilten Bischofswahl und -weihe die kanonischen Satzungen wohl nicht

zur vollen Geltung gekommen. Es soll kein Gewicht darauf gelegt werden, daß es althergebrachte kirchliche Gewohnheit war[^91], den Bischof speziell aus der Geistlichkeit der Kirche zu küren, für welche er eingesetzt werden sollte. Wurde doch Chrysostomus selbst später in eine andere Kirche, auf den Patriarchenstuhl nach Konstantinopel, berufen. Auffallender ist es, daß wir in „De sacerdotio", Buch I, Kap. 6[^92] ausdrücklich lesen, es sei bloß E i n Abgeordneter nach Antiochien gekommen, um die bischöfliche Konsekration vorzunehmen. Das wäre aber in offensichtlichem Widerspruch gestanden mit der Bestimmung des vierten Kanons des Konzils von Nicäa (325)[^93] und des neunzehnten Kanons der Synode von Antiochien (341)[^94], die verordnen, daß wenigstens drei Bischöfe sich versammeln sollen, um die Cheirotonie eines neuen Bischofs vorzunehmen, eine allgemein feststehende kirchliche Norm, die auch Aufnahme gefunden hat in die sogenannten Apostolischen Kanones[^95] und in die Apostolischen Konstitutionen[^96].

Es begegnen uns ferner in der Darstellung eine Reihe von Unwahrscheinlichkeiten, die wohl innerhalb einer literarischen Arbeit in der Eile oder aus Versehen oder S. 23 aus Unachtsamkeit unterlaufen können, die aber in Wirklichkeit sich kaum tatsächlich so zugetragen haben dürften. Um nur ein Moment noch anzuführen, so ist es z. B. völlig unverständlich, ja unmöglich, bei Basilius die Annahme vorauszusetzen, daß ihm die Tatsache und der Tag der vermeintlichen Bischofskonsekration seines vertrautesten Freundes, auf deren nachträgliche Mitteilung hin er selbst sich hätte weihen lassen, innerhalb der Mauern Antiochiens hätte verborgen bleiben oder vielmehr fälschlich berichtet werden können[^97]. Die Gründe, durch welche Chrysostomus seine Flucht vor der Bischofswürde zu rechtfertigen sucht, erscheinen nicht so recht aus dem frischen Leben gegriffen, sondern machen einen offensichtlich gekünstelten Eindruck, sind ganz und gar schon im voraus gewissermaßen zugestutzt auf die spätere prinzipielle Auseinandersetzung über das Priestertum, die der Verfasser in der Schrift überhaupt zu geben gedenkt[^98].

d'histoire et de géographie, Paris 1889, S. 1859. [^60]: Diese Einteilung stammt aus dem fünften Jahrhundert. (Siehe Mannert VI, 1, S. 445.) [^61]: Band II, S. 424, Lipsiae 1706. [^62]: S. 869, Gotha 1829. [^63]: VI. Teil, I. Heft, S. 431. [^64]: Siehe die Landkarten bei Caroli a Sancto Paulo, Geographia sacra, S. 274. 275; Le Quien, Oriens Christianus, tom. II, S. 669. 670; J. Bingham, Antiquitates ecclesiasticae, 2. Aufl., tom. III, 444, 445, Magdeburg 1758. [^65]: S. 431. [^66]: S. 462. [^67]: S. 463. [^68]: Bd. I, S. 126. [^69]: De sacerd., lib. VI, 13. [^70]: „Μηδὲ ἀνάσχη πρὸς γοῦν τὸ βραχύτατον ἡμᾶς ἀπολιπεῖν, ἀλλὰ νῦν μᾶλλον ἤ πρότερον κοινὰς ποιεῖσδαι τὰς διατριβάς." [^71]: De sacerd. lib. I, 4. [^72]: Dies auch, die Interpretation von Hasselbach, S. LXII. LXIII und Anmerkung. [^73]: So urteilt auch S. Colombo, 1. c. S. 41: „Ma io ritengo non provata ed impossibile a provarsi la storicità del personaggio in questione, e per consequenza, del fatto narrato dal Crisostomo nel prologo del περὶ ἱερωσύνης." [^74]: So z. B. erinnert hom. V in Illud: Vidi Dominum (Migne, P. Gr. 56, 130. 131) an De sacerdotio III, 1 u. 5. [^75]: Siehe Bardenhewer, Patrologie³,

S. 271 und Altkirchliche Literaturgeschichte III, S. 329. [^76]: Alle diese Autoren sind in ihrer Eigenschaft als Geschichtsquelle für das Leben des Chrysostomus am besten gewürdigt bei Chr. Baur, S. 38 ff. [^77]: Daß Sokrates (hist eccl. VI, 3) die historisch unhaltbare Behauptung aufstellt, Chrysostomus habe vertrauten Umgang mit Basilius dem Großen von Cäsarea gepflogen, ist bereits Seite 10 Anm. 3 erwähnt. Sonst findet sich der Name Basilius in Beziehung mit Chrysostomus bei keinem dieser Historiker. [^78]: Siehe z. B. Tillemont, tom. XI, 551 Note VII, der circa 372 annimmt; Stilting, Acta SS. Boll., Sept. IV, 422. 695: circa 374; Montfaucon, Joan. Chrysostomi opera omnia, Parisiis 1718, Bd. I, 361, circa: 372—374; ebenso Migne, P. Gr. 48, 622; Cramer, Bd. I, S. 14; Seltmann, S. 5. 24; Cognet, S. 16. Bardenhewer, Patrologie³, S. 308 und Altkirchl. L. G. III, S. 325. 347: um 373; ebenso Martin I, 104; J. Chr. Mitterrutzner, Ausgewählte Schriften des hl. Chrysostomus, Kempten 1869, S. 2; Puech, S. 15; Preuschen (Realencyklopädie IV³, S. 103); Kihn, II, 217; Nairn, S. XI. Rauschen, Jahrbücher, S. 572: vor 375. [^79]: Palladii Dialogus historicus de vita et conversatione beati Joannis Chrysostomi, cap. 5 (Migne, P. Gr. 47, 18). [^80]: Ausgangspunkt für die Berechnung des Jahres 375 ist 381, in welchem Jahre Chrysostomus von Meletius in Antiochien zum Diakon geweiht wurde, nachdem er aus seiner sechsjährigen Zu¬rückgezogenheit und Einsamkeit wieder in die Stadt zurückgekehrt war. Das Jahr 381 als Zeitpunkt der Diakonatsweihe ist folgendermaßen zu bestimmen: Nach Sokrates (Hist. eccl. VI, 2 bei Migne, P. Gr. 67, 664) wurde Chrysostomus Bischof von Konstantinopel am 26. Febr. 398, vorher war er nach Marcellinus Comes (Chronicon ad annum 398 bei Migne, P. Lat. 51, 921) und Palladius (l. c. S. 19) 12 Jahre Priester und 5 Jahre Diakon. Demgemäß fällt seine Diakonatsweihe in das Jahr 381. Siehe Rauschen, Jahrbücher, S. 115 Anmerk. 1 und S. 566; Preuschen (Realencyklopädie IV³, S. 103); Baronius, l. c. ad annum 382, tom. IV, 540; Martin, tom. I, 597; Chrys. Baur in Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 23, S. IV. V, VII. [^81]: Zum Lektor war Chrys. wohl schon im Jahre 871 geweiht worden. (Siehe Rauschen, Jahrbücher, S. 566) [^82]: De sacerd. I, 4 und I, 7: „Μειράκια χδὲς καὶ πρώην ἔτι ταῖς του βίου μερίμναις ἐγκαλινδούμεν.“ [^83]: Siehe K. J. Hefele, Konziliengeschichte I², S. 590. 591. [^84]: Allerdings ist zuzugestehen, daß diese Bestimmungen manchmal nicht eingehalten wurden. Beispiele hierfür bei J. Bingham, Antiquitates ecclesiasticae, lib. II, cap. X, S. 152 ff.,

Magdeburg 1751. [^85]: Die Angaben von Baronius und Savilius, die bis 355, bzw. 352 heruntergehen, verdienen keine Beachtung. [^86]: Mémoires, tom. XI, S. 547. 548. [^87]: Acta SS. Boll., Sept. IV, S. 409. 410. 422. [^88]: Bd. I, 597—599. [^89]: Siehe Hefele I², S. 249. [^90]: Siehe z. B. Bingham, I. c. S. 145—147 [^91]: Die betreffenden kirchlichen Bestimmungen und päpstlichen Aktenstücke siehe bei Bingham, lib. II, cap. X, S. 147 ff. [^92]: Migne, P. Gr. 48, 626: „Καὶ τοῦ μέλλοντος ἡμας χειροτοήσειν ἐλδόντος.“ [^93]: Siehe Hefele I², 381 ff. [^94]: Ebendort, S. 519. Weitere Belege für die praktische Handhabung dieser Bestimmung siehe Bingham, lib. II, cap. XI, S. 162 ff. [^95]: Kanon I. [^96]: Lib.III,

20 und VIII, 4, 27. Allerdings heißt es in beiden Sammlungen: Der Bischof soll von zwei oder drei Bischöfen die Handauflegung erhalten. [^97]: Lib. I, cap. 6. [^98]: Ähnlich auch S. Colombo (Didaskaleion 1912, S. 44). Doch sind andere Momente, welche Colombo zur Verteidigung seiner Hypothese gegen die Historizität des fraglichen Vorgangs vor¬bringt, weniger stichhaltig.

IV. Angesichts dieser und anderer, zum Teil unlösbaren Schwierigkeiten und Bedenken, gewinnt um so mehr die Hypothese an Glaubwürdigkeit und Wahrscheinlichkeit, es sei bei der geschilderten Freundschaft mit Basilius nicht an eine bestimmte historische Persönlichkeit zu denken und es sei überhaupt der ganze Vorgang bezüglich der Bischofsberufung der zwei jugendlichen Freunde, wie er nach der Darstellung des Chrysostomus die Unterlage für das Zwiegespräch zwischen beiden bildet, und der Dialog selbst nichts anderes als eine schriftstellerische Fiktion.

Es liegt in der Tat die Annahme nicht allzufern, daß unser Kirchenvater gleich anderen christlichen Schriftstellern, in Nachahmung der antiken, namentlich der platonischen Dialog S. 24 schriftstellerei, sich dieser literarischen Form bediente, um vermittelst der Einkleidung in ein fingiertes, rhetorisch gehaltenes Zwiegespräch die ihm sehr am Herzen liegende Auseinandersetzung über eine der sowohl von rein theologischen wie praktischen Gesichtspunkten wichtigsten Fragen, über das Priestertum, ungleich lebendiger und eindringlicher zu gestalten, als dies in einer geschlossenen Abhandlung oder in einer zusammenhängenden Rede möglich gewesen wäre. Durch die freie Erdichtung von seiner und seines Freundes Wahl zum Bischofstum und durch die bekannten, daran sich knüpfenden Verwicklungen, wie sie infolge der angeblichen Annahme der Bischofsweihe seitens des Basilius und seiner eigenen Flucht von selbst sich ergaben, durch eine überaus anschauliche und lebenswarme Schilderung der ganzen Szenerie, hatte Chrysostomus sich eine ungemein geschickt gewählte und außerordentlich geeignete Unterlage geschaffen, um in wechselseitiger Rede und Gegenrede sein Thema möglichst erschöpfend zu behandeln, durch die Einwände des Freundes angeregt, gerade jene Punkte in den Vordergrund zu stellen, auf die es ihm vor allem ankam und so auch der ganzen Darlegung über das Priestertum die bei ihm so sehr beliebte persönliche und praktische Note zu geben. Auch hierin, bei der Erfindung des seinen eigentlichen Ausführungen vorausgehenden Proömions, wobei nicht geleugnet sein soll, daß nicht auch wahrheitsgetreue Züge eingeflochten seien, konnte Chrysostomus das Beispiel Platons wie der sokratischen Dialogschriftstellerei überhaupt vor Augen geschwebt haben.

Denn wie R. Hirzel in seinen die einschlägigen Fragen aufs gründlichste bearbeitenden Untersuchungen[60] feststellt, „sind wir im Einzelnen nicht imstande, innerhalb der sokratischen Dialoge, soweit sie uns erhalten sind genau die Grenzlinie des Historischen und des

[60] Der Dialog, Leipzig 1885, Bd. I, S. 176.

bloß Erdichteten zu ziehen". Insbesonders gilt dies von der Arbeitsweise Platons. „Immer mehr ließ er im Laufe der Zeit seinem dichtenden Geiste die Zügel schießen. Während er früher wenigstens die Personen seiner Dialoge S. 25 der historischen Überlieferung oder eigener Erinnerung entnahm und erst wenn er daran ging, sie im Gespräch zu vereinigen und ihren Verkehr zu schildern, sich mehr oder minder von der wirklichen Geschichte unabhängig machte, hat er in den späteren Werken selbst jenen dünnen Faden fallen lassen, der seine Dialoge noch an die Geschichte knüpfte und nicht bloß die Szene derselben, sondern auch die Personen so, wie er sie brauchte, sich selber geschaffen.... Dieser poetische Charakter seiner Dialoge, je mehr er im Laufe der Zeit in denselben hervortrat, mußte in dem gleichen Maße ihm selber immer klarer werden und aus der gewohnten Praxis eine bewußte Theorie entstehen, die dann wieder auf jene fördernd einwirkte.... Am wenigsten war es nötig, auf diesem Standpunkt historische Treue in der Angabe des Tatsächlichen zu beobachten, da Plato solche niemals unter die Pflichten eines Dichters gerechnet hat.... Nun erscheinen die bekannten Anachronismen der platonischen Dialoge, deren man mit den Jahren immer mehr entdeckt, in einem ganz anderen Lichte als in dem von Verstößen gegen die Zeitrechnung, wie sie Plato beim Niederschreiben seiner Dialoge entschlüpft seien... Die Schranken der Zeit werden absichtlich übersprungen. ... Das Historische an sich hat für Plato keinen Wert, sondern nur solange es anderen Absichten dient... Wie über die zeitlichen Schranken, so sind die platonischen Personen auch über diejenigen des Raumes und anderer äußeren Verhältnisse erhaben.... In den Eingängen seiner Dialoge pflegt uns Plato mit den Teilnehmern des Gespräches und überhaupt mit den Anwesenden bekannt zu machen... Er kennt keine andere Rücksicht, als wie er die begonnene Erörterung zu Ende führt; ob in der Wirklichkeit ein so langes Gespräch sich mit den geistigen und körperlichen Kräften der Teilnehmer vertragen würde, das kümmert ihn dabei nicht"[61].

Was hindert uns, wie gesagt, anzunehmen, daß auch unserem Kirchenvater diese Prinzipien der platonischen S. 26 Dialogschriftstellerei bekannt waren und daß er dann die genannte, auch sonst in christlichen Kreisen beliebte Literaturgattung ganz nach der gezeichneten platonischen Art in seiner Schrift „Über das Priestertum" zur Anwendung brachte? Tatsächlich haben manche Kritiker in letzterer sogar „große Ähnlichkeit"mit und „direkte Beziehungen" zu ganz bestimmten und speziellen Dialogen des großen Sokratikers finden wollen, so J. Volk[62] mit dem Protagoras, S. Colombo[63] zu Platons grandiosem Werk über den Staat.

Das kann in der Tat nicht geleugnet werden, daß die ganze äußere Komposition des

[61] Hirzel, Bd. I, S. 179. 180. 181. 182. 185. 208. 299. Betreffs des Unhistorischen in Platos Dialogen siehe auch W. v. Christ, Geschichte der griechischen Literatur, 5. Aufl. von O. Stählin-W. Schmid, Bd. I, S. 622. 668. (Handbuch VII, 1).

[62] S. 58.

[63] S. 39: „In rapporto con i dialoghi di Platone in genere, ed in specie con la πολιτεία."

Chrysostomus-Dialogs „Über das Priestertum“ auffallende Ahnlichkeit aufweist mit der Anlage, wie sie verschiedenen platonischen Dialogen, z. B. Phaidon und dem über den Staat, zugrunde liegt[64]. In beiden gelangt eigentlich ein doppeltes Thema zur Behandlung, wie Hirzel[65] es qualifiziert, „ein nominelles und ein faktisches“; geradeso bei Chrysostomus „Über das Priestertum”. Im Phaidon ist der Ausgangspunkt die Frage, ob dem Philosophen — Sokrates — das Recht zusteht, dem Tode getrost und ohne Furcht ins Auge zu sehen. Das bildet das nominelle Thema, das scheinbar ursprünglich dargelegt werden soll. In Wahrheit ist jedoch der eigentliche Kernpunkt, das faktische Thema des Dialogs die Auseinandersetzung über die Unsterblichkeit der Seele, indem der Unsterblichkeitsbeweis als wesentlich aus der zuerst aufgeworfenen Frage, ob der Weise den Tod zu fürchten habe, geschickt herausgeholt und im einzelnen durchgeführt wird. Ähnlich geht der Verfasser im Dialog über den Staat anfänglich von der Frage aus nach dem Wesen der Gerechtigkeit, nach dem Nutzen, welchen die Gerechtigkeit für den Einzelnen bringt oder nach dem Glück, S. 27 welches sie gewährt. Er erwartet deren volle Verwirklichung in einem ideal ausgebildeten Staate. Und in dem Maße, als das Wesen des Staates deutlicher wird und zugleich die von der Gerechtigkeit ausgehenden Wirkungen klarer hervortreten, wird auch besser einzusehen sein, daß Einheit und Glück im einzelnen wie im ganzen auf der Gerechtigkeit beruhen. Das führt Plato zur weiteren Frage, in welchem Staate die volle Realisierung der Gerechtigkeit zu suchen ist und zu seinem eigentlichen Thema, zu seiner prinzipiellen Auseinandersetzung und Lehre über den Staat überhaupt. Das Schattenbild der Gerechtigkeit findet sich im Naturstaat, heller tritt sie in die Erscheinung im Kriegerstaat, so daß man hier bereits ihr Wesen zu haben glaubt, in Wahrheit enthüllt sich dieses Wesen aber erst auf der dritten Stufe, im Idealstaat, in welchem die Idee der Gerechtigkeit sich völlig verkörpert. Desgleichen soll im Protagoras und Phaidros der Vorzug der schlichten Art des Sokrates, durch Frage und Antwort die Menschen zu höheren Stufen des Erkennens zu führen und die Überlegenheit der sokratischen Philosophie vor der leeren Wortkünstelei der Rhetorik, namentlich vor den pomphaften, langen Reden der Sophisten, erwiesen werden durch Behandlung der Frage als des Hauptthemas, ob die Tugend lehrbar sei (Protagoras) und über den Begriff des Eros (Phaidros), den Plato aus der Sphäre gewöhnlicher Sinnlichkeit herauszuheben sucht und als das Streben nach dem Urschönen und der Welt der Ideen faßt[66].

Erinnert diese ganze Komposition, dieses zweifache, nebeneinanderherlaufende Thema der platonischen Dialoge nicht unwillkürlich an unseren Chrysostomus-Dialog? Geht doch in letzterem in ähnlicher Weise der Verfasser zunächst von der praktischen Frage

[64] Siehe hierzu Hirzel, insbesondere Bd. I, S. 233. 234, 237. 238. Daß jedoch Chrysostomus in seinem Dialog nicht durchaus in jeder Beziehung die platonische Art nachzuahmen suchte, dafür siehe die Belege bei Cognet, S. 54—61.

[65] Bd. I, S. 233.

[66] Siehe Christ, Geschichte der griech. Literatur I5, S. 634. 647.

aus, ob es nicht erlaubt, manchmal sogar geboten ist, der Bischofsweihe durch die Flucht sich zu entziehen. Die Beantwortung dieser Frage gleitet sodann Unversehens zu dem eigentlichen und faktischen Thema S. 28 über, zu der bekannten, überaus herrlichen und trefflichen Schilderung der Erhabenheit, Würde und Bürde des Priester- bzw. Bischofsamtes. Überhaupt mutet die Art und Weise, wie Chrysostomus seiner eigentlichen Erörterung und Darstellung ein Proömium, eine szenische Einkleidung, vorausschickt, echt platonisch an. Denn auch in den meisten Dialogen Platons findet sich im Gegensatze zu denen des Aristoteles ein derartiges Proömium mit prächtigen Szenerien und fein ausgeprägten Charakterzeichnungen, eine Tatsache, auf die z. B. ein anderer Kirchenvater des vierten Jahrhunderts, der hl. Basilius der Große, ausdrücklich hinweist, wenn er in einem seiner Briefe bemerkt, daß Aristoteles und Theophrast, abweichend von Plato, in ihren Dialogen auf ihr Thema unmittelbar losgegangen seien[67]. Allerdings erscheint der Grund, um dessentwillen nach der Meinung des Basilius das geschehen sein soll, daß sich nämlich Aristoteles bewußt gewesen wäre, wie sehr ihm die platonische Anmut fehle[68], weniger ansprechend, als was sehr scharfsinnig und einleuchtend Hirzel hierfür ins Feld führt: „Wenn Plato im Phaidon, im Phaidros, in der Republik und sonst Prooimien vorausschickte, so hatte dies seinen guten Grund darin, daß zu seiner Zeit oder in der des Sokrates, in die er uns versetzen will, dialektische Erörterungen der Unsterblichkeit, über den Wert der gewöhnlichen Rhetorik, den Idealstaat und anderes keineswegs an der Tagesordnung waren, sondern die betreffenden Probleme noch frisch aus den umgebenden Verhältnissen der redenden Personen und aus vorausgehenden Gesprächen über andere Dinge hervorsprangen. Diesen Vorgang der Wirklichkeit zu schildern, zu schildern, wie man dazu kam, gerade dieses oder jenes Problem zu erörtern, war eine Aufgabe, die S. 29 sich Plato in der Mehrzahl seiner Dialoge gestellt hat und stellen mußte.... Die Fragen, die jedoch Aristoteles in seinen Dialogen behandelte, gehörten längst zum Inventar der Schule.... Es bedurfte also nicht erst umständlicher Prooimien, wie sie noch Plato für nötig befunden hatte, um ein Gespräch über solche Gemeinplätze zu motivieren“[69].

Diese Begründung darf mit vollem Recht auch wieder auf unseren Chrysostomus-Dialog angewandt werden. Wir sehen, die Parallelen brauchen nicht erst gesucht oder künstlich konstruiert zu werden, sie liegen offen da und häufen sich nach jeder Richtung hin. Denn auch bei dem Thema, dem Chrysostomus in seinem Dialoge seine Aufmerksamkeit und eigentliche Erörterung widmet, handelt es sich, um Hirzels Worte zu wiederholen, ebensowenig um eine Frage, die in patristischer Zeit „an der Tagesordnung”gewesen wäre. Über

[67] Epistola 135 (Migne, P. Gr. 32, 572): „Ὅτι καὶ τῶν ἕξωδεν φιλοσόφων οἱ τοὺς διαλὸγους συγγράφαντες, Ἀριστοτέλης μὲν καὶ Θεόφραστος εὐζὺς αὐτων ἥψαντο τῶν πραγμάτων..... Πλύτων δὲ τῇ ἐξουσία τοῦ λόγου δμοῦ μὲν τοῖς δόγμασιν μάχεται , ὁμοῦ δὲ καὶ παρακωμωδεῖ τὰ πρόσωπα.“ Vgl. Hirzel, Bd. I, S. 275 Anmerkung 2.

[68] „Διὰ τὸ συνειδέναι ἑαυτοῖς τῶν Πλατωνικών χαρίτῶν τὴν ἔνδειαν.“

[69] Bd. I, S. 275. 276.

die Aufgaben und Pflichten des Priesteramtes hatte zum ersten Male eingehend und ex professo in einer speziellen Schrift sich verbreitet Gregor von Nazianz in seiner unmittelbar nach 362 verfaßten „Apologie wegen der Flucht nach dem Pontus"[70]. An ihn hat sich Chrysostomus, wie nicht zu leugnen ist, angeschlossen, hat sogar nicht wenige Einzelzüge direkt dessen Ausführungen entlehnt. Mit Recht werden die beiden Schriften als die ältesten pastoraltheologischen Abhandlungen und zugleich mit der Regula pastoralis Gregors des Großen als die Pastoraltrilogie der altchristlichen Kirche bezeichnet[71]. Wie in den meisten Dialogen Platons liegt also auch hier ein fast noch unberührtes, sicherlich noch unbebautes Thema vor, das demnach auch mit Rücksicht auf dieses Moment die platonische Art der Behandlung und Einkleidung rechtfertigt. S. 30

An und für sich kann solche unserem Chrysostomus von Haus aus nicht fremd gewesen sein. War er doch sicherlich mit derselben in der Schule des Libanius, des gefeiertsten antiochenischen Lehrers und Rhetors, die er mehrere Jahre als dessen begabtester Lieblingsschüler besuchte[72], bekannt geworden. Libanius erzählt uns selbst, wie die Klassikerlektüre den Mittelpunkt seines gesamten Unterrichtes bildete und wie seine Schüler sich mit großer Anstrengung durch die Schriften eines Homer, Demosthenes und anderer Dichter, Redner und Philosophen, darunter auch des Plato, hindurcharbeiten mußten[73]. Von des letzteren Werken waren aber bekanntermaßen alle mit einziger Ausnahme der Apologie in dialogische Form gekleidet[74]. Desgleichen war unserem Christ gewordenen Libaniusschüler auch während seiner späteren theologischen Ausbildung nach den Prinzipien der antiochenischen Exegetenschule, die gemäß ihrer historisch-grammatischen Methode zur Ergründung und Beleuchtung der biblischen Wahrheiten ihre Argumente mit Vorbedacht auch aus der Geschichte, Religion und Kultur des Hellenismus schöpfte[75], dessen Literatur keineswegs entfremdet geworden. Vielmehr zeigen ungezählte Stellen seiner Schriften und Homilien, wie er, sich wiederholt auf das Beispiel des hl. Apostels Paulus wegen dessen Benützung heidnischer Literaturerzeugnisse berufend[76], die Blüten griechischen Geisteslebens überall pflückte, wo immer er sie der christlichen Religion dienstbar machen konnte[77].

[70] Migne, P. Gr. 35, 407 ff.

[71] Siehe z. B. H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1911, S. 343. 344; G. Wohlenberg, Gregorius' von Nazianz Schutzrede und Chrysostomus' sechs Bücher vom Priestertum, Gotha 1891, S. 14; H. Jakoby, Die praktische Theologie in der alten Kirche [Theologische Studien und Kritiken, Bd. 63 (1890), S. 296. 297]; F. u. P. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Bd. IX², S. 29.

[72] Siehe hierzu A. Naegele, Chrysostomos und Libanios, Roma 1908.

[73] Siehe A. Naegele, Johannes Chrysostomos und sein Verhältnis zum Hellenismus (Byzantinische Zeitschrift, Bd. XIII [1904], S. 96); G.R. Sievers, Das Leben des Libanius, Berlin 1868, S. 24.

[74] Christ, Geschichte der griechischen Literatur I5, S. 621.

[75] Siehe hierzu Th. Förster, Chrysostomus in seinem Verhältnis zur antiochenischen Schule, Gotha 1869; H. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete, Weißenburg 1866; A. Harnack, Diodor von Tarsus (Texte und Unters., N.F. VI, 4, 1901).

[76] Apg. 17, 23. 28; I. Kor. 15, 33; Tit. 1, 12.

[77] Zahlreiches Material hierfür aus des Chrysostomus Schriften zusammengetragen bei A. Naegele, Johannes

Und nicht nur das, er empfiehlt so- S. 31 gar seinen Zuhörern das Studium der poetischen, philosophischen, historischen und rhetorischen Werke des Hellenismus als Fundgrube der Lebensphilosophie und zur Stärkung seiner eigenen biblisch-homiletischen Ausführungen[78]. Wer nur immer sich etwas eingehender mit den Werken des großen Antiocheners beschäftigt, der wird staunen über die umfassende hellenische Bildung, die Chrysostomus mit gründlicher Beherrschung der christlichen Wissenschaft vereinigte. Mit Recht stellt ihn auch in dieser Beziehung E. Norden[79] an die Seite des hell leuchtenden kappadokischen Dreigestirns, Gregors von Nazianz, Basilius von Cäsarea und Gregors von Nyssa, die „alle drei auf der Höhe hellenischer Bildung stehend, ausgerüstet waren mit den seit Jahrhunderten in Kampfgetümmel und Siegesjubel erprobten Waffen hellenischer Rhetorik". Und A. Naegele, dem wir die obengenannte beste Untersuchung über das Verhältnis des Johannes Chrysostomus zum Hellenismus zu verdanken haben, faßt sein Urteil in die Worte zusammen: „Die Kraft und Vielseitigkeit seines Geistes, ein Geschenk der echt hellenischen harmonischen Entwicklung der reichen Anlagen des vielgepriesenen Jünglings, befähigten ihn, alle Zweige antiker Kultur zu beherrschen und die Anleihe vom Besten und Edelsten des Hellenismus in den Dienst des Christentums zu stellen, zur Belehrung und Bekehrung, zur Christianisierung wie zur Reformierung der divergierenden Teile der damaligen bürgerlichen und kirchlichen Sozietät"[80].

So zeigt sich also unser Kirchenvater in idealstem Maße ausgestattet mit all dem formalen und materiellen Rüstzeug antik-klassischer Geisteskultur, wie sie die hervorragende Schule eines Libanius zu bieten hatte[81]. S. 32 Allein schon aus der hier in deutscher Übersetzung vorzulegenden Schrift über das Priestertum läßt sich die Bekanntschaft des Verfassers mit einer recht stattlichen Anzahl von hervorstechenden Vertretern des antiken Kultur- und Geisteslebens erkennen, so mit Homer, Sophokles, Euripides, Aristophanes, Isokrates, Demosthenes, Thukydides, Vergil und Plato[82]. Was speziell seine Vertrautheit mit dem zuletzt genannten Plato anbelangt, so ist schon bei einer flüchtigen Durchsicht der Werke unseres klassisch gebildeten Antiocheners leicht zu ersehen, wie in denselben unter den Namen der

Chrysostomos und sein Verhältnis zum Hellenismus, S, 92—113.

[78] Hom. 1 in 2. Thess., Migne, P. Gr. 62, 472.

[79] Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance, Leipzig 1898, Bd. II, S. 562.

[80] S. 92. 93.

[81] Wie hoch Libanius selbst das klassisch-literarische Wissen und das rhetorische Können seines Lieblingsjüngers einschätzte, zeigt nichts deutlicher als die von dem Kirchenhistoriker Sozomenus (hist. eccl. VIII, 2, Migne, P. Gr. 67, 1513) berichtete Sterbeszene, es habe auf die Frage der das Todesbett umstehenden Schüler, wer der Nachfolger des gefeierten Lehrers werden solle, Libanius geantwortet, Johannes, wenn ihn nicht die Christen gestohlen hätten. (Kritische Untersuchung des Diktums bei Naegele, Chrysostomos und Libanios, S. 50 ff., der zu dem Resultate kommt, daß es als Tatsache zu nehmen sei; ebenso Sievers, S. 203; E. Hatsch, Griechentum und Christentum, deutsch von E. Preuschen, Freiburg 1892, S. 79).

[82] Zusammengestellt bei Nairn, S. XXXIII. XXXIV.

Geistesheroen des Griechentums kaum ein zweiter so häufig wiederkehrt als gerade der Platons, der ihm als „der Sohn des Ariston"[83] bekannt ist. An zahlreichen Stellen[84], an denen Chrysostomus die biblische Lehre wider die Aufstellungen der heidnischen Philosophie verteidigt, ist es in der Regel Plato, den er als Kronzeugen aufruft, offenbar als den nach seiner Auffassung gewichtigsten Vertreter der bekämpften gegnerischen Meinung. Diese seine Einschätzung wird auch wiederholt ausdrücklich ausgesprochen, indem er Plato „ὁ κορυφαῖος τῶν φιλοσόφων"[85], „τῶν ἄλλων σεμνότερος"[86] S. 33 nennt oder als „πολλῆς ἀπολαύσας τιμῆς"[87] bezeichnet. Nicht selten kommt er auch auf einzelne speziellen Lehren des Philosophen zu sprechen[88] oder gibt seine Bekanntschaft mit einer und der anderen der platonischen Schriften kund[89]. So werden z. B. außer der Apologie[90] teils ausdrücklich genannt oder zitiert, teils mit einer bloßen Anlehnung bedacht die Dialoge über den Staat[91], der Kriton[92], Timäus[93], Theaitetos[94] u. a.

E. Norden hat uns in seinem bekannten, bereits zitierten Werke über „Die antike Kunstprosa"[95] umfassend dargelegt, wie Ausdrucksmittel, Stil, rhetorische Prosagesetze, literarische Formen usw. in der christlichen Literatur dieselben oder ähnliche geblieben sind wie in der antik-heidnischen. Speziell unser Chrysostomus hat namentlich in theoretischen Ausführungen des vierten und fünften Buches seiner Schrift „De sacerdotio" über höheren und niederen Stil, Rhythmus, Redefiguren u. dgl. aufs glänzendste gezeigt, wie sehr er mit den Gesetzen der antiken Kunstprosa vertraut war. Daß er neben anderen literarischen Formen auch die platonische Art und Weise kannte, vermittelst Einführung fingierter Per-

[83] Adversus oppugnatores vitae monasticae, lib. II (Migne, P. Gr. 47, 339).
[84]

z. B. Hom. 2 in Joan., Migne 59, 30; hom. 2 in Ep. ad Tit., Migne 62, 673; hom. 3. 4. 7. 29 in I. Ep. ad Cor., Migne 61, 27. 28. 33. 34. 63. 64. 241.

[85] Hom. 5 in Ep. ad Tit., Migne 62, 694. Vergl. De S. Babyla, contra Julianum et Gentiles, Migne 50, 546; „Ὁ κρατῶν, κατὰ τὸ δοκοῦν αὐστηρότερον εἶναι τῆς φιλοσοφίας μέρος καὶ παρρησίας καὶ ἐγκρατείας ἕνεκεν.
[86] Hom. 3 in Ep. ad Rom., Migne 60, 414.
[87] Hom. 33 in Matth., Migne 57, 392. Vgl. Hom. 2 in Ep. ad Rom., Migne 60, 407.
[88]

z. B. Hom. 38 in Acta Ap., Migne 60, 270; hom. 4 in I. Ep. ad Cor., Migne 61, 34.

[89] Siehe hierzu P. Ubaldi, Di due citazioni di Platone in Giovanni Crisostomo (Rivista di filologia e d'istruzione classica, Anno XXVIII [Torino 1900], S. 69—75).
[90] Adversus oppug. Vit. mon., lib. III, Migne 47, 367. 368; hom. 29 in I. Ep. ad Cor., Migne 61, 241.
[91] Hom. 1 in Matth., Migne 57, 18; hom. 4 in Acta Ap., Migne 60, 48; hom. 4 in I. Ep. ad Cor., Migne 61, 36.
[92] Adversus oppug. vit. Mon., lib. II, Migne 47, 336. 337.
[93] De virginitate, cap. 8, Migne 48, 538.
[94] De sacerdotio I, 7, Migne 48, 628.
[95] Zwei Bände, Leipzig 1898.

sonen die Rede bzw. Auseinandersetzung lebendiger zu gestalten, bekundete er durch häufige Anwendung der Kunstgattung der Diatribe. Diese ist, wie Norden[96] sie charakterisiert, „nur eine Nebenform des Dialogs", was S. 34 leicht, wie er weiter ausführt, sich „aus einigen Stellen der platonischen Dialoge" nachweisen läßt, und „hat sich in der Weise aus dem Dialog entwickelt, daß der sie Vortragende an die Stelle der beiden im Dialog sprechenden Personen sich selbst und eine fingierte Person setzte". Sie geht „durch alle Stufen hindurch vom bloßen Selbsteinwurf durch das Selbstgespräch bis zum förmlichen Dialog"[97] und findet sich nach Jordans altchristlicher Literaturgeschichte[98] „ganz besonders ausgebildet bei den griechischen Schriftstellern des vierten und fünften Jahrhundertsünd vor allem, wie Hirzel[99] hervorhebt, als ihrem „glänzendsten Repräsentanten, bei Joh. Chrysostomus, mit der charakteristischen Modifikation, daß an die Stelle eines Bion, Krates und Diogenes die Apostel, namentlich Paulus, auch die Propheten, treten". In der Tat begegnet uns der Gebrauch der Diatribe bei unserem Vater fast auf Schritt und Tritt und zwar nicht bloß in seinen Homilien, sondern auch in nichtrhetorischen Abhandlungen, so, um nur einzelne Beispiele anzuführen, in der dritten Homilie ad populum Antiochenum[100], wo eine förmliche Diatribe mit dem Propheten Jonas veranstaltet wird, oder in seiner Schrift vom jungfräulichen Stande[101], in welcher er sich selbst oder andere ungenannte Personen gerne in Zwiegespräche mit dem hl. Paulus einläßt, oder in der dritten und vierten Homilie zum Johannesevangelium[102], bezüglich deren Norden[103] ausdrücklich „auf die ganz platonische Art des fingierten Zwiegesprächs" aufmerksam macht.

Es steht also fest, es geht aus der angedeuteten häufigen Benützung der mit dem platonischen Dialoge innerlich verwandten, aus ihm entwickelten Diatribe hervor, daß sich Chrysostomus des hervorstechendsten Charakteristikums dieser Literaturgattung als einer S. 35 rein literarischen Einkleidung ganz wohl bewußt war. Gewinnt da der Gedanke nicht wieder mehr an Wahrscheinlichkeit, Chrysostomus habe dieselbe literarische Form eines „fingierten Zwiegesprächsünter Beiziehung einer fingierten Person —des Basilius — auch in seinem Dialoge „Über das Priestertum"betreffs kräftigerer und nachhaltigerer Erreichung seines Hauptzweckes, Verherrlichung des Priesteramtes, zur Anwendung bringen wollen?

Doch wollte man bei der Geltendmachung einer derartigen Anlage und Einrichtung seines Dialogs ungerechtfertigterweise etwa von einer direkten Abhängigkeit des früheren

[96] Bd. I, S. 129; II, S. 556.
[97] Hirzel, Bd. II, S. 116. 117.
[98] S. 309, 310. Vgl. Norden, Bd. II, S. 557.
[99] Bd. II, 8. 373.
[100] Migne 49, 52.
[101] Migne 48, 533 ff.
[102] Migne 59, 41. 48.
[103] Bd. II, 8. 558.

Libaniusschülers von Plato, dem eigentlichen literarischen Vater und Meister dieser Dialogform, absehen, so kann schließlich noch darauf hingewiesen werden, wie die fragliche Dialogform als rein literarische Einkleidung, als schriftstellerische Fiktion, ohne die Wiedergabe einer konkreten Situation, eines wirklich gehaltenen Gespräches sein zu wollen, seit Plato und den übrigen Sokratikern zum Gemeingut, man kann sagen, der Gesamtliteratur bis in die neueste Zeit geworden ist, daß speziell auch der christlichen Literatur vor Chrysostomus und zu seiner Zeit diese literarische Art wohl bekannt war, ja in ihr eine hervorragende Rolle spielte. Mehr als hinlängliche Beweise hierfür bieten die schon wiederholt zitierten zwei Bände von R. Hirzel, der eine umfassende Geschichte des Dialogs von seinem Ursprünge bis auf unsere Tage geschrieben und darin auch „den Dialog in der altchristlichen Literatur"[104] eingehend behandelt hat. Ausschließlich das entsprechende Material aus altchristlicher Zeit hat in dankenswerter Weise erschöpfend zusammengetragen H. Jordan, der es unternommen, eine Darstellung der altchristlichen Literatur von rein literarischen Gesichtspunkten aus zu bieten und dementsprechend auch dem Dialog ein eigenes Kapitel (VI)[105] widmete.

Es erübrigt sich infolgedessen, auf die weit verbreitete Benützung der Dialogform in altchristlicher Zeit S. 36 hier näher einzugehen. Es sei nur daran erinnert, wie der Dialog in „glänzenden"[106] Exemplaren sogar schon im alttestamentlichen Schrifttum Eingang gefunden hatte, wie das Buch Hiob und das Hohe Lied bezeugen, und daß der aus der Dialogform hervorgegangene Diatribenstil bereits den neutestamentlichen Schriftstellern geläufig war und in den Briefen des hl. Apostels Paulus[107] und im Jakobusbrief[108] zur Anwendung, gelangte[109] — Beweis genug, wie diese untereinander verwandten Literaturformen allüberall Gemeingut der literarischen Kreise geworden waren. Bei der weiteren Verfolgung der altchristlichen Literaturentwicklung macht Hirzel[110] darauf aufmerksam, wie all das, „was irgend in das Leben des jungen Christentums tiefer eingriff, jedes bedeutende Neue, das besprochen und leidenschaftlich hin und her erörtert wurde, sich eben hierdurch zu dialogischer Behandlung darbot". Betreffs des U r s p r u n g s des christlichen Dialogs hält es Jordan[111] für ausgeschlossen, zu dessen Erklärung etwa direkte Einwirkungen heranzuziehen, die von den obengenannten alttestamentlichen Dialogen oder von jüdischen Schulgesprächen des ersten Jahrhunderts ausgegangen wären. „Der Dialog christlichen Inhalts muß entwicklungsgeschichtlich vielmehr aufgefaßt werden als ein Gewächs auf dem Bo-

[104] Bd. II, Kapitel VII, S. 366-380.
[105] S. 242—262.
[106] Hirzel, Bd. I, S. 9.
[107] Röm. 9, 19ff.; 11, 19ff.; 1 Kor. 15, 35ff.; 2 Kor. 10, 10 ff.
[108] 2, 14 ff.; 4, 13ff.
[109] Siehe hierzu Norden, Bd. II, S. 506 Anm. 1 und S. 556. 557; Jordan, S. 309 und die dort verzeichnete neueste Literatur.
[110] Bd. II, S. 371.
[111] S. 243

den der griechischen und lateinischen Literatur, in seinen Arten, Formen, seinem Stile usw. von dorther völlig bestimmt.... Griechen, die in der Schule der Rhetoren gebildet waren oder doch wenigstens unter einigem Einfluß von dorther standen, haben diese Form dem Christentum zugeführt."

Das zeigt sich ohne weiteres bei dem ältesten uns völlig erhaltenen Dialog des für Plato begeisterten Apologeten Justin mit dem Juden Tryphon aus der S. 37 Mitte des zweiten Jahrhunderts. Es läßt sich leicht nachweisen, wie der Verfasser den Traditionen des griechischen Dialogs in Aufbau und Einkleidung folgt; am Anfange und am Ende lassen sich mancherlei Nachahmungen speziell des platonischen Phaidros kaum verkennen[112]. Auch im frühesten, lateinisch geschriebenen christlichen Dialog, im Octavius des Minucius Felix, will Hirzel neben Cicero und Seneca den Einfluß Platos wiederfinden[113]. Augenfälliger begegnet uns die Einwirkung der antiken Tradition, insbesonders der platonischen Dialogschriftstellerei, bei Methodius, Bischof von Olympus in Lykien (gest. um 311), dem, wie Hirzel[114] urteilt, „die Form des Dialogs, hierin fast einem zweiten Plato, der treue und notwendige Ausdruck seines Denkens war"[115]. Wir wissen, daß er eine ganze Reihe von Dialogen verfaßte, die aber teils verloren, teils nur in altslawischer Übersetzung auf uns gekommen sind. Das im griechischen Urtext ganz erhaltene „Gastmahl oder über die Jungfräulichkeit" soll offensichtlich in Titel und Form eine Nachahmung, dem Inhalte nach ein Gegenstück sein zu Platons Symposion. „An die Stelle des Themas vom Eros ist als christliches Widerspiel der Liebe die keusche Jungfräulichkeit getreten. Stil, Sprache und phantasievolle Ausschmückung suchen das Werk zur klassischen Schönheit zu erheben, aber die Lebendigkeit und Tiefe und wechselvolle Schilderungskraft von Platons Werk ist hier nicht erreicht. Wir haben es mit einem Epigonen zu tun, der eine hohe künstlerische Form nicht mit dem gleichen Formengefühl meistern kann; es klafft ein Widerspruch zwischen dem Versuche klassischer Formengebung und dem asketi- S. 38 schen Inhalte"[116]. Desgleichen kommt bei einem anderen erwähnenswerten Dialoge, den sogenannten „Acta disputationis Archelai", in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts verfaßt von einem gewissen Hegemonius, der Dialogform lediglich literarische Einkleidung zu. Diese Acta wollen Disputationen wiedergeben zwischen dem um 277 gestorbenen Sektenstifter Moni und einem Bischof Archelaus von Carcharä. Während z. B. der hl. Hieronymus[117] an

[112] Siehe Jordan, S. 246; Hirzel, Bd. II, S. 369.
[113] Bd. II, S. 369. Siehe dazu Jordan, S. 256.
[114] Bd. II, S. 376.
[115] Auch Bardenhewer bemerkt: „Als literarische Form für polemische Auseinandersetzungen hat sich im dritten Jahrhundert der Dialog einer besonderen Beliebtheit erfreut. Methodius von Olympus hat häufig zu der Dialogform gegriffen und sie nicht ohne Geschick zu handhaben gewußt."Geschichte der altkirchl. Literatur, Bd. II², S. 20.
[116] Jordan, S. 249. Vgl. ebenso O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. II², S. 335. 341.
[117] De viris illustribus, cap. 72.

der Historizität dieser Streitgespräche nicht zweifelte, ist nach Bardenhewer[118] „heutzutage allseits anerkannt, daß die Disputationen nur die auf Erfindung beruhende Form sind, in welche der Verfasser seine Kritik der Lehre Manis einkleidet. Bischof Archelaus und die auftretenden Personen insgesamt sind, von Moni und diesem oder jenem Schüler Manis abgesehen, geschichtlich nicht beglaubigt".

Treten wir der Zeitperiode des Chrysostomus näher, so sagt Jordan[119] gerade von ihr, daß damals „auch der Dialog wieder zu Ehren kam" als „zu einer Zeit, wo christliche Rhetoren, gebildet in den Schulen der antiken Sophisiik, bereiter waren, antike Traditionen fortzusetzen, als die vornicänischen christlichen Schriftsteller, wo seit 362 Apollinaris von Laodicea direkt darauf ausging, eine christliche schöne Literatur zu schaffen, um den Vorwurf zu entkräften, daß das Christentum hierin unproduktiv sei". Es seien unter den verschiedenen berühmten Namen aus jenem literarischen Blütenzeitalter, die bei ihrer Schriftstellerei auch die Dialogform zur Anwendung brachten, nur einzelne besonders hervorstechende genannt, so der bereits erwähnte Apollinaris von Laodicea, der sogar die Evangelien und die neutestamentlichen Apostelbriefe in Dialoge nach dem Vorbilde der platonischen umgestaltete[120], Diodor von Tarsus, der Lehrer unseres Chrysostomus, dessen Dialogschriftstel- S. 39 lerei wir einem Briefe Basilius' des Großen entnehmen können[121], und insbesondere Gregor von Nyssa, gestorben um 394. Auf keinen Kirchenschriftsteller des vierten Jahrhunderts haben platonische und neuplatonische Ideen so sehr eingewirkt als auf diesen großen Kappadozier. Wie sehr ihm die platonischen Dialoge durch genaues Studium vertraut waren, bezeugte er dadurch, daß er seinem Gegner Eunomius ein falsches Zitat aus dem Phaidros[122] und ein Plagiat aus dem Kratylos Platos[123] nachzuweisen vermochte. Und so ist auch Gregors bekanntester[124]eigener Dialog „Über die Seele und die Auferstehung" Platos Phaidon nicht bloß inhaltlich verwandt, sondern auch in der Form, in seiner ganzen Komposition, nachgebildet. Bardenhewer[125] nennt ersteren „einen Pendantßu letzterem. Wie bei Plato, so haben wir auch hier beim Nyssenischen Gregor ein Prooimion, eine szenische Einkleidung und ein doppeltes, nebeneinander herlaufendes Thema, indem der Verfasser sich selbst und seine Schwester Makrina über den Tod des gemeinsamen Bruders Basilius zu trösten sucht durch die gegenseitige Erörterung über Unsterblichkeit und

[118] Altkirchl. L. G., Bd. III, 267. Vgl, ebenso Jordan, S. 251.
[119] S, 251.
[120] Hirzel, Bd. II, S. 374; Bardenhewer, Altkirchl. L. G., Bd. III, S. 291; Jordan, S. 251 Anm. 4.
[121] Bardenhewer, ebendort, Bd. III, S. 309.
[122] Adversus Eunomium, lib. IX, Migne P. Gr. 45, 813.
[123] Adversus Eunomium, lib, XII, Migne P. Gr. 45, 1045.
[124] Wir besitzen von ihm noch einen zweiten kleineren Dialog „contra fatum", in dem er gegenüber einem heidnischen Philosophen und dessen astrologischem Fatalismus die menschliche Willensfreiheit verteidigt. Siehe hierzu Bardenhewer, Altk. L.G., Bd. III, S. 204.
[125] Altkirchl. L.G., Bd. III, S. 203.

Auferstehung[126]. Es mag dahingestellt bleiben, ob dem Dialoge nicht wenigstens teilweise eine historische Grundlage zuzusprechen ist, aber so wie er uns vorliegt, ist er jedenfalls „literarische Einkleidung“, ist er, wie Jordan[127] weiter treffend bemerkt, „ein auf Grund der platonischen Dialoge, vor allem des Prototyps der Unsterblichkeitsdialoge, Platons Phaidon, abgefaßtes Literaturerzeugnis, das „einen der Höhepunkte christlicher Dialogschriftstellerei darstellt”. S. 40

Angesichts solch erdrückenden Materials, das für die Bedeutung des Dialogs als literarischer Kunstgattung in der altchristlichen Literatur hinreichend Zeugnis ablegt und das noch durch die Anführung weiterer patristischer Persönlichkeiten insbesondere auch aus der Zeit nach Chrysostomus, leicht vermehrt werden könnte[128], muß wieder darauf hingewiesen werden, wie sehr es berechtigt erscheint, innerhalb eines solchen Milieus auch unseren Kirchenvater für den rein literarischen Einkleidungscharakter der benutzten Dialogform in seiner Abhandlung „Über das Priestertumïn Anspruch zu nehmen. Jordan[129], dem wir in erster Linie eine bewußte Behandlung und Untersuchung der literarischen Werke der Väterzeit von rein literarischen Gesichtspunkten aus zu verdanken haben, sagt: „Wie weit der einzelne Dialog Wiedergabe eines wirklich gehaltenen Gesprächs gewesen ist, das muß im einzelnen festgestellt werden[130]. Nun aber ist es, wie im vorausgehenden betreffs unseres Chrysostomus-Dialogs aufs unzweideutigste dargelegt wurde, bis heute nicht gelungen, dessen Historizität und die seiner wesent- S. 41 lichen sachlichen Voraussetzungen zu erweisen. Es gilt deshalb auch hier der weitere Satz Jordans, „daß im allgemeinen die vorhandenen Dialoge in der uns vorliegenden, meist irgendwie künstlerischen Form als reine Erzeugnisse der Literatur aufzufassen seien[131]. Hirzel[132] geht in seinem Schlußurteil noch einen Schritt weiter, wenn er bemerkt, daß, wenn auch manchmal der Schein des

[126] Siehe hierzu Bardenhewer, ebendort, Bd. III, S. 192. 203; Jordan, S. 252; Hirzel, Bd. II, S. 371.

[127] S. 252.

[128] Von deren Anführung kann hier um so eher abgesehen werden, als dieselben, insofern sie jünger sind als Chrysostomus, auf ihn keinen Einfluß mehr ausgeübt haben können. Immerhin beweist ihre verhältnismäßig ansehnliche Zahl, wie sehr die Benutzung der Dialogform sich während der ganzen Patristik in den weitesten literarischen Kreisen eingebürgert hatte. Ich verweise auf die einzelnen Namen bei Jordan, S. 252—262 und Hirzel, Bd. II, S. 371—380. Nur das sei noch erwähnt, daß auch die älteste Biographie des Chrysostomus, verfaßt von Palladius schon bald nach des ersteren Tod, in der Form eines Dialogs (bei Migne, P. Gr. 47, 5—82) geschrieben wurde, der allgemein als eine literarische Fiktion angesehen wird (siehe hierzu Bardenhewer, Altkirchl. L.G., Bd. III, S. 329; Jordan, S. 260) und daß auch von dem Fürsten der Patristik, dem hl. Augustinus, insbesondere aus seiner frühesten Schaffensperiode, rein literarische Dialoge erhalten sind (siehe Hirzel, Bd. II, S. 377 Anm. 3; Jordan, S. 257).

[129] S. 243.

[130] Desgleichen weist Bardenhewer darauf hin, wie auch in der Patristik „von den wirklichen, mündlichen Streitreden, welche von Stenographen aufgezeichnet wurden, literarische Kunstgespräche zu unterscheiden sind.Ältkirchliche L.G., Bd. II², S. 20.

[131] S. 243.

[132] Bd. II, S. 375.

Historischen wenigstens gewahrt wurde, sich nichtsdestoweniger darunter die Dichtung verbarg, was schon um der Theorie willen anzunehmen sei, die man sich über die platonischen Dialoge gebildet hatte.

Ja, liegt nicht der Gedanke nahe, daß die drei Kirchenhistoriker, die unserem Vater zeitlich am nächsten standen, Sokrates, Sozomenus und Theodoret, wenn sie ausdrücklich die Freundschaft des Chrysostomus mit Theodor, Euagrius und Maximus erwähnen[133], den Basilius jedoch übergehen, obwohl, wie wir sicher wissen, wenigstens Sokrates ausdrücklich von der Schrift „De sacerdotio“ Kenntnis hatte[134] und durch ihn indirekt auch die beiden anderen, die auf ihm fußen, dies aus dem Grunde tun, weil sie sich des rein literarischen Charakters des einzig und allein von Basilius erzählenden Chrysostomus-Dialogs wohl bewußt gewesen sind, ebensogut wie dies betreffs der szenischen Einkleidung anderer patristischer Dialoge bekannt war?

Wenn ich demnach der Hypothese, in dem Chrysostomus-Dialoge bloß literarische Einkleidung zu erblicken, das Wort rede, so bin ich mir wohl bewußt, hierfür keine stringenten Evidenzbeweise vorgebracht zu haben. Aber die Rücksicht auf die Unmöglichkeit, die Historizität zu erweisen, auf die zum Teil unlösbaren Schwierigkeiten, welche der Annahme einer solchen im Wege stehen — negatives Moment —, die richtige Wertung der Tatsache, daß anderseits unserem hochgebildeten und hochgefeierten Liba- S. 42 niusschüler wie überhaupt seiner Zeit die Dialog-Diatribe-Form als literarische Kunstgattung, als schriftstellerische Fiktion gar wohl bekannt war — positives Moment —, läßt immerhin unsere Hypothese als viel ansprechender und wahrscheinlicher in den Vordergrund treten in dem Sinne, daß Chrysostomus mehr seine frei schaffende, dichtende Phantasie zu Worte kommen ließ. Jedenfalls muß es als gewagt bezeichnet werden, die Einleitung, der Schrift „Über das Priestertumïhrem ganzen Inhalte nach als authentische historische Quelle für die Biographie des Chrysostomus heranzuziehen[135], wie dies bis zum heutigen Tage fast durchwegs zu geschehen pflegt. Doch soll damit nicht gesagt sein, daß einzelnen in dem fraglichen Proömium nebenbei eingeflochtenen Umständenmnd Lebenszügen, wie z. B. dem Verhältnis des Heiligen zu seiner Mutter, die ganz oder teilweise anderswo historisch beglaubigt erscheinen, nicht tatsächlich geschichtlicher Charakter zuzusprechen sei.

A. Neander[136] und ihm folgend A. Cognet[137] sind schon um dessentwillen dem Gedanken an eine literarische Fiktion abgeneigt, weil sie glauben, es müßte als eine „Prahlereiäuf-

[133] Siehe oben S. 12.
[134] Hist. eccl. VI, 3 (Migne, P. Gr. 67, 669).
[135] Neuestens macht auch G. Ficker darauf aufmerksam, daß „die darin erzählten Fakten nicht für die Lebensgeschichte des Chrysostomus verwandt werden dürfen.“ (Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. XXXIV [1913], S. 273.)
[136] Der hl. Johannes Chrysostomus, Bd. I8, S. 41 Anmerkung.
[137] S. 22.

gefaßt werden, wenn Chrysostomus fingierend von sich verkündet haben würde, er sei in ganz jungen Jahren zur Bischofswürde auserkoren worden, ohne daß dies also den Tatsachen entsprochen hätte. Er hätte dadurch in unwahrer und unberechtigter Weise die allgemeine Bewunderung auf sich gelenkt, was sich mit seinen anderen Charaktereigenschaften nicht vereinbaren ließe, überhaupt „ihm nicht zuzutrauen"wäre. Doch bei näherem Hinsehen wird im weiteren Verlaufe des Dialogs dieses scheinbare, fiktive Ruhmesblatt mehr als genügend paralysiert, um einen solchen Vorwurf nicht aufkommen zu lassen, durch das Selbstporträt, das Chrysostomus von sich entwirft, in- S. 43 dem er, sich selber aufs tiefste verdemütigend, in den grellsten Farben seine eigenen geistigen Schwächen, Gebrechen und Armseligkeiten schildert, die ihn zu dem erhabenen Amte eines Bischofs ganz und gar unfähig, direkt unwürdig machen würden.

Einmal zugegeben, daß Chrysostomus in der Einleitung der Schrift überhaupt eine bloß szenische Einkleidung, eine literarische Fiktion, beabsichtigte und bezweckte, dann konnte entsprechend des erfahrungsgemäßen und traditionellen Charakters einer solchen Fiktion deren Ausdehnung auch auf persönliche Verhältnisse keinerlei Bedenken, auch nicht moralischen, begegnen. Gesteht doch unser Autor, was insbesondere letzteres Moment anbelangt, gerade im ersten Buche seines Dialogs ausdrücklich selbst zu, daß er unter Anwendung von List sogar seinen vertrautesten Freund Basilius in Bezug auf seine eigenen höchst persönlichen Verhältnisse, nämlich in Bezug auf seine eigentliche Absicht, der Bischofswürde sich zu entziehen, getäuscht habe, und er scheut nicht davor zurück, solche Fiktionen direkt zu rechtfertigen, ja List und Täuschung unter gewissen Voraussetzungen als erlaubt hinzustellen und zwar in einer Weise, die mit den Prinzipien strenger Wahrhaftigkeit kaum zu vereinbaren ist.

Übrigens sei nicht unterlassen, hier ausdrücklich zu konstatieren und zu betonen, daß durch die Frage nach der Historizität der Veranlassung und Einleitung unserer Schrift, bzw. durch die negative Beantwortung derselben, der Hauptinhalt der Ausführungen unseres Vaters, seine treffliche prinzipielle Auseinandersetzung über die erhabene Würde und schwere Bürde des Priester- und Bischoftums, keineswegs tangiert wird.

Wenig Sympathie und Wahrscheinlichkeit kann der von Hasselbach vertretenen Form unserer Hypothese zugesprochen werden, der zwar als erster sich für den Gedanken einer literarischen Fiktion eingesetzt hat, aber eine Scheidung zwischen Wahrem und Erdichtetem in unserem Prooimium nur insofern vornehmen will, als er die wirkliche Existenz des Basilius voraussetzt, beide Freunde jedoch nicht zur Bischofswürde, sondern bloß S. 44 zum Priestertum berufen werden läßt[138]. Damit werden aber die früher hervorgehobenen Schwierigkeiten und Widersprüche keineswegs beseitigt. Hasselbach beruft sich[139] für sei-

[138] S. LXXI-LXXV.
[139] S. LI-LIII

ne Interpretation hauptsächlich auf die von ihm in Buch I, Kap. 6 akzeptierte Lesart, es sollten beide „zur priesterlichen Würde erhoben werden". Er liest also mit den Ausgaben von Benget, Seltmann, Nairn „εἰς τὸ τῆς ἱερωσύνης ἀξίωρα", obwohl diese Lesart nach Sovile und Montfaucon bloß von vier Manuskripten[140] bezeugt ist und obwohl demnach die „maxima pars mss." das auch mehr dem ganzen Zusammenhang entsprechende und von Savile, Montfaucon, Migne und anderen in ihre Editionen aufgenommene „„εἰς τὸ τῆς ἐπισκοπῆς ἀξίωρα" bietet. Auch Nairn[141] muß mit Seltmann[142] und Jakoby[143] ausdrücklich zugeben, daß letzteres „the vulgate readingïst. Was sodann den inneren Zusammenhang anbelangt, so kann selbst Hasselbach[144] nicht umhin, mit einer Deutlichkeit, die nicht mehr übertroffen werden kann, zuzugestehen, daß des Chrysostomus „Schrift im ganzen hauptsächlich auf die Darstellung der gerade mit der bischöflichen Würde verknüpften Schwierigkeiten abzwecke und das einem geistlichen Amte überhaupt Eigene nur insoweit zur Sprache bringe, als auch das bischöfliche unter solchem begriffen sei". Desgleichen sagt auch Nairn, daß die gewöhnliche Lesart „ἐπισκοπῆς" für welche allerdings, wie er meint — ob mit Recht? — kein Manuskript von Gewicht spricht, ohne Zweifel den richtigen Sinn gebe, zumal aus anderen Stellen der Schrift klar hervorgehe, daß Chrysostomus und Basilius nicht bloß zu Presbytern und Diakonen, sondern zu Bischöfen geweiht werden sollten[145]. Abgesehen von all dem, selbst das wirkliche Vorkommen des Ausdruckes „ἱερωσύνη" S. 45 an obiger Stelle (Buch I, 6) würde an sich gar nichts im Sinne der Interpretation Hasselbachs beweisen können, da dieser Terminus, wie fast in der ganzen Patristik, so auch bei unserem Kirchenvater für Bischof und Priester gleichmäßig, ja in demselben Zusammenhang promiscue mit „ἐπισκοπή" gebraucht wurde, von dem Gesichtspunkte ausgehend, daß der Episkopat als der Höhepunkt des Priestertums zu betrachten ist[146] und da speziell in unserem Chrysostomus-Dialoge zur Bezeichnung des in Frage stehenden geistlichen Amtes neben „ἱερωσύνη, ἱερατικὴ ἀξία, ἱερεύς ἱερώμενος" ebensogut „ἐπισκοπός, ἐπισκοπή" oder andere unbedingt einzig und allein auf die Bischofswürde passende, synonyme Ausdrücke[147] vorkommen.

[140] Migne, P. Gr. 48, 625 nota f. — Allerdings redet Hasselbach fälschlich von der „Mehrheit äußerer Zeugnisse"

[141] S. 9 Anmerkung 16.

[142] S. 24 Anmerkung 3.

[143] Theolog. Studien u. Kritiken, Bd. LXIII [1890], S. 307 Anm. 2.

[144] S. LII. LIII.

[145] Nairn hat dabei besonders im Auge lib. II, 2: „ὅταν δὲ ἐκκλησίας προστῆναι δέῃ", lib. III, 12 und III, 15, wo ausdrücklich „ἐπισκοπή" gebraucht wird.

[146] Beispiele hierfür finden sich bei jedem altchristlichen Kirchenschriftsteller. Aus der Schrift des Chrysostomus "De sacerdotio" sei bloß hingewiesen auf lib. II, 4 (Migne 48, 636), lib. EI, 1 (Migne 48, 640), lib. III, 15 (Migne 48, 652), an welch letzterer Stelle ἐπισκοπή und ἱερωσὺνη unmittelbar in demselben Zusammenhange promiscue gebraucht werden.

[147] So z. B. προστασία, ἐπιστασία, ἀρχή, κορυφὴ τῆς τιμῆς, κεφαλή, προστάτης, προεστώς, ἄρχων, ἡγούμενος, πατήρ, παντὸς τοῦ ποιμνίου κηδόμενος.

Noch weniger Berechtigung und Anklang dürfte die Hypothese von J. Volk[148] verdienen, der in dem Chrysostomus-Dialoge eine literarische Fiktion in dem Sinne erblicken will, daß er das in demselben auftretende Freundespaar Chrysostomus und Basilius identifiziert mit einem anderen älteren, historisch feststehenden und allbekannten Freundschaftsverhältnis zwischen Gregor von Nazianz und Basilius dem Großen von Cäsarea. Chrysostomus habe „aus der Geschichte des Gregor", der bekanntlich, wider Willen zum Priester geweiht, sich aus Furcht vor der Verantwortlichkeit dieses Amtes demselben durch die Flucht zu seinem Freunde Basilius in die Einsamkeit des Pontus entzogen und seinen Schritt in seiner apologetischen Rede über S. 46 die Flucht[149] gerechtfertigt hatte, „den Roman gemacht, der die Einleitung seines Dialogs bilde". Es sei demnach unter dem in unserem Dialog in der ersten Person Redenden nicht Johannes Chrysostomus zu verstehen, sondern Gregor von Nazianz, der an des ersteren Statt und unter dessen Namen eingeführt worden sei.

An Volks Hypothese ist nur soviel wahr, daß Chrysostomus sich durch Gregors Verteidigungsrede, die bekanntlich die erste prinzipielle Darlegung der Würde und Bürde des Priestertums und eine herrliche Zeichnung des Ideals eines Priesters und Bischofs enthält, vielleicht zur Abfassung seines von den gleichen Gedankengängen beherrschten eigenen Dialogs veranlaßt fühlte, wenigstens sicherlich sich an Gregors Schrift anlehnte und nicht wenige Einzelzüge direkt deren Ausführungen entnahm. Aber die neue literarische Arbeit des Antiocheners auch hinsichtlich der beteiligten Personen als nichts anderes zu betrachten denn als eine förmliche und völlige, fin¬gierte Reproduzierung des einstmals zwischen Gregor von Nazianz und Basilius von Cäsarea Vorgefallenen, das geht ohne Zweifel zu weit, ist ganz und gar unberechtigt. Wenn auch manche Momente, durch welche Chrysostomus seine vertrauten Beziehungen zu Basilius charakterisiert, geradesogut auf das andere Freundschaftsverhältnis passen, man lese hingegen, mit welch charakteristischen Zügen der Verfasser des Chrysostomus-Dialogs sich selbst individualisiert, wie er seine eigenen geistigen Schwächen, starken Leidenschaften, menschlichen Armseligkeiten sozusagen schonungslos seziert. Und unter der hiermit vor aller Welt enthüllten Individualität sollte nicht er selbst gemeint gewesen sein, sondern eine ganz andere Persönlichkeit, der zur Zeit der Abfassung der Schrift wohl noch lebende Gregor von Nazianz?[150] Desgleichen passen verschiedene Züge, die Chrysostomus seinem Freunde Basilius zuteilt, keineswegs auf Basilius von Cäsarea. Auch die äußeren, allgemein bekannten Verhältnisse, unter denen die Ich- S. 47 Person des Chrysostomus-Dialogs auftritt, stimmen durchaus nicht mit dem überein, was wir notorisch über Gregor von Nazianz wissen. Es sei nur daran erinnert, was Chrysostomus dort über seine Abstammung, über seinen schon längst verstorbenen

[148] Die Schutzrede des Gregor von Nazianz und die Schrift über das Priestertum von Johannes Chrysostomus (Zeitschrift für praktische Theologie, Bd. XVII [1895], S. 58—63).

[149] Migne, P. Gr. 35, 407 ff.

[150] Dieser starb zwischen 389—391. Siehe Bardenhewer, Altkirchl. L.G. III, 169; Rauschen, Jahrbücher der christlichen Kirche, S. 332; Jordan, S. 43 Anm. 2.

Vater und über seine überaus innigen Beziehungen zu seiner früh zur Witwe gewordenen Mutter berichtet; dagegen starb Gregors Vater im Alter von beinahe hundert Jahren, ganz kurz vor dem Tode der Mutter[151]. In der szenischen Einkleidung seines Dialogs erzählt Chrysostomus mit besonderer Emphase, Freude und Genugtuung, was zugleich die tiefste Bestürzung und Trauer des Basilius hervorgerufen habe, daß es ihm tatsächlich mit Erfolg gelungen sei, der Bischofsweihe zu entfliehen, während betreffs des Nazianzenischen Gregor feststeht, daß er erst, nachdem er zum Priester geweiht, vor der faktischen Übernahme des übertragenen Amtes die Flucht ergriffen hatte, aber bald darauf zurückkehrte, um seinen Vater in der Verwaltung der Diözese Nazianz zu unterstützen und dann die fragliche Verteidigungsrede hielt[152]. Welch wesentlicher Unterschied in der ganzen äußeren Situation![153] Und da will uns J. Volk glauben machen, Chrysostomus hätte „seinen Lesern nicht erst zu sagen brauchen, wer der unbekannte Ich des Dialogs sei! Die hätten ja, wie er voraussetzen durfte, die Rede Gregors gekannt"[154].

V. Was schließlich noch die Frage anbelangt, wann die sechs Bücher „Über das Priestertum„ verfaßt wurden, so ist man auch hierin bis jetzt nicht zu übereinstimmendem Resultate gelangt. Montfaucon[155], S. 48 Migne[156], Feßler[157], Jakoby[158] wollen eine nähere Zeitbestimmung der Abfassung überhaupt unentschieden lassen. Wohl findet sich in der Kirchengeschichte des Sokrates[159] eine Notiz, laut der Chrysostomus seinen Dialog „Über das Priestertumet als Diakon niedergeschrieben hat. Das wäre also zwischen 381—386 gewesen[160]. Aber die Zuverlässigkeit des Sokrates ist nicht über allen Zweifel erhaben[161], so daß infolgedessen manche glaubten, von seinem Zeugnis vollständig absehen zu sollen und unsere Schrift verfaßt sein lassen kurz nach den in ihr niedergelegten, als historisch vorausgesetzten Ereignissen, also in unmittelbarem Anschluß an die vermeintlich abgelehnte Berufung zum Bischofsamte und an die durch sie verursachte Auseinandersetzung

[151] Bardenhewer, ebendort, Bd. III, 167.

[152] Deshalb lautet auch der Titel der Rede: „Apologetica, in qua causas exponit, ob quas post sibi impositam sacerdotii dignitatem in Pontum fugerit ac rursum Nazianzum redierit, et quae sit sacerdotis professio."

[153] Was Volk (S. 62. 63) zur Hebung dieses auch ihm bewußten Einwandes vorbringt, ist zu sehr künstlich gesucht und bietet keine Lösung der Schwierigkeit.

[154] S. 62.

[155] Opera S. Joannis Chrysostomi, Bd. I, 361.

[156] P. Gr. 48, 622.

[157] Institutiones Patrologiae, Bd. I, S. 108. 109.

[158] S. 307.

[159] Hist eccl. VI, 3 (Migne, P. Gr. 67, 669): „Τῆς τοῦ διακόνου ἀξίας παρὰ Μελετίου τυχὼν τοὺς περὶ ἱερωσύνης λόγους συνέταξεν."

[160] Die genaue quellenmäßige Verlegung der Diakonats- und Priesterweihe in die Jahre 381 und 386 siehe oben S. 19 Anna. 3.

[161] Siehe z. B. meine obigen Ausführungen auf S. 10. 11, ferner die Bemerkungen bei Chr. Baur, S. Jean Chrys. et ses oeuvres, S. 40. 41 und in der Bibl. d. Kirchenväter, Bd. 23, S. LI; Martin, S. Jean Chrysostome, tom. I, 103 Anna. 2.

zwischen den beiden Freunden. Die Niederschrift verlegen sie sodann in die Zeit der völligen Zurückgezogenheit des Heiligen während der Jahre 375—381[162], wobei manche diese Periode schon mit 373 beginnen lassen. Unter den für eine derartige zweite Hypothese eintretenden Autoren sind zu nennen neben dem unkritischen Hagiographen Symeon Metaphrastes aus dem zehnten Jahrhundert[163], dem kritischen Cäsar Baronius[164] und Savile[165] insbesondere der Bollandist Stilting[166], der allerdings seine Aufstellungen nur als „sehr wahrscheinlich" bezeichnete. Ihm folgten in neue- S. 49 rer und neuester Zeit Zöckler[167], Martin[168], Volk[169], Batiffol[170], Nägele[171], Kihn[172]. Man berief sich hierfür gerne auf das Zeugnis des ältesten Chrysostomusbiographen Palladius, dem aber um dessentwillen keine Bedeutung zukommen kann, weil es nicht im griechischen Text des Palladius, sondern erst in der von Ambrosius Camaldulensis besorgten lateinischen Übersetzung desselben steht[173], sodann als auf ein inneres Moment auf die ohne weiteres als hinfällig zu bezeichnende Annahme[174], Chrysostomus hätte den genauen Verlauf und Wortlaut des von ihm mitgeteilten Zwiegespräches nicht viele Jahre unversehrt im Gedächtnis behalten können.

Sachlich muß gegen eine solche Verlegung der Niederschrift in die Zeit des mönchischen Einsiedlerlebens unseres Heiligen geltend gemacht werden, daß sich hiermit unter gar keinen Umständen vereinbaren ließe die Art und Weise, wie Chrysostomus an nicht wenigen Stellen gerade der Abhandlung „Über das Priestertum" das Einsiedlertum der Mönche beurteilt und einschätzt, wie er davor warnt, dasselbe allzu sehr zu bewundern und wie er das Einsiedler- und Mönchsleben überhaupt mit schärfster Pointierung auf eine bei weitem niedrigere Stufe stellt als das mitten in der Welt wirkende Priestertum. Und dermaßen sollte Chrysostomus sich mit altem Vorbedacht ausgesprochen haben, just nachdem er kaum die Welt verlassen, das ihm angebotene Priester- und Bischofsamt geflohen und selbst das Leben S. 50 eines Mönches und Einsiedlers jedenfalls mit der ganzen glühenden

[162] Siehe oben S. 19 Anm. 3.
[163] Migne, P. Gr. 114, 1060; II. Savile, Opera omnia Joannis Chrysostomi, tom. VIII, 378.
[164] Annal. Eccl., tom. IV, 540 ad annum 382.
[165] Op. omnia, admonit.
[166] Acta SS. Boll., Sept. IV, S. 428. 429.
[167] Handbuch der theologischen Wissenschaften, Bd. II, S. 461.
[168] Bd. I, S. 103. 104 ; III, S. 402.
[169] S. 62 Anmerkung 1.
[170] La littérature grecque, Bd. I, S. 245.
[171] Chrysostomos und Libanios, S. 19 Anmerkung 2.
[172] Patrologie, Bd. II, S. 223.
[173] Siehe hierzu Tillemont, tom. XI, S. 14; Cramer, Bd. I, Vorbericht, S. 15; Migne, P. Gr. 48, 622, wo treffend bemerkt wird: „Palladium sane incunctanter sequeremur, utpote Chrysostomo aequalem et aliunde fide digniorem, si in Graeco textu eadem ipsa legerentur."
[174] Denn die Voraussetzung, es könnte sich bei der Niederschrift um den genauen "Wortlaut des etwa wirklich stattgefundenen Dialogs handeln, bedarf bei dessen außerordentlicher Ausdehnung wohl keiner ernstlichen Widerlegung.

Begeisterung seiner jugendlichen Seele ergriffen hatte?[175] Das ist psychologisch so gut wie ausgeschlossen, ja rein unmöglich; man lese insbesondere das 5.—7. Kapitel des sechsten Buches. Auch offenbart sich in der ganzen Abhandlung, namentlich in der prinzipiellen Auseinandersetzung über Priester- und Bi-schofstum, eine solche Reife des Urteils, ein solcher Reichtum an Erfahrungen und Beobachtungen, wie aus dem weltlichen so auch aus dem geistlichen Leben, eine solche Kenntnis all der vielseitigen Beschwernisse und Schwierigkeiten, wie sie mit der Verwaltung des Priester- und Bischofsamtes verbunden sind, daß es nicht denkbar ist, Chrysostomus habe die hierzu nötigen Voraussetzungen, kaum daß er dem eitlen Getriebe der Welt entsagt hatte, ohne weiteres schon im höchsten Maße besessen. Auch ist, wie äußerlich Form und Aufbau des ganzen Dialogs, so auch inhaltlich, ich möchte fast sagen, jeder Satz so sorgfältig überlegt und tief durchdacht, daß es sich keineswegs um eine Gelegenheitsschrift, sondern sicherlich nur um eine mühsame und langwierige Arbeit handeln kann.

Es verdient deshalb viel eher die Notiz des Kirchenhistorikers Sokrates Glauben, zumal zugestanden werden muß, daß neben seiner allerdings manchmal zu beanstandenden Unzuverlässigkeit[176] eine ansehnliche Reihe seiner Mitteilungen über das Leben unseres Heiligen bis zum heutigen Tage ohne weiteres von der Kritik akzeptiert wird[177]. Tatsäch- S. 51 lich haben auch in vorliegender Frage die gewichtigsten Stimmen sich dem Berichte des Sokrates angeschlossen, so z.B., abgesehen von der sonst eine konfuse Anhäufung von Legenden und Wundererzählungen enthaltenden, fälschlich dem Patriarchen Georgios II von Alexandrien (621—631) zugeschriebenen, aber von einem jüngeren Träger des Namens Georg verfaßten Chrysostomus-Biographie[178], insbesondere Tillemont[179], Cra-

[175] Vgl. Nairn, S. XIII — Colombo (Didaskaleion I, S. 45) führt dieses Moment auch an zum Erweise, daß der ganze Vorgang betreffs der angebotenen und abgelehnten Bischofswürde und der daran sich anschließenden Selbstverteidigung, der fast allgemeiner Annahme nach kurz vor dem Rückzuge in die Einsiedelei sich zugetragen haben soll, mit Rücksicht auf die im damaligen Zeitpunkte unmögliche Art der vorgetragenen Kritik des mönchischen Einsiedlerlebens tatsächlich gar nicht stattgefunden haben kann.

[176] Siehe oben S. 48 und Anm. 7.

[177] Der Versuch Bengels (Vorrede zu seiner Ausgabe, § VIII), gewissermaßen einen Kompromiß zwischen den einander widerstreitenden Meinungen herzustellen, indem Chrysostomus die Darstellung während seines Aufenthaltes in der Einsiedelei begonnen und erst später zu Antiochien fortgesetzt und vollendet habe, kann schon um dessentwillen keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit erheben, weil die ganze Abhandlung unbedingt den Eindruck macht, gleichsam als Ein Guß wie aus Einem Stücke gegossen zu sein. Siehe, hierzu Hasselbach, S. LXXIX.

[178] Über sie siehe die Kritik bei Bardenhewer, L. G., Bd. III, S. 329; Chrys. Baur, S. Jean Chrysostome, S. 45. 46, und Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 23, S. LIII. Die Biographie ist abgedruckt bei H. Savile, Opera omnia S. Joannis Chrysostomi, tom. VIII, S. 176ff.

[179] Tom, XI, S. 14.

mer[180], in neuer and neuester Zeit Neander[181], Böhringer[182], Seltmann[183], Preuschen[184], Rauschen[185], Wohlenberg[186], Bardenhewer[187], Jordan[188], Puech[189], Cognet[190]. Der neueste kritische Herausgeber des griechischen Textes unserer Schrift, A. Nairn, will jedoch die Abfas- S. 52 sung derselben auf einen noch späteren Zeitpunkt verlegen während des Presbyterats des Heiligen, und zwar genauer zwischen 386—390[191], am wahrscheinlichsten in das Jahr 387. Als äußerster Termin muß überhaupt 392 angenommen werden, da aus diesem Jahre[192] des hl. Hieronymus literaturgeschichtliches Werk stammt „De viris illustribus„, in welchem auch des Chrysostomus -Dialogs Erwähnung geschieht[193]. Nairn fährt für seine Hypothese äußere und innere Gründe an[194]. So weist er auf eine Stelle aus der fünften Homilie „In Oziam“ oder „In illud vidi Dominum”(Isaias VI, 1) hin, wo Chrysostomus, nachdem er kurz das Priestertum mit dem Königtum verglichen und dem ersteren den Vorrang zuerkannt hat, seine Ausführungen mit den Worten schließt: „Über das Priestertum jedoch und was es mit der Größe seiner Würde für eine Bewandtnis hat, werde ich mich bei einer anderen Gelegenheit [an einem anderen Zeitpunkte) verbreiten“[195].

Es ist nun meines Erachtens mehr als gewagt, aus dieser Bemerkung den Schluß zu ziehen, „es könne gar kein Zweifel obwalten“[196], daß das Versprechen des Heiligen in seinen uns vorliegenden sechs Büchern „Über das Priestertum„ Erfüllung gefunden habe und, da die genannte fünfte Homilie zu Beginn des Presbyterats des großen Homileten gehalten worden sei, müsse die Schrift „De sacetdotio“ am wahrscheinlichsten in das Jahr 387 verlegt werden. Obige Worte können jedoch, S. 53 wie schon Hasselbach[197] und Feßler[198]

[180] Des hl. Johannes Chrysostomus Predigten und Kleine Schriften, Leipzig 1748, Bd. I, Vorbericht, S, 15.
[181] Der hl. Johannes Chrysostomus, Berlin 1848, Bd. I, S. 65. 92.
[182] Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Stuttgart 1876, Bd. IX, S. 18.
[183] Des hl. Johannes Chrysostomus Περί ἱερωσύνης λόγοι ἕξ, Münster und Paderborn 1887, S. 5.
[184] Realencyklopädie für protest. Theologie und Kirche von Herzog-Hauck, Bd. IV³, S. 108.
[185] Jahrbücher, S. 115. 572 und Grundriß der Patrologie, 3. Aufl., S. 140.
[186] Gregorius' von Nazianz Schutzrede und Chrysostomus' sechs Bücher vom Priestertum, Gotha 1890, S. 11.
[187] Patrologie, 3. Aufl., S. 308 und Altkirchl. Lit-Gesch”Bd. III, S. 347.
[188] S. 343.
[189] S. Jean Chrysostome, Paris 1913, S. 19 Anmerkung 1, S. 26. 32.
[190] S. 17. 18.
[191] Desgleichen Colombo „circa 390”(Didaskaleion, Bd. I [1912], S. 45 Anm. 1) und Chrys. Baur, wenn er meint: „Vielleicht soll die Einleitung nur darauf hindeuten, daß Chrysostomus sich lange gegen die Übernahme des Priestertums gesträubt habe“. (Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 23, S. XXXVII.)
[192] Bardenhewer, Patrologie³, S. 7. 404 und Altkirchl. L. G. I², S. 1; Jordan, Gesch. der altchristl. Literatur, S. 103.
[193] Cap. 129: „Joannes Antiochenae ecclesiae presbyter, Eusebii Emiseni Diodorique sectator, multa componere dicitur, de quibus περὶ ἱερωσύνης tantum legi.“ (Migne, P. Lat. 23, 713.)
[194] S. XII— XV.
[195] Migne, P. Gr. 56, 131: ”Ἀλλὰ περὶ μὲν ἱερωσύνης, καὶ ὅσον τῆς ἀξίας τὸ μέγεδος, ἐν ἑτέρω καιρῷ δηλώσομεν.“
[196] Nairn, S. XIII: „There seems to be no room for doubt” . .
[197] S. LXXIX.
[198] Institutiones Patrol, I, S. 109 Anm. 1; „Quae tamen alium quoque sensum admittunt.“

gegen Bengel geltend machten, viel ansprechender und leichter anders gedeutet werden. Daß Chrysostomus auf der Kanzel die Tausende von Zuhörern, die, wie er selbst gerade in unserer Abhandlung „Über das Priestertum„ (V, 6) hervorhebt, der Mehrzahl nach aus ungebildeten Elementen sich zusammensetzten, auf eine spätere schriftliche Darlegung über das Priestertum vertröstet haben sollte, ist doch sehr unwahrscheinlich. Vielmehr liegt eher die Vermutung nahe, daß er von der Kanzel herab wieder mündlich ein anderes Mal sich eingehender über das abgebrochene Thema verbreiten wollte. Ob tatsächlich in seinen späteren Äußerungen über das Priestertum, die hie und da zerstreut sich in seinen Homilien vorfinden, eine Erfüllung dieses Versprechens bzw. Vorhabens zu erblicken ist, da es, wie ersichtlich, leichthin in rednerischem Tone hingeworfen, ganz gut unerfüllt geblieben sein kann, tut in unserer Frage nichts zur Sache. Zudem verlegt Rauschen[199], der eine genaue chronologische, mit allgemeinem Beifall aufgenommene Verteilung der einzelnen Chrysostomus-Homilien durchgeführt hat, obige fünfte Homilie „In Oziam“ erst in das Jahr 388[200], event. sogar zwischen 388—396, so daß unter Zugrundelegung der Voraussetzungen Nairns der Dialog „Über das Priestertum“ zu einem noch späteren Termine verfaßt sein müßte. Ja, wenn die von Rauschen in zweiter Linie proponierte Eventualität, auch noch die Jahre 392—396 als Abfassungszeit der Homilie in Betracht zu ziehen, Berechtigung haben sollte, müßte die Hypothese Nairns vollständig in sich zusammenbrechen um dessentwillen, da „De sacerdotio” bereits 392 dem hl. Hieronymus bekannt war. Und wenn, um mit einem weiteren Argument Nairns zu reden, in der Homilie bei Kennzeichnung der erhabenen Würde des Priesteramtes sich einzelne Ausdrücke und Wendungen finden, die mit gleichlautenden S. 54 unseres Dialogs übereinstimmen, so ist nicht einzusehen, warum dieselben nicht ebensogut aus letzterem in erstere herüber genommen sein könnten[201], wie nach Nairns Auffassung umgekehrt, abgesehen davon, daß sie wohl auch, wie noch eine ganze Reihe anderer Ausdrücke, Wendungen, ja vollständiger Satzgebilde, die in den Homilien unseres Heiligen bei jedesmaliger Behandlung eines und desselben Themas immer wiederkehren, gewissermaßen als fester, eiserner Wortschatz des gewandten Redners zu betrachten sind.

Was Nairn als inneres Beweismoment für die Verlegung der Abfassung in die Priesterzeit des Chrysostomus vorbringt, nämlich die in der Schrift sich offenbarende geistige Reife, so darf solche wohl auch schon für den Verfasser als Diakon beansprucht werden, zumal Nairn den allerersten Abschnitt des Presbyterats (387) im Auge hat, also eine bedeutende oder wesentliche Weiterentwicklung inzwischen nicht stattgefunden haben kann. Ohne Zweifel konnte Chrysostomus auch als Diakon vermöge seiner ungemein praktischen Veranlagung all die vielseitigen Erfahrungen und Beobachtungen über die Verwaltung des

[199] Jahrbücher, S. 295. 523, 583.
[200] Ebenso Tillemont, tom. XI, S. 561, nota 17; Migne, P. Gr. LVI, 96.
[201] Vgl. hierzu Hasselbach, S. LXXIX.

Priester- und Bischofsamtes sammeln, die in unserer Schrift so sehr zutage treten. Noch mehr muß hervorgehoben werden, daß das keineswegs mit vielen dienstlichen Obliegenheiten verbundene Amt eines Diakons ihm leicht die zur Abfassung langwieriger schriftlichen Arbeiten nötige Muße übrig ließ[202], sicherlich viel eher als das Presbyterat, mit dem ihm ein weitverzweigtes Arbeitsfeld in der großen Weltstadt Antiochien zugefallen war, namentlich das Predigtamt[203], an dessen Verwaltung in damalige Zeit die höchsten Anforderungen von einem verwöhnten Geschmack gestellt würden. Auch mußte Chrysostomus ungemein häufig[204] predigen, in vielen Wochen des Jah- S. 55 res täglich, wie schon die ungeheure Menge der uns von ihm hinterlassenen Homilien und Reden bezeugt. So ist es nicht zu verwundern, daß, wie Rauschen[205] nach sorgfältiger Untersuchung feststellte, sämtliche Abhandlungen des Heiligen, die nicht zugleich Reden sind, mit Ausnahme von dreien, aus der Zeit seines Diakonates stammen, darunter auch der Dialog „Über das Priestertum".

Schließlich darf unter den für die Verlegung der Abfassung unserer Schrift in die Diakonatsperiode des Heiligen sprechenden Beweisgründen ein Moment nicht übersehen werden, das meines Erachtens höchst bedeutungsvoll und beweiskräftig ist. Bekanntlich berichtet Chrysostomus in der Einleitung seines Dialogs — und zwar in derartig pointierter Art und Weise, daß er hierin den Ausgangspunkt der ganzen Erörterung über das Priestertum statuiert wissen will —, daß er und sein Freund Basilias zu Bischöfen begehrt wurden, daß es jedoch ihm selbst glücklich gelungen sei, sich durch die Flucht der Annahme der Bischofs- und damit auch der Priesterweihe zu entziehen. In dieser Situation finden wir den Heiligen, wie er ausdrücklich hervorhebt, noch am Schlusse der Abhandlung. Mag nun die ganze Erzählung nur literarisch-poetische Einkleidung sein oder wirklich auf einer historischen Tatsache basieren, in jedem Fall hätte erwartet werden müssen, daß Chrysostomus, wäre er erst als Priester an die Ausarbeitung unserer Schrift herangetreten, wenigstens eine Bemerkung beigefügt hätte, um sein nachträgliches Abgehen von seiner früheren Flucht zu rechtfertigen. Dies um so mehr, als er ja in der ihm vorliegenden und tatsächlich auch von ihm benützten apologetischen Rede Gregors von Nazianz, der, wie seine Flucht vor, so auch seine Rückkehr zu dem Bischofsamte zu verteidigen sucht, hierzu ein herrliches Beispiel und eine mächtige Anregung vor Augen hatte. Zudem wäre es Chrysostomus ein leichtes gewesen, seinen neuen Schritt zu rechtfertigen und auch daran wieder eine Reihe neuer sachlicher, S. 56 prinzipieller Erörterungen über das Priestertum, von anderen Gesichtspunkten aus betrachtet, weiter anzuknüpfen. Man lese nur seine Rede, die

[202] Vgl. hierzu Neander, Bd. I³, S. 65. 92. 108; Cognet, S. 18.
[203] Siehe Bardenhewer, Altkirchl. L. G. III, 325; Rauschen, Jahrbücher, S. 251; Tillemont, tom. XI, 33.
[204] Tillemont, tom. XI, 33; Martin, tom. I, S. 278; L.Ackermann, Die Beredsamkeit des hl. Johannes Chrysostomus, Würzburg 1889, S. 11, 12.
[205] Jahrbücher, S. 573; siehe noch Baur (Bibl. d. Kirchenväter, Bd. 23, S. XXXVI).

er gleich nach Empfang der Priesterweihe an Bischof und Volk hielt[206], um zu sehen, für wie unwürdig er sich immer noch der priesterlichen Würde gehalten und wie er nur ungern dem allgemeinen Volkswillen, in dem er einen Wink des Himmels glaubte erblicken zu müssen, sich fügte[207]. Es ist psychologisch undenkbar, daß Chrysostomus, der gemäß seiner ganzen Veranlagung bei jeder passenden Gelegenheit das Bedürfnis fühlte, aus sich herauszutreten und gewissermaßen sein Inneres offen klarzulegen, einem ähnlichen Bekenntnis nicht auch in seiner Schrift „Über das Priestertum" Raum gegeben hätte, falls er dieselbe tatsächlich erst als Priester verfaßt haben würde.

Alles in allem ist darum kein triftiger Grund vorhanden, in der Frage nach dem Zeitpunkte der Abfassung unserer Schrift von dem Berichte des Kirchenhistorikers Sokrates abzuweichen, vielmehr sprechen auch innere Momente eher für dessen Richtigkeit. Es ist demnach des Chrysostomus Dialog „Über das Priestertum„ am wahrscheinlichsten von demselben als Diakon zwischen 381—386 verfaßt worden, und zwar wohl gegen Ende dieser Periode, welch genaueren Termin anzunehmen durch den offensichtlich tief durch- S. 57 dachten und sorgfältig ausgearbeiteten Inhalt des ganzen Werkes gerechtfertigt erscheint.

§2. Einteilung und Inhaltsübersicht.

1. Die Abhandlung des hl. Johannes Chrysostomus „Über das Priestertumïst in die Form eines Dialogs gefaßt, der. zwischen ihm selbst und seinem Jugendfreunde Basilius geführt wird, wobei allerdings ersterem der bei weitem größere Löwenanteil zukommt, verhältnismäßig nur wenig von Fragen, Einwendungen und Zugeständnissen des Basilius unterbrochen.

Die angebliche Veranlassung hierzu, der im vorausgehenden eher literarischer als historischer Charakter zuerkannt werden mußte, bildet die Einleitung (Buch I, Kap. 1—7)[208].

[206] Betreffs der Echtheit und des Zeitpunktes dieser Rede siehe Rauschen, Jahrbücher, S. 251; Bardenhewer, Altkirchl. L. G. III, 343.

[207] Er nennt sich selbst dort im Vergleich zu den anderen Priesternein „ἔκτρωμα", eine „Mißgeburt", und fügt bei: „Ἐπειδὴ δὲ εἰς μέσον ἤχδημεν, τὸ δὲ ῥῶς παρίημι, εἴτε ἀνδρωπίνῃ σπουδῇ εἴτε χάριτι δεία." (Migne, P. Gr. 48, 699. 700.) Desgleichen berichtet Palladius in seiner Biographie des Heiligen (cap.5): „Ηδη δὲ τῆς διδασκαλικῆς αὐτοῦ ἀρετῆς διαλαμπούσης, καὶ τῶν λαῶν ἐκ τῆς τοῦ βίου ἅλμης γλυκαινομένων αὐτοῦ τῇ συντυχία, πρεσβύτερος χειροτονεῖται διὰ Φλαβιανοῦ τοῦ ἐπισκόπου." (Migne, P. Gr. 47, 19.) Bekannter ist, wie Chrysostomus durch Anwendung von List und Gewalt, also keineswegs ganz freiwillig, auf den Bischofsstuhl von Konstantinopel befördert wurde. Siehe wieder Palladius, cap. 5 (Migne 47, 19) und Sozomenus, hist, eccles. VIII, 2 (Migne, P. Gr. 67, 1517); dazu Baur (Bibliothek d. Kirchenväter, Bd. 23, S. VIII).

[208] Ich hielt es im Interesse der Leser für zweckdienlicher, mich bei der Kapitelseinteilung nach der immer noch am weitesten verbreiteten und am meisten benutzten Migne-Ausgabe zu richten, obwohl deren Disposition manches zu wünschen übrig läßt. Aber auch die von anderen bevorzugte Einteilung ist nichts weniger als einwandfrei.

Chrysostomus erzählt, wie ihn von Jugend auf mit Basilius ein inniges Freundschaftsverhältnis verband, das sogar soweit ging, daß es Übereinstimmung in Neigungen und Gesinnung gezeitigt hatte (Kap, 1), zumal beide in so ziemlich den gleichen äußeren Verhältnissen lebten (2). Als jedoch später Basilius sich dem Mönchsleben hingab, vermochte ihm Chrysostomus anfangs nicht zu folgen (3), sondern übte das Amt eines Rechtsanwaltes aus und war auch sonst noch in die Vergnü¬gungen der Welt verstrickt. Nach einiger Zeit bewirkte das Beispiel des Freundes auch bei Chrysostomus eine völlige Sinnesänderung; er war sogar geneigt, dessen beständigem Drängen zu willfahren, sein bisheriges Heim aufzugeben und sich gemeinsam mit Basilius in die Einsamkeit zurückzuziehen (4). Nur das innige und herzergreifende Flehen der Mutter, sie mit Rücksicht auf ihren Witwenstand und ihre eigene langjährige Vereinsamung nicht zu verlassen, vermochte ihn, von der Ausführung des Planes abzustehen (5). Um diese Zeit wurden beide Freunde zu Bischöfen gewählt. Basilius S. 58 schlug vor, auch in dieser wichtigen Lebensfrage gemeinsam vorzugehen. Chrysostomus zeigte sich äußerlich hierzu geneigt, verhehlte aber dem Freunde seine eigentliche Meinung und Absicht; und als letzterer tatsächlich die Bischofskonsekration erhielt, hatte sich Chrysostomus, um selbst derselben, deren er sich für unwürdig erachtete, zu entgehen, versteckt (6). Darob große Enttäuschung und Niedergeschlagenheit auf Seiten des Basilius, der aufs höchste erregt und betrübt den Freund aufsucht, um ihm bittere Vorwürfe zu machen wegen seiner unerwarteten Haltung, durch die er ihn selbst, wie insbesondere auch die Wähler, verletzt habe (7).

Die nun sich anschließende Rechtfertigung des Chrysostomus bildet den eigentlichen Inhalt unserer Abhandlung „Über das Priestertum". Von einer strengen Durchführung einer festen Disposition kann nicht die Rede sein. Die Haupt- und Grundgedanken der Schrift kehren in den verschiedensten Variationen als Leitmotiv immer wieder. Will man eine Einteilung vornehmen, so kann dies am ehesten von dem Gesichtspunkte aus geschehen, daß Chrysostomus in einem ersten, bei weitem kleineren Teile (Buch I, Kap. 8—II, 6) auseinandersetzt, wie sehr es berechtigt war, durch die Unterstützung und Veranlassung der Bischofskonsekration des Basilius der Kirche einen solch durchaus geeigneten, ja ungemein tüchtigen und vorzüglichen Hirten zu verschaffen, während im z w e i t e n T e i l e (B u c h II, 7—VI, 13) mehr der Gedanke in den Vordergrund tritt, Chrysostomus sei weder den Anforderungen des Priestertums noch dessen Gefahren gewachsen, so daß seine Flucht vor der Weihe berechtigt, ja notwendig gewesen sei. Bei der Aufrichtigkeit, mit der Chrysostomus hierbei an sich Selbstkritik übt, wird die Schrift auch zu einer Confessio. Beide Gesichtspunkte bieten nun in jedem der zwei Teile dem Verfasser die erwünschte, außerordentlich günstige Gelegenheit, in prinzipiellen Darlegungen sich eingehend über die Bürde und Würde, Schwierigkeit und Erhabenheit des Priester- bzw. Bischofsamtes ausführlich zu verbreiten.

Auf die seitens des Basilius wider ihn erhobenen Vorwürfe im einzelnen erwidernd, sucht

Chrysostomus S. 59 zunächst im allgemeinen unter theoretischer Begründung und unter Anführung einer Reihe von praktischen, der täglichen Erfahrung und der Geschichte entnommenen Beispielen darzutun, wie die Anwendung einer List nicht immer verwerflich, sondern zur Erreichung eines guten Zweckes und beim Vorhandensein der richtigen Absicht zulässig, ja sogar lobenswert und heilsam sei (Buch I, Kap. 8. 9). Demgemäß sei auch die List, deren er selbst sich bediente, um den Freund zur Annahme des Bischofsamtes zu veranlassen, erlaubt und eine gute Tat gewesen. Denn Basilius besitze alle jene Eigenschaften, die zur richtigen Verwaltung des kirchlichen Vorsteheramtes erforderlich seien, so namentlich jene außerordentliche Liebe zu Christus, die dieser von dem Apostelfürsten Petrus laut Joh. 21, 15—17 verlangt habe (Buch II, Kap. 1), desgleichen hohen Seelenadel, hervorragende Klugheit und Geschicklichkeit, um die der Herde Christi drohenden mannigfaltigen, schweren Gefahren abzuwenden, eventuell zu heilen (II, 2.3), ferner psychologische Einsicht und pädagogische Erfahrung, um die verschieden gearteten Sünder nicht nach einer bestimmten Schablone, sondern individuell, entsprechend ihrer Geistesverfassung und inneren Gesinnung zu behandeln, nicht zum wenigsten auch große Beharrlichkeit und Geduld, um die von der Kirche getrennten Glieder wieder mit ihr zu vereinigen und durch die Kraft der Überzeugung, nicht durch Gewalt oder Zwang, zur Wahrheit zurückzuführen (II, 4). Er selbst aber, Johannes, fühle sich, da ihm die geschilderten Erfordernisse nur allzusehr mangeln, der Schwere der Aufgabe, wie sie das Bischofsamt mit sich bringe, nicht gewachsen; ja seine Liebe zum Herrn habe ihn geradezu genötigt, es abzulehnen, weil er es nicht ohne Schädigung der von Christus so unendlich geliebten Kirche hätte ausüben können, während die Übernahme desselben durch Basilius der Kirche nur zum Segen gereichen werde (II, 4. 5). Das könne niemand besser beurteilen als er, der langjährige vertrauteste Freund; sei er doch in der Lage, auch faktische Beweise der unbegrenzten Gottes- und Nächstenliebe, sowie der außerordentlichen Klugheit und Einsicht des Basilius aus jüngster S. 60 Zeit anzuführen. Doch nachdem Chrysostomus des näheren einen darauf hinzielenden Vorgang geschildert, wird er an der Vorbringung weiterer Beispiele durch den bescheidenen Einspruch des Basilius gehindert (II, 6).

Noch mehr gestattet sich der zweite Teil zu einer eigenen Selbstverteidigung, indem Chrysostomus im einzelnen die Gründe aufzählt, die ihn genötigt hätten, der Berufung zur Bischofswürde durch die Flucht sich zu entziehen.

Zunächst verwahrt er sich gegen den Vorwurf, als sei für diesen seinen Schritt Hochmut und weltlicher Ehrgeiz bestimmend gewesen und als habe er dadurch seine Wähler verletzen oder gar absichtlich kränken wollen. Was ihn vielmehr zur Ablehnung veranlaßte, das war vor allem seine bisherige zu ausschließlich weltliche Bildung, seine geringe geistige und seelische Vorbereitung; ja seine Wähler hätten in den schlimmsten Verdacht der Parteilichkeit kommen können, als hätten sie aus dem einen oder anderen unlauteren Motiv, aus Schmeichelei oder gar aus Bestechung, einen Ungeeigneten und Unwürdigen verdien-

ten und erprobten Männern vorgezogen, falls er das Amt angenommen hätte und sodann bei der Verwaltung desselben infolge seiner Jugend und Unerfahrenheit viele Mißgriffe seinerseits unausbleiblich gewesen wären (II, 7. 8). Wie unendlich ferne ihm übrigens der Gedanke lag, aus Hochmut oder eitler, irdischer Ehrsucht das Priestertum auszuschlagen und damit eine Geringschätzung desselben zu bekunden, das will er durch die eindringliche Versicherung beweisen, er schätze das Priesteramt höher als alle Ämter und Ehren der Welt, ja höher als das Königtum und stelle es nur an die Seite der Engelswürde (III, 1). Infolge dessen hätte sein etwaiger Ehrgeiz umgekehrt ihn gerade dazu antreiben müssen, die Wahl anzunehmen (III, 2. 3).

Zur Begründung seiner unendlich hohen Wertschätzung des Priestertums als einer himmlischen, von Gott selbst direkt stammenden Einrichtung zählt er die einzelnen Vollmachten auf, die dem Priester hienieden zukommen. Die folgenden Ausführungen gehöreri in bezug auf treffliche Auswahl und Zusammenstellung S. 61 des Gedankeninhalts wie in ihrer herrlichen, formvollendeten Ausdrucks- und Darstellungsweise zu den schönsten Partien der ganzen Schrift, ja zu dem inhaltlich und formell Gediegensten, was jemals über diesen Gegenstand geschrieben wurde.

Chrysostomus schildert das neutestamentliche Priestertum als unvergleichlich bedeutungsvoller und verehrungswürdiger denn das des Alten Bundes; er weist hin auf die Erhabenheit und Göttlichkeit des eucharistischen Opfers und auf den alles mit Staunen und Schauer erfüllenden schöpferischen Anteil, der dem Priester bei dessen Vollziehung zukommt. Es würde nichts anderes als Wahnsinn und Raserei, ja eine teuflische Besessenheit sein, ein solch Wunder wirkendes Ehrenamt geringschätzig behandeln oder gar verachten zu wollen (III,4), insbesondere wenn noch die übrigen Machtbefugnisse in Betracht gezogen werden, die dem Priester des weiteren verliehen wurden, so die Gewalt, zu lösen und zu binden durch Spendung der hl. Taufe und der letzten Ölung, Sünden nachzulassen und zu behalten im Bußgerichte. Damit sind den Priestern die leibhaftigen Schlüssel des Himmels anvertraut, in die Hände gegeben. „Was die Priester hier auf Erden wirken, das macht Gott wahr oben im Himmel, und es bestätigt der Herr das Urteil seiner Knechte.“ Grund genug, die Priester mehr zu fürchten als weltliche Herrscher und Könige, ja sie höher zu achten und zu ehren als selbst unsere Väter, unsere leiblichen Eltern. Denn letztere zeugen für dieses, erstere für jenes Leben. Aber auch Grund genug, nicht denjenigen, welcher sich dem Priesteramte aus banger Scheu durch die Flucht entzieht, sondern vielmehr den, der aus eigenem Antriebe es erstrebt, des Hochmuts und der Verwegenheit zu zeihen (III, 5. 6). Hat doch auch der Apostel Paulus trotz seiner innigen, unübertrefflichen Liebe zu Christus ob der Erhabenheit und der Verantwortlichkeit des ihm übertragenen Amtes gezittert. Um wieviel mehr sei dann er selbst berechtigt, die Schwere des Priesteramtes zu fliehen, da er in bezug auf Fähigkeit und Würdigkeit zu demselben in jeder Beziehung weit hinter dem Völkerapostel zurückstehe (III, 7. 8). Zudem sind der Gefah- S. 62 ren und Versuchungen, die

den Priester bzw. Bischof bei Ausübung seines heiligen und schwierigen Berufes bedrohen und deren Chrysostomus eine ganz erkleckliche Reihe aufzählt, gar viele (III, 9). Deshalb ist strenge Selbstprüfung oberste Pflicht aller jener, welche das Priesteramt zu übernehmen im Begriffe stehen, ob sie auch den ihnen anzuvertrauenden Verpflichtungen gewachsen sind. Desgleichen ist auch eine gewissenhafte, sachlich begründete Auswahl zu treffen von seiten derer, welche die Kirchenämter zu vergeben haben (III, 10).

Denn zur richtigen Verwaltung des Priestertums ist eine große Menge hervorragender Qualitäten vonnöten, so Freisein von jeder Art Ehrsucht, insbesondere von ehrgeizigem Streben nach dem hl. Amte selbst, ferner Besonnenheit, Scharfsinn, aszetische Veranlagung, überhaupt außerordentliche Seelenstärke, um Hohn und Spott, Beleidigungen aller Art ruhig und geduldig, ohne zornige Erregung, mit Selbstbeherrschung zu ertragen. Kurz, „die Seele des Priesters muß nach allen Seiten hin in Schönheit strahlen, um die Herzen aller, die auf ihn schauen, zugleich zu erfreuen und zu erleuchten", dies am so mehr, als umgekehrt seine etwaigen Fehler den allergrößten Schaden anzurichten vermögen. Dem muß infolgedessen seitens des Priesters eine unermüdliche Wachsamkeit entsprechen über jeden seiner Schritte, die beständig von Feind und Freund mit Argusaugen bewacht werden, um irgendeine Blöße oder Nachlässigkeit zu entdecken, was sodann in den Augen der Menge als großes Verbrechen aufgebauscht und ausposaunt wird. „Denn allgemein wird jedes Vergehen nicht nach dem Maßstabe der Tat gemessen, sondern nach der Würde dessen, der gesündigt hat", wobei nicht selten Ungerechtigkeit und Verleumdung sich breit macht, namentlich von selten neidischer Standesgenossen. Wieder versichert Chrysostomus dem Basilius gegenüber, daß er keine dieser genannten Qualitäten besitze und daß er darum nur zur Bloßstellung seiner Wähler und zum Schaden der Kirche die Bischofswürde hätte annehmen können (III, 10—14). Es werden sodann in drastischen Worten und Bildern die Kämpfe geschildert, die sich gar oft bei den Wahlen zu den Kirchenämtern S. 63 abspielen und bei denen für die Wähler nicht die lautere Gewissenhaftigkeit und hohe Weisheit der einzelnen Kandidaten, sondern zum großen Teile rein weltliche Momente, wie vornehme Geburt, Reichtum, Blutsverwandtschaft, hohes Alter oder gar Parteileidenschaft, Schmeichelei und andere verwerfliche Gründe maßgebend sind. Und hat die Wahl stattgefunden, so muß der Neugewählte nicht selten durch Schmeichelei, Erdulden unwürdiger Behandlung oder gar durch Geldspenden seine Macht und Stellung befestigen. Auch um diesen vielfachen Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten zu begegnen und um jedem Untauglichen und Unwürdigen den Eintritt ins hl. Amt mit aller Energie zu wehren, wird wieder für den Bischof eine ganze Reihe zweckdienlicher, hervorragender Eigenschaften verlangt, deren Mangel für seine eigene Person Chrysostomus hinwiederum konstatiert (III, 15. 16).

Im folgenden befaßt sich der Heilige mit den eigentlichen Aufgaben, die dem Bischofe kraft seines Amtes zukommen, und greift speziell drei Kategorien heraus, so die dem Bischöfe zufallende Aufsicht über die Witwen, die Sorge für die Jungfrauen und die Aus-

übung des Schiedsrichteramtes. Die Witwen bildeten in der alten Kirche einen besonderen, wegen ihrer eigentümlichen, meist ungünstigen Lage schwer zu behandelnden Stand, dessen geistliche Oberleitung und materiell-finanzielle Unterstützung in den Händen der kirchlichen Organe lag. Zur Erfüllung der vielseitigen, infolgedessen an letztere herantretenden Verpflichtungen bedarf es vor allem Klugheit, Unbestechlichkeit, Langmut, Starkmut, Herzensgüte, auch nicht zum wenigsten wirtschaftliche Befähigung, um die zur Sustentation der Witwen sowohl wie zur gastlichen Aufnahme der Pilger und zur Pflege der Kranken erforderlichen Geldmittel geschickt und richtig zu verwalten, um so mehr, da die Witwen teils wegen ihrer Armut, teils wegen ihres Alters, teils wegen ihres Naturells über einen maßlosen Freimut der Rede verfügen. Sie schreien zur Unzeit, klagen ohne Grund, weinen und jammern, wo sie Dank sagen, erheben Beschuldigungen, wo sie nur Rühmenswertes vorbringen sollten (III, 16). Noch größere S. 64 Schwierigkeiten verursacht dem Bischofe die Sorge für die Jungfrauen, jene kostbare und königliche Schar, die vor allen anderen zu werten ist, da sie sich der erhabensten Lebensweisheit hingegeben und versprochen, auf Erden das Leben der Engel zu führen. Die Sorge des Bischofs um sie wird um so schwerer, je größer die Gefahren sind, welche die Jungfrauen von allen Seiten umgeben, und als er selbst als geistlicher Vater bei der Beaufsichtigung aus naheliegenden Gründen sich einer gewissen Zurückhaltung und Vorsicht befleißigen muß. Schließlich werden noch die Mühsalen und Unannehmlichkeiten geschildert, die mit der Ausübung des Schiedsrichteramtes, ja mit den alltäglichen, gewöhnlichen Handlungen des Bischofs verbunden sind, zumal jeder, der nicht sein vermeintliches Recht erhält und sich zurückgesetzt fühlt, geneigt ist, es den Bischof entgelten zu lassen und sogar vom Glauben abzufallen. Letzteres Moment vergrößert noch die ungeheure Verantwortung des Bischofs, der nach Hebr. 13, 17 Rechenschaft geben muß über alle ihm anvertrauten Seelen. Gewiß, Grund genug, um auch die Verstocktesten zu überzeugen, daß er, Chrysostomus, weder aus Hochmut noch aus Ehrgeiz, sondern bloß aus Furcht und im Hinblick auf die Schwere des Amtes sich demselben durch die Flucht entzogen hat (III, 17). Mußte ihn doch auch der Gedanke an die furchtbare, ewige Strafe abschrecken, die seiner wartete, falls er den Anforderungen des übernommenen hl. Amtes nicht entsprechen würde, der auch diejenigen nicht entgehen können, welche nur widerwillig, mit Sträuben und gezwungen die Wahl dazu angenommen haben. Ohne von jenen reden zu wollen, die durch eigene, persönliche Bemühungen das hl. Vorsteheramt ergatterten und damit ihre selbstverständliche Verwerfung verschuldeten, weder äußere Nötigung noch direkte Berufung durch Gott selbst schützt den, der sich der widerfahrenen Ehre unwürdig erwiesen, vor dem göttlichen Zorne und Gerichte. Zeugnis hierfür gibt eine Reihe biblischer Beispiele, so unter den Königen Saul, unter den Priestern Heli, unter den Führern des Volkes Moses, unter den Aposteln Judas. Aber auch diejenigen, welche einen Untauglichen und Unwürdigen S. 65 erwählten und in ein Kirchenamt einsetzten, werden der göttlichen Strafe nicht entgehen. Ihre Entschuldigung, sie hätten den Gewählten nicht genau gekannt, wird ihre Schuld nur noch vergrößern. Denn

es ist ganz und gar absurd, wenn man, um jemanden an die Spitze weltlicher Geschäfte zu stellen, sei es im Kriegsdienste, im Seehandel, im Ackerbau oder gar nur um einen Sklaven zu kaufen, hierbei die eingehendste Untersuchung und Prüfung anstellt, um die geeignetste Persönlichkeit herauszufinden, dagegen hier, wo es sich um das Höchste auf Erden, um den Leib Christi, handelt, bei der Wahl des Vorstehers jede mögliche, Vorsicht und Umsicht außer acht läßt (IV, 1.2).

Um diesen Leib Christi, die Kirche, in der richtigen Weise zu lenken und zu leiten, ist neben dem guten Beispiele des Vorstehers von dessen Seite vor allem nötig die Belehrung durch das lebendige Wort, um so mehr, als die Gabe, durch Wunder zu wirken, fortan geschwunden ist. Der Bischof muß nämlich der unausgesetzten Belehrung sich bedienen gegenüber jeder Art von Feinden, welche die Kirche Gottes von außen bedrohen und angreifen, so gegenüber den Heiden, Juden, Gnostikern, Manichäern und sämtlichen anderen Irrlehren des Teufels, wie gegenüber dem Sabellianismus, Arianismus u. dgl. Im Verlaufe seiner Ausführungen zeigt Chrysostomus an einigen praktischen, trefflich gewählten Beispielen, welch tiefe, genaue Kenntnis der katholisch-orthodoxen Lehre und auch der einzelnen häretischen Aufstellungen erforderlich ist, um bei der Zurückweisung und Widerlegung der einen nicht in die Gefahr der anderen zu fallen (IV, 3. 4). Desgleichen soll der Bischof gewappnet sein, um den verschiedenen, zum Teil vorwitzigen Einwürfen und Grübeleien der Zweifler aus dem eigenen Lager begegnen zu können. Ein bloßes Machtwort, sich solcher neugierigen und ungereimten Fragen zu enthalten, genügt keineswegs und nützt nichts; der Bischof muß sie vielmehr durch belehrende Worte, durch die Kraft der Dialektik, zufriedenzustellen wissen (IV, 5). Auch der hl. Apostel Paulus hat, obwohl er schon durch seine Wundergabe, durch seinen engelgleichen Lebenswandel und durch die vielen erlittenen S. 66 Drangsale Großes zu wirken imstande war, überall, wohin er kam, Juden und Heiden gegenüber die Macht der Rede zur Anwendung gebracht und durch seine Dialektik die Gegner in die Enge getrieben und überwunden. Überhaupt knüpft sich das außerordentliche Ansehen, das ihm vor allen übrigen Aposteln in der ganzen Welt zukommt, weniger an seine Wundertätigkeit als an seine gewaltige Rednergabe, die sich auch in seinen zahlreichen Briefen widerspiegelt und bis zum heutigen Tage nachwirkt (IV, 6. 7). Hat er doch in denselben auch seinen Schülern gar häufig den strikten Auttrag gegeben, sich jederzeit des lebendigen Wortes zur Belehrung und Unterweisung, zur Zurechtweisung und Widerlegung zu bedienen in Erfüllung des Herrnwortes: „Wer die Gebote tut und lehrt, der wird groß genannt werden"(Matth. 5,19). Aus solcher Aufforderung Christi selbst geht hervor, daß das vorbildliche Leben altein nicht genügt, sondern auch die mündliche Ermahnung notwendig ist Chrysostomus erläutert dieses Erfordernis des weiteren durch durchschlagende Beispiele und weist darauf hin, welch unermeßlicher Schaden für die Gläubigen entstehen muß, wenn der Priester nicht imstande ist, bei Meinungsverschiedenheiten die richtige, wahre Lehre mit Kraft zu verteidigen und die Angriffe und Zweifel

restlos zurückzuweisen. Es wird dann gerne von den Zweiflern die Schuld an solchem Versagen nicht persönlichem Unvermögen zugeschrieben, sondern leicht verfällt der betreffende Glaubenssatz dem Verdachte der Unhaltbarkeit. Welche Verantwortung für derartige unwissende und unfähige Priester! (IV, 8.9.)

Daran anknüpfend gibt Chrysostomus allerdings mehr nach der moralischen als nach der technischen Seite hin eine viel gepriesene Theorie der geistlichen Beredsamkeit und Predigtkunst. Man spürt es förmlich, der frühere griechische Rhetor kommt nun zu Wort und verweilt mit besonderer Vorliebe bei der stets gerne geübten Kunst, aber nicht mehr mit der Gesinnung der

heidnischen Rhetoren, die um die Gunst der Menge buhlen, sondern es spricht zu uns der christliche Prediger, dem es nur um das Urteil Gottes und um das Heil der unsterblichen Seelen zu tun ist. Es werden im ein- S. 67 zelnen die Eigenschaften angegeben, welche der Priester unbedingt besitzen muß, wenn er seinen Pflichten als christlicher Lehrer und Prediger vollauf genügen soll.

Die Aufgabe eines christlichen Predigers ist nach den Beobachtungen unseres Vaters um so schwieriger, als bei den Zuhörern sich noch gewisse lästige und verabscheuungswürdige Gewohnheiten weltlicher oder gar heidnischer Art erhalten haben. Die meisten wollen nicht Schüler und Lehrlinge der Prediger sein, sondern spielen sich als deren Richter und Kritiker auf. Auch kommen sehr viele in die Predigt, nicht um daraus Segen zu schöpfen, sondern um der Kurzweil willen, als ob sie über Tragödiendichter oder Zitherspieler zu Gericht zu sitzen hätten (V, 1). Um diesen Mißständen zu begegnen, ist seitens des Predigers im allgemeinen ein doppeltes notwendig: Verachtung aller ihm zuteil werdenden Lobsprüche und Macht der eigenen Beredsam¬keit. Beide Erfordernisse müssen sich gegenseitig ergänzen. Denn wer auf den Beifall anderer kein Gewicht legt, überhaupt über fremdes Lob erhaben ist, vermag die Schwächen und Sünden seiner Zuhörer nur dann mit Aussicht auf Erfolg zu tadeln und die leichtfertig Dahinlebenden bloß dann zu erschüttern und zu bessern, ohne bei ihnen Anstoß zu erregen, wenn er wirklich die Gabe hervorragender, imponierender Beredsamkeit besitzt (V,2.3). Ebensowenig wie durch die Gunst und Lobhudelei der Menge, darf er sich durch neidisches Bekritteln und Verkleinern aus dem Gleichgewicht bringen lassen. Vielmehr soll er derartige Versuche schon bei ihrem Entstehen durch Zurückweisung und Überführung der Ankläger unterdrücken, und wenn dies nicht gelingen sollte, sie einfach verachten. Nichts ist schlimmer, als durch solche Vorkommnisse sich niederstimmen lassen (V, 4). Um die erworbene Beredsamkeit zu erhalten und fortzubilden, bedarf es anhaltenden Fleißes und beharrlicher Übung, für den begabteren Redner noch mehr als für den minder begabten. Es ist nämlich der Nachteil, wenn beide Kategorien nachlässig sind, nicht der gleiche, sondern er ist bei ersterem um so viel größer, als beide an Fähigkeiten sich voneinander unterscheiden. Zudem werden an die

tüchtigeren Redner S. 68 seitens der Zuhörer auch höhere Anforderungen gestellt, wobei allerdings nicht selten Ungerechtigkeit und Mißgunst mit im Spiele sind. Auch hat der Prediger in Betracht zu ziehen den Unverstand der großen Menge, daß die Mehrzahl der Gemeindeglieder sich aus Ungebildeten zusammensetzt, die gar nicht imstande sind, ein richtiges Urteil zu fällen, obwohl bekannt ist, wie sehr die Redekunst in christlichen Kreisen nicht minder wie in heidnischen in höchsten Ehren gehalten wird (V, 5. 6). Wieder ein neuer Grund, daß er sich um die Lobsprüche der Menschen überhaupt nicht kümmere, sondern daß ihm einzig und allein das Wohlgefallen Gottes bei der möglichst besten Ausarbeitung seiner Predigten als Richtschnur und Leitstern diene (V, 7). Das gilt in höherem Maße von den unbedeutenderen Rednern, die dazu noch in die Gefahr kommen, den begabteren Kollegen durch hinterlistigen Neid und grundlosen Tadel nachzustellen, um deren Ruhm auf die eigene Unbedeutendheit herabzudrücken. Für jeden Prediger ist aber unbedingt und unter allen Umständen beim jedesmaligen Auftreten gründliche Vorbereitung notwendig (V, 8).

Im letzten Buche kommt Chrysostomus wieder auf das Priestertum im allgemeinen zurück und verbreitet sich über die große Verantwortung, die den Vorsteher, d. i. den Bischof, trifft für alle ihm anvertrauten Seelen. Für jede einzelne muß er dereinst dem göttlichen Richter Rechenschaft ablegen, und, besteht er nicht, erwartet ihn ewige Strafe. Nicht kann er sich dann etwa mit Un-erfahrenheit oder Unwissenheit, mit erlittenem Zwang oder mit erduldeter Gewalt entschuldigen (VI, 1). Um seine Pflichten vollauf erfüllen zu können, bedarf der Bischof der Hilfe des Hl. Geistes. Damit ihm aber diese zuteil werde, muß seine Seele reiner sein als selbst die Sonnenstrahlen. Auch verglichen mit den Einsiedlern muß der Bischof, bzw. der Priester, sich größerer Reinheit und Vollkommenheit befleißigen, was jedoch für ihn um so schwieriger ist und ganz außerordentlicher Aufmerksamkeit bedarf, da er, mitten in der Welt lebend, sich weit stärkeren Gefahren ausgesetzt sieht als erstere. Treffend werden sodann die dem Priester seitens der Welt drohenden vielfachen, scheinbar einander entge- S. 69 gengesetzten Fallstricke geschildert, vor denen der Einsiedler sich sicher fühlen darf. Zudem braucht der Einsiedler in der Regel bloß für sich selber zu sorgen und zu fürchten. Obliegt ihm auch noch die Obhut für andere, dann sind es gewiß nur wenige und ausschließlich solche, die, völlig den weltlichen Geschäften entrückt, leichter sich beaufsichtigen und lenken lassen (VI, 2. 3). Welche unermeßliche Arbeit und Mühe bereitet hingegen das dem Priester unterstellte Volk mit all seinen zahllosen eigenen weltlichen und geistlichen Sorgen? Denn als Vermittler für den gesamten Erdkreis tritt der Priester vor Gott hin und bittet ihn für die ganze Welt, für alle private und öffentliche Anliegen, das heilige, schauer erregende Opfer darbringend.

In der Weiterführung dieses Gedankens erhebt sich Chrysostomus neuerdings zu einem der Höhepunkte der ganzen Schrift und bietet wieder eine herrliche Apotheose des christlichen Priestertums.

Namentlich das aktive Verhältnis des Priesters zur heiligen Eucharistie setzt die peinlichste priesterliche Reinheit und ausnehmende Gewissenhaftigkeit voraus. „Wie beschaffen müssen die Hände sein, die solchen Dienst verrichten, wie beschaffen die Zunge, die solche Worte ausspricht, wie beschaffen die Seele, die solchen Geist in sich aufnimmt? Sie muß reiner und heiliger sein als die jedes anderen.“ Wie könnte da Basitius die Verantwortung übernehmen, einen so ungeeigneten und unwürdigen Menschen wie ihn, den Chrysostomus, in einen solch heiligen Dienst hineinzudrängen? Fehlen ihm doch alle Eigenschaften, die dem Priester zur Verwaltung seines hohen und schwierigen Amtes unbedingt notwendig sind. Außer einer hell leuchtenden Reinheit,

bedarf der Priester noch der vielseitigsten Erfahrung in geistlichen und weltlichen Dingen; er muß ausgerüstet sein mit Freimut und Offenheit, die Milde und Strenge zugleich zu zeigen vermag (VI, 4).

Nochmals kommt Chrysostomus auf den Vergleich zwischen Priestertum und Einsiedlerleben zurück und findet zwischen beiden Kategorien einen so gewaltigen Unterschied wie zwischen dem König und einem gewöhnlichen Privatmann. Die Leistungen des Einsied- S. 70 lers hängen zum größten Teile ab von der Konstitution seines Körpers, während die Tätigkeit des Priesters ausschließlich geistige Arbeit, Arbeit der Seele ist. „Denn was trägt die Stärke des Leibes dazu bei, daß wir nicht selbstgefällig, nicht zornig, nicht unbesonnen uns benehmen, sondern nüchtern, verständig, sittsam, und alle die anderen Eigenschaften besitzen, durch welche der selige Paulus das Musterbild des vollkommenen Priesters geschildert hat?Äber wenn auch dem Einsiedler das Zeugnis der Selbstüberwindung nicht versagt werden kann, so ist es immerhin etwas anderes, im Innern des Hafens am Steuerruder zu sitzen, als auf hoher See und mitten in einem gewaltigen Sturme das Schiff zu retten. Fehlt es doch dem Einsiedler in seiner Abgeschlossenheit an Gelegenheiten, welche die Seele reizen und aufregen. Kein Wunder, daß er sich da nicht aus dem seelischen Gleichgewicht bringen läßt und von schweren Vergehen sich frei hält. Wer hingegen als Priester sich ganzen Volksmassen widmet und die Sünden vieler zu tragen sich genötigt sieht, aber dennoch fest und standhaft bleibt, dem zollt mit Recht jedermann Beifall und Bewunderung. Daß jedoch er selbst, Chrysostomus, bisher noch keine Proben abgelegt habe, ob er, in diese schwierigen Verhältnisse des Berufes eines Priesters versetzt, demselben Ehre machen werde, das wisse Basilius recht gut; auch das sei dem Freunde wohlbekannt, daß Chrysostomus viel lieber das Amt eines Kirchenvorstehers zu übernehmen, als sich in die Einsiedelei zurückzuziehen geneigt sei, falls er wirklich für ersteres sich geeignet halten könnte. Doch seine Trägheit, seine Unerfahrenheit und sein schwerfälliger Verstand lassen ihn hierzu völlig untauglich erscheinen (VI, 5. 6.7).

Um wieviel das Einsiedlerleben geringer zu werten ist als das Priestertum, zeigt auch die

Erfahrung, daß unter denen, die direkt von der Einsiedelei heraus ein Kirchenamt übernahmen, nur wenige sich bewährt haben. „Die meisten geraten in Schanden, kommen zu Fall und verwickeln sich in unangenehme und schwierige Händel." Es ist dies kein Wunder, da ihnen die neuen Gefahren und Kämpfe völlig fremd sein mußten. Aller- S. 71 dings sind zur Übernahme eines geistlichen Amtes noch weniger geeignet solche, die bisher ausschließlich mitten in der Welt sich bewegt haben und ganz in irdische Dinge verstrickt waren. An die darf bei der Auswahl von Priestern nicht einmal gedacht werden. Vielmehr sind hierzu nur Männer zu wählen, die ihre Reinheit, Seelenruhe, Heiligkeit, Selbstbeherrschung, Nüchternheit und die übrigen Tugenden, welche die Einsiedler mit Leichtigkeit zu üben vermögen, auch im Verkehr und im Umgang mit allerlei Menschen, also unter schwierigeren Verhältnissen, unversehrt zu bewahren imstande sind. So z. B. kann der kirchliche Vorsteher bei keiner anderen Gelegenheit mehr zeigen, daß er sich selbst zu beherrschen gelernt hat als bei dem für ihn so gefahrvollen, aber trotzdem unbedingt notwendigen Umgange mit dem Frauengeschlechte. Desgleichen ist es ungemein schwierig, mit Rücksicht auf die Tadelsucht der Menschen bei der Behandlung und Ertragung der verschiedenartigen Kränkungen, denen der Bischof von allen Seiten ausgesetzt ist, jederzeit den richtigen Weg zu finden. Überhaupt sind die Widerwärtigkeiten, welche die Ausübungen des geistlichen Vorsteheramtes im Gefolge hat, zahllos. Sie alle aufzählen zu wollen, das hieße nichts anderes, als sich mit dem Gedanken tragen, das Meer auszuschöpfen (VI, 7. 8. 9).

Wohl bleiben auch jenem, der einzig und allein für sein eigenes Seelenheil zu bangen hat, ohne sich von Amts wegen noch um das des Nächsten kümmern zu müssen, Sorgen und Mühsalen nicht erspart. Diese können aber mit denen, die den Bischof bedrücken, nicht verglichen werden, so daß es geratener ist, daß derjenige, der sich denselben nicht gewachsen fühlt, ihnen ausweicht, um nicht mit sich selbst noch zahlreiche Nebenmenschen ins ewige Verderben zu ziehen, während er, solange er für sich allein lebt, bloß für sich selbst verantwortlich ist und ihn darum nur eine gelindere Strafe treffen kann (VI, 10). Das ganze Alte Testament ist ein beständiger, lebendiger Beweis dafür, daß die Sünden der Priester von Gott bei weitem härter gestraft werden als die der Laien (VI, 11).

Alle diese Erwägungen können Johannes Chryso- S. 72 stomus in seinem bisherigen Entschlusse nur noch mehr bestärken, dem Priestertume sich durch die Flucht zu entziehen. Allerdings hat er auch in seinem jetzigen Stande zahlreiche Kämpfe zu bestehen, um nicht vollständig von den Leidenschaften, deren er einzelne anführt, überwältigt zu werden. Allein er wird über dieselben doch viel eher Herr, als wenn er nach Übernahme eines Kirchenamtes mitten im Getriebe der Menge stehen müßte. In den rührendsten und eindringlichsten Ausdrücken und Bildern versichert er dem Freunde gegenüber, welch schwere innere Kämpfe ihm Tag und Nacht das Bewußtsein kostete, daß er des angebotenen Bischofsamtes ganz und gar unwürdig sei und daß er sich deshalb in die Notwendigkeit versetzt sehe, es auszuschlagen. Um so mehr freut es ihn, daß Basilius zu solch hoher Ehrenstelle beru-

fen wurde. Er hat das feste Vertrauen und ist dessen sicher, daß der Freund den an ihn gestellten Erwartungen vollauf entsprechen werde.

Auf dessen flehentliche, mit von Tränen erstickter Stimme vorgebrachte Bitte, ihn in der schwierigen Lage, in die er nunmehr durch des Chrysostomus Schuld gekommen, nicht zu verlassen, sondern die alte innige Freundschaft noch fester zu knüpfen, verspricht dieser zum Schlüsse, dem neu konsekrierten Bischof bei der Führung seines Amtes, soweit es möglich sei, zur Seite stehen zu wollen (VI, 12.13).

§3. Ausgaben, Textbearbeitungen, Übersetzungen.

1. Es braucht nicht erst gesagt zu werden, daß des Chrysostomus Abhandlung „Über das Priestertum„ nicht fehlt in den Gesamtausgaben der Werke unseres Vaters. Als solche sind zu nennen die 1612 zu Eton unweit Windsor erschienene Edition von H. Savile, nur den griechischen Texft enthaltend, in acht Bänden. Eine Neuauflage hat sie später nicht mehr erfahren. Speziell der Text der Schrift „De sacerdotio“ in Band VI, welchen Nairn[209] „einen der vertrauenswürdigsten nennt, den er S. 73 kenne“, basiert auf der 1599 zu Augsburg erschienenen Separatausgabe unseres Dialogs von David Höschel unter weiterer Heranziehung zweier namentlich angeführten Manuskripte aus Oxford. Aus derselben Zeit stammt die Gesamtausgabe des Jesuiten Fronton du Duc, Lutetiae Parisiorum, 1609—1636, der aber bis zu seinem 1624 eingetretenen Tode bloß sechs Bände vollenden konnte, während die übrigen sechs Morel und Cramoisy folgen ließen. Auch hier ist bei dem im IV. Band aus dem Jahre 1614 abgedruckten De sacerdotio-Text die Ausgabe von D. Höschel benutzt, sowie die zwei Jahre vorher erschienene von H. Savile nebst ausdrücklich genanntem handschriftlichen Material. In der ganzen Ausgabe, die wiederholt neuaufgelegt wurde, so 1636—42 zu Paris, 1697/98 zu Frankfurt, 1701 zu Mainz, 1723 zu Frankfurt und Amsterdam, ist jedesmal dem griechischen Text eine lateinische Übersetzung beigefügt Das gleiche ist der Fall in der gerade hundert Jahre später, 1718—1738, zu Paris erschienenen griechisch-lateinischen Gesamtausgabe des Benediktiners B. von Montfaucon in dreizehn Bänden. Sie bedeutet ohne Zweifel einen gewissen Fortschritt[210], da sie sowohl Savile und Fronton du Duc berücksichtigen konnte, als auch dem Herausgeber eine Anzahl bisher unbenutzter Manuskripte zur Verfügung stand, so für die Schrift „De sacerdotio„, die sich im ersten Bande findet, zehn Kodizes. Doch steht sie nicht auf der Höhe, die selbst mit dem relativ geringen, zur Verfügung stehenden Apparat in bezug auf Treue des Textes erreichbar gewesen wäre, da Montfaucon gerade die textkritische Arbeit hauptsächlich jüngeren und unerfahrenen Hilfskräften überließ[211]. Sie ist seitdem wiederholt von neuem gedruckt worden, so 1734—1741, 1755, 1780 zu Venedig, 1834—1839 zu Paris, welch letztere bedeu-

[209] S. XXXIX.
[210] Siehe hierzu Chr. Baur, S. Jean Chrysostome, S. 86.
[211] Bardenhewer, Patrologie³, S, 301 und Altkirchl. Liter. G. III, 332.

tende Text-verbesserungen enthält durch Th. Fix. Desgleichen stellen in der von J. P. Migne besorgten allgemeinen Väterausgabe — Band 47—64, Parisiis 1863 — die S. 74 Schriften des hl. Chrysostomus im großen und ganzen nur einen guten Abdruck des Montfaucon dar. Unsere Abhandlung „De sacerdotio" ist aufgenommen in Band 48, S. 632—692 und dürfte in der dortigen Edition trotz neuerer besserer Separatausgaben infolge der weitesten Verbreitung des Patrologiae cursus completus von Migne überhaupt bis heute noch am häufigsten im Gebrauche sein. Schließlich hat nochmals J. Bareille in seiner Chrysostomus - Ausgabe den griechischen Text nach Montfaucon abdrucken lassen mit Beifügung einer französischen Übersetzung, Paris 1865—1873, in neunzehn Bänden.

Abgesehen von verschiedenen, nach beliebiger Auswahl veranstalteten Sammlungen einzelner Chrysostomus-Schriften, so 1614 von Fronton du Duc, 1837 und 1840 von F. W. Lomler, 1861 von F. Dübner, welche Opera selecta oder praestantissima S. Joannis Chrysostomi enthalten, darunter auch den Dialog „De sacer-dotio", hat letzterer im Laufe der Jahrhunderte eine ungemein große Anzahl von Sonderausgaben erfahren, eine größere als irgendein anderes Werk unseres Vaters[212]. Die älteste ist auf niemand geringeren zurückzuführen als auf den berühmten Humanisten Erasmus von Rotterdam. Sie ist gedruckt zu Basel bei J. Fröben im Jahre 1525, also fast hundert Jahre vor Sovile's erster Gesamtausgabe der Chrysostomus-Werke, unter dem Titel: „Quod multae quidem dignitatis, sed difficile sit episcopum agere, dialogi sex: graece". Als Vorwort geht ein kritisches Begleitschreiben voraus aus der Feder des Erasmus an den Nürnberger Humanisten Willibald Pirkheimer. Der seitdem erschienenen griechischen Sonderausgaben unserer Schrift, zum Teil mit beigefügten lateinischen oder anderssprachigen Übersetzungen, zählt Chr. Baur[213] in seiner Chry- S. 75 sostomus-Bibliographie siebenundzwanzig, ohne daß jedoch seine Liste lückenfrei wäre[214]. Dieselben verteilen sich auf die Jahre 1525, 1529, 1544, 1548, 1561, 1568, 1586, 1599, 1625, 1710, 1712, 1725, 1757, 1763, 1773, 1783, 1825, 1834, 1837, 1841, 1844, 1866, 1867, 1887 (Seltmann), 1887 (Bengel), 1900, 1906.

Unter ihnen verdient besondere Erwähnung vor allem die 1599 zu Augsburg gedruckte griechisch-lateinische Ausgabe von David Höschel[215], die, wie bereits erwähnt, von Savile und Fronton du Duc benutzt wurde. Es lagen ihm außer anderen Manuskripten von geringerer Bedeutung hauptsächlich drei vor, ein Codex Palatinus aus der Bibliothek zu Heidelberg, ein Augustanus aus Augsburg und ein Coloniensis aus Köln. Höschel läßt einen kritischen Apparat nicht vermissen, er gibt am Rande die abweichenden Lesarten an

[212] Bardenhewer, Altkirchl. Liter. G. III, 347: „Keine andere Schrift — des Chrysostomus — ist so häufig übersetzt und so häufig gedruckt worden.„

[213] S. 91—139. Vgl. ferner die bibliographischen Angaben bei Fabricius-Harles, Bibliotheca Graeca, Bd. VIII, 454—583, Hamburg 1802; Hoffmann, Bibliographisches Lexikon der gesamten Literatur der Griechen, Bd. II, 401 ff., Leipzig 1838.

[214] Bardenhewer, Altkirchl. L. G. III, 347 Anmerkung 1.

[215] Über sie siehe Nairn, S. XXXVII. XXXVIII.

und am Schlusse lateinische Noten. Er erklärt selbst: „Diligenter contuli, errata sustuli, lacunas explevi, lectionis varietatem annotavi„, so daß also schon bei ihm von einer methodischen Textkritik gesprochen werden kann. Die griechisch - lateinische Ausgabe des Engländers John Hughes[216], Cambridge 1710, konnte neben Höschel auch schon Savile und Fronton du Duc zu Rate ziehen. Doch ist sein Text in keiner Beziehung besser als der seiner Vorgänger. Seine Ausgabe erlangte nur Bedeutung wegen der beigefügten, manchmal bemerkenswerten kritischen Noten. Dem Texte sind vorausgeschickt sachliche Dissertationen über das Priestertum und eine Cave's Historia litteraria entnommene Biographie des hl. Chrysostomus. S. Thirlby hat 1712 ebenfalls zu Cambridge Hughe's Ausgabe neuaufgelegt und des Chrysostomus Schrift die geistesverwandte Oratio apologetica de fuga des hl. Gregor von Nazianz angeschlossen. Einen unbedingt wertvollen Fortschritt in der Anwendung moderner Editionsgrundsätze bedeutet die Ausgabe von J. A. Bengel, Stuttgart 1725. Er hat nicht bloß die bisher erschienenen Ausgaben zu Rate gezogen, sondern auch die diesen vorgelegenen Manuskripte von neuem kollatio- S. 76 niert, so den schon von Höschel verwerteten Codex Palatinus und Augustanus, und noch weiteres handschriftliches Material sich zu verschaffen gewußt. Die beigefügten Noten bringen in bezug auf theologische Fragen den protestantischen Standpunkt des Herausgebers in schroffer Weise zur Geltung. Bengels Ausgabe galt bis 1906, wo J. A. Nairn mit der seinigen auf den Plan trat, allgemein unstreitig als die beste[217], was schon daraus hervorgeht, daß von der ursprünglich (1725) griechisch-lateinischen Ausgabe die Rezension des griechischen Textes durch einen Tauchnitz'schen Stereotypdruck häufig von neuem aufgelegt wurde, so zu Leipzig 1825, 1866, 1872, 1887, 1900, und dadurch die weiteste Verbreitung fand. Sie bildete auch die Grundlage für die Separatausgaben von M. A. Giacomelli, Rom 1757, A.E. Leo, Leipzig 1834, E. G. Appleyard, Oxford 1844, C. Seltmann, Münster und Paderborn 1887. Giacomelli, Leo und Seltmann haben den Text mit Noten versehen, letzterer mit solchen mehr praktischen Inhalts auf dem Gebiete der Dogmatik, Moral- und Pastoraltheologie, die jedoch meistens bedeutungslos sind. Eine neue Textesrezension unternahm der Grieche D. Euelpidios[218]. Er hat indessen nur einen „ersten Teil" seiner Ausgabe der Öffentlichkeit übergeben, Athen 1867, das erste der sechs Bücher enthaltend, nebst einer weitaus¬holenden Einleitung, in der eine Reihe der einschlägigen kritischen Fragen behandelt wird.

Antiquiert wurde Bengels Rezension erst durch die Ausgabe von J. A. N a i r n, Cambridge 1906[219], welcher unter systematischer Anwendung der modernen Editionsgrund-

[216] Vgl. Baur, S. 115; Nairn, S. XLI. XLII.

[217] Über sie siehe Baur, S. 116.117 ; Nairn, S. XLIV—XLVI; Bardenhewer, Altkirchl. L. G. III, 347 und Patrologie, 2. Aufl., S, 302, 3. Auflage, S. 309.

[218] Über sie vgl. Baur, S. 133; Bardenhewer, Altkirchl. L. G. III, 347 und Patrologie², S. 302.

[219] Πεπὶ ἱερωσύνης (de sacerdotio) of St. John Chrysostom, edited by J. Arb. Nairn (Cambridge Patristic Texts), Cambridge 1906.

sätze einen verbesserten, den bis heute besten Text [220], lieferte. Er hat hierzu nicht nur das S. 77 früher bekannte handschriftliche Material durchgesehen, geprüft und kollationiert, sondern auch eine ansehnliche Reihe bisher unbenutzter Manuskripte herangezogen, im ganzen dreißig Kodizes aus dem neunten bis dreizehnten Jahrhundert, darunter neunzehn Stück aus der Pariser Nationalbibliothek zum erstenmal methodisch richtig verwertet, indem er sie je nach ihrem Werte in vier Gruppen einteilte und klassifizierte[221]. Desgleichen unterließ es Nairn nicht, zur möglichst genauen Rezension des Textes sich auch um die ältesten Zitate einzelner Stellen unserer Schrift zu kümmern, sowie um die frühesten Übersetzungen größerer oder kleinerer Fragmente, soweit sie textkritische Dienste zu leisten vermögen. Er selbst berichtet über die vorgenommene Vergleichung von neun syrischen Übersetzungen, die aus dem sechsten bis zehnten Jahrhundert stammen. Unter den zahlreichen lateinischen Übertragungen ist vor allem herangezogen die sehr alte und als besonders wertvoll geltende sogenannte vetus interpretatio, die bereits 1504 zu Basel, 1524 zu Paris gedruckt worden war und die von manchen[222] dem Diakon Anianus von Celeda zugeschrieben wird, welcher bereits im zweiten Jahrzehnt des fünften Jahrhunderts verschiedene Schriften unseres Vaters ins Lateinische übersetzte[223].

Übrigens darf zur vollen richtigen Würdigung des Nairn'schen Textes nicht verschwiegen werden, daß Nairn bei weitem nicht den gesamten griechischen Manuskriptenbestand unserer Schrift zu benützen in der S. 78 Lage war. Chrys. Baur, der die Kataloge von 66—70 Bibliotheken durchsuchte, konstatierte, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu erheben, unter 1917 gezählten griechischen Chrysostomus-Manuskripten aus dem achten bis fünfzehnten Jahrhundert sechzigmal den Dialog „Über das Priestertum"[224], desgleichen in 64 Bibliotheken unter 485 lateinischen Chrysostomus-Manuskripten aus dem siebten bis fünfzehnten Jahrhundert fünfundzwanzigmal unsere Schrift[225].

Dazu kommen noch, abgesehen von einer beträchtlichen Anzahl (28) lateinischer gedruckter Chrysostomus-Gesamt- oder Sammeleditionen — die älteste 1503 zu Venedig erschienen in sechs Bänden —, die zum größten Teil auch unseren Dialog in lateinischer

[220] Vgl Baur, S. 139: „La meilleure édition actuelle." Dies das allgemeine Urteil. Siehe z. B. Bardenhewer, L, G. III, 347 und Patrologie³, S. 309; Hagiographischer Jahresbericht für die Jahre 1904—1906, herausgegeben von P. Hildebrand Bihlmeyer, Kempten und München 1908, S. 185; W. v. Christ, Geschichte der griechischen Literatur, 5. Aufl. von O. Stählin-W. Schmid, München 1913, S. 1227.

[221] Nairn äußerte sich selbst hierüber eingehend in seiner Introduktion, S. XLVIII—LVI. Vorher hatte er schon einen Aufsatz veröffentlicht „On the text of the De sacerdotio of St. Chrysostom"(The Journal of Theological Studies, t. VII, Juli 1906, pp. 575—590).

[222] Nairn, S. LVI.

[223] Siehe darüber Bardenhewer, L. G. III, S. 333 und Patrologie³, S. 301; Baur, S. Jean Chrysostome et ses oeuvres, S.- 61.

[224] S. 28—30.

[225] S. 65.

Übersetzung enthalten, eine ganze Reihe lateinischer Sonderausgaben desselben. Baur[226] führt deren in seiner Bibliographie 28 Nummern an, darunter zwei Inkunabeln mit dem Titel: „Liber dyalogorum sancti Johannis Crisostomi et sancti Basilijünd 13 Stück aus dem sechzehnten Jahrhundert. Die ältesten Baur bekannten datierten lateinischen Separatdrucke stammen aus den Jahren 1524 (Paris), 1526 (Antwerpen), 1527 (Basel). Letztere Ausgabe, die auch noch einige andere Chrysostomica enthält, verdanken wir wieder dem Humanisten Erasmus von Rotterdam.

Von anderssprachlichen Spezialübersetzungen unserer Schrift älteren und neuesten Datums, soweit sie gedruckt vorliegen, kennt Baur[227] noch eine altslawische, zwei arabische, eine tschechische, zwei polnische, eine ungarische, zwei spanische, die eine zugleich mit dem griechischen Originaltext, fünf italienische, wobei der Übersetzung von M. A. Giacomelli (1757) der griechische Text nach der Ausgabe von Bengel (1725) beigefügt ist, sieben englische[228], vier französische, die älteste der letzteren schon aus dem Jahre 1553. Daneben weist die englische Literatur noch zwei, die S. 79 französische sogar acht Gesamt- oder Sammeleditionen der Chrysostomus-Schriften auf. Daß Nairn zur Rezension seines Textes auch neun alte, bis jetzt ungedruckte syrische Übersetzungen von Teilen des Dialogs benutzte, die als Manuskripte sich im Britischen Museum zu London befinden, ist bereits erwähnt worden. Angesichts solcher Zahlen, die sicherlich bei genauer Durchsuchung noch anderer Bibliotheken weiter vermehrt werden könnten, kann man, ohne sich einer Übertreibung schuldig zu machen, mit Bardenhewer[229] ruhig betonen, daß, wie die Werke des Chrysostomus überhaupt, so namentlich seine Abhandlung „Über das Priestertumïnfolge der „Übersetzung in alle möglichen Sprachen im buchstäblichen Sinne des Wortes über den ganzen christlichen Erdkreis getragen“ worden ist.

Was schließlich noch die Übertragungen speziell unserer Schrift in die deutsche Sprache[230] anbelangt, so besitzen wir deren eine recht beträchtliche Anzahl teils von katholischer, teils von protestantischer Seite. So gab Joh. Andreas Cramer, Prediger in Crellwig und Daspig, 1748—1751 zu Leipzig und 1785 zu Prag neuaufgelegt, Des hl. Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus Predigten und Kleine Schriften heraus in zehn Bänden, darin im ersten Bande die sechs Bücher vom Priestertum. Cramer ließ aber an vielen Stellen der Übersetzung zu sehr seinen protestantischen Standpunkt einfließen, was den Benediktiner zu St. Peter in Salzburg, P. Vital Moesl, bewog, 1772—1776 zu Augsburg und nochmals 1782 eine „gereinigte und verbesserteÄusgabe der Cramer'schen Übersetzung erscheinen zu lassen. Weitere deutsche Übertragungen unseres Dialogs liegen vor von K. F. W. Has-

[226] S. 139—181.
[227] S. 190-222.
[228] Siehe auch Nairn, S. LVIII.
[229] Altkirchl. Lit.-Gesch. III, S. 332 und Patrologie[3], S. 301.
[230] Siehe Baur, S. 182—190. Er führt dort 46 deutsche Übersetzungen der verschiedensten Chrysostomus-Schriften an, ohne jedoch vollzählig zu sein.

selbach, Stralsund 1820, J. Ritter, Berlin 1821, Beda Weber, Innsbruck 1833, Herm. Scholz, Magdeburg 1850, K. Haas, Tübingen 1860, J. Mitterrutzner in der Bibliothek der Kirchenväter, Band I, Kempten 1869, G. Wohlenberg in der Bibliothek theolog. Klassiker, Band 29, Gotha 1890. S. 80

Obwohl ich in der Lage war, persönlich in die meisten dieser bis jetzt erschienenen deutschen Übersetzungen Einsicht zu nehmen, wurden doch, von Ausnahmefällen abgesehen, im großen und ganzen nur die beiden zuletzt genannten, neueren Übertragungen von Mitterrutzner und Wohlenberg in Betracht gezogen. Es wäre unberechtigt gewesen, sie völlig zu ignorieren. Wenn es Wohlenberg zwar auch nicht immer gelungen ist, bei der Wahl der Ausdrucksweise dem Standpunkte des katho-lischen Bischofs Chrysostomus bezüglich dessen Auffassung über das Priestertum, die doch ohne Zweifel im vierten Jahrhundert auch nach protestantischer Auffassung die katholische war, völlig gerecht zu werden, so ist seine Übersetzung immerhin eine vorzügliche Leistung, die alle Anerkennung verdient.

Um dem im Vorwort zum ersten Bande der vorliegenden Neuausgabe der Bibliothek der Kirchenväter von dem verdienten Leiter O. Bardenhewer geäußerten Programm, „eine treue und doch lesbare deutsche Übersetzung“ zu bieten, nachzukommen, wurde in der nunmehr von mir gelieferten Übertragung in der Regel an dem genauen Wortlaute des griechischen Originals fest¬gehalten und die Eigentümlichkeit des ursprünglichen Textes zu wahren gesucht. Mehr berechtigt als eine freie Übersetzung ist eine getreue, zumal erstere in manchen Übertragungen offensichtlich um dessentwillen gewählt wird, um Schwierigkeiten zu umgehen, die gar häufig eine genaue Reproduzierung des fremdsprachlichen Wortlautes mit sich bringt. Nur in verhältnismäßig wenigen Fällen, wo das deutsche Sprachgefühl sonst unbedingt zu kurz gekommen wäre, wurde in der hier folgenden Übertragung mit einer etwas freieren Wiedergabe vorlieb genommen.

Was den als, Vorlage zur Übersetzung dienenden griechischen Originaltext anbelangt, so halte ich mich in der Regel an die neueste und im vorausgehenden als beste erwiesene Rezension und Ausgabe von J. A. Nairn. Griechische Textvarianten, die sehr zahlreich sind, werden hier bloß angeführt, soweit sie eine bedeutsame Änderung oder gar Störung des Sinnes ergeben. Selbst¬verständlich wurden hierzu jedoch nur die wichtigsten S. 81 gedruckten Textausgaben zu Rate gezogen; Manuskript-Kollationen können für den vorliegenden Zweck, Fertigstellung einer deutschen Übersetzung, billigerweise nicht verlangt und nicht erwartet werden.

§4. Literarische, historische und theologische Bedeutung der Schrift.

1. Es kann sich hier auf keinen Fall um eine allseitige Würdigung unserer Schrift nach ihrer literarischen, historischen und theologischen Bedeutung handeln, da sonst hierzu auch die übrigen Werke des Heiligen beigezogen und berücksichtigt werden müßten, was

jedoch den Rahmen der in vorliegender Sammlung gestellten Aufgabe überschreiten würde. Doch dürfte es nicht unangebracht sein, wenigstens einigen Andeutungen im folgenden Raum zu geben.

Nach außen hin legt für die außerordentlich große, literarische Bedeutung der Abhandlung „De sacerdotio„ innerhalb der Literaturen der verschiedensten Völker die ausnehmend hohe Anzahl von Sonderausgaben und Übersetzungen in sämtliche Kultursprachen beredtes Zeugnis ab, wie im vorhergehenden Paragraphen im einzelnen dargetan wurde. Auch darauf darf nochmals hingewiesen werden, wie der hervorragende Ruf, den gerade unsere Schrift schon bald nach ihrer Abfassung in den weitesten Kreisen erlangt haben mußte, aus der Tatsache erhellt, daß der hl. Hieronymus in seiner 392 zu Bethlehem niedergeschriebenen Literaturgeschichte „De viris illustribus“[231] unter den „vielen“ Werken des Chrysostomus, deren Kunde zu ihm gedrungen, als einziges mit Namen nur das „Über das Priestertum“ kennt und ausdrücklich bemerkt, es gelesen zu haben. Wie seitdem die anerkennenden und begeisterten Zeugnisse aller Jahrhunderte sich häufen, ja gewissermaßen im Lobe und in der Verherrlichung unserer Abhandlung als der nach Form und Inhalt schönsten und vollendetsten des großen Patriarchen wetteifern, angefangen von Isidor von Pelusium im fünften Jahrhundert, Suidas im zehnten, Baronius im sechzehnten bis zu den S. 82 neuesten Literaturgeschichten aller Länder und Zonen auch dafür ist in Paragraph 1 bereits eine beträchtliche Reihe von Belegen vorgeführt worden.

Als literarische Kunstform hat Chrysostomus in Nachahmung der antiken, namentlich der platonischen Dialogschriftstellerei für seine Abhandlung „Über das Priestertum“ die auch sonst in christlichen Kreisen beliebte Dialogform gewählt. Aus welchen Gründen, innerhalb welcher Grenzen und mit welchem Erfolge dies geschah, wurde ebenfalls in Paragraph 1 eingehend dargelegt. Wie an ungezählten Stellen seiner übrigen Schriften und Homilien, so zeigt Chrysostomus als Libaniosschüler auch in der vorliegenden seine umfassende Kenntnis der Geistesprodukte der antik–klassischen Kultur, im speziellen seine Bekanntschaft mit den Werken eines Homer, Sophokles, Euripides, Aristophanes, Isokrates, Demosthenes, Thukydides, Vergil und Plato[232].

Noch mehr begegnet uns auf Schritt und Tritt seine gründliche Beherrschung der Heiligen Schrift, des Alten Testamentes nicht minder wie des Neuen, was bei einem Kirchenvater des vierten Jahrhunderts, der zudem seine theologische Ausbildung nach den Prinzipien der antiochenischen Exegetenschule erhalten hatte, selbstverständlich nicht anders erwartet werden kann. Man gewinnt bei der Lektüre unserer Abhandlung „Über das Priestertumünmittelbar den Eindruck, daß Chrysostomus schon bei deren Abfassung kein anderes Buch so sehr gelesen, meditiert und studiert haben mochte, als die ihm als Gottes

[231] Cap. 129 (Migne, P. Lat. 23, 713).
[232] Im einzelnen sind die Belege zusammengestellt bei Nairn S. XXXIII. XXXIV.

Wort geltenden heiligen Schriften der Bibel.

Gerade in unserer Schrift erreicht der von jeher so viel gepriesene Stil unseres Heiligen seine reinste und höchste Ausprägung.

Was das sprachliche Idiom anbelangt, dessen sich Chrysostomus bedient, so rühmt schon Isidor von Pelusium, für den speziell die sechs Bücher „Über das Prie- S. 83 stertum„ ein einziges Entzücken bilden[233], den ausgesprochenen, echten Attizismus [234], welcher die ganze Schreibweise des hochgebildeten Libaniosschülers so sehr auszeichne. Isidor beruft sich dabei auf kein geringeres Zeugnis als auf das des hochberühmten Lehrers Libanios selbst und des Plutarch, von welch ersterem er ein denkwürdiges, begeistertes Glückwunschschreiben mitteilt, das der Lehrer und Meister voll Stolz und Anerkennung an den ehemaligen Zögling gerichtet hatte. Chrysostomus hatte nämlich an Libanios eine von ihm gehaltene Rede eingesandt, und dieser konnte nicht umhin, dieselbe vor einem auserlesenen Auditorium von Rhetoren und Meistern der Beredsamkeit vorzulesen. Und siehe da, zur größten Freude des Libanios war in deren gewiß kritikfähigen Reihen keiner, der nicht von Bewunderung hingerissen gewesen wäre und seinem vollen Beifall ostentativ den lautesten und ungeschminktesten Ausdruck verliehen hätte[235]. In gleicher Weise wie der Pelusianische Isidor des fünften Jahrhunderts rühmen die maßgebendsten Philologen der alterneuesten Zeit, so z. B. in W. von Christ's Geschichte der griechischen Literatur die neuesten Herausgeber O. Stählin und W. Schmid unseren Vater als „den sprachgewaltigsten Redner, den die griechische Kirche hervorgebracht hat…. Alle Kunst, der Glanz der attischen Sprache, die er meisterhaft beherrscht, der Reichtum an Gleichnissen und packenden Bildern, alles soll nur dem einen Zweck dienen, die sittlichen Kräfte des Christentums für die Hörer wirksam werden zu lassen"[236]. Und U. v. Wilamowitz-Möllendorf nennt ihn „einen beinahe puristischen Attizisten". Bei ihm „dominiert das reine Attisch". „Sein attischer Stil ist nicht ein bloß angelerntes Kunstmittel, es ist der harmonische Ausdruck einer attischen Seele." „Alle Hellenen seines Jahrhunderts… sind barbarische Stümper gegen diesen syrischen Christen, der es noch in höherem Grade als Aristeides verdient, mit Demosthenes stilistisch verglichen zu werden"[237].

Es darf nochmals daran erinnert werden, daß, wie insbesondere Norden in seinem be-

[233] Epistol. lib. I, 156 (Migne, P. Gr. 78, 288). Die Stelle ist teilweise zitiert oben S. 4.

[234] Epistol lib. II, 42 (Migne, ibid. 484): "γνήσιον εἶναι Ἀττικσμόν." Ebenso lib. V, 32 (Migne, ibid. 1348).

[235] Lib. II, 42: "Λιβάνιος Ἰωάννῃ. Δεξάμενός σου τὸν λόγον τὸν πολὺν καὶ καλὸν, ἀνέγνων ἀνδράσι λόγων καὶ αὐτοῖς δημιουργοῖς , ὧν οὐδείς ἦν, ὃς οὐκ ἐπήδα τε καὶ ἐβόα καὶ πάντα ἕδρα τὰ τῶν ἐκπεπληγμένων." Die Echtheit des Briefes ist eingehend gewürdigt bei A. Naegele, Chrysostomos und Libanios, S. 24—32, mit zahlreichen Literaturangaben.

[236] Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, VII. Bd., 2. Teil, München 1913, S. 1225.

[237] Geschichte der griechischen Literatur (P. Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, I. Teil, 8. Abt., Berlin 1905), S. 212. Vgl. noch Bardenhewer, Altkirchl. L. G. III, 353; Cognet, S, 68.

kannten Werke über „Die antike Kunstprosa“[238] umfassend dargelegt hat, die Beeinflussung der christlichen Literatur durch die sophistische Rhetorik gerade im vierten Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte. Waren doch die bedeutendsten Männer innerhalb der griechischen Kirche jener Zeit, so Basilius von Cäsarea und Gregor von Nazianz als Schüler des Himerius und Präheresius zu Athen, Johannes Chrysostomus des Libanius zu Antiochien, von Haus aus in der rhetorischen Methode geschult, ja hatten selber eine Zeitlang Rhetorik gelehrt. Kein Wunder, daß infolgedessen der Einfluß der hellenischen Rhetorik bei allen diesen Männern und ihren Zeitgenossen weit über die eigentliche Rede und christliche Predigt hinausreichte, sich auch bei jeder Art von Abhandlung, so im Briefe, Dialoge, überhaupt im literarischen Stile der ganzen Epoche, geltend machte. So finden wir, daß auch in der Schrift des hl. Chrysostomus „Über das Priestertum“ dieselben Ausdrucks- und Kunstmittel, Redefiguren usw. zur Anwendung gelangen, wie in des gewaltigen Homileten groß angelegter Redner- and Predigertätigkeit. Auch hier zeigt sich die allseits an unserem Vater gerühmte „volle Beherrschung der rhetorischen Technik“[239], und mit Recht redet Puech[240] von einem „ton oratoire“, der neueste Herausgeber Nairn[241] von einem „rhetorical training“, der für jede Zeile unseres Dialogs charakteristisch sei.

Anderseits darf als Zweites nicht vergessen werden, daß in seiner ganzen kunstvollen Diktion nicht bloß der Niederschlag der unserem Libaniosschüler geläufigen Welt des Hellenismus zu erblicken ist, daß vielmehr neben den Gesetzen der antiken Kunstprosa als dem ersten Quellgrunde der unversieglich dahinfließende, gewaltige Strom seiner Worte, Bilder und Gleichnisse unaufhörlich genährt wird durch die genaueste, immerfort zu Gebot stehende Kenntnis der Hl. Schrift, der Quelle alles Erhabenen. Aus letzterer holt er den auch im Traktate „Über das Priestertum“ zutage tretenden unerschöpflichen Reichtum an biblischen Geschichten, bei deren Vorbringung er eine seltene Gewandtheit besitzt, sie für jegliche darzustellende Situation lehrreich und vorbildlich zu machen, und seine vertraute Bekanntschaft mit dem Menschen, dem Menschenleben, überhaupt der ganzen Naturwelt, die es ihm ermöglicht, seine Bilder und Gleichnisse, für welche er die einzelnen Züge den Erfahrungskreisen des täglichen Lebens entnimmt, vermittelst einer farbenreichen und berauschenden Sprache recht unmittelbar und anschaulich zu gestalten, um schließlich vermöge einer handgreiflichen, scharfen Beweisführung in der Regel schonungslos den richtigen Fleck zu treffen. Man könnte kombinieren, daß Chrysostomus unter Ausnutzung einer überaus glücklichen natürlichen Begabung von den Philosophen die Kunst geistig belebter und zugleich sinnlich anschaulicher Gedankenentwicklung gelernt hat, von den Dichtern und Rhetoren den Blick für das Typische und Charakteristische in der Erscheinungswelt, den glänzenden Schwung und die hohe Freiheit der Sprache und schließlich

[238] Bd. II, S. 550ff.
[239] Norden, Die antike Kunstprosa, Bd. II, S. 571.
[240] S. Jean Chrysostome, S. 25.
[241] S. XXXII.

aus dem Studium der Hl. Schrift einen alles umfassenden Tiefblick in die Welt der sinnlichen und geistigen Wirklichkeit gezogen hat, dem keine Linie, keine Farbe entgeht, der den Zauber der Natur, die Intimitäten des örtlichen und geistigen Milieus, die eigenartigen Beschaffenheiten menschlicher Charaktere und ihre Ausprägung in Reden, Bewegungen, Handlungen mit unfehlbarer Sicherheit erspäht.

Alle diese hohen künstlerischen Fähigkeiten unseres Vaters treten nirgends mehr als gerade im Dialoge „Über das Priestertumïn die Erscheinung, wohl um dessentwillen, weil diese Schrift offenbar in einem Zeitpunkt abgefaßt ist, da der Heilige noch nicht als Presbyter und Bischof so sehr mit praktischer Prediger- und Seelsorgertätigkeit überhäuft war, um nicht seine ganze Kraft und Sorgfalt seiner literarischen Arbeit widmen und an diese die letzte Feile anlegen zu können. Es ist deshalb von jeher die Kritik auch über den äußeren Stil unseres Chrysostomus-Dialogs fast ungeteilt des Lobes voll, wieder angefangen von Isidor von Pelusium[242] im fünften Jahrhundert bis auf unsere Tage. So rühmt im zehnten Jahrhundert Suidas von ihm, daß er alle übrigen Schriften des Johannes übertreffe sowohl durch die Erhabenheit und Tiefe der Gedanken, als durch die Lieblichkeit und Schönheit der Sprache[243]. In neuerer Zeit schreibt Leo im Vorwort zu der von ihm besorgten Ausgabe unserer Schrift: „Tanta enim in hoc Libanii discipulo, qui ab aurea orationis elegantia nomen adeo duxit, est ubertas, tanta urbanitas, tanta denique verborum suavitas et elegantia, ut saepius non ecclesiae doctorem, sed Platonem vel Xenophontem vel similem Atticum scriptorem legere tibi videaris“[244]. Puech erblickt in unserem Dialoge „das reifste Meisterwerk, das Chrysostomus geschaffen“[245], Martin „le plus estimé et certainement le plus beau de ses ouvrages“[246]. Desgleichen urteilt Cognet: „Quod ad stylum ac scribendi artem attinet, convenit inter prudentissimos, Chrysostomum orationem suam ita exaravisse, ut nihil unquam accuratius ediderit ac perfectius… Eamque urbanitatem, quam in libris de Sacerdotio consectatus est, nullo modo in homiliis exhibere potuit“[247]. Villemain rühmt insbesondere das Naturwahre an der Sprache, was nirgends trefflicher und packender in die Erscheinung trete als in der in Buch I,5 geschilderten Szene zwischen Sohn und Mutter. „Niemals übertraf seine Beredsamkeit die überzeugende und zärtliche Sprache dieser frommen Frau, bei der das Muttergefühl den christlichen Glauben überwog…. Welche Sprache des Schmerzes und der Wahrheit! Es ist die Einfalt Homers oder vielmehr die der

[242] Epist. lib. I, 156 (Migne, P. Gr. 78, 288). Siehe oben S. 4. Isidor fügt noch weiter bei, daß Chrysostomus die Schrift „λεπτῶς καὶ πυκνῶς ἐξηκρίβωσεν“.

[243] Lexikon, ed. G. Bernhardy, Bd. I, 1023, Halis 1843: „Οὗτος [Ἰωάννης] πολλὰ συγγράφαι λέγεται, ἀφ᾽ ὧν οἱ περὶ ἱερωσύνης ὑπερβάλλουσι λόγοι τῷ τε ὕψει καὶ τῇ φράσει καὶ τῇ λειότητι καὶ τῷ κάλλει τῶν ὀνομάτων.“

[244] Lipsiae 1834, Praefatio, S. IX.

[245] S. Jean Chrysostome, 5. édition, Paris 1913, S. 25: „Oeuvre, où Chrysostome atteint son équilibre et sa maturité.“

[246] Bd. I, S. 103.

[247] S. 63. 67.

Natur“[248]. Ähnlich äußert sich Bardenhewer: „Der in allen Schriften etwas gehobene und feierliche Ausdruck nimmt hier eine eigene Innigkeit, Zartheit und Wärme an“[249] und Jakoby findet, daß „hier alles anschaulich, lebensvoll, fesselnd ist“[250]. Doch mag der von der Rhetorik[251] beherrschte Stil unserer Abhandlung noch so sehr den höchsten und idealsten Anforderungen der damaligen Zeit entsprechen, indem, wie K. Krumbacher sie treffend charakterisiert, „der Grieche ähnlich wie heute noch der Italiener sich berauschte an den farbenreichen Bildern und Vergleichen, am abgerundeten Bau der Perioden, an der feinen Rhythmik und dem sorgfältig ausgearbeiteten Tonfall der Satzschlüsse, gerade wie wir eine gut vorgetragene Arie oder Symphonie genießen“[252], so ist trotz all dieser blendenden Vorzüge nicht zu leugnen, daß Chrysostomus gerade in der Verwertung und Ausnützung S. 88 dieser literarischen und rhetorischen Ausdrucks- und Kunstmittel für unseren modernen Geschmack manchmal etwas zu weit geht. Er verliert sich hin und wieder allzusehr in die Breite, seine Darstellung wird bisweilen zu weitschweifig, überladen, schwulstig[253], artet in „wortreiche Redseligkeit“[254] aus und die „bis zum Überdruß“[255] in einem Atem beliebig Anhäufung von Tropen, Bildern und Gleichnissen wirkt schließlich auf den modernen Leser ermüdend[256], wofür die beiden letzten Kapitel (VI, 12. 13) unseres Dialogs „Über das Priestertum“ ein abschreckendes Beispiel bieten[257].

Ihrem eigentlichen Inhalte nach läßt sich die Schrift als eine p a s t o r a l – t h e o l o g i s c h e Abhandlung charakterisieren. Erst verhältnismäßig spät hat sich die kirchliche Schriftstellerei auf die Bearbeitung der das pastoral-theologische Gebiet behandelnden Fragen geworfen, eine Erscheinung, die sich leicht bei der richtigen Würdigung der Bedürfnisse und Aufgaben der Kirche innerhalb der drei ersten Jahrhunderte erklären läßt[258]. Zum ers-

[248] Geist der altchristlichen Literatur im vierten Jahrhundert von Villemain. Aus dem Französischen übersetzt von J. Köhler, Regensburg 1855, S. 74, 75.

[249] Patrologie, 2. Auflage, S. 294 und Wetzer und Welte, Kirchenlexikon, 2. Auflage, Bd. VI, S. 1624.

[250] Theologische Studien und Kritiken, Bd. 63, S. 303.

[251] Über die Beredsamkeit des Heiligen überhaupt siehe besonders die methodisch vorgehende, an sich sehr verdienstvolle, aber nicht tiefer grabende systematische Darstellung „Die Beredsamkeit des hl. Johannes Chrysostomus von L. Ackermann, Würzburg 1889“. Weitere einschlägige Literatur bei Chr. Baur, S. 250—257.

[252] Die griechische und lateinische Literatur und Sprache (P» Hinneberg, Die Kultur der Gegenwart, I. Teil, 8, Abt., Berlin 1905), S. 257.

[253] Siehe Hasselbach, S. XXXV.

[254] H. Kihn, Patrologie, Bd. II, S. 223; J. Alzog, Grundriß der Patrologie, 4. Aufl., S. 318.

[255] So bemerkt auch Montfaucon in seiner Praefatio: „Unurm fortasse erit, quod in oratore nostro reprehendas; troporum nempe ac similitudinum frequentiam, qua ad nauseam usque redundat oratio. Sed id vitii aevo potius Chrysostomi quam Chrysostomo adscribas.“ (Migne, P. Gr. 47, VIII.)

[256] Auch Chrys. Baur spricht von den „fast ermüdenden Ausführlichkeiten“ (Bibliothek d. Kirchenväter, Bd. 23, S, XLIII).

[257] Siehe hierzu die Bemerkungen von Cognet, S. 81 und Nairn, S. XXXIII, Anm. 1: „The similes in VI, 12 are probably too elaborate and highly coloured for the taste of most modern readers.„

[258] Siehe hierzu die trefflichen Ausführungen von H. Jakoby, Die praktische Theologie in der alten Kirche

ten Male hat sich über die Aufgaben und Pflichten des Priesters in einer speziellen Schrift eingehend und ex professo verbreitet Gregor von Nazianz in seiner unmittelbar nach 362 verfaßten „Apologie wegen der Flucht nach dem Pontus“[259]. An ihn hat S. 89 sich Chrysostomus angelehnt und aus dessen Ausführungen nicht wenige Einzelzüge in seine eigenen sechs Bücher „Über das Priestertum“ herübergenommen, wie wiederholt seitens der Kritik durch Aufsuchung und Zusammenstellung der die Abhängigkeit des letzteren von ersterem bezeugenden Belege konstatiert wurde[260]. Jede der beiden Schriften ist zum größten Teile der positiven Entwicklung des priesterlichen Ideals gewidmet, dessen Erhabenheit und Schwere den einen wie den anderen Verfasser, wie mit Emphase hervorgehoben wird, genötigt habe, im Bewußtsein der eigenen Untauglichkeit und Unwürdigkeit der Würde und Bürde des Priestertums, bzw. Bischofsamtes, sich durch die Flucht zu entziehen. Auch der Grund- und Hauptgedanke kehrt in den beiderseitigen Ausführungen immer wieder, daß die praktische Ausübung des priesterlichen Berufes fast übermenschliche Anforderungen an die intellektuelle Ausbildung, die moralische Tüchtigkeit und die praktische Geschicklichkeit des Seelsorgers stelle.

Doch ist dem nicht so, als ob die Anlehnung des Chrysostomus an sein „Vorbild“[261] derartig wäre, daß seinen sechs Büchern „Über das Priestertum“ hierdurch der Charakter eines selbständigen Werkes genommen erschiene. Vielmehr hat der Antiochener in denselben etwas ganz Neues geschaffen; auch übertrifft[262] unbedingt seine Leistung nach jeder Richtung hin die Vorlage. Formell machen sich in der Darstellung Gregors schon um dessentwillen, weil dieselbe in die Gestalt einer Rede gekleidet ist, die sehr wahrscheinlich in kürzerer Fassung vorgetragen und durch spätere Überarbeitung auf den jetzigen Umfang erweitert worden[263], die auch im Chrysostomus-Dialoge zum Teil beanstandeten stilistischen Mängel, wie sie dem rhetorischen Geschmack der damaligen Zeit entsprachen, in noch ungleich höhe- S. 90 rem Grade geltend: Kalter und hohler Wortschwall[264], Kühnheit der Bildersprache, allzu starker Gebrauch der Redefiguren[265], indem, wie Norden hervorhebt, „kein anderer der christlichen Redner in solchem Maße alle Mittel äußerer Rhetorik zur Anwendung brachte“[266] wie Gregor von Nazianz. „Welch ein Unterschied hier und dort!“ urteilt ferner Jakoby. „Chrysostomus schildert anschaulich, konkret; das Einzelne tritt scharf hervor und prägt sich ein. Die im Wortschwall überschäumende Darstel-

(Theolog. Studien und Kritiken, Bd. 63, Gotha 1869), S. 295, 296.

[259] Migne, P. Gr. 85, 407 ff.

[260] Siehe z. B. die Zusammenstellung bei Jakoby, S. 301—-305; Wohlenberg, S. 14. 15; Cognet, S. 51—58; Nairn, S. XXX.

[261] Bardenhewer, Altkirchl. L. G., Bd. III, S. 171.

[262] Siehe hierzu Jakoby, S. 397; Cognet, S. 53; Wohlenberg, S. 17.

[263] Bardenhewer, Altkirchl. L, G., Bd. III, S. 171. 173.

[264] Bardenhewer, ebendort S. 178.

[265] Norden, Antike Kunstprosa, Bd. II, S. 563.

[266] Ebendort S. 565.

lung Gregors hingegen bringt nur den unbestimmten Eindruck entsetzlicher Zustände hervor… Er vermag nicht, den Reiz des Individuellen festzuhalten und wahrzunehmen. Gestalten und Situationen verlieren die Farbe und verblassen. Und während Chrysostomus mit schriftstellerischer Freiheit, mit einer gewissen Objektivität seinem Stoff gegenübersteht, ohne die innere Bewegung, die ihn erfüllt, zu verleugnen, wird jener für Gregor nur Anlaß bald zu dialektischer Erörterung, bald zur Entfaltung des oratorischen Pathos“[267]. Dementsprechend verliert sich auch der Nazianzener, wenn er in seiner ganz rhetorisch abgefaßten Apologie auf die Pflichten und Aufgaben des Priesters zu sprechen kommen will, mehr in Allgemeinheiten, indem er in maßlosem Wortschwall die Herrlichkeiten des Priestertums schildert, berührt aber im Gegensatze zu Chrysostomus, der dies so lebenswarm und instruktiv tut, die eigentlichen konkreten Aufgaben des Seelsorgers und die demselben zu erteilenden praktischen Anweisungen im einzelnen nur flüchtig und obenhin.

Auf die Abfassung einer dritten, und zwar der bedeutendsten pastoraltheologischen Abhandlung innerhalb der altchristlichen Kirche, der Regula pastoralis Gregors des Großen[268], sind beide Arbeiten Gregors von Nazianz und des Johannes Chrysostomus von Einfluß gewesen. Auch der demütige Papst, der sich selber den Titel „servus servorum Dei”beigelegt hat, sucht ähnlich seinen S. 91 zwei Vorgängern gegenüber den Vorwürfen seines Freundes, des Erzbischofs Johannes von Ravenna, seine anfängliche Flucht vor der Erhebung auf den Stahl Petri in genannter Schrift zu rechtfertigen durch eine eingehende Darlegung der Erhabenheit und Schwierigkeit des geistlichen Amtes, woran sich eine höchst brauchbare Entwicklung der einzelnen seelsorgerlichen Verpflichtungen anschließt, so daß das Werk das normative Pastoralhandbuch des ganzen Mittelalters geworden ist. Seine Benützung der Rechtfertigungsrede des Nazianzeners bekundet der Papst selbst ausdrücklich, indem er sich direkt auf ihn beruft[269] oder, wenn er z.B. das „Regimen animarum“ die „ars artium“ nennt[270], wozu bekanntlich die Kunst der Seelsorge von dem Nazianzenischen Gregor gestempelt worden war[271]. Daß Gregor der Große in seiner Pastoraltheologie bei nicht wenigen seiner praktischen Anweisungen, namentlich bei Behandlung der Predigtkunst, auch eine Anlehnung an unseren Chrysostomus-Dialog

[267] Jakoby, S. 301. 303.

[268] Migne, P. Lat. 77, 13 ff.

[269] Pars III, prologus (Migne, P. Lat. 77, 49): „Ut enim longe ante nos reverendae memoriae Gregorius Nazianzenus edooui t.“

[270] Pars. I, 1 (Migne, P. Lat. 77, 14).

[271] Cap. 16 (Migne, P. Gr. 35, 426): „Ars quaedam artium et scientia scientiarum mihi esse videtur hominem regere.“ Weitere Identifizierungen der Benutzung der Apologie des Nazianzeners durch Gregor den Großen sind zu finden in der Benediktiner-Ausgabe der Regula pastoralis, Lipsiae 1873, passim in den Anmerkungen. Siehe ferner die Bemerkungen bei Wohlenberg, S. 14; Cognet, S. 62; Jordan, S. 344; Migne, P. Lat. 77, 10, Praefatio; Migne, P. Gr. 35, 406, Praefatio: „Ista enim apolo-getica oratio (Greg. Naz.) tam eximium opus est, ut dignum sit, ex quo Gregorius Magnus multa excerpsisse videatur.“

„Über das Priestertum“ verrät, ist leicht ersichtlich[272]. Mit Recht werden die drei genannten Abhandlungen zusammen als „die Pastoraltrilogie“[273] der altchristlichen Kirche bezeichnet. S. 92

In ihrem letzten und tiefsten Ausgangspunkte ist des hl. Chrysostomus Schrift „Über das Priestertum”gemäß ihres Charakters als pastoraltheologische Abhandlung zurückzuführen auf unseres Vaters vorherrschend praktisch–kirchliche

Geistesrichtung, die ihm Zeit seines Lebens eigen war. In seiner öffentlichen Wirksamkeit nicht minder wie in seiner literarischen Tätigkeit waren es praktisch-religiöse Interessen, die ihn jederzeit leiteten und bestimmten. Zu deren grundlegender Förderung war nichts geeigneter als eine bewußte Hebung des Priesterstandes, in dessen Händen vor allem die Pflege jener ethisch-religiösen Interessen gelegen war. Daß dementsprechend den Heiligen, den späteren Hauptprediger von Antiochien und Patriarchen von Konstantinopel, in seinem unbegrenzten Eifer, als wahrhaftiger Anwalt und Streiter für ein durchaus praktisches Christentum aufzutreten, schon frühzeitig, wohl bereits als Diakon, die Abfassung der Abhandlung „Über das Priestertum”beschäftigte, kann uns also eigentlich nicht wundernehmen. Ist doch dieselbe, wie auf den ersten Blick ersichtlich ist, ganz und gar nicht von theoretisch-dogmatischen, sondern vielmehr von praktisch-ethischen, religiös-moralischen Gesichtspunkten aus geschrieben und beherrscht.

Wir, bzw. die Priester jener Zeit, erhalten deshalb in ausgiebigem Maße immer und immer wieder Aufschluß über die Eigenschaften, die zur richtigen Verwaltung des Priester- und Bischofsamtes notwendig sind[274]. Chrysostomus verlangt S. 93 hierzu eine lange Reihe moralischer und intellektueller Fähigkeiten (II, 1-6; III, 10-16; VI, 4. 8. 9). Namentlich wird besonderes Gewicht gelegt, wie es bei dem Goldmund nicht anders zu erwarten ist, auf die Gabe der Beredsamkeit, die, wenn sie auch neben anderen Eigenschaften mit Schön-

[272] Siehe Jordan, S. 344 und die Identifizierungen bei Cognet, S. 62; Nairn, S. XXXI und 33. — Einer Ausgabe des Chrysostomus-Dialogs „De sacerdotioïst auch die Regula pastoralis Gregors d. Gr. beigedruckt, Parisiis 1867. (Siehe Baur, S. Jean Chrysostome, S. 181.)

[273] F. u. P. Böhringer, Die Kirche Christi und ihre Zeugen, Bd. IX², S. 29; Migne, P. Gr. 35, 406: „Opera de sacerdotio in suo quaeque genere egregia trias illa Patrum elaboravit.“

[274] Die diesbezüglichen Darlegungen des hl. Chrysostomus haben im Laufe der Zeit wiederholt Veranlassung gegeben zu Versuchen einer systematischen Zusammenfassung seiner gesamten Lehre über das Priestertum. Um von älteren Arbeiten zu schweigen, seien hier genannt: G. A. Hoff, Du sacerdoce chrétien d'après S. Chrysostome, Strassbourg 1851; A. Monchatre, Étude sur le traité du Sacerdoce de Chrysostome, Montauban 1859; B. Dieckhoff, Über den Beruf und die Vorbereitung zum geistlichen Stande, Vorlesungen mit besonderer Rücksicht auf des hl. Chrysostomus Schrift De Sacerdotio, herausgegeben von G. Dieckhoff, Paderborn 1859; A. Cognet, De Joannis Chrysostomi dialogo, qui inscribitur „περὶ ἱερωσύνης“, Paris 1900, Caput III et IV; Dr. Menn, Zur Lehre des hl. Johannes Chrysostomus über das geistliche Amt (Revue internationale de Théologie, t. XIII [1905], S. 87-102, 308—321); Fr. Waldhör, Der Idealpriester nach Chrysostomus (Studien und Mitteilungen aus dem Kirchengeschichtl. Seminar der theolog. Fakultät der k. k. Universität in Wien, Bd. I,

heit und Anmut gepaart sein soll, doch vor allem auf ethischer Basis fundiert sein muß (IV, 3—9; V, 1—8). Sämtliche Erfordernisse sind aufs tiefste begründet einmal in der Erhabenheit des Priestertums, die höher zu werten ist als die des Königtums, ja höher als die Würde der Engel (III, 1. 4. 5. 6), sodann in den verschiedenen, den Priestern zukommenden Machtbefugnissen, wie in der Vollmacht, das eucharistische Opfer darzubringen (III, 4; VI, 4) und die übrigen Sakramente zu spenden (III, 5. 6), überhaupt ein heiliges Mittleramt auszuüben zwischen Gott und der gesamten Menschheit (VI, 4), schließlich in den ungeheuren mannigfaltigsten Schwierigkeiten, welche die Verwaltung des priesterlichen bzw. bischöflichen Berufes mit sich bringt (III, 9.16.17; VI, 2. 3. 8. 9). Chrysostomus geht dabei im speziellen auch auf einzelne Aufgaben und Pflichten ein, die dem Priester bzw. Bischof obliegen, so z. B. auf die Pflicht, die Sünder zu retten und die vom Glauben Abgefallenen wieder zur Einheit der Kirche zurückzuführen (II, 2—4), insbesondere auf die dem Bischof zufallende Aufsicht über die Witwen, die Sorge für die Jungfrauen und die Ausübung des Schiedsrichteramtes (III, 16. 17). Infolgedessen trifft den Priester eine ungeheure Verantwortlichkeit (VI, 9—11), woraus resultiert, einerseits daß für jedermann vor Übernahme eines geistlichen Amtes strenge Selbstprüfung notwendig ist, ob er tatsächlich all den mannigfaltigen Erfordernissen sich gewachsen fühlt (II, 7.8; III, 10; IV, 1. 2), anderseits daß eine gewissen- S. 94 hafte, sachlich begründete Auswahl getroffen werden muß von Seiten derer, welche die Kirchenämter zu vergeben haben (III, 10.15.16; IV, 1.2; VI, 8. 9).

Kein Wunder, daß bei der Betrachtung des hiermit im Wesentlichen skizzierten Inhaltes unserer Schrift schon der älteste, bekannteste Kritiker derselben, Isidor von Pelusium, noch in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts gerade ihren pastoraltheologischen Charakter hervorhob, indem er den Brief, vermittelst dessen er dem Eustathius den Chrysostomus-Dialog übersandte, mit den Worten schloß, daß in demselben sowohl die Priester, welche auf eine Gott wohlgefällige Weise ihren Verpflichtungen nachkommen, ihre glücklich errungenen Erfolge, als auch jene Priester, die ihr heiliges Amt leichtsinnig verrichten, ihre Nachlässigkeiten aufgezeichnet finden[^314].

Daneben bietet uns Chrysostomus im Verlaufe seiner Ausführungen in so manche innerkirchliche Verhältnisse seiner Zeit und in die religiös-sittlichen Zustände der einzelnen Kirchengemeinden in bezug auf das Verhalten der Priester, Jungfrauen, Witwen, auf das nicht immer einwandfreie Vorgehen der maßgebenden Kreise bei den Bischofswahlen usw. höchst interessante und instruktive Einblicke, denen außerordentlicher kirchenhistorischer Wert für die allgemeine Beurteilung jener Epoche nicht abgesprochen werden kann.

Außer dem Priestertume spielt in den Darlegungen des Heiligen eine hervorragende Rolle das Einsiedler- und Mönchsleben. Es konnte nicht ausbleiben, daß beide Richtungen ne-

beneinander in Parallele gesetzt und miteinander verglichen wurden (VI, 1—8). Chrysostomus weicht keineswegs dem Problem aus, welcher Kategorie der Vorzug gebühre, und er steht nicht an, diesen Vorzug dem in der Welt tätig wirkenden Priestertume zuzusprechen. Denn, sagt er, die Kämpfe des Einsiedlers sind wesentlich durch den körperlichen Organismus bedingt. Ist dieser nicht kräftig, so müssen die aszetischen Übungen unterbleiben. Die Tugenden dagegen, deren der Priester bedarf, sind un- S. 95 abhängig von seiner körperlichen Beschaffenheit. Es ist die Seele, welche sie vollbringt. Auch ist das Leben in der Zurückgezogenheit, wie achtungswert es auch immer sein mag, doch keineswegs ein Beweis vollkommener Tapferkeit. Denn der Mönch bleibt nur deshalb von vielen und schweren Sünden frei, weil der äußere Anlaß zu denselben fehlt. Nur wenn er, mitten in der Welt ihren Versuchungen ausgesetzt, fest geblieben wäre, dann hätte er eine ausreichende Bewährung seiner Tapferkeit bewiesen. Aber das Einsiedlerleben bietet wenig Bürgschaft dafür, daß dort die Tugend erworben wird, deren das öffentliche Leben bedarf. Daher kommt es, daß die Mehrzahl derer, die aus jenem in das priesterliche Amt übertreten, hier beschämt wird und den Mut sinken läßt; weit davon entfernt, in der Tugend zu wachsen, verlieren sie noch, was sie von derselben besaßen. Dagegen bewährt sich im Priestertum durchaus und nach jeder Richtung hin der sittliche Charakter.

Da nun trotz dieser ungleich höheren Wertschätzung des Priestertums, die noch durch eine Reihe anderer Momente begründet wird, Chrysostomus dasselbe geflohen hatte und eher geneigt war, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, lag für Basilius die Frage nahe, ob es denn eine zulässige Lebensgestaltung sei, für das eigene Seelenheil zu sorgen, aber für das Heil der Brüder nichts zu wirken, ob jemand, der einen solchen Lebensweg gewählt, auf die ewige Seligkeit hoffen dürfe. Und da gibt Chrysostomus die verblüffende Antwort: „Auch ich selber kann nicht glauben, daß der selig zu werden vermag, der sich gar nicht um das Heil seines Nächsten bemüht“ (VI, 10).

Dieses für ihn selbst niederschmetternde Bewußtsein ist zugleich das Zugeständnis, daß er das Problem, hie Priestertum, hie Mönchtum, in vorliegender Schrift nicht vollständig nach allen seinen Konsequenzen zu lösen vermochte und daß er über das Verhältnis beider sich noch nicht zur vollen Klarheit durchgerungen hatte. Denn der gebotene Lösungsversuch, daß ihn wohl eine gelindere Strafe treffen werde, wenn ihm nur der Vorwurf gemacht werden könne, daß er nicht andere gerettet habe, als wenn er sich selbst und andere zugleich S. 96 ins Verderben gestürzt hätte, vermag nicht ganz zu befriedigen. Aus den Ausführungen unseres Vaters geht aber auch hervor, daß zu seiner Zeit dem aszetischen Mönchsleben der beschaulich-kontemplative Charakter vorherrschend, wenn nicht ausschließlich eigen war. Eine zugleich praktisch gerichtete und sozial wirkende Mönchs-Aszese, wie sie sich vor allem im Abendlande schon bald auf Grund der Regel des hl. Benediktus entwickelte, die als Arbeits- und Gebetsgemeinschaft einen wesentlichen Faktor für den Aufbau einer christlichen Kultur bildete, hätte manchen der von Chrysostomus

geäußerten Schwierigkeiten und Bedenken den Boden entzogen.

Schon die hiermit gebotenen wenigen Andeutungen über den Inhalt und die Bedeutung unserer Schrift dürften genügen, um zu erkennen, wie wahr wieder der älteste Kritiker und Lobredner derselben, Isidor von Pelusium, gesprochen, wenn er schreibt: „Es gibt kein Herz, ich wiederhole, es gibt kein Herz, das nicht bei der Lektüre dieses Buches begeistert würde[^315].

Möge diese altehrwürdige, von lautem Enthusiasmus zeugende Anpreisung und Verheißung auch bei den modernen Lesern der folgenden sechs Bücher „Über das Priestertum" sich erfüllen und zur vollen Wahrheit werden! Möge insbesondere den Priestern und Priesteramtskandidaten die fleißige Lektüre unserer vielgepriesenen Perle aus der Patristik jedesmal zur Quelle heiliger Begeisterung und lauterer Berufsfreude werden!

Dr. August Naegle,

o. ö. Univ.-Professor.

Wien 1908). [^314]: Epistol I, 156 (Migne, P. Gr. 78, 288). [^315]: Ebendort: „Οὐ γὰρ ἐστιν, οὐκ ἐστι, καρδία, ἣν ἐπῆλθεν ἡ ταύτης ἀνάγνωσις καὶ πρὸς τὸν θεῖον αὐτήν οὐκ ἔτρωσεν ἔρωτα."