

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



47. 2065 *

[redacted]

D. Philipp Marheineke's

theologiſche

Vorleſungen.

Herausgegeben

von

Steph. Matthies und W. Vatke.

Vierter Band.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1849.

D. Philipp Marheineke's

christliche

Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Steph. Matthies und W. Vatke.

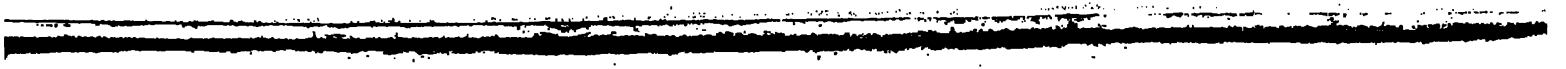


Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1849.

47. 2065 *





D. Philipp Marheineke's

theologische

Vorlesungen.

Herausgegeben

von

Steph. Matthies und W. Vatke.

Vierter Band.

Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1849.

D. Philipp Marheineke's

christliche

Dogmengeschichte.

Herausgegeben

von

Steph. Matthies und W. Vatke.



Berlin,
Verlag von Duncker und Humblot.

1849.

Ueberſicht des Inhalts.

Chriſtliche Dogmengeſchichte.

Einleitung.

Seite

1. Begriff des Dogma 1
2. Geſchichte des Dogma 13
3. Form der Dogmengeſchichte 39

Erſter Theil.

Von Gott im Allgemeinen nach chriſtlicher Offenbarung oder von der Bildung des öffentlichen Kirchenglaubens und Lehrbegriffs.

Erſter Abſchnitt.

Verhältniß der chriſtlichen Kirche mittelſt der Lehre vom alleinſeligmachenden Glauben

1. zur jüdiſchen Synagoge 52
2. zum Heidenthum 70

Zweiter Abſchnitt.

Verhältniß der chriſtlichen Kirche zu den geiſtigen Bewegungen auf ihrem eigenen Gebiet 88

1. Die häretiſche Gnoſis 92
2. Die kirchliche Gnoſis 119
3. Die Kirche als katholiſche 128

Dritter Abſchnitt.

Das apoſtoliſche Symbolum 175

Zweiter Theil.

Vom Sohne Gottes. 195

Erſter Abſchnitt.

Kirchliche Lehre vom Verhältniß des Sohnes Gottes zum Vater.

1. Aeußere Geſchichte des Dogma 198
2. Innere Geſchichte deſſelben 203
   A. Gegenſätze der Kirchenlehre.
      1) Das Moment der abſtracten Identität Gottes als Vater und Sohn — Sabellianismus 204
      2) Das Moment der abſtracten Differenz — Arianismus . . 206
      3) Gemeinſames Reſultat beider und verwandte Lehren . . 208
   B. Kirchenlehre 214
3. Dogmenhiſtoriſche Erläuterung der Kirchenlehre 217
   1) Patriſtiſche Speculation und Terminologie 217
      a. Homouſie und deren Gegenſätze 224
      b. Göttliche Zeugung 225
   2) Verhältniß der Kirchenlehre zur bibliſchen Tradition 269
   3) Verhältniß derſelben zur kirchlichen Tradition 309

Seite

Zweiter Abſchnitt.

Lehre von der Incarnation 342

1. Das neſtorianiſche Prinzip und das kirchliche Dogma 348
2. Das monophyſitiſche Prinzip und das kirchliche Dogma 360
   Die nachſymboliſche Bewegung 374
3. Speculative Beſtimmungen und Terminologie der Kirchenlehre. . 387

Dritter Abſchnitt.

Lehre von der Erlöſung und Verſöhnung . . 408

1. Lehre von der Möglichkeit der Erlöſung und Verſöhnung . . . 410
2. Lehre von dem Zweck und der Nothwendigkeit derſelben 414
3. Lehre von der Wirklichkeit derſelben 423

Dritter Theil.

Von Gott als Geiſt.

Erſter Abſchnitt.

Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit . . . 441

1. Lehre vom Geiſt und deſſen Verhältniß zum Vater und Sohne . 441
2. Lehre von der Proprietät des Geiſtes 455
3. Die Einheit in der Dreiheit. 466

Zweiter Abſchnitt.

Lehre von den Gnadenwirkungen 484

1. Lehre von der Erbſünde 487
   a. Auguſtinus und Pelagius 489
   b. Lehre der griechiſchen Kirche 530
   c. Lehre der lateiniſchen Kirche 537
2. Lehre von der Gnade und Freiheit im Verhältniß zu einander . 542
   A. Auguſtinus und Pelagius 545
      a. Die menſchliche Freiheit im Verhältniß zur Gnade . . . 545
      b. Die Gnade im Verhältniß zur menſchlichen Freiheit . . 568
      c. Das Reſultat 595
   B. Die kirchliche Beſtimmung.
      a. Lehre der griechiſchen Kirche 614
      b. Lehre der lateiniſchen Kirche 619
      c. Kirchlicher Abſchluß der Lehre 621
3. Dogma von der Gnadenwahl 622
   1. Lehre des Auguſtinus 623
   2. Lehre der Kirche vor und nach Auguſtinus. 632
   3. Kritik dieſer Form der Lehre 636

Dritter Abſchnitt.

Die Lehre von den Gnadenmitteln.

1. Lehre von der Taufe 644
   a. Einfache Vorſtellung bis auf Auguſtinus 644
   b. Nähere Beſtimmung derſelben im 4. und 5. Jahrhundert . . 658
   c. Verfälſchung des Begriffs der Taufe u. Wiederherſtellung deſſelben 666
2. Lehre vom heiligen Abendmahl 674
   a. 1. Periode 677
   b. 2. Periode 681
   c. 3. Periode 688

Chriſtliche Dogmengeſchichte.

Einleitung.

Je weniger eine Wiſſenſchaft ſich bereits in ſolchem Zuſtande befindet, daß ſie ihrem Begriff entſpräche, um ſo mehr bedarf ſie einer Einleitung. Zwar enthält dieſe von ihr nur das Allgemeine, aber um ſo mehr kommen darin zugleich die Prinzipien derſelben zur Sprache. Eine Einleitung iſt aber ſo nicht nur objectiv oder um der Sache und Wiſſenſchaft, ſondern auch ſubjectiv, um derer willen nöthig, welche in dieſelbe ſich einlaſſen und ſich im voraus in den Grundſätzen orientiren wollen, nach denen die Wiſſenſchaft am erfolgreichſten zu ſtudiren iſt. Was nun inſonderheit die Dogmengeſchichte und eine Einleitung in dieſelbe betrifft, ſo kommt darin in Betracht: 1. das Dogma; 2. deſſen Geſchichte und 3. die weſentliche Form der Dogmengeſchichte.

1. Das Dogma. Was ein Dogma ſey im Sinne der chriſtlichen Religion, das kann zunächſt nur aus dieſer ſelbſt gewußt werden. 1) Es ſind die Lehren des chriſtlichen Glaubens ſelbſt, welche auch Dogmen heißen. Was dieſe nun immer auch weiter noch ſeyen, den chriſtlichen Glauben ſelbſt müſſen ſie nothwendig enthalten, er muß in ihnen ſich ausſprechen, ohne ihn können ſie nicht Dogmen ſeyn. Der chriſtliche Glaube aber iſt hier nicht zu nehmen in ſeiner Subjectivität, wie wenn das Dogma und etwa deſſen Geſchichte nur enthielte, was irgendwo

und wann einmal von den Lehren der christlichen Religion geglaubt oder wohl gar auch nur gemeint und gefabelt worden wäre, sondern es ist an den christlichen Glauben zu denken in seiner Absolutheit, wie er die auf göttlicher Offenbarung beruhende ewige Wahrheit ist, in der das Heil und die Erlösung der Welt beschlossen ist. Es ist von großer Wichtigkeit und Nothwendigkeit, sich am Eingange zur Geschichte des Dogma auf diesen einfachen, substanziellen Grund und Inhalt des Dogma, welcher die christliche Religion selbst in ihren Grundwahrheiten ist, zu besinnen und sich daran vor allem die Aufgabe der Dogmengeschichte zum Bewußtseyn zu bringen. Wer diese Wissenschaft bearbeiten oder studiren will, muß nothwendig nicht nur ein reines Interesse am christlichen Glauben nehmen, sondern ihn wenigstens auch schon in seinen Grundartikeln kennen, um die Wißbegierde zu empfinden nach den Veränderungen, welche sich damit zugetragen haben, und zu erkennen, daß sie, diese Grundwahrheiten, und nur sie es gewesen sind, welche diese Veränderungen nicht nur erlitten, sondern selbst auch veranlaßt und bewirkt haben. Also ohne die christliche Religion und Lehre auch kein christliches Dogma. Das theologische Prinzip der Dogmengeschichte ist vor allem dieß, daß das Dogma, dessen Geschichte sie ist, eine wesentliche Lehre des christlichen Glaubens ist oder enthält, daß sie daran nicht etwa nur eine subjective Vorstellung, eine Meinung oder gar nur einen Wahngedanken hat, sondern eine substanzielle biblische Wahrheit, und an dieser Seite hat die Dogmengeschichte nothwendig die Kenntniß der biblischen Glaubenswahrheit, der Bibel selbst und ihre begriffsmäßige Auslegung zur Voraussetzung; denn die historische Notiz von demjenigen, was reine christliche Lehre sey und Glaubenswahrheit im Unterschiede von allem andern, schöpft die christliche Theologie allein aus der Bibel. Ohne so an die biblische Tradition und Exegese anzuknüpfen, kann die Dogmengeschichte nicht anfangen. Aber nicht auch kann sie dieselbe vollständig oder auch nur in irgend

einem größern Maaß in sich aufnehmen. In Münscher's Dogmengeschichte, herausgegeben von Cölln, Cassel 1832. Th. 1. S. 3. ist die Frage unbeantwortet aufgeworfen: Soll die eigene Lehre Jesu und der Apostel von der Dogmengeschichte ausgeschlossen seyn und soll diese sich blos mit dem kirchlichen Lehrbegriff beschäftigen? Gewiß muß das eine sowohl, als das andere geschehen, wenn die Dogmengeschichte nicht zugleich soll die ganze biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments seyn oder in sich aufnehmen. Die Unterscheidung und Abgränzung der verschiedenen theologischen Wissenschaften ist eben dazu nothwendig, damit nicht jede einzelne theologische Disciplin alle die übrigen mit zu enthalten braucht. Das Verhältniß der Voraussetzung der einen durch die andere genügt. Darin liegt denn deutlich genug, daß ohne zu wissen, was Lehre Jesu und der Apostel, was der substanzielle Gehalt der christlichen Religion und die bestimmte Lehre der Bibel sey, auch die Dogmengeschichte nicht seyn könne. Von dem wenigstens, der diese Wissenschaft zu bearbeiten unternimmt, steht zu erwarten, daß er aus dem Complex der auch in einander eingreifenden verschiedenen theologischen Disciplinen wisse, was wesentlich zur christlich biblischen Lehre gehöre und was nicht. Aber allerdings hat die obige Frage noch einen schwierigeren Sinn; sie ist die Frage nach dem Anfangspunkt der Dogmengeschichte und berührt somit das Prinzip derselben. Die mannigfaltigen Gestalten dieser Wissenschaft kommen eben daher, daß die Urtheile der Dogmenhistoriker über das, was wesentlich christliche Lehre sey, so verschieden sind, daß manche dem Buchstaben der Bibel ein größeres Recht der Entscheidung einräumen, als dem Geiste derselben, andere über diesen nur sogenannten Geist den bestimmten Aussagen der Bibel Unrecht und Gewalt anthun, so daß sich am Anfang der Dogmengeschichte alle die sonstigen und anderweitig schon vorhandenen Differenzen der theologischen Ueberzeugung erneuern und geltend machen auch für die Behandlung dieser Wissenschaft. Wenn

überhaupt aller Anfang schwer ist, so ist es vornemlich der in geschichtlichen Dingen. Die Geschichte steht darin in einem wesentlichen Unterschiede gegen die Philosophie, daß diese als ein System von Gedanken sich in einem geschlossenen Kreise bewegt, worin der Anfang auch das Ende, das Ende der Anfang, das Resultat auch Prinzip, das Prinzip auch Resultat ist. Die Geschichte hingegen hat ihrer Natur, d. h. ihrem Begriff nach, keinen Anfang in sich, wie sie auch kein Ende hat. Hat sie den Anfang nicht in sich selbst, so kann sie nur äußerlich, somit nur an irgend einem Puncte anfangen, der aus Gründen und Rücksichten z. B. auf das, was ja in andern historischen Disciplinen vorkommt und deshalb dermahlen nicht mit aufzunehmen sey, zu bestimmen ist. In diesem Sinne hat denn auch die Dogmengeschichte die biblische Theologie zu ihrer Voraussetzung. Es findet sich aber in der christlichen Religion und innerhalb des Kanons der Bibel selbst der Unterschied zwischen solchen Bestandtheilen, welche Lehren des Glaubens unmittelbar, und solchen, welche Lehren des Lebens und Handelns in solchem Glauben sind. Obgleich der Unterschied nicht absolut, sondern nur dialectisch ist, so nimmt die Wissenschaft doch davon die Unterscheidung dessen her, was ein Dogma und was ein Präcept ist; es gründet sich darauf der Unterschied der Dogmatik, die es mit Dogmen, und der theologischen Moral, die es mit rein ethischen Bestimmungen zu thun hat. Ob nun gleich an manchen Dogmen, wie denen, welche unter den pelagianischen Händeln Gegenstände des Streits waren, die moralische Seite stark hervortritt, so hat es die Geschichte des Dogma doch nur vorzugsweise mit solchen Lehren der christlichen Religion zu thun, welche unmittelbar den Glauben angehen, und in eben dem Maaß, als sie der Dogmatik sich nähert, ihren Unterschied gegen die theologische Moral einzuhalten, deren Lehren wiederum ihre besondere Geschichte haben. Wenn aber alle Dogmen wesentlich bestimmte Lehren des christlichen Glaubens enthalten, ist die

Dogmengeſchichte deshalb nur und nichts weiter als Geſchichte der chriſtlichen Religion unmittelbar? So wäre nicht auch beſtimmt, ob ſie die Religion ſey nur in der Vorſtellung, im Gefühl, in der unmittelbaren Praxis, Moralität und Erbauung u. ſ. w. Es wäre dann im Weſentlichen die Dogmengeſchichte nur Geſchichte der Wirkungen des Chriſtenthums in der Welt und die dogmatiſchen und ethiſchen Lehren vermöchte ſie dann auch nicht auseinander zu halten. Dagegen erfordert der Begriff des Dogma, auch auf den Unterſchied zu ſehen, in welchem es mit der unmittelbaren Lehre des Glaubens ſteht. Hat das Dogma nothwendigerweiſe dieſe zu ſeinem Inhalt, ſo iſt dieß Verhältniß zunächſt nur ein unmittelbares. Im Dogma hat die Lehre des Glaubens ſich auch vermittelt, hat ſich ſomit das Verhältniß der Unmittelbarkeit aufgehoben; das Dogma iſt nicht nur der Glaube, ſondern vielmehr

2) die Glaubensbeſtimmung. Man kann allerdings den Unterſchied des chriſtlichen Dogma von der chriſtlichen Religion unmittelbar ſo faſſen, daß dieſe auf göttlicher Offenbarung beruhend ſich ſelbſt genügt, jenes dagegen, als auf menſchlicher Bemühung beruhend ohne den Inhalt des chriſtlichen Glaubens nichts iſt. Im Vergleich mit der bibliſchen Glaubenswahrheit unmittelbar wird daher oft auf das Dogma ein geringerer, ja faſt gar kein Werth gelegt. Es ſind dieß doch, heißt es gewöhnlich, nur menſchliche Beſtimmungen, welche den chriſtlichen Glauben nichts angehen, ihm mehr geſchadet als genützt haben. Es kommt vor, daß ſelbſt Dogmenhiſtoriker ſo denken, indem ſie entweder ihrem Gegenſtande gegenüber heimlich dieſe beſtändige Ironie haben, gleichſam ein heiliges Mitleiden empfinden mit den ſpeculativen Unternehmungen eines Athanaſius, Auguſtinus u. a., oder es auch geradezu herausſagen, daß nächſt dem Papſtthum nichts ſo ſehr zum Verderben der chriſtlichen Lehre beigetragen habe, als dieſe ſpitzfindigen Glaubensbeſtimmungen, und was das Allerſchlimmſte, der Einfluß der Philoſophie.

Solche Irrthümer in der Beurtheilung des dogmenhiſtoriſchen Inhalts ſind nicht ſelten, weil man überhaupt was Beſtimmung des Glaubens iſt oder heißt, für etwas dieſem ſelbſt ganz Aeußerliches, ihm gleichſam von außen Zugeſtoßenes und ſo für etwas ihn in ſeinem Weſen Zerrüttendes hält, weil man die Nothwendigkeit nicht erkennt oder zugiebt, womit der Glaube ſelbſt ſich beſtimmt und das in ihm enthaltene Denken frei aus ſich hervorgehen läßt. Beſtimmen heißt Denken, und weil der Glaube, wie er der chriſtliche iſt, nicht der gedankenloſe iſt, ſo kann er ſelbſt das Denken nicht laſſen, und weil er als der göttlich geoffenbarte auch der menſchlich vernünftige iſt, ſo kann er nicht auch unterlaſſen, dieſes ihm immanente Vernünftige aus ſich zu erzeugen. So geht ſeiner innerſten Natur nach aus dem Glauben das Wiſſen hervor und dadurch beſtimmt ſich jenes, wird erſt ein beſtimmtes Glauben, welches auch ein klares Bewußtſeyn über ſich hat. Daß es nur dazu kommt und kommen kann, wäre unmöglich, wäre das Glauben nicht ſelbſt ſchon an ſich ein Wiſſen. Es geſchieht alſo damit gar nichts weſentlich neues, daß er, der ein Wiſſen iſt, nun es auch wird. Der Glaube, wie er der chriſtliche und ein Inbegriff von Glaubenswahrheiten iſt, ſo kommt er her aus dem abſoluten Wiſſen, aus dem Allwiſſen Gottes und deſſen Offenbarung, hat zu ſeinem Inhalt Ausſagen und Lehren über Gottes Weſen, Eigenſchaften und Rathſchlüſſe, hat weſentlich göttlichen Inhalt; dieſer ſeiner Subſtanz nach heißt er ſelber göttlich (fides divina), nicht, weil Gott der Glaubende wäre, ſondern weil er der Wiſſende, ja Allwiſſende iſt und ſich und ſein Weſen und Wiſſen dem Menſchen mitgetheilt und geoffenbaret hat. Daſſelbige iſt zu ſagen von dem Menſchen, der von Gott nicht verſchieden iſt, er iſt nicht der Glaubende, ſondern der Wiſſende; er weiß Gott, wie Gott ſich ſelber weiß; es heißt nirgends in der Schrift, daß Chriſtus geglaubt, ſelbſt nicht an Gott geglaubt habe; aber er fordert in ſeinem göttlichen Recht den Glauben von ſeinen

Jüngern, vor allem den an seine Person, d. h. an seine Einheit mit Gott. Auf diesem Wege geht sein Wissen über an sie und wird so ihr Glauben. Zum menschlichen Glauben überhaupt wird das göttliche Wissen dadurch, daß das Selbstbewußtsein nicht absolut aufgeht in dem Gottesbewußtseyn, daß ein unaufgelöster Rest der Trennung bleibt zwischen beiden; wäre dieß Mißverhältniß gehoben, so ginge das Glauben ins Wissen zurück, aus welchem es hergekommen. Aber selbst, wo es, wie es kann, unter Menschen zu einem solchen Wissen Gottes und der göttlichen Wahrheit kommt, das mehr als ein Glauben ist, da ist und bleibt es doch immer ein solches, welches am Glauben sein Prinzip hat und behält in allen seinen, auch den speculativsten Bewegungen; ihr Wissen ist selbst nur vom Glauben hergekommen und aus diesem hervorgegangen; und kann sich daher auch nicht trennen vom Glauben, der ihm die Bürgschaft des göttlichen Inhalts giebt; nur der Fromme, der Glaubende kann auch der Wissende werden. Als Christ schon hat er das Wissen, nur nicht als Wissen, sondern als Glauben; je mehr aber der Christ der Theolog wird, um so mehr geht das Wissen, welches an sich schon im Glauben war, auch aus diesem hervor. Der Christ begnügt sich mit dem Glauben im Wissen, der Theolog hat das Wissen im Glauben; wird es dadurch, wie fälschlich gemeint wird, zum göttlichen Allwissen? Keineswegs; es ist dieß Wissen, wie gesagt, ein durch Glauben bedingtes, kann und darf, um Wahrheit zu haben, sich vom Glauben nicht trennen; der Theolog hört dadurch, daß er dieses ist, nicht auf, der Christ zu seyn. Das Glauben aber, wie es nur, wenn gleich göttlichen Inhalts, ein menschlicher Zustand ist, so ist es zunächst nur unmittelbares Wissen, und reicht das auch vollkommen aus für den Christen, so kann sich doch der Theolog nicht darauf beschränken; in ihm vermittelt sich auch der Glaube als unmittelbares Wissen und so geht das Wissen nun auch für sich werdend aus dem Glauben hervor; es wird

der Glaube nun auch der ſich ſelbſt wiſſende, begreifende und wird ſo zur Theologie. Wer das Wiſſen im Glauben nicht will, will überhaupt keine Theologie oder ſetzt den Zweck von dieſer ſelbſt nur wieder darin, uns zu frommen, gläubigen Chriſten zu machen. Im Gegentheil aber muß man ſagen, wer es nicht ſchon, ſei es auf welchem Wege er wolle, durch eine fromme Erziehung, durch ſeine Lebensſchickſale u. ſ. f. zur Frömmigkeit, zum Glauben gebracht hat, muß ſich zur Theologie gar nicht entſchließen. Der Glaube allein macht ſelig, nicht die Wiſſenſchaft; in dieſer muß man ſich auch mit dem ſchwierigſten Denken, mit dem Kreuz des Gedankens und dem an und für ſich gar nicht ſelig machenden Zweifel befaſſen. Der Zweck des Wiſſens aber iſt, es zur zweifelsfreien Gewißheit zu bringen; das Wiſſen iſt ſo die Ueberwindung, Vernichtung alles und jedes Zweifels und die Rückkehr zum abſoluten Wiſſen, aus welchem der Glaube herkam. Es iſt ſomit ein ſich durch ſeinen Unterſchied vom Glauben vermittelndes, aber darum doch nicht von ihm ſich trennendes, im Glauben entſtehendes und nur in ihm ſich unendlich fortbewegendes Denken. Indem dieſes in Wahrheit das Thun des Glaubens ſelber iſt, ſind alle Beſtimmungen, zu denen das Denken fortgeht, nicht äußerliche, ſondern durch den innern Reichthum des Glaubens geſetzte und aus dieſem ſelbſt hervorgehende. Durch dieſe Bewegung, als eine dem Glauben ſelbſt immanente, wird die chriſtliche Lehre oder Glaubenswahrheit zum Dogma, oder zum Dogma wird das Glauben, wenn aus dem Glauben und deſſen Lehre ſich das Wiſſen entwickelt. In dieſem Sinne iſt das Dogmatiſiren früh in der chriſtlichen Kirche angegangen; die erſten Bewegungen dieſer Art ſind auch, wenn gleich noch ſo entfernte Anſätze und Bewegungen zur Wiſſenſchaft; ſie ſind Bewegungen im Wiſſen des Glaubens und nähere Beſtimmungen deſſelben. Es kommt hier nur darauf an, dieſe Beſtimmungen in ihrer dem Glauben ſelbſt inhärirenden Nothwendigkeit anzuerkennen und einzuſehen,

daß dieß vom Anfang an in der chriſtlichen Kirche nicht ein nichtiges, äußerliches Thun, nicht ein Thun der Eitelkeit, ſondern der Nothwendigkeit war, im Widerſpruch mit der Eitelkeit, welche ſagt: von Gott und den göttlichen Dingen könne man nichts wiſſen; chriſtliche Frömmigkeit hat das nie geſagt, ſondern vielmehr: der Geiſt erforſchet alles, auch die Tiefen der Gottheit. Was ſo das Bedürfniß des chriſtlichen Glaubens zu allen Zeiten war, ſich in ſich zu reflectiren und ſich im Unterſchiede zu wiſſen vom Aberglauben und Unglauben, ſolche nähere Glaubensbeſtimmung iſt weſentlich Negativität oder die Nothwendigkeit, womit das Wiſſen ſich auch durch ſeinen Gegenſatz rein und vollſtändig hindurch bewegt. Dieß iſt, wie das Bedürfniß des Glaubens ſelbſt, ſo auch das des wiſſenden oder forſchenden Geiſtes. Der denkende Geiſt langt vor ſich ſelbſt auf die Länge nicht aus mit dem bloßen Ignoriren deſſen, was dem Glauben im Wege ſteht oder deſſelben Negation iſt; dadurch, daß man von ſeinem Feinde ab- oder wegſieht oder die Augen vor ihm zumacht, iſt er nicht überwunden. Der Geiſt iſt ſelbſt nur in ſeiner eigenen, beſtändigen Bewegung und ſein Bedürfniß iſt nicht, den Gegenſtand, wie er ſich giebt, z. B. im hiſtoriſchen Glauben, in dieſer Tradition und Unmittelbarkeit zu laſſen — ſo iſt er ihm noch ein fremder, äußerlicher — noch auch nur denkend ihn in ſich aufzunehmen — ſo iſt er höchſtens zunächſt ein dem Geiſt vorgeſtellter —; ſondern des Geiſtes Trieb und Bedürfniß iſt, ſein Weſen, das Weſen des Gegenſtandes, alſo die Subſtanz der Glaubenswahrheit als ſein eigenes, als des Geiſtes innerſtes Weſen und ewiges Leben ſelbſt zu wiſſen. Hiermit erſt iſt er auch der erkannte, der in ſeiner Wahrheit gewußte. Erſt in der gedankenvollen Auffaſſung des chriſtlichen Glaubens wird der menſchliche Geiſt ſeiner ſelbſt wahrhaft bewußt und gewiß. Dieſe ſeine Realität ſucht und gewinnt der Geiſt [illegible] Wiſſenſchaft des Glaubens; die Wiſſenſchaft von ihm [illegible] von dem Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes gar nicht [illegible] ſie

vollbringend vollbringt er sich selbst, thut er sich selbst genug. Ebendeshalb kann nun auch, ob er viel oder wenig von Gott und der göttlichen Wahrheit zu erkennen, oder gar nichts darin zu leisten vermöge, zu bestimmen, selbst erst nur das Resultat der wirklich angestellten Untersuchung seyn und nicht der blos kritischen, wie in der Kantischen Philosophie; sondern es muß um zu schwimmen, nothwendig ins Wasser selbst gegangen werden. Der Geist der Wissenschaft macht sich nichts daraus, ob dieser oder jener sage, sie sey unerreichbar, unmöglich, das Wesen Gottes sey unerkennbar; er weiß, daß er, der Geist der Wissenschaft das nicht sagen kann und verfolgt in ihr seine nothwendige Bahn. Jede gerechte, auch nur historische Denkart in der Theologie muß erkennen, daß man zu allen Zeiten darauf ausgegangen, es im Glauben zum Wissen zu bringen, die Artikel des Glaubens dogmatisch zu bestimmen, und muß somit dieß Bedürfniß des Geistes anerkennen; ist das Dogma unmöglich, so ist es wenigstens eine Geschichte des Dogma eben so sehr. Sind aber so die Bestrebungen wenigstens des subjectiven Geistes unleugbar, denkend und erkennend sich in den Wahrheiten des christlichen Glaubens wiederzufinden und das Dogma mit Gedanken zu bestimmen und sich daraus seine Dogmatik zu bilden, so kann es doch bei dieser Subjectivität der Bestrebung nicht bleiben; das Dogma selbst geht schon kraft seines unendlichen, göttlichen Inhalts über diese Schranken hinaus, und ebenso ist nicht, was der Einzelne im Einzelnen bildet, sondern was er für das Allgemeine und in dem Allgemeinen thut, erst das Wahre. Der Begriff des Dogma erfordert es also nothwendig, nicht innerhalb der Schranken der Subjectivität stehen zu bleiben, sondern, obwohl sich vermittelnd durch den subjectiven Geist oder die Bemühung der Einzelnen, dennoch in jene Allgemeinheit und Objectivität zurückzukehren, welche der christliche Glaube hat. Erst damit kann der Begriff des Dogma sich vollenden. Es enthält nämlich nicht nur den christlichen Glauben

überhaupt und ist desselben Bestimmung, Glaubensbestimmung, sondern auch

3) die öffentliche Glaubenslehre. Was ein wahres und wirkliches Dogma ist, das ist auch über die Subjectivität seines Ursprungs hinaus und von wahrhaft objectiver Bedeutung. Das Dogma entsteht allerdings zunächst durch die Geistesthätigkeit derer, welche die im Glauben Wissenden sind; sie lassen sich ein auf das Bestimmen der Glaubensartikel, indem sie den ganzen Reichthum derselben in Gedanken und Lehren auseinander legen. Aber so als noch ein blos subjectives nur oder gar dieses verbleibend hat das Dogma noch keine Wahrheit; hat es diese, so hat es sie dadurch, daß es in das Allgemeine hineingerückt und darin und davon anerkannt ist. Was einer von der absoluten Wahrheit rein und allein für sich hat, das kann wohl eine Meinung seyn und nach Gelegenheit ein Wahn, aber nicht ein Dogma; das blos subjective Denken ist vielmehr das Unwahre; wahr ist nur das, was der Einzelne gemein hat mit der Gemeinschaft aller Vernünftigen. Schon die Stiftung der christlichen Religion war zugleich die der Kirche und nur dieser Gemeinschaft der Gläubigen angehörend wird jeder Einzelne des christlichen Glaubens gewiß und theilhaftig; von da kommt die Wahrheit in seinem Glauben (daß jeder sagen muß: was ich glaube, ist nicht mein Glaube, sondern der Glaube der Kirche). Ebenso kommt das Wissen im Glauben, selbst in seinen höchsten und freiesten Bewegungen, wie nicht heraus aus dem Glauben, so auch nicht aus der Gemeinde der Gläubigen heraus, d. h. es geht wohl darin und daraus hervor, aber es reißt sich nicht los von ihr, ohne den Grund und Boden der Wahrheit zu verlieren. Alles vernünftigen Wissens im Glauben wahre Tendenz kann daher nur seyn, daß es dem Geiste der Kirche entspreche und nur der bestimmte Ausdruck des allgemeinen kirchlichen Bewußtseyns sey. Nur was so im Geiste der Kirche gedacht ist, wird auch wiederum von ihm anerkannt und geht

ſo auch in den Glauben und die Lehre der Kirche, in den Kirchenglauben und die Kirchenlehre ein. In dieſer Weiſe hat ſich durch die Geiſtesthätigkeit ausgezeichneter Lehrer der Kirche der öffentliche Lehrbegriff, die Dogmatik der Kirche gebildet und nur, was dazu gehört, iſt ein wahres und wirkliches Dogma. Es iſt Ausdruck des im Wiſſen vom Glauben Allgemeingültigen und Vernünftigen. Es iſt deshalb alle Bewegung des Wiſſens im Glauben, wie dieſer ſelbſt ſchon, an eine zweifache Norm gebunden, an die ſchriftliche und kirchliche Glaubenslehre, und hiemit die Grenzlinie der Wahrheit bezeichnet, innerhalb deren alle Lehre und Wiſſenſchaft ſich bewegen ſoll. Alles ſubjective Glauben und Wiſſen und die Lehre von beiden muß ſeine Uebereinſtimmung mit der Lehre der Schrift und Kirche nachweiſen, um auf chriſtliche Wahrheit Anſpruch zu machen. Der Unterſchied zwiſchen der römiſch-katholiſchen und proteſtantiſchen Theologie iſt allein der, daß in jener die ſchriftliche der kirchlichen Glaubensnorm, in dieſer die kirchliche der ſchriftlichen untergeordnet iſt; dogmatiſch gelten beide für beide; der Unterſchied iſt allein ein quantitativer und hiſtoriſcher. Die Dogmatik der Kirche nun iſt der Inbegriff deſſen, was der ſubjective Geiſt vom Wiſſen der chriſtlichen Wahrheit erarbeitet und vor ſich gebracht hat, und was die Kirche als ſolche davon ſich angeeignet hat, das hat die Beſtimmung, allgemein geltend und die Norm der chriſtlichen Lehre zu ſeyn. Die Aufgabe der Dogmengeſchichte iſt, zu berichten, wie es damit zugegangen und der öffentliche kirchliche Lehrbegriff zu Stande gekommen iſt. Aber hat nun die freie Geiſtesbewegung ein Ende, nachdem der kirchliche Lehrbegriff fertig iſt und man, wie es geſchehen, erkannt hat? So wäre die Dogmengeſchichte das Höchſte und Letzte in der Theologie. Aber ſo iſt es nicht. Das Denken im Geiſt des chriſtlichen Glaubens und der Gemeinde der Gläubigen iſt ſeiner Natur nach ein unendliches; ihm legt der Geiſt der Kirche, der ein Geiſt der Freiheit iſt, am wenigſten Feſſeln an, und ſo geht in der Dogmatik

das Bestimmen des Dogma immer aufs neue und auch äußerlich endlos vor sich, ist eines unaufhörlichen Fortschritts und beständiger, weiterer Ausbildung fähig. Es ist der Geist der Kirche selbst, der, wie er der Geist der Freiheit, so auch das Wissen selber ist, immer neue Formen versucht, um aus der einfachen Substanz der christlichen Glaubensartikel den ganzen unerschöpflichen Reichthum an Gedanken zu Tage zu bringen. Das ist das großartige, historische, an Epochen reiche Leben des christlichen Glaubens. Was im Widerspruch mit ihm sich entwickelt, ist das von ihm nicht Anerkannte und dieses ist das Sectirerische, in die Subjectivität zurückfallende, und gewinnt der Widerspruch Consistenz und Verbreitung, so wird das Sectirerische das Häretische. In dieser Weise entsteht der Unterschied von Orthodoxie und Heterodoxie. So groß dogmatisch der Unterschied beider ist, so haben sie doch historisch gleichen Werth. Sie machen zusammen die geschichtliche Bewegung der christlichen Wahrheit im Dogma aus und das Wissen von dieser geschichtlichen Bewegung der christlichen Glaubensideen ist die Dogmengeschichte.

2. Die Geschichte des Dogma. Der Begriff der Dogmengeschichte bestimmt sich zunächst nach demjenigen, worauf sie die nächste und bestimmteste Beziehung hat und dessen Geschichte sie ist, und dieses ist das Dogma. Es kommt von dieser Seite nothwendig an die Dogmengeschichte eine Bestimmtheit, deren sie sich nicht entschlagen kann, ohne sich selbst aufzugeben und ihren Begriff zu zerstören, und diese ist 1) das Anerkennen des Dogma. Es ist in allen anderen wissenschaftlichen Bewegungen leicht als ein innerer Widerspruch gefühlt, wenn jemand die Geschichte eines Gegenstandes unternehmen wollte, wovon er keinen Begriff hat. Es kann dieß seyn, theils so, daß er entweder von demjenigen, was gar nicht ist, oder wovon er doch gar nichts wissen kann, z. B. von Kunststraßen im Monde oder von den Classificationen der Engel, einen geschichtlichen Bericht geben will, theils so, daß er von demjenigen, was wirklich ist, nur

eine Vorstellung oder subjective, mithin falsche Ansicht hat und z. B. eine Geschichte der Kirche oder des Staats oder der Philosophie unternimmt, ohne von dem allen einen wissenschaftlichen Begriff zu haben. Dasselbe ist dem Dogma vielfältig widerfahren in den gangbarsten Dogmenhistorien. Strauß Dogmatik, wie er sie nennt, hat sich, wie bekannt, in Dogmengeschichte aufgelöst, und das Verfahren in dieser ist, daß das Dogma in seinem Verlauf sich gleichfalls auflöst. Woher dieß, als weil im eigentlichen Sinn mit dem Ende des Dogma der Anfang gemacht worden, d. h. die Voraussetzung war, daß das Dogma in sich selbst null und nichtig sei. Diese Voraussetzung liegt dieser Dogmatik oder Dogmengeschichte zu Grunde und ist deren petitio principii, d. h. das Prinzip, der Anfang ist usurpirt, ist nicht bewiesen; es ist das dieser Dogmatik oder Dogmengeschichte zu Grunde gelegte Vorurtheil im eigentlichen Sinn, d. h. es ist dem Dogma schon vor seiner Entscheidung das Urtheil gesprochen. Von dieser Einsicht muß jede gründliche Widerlegung den Ausgang nehmen und kann mit diesem Anfang allein dem großen Gewicht dieses Werkes ein Ende machen. Die gewöhnliche Meinung ist, daß das Dogma eben auch nur so eine Meinung sey. Dagegen ist zu sagen: ist etwas nur eine Meinung, so kann es kein Dogma seyn, ist es aber ein Dogma, so kann es keine Meinung seyn. Die Natur der Meinung ist, daß sie, als nur das Meinige betreffend, etwas ganz Subjectives ist und von dem Objectiven nichts weiß und aussagt. Es spricht sich darin in Bezug auf dieses die Möglichkeit aus, welche als diese ebenso sehr auch noch die Möglichkeit des Gegentheils ist. Das Meinen hat so zu seinem Gegenstand weder das Wahre, noch das Unwahre, sondern hat seinen ganzen Halt und seine ganze kümmerliche Wahrheit nur an der Subjectivität des Meinenden. Die Meinung kann zufällig das Wahre treffen, aber nothwendig ist dieses nicht. Die Meinung verirrt in der Sphäre der Zufälligkeit. Wo nun, wie in unserer Zeit, selbst in der Wissen-

ſchaft, das Subjective und Eigenthümliche das Höchſte iſt, da wird denn auch in der Wiſſenſchaft an die Stelle des Wiſſens das Meinen geſetzt und es ſchwillt die Dogmatik ſelbſt zu einem Aggregat bloßer Lehr- oder Glaubensmeinungen auf. Und das nicht etwa nur bei den Rationaliſten, ſondern auch bei den Pietiſten, ſo daß, was Parthei iſt in der theologiſchen Welt, auch nicht nur vom Wiſſen, ſondern auch vom Glauben ſelbſt nur dieſe Meinung hat, daß beides von der Meinung gar nicht verſchieden ſey. Denn das Beſtimmen, welches ein Denken iſt, treffen ſie beide nicht; am Erkennen der ewigen Wahrheit verzweifeln ſie. Es ſpricht ſich darin kein Glaube an die Wahrheit aus, daß dieſe für unerkennbar gehalten wird; denn wie kann die Wahrheit noch Wahrheit ſeyn, wenn ſie nicht dafür erkannt und ſie ſelbſt für unerkennbar gehalten wird? Iſt die Wahrheit für unerkennbar erkannt, ſo iſt das ſoviel, als ſie ſey eine erkennbare Unwahrheit. Es iſt ſogar kein Glaube an Gott mehr darin, der die Wahrheit iſt, noch weniger an den Menſchen, der von ſich ſagt: er ſey die Wahrheit und das Leben. Wird nun ſelbſt von demjenigen, was das Dogma von reinem Glaubensinhalt in ſich hat, geſagt, es ſey nur eine Meinung, um wievielmehr von demjenigen, was das menſchliche Thun am Dogma iſt, nämlich das Wiſſen und Beſtimmen. Indem man das innere, nothwendige Verhältniß überſieht, welches das Glauben zum Wiſſen und dieſes zu jenem hat und den inneren Uebergang des einen ins andere, kann vom Wiſſen, da man darin nicht mehr den göttlichen Glaubensinhalt vor ſich hat, noch weit mehr behauptet werden, daß es nur eine Meinung ſey, nämlich auch nichts als Anmaßung, menſchlicher Fürwitz und Frevel oder auch Thorheit, das Unerkennbare erkennen zu wollen, auch Wahn, und in dem allen nur offenbares Verderben des chriſtlichen Glaubens. Man hat ſo die Dogmenhiſtorie als ein Repertorium ſonderbarer Meinungen und Einfälle, als eine Gallerie von Verirrungen des menſchlichen Geiſtes angeſehen. Es

ist in dieser Hinsicht dem Dogma begegnet, was der Philosophie. Für den einzigen Nutzen der Geschichte beider hat man dieß ausgegeben, theils daß man aus solcher Geschichte menschlicher Meinungen und Ansichten Veranlassung fände wieder zu andern und neuen Meinungen, theils daß man sich überzeugte, zu etwas weiterem vermöge der Mensch es nicht zu bringen, wie die Wandelbarkeit der menschlichen Systeme bezeuge, welche sich einander verdrängend und widerlegend die Unfähigkeit des menschlichen Geistes zur Erkenntniß der Wahrheit genugsam bewiesen. Mit einer solchen Geschichte sich nur zu beschäftigen ist nicht der Mühe werth; der in der Wissenschaft die Wahrheit suchende Geist wendet sich mit Recht weg von ihr. Es ist wohl wahr, daß Vieles gemeint und gefabelt worden ist über die Lehren der christlichen Religion; aber dieses hat auch nur den Werth ignorirt zu bleiben; was hingegen die das Leben tragenden und beherrschenden Ideen sind, Gott, Religion, Freiheit, Recht und Sittlichkeit, diese wollen gewußt und erkannt seyn und ohne derselben Erkenntniß hat weder die Wissenschaft noch das Leben irgend einen Werth. Sie sind auch nicht blos Gegenstände der Gelehrsamkeit oder des Vielwissens darüber, sondern der innern Wahrheitserkenntniß. Der Glaube im Sinne der Religion ist mehr als nur subjectives Fürwahrhalten, welche formelle, abstracte d. h. von allem Inhalt abstrahirende Bedeutung er im gemeinen Leben hat; er hat zu seinem Gegenstand das Wahre als solches und ist hiedurch von der Meinung verschieden, deren Gegenstand höchstens nur das Wahrscheinliche ist. Der Glaube hat seinen Standpunct in der absoluten Religion, in der ewigen, göttlichen Wahrheit, und sie ist es, welche ein- und übergeht in das Dogma; es ist als Wissen die Gewißheit der Wahrheit; der Glaube hat allerdings noch die Möglichkeit des Zweifels in sich; er ist nicht desselben Wirklichkeit, aber Möglichkeit; was man hingegen weiß, daran zweifelt man nicht mehr. Von jeher hat der menschliche Geist nicht abgelassen, das, was in sich

selbst die Wahrheit ist, auch als solche zu wissen und sie zur zweifelsfreien Gewißheit für sich zu erheben. Dieß Thun ist der Gegenstand der Dogmengeschichte; es wirft sich in ihr aus einander in Zeit und Raum und bildet eine lange Reihe von Bemühungen der edelsten, tiefsinnigsten Geister, welche sämmtlich nicht solcher Meinung waren, daß Gott und die göttliche Wahrheit unerforschlich sey, wenigstens hatte selbst diese Behauptung keine sie von der Erkenntniß Gottes zurückhaltende oder abschreckende Kraft. Und darüber muß nun auch, wer sich mit der Dogmengeschichte abgiebt, vor allem sich entschieden haben, ob er dem menschlichen Geiste die Fähigkeit, die unendliche Wahrheit zuerkennen, zusprechen will oder nicht; in dem erstern Falle wird ihm das Dogma mehr, als nur Meinung und Ansicht, es wird ihm Wahrheit seyn und jedes nähere Bestimmen nur die Entwickelung des darin enthaltenen Gedankenreichthums. Erst so das Wahre im Dogma anerkennend kann er dann auch das Unwahre wissen, welches das der Totalität aller Bestimmungen des Dogma nicht Entsprechende ist. Auch die Kirche hat ihre Dogmatik; sie ist das, was von den theologischen Lehrbestimmungen als der Wahrheit entsprechend die Kirche sich angeeignet hat. Sie hat dieß System von Dogmen nicht als eine Sammlung von Meinungen aufgestellt; und nur in solcher Voraussetzung, daß sie selbst nichts weiter daran hätte, als willkührliche Menschengedanken, wäre es unnatürlich und barbarisch, sie als Norm der öffentlichen Lehre aufzustellen und den Glauben daran zu verlangen. Sondern sie hat es gethan in der Ueberzeugung, daß die Dogmen in dieser Form der schriftlichen und kirchlichen Ueberlieferung entsprechen und die wahrhaft gebildete Vernunft aller Zeiten auf ihrer Seite haben. Muß nun auch die christliche Glaubenswissenschaft jederzeit sich ihr Urtheil darüber vorbehalten und auch die öffentlichen Lehrbestimmungen der Kirche einer Prüfung unterwerfen, so wird sie doch nur um so sicherer auch das Wahre darin anerkennen und in diesem Sinne

ſelber dogmatiſch zu ſeyn, bringt der Begriff der Dogmengeſchichte mit ſich. Man kann ohne zu philoſophiren ſich nicht auf eine Geſchichte der Philoſophie einlaſſen. Ebenſo iſt es mit der Dogmengeſchichte. Dieſe Wiſſenſchaft iſt ſo der leichteſte Weg, auf welchem man zur wiſſenſchaftlichen Dogmatik gelangen kann, indem ſie geſchichtlich, d. h. in der zeitlichen Abfolge nachweiſet, wie die Dogmen, als integrirende Beſtandtheile des Syſtems ſich durch die Beſtimmungen, die nach und nach immer reicher und vollſtändiger ſich entwickelt haben, entſtanden ſind. Denn das darf man ſich nicht verhehlen, daß, ob zwar der ſubſtanzielle Kern der Dogmen, welches die ewige, chriſtliche Glaubenswahrheit iſt, nichts erſt mit der Zeit Entſtandenes iſt, doch die immer reicheren Beſtimmungen, wodurch ſie zu Dogmen wurden, erſt nach und nach hervorgegangen ſind. Dieß iſt das, was ſich mit der Zeit an den Wahrheiten des Glaubens verändert hat, und ebendeshalb die Dogmengeſchichte nächſt dem Anerkennen des Dogma nun auch das Wiſſen der Veränderung an den Wahrheiten des chriſtlichen Glaubens. Auch darüber ſind gewöhnlicherweiſe mancherlei Vorurtheile im Gange, welche zunächſt zu beſeitigen ſind. Es iſt deshalb, ehe man an die Geſchichte geht, die es nur mit Veränderungen zu thun hat, der Begriff der Veränderung ſelbſt erſt zu beſtimmen. Man wirft es denen, welche die einfachen Lehren des Chriſtenthums dogmatiſch beſtimmt und ſie zu Dogmen gebildet haben, als das größte Verbrechen vor, daß ſie dieſelben nicht in der unbeſtimmten Einfachheit und einfachen Unbeſtimmtheit, wie ſie in der Schrift enthalten ſind, gelaſſen, daß ſie durch ihre Dogmenbildung etwas anderes daraus gemacht, ſie alterirt und verändert haben. Nun iſt das aber ſchon gewiß die größeſte Seltſamkeit, wenn dieſer Vorwurf von denen ausgeſprochen wird, welche eine Geſchichte der Dogmen liefern wollen: denn konnte und ſollte es bei der Unmittelbarkeit der chriſtlichen Lehren bleiben, wie ſie dieſelbe ſchon in der heiligen Schrift haben, ſo giebt es ja gar keine

Dogmengeschichte, so haben jene Lehren ja gar keine Geschichte, so muß man sich ja wie die biblische Theologie darauf beschränken, ihren Ursprung nur und ihr Daseyn in der heiligen Schrift nachzuweisen, es kann und darf dann aber nicht von einer Veränderung die Rede seyn, die sich mit ihnen zugetragen, wenn diese mehr oder etwas anderes seyn soll, als nur Entstellung, Verfälschung des Christenthums, welches zu zeigen die Dogmengeschichte der neueren Zeit denn auch aus allen Kräften bemüht gewesen, so, daß sie in dieser Gestalt nur Geschichte der Alterationen und Depravationen der christlichen Lehre geworden ist. Wie kann man aber, wenn man nicht ganz schon gegen die Substanz der christlichen Glaubenslehren eingenommen ist, das für ein Verbrechen oder für eine depravirende Veränderung derselben halten, wenn z. B. an einer so einfachen Lehre, wie der vom Sohne Gottes, gezeigt wird, was darunter zu verstehen, welch ein Reichthum von Gedanken darin enthalten, daß mit dem Wort nichts weniger als etwas Gedankenloses bezweckt sey. Schränkt man die Lehren des Christenthums auf ihre äußerste Einfachheit ein, so bleiben zuletzt nichts als leere Worte davon übrig und die Lehren von Gott selbst, vom Sohne Gottes, von Gott als Geist werden auf diesem Wege zu ganz nichtssagenden Ausdrücken; jeder Gedanke hingegen, wodurch über die Bedeutung dieser Worte etwas näheres ausgesagt und bestimmt wird, bringt Fülle in diese Leerheit und ist, wenn man will, schon eine Veränderung. Dieß ist gewiß, wie die nothwendigste, so die unschuldigste Veränderung jener Lehren, welche verhütet, daß sie in die Gedankenlosigkeit herunterfallen und ganz Nichtssagendes enthalten. Ganz einfach nun gesagt ist eigentlich schon jedes Denken, in welches die christlichen Glaubenswahrheiten aufgenommen worden, die größeste Veränderung und der Grund aller Veränderungen, die mit ihnen vorgenommen worden. Aber hat die christliche Religion sich selbst zunächst für etwas anderes bestimmt, als für das Denken, wendet die Religion des Geistes

ſich nicht zunächſt an den Geiſt, hat ſie dem menſchlichen Geiſt nicht Unendliches zu denken, wie dem menſchlichen Willen Unendliches zu wollen und zu thun gegeben? Selbſt die einfachſte und in ſich ſelbſt unveränderlichſte Subſtanz der chriſtlichen Religion und ihrer einzelnen Wahrheiten iſt nur als der Keim anzuſehen, der in den Boden des Geiſtes gelegt ſich bewurzelt, zum Stamm, zu Zweigen, zur Krone, zu Blättern, Blüthen und Früchten treibt — das ſind freilich alles Veränderungen, welche mit dem einfachen, ſtillen Keim vorgegangen ſind, ohne daß er damit doch ſich ſelbſt untreu und ſeiner Beſtimmung widerſprechend geworden wäre. Gegen dieſe Veränderungen, wozu die chriſtliche Glaubenswahrheit als ein geiſtig Lebendiges und unendlich Gedankenvolles ſich ſelbſt beſtimmt, muß man es für etwas Geiſtloſes erklären, wenn Einer unter dem Vorgeben, er wolle bei der Einfachheit und Unmittelbarkeit der chriſtlichen Lehre bleiben und ſich keine Veränderung erlauben, ewig nur die Worte und Buchſtaben der Schrift wiederholt oder die Worte, Vorſtellungen und Bilder der Schrift nur in andere Worte, Vorſtellungen und Bilder überſetzt, was freilich denn auch ſchon eine Veränderung wäre. So auf einem Punct ſtehen zu bleiben, nicht ſich auch vollſtändig zu entwickeln und keine Gedankengeſchichte zu haben, widerſpricht dem Geiſte des Chriſtenthums gänzlich. Welche Veränderungen haben nicht ſchon die Apoſtel, deren Schriften wir noch in unſerem Kanon haben, mit den Lehren Chriſti vorgenommen; wie frei und mannigfaltig haben ſie dieſelben aufgefaßt und nach andern Seiten hin verarbeitet; woher der in neuern Zeiten ſo beliebte Unterſchied zwiſchen einem Johanneiſchen, Pauliniſchen, Petriniſchen Chriſtenthum? Falſch iſt die Unterſcheidung nur, wenn ſie bis auf das Subſtanzielle, den Geiſt ausgedehnt und die Einheit des Geiſtes und der Lehre in den weſentlichen Puncten geleugnet wird; dieſe mußte aber darüber nicht nothwendig verloren gehen, daß der menſchliche Geiſt immer andere und neue Formen verſuchte, um die

eine und selbige Wahrheit aufzufassen und sie sich und andern desto gewisser anzueignen. Ja schon indem die ewige, absolute Wahrheit durch die Lehre Christi in die Welt der Erscheinung tritt, ist sie, wo nicht in den Raum, doch in die Zeit gestellt; von dieser Seite ist sie ein Gewordenes und Entstandenes, als dieses ein Factisches und als dieses dann auch ein Historisches. Was in der Zeit sich bewegt, ist auch den Veränderungen der Zeit ausgesetzt; mit der christlichen Lehre aber, wie sie an sich ist, hat es diese Bewandniß, daß sie ein Unveränderliches und Ewiges zu ihrer Grundlage hat, welches nur in immer andern Formen sich an die Menschen bringt und in diesem Sinne Veränderungen nicht von sich ausschließt. Denn das Ewige der Ideen ist nicht außer aller Zeit, sondern es bewegt sich durch alle Zeiten nur in immer andern Gestalten.

Ist es nun so schon mit der unmittelbaren Auffassung der christlichen Glaubenswahrheiten in Vorstellungen und noch innerhalb des Glaubensgebietes selbst, um wieviel mehr, wenn zum Begriff derselben Anstalt gemacht und die einfache Lehre des Glaubens ein Gegenstand des Wissens oder zum Dogma wird. Da durchläuft unvermeidlicherweise die substanzielle Idee eine lange Reihe von Mittelgliedern der Erkenntniß, welche nothwendig als Veränderungen erscheinen. Hat nun die Dogmengeschichte nicht freilich erst diese Veränderungen vorzunehmen, sondern nur, wie sie vorgenommen worden in allen Zeiten, zu berichten und zu erzählen, so ist es doch in der Einleitung an seinem Ort, was das Bewirkende dieser Veränderungen, das sie Veranlassende, dazu Nöthigende und Treibende war, im Allgemeinen anzugeben und so die Nothwendigkeit von dem allen darzuthun. Diese Nothwendigkeit kann als eine äußere und innere betrachtet und unterschieden werden. Als jene ist sie zwar kaum mehr als die Zufälligkeit und in äußerlichen Zeit- und Raumverhältnissen gegründet, aber um so mehr das, was man bestimmt als Einfluß auf diese und jene Gestaltung das Dogma

bezeichnen kann. Erst die innere Nothwendigkeit ist die wahre, die Nothwendigkeit selbst, welche ihre Bewegungen nur in das Gewand des äußerlichen, zufälligen, in Raum und Zeit auseinander fallenden Verlaufs verhüllt.

Was nun einerseits die äußere Nothwendigkeit betrifft, womit es zu Veränderungen an den Dogmen kam, so ist dahin zu rechnen 1) die mannigfache Bestimmtheit und Zuständlichkeit des menschlichen Geistes. Schon das Maaß, in welchem ein Jeder den christlichen Glauben hatte, war von jeher verschieden; nach diesen verschiedenen Glaubensgraden bestimmte sich dann auch seine dogmatische Erkenntniß und Ueberzeugung. Ebenso mannigfaltig ist die Geistesfähigkeit der Menschen, so, daß zu allen Zeiten nur wenigen sich der tiefere Sinn der christlichen Lehren erschloß, indeß die meisten sich mit den Vorstellungen, Bildern und Gleichnissen der Bibel begnügen mußten. Die intellectuellen Kräfte der Menschen sind zu verschieden, als daß alle auf gleichem Punct der dogmatischen Erkenntniß stehen könnten; in dem einen ist der Verstand und Scharfsinn, die Kritik, in dem andern das Gefühl und die Einbildungskraft, in dem dritten das Gedächtniß die vorherrschende Geistesthätigkeit; in einen andern und verschiedenen Gedankenkreis tritt bei jenem und diesem die christliche Lehre ein. Für die Geschichte des Dogma kommt es allerdings auf die Persönlichkeit des handelnden oder denkenden Individuum an, das ist das Biographische, wie auch auf ihre Schriften, das ist das Bibliographische in ihr. Beides heißt man wohl auch das Patristische, wenn es das Leben und die Schriften der Kirchenväter zum Gegenstand hat. Nicht weniger Einfluß auf die dogmatische Bildung hat zu allen Zeiten die moralische Geisteszuständlichkeit gehabt. Nur zu oft richtet sich die Ueberzeugung von dem, was wahr seyn soll, nach dem Willen und selbst nach den Neigungen und Leidenschaften, und keinen geringen Einfluß haben diese auf das gehabt, was zu verschiedenen Zeiten als christliche Wahrheit galt. Kam zu

dem bösen, verkehrten Willen die Macht hinzu, so wurde wohl, wie das Dogma lauten sollte, durch Zwangsbefehle festgestellt. Der allgemeine Zustand der Geistescultur, der Literatur u. s. w. war zu allen Zeiten nicht ohne großen Einfluß auf die Bildung des Dogma. Was an solchen sogenannten Dogmen die römische Kirche im Mittelalter gewonnen hat, trägt deutlich das Gepräge einer finstern, abergläubischen Zeit. Ueberhaupt ist der subjective Geist selbst unbewußt zu allen Zeiten vielfältig bestimmt durch die allgemeinen Verhältnisse, unter denen er steht, und diese seine Bestimmtheit trägt er eben so leicht auch auf die Bildung seiner dogmatischen Ueberzeugung über. Es kommen deshalb 2) auch die geographischen, statistischen, politischen Bedingungen in Betracht, von denen das Dogma zu allen Zeiten eine starke Färbung erfahren hat. Der menschliche Geist ist nicht so selbständig, daß er völlig unabhängig wäre von allen solarischen und tellurischen Einwirkungen; die klimatische Verschiedenheit giebt auch dem Denken ein eigenthümliches Gepräge und bewirkt auch eine verschiedene Geistesthätigkeit; es ist nicht gleichgültig, unter welchem Himmelsstrich einer lebt, welcher Landeskirche einer angehört. Man unterscheidet so mit Recht die orientalische und occidentalische Denkweise, eine antiochenische und alexandrinische Schule u. s. f. Einen großen Unterschied in der dogmatischen Ausbildung finden wir da, wo das öffentliche Leben noch ungeordnet oder wo es an allen Seiten durch Gesetz und Sitte bestimmt ist. Als die Kirche sich erst ihr Daseyn in der Welt erringen und festen Fuß fassen mußte, im öffentlichen Leben, im Staat, nicht ohne große Kämpfe und Widerstrebungen von dieser Seite, konnte auch die Ruhe und Stille nicht gewonnen werden, welche zur speculativen Durcharbeitung des Dogma erforderlich ist, wie sie erst gewonnen war, als im 4. Jahrhundert die christliche Kirche zur öffentlichen Anerkennung gelangte. Die Staatsverfassungen lassen auch nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit den Geist mehr oder weniger frei in

der Erkenntniß der christlichen Lehren; die Monocratie oder Despotie, die Democratie und Republik, die absolute oder constitutionelle Monarchie haben verschiedene Beziehungen auf die Denk- und Gewissens-Freiheit, und wo diese gehemmt und der Geist in sclavischer Unterwürfigkeit gehalten ist, da muß nothwendig Lethargie des Geistes und Stagnation aller Gedanken eintreten; der Geist der Völker erhebt sich nicht über die Tradition und Autorität in Glaubenssachen; eine freie Bestimmung des Dogma findet nicht statt. So ist es seit dem 8. Jahrhundert, seit Johannes von Damascus mit der griechischen Kirche bestellt; da hat sich der Geistesschluß eingestellt. Ganz besonders aber hat 3) der allgemeine Stand der Theologie einen großen Einfluß auf die Bewegung und Ausbildung des Dogma Das dogmatische Wissen hat eine Seite, an der es der Bibel und ihrer Auslegung zugekehrt ist. Ist nun, wie in manchen Zeiten und Jahrhunderten hindurch die Bibel, wie Luther sagte, unter die Bank gesteckt oder, wie noch zur Zeit der Reformation, das Studium der Sprachen und Alterthümer erst im Werden, sind die Hülfsmittel der Auslegung noch dürftig, so kann es nicht fehlen, es wird auch das dogmatische Erkennen die Folge und Farbe davon tragen und das Dogma selbst vielfältig dadurch bestimmt seyn. Gleichwie das allgemeine Licht der Wissenschaften auch die Theologie erhellet oder der Mangel desselben sie verdunkelt, so zeigen sich davon denn auch in der herrschenden Dogmatik die bestimmtesten Folgen. Es thun sich in manchen Zeiten besondere Richtungen, Orden, Partheiungen hervor und geben dem Dogma ein eigenthümlich Gepräge. Steht die Theologie, wie im Mittelalter, auf der Seite des Aberglaubens, vertheidiget sie nur alle unlautern Menschensatzungen und Mißbräuche, oder begiebt sie sich, wie im Deismus, in den Dienst des Unglaubens, so erleidet das christliche Dogma von allen Seiten Gewalt, ist verkannt und entstellt. Der theologische Zeitgeist glaubt ein Recht zu haben, aus den Dogmen der christlichen

Kirche zu machen, was er will; er dient der Zeit und dem Vergänglichen in ihr, dem subjectiven Geschmack und der anderweitig bestimmten Liebhaberei mehr, als dem reinen, objectiven Erkennen. Ist die Theologie in einen solchen Gegensatz, wie Rationalismus und Supernaturalismus oder Pietismus zerrissen, ist die herrschende Denkart mystisch oder aufgeklärt, so wird auch darnach auf das Dogma ein verschiedener Werth gelegt, die Einseitigkeit, die Selbstsucht nimmt sich alles Recht über dasselbe; der Gegenstand und Inhalt des Dogma hat alle seine Rechte an das Subject verloren. — Sind dieses nun im Allgemeinen solche Einflüsse von den verschiedensten Seiten, welche zu verschiedenen Zeiten die christlichen Lehren und derselben Erkenntniß oder sie auch als Dogmen wesentlich verändern, so hat allerdings die Dogmengeschichte daran zunächst ihren Gegenstand; sie hat diese Veränderungen selbst sowohl, als die Ursachen, wie sie von diesen Seiten wirksam sind, zu beschreiben. Nothwendig sind diese Veränderungen, sofern die Ursachen nothwendig sind; aber da diese Nothwendigkeit nur eine solche ist im Sinne der Zufälligkeit, so ist sie eigentlich gar keine Nothwendigkeit, sondern höchstens die Möglichkeit. Es kann sich daher aus denselben z. B. klimatischen oder politischen oder theologischen Ursachen auch der entgegengesetzte Einfluß auf das Dogma entwickeln. Es muß ja z. B. nicht nothwendig mit Leidenschaft, Zorn, Rache, Rechthaberei für das Dogma gestritten, die Sache *kann* ja auch in Ruhe und Frieden abgemacht werden. Es muß ja nicht nothwendig mit Einseitigkeit und Partheilichkeit über das Dogma geurtheilt oder ein solcher Gegensatz, wie der vom Rationalismus und Supernaturalismus herrschend seyn oder bleiben; er widerspricht sich schon selbst und deutet damit auf eine höhere Einheit hin. Ist aber mit aller möglichen Leidenschaft für oder wider ein Dogma gestritten worden, was geht denn das das Dogma und dessen Wahrheit an? Es wäre daher ein ganz unzureichendes, oberflächliches Denken in der Dogmengeschichte,

wenn sie alle Erscheinungen und Veränderungen auf ihrem Gebiet aus diesen äußerlichen Ursachen und Bedingungen allein ableiten und sie gar daraus völlig begreifen wollte. In diesem Pragmatismus aber gefällt sich die neuere Dogmengeschichte gerade am allermeisten; auf diese äußerliche Nothwendigkeit, oder richtiger Möglichkeit von Einflüssen, so unleugbar sie auch in einzelnen Fällen stattgefunden, beschränkt sie sich; besonders aus den unreinsten, schlechtesten Motiven leitet sie gern die Versuche, das Dogma zu bestimmen, ab; in den äußerlichsten Beziehungen findet sie den Schlüssel und Erklärungsgrund zu den tiefsten Geistesbewegungen und den großartigsten Erscheinungen. Was hat z. B. nicht Planck aus der Reformationshistorie gemacht; aus welchen unlautern Triebfedern leitet er die Vertheidigung des protestantischen Dogma ab; wie horcht er den handelnden Personen alle auch die feinsten Gemüthsbewegungen ab und hört das Gras wachsen; die Kategorie der psychologischen Möglichkeit, eine Art von Poesie, vertritt die Historie, nimmt hier die Stelle der Wirklichkeit ein und nimmt sich sogar das Recht der unbezweifelten Thatsache. Weil hier alles nur dem Dogma äußerlich vorgeht und von der Art ist, daß es dasselbe selbst nicht nothwendig angeht, so kann das Verschiedenste in Bewegung gesetzt werden, um einen Bestimmungsgrund abzugeben; jede empirisch-psychologische Möglichkeit reicht dazu aus, jede Vermuthung, Verdächtigung kann sich da geltend machen. Ueber diesen Bestrebungen ist nur ganz vergessen, daß es die Geschichte des Dogma ist, die man behandeln wollte und daß durch dieses die Dogmengeschichte nicht eine blos äußerliche Geschichte, sondern eine theologische Wissenschaft ist, die als solche auch nicht ist, ohne ein theologisches Prinzip zu haben. Es mag sich der Scharfsinn, Witz, die Kritik und Gelehrsamkeit noch so sehr damit schmeicheln, daß auf diesem Wege doch alles sehr plausibel, denkbar, möglich erscheine; wahrhaftige Geschichte ist das nicht, wird ganz und gar nicht darauf gesehen, was der

Gegenstand mit innerer Nothwendigkeit mit sich bringt und daß er wesentlich dem Bewußtseyn und der Wahrheit angehört. Nein, die Dogmengeschichte hat zu ihrem Inhalte weder das blos Subjective, nur in Meinungen Gegründete, so auch nicht das blos Vergangene, sondern das, was, obgleich subjectiv, doch zugleich objectiv, was, obgleich vergangen, doch auch nicht vergangen, sondern unmittelbar gegenwärtig ist, und das ist das Wahre, Vernünftige, Ewige. Die Geschichte des Dogma ist gar nicht vorzüglich eine solche, welche in der äußern Welt, sondern welche vorzugsweise in der innern Welt, in der Welt der Gedanken vorgeht, und welche Veränderungen dadurch auch in der äußern Welt hervorgebracht werden, aus diesen und ihren Aeußerlichkeiten allein ist die innere Bewegung nicht zu erklären. Der wahre Inhalt dieser Wissenschaft besteht weder in äußerlichen Begebenheiten, noch in äußerlichen Handlungen, noch auch nur aus Meinungen. Selbst das zufällige Hervortreten gewisser Lehren in dieser oder jener Zeit und Weltregion hat in dieser Zufälligkeit keine Bedeutung mehr; die Form des Zeitlichen und Erscheinenden an sich ist es gar nicht, worauf es ankommt, so wenig als die Form des Subjectiven und Persönlichen. In dem allen wäre die Dogmengeschichte nur eine Wissenschaft für die Neugierde und Gelehrsamkeit. Geschichtsschreiber, welche von der Philosophie nichts wissen wollen, halten sich zur Characteristik dogmatischer Denkarten gewisse philosophische Formeln, welche sie auf die verschiedensten historischen Erscheinungen anwenden, als da sind pragmatische z. B. idealistisch und realistisch, psychologisch, gemüthlich und verständig, und die Dialectik ist alsdann nur die quantitative Bestimmung der Gegensätze, so daß der eine mehr das eine, der andere mehr das andere sey. Allein dergleichen Bestimmungen sind nur reflectirte, das Dogma selbst nichts angehende, nur äußerlich an dasselbe herangebrachte. Indem die Bewegung vielmehr als die dem Dogma selbst immanente anerkannt wird, kommt eine ganz andere Nothwendigkeit

in Betracht, welche nicht von so zufälliger Art und Natur ist, als jene äußere, und welche auch erst über den Begriff der Veränderung, welcher der Dogmengeschichte zum Grunde liegt, den nöthigen Aufschluß giebt. Es ist somit andererseits auf die innere Nothwendigkeit der Veränderungen des Dogma zu reflectiren, welches denn auch erst die innere Geschichte des Dogma ist.

1) Der Gegenstand des Dogma ist der christliche Glaube; der Inhalt des Dogma aber ist ein Inbegriff von Erkenntnissen, somit von Bestimmungen, wie sie sich aus ihm selbst ergeben. Das Dogma, wie es das Resultat des Wissens vom christlichen Glauben ist, enthält daher in sich ungetrennt das Object, wovon es das Wissen ist, und das Wissen selbst. Es ist somit ein Inbegriff von Gedanken, welche auch nur für den Gedanken, für den Geist sind. Dogmen sind geistige Objecte, ihr Seyn ist ganz und gar nicht ein Daseyn in der Aeußerlichkeit, wie ein sinnliches Ding oder Naturobject, sondern ihr Seyn ist allein im Denken; wie sie nun zunächst als Lehren oder Gedanken und Wahrheiten des Glaubens sind, so sind sie dieser ihrer Substanz nach sehr einfach, oft in einem einzelnen Wort concentrirt und exprimirt z. B. Versöhnung oder Gottmensch; als diese Gedanken und Worte sind sie aber, obwohl dem Anschein nach arm und dürftig, doch zugleich höchst reich und viel enthaltend, gleichwie auch, obwohl dem Anschein nach dunkel und unbegreiflich, doch zugleich in sich selbst von der äußersten Klarheit und Tiefe. Begiebt sich nun ein menschlicher Geist daran, dieß ihm im Glauben, in der Schrift oder Kirche Gegebene, mit Gedanken zu bestimmen, es denkend zu erfassen, so geräth die Idee, welche gleich sehr Gegenstand und Inhalt des Dogma ist, in Bewegung, diese ist aber keine ihm fremde, nicht eine ihm von außen angethane Gewalt, sondern das Thun der Idee selbst. Das subjective Denken oder Durchdenken einer christlichen Glaubenswahrheit ist nur das excitirende Moment und ist für dieselbe nur, was für die Entwickelung des in die Erde gelegten Keims das

Element, die Erde, das Sonnenlicht, die Feuchtigkeit ist; was die Entwickelung veranlaßt, ist dieses, was aber sich entwickelt, ist der Keim. Oft ist es anerkannt und selbst von denen gesagt, die sich nichts denken bei demjenigen, was sie sagen: das Christenthum enthalte die Keime unendlicher Gedanken und Wahrheiten; wohlan, sind dieß keine todten Keime, so müssen sie sich auch entwickeln und alles ans Licht bringen, was in ihnen selbst enthalten ist. Diese Bewegung aber, welche innere Selbstbewegung ist, hat ganz auch die Natur der Veränderung; diese besteht darin, daß die einfache Idee Unterschiede in sich setzt, ein negatives Thun, worin eins nicht das andere ist, also eine Mannigfaltigkeit auseinandergehender Gedanken. Erhält sich nun das Denken in der wirklichen Uebereinstimmung, ja Einheit mit seinem Gegenstande, wie es die Natur der Wahrheit ist, so setzt es nichts, was nicht in dem Gegenstande selbst enthalten war, mischt sich nicht ein in die innere Selbstbewegung desselben in Gedanken, unterbricht diese Bewegung nicht, sondern läßt sie in sich gewähren; es ist somit nicht das die einfache Glaubenswahrheit Verändernde, sondern sie verändert d. h. sie entwickelt sich selbst. Von diesem Prozeß muß man wenigstens sagen, daß er, wie die Entwickelung der Pflanze aus ihrem Keim, von innerer Nothwendigkeit ist, und doch ist das noch viel zu wenig gesagt von demjenigen, was in solcher Nothwendigkeit zugleich mit der höchsten Freiheit verbunden ist. Indem der Geist in dem Wesen der Ideen seine eigene Wesenheit wiedererkennt und sie als seinem Bewußtsein angehörend weiß, ist er, obzwar nur durch sein Object bestimmt, doch zugleich sich selbst bestimmend, d. h. frei. Der Geist aber ist nur im Denken und findet an den Gegenständen des Glaubens eine unerschöpfliche Wissensquelle, aus der er unabläßig seinen Durst nach Wahrheit löscht. Ist es ihm wahrhaft zu thun allein um das Erkennen und Wissen der objectiven Wahrheit, so verändert er sie nicht durch heterogene, ihr selbst fremde Bestimmungen, sondern er nimmt

sie, wie sie aus ihr selbst sich ergeben und sich selbst dadurch unendlich erweitern und verändern. Er fühlt ihre objective Macht und läßt sich von ihr beherrschen. Die ewigen Ideen der Glaubenswahrheiten lassen nicht ab, den menschlichen Geist an sich zu ziehen; sie wollen erkannt seyn und diese Macht ist in gleicher Weise gefühlt in der Philosophie als in der Theologie. Beide haben denselbigen Inhalt; was immer auch die Philosophie sonst noch sei, Naturphilosophie, Psychologie u. s. f., sofern sie Religionsphilosophie ist, hat sie den Inhalt mit der Theologie gemein. Der Inhalt ist, daß die eine wie die andere Erkenntniß Gottes (doctrina de Deo) ist. Sie hat aber auch dieß mit der Theologie gemein, daß sie Denken, logisches Denken ist, welches, wenn es Gott zum Gegenstand hat, theologisches ist. Es kommt ebendaher, daß die Philosophie zu allen Zeiten in der Theologie eine Bedeutung hatte, wie nichts anderes, daß ihr Verhältniß zu einander mehr als nur ein äußerliches, daß es vielmehr von innerer Nothwendigkeit ist. Alles, was wahrhaft Epoche machend ist in der Dogmengeschichte, ist durch philosophische Bewegung herbeigeführt worden. Die Philosophie ist die logische Gedankenbestimmung, und daß die Theologie ihr sich nicht widersetzte, sondern sie in sich zuließ, hat die größesten Veränderungen der innerlichsten Art im Dogma bewirkt, hat zur Folge gehabt, daß der einfache Gedanke, als Begriff, seinen ganzen innern Reichthum auslegte und sich durch alle seine Momente bestimmte. Der Begriff, bevor er in Bewegung geräth, ist noch abstracter Begriff, wie alle Lehren der christlichen Religion, wenn man von ihnen kaum mehr als das Wort hat oder den Namen weiß. Ist aber die Bewegung die wahrhafte, so ist sie weder äußerlich, noch einseitig. Das hängt ab von der Beschaffenheit der Philosophie, welche auf die Theologie Einfluß gewinnt. Ist diese noch von untergeordneter Ausbildung, so stört sie die innere Selbstbewegung des Dogma mehr, als daß sie dieselbe förderte, oder sie bringt höchstens einzelne wahre, aber

einseitige und in ihrer Einseitigkeit unwahre Momente zum Vorschein. Die wahrhaft philosophische oder theologische Erkenntniß begreift das Dogma in der Totalität seiner Momente, und setzt nichts in den Begriff von außen und gewaltsam hinein, was nicht in demselben selbst gegeben oder enthalten war. Kommt es nun auf diesem Wege zu wirklich neuen Bestimmungen — neu im Vergleich damit, daß sie bis dahin nur an sich und in dem Begriff oder Dogma verborgen waren — und hat durch die gesetzten Unterschiede jedes Moment des Begriffs seine particulare Existenz angetreten, so kommt es auch zu neuen Bezeichnungen — neu, sofern sie unmittelbar mit der Religionswahrheit selbst noch nicht waren. Die Berechtigung, ihre Gedanken eigenthümlich oder auf *ihre* Weise auszudrücken, ist die der Wissenschaft selbst oder des Wissens im Unterschiede vom Glauben, oder der Theologie im Unterschiede von der Religion. Sie hat ihren Grund in der Nothwendigkeit der Wissenschaft, die Gränzen (termini) ihrer Bestimmungen scharf zu bezeichnen, sie vor aller Vermischung mit einander zu bewahren, die Bestimmungen heißen daher selbst termini technici, und das ist nächst der Philosophie das Bedürfniß der Terminologie in der Theologie. Wer die Terminologie nicht will in der Wissenschaft, will die Wissenschaft selbst nicht. Aber weil man so mit der Terminologie auf einem andern Gebiete ist, als auf dem unmittelbaren der Religion, so ist eben jene von jeher der Gegenstand vieler Einreden und Einwendungen gewesen, und wie man der Theologie den Vorwurf gemacht hat, daß sie durch Zulassung der Philosophie oder durch das viele Denken, so auch, daß sie durch das besondere Sprechen und die neuerfundenen Ausdrücke die in sich selbst so einfache Religion verfälscht und verunstaltet habe. Sobald man daher in neueren Zeiten daran dachte, das Denken möglichst abzuschaffen in der Theologie und die Wissenschaft zu populariſiren, so wurde auch auf die Abschaffung der Kunstsprache angetragen, auf die Beseitigung aller

Terminologie ausgegangen. Der große Irrthum, der solchem Beginnen zu Grunde liegt, ist nur die Schuld der Gedankenlosigkeit, womit sie den einfachen Inhalt des Glaubens in den nähern Bestimmungen ihrer Begriffe nicht wiedererkennt, sondern meint, diese seyen etwas der einfachen Glaubenswahrheit fremdes, äußerliches, heterogenes, da sie vielmehr nur ein anderes Bewußtseyn um denselbigen Inhalt sind. Wenn aber nun auf dem Wege des Denkens und näheren Bestimmens neue Gedanken aus der bestimmten Wahrheit des Glaubens selbst hervorgehen, warum soll man nicht auch das Recht haben, sie neu zu bezeichnen und auszudrücken? Sind aber, obgleich ursprünglich neu, die Gedanken und ihre Bezeichnungen doch nur der Sache, nur dem Inhalt selbst entnommen und nicht ihm etwa von außen aufgedrungen, so treten sie mit diesem in eine bleibende Verbindung und überliefern sich so von einer Zeit auf die andere. Das Geschäft der Dogmengeschichte ist es, auch dieß nachzuweisen, nicht nur, wie das Dogma mit der Zeit und zugleich mit innerer Nothwendigkeit zu immer reicheren Bestimmungen, sondern auch, wie es in derselben Weise auch zu bestimmten Bezeichnungen gekommen. Es ist die Weise der blos gelehrten Wortklauber, die ohne Gedanken sich mit der Sprache und ihren Worten beschäftigen, daß sie der Theologie und der Dogmatik der Kirche besonders beständig vorwerfen, sie habe mit solchen Worten, wie Trinität, Erbsünde, stellvertretende Genugthuung, der christlichen Religion fremde Gedanken aufgedrungen, die Lehren der Schrift umgedeutet — ein Vorwurf, den auch Strauß der speculativen Theologie macht. Sie begreifen nicht, daß Gedanken seyn können ohne bestimmte Worte, also diese Gedanken auch in der heiligen Schrift enthalten seyn konnten ohne bestimmte Bezeichnungen dafür. Sie fassen auch die genannten Ausdrücke nur in ihrem äußerlichen Verhältniß zu den Worten der Schrift, nicht von dem innern des Gedankens. Von diesem aus angesehen müßten sie bald erkennen, daß der Gedanke

oder Sinn des neuen Worts wesentlich schon den Gedanken der Schrift zu Grunde liegt und daß die Nothwendigkeit der Erfindung neuer Ausdrücke und Bezeichnungen wesentlich in der andern Nothwendigkeit enthalten war, für die neuen aus dem einfachen Gedanken hervorgegangenen Bestimmungen genau bezeichnende Ausdrücke zu haben. Die ältere Dogmatik hat dieß Recht, wie es Athanasius, Augustinus, Anselmus sich genommen, anerkannt in dem Bekenntniß, daß viele der kirchlichen Bestimmungen und Ausdrücke zwar nicht ausdrücklich, doch κατὰ διάνοιαν in der heiligen Schrift enthalten seyen. Und auf den Geist und Gedanken, nicht auf den Buchstaben der Bibel kommt es ja an. Aeußert sich der Geist in der Sprache, wird der Gedanke im Wort ein Aeußerliches, so veräußert er sich doch nicht daran, sondern Sprache und Wort behalten stets ihre Hauptbeziehung auf ihren Ursprung. Man kann in dieser Beziehung sagen, daß das Dogma entstehe, ein entstandenes sey, früher oder später in der Kirche, ohne daß es damit in einen Widerspruch tritt mit der heiligen Schrift und der nicht entstandenen Glaubenswahrheit. Für den Gedanken, daß Gott von Ewigkeit her der dreieinige sey, ist das Wort sehr spät gefunden worden; für den Gedanken, daß der Sohn Gottes gleichen Wesens sey mit dem Vater (ὁμοούσιος τῷ πατρί) ist das Wort erst am Ende des 3. Jahrhunderts gefunden worden. Die Hauptsache ist, daß das Wort sich rechtfertige von oder in dem Gedanken und daß man das Recht, im Wissen mit andern Worten zu sprechen als im Glauben, unangetastet lasse. Die Veränderungen, welche an dieser Seite das Dogma zeigt, sind von innerer Nothwendigkeit und der nächste Hauptgegenstand der Dogmengeschichte. Es bleibt aber nicht dabei allein, daß mit der Zeit oder geschichtlich sich außer und nach einander zeigt, was im Innern des Dogma noch beisammen oder vorgegangen, und es seine inneren Bestimmungen nach und nach vollständig entfaltet, sondern sie gerathen auch

2) mit einander in Widerſpruch und da geht die Noth der dogmatiſchen Erkenntniß erſt recht an. Das Wiſſen iſt ſeiner Natur nach Vermittelung, Ausbreitung des gegebenen Stoffs im Denken. Das Nächſte in dieſem Proceß nun iſt, daß der Verſtand ſich der Glaubenswahrheit bemächtigt, und die Natur des Verſtandes ſelbſt iſt es, den Widerſpruch an alles Vernünftige zu ſetzen. Unter ſeiner Bewegung fallen die einzelnen Beſtimmungen auseinander, ſie iſoliren und fixiren ſich; das einzelne Moment des Begriffs behauptet, die Totalität zu ſeyn. Der Verſtand bringt ſo ſchon an die einfache Glaubenswahrheit, ja ſchon an deren Ausdruck den innern Widerſpruch. Noch innerhalb der heiligen Schrift ſind davon Beiſpiele vorhanden. Der chriſtliche Glaube nimmt häufig ſeine Bezeichnungen aus dem Kreiſe des irdiſchen, ſinnlichen Lebens her, ohne daran ſeinen Gegenſtand zu haben; er will uns vielmehr durch ſolche Ausdrücke ſelbſt darüber erheben und Geiſtiges, Ewiges zu verſtehen geben. So iſt es mit den Ausdrücken: Leben, Eſſen und Trinken, Beſitz von Gütern und Schätzen. Sagt nun z. B. Chriſtus: ihr müſſet von neuem geboren werden, ſo kommt der altkluge, auf das Sinnliche ſich wohl verſtehende und alles beſſer wiſſende Verſtand in der Perſon des Nicodemus und ſpricht: wie kann ein Menſch abermals geboren werden, kann er auch wieder in ſeiner Mutter Leib gehen? Ein Widerſpruch zwiſchen Paulus und Jacobus in der Lehre vom Glauben und den guten Werken iſt oft aufgezeigt worden; für das blos verſtändige Denken iſt er vorhanden, für das vernünftige nicht. So nun auch in der Dogmengeſchichte. Heißt es z. B. Gott als Vater hat einen Sohn, ſo fragt Arius, nach Athanaſius: warum nur Einen, warum nicht auch Töchter? Iſt Gott ewig Vater, der Sohn ewig Sohn, ſind das nicht zwei Ewige und Beide, ſtatt Vater und Sohn, vielmehr Brüder zu nennen? Damit glaubt man denn den Satz ſelbſt widerlegt zu haben. Der Widerſpruch, den das Dogma von der Trinität für alles blos verſtändige, be-

...rs mathematiſche Denken hat, iſt ſo groß, daß manche ſo= ... Verſtand darüber verloren haben; eins iſt drei, drei ...kann ſich das vorſtellen? Dem Dogma kann, ja ... werden. Die Denkträgheit aber ſagt: das ...de und ſomit Ungereimte muß man nicht den= ...ſprüchen muß man ſich in der Wiſſenſchaft nicht ...as Größere und Nothwendigere iſt vielmehr, ſie an= ...n in ihrer Nothwendigkeit und ſie dann auch aufzulöſen, ...e, die wirklich da ſind, nur zu umgehen und zu vermei= ..., was freilich das Leichtere und Bequemere iſt. Die Wider= ſprüche, in der Wiſſenſchaft unvermeidlich und durch ſich ſelbſt geſetzt und hervorkommend, ſind die Schwierigkeiten in der Wiſ= ſenſchaft, und werden von denen nicht geſcheut, welche den Muth zur Wahrheit auch unter allen, auch den ſchärfſten und herbeſten Gegenſätzen behalten haben. Es iſt auch hier die innere Noth= wendigkeit zu erkennen, womit das Dogma durch ſeine einzelnen Momente ſich mit ſich ſelbſt in Widerſpruch ſetzt, und daß auch das nicht äußerliches Thun nur, ſondern die innere Bewegung der Wahrheit ſelbſt ſey nach verſchiedenen Seiten. Sie wenig= ſtens kann nicht vollſtändig zu ſich ſelbſt kommen, ohne alle Mo= mente des Begriffs zu durchlaufen und jedem auch Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen an ſeinem Ort. Auch der Verſtand hat ſeine Rechte, wie der Zweifel; ſie ſind, wie dieſer der Erzeuger der Wahrheit, ſo jener der den Dienſt der Hebamme verrich= tende. Es kann daher, wie das Dogma ſich ausſpricht, an dem innern Widerſpruch nicht fehlen und durch ihn ſelbſt bewegt ſich die Wahrheit hindurch. Dieß zeigt ſich ſchon darin, daß ſich dem einen Moment und Extrem des Widerſpruchs ſofort das andere gegenüberſtellt, um die Einſeitigkeit aufzuzeigen und zu ergänzen. In dieſer Weiſe fangen nun beide Seiten an, ſich ſelbſt einander zu widerſprechen und zu widerlegen, und das iſt ſchon ein großer Fortſchritt zur Wahrheit, wenn der Rationa= lismus dem Supernaturalismus und dieſer jenem widerſpricht

und sie sich so beide selbst widerlegen. Es ist klar, daß das von ihnen selbst geschieht; man darf sie nur einander überlassen, so zeigt jeder genugsam des andern und eben damit seine eigene Einseitigkeit und Unwahrheit. Eben dieselbe dialectische Bewegung findet in allen Dogmen statt und das ist eben erst ihr rechtes geschichtliches Leben. Professor Erdmann in Halle hat dieß in einem interessanten Aufsatz über die Widersprüche unter den christlichen Glaubenslehren in der Zeitschrift für spec. Theologie von Bauer, 3 Bd., 1. Heft S. 1—48 dargethan. Auf den nicht biblischen Ausdruck: Erbsünde ist die Dogmatik der Kirche eben auf diesem Wege gekommen, weil er gerade das in der Bibel selbst noch Enthaltene aufs bestimmteste ausspricht. Dieser Begriff nämlich ist die nothwendige Ergänzung eines andern, nämlich der Lehre, welche den Sündenfall auf das erste Menschenpaar beschränkt. Daß dieß zugleich die That des ganzen Menschengeschlechts sey, ist durch den Begriff der Erbsünde ausgesagt. Daß der Versöhner stirbt, ist gewiß der äußerste Widerspruch, aber es ist nicht ein solches Sterben, dem nicht die Auferstehung nothwendig folgen mußte. So ist auch in dem Dogma von Gott oder seinen Eigenschaften der Widerspruch gesetzt, wenn er, der der gerechte ist, doch auch der barmherzige ist. Die Frömmigkeit, welche, indem sie beides behauptet, sich an die Wahrheit hält, verfährt darin ganz unbefangen, läßt sich unbewußt die härtesten Widersprüche gefallen, läßt sich auf den darin enthaltenen Widerspruch nicht ein. Erst im Wissen entdeckt sich derselbe. Da wird es kindisch und ungereimt, sich den vorhandenen Widerspruch zu verhehlen und zu verbergen, es ist feige Denkart, dem Widerspruch auszuweichen, weil freilich Gedanken dazu gehören, ihn aufzulösen, zu zeigen, daß das, in Wahrheit und vernünftig betrachtet, doch kein Widerspruch sey. Genug, der Widerspruch ist gesetzt und die Elemente des Dogma gerathen in Streit. Indem nun jedes der streitenden Elemente des Begriffes auch seine Bekenner und Vertheidiger findet, wird

der innere Streit und Widerspruch auch der äußere. Es beginnt die Anfechtung des Dogma schon wie es noch die unmittelbare Glaubenswahrheit ist; durch die Hinüberführung derselben zum Dogma gewinnt der Streit Tiefe und Kraft und bewegt die Welt, erschüttert ganze Welttheile. Der Streit, wie er so von dem Innern des Dogma hervorkommt, so hat er auch seine innere Nothwendigkeit und ist nicht zu nehmen als eine willkührliche Aeußerlichkeit nur. Auf diesem Wege des Streites ist es vielmehr geschehen, daß das Dogma nach allen seinen Seiten durchgearbeitet ist, und so hat er selbst eine große Bedeutung. Auf diesem Wege hat das Dogma erst ein wahrhaft geschichtliches Leben und Interesse erlangt und so muß man, statt darüber zu jammern, daß über Dogmen so viel gestritten worden, vielmehr sagen: Gottlob! daß das geschehen ist. Zur Aeußerlichkeit des Streits gehört nur, daß auch Leidenschaften aller Art sich eingemischt haben und daß man oft mit schlechten Mitteln gekämpft, Waffen irdischer Art in diesem rein geistigen Kriege geltend gemacht hat. Aber wie oft das auch geschehen, was geht das das Dogma und seine Wahrheit an? Wie eine Lehre nicht wahr wird dadurch, daß sie ohne Leidenschaft behauptet worden, so wird sie auch dadurch nicht unwahr, daß sie unter Einmischung der schlechtesten Leidenschaften vertheidigt worden. Die Frage: was ist wahr? steht für sich, ist unabhängig von allen äußerlichen Beziehungen. Es ist das aber ein Haupttrugschluß der neueren Dogmenhistoriker. Sie ziehen dem Dogma und seiner Wahrheit einen bösen Schein zu, indem sie die ihm äußerlichen Leidenschaften, womit es vertheidigt worden, mit demselben in eine innere und wesentliche Verbindung bringen; sie sagen: eine Lehre, für welche mit solchen Affecten, Ränken und schlechten Waffen gekämpft worden ist, kann doch wohl unmöglich wahr seyn. Statt dessen verfallen sie nun darauf, das Dogma jeglicher Meinung und Ungereimtheit gleichzusetzen. Dem entgegen ist aus dem Begriff der Dogmengeschichte

zu behaupten, daß nichts ihr angehöre, was nicht im Feuer des Streites sich durchgekämpft und ein großes, geschichtliches Leben erlangt habe. Der Dogmenhistorie gehören nur solche Dogmen an, die auch wirklich eine Geschichte haben. Wie Meinungen keine Dogmen und Dogmen keine Meinungen sind, so ist es auch gleichgültig, was über wirkliche Dogmen nur gemeint worden. Welche große Bedeutung haben dagegen nicht die scharf und hartnäckig vertheidigten Irrthümer. Jeder wirkliche Irrthum, weil er doch nicht ohne seine particula veri seyn kann und von irgend einer Seite eine Beziehung auf die Wahrheit hat, steht schon bei weitem höher, als die nur in der Subjectivität wurzelnde Meinung. Der Irrthum ist nur die einseitig gefaßte Wahrheit selbst und macht geschichtlich einen wesentlichen Theil des Widerspruches aus, in welchen das Dogma durch Reflexion und Abstraction verwickelt wird.

3) Die Auflösung des Widerspruchs. Käme es dazu nicht, so verfiele das Dogma ganz und gar jener negativen vernünftigen Dialektik, welche nur die des Verstandes ist, oder es wäre auf dem Wege des Streites nicht völlig durchgebildet worden. Es bliebe ungewiß, was denn nun im Streit der Gegensätze das Wesen und Richtige der Affirmation sey. In aller Dialektik ist noch keine Ruhe und Beruhigung; des Streites Ziel ist der Friede und nur darin ist für die Vernunft Befriedigung. Daß die Vernunft und Wahrheit selbst, wie oben gesagt, sich in den Streit und Widerspruch einläßt und sich durch denselben hindurch bewegt, thut sie nur, um sich allseitig zu vermitteln, kein Moment von ihr übersehen zu lassen, sondern jedes an seinen Ort zu stellen und sie auf einem höhern Standpunkte in die Einheit und eben damit zu ihrer Wahrheit zu erheben. Um sie da hinaufzuheben und sie so aufzuheben, mußte sie sie zuvor setzen und jedes der einzelnen Momente, welches für sich genommen der Irrthum wäre, somit den Irrthum selbst erst vollständig ausreden lassen. Hierdurch kommt es also mit dem Dogma

noch zur größesten Veränderung; aber auch dazu kommt es mit innerer Nothwendigkeit und auch das gehört somit wesentlich zur innern Geschichte des Dogma, womit es die Dogmenhistorie vorzugsweise zu thun hat. Es ist dieß der Abschluß der dialectischen Bewegung des Dogma in der kirchlich sanctionirten Formel, das reine Resultat aller der mannigfachen Schicksale des Dogma und so das Ende, die Rückkehr in die Ruhe des Anfangs. Diese ganze Bewegung ist die rein logische, in ihrem Anfang den Begriff, in ihrem Fortgang das Urtheil, an ihrem Ende den Schluß enthaltend. Die Wahrheit dieses erreichten Endpunkts ist, daß nichts in demselben hervorkommen kann, was nicht in dem Anfange lag; dieß ist das Systematische der ganzen Bewegung. Hätte die christliche Kirche jemals durch ihre Entscheidungen irgend etwas in ihren Lehrbegriff aufgenommen, was im Widerspruch mit der schriftlichen und kirchlichen Tradition geblieben wäre, oder dem denkenden Geiste und der Vernunft zum Anstoß gereichte, so müßte der Abschluß rein von außen gekommen und gewaltsam herbeigeführt seyn. Das hat die Dogmenhistorie zu untersuchen und also zu zeigen, wie die kirchliche Formel entstanden und ob und wie das Bedürfniß des Weitergehens vorhanden sey. Die kirchliche Feststellung des Dogma nimmt den Charakter der Orthodoxie an und scheidet alle ihr untergeordneten Momente als Einseitigkeit und Unwahrheit, als Heterodoxie und Häresie von sich aus. Die äußerliche Form und Unähnlichkeit der kirchlichen Formel im Vergleich mit der einfachen Schriftbestimmung erklärt sich genugsam theils durch die starken Bewegungen, welche das Dogma, bis es in diesen Hafen einlief, erlitten, theils überhaupt durch den Unterschied von Glauben und Wissen, oder der Religion und Theologie.

3. Die Form der Dogmengeschichte. Sie bestimmt sich 1) nach dem Verhältniß der Dogmengeschichte zu andern nahe liegenden Wissenschaften. Sie ist 2) die Methode; 3) die Eintheilung der Dogmengeschichte.

1) Beziehung der Dogmengeschichte auf andere zunächst liegende Wissenschaften. Die Dogmengeschichte kann eine vielfache Beziehung haben, d. h. bezogen werden z. B. selbst über den Begriff der Theologie hinaus auf andere nicht theologische Wissenschaften. Ein anderes ist, wie sie sich selbst bezieht auf andere und zwar theologische Wissenschaften; dieß thut sie kraft ihres Begriffs d. h. so, daß sie ohne solche Beziehung selbst nicht wäre. Eine solche Beziehung nun hat die Dogmengeschichte a. auf die Dogmatik. Sie ist das System der Dogmen, äußerlich zwar und geschichtlich erst im 8. Jahrhundert mit Johannes von Damascus, wo nicht mit Origenes im 3. Jahrhundert entstanden. An sich aber sind die christlichen Dogmen von Anfang an nicht gewesen ohne solchen innern systematischen Zusammenhang und Organismus, wie er in den genannten Zeiträumen nur erschienen und hervorgetreten ist. Hätte nun solche organische Beziehung nicht an sich auf einander, so hätte es zu einem System der Dogmen, zu einer das Ganze derselben umfassenden Dogmatik nie kommen können. Die Grundlage davon und der wahre Grund der Möglichkeit solcher dogmatisch systematischen Bewegung ist aber die christliche Religion selbst mittelst ihrer Grundlehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Sie enthält die prima stamina eines Systems, welches ohne sie gar nicht zu Stande kommen kann. Keine Dogmatik vermag System zu werden, welche sich nicht auf dieser Grundlage und Grundlehre erbaut; jede andere angeblich systematische Einrichtung ist nichts als leerer Schein und Menschengebilde, willkührliches Zusammengeflechte. Dogmatik nun und Dogmengeschichte haben an den christlichen Dogmen den einen und selbigen, einen gemeinschaftlichen Gegenstand, der Inhalt nur ist ein anderer, d. h. die Erkenntniß. Die Dogmatik geht mit ihrer Erkenntniß auf das aus, was in den Dogmen das Wahre, das unendlich Vernünftige, Göttliche und Ewige ist; die Dogmengeschichte berichtet, wie die Form der Dogmen allmählig

entstanden, geworden ist, sich verändert und endlich festgestellt hat. Dieß Wissen, das eine sowohl als das andere, das dogmatische und dogmenhistorische, greift vielfältig in einander ein, so daß auch äußerlich z. B. das dogmenhistorische Wissen die beste und leichteste Vorbereitung ist auf das dogmatische, indem es halb gewissermaßen schon dieses selbst ist. Ohne von dem Dogma zu wissen, es anzuerkennen, seine Bedeutung für das System der Dogmen zu ahnden, kann man sich mit der Dogmengeschichte nicht beschäftigen. Für die Bildung und Ausbildung dieser Wissenschaft ist es daher ganz nothwendig, sich an das System der Dogmen oder die Dogmatik anzuschließen und ihrem Gang und Verlauf selber zu folgen. Es ist dieß auch längst die Gestalt dieser Wissenschaft gewesen, daß sie sich in Verbindung setzte und erhielt mit der Dogmatik, ihren einzelnen Artikeln folgte, ohne sich als eigene Disciplin zu bewegen. In den größern dogmatischen Werken von Gerhard-Cotta, ja schon bei Chemnitz ist das Dogmenhistorische mit dem Dogmatischen innigst verflochten; auf eine gedankenlose Weise ist es nur von den Neuern geschehen, nämlich aus dem Grunde, weil ihnen der dogmatische Stoff ausging und ihnen unter den Händen verschwand, sie aber etwas an dessen Stelle setzen wollten, so machten sie die Dogmengeschichte nur zu einem Surrogat der Dogmatik, und diese höchstens zur Epikrise des dogmenhistorischen Stoffes. So Stäudlin, Ammon, Wegscheider u. A. Bei den älteren protestantischen Theologen hatte die Verbindung der Dogmatik und Dogmengeschichte einen edleren Sinn; es war das reine Interesse am Dogma, was bewog, ihm die Geschichte desselben anzuschließen; sie selbst die Dogmengeschichte verhielt sich dogmatisch, so, daß der Dogmatik das Historische untergeordnet war. Nicht weniger aber hat die Dogmengeschichte eine Beziehung

b. auf die Kirchengeschichte. Die christliche Kirche ist der allgemeine Schauplatz, auf welchem sich auch das Dogma mit allen Veränderungen, die es erfahren, bewegt. Geschichte ist die

gemeinsame Form der Kirchen- und Dogmenhistorie. Man kann daher leicht sagen, die eine sey auch die andere, wenigstens sey keine von der andern unabhängig. Aus dem Dogma und dessen bestimmter Gestalt, aus dem herrschenden Lehrbegriff erklärt sich vieles von den Erscheinungen auf dem Gebiet der Kirche; das Dogma ist das die größesten Veränderungen in der Kirche Bewirkende zu allen Zeiten gewesen. Ebenso hat die eigenthümliche Gestalt der Kirche in manchen Zeiten nicht wenig zur bestimmten Gestaltung des Dogma beigetragen und demselben wenigstens mancherlei äußerliche Schicksale bereitet. Der Unterschied der Veränderungen in der Kirche und des Dogma ist nur, daß diese mehr in der Zeit, als im Raum vorgehen; die inneren Bewegungen und Entwickelungen des Dogma sind wenigstens rein geistig, sind Thaten des Geistes. Wegen dieses Zusammenhangs der Kirche mit ihrem Dogma ist es nun auch zu allen Zeiten geschehen, daß die Geschichte beider ungetrennt behandelt wurde von Eusebius an bis in die neuesten Zeiten, nur so, daß der Kirchengeschichte die Dogmengeschichte untergeordnet war. Diese Unterordnung zeigte sich nicht allein darin, daß doch die äußeren Begebenheiten und Schicksale der Kirche, ihre Verbreitung in der Welt, ihre Verfassung, ihre Wirkung auf den Geist der Völker und Staaten das Hauptinteresse hatten und man des Dogma und seiner Geschichte nur bedurfte, um sich einen großen Theil jener Veränderungen zu erklären und sie zu begreifen, ohne daß sie Zweck für sich gewesen wären; sondern auch so, daß die Dogmengeschichte da selbst nicht anders, denn als Kirchengeschichte behandelt, auf die innere Geschichte, die das Dogma hat, keine besondere Aufmerksamkeit verwendet wurde. In dieser gedankenlosen Weise haben besonders die Neueren oft die Dogmenhistorie in die Kirchenhistorie hineingezogen, wie z. B. Schröckh. Das Dogmenhistorische ist da ganz nur in demselben Sinne das Thatsächliche, Factische, wie es jede äußerliche Erscheinung und Veränderung auf dem Gebiet der Kirche ist, und

die Kritik selbst hat nur dieß zum höchsten Zweck, zu ermitteln, daß dieses und jenes die wirkliche Meinung dieses oder jenes Kirchenlehrers oder Sectenstifters gewesen. Das Factische des Dogmenhistorischen ist also da nur das Factische der Erscheinung, nicht das des Gedankens in seiner geistigen Welt. Frei von der Rücksicht auf den innern Gehalt des Dogma konnte man allerdings die Geschichte mehr zu ihrem Recht bringen, Kritik anbringen u. s. w. mehr, als zuvor geschehen war; und das bleibt immer an dieser Behandlung der Dogmengeschichte das Verdienstliche. Aber bei dieser überwiegend nur im Sinne der Geschichte überhaupt, im Interesse der Kirchengeschichte insonderheit, verfahrenden Weise ist es geblieben, selbst nachdem nun die Dogmengeschichte sich eigens constituirt und habilitirt, sich aus der Verbindung mit der Kirchengeschichte losgemacht hat. Man hat auch dazu nur eine äußerliche Ursache gehabt, nämlich die übergroße Fülle des kirchenhistorischen Stoffes durch die Herausnahme der Dogmengeschichte aus ihr zu mindern, also im Grunde nur einen Grund der Bequemlichkeit. Die Behandlung aber ist dieselbe geblieben, nämlich die rein geschichtliche. Dieß ist, nachdem die Dogmengeschichte abgesondert von Dogmatik und Kirchengeschichte behandelt worden, so weit gegangen, daß die Dogmen an innerem Werth jeder Meinung eines Häretikers gleichgestellt wurden. Die neueren Dogmengeschichten von Semler an bis auf Münscher, Baumgarten-Crusius und v. Cölln, der das Münscherische Lehrbuch um vieles bereichert, herausgegeben hat, erkennen einen innern Unterschied des Dogma von jeglicher Meinung nicht an; daß irgend etwas wirklich und factisch, es sey auch was es sey, über das Dogma gedacht, gesagt, gelehrt, d. h. gemeint worden, ist hinreichend, ihm eine Stelle in der Dogmengeschichte zu verschaffen. Dieß nun ist, abgesehen, daß es gegen die Natur oder den Begriff des Dogma ist, selbst auch schon gegen den Begriff der Geschichte, in der keinesweges alles, was geschehen, gleichen Werth hat, sondern

die nur an das sich halten muß, was wirklich von historischer Bedeutung ist. Was ist aber in der Dogmenhistorie von wirklich historischer Bedeutung, wenn es das Dogma selbst nicht ist und dessen Wahrheit im Unterschiede von der Unwahrheit? Die Unwahrheit hat allerdings eine große Bedeutung, aber nur um der Wahrheit willen, die Meinung aber hat ganz und gar keine Bedeutung; sie verdient ignorirt zu bleiben. Mit der Geschichte der Philosophie ist man längst zu dieser Einsicht gekommen, mit der Dogmengeschichte noch nicht. Hegel sagt, von philosophischen Meinungen zu sprechen, zeigt Mangel an Bildung an.

c. Das Wahre, aber auch Schwierige der Unternehmung einer Dogmengeschichte ist, daß beide Rücksichten, sowohl auf die Natur des Dogma als die der Geschichte, in ihr in gleicher Weise stattfinden müssen. Das erstere nicht blos so, daß sie den Unterschied des Dogma von der Meinung anerkennt, sondern auch so, daß sie sich an das in der Kirche gegebene und vorhandene System der Dogmen anschließt und in diesem Sinne selbst kirchliche oder historische Dogmatik ist. Sie kann wenigstens keine andere Bestimmung und Abzweckung haben, als zu zeigen, wie diese in und mit der Zeit entstanden und anerkannt worden. Sie ist die Geschichte des öffentlichen und allgemeinen, in der christlichen Kirche geltenden Lehrbegriffs. Hieraus folgt denn allerdings, daß auch die systematische Gestaltung und Entwickelung der Dogmen in der Kirche ihr als Wissenschaft nicht fremd bleiben kann. Die Dogmatik der Kirche in ihrer geschichtlichen Entwickelung und Vollendung bewegt sich demjenigen gemäß, was im christlichen Glauben selbst das Höchste, nämlich in den Ideen von Gott, als Vater, Sohn und Geist oder in der Lehre von der göttlichen Trinität, von welcher Lehre aus überall eine systematische Organisation nur möglich ist. Ist oder wird in dieser Weise die Dogmengeschichte selbst Dogmatik, so ist sie dieses aber doch nur in historischer Weise. Von dieser Seite tritt der Begriff der Geschichte, mit allem, was nothwendig in ihrem

Gefolge ist von Kritik und Gelehrsamkeit, in seine Rechte ein; nur daß in der Dogmengeschichte nicht bei ihr als einer äußerlichen Geschichte stehen geblieben, sondern vorzüglich die innere Geschichte des Dogma berücksichtigt werde. Was wirklich historische Bedeutung hat, bestimmt sich durch das Dogma, dessen Geschichte zu erzählen ist. So treten beide Seiten, die dogmatische und historische, in die innere Verbindung und Einheit mit einander.

2) Die Methode der Dogmengeschichte. Vorhanden ist in dieser Beziehung die Bearbeitung der Dogmengeschichte a. nach der Zeitordnung. Sie ist besonders herrschend in allen den dogmenhistorischen Werken, welche sich von den Kirchenhistorien noch nicht abgesondert oder sich nach der Weise von diesen gebildet haben. Man hat deshalb oft nur die kirchenhistorischen Eintheilungen in Perioden auf die Dogmengeschichte übertragen, neuerlich sogar die ganz nichtssagende Eintheilung in alte, mittlere und neuere Zeit. So in der sonst sehr reichhaltigen Ausgabe von Münschers Lehrbuch durch von Cölln. Daß nach der Abfolge der Zeiten auch in der Dogmenhistorie verfahren werde, ist nothwendig, ist durch den Begriff der Geschichte gesetzt. In dieser Beziehung hatte der Anschluß der Dogmenhistorie an die Dogmatik in allen den größern genannten Werken viele Mängel. Aber der Verlauf der innern Entwickelungen aller Momente des Dogma ist doch auch nicht der Verlauf in der Weise jeder andern Erscheinung auf dem Gebiet der Kirche. Für diese innere Geschichte des Dogma hat die Zeit an und für sich keine Bedeutung mehr. Manche Zeiten sind fruchtbarer in dieser Hinsicht gewesen, als andere; das vierte und fünfte Jahrhundert ist für die Geschichte des Dogma bedeutender, als die ganze Reihe von Jahrhunderten des Mittelalters, selbst als die ersten drei Jahrhunderte. Beide Zeiten, die vorhergehende und nachfolgende, sind unfruchtbar zu nennen gegen jene, was die tiefe Durchforschung des Dogma betrifft.

Da würde es also, wollte man sich allein an die Zeitordnung halten, in diesem Gesichtspunkte selbst gar viele Misverhältnisse geben. Mit der reinen Abfolge der Zeiten geräth man überdem ganz in die Zufälligkeit und eben damit denn auch in die Gedankenlosigkeit. Ist die Zeit allein das in einer historischen Wissenschaft Herrschende, Bestimmende und Entscheidende, so muß die geistige Bewegung nothwendig dadurch sehr beengt werden; die Geschichte nähert sich der Chronik, der trockenen Aufzählung von Thatsachen, berühmten Männern, ihrem Leben, Lehren und Meinungen, und diese persönlichen, subjectiven Beziehungen erlangen das Uebergewicht. Daß dann das Aehnliche oder Gleiche sich oft wiederhole, ist kaum zu vermeiden. Daß dieß und das Lehre dieses und jenes Kirchenlehrers war in dieser und jener Zeit, ist die Hauptrücksicht. Als seine subjective Ansicht aber hat sie noch gar keine historische Bedeutung, sondern nur durch die Beziehung, welche sie hatte auf die öffentliche und allgemeine Kirchenlehre. Da tritt die Bedeutung der Sache hervor.

b. Die Bearbeitung nach der Sachordnung. Sie hat schon diesen Vorzug, daß sie auch der chronologischen Forderung oder Zeitordnung ein Genüge leistet, indem sie nicht von aller Rücksicht auf die zeitliche Abfolge sich dispensiren kann, welche der Begriff der Geschichte mit sich bringt. Aber es ist dieser Forderung durch die Rücksicht auf die Zeit im Großen und Ganzen, auf die Epochen, welche die Perioden bestimmen, genug geschehen. Neben dieser historischen Rücksicht kommt dann aber in der Dogmengeschichte auch das Dogma zu seinem Recht. Denn so kann es nicht gemeint seyn mit der Sachordnung, daß die einzelnen Artikel der Dogmatik nur die leeren Fächer und Ueberschriften bilden, unter denen nur die Lehren und Meinungen der Kirchenlehrer, etwa nach der Zeitfolge oder in einer bestimmten Zeitperiode, zusammengestellt und in dieser Weise synchronistisch nur compilirt werden. So bei der Eintheilung in allgemeine und besondere Dogmengeschichte bei Baumgarten-Cruſ.

Dieſer Synchronismus war der in faſt allen den Werken herrſchende, in denen die Dogmengeſchichte mit der Dogmatik verbunden war, und iſt auch in der Abſonderung der erſtern von der letztern herrſchend geblieben in den ſchon genannten neuern Dogmenhiſtorien, in denen nach den locis der Dogmatik verfahren wird. So ſtehen die einzelnen dogmatiſchen Artikel doch atomiſtiſch nur nebeneinander ohne allen innern Zuſammenhang. Es muß ſich aber in der Dogmenhiſtorie auch der ſyſtematiſche Charakter der kirchlichen Dogmatik zeigen und der nothwendige, geſchichtlich vorhandene Uebergang von einem Dogma zum andern. Die einzelnen, in die zufälligen Zeitmomente der Geſchichte auseinander fallenden Erſcheinungen des dogmatiſirenden Geiſtes ſind Beſtimmungen, die er ſich ſelber giebt, und worin das Spätere überall das Frühere vorausſetzt und in ſich aufnimmt. Nur ſo dem Gange des ſpeculativ und ſyſtematiſch verfahrenden Geiſtes in ſeiner Selbſtentwickelung nachgehend, kommt man über die Zufälligkeit der zeitlichen Erſcheinung hinaus und erkennt auch in dem geſchichtlichen Verlauf Nothwendigkeit, vernünftigen Zuſammenhang. Dieß aber iſt nicht möglich, wenn man nicht einerſeits die Dogmengeſchichte von dem Ballaſt der Meinungen befreit, der ihre weitere Ausbildung verhindert, und andererſeits nur ſolcher Dogmen Geſchichte erzählt, die eine wirkliche Geſchichte haben, d. h. durch einen großartigen innern und äußern Streit hindurchgegangen und darin durchgebildet worden ſind. An dieſe beiden Bedingungen iſt die vernünftige Haltung und Behandlung der Dogmengeſchichte im Unterſchiede von aller bisherigen weſentlich geknüpft.

c. Es kommt endlich noch der Grenzpunkt in Betracht, bis zu welchem die Geſchichte eines Dogma hinzuführen ſey. Ueber den Anfangspunct der Geſchichte des Dogma iſt ſchon zu Anfang der Einleitung gehandelt worden. Die chronologiſche und ſynchroniſtiſche Methode iſt darin einig, daß die Geſchichte jedes Dogma vom Anfang des Chriſtenthums bis in die neueſte Zeit

Da würde es also, wollte man sich allein an die Zeitordnung halten, in diesem Gesichtspunkte selbst gar viele Misverhältnisse geben. Mit der reinen Abfolge der Zeiten geräth man überdem ganz in die Zufälligkeit und eben damit denn auch in die Gedankenlosigkeit. Ist die Zeit allein das in einer historischen Wissenschaft Herrschende, Bestimmende und Entscheidende, so muß die geistige Bewegung nothwendig dadurch sehr beengt werden; die Geschichte nähert sich der Chronik, der trockenen Aufzählung von Thatsachen, berühmten Männern, ihrem Leben, Lehren und Meinungen, und diese persönlichen, subjectiven Beziehungen erlangen das Uebergewicht. Daß dann das Aehnliche oder Gleiche sich oft wiederhole, ist kaum zu vermeiden. Daß dieß und das Lehre dieses und jenes Kirchenlehrers war in dieser und jener Zeit, ist die Hauptrücksicht. Als seine subjective Ansicht aber hat sie noch gar keine historische Bedeutung, sondern nur durch die Beziehung, welche sie hatte auf die öffentliche und allgemeine Kirchenlehre. Da tritt die Bedeutung der Sache hervor.

b. Die Bearbeitung nach der Sachordnung. Sie hat schon diesen Vorzug, daß sie auch der chronologischen Forderung oder Zeitordnung ein Genüge leistet, indem sie nicht von aller Rücksicht auf die zeitliche Abfolge sich dispensiren kann, welche der Begriff der Geschichte mit sich bringt. Aber es ist dieser Forderung durch die Rücksicht auf die Zeit im Großen und Ganzen, auf die Epochen, welche die Perioden bestimmen, genug geschehen. Neben dieser historischen Rücksicht kommt dann aber in der Dogmengeschichte auch das Dogma zu seinem Recht. Denn so kann es nicht gemeint seyn mit der Sachordnung, daß die einzelnen Artikel der Dogmatik nur die leeren Fächer und Ueberschriften bilden, unter denen nur die Lehren und Meinungen der Kirchenlehrer, etwa nach der Zeitfolge oder in einer bestimmten Zeitperiode, zusammengestellt und in dieser Weise synchronistisch nur compilirt werden. So bei der Eintheilung in allgemeine und besondere Dogmengeschichte bei Baumgarten-Cruſ.

Dieſer Synchronismus war der in faſt allen den Werken herrſchende, in denen die Dogmengeſchichte mit der Dogmatik verbunden war, und iſt auch in der Abſonderung der erſtern von der letztern herrſchend geblieben in den ſchon genannten neuern Dogmenhiſtorien, in denen nach den locis der Dogmatik verfahren wird. So ſtehen die einzelnen dogmatiſchen Artikel doch atomiſtiſch nur nebeneinander ohne allen innern Zuſammenhang. Es muß ſich aber in der Dogmenhiſtorie auch der ſyſtematiſche Charakter der kirchlichen Dogmatik zeigen und der nothwendige, geſchichtlich vorhandene Uebergang von einem Dogma zum andern. Die einzelnen, in die zufälligen Zeitmomente der Geſchichte auseinander fallenden Erſcheinungen des dogmatiſirenden Geiſtes ſind Beſtimmungen, die er ſich ſelber giebt, und worin das Spätere überall das Frühere vorausſetzt und in ſich aufnimmt. Nur ſo dem Gange des ſpeculativ und ſyſtematiſch verfahrenden Geiſtes in ſeiner Selbſtentwickelung nachgehend, kommt man über die Zufälligkeit der zeitlichen Erſcheinung hinaus und erkennt auch in dem geſchichtlichen Verlauf Nothwendigkeit, vernünftigen Zuſammenhang. Dieß aber iſt nicht möglich, wenn man nicht einerſeits die Dogmengeſchichte von dem Ballaſt der Meinungen befreit, der ihre weitere Ausbildung verhindert, und andererſeits nur ſolcher Dogmen Geſchichte erzählt, die eine wirkliche Geſchichte haben, d. h. durch einen großartigen innern und äußern Streit hindurchgegangen und darin durchgebildet worden ſind. An dieſe beiden Bedingungen iſt die vernünftige Haltung und Behandlung der Dogmengeſchichte im Unterſchiede von aller bisherigen weſentlich geknüpft.

c. Es kommt endlich noch der Grenzpunkt in Betracht, bis zu welchem die Geſchichte eines Dogma hinzuführen ſey. Ueber den Anfangspunct der Geſchichte des Dogma iſt ſchon zu Anfang der Einleitung gehandelt worden. Die chronologiſche und ſynchroniſtiſche Methode iſt darin einig, daß die Geſchichte jedes Dogma vom Anfang des Chriſtenthums bis in die neueſte Zeit

und Gegenwart herabzuführen sei. So konnte man nur urtheilen, ehe die Symbolik sich zur Geschichte des Dogma in den drei letzten Jahrhunderten gemacht hatte. Was diese am Dogma hat in der Zersplitterung der christlichen Kirche zu verschiedenen Confessionen, das hat die Dogmengeschichte bis zur Reformation am Dogma in der Einheit des kirchlichen Lehrbegriffs. Indem nun beide Wissenschaften ein Ganzes ausmachen, sind sie auch verschiedene und jede hat ihr bestimmtes Gebiet. Aber auch abgesehen von diesem äußerlichen Verhältniß der Dogmengeschichte zur Symbolik hat die Geschichte eines jeden Dogma auch ihren Grenz- und Endpunkt in sich selbst. Dieß ist der, da es in dem kirchlichen Symbol zur Ruhe gelangt und von der Kirche darin die öffentliche Lehrnorm festgestellet ist. Ist die Form des Dogma durch die kirchliche Autorität und öffentliche Anerkennung fixirt, so kann sich nichts wesentliches mehr von Veränderungen damit zutragen und was noch die Annahme und Nichtannahme des Symbolums, oder der dogmatischen Decision, oder den Widerspruch Einzelner dagegen betrifft, so sind das Nachklänge nur, welche leicht anzuführen sind. Das Dogma ist in sich fertig und abgeschlossen und kann in sich selbst keine wesentlichen Veränderungen mehr erleiden. Dieß hat schon Ziegler als das Nothwendige und Richtige erkannt; aber es ist bisher keine Rücksicht darauf genommen worden; Ziegler über den Begriff und die Behandlungsweise der Dogmengeschichte in Gablers neuestem theologischen Journal. 1798. 2 Bd. S. 325 ff.

3) Die Eintheilung der Dogmengeschichte. Die Frage kann nicht seyn, wie man die Dogmengeschichte wohl am besten eintheilen könne, oder sie durch den Dogmenhistoriker eingetheilt werde. Dieß hat alle die willkührlichen Eintheilungen zur Folge gehabt, wobei man bisher sich beruhigte. Jeder konnte, da jeder kein höheres Eintheilungsprinzip hatte, als das subjective Wollen, einen andern Weg als der andere einschlagen. Auf einen bessern Standpunkt kommt die Frage in der Nachfrage

wie theilt das Object der Dogmengeschichte sich selber ein. Das Object, dessen Entstehung, Bildung, Veränderung und Fixirung die Dogmengeschichte zu erzählen hat, ist das Dogma der Kirche und der Complexus derselben die Dogmatik der Kirche. Diese, wie reich und ausgebreitet sie sey in ihren Lehren, hat doch einige wenige einfache und feste Punkte, von denen aus sie sich gliedert und welche ihr in allen Gestalten zu Grunde liegen. Kommt nun von dem Begriff der Dogmengeschichte aus in Anschlag, daß sie nur mit solchen Dogmen sich zu beschäftigen hat, die durch eine große geschichtliche Bewegung hindurchgegangen sind, so findet sich, daß eben jene einfachen Grundartikel der Kirchenlehre und die damit wesentlich zusammenhängenden Lehren gerade diejenigen sind, welche von Anfang die stärksten Anfechtungen und Veränderungen erfahren haben, bis sie am Ende sich ihren bestimmten und festen Platz in dem System der kirchlichen Dogmatik errangen. Diese Grundartikel nun in der Dogmatik der Kirche können keine andere seyn, als die, welche auch die Grundartikel des christlichen religiösen Glaubens selber sind. Damit ist also der Dogmengeschichte die Eintheilung im Allgemeinen gegeben. Die kirchliche Dogmatik ist nichts anderes, als das speculative Bewußtseyn der Dreieinigkeitslehre, das dem Begriff entsprechende Wissen dieser im christlichen Glauben gegebenen Lehre, und darin sind alle die andern Dogmen enthalten. Die Unterschiede der Trinitätslehre sind nun auch die Glieder der Eintheilung der Dogmengeschichte. Es ist a. die Lehre von Gott in ihrer Unmittelbarkeit und Einfachheit, wie sie der Glaube auffasset, ohne die Unterschiede des Vaters, Sohnes und Geistes. Diese Unterschiede sind allerdings schon im Glauben der Kirche, aber noch ganz im Allgemeinen. Die Bewegung des wissenschaftlichen Geistes ist aber schon darauf gerichtet, sich dieser Unterschiede in Gott bewußt zu werden. Dieß bestimmt die erste Periode der Dogmengeschichte, welche die drei ersten Jahrhunderte umfasset. Sie hat die Bildung des öffentlichen

Kirchenglaubens zu verfolgen, welcher vom apostolischen Zeitalter ausgehend in dem apostolischen Symbolum sich in bestimmter Weise fixirt. b. Die Unterschiede von Gott als Vater und Sohn treten mit der zweiten Lehre von Gott als Sohn erst völlig hervor, und darin enthalten sind die Dogmen von der Revelation, Incarnation und Expiation. An dem Widerspruch des Arianismus und Sabellianismus hat die erste, an dem Nestorianismus und Eutychianismus die zweite Lehre ihren bestimmtesten Gegensatz; die dritte Lehre, die von der Versöhnung, ist erst von Anselmus von Canterbury speculativ behandelt und in dieser Form zum Bestandtheil der kirchlichen Dogmatik geworden. c. Die Unterschiede des göttlichen Wesens gehen endlich in die Einheit zurück in der Lehre vom Geist, welche den dritten Abschnitt der Dogmengeschichte bildet. Dieser Theil der kirchlichen Dogmatik enthält zuerst die kirchliche Bestimmung vom Geist als Geist des Vaters und Sohnes, wodurch das Dogma von der Trinität bestimmt und abgeschlossen wird, sodann die Lehre von der Gnade und Freiheit, im Streit des Augustinus mit den Pelagianern kirchlich bestimmt, endlich die Lehre vom Sacrament der Taufe und des Abendmahls. An diesem Punkte erst und insonderheit in der allerconcretesten Lehre des Christenthums vom heiligen Abendmahl ist das Bewußtseyn des wissenden Geistes von dem substanziellen Inhalt des christlichen Glaubens erst zu seiner Befriedigung und Vollendung gekommen. Auf die Geschichte der verschiedenen genannten Lehren ist das Hauptinteresse der Dogmengeschichte concentrirt und hiermit sie selbst auf ihren Begriff zurückgeführt.

Erster Theil.

Von Gott im Allgemeinen nach christlicher Offenbarung, oder von der Bildung des öffentlichen Kirchenglaubens und Lehrbegriffs.

Um zu erkennen, wie nach der Stiftung der Kirche durch Christum die Thätigkeit derer begann, auf welche der wahre Geist der Kirche sich fortgepflanzt hatte, und wie sich durch ihre Bemühungen der Glaube an den durch Christum geoffenbarten Gott in der Welt entwickelte und gestaltete, muß man vorzüglich zunächst auf die allgemeinsten Gegensätze und Widersprüche achten, unter denen die christliche Kirche sich zu behaupten hatte, und sodann auf die bestimmtere positive Gestalt, welche der Glaube derselben unter solchen Umständen und Einwirkungen sich gab. Das erste, große Problem, welches die christliche Kirche zu lösen hatte, war, sich zu den Juden und Heiden in ein bestimmtes Verhältniß zu setzen, und dieses that sie mittelst der Lehre vom alleinseligmachenden Glauben an Christum, an die in Christo erschienene Gnade Gottes oder durch die Lehre von der wahren Kirche. Das zweite war, sich zu denen, welche sich in ihrem Innern selbst, als angebliche Bekenner des wahren Glaubens, gegen denselben auflehnten und von ihr als heidnisch betrachtet wurden, in ein bestimmtes Verhältniß zu setzen, und dieses that sie mittelst der Lehre von dem einen und allgemeinen Glauben oder von der katholischen Kirche. Das dritte endlich war, sowohl im Gegensatz zu diesen inneren und äußeren Anfechtungen, als auch aus eigenem innern Trieb und Bedürfniß sich ihres Glaubens bewußt zu werden in dem bestimmten Bekenntniß desselben, und dieser Inbegriff des allgemeinen christlichen Glaubens der Kirche wurde aufgestellt in dem apostolischen Symbolum.

Erster Abschnitt.

Verhältniß der christlichen Kirche zum Juden- und Heidenthum mittelst der Lehre vom alleinseligmachenden Glauben an Christum oder der Lehre von der wahren Kirche.

Zu dem Juden- und Heidenthum befand sich die christliche Kirche in den ersten drei Jahrhunderten in einer sehr schwierigen Lage. Diese Zeit stellet uns eine lange Reihe bitterer und hartnäckiger Kämpfe dar nach dieser Seite hin. Es kehrte sich heraus, was innerlich und im Geiste sich entgegengesetzt war. Niemand konnte sich verbergen, daß durch die christliche Religion die Welt vom Grund aus verändert und Juden- und Heidenthum durch dieselbe gänzlich verdrängt werden sollte. Gleichwohl hatte die christliche Kirche eine sehr verschiedene Bestimmung gegen beide und sie daher auch vom Standpunkt ihres Glaubens auf eine ganz verschiedene Weise zu behandeln. Denn obwohl sie von dem Grundsatz ausging, daß außer dem Glauben an Christum und der Gemeinschaft der an ihn Glaubenden durchaus keine Seligkeit sey, so stand sie doch ihrer Natur und Abkunft nach dem Judenthum näher als dem Heidenthum und war daher auch dieser Grundsatz einer sehr verschiedenen Anwendung fähig.

Was nun zunächst das Verhältniß der christlichen Kirche a. zur jüdischen Synagoge betrifft, so stellte sich das Christenthum gegen das Judenthum nothwendig in den herbesten Gegensatz dadurch, daß jenes allen Menschen und Völkern zugänglich machte, was in diesem nur auf Ein Volk beschränkt und beschlossen war. Der alte Particularismus mußte fallen an der Macht des Universalismus, worin sich der Geist Jesu Christi verkündigte. Daß der Apostel Paulus erst dem Christenthum diesen Character aufgedrückt, ist noch zur Zeit die allge-

meine Meinung und neuerlich noch von Rothe in seinem Buche über die Anfänge der christlichen Kirche wiederholt worden. Die Wahrheit dieser Behauptung ist nur die, daß er früher, als die anderen Apostel diesen dem Geist und der Lehre Jesu Christi immanenten Universalismus erkannte, am frühesten von diesem Geiste ergriffen war, schon bei seiner Bekehrung, und der kräftigste Vertreter dieser Lehre war und blieb. Kraft des Geistes der christlichen Religion mußte es nun eben so sehr der christlichen Kirche Sorge seyn, den Faden der Ueberlieferung und der göttlichen Offenbarungen nicht abzureißen, als die Nothwendigkeit der Auflösung und die zeitliche Vergänglichkeit des Judenthums in seiner überlieferten Form darzuthun. Es war nicht nur zu erwarten, daß alle hartnäckigen Bekenner des mosaischen Glaubens, diese Tendenz der christlichen Religion einsehend, sich mit aller Gewalt dagegen erheben, auch sich nicht mit dem einen Opfer des Stifters dieser Religion begnügen, sondern ihren Haß ohne Unterlaß gegen alle seine Jünger und Anhänger fortwüthen lassen würden; sondern es war auch unvermeidlich, daß man im Innern der christlichen Kirche selbst nicht so schnell und auf einmal oder allgemein zur klaren Erkenntniß des wahren Verhältnisses der christlichen zur jüdischen Religion gelangen würde. Leicht konnte man im Eifer für die neue Lehre und im Haß gegen die alte zu weit gehen; leicht konnte man in unbewußter Anhänglichkeit an den alten Glauben und von Nationalvorurtheilen bestärkt das Wesen und den Geist der christlichen Lehre aus den Augen lassen. Unter den Christen selbst erhob sich daher sehr früh Zwiespalt und Streit über das wahre Verhältniß der christlichen Kirche zur jüdischen Synagoge, und diese Differenzen haben wesentlich der christlichen Kirche dazu gedient, sich ihrer wahren Stellung zum Judenthum bewußt zu werden. Auf der einen Seite gab es Eiferer unter ihnen für das mosaische Gesetz, welche sogar den Heiden, wenn sie zum Christenthum übergingen, die Beschneidung vorher noch aufgelegt

wissen wollten, in der falschen Voraussetzung, daß man gar nicht könne ein Christ seyn, ohne vorher ein Jude gewesen zu seyn. Diese Parthei hatte offenbar nichts geringeres im Sinn, als das Judenthum neben dem Christenthum beizubehalten und zu verewigen. Weil das Heil aus den Juden gekommen, dachte sie, sey der jüdische Glaube die wesentliche Bedingung des Christenthums. Die alten gewohnten Vorurtheile besonderer Vorzüge Israels wollte sie fortwährend geltend machen und deutete fleischlich, was dem geistlichen Israel verheißen war. Was nur auf gewisse Zeiten von Gott angeordnet und verheißen war, also anders werden mußte in der Zeit der Erfüllung, das wollten sie festhalten für alle Zeiten. Diese Lehre war ihrer Natur nach so verwickelt, daß Anfangs die Apostel selbst sich erst mit einander über das wahre Verhältniß des Christenthums zum Judenthum verständigen mußten, um so weniger war zu verwundern, daß nachher sich ganze Partheien und Secten darüber bildeten. Es brach darüber zuerst eine große Uneinigkeit zu Antiochia aus. 1) Durch die in Judäa und Samaria herumwandernden Bekehrer, die nur an die Juden sich hielten, wurde die Nothwendigkeit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes als wesentliche Bedingung des Christenthums gefordert und das Vorurtheil sehr begünstigt, daß es entweder überhaupt nicht den Heiden vergönnt sey, an dem erschienenen Heil aus Judäa Theil zu nehmen oder doch nur so, daß sie zuvor der Beschneidung sich unterzögen. Aus der Art, wie der Apostel Petrus Apostelgeschichte 10, 34 ff. sich hierüber erklärt und sich der göttlichen Erleuchtung seines Geistes hierüber erfreut, sieht man wohl, daß er früher auch in diesen Vorurtheilen befangen, wenigstens nicht darüber im Klaren war, und die aus dem Judenthum zur christlichen Kirche übergetretenen Pharisäer hingen natürlich auch als Christen noch an der Meinung, daß man ohne das mosaische Gesetz der Wohlthaten des christlichen Glaubens nicht fähig oder theilhaftig werden könne. Genug daß die aufgeworfene Frage

in sich so wichtig befunden ward, um in einer besondern Versammlung der Apostel entschieden zu werden. Apostg. 15, 1. 2. Gemeiniglich wird die deshalb zu Jerusalem veranstaltete Zusammenkunft der Apostel das erste Concilium der Kirche genannt. Dieß kann nur in einem sehr uneigentlichen und entfernten Sinne geschehen, da dieser Convent sehr wenig gemein hat mit dem spätern Institut der Synoden. Es wurde also hier die Frage entschieden: ob die Beschneidung und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes zur Seligkeit nothwendig sey, oder allein der Glaube an Christum hinreiche? Zuerst sprach Petrus, hierauf Barnabas und Paulus, zuletzt Jacobus, und es wurde beliebt mit Paulus und Barnabas den Judas, mit Zunamen Barsabas, und den Silas nach Antiochien zu schicken mit einem Schreiben von dieser Versammlung, worin der Apostel Entschließung erklärt ward, die dahin ging, daß man den Heiden, die sich zum Christenthum bekehren würden, keine Unruhe und Schwierigkeit machen solle und daß sich dieselben nur vom Götzenopfer, vom Blut, vom Erstickten und von der Hurerei enthalten sollten. Hiermit war ein großer Schritt geschehen in der geschichtlichen Ablösung des Christenthums vom Judenthum. Es wurde wenigstens nach Einer Seite hin, im Verhältniß zu den Heiden, das Christenthum unabhängig gemacht vom Judenthum. Wiewohl durch die Reden des Petrus und der Apostel gemeinsame Gesinnung in den lebendigen Zusammenhang der göttlichen Offenbarung gestellt, trat die christliche Religion doch nun zugleich immer mehr als eine selbständige Erscheinung hervor. Allein weiter ging man hier doch noch nicht, als daß man die Heiden entband von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes und dem Joch der Beschneidung. Für die Juden selbst scheint jenes bei ihrem Uebertritt zum Christenthum eine Pflicht und Nothwendigkeit geblieben zu seyn. Noch in Rom fand Paulus es so bei den dortigen Christen. Paulus insonderheit war in dieser Hinsicht ein augenscheinliches und überaus thätiges Werk-

zeug der göttlichen Vorsehung. Er stellte das Verhältniß der göttlichen Verheißung zur göttlichen Erfüllung ins klarste Licht. Er erkannte die innere, geistige und ewige Grundlage, die in den Offenbarungen des Alten Bundes enthaltene Göttlichkeit des Judaismus ebenso sehr, als die zeitliche und ihrer Natur nach vergängliche und jetzt durch Christum zerbrochene Form desselben. Er setzte in mehreren seiner Briefe die wesentlichen Punkte des inneren Zusammenhanges und Unterschiedes zwischen Christenthum und Judenthum sehr genau auseinander und es war somit seine Thätigkeit von höchster Bedeutung für die Begründung der christlichen Kirche und die Befreiung derselben von den Schlacken des Mosaismus.

1) Inzwischen bildete oder erhielt sich von jener Zeit an eine eigene Parthei unter den Christen, welche sich bei jener Entscheidung der Apostel keineswegs beruhigte, sondern nach wie vor fortfuhr, auf der alten Meinung zu beharren und nur um so mehr auf eine Verbindung des mosaischen Gesetzes mit dem Christenthum drang. Seit dieser Zeit fingen sie an sich von den Paulinianern abzusondern und kamen im zweiten Jahrhundert wieder zum Vorschein unter den Namen der Nazaräer und Ebioniten. Sie waren unstreitig Abkömmlinge jener palästinensischen Judenchristen, wie dieses auch Epiphanius ausdrücklich versichert (haer. 30). Ebionäer sollen sie heißen bald von dem hebräischen Wort Ebion, אֶבְיוֹנִים, Arme, bald von einer Person gleichen Namens, welches Tertullian annimmt praesc. haeret. 33. Origenes aber (Philocalia c. 1. §. 17.) und Euseb. h. e. III. c. 27. nennen sie arme Leute, weil ihre Religionsbegriffe so ärmlich waren und sie von Christo insbesondere gar zu niedrige und armselige Vorstellungen hatten. Contra Celsum I. pag. 56. behauptet Origenes, sie seyen darum also genannt, weil sie so sehr dem armseligen Gesetz angehangen. Nazaräer aber nannten sie sich, weil Jesus ihnen der Prophet von Nazareth war, und diese waren wahrscheinlich übrigens in

nichts von den Ebioniten verschieden, wenigstens kennen Irenäus und Tertullian gar keine besondere Secte unter dem Namen Nazaräer, sondern sprechen immer nur von Ebionäern, da jene doch, wenn sie eigends existirt hätten, ihnen sicher bekannt gewesen wären. Der allgemeine, ursprünglich von den Christen in Palästina insgemein gebräuchliche Name Nazaräer und Nazarener verblieb wahrscheinlich nachher den Christen dieser Parthei in dortiger Gegend ausschließlich, und so als eigener Partheiname kommt der Ausdruck erst bei Hieronymus vor. Die Leute beobachteten auch als Christen den ganzen rituellen Theil des jüdischen Gesetzes vollkommen und verwarfen die Schriften des Paulus. Mosheim ist der Meinung, daß sie nicht blos das reine Judenthum, sondern auch den jüdischen Pharisäismus mit dem Christenthum vereinigten. Commentarii de rebus p. 332. Sie hielten sich auch an ein eigenes Evangelium, bald Evangelium der Hebräer genannt bei Euseb. h. e. III. 27., bald Evangelium des Matthäus Irenaeus adv. haeres. I. 26., welches jedoch [redacted] unserem kanonischen nicht einerlei war. Außerdem werden ihnen noch einige besondere Meinungen von den Kirchenvätern zur Last gelegt. Als eigene Gesellschaft fingen sie erst recht an sich zu constituiren, nachdem Jerusalem zerstört und untergegangen war. Sie flüchteten sich deshalb in das benachbarte Pella. Als aber Kaiser Hadrianus Jerusalem wieder aufgebaut und ihm den Namen Aelia capitolina gegeben hatte, verbot er zugleich allen Juden aufs strengste, sich in dieser Stadt niederzulassen. Nun konnten denn auch jene Judenchristen wegen ihrer Aehnlichkeit mit den ganzen Juden sich nicht in dieser Stadt niederlassen, die meisten von ihnen warfen also das Jüdische ab, was sie noch an sich hatten, wählten sich einen eigenen Bischof und besetzten sich in Neujerusalem. Es blieben aber einige von den alten Zeloten zurück in Pella, die Anhänglichkeit an die alte Religion war stärker in ihnen als die an ihr Vaterland, sie behaupteten nun um so heftiger die nothwendige

Vereinigung des Judaismus und Christianismus, schieden die andern als Apostaten von sich aus und wurden nun ohngefähr um die Mitte des 2. Jahrhunderts von den Christen zu Jerusalem durch den Namen der Ebionäer unterschieden. Die politischen Schicksale der Juden trugen viel dazu bei, das jüdisch-christliche Wesen zu unterdrücken, wie z. B. die Steuer, wobei Sueton im Leben Domitians (c. 12.) berichtet, daß die Beschneidung als Kennzeichen eines Juden betrachtet wurde. Nächstdem nun, daß diese Christen auf die Beschneidung hielten und als Gegner Pauli und als Juden sich verhielten, wird ihnen von Irenäus auch die Meinung zugeschrieben, daß Jesus ein bloßer Mensch und ein Prophet, wie andere, und von Maria und Joseph natürlicherweise erzeugt gewesen sey. Ir. contra haeres. I. 26. Diese Lehre hatte in dem Zusammenhang ihrer übrigen Vorstellung Nothwendigkeit, und darin sprach sich der abstracte Monotheismus des Judaismus besonders noch bei ihnen aus. Allein er selbst bezeugt doch, was auch Tertullian versichert, daß nur eine Parthei unter ihnen der Meinung gewesen. Ir. III. 31. V. 1. Tert. de corp. Christi c. 14. Allerdings mußte ihre Anhänglichkeit an den Judaismus ihnen zur Anerkennung der göttlichen Sohnschaft Christi im Wege stehen: allein da sie doch andererseits auch Christum sehr hoch stellten und aus Liebe zu ihm seiner Lehre ergeben waren, so betrachtete die Kirche sie aus einem sehr milden Gesichtspunkt, um ihnen weise den Uebergang zu bahnen aus ihrer Beschränktheit in die Freiheit des Evangeliums.

2) Wenn es der christlichen Kirche schwierig war, gegen diese Parthei das rechte Verhältniß zu gewinnen und weder ihr allzuviel nachzugeben, noch ihr auch zu nahe zu treten, so mußte diese Schwierigkeit andererseits wohl sich noch sehr vermehren durch einen Widerspruch gegen die christliche Lehre von einer andern und ganz entgegengesetzten Seite. Denn so wenig man jener Parthei gegenüber dem mosaischen Gesetz, mit allen darin

enthaltenen ceremoniellen Vorschriften, eine ewige und unveränderliche Gültigkeit zuschreiben konnte, so blieb man doch immer noch in der Anerkennung des Alten Testaments als göttlicher Offenbarung einig mit ihnen und leugnete nicht die darin angelegte und sich durch dasselbe deutlich hindurchziehende Hinleitung Israels auf das künftige und in Christo wirklich gekommene Heil. Diese christliche Lehre aber wurde aufs empfindlichste angegriffen durch die gnostische Behauptung unter den Christen, daß der Judengott nicht der höchste und das mosaische Gesetz nur von dem untergeordneten Gott gegeben sey. a. An die Spitze dieser Parthei wird von Irenäus der berüchtigte Cerinthus gestellt. Ir. contra haer. I. 26. Es hat nun mit dieser Angabe die schlimme Bewandniß, daß man nicht einmal weiß, ob er vom Heidenthum aus oder vom Judenthum aus in die christliche Kirche gekommen ist, und daher bald zu einem Gnostiker gemacht wird, bald aber zu einem judaisirenden Christen. Wäre Irenäus Angabe unbedingt richtig, daß er gelehrt habe, die Welt sey nicht von dem höchsten Gott geschaffen und das mosaische Gesetz nicht von diesem gegeben, so würde er unstreitig für einen Gnostiker zu halten seyn. Allein andererseits soll er nicht nur dem Chiliasmus angehangen haben nach Cajus und Dionysius von Alexandria, bei Euseb. III. 28. VII. 25., sondern auch Irenäus selbst schreibt ihm die Lehre zu, daß Jesus ein natürlich erzeugter Sohn Josephs und der Maria gewesen I. 26. III. 11., wonach er also würde den Ebionäern zuzuzählen seyn und für einen judaisirenden Christen müssen gehalten werden. Nach diesen entgegengesetzten Ansichten hat sich die gewöhnliche Meinung gebildet, nach der er bald für einen Gnostiker, bald für einen judaisirenden Christen gehalten wird. Allein warum konnte er nicht füglich beides zugleich seyn, da sich so offenbar beiderlei Meinungen in seiner Lehre zusammenfinden. Ursprünglich ein Heide und mit orientalischen Ideen vertraut, konnte er füglich sich der ebionitischen Lehre ergeben

und sie auf sich zunächst und zugleich anwenden, wenn er sich wirklich beschneiden ließ, um des Christenthums theilhaftig zu werden, wie jene Ueberzeugung es forderte. Aber selbst ursprünglich Jude konnte er Gnostiker seyn, da die ausländischen, ägyptischen und griechischen, Juden von jeher eine freiere Denkart hatten als die palästinensischen. Auf diese Art ein judaisirender Christ, hingen ihm seine gnostischen Meinungen noch an, wie er denn wirklich nach Irenäus gelehrt haben soll, daß mit dem natürlich erzeugten Menschen Jesus seit seiner Taufe sich ein höheres Wesen Christus verbunden und ihn vor dem Tode wieder verlassen habe I. 26. III. 11., welches die bekannte gnostische Lehre war. Und so flocht er nun auch, wiewohl er das mosaische Gesetz und dessen Beobachtung für nothwendig hielt, welches freilich Epiphanius sehr spät und allein versichert haer. 28, dieser Lehre zugleich die andern an, daß dasselbe doch nicht vom höchsten Gott seinen Ursprung habe. Dieses läßt sich recht gut erklären. Er unterschied die Offenbarung Gottes, durch welche das Gesetz an Mose gekommen, von Gott selbst, wie auch das Alte Testament oft einen Engel nennt an Jehovahs Stelle und dergleichen selbst von Paulus geschieht, wie Apostelgeschichte 7, 35. Diese Offenbarung nun, diesen Engel, hielt Cerinthus nicht für den höchsten Gott und vereinigte auf diese Art gnostische Lehre mit jüdischer. Man verfährt daher sehr einseitig, wenn man ihn entweder allein zu einem Gnostiker, oder zu einem judaisirenden Christen macht. Er war beides zugleich, und es ist sehr auffallend, daß weder Tertullian, noch Clemens von Alexandrien, noch Origenes dieses Mannes erwähnen; dagegen es eine weit verbreitete und allgemeine Lehre aller Gnostiker überhaupt war, daß das Alte Testament und das mosaische Gesetz insbesondere den unvollkommenen und untergeordneten Gott zum Urheber habe. Diese Lehre und so auch die Lehre des Cerinthus war offenbar ein Gemisch von Wahrheit und Irrthum und nur Misverstand der Lehre der christlichen Kirche,

daß das mosaische Gesetz nur von untergeordnetem und vorübergehendem Werth sey, welches aber nicht seinen Grund in Gott, sondern in den Menschen hatte.

b. Wenn sich in Cerinthus noch die unmittelbare Einheit des Christlichen und Jüdischen darstellt, und zwar als ein Gemisch, in welchem noch nichts sich zur Klarheit und Bestimmtheit gesetzt und gesondert hat, daher er eben so sehr denen angehören konnte, welche einerseits ihr Christenthum gleichsam nur als Judenthum besaßen oder als Juden dem Christenthum zugethan waren, andererseits auch in Opposition gegen den Judaismus erschienen: so zeigt sich hingegen das trennende Prinzip und die Abstraction, ein durchgebildeter Verstand und der bestimmte Gegensatz des Christenthums gegen das Judenthum in Marcion, zu Sinope im Pontus bald nach dem Anfang des 2. Jahrhunderts geboren, ursprünglich ein Heide, Sohn eines Mannes, der nachher Bischof wurde und wahrscheilich durch diesen erst für das Christenthum gewonnen. Er ist eines der ersten Mittelglieder in der Verwandlung des christlichen Glaubensprinzips in den abstracten Gegensatz, und wie er hierdurch allerdings dem theologischen Wissen vorarbeitete, so blieb er selbst doch in dem trennenden Prinzip befangen und seine Irrthümer haben allein in diesem Stehenbleiben auf einer untergeordneten Stufe in der Erkenntniß ihren Grund. Er wußte wohl die Negativität geltend zu machen und den Unterschied Gottes und der Natur, des Gottes der Natur und des Evangeliums festzustellen und so das Heidenthum und dessen Naturreligion als das Reich des Satans vorzustellen, wie auch den Unterschied des Alten und Neuen Bundes zu erkennen und beide als die Religion des Fleisches und Geistes zu unterscheiden, und in dieser Beziehung besonders sich mit seinem Christenthum in die strengste Opposition gegen das Judenthum zu stellen. Aber mit allen diesen Grundsätzen befestigte er sich in einer Einseitigkeit, wie sie der abstracte, negative, nur trennende und den Gegensatz bis aufs äußerste

treibende Verstand überall mit sich bringt. Ebendieß ist denn zugleich sein Mangel. Aber auf jener Stufe hatte seine dogmatische Erkenntniß Bedeutung und relative Wahrheit. Es ist in ihm der Einfluß der häretischen Gnosis nicht zu verkennen, aber sie zeigt sich bei ihm immer noch im Anfang und in der Halbheit; er blieb auf der Stufe der Kritik stehen und diese Kritik wandte er auch sogleich und zunächst gegen die überlieferte Urkunde des Christenthums: als ächte Denkmale des christlichen Geistes ließ er nur ein Ur-Evangelium und die Pauliniſchen Briefe gelten; in seiner Kritik ist die bereits vorgegangene Verfälschung der christlichen Schriften durch jüdische Denkart ein Hauptpunkt. Ueberhaupt ging er auf Wiederherstellung der ursprünglichen Reinheit des Christenthums aus, einer Reinheit, die er sowohl durch jede höhere speculative Behandlung, als durch den noch immer statuirten Zusammenhang des Christianismus mit dem Judaismus getrübt sah. Nach diesen beiden Seiten hin zeigt sich vornehmlich das abstracte Prinzip in ihm. Da er besonders in seinem Haß gegen den Judaismus, in seiner Feindseligkeit gegen das Alte Testament zu weit ging, so kam er selbst mit seiner Lehre in den häretischen Gegensatz gegen die christliche Kirche, aus der er noch zu Sinope ausgeschlossen wurde, versuchte darauf, in die römische Gemeinde wieder aufgenommen zu werden, was ihm jedoch nicht gelang. Die Schärfe, womit er auf der Behauptung bestand, daß der wahre Gott einzig und allein sich in Christo, nicht in der Natur, nicht in der Vernunft, nicht im Alten Bunde geoffenbaret habe, stellte ihn der christlichen Gemeinschaft gegenüber, und die übelverstandene Anwendung der Lehre, daß man den neuen Wein nicht in alte Schläuche fassen müsse, trieb ihn zur äußersten Polemik fort. Der Mangel eines wahrhaft speculativen Prinzips führte ihn zur trübsinnigsten Ascetik und zur Vereinigung einiger gnostischen Elemente mit seiner Lehre, soweit er jene in seinem System brauchen konnte. Von dieser Seite also machte er gemein-

same Sache mit dem Gnostizismus, besonders des Cerdo. Hierher gehört davon nur seine Behauptung, daß Christus nicht der von den Propheten verheißene Messias sey, und die Lehre Christi selbst nichts sey als Accommodation; von Marcion also ist das Accommodationsprinzip ausgegangen, welches sich in späteren Zeiten noch viel umfassender ausgebildet hat. Die marcionitische Lehre ist gewissermaßen die erste Erscheinung des Rationalismus in der christlichen Kirche.

c. Endlich wurde noch eine neue Prüfung der christlichen Kirche bereitet durch den seit der Mitte des 3. Jahrhunderts auch in ihr sich verbreitenden Manichäismus. Wenn sämmtliche gnostische Partheien schon früher die heiligen Bücher des Alten Testaments aus den Reihen göttlicher Offenbarungsschriften ausschlossen, so thaten dieses die Manichäer noch weit ungestümer, indem sie den Inhalt derselben für völlig unvereinbar erklärten mit allen wahren und geläuterten Religionsbegriffen. Da Christus das Judenthum abgeschafft habe, lehrten sie, so hätten auch die jüdischen Religionsschriften gar keinen Werth mehr für Christen, und wenn die zehn Gebote von Moses auch gut und heilsam wären an sich, so wären sie doch von ihm mit soviel unnützen und schädlichen Vorschriften überladen und so lange vor Mose bereits so bekannt gewesen, daß sie wenigstens um seinetwillen nicht festzuhalten wären. Die unwürdigen Vorstellungen von Gott, welche das alte Testament begünstige, die Verheißungen zeitlicher und irdischer Güter in demselben, erklärten sie für höchst verwerflich, die Fehler und Gebrechen der Patriarchen und anderer dort für heilig gehaltenen Männer tadelten sie mit großer Heftigkeit und beschuldigten die christliche Kirche eines Widerspruchs mit sich selbst, daß sie den Schriften des Alten Testaments ihre Ehrfurcht und Achtung nicht versage und doch die darin vorgeschriebenen Gebräuche und Handlungen nicht beobachte. Sie erklärten das Alte Testament nur für nützlich den Juden, ihnen sey es eine gute Vorbereitung auf Christum;

den im Heidenthum Geborenen aber sey es auch als Christen ganz unnütz. Durch den ihnen verheißenen Paraklet, dessen sie sich rühmten, hielten sie sich auch für berechtigt die Schriften des Neuen Testaments von unächten und judaisirenden Bestandtheilen zu reinigen und nur das Nützliche und Brauchbare aus ihnen auszulesen, das Uebrige aber auf sich beruhen zu lassen. Augustinus, der sich in seiner Schrift contra Faustum Manichaeum. Opp. T. VIII. p. 194 ff. der katholischen Kirche annimmt und jene Lehre der Manichäer sowohl anführt als widerlegt, zeiget ihnen das Willkührliche und Eigenmächtige ihres Verfahrens und wie alles unsicher und schwankend werde, wenn jeder nach seinem Gefallen und vorgefaßten Meinungen die heiligen Schriften beurtheile und nach Gutdünken aus ihnen herausnehmen wolle. Er weiset nach, auf welchen Gründen die Lehre der Kirche beruhe, daß das Alte Testament wahr und göttlich sey und wie damit gleichwohl der Grundsatz zu vereinigen sey, daß alles darin zugleich nach den Zeitumständen zu beurtheilen und aufzufassen sey. Es ist hier nur noch anhangsweise anzuführen, daß auch die Clementinen oder die unter dem Namen Clemens rom. herumgetragenen drei Bücher, die recognitiones besonders, sehr judaisirend die Identität des Mosaismus und Christianismus behaupten, so, daß ein ächter Israelit auch ohne Kenntniß des Christenthums bleiben könne.

3) Es fragt sich nun, welches war die Stellung der christlichen Kirche im Verhältniß zu diesen beiden entgegengesetzten Partheien, den judaisirenden Christen und den Feinden des Alten Testaments.

Man hütete sich eben so sorgfältig vor der verlangten Einschärfung und Beobachtung des mosaischen Gesetzes, als vor einer gänzlichen Verachtung und Verwerfung desselben. Man erkannte den geschichtlichen Werth, die vorbereitende Nothwendigkeit, die göttliche Verbindlichkeit desselben in den vergangenen Zeiten: doch band man das in dem Sohne Gottes zur ähnlichen

Kindschaft Gottes berufene geistige Israel nicht mehr an das Gesetz des fleischlichen und im Vertrauen auf die göttliche Macht des Christenthums ließ man die judaisirenden Christen ruhig ihre Wege gehen. Fest stand man in der Behauptung, daß das Christenthum nicht nur Reformation des Judenthums, sondern auch eine neue und in sich selbständige Erscheinung und Offenbarung Gottes sey. Es ist sehr merkwürdig, daß, ehe die Parthei der Judenchristen im 4. Jahrhundert unterging, kein Kirchenvater gegen sie jemals geschrieben und keine Kirchenversammlung sie jemals verdammt hat. Diese Schonung wurde offenbar gegen sie ausgeübt, weil man das christliche Prinzip in ihnen erkannte und es der Macht desselben und der Zeit nun ruhig überlassen konnte, sie zur völligen Erkenntniß der Wahrheit zu bringen. Nach der andern Seite hin nahm die Vernunft der Kirche nicht minder die angemessene Stellung.

Nach christlicher Lehre war das mosaische Gesetz von dem wahren, einzigen und höchsten Gott geoffenbart, doch nach dem Bedürfniß der damaligen Zeit und der Empfänglichkeit der Menschen, auf der Stufe göttlicher Offenbarung, deren die Menschheit dazumal fähig war. Dieß, wie es einerseits Gottes Werk war, berechnet auf die Unvollkommenheit der Menschen, schloß jedoch nicht die Möglichkeit vollkommener Offenbarung Gottes aus, wenn einst die Menschheit dazu reif geworden war, so wie es in Jesu Christo der Fall war.

Da nun der Apostel Paulus schon die Freiheit des Christen vom mosaischen Gesetz so oft und nachdrücklich behauptete und von der nun eingetretenen völligen Entbehrlichkeit desselben sprach, so deuteten die Gnostiker dieses so, als ob überhaupt alle Anordnungen des von den Juden verehrten Gottes gar keine Kraft und Gültigkeit hätten, weil er selbst nicht der höchste sey. Den vom Himmel herabgekommenen Sohn Gottes stellten sie höher, als den jüdischen Gott. Mittelst ihrer orientalischen Emanationsphilosopheme eröffneten sie sich einen viel weitern und um-

fassenderen Gesichtskreis, als die palästinensischen Juden. Viele von ihnen hatten viel Kenntniß des Alten Testaments und waren selbst alexandrinische Juden. Die meisten aber verwarfen das Alte Testament gänzlich. Aus dem Standpunkte der Kirche angesehen hatten sie die entschiedene Absicht, das Christenthum strenger und schärfer vom Judenthum abzulösen und zu trennen, als es die Wahrheit erlaubte und beschuldigten manche Verfasser von Schriften des Neuen Bundes noch einer zu starken Anhänglichkeit an jüdische Vorstellungen und Vorurtheile. Sie dehnten ihre strenge Kritik der Vorstellungen des Alten und Neuen Bundes gemeiniglich selbst bis auf das in beiden Göttliche aus und übersahen den innern, wesentlichen, geschichtlichen Zusammenhang beider. Was sie von Schriften des Neuen Bundes nicht verwerfen konnten und selbst an Jesu Reden noch auszusetzen hatten, suchten sie, wenn es ihrer Meinung nicht günstig war, mittelst der Auslegung für sich unschädlich zu machen. So lehrten sie unter andern, Jesus habe eine zwiefache Lehrart gehabt, eine populäre und eine gnostische, eine fürs Volk, und eine für die Geübteren, bei jener habe er sich noch oft zu den gemeinen jüdischen Vorstellungen herabgelassen und sich nach den Vorurtheilen der Juden accommodirt Iren. l. III. c. 5. Sie trugen auf eine bestimmte Läuterung des apostolischen Unterrichts von jüdischen Elementen an und lehrten, daß die Apostel noch gar zu viel davon in die christlichen Lehren eingemischt hätten, l. c. III. c. 2. Darin schienen sie jedoch der christlichen Kirche oft viel zu sehr über die Grenzen der Wahrheit hinauszugehen, sie deuteten die Schrift gewaltsam und nach ihrer besonderen Meinung willkührlich und sprachen von vollständigen Aufschlüssen über die Lehre Jesu, die sich im Verborgenen fortgepflanzt hätten und ihnen zu Theil geworden wären, Ir. II. c. 27., Clem. Strom. l. VII. c. 17. Sie nahmen deshalb die allegorische Erklärungsart zu Hülfe und suchten auf diesem Wege alles, was ihnen anstößig war, zu entfernen. Das Prinzip des

Wissens aber, auf welches sie drangen im Glauben, verwarf die Kirche nicht an und für sich, sondern höchstens den verkehrten Gebrauch desselben. Wenn man diesen strengen Gegensatz der judaisirenden und gnostischen Partheien unter den Christen betrachtet, so läßt sich die hohe Mäßigung nicht verkennen, welche die Kirche in diesem Streit behauptete. Wie man auch über die Aechtheit und das Alter der Briefe des Ignatius denke, so geht aus diesen wichtigen Denkmälern der ersten Christenzeit doch eine edle Gesinnung hervor über diesen Punkt. Der Bischof von Antiochien belehrt die Christen zu Smyrna, Ephesus, Magnesia, Philadelphia, Tralles über nichts so häufig und angelegentlich, als über das wahre Verhältniß des christlichen Glaubens zum jüdischen. Er sucht sie ebenso sehr vor der Beobachtung des alten mosaischen Gesetzes zu bewahren, als vor den Meinungen der Gnostiker, legt aber bei jeder Gelegenheit eine hohe Achtung vor dem Judenthum und dessen heiliger Schrift an den Tag. (S. Cotellerii P. P. apostolici. 2. Bd.)

Die christliche Kirche, jemehr sie behauptete, daß sie ausschließlich die wahre und ihre Lehre die alleinseligmachende sey, reizte zwar um so mehr den Haß der Juden gegen sich, doch ließ sie wenig sich auf Bestreitung und Widerlegung derselben ein. Einig mit den Juden in der Lehre von einem Gott und einer göttlichen Offenbarung des Alten Testaments, blieben als Unterscheidungszeichen zwischen Christen und Juden nur die zwei Punkte von Christo dem Messias und Gottessohn und von der vorübergehenden Gültigkeit des mosaischen Gesetzes in seinem positiven ceremoniellen oder rituellen Theile übrig. Man hat eigentlich nur eine ziemlich vollständige und gründliche Widerlegung der Juden aus den ersten drei Jahrhunderten, von Justinus dem Märtyrer, der ums Jahr 163 starb. Man hat zwar Zweifel erhoben, ob er wirklich Verfasser des Gespräches mit dem Juden Tryphon sey. Allein diese Schrift trägt zuviel Spuren der Aechtheit an sich, als daß sie dem Justinus mit Grund möchte abge-

sprochen werden. In dieser Schrift sind die Lehren, daß Christus der im Alten Bunde verheißene Messias und daß das mosaische Gesetz nicht mehr verbindlich sey, die beiden leitenden Hauptideen, auf die er eine ausführliche Widerlegung der Juden gründet. Wiewohl Justinus aus der Gemeinschaft griechischer Weisen zur christlichen Kirche gekommen war, führt er doch in dieser Schrift alle seine Beweise aus dem Alten Testament; er weiset die ganze Reihe, den innern Zusammenhang und die Erfüllung der Weissagungen nach: daß der Messias von einer Jungfrau geboren, daß er gekreuzigt werden, daß er vom Tode wieder auferstehen sollte, davon stellet er mehrere Hindeutungen, Vorbilder und Ahndungen des Alten Testaments zusammen. Dial. cum Jud. Tryphone p. 161—202. Er zeiget ferner, daß dieser Messias, um ganz der Welt das zu seyn, was er sollte, kein anderer, als der Sohn Gottes selbst seyn konnte, und weiset nach, wie auch im Alten Testamente von Gott, dem Vater, noch ein Anderer als Sohn und Offenbarung seines unsichtbaren Wesens unterschieden werde, wie dieser von Anfang der Welt gewesen sind der Vater durch ihn Alles geschaffen habe, p. 144. Er legt hierbei dem Juden Tryphon einige Einwürfe gegen diese Lehre vom Sohne Gottes in den Mund, vom Standpunkt des Monotheismus, und widerlegt dieselben besonders aus Jesaia 42, 8. In der Lehre vom mosaischen Gesetz stellt Justinus die ganz richtige Behauptung auf, daß dasselbe mit allen seinen Gebräuchen jetzt keine Gültigkeit mehr habe, da es ursprünglich von Gott den Juden nur wegen ihrer Herzenshärtigkeit aufgelegt worden, um sie vor der Abgötterei zu bewahren. Den zeitlichen Werth desselben und die Entbehrlichkeit desselben zur Seligkeit beweiset er treffend daraus, daß ja auch die Patriarchen vor Mose ohne dasselbe Gott wohlgefällig und selig geworden wären p. 118., daß auch die Propheten schon die künftige Aufhebung der Ceremonien angekündigt und deutlich genug erklärt hätten, daß der künftige Erlöser der einzige

Weg sey, selig zu werden, daß daher alles bei ihnen voll sey voll heiliger Bilder und Beziehungen auf ihn p. 136. 124., und der Kreuzestod Christi nach den Lehren der Propheten selbst, für die Juden die einzige Bedingung ihres Heils und ihrer Seligkeit sey, p. 124. — Nächst demjenigen, was Justinus that, die christliche Lehre vom Verhältniß des Christenthums und Judenthums zu einander näher zu bestimmen, läßt sich blos noch anführen, was Origenes in seinem Werk contra Celsum in der nämlichen Angelegenheit geleistet hat. Denn obgleich Celsus eigentlich ein Heide und Freigeist war und den Streit zwischen Juden und Christen mit dem Streit über des Esels Schatten verglich Orig. contra Cels. l. III. p. 448., so nahm er doch, um die christliche Kirche anzugreifen und ihre Bekenner zu necken, auch Waffen von den Juden und ihren Lehren her. Zu den schändlichsten Vorwürfen, die er in seiner Lästerschrift gegen die Christen einen Juden aussprechen läßt, gehört unstreitig die Lüge, Jesus sey aus einem Ehebruch der Maria mit einem Soldaten, Namens Pantheras, gezeugt, und Maria deshalb von ihrem Manne verstoßen worden und habe hierauf Jesum im Elend geboren. Origenes zeigt hierauf, wie dieses Vorgeben nichts als Verläumdung sey, wie die Geburt Jesu von einer Jungfrau bereits von den Propheten des Alten Bundes angedeutet, auch nach der eigenen Meinung der Heiden in sich selbst nicht unmöglich, wohl aber undenkbar sey, daß ein so reines und heiliges Leben in der Unzucht und Ehrlosigkeit seinen Ursprung genommen. Contra Cels. l. I. p. 346. seqq. Auch die Einwürfe, welche der Jude hernimmt von dem geringen Stand und der Armuth Jesu, seinen Wundern, die er von Zauberkünsten ableitet, von der Vieldeutigkeit der Weissagungen des Alten Testaments und vom Leiden und Sterben Christi, welches für einen Gott sich nicht passe, widerlegt Origenes kräftig und scharfsinnig, wiewohl zum Theil auf eine individuelle Weise. Sehr treffend zeigt er ihm, daß der niedrige Stand

Jesu, sein Mangel an Unterricht und Wissenschaft gerade höchst weise von Gott für ihn gewählt sey, ferner, daß er keineswegs als Gott, sondern als Mensch gelitten und gestorben sey. Der Jude sagt unter andern, Jesus würde, wäre er Gott gewesen, weit mehr Glauben gefunden haben, und Origenes erinnert ihn dagegen an den Unglauben und die Herzensverstocktheit der Juden bei den so mannigfaltigen Erweisungen Gottes und seiner heiligen Offenbarung. Endlich führt Celsus auch im Namen des Juden an, wie verkehrt es sey von den Christen, das jüdische Gesetz zu verachten und zu übertreten, aus welchem doch die christliche Lehre selbst hervorgegangen, und hierauf zeigt ihm Origenes, wie die christliche Lehre keineswegs das Göttliche des Gesetzes verachte, vielmehr den wahren Inhalt desselben festhalte, nur in einem höhern Sinn verstehe und auf das Menschliche, Zeitliche und Ceremonielle desselben gar keinen Werth lege, p. 389.

In einem ganz andern Verhältniß, als zum Judenthum, befand sich das Christenthum ursprünglich b. zum Heidenthum. Eine größere Entfernung trennte beide und es war daher auch viel schwieriger und mit unsäglichen Leiden verknüpft für die Christen, sich mit den Heiden auseinander und auf einen festen Fuß zu setzen. Es war vom Anfang der christlichen Religion an Grundsatz und Lehre derselben, wodurch sie sich von der jüdischen wesentlich unterschied, daß in und mit der christlichen Religion auch den Heiden die Thür zur Seligkeit eröffnet sey. Denn wenn der Apostel Petrus Apostelgeschichte 10, 34 ff. erklärte, er wisse nun in Wahrheit, daß Gott die Person nicht ansehe, sondern in allerlei Volk, wer ihn fürchtet und recht thut, der sey ihm angenehm, so wollte er damit nicht sagen, es sey einerlei, ob einer ein Heide sey oder ein Christ, sondern vielmehr, daß alle Menschen in allen Völkern, je besser und frömmer sie wären, um so mehr die Bestimmung hätten zum Christenthum, um so mehr Anlage und Anspruch auf die im Evangelio ihnen eröffnete Gnade Gottes und ewige Selig-

keit hätten: denn wäre jenes die Meinung des Petrus gewesen, so hätte er ja eben so gut den Hauptmann Cornelius, dessen Bekehrung ebendaselbst erzählt wird, unbekehrt und im Heidenthum lassen können. Es kam der Verbreitung der christlichen Kirche Anfangs sehr zu statten, daß ihre Bekenner von den Heiden eine Zeitlang nur für eine jüdische Secte angesehen wurden. Allein um so mehr entzündete sich der Argwohn und Ingrimm, nachdem man von Seiten der römischen Obrigkeit die Entdeckung gemacht hatte, wie ernsthaft es die Absicht der christlichen Kirche war, das Heidenthum gänzlich auszurotten, wovon die nächste und unausbleibliche Folge war eine gänzliche politische Umgestaltung der Welt, der Untergang des heidnischen Priester- und Opfer-Wesens und die Zertrümmerung des römischen Reichs. Es brachen daher sehr früh die bittersten Verfolgungen gegen die Christen aus und es fehlte ihnen bis zum vierten Jahrhundert hin nicht an Gelegenheit, ihre Geduld und Ergebenheit, ihre Treue und Anhänglichkeit an Christum zu bewähren. Diese traurigen Begegnisse waren die nächste Veranlassung zu den verschiedenen Apologien für das Christenthum, deren einige zwar, wie die von Aristides, Melito, Miltiades und Quadratus, gänzlich verloren gegangen, mehrere aber noch, wie die von Justinus, Tatianus, Athenagoras, Theophilus, Clemens Alex., Tertullianus und Cyprianus, erhalten sind, und welche nicht nur eine Rechtfertigung der Unschuld der Christen gegen die grausamste Lästerung und Behandlung derselben, sondern auch zugleich eine Darstellung ihres Glaubens enthalten. Diese Schutzschriften dienten vom Anfang an hauptsächlich dazu, den innern Zusammenhang und die wesentlichen Unterschiede des Christenthums, Heidenthums und Judenthums darzuthun und den eigentlichen Geist des ersteren in seinem Verhältniß zu diesen beiden zu entwickeln. Bei der Bestimmung des Verhältnisses der christlichen Religion zur heidnischen kam es hauptsächlich auf folgende 3 Punkte an:

1) Die Christen erklären die ganze öffentliche Religion der Heiden, ihren Götzendienst, für Wirkung der Dämonen, welche dem Licht der Lehre Jesu Christi weichen müssen. Daß Gott, der wahre Gott, nicht könne Urheber dieser Superstition und Idolatrie seyn, schien ihnen daraus entschieden, weil er nicht Gegenstand der heidnischen Religion ist. Vielmehr war in den Augen der Christen dieser ganze Götzendienst nichts als Verehrung böser Geister, welche Gott die ihm gebührende Anbetung entzogen und die Menschen zum Wahn- und Irrthum verleiteten. Nicht in dem guten Prinzip, nicht in Gottt, sondern in der unabläßigen Thätigkeit böser, von Gott abgefallener Geister, lehrten sie, hätte das Heidenthum seinen Grund; um die Menschen also sicherer zu täuschen, hätten sie einige Gebräuche der wahren Religion nachgeahmt; nicht aber der wahre Gott, sondern Dämonen seyen die Gegenstände sowohl als die Stifter aller Abgötterei. Just. Apol. I. p. 46. 58. 75. Dial. cum Tryph. p. 167. Tertull. Apologeticus c. 22. Athenag. legat. p. 303. Minutius Felix Octav. c. 27. Die christlichen Lehrer bewiesen diesen Satz vornehmlich durch den schändlichen sittenlosen Inhalt der heidnischen Götterlehre, durch so manche der heidnischen Ceremonien, vor denen daher die Christen in den letzten Jahrhunderten einen heiligen Abscheu bezeigten, und durch die Orakel der Alten und die Wunderzeichen, welche durch die heidnischen Götter verrichtet worden wären, aber sämmtlich von den Dämonen herrührten, welche die pythische Priesterin begeisterten. Tert. Apologet. c. 9. 22. Tatian. orat. p. 259. Diese große unter den Christen allgemein herrschende Furcht vor den Fallstricken der Dämonen schreckte besonders die Christen von allen heidnischen Riten und Institutionen ab und bewahrte sie vor aller Berührung selbst solcher Gegenstände, welche mit dem heidnischen Cultus in einiger Verbindung standen. Es war ihnen schwer, ja fast unmöglich, alle diese Ungereimtheiten und Fabeleien der heidnischen Götterlehre, den Thier- und Bilder-

dienst der Aegypter, die Greuel des öffentlichen Priester- und Opfer-Wesens aus einem andern Grunde, als dem Einflusse böser Kräfte herzuleiten, wodurch in der Folge der Zeiten die ursprüngliche Offenbarung Gottes an die Menschen entstellt und mit Blendwerken und mit Zauberkünsten verunreinigt worden sey; womit verknüpft war die Ueberzeugung, daß nicht vom Götzendienst das Menschengeschlecht angefangen, aber doch in der ersten Sünde Adams schon die Verführung zur Vielgötterei gelegen habe. Justin. cohort. ad gentes p. 22. Gleichwie nun Christus im Evangelium die Dämonen vertrieben, so, lehrte man, geschähe es noch fortwährend von ihm. Tertullian sagt ausdrücklich, daß auf Befehl der Christen die bösen Geister aus den Dämonischen wichen. Apolog. c. 23. Justin. Apol. 2. p. 93. Der öffentliche Götzendienst hing bei den Heiden wesentlich zusammen mit der ganzen Verfassung des Staates; ihre Ceremonien und Opfer hatten zugleich politische Bedeutung, und indem man sie aufs genaueste beobachtete, verlachte und verspottete man sie innerlich, und gänzlich ohne Einfluß auf das Leben und die Besserung war dieser heidnische Cultus. Diese unsittliche Seite desselben wurde daher auch von den Christen häufig hervorgehoben, zumal wenn ihnen von den Heiden der Vorwurf gemacht wurde, daß sie durch ihre Enthaltung von dem herrschenden Götzendienst zu Tage legten, wie wenig sie für treue und rechtschaffene Staatsbürger anzusehen seyen. Die Christen erklärten daher, daß sie nichts weniger als Uebertreter der Staatsgesetze seyen, daß aber ihr Gewissen ihnen nicht erlaube, an obrigkeitlichen Aemtern, an der Verehrung falscher Götter Antheil zu nehmen, welche auch in der Staatseinrichtung der Heiden ihr Spiel trieben, und sie erboten sich zu jedem Gehorsam gegen die Obrigkeit, falls nur nicht die Anbetung oder Anerkennung der falschen Heidengötter damit gefordert würde. Sie zeigten, wie nur ihr Glaube geschickt und tüchtig mache zur Ausübung aller Bürgerpflichten, wie die christliche Religion alle öffentlichen

Verbrechen verhüte, indem ſie den Menſchen vor allen Dingen in der Geſinnung heilige. Tertull. Apolog. c. 24. 27. 28. 42 ff. Durch ſolche Erklärungen ihres Widerwillens und Abſcheus gegen alle Formen des heidniſchen Cultus brachten ſie beſonders den wüthenden Pöbel gegen ſich auf und nur zu oft reizten ſie den Haß deſſelben gegen ſich auf, um deſto ſicherer zur Märtyrerkrone zu gelangen, welche ihnen das höchſte Ziel ihres Lebens war. Solche Proben der Standhaftigkeit und Treue verfehlten auch ihre Wirkung auf die Menge nicht und waren von den geſegnetſten Folgen.

2) Dabei leugnete die chriſtliche Kirche keineswegs, daß unerachtet des öffentlichen, herrſchenden Greuels Gott einzelne Weiſe erleuchtet und begnadigt, und lehrte, daß Gott den Heiden überhaupt nicht alle Mittel zur Seligkeit entzogen hätte. Man gab vielmehr zu, daß ſelbſt ſchon die Herrſchaft der böſen Geiſter im öffentlichen Leben und Götzendienſt unmöglich geweſen ſeyn würde, wenn ſie nicht einzelne Beſtandtheile der wahren Religion nachgeahmt und in die Abgötterei hineingemiſcht hätten; und allerdings würde ja ſelbſt ein ſolcher Cultus, wie der heidniſche, unmöglich geweſen ſeyn, wenn er abſolut nichts als Wahn und Betrug geweſen wäre. Das öffentliche Opferweſen ſelbſt ruhete vielmehr offenbar auf der Idee, daß alles Zeitliche und Irdiſche der Gottheit geweiht und dargebracht werden müſſe und iſt nur aus dem Verlangen der Gemüther nach Verſöhnung mit Gott in ſeinem Urſprung zu erklären, ſowie ſich andererſeits auch in der Geheimwiſſenſchaft der Prieſter, in den Myſterien, unſtreitig noch manche mehr oder weniger reingebliebene Elemente der Urreligion erhalten hatten, welche ſich mündlich und in der Entfernung von dem öffentlichen Götzendienſt überlieferten. Ueber die Möglichkeit des Wahren und Guten unter den Heiden und über die Möglichkeit der Seligkeit derſelben dachte man ziemlich anders im Orient, anders im Occident; die griechiſchen Kirchenlehrer weichen hierin auffallend

ab von den lateinischen. Jene trugen kein Bedenken, solche Möglichkeit zu statuiren, indem sie der christlichen Religion gemäß lehrten, daß der ewige Sohn Gottes, die Vernunft, der Logos des Vaters, zu allen Zeiten in der von ihm geschaffenen Menschheit gewirkt und alles Wahre und Gute in ihr hervorgebracht und sie zur Seligkeit berufen habe, und daß nur vor der Menschwerdung desselben dieses als Zustand der Menschheit nirgends so vollkommen und allgemein stattgefunden, daß also das Christenthum der einzig wahre Weg sey zur Seligkeit nur darum, weil er der richtigste und vollkommenste ist, welches eben nicht absolut und ausschließlich zu denken, sofern dem Wesen nach der Logos, die ewige Religion, zu allen Zeiten vorhanden gewesen. In diesem Sinne lehrten Justinus (Apol. 1. p. 46.), Clemens Alex. (Strom. l. VI. p. 761.) und Origenes (adv. Cels. l. VI. T. I. 631.) Sie glaubten, daß der göttliche Logos sich insbesondere der Weisen und Edlen unter den Griechen zu allen Zeiten angenommen und alle bessere Einsicht und alles Gute in ihnen gewirkt hätte. Der Logos σπερματικός, lehrt Justinus, ist zu allen Zeiten gewesen und durch ihn sind die Saamenkörner göttlicher Weisheit über alle Völker ausgeworfen worden: alle, welche vor der Zukunft Christi diesem göttlichen und Gott offenbarenden Logos folgten, waren dem Wesen nach Christen, waren fähig wahrhaftiger Tugend und Seligkeit, selbst wenn sie von Menschen für Gottlose, für Atheisten gehalten wurden, wie Socrates, Heraclit u. A. Alle ἄχρηστοι hingegen, alle Bösen, waren Feinde Christi, Apol. 1. p. 71. Es war bei den Griechen gewöhnlich, sich des Wortspiels χρηστός (gut) und χρίστος zu bedienen, ib. p. 45. Athenag. legat. 281. Es war der Logos, fügt Justinus hinzu, der von Zeit zu Zeit durch die Weisen der Welt an die wahre Religion erinnern ließ, wie auch Socrates den Götzendienst der Heiden rügte, ib. p. 46. Apol. 2. p. 94. Noch kräftiger drückt sich Clemens hierüber aus. Ist etwas gut, sagt er, so muß man es Gott zu-

ſchreiben, es mag nun den Griechen oder uns angehören. Die Philoſophie war ehemals den Griechen nöthig zur Gerechtigkeit und Tugend (δικαιοσύνη), jetzt iſt ſie Vorbereitung für die, welche durch tiefere Einſicht zum Glauben gelangen wollen. Die Philoſophie hat mittelbar ihren Urſprung aus Gott, wie das Alte und Neue Teſtament unmittelbar. Bevor der Herr die Griechen berief, läßt ſich auch die Philoſophie als unmittelbar ihnen von Gott gegeben betrachten, ſie war für ſie, was das Geſetz für die Juden, Führerin zu Chriſto. Vormals machte die Philoſophie allein, wiewohl nicht vollkommen, die Menſchen rechtſchaffen und gottgefällig; ſie iſt eine weſentliche Mittelſtufe zur höchſten göttlichen Offenbarung, Strom. l. I. p. 331. 377. l. VI. p. 761. Daher, obgleich ihnen die Weltweisheit große Dienſte leiſtete, ſind alle Weiſen dennoch beſtimmt zum Glauben an Chriſtum und zur Seligkeit durch ihn: denn dieſen, welchen die Weisheit zeigte, was recht und gut iſt, fehlte doch der Glaube an Chriſtum, und ſelbſt die weiſeſten unter ihnen mußten ſich in die öffentliche Abgötterei fügen und daran Theil nehmen. Mit der Wahrheit bekannt geworden, bereuen ſie ihr voriges Verhalten, Clem. Strom. l. V. p. 698. Clemens nimmt an, daß eben dieſes die Abſicht Chriſti geweſen bei ſeiner Predigt des Evangeliums in der Unterwelt, nämlich alle Heiden, die lange vor ihm verſtorben waren und ſich durch ein rechtſchaffenes Leben ausgezeichnet hatten, durch die Erkenntniß der Wahrheit zur Seligkeit zu verhelfen, l. VI. p. 762. Er lehrt, auch die Natur ſey reich an göttlicher Offenbarung, und die heidniſche Anbetung der Geſtirne ſelbſt ſey eine Veranſtaltung Gottes, Sonne, Mond und Sterne ſeyen den Heiden angewieſen zur Verehrung, damit ſie nicht ganz in Atheismus verſänken, VI. p. 795. Auf ähnliche und noch liberalere Art drückt ſich Origenes darüber aus. Er ſagte, es habe der Logos, das Wort Gottes, ſich auch vor der Ankunft Chriſti, in welchem es Menſch geworden, auf alle guten Gemüther herabgelaſſen, ſie gebeſſert

und beseligt, Adv. Cels. l. V. p. 583. l. IV. p. 503. Diese gelinde und menschenfreundliche Denkart der griechischen Kirchenlehrer läßt sich auch leicht genug erklären. Mit der Philosophie überhaupt vertraut, hatten sie bald Uebereinstimmung derselben mit der speculativen Substanz mancher christlichen Lehren und in dem ethischen Theile derselben besonders manche treffliche Seiten und große Aehnlichkeit mit der christlichen Sittenlehre bemerkt. Alle waren früher mit Plato sehr vertraut und in Socrates Weisheit eingeweihet gewesen; sie hatten die formale Seite dieser Philosophie sowohl, als die Grundidee derselben zu schätzen gelernt, und bedienten sich auch als Christen fortwährend solcher philosophischen Beweise, um die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion theologisch darzuthun, sie dadurch näher zu bestimmen und zu bestätigen. Sie konnten als alexandrinische Christen hierin leisten, was Philo bereits als alexandrinischer Jude gethan, indem er platonische Ideen mit den Schriften des Alten Bundes verglich und vereinigte. So wenig sie alle frühere Ueberzeugung plötzlich aus ihrer Seele reißen konnten und wollten, so wenig war ihnen möglich, über solche edle Menschen, als Socrates, über solche Weise, als Plato, ein Verdammungsurtheil auszusprechen und ihnen alle Hoffnung zur Seligkeit zu nehmen. Sie nannten das Christenthum selbst eine Philosophie, nur die wahrste und vollkommenste Clem. Strom. l. l. II. p. 430. l. VI. p. 766., und aus diesem Grunde machten sie oft für das Christenthum bei der heidnischen Obrigkeit auf dieselbige Duldung Anspruch, welche man andern philosophischen Secten zu gewähren pflegte. Als Vorbereitung und Hinleitung auf Christum stellten sie die griechische Philosophie sehr hoch und sahen auch in ihr eine Anstalt Gottes, ähnlich der im Mosaismus, um die Menschen in ihrer Art und auf dieser untergeordneten Stufe göttlicher Offenbarung weise und gut zu machen, Clem. Strom. VI. p. 820 ff. Den Werth der Wissenschaft und der Philosophie wußte man dazumal noch in der

christlichen Kirche sehr zu schätzen und die alexandrinischen Lehrer besonders empfahlen sie noch den Christen sehr, um mittelst ihrer zur tiefern Einsicht (γνῶσις) in die Gründe des Glaubens zu gelangen. Wer sie deshalb der Verfälschung des Glaubens anklagen will, weiß nicht, worauf es mit aller Theologie abgesehen ist. Durch Einmischung philosophischer Lehrsätze ist an und für sich das Christenthum nicht entstellt worden. Die Philosophie in Harmonie mit der christlichen Religion trug nicht wenig bei, diese Religion allen gebildeteren Heiden zu empfehlen, und bewog sie, das ungegründete Vorurtheil abzulegen, als müßten sie, um den christlichen Glauben anzunehmen, allem vernünftigen Denken entsagen. Die alexandrinischen Kirchenlehrer haben das große Verdienst in der christlichen Kirche, zuerst auf den göttlichen Grund der Vernunft hingewiesen und den christlichen Glauben zum Gegenstande des Wissens, des denkenden Bewußtseyns gemacht zu haben. Es gründete sich darauf auch das Urtheil über die Seligkeit der Gerechten unter den Heiden, worüber die griechische und lateinische Kirche sehr verschieden dachte. Im Streit mit den Heiden zeigt sich dieses besonders in den Apologien, wo es darauf ankam, den Vorzug des Christenthums und der Erkenntniß des wahren Gottes vor dem heidnischen Götzendienst darzuthun, als welchem letztere und ebendeshalb, weil in ihm die Erkenntniß des wahren Gottes mangelt, es ihm auch an dem wahrhaft guten und heiligen Prinzip fehle für alle Erkenntniß der Wahrheit, für alle Ausübung des Guten und mithin auch an dem Prinzip der Seligkeit. Daher selbst an den belobtesten Tugenden der Heiden von Einigen nur allezeit vorhandene Unvollkommenheiten entdeckt, von Andern gar nichts gutes erkannt wurde, in welcher Richtung in der Folge Augustinus behauptete, daß selbst die größten Tugenden der Heiden nur glänzende Laster gewesen, weil sie nicht aus Erkenntniß und Liebe des wahren Gottes hervorgegangen seyen, sondern ihren Ursprung in menschlicher Eitelkeit, im Stolz und

Hochmuth der menschlichen Natur hätten, die sich selbst genügen will und der göttlichen Gnade nicht die Ehre giebt. War auch in thesi diese Lehre richtig, so mußte doch billig in der Anwendung auf bestimmte Menschen und Zeiten das Maaß mit in Anschlag gebracht werden, in welchem ein jeder von der Möglichkeit einer reinen Erkenntniß Gottes und eines tugendhaften Lebens und von den ihm verliehenen Kräften einen bessern oder schlechtern Gebrauch gemacht hatte. Jene Lehre hielt sich aber ausschließlich an das Prinzip, welches bei den Heiden nicht die wahre Religion war, sondern die Abgötterei, und so konnte man mit Recht behaupten, daß die auf sich selbst allein sich beziehende menschliche Natur und ihre natürliche Selbstsucht und Eitelkeit, selbst bei dem Schein an sich edler, wohlthätiger und gemeinnütziger Handlungen, doch in Ansehung der Quelle alles verunreinigt habe und mithin nicht im Stande gewesen sey, den Menschen Gott wohlgefällig und selig zu machen. Die Tugend eines Menschen, sagt Lactantius, ohne die Erkenntniß des wahren Gottes, z. B. des Cimon zu Athen, dessen Wohlthätigkeit gerühmt wird, ist wie ein Körper ohne Kopf. Man kann wohl andere Glieder entbehren, aber wenn der Kopf fehlt, ist alles andere starr und todt. Alle Tugend der Weisen ist, weil sie Gott nicht erkennen, ohne Haupt. Wer aber Gott nicht erkennt, ist ein Lasterhafter und alle seine Tugenden werden auf dem finstern Wege gefunden, der zum Tode führt, Inst. div. l. VI. c. 9. Aus diesem Grunde spricht Tertullian selbst von Socrates sehr verächtlich de anima c. 1. Apologet. c. 46., und Minutius Felix ebenfalls im Octavius c. 38. Auf ähnliche Weise urtheilen die Lateiner auch von der Philosophie und Vernunft, wobei sie jedoch zugleich die Sectirer vornämlich im Auge hatten, welche durch ihre individuellen Bestimmungen den Glauben der Kirche verwirrten. Tertullian erklärt die Philosophie für die Mutter aller Ketzereien, de praescr. haer. c. 7. Das Wahrheitsgefühl soll sie ersetzen, de fuga in

persec. c. 4. Oft nennt er die Philoſophen die Patriarchen der Ketzer, c. 8. Was für Gemeinſchaft, ruft er aus, haben Athen und Jeruſalem? Die Academie des Plato und die Kirche? Die Ketzer und die Chriſten? Die mögen es verantworten, die nur platoniſches und dialectiſches Chriſtenthum vortragen. Durch Jeſum Chriſtum iſt uns alle weitere Unterſuchung entbehrlich geworden, adv. Marcionem l. V. c. 19. Dieſer Grundſatz, ſo wichtig er war, wenn vom ächten Glauben allein die Rede iſt und der durch ihn allein zu erlangenden Seligkeit, konnte doch leicht einen gefährlichen Schein und eine üble Deutung gewinnen, wenn nur von theologiſcher Erkenntniß und Unterſuchung des Glaubens die Rede war, in welcher Beziehung er leicht den Schein erregen konnte, als vermöge der chriſtliche Glaube ſich vor der gebildeten Vernunft und philoſophiſchen Speculation nicht zu rechtfertigen. Die Lehrer der lateiniſchen und griechiſchen Kirche vereinigten ſich jedoch darin wieder, daß alles Wahre und Gute in der heidniſchen Philoſophie aus den Büchern des Alten Teſtaments abgefloſſen und an der Offenbarung Gottes in den heiligen Schriften der Hebräer ſeine eigentliche Quelle gehabt habe. Die Lateiner ſprachen daher jenen heidniſchen Philoſophen das Verdienſt ab, jene Lehrſätze ſelbſt entdeckt und gefunden zu haben. Plato war ihnen ein Moſes in attiſcher Mundart, oder ein hebräiſcher Philoſoph, und Clemens Alex. weiſet ſelbſt die einzelnen Stücke nach, welche die Griechen offenbar von den Juden entlehnt. Paedag. l. I. c. 1. Strom. V. p. 699. Cohort. ad graecos p. 64. Minut. Felix. Octav. c. 34. Tert. Apologet. c. 47. Justin. Apol. 1. p. 70. Alle Lehrer der griechiſchen und lateiniſchen Kirche dieſer Zeit waren überzeugt, daß urſprünglich alle Religion und in und mit ihr alles Wahre und Gute nur durch göttliche Offenbarung an die Menſchen gekommen ſey: daher zeigten die griechiſchen Kirchenväter dergleichen aus der geoffenbarten Urreligion gefloſſene auch in der Philoſophie der Heiden auf, und die lateiniſchen

Kirchenväter ſtützten darauf den Satz: daß ſelbſt das Beſte und Vortrefflichſte in der heidniſchen Philoſophie an den Ueberlieferungen göttlicher Offenbarungswahrheiten, an der hebräiſchen Urkunde des Alten Teſtaments ſeine Quelle habe. Es iſt in jedem Fall dagegen eine ſehr ungründliche Anſicht, nach welcher die alexandriniſchen Juden erſt, wie Philo, dieſe Vermittelung zwiſchen griechiſcher Philoſophie und Hebraismus gemacht haben ſollen: denn es iſt nicht davon die Rede, wie man der griechiſchen Philoſophie ſich zur Erläuterung der hebräiſchen Urkunden bedient, ſondern welchen Antheil dieſe an manchen Elementen der griechiſchen Philoſophie gehabt haben, und wie Religion und Philoſophie aller Völker auf eine gemeinſame Urquelle hinweiſen, aus der ſie in mannigfachen Trennungen und Verbindungen unter einander abgefloſſen ſind. Mit dieſer Lehre begegnete man auch gewöhnlich den Einwendungen der Heiden, daß ja die chriſtliche Lehre neu und ſeit Kurzem erſt entſtanden, mithin gewiß falſch und verwerflich ſey. Die Chriſten erwiderten darauf, daß die chriſtliche Religion ihrem Weſen nach die älteſte von allen und mit der urſprünglichen Offenbarung Gottes abſolut eins ſey, daß das Weſentliche der chriſtlichen Religion nicht nur ſchon im Alten Teſtament vorkomme und daß nur die Form des Judaismus, welche die Religion dort trage, unvollkommen ſey, ſondern auch die alten Weiſen der Griechen und Römer im Weſentlichen übereinſtimmten mit dem Chriſtenthum. Justin. M. Apol. 1. p. 71. Cohort. ad graec. p. 13. Euseb. hist. eccles. l. I. c. 4. Tatian. oratio p. 272. Tertull. Apolog. c. 19. Clem. Strom. l. I. p. 321.

3) Endlich berufen ſich auch die Chriſten, um die Heiden von der Wahrheit und Göttlichkeit ihrer Religion zu überzeugen, häufig nicht nur auf die Wirkung und Verbreitung derſelben, ſondern auch auf Weiſſagungen und Wunder. Auf die außerordentlichſten Wirkungen der chriſtlichen Religion konnten ſie ſich um ſo mehr berufen, da der tägliche Umgang und Verkehr

den Heiden selber zeigen konnte, wie die christliche Religion den Menschen von Grund aus umgestalte und ins Bessere verändere, welch einen Einfluß sie auf das innere und äußere Leben der Menschen beweise, zu welchen hohen Tugenden sie ihre Anhänger begeistere und wie sie in ihnen das Prinzip des Bösen bekämpfe und sie bessere und heilige. Die tägliche Erfahrung lehrt, sagt Lactanz, welch eine Wirkung die göttlichen Gebote, weil sie einfach und wahr sind, bei dem Menschen hervorbringen. Gieb mir einen Zornigen, einen Verläumder, einen Unbändigen, durch Gottes Wort will ich ihn so zahm, wie ein Lamm machen, Institut. div. l. III. c. 26. Von den schönen Wirkungen der christlichen Religion handeln ferner Athenag. in legat. p. 288. Orig. contra Celsum l. I. p. 314. Justinus fragt daher mit Recht: wenn die christliche Religion allgemein angenommen wäre und ihre Wirkungen nicht durch die Bosheit der Dämonen gehemmt werde, wieviel müßte die Welt dabei gewinnen? Die öffentliche Ruhe wird durch unsere Lehre befördert, und nähmen nur alle sie an, so würde die Sittenlosigkeit, welcher die bürgerlichen Gesetze einen zu schwachen Damm entgegensetzen, bald ausgerottet seyn, Justin. Apol. I. p. 49. Mit Kraft und Nachdruck werden daher in den Apologien die bittern Vorwürfe und Beschuldigungen der Christen widerlegt, womit sie von den Heiden überhäuft wurden. Aus dem ganzen Geist und Wesen ihres Glaubens, aus der göttlichen Würde seines Stifters zeigen sie, wie unschuldig ihre Religion in allen Beziehungen sey und wie sie jedes nach ihr geregelte und von ihr durchdrungene Leben vor allem Bösen behüte und es zu allem Guten stark und geneigt mache. Als ich, sagt Justinus, den platonischen Grundsätzen noch zugethan, die Christen verläumden hörte und doch dabei sie so furchtlos zum Tode und zu den schrecklichsten Martern gehen sah, so hielt ich es für unmöglich, daß sie boshafte oder wollüstige Leute sein sollten. Deswegen erkannte ich alle gegen sie angebrachte Beschuldigung für

falsch und wandte mich selbst zu ihrem Glauben, Just. Ap. 2. p. 96. Gegen die harte Beschuldigung von Seiten der Heiden zeigen sie, wie nachdrücklich die christliche Religion auf Reinheit der Sitten dringe, und berufen sich darauf, daß man noch bei keiner Untersuchung irgend eine Spur von dem angeschuldigten Verbrechen entdeckt habe, Just. Ap. 1. p. 51. Tert. Apolog. c. 7. Ueberhaupt ließ sich dazumal, wo die christliche Religion mit der ersten frischen Kraft und Begeisterung auf die Gemüther wirkte, mit Recht auf die außerordentlichsten Wirkungen derselben rechnen, und es ist eine geschichtliche Thatsache, daß sie sich auch im Leben ihrer Bekenner dazumal mehr, als zu irgend einer andern Zeit, als göttlich bewährte. Wohl mag man früherhin manches hierin übertrieben und überschätzt, und die ersten Christen ganz unbedingt für lauter Heilige gehalten haben. Aber leugnen läßt sich doch nicht, was schon aus dem ersten frischen Eindruck der Wahrheit zu begreifen ist, daß Glauben und Leben bei den ersten Christen weit mehr, als in der spätern Zeit, eins und gegenseitig von einander durchdrungen war, daß dazumal, wo alles einfach und unentstellet in der christlichen Religion noch auf die Gemüther wirkte, wo der Umgang und die Berührung mit den Heiden und Juden ihnen eine größere Strenge und Achtsamkeit auf ihren Wandel zur Pflicht machte, auch das Leben der Christen von der innern Heiligung des Glaubens mehr als jemals beseelt war. Deswegen konnten die christlichen Lehrer kühn sich auf das Leben ihrer Gläubigen berufen, wenn sie den Heiden den christlichen Glauben empfehlen wollten, und daraus mit Recht auf die göttliche Kraft und Wahrheit des Glaubens selbst schließen lassen. Es war eben dieser im Leben sich so über alle Vorstellung herrlich bewährende Glaube, der dem Christenthum sobald und so viele Anhänger gewann. Und ebenso oft berufen sie sich nun auch auf die so äußerst schnelle Ausbreitung und glückliche Erhaltung des Christenthums, trotz aller Widerstrebungen und

Versuche zur Unterdrückung desselben. Diese so schnelle Verbreitung des Christenthums, wie sehr sie auch in manchen Nachrichten, sofern sie einzelne Thatsachen enthalten, übertrieben wird, ist doch im Ganzen ebenso unleugbar als erfreulich und läßt sich nur aus dem innern Geist und Wesen dieser Religion begreifen, welche dem tiefsten Bedürfniß der menschlichen Natur entsprach und ihrer heiligsten Sehnsucht wohlthätig entgegenkam. Sie war im eigentlichsten, vollkommensten und edelsten Sinne die Religion der menschlichen Natur, darum war es für jeden Menschen, der sich nur irgend rein auf sich selbst besinnen und sich über die Unkunde ihrer wahren Beschaffenheit etwas erheben konnte, so schwer, ja fast unmöglich, sich außer ihr zu behaupten, und wenn er mit ihr in Berührung kam, sich ihr zu widersetzen. Christi Lehre, sagt daher Origenes mit Recht, wäre durch die gegen sie gebrauchte Gewalt, da sich sowohl Regenten als das Volk zu ihrem Untergange verschworen hatten, längst unterdrückt worden, wenn sie nicht durch ihre göttliche Kraft sich über alle Angriffe erhöbe und die ganze ihr entgegenkämpfende Welt besiegte, contra Cels. l. I. p. 323. Daß diese, die Welt überwindende Macht der christlichen Religion für die Christen völlig den Character eines Wunders hatte, begreift sich leicht, wenn man sich ganz in ihre Lage und Umstände versetzt, und sich in alle die Hindernisse hineindenkt, welche sie zu besiegen hatte. Oft hat man den Christen jener Zeit dieses zum Vorwurf gemacht, daß sie die Ausbreitung ihres Glaubens einem Wunder zuschreiben, und dieses ihrer Unkunde der natürlichen Ursachen zugeschrieben, welche zu diesem Zweck wirksam waren und welche Gibbon in seinem Werk über den Fall und Untergang des römischen Reichs alle verzeichnet hat. Wie konnte man aber diese so sichtbare Theilnahme Gottes an seiner Sache oder die göttliche Kraft, womit das Christenthum sich Bahn machte in der Welt, anders bezeichnen oder begreifen? Es war offenbar, diese großartige Weise, womit der christliche Glaube so

schnell sich aus Juden und Heiden seine Bekenner sammelte, war nicht das Werk menschlicher Natur, Kraft und Thätigkeit, menschlicher Klugheit und Berechnung gewesen. Die Vorstellung der alten Kirche von einer wundervollen Verbreitung ihres Glaubens verdient daher an und für sich keinen Tadel und wird durch die ganze Geschichte gerechtfertigt. Es hat sich zwar zu allen Zeiten auch die ungeschichtliche Ansicht gezeigt, daß die Verbreitung des Christenthums auf einem Plane menschlicher Weisheit beruht habe, und noch neuerlich hat Herr Doctor Kestner in Jena in einem weitläuftigen Werk, Agape genannt, zu zeigen gesucht, daß dieselbe einem geheimen Bunde fast ganz politischer Art und mit menschlich und klüglich gewählten Mitteln thätig, zuzuschreiben sey. Diese Vorstellung, wenn sie auch nicht allen geschichtlichen Denkmalen widerspräche, aus denen sie nur mit Mühe und Kunst, muthmaßlich und argwöhnisch herauszuwittern ist, wenn man sie erst vorher hineingelegt hat, beruht lediglich in einem schon zur andern Natur gewordenen Zweifel an dem göttlichen Ursprung dieser Religion. Wer davon sich nicht überzeugt hat aus dem innersten Geist und Leben dieser Religion, für den mag allerdings eine Vorstellung dieser Art viel Blendendes und Einladendes haben, ein solcher denkt aber auch gar nicht mehr an die Verbreitung einer göttlich gestifteten Religion, sondern nur an eine irdische, menschliche Anstalt, die sich freilich auch lediglich nur menschlicher Mittel und Pläne zu ihrer Verbreitung und Erhaltung bedienen konnte. Ein starkes Gewicht legt deshalb mit Recht Origenes, um die Heiden von der Göttlichkeit der christlichen Lehre zu überzeugen, auf die Beweisung des Geistes und der Kraft. Der Geist aber offenbart sich besonders in den Weissagungen des Alten Testaments, welche so genau eingetroffen sind, die Kraft aber in den Wundern, Orig. contra Cels. l. I. p. 5. Justin. Apol. I. p. 61. Tert. Apolog. c. 20. Origenes entwickelt zu diesem Behuf den Unterschied dämonischer Wunder von wahrhaft göttlichen. Die

christliche Kirche leugnete nämlich nicht, daß das böse Prinzip unter den Heiden zu allen Zeiten in Wundern thätig gewesen, daß durch die Dämonen dergleichen viel bewirkt worden seyen, wohl aber, daß damit die Wunder der christlichen Religion in Vergleich zu stellen seyen. Wahre Wunder, sagt Origenes, sind solche, bei denen man wichtige Gründe anführen kann, warum sie geschehen sind und aus denen wirklich der Menschheit Heil und Vortheil zufließt. Auch Reinheit der Sitten ist das Kennzeichen eines wahren Wunderthäters. Nicht durch Magie hat Jesus seine Wunder vollbracht, denn wie sollte ein Magier wohl die Menschen lehren, so göttlich zu leben, wie er? Orig. contra Cels. l. III. p. 464. 356. 383. Origenes ist dennoch weit entfernt, auf Wunder an und für sich etwas zu bauen, sondern er stellt die Wunder der christlichen Religion in den ganz innern Zusammenhang mit ihrer Lehre und dem Leben Jesu, contra Cels. l. IV. p. 167. ff., und die großen sittlichen Wirkungen des Christenthums stellt er den Wundern ganz zur Seite und gewissermaßen noch über sie, l. II. p. 423. Die schnelle Verbreitung dieser Religion, lehrt er, durch ungelehrte und geringe Männer würde ganz unerklärlich seyn, wenn nicht zur Bestätigung derselben wahre und über alle Zweifel erhabene Wunder geschehen wären, l. VIII. p. 776. Sämmtliche Kirchenlehrer dieser Zeit sind daher einig im Glauben an die fortdaurende Wunderkraft der christlichen Religion in der Kirche und sie thun dieses so, daß sie die christliche Religion in ihrer wesentlichen Einheit mit dem Geiste Christi begreifen, der in seiner Kirche zu seyn und zu wirken verheißen hat. Sie lehren alle, daß die Macht Gottes, aus der in Christo die Stiftung der Kirche hervorgegangen, fortwährend unter den Christen thätig sey, und dieser Glaube war den Christen dieser Zeit um so näher und nothwendiger, je mehr und je tiefer ihr eigenes Leben in das Schicksal der christlichen Religion verwickelt und von dieser durchdrungen war, Just. Dial. cum Tryph. p. 136. Iren. adv.

haeres. l. II. c. 31. Tert. praescript. c. 15. Cyprianus de idol. can. p. 14. Origenes giebt dieses als den Hauptvorzug der Christen vor den Juden an, daß diese weder Propheten noch Wunder mehr hätten und also von Gott verlassen wären, contra Cels. l. II. p. 392. l. I. p. 321. 361. Er spricht als Zeuge von manchen Wundern, die er erlebt habe, und er beruft sich den Heiden gegenüber mit Zuversicht darauf, l. II. p. 392. III. p. 461. Ueber die Fortdauer der Wundergaben der alten Kirche ist in neuerer Zeit viel gestritten worden. Die Sache ist aber an sich sehr einfach, wenn man einmal den Begriff des Wunders nur nicht gerade auf einzelne Thatsachen beschränkt, über deren Wahrheit Zweifel entstehen kann, ohne daß dennoch das Prinzip des Wunders geleugnet zu werden braucht, und wenn man nur andererseits das an sich schon bewunderungswürdige und wahrhaft wunderbare Leben in ihrem Glauben, die hohe Begeisterung der Christen für ihre Religion und die außerordentlichen geistlichen Erfahrungen in Anschlag bringt, welche sie zu machen mehr Gelegenheit hatten, als jede andere Zeit, wo der Besitz der christlichen Religion schon gesichert und mit solcher Ruhe und Gemächlichkeit im Genusse ihrer Segnungen auch die erste frische Begeisterung verschwunden war. Will man daher beurtheilen, in wiefern den Christen der ersten Jahrhunderte der Glaube an Wunder so gewöhnlich als nothwendig war, wie wir in den Schriften ihrer ausgezeichnetsten Lehrer finden, so muß man die Beurtheilung einer so frischen, aufs höchste gereizten und in beständiger Spannung und Begeisterung erhaltenen Zeit nicht aus den kühlen Prinzipien einer zur Gewohnheit gewordenen Nüchternheit anstellen und solche jener Zeit ganz fremde Ansichten nicht in dieselbe übertragen, sondern sich ganz in ihre Lage versetzen und in das Licht, in welchem sie das Ganze der christlichen Religion anzuschauen gewohnt waren. Augustinus stellt über diesen Gegenstand eine merkwürdige Ansicht auf. Gott wollte, sagt er, die Menschen allmählig vom

Sichtbaren zum Unsichtbaren führen. Deswegen geschahen Wunder, um diejenigen für die Wahrheit einzunehmen, welche sie selbst einzusehen nicht fähig waren. Durch jene Wunder ist bewirkt worden, daß jetzt keine Wunder mehr nöthig sind. Denn da die katholische Lehre über den ganzen Erdkreis verbreitet und gegründet ist, durften auch die Wunder nicht fortdauern, damit nicht das Gemüth immer am Sichtbaren hängen bleibe und das Menschengeschlecht nicht durch Gewöhnung an das, durch dessen Neuheit es erwärmt wurde, kalt werden möchte, de utilit. cred. c. 16. de vera relig. c. 25. In den Retractationen berichtigt er diese Meinung dahin, daß er glaubt, Wunder geschähen allerdings noch immer, nur nicht mehr so große und von aller Art, l. I. c. 13. 14.

Zweiter Abschnitt.

Verhältniß der christlichen Kirche zu den geistigen Bewegungen auf ihrem eigenen Gebiet.

Schon in und mit den Bestimmungen des wahren Verhältnisses der christlichen Kirche zum Judenthum und Heidenthum hatte eine geistige Thätigkeit im Innern der christlichen Kirche begonnen, welche wie zum Prinzip so zum Resultat dieß hatte, daß sie selbst sich ihres Glaubens immer bestimmter bewußt wurde und daß die in ihm selbst liegenden Unterschiede immer mehr und bestimmter nun aus ihm hervorgingen. Es ist das Denken und Wissen, welches sich immer bestimmter aus dem Glauben entwickelte und entwickeln mußte, um so mehr, als es in dem Glauben selbst unmittelbar enthalten war. Dieß ist im Allgemeinen der Begriff der Gnosis, welcher schon der Vorstellung im 1. Brief an die Corinther 8, 1 ff. zu Grunde liegt. Von dem freiesten aller Apostel ist das Denken über die christliche Glaubenswahrheit ausgegangen. Der Unterschied von γνῶσις

und πίστις, den man besonders bei den Alexandrinern findet, ist wesentlich kein anderer, als der der Religion und Theologie. Es ist der Glaube selbst, durch den man sich unaufhaltsam zum Wissen getrieben sah, diese christliche Frömmigkeit, womit man in alle, im Glauben noch verborgen liegende Unterschiede unerschrocken einging. Hierdurch kam die christliche Theologie, als Wissen, allerdings in den Unterschied vom Glauben: aber es ist einseitig und armselig, den Unterschied an sich als nothwendigen Gegensatz anzusehen. Noch weniger ist dieser Unterschied eine Erneuerung des Exoterischen und Esoterischen, der auf dem Gebiet der christlichen Kirche niemals hat Platz greifen können: denn selbst die einzige Erscheinung, die daran erinnern könnte, daß man in den ersten Jahrhunderten den Katechumenen das Glaubensbekenntniß vorenthielt, bis sie zur Einweihung reif waren, ist etwas ganz anderes, als jener Unterschied, war nicht Vorenthalten des Wissens, sondern des Glaubens selbst nur in seinem Bekenntniß und stufenweise Fortleitung zu diesem. Es ist daher nichts als Täuschung oder Fiction, wenn noch jetzt dem Denken und Wissen die Absicht zugeschrieben wird, ein Esoterisches im Verhältniß zum Glauben, als einem Exoterischen, seyn zu wollen. Das Christenthum ist als offenbare Religion ebendieß, daß es alles, was bis dahin als Geheimniß bestand, der Welt bekannt und zum Gemeingut der Welt gemacht hat. Aber nicht alle haben den innern und äußern Beruf zur tiefern Erforschung der göttlichen Wahrheit und bedürfen daher auch, um fromm und rechtschaffen, um durch das Christenthum selig zu werden, der zu jener erforderlichen Bildung nicht, besonders durch die Philosophie: denn nur sie bildet das Denken; das unphilosophische ist das ungebildete Denken. Wie durch πίστις und γνῶσις findet man in der alten Kirche den Unterschied von Religion und Theologie auch durch den der Psychiker und Pneumatiker ausgedrückt, ein Unterschied, der nicht blos in ethischer Beziehung genommen wird; jene sind, welche das Gemüth, das

unmittelbare Bewußtseyn zum Standpunkt haben und im Glauben verbleiben, diese, welche von der Vorstellung zum Begriff fortschreiten. Es ist dieß alles der Unterschied von Religion und Theologie in ihrem innern Verhältniß zu einander, und man muß diese, die Theologie, überhaupt nicht wollen, wenn man den Unterschied nicht anerkennen will. Die rechtgläubigsten Kirchenlehrer haben sich zu solcher Gnosis bekannt. Man sagt wohl, die Philosophie würde nicht Zutritt gewonnen haben zum christlichen Glauben, wenn die ersten Kirchenlehrer nicht vorher schon sich mit der Philosophie abgegeben und vertraut gemacht hätten; man erklärt sich gern jene Nothwendigkeit aus dieser Zufälligkeit, welche als historische Erscheinung früher auch angeführt worden in Bezug auf die Apologeten in der griechischen Kirche. In Wahrheit aber muß man sagen, selbst wenn das nicht der Fall gewesen wäre, würde sich das Wissen durch die innere Macht des Glaubens selbst aus diesem hervor gearbeitet haben und würde geschehen seyn in irgend einer Weise, was jene Männer thaten bei ihrem Uebertritt zur christlichen Religion: die Absicht war, den christlichen Glauben und das Bekenntniß zu demselben vor ihrem denkenden Bewußtseyn zu rechtfertigen.

Mit diesem Uebergang der christlichen Religion in eine Theologie, oder diesem Hervorgang von dieser aus jener war nun allerdings dieß unvermeidlich verbunden, daß der christliche Glaube in alle Ungleichheiten des Denkens hineingezogen wurde, wie es im Fühlen und Phantasiren beginnnt und sich in der Reflexion und Speculation vollendet. Er war nun auch allen Einflüssen der Subjectivität, ja selbst der Individualität ausgesetzt, und wurde hierdurch ein mannigfaltiger. Selbst in der ersten ursprünglichen Kirche, selbst in der Mitte der Gläubigen, ja der Apostel selbst, finden wir den einen und selbigen christlichen Glauben schon vielfältig temperirt und mehr oder weniger eigenthümlich gestaltet. Der wahre Glaube kann subjectiv nur bestehen

im Elemente der Freiheit und bildet unzählige Stufen von der untersten bis zur höchsten. Dieß ging nun mit der Erscheinung einer Theologie im Innern der Kirche weit mehr ins Große. Es erhebt sich auch der Widerspruch, die Anfechtung und der Zweifel. Ohne solche innere und äußere Versuchungen kann die lebendige Prüfung, die Forschung und Untersuchung nur schwer, ja unmöglich gedeihen, und nach dem Zeugniß der Geschichte glänzte der wahre Glaube nie reiner und heller, und zeigte seine ganze Macht und Göttlichkeit niemals so sehr als in den Zeiten, in denen er von den verschiedensten Seiten angegriffen und die Kirche durch Streitigkeiten über den Glauben beunruhigt war. Der Kampf zwischen einer rechten und unrechten Lehre, zwischen Wahrheit und Irrthum zieht sich gleichfalls noch aus der ersten apostolischen Zeit herüber, und der freisinnigste aller Apostel sagt selbst: es müssen ja Secten seyn. Und noch viel später, als Celsus unter anderen in der herrschenden Uneinigkeit unter den Christen einen Grund gegen die Wahrheit ihres Glaubens fand, erklärte Origenes: Verschiedenheit der Meinungen sey unter Christen immer gewesen und bei allen wichtigen Dingen, z. B. der Philosophie, der Medizin, anzutreffen; die Uneinigkeit der Christen komme an sich aus einer rühmlichen Ursache her, nämlich aus der Begierde, ihren Glauben recht zu verstehen, und die Mehrheit der Secten sei nützlich, den Prüfungsgeist zu üben, contra Celsum l. III. p. 453. Der Unterschied, welcher in dieser Beziehung entscheidend war, blieb hier einzig der, ob die Abweichung die Substanz des Glaubens berührte und den öffentlichen Frieden der Kirche störte. Es konnte die christliche Kirche da gezwungen seyn, bestimmte Anstalten gegen das Einreißen verderblicher Abweichungen vom Glauben zu treffen. In einer unpartheiischen historischen Betrachtung wird man der Kirche dieß Recht so wenig absprechen, als die Verdienste und Anregungen zum Denken, welche von den Häresien ausgegangen sind, vergessen. Sie haben dieß

negative, aber als ſolches nicht hoch genug anzuſchlagende Verdienſt gehabt, der chriſtlichen Kirche die Veranlaſſung gegeben zu haben, ſich ihres Glaubens erſt wahrhaft und vollſtändig bewußt zu werden. Nur auf dieſem Wege konnte der chriſtliche Glaube in ſeiner Allgemeinheit und Unmittelbarkeit ſich ſelbſt beſtimmen und durch ſeine Unterſchiede hindurch gehend ſeine Beſtimmtheit erreichen. Dieß konnte nur mittelſt der Negation geſchehen, und ſie hat ein ſo nothwendiges Verhältniß zur Affirmation, daß auch ohne den äußerlichen Streit die Wahrheit nur mittelſt der Negation ihre Momente entwickeln, nur mittelſt ihrer zu ſich ſelbſt kommen kann, als Aufhebung derſelben; um ſie aber aufheben zu können, muß ſie ſie vorausſetzen und vor ſich haben, wenigſtens in Gedanken, welches die Nothwendigkeit iſt, daß, wie noch jetzt, um ein Dogma in ſeiner innern Wahrheit zu entwickeln und zu erkennen, ſtets auch auf das, was dieſe nicht iſt, was die Unwahrheit des Dogma iſt, und ſomit ſtets auf die alten Anfechtungen deſſelben zurückzukommen iſt, in denen ſich der Widerſpruch gegen das Dogma bereits ziemlich vollſtändig erſchöpft hat. Mit einem Wort, was die Kirche in ihrem Recht als Häreſie verwarf, war nur das einſeitige Moment an ihrer (der Kirche) Wahrheit ſelbſt, welches ſie nicht in ſeiner Selbſtändigkeit und als wäre es die Totalität, beſtehen laſſen durfte. In dieſem Licht iſt nun 1. die häretiſche, 2. die kirchliche Gnoſis und 3. die Kirche als katholiſche zu betrachten.

I. Die häretiſche Gnoſis oder der Gnoſticismus. Es wird 1. nöthig ſeyn, über die bisherige Behandlung dieſes Gegenſtandes einiges voraufzuſtellen, 2. den Begriff des Gnoſticismus und 3. die weſentlichen Formen deſſelben zu entwickeln.

1. Die bisherige Anſicht und Behandlung war 1) die kirchlich überlieferte, der römiſch-katholiſchen und proteſtantiſchen Kirche gemeinſame. Aus dieſem Standpunkt erſcheint der Gnoſticismus als eine aus der Verderbtheit des Herzens,

aus der Verkehrtheit des Willens entsprungene Auflehnung gegen den christlichen Glauben, als das Bemühen, der christlichen Kirche einen andern, fremden Glauben aufzudringen und die Individualität der Meinung und Eigenthümlichkeit an die Stelle des universalen Christenthums zu setzen. Gnostiker sind in dieser Betrachtung Häretiker; sie verfechten ein dem Christenthum fremdes Prinzip und Interesse, nämlich das des Eigenwillens, und ihre Grundsätze gehen hervor aus dem Stolz und Hochmuth der verderbten menschlichen Natur. Die Kirche muß sich daher gegen sie in eine polemische Stellung setzen, sie verabscheuen, unterdrücken und auf alle Weise verfolgen. Dieß ist besonders die allgemeine Ansicht der römisch-katholischen Kirche von den Häretikern aller Art gewesen; sie hat sie auch durch die That und Gewalt in allen Zeiten niederzuhalten und auszurotten gesucht als die erklärten Feinde des christlichen Glaubens, und diese Ansicht hat sie auch auf eine Zeit, wo die Gewalt ihr noch nicht zu Gebote stand und sie selbst, als diese römische oder päpstliche noch nicht existirte, in Bezug auf die Gnostiker zur Anwendung gebracht und so wenigstens zum theoretischen Prinzip der Beurtheilung erhoben.

2) Die historisch-syncretistische Ansicht. Schon bei manchem Historiker der römisch-katholischen Kirche, wie bei Massuet in seinen Dissertationen zum Irenäus, viel mehr in der protestantischen Kirche, am meisten in der neuern Zeit, zeigt sich zwar nicht mehr jenes strengkirchliche Interesse, welches in den Gnostikern nur bittere und boshafte Feinde des christlichen Glaubens erblickt, welche nur die Absicht haben, die christliche Kirche zu Grunde zu richten; aber es wird das Denken und Thun derselben doch nur als ein schwärmerisches, fanatisches, als Aberwitz, als Verkehrtheit des Denkens und Verstandes betrachtet, wo nicht gar als ein wahnsinniges und delirirendes. Was vorher also als die Schuld eines verderbten Herzens und Willens angesehen ward, galt nun in milderer Weise nur als Unverstand

und Schwärmerei, wo nicht und zugleich als absichtlicher Betrug. Die erstere Ansicht ist noch die von Mosheim, die andere die von Semler gewesen. Aber es war doch schon, wie bei Massuet, die Ableitung des Gnosticismus aus dem Platonismus, auch, wie von Mosheim, aus der alten orientalischen Philosophie versucht und hiermit die Untersuchung auf ein freieres Gebiet gekommen. Freier sind diese Untersuchungen zu nennen, weil sie unabhängig waren von den alten Vorurtheilen und Voraussetzungen einer boshaften Opposition gegen die christliche Kirche, und diese Freiheit der historischen Bewegung ist als ein errungener Vortheil anzusehen. Sie vergönnte doch eine unbefangene Kritik der gnostischen Theorien, eine pragmatische Verknüpfung derselben mit den ursprünglichen Quellen und die Auffassung eines Zusammenhanges nicht nur mit dem Platonismus und Orientalismus, sondern auch mit Philonismus und zoroastrischem Dualismus. Aber die Frage, welche Stellung der Gnosticismus habe zur Religionsphilosophie, zum christlichen Dogma, zur Wahrheit überhaupt, wurde stets umgangen; in dieser Beziehung haben vielmehr alle gnostischen Lehrsätze gleichen Werth, liegen mit demselben Recht atomistisch nebeneinander und sind Amalgamationen einer allgemeinen religiösen Denkart mit christlichen Ideen, somit syncretistisch; in dieser Beziehung blieb das Vorurtheil, daß der Gnosticismus ohne reellen Inhalt, nur eine phantastische Ausgeburt, nicht in seiner Art eine nothwendige Erscheinung und ohne allen Zusammenhang mit dem denkenden Bewußtseyn des Menschen sey. Der Gnosticismus blieb in aller bisherigen historischen Würdigung eine Zufälligkeit, die auch hätte fehlen können, ohne daß dadurch das Mindeste geändert worden wäre in dem geschichtlichen Leben der christlichen Kirche.

3) Die religions-philosophische Betrachtung. Auf dieses Feld ist die Ansicht des Gnosticismus erst in der neuesten Zeit durch Baur in Tübingen gekommen. (Die christliche

Gnoſis oder die chriſtliche Religionsphiloſophie in ihrer geſchichtlichen Entwicklung. Tübingen 1835.) Sein Verdienſt iſt der Verſuch, den Gnoſticismus dem Begriffe zu vindiciren, jenen als dem Begriff der Religionsphiloſophie ſelbſt angehörend darzuſtellen. Hierdurch iſt wenigſtens der gedankenloſen Betrachtung, welche ſich mit der Wirklichkeit der Thatſache des Meinens und Fürwahrhaltens begnügt, ohne zu fragen, welch ein reeller Gehalt darin ſey, ein Ende gemacht. Das weitere Verdienſt deſſelben iſt, den Begriff des Gnoſticismus aus der Einſeitigkeit der bisherigen Ableitungen aus der einen oder andern Quelle, in eine umfaſſendere Sphäre gebracht, insbeſondere das weſentliche Verhältniß deſſelben nicht nur zum Judenthum, ſondern auch zum Heidenthum beſſer, als bisher geſchehen war, berückſichtigt und die Beſchränktheit der Ableitung aus platoniſcher oder orientaliſcher Theoſophie oder philoniſcher Logologie allein aufgezeigt zu haben. Noch Matter in der Geſchichte des Gnoſticismus iſt dabei ſtehen geblieben, den Gnoſticismus als einen wirklichen Verſuch der Gnoſtiker zum chriſtlichen Bekenntniß, der aber in Vermiſchung gerathen ſey mit ihren alten Philoſophemen, ſomit ſyncretiſtiſch zu faſſen. Es wurde ſomit der Gnoſticismus doch immer noch mehr oder weniger als ein Mechanismus gefaßt, als ein Gemachtes, als ein verunglückter Verſuch, äußerlicherweiſe eine Uebereinſtimmung chriſtlicher Gedanken mit einer vorgefaßten Religionsphiloſophie hervorzubringen. Nach Baur hingegen tritt der Gnoſticismus in einem innern Zuſammenhang mit der Religionsphiloſophie und hierdurch mit der Theologie der Kirche ſelbſt hervor, mit einer Speculation, welche die Religion zu ihrem Gegenſtand und Inhalt hat, nicht die Religion in abſtracto, ſondern die drei hiſtoriſch gegebenen, das Judenthum, das Heidenthum und das Chriſtenthum, und iſt in dieſem Sinn Religionsphiloſophie ſelbſt. Muß man nun einerſeits das Richtige dieſer Vorſtellung anerkennen, wodurch der Gnoſticismus zu einer erſt wirklich bedeutſamen, das denkende Bewußtſeyn

intereſſirenden, wie aus dieſem ſelbſt hervorgegangenen Erſcheinung wird, ſo kann man ſich doch auch nicht verhehlen, daß Baur in dieſer Richtung zu weit gegangen und mit dem Verſuch, eine Identität der Gnoſis und der Religionsphiloſophie ſelbſt hervorzubringen, über die Grenzen der Wahrheit hinausgegangen iſt. Man muß das zugeben, daß die Gnoſis in dieſer beſtimmten Geſtalt ihrer Erſcheinung auf dem Boden der erſten chriſtlichen Kirche ein Moment iſt in dem Begriff einer ſpeculativen Philoſophie, welche, indem ſie die Religion in den drei vorhandenen Formen zum Gegenſtand hat, auch einen theologiſchen Character gewinnt, und in dieſer Weiſe der erſte Verſuch iſt einer Theologie, welche nicht iſt ohne Philoſophie, und einer Philoſophie, welche nicht iſt ohne das chriſtliche Prinzip in ſich zu haben. Geſchichtlich gehört ſo allerdings die chriſtliche Gnoſis nichts blos der Religionsphiloſophie, ſondern auch der chriſtlichen Theologie an, welche ſowohl an dieſer heterodoxen Seite, als in der orthodoxen chriſtlichen Kirche damit angefangen hat, daß Philoſophie ſich mit der chriſtlichen Religion verknüpfte. Aber deshalb allein, daß ſie der Anfang des Philoſophirens in der chriſtlichen Kirche iſt und ſo allerdings ein Moment der Religionsphiloſophie enthält, ſie mit dieſer ſelbſt zu identificiren, iſt in ihr ſelbſt keine Veranlaſſung vorhanden. Dieſer Anfang iſt noch von allen Schwächen und Unvollkommenheiten des Anfangs begleitet. Wirkliche Philoſophie, ſpeculative Philoſophie, welche die chriſtliche Religion zum Gegenſtand hätte, iſt der Gnoſticismus nicht zu nennen. Nirgends geht er, wie jene es thut, ihrem Begriffe nach, auf die letzten Prinzipien des Seyns und Denkens und die Identität beider zurück; nirgends zeigt er ſich als eine die weſentlichſten Grundlagen und einfachen Kategorien des Seyns und Denkens erforſchende Wiſſenſchaft; die Religion geht im Gnoſticismus faſt ganz allein nur auf Löſung des Problems vom Urſprung des Böſen und Beſtimmung des Verhältniſſes der Idee der Gottheit zum Begriff der

Weltſchöpfung. Sind hierin allerdings die ſchwierigſten Probleme des denkenden Geiſtes aufgeſtellt, ſo iſt doch von einer vollſtändigen, ſyſtematiſchen Geſtaltung aller Materien, die auch noch dazu gehören, nichts zu finden. Wenn daher Baur auch zugiebt, die Gnoſis ſey nicht ſpeculativ in jenem allgemeinen Sinn, ſo behauptet er doch, ſie ſey Religionsphiloſophie, was man doch nur in ſehr unbeſtimmtem Sinne ſagen kann, nämlich ſie ſey wohl irgend ein Philoſophiren über die Religion oder eine Religionsphiloſophie, nicht aber, wie er behauptet, die Religionsphiloſophie ſelbſt. Davon iſt die Gnoſis ſo weit entfernt, daß ſie, indem ſie allerdings Moment derſelben iſt, in der That und Wahrheit nur das Moment der Unmittelbarkeit derſelben iſt, alſo das Erſte und Unbeſtimmteſte, und der Vermittelung zu welchen Beſtimmte enthält. Dieß zeigt ſich aufs deutlichſte auch in der Form der Gnoſis. Es iſt durchaus nichts methodiſches zu entdecken an allem gnoſtiſchen Denken, es iſt ein wildes, phantaſtiſches, verworrenes Gedankenſpiel, worin wohl Ideen, Wahrheiten herumfahren als Gedankenblitze, aber in einer der Wahrheit und ihrer Erkenntniß noch durchaus unangemeſſenen Weiſe. Es liegen dieſem Denken wohl Gedanken zu Grunde, welche zum Theil der Wahrheit angehören und Beſtandtheile der Religionsphiloſophie ausmachen, aber ſie ſind darin noch in ganz bewußtloſer Weiſe, noch in wilder Gährung, noch nicht auch geſetzt als Gedanken, ſondern in der Trübheit und Unklarheit. Man kann ſolche allegoriſche Formen des Gedankens, Perſonificationen, Symbole, nicht als reinen Ausdruck des Gedankens betrachten. Es fehlt der Gnoſis an aller logiſchen Haltung und Präciſion. Dabei muß man allerdings geſtehen, daß überall und immer die Philoſophie, und beſonders wenn ſie die Religion zum Gegenſtand hat, in dieſer Weiſe anfängt und dieß Moment der Unmittelbarkeit erſt zu überwinden hat, um wahrhaft zu ſich ſelbſt zu kommen. Iſt darin die Nothwendigkeit dieſes Anfangs anerkannt, ſo iſt darin doch auch

ebenſo ſehr die des Fortſchritts ausgeſprochen. So hat auch die Religionsphiloſophie der neuern Zeit in dieſer Weiſe mit Jac. Böhm im 16. Jahrhundert angefangen, der ein wahrer Gnoſtiker iſt, und noch in der neueſten Zeit ſich erhalten in Franz Baader, deſſen Philoſophiren Niemand für Philoſophie oder Religionsphiloſophie, wohl aber für Gnoſis erklären kann.

2. Begriff des Gnoſticismus. Das Chriſtenthum, obgleich in ſich eine durchaus ſelbſtändige Erſcheinung, hatte doch eben als dieſe geſchichtliche Erſcheinung ein inneres und äußeres Verhältniß zu den vorhandenen Religionen und mußte in Allen, in denen die Reflexion erwacht war, ein tieferes Nachdenken veranlaſſen über das Verhältniß deſſelben zum Juden- und Heidenthum. Man kann nun allerdings den Gnoſticismus als dieſe erwachte Reflexion betrachten, die, wenn auch nicht für den Augenblick, zur feſteren Stellung und Begründung des Chriſtenthums diente, in jedem Fall durchaus nothwendig und unumgänglich war. Inſofern iſt eben darin zugleich die Nothwendigkeit des Gnoſticismus enthalten, wenigſtens ebendamit der Gedanke an die Zufälligkeit ſeiner Erſcheinung entfernt. Was ſo auf den verſchiedenſten Punkten der chriſtlichen Kirche, zum Theil ganz unabhängig von einander, hervortrat, muß irgend einen tiefern Grund in der Natur des chriſtlichen Bewußtſeyns haben. Es war dieß an und für ſich dieſelbige Aufgabe, welche die rechtgläubigſten Lehrer der Kirche nicht umgehen konnten. Nur ſo konnte man ſich deſſen erſt vollſtändig bewußt werden, was man am Chriſtenthum hatte, und die Nothwendigkeit des Untergangs jeder andern Religion an der chriſtlichen erkennen. Die Hauptunterſcheidung aber des kirchlich nicht anerkannten Gnoſticismus war, daß in ſeinen Reflexionen ſich das Verhältniß der drei Weltreligionsformen verwirrte, daß er die Beſtandtheile von dieſen allen theils nicht in ihrer Wahrheit, theils auch nicht in ihrer Unwahrheit richtig erkannte, daß alles vielmehr in eine trübe Vermiſchung gerieth, in der das wahre Verhältniß der

chriſtlichen Religion zu den beiden andern keineswegs zur klaren und ſicheren Erkenntniß kam. Die allen gnoſtiſchen Syſtemen gemeinſchaftliche Aufgabe war die Frage nach dem Urſprung des Böſen. Dieſe Frage beantworteten ſie in metaphyſiſcher, ſpeculativer Weiſe; das Böſe war ihnen nicht blos moraliſch das wider Gottes Gebot laufende, ſondern das von Gott getrennte Endliche und die Frage war mithin allgemeiner, wie das Endliche, aus dem Unendlichen hervorgegangen, wie der Abfall der Welt von Gott geſchehen und wie die Rückkehr der Welt zu Gott zu beſtimmen ſey. Die Hauptfragen der ſpeculativen Vernunft waren hierin enthalten, die Beſtimmung, wie die Gottheit, um ſich zu offenbaren, aus ſich hervorgehe, wie aus ihr alles Materielle ſey und wie Alles zu ihr zurückzukehren habe. Die Grundideen des Gnoſticismus ſind die höchſten Aufgaben der denkenden Vernunft, das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen, der Materie zum Geiſt, der materiellen Welt (ὕλη) zu ihrem Prinzip, Gedanken über die Schöpfung und das Uebel. Indem nun der Hauptzweck des Gnoſticismus war, jeder der drei verſchiedenen Religionen ihre beſtimmte Stelle zuzuweiſen und zwiſchen ihnen zu vermitteln in ſolcher Weiſe, daß jede an ihrer Stelle nothwendig erſchien, war ihm die Materie das das Heidenthum repräſentirende Prinzip, der Demiurg der Weltſchöpfer in der jüdiſchen Religion, Chriſtus das erlöſende Prinzip. Hierauf beruht die gnoſtiſche Unterſcheidung aller Menſchen, als χοϊκοί oder ὑλικοί, als ψυχικοί und πνευματικοί. In der erſten Kategorie iſt die Naturreligion des Ethnicismus begriffen, ihr iſt der Begriff einer göttlichen Weltſchöpfung gänzlich fremd, ihre Götter ſind die blinden Kräfte des regellos bewegten Chaos, Perſonificationen von Naturkräften. Das andere Element der Gnoſis war der Demiurg, nach ihr der Judengott, der Weltſchöpfer. Dieſe Vorſtellung iſt das den Werth des Judenthums Beſtimmende im Gnoſticismus. Die höchſte Stufe nimmt nach der gnoſtiſchen Theorie das Chriſten-

thum ein. Es ist erst die Religion des Geistes und der Wahrheit, Christus ist das die Welt erlösende, die Welt zu Gott zurückführende Prinzip. Es macht dann weiter das Unterscheidende und Eigenthümliche der verschiedenen gnostischen Systeme aus, welche Stellung, welchen Einfluß auf ihre Philosopheme sie den verschiedenen philosophirenden Denkarten des Heidenthums geben. Da ist bald die griechische Religion mit ihren Theogonien, bald die orientalische Lichtreligion mit ihren gleich Strahlen von Gott ausgehenden Offenbarungen, bald insonderheit das indische Religionssystem mit seinen Emanationen, das persische von Ormuzd und Ahriman, wodurch sich die Gewalt der Materie erklärt. Der Gegensatz der idealen und realen Welt im pythagoräisch-platonischen System hatte nicht weniger hier seine große Bedeutung. Wie die letztere Lehre ihren offenbaren Zusammenhang mit der orientalischen Religionsphilosophie in sich hat, so alle gnostischen Systeme. Dieß Orientalische ist es, was den gnostischen Systemen diese bestimmte, eigenthümliche Färbung giebt. Von diesem Prinzip ausgehend, nach welchem das Selbstbewußtseyn Gottes in den Aionen sich aufgeht, konnte der Gnosticismus nun dem Judenthum nur eine untergeordnete Stelle anweisen. Der Demiurg, als Weltschöpfer, schließt sich nur äußerlich an die Aionen an und giebt der Welt nur solche Formen, die er selbst durch die Aionen empfing. Je tiefer die Reihe der Aionen herabsteigt, um so mehr verliert sich ihre Vollkommenheit, das dunkele Prinzip gewinnt Macht über das lichte, die Materie über den Geist. Aber je mehr, besonders in den Leiden der Sophia-Achamoth, das geistige Prinzip von dem materiellen überwältigt ist, um so mehr ringt es nach seiner Erlösung, welche die Rückkehr ist zu seinem Prinzip. An dieser Seite tritt dann das Christenthum in seine nothwendige Stelle. Gleichwie sich im Gnosticismus durch den Einfluß des Platonismus und der alexandrinischen Religionsphilosophie, in Philo schon vor dem Christenthum, das Judenthum auf eine

höhere Stufe erhob, als deſſen beſchränkter Inhalt und Standpunkt in dieſen Zuſammenhang mitbrachte, und dieß der nächſte Uebergang der Gnoſis ins Chriſtenthum war: ſo gewann die philoniſche Anſicht vom Logos erſt im Chriſtenthum einen Inhalt und eine Bedeutung, wodurch ſich die Gnoſis erſt vollenden konnte. Nicht weniger vorbereitende Keime der Gnoſis ſind ſchon in der alexandriniſchen Ueberſetzung der LXX., in den Apocryphen, in den jüdiſchen Secten der Eſſener und Therapeuten zu finden, womit das alte Judenthum längſt aus ſeiner Sphäre herausgetreten war. Es erklärt ſich hieraus genugſam, wie bei dieſen alexandriniſchen Juden das Chriſtenthum in einen Zuſammenhang trat mit einer Denkart, welche ſie für daſſelbe im höchſten Grad empfänglich machte und dem ſpeculativen Inhalt deſſelben die höchſte Bedeutung gab. Dieſe innere ſpeculative Umgeſtaltung, welche bereits mit dem Judenthum vorgegangen war, iſt eine weſentliche Vorbereitung auf das Chriſtenthum geweſen und kann in dieſem Zuſammenhang nicht hoch genug angeſchlagen werden. Die Allegorie iſt noch das einzige ſchwache Band, welches dieſe ſpeculative Erkenntniß mit dem hiſtoriſch gegebenen Judenthum und deſſen heiligen Schriften verknüpft, drückt aber zugleich deutlich genug den Gegenſatz aus, in welchem ſie zu dieſem ſtand. Je nachdem nun das Chriſtenthum in das Element des geographiſch verſchiedenen Gnoſticismus eintrat, modificirte es auch die Geſtalt der Gnoſis; in Aegypten und Alexandrien beſonders hatte ſie die überwiegend platoniſch-jüdiſche Färbung, in Perſien hatte ſie die Geſtalt des zoroaſtriſchen Dualismus u. ſ. f. Sofern die Gnoſis aber auf dem Gebiet des Chriſtenthums ſtand, hatte ſie an der heidniſchen, jüdiſchen und chriſtlichen Religion zugleich ihr Element, vereinigte ſie in ſich, indem ſie jeder ihre nothwendige Stelle gab, und that dieſes ſelbſt in philoſophirender Weiſe mit allen den Unvollkommenheiten, welche dem Anfang und inſonderheit dem Standpunkt der Unmittelbarkeit und der Form der

Vorstellung, der Phantasie u. s. f. ankleben und aus dem Standpunkt der christlichen Kirche vollends als verwerflich erscheinen mußten.

3. Hauptgestalten des Gnosticismus. Man hat erst in neuerer Zeit angefangen und versucht, einige Ordnung in die ungeordneten Massen der Gnosis zu bringen, womit man sich früher begnügte; man hat nach einer Eintheilung derselben gefragt. Dieß ist ein wesentliches Bedürfniß der Wissenschaft, welche, was dem denkenden Bewußtseyn entsprungen, nicht gedankenlos und atomistisch gleichgültig neben einander liegen lassen darf. Es muß sich auch in diesen Massen ein System von Stufen, die über einander sind, eine Entwickelung, ein Fortschritt zur Wahrheit entdecken lassen. Am gründlichsten hat Baur diesen Punkt in seinem Werk über die Gnosis behandelt; doch bleibt seine Polemik gegen die gewöhnlichen Eintheilungen besser und genügender, als die von ihm selbst aufgestellte Eintheilung. An der Eintheilung, in welche man die verschiedenen gnostischen Systeme hineinstellt, zeigt sich, ob der Begriff der Gnosis selbst richtig, nicht nur in sich selbst oder abstract, sondern auch geschichtlich richtig aufgefaßt sey, und so kann eigentlich nur der concrete Begriff der Gnosis das Prinzip einer richtigen Eintheilung seyn. Aber welchen geschichtlichen Inhalt der Begriff habe, so muß er doch der logische und die Eintheilung somit die der innern Gedankenentwickelung angemessene seyn. Es kann also nicht blos darum zu thun seyn, allgemeine Kategorien willkührlich aufzugreifen, um darin als in bestimmte Fächer die gnostischen Systeme unterzubringen oder Abtheilungen zu machen, um sie zu classificiren und sie in diese Classen einzureihen, sondern sie auch als die den innern Werth nach verschiedenen einander begriffsmäßig unterzuordnen. Die treffendsten Einwendungen hat Baur gegen die ganz unbestimmte und wenig ausreichende Eintheilung in judaisirende und antijüdische Gnostiker gemacht. Es giebt auch eine gnostische Denkart,

welche nicht mit der judaiſirenden zuſammenfällt und doch auch dem Judenthum nicht in allen Beziehungen feindſelig gegenüber ſteht. Das Verhältniß der Gnoſtiker zu dem Heidenthum iſt dabei ganz unberückſichtigt geblieben. Nicht weniger ungenügend iſt die geographiſche Eintheilung, in die ägyptiſche, ſyriſche und die marcionitiſche Schule. Im Weſentlichen hat auch Matter dieſe Eintheilung beibehalten. Von ſolcher Eintheilung ſagt Baur mit Recht, daß ſie einer ganz äußerlichen Betrachtungsweiſe angehöre, welche von dem innern und tiefern Zuſammenhange dieſer Erſcheinungen ganz abſtrahirt. Man muß das anerkennen und davon mit Baur ausgehen, daß in den drei allen gnoſtiſchen Syſtemen gemeinſamen Gedanken der Materie, des Demiurg und Chriſtus die drei geſchichtlich vorliegenden Religionen, das Heidenthum, Judenthum und Chriſtenthum, dargeſtellt und gleichſam repräſentirt ſind. Jedes gnoſtiſche Syſtem ſucht durch dieſe Formen und das verſchiedene Verhältniß, in welchem es ſie zu einander erblickt, den Begriff der Religion zu finden. Hiernach kann nur die Eintheilung aller gnoſtiſchen Denkarten die richtige ſeyn, welche dem Verhältniß folgt, in welches dieſe drei Religionsformen darin zu einander geſtellt ſind. In allen gnoſtiſchen Schulen iſt das Chriſtenthum als die abſolute Religion betrachtet; aber das Verhältniß, worin es zu den beiden andern Religionen geſtellt wird, iſt ein verſchiedenes. Hiernach wäre nun, nach Baur, zu unterſcheiden: 1. die das Chriſtenthum mit dem Judenthum und Heidenthum näher zuſammenſtellende Form der Gnoſis; 2. die das Chriſtenthum vom Judenthum und Heidenthum ſtreng trennende Form der Gnoſis und 3. die das Chriſtenthum und Judenthum identificirende und beide dem Heidenthum entgegenſetzende Form der Gnoſis. So ſcharfſinnig und geiſtreich dieſe Eintheilung nicht nur aufgeſtellt und deducirt, ſondern auch durchgeführt iſt, und ſo wenig man zweifeln kann, es laſſe ſich die gnoſtiſche Gedankenmaſſe füglich in dieſe Kategorien einreihen, ſo kann man doch

auch nicht verkennen, daß die Eintheilung noch sehr formal und dem concreten Begriff, der ebenso sehr sich und seiner logischen Natur als der geschichtlichen Masse genügen muß, unangemessen ist. Man sieht in dieser Eintheilung keinen logischen Fortschritt, wie er doch in der nothwendigen Unter- und Ueberordnung der gnostischen Systeme in ihrem Verhältniß zu einander an sich vorhanden ist, sondern das Syncretistische und Formalhistorische der alten Ansicht kommt darin wieder zum Vorschein, daß allen diesen gnostischen Vorstellungen, in welches Verhältniß sie auch das Christliche zum Heidnischen und Jüdischen stellen, ein gleicher Werth beigelegt wird. Wenn man daher im Wesentlichen der Eintheilung beipflichten muß, darum, weil darin zuerst eine wirklich umfassende Uebersicht und Würdigung der gnostischen Systeme in Bezug auf ihr Verhältniß zu den drei Religionen enthalten ist, so kann den Mängeln derselben doch nur durch folgende Stellung der Eintheilung aller gnostischen Systeme abgeholfen werden. 1. Die das Heidnische und Jüdische unmittelbar ausschließende Form der Gnosis, 2. die das Christliche durch das Jüdische und Heidnische vermittelnde Form der Gnosis, und 3. die das Heidenthum ausschließende und das Judenthum in seiner Wahrheit und Offenbarung anerkennende, durch beides aber den Uebergang in die kirchliche Gnosis bahnende Form. Abstract ist jede Eintheilung, so lange sie nicht mit dem geschichtlichen Stoff erfüllt ist; aber die Wahrheit der Eintheilung muß sich alsdann darin zeigen, daß sie mit diesem und dieser mit ihr in eins zusammenfällt. Indeß kann hier nicht die Absicht seyn, das ganze Material der gnostischen Lehre im Einzelnen zu erschöpfen, sondern nur in einer Uebersicht unter die angegebenen Gesichtspunkte zu stellen.

1) Die das Heidnische und Jüdische unmittelbar ausschließende Gnosis. In diese Kategorie gehört Marcion mit seiner Schule. Von ihm ist schon früher gehandelt

worden als einem heftigen Feinde des Judaismus. Er stimmte mit Cerdon so sehr überein, daß manche Kirchenlehrer ihn nur zum Nachtreter von diesem machen. Er hat aber die cerdonische Lehre durchaus selbständig verarbeitet. Den übrigen Gnostikern fremd, lebte er von Jugend auf schon in christlichen Gedanken und war ihm die höchste durchaus speculative Aufgabe des Nachdenkens, das Christenthum als die absolute in sich durchaus selbständige Religion zu begreifen. Daß sein Standpunkt vorzugsweise der practische gewesen wäre, ist ihm nur angedichtet. Den Demiurg unterschied er als den Judengott einerseits von dem höchsten Gott, andrerseits von dem die Materie beherrschenden Satan. Alles, was im Alten Testament oft nur an der Seite der menschlichen Vorstellung und Darstellung liegt, übertrug er als eine Unvollkommenheit auf den jüdischen Gott. Das Judenthum hat sich, nach Marcion, mit dem Demiurg als Weltschöpfer und Gesetzgeber begnügen müssen; den wahren Gott hingegen kennt es nicht. Da Marcion nun die Natur für ein des wahren Gottes ebenso unwürdiges Werk hielt, als das Gesetz, jene vielmehr nur für das Werk dessen hielt, der der Weltschöpfer ist, so kann auch die Natur nicht den wahren Gott offenbaren und ist der Gott des Heidenthums nicht minder der unwahre. Marcion zerriß in dieser Weise allen geschichtlichen Zusammenhang des Christenthums mit der vorchristlichen Zeit; der Gott des Christen tritt so bei Marcion, nach Tertullians Ausdruck, plötzlich hervor; Heidenthum und Judenthum haben von ihm auch nicht die leiseste Ahnung gehabt. Selbst das Evangelium, welches Marcion hatte und seinen Grundsätzen gemäß eingerichtet hatte, bezweckte den schärfsten Gegensatz des Gesetzes und Evangeliums durchzuführen. Dem Gott des Gesetzes setzte Marcion in seinem Antinomismus den Gott der Liebe aufs strengste entgegen. Ihn aber, den wahren Gott, hat Christus erst der Welt geoffenbart und in Christo selbst stellt sich dar die höchste lenitas et man-

suetudo. Seine Vorſtellungen von dem Weltſchöpfer im Alten Bunde trug Marcion ſelbſt auf den daſelbſt verheißenen Chriſtus über; er iſt ſo ſtreng, leidenſchaftlich und von ſo kriegeriſchem Geiſte beſeelt, als jener Demiurg. Dieſe Kluft, welche Marcion zwiſchen dem Judenthum und Heidenthum einerſeits und dem Chriſtenthum andrerſeits befeſtigte, und dieſe Strenge, womit er alle hiſtoriſche Beziehung von dieſem auf jene aufhob, trieb ihn denn nothwendig in das Extrem, welches in Marcions Lehre der Doketismus iſt: denn was konnte ein Chriſtus ſo ohne alle Beziehung auf Natur und Geſchichte anders ſeyn, als ein Phantasma; er konnte nur ſo von dem Demiurg ganz unabhängig ſeyn, daß er auch keinen materiellen, natürlichen Leib hatte; ſein Geborenwerden, Leiden und Sterben, es iſt alles nur Schein; bitter drückt Tertullian dieß als Marcions Lehre ſo aus: mendacio passus est, ut phantasma. Dieſe Form des Gnoſticismus, welche der Doketismus iſt, war dem Marcion mit mehreren anderen Gnoſtikern, mit Baſilides, Valentinus u. A. gemeinſam. Die Hauptidee iſt, daß nur ſo der Geiſt ſich in ſeiner Wahrheit behaupte, wenn er von aller Materie unabhängig iſt; dieſe Naturfreiheit des Geiſtes oder daß er naturfrei iſt, beſtimmten ſie als Naturloſigkeit. Und iſt der Erlöſer nicht ſo der von aller Materie freie, wie ſoll er der Erlöſer ſeyn; er iſt ſo ſelbſt noch der Erlöſung bedürftig. Der Doketismus hat ſo die Bedeutung im Gnoſticismus, die Bedingung der erlöſenden Thätigkeit Chriſti zu ſeyn. Iſt nun andererſeits die ſichtbare Geſtalt des Erlöſers ebenſo nothwendig dazu, ſo hat ſie doch nichts wirklich Materielles an ihr, iſt nur Schein; ſo wurde die Erſcheinung Chriſti in der Welt auf den Schein reducirt, der hiſtoriſche Chriſtus iſt im Gnoſticismus in den bildlichen aufgelöſt, und der doketiſche Chriſtus nur die in die Sinnenwelt hineinſchimmernde Idee der Erlöſung. Schloß Marcion ſelbſt das Geborenwerden des Erlöſers aus, ſo hing auch damit ſeine rigoriſtiſche Anſicht der Ehe zuſammen, als Verun-

reinigung des Geistes durch das Naturleben, wie denn in den marcionitischen Gemeinden alle Ehen verbannt und Verehelichte nur unter der Bedingung der strengsten Enthaltsamkeit zugelassen waren. Es hängt damit weiter zusammen die Herbigkeit der marcionitischen Sittenlehre, die Scheu vor allen Lebensgenüssen, die Nothwendigkeit, alle Leiden des Lebens zu tragen, welche durch den Einfluß des Demiurgos über diejenigen kommen, welche sich von der Materie immer freier zu machen suchen. — Fragt man nun noch, in welches affirmative Verhältniß Marcion das Christenthum zum Judenthum und Heidenthum stellte, oder ob er es etwa ganz nur bei diesem negativen Verhältniß bewenden ließ, so daß ihm etwa jede dieser beiden Religionen nur etwas ganz anderes als die christliche, und diese von jenen von Grund aus verschieden war, ohne zu sagen, was jene denn in sich selbst und in ihrem Verhältniß zum Christenthum seyen: so erhält man auch das nöthige Licht über die Lehre Marcions von den höchsten Prinzipien, oder der neben Gott gleich ewigen Materie. Hätte Marcion, wie früher auf unsichere Versicherung wohl geglaubt worden, drei Prinzipien unterschieden, die Materie, den Demiurg und den höchsten Gott, so wäre wenigstens die Stellung und Unterordnung der drei Religionen dadurch erklärt. Allein auf Tertullians Autorität, der für die Lehre Marcions immer die Hauptquelle bleibt, ist nicht anzunehmen, daß Marcion dem Demiurg diese Bedeutung und Stellung gegeben hätte in der Mitte zwischen den beiden andern Prinzipien. Es bleibt also bei zwei gleich ewigen Grundwesen, und der Demiurg ist nur als Weltschöpfer das dem guten Gott feindselig Widerstrebende und fällt somit mit dem bösen Prinzip in eins zusammen; die Unterscheidung der Materie und des Demiurg ist sodann nur die zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren. So ist es eigentlich eine dualistische Ansicht, in der Marcion sich befestigt hatte; in diesem Dualismus stand ihm Heidenthum und Judenthum auf der einen,

das Christenthum auf der andern Seite und dieses nur in der schärfsten Opposition gegen jene beiden, und dieser Gegensatz war ihm eben der des wahren Gottes und des Weltschöpfers. Der wahre Gott ist bis auf Christum völlig unbekannt gewesen; die wahre Religion fängt mit Christo, ohne alle Vorbereitung, ganz von vorne an. Marcions Standpunkt ist somit ganz nur der in der Unmittelbarkeit des Bewußtseyns mit der absoluten Abstraction von aller Objectivität und Geschichte. Mit diesem Standpunkt imponirte er um so mehr, als er in sich selbst Verführerisches genug hatte, zumal für die damalige Zeit. Die Zahl seiner Anhänger muß bedeutend gewesen seyn, wie es die seiner Gegner war; es gab nach seinem Tode noch viele marcionitische Bischöfe. Sein Zweck, das Christenthum vom Judenthum aufs schärfste abzulösen, fand seine Nothwendigkeit in seiner Zeit, wiewohl er eben dadurch über die Grenzlinie der Wahrheit hinausgerieth. Denn durch diesen Eifer, womit er alles ausmerzen wollte, was noch als jüdisches Ueberbleibsel zwischen dem Urchristenthum und der damaligen Gestalt des Christenthums in der Kirche, seiner Ueberzeugung nach, in der Mitte lag und diesem anklebte, kam er auch mit diesem in den heftigsten Widerspruch. Die Einseitigkeit seines absolut subjectiven Standpunkts ergänzt sich durch den der übrigen, zum Theil schon früheren, Gnostiker.

2) Die das Christliche durch das Jüdische und Heidnische vermittelnde Form der Gnosis. Die Emanation war der Hauptgedanke in diesem System. Gott an sich und in seiner Unmittelbarkeit ist der Ungrund, das Ungründliche und deshalb auch Unergründliche (*βυθός*), das ganz prädicatlose Wesen, der verborgene, in sich selbst verschlossene Gott. In dieser Unbestimmtheit Gottes aber blieb der Gnosticismus nicht stehen, sondern erkannte ihn auch als den sich durch Selbstbestimmung oder Selbstbegriff offenbarenden, welches die *πρώτη κατάληψις ἑαυτοῦ* sey; dieß ist das ebenso nothwendige Of-

fenbarwerden Gottes, welches als νοῦς oder λόγος hypostasirt erscheint. Die Aionen sind die in solcher Selbstoffenbarung aus dem Ungrunde hervorgehenden Eigenschaften und Kräfte Gottes; sie sind die Prinzipien der Individualisation alles Lebens, der Ursprung der sinnlichen Welt. Dieß ist, was gewöhnlich als die Emanationslehre des Gnosticismus vorgestellt wird. Durch die aus der Geisterwelt sich fortbewegende Lebensentwickelung ist das an sich Todte und Wesenlose begrenzt, es ist das an sich Finstre, die ὕλη, die Materie, das Leere, das Chaos, nichts an sich Seyendes, sondern allein durch sein Verhältniß zum Licht und Wesen. Das Prinzip dieser niedern Welt ist aber nicht das der Geisterwelt oder Aionenwelt, sondern der Demiurgos, einer der Aionen oder Engel oder Ideen. Von ihm ist die Welt geschaffen, den Juden das Gesetz gegeben. In der Person Jesu Christi hingegen ist der höchste Aion erschienen, der mehr ist als alle Engel und der Demiurgos. Das Menschliche und Göttliche in Christus anerkennend, war nun diese Lehre über das Verhältniß von beiden verschieden. Einige bekannten sie hier zum bestimmtesten Realismus, setzten erst das eine dem andern in ihm entgegen und ließen es in die Einheit gehen, so, daß Christus oder das Göttliche sich bei der Taufe Jesu mit ihm, dem Menschen, vereinigte. Andere bestimmten das Erscheinende, menschliche Wesen an Christus nur als den Schein und die in solchem Doketismus Befangenen leugneten die ganze erscheinende, sinnliche und irdische Seite seines Daseyns gänzlich. Es war natürlich, daß sie mit diesen Prinzipien zu den heiligen Schriften kommend, diese auch nur nach jenen auslegen konnten und die Uebereinstimmung derselben mit dem Inhalt der christlichen Offenbarungsurkunden nachzuweisen suchten. Sie gingen dabei von dem Grundsatz aus, daß das Psychische und Pneumatische, die Vorstellung und der Begriff wohl zu unterscheiden sey; wobei die Gnostiker sich an die Vorstellungsweisen des Glaubens in der Bibel nicht für

gebunden, sondern für berechtigt hielten, darüber hinaus zu gehen, welches dann in verschiedenen Beziehungen mit eben soviel Vortheilen als Nachtheilen verknüpft war, je nachdem der Inhalt ihrer Philosopheme dem Inhalt und Geiste der Schrift entsprach, oder nicht. In jedem Fall hat der Gnosticismus das große Verdienst, der fleischlichen Denkart und Auslegung gegenüber, wie sie unter den jüdisch Gesinnten herrschend war, eine geistige und ideenreiche Betrachtung des christlichen Glaubensinhalts bewirkt zu haben, und auch in sofern war die Erscheinung desselben nothwendig. Ueberdem haben diese Gnostiker das Vorzügliche, das Christenthum nicht als eine einzelne, isolirte Erscheinung und Offenbarung Gottes, sondern es in dem Zusammenhange mit allem, was als Erscheinung der absoluten Religion in irgend einem Maaß bis dahin sich gezeigt hatte, aufgefaßt und so eine freiere und tiefere theologische Erkenntniß herbeigeführt zu haben.

Nach der verschiedenen Persönlichkeit und dem übrigen Zusammenhang, besonders aber nach dem verschiedenen Geiste der mehr syrischen oder alexandrinischen Gnosis, von denen die erstere mehr das rein Orientalische, die andere mehr das Hellenische und Platonische sich aneignete, dem Einfluß des Parsismus insonderheit in die erstere, modificirte sich der Gnosticismus mannigfaltig. Durch diese Momente zusammen ist der Unterschied in den Lehren des einen oder andern Gnostikers bestimmt. Zu beklagen ist, daß wir fast alle Nachrichten von ihren Lehren nur aus dem Munde ihrer erklärtesten Feinde, der Kirchenlehrer, haben, welche sie sämmtlich nur als arge Ketzer betrachten und verwerfen. Im Allgemeinen hatte Saturninus, einer der ersten Gnostiker, der ohngefähr in den Jahren 117—138 lebte, die bereits bezeichnete Theorie über den höchsten Gott, den Demiurgos, die Emanation und den Dualismus. Er lehrte dabei, daß der Mensch von sieben Engeln aus der ewigen Materie geschaffen worden, daß dann der Satan noch eine eigene Gattung,

des Böſen, erſchaffen habe und Chriſtus das Reich deſſelben zu zerſtören gekommen ſey. An der Spitze jener Sterngeiſter, von denen die Welt ihren Urſprung hat, ſteht der Judengott. Indem aus dem Reich des Lichts einige Strahlen in das Reich der Finſterniß fallen, entſteht in dieſem die Sehnſucht nach dem Licht. Aus Erbarmen ſendet der höchſte Gott einen Funken des göttlichen Lichts und Lebens in dieſe Welt und ſo entſteht der Menſch. Endlich ſandte Gott auch ſeinen Aion νοῦς in die Welt, um dem Reich des Lichts die Herrſchaft über das der Finſterniß zuzuwenden. Am räthſelreichſten und geheimnißvollſten war die Theorie des Baſilides. Nach ſeiner Lehre brachte Gott ſieben Aionen aus ſich hervor; mit ihm ſelbſt, als dem achten, ſind ſie die glückliche Acht. Nach Irenäus, Pater, Nus, Logos, Phroneſis, Sophia, Dynamis, nach Clemens von Alex. gehörten noch dazu Juſtitia, Par. Dieſe Ogdoas iſt das Prinzip alles Daſeyns. Aus der Vermiſchung des Lichts mit der Finſterniß entſtand die Welt, in der ſich das Licht von der Finſterniß, das Gute vom Böſen befreien ſoll, um ſo, von dem Fremdartigen geläutert, zum Urquell ſeines Daſeyns zurückzukehren. In der ganzen Natur iſt nur Ein Prinzip des Lebens, nur auf den verſchiedenen Stufen des Daſeyns gehemmter oder freier; dieſer der Natur inwohnende Geiſt, die Naturſeele, iſt ganz noch gefangen in der Materie, im Stein ganz gebunden, ſich bewegend in der Pflanze, im Thier lebendig, in dem Menſchen frei; mittelſt dieſer Naturſeele iſt ſich alles Daſeyn verwandt und iſt daher auch ein Gegenſtand des göttlichen Willens. In dem Menſchen iſt alles Daſeyn concentrirt und er hat die ganze Natur mit allen ihren Beſtimmungen und Eigenſchaften an ihm. In dieſem Syſtem iſt der Archon das Prinzip der Bewegung und Entwickelung; er diente dem höchſten Gott und deſſen unendlicher Vorſehung in der Leitung der Welt und der altteſtamentlichen Religion und wurde von dem jüdiſchen Volk für den höchſten Gott ſelbſt gehalten. Das Werkzeug der Erlöſung der

Welt durch Gott war der Mensch Jesus, bei dessen Taufe der höchste Aion sich mit dem Menschen vereinigte. Auf das sinnliche Leiden und Sterben Christi legte er gar keinen Werth; in dem Dienst Gottes zu leiden war größer. Viel schwieriger und dunkler ist das System von Valentinus. Er lebte in Alexandrien und Rom. Nach Mosheim commentarii p. 373 und Walch Ketzerhist. 1. 335. ging sein System von dem Gedanken des Pleroma aus, in welchem reinsten Lichtraum der Gottheit dreißig Aionen wohnten, 15 männliche und 15 weibliche. Gott ist nach ihm der an sich verborgene, der Abgrund (βυθὸς); in der Entfaltung der Kräfte und Aionen hat er sich aber auch geoffenbart. Dieses ist dadurch geschehen, daß Gott sich selbst bestimmt, alle Bestimmung aber ist Beschränkung, die göttliche Offenbarung ist Selbstbegrenzung, wie alles Daseyn Begrenzung ist. Dieß ist die Idee des Horos (ὅρος) in dem System des Valentinus. Durch Vermischung der Weltseele mit der Materie ist alles lebendige Daseyn. Werkzeug des höchsten Gottes für die Welt der Seele und Materie ist der Demiurgos, er ist der Ursprung der menschlichen Seele. Das Prinzip der Entzweiung, der Zerstörung ist aber Satan. Der aber auf allen Stufen des Daseyns das Hemmende und mit sich Gespannte und Entzweite aufhebt und den Frieden des Pleroma geltend macht, ist der Soter, der Logos. Durch ihn ins Pleroma erhoben wird der Geist, in der niedern Sphäre an das Organon der ψυχὴ oder Seele gebunden, und auf das Zeitliche und Irdische beschränkt, nur als Verstand und Reflexion thätig, sich freier bewegen und zur vollen und wahren Begeisterung durch die Sophia gelangen. Alles bis herab zur Grenze der niedrigsten Stufe des materiellen Daseyns hat die Bestimmung, von dem göttlichen Prinzip berührt und auf eine höhere Stufe erhoben zu werden. Durch diesen Einfluß und diese Aufhebung nur kann das Reich der ὕλη vernichtet werden. Damit der Soter sein Werk auf Erden vollbringen konnte, erhielt er einen durch den

Demiurgos aus ätherischen Elementen geschaffenen Körper und so ging die Psyche des Heilands mit jenem ätherischen Leibe durch die Maria hindurch, als einen Kanal, ohne von ihr den irdischen Stoff des Leibes anzunehmen. In dieser Herkunft des Messias dem Leibe nach ist seine Macht über die Natur begründet. Der Christ aber verband sich mit ihm erst bei der Taufe. An dieser Seite knüpft nun Valentinus seine christlichen Ideen an. Es ist die Bestimmung aller menschlichen Seelen, durch den Soter erlöst die Kraft zum Eingang in das Pleroma oder die Geisterwelt zu empfangen, wo jede Psyche ihren Engel hat, und also in diese himmlische Gemeinschaft (συζυγία) zu gelangen. Der Unterschied aber unter den Christen ist der von Paulus gemachte zwischen den psychischen und pneumatischen, jene bleiben an der Vorstellung und im Autoritätsglauben hängen, zum Begriff der Wahrheit gelangen sie nicht. Die Metaphysik des Valentinus und das damit für ihn identische Christenthum desselben wurde in mehr oder weniger gleicher Weise behauptet von den kleineren Secten des Ptolemäus, Heracleon, Colarbasus, Carpocrates, Prodicus, Marcus, Bardesanes und Andern. Der letztgenannte hatte durch seinen Aufenthalt in Indien unmittelbar aus der Quelle der Gymnosophisten geschöpft. Er unterschied sich von den andern gnostischen Lehrern besonders dadurch, daß nach ihm die Welt nicht von dem bösen, sondern vielmehr von dem guten Prinzip geschaffen war; darum war ihm aber der Dualismus des Gnosticismus nicht fremd. Dabei zeichnete er sich durch ein bestimmtes Festhalten der sittlichen Freiheit aus. Carpocrates hingegen, noch unter Hadrian zu Anfang des 2. Jahrhunderts zu Alexandria lebend, und sein Sohn Epiphanes, mit platonischen Ideen vertraut, hat in seinem strengen Gegensatz gegen den Mosaismus und Judengott diese Seite besonders polemisch behandelt. Die Ophiten, welche gleichfalls christliche Ideen mit valentinianischer Metaphysik vereinigten, haben ihren Namen von dem Schlangen-

geiſt, wie ſie den böſen Geiſt nannten und über den ſie beſonders weitläuftig ſich in ihren Lehren verbreiteten. Darin war die erſte Sünde als die nothwendige Bedingung des Bewußtſeyns in dem Menſchen beſtimmt und es iſt hieraus begreiflich, wie ſie die Schlange ſelbſt als Symbol und Organ der Weltſeele betrachten und verehren konnten. Die Schlange war ihnen ἀρχὴ γνώσεως, die incarnirte Weisheit. — Mit den idealiſtiſch-gnoſtiſchen Syſtemen durchaus verwandt, aber auch in andern Beziehungen davon unterſchieden, zeigt ſich der Manichäismus. In dieſem trat der Idealismus des Orients viel beſtimmter und univerſeller hervor als im Gnoſticismus, und das chriſtliche Element erſcheint darin faſt nur ſymboliſch. Der Manichäismus iſt auch nach der jüdiſchen und platoniſchen Seite hin freier und ſelbſtändiger, wenigſtens unabhängiger, und es ſind beſonders diejenigen unter den Gnoſtikern, welche ſich ſtrenger als die übrigen an die alte orientaliſche Religionsphiloſophie anſchließen, mit denen die Manichäer am meiſten harmonirten. Mani oder Manes ſtarb ohngefähr im Jahre 277, und ſeine eigenthümliche Lehre fällt erſt in die Mitte des 3. Jahrhunderts. Von ihr entſteht eine gar verſchiedene Vorſtellung, je nachdem man ſich mehr an die orientaliſche oder an die griechiſche Quelle hält. Eine Hauptſchrift iſt das Werk von Baur: das manichäiſche Religionsſyſtem. Mani, in der zoroaſtriſchen Religion geboren, ein Perſer, trat erſt in ſpäteren Jahren zum Chriſtenthum über und wurde Presbyter einer Chriſtengemeinde, er führte die perſiſchen Ideen von Ormuzd und Ahriman in die chriſtliche Denkart ein und konnte in ſeinen Umgebungen und den vorhandenen Umſtänden Veranlaſſung finden, die chriſtlichen Ideen mit den perſiſchen zu paralleliſiren und zu identificiren, die innere und weſentliche Einheit beider darzuthun. Er hielt ſich unſtreitig in dieſer Beziehung vornemlich für den verheißenen Paraclet; das reinigende Prinzip im Chriſtenthum wollte er ſeyn und daſſelbe von ſeinem Zuſammenhang mit dem

Judaismus gänzlich losmachen, welches von Ahriman ſtamme. Das manichäiſche Syſtem iſt dualiſtiſch im ſtrengſten Sinn; der gute und böſe Gott ſind darin als das Licht und die Finſterniß, als Ormuzd und Ahriman, einander aufs ſtrengſte entgegengeſetzt. Das Reich beider beſteht urſprünglich und abſolut getrennt. Allein es fiel ein Schimmer des Lichts hinüber in das Reich der Finſterniß, und ſo entſtand in dieſem die Sehnſucht nach dem Licht in jenem. Durch dieſen Abglanz iſt der Urmenſch geworden. Auf dieſe erſte Emanation folgt, da der Urmenſch überwunden ward durch die Mächte der Finſterniß, eine zweite, die des lebendigen Geiſtes. An dieſen Satz knüpfte ſich die Lehre von Chriſtus an. Das Bild jenes Urmenſchen, der Menſch durch die Mächte der Finſterniß zum Böſen verführt, wird durch Chriſtum von dieſer finſtern Welt völlig erlöſet. Der Sonnengeiſt kleidet ſich in den Schein eines ſinnlichen Körpers. Nur, da Mani vom abſoluten Dualismus ausgeht, iſt der Zweck und das Ziel der Erlöſung nicht die Verſöhnung, ſondern die völlige Scheidung des Lichtreichs von der Finſterniß, welche Abtrennung die völlige Machtloſigkeit des letztern iſt. Hier fehlt alſo die Rückkehr des Geiſtes aus der Entzweiung in die Einheit mit ſich. Mit Marcion ſtimmte er in der Annahme der Accommodationslehre überein, er hielt die Vorſtellungen des Neuen Teſtaments nicht nur für verfälſcht, ſondern nur für Hüllen der reinen Wahrheit, für die die Welt damals noch nicht empfänglich war. Die Lehre des Paraclet erſt kann in die innere Wahrheit einweihen. So ging der Manichäismus beſonders darauf aus, die Gedankenmäßigkeit, die Vernunftgemäßheit des Chriſtenthums zu behaupten, wie Auguſtinus ausdrücklich bezeugt, obgleich er daraus den Manichäern einen Vorwurf macht aus dem Grunde, daß ſie ja Manis Offenbarungen blindlings angenommen. Mani wurde von ſeinen Anhängern als der Paraclet, d. i. nicht als der heilige Geiſt, ſondern als Chriſtus ſelbſt anerkannt; er war das Haupt von

12 Apostеln, welche er neben sich einsetzte. Die ganze Masse der Christen unterschied er in Auditores und Electi. Der große Gedanke im Manichäismus war, daß auch die Natur in dieser Lehre vom Geist in Betrachtung kam und in den Gesichtspunkt der Religion gestellt ward; das Falsche, daß darin das Christenthum dem Heidenthum so nahe gerückt ist, daß es von diesem kaum unterschieden wird. Es ist darin der heidnischen Religion nur eine christliche Färbung gegeben. Er enthält in sofern die äußerste Abweichung vom christlichen Glauben. An diesem Punkte geht der Gnosticismus über sich selbst hinaus, und daher muß es wohl kommen, daß, wie auch immer noch der Manichäismus dem Gnosticismus angehöre, man ihn ebenso oft auch davon unterschieden hat. Denn dieß war wenigstens bis dahin das allen Gnostikern Gemeinsame, daß das Christenthum in seinem eigenthümlichen und höchsten Werth von ihnen anerkannt war. Den höchsten Werth legte ihm auch noch der Manichäismus bei, aber nicht den eigenthümlichen oder den in seiner Bestimmtheit und Eigenthümlichkeit. Der Manichäismus steht schon in einem nur ganz äußerlichen Verhältniß zum Christenthum. In einem gar feindseligen Verhältniß steht er vollends zum Alten Testament. Beiden Seiten nun der Identificirung von Heidenthum und Christenthum und der Polemik gegen das Alte Testament trat endlich nun die dritte Seite des Gnosticismus entschieden gegenüber.

3) Die das Heidenthum ausschließende und das Judenthum in seiner Wahrheit anerkennende Gnosis. Dieser Standpunkt ist in den romano-clementinischen Homilien repräsentirt. Unter Clemens Rom. Namen ist diese nur noch unvollständig vorhandene Schrift, welche auch Recognitiones oder ἀναγνωρισμοί heißt, in Umlauf gesetzt, um unter dem Schilde eines apostolischen Vaters die mancherlei theils dogmatischen, theils hierarchischen Expectorationen desto scheinbarer unterzubringen. Die zuletzt angegebene Seite der pseudo-

clementinischen Homilien deutet bestimmt genug die Zeit ihres Ursprungs an, wo man sich schon mit dergleichen hierarchischen Plänen beschäftigte, nämlich das Ende des 3. Jahrhunderts. Ebenso gehört es auch nur zur Einkleidung, daß der gleichsam mythischen Person des Simon Magus alle die zu bekämpfenden Grundsätze zugeschrieben sind, insonderheit aber die marcionitische antijüdische Ansicht, auf deren Widerlegung alles in diesen Homilien berechnet zu seyn scheint. Dabei zeigt die Auskunft, welche hier getroffen wird, die marcionitischen Einwendungen gegen den jüdischen Gott zu widerlegen, zugleich den gnostischen Standpunkt dieser Homilien. Denn es kommen merkwürdige kritische Zweifel vor an der Aechtheit solcher prophetischen, besonders mosaischen Gottesbeschreibungen, welche als des wahren Gottes unwerth erscheinen; es wird geradezu gesagt, daß diese nicht von prophetischer Hand herkommen, das mosaische Gesetz selbst sich mündlich überliefert habe. Hiermit bleibt der Verfasser nicht minder in einem Widerspruch stehen gegen das Alte Testament, obgleich er den Inhalt zu retten sucht und die Dissonanz nur auf die Seite der Schrift und Darstellung legt. Dabei hält er in Opposition gegen das Heidenthum die monotheistische Weltansicht durchaus fest, wie z. B. in der Erklärung vom Ursprung des Bösen. Andererseits besteht er auf der Idee Gottes als des Weltschöpfers selbst, durchaus gegen Marcion. Aber in der Entwickelung, wie Alles von dem guten Gott als Schöpfer ausströmt, verhält der Verfasser sich wieder ganz gnostisch und phantastisch. Dagegen wird nun wieder auf die göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen ein Werth gelegt, wie er dem Alten Testament angemessen und im Widerspruch mit dem gnostischen System ist. Das Heidenthum wird als Polytheismus und ebendeshalb falsche Religion verworfen, das Judenthum wegen seines Monotheismus als die wahre und absolute Religion vorgestellt. Das Heidenthum ist besonders verwerflich wegen seiner Unsittlichkeit. Hinter den Mythen stecken

die Dämonen. Weil aber auch das Heidenthum vielfältig mit dem Judenthum in Berührung und Vermischung gekommen, so ist die Nothwendigkeit entstanden, es davon wieder zu reinigen, und diese Reinigung des Judenthums ist das Christenthum, die absolute und vollkommene Religion. Hieraus geht in den Clementinen hervor einerseits die Behauptung der Identität des Juden- und Christenthums, andererseits der höhere Rang des letzteren über das erstere. Der reine von Gott geschaffene Adam ist derselbe in dem ersten und zweiten. Die sittlichen Gebote im Alten und Neuen Bunde sind dieselbigen. Der Gegensatz von Gesetz und Evangelium ist schon im Alten Bunde aufgehoben. Die Verdunkelung der Wahrheit aber durch Sünde machte die Erscheinung des wahren Propheten nothwendig; durch ihn sind neue geistige und sittliche Kräfte in die Menschheit gekommen. Aus der Anerkennung des Judaismus als der wahren Religion, ist es, daß in den Clementinen der Prophetismus so hoch gestellt und der erste Mensch d. i. Adam und Christus selbst als der Prophet betrachtet ist. Der ganze Standpunkt der Pseudoclementinen ist durch dieses alles ein solcher, den man im Vergleich mit allen andern gnostischen Denkarten, der abstracten des Marcion und den vermittelnden der übrigen, als den dem reinchristlichen noch am nächsten kommenden bezeichnen kann. Diese Ansicht hat das Wahre, daß ihr der Judaismus selbst die wesentliche Vermittelung des Christenthums ist. Der heidnische Standpunkt ist ein materieller, der des Marcion ein formeller, der höhere über beiden ist der der Clementinen und führt unmittelbar in die kirchliche Gnosis selbst hinüber, wie das schon die anerkennende Würdigung des Prophetismus und die sittliche Seite der Religion mit sich brachte. Auch den Clementinen ist die Gnosis das Höchste, und ist sie darin noch nicht gereinigt von allen Eigenthümlichkeiten des häretischen Gnosticismus, so steht sie doch schon bedeutend über diesem.

II. Die kirchliche Gnoſis. Sie hatte ihren Hauptſitz zu Alexandrien, wo ſich von langer Zeit her der Orient und Occident berührte, die ſubſtanzielle orientaliſche Anſchauung mit der occidentaliſchen Form ſich vereinigte. In ihr zeigt ſich das Orientaliſche und Helleniſche zuſammengefloſſen, und von der beſtimmten Denkart im Geiſte Platos hat dieſe chriſtliche Religionsphiloſophie auch ihren Namen des Neoplatonismus. Auf dem Wege des Gedankens und Geiſtes war dieſe Einheit von Platonismus und Chriſtianismus entſtanden, und theologiſch iſt dieſe ganze Bewegung, d. h. hinausgehend über die bloße Vorſtellung des chriſtlichen Glaubensinhalts. Nur aus dieſem Geſichtspunkte kann ſie richtig gewürdigt werden: nicht etwa aber war es auf eine neue Form der Religion oder des Glaubens abgeſehen, ſondern nur auf die gedankenmäßige Erkenntniß der im Platonismus und Chriſtianismus liegenden Grundideen. Der Geiſt beruhigt ſich jetzt nicht mehr mit der bloßen Vorſtellung des Ueberlieferten, ſondern ſich darin ſuchend weiß er alles nur als des Denkens Macht und Erzeugniß. Von der Seite des Inhalts gehört ſchon Philo, der Jude, in dieſe Reihe; ſeine Lehre iſt der Uebergang des Helleniſchen in das Geoffenbarte, oder vielmehr der Eingang der Offenbarungsreligion in die uralte orientaliſche Ueberlieferung. Sein Beſtreben war, die platoniſchen und ariſtoteliſchen Ideen in den moſaiſchen Urkunden nachzuweiſen und ſo die Einheit des an und für ſich Vernünftigen mit der geoffenbarten Religion darzuthun. Mit der jüdiſchen Denkart hängt es zuſammen, daß Philo lehrt, durch das Auge der Seele könne Gott, als das Urlicht, nicht erkannt werden. Dieſer abſtracte Gedanke Gottes ſchließt allerdings die Erkenntniß aus, aber auch das iſt ſchon eine Erkenntniß, zu wiſſen, daß Gott, als dieſe Abſtraction, nicht zu erkennen iſt, und darin zeigt ſich eben die Nothwendigkeit des folgenden Chriſtenthums, deſſen Gott nicht mehr jener jüdiſche, abſtracte, unfaßliche Gott iſt. Aber Philo hat auch das, daß der λόγος

das Ebenbild und der Abglanz Gottes iſt, als der erſtgeborne Sohn die Welt regiert. Das platoniſche ὄν, welches Gott noch ganz abſtract an ſich iſt, das Weſen, beſtimmt ſich, und ſo fängt hier das Unterſcheiden an; der λόγος, der Inbegriff aller Ideen iſt der göttliche Verſtand, oder die göttliche Vernunft; die Ideen im Logos nennt Philo Engel, und mehr iſt aus dieſen in der chriſtlichen Religion nicht zu machen; ſie ſind, was Ariſtoteles Götter nennt, die reinen Verſtandesbegriffe. Die weitere Unterſcheidung des λόγος bei Philo iſt dann die in den λόγος ἐνδιαθετός und προφορικός, welche bei den folgenden Alexandrinern auch in chriſtlichem Zuſammenhang oft wieder vorkommt. Der λόγος iſt überhaupt die intelligible Welt, die Welt der Gedanken, das wahrhaft Seyende, welche Philo der ſinnlichen und nichtſeyenden entgegenſetzt. — Von wichtigem Einfluß auf die alte Theologie, ſelbſt unter den Chriſten, iſt auch die Kabbala geweſen. Sie iſt die eigentliche Philoſophie der Juden, ſie iſt das Himmelsbuch, welches Adam von Gott erhielt. Alle Elemente der alten Welt kommen da zuſammen, Magismus, Aſtrologie u. ſ. w. Es iſt damit allerdings ein trübes Weſen, wodurch aber doch große Gedanken hindurchſchimmern. Der Adam Kadmon iſt in der Kabbala, was Philo den Logos nannte. Die Zahl ſpielt in ihr eine Hauptrolle, ſie iſt der Grundgedanke aller Dinge. Die chriſtlichen Neuplatoniker nun, welche jedoch auch ebenſoviel Ariſtoteliſches enthalten, werden oft Eklektiker genannt, weil ſie das Verſchiedenſte als eins aufgefaßt haben. Allein im Grunde ſind ſie durch dieſen Namen, den Diogenes Laertius aufgebracht hat, wenig geehrt und noch weniger wahrhaft erkannt. Sie waren weit entfernt davon, das an ſich Ungereimte reimen oder verbinden zu wollen, in welchem Sinne eine ganz gedankenloſe Philoſophie eklektiſch iſt. Es iſt vielmehr die Weiſe der wahren Philoſophie, alle früheren philoſophiſchen Elemente und Syſteme in ſich zu enthalten, indem ſie nachweiſet, wie ihr Inhalt dem Prinzip nach ſchon vor ihr vorhanden

gewesen. Die alexandrinische Philosophie, als die eigentlich erste christliche Theologie, ist ein in sich bestimmtes, selbständiges Ganzes, welches im christlichen Bewußtseyn alle frühere Philosophie vereinigt darstellt, indem sie dem Grundgedanken einer jeden seine bestimmte Stelle giebt. Dieses hatte die Form des Commentirens der platonischen und aristotelischen Werke. Die Einheit dieser Philosophien mit dem Christenthum ist nun in der Weise nachgewiesen, daß auch der Grundgedanke aller früheren Religionen als ein christlicher, d. h. als ein von irgend einer Seite dem Christenthum angehörender aufgezeigt wird. Man ging in allen Bewegungen dieser philosophischen Erkenntniß vom Glauben aus, betrachtete ihn als das Fundament und Prinzip aller wahren Erkenntniß und war weit entfernt, die philosophischen Lehrsätze auch dem Inhalt nach dem Glauben vorzuziehen oder sie höher zu stellen als diesen. Man war vielmehr in der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit und Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung und leitete aus ihr alles ab, was sich mehr oder weniger Gutes im Heidenthum noch fand und auf die vollkommenste und unübertrefflichste Art im Christenthum darstellt. Man sah selbst alles Wahre und Gute in der Philosophie vor Christo als entsprungen aus den Offenbarungen Gottes im Alten Testament an, nahm einen bestimmten Zusammenhang aller heiligen Ueberreste in der heidnischen Philosophie und Religion mit der Urreligion an und lehrte, Pythagoras und Plato seyen auf ihren Reisen durch die jüdischen Ueberlieferungen auf richtige Einsichten geführt worden, nur daß jene schon bei ihnen mehr oder weniger unrichtig aufgefaßt und entstellt worden seyen. Schimmer, Funken, einzelne Strahlen der Wahrheit nur, seyen bei den griechischen Weisen zu finden, der volle Glanz der Wahrheit hingegen allein im Christenthum. Clem. Strom. l. VI. p. 768. l. I. p. 349. Justin. M. Apol. 2. p. 97. Orig. Hom. XV. in Genesin Opp. II. p. 98. Aus diesem Grunde war das Streben einerseits darauf gerichtet, das Gute und Wahre

in allen philoſophiſchen Schulen nicht nur anzuerkennen, ſondern auch nachzuweiſen, wie die Lehren aller nur von verſchiedenen Seiten die eine und nämliche Grundwahrheit ſeyen und eine Offenbarung der Wahrheit von einer andern Seite, Clem. Strom. I. p. 338. Dieß alles beruhte auf der wichtigen Unterſcheidung zwiſchen der πίστις und γνῶσις; man hielt jene für unverletzlich, für feſt und beſtimmt, für unveränderlich, dieſe hingegen für frei und zur tiefen Erforſchung des Glaubens unentbehrlich, Clem. Strom. l. VII. p. 865. Orig. περὶ ἀρχ. Opp. I. p. 47. ff. Dieſe Unterſcheidung iſt der Anfang einer chriſtlichen Theologie.

Als die erſten Anhänger des Neu-Platonismus haben ſich vornehmlich ausgezeichnet die ſchon genannten Kirchenlehrer und vormals heidniſchen Philoſophen Juſtinus M. und Athenagoras. Dieſe trugen auch als Chriſten noch den Philoſophenmantel; jener iſt der erſte, welcher die Nothwendigkeit der Verbindung des Chriſtenthums mit Philoſophie behauptete, und dieſer, der außer ſeiner Apologie noch ein Buch de mortuorum resurrectione hinterlaſſen, lehrte Chriſtenthum und Philoſophie an der Catechetenſchule zu Alexandria. Hier in Alexandria, der Hauptſtadt Aegyptens, war überhaupt der Hauptſitz aller philoſophiſchen Bemühungen und Schulen, wo nicht nur rein für ſich und abgeſondert vom Chriſtenthum die Philoſophie blühete, ſondern auch eine eigene Catechetenſchule ſich befand, in welcher künftige Lehrer des Chriſtenthums gebildet wurden. Hier in Aegypten war der erſte Pantänus, welcher Philoſophie mit dem Chriſtenthum in Verbindung geſetzt hatte; er war ſelbſt in der Mitte des 2. Jahrhunderts nach Indien gereiſt, um hier aufs neue das bereits angeſiedelte Chriſtenthum zu befeſtigen; doch iſt wohl ungewiß, ob er nicht aus eigenem Trieb und in der Abſicht, die Brahmanen-Religion genauer kennen zu lernen, dahin gewandert war; Hieronymus wenigſtens ſagt ep. 83., er habe in Indien nur den Brahmanen und Philoſophen des Volks

Christum gepredigt, und Euseb. V. 10. sagt ausdrücklich, aus eigenem Trieb sey er nach Indien gegangen. Von Indien brachte er, wie Hieronymus versichert, ein hebräisches Evangelium Matthäi mit nach Alexandrien zurück. Sein Nachfolger an der Catechetenschule daselbst war Titus Flavius Clemens, der Alexandriner genannt, Presbyter daselbst, ohngefähr gestorben im Jahre 220. Keiner von allen vorhergehenden Theologen erreichte ihn an ausgebreiteter Gelehrsamkeit und tiefer Wissenschaft. Nach Art der heidnischen Philosophen wollte er die Christen einführen in das Innere des Christenthums, zuerst sie reinigen durch die Ermahnung, sodann sie einweihen durch Anweisung zur Tugend und endlich ihnen den Zutritt eröffnen zu den Mysterien der Religion durch Mittheilung der geheimen und höhern Lehre. Hierauf bezieht sich der Titel seiner Schriften. Die erste Stufe nimmt ein seine Ermahnungsschrift an die Heiden (Protrepticon ad gentes); die zweite sein Aufseher (Paedagogus); die dritte seine mit mannigfaltiger Kunst und Gelehrsamkeit geschmückte Arbeit oder die Tapeten (Stromata), auch unter der Aufschrift: gnostische Abhandlungen über die wahre Philosophie. Noch giebt es mehrere andere Schriften von ihm, die uns theils ganz entrissen, theils nur in Bruchstücken erhalten sind. Euseb. h. e. V. 11. VI. 11. 6. 13. 14. Praep. ev. II. g. IV. 16. Hieronym. catal. c. 38. — Ammonius mit dem Zunamen Saccas, war ursprünglich ein Christ und ging erst nachher zum Heidenthum über. Wenn Euseb. VI. 19. sagt, daß Ammonius nicht nur in der christlichen Religion geblieben, sondern auch apologetische Bücher für dieselbe geschrieben habe, so verwechselt er ohne Zweifel den Neuplatoniker Ammonius mit einem andern dieses Namens. Er lehrte in dieser Idee mit Tiefsinn und Gelehrsamkeit, stiftete eine eigene Parthei und starb ums Jahr 250 zu Alexandria. Mosheim hat seine umfassende Idee entwickelt, doch nicht immer auf historischem Grunde. Durch ihn und seine bedeutendsten Schüler Plotin, Jamblich u. A.

wurde die Liebe zum Platon immer allgemeiner. Der christliche Neuplatoniker glaubte nirgends außer bei Christo eine bessere Kenntniß von Gott und von den göttlichen Dingen und menschlichen Pflichten finden zu können, als bei Plato. Sie stellten ihn oft Mosen und Christo an die Seite und gaben ihm jenen selbst zum Lehrer (Justin. Apol. II.). Die Lobsprüche, die man gleicherweise auf Plato und Christus bezog, der Parallelismus, den man zwischen Platons und Jesus Lehre aufstellte und durchführte, die Verpflanzung einzelner platonischer Ideen auf den Boden der christlichen Theologie und die Uebertragung christlicher Ideen auf die platonische Philosophie, brachte Platonismus und Christianismus einander so nahe, daß sie zusammenflossen. Dieß ist das Wesen der neuplatonischen Philosophie und des sogenannten patristischen Platonismus.

Einen eigenen Platz in der Reihe der gnostisch-platonischen Kirchenväter verdient Origenes, der bei seinem Leben sowohl als nach seinem Tode die größesten Revolutionen in der Kirche und christlichen Theologie hervorgebracht hat. Gar Vieles ist in ihm, was die platonisirenden Väter des 2. Jahrhunderts mit ihm nicht gemein haben. Diese Tiefsinnigkeit und Gelehrsamkeit besaß unter jenen keiner in diesem Grad. Er war in Aegypten geboren im Jahre 185, in seiner früheſten Jugend von Clemens Alex., nachher von Ammonius Saccas unterrichtet worden. Er stand auch an der theologischen Schule zu Alexandria und starb zu Tyrus im Jahre 254. Sein Ruf durchdrang bald alle Länder, Euseb. VI. 21. Reich an Arbeit war sein Leben, unermüdet sein Fleiß und seine Anstrengung in Allem, was er ergriff: der Mann von Diamant und Erz (ἀδαμάντινος, auch χαλκέντερος) wurde er daher genannt. Außer der grammatischen Auslegung der heiligen Schrift und dem Literalsinn, den er behauptete, erblickte er in der Bibel noch einen tiefern, allegorischen und geheimen Sinn, welche Deutung nicht blos, wie gewöhnlich gemeint wird, voll Witz und Phantasie,

ſondern zugleich voll Tiefſinn und reich an Ideen war. Seine exegetiſchen und kritiſchen Verdienſte ſind ebenſo groß, als ſeine Thätigkeit für die Theologie als Religionswiſſenſchaft. Sein Verſuch über die Prinzipien (περὶ ἀρχῶν), ein Inbegriff aller chriſtlichen Dogmen, iſt am wichtigſten für die Geſchichte der Theologie, aber durch Ruffinus lateiniſche Ueberſetzung ſehr entſtellt. Seines Werkes gegen Celſus iſt ſchon gedacht worden. Für die Geſchichte des Dogma iſt ſeine Autorität von großer Bedeutung. Die Größe und Erhabenheit ſeiner Theologie iſt ebenſo bewunderungswürdig, als die Demuth womit er ſie nur als chriſtliche für die wahre erklärt. In Erklärung des Weſens und der Gründe des Chriſtenthums legt er zur Wahl oft mehrere verſchiedene Verſuche als Meinungen vor, über die er nicht entſcheiden will, wie de princ. l. II. c. 3. Mit Furcht und Vorſicht und mit ausdrücklicher Erklärung ſeiner Ungewißheit ſpricht er über das Ende der Welt, de princ. l. 1. c. 6. Ueber die Menſchwerdung Chriſti ſagt er, daß dieſer Gegenſtand nur der Gottheit kein Geheimniß ſey, l. II. c. 6. Dieſe Beſcheidenheit bringt in ſeine Darſtellungen oft ſoviel Unſicherheit und Inconſiſtenz, daß nachher die verſchiedenſten Partheien ſich auf ihn berufen konnten. Er unterſcheidet überhaupt die Theologie oder die Philoſophie ſehr ſcharf von der chriſtlichen Religion ſelbſt, und lehret, daß Alle, welche gegen die tiefere Erforſchung der göttlichen Weisheit ſich träge verhalten, am Glauben genug haben. Aber er betrachtet die Theologie auch als den nothwendigen Fortgang und Uebergang vom Glauben zum Wiſſen. Ohne ihn bodenlos, ſchreitet die Gnoſis nur auf dem Gebiete des Glaubens fort; dieſe πίστις ſtellt er daher ſeinem großen Werk über die Prinzipien voran, in ihr iſt ſeiner Ueberzeugung nach Alles enthalten, was zur Seligkeit nöthig iſt, §. 3. p. 47. und de la Rue. Die Philoſophie oder was mit ihr eins, die Theologie, iſt nur dazu da, daß ſie den Grund deſſen erforſche und aufzeige, wovon nur, daß es überhaupt ſey oder geſchehen

ſey, in der heiligen Schrift erzählt wird Das Wie und Woher haben die heiligen Schriftſteller nicht immer hinzugefügt; dieß zu erforſchen haben ſie den Liebhabern der Wiſſenſchaft überlaſſen; hierin können ſie Einſicht, Geiſt und Gelehrſamkeit beweiſen, und dazu bedürfen ſie Philoſophie. Praef. ad libr. I. de princ.

Die theologiſche Schule zu Alexandrien hat außer ihm noch eine Reihe der berühmteſten Männer gehabt, auf denen Pantänus und Clemens Geiſt ruhete, und die faſt alle von gleicher Liebe und Verehrung des hohen Origenes durchdrungen waren. Doch nur aus Anführung bei Euſebius u. A. kennt man ihre Namen und Schriften, ſo ſehr hat uns die Zeit von ihnen Alles geraubt. Pierius, den man, wie Hieronymus bemerkt, de vir. illustr. c. 76., den jüngeren Origenes nannte, iſt als einer der größten Anhänger des Origenes bekannt. Vom Jahre 282 an war er Presbyter zu Alexandrien, Euseb. VII. 22. Daſſelbe war Theognoſtus, jenem vollkommen gleich in großer Verehrung des Origenes und durch ein treffliches Werk berühmt, welches verloren gegangen, unter dem Titel: ὑποτυπώσεις. Pamphilus war gleichfalls, wie ſein Lehrer Pierius, ein ſolcher Bewunderer des Origenes, daß er mit eigener Hand alle Werke deſſelben abſchrieb. Noch im Gefängniß ſetzte er eine Schutzſchrift auf fürs Chriſtenthum, für welches er ſtarb als Märtyrer im Jahre 309. Er war auch ein vertrauter Freund des Kirchenhiſtorikers Euſebius, der ſich daher Pamphili nannte. — Wie aber jeder außerordentliche Menſch, der enthuſiaſtiſche Verehrer hat, ebenſo leidenſchaftlicher Feinde nie ermangelt, ſo fehlte es daran auch dem Origenes nicht. Zu dieſen gehört beſonders Methodius, Biſchof zu Olympus in Lycien und nachher in Tyrus. Er ſchrieb ein Buch contra Porphyrium und συμπόσιον, ein Geſpräch von der Keuſchheit. Von ſeinen außerdem zahlreichen Schriften iſt nichts auf uns gekommen. Auszüge hat Epiphan. haer. 64. Er ſtarb in der letzten

diocletianiſchen Verfolgung im Jahre 311. Socrates urtheilet ſehr ſcharf von ihm. Schlechte Leute, ſagt er, die durch ſich ſelbſt nicht glänzen können, ſuchen dadurch berühmt zu werden, daß ſie Beſſere tadeln, H. e. VI. 13. Außerdem haben wir noch die Namen und einige Fragmente von den Schriften des Julius Africanus, der ohngefähr im Jahre 232 ſtarb; und des Biſchof Dionyſius von Alexandrien, der auch der Große genannt wird. Beide waren große Verehrer und Bewunderer des Origenes, Euseb. VI. 31. Hieron. catal. 63. Von Origenes unterrichtet war auch Gregorius, mit dem Beinamen Thaumaturgus, der durch ſeine Wunderthaten Viele zum Chriſtenthum bekehrte und im Jahre 270 ſtarb. Das merkwürdige Glaubensbekenntniß von ihm, welches wir noch beſitzen, ſoll er unmittelbar vom Himmel erhalten haben, Euseb. VI. 30. VII. 14. 28. Hieronym. de vir. illustr. c. 65.

Unter allen dieſen ſo mannigfaltigen Gegenſätzen und Bewegungen des Geiſtes geſchah es nun, daß die chriſtliche Kirche anfing, ſich ihres Glaubens beſtimmter und gewiſſer bewußt zu werden. Die chriſtliche Kirche iſt die Macht, das Verſchiedenſte in ſich zu ertragen, wenigſtens zu dulden. Was im Gnoſticismus und Neoplatonismus das Chriſtliche war, eignete ſie ſelbſt ſich an, und mehrere der berühmteſten Kirchenlehrer ſtanden, wie gezeigt worden, auf dieſer Seite. Die reine Negativität der Kirchenlehre, wie die Lehren der Ebionäer und Nazaräer, konnte ſie ihrem eigenen Schickſale überlaſſen. Aber nicht mehr ignoriren konnte ſie andererſeits den Verſuch, die Einheit und Gemeinſchaft der chriſtlichen Kirche zu unterbrechen und zu zerreißen, und eine Menge von Partheien und Secten an die Stelle derſelben zu ſetzen. Dieß iſt die Seite, von welcher das Daſeyn ſo mannigfaltiger Lehren, der Verſuch, ſie zu verbreiten und Anhänger dafür zu gewinnen, der chriſtlichen Kirche gefährlich wurde, indem ſich eine lebendige Oppoſition gegen dieſelbe entwickelte, welcher gegenüber ſich nicht nur das Bewußtſeyn

ihres poſitiven Glaubens beſtimmter entwickelte und zur Vertheidigung deſſelben fortſchritt, ſondern auch beſtimmte Abſonderungen und Ausſcheidungen begannen.

III. Die katholiſche Kirche. Es iſt nicht in der Dogmengeſchichte der Ort zu fragen oder zu unterſuchen, wie und wann die chriſtliche Kirche überhaupt geſtiftet worden. Die Geſchichte der Dogmen breitet ſich, wie dieſe ſelbſt, nur auf dem Gebiet der geſtifteten Kirche aus. Die Stiftung der chriſtlichen Kirche fällt zuſammen mit der Stiftung der chriſtlichen Religion. Indem der durch Chriſtum geſtiftete Glaube in den Apoſteln ein gemeinſames Leben in dieſem Glauben ſtiftet, iſt ebendamit die chriſtliche Kirche geſtiftet. Die chriſtliche Kirche iſt göttlicher Stiftung durch Chriſtum in den Apoſteln. Aber ſo iſt ſie zunächſt nur die Idee der Kirche, welche ſich zu realiſiren beginnt, der Anfang der chriſtlichen Kirche. Es folgt darauf, als zweites Moment, die kirchliche Exiſtenz, die Ausbreitung des Anfangs, und endlich als drittes und letztes die Bildung einer beſtimmten Verfaſſung, welche als ſolche ſich nur im Uebergang der chriſtlichen Religion in ein geordnetes Staatsleben bilden kann. Man muß dieſe drei Momente wohl unterſcheiden. Hält man die Verfaſſung nur für die Kirche ſelbſt, wie noch jetzt die römiſch-katholiſche Vorſtellung iſt, ſo wird die Idee der chriſtlichen Kirche, das innere Leben derſelben im Geiſt, nicht beachtet, welches doch das Prinzip der kirchlichen Exiſtenz und endlich auch der Verfaſſung iſt. Auch Rothe, in dem Werk über die Anfänge der chriſtlichen Kirche, meint nur die Verfaſſung, wenn er fragt: wann und wie die chriſtliche Kirche gegründet worden ſey, und er ſetzt dieſe Gründung in den Zeitraum von 70—100. I. S. 348. Gewiß iſt, daß von da an, beſonders nach der Zerſtörung Jeruſalems, die Anſtalten beginnen zur beſtimmteren Conſtitution der chriſtlichen Kirche. Aber das iſt nicht der Anfang der Kirche ſelbſt. Rothe ſelbſt klagt über den Mangel kirchenhiſtoriſcher Data über den Zeitpunkt, da die

Stiftung der Kirche in dieſem ſeinen Sinn geſchah. Dieß iſt begreiflich, da die zur Bildung beſtimmter Verfaſſungsformen treibende Idee ihrem Daſeyn und Wirken nach nicht ein Gegenſtand der Erſcheinung iſt, wie das, was ſie bewirkt. Er füllt die angebliche Lücke nachher aus durch die kürzeren ignatianiſchen Briefe. Aber ſie beſchreiben nicht den Anfang der chriſtlichen Kirche, ſondern nur die allmählige Entwickelung beſtimmter Erſcheinungs- und Verfaſſungsformen, welche ſich wahrhaft urſprünglich nur aus der chriſtlichen Kirche, wie ſie die reine Idee ſelber iſt und in den Apoſteln lebte, herausgeſtalten. Da ſind es denn allerdings die Apoſtel noch, welche zu dieſem Zweck thätig waren, und da iſt es, wo die chriſtliche Kirche ihrem Geiſte nach auch den Character der katholiſchen annimmt. Handelt ſichs alſo um die Stiftung der chriſtlichen Kirche, ſo muß man ſie nur nicht verwechſeln mit demjenigen, was ſpäter ſich erſt aus ihrer Idee ergab. Auch davon aber iſt eben deshalb, weil die Idee der Kirche ſelbſt das Motiv zu allem war, alles auszuſchließen, was auf vorhergehenden Plan, Verabredung und abſichtsvolle Anlegung einer katholiſchen Kirche deuten könnte. Schon Schmidt glaubte einen ſolchen beſtimmten Plan entdeckt zu haben, woran er dem Polycarpus und dem römiſchen Biſchof Anicet großen Antheil zuſchreibt. (Ueber die Entſtehung der katholiſchen Kirche. In der Bibliothek für Kritik und Exegeſe des Neuen Teſtaments und der älteſten Kirchengeſchichte. Bd. 2. St. 1.) Nachher iſt die Raffinerie noch ins Große und Abenteuerliche gegangen in einer Schrift von Keſtner (Agape oder der geheime Weltbund der Chriſten. Jena 1819), nach welchem die Zurüſtung zur chriſtlichen Kirche ganz in der Weiſe einer andern Art von Freimaurerei erſcheint. Aeußerliche Veranlaſſungen dazu, daß neue Anſtalten hervorgingen und der Begriff der Kirche ſich näher beſtimmte, waren viele vorhanden, und die hauptſächlichſten Veranlaſſungen ſind ſchon genannt. Die Dogmengeſchichte geht nur dieſe nähere Be-

ſtimmung des Dogma von der Kirche an. Die Bewegung zu allen den Anſtalten und äußeren Veränderungen in der Geſtaltung der Kirche ging auf der Seite des Gedankens aus. Man ſchreibt der pauliniſchen Vorſtellung von der Kirche als einem Leibe Chriſti meiſtens die nächſte Bewegung und Beſtimmung des Begriffes zu, ſo auch Rothe I. S. 566; dieß iſt aber gar nicht nöthig; ſondern in den unmittelbaren Lehren Chriſti liegen die Keime, aus denen die pauliniſchen und ſpäteren Beſtimmungen ſich entwickelten. Es war der Character des Univerſalismus der chriſtlichen Religion, der ſich aus der Idee der Kirche hervorhob im Gegenſatz gegen die begonnenen häretiſchen Zerſplitterungen. Jene Nothwendigkeit iſt ſchon ſehr gut bezeichnet durch den Gegenſatz der Beliebigkeit und Willkührlichkeit, des bloßen Wählens, der in dem Ausdruck αἵρεσις liegt. Jene Nothwendigkeit iſt eine objective, rein allein durch die Idee der chriſtlichen Religion beſtimmte, dieſe Willkühr iſt eine rein ſubjective. Das Häretiſche iſt das Egoiſtiſche. Es bringt ſich daher auch der Name des Subjects, das eine Häreſie erfunden, mit dieſer ſelbſt in eine weſentliche Verbindung. Katholiſch heißt die chriſtliche Kirche dagegen, weil ſie keinen andern Namen als dieſen, keinen Beinamen hat. Ob es der Name eines Menſchen iſt oder einer Stadt, iſt gleich; in dem Namen der katholiſchen findet die römiſche Kirche nicht minder ihre Zurechtweiſung wie jede andere, welche nothgedrungen dann auch zur nähern Bezeichnung ſchreiten mußte. Ueber alle Zerſplitterungen iſt die chriſtliche erhaben; ſie iſt die eine in ſich ſelbſt und in der Ausbreitung der Einheit die allgemeine; beides vereint ſpricht der Gedanke des Katholiſchen aus. Die Einheit iſt auch die Einzigkeit, die Allgemeinheit iſt auch die Ausſchließlichkeit. Die Einheit iſt eine durchaus innere, die Allgemeinheit zwar die äußere, aber nicht als Allheit nur zu nehmen, welches die collective Einheit iſt. Bringt es nun außerdem der Begriff des chriſtlichen Glaubens mit ſich, daß er die Seligkeit der Erlö-

ſung durch Chriſtum in ſich ſchließt, ſo iſt es auch von der Kirche als der lebendigen Gemeinſchaft mit Chriſto zu prädiciren, daß ſie das Heil der Erlöſung ausſchließlich in ſich enthalte und die alleinſeligmachende ſey. Dieſe Beſtimmungen, wie ſehr ſie nachmals auch durch ihre Beziehung auf dieſe und jene Particularkirche gemißbraucht worden ſind, liegen doch ganz einfach in dem Begriff der Kirche und ſind nicht von außen an denſelben heran-, ſondern von innen aus demſelben hervorgekommen.

Nächſt dieſer ideellen oder dogmatiſchen Beſtimmung des Begriffs kommt nun die reelle Seite deſſelben in Betracht. Dieß iſt das Verfahren, welches ſich auf dieſe Gedanken gründete, der Gebrauch, die Beziehung und Anwendung, welche man davon machte. Die noch ziemlich reinen Vorſtellungen davon finden ſich ſchon in den Briefen des Ignatius, der kürzeren Recenſion. Sie ſprechen ſchon von einer *πᾶσα κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικὴ ἐκκλησία*. Auch die folgenden Kirchenlehrer beſtehen darauf; eine weſentliche Veränderung des Begriffs ging erſt im 3. Jahrhundert durch Cyprianus damit vor. Das Entſcheidende und Gefährliche war die Beziehung dieſer weſentlichen Begriffsmomente auf die erſcheinende Kirche, und auch noch dieſe Beziehung war eine nothwendige. Denn was iſt, muß auch erſcheinen, es ſey in welcher Weiſe es ſey. Aber nicht jede Weiſe der Erſcheinung ſtellt den Begriff rein und unverletzt vor. An dieſer Seite zeigt ſich alſo das äußerlich Geſchichtliche des Begriffs in ſeinen mannigfaltigen, eigenthümlichen Geſtaltungen. Es iſt demzufolge zunächſt einerſeits nachzuweiſen, wie ſich durch die Beſtimmung ihrer Katholicität das Dogma von der Kirche weiter veränderte, und ſodann andererſeits, was als weſentliche Störung des Begriffs anzuſehen iſt.

Was nun an der erſten Seite geſchah, um das Dogma von einer katholiſchen Kirche näher zu beſtimmen, iſt Folgendes:

1. Um den Einfluß ſectireriſcher Meinungen auf ſich und ihre eigene innere Auflöſung zu verhüten, ſchloß die chriſtliche

Kirche von nun an ſich enger und beſtimmter an die apoſtoliſche Ueberlieferung an.

In jedem Streit mit den Häretikern über einzelne Artikel in der chriſtlichen Religion war die Frage, welches die urſprüngliche Lehre Chriſti und der Apoſtel darüber geweſen. Jede noch ſo ſehr davon abweichende Vorſtellung gab ſich für die ächtchriſtliche aus. Je weniger nun die chriſtliche Kirche in die verſchiedenen Sectenmeinungen eingehen oder ſie billigen konnte, um ſo mehr ſah ſie ſich gezwungen, von ihrer Lehre zu beweiſen, daß ſie die ausſchließlich ächte und apoſtoliſche ſey. Wie aber war dieſes zu leiſten? Zunächſt geſchah es ſo, daß man in den Städten und Ländern, in denen der chriſtliche Glaube urſprünglich durch die Apoſtel ſelbſt oder ihre Gehülfen und ſonſtige apoſtoliſche Männer war angepflanzt worden, nachfragte und ſich erkundigte, was über die fraglichen Lehrpunkte dort als apoſtoliſche Lehre gelte. Die Nachfolger der Apoſtel, die in den größeren und kleineren Städten lehrenden Biſchöfe waren die lebendigen Glieder, die geiſtigen Fortleiter der urſprünglichen apoſtoliſchen Ueberlieferung. Auf ſolche Weiſe geſchah nun, daß man im Gegenſatz zu den ſectireriſchen Verirrungen ſich um ſo mehr an die großen Kirchen beſonders der Hauptſtädte anſchloß, wodurch ſich ein natürlicher Verband unter den apoſtoliſchen Kirchen und eine lebendigere Gemeinſchaft des einen und ſelbigen Glaubens bildete. Die Berufung darauf hatte einerſeits die Wirkung, daß dadurch häretiſche Meinungen um ſo leichter widerlegt und ausgeſchloſſen werden konnten, je mehr ſie dem überlieferten apoſtoliſchen Glauben widerſprachen, und andererſeits auch die, daß Jeder, der die wahre chriſtliche Lehre erkennen wollte, ſtets an die Biſchöfe, als die eigentlichen Nachfolger der Apoſtel, und die durch ſie ſich fortpflanzende reine Lehre verwieſen und alſo auch im Innern der Kirchengemeinſchaft mehr Einheit und Harmonie erhalten wurde. Auf dieſe Tradition der Apoſtel verweiſet Irenäus alle, welche die Wahr-

heit erkennen wollen, sie ist von den Aposteln den ersten Bischöfen mitgetheilt und durch deren Nachfolger uns aufbewahrt worden. Diese ächte apostolische Ueberlieferung, lehrt er, in welcher alle Gemeinden zusammenstimmen, werde vorzüglich in der von Petrus und Paulus gestifteten Kirche zu Rom, wie auch bei den Gemeinden von Smyrna und Ephesus, gefunden, contra haer. l. III. c. 3. Wenn aber nun auch die Häretiker, wie sie pflegten, sich auf Ueberlieferungen beriefen, wie dieses nach Irenäus Aussage z. B. Carpocrates that, I. c. 24, auch Marcion und Basilides, II. 46. III. p. 239, so setzt Irenäus eben hierin den Vorzug der Tradition der katholischen Kirche, daß jene Tradition in den von den Aposteln selbst gestifteten Kirchen als ein Depositum niedergelegt, und durch die ununterbrochene Folge der Bischöfe fortgepflanzt worden sey. In der Tradition selbst aber hob man besonders das hervor, worin alle apostolischen Kirchen mit einander übereinstimmen, und setzte sie von dieser Seite den mannigfaltigen, sich selbst widersprechenden und mit einander uneinigen Secten entgegen, Iren. l. III. c. 4. c. 3. l. I. c. 10. Besonders aber erlangte man mittelst solcher Lehre von der Ueberlieferung das Bewußtseyn der Sicherheit in Ansehung des wahren Alterthums und somit der apostolischen Aechtheit der Lehre, und von dieser Seite setzte man sie den erst geraume Zeit nach den Aposteln entstandenen Partheien entgegen und war somit die Neuheit einer Lehre in den Augen der christlichen Katholiken schon das hinreichende Zeichen ihrer Verwerflichkeit. Man muß den Häretikern zeigen, sagt Tertullian, daß wir die ächten Erben und Nachkommen der Apostel sind, daß die ursprüngliche Lehre bei uns aufbewahrt wird, indem wir sie in ununterbrochener Ordnung auf die Apostel zurückführen können. Die Ketzer hingegen sind später aufgestanden. Man darf sie nur fragen: woher kommt ihr, woher habt ihr eure Lehre? Dadurch zeigt es sich offenbar, daß sie die ursprüngliche Lehre durch ihre Einfälle verfälscht haben, prae-

script. c. 19. und 37. Contra Prax. c. 2. Nur das, sagt er Praescr. c. 21, ist die wahre Lehre, welche in diesen apostolischen Gemeinden aufbewahrt wird, welche die Gemeinden von den Aposteln, die Apostel von Christo, Christus von Gott empfangen haben. Eben so lehrt auch der alexandrinische Clemens Strom. l. VII. p. 899. und Origenes sagt: die kirchliche Lehre (praedicatio ecclesiastica) ist durch ordentliche Folge von den Aposteln überliefert worden und dauert noch immer fort in den Gemeinden. Nur das verdient als Wahrheit geglaubt zu werden, was in keinem Stück von der kirchlichen und apostolischen Tradition abweicht; περὶ ἀρχῶν praef. Opp. I. p. 47. In diesem Sinne gingen aus der Idee einer katholischen Kirche mehrere Maaßregeln und Anstalten hervor, welche allesammt den Zweck hatten, einen größern und innigern Verband aller wahren Christen unter einander zu stiften und sich von sectirerischen Einflüssen rein zu erhalten; zunächst und vor allem die bischöfliche Institution. Wo die Apostel Gemeinden stifteten, da stellten sie Presbyter als Aufseher, als ἐπίσκοποι an. Beide stellen vom Anfang herein eine ganz identische Institution dar. Aber schon im 2. Jahrhundert erhob sich der Bischof über den Presbyter. Trug diese Einrichtung des bischöflichen Amts von Anfang an, wie sie von den Aposteln ausging, schon viel bei zur Organisation des christlichen Gemeindelebens, so kann man doch nicht mit Rothe sagen, dadurch sey die christliche Kirche gestiftet worden. Sie war nur eine der Grundformen der christlichen Kirchenverfassung. Die Bischöfe waren die Nachfolger der Apostel und die lebendigen Glieder in der Kette der Ueberlieferung. An sie sich halten und anschließen, hieß an der kirchlich-christlichen Tradition festhalten. Auf diesen jetzt immer fester zu knüpfenden Zusammenhang hatte ferner vornämlich Bezug das seit dem 2. Jahrhundert sich entwickelnde Diöcesan- und Metropolitan-System, die Excommunication und der Bann, wodurch irrgläubige und sittenlose Mit-

glieder von der Körperſchaft Chriſti abgelöſt wurden und welches Inſtitut Tertullianus ausdrücklich in Beziehung ſetzt auf die Erhaltung der reinen Lehre, ad Scap. c. 1; ferner das von der Mitte des 2. Jahrhunderts ſich immer beſtimmter formirende Inſtitut der Synoden, welches ein treffliches Mittel war zur Erhaltung des Gemeingeiſtes, Verbindung aller chriſtlichen Kirchen unter einander Tert. de jejun. c. 13, endlich die beſondere Einrichtung mit den Circularſchreiben oder kirchlichen Briefen (literae ecclesiasticae, canonicae, communicatoriae, formatae), welche die Biſchöfe einzeln reiſenden Chriſten oder auch zur Notification der Erwählung eines neuen Kirchenvorſtehers ausſtellten, und wobei ſie gewöhnlich auch ſein Glaubensbekenntniß hinzufügten zur Bezeugung ſeiner Katholicität, Euseb. h. e. VII. 30. Cyprian. ep. 45. 57. 72. Tert. Praescr. c. 20. Euseb. IV. c. 24. Cypr. ep. 68.

Will man nun dieſe Lehre von der Ueberlieferung dogmatiſch beurtheilen und das in ihr erkennen, was darin Wahres liegt, nicht blos für jene, ſondern für alle Zeit, ſo muß man ſie nur nicht abtrennen von ihrem geiſtigen Inhalt. Denn freilich, daß etwas überliefert wird, iſt an und für ſich noch kein Beweis ſeiner Wahrheit; wer könnte auch, wenn man die Sache ſo ganz erfahrungsmäßig betrachtet, dafür einſtehen, daß auf dem Wege der Ueberlieferung chriſtlicher Lehre in der Welt und unter Menſchen nicht manches von ihr verloren ging, was urſprünglich zu ihr gehörte, oder hinzugefügt wurde, was nicht zu ihr gehörte, kurz, daß ſie auf dem Wege von Mund zu Mund, von Hand zu Hand nicht entſtellt und verfälſcht wurde. Ja, wir dürfen mit Recht, wenn wir ſie einſeitig und empiriſch betrachten, fragen, wie denn überhaupt nur möglicher Weiſe auf dieſem Wege ſo große Sicherheit in Abſicht auf Reinheit und Aechtheit apoſtoliſcher Lehre zu erlangen war, als die katholiſche Kirche rühmte. Konnte man denn wohl um die Wahrheit einer Lehre und ihre apoſtoliſche Abkunft auszumitteln, herumfragen

bei allen oder auch nur bei den vorzüglichsten Kirchen und die Stimmen zählen und auf diese Weise der Sache gewiß werden? Sollte überhaupt Stimmenmehrheit über die Wahrheit eines Dogma entscheiden? Oder konnte man allen Bischöfen, selbst an den vorzüglichsten Kirchen, eine Art von Unfehlbarkeit zuschreiben, so daß sie, die doch Menschen waren, nicht hätten irren und statt einer wahren auch wohl eine ganz falsche Antwort geben können und mithin auch manches für apostolisch überliefert ausgeben, was es doch nicht war. Dieß alles war allerdings das Unvollkommene und Unzureichende an dieser Auskunft. Indeß muß man nur nicht bei einer einseitig formellen Vorstellung der παράδοσις oder Tradition stehen bleiben. Die Ueberlieferung, auf welche man so hohes Gewicht legte, hatte für diese Zeit allezeit einen wesentlichen, göttlichen Inhalt, bezog sich lediglich auf die von Gott geoffenbarten und durch die göttliche Stiftung der Kirche den Gemeinden der Gläubigen anvertrauten, mithin auch durch den göttlichen Geist allezeit in ihr erhaltenen Wahrheiten. In der Einheit der Ueberlieferung mit diesem Inhalt konnte man allerdings so große Erwartungen von ihr hegen: denn dafür lag die Bürgschaft und Sicherheit in der Verheißung Christi, daß er es seinen Gläubigen nie an seinem Geist werde fehlen lassen, der sie vielmehr in alle Wahrheit leiten sollte. In diesem Sinne sagte Irenäus schon: ubi enim ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic ecclesia et omnis gratia. III. 3. V. 62. Das eigentliche, für die christliche Kirche so wichtige Moment der Ueberlieferung bestand darin, daß man mittelst derselben nicht blos zurücksteigen konnte zur ursprünglichen Quelle christlicher Wahrheit, auf welchem Wege die Menschen, sich selbst und ihren Gedanken blos überlassen, allerdings nur zu leicht irre gehen und sich verirren konnten, sondern darin, daß sie durch den Geist Gottes, der ewig in seiner Kirche lebt und wirkt, dahin geführt und so in ihrem Glauben stets im Zusammenhang und Ein-

klang mit der apostolischen Lehre erhalten wurden. Denn ohne dieses in der Kirche stets lebendige Prinzip wäre es unmöglich, an dem Faden der Ueberlieferung allein und auf einem blos äußerlichen Wege zur wahrhaft christlichen Lehre zurückzugelangen und des ächten apostolischen Glaubens gewiß zu werden. Diese beständige Ueberlieferung des göttlichen Geistes betrachtete man vielmehr als wesentlich eins mit aller kirchlichen Ueberlieferung; denn nur in diesem Sinne konnte Irenäus sagen, viele barbarische Völker glaubten an Christum ohne Papier und Dinte, weil die heilbringende Lehre ohne beides durch den Geist in ihre Herzen geschrieben wäre und sie die Ueberlieferung treu bewahrten, Iren. adv. haer. l. 3. c. 4; und diese innerlich-äußerliche Tradition ist die einzige Art, wie alle Wahrheiten des Glaubens sich aus der Apostelzeit bis zu uns herab erhalten und fortgepflanzt haben, weswegen denn auch jede Kirche, in dem Maaß, als sie wahrhaftig der Gemeinde der Gläubigen angehört, auf die Tradition ein hohes Gewicht zu legen gedrungen ist und nicht geneigt seyn wird, die Kette der Ueberlieferung des christlichen Glaubens abzureißen und einen andern und neuen Glauben einzuführen.

Menschen allein haben es mit ihrem Geist und ihren Kräften nicht ausgerichtet, daß sich die reine apostolische Lehre bis auf unsere Zeit erhalten hat; sie haben, in der Trennung von der Gemeinschaft der Gläubigen, sich selbst überlassen, vielmehr nur Alles gethan, sie zu verfälschen und zu entstellen und die Welt ihres Segens zu berauben. Man hat zwar dagegen oft erinnert und es auch den Christen der ersten Jahrhunderte und ihrer Lehre von der Ueberlieferung zum Vorwurf gemacht, daß sie das blinde Glauben befördere, daß sie die Freiheit der Untersuchung beeinträchtige und einen Glaubenszwang einführe und eine Abhängigkeit von dem Ueberlieferten, die von den schlimmsten Folgen begleitet und auch höchst schädlich in der Kirche gewesen sey. Und allerdings wäre dem so und war dem

oft ſo, wenn man mit der Ueberlieferung Verleugnung alles eigenen Denkens forderte und blinde Unterwerfung unter das Herkommen. Dieſes liegt aber nicht in dem Begriff der Ueberlieferung, welcher nur ausſagt, wir würden, ohne daß uns etwas gegeben und überliefert worden wäre, auch nichts zu denken oder zu glauben haben, die Grundlehren des Glaubens ſeyen poſitiv, d. h. müßten uns nothwendig gegeben, könnten nicht von uns erfunden oder ſelbſt ausgedacht werden und machten einen gemeinſamen Glaubensbeſtand aus in der Kirche, in der Gemeinſchaft der Gläubigen. Wie und in welchem Maaß hingegen Einer daran glauben will oder kann, das iſt ihm freigelaſſen, wie es einem Jeden auch freiſteht, wie und in welchem Maaß er ſich der Gemeinſchaft der Gläubigen anſchließen und zu ihr halten will, nur, daß er es in keinem Falle und Maaße kann, ohne gewiſſe Grundlehren mit ihr gemein zu haben und gemeinſam mit ihr daran zu glauben. Da der Menſch nicht urſprünglich allein den wahren Glauben aus ſich hervorbringen kann, ſondern ihn zugleich und vor allem empfangen muß aus der Gemeinſchaft der Gläubigen, ſo kann und muß alle ſeine wahre Erkenntniß des Glaubens ausgehen von dieſem ſelbſt, er muß anfangen vom Glauben und von da fortſchreiten zum Wiſſen, da hingegen alles Wiſſen leer und nichtsnützig iſt ohne den Glauben.

Es ſtützte ſich eben darauf auch die in der alten Kirche vorkommende Diſtinction zwiſchen der πίστις und γνῶσις, von denen jene das Feſte und Ueberlieferte, dieſe aber das Freie und Eigene iſt. Sämmtliche Kirchenväter dieſer Zeit halten den Glaubensinbegriff, der ſich in der Ueberlieferung forterbt von einer Zeit auf die andere, für unveränderlich, feſt und unbeweglich (una est, sola, immutabilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum Deum etc.) Tert. de veland. virg. c. 1. An die fides, an den überlieferten Glauben binden und halten ſie ſich gemeinſchaftlich, und davon abweichen konnte man nicht,

ihne ſich des Irrglaubens verdächtig zu machen; außer dieſem Glauben, ſagt Tertullian, kann es zwar noch viel Wahres geben, aber alles, was ihm widerſpricht, iſt ſicher falſch, Praescr. c. 25. Die griechiſchen Kirchenlehrer ſind nur darin verſchieden von den lateiniſchen, daß ſie von ſolcher πίστις, an deren Unverletzlichkeit ſie gemeinſchaftlich mit der geſammten Kirche glauben, noch die γνῶσις unterſcheiden, welches die vom Glauben aus ſich entwickelnde und fortſchreitende Erkenntniß iſt und in der ſie auch die geſammte Theologie begründen, da hingegen die Lateiner, und unter ihnen beſonders Tertullian, vom Wiſſen im Glauben nichts wiſſen wollen, worin jedoch ſchon Auguſtinus im 4. Jahrhundert ganz anders dachte, der gleichfalls alle höhere philoſophiſche Erkenntniß im Glauben begründete, aber auch ſich keineswegs auf das bloße Glauben beſchränkte. Man ſehe ſeine herrlichen Erklärungen darüber, beſonders in ſeinem Buch de vera relig. c. 24. Opp. T. 1. p. 763. ff. Auch die lateiniſchen Väter des 2. und 3. Jahrhunderts wollten mit ihrer Geringſchätzung des Wiſſens außer der überlieferten Lehre nicht eigentlich und unbedingt die Zuläſſigkeit des Wiſſens vom Glauben verwerfen, ſondern nur die Nothwendigkeit deſſelben zum Glauben leugnen, und waren hierin auch die Alexandriner mit ihnen einig. Wenn alſo Tertullian ſagt: gegen den überlieferten Glauben nichts wiſſen, heißt Alles wiſſen, oder: der Glaube an Chriſtum macht Dich ſelig, nicht Dein Forſchen und dergleichen, Praescr. p. 214. et Rigalt., ſo wollte er damit nicht das theologiſche Forſchen und Weiterbilden der Erkenntniß oder die Unterſuchung verwerfen, die er ja ſelbſt ausübte in allen ſeinen Schriften, wie denn ſelbſt mancher Begriff und Bezeichnung durch ihn erſt in die Kirchenſprache und Kirchendogmatik gekommen iſt; ſondern nur ganz richtig die Nothwendigkeit derſelben zur Seligkeit leugnen, als welche der Glaube allein bewirkt. Und ebenſo dachten darüber die Alexandriner, wiewohl ſie dem menſchlichen Forſchen im Glauben einen höhern

Werth beilegten. Origenes, indem er an die Spitze seines großen Werkes, von den Prinzipien der christlichen Dogmen, den Inbegriff des überlieferten christlichen Glaubens stellt und erklärt, daß er nicht gesonnen sey, davon abzuweichen, sondern sie nur seinen Theologumenen zu Grunde legen wolle, reservirt sich doch zugleich das Recht, über die Artikel des überlieferten Glaubens weiter zu forschen, ihre Prinzipien speculativ auszumitteln und so zu einer tiefern Einsicht in die Gründe des Glaubens zu gelangen. Man muß, sagt er zu Anfang seines Werkes de Princ., nur das annehmen, was nicht abweicht von der kirchlichen und apostolischen Lehre. Man muß wissen, daß die Apostel die nothwendigen Stücke des Glaubens auch für Unfähigere vollkommen deutlich vorgetragen haben. Hingegen die Gründe ihrer Behauptungen aufzusuchen, haben sie denen überlassen, welche vorzügliche Gaben des heiligen Geistes erlangen würden. Diese so edle und würdige Erklärung des Origenes athmet wohl schwerlich den Geist der Gewissenstyrannei und des Glaubenszwanges, er stellt vielmehr die Untersuchung des Glaubens durchaus frei, nur daß er will, daß sie allezeit ausgehe vom wahren Glauben. Die allgemein angenommene Kirchenlehre, fügt er hinzu, muß man zu Grunde legen und dann weitere Untersuchungen anstellen, um aus den Sätzen, welche man entweder in der heiligen Schrift findet, oder durch richtige Folgerungen herausbringt, ein Ganzes, einen zusammenhängenden Lehrbegriff zu bilden, T. I. p. 47. und 49. Dieß war der wahre Anfang christlicher Dogmatik und das rechte Verhältniß aller christlichen Theologie zum christlichen Glauben.

2. Da die Häretiker sich ebensowohl als die Katholiken auf die geschriebene Ueberlieferung beriefen, so setzte man die heilige Schrift in der katholischen Kirche in ein festes und bestimmtes Verhältniß zur kirchlichen oder mündlichen Ueberlieferung. Hierbei ist vor allem

1) Zu betrachten, wie man in der katholiſchen Kirche allgemein in der Ueberzeugung von dem göttlichen Inhalt und Anſehen, oder von dem göttlichen Urſprung der heiligen Schrift einig war. Dieß iſt die Grundlage, das geiſtige, ideelle Subſtrat des Begriffes vom Kanon. Von dieſem Dogma treten zwar deſſelben weſentliche Elemente ſchon in dieſer Zeit hervor; aber das Dogma vollendet ſich erſt mit dem Abſchluß des Kanons ſelbſt im 4. Jahrhundert. Es vermittelte ſich aber jetzt ſchon durch den Gedanken, daß die im Begriff der chriſtlichen Religion ſelbſt noch weſentlich mit enthaltene Erhaltung derſelben nicht allein ſey eine ſolche auf dem Wege der mündlichen, ſondern auch der ſchriftlichen Lehre. Es übertrug ſich ſo, was nur von jener galt, auch auf dieſe. Beiderlei Weg aber iſt der der Tradition, und ebenſo iſt die Beſtimmung des Begriffs vom Kanon, ob zwar an ſich in der chriſtlichen Religion gegeben, doch erſt das Werk des dogmatiſirenden Geiſtes geweſen; jene Beſtimmung geht als ſolche über den Glauben hinaus ins Wiſſen. Für jetzt aber blieb ſie im Weſentlichen nur noch in jener Sphäre. Dieſe Ueberzeugung bezog ſich zwar Anfangs, da von den Schriften des Neuen Teſtaments entweder noch wenig vorhanden oder, wie ſpäter erſt geſchah, noch nicht alles geſammelt und zu einem Kanon vereinigt war, zunächſt nur auf die Schriften des Alten Teſtaments, dehnte ſich aber immer mehr aus auf jene in dem Maaß, als der Kanon des Neuen Teſtaments zu Stande kam. Die gewöhnliche, nur oberflächliche Meinung iſt, der Glaube an die göttliche Eingebung der heiligen Schrift ſey von den Juden auf die Chriſten übergegangen, in welches geſchichtliche Urtheil man gemeiniglich ſtillſchweigend auch das dogmatiſche einſchließt, ſolcher Glaube ſey eben darum ſehr wenig in der Wahrheit begründet. Es iſt wahr, die erſten Chriſten theilten mit den Juden die Ueberzeugung von dem heiligen Inhalt und Urſprung der Schriften des Alten Bundes; wären ſie aber davon vorher nicht überzeugt geweſen, ſo hätte ſie die

Ueberzeugung von dem göttlichen Inhalt und Ursprung der christlichen Lehre schon darauf führen müssen. Der Stifter der christlichen Religion hatte das Ansehen des Alten Testaments bestimmt genug bestätigt und den göttlichen Inhalt desselben oft genug hervorgehoben. Paulus und die andern Apostel, wo sie auf das Alte Testament zurückweisen, bezeugen bei jeder Gelegenheit ihre große Ehrfurcht vor der göttlichen Geschichte und Offenbarung in demselben, und wenn die Christen aus ihrer Religion erst die wahre Bedeutung und Göttlichkeit des Alten Testaments erkennen lernten, so mußte auch der Glaube an den göttlichen Grund des Alten Testaments und seiner Schriften auf das Neue Testament und seine heiligen Bücher übergehen und dieser Glaube immer bestimmter hervortreten, in dem Maaß als die Schriften des Neuen Testaments in den geschichtlichen Zusammenhang traten mit denen des Alten und wie diese eine geschichtliche Bedeutung erhielten, als Urkunden der sich fortsetzenden und vollendenden göttlichen Offenbarung. Wie die Schriften des Alten Bundes auch für die Christen fortwährend ein Gegenstand hoher Achtung und Ehrfurcht waren, so daß man sie in den ersten Zeiten bei der Predigt des Christenthums selbst, überall und beim Vorlesen in den Gemeinden zu Grunde legte, um aus ihnen selbst die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion zu erweisen, so schlossen sich ihnen auch ganz natürlich, wiewohl allmählig, die Schriften des Neuen Bundes an, gleichsam als Documente der damit zusammenhängenden Entwickelung des einen und nämlichen göttlichen Offenbarungsrathschlusses, und mußte also die Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprung und Ansehen jener auch auf diese übergehen, jemehr auch sie nach und nach in Gebrauch kamen und in den öffentlichen Zusammenkünften der Christen vorgelesen wurden. Wenn man nun ferner die Vorstellungen selbst betrachtet, welche sich auch in der christlichen Kirche bildeten, von dem göttlichen Ursprung des Alten und Neuen Testaments, so sind sie zwar in den verschiedenen

Zeiten und bei den verſchiedenen Lehrern von mannigfaltiger Art und mehr oder weniger beſtimmt, aber doch im Weſentlichen durchaus dieſelbigen. Zu dieſem Weſentlichen gehört, daß alle dem göttlichen Geiſte einen beſondern Antheil und Einfluß zuſchreiben bei der Abfaſſung der heiligen Schriften, und keiner von ihnen auch nur aufs Entfernteſte an dem göttlichen Inhalt und Urſprung dieſer Schriften zweifelt, obwohl das Urtheil, was weſentlich dazu gehöre und ein Beſtandtheil des Kanons ſey, noch ſehr ſchwankend war. Die allgemeinſte Vorſtellung davon, in der wohl alle Chriſten einig waren, ſpricht Juſtinus aus in der cohort. ad graecos. Opp. p. 13. Solche erhabene Dinge, ſagt er, können nicht durch menſchliches Nachdenken erkannt werden, ſondern allein durch eine himmliſche Gabe, die auf die heiligen Männer herniederkam. Dieſe bedurften keiner künſtlichen Beredſamkeit, keiner ſchlauen Disputirkünſte, ſondern ſie überließen nur ihre reine Seele der Einwirkung des göttlichen Geiſtes. Wie ein Bogen auf einer Cither oder Leyer Töne hervorbringt, ſo bediente ſich die Gottheit dieſer frommen Männer als Werkzeuge, um uns himmliſche Dinge bekannt zu machen. Dieſes iſt freilich noch ſehr in der Weiſe der Vorſtellung geredet, aber wenn ſie auch die heiligen Schriftſteller Werkzeuge (ὄργανα), Inſtrumente und dergleichen nennen, ſo dachten ſie darunter ſich keineswegs eine abſolute Paſſivität derſelben, ſondern nur den überwiegenden Einfluß des göttlichen Geiſtes, der einerſeits den Einfluß des unreinen, menſchlichen und perſönlichen verhindert und andererſeits die Bürgſchaft des göttlichen Inhalts und Urſprungs ihrer Schriften iſt. Origenes ſagt: wir ſchließen aus den heiligen Büchern, daß die jüdiſchen Propheten von dem heiligen Geiſte ſoviel ihnen heilſam war, erleuchtet durch dieſen Geiſt, der ihre Seele berührte, mehr Scharfſichtigkeit des Geiſtes erhielten, contra Cels. l. VII. Opp. I. p. 596. Dieß iſt denn offenbar ein ſehr geſundes Urtheil. Wenn ihr, ſagt Juſtinus, die Ausſprüche der Propheten leſet, wo eine

Perſon redend eingeführt wird, ſo glaubet nicht, daß die Begeiſterten in ihrer eigenen Perſon ſprechen, ſondern ſie reden in der Perſon des ſie bewegenden Logos. (κινοῦντος αὐτούς). Apol. I. p. 65, und Athenagoras: wenn wir blos auf ſolche Gründe der Vernunft beſchränkt wären, ſo möchte jemand wohl unſere Lehre blos für menſchlich halten. Aber unſere Behauptungen werden auch durch die Propheten beſtätigt, durch einen Moſes, Jeſaias, Jeremias u. A., welche aus ihrer Gedankenreihe entzückt, von dem göttlichen Geiſte, der auf ſie wirkte, bewegt redeten. Wie unvernünftig iſt es, menſchlichen Meinungen Beifall zu geben und dagegen dem Geiſte Gottes den Glauben zu verſagen, der den Mund des Propheten gleich einem Werkzeug in Bewegung ſetzte, Ath. Legat. pro Christ. p. 286. Gottes Männer, ſagt Theophilus von Antiochien, welche πνευματόφοροι πνεύματος ἁγίου und Propheten waren, wurden von Gott ſelbſt begeiſtert und belehrt, Schüler Gottes, Heilige und Gerechte, ad Autolyc. l. II. p. 355. Solche Vorſtellungen bezogen die erſten chriſtlichen Lehrer nicht blos auf das Alte Teſtament, wie in der angeführten Stelle geſchehen, ſondern auch auf die Schriften des Neuen, ja ſelbſt auf alles Göttliche und Hervorragende in heidniſchen Schriften, wiewohl in geeignetem Maaß und wie es dem Begriffe der alexandriniſchen Lehre von der ewigen und allgemeinen Wirkſamkeit des Logos gemäß war. Theophilus von Antiochien ſagt: Von der Gerechtigkeit, welche das Geſetz fordert, reden die Propheten und Evangelien auf einerlei Art, weil auf allen Ein Geiſt des Herrn ruhete, durch welchen ſie redeten, ad Autolyc. l. III. p. 388. Dieſe Lehre von dem einen und nämlichen Geiſte Gottes, der das Alte und Neue Teſtament eingegeben, findet ſich ebenfalls bei Irenaeus adv. haer. l. III. c. 9. und 34. gegen die Gnoſtiker erwieſen, beſonders aus der großen Uebereinſtimmung beider und daraus, daß alles, was die Propheten verkündigt, in Chriſto erfüllet worden; bei Origenes, indem er ſagt: die Bücher, ſowohl

die vor der Zukunft Chriſti, als die Evangelien und apoſtoliſchen Schriften, haben ihre Einrichtung von Einem und demſelbigen Geiſte, der von dem einen und ſelbigen Gotte kommt, περὶ ἀρχῶν l. IV. c. 2; dieſelbe Lehre bei Tertullian gegen den Marcion, adv. Marc. l. I. c. 19. Irenäus zeigt noch außerdem gegen die Gnoſtiker, welche nur ſehr bedingt göttliche Inſpiration zuließen, daß die heiligen Schriften, ſofern wir ſie anſehen als Wort Gottes enthaltend und vom Geiſte Gottes eingegeben, vollkommen ſind, und daß es nur uns, die wir nicht in dem Maaß wie ſie uns des Logos erfreuen, an der Einſicht in die Geheimniſſe fehlt, adv. haeres. l. II. c. 28. Die Verſchiedenheit des Inhalts vom Alten und Neuen Teſtament, auf welche ſich die Gnoſtiker beriefen, hat gleichfalls nach ihm lediglich in der Unvollkommenheit der Menſchen ihren Grund, zu denen dieſe göttliche Offenbarung gelangen ſollte, und darin, daß Gott die Menſchen nur allmählig weiter führte und durch die Propheten den Weg zum Chriſtenthum bahnen ließ, l. III. c. 9. Hierin lag deutlich der richtige Satz, daß auch die Inſpiration der heiligen Autoren nach dem Maaß der Entwickelung des göttlichen Offenbarungsrathſchluſſes zu beſtimmen ſey. Die alexandriniſchen Lehrer, wie Clemens, hatten auch über dieſen Gegenſtand ſehr liberale Vorſtellungen und waren weit entfernt von der Beſchränktheit vorgefaßter Meinungen, welche man gewöhnlich für die Lehre von der Inſpiration zu halten pflegt. Wie alles Wahre und Gute ſeinen Urſprung in Gott hat, ſo hat nach Clemens Gott auch unter den Griechen ſowohl als unter den Hebräern die würdigſten Männer zu Propheten in ihren Landesſprachen erweckt und ſie ſo über den gemeinen Haufen emporgehoben, Strom. l. VI. p. 761. Es iſt die ἐπίνοια Gottes, aus der alle guten Gedanken fließen, l. VI. p. 822. Mit dieſer ausgedehnten Vorſtellung von göttlichen Gnadengaben überhaupt war wohl vereinbar, das höchſte Maaß derſelben da anzuerkennen, wo der Geiſt Gottes auf eine unvergleichliche Art

wirkte, wie in den Propheten und Aposteln, und liegt in diesen verschiedenen Beziehungen weder etwas Schwankendes noch Widersprechendes, nur, daß man dazumal noch nicht nach der jetzigen Bestimmtheit des dogmatischen Sprachgebrauchs, den Begriff der Inspiration als solcher auf die höchste Stufe göttlicher Mittheilung des Geistes ausschließlich bezog, welches jedoch nicht absolut so zu denken ist, als ob der göttliche Geist nicht auch nach der verschiedenen Fassungskraft der Menschen in geringerem Maaße wirkte. Origenes unterscheidet daher sehr genau, wenn er sagt: man muß was Gott in der Bibel spricht, wohl unterscheiden von dem, was die Apostel zuweilen in ihrem eigenen Namen sprechen, nicht auch das Letztere ist gerade aus göttlicher Offenbarung herzuleiten Opp. t. IV. p. 4. und 5. Er nimmt allerdings an, daß in den Aposteln die Gedanken der Menschen und die Gedanken Gottes nicht gerade immer dasselbige vollkommene Verhältniß zu einander gehabt haben, ein Urtheil, welches bei den unendlichen Graden, in welchen der menschliche und göttliche Geist geeinigt seyn können, gar nicht im Widerspruch steht mit dem andern, daß dennoch die heilige Schrift im Ganzen und Allgemeinen von Gott eingegeben sey, nicht Menschen allein, sondern Gott zum Urheber habe. Wenn daher selbst Tertullian einerseits behauptet, keine Rede sey göttlich als die des einigen Gottes, welche die Propheten, Apostel und Christus erschallen lassen, de anima c. 38, und die Inspiration der Apostel als etwas ganz Eigenes, von dem Maaß der Geistesgaben aller übrigen Christen Verschiedenes vorstellt, exhort. ad cast. c. 4; und andererseits jede zur Erbauung brauchbare Schrift für inspirirt zu halten scheint, de cultu fem. c. 3: so liegt hierin noch keineswegs, wie Münscher ihn beschuldigt, eine Verwirrung der Ideen des guten Kirchenvaters, von der er übrigens oft nicht freizusprechen ist, sondern nur eine verschiedene Bezeichnung des Maaßes göttlicher Gnadengaben, wobei er nur den Begriff der Inspiration auch da gebraucht, wo

blos an die allgemeine Suggeſtion des göttlichen Geiſtes zu denken iſt. Legimus, ſagt er daher, l. c. omnem scripturam aedificationi habilem, divinitus inspirari; und de patient. c. 1. heißt es: ad capienda et praestanda bona sola gratia divinae inspirationis operatur. Nam quod maxime bonum, id maxime penes Deum, nec alius id, quam qui largitur, dispensat, ut cuique dignatur. Vgl. de corona mil. c. 8. Auch der heilige Cyprianus, obwohl er die heiligen Schriften für inſpirirt erklärt, ſagt doch einmal von ſich ſelbſt: libellum hunc permittente et inspirante Deo conscripsimus, ep. 73. Die göttliche Eingebung der prophetiſchen Reden und der Geiſt des moſaiſchen Geſetzes, ſagt Origenes, iſt erſt durch die Zukunft Jeſu ſichtbar geworden; vor dieſer war es unmöglich, völlig einleuchtende Beweiſe davon aufzuſtellen. Doch ſchon, wer nur die Propheten lieſt, wird durch die Begeiſterung, die ihn ergreift, überzeugt werden von dem göttlichen Urſprung dieſer Schriften. Wenn unſere Schwäche nicht jeden Ausſpruch faßt und verſteht, ſo kann dadurch die Göttlichkeit der Schrift, die ſich durch dieſelbe verbreitet (*διατείνουσα εἰς πάντα ἀυτήν*), nicht herabgeſetzt werden. In den Schriften der heiligen Schrift, ſagt er ferner, kann nichts Ueberflüſſiges und Müſſiges ſtehen, wenn uns ſchon Einiges dunkel ſcheint. Wir müſſen nur um ſo aufmerkſamer ſeyn und Gott um mehr Einſicht bitten, T. II. p. 375. T. III. p. 286. Alle ſcheinbaren Widerſprüche in der Bibel leitet Origenes blos von der Unwiſſenheit der Ausleger her, ſie müſſen verſchwinden, ſagt er, vor den Augen des erfahrenen Kenners, Commentar. in Matth. p. 441. Das Alte und Neue Teſtament enthält dieſelbige Lehre, nur dort unter Hülle und Bildern, hier offen und frei vorgetragen, Opp. T. IV. p. 8. Nicht fremd endlich war auch den Kirchenvätern die Ueberzeugung, daß der Antheil des göttlichen Geiſtes bei Schriftſtellern ſich nicht blos auf die Gedanken beſchränkt, ſondern auch auf die Sprache und Worte erſtreckt habe, denn dieſe

haben keineswegs ein gleichgültiges Verhältniß zu den Begriffen, welche sie ausdrücken sollen, und kann die Wahl derselben allezeit vollkommen oder unvollkommen und dem Gedanken hinderlich oder schädlich seyn. Der Geist Gottes kann allerdings jede Sprache wählen, in seinen Dienst stellen, aber in jeder zugleich nicht ohne Einfluß auf die schriftliche Form der Gedanken seyn, da sich in Schriften Wörte und Sachen, Sprache und Gedanken nicht trennen lassen. Auch wenn die Kirchenlehrer der ersten Jahrhunderte sich hierüber wenig geäußert oder ausdrücklich erklärt hätten, außer etwa Clemens Alexandr. in der Exhort. ad gentes p. 71, so müßte man diesen Glauben ihnen wegen des innern und nothwendigen Zusammenhangs zuschreiben. Er geht aber besonders zuverlässig aus demjenigen hervor, was mehrere von ihnen über den Ursprung der alexandrinischen Version lehren. Denn wie viel oder wie wenig wahr auch an der Geschichte seyn mag, welche schon Philo und Josephus erzählten, von dem wundervollen Ursprung derselben, daß nämlich alle 72 Uebersetzer, die der König von Aegypten zu diesem Zweck aus Palästina berufen, ohne sich zu verabreden, eine selbst bis auf die Worte übereinstimmende Uebersetzung zu Stande brachten, Joseph. Antiqu. jud. l. XII. c. 2. Philo de vita Mosis p. 660; so beweiset doch solche Behauptung des wundervollen Ursprungs einer Uebersetzung in jedem Fall den Glauben an einen Antheil des göttlichen Geistes, der sich auch bis auf die Sprache und deren Worte erstreckt. Womit zu vergleichen Justin. Cohort. ad graec. Opp. p. 16. und Clem. Alex. Strom. l. I. p. 410. Dieses war die Version des Alten Testaments, welche man zu Jesu und der Apostel Zeiten allgemein in Palästina gebrauchte, nachdem der Originaltext aus Mangel an Sprachkenntniß für die hellenischen Juden unzugänglich geworden war.

2. Die katholische Kirche behielt sich ausschließlich vor, aus der Ueberlieferung zu bestimmen, was als eine ächte und hei-

lige Schrift in die Sammlung derſelben oder den Kanon der Bibel gehöre und was nicht.

Dieſer Punkt iſt gleichfalls nicht blos geſchichtlich wichtig, ſondern auch zugleich dogmatiſch oder ein Urtheil für alle Zeiten. Zur Einheit der Kirche und ihres chriſtlichen Glaubens gehörte weſentlich darüber ein klares und beſtimmtes Bewußtſeyn zu haben. Das chriſtliche Prinzip ſelbſt machte ſich durch Beziehung auf jene Schriften und deren Sammlung zur Norm des Glaubens für alle, die am wahren Chriſtenthum Theil haben wollen. Für jede Zeit iſt die Frage wichtig, wie denn urſprünglich ſich der Kanon gebildet und in dieſer Geſchloſſenheit ſich durch alle Zeiten herabvererbt habe. Die Antwort, welche ſich nach dem Zeugniß der Geſchichte und aus der Natur der Sache darauf geben läßt, iſt keine andere, als:

1) Durch die Kirche iſt die Bibel entſtanden, aus der kirchlichen Ueberlieferung iſt ſie hervorgegangen, iſt entſchieden worden, was von heiligen Schriften in den Kanon gehöre und was nicht. Sofern nun alle folgenden Zeiten den in jener Zeit durch die Kirche und derſelben Tradition fixirten Kanon angenommen und unverändert gelaſſen, haben ſie hiermit zugleich das Anſehen der Kirche und der kirchlichen Ueberlieferung anerkannt. Die Priorität der mündlichen Lehre vor der ſchriftlichen iſt unleugbar: aus jener iſt dieſe hervorgegangen. Der wahre chriſtliche Glaube kommt nicht urſprünglich aus der Schrift, ſondern aus der Predigt, wie die Schrift ſelbſt ſagt, und ſo iſt es auch geſchichtlichermaßen gegangen, ehe heilige Schriften entſtanden waren, und geblieben, auch nachdem die heilige Schrift vorhanden und geſammelt war. Paulus bediente ſich bei der Predigt des Evangeliums an die Heiden nicht einmal des Alten Teſtaments und legte alſo keinen beſtimmten Schrifttext zum Grunde. Noch bei Tertullian bedeutet der Ausdruck Novum Testamentum oft nicht die Sammlung der Schriften des Neuen Bundes, ſondern die chriſtliche Religion, contra Marcionem l. IV. c. 22. Doch

kommt bei ihm der Name auch schon in Beziehung auf Schriften vor, wie contra Marc. l. IV. c. 1. Contra Prax. c. 15. 20, und Irenäus sagt aufs Bestimmteste: Quod in principio praeconiaverunt Apostoli, postea per Dei voluntatem in scripturis nobis tradiderunt, fundamentum et columnam fidei nostrae futurum, adv. haer. l. I. c. 3.

2) Nächst diesem läßt sich nun auch die erstere Frage bestimmter beantworten, nämlich wie sich denn die ächten heiligen Schriften, unterschieden von den falschen und verwerflichen, zusammenfanden. Auch hierbei ist zurückzugehn auf die kirchliche Ueberlieferung, will man sehen, nicht blos, wie eine heilige Schrift, sondern auch wie eine Sammlung derselben entstand. Daß nämlich nach und nach die einzelnen Bestandtheile unsers Kanons entstanden und hervortraten, hatte seine besondere Veranlassung in der Zeit und den Umständen, welche wir zum Theil nicht mehr kennen. Das erste, was dieser Art erschien, waren unstreitig die Evangelien. Matthäus soll, wie Papias bei Euseb. h. e. l. III. c. 39. versichert und Irenäus gleichfalls bezeugt l. III. c. 1., um seiner Landsleute willen in Palästina in hebräischer Sprache geschrieben und Marcus sein Evangelium aus Reden des Petrus componirt haben, nach Tert. contra Marc. l. IV. c. 5. Orig. ap. Euseb. l. VI. c. 25. Lucas giebt zu Anfang seines Evangeliums die Veranlassung selber an, die ihn zur Abfassung des seinigen bewog, und die erste Kirche berief sich oft, um die Glaubwürdigkeit seiner Berichte darzuthun, auf seine vertraute Bekanntschaft mit den Aposteln, besonders mit Paulus, Iren. l. III. c. 1. Tert. adv. Marc. l. IV. c. 5. und 2. Euseb. III. 24. und 4. Nach Irenäus waren es die Partheien des Cerinthus und der Nicolaiten, welche den Apostel Johannes bewogen, sein Evangelium zu schreiben, Ir. adv. haer. l. III. c. 2; allein diese falsche Nachricht nimmt er selbst l. III. c. 16. zurück, da er sagt, Johannes habe die Meinung derer vorhergesehen, welche den Herrn theilten. Nach Clemens von Alex.

hingegen wollte Johannes, da die andern Evangelisten blos die äußere und niedere Geschichte Jesu (τὰ σωματικά) beschrieben hatten, auch ein geistiges Evangelium verfertigen, welches nämlich die höhere Würde Jesu darstellte, s. Euseb. l. VI. c. 14. Eusebius selbst fügt hinzu, daß Johannes mit Kenntniß der drei ersten Evangelien diese durch das seinige habe ergänzen wollen, l. III. c. 24. Wie es nun auch mit der Richtigkeit dieser verschiedenen Angaben über die Veranlassung und den Ursprung unserer Evangelien stehen mag, so sieht man wenigstens deutlich hieraus, daß wir unter anderen Umständen und Veranlassungen auch hätten mehr oder weniger als vier Evangelien haben können, und daß dieses lediglich abhing von dem freien, durch besondere Gesichtspunkte und Rücksichten bestimmten Entschlusse ihrer Verfasser und der Bestimmung der Kirche, wodurch sie anerkannt wurden. Die Veranlassung der verschiedenen apostolischen Briefe liegt meistens in ihnen selbst deutlich zu Tage und von ihnen gilt ganz dasselbe. Die Schriften aber, welche jetzt in unserm Kanon vereinigt stehen, waren in keinem Fall die einzigen, welche zu jener Zeit über die Thaten und Lehren des Herrn und seiner Apostel erschienen, und nun ist die Frage, wie kam man dazu und nach welchen Prinzipien geschah es, daß man unter der großen Menge von Schriften dieser Art gerade die herauslas, die wir jetzt als ausschließlich kanonisch besitzen? Erstlich gab es unstreitig ganz früh und ursprünglich solcher biographischen Notizen mehrere, kürzer oder ausführlicher als unsere Evangelien, die aus reiner Absicht und Quelle hervorgeflossen waren und vielleicht theilweise oder ganz in unsere Evangelien übergingen. Sodann gab es manche, die offenbar Werke des Betrugs und einer feindseligen Gesinnung waren, und die man zum Theil selbst einem Apostel unterschob, wie das Evangelium des Thomas, des Petrus, des Jacobus allerdings braucht man gerade nicht nothwendig bei allen anzunehmen, daß sie aus vorsätzlichem Betrug hervorgegangen waren, sie konnten

auch aus mündlichen Nachrichten und Aeußerungen jener Apostel zusammengetragen seyn und in Ansehung des Inhalts von jener Seite viel Wahres und Zuverlässiges enthalten, was vielleicht durch einzelne Irrthümer und Unrichtigkeiten und durch die Form und Redaktion nur entstellt war. In Palästina hatte man ein eigenes Evangelium der Hebräer, welches zwar unserm Evangelio des Matthäus nahe kam, aber doch in der Form gar sehr von demselben abwich. Vom zweiten Jahrhundert an war die Betriebsamkeit der Sectirer besonders eine reiche Quelle eigenthümlicher Schriften über die heilige Geschichte und Lehre, welche natürlich so eingerichtet waren, wie sie den Grundsätzen dieser Sectirer am meisten entsprachen. Origenes spricht von Evangelien des Thomas, Matthias, der Aegypter, des Basilides und verwirft sie als falsch, Opp. I. p. 933. Nicht nur sollen Cerinthus und Carpocrates ein Evangelium des Matthäus gehabt haben, welches verschieden war von dem der Ebioniten, welches jedoch Epiphanius allein, mithin sehr unzuverlässig, versichert in der haer. 28. c. 5. und 30. c. 14; sondern um die Mitte des 2. Jahrhunderts trat sogar Marcion schon mit der ersten Sammlung heiliger Schriften auf. In derselben befand sich unter anderen, nach den Vorwürfen der katholischen Lehrer, das Evangelium Lucä gänzlich verfälscht und verstümmelt, Iren. l. I. c. 28. III. c. 12. Tert. contra Marc. l. IV. c. 2. 7. l. V. c. 21. Epiph. haer. 42. 9. Die Sammlung enthielt ferner nur zehn Briefe des Paulus und ließ die beiden Briefe an den Timotheus und den an den Titus aus. Außerdem aber soll er noch sehr viele Stellen in paulinischen Briefen verfälscht haben. Nach Irenäus gab es nicht wenige Christen, die das Evangelium des Johannes verwarfen und die Apokalypse verspotteten, l. III. c. 2. Aus diesem allen sieht man, wie verschieden dazumal noch und so bis gegen das Ende des 2. Jahrhunderts hin über den Kanon geurtheilt, wie manche Schrift, die nachher von der Kirche verworfen wurde, gebraucht

war und in Ansehen stand, und es kommt noch dazu in Erwägung, daß so manche Schriften von Kirchenlehrern mehrere unserer kanonischen Schriften weder gebraucht noch auch gekannt zu haben scheinen, bis man denn erst vom Ende des 2. Jahrhunderts an wahrnimmt, wie sie alle sich in der Annahme unserer vier Evangelien, der Apostelgeschichte, der dreizehn paulinischen Briefe, der Apokalypse und des ersten Briefes von Petrus und Johannes vereinigen, jedoch sie in zwei verschiedenen Sammlungen gebrauchen, wovon die eine *Εὐαγγέλιον* hieß und die andere *Ἀπόστολος* oder auch *Ἀποστολικόν*, jene die Evangelien, diese das Uebrige des neu-testamentlichen Kanons enthielt. Origenes, der in der Geschichte des Kanons besonders bedeutend ist, faßt die sämmtlichen Schriften des *Εὐαγγέλιον* und *Ἀπόστολος* schon zusammen unter dem Namen *ἡ καινὴ διαθήκη*. De princ. Opp. I. p. 156. Er machte die erste Klassenordnung unter den christlichen Religionsschriften und nahm deren drei Gattungen an, ächte, untergeschobene und vermischte (*γνήσιοι*, *νόθοι* und *μικτοί*). Opp. t. IV. p. 226. Auf dem nächsten Grunde dieser Kritik stellte endlich Eusebius von Caesarea zu Anfang des 4. Jahrhunderts den Kanon auf in der Gestalt, in welcher wir ihn jetzt noch haben, und brachte den bis dahin immer noch offen und beweglich gewesenen Kanon zum Abschluß. Was war es nun, was die Lehrer der christlichen Kirche bestimmte in der Auswahl der Schriften, welche sie trafen, in dem Vorzug, den sie im Innern der Sammlung der einen oder der andern beilegten, und was überhaupt ihr Urtheil in dieser Sache leitete? Welches waren die leitenden Prinzipien in gleichförmiger Annahme schon des *Εὐαγγέλιον* und *Ἀπόστολος*, und noch mehr der folgenden Bestimmungen des Origenes und Eusebius? Es war dieses offenbar nicht das Werk irgend eines der vorzüglichsten Kirchenlehrer, und das ist eine falsche Ansicht, daß Eusebius den Kanon nur nach seiner Privatmeinung angeordnet und man überhaupt in dem seinigen nur die

Privatarbeit des Eusebius habe. Vielmehr unterscheidet er selbst die Privatmeinung seiner Person von der öffentlichen der Kirche so stark und genau, daß eben hieraus die anscheinenden Widersprüche in seinen Aeußerungen erklärt werden müssen, z. B. h. e. III. 3. Er wollte vielmehr mit der Aufstellung des Kanons die παράδοσιν ἐκκλεσιαστικήν, d. h. die gemeine Gesinnung der ganzen christlichen Kirche aussprechen, nach allen auf [illegible] gekommenen Spuren der lebendigen Ueberlieferung. Dieses nichts anderes sollte nach der Absicht der Kirchenlehrer das Prinzip der Bildung des Kanons seyn und das entscheidende Moment in der Wahl und Verwerfung der im Umlauf sich befindenden christlichen Religionsschriften. Gleichwie man, um ächte apostolische Lehre von unächter und falscher zu unterscheiden, sich an die größeren Kirchen wandte und hielt und das Urtheil der meisten unter ihnen das stärkste Gewicht hatte in dieser Beziehung, so ging es auch in Ausmittelung der ächten christlichen apostolischen Schriften. Diejenigen Gemeinden in Kleinasien, Griechenland und Rom, welche sich der Stiftung durch einen Apostel erfreuten, theilten sich gegenseitig diejenigen Schriften mit, welche als von den Aposteln oder deren Gehülfen verfaßte Schriften bei ihnen in Gebrauch und Ansehen waren, und in solchem Gebrauch und Ansehen, worin bei den vorzüglichsten Gemeinden gewisse Schriften standen und zu welchem andere hingegen niemals gelangten, lag allerdings schon zugleich ein Urtheil über die Authentie oder apostolische Abkunft der einen und der Unächtheit der andern. Dieses Urtheil der verschiedenen Kirchen im Gebrauch und Nichtgebrauch verschiedener Schriften auffassen, vergleichen und kirchlich, d. h. als Urtheil der Kirche, fixiren, war die Kritik dieser Zeit und hieß nach der Ueberlieferung verfahren, den Werth oder Unwerth der vorhandenen Schriften in Beziehung auf den Kanon bestimmen. Noch ehe öffentlich diese gegenseitige Uebereinkunft ausgesprochen war, war sie getroffen und im Leben vorhanden, und Origenes und Eu-

ſebius haben im Weſentlichen nichts anderes gethan, als declariren, was durch die Kirchen, auf denen apoſtoliſcher Sinn und Geiſt ruhete und die ſich der unleugbarſten apoſtoliſchen Ueberlieferung erfreuten, bereits entſchieden war. Sie haben den Kanon nicht erſt gemacht, ſondern ihn, wie er durch die apoſtoliſche Tradition ſich gebildet hatte, nachgewieſen. Zu ſolcher naturgemäßen Bildung trugen die vielfachen Angriffe der Ketzer vorzüglich bei, indem dem Maaß, als von dieſen die ächten Stücke der heiligen Schrift angefochten, verfälſcht und verworfen wurden, hielt man ſie feſt in der katholiſchen Kirche und theilten ſie alle Rechtgläubigen gegenſeitig ſich mit. So wurde das Anſehen einer Schrift immer ausgedehnter und allgemeiner, und welchen andern Weg konnte man auch wohl einſchlagen, um über apoſtoliſche Abkunft einer Schrift Sicherheit zu erlangen, als daß man ſie ſuchte bei den von den Apoſteln oder ihren Gehülfen geſtifteten Kirchen und überhaupt bei ſolchen, in denen ſich der Zuſammenhang mit dem apoſtoliſchen Zeitalter noch am lebendigſten und zuverläſſigſten erhalten hatte? Das lehrt Tertullian ausdrücklich: Quid autem praedicaverint Apostoli, id est, quid illis Christus revelaverit, et hic praescribam, non aliter probari debere, nisi per easdem ecclesias, quas ipsi Apostoli condiderunt, ipsi eis praedicando, tam viva, quod ajunt, voce, quam per epistolas postea. Praescr. §. 21. Die erſten Schritte nun zu öffentlicher Veranſtaltung des Kanons in der katholiſchen Kirche geſchahen unſtreitig erſt auf Veranlaſſung des marcionitiſchen ſeit der Mitte des 2. Jahrhunderts. Von da an traten die verſchiedenen rechtgläubigen Kirchen in lebhafteren Verkehr und Zuſammenhang und wurden immer allgemeiner einig über die Aechtheit und Unächtheit der im Umlauf befindlichen Schriften. Bei der Vertheidigung gewiſſer Schriften gegen die Ketzer und der Verwerfung anderer berief man ſich ſtets auf die Ueberlieferung, und wenn ſich auch die Häretiker ähnlicher Traditionen rühmten, ſo konnten ſie

doch einerseits weder die apostolischen Kirchen nachweisen, durch die man sie überkommen hätte, oder in denen sie von jeher wären gebraucht gewesen, noch auch durch die in apostolischen Kirchen herrschende Lehre den richtigen Inhalt der Schriften beurkunden. Diese beiden Momente findet man überall als entscheidend in den Bestimmungen der katholischen Kirche über den Kanon, einmal ihren Gebrauch zum Vorlesen beim Gottesdienst, und zweitens ihre Bestätigung durch die herrschende Kirchenlehre. Denn da die Schriften sich an den mündlichen Unterricht der Apostel anknüpften und diesen gleichsam nur fortsetzten, so mußten beide auch übereinstimmen und konnten sich gegenseitig zur Bewährung dienen, wenn man nicht gar die Apostel eines Widerspruchs beschuldigte. Beide Momente hatten aber allerdings unter sich wieder einen wesentlichen Zusammenhang und waren im Grunde eins. Denn wie hätte man sie können öffentlich gebrauchen und vorlesen beim Gottesdienst, wenn sie der überlieferten Kirchenlehre widersprochen hätten, und wie konnten sie der Lehre der Kirche zuwider seyn, da man sie als Fortsetzung oder nur als schriftlichen Inhalt der mündlichen Lehre empfangen hatte? Iren. l. III. c. 2. et 3. Tert. contra Marc. l. IV. c. 5. Praescript. c. 36. Nach diesen Prinzipien nun ordnete auch Eusebius endlich den Kanon. Die erste Reihe von Schriften gehört zu den allgemein anerkannten (ταῦτα μὲν ἐν ὁμολογουμένοις), die andere Reihe enthält die bezweifelten Bücher (ἀντιλεγόμενα), doch den meisten Kirchen bekannt (γνώριμα δὲ τοῖς πόλλοις), unter die unächten (ἐν τοῖς νόθοις) stellte er solche, die anerkannt unapostolischen Ursprungs sind, h. e. l. III. c. 25. Gemeiniglich stellt man sich die Art, wie Eusebius in dieser Fixirung des Kanons verfuhr, auch viel zu äußerlich vor: denn an und für sich gilt, was von Ausmittelung der ächten apostolischen Lehre auf dem Wege der Ueberlieferung oben gesagt worden ist, auch von der Ausmittelung der ächten apostolischen Schriften. So nothwendig

und natürlich es war, das Urtheil der angeſehenſten Kirchen hierüber entſcheiden zu laſſen, und welch ein hoher Grad von Sicherheit auch auf dieſem Wege zu erlangen war, ſo konnte man doch keine abſolute Sicherheit auf demſelben finden und geben. Sondern wie man auch ſchon aus der zu Hülfe genommenen Bekräftigung und Bewährung derſelben durch die überlieferte apoſtoliſche Kirchenlehre ſieht, ſo war dieſes Geſchäft weder als ein abſolut äußerliches, noch lediglich menſchliches betrieben, ſondern man ſah zugleich vorzüglich auf den innern, göttlichen chriſtlichen Character einer Schrift, wie man ihn nur durch den in den Gemeinden waltenden Geiſt der chriſtlichen Religion zu erkennen vermochte, und es war dieſer göttliche Geiſt der chriſtlichen Religion, der auch in den Gläubigen ſich wiedererkannte und ſich am ſicherſten ſelbſt wiederfinden konnte in gewiſſen Schriften, wie in anderen nicht. Daher allein iſt zu begreifen, wie Euſebius einen Brief, wie den an die Hebräer, gegen den er ſelbſt l. III. c. 3. Zweifel hegt als pauliniſch, dennoch unter die ὁμολογούμενα ſtellen konnte und als einen ſolchen anſehen, der das günſtige und allgemeine Urtheil der Kirche für ſich hatte. Hieraus folgt, daß ſelbſt der Zweifel oder die Ungewißheit, ob ein Brief von Paulus herrühre und in dieſer Rückſicht ächt ſey, nicht vermochte, ihn aus der erſten und oberſten Reihe der kanoniſchen Schriften zu verdrängen, blos, weil man ſeinen Inhalt für durchaus apoſtoliſch erkannte. Das Band der äußern Ueberlieferung war hier offenbar ſchwach und unhaltbar, und doch ſtellte die Kirche den Brief in eine Reihe mit den Evangelien und den andern Briefen Pauli, und ohne ihn beſtimmt zugleich für pauliniſch auszugeben, erkannte man ihn dennoch für apoſtoliſch. Wie war dieß anders möglich, als weil der Geiſt der Kirche ſich in demſelben wiederfand und er in der innern, geiſtigen Ueberlieferung, an die ein Jeder in der Kirche durch ſeinen Glauben geknüpft iſt, ſeine Bewährung und Beglaubigung fand als ächt und apoſtoliſch. Um-

gekehrt urtheilt Eusebius selbst von manchen solcher Schriften, die in den meisten Kirchen gelesen wurden, doch aus diesem einzigen Grunde nicht auch gleich nothwendig günstig, welches doch nothwendig gewesen wäre, wenn er allein die äußere Ueberlieferung an sich zur Norm und zum Prinzip seiner Beurtheilung genommen hätte. Er setzt selbst solche, die in die dritte Reihe, unter die νόθα, gehören, dennoch in die zweite unter die ἀντιλεγόμενα, und giebt von manchen erwiesen falschen zu, daß sie in vielen, ja in den meisten Kirchen gelesen werden. Den wesentlich heiligen, erbaulichen Inhalt einer Schrift nimmt er ebenso sehr mit in Rechnung, als ihren äußern traditionellen Character, wie er umgekehrt diesen niemals an und für sich und allein oder abgesondert von dem göttlichen Inhalt einer Schrift gelten läßt, oder allein deswegen eine Schrift zu den ἐνδιαθήκοις rechnet, weil sie in vielen, ja selbst in allen Kirchen gelesen wird.

3. Die katholische Kirche schreibt sich ausschließlich das Recht zu, den Glaubensinhalt der heiligen Schrift aus dem dogmatischen Prinzip der überlieferten Kirchenlehre zu verstehen und nach demselben sie auszulegen.

Die Nothwendigkeit und der Zusammenhang dieser Lehre mit den vorhergehenden fällt von selbst in die Augen. Denn da die heiligen Schriften, sowohl jede in ihrem Ursprung, als alle in ihrer Verbindung zu einer kanonischen Sammlung, aus der Kirche hervorgegangen waren und die mündlichen Ueberlieferungen derselben die Quelle gewesen waren, aus welcher die Schrift selbst entstanden und das ursprünglich ungeschriebene apostolische Wort Gottes erst mit der Zeit ein geschriebenes geworden war: so konnte und mußte die überlieferte Kirchenlehre fortwährend nicht blos zur Bewährung der ächten apostolischen Bestandtheile des Kanons gegen alle falschen und von Sectirern ausgegangenen Schriften, sondern auch zur Bewährung und

Ausmittelung des ächten Verständnisses und Sinnes der heiligen Schrift gegen alle falschen Deutungen derselben von Seiten der Häretiker dienen. Hierzu kommt die natürliche Beschaffenheit eines Buches, welches, wie heiligen Inhalts es auch sey, doch an sich aus todten Buchstaben bestehet, deren lebendiger Sinn und göttlicher Inhalt nur durch den Geist, der lebendig ist und macht, zu erreichen steht, also eines Schlüssels außer sich bedarf, da es aus sich nicht reden kann. Je nachdem nun ein menschlicher Geist sich anschließt entweder an die Lehrsätze seiner Vernunft oder an vorgefaßte Meinungen oder an den überlieferten objectiven Kirchenglauben, kann er die Schrift für sich anführen und brauchen als Zeugniß und seinen Sinn zu dem ihrigen machen. Deswegen nun machte die alte Kirche die Gemeinschaft mit ihr und ihrem überlieferten apostolischen Glauben zur unerläßlichen Bedingung alles Verständnisses der Schrift, weil ihr unmöglich schien, daß die Schrift irgendwo und irgendwie der apostolischen Tradition, aus welcher sie selbst hervorgegangen, widersprechen könnte, und fand in der Anschließung an die Gemeinde der Gläubigen und ihre überlieferte Lehre die einzige Sicherheit in der Auslegung der heiligen Schrift. Wo also Uneinigkeiten entstanden über den wahren Sinn einer Stelle, wer konnte den Streit entscheiden und bestimmen, was der Sinn der Schrift daselbst sey, als der Geist dessen, von welchem sie ihren Verfassern eingegeben war und der in der Gemeinde seiner Gläubigen zu seyn und zu bleiben, und sie in alle Wahrheit zu führen verheißen hatte? Dieß war es daher von Anfang, was die katholische Kirche im Bewußtseyn ihrer apostolischen Abkunft und Lehre stets geltend machte gegen alle Häretiker, wenn diese die Schrift nach ihrem Sinne deuteten. Man leugnete ihre Befugniß gänzlich, und da auch sie sich der Ueberlieferung rühmten, nach denen die Schrift bei ihnen gedeutet wurde, wie dieses Irenäus ausdrücklich sagt l. III. c. 2, so blieb immer nichts übrig, als sich auf die uralte, bei den apostolischen

Gemeinden befindliche kirchliche Ueberlieferung zurückzuziehen und die Gemeinschaft mit denselben zur wesentlichsten Bedingung alles Schriftverständnisses zu machen. In diesem Sinne konnten Irenäus und Tertullian sagen, so groß sey die Identität und Uebereinstimmung zwischen der Kirchenlehre und der heiligen Schrift, daß selbst, wenn die heilige Schrift nicht wäre abgefaßt worden, die Tradition allein schon hätte ihre Dienste versehen können, adv. haer. III. c. 3. 4. Tert. Praescr. c. 15. 19. 37. Jeder Häretiker, sagt deshalb Tertullian, muß als solcher die heilige Schrift nothwendig falsch verstehn; außer der apostolischen Gemeinschaft der Gläubigen stehend, ist ihm der wahre Sinn derselben durchaus verschlossen und unzugänglich Praescr. c. 15, und in demselbigen Sinne konnte später der heilige Augustinus sagen: ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas. Contra Manich. c. 5. Cyprian behauptet, daß die Häretiker die heilige Schrift wohl lesen könnten, aber nicht verstehen, Ep. ad Novatianum. Cf. Clem. Alex. VII. p. 899. Clemens hält den *κανὼν ἐκκλησιαστικός* für durchaus nöthig, um den Sinn der Schrift aufzufassen und besonders die Uebereinstimmung der biblischen Schriften zu erkennen, Strom. l. VI. p. 803.

Wie nun dieß alles nicht nur historisch zu nehmen, sondern auch dogmatisch zu beurtheilen sey, darüber ist großer Streit, zumal dieses sehr viel Einfluß hat auf den Confessionsunterschied, wie er sich im strengen Gegensatz der römischen und protestantischen Kirche im 16. Jahrh. bildete. Noch neuerlich ist darüber gestritten von Delbrück: Christenth., 2. Theil, oder Phil. Melanchthon, der Glaubenslehrer; und dagegen: Sack, Lücke und Nitzsch, über das Ansehen der heiligen Schrift in der alten Kirche. Bonn, 1826. Schon Lessing hatte gegen den strengen Lutheraner Melchior Götze zu Hamburg unter andern die Behauptung aufgestellt, daß die Schriften des Neuen Testaments keineswegs die ersten und ursprünglichen Quellen der christlichen Religionser-

kenntniß geweſen ſeyen, daß man ſie in den erſten Zeiten des Chriſtenthums entweder gar nicht gekannt oder doch nicht vollſtändig gehabt habe, daß man ſich vielmehr urſprünglich in der Kirche an die mündliche Ueberlieferung gehalten und die chriſtliche Lehre nicht aus Schriften, ſondern aus der apoſtoliſchen Glaubensregel geſchöpft habe, die ſich von Mund zu Mund fortgepflanzt. (Leſſings nöthige Antwort auf eine ſehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpaſtor Götze in Hamburg. Wolfenb. 1778.) Jene Behauptung Leſſings ſuchte hiernach der jüngere Walch nach Möglichkeit, aber doch nicht mit vielem Erfolg, zu entkräften in ſeiner kritiſchen Unterſuchung von dem Gebrauch der heiligen Schrift unter den alten Chriſten in den erſten 4 Jahrhunderten. Leipzig, 1779. 8. Denn weiter iſt es doch mit dieſer Unterſuchung nicht zu bringen, als bis zu dem Reſultat, daß nach und nach auch heilige Schriften entſtanden und in Umlauf gekommen; wie es aber mit der allgemeinen Verbreitung derſelben geſtanden und wann der Kanon eigentlich erſt zum Schluß gekommen, iſt ebenſo bekannt. Die Priorität der Tradition, deren weſentlicher Inhalt in der Glaubensregel zuſammengefaßt iſt, erhellt aber wohl am deutlichſten daraus, daß man ja ſelbſt, nachdem einzelne Stücke des Kanons vorhanden waren, dieſelbe für das Prinzip der Auslegung aller heiligen Schriften erklärte und auf ihr früheres Daſeyn und die Entſtehung alles geſchriebenen Unterrichts aus dem ungeſchriebenen ausdrücklich hinwies, als auf den Grund, weswegen ſie nothwendig der Schlüſſel der Schrift ſeyn und bleiben müſſe, woraus denn von ſelbſt folgte, daß ſie auch nach dem Daſeyn der Schriften des Neuen Teſtaments das dogmatiſche Grundprinzip ihrer richtigen Auslegung ſeyn und bleiben müſſe. Nun hat man ſich denn zwar in neueren Zeiten bis zur Anerkennung deſſen, was factiſch für jene Zeit iſt, erhoben, hingegen die Folgerungen, welche für alle Zeiten von ſelbſt daraus abfließen, abgelehnt; man hat, daß es Anfangs ſo war und unter den

Chriſten der erſten Jahrhunderte die Schrift dieſe und keine andere Stellung gewann zur Kirche und ihrer Glaubensregel, aus der damaligen Lage der Chriſten, nicht aber aus der Natur der Sache, am wenigſten aber aus der Natur der Kirche und aller geſchriebenen Lehre in ihr erklärt, und hiermit das nothwendige Band zwiſchen Schrift und kirchlicher Lehre noch keineswegs anerkannt. Daß die Tradition, ſagt Münſcher, oder der von den erſten Stiftern der Gemeinden mitgetheilte und durch die Sorgfalt der Lehrer bewahrte und fortgepflanzte Unterricht über die Hauptſtücke des chriſtlichen Glaubens Anfangs die einzige Erkenntnißquelle für die Chriſten war, erhellet aus der damaligen Lage der Chriſten unwiderſprechlich und bedarf keines Beweiſes, daß ſie aber auch, nachdem die Schriften des Neuen Teſtaments in den Gemeinden Eingang und Anſehen gefunden hatten, neben dieſen ferner als ein beſonderes, für ſich beſtehendes Erkenntniß- und Beweismittel der Chriſtenlehre gebraucht wurde, beruht auf den einſtimmigen und unzweideutigen Zeugniſſen der angeſehenſten Kirchenlehrer. Dogmengeſch. I. S. 360. Von dem Vorurtheile iſt man alſo allerdings zurückgekommen, daß die Glaubensregel etwa aus der Schrift gezogen und daß nichts in jener geſtanden, was nicht zuvor in dieſer geweſen; dahin wird man ſich allerdings endlich, wenn es einmal zu beſtimmten Erklärungen kommt, wenigſtens geſchichtlich erklären und ſich darüber als eine Thatſache vereinigen, daß die apoſtoliſche Glaubensregel, wie wir ſie bei den genannten Vätern finden, älter als alle unſere heiligen Schriften des Neuen Teſtaments und die urſprüngliche, ſelbſt nachher noch neben den heiligen Schriften hinfließende Quelle der chriſtlichen Erkenntniß war. An der heiligen Schrift beſitzt die Kirche ein herrliches Schutzmittel; denn obwohl ſie ſelber urſprünglich aus der mündlichen Ueberlieferung abgefloſſen iſt, ſo iſt ſie doch aus noch reiner und ungetrübter Quelle hervorgegangen und kann fortan zur Bewährung aller wahren, göttlichen Lehren und zur Ver-

urtheilung und Verwerfung aller nachher von Menſchen allein erdachten Ueberlieferung vortrefflich dienen: daher der nothwendige Lehrſatz der wahren Kirche, daß Schrift und Tradition ſich gegenſeitig bewähren müſſen, denn es iſt der eine und nämliche göttliche Geiſt in beiden wirkſam in der Kirche. In ſolcher Einheit der Ueberlieferung mit der innern Wahrheit faßte noch Cyprian jene auf: denn da ſich im Streit über die Ketzertaufe Stephanus auf die Gewohnheit und Ueberlieferung berief, erklärte Cyprian, daß dieſe Beweisart an und für ſich unbefriedigend und verwerflich ſey, daß kein Herkommen gegen die Wahrheit etwas gelte oder das Fortſchreiten zu beſſerer Erkenntniß aufhalten dürfe. Consuetudo sine veritate vetustas erroris est, ſagte er in ſeinem 74. Briefe. Die Tradition an und für ſich, in ganz formellem Sinn und abgeſehen von ihrem wahren Inhalt, erklärte er für einen Kanal, bei welchem man, wo er zu fließen aufhöre, auf die erſte Quelle zurückgehen müſſe, um dadurch den Ort zu entdecken, wo der Fehler entſtanden, ep. 74. 63. Hier, wo Ueberlieferung gegen Ueberlieferung ſtand und im Streit lag, konnte man allein durch die Zurückführung derſelben auf ihre inneren Gründe, d. i. durch den Begriff der Sache und ihre Wahrheit an ſich, zum Ziel kommen, womit Cyprianus noch keineswegs das Anſehen der wahren Tradition leugnete, ſondern ſie nur ausmitteln wollte; denn ſonſt leugnete er mit der ganzen Kirche nicht, daß nächſt der innern Wahrheit vorzüglich auf Ueberlieferung, Uebereinſtimmung, Sitte und Gewohnheit zu ſehen ſey. Ceterum nos veritati et consuetudinem jungimus, ep. 75. p. 226.

Soviel leitete die chriſtliche Kirche aus dem Bewußtſeyn ihrer ſelbſt, als der katholiſchen, ab. Es iſt nun andererſeits noch der weſentlichen Störungen in der ruhigen Entwickelung des Dogma von der Kirche zu erwähnen. Störung derſelben war an und für ſich ſchon alle und jede Häreſie; aber dieſe richtete ſich auch gegen den beſtimmten Begriff der Kirche ſelbſt. Man

konnte der Natur der Sache nach in dieser Beziehung nach zwei Seiten hin abirren und in falsche, verwegene Meinungen gerathen, einmal indem man sich einer abstracten Identität ergab, und sodann, indem man eine ebenso falsche, abstracte Realität über alles erhob. Beide Verirrungen liegen dem Dogma von der Kirche ganz nahe, denn sie sind in demselben als aufgehoben enthalten, und daraus muß man sich auch erklären, daß sie zu allen Zeiten wieder vorkommen. Sie sind also nicht blos geschichtliche Erscheinungen in dem Sinn, daß sie nur einmal da gewesen wären, als Raritäten, sondern sie haften am Dogma selbst und es selbst zertheilt sich darin so, daß man sich an die eine oder andere Seite stellen und diese Einseitigkeit für die Wahrheit selbst ausgeben kann.

1. Der abstracte Idealismus. Er ist 1) der Chiliasmus. Nach der reinchristlichen, biblischen Vorstellung ist das Reich Gottes durch Christum vom Himmel auf die Erde gebracht, das Himmelreich zum Weltreich geworden. Es stellt sich dar in der Gestalt der christlichen Kirche. Wird nun von ihrer empirischen, erscheinenden Seite abstrahirt und sie der Idee der Kirche ganz unangemessen befunden, so bleibt an der Idee selbst nur die Vorstellung übrig von dem Wesen der Kirche und diese selbst wird als die Gegenwart negirt, in eine ferne oder nahe Zukunft gesetzt und mit allen Phantasmen der Einbildungskraft ausgeschmückt. Der Zustand der ersten Christen unter den Verfolgungen und Leiden, welche sie von den Juden und Heiden auszustehen hatten, war ganz dazu geeignet, solche Hoffnungen auf eine ganz andere, glorreichere Wiederkunft Christi und ein damit verbundenes tausendjähriges Reich in ihnen zu veranlassen. Es drückte sich darin das Gefühl des Mangels aller wahren Uebereinstimmung des wirklich vorhandenen oder erscheinenden Reiches Christi in der Gestalt der christlichen Kirche mit der Idee derselben aus. Die Vorstellung von einem solchen tausendjährigen Reich fand aber um so mehr Eingang bei den ersten Christen,

als ſich dieſelbe an vorhandene, aus dem Judenthum vererbte Vorſtellungen von dem kommenden Meſſias anſchließen konnte. Nach dieſen ſollte der kommende Meſſias als König alle Feinde ſeines Reichs überwältigen, das Volk aus ſeiner Unterdrückung erheben, ihm ſeinen alten politiſchen Glanz wieder erwerben und ihm einen Zuſtand voll Freude und Herrlichkeit verſchaffen. Nach der ſonſtigen Bildung der Juden waren dieſe Hoffnungen bald roher, bald feiner und geiſtiger gefaßt. Da nun in Chriſto für alle Bekenner deſſelben der Meſſias gekommen war, ſo wurde das tauſendjährige Reich deſſelben von ihnen in gar nicht weite Ferne gerückt, der gegenwärtige Zuſtand der chriſtlichen Kirche nur als die entfernte Annäherung an dieſes glorreiche Ziel angeſehen. Auch das hatte ſich aus der jüdiſchen Vorſtellung mit überliefert, daß nicht allein die dann noch Lebenden an dieſem Reich der Herrlichkeit Theil nehmen würden, ſondern auch die bereits Geſtorbenen, und ſo knüpfte ſich der Gedanke von der Auferſtehung der Todten weſentlich mit an dieſe Erwartungen. Vorſtellungen der meiſten Apoſtel von einem irdiſchen Reich Chriſti, von welchen ſie ſelbſt doch noch durch Chriſti Tod vollkommen befreit wurden, beſtärkten die Chriſten in ihren Hoffnungen, welche dieſe aufs neue zu faſſen, in ihren Zuſtänden auch neue Veranlaſſung fanden. War die erſte Zukunft Chriſti für ſie die in der Schwachheit und Niedrigkeit, ſo war die zweite, der ſie entgegen ſahen, eine ſolche in Kraft und Herrlichkeit. Auch das von ihm verheißene beſtändige Kommen ſeines Geiſtes zu ſeiner Gemeinde, welches überhaupt die Wahrheit dieſes Dogma iſt, konnte ſo einſeitig gefaßt und auf einen beſtimmten Zeitpunkt eingeſchränkt werden. Tauſend Jahre ſind ohnedieß für Gott wie ein Tag, und war der Weltlauf auf 6000 Jahre beſtimmt, ſo mußte, nach der Schöpfungsgeſchichte, der ſiebente der Tag der Ruhe, des Sabbaths, der Freude und Herrlichkeit ſeyn. Die Apokalypſe bot außerdem der Vorſtellung mancherlei Nahrung dar. Sie war überhaupt als ein Idealiſches der reichſten Aus-

ſchmückung durch ſinnliche Bilder aller Art fähig. Man kann aber den Chiliasmus nicht ein Dogma nennen, wie noch von Münſcher und Cölln geſchehen. Denn wohl waren namhafte Lehrer der Kirche dieſer Vorſtellung zugethan, wie Hermas in ſeinem Hirten, der Biſchof Papias, ferner Barnabas. Noch im 2. Jahrhundert erklärten ſich dafür Juſtinus Martyr, Irenäus und Tertullianus. Aber nicht allein der lebhafte Kampf der Gnoſtiker dagegen that früh dem Glauben an dieſe Träume Abbruch, ſondern vornehmlich die reinere Einſicht und der Widerſpruch der alexandriniſchen Lehrer. Beſonders eiferte Origenes heftig gegen die kraſſen, fleiſchlichen, niedrigen Vorſtellungen, und man kann nicht ſagen, die katholiſche Kirche habe jemals ſich zum Chiliasmus bekannt, oder ein Dogma darüber aufgerichtet. Vielmehr, daß dieſe phantaſtiſchen Ausſichten ganz nur vorübergehend in der Zeit wurzelten und mit ihr zuſammenhingen, zeigte ſich alſobald, da die chriſtliche Kirche aus ihren Trübſalen erlöſt, ihre Anerkennung von Seiten des Staats erreichte. Mit dieſem Augenblick, in welchem die chriſtliche Kirche auf eine ſolidere Baſis kam und eine tiefere Wirklichkeit erlangte, war es im Weſentlichen mit dem Chiliasmus aus. Abſtract war dieſe Theorie, weil ſie Verkennung des gegenwärtigen Reiches Chriſti in der chriſtlichen Kirche war, ein ſubjectiver Idealismus aber, obgleich Vorausſetzung eines beſſern vollkommneren Zuſtandes, darum doch nicht wahrhaft geiſtiger, ſondern vielmehr kraſſer, ſinnlicher Art. Deshalb konnte ihr Origenes mit viel reineren, tieferen, geiſtigeren Anſchauungen entgegentreten und es für Unſinn erklären, an eine herrliche Zukunft Chriſti und Auferſtehung der Todten zu glauben, bei der man ſich mit fleiſchlichen Erquickungen laben und mit wohlſchmeckenden Speiſen und Kinderzeugen ſättigen ſollte. Dieß war ein Leben in leeren Meinungen, denen keine wahrhaftige Wirklichkeit entſprechen konnte. Das nannte Origenes auf fleiſchliche, jüdiſche Weiſe die heilige Schrift verſtehen. In dieſem ſubjectiven Idealismus wurde die

Vollendung des Reichs Gottes in der Geſtalt der chriſtlichen Kirche von einem abrupten Prozeß und von einem mit nichts zuſammenhängenden Eingreifen Chriſti in die geſchichtliche Bildung der Kirche abhängig gemacht. War der Chiliasmus ſchon eine Negation der wahren chriſtlichen Kirche in der Form der katholiſchen, ſo war es

2) noch mehr der Montanismus. In mehr als einer Beziehung auch chiliaſtiſch, war er nicht minder abſtract, den wirklichen in der katholiſchen Kirche erſcheinenden Zuſtand als den wahren negirend, in einem ähnlichen, wenn gleich nicht ſo ins Sinnliche ausſchlagenden, doch geiſtig ſubjectiven Idealismus befangen. Die Vorſtellungen von einer unſichtbaren Kirche, welche ſich weſentlich an die rein geiſtige Seite der Kirche halten und von ihrer geſchichtlichen Wirklichkeit abſtrahiren, waren von jeher in der Kirche in Umlauf. Schon Clemens von Alex. und Tertullianus hatten dergleichen, und die Vergleichung einzelner empiriſchen Seiten der Kirche mit ihrer Idee führet gar leicht darauf, die unbefleckte Heiligkeit der erſcheinenden Kirche zu bezweifeln. In den ſtrengſten Gegenſatz geriethen dieſe beiden Seiten der Kirche durch Montanus, aus Phrygien gebürtig, der im Jahre 170 eine neue, durchaus geiſtige Kirche verkündigte, in welcher der Paraclet durch ſeine vollkommenen Offenbarungen den Zuſtand der höchſten chriſtlichen Vollkommenheit hervorrufen ſollte. An Montanus wird beſonders gerühmt, daß er auf das Practiſche ſehr bedacht, weil dem Speculativen ſehr abgeneigt, war. Dieß hatte er leicht, weil er ein dumpfer, beſchränkter Kopf war, dabei ungelehrt und in ſeinen eigenſinnigen Abſtractionen befangen. Seine Verheißungen waren von ſeiner Seite mit großen ekſtatiſchen Bewegungen verbunden und durch den äußerſten Rigorismus der Aſkeſe und Kirchenzucht ins Leben und in die Sitten, als darin ſich realiſirend, hinübergeführt. Auf dieſen Lehrſatz nämlich von einer rein geiſtigen Kirche bauete Montan die neue Gemeinſchaft auf, die er für ſich

und seine Anhänger stiftete. Der Montanismus war der Versuch, mit Verleugnung des historischen Elementes der Kirche, diese aus dem Zustande der Tradition in den der Inspiration zu versetzen oder die Kirche auf diese zurückzuführen. Die Montanisten waren als die vom heiligen Geist erfüllten die rechten Geistlichen, sie waren Propheten, durch unmittelbare Bewegung des heiligen Geistes, durch Verzückung und Heiligkeit über die fleischliche Erscheinung der Kirche erhaben, sie waren die rechten Pneumatiker, jene nur Psychiker. Wo noch Mord, Unzucht, Abfall zum Götzendienst vorkommen kann, wo man nicht die äußerste Strenge in den Sitten durchführt, zweite Ehe noch zuläßt und Gefallene wieder in die Kirchengemeinschaft aufnimmt, da kann nicht die wahre Kirche seyn. So sehr der Montanismus in diesen Lehrsätzen darüber hinaus seyn wollte, nur ein Leben in Gedanken zu seyn, und diese auch zu realisiren strebte, so war und blieb er doch abstract, idealisch, unfähig einen concreten kirchlichen Gemeinschaftszustand zu bilden. Obwohl dem irdischen Sinn, der auch die christliche Kirche gar äußerlich zu gestalten drohte, eine strenge Mahnung und Warnung, und obgleich von Tertullianus, der einige Zeit dem Montanismus anhing, lebhaft unterstützt, konnte sich der Montanismus mit seinen schwärmerischen Gefühlen doch nicht darüber erheben, nur eine Häresie zu seyn. Die Kirche verwarf den Montanismus als eine Einseitigkeit; die asiatischen Bischöfe schlossen die Montanisten von der Kirchengemeinschaft aus, Euseb. H. E. l. V. c. 14. ff. Epiphan. Haeres. 48. Doch blieben montanistische Schwärmereien stets in der Kirche zurück.

3) Drang das idealistische Prinzip mittelst des Montanismus schon über die bloße Thesis hinaus in das Leben der Kirche und ihre Disciplin, so ging derselbe Spiritualismus im Novatianismus ganz an diese Seite hinüber. Da gab sich der dogmatische Grundsatz unmittelbar durch eine That zu erkennen. Die Secte der Novatianer, von Novatianus, Presbyter an der

Kirche zu Rom, in der Mitte des 3. Jahrhunderts geſtiftet, ſtieß alle, welche Todſünden begangen hatten, unerbittlich aus der Kirchengemeinſchaft aus, als welche letztere eine ſolche Gemeinde der Reinen und Heiligen ſey, welche einmal Gefallene nicht mehr in ſich dulden könne. Das Abſtracte und Spiritualiſtiſche dieſes Grundſatzes lag vornehmlich darin, daß ſie ebendadurch eine wirkliche und erſcheinende Kirche darſtellen wollte, daß man einerſeits ſolchen Gefallenen nicht die Hoffnung auf ewiges Heil in der Barmherzigkeit Gottes abſprach und andererſeits doch jenen ſtrengen Grundſatz in das wirkliche Leben übertrug, welches doch nicht ohne Mitgefühl für die durch eine einzelne That nun für immer Verlorenen ſeyn konnte. Dieſe von dieſer Secte gemachte Unterſcheidung zwiſchen demjenigen, was die Barmherzigkeit Gottes und was die Zucht der Kirche mit ſich bringe, war ihre unmittelbare Selbſtwiderlegung. Gott könne, hieß es, ſolchen Sündern Gnade ertheilen, die Kirche nicht. Hiermit war der Montanismus auf die Spitze getrieben, doch erreichte der Novatianismus erſt im 4. Jahrhundert im Donatismus ſeinen äußerſten Punkt. Doch die Geſchichte von dieſem gehört vorzugsweiſe in die Kirchengeſchichte. Die Novatianer hoben ihre Gemeinſchaft mit der katholiſchen Kirche ſelbſt auf, indem ſie die aus dieſer zu ihnen Uebergehenden aufs neue tauften. Hiermit erklärten ſie ihrerſeits die katholiſche Kirche für häretiſch, ſich ſelbſt für die alleinige, wahre Kirche. Solche Taufe durch Ketzer an Ketzern vorgenommen wurde von ihnen nicht anerkannt. Die herbe Zeit der decianiſchen Verfolgung war nicht ohne Antheil an dieſem Rigorismus. Novatian gewann durch ſeine Briefe bald großen Anhang und ließ ſich dem römiſchen Biſchof Cornelius gegenüber von ſeinen Anhängern zum Biſchof erwählen. Statt des Characters einer eigentlichen Häreſie hatte der Novatianismus den eines bloßen Schisma, womit er ſich auf die Kirchenverfaſſung unmittelbar und nur mittelbar auf das Dogma bezog. Aber dieſe Kirchentrennung beruhte auf einem idealiſti-

ſchen Prinzip und trug nicht wenig bei, das Bewußtſeyn der Kirche über ſich ſelbſt und ihre wahre Natur beſtimmter auszuprägen; war alſo der Lehrſatz weniger dogmatiſch als disciplinariſch, ſo führte er doch zu neuen, wenigſtens feſten Beſtimmungen des Dogma von der Kirche.

Nicht zu verkennen iſt, daß auf Veranlaſſung dieſer Schwärmereien und Phantaſien, die reale Seite der Kirche ſich mehr hervorhob, daß man in dieſer Beziehung nach einer ſoliden Baſis ſuchte und der unſichtbaren Kirche gegenüber die ſichtbare, der innern gegenüber die äußere um ſo mehr geltend machte. Dieß war an und für ſich eine Nothwendigkeit; nur ſo konnte die chriſtliche Kirche als katholiſche und wirkliche ihre geſchichtliche Exiſtenz behaupten. Es geſchah ſo, daß man, wie ſchon gezeigt, ſich feſter als zuvor auch an die äußere Ueberlieferung anſchloß und den hiſtoriſchen Zuſammenhang jeder ſpätern Zeit mit der Urzeit des Chriſtenthums bewahrte. Aber dieſe Seite hatte nicht minder ihre Gefahren. Es konnte nun leicht dahin kommen, jede empiriſche Geſtalt der chriſtlichen Kirche in ihrer Erſcheinung und Aeußerlichkeit, war nur dieſe bewahrt, eben damit ſchon als ein adäquates Abbild der Idee zu betrachten und die reine Geiſtigkeit der Kirche, als ihr weſentliches Subſtrat, zu beeinträchtigen. An dieſer Seite in ein täuſchendes Extrem zu gerathen, gleich verwerflich als das, dem man ausweichen, das man verwerfen wollte, dazu war der heftig geführte Kampf gegen die Schismatiker und Häretiker eine nur zu ſtarke Veranlaſſung, und dieſe Seite iſt durch Cyprian ſchon zu ſeiner Zeit ſo vollſtändig repräſentirt, daß man in ſeinen Aeußerungen ſchon völlig den Character erblickt, den der römiſche Katholicismus bis auf den heutigen Tag behalten und den der Proteſtantismus ſeinerſeits jederzeit bekämpft und zurückgewieſen hat.

Es kommt alſo nun 2. der abſtracte Realismus in Betracht. Wohl war auch nach dieſer Anſicht das geiſtige Prin-

zip der Kirche der heilige Geiſt; aber nach mancherlei ſchon früheren Aeußerungen war die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes allein auf dieſe beſtimmte, empiriſche Kirche mit ihrer ſo beſtimmten Verfaſſung und Phyſiognomie eingeſchränkt und von ihr umſchloſſen. Es ſetzte ſich alſo von Seiten der erſcheinenden Kirche eine Beſtimmung in den Begriff der Kirche, die weſentlich nur eine Beſchränkung, eine Grenzbeſtimmung für das Wirken des heiligen Geiſtes war. Wo war zu dieſer Beſtimmung das Recht? Was berechtigte, die Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes an ſolche Aeußerlichkeiten zu binden, ſie davon abhängig zu machen? Schon bei Hermas, Pastor l. I. vis. 3. c. 5, Ignatius, noch mehr bei Irenäus, adv. Haer. III. 24. u. Tertullianus, Scorp. c. 9, kommen Aeußerungen, die darauf hindeuten, vor. Außerhalb dieſer feſt umſchloſſenen, gleichſam chineſiſchen Mauer der katholiſchen Kirche ſollte, ja konnte der heilige Geiſt nicht wirken. Wohl ſagte man, er habe ſich ſelbſt daran gebunden, aber wo war dafür der Beweis? Wohl fügte man hinzu, die Prieſterſchaft, die Hierarchie ſey des heiligen Geiſtes Organ. Aber wie war das mit dem Begriff des heiligen Geiſtes in Uebereinſtimmung zu bringen, daß ihm jedes Organ gut genug ſey, es möge übrigens beſchaffen ſeyn, wie es wolle, wenn es nur als ſolches ſich äußerlich weihen laſſe? Die zufällige Reihenfolge, die ununterbrochene Succeſſion der Biſchöfe ſollte die Entſcheidung ſeyn; ſo war die Idee des der Kirche einwohnenden Geiſtes auf die Beſtimmung eines einflußreichen Prinzips zurückgedrängt.

Der Urſprung aller Leiden und Misbräuche in der Kirche, aller Verfälſchung der Lehre und nachmaligen Depravationen des urſprünglichen Glaubens beſtand darin, daß man für göttlich ausgab, was doch nur menſchlich war, und es in dieſer Geſtalt der Gemeinſchaft der Gläubigen aufdrang. Dieſe Verirrung begann ſehr früh und war die Folge von der viel zu weit ausgedehnten Vorſtellung von der Kirche, die man beſonders vom

3. Jahrhundert an auffaßte. Nach dieſer falſchen Vorſtellung fing man an, auf die Gemeinſchaft der Menſchen im Glauben zu beziehen, was doch nur von Seiten Gottes in ihr geſchieht, und den geiſtigen Gehalt von der Idee der Kirche auf irrſame und ſündige Menſchen und auf alle die Zuſtände zu beziehen, in denen ſie an ihr Theil nahmen.

Hierdurch löſete ſich in ihrem Lauf durch die Kirche auch die urſprünglich reine Tradition allmählig immer mehr ab von ihrer innern Seite und entfernte ſich immer mehr von ihrer heiligen Quelle, nahm fremdartige Beſtandtheile aus Menſchenſatzungen, Vorurtheilen und eigenen Gedanken der Menſchen in ſich auf, ſetzte ſich ſelbſt in Widerſprüche mit der Schrift, eröffnete der Willkühr der Menſchen ein weites Feld und entſtellte dadurch die urſprüngliche apoſtoliſche Lehre. An dieſem Verderben hatte der nämliche Cyprianus vornehmlich Schuld, der doch im Streit mit Stephanus den Zuſammenhang der Ueberlieferung mit der innern Wahrheit noch ſo feſt hielt. Er gab der Lehre von der Kirche eine Wendung, wodurch ihr ganzer überſinnlicher und unendlicher Inhalt, Alles, was lediglich von ihr als einer überſinnlichen Gemeinde der Gläubigen gilt, auf die geſchichtlichen Zuſtände der Menſchen ohne Unterſchied übertragen, und der Art, wie Menſchen ſind in ihr, ganz die nämliche Autorität und Wirkſamkeit beigelegt wurde, als der Art, wie der Geiſt Gottes iſt in ihr. Dieß iſt die Vorſtellung von der Kirche, wodurch ſich ſeitdem die römiſche Kirche von allen andern unterſchied, die der urſprünglichen apoſtoliſchen und evangeliſchen Lehre treu blieben. Denn keine weſentliche Veränderung mehr iſt nach Cyprianus in der Lehre von der Kirche vorgegangen. Seine Schrift über die Einheit der Kirche und ſeine Briefe enthalten ſchon größtentheils alle Grundzüge zu jenem hierarchiſchen Katholicismus in der Theorie, wie ihn die Praxis der römiſchen Kirche ſeitdem beſtändig feſthielt und immer mehr realiſirte. Alles, was irgend Großes, Erhabenes und Göttliches

von der Gemeinde der Gläubigen prädicirt werden muß, übertrug er ohne Bedenken an die Erſcheinung derſelben und ihre Form, und insbeſondere an die Geiſtlichkeit. Die innere Wahrheit, welche ſeine Lehre allein in der Beziehung auf die Idee der Kirche hat, machte, daß man die falſche Beziehung und Anwendung überſah, die er davon auf menſchliche Zuſtände machte, und dieſes brachte das Vorurtheil zu Wege, daß die bloße, äußerliche Kirchengemeinſchaft, die gedankenloſeſte Theilnahme an ihren doctrinellen und rituellen Ueberlieferungen ſchon den vollkommenſten Anſpruch auf die ewige Seligkeit gebe. Quomodo, fragt er, potest esse cum Christo, qui cum sponsa Christi atque in ejus ecclesia non est, ep. 52. Christianus non est, qui in Christi ecclesia non est, ep. 55. Spirituali gladio superbi et contumaces necantur, dum de ecclesia ejiciuntur. Neque enim vivere foris possunt, cum domus Dei una sit et nemini salus esse nisi in ecclesia possit, ep. 4. Habere non potest Deum patrem, qui ecclesiam non habet matrem, de unit. eccles. c. 5. 6. Esse martyr non potest, qui in ecclesia non est, c. 10. Occidi talis potest, coronari non potest, ib. Ohne Bedenken eignet er das ganze innere Leben der Gläubigen der äußern Form und Repräſentation der Kirche, dem Biſchof und ſeinem Clerus zu, wie er überhaupt den Gegenſatz zwiſchen Clerus und Laien zuerſt am ſtärkſten hervorhob und hierdurch die Hierarchie in allen ihren nachmaligen Anſprüchen und Anmaßungen begünſtigte. Die biſchöfliche Würde machte er zum Mittelpunkt der ganzen Kirche; die ganze Idee einer katholiſchen Kirche geht nach ihm ſchon in dem hohen Begriff vom Epiſcopat auf. Der Biſchof war nach ihm ſchon die Kirche ſelbſt und ein Inbegriff derſelben, denn er behauptete, daß nicht nur der Biſchof in der Kirche, ſondern auch, daß die Kirche im Biſchof ſey. Unde scire debes, episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in Episcopo, et si qui cum episcopo non sint, in Ecclesia non esse.

ep. 66. Ja, als den höchſten Kanon und das Prinzip aller Rechtgläubigkeit ſtellte er ſchon den außerordentlichen Satz auf, der nur auf den römiſchen Biſchof durfte bezogen werden, um das Gebäude der Hierarchie zu vollenden, den Satz: daß lediglich aus Verweigerung des Gehorſams gegen den Biſchof alle Unordnungen in der Kirche entſtanden ſeyen: Neque enim aliunde haereses obortae sunt, aut nata sunt schismata, quam inde, quod sacerdoti Dei non obtemperatur, nec unus in Ecclesia ad tempus sacerdos et ad tempus judex vice Christi cogitatur, ep. 59.

In dieſem Ton ſtimmen auch die pſeudo-clementiniſchen Homilien ein, deren hierarchiſche Tendenz bereits angeführt worden. Bevor das Gebäude der römiſch-geiſtlichen Weltherrſchaft wirklich errichtet und ins Leben gerufen werden konnte, mußte zunächſt durch die Theorie und Prätenſion darauf hingearbeitet werden. Dieß iſt denn auch durch die genannte Schrift geſchehen. Es iſt ſchon ein merkwürdiger Ausſpruch, der da Hom. II. 42. in Bezug auf das Heidenthum vorkommt, daß nämlich wer glaube, es gäbe viele Götter und nicht vielmehr nur Einen Gott, keine monarchiſche Seele haben und heilig leben könne. — Was irgend ſonſt aus dem Standpunkt des Monarchismus und Ariſtocratismus zur Empfehlung des Papismus geſagt werden kann, findet ſich ſchon in dieſer Schrift beiſammen. Die Verehrung des Einen Gottes zieht unmittelbar auch die monarchiſche Verfaſſung der Kirche nach ſich, und dieſe iſt die feſteſte Stütze von jener. Unordnung und Unfrieden, Trennung und Auflöſung muß entſtehen, wo Alle herrſchen wollen und nicht Einem ſich unterordnen. Weil viele Könige ſind, ſo giebt es auch viel Krieg; in der Univerſalmonarchie fällt das weg. Soll aber die Kirche die rechte, d. h. monarchiſche Verfaſſung haben, ſo muß der Biſchof in allem, was er ſpricht, gehört werden, die Presbyter müſſen ſeine Befehle vollziehen, und Diaconen, bemüht um das leibliche und geiſtliche Bedürfniß der Brüder, dem Biſchof

alles melden. Der ſitzt auf der cathedra Christi und iſt der vicarius Christi. Deshalb fällt alle Ehre oder Unehre, dem Biſchof erwieſen, auf Chriſtum zurück und von ihm auf Gott. Deswegen muß ein Jeder dem Biſchof gehorchen; denn den Thron Chriſti muß man ehren. Es iſt befohlen, die cathedra Mosis zu ehren, ſelbſt, wenn die, die darauf ſitzen, Sünder ſind oder dafür gehalten werden u. ſ. f., Hom. III. 60 — 72.

Dieſe clementiniſch-cyprianiſchen Vorſtellungen wurden nachher auch in den öffentlichen Lehrbegriff der römiſch-katholiſchen Kirche in den verſchiedenſten Ländern aufgenommen. Das Nähere in Walch Biblioth. symbolica vetus. Lemgo, 1770. 8.

Dritter Abſchnitt.

Der Glaube der einen und allgemeinen chriſtlichen Kirche gelangt endlich zur Ruhe, Beſtimmtheit und Objectivität in dem

Apoſtoliſchen Symbolum.

Die Nothwendigkeit, das Bedürfniß eines ſolchen Symbolums lag in der Natur einer kirchlichen Geſellſchaft von Anfang an, und zunächſt ſchon zum Behuf des mündlichen Unterrichts konnte man daſſelbe nicht entbehren. Denn alles Lehren und Unterrichten in der Religion würde etwas Einſeitiges geweſen ſeyn, wenn man nicht auch das Leben und Bewußtſeyn des Unterrichteten in den vorgetragenen Glauben einflechten und ihn auch zum Bekenntniß des Glaubens bringen konnte, zu der Erklärung, daß er dieſe Lehre für wahr halte und von ihr überzeugt ſey. Gerade an dieſer Seite des Religionsunterrichts war der Kirche von Anfang an am meiſten gelegen: denn es mußte ihr ja von Anbeginn ſehr darum zu thun ſeyn, durch die Lehre, durch den Unterricht im Glauben treue, eifrige und ſtandhafte Bekenner deſſelben zu gewinnen. Deswegen konnte die

Kirche von Anfang an eines Glaubensbekenntnisses so wenig entbehren als des Glaubens. So oft schon die Apostel unter Juden und Heiden Jemand durch die Taufe zum Mitgliede der christlichen Kirche machten, verlangten sie zuvor, daß er feierlich seinen Beitritt zur Lehre des Evangeliums erklärte und seinen Glauben an das Evangelium bekannte. So taufte Philippus, nach Apostelgeschichte 8, den Eunuchen nicht eher, als bis er sich seines Glaubens versichert hatte, er taufte ihn erst, nachdem er auf die Erklärung des Apostels, daß er, falls er glaube von ganzem Herzen, getauft werden könnte, erklärte: ich glaube, daß Christus der Sohn Gottes ist. Und so findet man nun von der Zeit an überall, daß man nicht nur der mündlichen Verkündigung des Evangeliums schon einen kurzen Inbegriff des Glaubens zu Grunde legte als die Hauptsumme aller christlichen Lehre, sondern auch von Allen, die durch die Taufe in die christliche Kirche aufgenommen wurden, den feierlichsten Assensus verlangte. Aus diesen beiden Veranlassungen, die mit der ersten christlichen Kirche gegeben waren, ist das uralte Symbolum hervorgegangen, in dessen Annahme sich die ganze christliche Kirche vereinigt, und das daher auch μάθημα heißt, weil es von den Katechumenen auswendig gelernt und hergesagt wurde, s. Bingham Orig. eccl. p. 66. Nur freilich über den eigentlichen Ursprung desselben in der Gestalt, in welcher wir jetzt es haben, ist zu allen Zeiten viel Streit, wenigstens Ungewißheit und Verschiedenheit der Ansicht gewesen, und wenn Einige es unbedenklich den Aposteln selbst beigelegt haben, so ist es von Anderen hingegen erst dem 4. Jahrhundert zugeschrieben worden. Die richtigste Vorstellung ist unstreitig die, durch sorgfältige Kritik und Untersuchung von King, Usher, Gerh. Joh. Vossius u. A. ausgemittelte, nach welcher das Symbolum weder so alt ist, als die erste Meinung will, noch auch so jung und spät, als man in der andern annimmt. Deswegen muß man nun aber nicht glauben, es sey etwa in einem Zeitpunkte dazwischen auf

einmal verfaßt worden und erſchienen, ſondern vielmehr, dieſes Glaubensbekenntniß iſt das gemeinſame Werk der vier erſten Jahrhunderte, wenn man es ſeinem Inhalte nach erwägt, und iſt allmählig nur zu der feſten und beſtimmten Form ausgebildet worden, in der wir es jetzt beſitzen. Sehen wir nämlich auf den erſten Anfang deſſelben zurück, ſo heißt es apoſtoliſch

1. keineswegs blos in dem Sinne, als man dieſes blos von dem Inhalte deſſelben, zum Theile nämlich, verſteht, oder gar nur ſoviel, als der Apoſtel würdig, im Sinn und Geiſt der Apoſtel, ſondern es kann auch mit vollkommenem Recht den Apoſteln noch ein weſentlicher Antheil an der Form deſſelben beigelegt, ja es muß ihnen ſogar die Grundform deſſelben zugeſchrieben werden. Es geht in dieſer ſeiner urſprünglichen Geſtalt unſtreitig noch über die Zeit der Entſtehung aller unſerer kanoniſchen Schriften hinaus und iſt älter als dieſe alle; denn wir wiſſen aus dem Evangelium, daß der Herr beim Abſchied von ſeinen Jüngern ihnen befahl, hinzugehen in alle Welt und ſie zu lehren und zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes. Läßt es ſich nun wohl anders denken, als daß die Apoſtel vom Anfang ihrer mündlichen Verkündigung des Evangeliums an und ehe ſie noch irgend etwas von heiligen Schriften verfaßten, ſich auch an dieſe urſprünglich von Chriſto ſelbſt vorgeſchriebene Lehrart werden gehalten und die Grundzüge derſelben bei allem, was ſie frei und eigenthümlich darauf bauen mochten, gewiſſenhaft werden beibehalten haben? Gewiß, wie ſie auch dieſen einfachen Inhalt mögen zuſammengezogen haben oder erweitert, ſo werden ſie doch von dieſem ſubſtanziellen Inhalt ſeines letzten Auftrages ſich ſo wenig als möglich zu entfernen geſucht haben; und wer könnte die Grundzüge davon nicht noch deutlich in der jetzigen Geſtalt des apoſtoliſchen Glaubensbekenntniſſes erkennen? Auf den Glauben an Gott den Vater, Sohn und Geiſt iſt Alles aufgetragen, was es weiter enthält, und in dieſem Sinne kann man mit Recht das

apoſtoliſche Symbolum nicht blos auf die Apoſtel, ſondern auf Chriſtum ſelbſt noch zurückführen und auf die unmittelbare mündliche Ueberlieferung des weſentlichſten Inhalts ſowohl als der Grundform deſſelben von ihm an die Apoſtel. Daß von Anbeginn der chriſtlichen Kirche an, bei der erſten apoſtoliſchen Verkündigung des Evangeliums ſchon irgend eine gewiſſe Lehrform beobachtet worden, bei welcher jene drei Grundartikel des chriſtlichen Glaubens allezeit und dem Weſentlichſten nach vorgekommen, geht

2. ſelbſt ſchon aus den verſchiedenen Exemplaren der regula fidei hervor, welche die Grundlage des apoſt. Symbolums iſt, und wenn man auch im freien Vortrage des chriſtlichen Glaubens ſich nicht immer gleich ſtreng daran band, ſo kam doch der Inbegriff deſſelben wenigſtens, und um ſo mehr, zum Vorſchein in dem Bekenntniß, welches den Täuflingen abgefordert wurde.

In den Schriften der Kirchenlehrer des 2. und 3. Jahrhunderts findet ſich verſchiedentlich ein kurzer Inbegriff des chriſtlichen Glaubens, durch die Namen Glaubensregel (regula fidei, ſo Tert. Praescr. c. 13.) auch Wahrheitsregel (*κανὼν τῆς ἀληθείας*, ſo Iren. adv. haer. I. c. 9. c. 22.) auch *παράδοσις*, traditio, bezeichnet, ingleichen praedicatio ecclesiastica, *κήρυγμα ἀληθείας*, oft auch kurzweg fides, *πίστις* genannt. Von ſolcher Glaubensformel finden ſich verſchiedene Exemplare, bei Tertullian Praescr. c. 13. eine ausführliche, eine kürzere bei ihm de veland. virg. c. 1; wie auch adv. Prax. c. 2. bei Irenäus eine längere I. c. 10. eine kürzere III. c. 4; endlich auch ſtellt Origenes eine ſolche an die Spitze ſeines großen Werks von den Prinzipien der chriſtlichen Dogmen, de Princ. I. p. 47. Mit großem Eifer halten ſämmtliche Lehrer der katholiſchen Kirche auf ſolche Glaubensregel und alles, was ſie von den der katholiſchen Kirche ausſchließlich eigenen Vorzügen der apoſtoliſchen Ueberlieferung und reinen Lehre behaupten, beziehen ſie immer zugleich auf dieſe fides, als den eigentlichen

Inhalt und dogmatiſchen Ausgangspunkt derſelben. Sie enthält die Reihe von chriſtlichen Religionswahrheiten, die Grundlehren des chriſtlichen Glaubens, welche zu bekennen, ſie einem jeden katholiſchen Chriſten zur Pflicht und Bedingung machen, falls er ſich nicht von der Gemeinſchaft der an Chriſtum Glaubenden trennen und zu den Häretikern abfallen will. In ihrer Annahme einiget ſich die ganze auf dem Erdboden zerſtreute Chriſtenheit. Die Kirche, durch die ganze Welt zerſtreut, ſagt Irenäus, bewahrt, wie ein einziger Hausbewohner, die Regel des Glaubens und hält an ihr, als mit Einer Seele, und lehret dieſelbe als mit Einem Munde redend. Denn wie verſchiedene Sprachen auch herrſchen in der Welt, ſo iſt die Ueberlieferungskraft doch eine und dieſelbige, und weder die Kirche von Deutſchland, noch die von Spanien oder Gallien, noch die des Orients, von Aegypten, Lybien u. ſ. w. leben eines andern Glaubens. Sondern wie ein Licht der Sonne die ganze Welt beſtrahlt, ſo leuchtet die Verkündigung der Wahrheit (*κήρυγμα τῆς ἀληθείας*) allenthalben und erleuchtet alle Menſchen, welche die Erkenntniß derſelben begehren, Ir. I. 3. Daher die Vorſtellung von der *ἐκκλησία καθ' ὅλην τὴν οἰκουμένην* und der Name einer katholiſchen Kirche. Alle Forſchungen der Einſichtsvollen und Gelehrten über den Glauben gehen aus von dieſem Inbegriff des chriſtlich apoſtoliſchen Glaubens und können ſich nur mit dem Verluſt der Wahrheit von demſelben entfernen. Und dieſer Grundriß iſt es nun auch, welcher den Schriftverſtand enthält, von welchem man bei der Auslegung ausgehen und den man in dieſem Geſchäft immer im Auge behalten ſoll. Da dieſe Glaubensregel das Weſentliche des apoſtoliſch mündlichen Unterrichts enthält, ſo iſt unmöglich, daß ihr der ſchriftlich apoſtoliſche Unterricht widerſpreche, und es iſt undenkbar, daß in der Bibel etwas ſtehe, was der Glaubensregel entgegen iſt, und kann ſo etwas nur der Fehler des Auslegers ſeyn, der die Glaubensregel aus dem Geſicht verloren. Mit Sectirern, welche die

Glaubensregel nicht annehmen, muß man daher auch nicht ſtreiten über die Auslegung dieſer oder jener Stelle: denn da die Schrift ſelbſt aus der Tradition erwachſen und mit dem mündlichen Unterricht der Apoſtel eins iſt, den uns die Glaubensregel darlegt, alſo die ſchriftliche Lehre ſowohl doctrina ἄγραφος als ἔγγραφος iſt, ſo muß man ſich erſt an jene anſchließen, um das rechte Auge zu erlangen zur richtigen Anſicht der Schrift und ſie recht verſtehen und auslegen zu können. Irenäus ſagt ausdrücklich, bei denen, welche die evangeliſche Lehre beſitzen, müſſe man die heiligen Schriften leſen. Post deinde omnis sermo ei constabit, si et Scripturas diligenter legerit apud eos, qui in Ecclesia sunt, Presbyteros, apud quos est evangelica doctrina, l. IV. c. 32. 26. V. c. 20. Tertullianus führt an, daß Valentinus de ecclesiae authenticae regula abgewichen und ebendeswegen aus der kirchlichen Gemeinſchaft auszuſchließen ſey, adv. Valent. c. 4. Seine kürzere Glaubensformel fängt an mit der Erklärung: Regula fidei una omnino est, sola, immutabilis et irreformabilis etc., de veland. virg. c. 1. Adversus regulam nihil scire, omnia scire est. Fides, inquit Christus, tua te salvum facit, non exercitatio scripturarum; fides in regula posita est, Praescr. p. 214. c. 15. 37. Non ad scripturas provocandum, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut par incertae. — Ordo rerum postulabat, illud prius proponi: cujus sint scripturae? ubi enim apparuerit, esse veritatem et disciplinae et fidei, illic erit veritas scripturarum et expositionum omnium christianarum, Praescr. c. 19. Er ſtellte den Satz auf, daß man erſt müſſe in der wahren Kirche ſeyn, um ſich nun auf die heilige Schrift berufen zu können.

3. Hingegen, daß das apoſtoliſche Symbolum in ſeiner jetzigen beſtimmten Geſtalt als Formel und Formular von den Apoſteln herrühre, wird man, wie oft es auch in der römiſchen Kirche

iſt behauptet worden, doch nicht beweiſen können. Der Urheber dieſes Vorurtheils iſt der Verfaſſer der Rede, die unter Ambroſius Werken und Namen ſteht, Serm. 38, worin angenommen wird, die 12 Apoſtel hätten ſich durch Verfertigung dieſes Symbolums gegen die Finſterniß des Satans zu ſichern und zu verwahren geſucht; und nach ihm iſt es denn Ruſinus eigentlich, der in ſeiner Expositio Symb. Apost. erzählt, die Apoſtel hätten, bevor ſie nach der Himmelfahrt des Herrn auseinander gingen, dieſe gemeinſchaftliche Norm der Verkündigung des Evangeliums abgefaßt, damit ſie nicht von einander abwichen in der Lehre, nachdem ſie auseinander gegangen. Jeder hätte alſo ſeinen Beitrag gegeben zu dieſem Glaubensbekenntniß und ſo ſey es durch die Theilnahme aller entſtanden. Noch Baronius hat dieſer Erzählung in ſeinen Annalen Glauben beigemeſſen, und ſchon in einer dem Auguſtinus gemeiniglich zugeſchriebenen Predigt wird ſogar noch dazu ganz genau angegeben, was jeder der 12 Apoſtel zu dieſem Symbolum beigetragen. Daß dieſes alles aber nichts als Fiction ſey, läßt ſich ſchon daraus erweiſen, daß 400 Jahre nach Chriſto vergingen, ehe irgend ein Menſch von einem durch die Apoſtel vollſtändig abgefaßten und bei ihrer Predigt zu Grunde gelegten Symbolum etwas wußte, und Ruſinus ſelbſt, der die Fabel zuerſt der Welt mittheilte, ſpricht doch nachher, gleichſam ungewiß der eigentlichen Urheber des Symbolums, im Allgemeinen von ſolchen, qui cautissime Symbolum tradiderunt §. 20, welches man dann nicht nothwendig gerade auf die Apoſtel beziehen darf. Wäre auch eine Thatſache dieſer Art, ſo wichtig und folgenreich, von Lucas in der Apoſtelgeſchichte übergangen, ſo hätte doch wohl auf den Synoden der erſten drei Jahrhunderte, wenigſtens doch auf der allgemeinen Kirchenverſammlung zu Nicäa, wo man ein eigenes Glaubensbekenntniß machte, irgend einmal müſſe die Rede von ſolchem wichtigen Grundriß des ächten apoſtoliſchen Glaubens geweſen ſeyn. Allein ſo wenig findet eine Berufung darauf ſtatt, daß man im

Gegentheil mancherlei Glaubensregeln gebraucht findet in den erſten Jahrhunderten, welche freilich alle mehr oder weniger Aehnlichkeit haben mit unſerm apoſtoliſchen, aber in der Form doch vielfältig davon verſchieden ſind. Hätte vom Anfang der chriſtlichen Kirche an ein ſo beſtimmtes, ausgebildetes und formirtes Glaubensbekenntniß von den Apoſteln exiſtirt, wie läßt es ſich anders denken, als daß daſſelbe gewiß durch den allgemeinen Conſenſus der Kirche angenommen und in den allgemeinſten Gebrauch gekommen wäre. Man kann aber darthun, daß bis auf die Synode zu Nicäa, wo man doch auch nicht gerade unſer apoſtoliſches Glaubensbekenntniß wiederholte, ſondern ein ganz neues verfaßte, wohl nicht zwei Kirchen ein ganz und in allen Punkten der Form nach übereinſtimmendes Glaubensbekenntniß beſaßen. Auf der andern Seite haben hingegen nun die verſchiedenſten Glaubensregeln, welche wir bei den Kirchenvätern finden, allerdings auch einen größern und innigern Zuſammenhang mit unſerm apoſtoliſchen Symbolum, als man auf den erſten Blick glauben möchte, und es iſt eben dieſe Kette der Ueberlieferung des apoſtoliſchen Glaubens, die ſich durch die vier erſten Jahrhunderte hindurchzieht, mit der auch das ſogenannte apoſtoliſche Symbolum weſentlich zuſammenhängt, ſo daß man ſagen kann, es ſey der Inhalt deſſelben allerdings Glaube und Lehre der vier erſten Jahrhunderte geweſen. Die bei aller Verſchiedenheit der vorhandenen Glaubensregeln übrigbleibende Uebereinſtimmung aller, nicht nur im Weſentlichen der Lehre, ſondern auch in der Ordnung, Form und Methode, deutet unverkennbar auf eine gemeinſchaftliche innere Form hin, welche derſelbe weſentliche dogmatiſche Inhalt war, welche aus der Apoſtel Zeit herkommt und allen zum Grunde liegt, und worin man ſtets noch die Grundlehre vom Vater, Sohn und Geiſt, als die prima stamina aller Kirchenlehren bemerken kann. Wenn allerdings dieſelbigen Väter, wie Irenäus und Tertullianus, an verſchiedenen Stellen ihrer Schriften verſchiedene Formeln mit-

theilen, ſo iſt das zwar wohl ein Beweis, daß die Form noch ſehr ſchwankend war und mobil, und daß jeder nach den Umſtänden diejenige Seite des überlieferten apoſtoliſchen Glaubens hervorhob, die dem jedesmaligen nächſten Zweck angemeſſen war, daß es aber doch jedesmal ein relativ vollſtändiger Inbegriff der chriſtlichen Lehre ſeyn ſollte, den man auf dieſe Weiſe darſtellte. So findet man oft vorzüglich die Lehre von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes hervorgehoben, die Lehre vom Geiſt ganz übergangen, wie in den kürzeren Formeln bei Irenaeus l. III. c. 4. und Tert. de vel. virg. c. 1. p. 173. Das Gemeinſchaftliche bei allen dieſen regulis fidei aber bleibt dieß, daß immer dazu geſagt wird, dieß ſey nur der alte, von den Apoſteln überlieferte und auf alle wahrhaft katholiſchen Kirchen übergegangene Glaube, wie Tertullian z. B. bei ſeiner zweiten Formel contra Prax. c. 2. p. 501. auch ſagt: eam ab initio decucurisse, und Irenäus bei ſeinem, dem apoſtoliſchen Symbolum noch am ähnlichſten Symbolum ausdrücklich verſichert: Ecclesiam per omnem terrarum orbem dispersam ab Apostolis eorumque discipulis illud accepisse, contra haer. c. 10. p. 48. ed. Massuet. Dieſe alſo bei aller Abweichung in Worten und Sachen immer noch übrigbleibende Harmonie läßt ſich gar nicht erklären, wenn man eben glaubt, aus den heiligen Schriften erſt hätten dieſe Väter ſie excerpirt, welches ganz ungeſchichtlich iſt und gegen ihre eigene Verſicherung der Abkunft dieſer Formeln aus der mündlichen Ueberlieferung, und wenn man nicht vielmehr annimmt, daß aus der mündlichen Rede und Ueberlieferung der Apoſtel das Grundſchema dazu auf die verſchiedenen Kirchen übergegangen ſey. Je gewiſſer nun urſprünglich dieſe apoſtoliſche, einfache Formel ſich lediglich in mündlicher Ueberlieferung fortpflanzte, und man ſogar nicht nur vor den Heiden und den Katechumenen den Glaubensinbegriff zu verbergen ſuchte, bis ſie zum öffentlichen Bekenntniß gelangten, ſondern man deshalb ſich auch ſcheute, ſie ſchriftlich

zu überliefern, um ſo mehr war den Lehrern der Kirche noch die Freiheit geſtattet, Veränderungen in der Form anzubringen nach Zeit und Umſtänden, und die jedesmal wichtigſten Punkte daran beſonders auszuzeichnen. So erklärt ſich die Verſchiedenheit in den Glaubensformeln leicht, ohne daß man fürchten durfte, einer weſentlichen Abweichung beſchuldigt zu werden, und auch in dieſem Sinne konnte nach Irenäus auch Hieronymus ſagen: Symbolum fidei et spei nostrae, quod ab Apostolis traditum, non scribi in charta et atramento, sed in tabulis cordis carnalibus, ep. 61.

Wie es nun mit der weiteren Ausbildung des apoſtoliſchen Symbolums gegangen, läßt ſich theils aus der Natur des mündlich überlieferten Glaubensbekenntniſſes, theils aus der Beſchaffenheit jener Zeit leicht näher beſtimmen. Es iſt wohl begreiflich genug, daß die Biſchöfe jener Zeit, je mehr ſie ſich bewußt waren, die lebendigen Glieder in der Kette der mündlichen Ueberlieferung zu ſeyn, um ſo mehr auch auf der Reinheit des überlieferten Glaubens beſtanden. Zur Taufe wurde allgemein Niemand zugelaſſen, der nicht die Glaubensformel wußte, ſich öffentlich zum apoſtoliſchen Glauben bekannte, und jemehr die Anfangs übliche Taufe erwachſener Proſelyten abnahm, um ſo mehr mußten nun die Pathen (sponsores) ſich im Namen des Kindes bei der Taufe deſſelben verpflichten, den Glauben der Kirche zu bewahren und treu darauf zu halten. Allein mit der Erweiterung der Kirche mehrte ſich die Gefahr des gefährlichen Einfluſſes der Sectirer und Häretiker, und dieſem entgegenzuwirken und die Lehre derſelben um ſo gewiſſer und beſtimmter aus der chriſtlichen Kirche auszuſchließen, geſchah ohne Zweifel die allmählige feſtere Beſtimmung der Form deſſelben; wie das Bedürfniß dazu vorhanden, aber auch ſeiner Natur nach nicht an allen Orten daſſelbige war, ſo fügte man den einfachen Sätzen der Urformel vom Vater, Sohn und Geiſt, immer mehrere hinzu, und brachte freilich hierdurch zunächſt große Mannigfaltigkeit in

die in verſchiedenen Ländern im Umlauf und Gebrauch befindlichen Exemplare des apoſtoliſchen Symbolums. Daher denn an einigen Orten ſich die alte Formel noch lange in ihrer urſprünglichen Geſtalt erhielt, indeß ſie an anderen ſchon mit weſentlichen Zuſätzen bereichert war; dennoch, und dieſes iſt merkwürdig genug, findet man nicht, daß in der katholiſchen Kirche dazumal irgendwo darüber eine Klage erhoben worden oder eine Beſchuldigung der Untreue am überlieferten Glauben ſtattgefunden hätte, ſo groß war einerſeits dazumal noch die Freiheit der Kirche und andererſeits das gegenſeitige Vertrauen auf die Gewißheit des Beſitzes apoſtoliſcher Lehre. Schon Rufinus hat ſich aus ſolchem Gegenſatz gegen die Häretiker die locale Verſchiedenheit des Symbolums zu erklären geſucht, darum ſagt er, da es Anfangs im römiſchen Symbolum hieß: ich glaube an Gott den allmächtigen Vater, ſo ſcheinen an den übrigen Orten einiger Ketzer wegen einige Sachen hinzugefügt worden zu ſeyn, wodurch man die neue Lehre ausſchließen wollte, Exposit. Symb. ap. §. 3. Bevor das apoſtoliſche Symbolum im 4. Jahrhundert zu ſeiner jetzigen immobilen Form gelangte, dauerten dieſe Veränderungen deſſelben beſtändig fort und wurden beſonders durch den traditionellen Character deſſelben begünſtigt und befördert, d. h. um ſo mehr, als es noch nicht ſchriftlich fixirt war. Dieſe Bemerkung muß man jedoch nicht ſo verſtehen, als wenn das, was um der Häretiker willen in die Glaubensformel aufgenommen wurde, nicht deswegen ſchon hätte können vorher im Glauben der alten Kirche geweſen ſeyn. Dieß iſt ein ſehr gewöhnlicher Irrthum der Neueren, daß ſie die alte Kirche in dem Geſchäft, ihren Glauben gegen Neuerung zu ſichern, ſelber einer Abweichung vom alten Glauben und deſſen urſprünglicher Simplicität beſchuldigen, ohne darauf zu ſehen, inwiefern das Weſentliche von der veränderten Form in und mit dem erſten und urſprünglichen Glauben ſchon gegeben und in demſelben enthalten war. Wenn es z. B. urſprünglich, wie noch jetzt im

apoſtoliſchen Glaubensbekenntniß heißt: ich glaube an Gott, den Vater u. ſ. w.; hernach: ich glaube an Jeſum Chriſt u. ſ. w., ſo konnte man ja in den orientaliſchen Kirchen und wo man ſonſt viel mit den Heiden zu thun hatte, oder mit ſolchen chriſtlichen Häretikern, welche Chriſtum und Jeſum theilten, leicht und ganz natürlich auf den Gedanken kommen, zu ſagen: credo in unum Deum etc., und in unum Jesum Christum, ohne daß man ſagen könnte, die Kirche hätte hiermit einen andern Glauben angenommen; denn an Gott glaubend im Sinne Chriſti dachte man ſtets nur an ein einiges Weſen, und an Jeſum Chriſtum glaubend ſtets nur an Eine Perſon. Jene ausdrückliche Lehre von der Einheit Gottes, welche zu einer Zeit, wo das apoſtoliſche Symbolum zur Reife und Feſtigkeit gelangte, keine Anfechtung mehr erlitt und deshalb auch nicht mit iſt aufgenommen oder beibehalten worden, befindet ſich in allen Glaubensformularen der griechiſchen und lateiniſchen Kirche der erſten drei Jahrhunderte, und King iſt der Meinung, daß dieſes nicht ſowohl auf die Heiden ſeine beſtimmte Beziehung habe, als vielmehr auf die Häreſie der Gnoſtiker und Marcioniten, Valentinianer und Cerdonianer, welche neben Gott die Materie als gleich ewig ſtellten und von zwei gleich ewigen Grundweſen ſprachen, vom guten Gott und vom Demiurg, der auch die Welt erſchaffen hätte. Auf eine ähnliche Weiſe ging es dann auch mit dem zweiten Artikel, dem Glauben an Einen Jeſum Chriſt, welche Lehre ſchon in einer der Formeln bei Irenäus vorkommt (εἰς ἐνὰ Ιησοῦν Χριστόν l. I. c. 2.). Denn hierüber giebt uns Irenäus ſelbſt den beſten und beſtimmteſten Aufſchluß, wenn er ſagt: die Gnoſtiker hätten nicht nur verſucht, die Menſchen von ihrem Glauben an Einen Gott, den allmächtigen Vater, abwendig zu machen, ſondern auch von ihrem Glauben an den Einen Herrn Jeſum Chriſt (πίστιν εἰς ἐνὰ κύριον Ιησοῦν Χριστόν), und Theodoret berichtet ausdrücklich von den Valentinianern, daß ſie Jeſum von Chriſto ſchieden. Βαλέντινος

ἄλλον μὲν ἔφη τὸν μονογενῆ, ἄλλον τὸν λόγον, καὶ ἄλλον τὸν Χριστὸν, καὶ ἕτερον τὸν Ιησοῦν etc. Fab. haer. l. I. 5. c. 12. Auch hatte ja Cerinthus ſchon Jeſum für einen bloßen Menſchen erklärt, von Joſeph und Maria gezeugt, und behauptet, nach der Taufe erſt ſey Chriſtus auf ihn herabgeſtiegen, wie Irenäus berichtet l. I. c. 25. Wenn man nun auch noch zu der Apoſtel Zeit ſich begnügte mit dem Glauben an Gott den Vater, Sohn und Geiſt in jedem öffentlichen Bekenntniß ſowohl als Unterricht, und darauf höchſtens die Lehre von Jeſu von Nazareth, als Chriſt oder Meſſias, von der Vergebung der Sünden und der Auferſtehung der Todten hinzufügte: ſo ſieht man doch, wie man in veränderten Zeiten Veranlaſſung finden konnte, bei der Lehre von Gott dem Vater, auch ſeine Werke der Schöpfung des Himmels und Erde, bei der Lehre von dem Sohn, ſeiner Menſchwerdung und einzelner Zuſtände zu erwähnen, und daß man hiermit an ſich nichts weſentlich Neues that, da dergleichen unſtreitig auch ſchon bei der mündlichen Verkündigung des Evangeliums von den Apoſteln weiter ausgeführt wurde, ohne gerade auch in das Bekenntniß aufgenommen zu werden; ſie ſetzten hinzu, ließen weg, je nachdem ſie ſich kürzer faſſen mußten oder die Lehre weiter ausführen konnten, bis man denn im Verlauf der Zeit, je mehr die Häretiker ihre Irrlehre entwickelten, darin auch die beſtimmte Veranlaſſung fand, die Gegenſätze davon in das öffentliche Glaubensbekenntniß aufzunehmen. So iſt nächſt demjenigen, was das Symbolum an uralten Beſtandtheilen enthält, meiſt die ganze Reihe von Lehrſätzen von der Incarnation an bis zur Reſurrection Chriſti, erſt mit der Zeit und auf ſolche Veranlaſſung in das Glaubensbekenntniß gekommen. Früher begnügte ſich z. B. die Kirche mit dem Bekenntniß der Geburt des Sohnes Gottes von der Jungfrau Maria, und in den Formularen hieß es gemeiniglich: qui natus est de Sp. S. ex Maria virgine. Nachdem aber die Ebioniten und Cerinthianer angefangen, ihren

Widerſpruch gegen dieſe Lehre zu äußern und zu behaupten, Chriſtus ſey ein Menſch wie andere und von Maria und Joſeph gezeugt, ſo ſetzte man nächſt der Geburt des Menſchen aus Maria auch noch die Empfängniß deſſelben durch den heiligen Geiſt hinzu. Irenäus ſagt ausdrücklich, die Häretiker hätten die Lehre von der ἐκ παρθένου γέννησις verfälſcht l. I. c. 2, und Tertullian erwähnt ſchon der Veränderung in dem Symbol, nach welchem der Empfängniß des Heilands vom heiligen Geiſt nächſt der Geburt deſſelben aus der Jungfrau Maria ausdrücklich erwähnt wird, um die Cerinthianer und Carpocratianer zu widerlegen, Praescr. p. 73. Auf ähnliche Weiſe hatte auch der Ausdruck natus ex Maria ſeinen Grund in dem Gegenſatz zu der Meinung der Häretiker, welche lehrten, Chriſtus habe nichts Materielles von der Jungfrau Maria an ſich genommen, habe einen himmliſchen Körper gehabt, ſey durch ſie hindurchgegangen, wie Waſſer durch einen Canal oder wie ein Sonnenſtrahl durch ein gläſern Gefäß, und deshalb ſagten: Chriſtus ſey durch Maria (διὰ Μαρίας) oder auch a Maria geboren. Um alſo zu erklären, Maria ſey nicht etwa nur das Werkzeug, durch welches der himmliſche Leib Chriſti der irdiſchen Welt geſchenkt worden, ſondern habe auch ihr Fleiſch und Blut angenommen, wählte man ausdrücklich jene Worte, welche den häretiſchen Sinn ausſchloſſen und genau die wahre Lehre der Kirche bezeichneten. Einer der Gnoſtiker, von den Anhängern des Bardeſanes, ſagt ausdrücklich, daß ſie ihrer eigenthümlichen Vorſtellung gemäß nicht ſagten ἐκ Μαρίας, ſondern διὰ Μαρίας, Orig. 4. Geſpräch p. 105. Und auf ähnliche Weiſe lehrte die Secte der Apellejaner, von Apelles, einem Schüler Marcions alſo benannt, daß der Erlöſer ſich einen Leib aus den vier Elementen gebildet Epiph. haer. 44, und nur etwas anders trägt ſchon Tertullian dieſe Meinung vor, nach welcher gelehrt worden, aus den Geſtirnen und andern höheren Beſtandtheilen habe ſich Chriſtus einen Leib formirt, de carne Christi p. 15. Auch dieſer häretiſchen Mei-

nung wollte die Kirche unſtreitig durch jenen beſtimmten und abſichtlich gewählten Ausdruck entgegenwirken. Ueberhaupt ſcheint alles Folgende in dem Symbol, ſoweit es die menſchlich göttliche Natur Chriſti betrifft, abſichtlich ſo ſehr ausgeführt und in ſeinen einzelnen Zuſtänden dargeſtellt zu ſeyn, um der Meinung der Häretiker zu widerſprechen, welche an die Stelle der reellen und wahren Leiblichkeit Chriſti nur eine phantaſtiſche ſetzten, wie der Doketen beſondere Meinung war. Alles was von dem Leiden, der Kreuzigung, dem Tod und Begräbniß Chriſti in dem Symbol vorkommt, iſt offenbar denen entgegengeſetzt, welche die Incarnation Chriſti im Sinne der Kirche leugneten und lehrten, ſie ſey nur ſcheinbar oder zum Schein (ἐν δοκήσει) geſchehen. Noch in den Glaubensregeln bei Irenäus kommt blos das Leiden Chriſti vor und in zweien des Tertullianus wird in dem einzigen Ausdruck der Kreuzigung alles zuſammengefaßt. Erſt bei Auguſtinus kommt die vollſtändige Reihe von Beſtimmungen vor, wie ſie im apoſtoliſchen Symbolum lauten, de fide et Symb. T. III. p. 182, und es könnte nur noch die Frage ſeyn, ob er ſie aus unſerm Symbolum entnommen, oder ob die eigentlichen Redactoren des apoſtoliſchen Symbolums ſie erſt von ihm genommen haben, als am meiſten geeignet, alle jene häretiſchen Meinungen auszuſchließen und zu verwerfen; und Ruſinus ſagt: ſehr vorſichtig hätten die, welche das Symbolum verfaßten, etiam tempus, quo haec sub Pontio Pilato gesta sunt, designaverunt, ne ex aliqua parte velut vaga et incerta gestorum traditio vacillaret, Exp. Symb. §. 20.

Einer der ſtreitigſten Artikel im apoſtoliſchen Glaubensbekenntniß iſt der von der Höllenfahrt. Dieſer iſt wohl einer von denen, welche am ſpäteſten in das Symbolum gekommen. Das Glaubensbekenntniß der Kirche zu Aquileja, welches Ruſinus aufgeſtellt hat, der an der Kirche daſelbſt Presbyter war, iſt das erſte öffentliche, in welchem die Lehre vorkommt. Er ſagt aus-

drücklich: in Ecclesiae Romanae Symbolo non habetur additum: descendit ad inferna; sed neque in Orientis Ecclesiis habetur hic sermo, Exp. Symb. §. 20. Allein dieſe Angabe muß nur nicht ſo verſtanden werden, als ſey bis dahin dieſer Punkt nicht im Glauben der Kirche geweſen: denn dieß läßt ſich nicht einmal von allen Bekenntniſſen ſagen. Vielmehr findet man ihn auch in dem Symbolum, welches Epiphanius erläutert, und worin es nach Anführung des Todes und Begräbniſſes Chriſti heißt: divina eius natura animam eius ad inferos fuit comitata suaque virtute dolores eius solvit, Haer. l. III. in compend. fid. cathol. p. 463; und in einem Symbol des Cyrillus von Jeruſalem heißt es von Chriſtus, er habe gelitten, ſey gekreuzigt und begraben, und niedergefahren zur Unterwelt (*κατελθὼν εἰς τὰ καταχθόνια*, Catech. 4. p. 27). Nur daß dieſe Glaubensbekenntniſſe den Character von öffentlichen Symbolen nicht gehabt zu haben ſcheinen. Ein ſolches iſt hingegen das der Kirche von Aquileja, an der Rufinus ums Jahr 400 nach Chriſto ſtand. Auch muß bemerkt werden, daß die arianiſche Synode zu Rimini unter dem Kaiſer Conſtans im Jahre 359 dieſen Artikel in ihr Glaubensbekenntniß aufnahm. Außerdem aber folgt nun daraus, daß vor Rufinus Zeit kein öffentliches Glaubensbekenntniß der katholiſchen Kirche jenen Lehrſatz hat, keineswegs, daß er deshalb nicht konnte ein Gegenſtand des Glaubens der Kirche geweſen ſeyn. Vielmehr läßt er ſich bei den verſchiedenſten Kirchenvätern nachweiſen, und Auguſtinus ſagt ſogar, nur ein Ungläubiger leugne, daß Chriſtus in der Hölle geweſen, quis ergo, nisi infidelis, negaverit fuisse apud inferos Christum? ad Evod. ep. 99; auch mußte es ja, ſo lange der Brief Petri vorhanden war, die Aufgabe der Kirche ſeyn, zu erklären, wie die hierauf bezügliche Stelle zu verſtehen ſey, und mehrere andere Stellen im Alten Teſt. ließen ſich darauf beziehen, wie die in der Apoſtelgeſch. 2, 24. citirte Stelle aus den Pſalmen. Je beſtimmter und gewiſſer man alſo ſagen

kann, dieſe Lehre ſey vom Anfang an im Glauben der Kirche geweſen, um ſo mehr muß man zugleich die größeſte Verſchiedenheit der Vorſtellungen und Auslegungen davon zugeben. Dieſe verſchiedene Meinung der Kirchenväter, welche zum Theil ſehr verworren und unbeſtimmt ſind, von demjenigen, worin die Höllenfahrt Chriſti beſtand, hat Pearſon weitläuftig angeführt in ſeinem Werk Expositio Symb. apost. p. 408. ff., und man ſieht daraus zugleich deutlich, daß die allerverſchiedenſten Vorſtellungen von dieſem Gegenſtande frei und erlaubt waren und man ſich nicht herausnahm, irgend eine davon der ganzen Kirche aufzudringen, wohl aber und mit Recht ſich für befugt hielt bei ſolchem Conſenſus der Kirche, die Lehre ſelber, descendit ad inferos, endlich im 4. Jahrhundert in das Symbolum aufzunehmen. Hierzu muß man freilich außerdem wohl noch einen beſondern Grund gehabt haben, da man ja ſo manche Wahrheiten des Evangeliums, in deren Glauben die Kirche einig war, in das Glaubensbekenntniß nicht aufnahm. Dieſes führt von ſelbſt auf die Vermuthung, daß auch bei der Inſertion dieſes Lehrſtücks in das Symbolum eine äußere Veranlaſſung in Meinungen gewiſſer Häretiker lag, wodurch dieſe Lehre entweder gefährdet ſchien oder welche durch dieſe Lehre am beſten widerlegt werden könnten. Und allerdings iſt es höchſt wahrſcheinlich, daß man es der apollinariſchen Lehre wegen für nöthig fand. Das Eigenthümliche von dieſer beſtand bekanntlich darin, Chriſtus habe nicht, wie andere Menſchen, eine vernünftige Seele gehabt, ſondern derſelben Stelle habe bei ihm der Logos vertreten. Dieſe Lehre wurde zwar erſt auf dem zweiten öcumeniſchen Concilium zu Conſtantinopel vom Jahre 381 in vollſtändiger Form verdammt, es war aber ſchon weniger feierlich neunzehn Jahre früher, im Jahre 362, zu Alexandrien auf einer Synode geſchehen, und vorher mußte ſie doch ſchon verbreitet geweſen ſeyn. Um nun den Glauben an die Wirklichkeit einer wahrhaftigen Menſchenſeele in Chriſto darzuthun, hielt man für zweck-

mäßig, die Lehre von der Höllenfahrt Chriſti nach dem Artikel von ſeinem Begräbniß einzufügen; denn wie dieſer ſich auf den Leib Chriſti bezog, ſo die Höllenfahrt nach allgemeiner Anſicht auf die Seele Chriſti, und glaubte man alſo durch die ſymboliſche Lehre, daß Chriſtus, während er dem Körper nach im Grabe lag, mit ſeiner Seele in dem gemeinſchaftlichen Aufenthalt der abgeſchiedenen Seelen der Menſchen, Hades, geweſen, am ſicherſten der häretiſchen Meinung einen Damm zu ſetzen, daß er ohne eine menſchliche Seele geweſen. Auf dieſe Weiſe ſuchte man aufs Beſtimmteſte darzuthun und zu erklären, daß Chriſtus allerdings dem Leibe und der Seele nach ein wirklicher und wahrhaftiger Menſch geweſen ſey.

Die Lehre vom Geiſt endlich war unſtreitig vom Anfang an in dem Symbolum, nur ſind doch auch in dieſem dritten Artikel noch einige Punkte, welche erſt mit der Zeit ſcheinen in das allgemeine Bekenntniß eingegangen zu ſeyn. Bei dieſem fällt es zunächſt ſchon ſehr auf, daß ſich hier die Sprache des Symbolums verändert, und wenn es bei dem erſten und zweiten und dem Anfang des dritten Artikels hieß: credo in Deum Patrem, ferner: et in Jesum Christum, und endlich: credo in Spiritum etc., es nun auf einmal heißt: Sanctam Ecclesiam catholicam, und ſo fort bis ans Ende, alſo hier offenbar durch das credere in und das credere ohne Präpoſition, gleich mit dem Accuſativ der Sache eine andere Art bezeichnet wird, womit man an Gott den Vater, Sohn und Geiſt glaubt, als man das Uebrige glauben ſoll. Die griechiſche Kirche hob den Unterſchied noch mehr hervor, indem ſie nach der Lehre vom Geiſt nicht nur das εἰς wegließ, ſondern ſogar das πιστεύω wiederholte, ſo daß es lautete: πιστεύω εἰς πνεῦμα ἅγιον πιστεύω τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν καθολικήν, wie es auch das gallicaniſche und belgiſche apoſtoliſche Symbolum jetzt noch thut. Der Verfaſſer einer Homilie unter Auguſtinus Namen giebt uns darüber den nöthigen Aufſchluß, indem er ſagt: das Symbolum

verbinde uns, Ecclesiam credere, non tamen in Ecclesiam credere debemus, quia Ecclesia non Deus est, sed domus Dei est. Der Hauptgrund iſt wohl, weil von da an lauter menſchliche Zuſtände aufgeführt werden, die man nicht mit den objectiven Glaubenspunkten in eine Reihe ſtellen, und deren Unterſchied man wenigſtens durch eine andere Sprachform bezeichnen wollte. Der Ausdruck catholicam Ecclesiam iſt unſtreitig erſt im 4. Jahrhundert in das Symbolum gekommen; das älteſte ſymboliſche Denkmal, worin der Ausdruck vorkommt, iſt das Symbolum von dem alexandriniſchen Biſchof Alexander, ap. Theodoret. H. E. l. IV. c. 18. Von da an ſcheint er in mehrere griechiſche Glaubensbekenntniſſe und endlich in das apoſtoliſche übergegangen zu ſeyn. Die Lehre von einer katholiſchen Kirche hatte man allerdings längſt ſchon, von der Mitte des 2. Jahrhunders an. Die Theorie war richtig, daß die wahre Kirche nur eine und ungetheilt, ſo wie allgemein und über den ganzen Erdboden zerſtreut ſey. Nur die Praxis war allzubald verfälſcht, indem ſich bald eine Partikularkirche anfing für die katholiſche ſelbſt zu halten und die Welt überreden wollte, daß die Einheit und Allgemeinheit der chriſtlichen Kirche, oder der Character ihrer Katholicität, in der Gemeinſchaft mit einer beſtimmten und beſondern Kirche in irgend einem Winkel der Welt beſtehe und die wahre katholiſche Kirche nothwendig müſſe eine römiſche ſeyn. Diejenigen, welche nur nach dem Inhalt des apoſtoliſchen Glaubens bekennen, daß die wahre Kirche Chriſti eine und eine allgemeine oder eine katholiſche ſey, d. h. daß alle die, welche Chriſtum bekennen im wahren Glauben und die Liebe dazu beweiſen, mögen ſie auch von einem Ende der Welt bis zum andern zerſtreut wohnen und in geringeren Punkten differiren, Glieder der einen und wahren Kirche ſeyen, haben nicht nöthig, ihren Glauben außerdem noch nach einer beſonderen Stadt zu benennen, ſo wenig als nach einer beſondern Perſon, können vielmehr mit Recht das eine, wie das andere, als un-

katholiſch und ſectireriſch betrachten. In der evangeliſchen Kirche hat man aus übelgeleiteter Vorſicht, um ſich darin von den Papiſten zu unterſcheiden, den Ausdruck katholiſch im apoſtoliſchen Symbolum mit dem Ausdruck: chriſtlich vertauſcht, welches doch nicht daſſelbige ſagen will; gewöhnlicher aber mit dem Ausdruck: allgemeine Kirche, welches ganz daſſelbige iſt. Wie der Artikel von der Kirche zu verſtehen, giebt das Symbolum ſelbſt durch den Zuſatz oder Anhang an: die Gemeinſchaft der Heiligen, welcher den Donatiſten ſcheint entgegengeſetzt worden zu ſeyn: denn vor Auguſtinus Zeit findet man ihn in keinem Glaubensbekenntniß. Da nämlich dieſe Schismatiker an ihren Winkel in Africa alles Heil und alle Vorzüge der wahren Kirche binden und auf denſelben beſchränken wollten, alle übrigen Kirchen in der Welt für unrein und für Schulen des Satans erklärten, ſo wollte man durch den Zuſatz in dem Symbol erklären, daß es der wahren Kirche, welche ſich des Geiſtes der Heiligung erfreue, ſo daß alle mehr oder weniger Geheiligte ſeyen, zuſtehe und anſtehe, auch Gemeinſchaft zu halten mit allen übrigen und daß jede beſondere Kirche ihren Verband mit allen übrigen nicht aufgeben dürfe. Der folgende Satz von der Vergebung der Sünden iſt dem Weſen und Inhalt nach allerdings vom Anfang an in der Kirche geweſen, aber in das öffentliche Bekenntniß erſt zu Cyprianus Zeit aufgenommen worden; denn in keiner der früheren Formeln bei Irenäus, Tertullian oder Origenes findet er ſich. Die Taufe ſelber, der von Anfang an ein Glaubensbekenntniß in irgend einer Form vorherging, hatte die Beſtimmung, daß ſie mit der Vergebung der Sünden verbunden war. Der Täufling mußte dem Satan und ſeinen Werken entſagen und ſich ganz Gott und ſeinem Dienſte weihen, und zum Zeichen der Vergebung ſeiner Sünden empfing er die Taufe: daher machte man aus dieſem Punkt früherhin keinen beſondern Beſtandtheil des Glaubensbekenntniſſes. Nachdem aber nun die Novatianer ihre rigoriſtiſche Lehre aufgeſtellt hatten, daß

jeder ohne Hoffnung der Seligkeit ſey, der nach der Taufe gefallen ſey, Epiph. haer. p. 214; alſo Vergebung der Sünden nach der Taufe leugneten, ſo hob man dieſe Lehre der Kirche auch in dem Bekenntniß hervor. Der Lehrpunkt endlich von der Auferſtehung des Fleiſches iſt unſtreitig von Anfang an in dem Symbolum der Kirche geweſen, wie die andern Glaubensregeln beweiſen, und auch der letzte, welcher vom ewigen Leben handelt, findet ſich wenigſtens mit anderen Worten ſchon in den älteſten Formularen, doch ſchließen mehrere auch ſchon mit der Auferſtehung des Fleiſches.

Zweiter Theil.

Vom Sohne Gottes.

Um den Uebergang der Dogmengeſchichte aus ihrem erſten in den zweiten Theil zu finden, iſt Folgendes zu bemerken:

1. In den erſten drei Jahrhunderten zeigt ſich im chriſtlichen Glauben weniger ſchon die beſtimmte Reflexion in ſich, als vielmehr die Bewegung nach außen. Er mußte vor allem nach ſeiner Stiftung von den Apoſteln Exiſtenz gewinnen in der Welt, d. i. Breite und Fläche, nach allen Seiten verkündigt, mit Bekennern bereichert und kirchlich befeſtigt werden. Das Verhältniß der chriſtlichen Kirche zum Staat inſonderheit war noch ſehr unbeſtimmt, ſchwankend und mit den heftigſten Gegenwirkungen von dieſer Seite her verknüpft. Große und anhaltende Verfolgungen brachen herein und große Tugenden entwickelte der chriſtliche Glaube da in ſeinen Bekennern. Dieſe Zeit war überhaupt und vorzugsweiſe die des Handelns und Leidens um Chriſti willen.

2. Nachdem nun durch den Uebertritt des Kaiſers Conſtantinus zur chriſtlichen Religion und die Erhebung derſelben zur Staats- und Landesreligion, der Beſitz geſichert und den Ver-

folgungen ein Ende gemacht war, wandte der Geiſt des Glaubens ſich der ſtillen Tiefe und ruhigen Betrachtung zu, ging mit näheren Beſtimmungen aus der Unmittelbarkeit des Glaubens hervor, vermittelte ſich denkend auch ſeinen Reichthum und führte ihn nach den gegebenen Veranlaſſungen auch durch alle Unterſchiede und Gegenſätze hindurch. Dieſe Thätigkeit von Seiten der Kirche, obgleich nicht weniger von vielen äußerlichen, geräuſchvollen Folgen begleitet, iſt doch keineswegs als Zufälligkeit anzuſehen, ſondern es war der Geiſt des chriſtlichen Glaubens ſelbſt, der ſich zu dieſem Geſchäft beſtimmte, der ſich zum Wiſſen drängte; dieſer Fortſchritt aus der Unmittelbarkeit in die Vermittelung iſt ein nothwendiger, der nur die Geſtalt der Zeit annahm, aber an ſich die eigene, immanente Bewegung dieſes Glaubens ſelbſt.

3. In der Periode ſeiner Geſchichte vom 4. bis 11. Jahrhundert, ja bis auf die Zeit der Reformation hin, kam das denkende Bewußtſeyn der Kirche nun nach und nach an allen Grundbeſtandtheilen des chriſtlichen Lehrbegriffs vorüber, und auch in dieſer Bewegung iſt Methode und Nothwendigkeit, obgleich ſie leicht durch die Zufälligkeit des häretiſchen Angriffs und Widerſpruchs verdeckt wird. Daß in dieſen ſelbſt die rechtgläubigſten Kirchenväter, wie Euſebius von Cäſarea und Cyrillus von Alexandrien ſo leicht verwickelt werden konnten, zeigt wohl, daß die negative Beſtimmung der affirmativen nicht allzufern lag, ſondern dieſe das Wahre von jener ſelbſt an ihr hatte, ſo daß ſie dann leicht ſich auch als Einſeitigkeit fixiren und in die Irrlehre umſchlagen konnte. Der chriſtliche Glaube hatte bis zum 4. Jahrhundert ſelbſt, wo er ſich zum Wiſſen beſtimmte, doch immer noch ſich in der Allgemeinheit und an den unbeſtimmten Gedanken Gottes, wie er in Chriſto offenbar geworden, gehalten; ſelbſt die beſtimmteren, freieren Geiſtesbewegungen in der Gnoſis und Häreſis hatten keine öffentlichen Beſtimmungen zur Folge gehabt. Jetzt war es eben dieſe Idee des in Chriſto

offenbaren Gottes, welche auf nähere Bestimmung ausging, ihre Gedankenfülle aufschloß und nachwies, daß Gott nicht nur sey die unendliche Substanz, sondern sich auch zum Subject bestimme, sich in sich selbst von sich unterscheidend, sich auch als Grund und Gegenstand wissend. So geschah es, daß die Grundlehre der christlichen Dogmatik von Gott, als Sohn, in welche auch die von Gott, als Vater, eingehüllet war, zunächst die ausführlichsten Untersuchungen und Erörterungen erfuhr, und zwar nicht nur sie selbst, diese Grundlehre, zunächst an und für sich, welche das Dogma ist von dem Sichoffenbarseyn Gottes oder vom Verhältniß des Sohnes zum Vater, sondern auch die damit wesentlich zusammenhängenden Lehren von der Menschwerdung des Sohnes und von der Versöhnung der Welt durch ihn. Um diese drei Lehren bewegt sich daher von nun an die kirchliche Bestimmung der Lehre von Gott und das höchste Interesse der Dogmengeschichte.

Erster Abschnitt.

Die kirchliche Lehrbestimmung des Verhältnisses vom Sohne Gottes zum Vater oder von dem Offenbarseyn Gottes in sich selbst.

In diesem Dogma ist die Idee der göttlichen Offenbarung genommen rein allein, wie sie Beziehung hat auf das innere und ewige Wesen Gottes; sie ist die innere, im Wesen Gottes vorgehende Offenbarung Gottes an sich selbst, nicht, wie sie Offenbarung Gottes ist an eine Welt, an die Menschheit u. s. w., auch die unmittelbare Offenbarung, sofern sie in Gott durch nichts außer ihm vermittelt ist und gegen sie die Welt nur die mittelbare Offenbarung Gottes ist. Da von diesem Begriff aus gar leicht der Idee der göttlichen Offenbarung der Gedanke eines in der Zeit vorgehenden Aktes anklebt, so ist das Dogma

nicht ſowohl als das von der Offenbarung zu nehmen, als vielmehr als das Dogma von dem ewigen Sichoffenbarſeyn Gottes. Daß nun dieſe Nothwendigkeit eine in und mit der Idee Gottes, ja ſchon in und mit allem wahren Glauben, inſonderheit, wie er der chriſtliche iſt, gegebene ſey, zu beweiſen, darauf waren vom 4. Jahrhundert an die höchſten Anſtrengungen der ſpeculativen Vernunft gerichtet, und alle rechtgläubigen Kirchenlehrer hatten, beſonders ſeitdem die Controverſe darüber begann, das tiefſte und klarſte Bewußtſeyn davon, wieviel hierbei auf dem Spiele ſtehe. Denn iſt Gott ſich ſelbſt nicht klar und offenbar, nicht das Licht, nach chriſtlicher Lehre, ſondern die Finſterniß, ſo kann er auch nichts offenbaren nach außen, nicht Schöpfer einer Welt, nicht Erhalter, Regierer u. ſ. w. ſeyn. Dieſe großen Intereſſen ſind es, welche alle in das Dogma von der innern Selbſtoffenbarung, nach chriſtlicher Vorſtellung aber in die Selbſtunterſcheidung Gottes als Vater und Sohn, eingehüllt ſind; als wodurch Gott ſelbſt ſich erſt Gegenſtand ſeiner Erkenntniß und Liebe iſt und überhaupt erſt alles Selbſtbewußtſeyn Gottes, wie in ihm ſelbſt, ſo auch in der Welt gedenkbar oder Religion möglich wird. Die Idee Gottes, kraft deren er ſich als Grund beſtimmt, und zwar zunächſt ſeiner ſelbſt, ſo daß er ſich auch als den Grund und den Begründeten weiß, iſt eine weſentliche, und um dieſen Gedanken bewegt ſich auch in der Geſchichte dieſes Dogma alles.

Es iſt nun 1. die äußere Geſchichte des Dogma, ſodann 2. die innere Geſchichte deſſelben und endlich 3. das Verhältniß der Kirchenlehre zur bibliſchen und kirchlichen Tradition in Betracht zu ziehen.

1. Die äußere Geſchichte des Dogma. Der Streit, welcher nachmals und zwar faſt ein ganzes Jahrhundert hindurch die Welt bewegte, ging zu Alexandrien von einer unſcheinbaren und nicht einmal genug bekannten Veranlaſſung aus. Nach Einigen hatte der Biſchof Alexander in einer Rede den Satz

aufgeſtellt, der Sohn Gottes ſey mit dem Vater nicht nur gleicher Würde, ſondern auch gleichen Weſens, Socr. H. E. l. I. c. 5. Theodoret. l. I. c. 2. In dieſer Behauptung erblickte der Presbyter Arius die Hinneigung zum Sabellianismus. Nach andern ging die Veranlaſſung zum Streit von Arius aus. Nach Sozomenus, H. E. l. 1. c. 15. predigte Arius über dieſe Materie, und gegen ihn erhob ſich ſein Biſchof. Er widerſprach dem Arius nicht nur, ſondern ſchloß ihn auch nebſt zehn anderen Gleichgeſinnten von der Kirche aus. Arius, ein denkender, ſcharfſinniger Mann, wußte ſich und ſeine Lehre nicht nur zu vertheidigen, ſondern hatte auch nicht geringen Anhang in Aegypten und den benachbarten Ländern. Der bedeutendſte an dieſer Seite war Euſebius von Nicomedien; außerdem brachte Arius Unzählige durch ſeine Briefe von Paläſtina aus, wohin er gegangen war, auf ſeine Seite. Auch Alexander ſuchte ſich des Beitritts Mehrerer zu verſichern und ſchickte zu dieſem Zweck ein von ihm aufgeſetztes Glaubensbekenntniß zur Unterſchrift umher. So wuchs die Erbitterung auf allen Seiten. Das Volk nahm Parthei für die eine oder andere Lehre. Aeußerlich angeſehen wurde die Kirche in den Privatſtreit zweier einzelner Kirchenlehrer hineingezogen. Allein wie wäre dieß möglich geweſen, wenn nicht der Grund dazu in der Sache ſelbſt gelegen und dieſe nicht die Sache des Glaubens und Wiſſens geweſen wäre, welche verlangte, in beſtimmter Weiſe erkannt und entſchieden zu ſeyn. Genug, der Ungeſtüm der Streitenden brachte die öffentliche Ruhe in Gefahr. Aber eine blos äußerliche, nicht in die Sache ſelbſt ſich einlaſſende Beſchwichtigung vermochte nichts mehr auszurichten. Der Kaiſer Conſtantinus M. ſelbſt konnte nur in der Meinung, es handle ſich hier um eine gleichgültige Streitfrage, es unternehmen, mit beruhigenden Worten ſich an die Streitenden zu wenden und ſie zum Frieden zu ermahnen. Er konnte wohl von ſeinem politiſchen Standpunkte erklären: Beide, Arius und Alexander, hätten Schuld an der entſtandenen

Unruhe; der eine hätte nicht fragen, der andere nicht antworten ſollen; ſolche unbegreifliche Lehren müſſe man nicht unter das Volk kommen laſſen; man ſtreite doch nur über Worte; ſie ſollten ihm ruhige Tage und keine ſorgenvolle Nächte machen, u. dergl., Euseb. Vita Const. c. 64—72. Nicht nur der Brief, ſondern auch manches Urtheil der Kirchen- und Dogmenhiſtoriker ſetzt unrichtigerweiſe voraus, der Streit habe allein in den Leidenſchaften, womit für die eine oder andere Lehre gekämpft wurde, ſeinen Grund gehabt. Außerdem ſchickte der Kaiſer ſeinen Biſchof Hoſius von Corduba nach Alexandrien, um, wo möglich, den Frieden der Kirche wieder herzuſtellen. Er gelangte nun ſelbſt zur Einſicht in die Wichtigkeit der aufgeworfenen Streitfrage und machte zur Entſcheidung derſelben die angemeſſenſten Anſtalten. Er berief im Jahre 325 eine Kirchenverſammlung nach Nicäa in Bithynien. Biſchöfe aus allen Provinzen des römiſchen Reiches kamen daſelbſt zuſammen; nicht weniger nahmen auch andere, untergeordnete Geiſtliche Theil daran; die Anzahl der verſammelten Biſchöfe allein wird auf 300 angegeben. Der Kaiſer ſelbſt war von ſolcher Ehrfurcht gegen die Verſammlung erfüllt, daß er es nicht wagte, ſich niederzuſetzen, als bis er von den Biſchöfen die Erlaubniß dazu erhalten hatte. Unter den Anweſenden glänzte beſonders ein junger Diaconus, Namens Athanaſius, den Alexander mitgebracht hatte; dieſer Diaconus zeigte ſich ſchon da, noch mehr nachher, als den furchtbarſten und geiſtreichſten aller Gegner des Arius. Neben ihm zeichnete ſich Marcellus, Biſchof von Ankyra aus. Bald nahm die Verhandlung eine für die Arianer ſehr ungünſtige Wendung. Auch der Kaiſer befand ſich auf der Seite der Gegner derſelben. Das hier verfaßte Glaubensſymbol wurde von 318 Biſchöfen unterzeichnet. Die es nicht unterſchrieben, wie Euſebius von Nicomedien u. A., wurden abgeſetzt. Den Arius verurtheilte der Kaiſer zum Exil, ſeine Schriften ließ er verbrennen. Von dem Augenblicke an, da die recht-

gläubige Lehre zu Nicäa feſtgeſtellt war, erhoben ſich nun der Stürme viele gegen dieſelbe. Es begann ein Kampf der Leidenſchaften, wie kein anderes Dogma dergleichen erfahren hat. Hiermit war der weitere Erfolg auf das wechſelnde Glück und deſſelben Zufälligkeiten geſtellt. Ein arianiſcher Prieſter, welchen Conſtantia, die Schweſter des Kaiſers, auf ihrem Todbette noch dem Kaiſer empfohlen hatte, überredete dieſen zu Gunſten des Arius, er ließ dieſen im Jahre 330 wieder aus ſeinem Exil zurückholen, hob alle gegen ihn und deſſen Anhänger gegebenen Verordnungen auf, und nun konnte Euſebius von Nicomedien mit ſeinem großen und mächtigen Anhang alle Vertheidiger des nicäniſchen Glaubens ungehindert verfolgen, Euseb. H. E. l. I. c. 25. Sozom. H. E. l. 3. c. 19. Synoden wurden jetzt in Menge gehalten, neue Glaubensformeln eingeführt, ſo vier antiocheniſche Symbole der Euſebianer, bei Walch Bibl. Symb. vetus p. 104. ff.; ferner die Formula macrostichos, ſämmtlich antiathanaſianiſch. Alexander wurde gezwungen, den Arius, in Begleitung des Euſebius von Nicomedien u. A., wieder in die Kirchengemeinſchaft aufzunehmen. Als Arius mit ſeinen Leuten durch die vornehmſten Straßen der Stadt wie im Triumph und unter luſtigen Reden in die Kirche gehen wollte, nöthigte ihn ein Naturbedürfniß abſeiten zu gehen, und hier bekam er ſolches Bauchgrimmen, daß er auf der Stelle ſtarb. Ein Vorfall, der nicht verfehlt hat, einerſeits und von Seiten der Rechtgläubigen als eine Strafe Gottes an dieſem verwünſchten Ketzer vorgeſtellt zu werden, andererſeits ihnen von Seiten der Freunde des Arius den Verdacht zuzuziehen, daß nicht allein Gott, ſondern auch ſie, ſeine Feinde, an ſeinem plötzlichen Tod Antheil gehabt haben. Bald darauf ſtarb auch der Kaiſer, und einer ſeiner Söhne, Conſtantius, der Kaiſer des Orients, wurde nun mit ſeiner Gemahlin und dem ganzen Hof der erklärte Protector des Arianismus; indeß die andern Söhne, Conſtans und Conſtantin, die abendländiſchen Provinzen im nicäniſchen Glau-

ben erhielten. Alle Staatsveränderungen und Abwechselungen in der Politik hatten jetzt Einfluß auf die Freundschaft oder Feindschaft gegen die arianische Lehre. Die Arianer und Rechtgläubigen setzten inzwischen den Kampf über das Dogma aufs Heftigste fort. Zur Zeit des Kaisers Julianus, der allen Partheien gleich günstig oder ungünstig, d. h. gleichgültig gegen sie war, neigte sich das Glück auf die Seite der Rechtgläubigen hin; vom Tode des Constantius an, der im Jahre 362 erfolgte, erhielt der nicänische Glaube im römischen Reiche das Uebergewicht. Unter Jovian erklärte der ganze Orient mit einem großen Theil des Occidents sich gegen den Arianismus. Athanasius, auf seinen Primatensitz als Bischof längst zurückgekehrt, stand bei dem Kaiser sehr hoch in Gnaden. Nur unter Valentinian und Valens ergingen von Seiten des Letztern mancherlei Trübsale über die Anhänger der Synode von Nicäa. Erst unter Gratian vom Jahre 378 an kehrten bessere Zeiten zurück; alle unter Valens vertriebene Bischöfe rief er zurück und die Zusammenkünfte der Ketzer verbot er ohne Unterschied. Endlich, nachdem der Arianismus schon an Athanasius unerschütterlicher Standhaftigkeit und Energie in der Lehre zu Grunde gegangen und dadurch besonders verhütet worden war, daß der nicänische Lehrbegriff den übermächtigen Gegnern und wiederholten Angriffen unterlag, gelangte dieser auch äußerlich zum völligen Siege unter dem Kaiser Theodosius. Er erließ die strengsten Gesetze gegen die Arianer, es durfte jetzt öffentlich Niemand mehr sich zum arianischen Glauben bekennen. Die zweite öcum. Kirchenversammlung zu Constantinopel vom Jahre 381 bestätigte die nicänische Formel und verdammte die Arianer aufs Neue. Zum Untergang der arianischen Lehre im öffentlichen Leben der Kirche trug auch nicht wenig bei die innere Uneinigkeit der Arianer selbst, ihre Zersplitterung in mehrere Partheien, welche sich selbst unter einander zum Theil bekriegten und von denen noch besonders gehandelt werden soll.

2. Die innere Geſchichte des Dogma. Nachdem die chriſtliche Kirche bereits drei Jahrhunderte im Glauben an Gott, als Vater, Sohn und Geiſt, und im allgemeinen, unmittelbaren Bekenntniß dieſes Glaubens exiſtirt hatte, erhielt ſie, die frühern Regungen des entgegengeſetzten Geiſtes ausgenommen, von denen noch in der Folge die Rede ſeyn wird, zu Anfang des 4. Jahrhunderts die beſtimmteſte Veranlaſſung, ſich auch des Gegenſatzes dieſer Lehre und mittelſt deſſelben auch dieſer ſelbſt erſt klar und beſtimmt bewußt zu werden. So entſtand die Nothwendigkeit, ſich auch poſitiv und entſcheidend über das Verhältniß des Sohnes zum Vater in Gott zu erklären. Es iſt aber nicht bei dieſer äußern Veranlaſſung und ſomit auch nicht bei der blos äußerlichen Geſchichte des Dogma ſtehen zu bleiben, denn jene äußere Veranlaſſung war nur die Erſcheinung des an dem Begriff jenes innern Verhältniſſes in Gott oder an der Kirchenlehre ſelbſt ſich entwickelnden Gegenſatzes; es iſt ſomit auf dieſen ſelbſt, als die negative Beſtimmung der poſitiven, zunächſt oder einerſeits einzugehen. Es liegt der vernünftigen Lehre hierüber ſelbſt die Declination in die Irrlehre nach zwei Seiten hin nahe und jene ſelbſt enthält weſentliche Beſtimmungen von dieſer in ſich; der Irrthum aber iſt hier als Irrlehre nichts anderes, als das abſtracte Feſthalten des einen oder andern Moments, welches ſich für die Totalität des Begriffes ausgebend, ſofort in das Unwahre umſchlägt. Die weſentlichen Beſtimmungen, welche die in der Kirchenlehre begriffene Idee Gottes ſelbſt enthält, ſind einerſeits die von der ſubſtanziellen Einheit Gottes, als Vater und Sohn, und andererſeits die von der hypoſtatiſchen Differenz beider im göttlichen Weſen. Für die abſtracte Beſtimmung nun zeigt ſich das als den reinen Widerſpruch, und ſie ſtellt ſich nur an die eine oder andere Seite, in der Meinung, nur ſo aus dem Widerſpruch herauskommen zu können oder ihm auszuweichen.

1) Das Moment der abſtracten Identität Gottes, als Vater und Sohn. Es iſt ein ſolches, welches allen und jeden Unterſchied in Gott ausſchließt, lediglich an Gott, wie er die offenbarungsloſe Subſtanz iſt, feſthält und allen geſchichtlich bezeichneten Unterſchied in Gott, wie den in der chriſtlichen Religion in der Idee von Gott, als Vater und Sohn, ausgeſprochenen ganz und gar nur auf die Seite der Sprache wirft, ſo daß demnach ihr zufolge Gott, nur ſo zu ſagen, Vater und Sohn iſt, nicht aber an ſich, nicht kraft ſeines Weſens. Dieß iſt die eigenthümliche Lehre, welche mit dem Ausdruck: Sabellianismus bezeichnet wird. Sabellius war aus Ptolemais in Pentapolis, und die Zeit ſeiner Lehre fällt zwiſchen die Jahre 250—260. Seine Lehre iſt dieſe häretiſche Grundanſicht, welche nicht hinauskommt über die Unmittelbarkeit und Identität, in der alle Unterſchiede noch verborgen ſind, deshalb allen und jeden Unterſchied nicht als reell, ſondern nur als nominell betrachtet, weil er freilich, in der abſtracten Einheit feſtgehalten, nicht wirklich iſt, ſondern nur rhetoriſch. Sabellius lehrte, das Verhältniß Gottes zu ſich, als Vater und Sohn, wie des Geiſtes zu beiden, ſey kein anderes, als ohngefähr dasſelbige, welches ſich in dem Menſchen zeigt, in welchem ja auch Leib, Seele und Geiſt identiſch ſind, oder in der Sonne, die als runde Scheibe die Kraft hat zu leuchten und zu wärmen. Die Kraft zu leuchten entſpricht in Gott dem Sohn, die Kraft zu wärmen dem Geiſt, der Vater aber iſt die Form des Ganzen. Gleichwie wir nun ſtatt einen Menſchen zu nennen, von ſeinem Körper, ſeiner Seele oder ſeinem Geiſt reden, oder ſtatt die Sonne im Ganzen zu bezeichnen, bald von der Sonnenſcheibe, bald vom Sonnenlicht, bald von der Sonnenwärme ſprechen, ſo ſind auch Vater, Sohn und Geiſt in Gott nur verſchiedene Namen für das eine und ſelbige göttliche Weſen. Dieſe Vorſtellung giebt Epiphanius von Sabellius in der 62. Häreſe. *Δογματίζει γὰρ οὗτος καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ Σαβελ-*

λιάνοι, τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα, τὸν αὐτὸν υἱὸν, τὸν αὐτὸν εἶναι ἅγιον πνεῦμα· ὡς εἶναι ἐν μίᾳ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας, ἢ ὡς ἐν ἀνθρώπῳ σῶμα καὶ ψυχὴ καὶ πνεῦμα, καὶ εἶναι μὲν τὸ σῶμα, ὡς εἰπεῖν, τὸν πατέρα, ψυχὴν δὲ, ὡς εἰπεῖν, τὸν υἱὸν, τὸ πνεῦμα δὲ ὡς ἄνθρωπον. Sabellius dachte ſich den Gott, welchen die chriſtliche Religion den Vater nennet, nicht nur als primaria, ſondern eigentlich als unica hypostasis, den Sohn und Geiſt hingegen als Kräfte (ἐνέργειαι) deſſelben. Für ſubſtanziell erklärte er eigentlich nur den Vater, indem er ihn aber ſo als einige Subſtanz beſtimmte, konnte er auch nicht Vater ſeyn, denn was iſt der Vater ohne den Sohn? Sohn und Geiſt ſind nach ihm, wie Vater, nur Namen, Benennungen des einen und ſelbigen göttlichen Weſens. Es erklärt ſich daraus auch die ſabellianiſche Lehre vom υἱοπάτωρ, von welchem Ausdruck nur nicht gewiß iſt, ob ihn nicht Athanaſius nur zur conſequenten Bezeichnung der ſabellianiſchen Lehre aufgeſtellt hat. Das Wahre, von welcher Seite der Sabellianismus mit der kirchlichen Orthodoxie in innerer und weſentlicher Connexion ſteht, iſt die darin behauptete ſubſtanzielle Einheit Gottes, welche als ſolche auch weſentliches Moment der Kirchenlehre iſt. Allein, daß Sabellius nicht anders dieſe abſolute Identität der Subſtanz behaupten zu können ſchien, als ſo, daß er darüber alle innere Differenz, in welche die göttliche Subſtanz ſelbſt eingeht und die in jener Subſtanz ſelbſt enthalten iſt, leugnete, dieß iſt die Seite, von der er mit der Kirchenlehre in Widerſpruch trat. Seine Lehre war ein Rückfall in jenen abſtracten, jüdiſchen Monotheismus, der allen Unterſchied im göttlichen Weſen negirt und excludirt, und der Vorwurf jüdiſcher Denkart wird deshalb ausdrücklich dem Sabellius gemacht. Baſilius M. ſagt: Sabellianismus iſt Judaismus und bedient ſich nur des Vorwandes der chriſtlichen Religion: denn wer einen und denſelbigen Gegenſtand nur mit mehreren Namen bezeichnet und den Vater, Sohn und Geiſt nur für ſolche Be-

nennungen und alle drei für Eine Hypostase erklärt, was thut er anders? leugnet er nicht die ewige Existenz des Eingebornen, der vor aller Welt war? Ep. 64. p. 487; und am Ende des Briefes fügt er hinzu: nach Sabellius verwandle sich das eine und selbige Wesen, wie es die Gelegenheit gebe, und rede bald als Vater, bald als Sohn, bald als Geist. Konnte man so sich auf der einen Seite zu der Lehre verirren, welche die persönliche Differenz zwischen Vater und Sohn aufhob, um nur desto sicherer die Einheit des göttlichen Wesens zu behaupten, so konnte es ebenso sehr auf der andern Seite geschehen, daß man, um desto sicherer den persönlichen Unterschied von Vater und Sohn zu behaupten, die Einheit des Wesens in beiden leugnete. Dieß ist das reine Gegentheil des Sabellianismus und der Geist der arianischen Lehre, oder

2) das Moment der abstracten Differenz. Auch dieses ist an und für sich die nothwendige Bewegung in der Kirchenlehre, und sie hielt es daher dem Sabellianismus beständig entgegen; aber als Abstraction fixirt schlug es nicht minder, wie das Wahre des Sabellianismus, in sein Gegentheil um, wie denn auch geschichtlich der Streit zwischen Arius und Alexander ursprünglich davon ausging, nach Socrates H. E. I. 5, daß, da Alexander das Geheimniß der Dreieinigkeit entwickelnd zeigte, wie die μονὰς ἐν τριάδι sey, Arius diese Lehre des Sabellianismus beschuldigte. Um diesem also auszuweichen, wurde Arius in das reine Extrem und Gegentheil desselben verschlagen. Sobald man nämlich davon absieht, daß es die göttliche Substanz selber ist, welche sich in sich selbst nothwendig differenzirt, so kann, wie im Arianismus geschieht, diese Differenz leicht als eine außer dem göttlichen Wesen vorgehende gedacht werden und der Irrthum entstehen, Gott sey zwar ewig kraft seines Wesens, nicht aber auch ewig Vater und Sohn, Gott also Vater geworden erst, da er den Sohn hervorbrachte, dieß Hervorbringen selbst aber nicht als die innere, ewige, nothwen-

dige Thätigkeit der göttlichen Subſtanz, ſondern als mit der Zeit geſchehen vorgeſtellt werden. So bildete ſich nun die arianiſche Lehre: es war eine Zeit, wo der Sohn noch nicht war (ἦν ποτὲ, ὅτε οὐκ ἦν), der Sohn iſt nicht aus dem Weſen des Vaters, ſondern, wie alle andere Creatur, aus Nichts geſchaffen (ἐξ οὐκ ὄντων). Da ihm indeß ungereimt ſchien, daß Gott erſt ſollte mit der Zeit Vater des Sohnes geworden und dieſer in nichts von der Welt und jeder andern Creatur verſchieden ſeyn, ſo lehrte Arius: durch den Willen des Vaters ſey der Sohn vor aller Zeit und vor allen Creaturen hervorgebracht worden, und ſo ſtellte er nun den Sohn zwiſchen den Vater und die Welt, als zwar nicht gleich ewig mit dem Vater, aber doch vor aller Zeit hervorgebracht, als zwar nicht gleichen Weſens mit dem Vater, aber auch nicht gleichen Weſens mit der Welt. In einem Brief des Biſchofs Alexander von Alexandrien an den Biſchof Alexander von Conſtantinopel, welchen Theodoret hat in der Hist. Eccl. l. 1. c. 4, ſetzte er des Arius Lehre auseinander, und im folgenden 5. Cap. kommt ein Brief vor von Arius an den Biſchof Euſebius von Nicomedien, worin Arius dieſem den Vorwurf macht, daß er behaupte, der Sohn ſey immer geweſen, wie der Vater, von Ewigkeit her gezeugt, und man könne weder in irgend einer Zeit, noch auch nur in Gedanken den Vater vor den Sohn ſetzen und behaupten, der Vater habe exiſtirt vor dem Sohn. Sein eigenes Glaubensbekenntniß aber führet ebendaſelbſt Arius alſo aus: wir bekennen, daß der Sohn nicht ungezeugt (οὐκ ἀγέννητος), noch ein Theil des Ungezeugten ſey, noch aus irgend einem Subject oder Subſtrat, ſondern aus dem Willen und Rathſchluß des Vaters ſubſiſtire, vor allen Aionen oder Zeiten, vollkommener Gott (πλήρης θεὸς), eingeboren (μονογενὴς), unveränderlich (ἀναλλοίωτος), daß er aber, ehe er war oder geſchaffen und geboren ward, nicht war; denn ungezeugt war er nicht. Darum erleiden wir nun Verfolgung, daß wir geſagt

haben: der Sohn hat einen Anfang genommen. — Das Nämliche trägt auch Alexander als Arius Meinung vor in dem Circularschreiben desselben an alle katholische Bischöfe bei Socrates H. E. I. 6. p. 10. Sie sagen, heißt es hier, Gott war nicht immer Vater, sondern es war eine Zeit, wo Gott es noch nicht war. Der Logos ist aus Nichts geschaffen; es war auch eine Zeit, wo der Logos noch nicht war; er ist dem Vater auch nicht gleich dem Wesen nach, sondern nur eines seiner Geschöpfe (εἷς μὲν τῶν ποιημάτων καὶ γενητῶν). Aus einer Schrift des Arius: Θάλεια, führet Athanasius folgende Lehrsätze desselben an: nicht immer war Gott Vater, sondern das letztere wurde er; nicht immer war der Sohn, denn er war nicht, ehe er wurde (γεννήθη); er ist nicht aus dem Vater (ἐκ τοῦ πατρὸς), sondern aus Nichts (ἐξ οὐκ ὄντων). Orat. c. Arianos I. 9. Fremd (ξένος) ist der Vater seinem Wesen nach dem Sohn; denn er ist ein Geschöpf (κτίσμα καὶ ποίημα). Fragmentum Thaliae ap. Athanas. de Synodis §. 15. Arius ging also von einem innern und wesentlichen, d. i. substanziellen Unterschiede aus zwischen Gott, als Vater und Sohn. Der durchgängig in Gegensätzen sich entwickelnden abstracten Verstandesansicht des Arius gemäß, übertrug er das Causalitätsgesetz, welches wohl in allen endlichen Dingen gilt, auch auf Gott und lehrte, Gott als Vater und Sohn verhalten sich zu einander, wie Ursach und Wirkung, und es sey daher nothwendig die Ursach früher als ihre Wirkung. Dieß Raisonnement hebt sich in der absoluten Idee von Gott leicht auf, indem da auch die Ursach nicht ist ohne ihre Wirkung. In diesem ewigen sich Offenbarseyn Gottes als Vater und Sohn ist an keine Priorität oder Zeitverhältnisse zu denken.

3) Das gemeinsame Resultat der beiderseitigen Lehre und Abstraction, des Sabellianismus und Arianismus, ist, daß der Sohn Gottes nichts anderes sey, als ein Mensch. Dieß will nicht so viel sagen, als ein Mensch, der bestimmte, oder Christus

etwa ſey der Sohn Gottes, ſondern vielmehr das Gegentheil, nämlich Sohn Gottes ſeyn, heiße nicht etwa göttlichen, ſondern nur menſchlichen Weſens ſeyn. Beiderlei Denkweiſen, die ſabellianiſche und arianiſche, kommen zu dieſem gleichen Reſultat nur auf verſchiedenen Wegen. Nach der ſabellianiſchen Lehre, in welcher der Sohn Gottes in keinem Unterſchiede von Gott, als Vater, ſondern nur mit dieſem und dem Geiſt das göttliche Weſen iſt, bleibt das Sohnſeyn Gottes, ſelbſt dem Namen nach, auf die göttliche Weſenheit beſchloſſen, und kann ein Menſch, der Sohn Gottes heißt, durchaus nichts weiter ſeyn als ein Menſch, denn er kann nicht der Vater ſeyn. Auf dem Standpunkt der chriſtlichen Kirchenlehre wurde hingegen aus der ſabellianiſchen Lehre unmittelbar die Folgerung gezogen, der Vater ſey ja nach dieſer Lehre auch der Sohn und der Sohn der Vater, und müßte deshalb, was das Eine iſt, auch das Andere ſeyn, alſo auch der Vater Menſch geworden und gekreuzigt worden ſeyn. Aus dem Geſichtspunkt der chriſtlichen Kirchenlehre erhebt ſich daher unumgänglich der Vorwurf des Patripaſſianismus gegen den Sabellianismus; aus dem Geſichtspunkt von dieſem hingegen iſt dieß ſo wenig richtig, daß auch nicht einmal der Sohn Gottes, viel weniger Gott als Vater gelitten habe oder geſtorben ſey, denn dieſer Leidende und Sterbende iſt nichts als ein Menſch, ihm bleibt das göttliche Weſen ganz äußerlich. Beide Vorwürfe werden daher von den Kirchenlehrern dem Sabellius gemacht, ſowohl, daß er den Patripaſſianismus gelehrt, als auch Chriſtum für einen bloßen Menſchen gehalten habe. Es iſt klar, wie beides zugleich ausgeſagt werden konnte in verſchiedenen Beziehungen. Um die Erſcheinung des Sohnes Gottes als Menſch zu begreifen, griff daher Sabellius zum Emanatismus und beſtimmte das Verhältniß dieſes Menſchen zu Gott als Ausfluß aus dieſem; dieſer Menſch iſt gleich einem Strahl in der Zeit von Gott ausgegangen und nach vollendetem Lebenslauf in Gott zurückgekehrt. Hiermit aber konnte die gegenſeitige Aeußerlichkeit

Gottes und des Menschen nicht weggeräumt werden; als diese bloße Kraft Gottes existirend, war er doch nicht das göttliche Wesen selber; deswegen ist Epiphanius auch geneigt, den Sabellius von dem Vorwurf des Patripassianismus freizusprechen, worüber sich hingegen Augustinus wundert, wie auch Athanasius ihn ohne Weiteres für einen Patripassianer erklärt. — Wenn die sabellianische Lehre noch mit sich bringt, daß die Idee Gottes in sofern unverletzt erhalten wurde, als sie rein allein sich auf den Gedanken der göttlichen Substanz beschränkt und nur nicht die inneren Unterschiede im göttlichen Wesen aus sich entwickelt, so war dagegen in der arianischen Lehre die Idee Gottes dadurch besonders verletzt, daß das Wesen Gottes an die Creatur übertragen, Gott selbst als Sohn zu einem Geschöpf gemacht, der Unterschied Gottes als Vater und Sohn zu einem Unterschied Gottes und der Creatur wurde. Hier ist nun besonders interessant, das Umschlagen und Hinüberschlagen des Arianismus in den Sabellianismus zu bemerken. Diesem will jener ausweichen. Arius sagt ausdrücklich: wollte man dem Sohne Gottes keinen Anfang des Daseyns zuschreiben, so würde man entweder den Unterschied zwischen dem Sohn und dem Vater aufheben, den Sohn nicht für eine besondere Hypostase halten und unvermeidlich in den Sabellianismus fallen, oder man würde genöthigt seyn, den Sohn für ungezeugt zu halten, mithin ihn mit dem Vater verwechseln, welcher der Ungezeugte ist, oder zwei Ungezeugte bekennen müssen und somit zwei gleich ewige, von einander unabhängige Grundwesen behaupten, welche eher Brüder zu nennen wären, als Vater und Sohn. Dieß ist, als ein Verstandesraisonnement betrachtet, ganz richtig; aber die Idee Gottes ist darin vollkommen erloschen. In ihr muß vielmehr geurtheilt werden: ist der Sohn Gottes ein Geschöpf Gottes, wenn gleich das höchste und vorzüglichste aller Creaturen, so ist er nicht Gott, so ist seine Natur nicht Gottes Natur, sondern die der Welt oder Menschheit; Gott ist und bleibt in

ſich und für ſich, und was aus ihm iſt, iſt nur, was nicht Gott iſt. Mit dieſem Lehrſatz ſchlägt der Arianismus in den Sabellianismus zurück und läßt wie dieſer die göttliche Subſtanz einſam und ohne alle innere Selbſtunterſcheidung ſtehen und neben ihr die Welt, deren Natur auch die Natur des Sohnes Gottes iſt. Inſofern hat der Arianismus das ſabellianiſche Prinzip in ſich, da Arius gleicherweiſe den Sohn Gottes nicht in Gott vom Vater unterſcheidet, ſondern ihn gänzlich außer Gott hinſtellet. Dieß iſt die Folge davon, daß in ihm die Reflexion ſofort von der Idee Gottes abirret und auf endliche, eitele und menſchliche Verhältniſſe verfällt. So iſt unter Menſchen der Vater vor dem Sohn und früher als dieſer. Weicht nun die Reflexion ſo aus der Idee Gottes heraus, ſo kann auch gemeint werden, auch Gott ſtehe unter ſolchem Cauſalitätsgeſetz, und auch er ſey als Vater früher, als er als Sohn. Darin alſo, in dieſem Reſultat, laufen beide Theorien, die ſabellianiſche und arianiſche, ganz auf eins heraus, daß ſie den, welchen die chriſtliche Religion für den Sohn Gottes erkennt, für nichts als einen Menſchen halten; denn nach der einen iſt der Sohn Gottes der Vater ſelbſt, welcher nicht Menſch geworden, nach der andern ein Geſchöpf Gottes und nicht der Sohn Gottes, deſſen Weſen das göttliche Weſen ſelber iſt. Dort iſt der Sohn Gottes vom Vater gar nicht unterſchieden, hier in einer Weiſe, welche den Sohn Gottes vom göttlichen Weſen trennt. Noch zu bemerken iſt, daß aus dem Standpunkt der Kirche, wie der Sabellianismus für Judaismus, ſo der Arianismus, da er das göttliche Weſen an die Creatur überträgt, für Ethnicismus erklärt, jener als abſtracter Monotheismus, dieſer als Polytheismus in gleicher Weiſe verworfen wird. — Der Ausbruch nun des Kampfes, zu welchem es im Anfang des 4. Jahrhunderts kam, war auch durch frühere häretiſche Lehren, welche das ſabellianiſch-arianiſche Prinzip in ſich haben, genugſam vorbereitet, und auch von dieſen muß noch kurz die Rede ſeyn. Arius

und Sabellius hatten dieſe früheren Grundſätze weſentlich in ſich aufgenommen und gegen dieſe und jene richtete ſich daher auch in gleicher Weiſe der Widerſpruch von Seiten der Kirche. Sie kommen alle darin überein, daß ſie die abſtracte Identität, oder die abſtracte Differenz Gottes, als Vater und Sohn, behaupten, ſo, daß ſie entweder alle perſönliche Differenz des Sohnes vom Vater leugnen oder den Sohn Gottes ſoweit von Gott unterſcheiden, daß er nichts als ein Menſch iſt, und in dieſer Weiſe ſo gut wie Sabellius, vom göttlichen Weſen nichts als die offenbarungsloſe Subſtanz auf der einen und den Menſchen auf der andern Seite übrig behalten. Schon Praxeas, der gegen das Ende des 2. Jahrhunderts aus Aſien nach Rom gekommen war, gebrauchte die Namen Vater, Sohn und Geiſt ohne allen Unterſchied, und Tertullianus beſchuldigte ihn deshalb ohne Weiteres des Patripaſſianismus in ſeinem Buch contra Praxeam. (Praxeas haeresin introduxit. Hic Deum Patrem omnipotentem Jesum Christum esse dixit, hunc crucifixum passumque contendit, mortuum, praeterea seipsum sibi sedere ad dextram suam, cum profana et sacrilega temeritate contendit.) Dieſer, ſagt er, hat eine Ketzerei eingeführt. Dieſer ſagt, Jeſus Chriſtus ſey Gott der allmächtige Vater, behauptet, er ſey gekreuzigt worden, habe gelitten, ſey geſtorben, ſitze ſich ſelbſt zur Rechten, c. 1. Seine Anhänger wurden deshalb Monarchianer genannt, Vertheidiger der Einheit Gottes, welches alſo ein wirklich geſchichtlicher Name iſt, dagegen der Name der Unitarier, den Lange in ſeiner Schrift: Geſchichte des unitariſchen Lehrbegriffs, gebraucht, nur eine ihnen von ihm aufgedrungene, moderne Benennung iſt. Gleicherweiſe leugneten auch Theodotus und Artemon, welche gegen Ende des 2. Jahrhunderts lebten, die Perſönlichkeit des Sohnes Gottes und ſeine Erſcheinung in dem Menſchen Chriſtus, Theodoret. fab. haereticae l. II. c. 4. Epiph. haer. 34. Euſebius ſagt: beide hielten Chriſtum für einen bloßen Menſchen (ψιλὸν ἄνθρωπον),

hist. eccl. l. V. c. 28. Auch Noëtus, der in der erſten Hälfte des 3. Jahrhunderts zu Smyrna lebte, bezog alle leidensvollen Zuſtände des Menſchen Jeſus Chriſtus, als des Sohnes Gottes, auf den Vater, nach Epiphanius Haeres. 57, wo er jedoch unrichtig ſagt: vor Noëtus ſey noch Niemand auf dieſen Wahn verfallen, da Praxeas ſchon früher dieſe Lehre zu Rom ausgebreitet hatte. Nach dieſen kommt noch in Betracht Paulus, der Samoſatener, Biſchof von Antiochien. Er erneuerte im Weſentlichen die Lehre des Artemon und leugnete das Fürſichſeyn oder eigene Subſiſtiren des Logos in Gott. Epiphanius ſtellet ihn mit Sabellius, Noët u. A. zuſammen und ſagt von ihm, er habe gelehrt: μὴ εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐννπόστατον. Haeres. 65. 1. Münſcher behauptet, Sabellius habe gar nichts Eigenthümliches gehabt und nur die ſchon von Juſtinus M. in ſeinem Dial. c. Tryph. p. 280. bekämpfte Lehre zu der ſeinigen gemacht. Vor ihm hat ſchon Petavius, den er nicht nennt, dieſe Meinung von Sabellius gehabt. Es kommt aber auf das Prinzip an, und in dieſer Hinſicht genügt, daß in der Kirchenlehre, wie ſie zu Nicäa beſtimmt wurde, Sabellius als Repräſentant dieſer Lehre galt, als der alles Frühere, was in dieſer Richtung liegt, in ſich aufgenommen habe. Merkwürdig iſt, daß die Lehre des Sabellius ſo wenig als die von Praxeas und Noëtus, oder Theodotus und Artemon, nirgends im 3. Jahrhundert von einer Kirchenverſammlung verworfen oder die Urheber ſolcher Häreſie aus der Kirchengemeinſchaft geſtoßen wurden. Dieß hat wohl zunächſt darin ſeinen Grund, daß überhaupt die öffentlichen Erörterungen noch nicht begonnen und ſich die dogmatiſchen Grundſätze der Kirche ſelbſt noch wenig beſtimmt hatten. Nur Paulus von Samoſata wurde auf einer Synode zu Antiochien als Irrlehrer angeklagt und abgeſetzt im Jahre 269, und den Beſchluß ließ die weltliche Macht, nämlich der Kaiſer Aurelianus, vollziehen, Euseb. H. E. l. VII. c. 27. ff. Inzwiſchen erhoben ſich doch gegen Praxeas und Noëtus die Kir-

chenlehrer Tertullian und Hippolyt und gegen Sabellius der alexandrinische Bischof Dionysius. Allein da in der Widerlegungsschrift des letzteren selbst allerlei Mängel der Rechtgläubigkeit entdeckt wurden, so übernahm nachher Athanasius die Vertheidigung der wahren Lehre des Dionysius in einem eigenen Werk de Sententia Dionysii Opp. I. p. 551. Jene Verirrung des Dionysius war um so begreiflicher, da der Widerspruch gegen Sabellius leicht sich auch gegen das Wahre seiner Lehre richten und zur Behauptung eines Gegentheils gelangen konnte, welches der Kirchenlehre nicht minder unangemessen war.

Was nun andererseits diese, die Lehre der Kirche, betrifft, so war ihr, wie der speculativen Vernunft in ihr, um den Gedanken Gottes in seiner Reinheit und Wahrheit zu behaupten und fortzupflanzen, Alles daran gelegen, einerseits sowohl das Moment der Identität als das der Differenz, d. h. die Lehre von der substanziellen Wesenseinheit sowohl, als die vom hypostatischen Unterschiede in Gott, in allen ihren Erkenntnissen festzuhalten, und in sofern sind beide Bestimmungen wesentliche Momente der Wahrheit selbst, Bestimmungen des Begriffs an der vernünftigen oder kirchlichen Lehre selbst. Aber im Sabellianismus und Arianismus sind beide Momente abstract auseinandergefallen und so in die Unwahrheit umgeschlagen, und ihnen entgegengesetzt ist die Kirchenlehre darin, daß sie die Identität der Identität und Differenz in Gott behauptet. Man kann dieß als das Bemühen der speculativen Vernunft zu Anfang des 4. Jahrhunderts betrachten, das Abstracte in jenen beiden häretischen Gegensätzen aufzuheben, diese sich ausschließende, gegenseitige Negation zu negiren, die Negation jener Negation und hiermit die Wiederherstellung des reinen Glaubens zu seyn. Ob man dazu durch die Idee Gottes berechtigt, durch die innere Nothwendigkeit derselben bestimmt sich sah, oder ob man darin ganz willkührlich verfuhr und damit etwas auch dem Inhalt Neues, dem christlichen Glauben Fremdes unternahm, diesen

Glauben mit willkührlichen, ihm ſelbſt fremden Beſtimmungen überlud und ſo die Lehre von der Trinität nach dieſen ihren Beſtandtheilen erſt machte und nicht blos vertheidigte gegen gefährliche Angriffe und arge Verfälſchungen des wahren, chriſtlichen Glaubens: das kann nur gefragt oder bezweifelt werden von einem Standpunkt, welcher ſich im Voraus bereits für eine von jenen beiden falſchen Lehren entſchieden hat und meinet, der Sabellianismus entweder oder der Arianismus ſey die in der Schrift gegründete und von jeher die Lehre der Kirche geweſen, überhaupt und an ſich die wahre, der Idee Gottes entſprechende, oder von einem ſolchen, auf welchem jede Beſtimmung der Wahrheit und Vernunft für überflüſſig und gleichgültig gehalten wird, weshalb man ſich billig auch alles Urtheils hierüber enthalten ſollte. Hätte die chriſtliche Kirche, zumal nachdem der öffentliche Streit darüber entbrannt war, ſich aller Erklärung über das, was die Wahrheit ſey in dieſem Artikel, enthalten, ſo wäre eine ſolche Zurückhaltung der Erklärung auch eine Erklärung geweſen, nämlich, daß die chriſtliche Kirche ſich ohne Bedenken in eine ſabellianiſche oder arianiſche verwandeln dürfe. Wer ſich lebendig nur in die Zeit verſetzt, in welcher dieſe Materie durchgefochten wurde, der wird auch einſehen, worauf es ankam, nämlich ob die chriſtliche Kirche ſich entſchließen konnte, den ſabellianiſchen oder arianiſchen Glauben anzunehmen und ob ſie zu dem einen oder andern in der Idee des in Chriſto offenbaren Gottes, in der ſchriftlichen und kirchlichen Ueberlieferung die nöthigenden, zwingenden Gründe entdecken konnte. Hätte ſie dieſes gekonnt, ſo wäre es unmöglich geweſen, daß eine andere Lehre, als eine von jenen beiden, zur öffentlichen Anerkennung gelangte: denn nur das war zu ſuchen und zu beſtimmen, was an ſich die Lehre der Kirche und der Vernunft ſey.

Welches nun die rechtgläubige Gegenlehre war und worin ſie beſtand, geht ſchon aus dem Brief Alexanders an den Biſchof von Conſtantinopel hervor, bei Theodoret H. E. l. I. c. 4. und

aus dem Brief an die katholiſchen Biſchöfe bei Socrates H. E. l. I. c. 6. Dort deckt er den innern Widerſpruch und das Ungereimte der arianiſchen Lehre auf, nach welcher Arius einerſeits zugiebt, durch den Sohn ſey alles geſchaffen, und doch ihn, den Sohn, den Schöpfer, unter die geſchaffenen Dinge rechnet; er ſage, durch den Sohn ſey alles, auch die Zeiten geſchaffen, und lehre doch: es gab eine Zeit, wo der Sohn noch nicht war. Iſt Gott allezeit vollkommener Vater, heißt es dann, ſo iſt auch der Sohn Gottes allezeit bei ihm geweſen und es giebt zwiſchen Vater und Sohn keine Zwiſchenzeit (οὐ διάστημα). In dem andern Brief aber ſagt er: Nie iſt der Vater ohne den Sohn geweſen, ſo wenig Gott, ſo wenig hat auch der Sohn einen Anfang genommen, ſonſt wäre Gott ohne Weisheit (ἄλογος) geweſen. Es iſt mithin der Sohn gleich ewig mit dem Vater und dem Weſen des Vaters nicht ungleich, nur darin verſchieden von demſelben, daß er gezeugt iſt und nicht ungezeugt, d. h. daß der Sohn nicht der Vater iſt. Alle Menſchen ſind nur Kinder Gottes geworden mit der Zeit, hingegen der Logos iſt auch der Natur nach der Gottheit des Vaters theilhaftig. Nur der Sohn iſt aus dem Weſen des Vaters, alle anderen Dinge ſind aus Nichts geſchaffen. — Am Beſtimmteſten aber wurde die Lehre der Kirche ausgeſprochen durch die öcumeniſche Synode zu Nicäa, welche im Jahre 325 daſelbſt gehalten ward und ein Glaubensbekenntniß entwarf, welches ſeitdem zum Grundſymbol der Kirche in dieſer Lehre gedient hat. Es hatte Anfangs Euſebius von Cäſarea eine Formel entworfen, welche Freunden und Feinden ſehr wohlgefiel und von Alexanders Parthei ſowohl als der des Arius für richtig erkannt wurde. Allein einen terminus medius aufzuſtellen zwiſchen den beiderſeitigen Lehren und um des äußern Friedens willen einen innern, unvereinbaren Widerſpruch in der Lehre zu laſſen, ſchien der chriſtlichen Kirche unwürdig; alſo geſchah die förmliche Verdammung der arianiſchen Lehre. Dieſe merkwürdige Glaubenserklärung lautet, wie folgt:

Wir glauben an Einen Gott, den Vater und Allbeherrſcher (*παντοκράτορα*), Schöpfer aller ſichtbaren und unſichtbaren Dinge. Und an Einen Herrn Jeſum Chriſt, den Sohn Gottes, den Eingeborenen, vom Vater gezeugt, d. i. aus dem Weſen des Vaters (*ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*), Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahren Gott aus dem wahren Gott, gezeugt, nicht gemacht, gleichen Weſens mit dem Vater (*ὁμοούσιον τῷ πατρὶ*), durch den Alles gemacht iſt, ſowohl im Himmel, als auf Erden, der nur um uns Menſchen willen und zu unſerm Heil herabgekommen iſt, Fleiſch angenommen, Menſch geworden iſt, gelitten, am dritten Tage wieder auferſtanden und in den Himmel gegangen und wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten. Auch glauben wir an den heiligen Geiſt. Diejenigen aber, welche ſagen: es war eine Zeit, wo der Sohn noch nicht war (*ἦν ποτὲ, ὅτε οὐκ ἦν*) und ehe er gezeugt wurde, war er nicht (*πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν*), und er ſey aus Nichts geworden oder aus anderer Subſtanz oder Weſenheit, der Sohn Gottes ſey geſchaffen (*κτιστόν*), oder wandelbar und veränderlich, verdammt die katholiſche und apoſtoliſche Kirche. — Das Symbolum, kritiſch verglichen in ſeinen verſchiedenen Exemplaren iſt am nächſten zu finden bei Walch Biblioth. symbolica vetus. Lemgo. 1770. 8. p. 75. ff.; urſprünglich bei Theodoret H. E. l. I. c. 12.

3. Die dogmenhiſtoriſche Erläuterung. Zur Erläuterung dieſer berühmten Glaubensacte, welche von allen chriſtlichen Kirchen mit gleicher Ehrfurcht als der reinſte Ausdruck der Wahrheit und Kirchenlehre vom Verhältniß des Sohnes zum Vater betrachtet wird, iſt

I. die patriſtiſche Speculation und Terminologie zu erörtern. Die Lehre der Kirche war, daß Ein göttlich Weſen ſey in drei Perſonen. Gleichwohl gebrauchen nicht nur die älteſten Väter *οὐσία* und *ὑπόστασις* gar oft ganz promiscue, ſondern auch die nicäniſchen Väter ſcheinen das eine mit

dem andern als gleichbedeutend zu gebrauchen. Bei der Verdammung der Arianer sagen sie, alle die sollten es seyn, welche lehren, daß der Sohn aus einer andern Substanz oder Wesen (ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως καὶ οὐσίας) sey, und die Anhänger der sabellianischen Lehre versäumten nicht, daraus für sich den nöthigen Vortheil zu ziehen, indem sie bemerkten, daß ja die Synode selbst ὑπόστασις und οὐσία als gleichbedeutend gebrauche. Sie fanden also darin ihre abstracte Identität des Wesens und der Person. Wenn man nun annimmt, daß diese Verdammung allein gegen die Arianer gerichtet war, so scheint es unnöthig, beide Ausdrücke zu gebrauchen, da jene niemals den Sohn von einer andern Person, als der des Vaters ableiteten. Hätte die Synode gegen die Valentinianer decretiren wollen, so wäre es treffend gewesen, so zu reden, da sie Jesum aus den Aionen entstehen ließen. Allein es scheint doch, als wenn die zusammengestellten Worte ὑπόστασις καὶ οὐσία, im Sinne der Synode keineswegs einerlei Bedeutung hatten, und daß sie eigentlich sagen wollte, sey es nun, daß sie den Sohn aus einer andern ὑπόστασις oder οὐσία ableiten, in welchem Falle sie freilich statt καί bestimmter und besser ἤ gesagt hätte. Genug, daß Basilius allerdings die Synode vertheidigen konnte gegen die, welche aus dieser Zusammenstellung, als seyen die beiden Wörter ἐκ παραλλήλου gebraucht, Vortheil ziehen wollten. Denn wenn beide einerlei Bedeutung gehabt hätten, würde wohl, sagt er, die Synode sie nicht beide gebraucht haben, ep. 78. Uebrigens ist es nur zu wahr, daß man dazumal noch sehr im Gebrauch der Worte ὑπόστασις und οὐσία schwankte und man, wiewohl im Begriff, doch nicht im Ausdruck Person und Wesen immer genau genug unterschied. Man nahm ὑπόστασις oft in dem allgemeinsten Sinne als Substanz, und so war ὑπόστασις mit οὐσία identisch. Allein richtiger und bestimmter wäre es doch gewesen, οὐσία als das Allgemeine, als das Seyn an sich, und ὑπόστασις als das Besondere, als das Seyn

für ſich, alſo nicht als Substantia, ſondern als Subsistentia zu nehmen. Die Synode zu Sardica, welche ausdrücklich den Arianismus verdammte, verwechſelt offenbar beide Ausdrücke mit einander, indem ſie die Arianer verdammt, weil ſie lehren *διαφόρους εἶναι τὰς ὑποστάσεις τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ εἶναι κεχωρισμένας*, ap. Theod. Eccl. hist. l. II. c. 6. Denn dieſe hypoſtatiſche oder perſönliche Differenz war allerdings Grundlehre der chriſtlichen Rechtgläubigkeit. Allein wiewohl ſich hier die Synode ungenau ausdrückt, ſieht man doch wohl, was ſie ſagen will, nämlich verwerflich findet ſie die, welche das gleiche Weſen der Gottheit nicht auf alle drei Perſonen beziehen, welche eine weſentliche Differenz in der hypoſtatiſchen ſtatuiren, eine Trennung oder Abſonderung der Perſonen in dieſer Hinſicht, deshalb ſetzte ſie ausdrücklich hinzu *καὶ εἶναι κεχωρισμένας*. Allein daß ihr *οὐσία* mit *ὑπόστασις* ganz gleich war, geht aus dem Folgenden deutlich hervor, wo ſie ausdrücklich ſagt: wir aber haben die Lehre empfangen und es iſt katholiſche Glaubenslehre und Tradition, Vater, Sohn und Geiſt ſeyen eine Hypoſtaſe (*μίαν εἶναι ὑπόστασιν*), und ſie ſetzt noch, ihrer Sache recht gewiß, hinzu: welche die Ketzer ſelbſt *οὐσία* nennen. Allein gerade aus dieſem Zuſatz erhellet es deutlich, daß ſie im Begriff unter *ὑπόστασις* hier ſich nichts anders dachte, als *οὐσία*, wiewohl die Stelle ſelbſt unleugbar ganz ſabellianiſch klingt. So auch lehrt ein römiſches Concilium unter dem Biſchof Damaſus, Spiritum S. esse eiusdem hypostasis et usiae cum Patre ac Filio, Sozom. l. VI. c. 23. Ja ſelbſt Athanaſius identificirt beide Begriffe nicht ſelten mit einander, woraus man wohl ſchließen muß, daß es an ſich wohl anging und geſchehen konnte, wo man nicht gerade gegen Sabellianer oder Arianer zu ſtreiten hatte. Denn rein dogmatiſch genommen und unpolemiſch war es ja allerdings ganz zuläſſig, in der Lehre von Gott das Weſen Gottes mit hineinzuziehen in die Perſonen, und umgekehrt die

Personen in das göttliche Wesen, da ja Gott als Wesen und Person nicht außer einander, sondern immer ebenso sehr persönlich, als Gott ist in allen Beziehungen seines Wesens. Nur in diesem Sinne konnte Athanasius sagen: ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει, ἢ αὐτὸ τὸ ὄν, wie auch Jeremias, fährt er fort, das Wesen (ὕπαρξιν) meint, indem er sagt: non audierunt vocem ὑπάρξεως. Denn Hypostasis und Usia sind eins mit Existenz, denn es ist und existirt, Ep. ad Africanos p. 719. So sagt er auch: Wenn Ein Prinzip ist und deshalb auch nur Ein Gott, so ist es auch Ein Wesen und Eine Hypostase, welche spricht: ich bin, der ich bin. Orat. contra Arian. p. 302. In dem Buch de Synodis lobt er den Basilius von Ankyra und die Semiarianer, daß sie gemeinschaftlich mit den nicänischen Vätern lehrten: der Sohn sey ἐξ οὐσίας Πατρὸς καὶ μὴ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως; denn hier führt er offenbar die Hypostase des Vaters an, um das Wesen Gottes, des Vaters zu bezeichnen. Auf ähnliche Weise drückt sich auch Epiphanius im Gebrauch des Wortes ὑπόστασις aus, wenn er sagt: τὸ ὁμοούσιον μίας ὑποστάσεως ἐστι δηλωτικὸν, in Ancorato n. 6. In der 69. Häresie sagt er ferner: sie wissen nicht, daß ὑπόστασις und οὐσία einerlei ist in der Rede, ἐν τῷ λόγῳ, dieses kann aber auch heißen: im Logos sey eins die göttliche Person und das göttliche Wesen. So auch in der 74. Häresie. Mehreremale bezieht Cyrillus von Jerusalem die Person, die Hypostase, auf das Wesen. Er nennet Gott unter andern μονοειδῆς τὴν ὑπόστασιν, dem Wesen nach eins, catech. 6. Auch Gregor von Nazianzus gebraucht das Wort ὑπόστασις zur Bezeichnung des allen drei Personen gemeinschaftlichen Wesens Gottes, in der 34. Oratio. Cyrillus von Alexandrien bedient sich nicht minder oft des Ausdrucks ὑπόστασις statt φύσις und οὐσία, z. B. wenn er die verdammt, welche nach der Union in Christo die Hypostase theilen, Anathematismus 3.

Wie darf man ſich nun wundern, wenn aus ſo ſchwankendem Sprachgebrauch, der aus der platoniſchen Philoſophie ſtammte, die bitterſten Streitigkeiten entſtanden und einer den andern oft nicht recht verſtand? Soviel aber iſt gewiß, daß, wie oft auch ὑπόστασις und οὐσία vermiſcht gebraucht wurde, viel öfter ὑπόστασις für οὐσία geſetzt wurde, als οὐσία für ὑπόστασις; dieß kam wohl daher, weil Niemand, auch keiner der Häretiker, an der Perſönlichkeit des göttlichen Weſens, des Vaters zweifelte, hingegen manche an der des Sohnes und Geiſtes anſtießen und die Rechtgläubigen alſo, wo von der zweiten und dritten Perſon in der Gottheit die Rede war, beſtimmter ſich auszudrücken genöthigt waren. Daher im Grunde nur wenige da, wo ſie die Hypoſtaſen und Eigenthümlichkeiten bezeichnen wollen, das Wort οὐσία gebrauchen. Am beſtimmteſten und beſtändigſten iſt der richtige Gebrauch dieſer Bezeichnung bei Baſilius M., den beiden Gregoren, von Nyſſa und Nazianz, mehreren Kirchenſammlungen, dergleichen z. B. das Synodalſchreiben des zweiten öcumeniſchen Concils, des conſtantinopolit. an Damaſus, wo ausdrücklich aus der kirchlichen und bibliſchen Taufformel geſchloſſen wird: das eine Weſen des Vaters, Sohnes und Geiſtes ſey in drei vollkommenen Hypoſtaſen oder Perſonen (ὑποστάσεσιν ἢ προσώποις), Ap. Theodoret. l. V. c. 9. Dieſer Art Stellen, welche die eigentlich kirchliche Redensart enthalten, ließen ſich viele anführen, und dieſe Beſtimmtheit des Sprachgebrauchs bildete ſich immer mehr aus zwiſchen der erſten und zweiten öcumeniſchen Synode. Denn obgleich die Synode zu Nicäa in ihrer Formel eigentlich dieſen Punkt gar nicht ſo beſtimmt ausgeſprochen hatte, daß nämlich das eine göttliche Weſen ſey in drei Perſonen, ſondern ihre nächſte Aufgabe nur war, das Verhältniß des Sohnes zum Vater auf die unzweideutigſte und entſchiedenſte Weiſe zu declariren, ſo lag jene Formel doch ganz im Sinn der Synode und findet ſich bei allen den Vätern wieder, welche auf jener Synode waren. Von da an ſetzte ſich der

Sprachgebrauch feſt, nach welchem, wie es der Begriff beider mit ſich bringt, οὐσία etwas Allgemeines und Unbeſtimmtes, ὑπόστασις hingegen das Beſondere und Beſtimmte, wie jenes das Gemeinſchaftliche, ſo dieſes das Eigenthümliche bezeichnete.

Auf eine ähnliche Weiſe ging es auch mit dem Gebrauch der Wörter φύσις und ὕπαρξις. Jenes Ausdrucks bedienten ſich manche Kirchenväter ganz unbedenklich für οὐσία. So Athanaſius: ὅτι μία φύσις ἡ τριὰς, und deswegen, fügt er hinzu, lehre die Synode Ein Weſen, de Incarn. sub fin.; und Baſilius M. ſagt: es gebe keinen Namen, der die ganze Natur Gottes genugſam erhöbe, contra Eunom. p. 18. So ſchreibt auch deſſen Bruder, Gregor von Nyſſa, der Gottheit ſolche φύσις zu, ἄκτιστον φύσιν z. B., increatam naturam, θείαν φύσιν etc. Allein deſſelbigen Worts bedienen ſich nun auch Andere oft zur Bezeichnung der ὑπόστασις, wie der alexandriniſche Biſchof Alexander in ſeinem Brief an Alexander von Conſtantinopel, nicht weniger Cyrillus von Alexandrien im 3. Buch contra Nestorium. Dieß kam daher, weil man im Streit über die beiden Naturen in der einen Perſon Chriſti von Seiten der rechtgläubigen Kirche ſtets lehrte, daß nur die eine, nämlich die göttliche Natur, Hypoſtaſe ſey und die menſchliche nicht an und für ſich, ſondern es erſt wurde durch die Aufnahme in die göttliche. Da konnte man alſo Hypoſtaſis ganz füglich mit der göttlichen Natur identificiren. Am unbeſtändigſten war der Begriff der Perſon, den man durch ὑπόστασις, auch ὕπαρξις, auch πρόσωπον bezeichnete. Die Vorſtellung von dieſem letzten, deſſen auch die Sabellianer ſich gern ſtatt ὑπόστασις bedienten, iſt die des Characters, und konnten ſie dieſem gemäß ſagen, daß der eine und nämliche Gott bald in dem Character des Vaters, bald in dem des Sohnes, bald in dem des Geiſtes ſich darſtelle oder handle. So ſtellt auch Baſilius der Sabellianer Lehre ſehr beſtimmt dar, ep. 349. und 391. Er markirte zuerſt die reine Lehre am meiſten im Gegenſatz gegen die ſabellianiſche, und zeigte

auch für die Rechtgläubigen die übelen Folgen des vermiſchten Gebrauchs von οὐσία und ὑπόστασις. Wer dieſe beide für einerlei hält, ſagt er, wird gezwungen anzunehmen, nur die Characterе ſeyen verſchieden (πρόσωπα μόνον ὁμολογεῖν διάφορα) und eben darin, daß ſie ſich ſcheuen, drei Hypoſtaſen zu bekennen, fallen ſie in die ſabellianiſche Gottloſigkeit, l. c. Denn allerdings, das war das Eigenthümliche der ſabellianiſchen Lehre, daß ſie τρία πρόσωπα annahm, aber zugleich ἀνυπόστατα, d. h. die nicht diſtinct exiſtirten, ſondern nur Bezeichnung und Characterе des göttlichen Weſens wären. Dagegen nahm man aber in der katholiſchen Kirche an, τρία ἐν ὑποστάσει πρόσωπα oder ἐνυπόστατα, um anzuzeigen, daß jenes characteriſtiſche Seyn auch ein eigenthümlich hypoſtatiſches ſey. Wenn der griechiſche Ausdruck οὐσία dem lateiniſchen substantia, der Ausdruck ὑπόστασις dem lateiniſchen existentia entſpricht, ſo iſt das griechiſche Wort ὕπαρξις das, was die Lateiner subsistentia nennen, oder das an und für ſich Seyn, wiewohl auch beide oft bei den Griechen ſowohl als den Lateinern vermiſcht gebraucht werden. Den Unterſchied beider kann man nicht beſtimmter ausdrücken, als ſo, daß man mit ὑπόστασις die Perſönlichkeit, durch ὕπαρξις aber die Individualität bezeichnet oder die Beleibtheit, entweder überhaupt oder auch die der Perſönlichkeit, bezeichnet, daher die Perſon des Sohnes auch als individuell bezeichnet werden kann, ſofern ſie in Chriſto der menſchlichen Natur theilhaftig iſt. Unter den lateiniſchen Kirchenvätern waren manche, welche ſich ſträubten gegen das Wort natura von Gott gebraucht, weil es von nasci herkomme, wie das griechiſche Wort φύσις von φύεσθαι. So ſchon Lactantius: Nolo naturam dicere, quia Deus noster nunquam creditur natus, de Ira c. 15. Den Arianern war dieſes willkommen, weil ſie nun mit um ſo mehr Schein ſagen konnten, der Sohn ſey nicht eiusdem naturae mit dem Vater. Dieſe aber widerlegt Auguſtinus ſehr treffend, indem er dem Ausdruck natura, von Gott gebraucht, die

Bedeutung von substantia giebt. Sed forte quia natus non est, ideo eum non vultis esse naturam. Putatis enim, quod a nascendo natura dicta sit. Scitote ergo, quod unaquaeque res esse dicitur per substantiam, hoc esse utique per naturam. Certe si non putatis esse dicendum: eiusdem Filium, cuius Pater est, esse naturae, dicite: cuius Pater est substantiae, et ob caussam, quae inter nos agitur, sufficit nobis; contra Maximinum l. III. c. 15.

1) Die Homousie und deren Ursprung. In dieses Wort hatte man den ganzen Ausdruck der rechtgläubigen Lehre gelegt. Wenn man hiermit allerdings über die Sprache der Schrift hinausging, in welcher dieser Ausdruck nicht vorkommt, so hat er andererseits seine vollkommen genügende Rechtfertigung in dem speculativen Bedürfniß des Begriffs, der an sich der Schrift nicht fremd, nur den wesentlichen Inhalt derselben in einer theologisch dogmatischen Bestimmung und Formel auszusprechen hatte, wobei es nur darauf ankam, daß die Formel oder der Ausdruck zur Bezeichnung des wesentlichen Inhalts der Schrift dem Begriff angemessen war. Der Ausdruck selbst nun ist allerdings keineswegs erst zu Nicäa erfunden, sondern bereits vor der Synode daselbst von Dionysius von Alexandrien in seinem Schreiben an Dionysius von Rom gebraucht, ja ursprünglich von einem Ketzer, von Paulus von Samosata, erfunden worden. Oft hat man dieses der katholischen Kirche zum Vorwurf gemacht, daß sie einen Ausdruck häretischen Ursprungs und von ihr selbst im Sinne des Häretikers verworfen, nachmals zum Schiboleth der kirchlichen Rechtgläubigkeit erhoben hat. Denn es ist gewiß genug, daß sogar die Synode zu Antiochien vom Jahre 269, auf der mehr als siebzig Bischöfe versammelt waren, diesen von Paulus gebrauchten Ausdruck förmlich verwarfen, und wie Athanasius und Hilarius berichten, bestimmten, der Sohn sey nicht ὁμοούσιος dem Vater, Ath. de Synodis sub fin. §. 43. So blos angesehen hat es einen starken Schein und wirft kein son-

derlich erfreuliches Licht auf die Beſtändigkeit im wahren Glauben, deren ſich doch die Kirche rühmet. Allein es iſt keineswegs ſo arg mit der Verwerfung jenes Begriffs und Ausdrucks, als es gewöhnlich pflegt vorgeſtellt zu werden, ſondern die katholiſche Kirche that es nur in dem ganz beſondern Sinne, welchen Paulus von Samoſata damit verband. Man wird doch wohl Niemand überreden wollen, Paulus habe an eine wahre Homouſie des Vaters und Sohnes geglaubt, er, der ja behauptete, der Sohn ſey gar nicht ἐννπόστατος, bevor er von der Jungfrau geboren worden, er, der die völlige, abſtracte Identität Gottes, als Vater und Sohn, behauptete; alſo hatte die Synode zu Antiochien die Homouſie im Sinne der Synode zu Nicäa gewiß nicht an ihm zu verwerfen oder wirklich verworfen. Sondern, indem er gegen ſeine Gegner argumentirt, ſagt Paulus unter anderen, geſetzt, die Meinung ſeiner Gegner wäre richtig, die Subſtanz des Sohnes habe eine beſondere Subſiſtenz, ſo würde ja daraus folgen, daß Vater und Sohn ὁμοούσιοι wären, das heißt, eine Subſtanz vorhergegangen ſeyn müßte, die nachmals getheilt worden in Vater und Sohn, und er bediente ſich, um ſeine Meinung recht genau zu beſtimmen, noch des Vergleichs dazu: wie zwei Goldſtücke, aus derſelben Maſſe von Gold gebildet ὁμοούσιοι ſind, weil ſie aus einer bereits vor ihnen exiſtirenden Maſſe und nur ausgeprägt und in zwei getheilt wurden. Dieß iſt der Sinn, in welchem ſie an Paulus den Gebrauch des Worts ὁμοούσιος verwarfen; ſie verdammten ihn nicht deswegen, daß er überhaupt ſich deſſelben bedient, ſie verwarfen überhaupt nicht das Wort an ſich, ſondern in dem Sinn, den Paulus davon aufgeſtellt, in dem Gebrauch, den er davon gemacht hatte, zur Bezeichnung einer ganz nur abſtracten Identität und einer eben ſolchen Getheiltheit. Deswegen konnte am Ende ſeines Buches de Synodis Hilarius ſagen: auf eine ſchlechte Weiſe hat Paulus von Samoſata ſich zur Homouſie bekannt, aber leugnen die Arianer ſie auf eine beſſere? Wie

man hierauf zu Nicäa auf dieſes Wort gekommen, beſchreibt uns Athanaſius ſehr genau in ſeinem Buch de Decretis Synodi p. 415. Man hatte zuerſt ſich vorgenommen, in der antiarianiſchen Glaubensformel blos zu ſagen: Gott aus Gott, der Eingeborene vom Vater und dergleichen. Als aber Euſebius von Nicomedien ſeinen Anhang erinnerte, ſie brauchten ſich nicht zu ſcheuen, dieß gleichfalls zu bekennen, weil ja auch alle geſchaffenen Dinge von Gott ſind, ſo hätten die Väter ſich zu dem Beſtimmteren vereinigt: ex substantia Patris. Doch da auch mit dieſen und andern Zuſätzen, z. B. der Sohn ſey die Macht, das Bild des Vaters, ihm in allen Dingen ähnlich und unveränderlich, die Arianer noch nichts gegen die Formel gehabt hätten und ſich nicht geweigert, ſie zu unterſchreiben, ſo hätte man endlich mit dem Wort ὁμοούσιος das Schwerdt aus der Scheide gezogen, um der verhaßten Häreſie damit den Kopf abzuhauen, wie Ambroſius ſich ausdrückt, de Fide c. 7. Durch dieſen einzigen Begriff und Ausdruck, den übrigens auch Alexander ſchon in ſeinen Briefen gebraucht und empfohlen hatte, für welchen Athanaſius nun bis zum Ende ſeines Lebens kämpfte, dem er die Ruhe und den Frieden ſeines ganzen Lebens opferte, und um deſſentwillen er ſich fünfmal von ſeinem Patriarchenſitze verjagen ließ, errang ſich die rechtgläubige Kirche ihre beſtimmte und ſichere Stelle über die beiden entgegengeſetzten Irrlehren des Sabellius und Arius. Denn dieſes hatten die Arianer am meiſten daran auszuſetzen, daß durch denſelben des Sabellius und Paulus von Samoſata gottloſe Lehren ſanctionirt worden wären, die Meinung, daß Gott μονοπρόσωπον ſey und Eine Hypoſtaſe; ſie beſchuldigten die Kirche, es ſey dadurch die Differenz der Perſon ſo gut wie ganz aufgehoben. Die Sabellianer aber ſahen recht gut, wie am wenigſten ihre Meinung von der Einheit und Perſönlichkeit Gottes durch das ὁμοούσιος begünſtigt ſey. Denn wenn es einerſeits gegen die Arianer die Identität des Weſens Gottes ausſprach in Vater und Sohn, ſo be-

zeichnete es andererſeits die Meinung des Sabellius und Paulus von Samoſata von einer unperſönlichen Identität als gänzlich falſch; denn nichts kann ſich ſelber gleich oder conſubſtantiell ſeyn, ſondern nur eins dem andern. Wo daher, wie in Marcellus von Ankyra, ſich des Sabellius Lehre erneuern wollte, indem er dem ὁμοούσιος die Beſtimmung gab zur Aufhebung der perſönlichen Differenz, da erinnerte man nicht nur an dieſen Inhalt der Homouſie, ſondern auch an die übrigen Beſtimmungen und Ausdrücke in dem Symbol: Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, Basil. ep. 78. Denn daraus ging deutlich hervor, ein anderer ſey der Gezeugte und der Zeugende. Wenn alſo die Arianer erklärten, ſie könnten aus Haß gegen Sabellius Lehre das Wort ὁμοούσιος nicht leiden, ſo erklärte ihnen Ambroſius ganz richtig: Frustra verbum illud propter Sabellianos declinare se dicunt, et in eo suam imperitiam produnt. Ὁμοούσιον enim aliud alii, non ipsum est sibi. Dieß iſt das ſchon oben Erwähnte, conſubſtanziell kann ſich nichts ſelber ſeyn, ſondern nur eins dem andern, iſt es aber ſich ſelber gleich, ſo kehrt es aus ſeiner Zweiheit ebenſo ſehr auch zur Einheit zurück. Es wird ſomit dadurch die Einheit im Unterſchiede bezeichnet. Recte ergo ὁμοούσ. Patri Fil. dicimus, quia verbo eo et personarum distinctio et naturae unitas significatur. Uebrigens wäre das Alles, was die rechtgläubige Kirche von der Kraft dieſes Worts rühmt, daß es auf gleiche Weiſe geeignet ſey, der ſabellianiſchen und arianiſchen Lehre einen Damm entgegenzuſetzen und ſie zu zerſtören, nicht richtig, ſobald man die Idee von Gott, das Bewußtſeyn dabei nicht hätte, daß hier von innern und weſentlichen Verhältniſſen Gottes die Rede ſey. Denn an und für ſich wird das Wort auch von Dingen gebraucht, welche der Zahl nach verſchieden in die gemeinſchaftliche Einheit oder Vereinigung eingehen, von einer Subſtanz, die in verſchiedenen Individuen dieſelbige bleibt, wie denn auch dieſes Wort in dieſer ſeiner urſprünglichen Bedeutung ganz richtig

von der Synode zu Chalcedon in ihrem Glaubensbekenntniß gebraucht wird, um die Conſubſtanzialität Chriſti mit unſerer Menſchennatur zu bezeichnen: denn dort bekennen die Väter ihr ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα. Allein das war es auch, was die Synode zu Nicäa immer wollte und wofür Athanaſius immer ſtritt, daß man dieſen Begriff der Homouſie ſtets nur faſſen ſolle auf dem Grunde der wahren Idee von Gott, und daß ſie durch dieſe gefordert würde, ſo daß ohne ſie auch dieſe Idee gänzlich zerſtört würde. Sie lehrten, daß ſo nur die Zeugung des Sohnes aus dem Vater zu denken ſey, wie ſie das Weſen Gottes ſelbſt nothwendig macht oder mit ihr zu vereinigen iſt, nicht etwa ſo, als ob ein Theil der göttlichen Subſtanz ſich von dieſer losgeriſſen, ſondern daß die ganze und volle Subſtanz in ihr ſich mittheilte und der Sohn als wahrer Gott aus dem wahren Gott als Vater ſein ewiges Daſeyn habe. Die Einwürfe der Arianer beruheten größtentheils auf dem Wahn, als ob dieſe Lehre Emanatismus ſey und gelehrt würde, ein Theil des göttlichen Weſens hätte ſich von demſelben getrennt. Andererſeits hielt die nicäniſche Synode durch dieſes Wort, da es auf Gott bezogen wird und von ſeinem Weſen ſpricht, die Pluralität der Perſon in dem einen göttlichen Weſen feſt, indem es die Union oder Singularität völlig ausſchließt und die Unität behauptet, weil was gleichen Weſens iſt in Gott, nicht kann von einander geſondert werden und doch keine μονότης iſt, ſo daß es für ſich und außer Gott beſtehend betrachtet werden könnte. Es iſt hier noch auf das Verhältniß der häretiſchen Lehre zur nicäniſchen Homouſie zu achten. Die eigenthümliche Kraft des rechtgläubigen ὁμοούσιον erhellet am ſtärkſten, wenn man ihm das häretiſche συνούσιον gegenüberſtellt, welches die Kirche als Bezeichnung der ſabellianiſchen Confuſion anſah und verwarf, Epiph. in Ancorato No. 6. Vater und Sohn ſind beiſammen, haben eine ſimultane Exiſtenz, aber nicht innere Einheit. Ir

dieſer Vorſtellung ſchlug das Sabellianiſche unmittelbar in das Arianiſche um, nur der Vater iſt Gott, der Sohn iſt außer ihm, iſt ein Menſch. Der kirchliche Ausdruck hingegen beſagte, daß die Zeugung des Sohnes vom Vater nicht als außer dem Weſen des Vaters vorgehend zu denken ſey, wie die lehrten, welche nur dem Schein und dem Namen nach ihn als Sohn Gottes bekannten und nicht der That und Wahrheit nach. Ebenſo und noch weit mehr verwerflich erſchien das Wort ταὐτοούσιος, welches eigentlich erſt der volle Ausdruck der ſabellianiſchen, ganz abſtracten Identität war, welche alle perſönliche oder hypoſtatiſche Differenz leugnete: denn dieſer Ausdruck war ſehr willkommen zum Ausdruck der Meinung: Sohn ſey nur ein anderer Name für Vater und umgekehrt. Andererſeits gab es auch unter den Arianern noch mancherlei Unterſchiede, und ihr Verhältniß zur nicäniſchen Homouſie iſt auch noch näher zu beſtimmen.

1) Die halben Arianer beſtanden ſtatt der Homouſie auf der Homoiuſie; aber in dem Bekenntniß von dieſer war man ſich nicht in allen arianiſchen Partheien gleich. In allen Bedeutungen dieſes Ausdrucks konnte man arianiſcher Seits damit nichts anderes als die Gleichheit des Weſens vermeiden wollen, und ſo verfiel man auf die Lehre von der Aehnlichkeit, man behauptete, der Sohn ſey dem Vater ὁμοῖος. Hierbei lag die Vorſtellung von einer weſentlichen Differenz zum Grunde und war nach dieſer Lehre der Sohn durchaus an und für ſich nichts anderes als ein Geſchöpf, wiewohl ein ſolches, welches dem Begriff des Künſtlers oder Schöpfers nur aufs Vollkommenſte entſpricht. Aus dieſer Lehre einer urſprünglichen und natürlichen Verſchiedenheit kommen auch die halben Arianer nicht heraus, welche ſich der nicäniſchen Vorſtellung ſonſt allerdings um ein Bedeutendes näherten, indem ſie ſagten, der Sohn ſey dem Vater ähnlich (ὁμοιούσιος), ſelbſt dem Weſen nach und ohne allen Unterſchied, welches ſie gemeiniglich durch den Zuſatz ἀπα-

ραλλάκτως bezeichneten. An der Spitze dieser Semiarianer stand Basilius, Bischof von Ankyra, wo er sich auch mit seinen Gleichgesinnten vereinigte zu einem Concilium, und jenes halbkatholische und halbarianische Glaubensbekenntniß machte, welches Epiphanius in der 73. Häreſe beschreibt, und die Lehre des Aëtius und Eunomius förmlich verdammt. Darin nun wird ausdrücklich gelehrt: der Sohn sey dem Vater in Allem ähnlich, auch in Ansehung des Wesens (οὐσία). Ein Gleiches geschah von ihm auf einer der Synoden zu Sirmium, unter dem Kaiser Constans, Epiph. haer. 73. Wenn also die Homoiusie nur eine Aehnlichkeit des Sohnes in Ansehung der Lehre, des Willens und der Tugend bezeichnen sollte, so lehrte Basilius noch dazu, daß sie sich auch auf das Wesen erstrecke, der Sohn dem Vater ähnlich sey κατὰ πάντα οὐ μόνον κατὰ βούλησιν, ἀλλὰ κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ κατὰ ὕπαρξιν. Selbst wo die Semiarianer im Gedränge sich zur Annahme des ὁμοούσιος verstanden, deuteten sie es in dem Sinne des ὁμοιούσιος, und hieraus entsprangen die unglaublichsten Verwirrungen. Diese Auslegung gab dem ὁμοούσιος noch auf der Synode von Nicäa der Bischof Eusebius von Caesarea, worüber er alsobald in den Verdacht eines heimlichen Arianers kam, Socrates h. e. l. I. c. 9.; und auf sein Anrathen geschah es auch nachmals, daß der Kaiser Constantius selbst sich endlich für das ὁμοιούσιος entschied und das ὁμοούσιος fahren ließ, Socr. l. IV. c. 18. Man wollte hierdurch zugleich der strengen Homousie ausweichen, welche alle Creatürlichkeit des Sohnes Gottes, nach Art aller übrigen Geschöpfe, ausschloß, und doch auch andererseits diese Creatürlichkeit festhalten und nur nicht dieselbe von ihm wie von allen anderen Geschöpfen behaupten, sondern eigentlich sagen, der Sohn Gottes sey auf solche Weise Creatur wie keine andere, nämlich im Wesentlichen ähnlich dem Vater. Der katholischen Kirche und ihren eifrigsten Verfechtern entging dieser Winkelzug nicht und sie deckten ihn auch vollständig auf; denn

iſt der Sohn nicht eiusdem substantiae mit dem Vater, ſondern nur similis, ſo iſt und bleibt der Unterſchied zwiſchen ihm und dem Vater, wie der zwiſchen Gott und der Welt oder dem Menſchen, der auch ein Bild Gottes heißt und nach der Aehnlichkeit (ad similitudinem Dei) Gottes geſchaffen und hierdurch Gott ähnlich iſt. Auch der Hund iſt dem Wolfe ähnlich, das Zinn dem Silber und Erz dem Golde. Dennoch wird Niemand ſagen, daß beide gleichen Weſens ſeyen. Daher, ſagte Athanaſius oder der Verfaſſer der Confutatio hypocrisis Meletii, daher iſt der Sohn nicht ähnlich der Gottheit, weil er ſelber Gott, ſondern eins und daſſelbe mit ihm (ἓν καὶ ταὐτό). Die Aehnlichkeit, ſagte Athanaſius, iſt nur eine Qualität, welche hinzukommt zur Subſtanz, und wird bei aller Aehnlichkeit der Subſtanzen doch die Verſchiedenheit von dieſen vorausgeſetzt; das ὁμοῖον, ähnlich, wird überhaupt nicht gebraucht von Subſtanzen, ἐπὶ γὰρ τῶν οὐσίων οὐχ ὁμοιότης ἀλλὰ ταυτότης ἂν λέγεται, bei Subſtanzen findet nur Identität ſtatt. So wird ein Menſch dem andern, weſentlich zwar einer und derſelbe, doch ähnlich genannt, in Anſehung der Figur und ſonſtiger Eigenſchaft. Quod enim ad substantiam attinet, ὁμοφυεῖς i. e. eiusdem naturae sunt. Und ſo wird ein Hund dem Menſchen keineswegs ähnlich genannt, ſondern von Natur verſchieden von ihm, de Syn. p. 714. Es mußte alſo bei jeder angenommenen Aehnlichkeit zwiſchen Vater und Sohn ſtets zugleich angenommen werden, daß ſie beide weſentlich doch verſchieden oder zwei verſchiedene Weſen ſeyen. Und dieſes iſt auch vollkommen richtig, ſo lange man ſich irgend noch logiſch verſtändigen und der Sprache richtig bedienen will. Das Nämliche lehrt auch Baſilius in der 141. Epiſtel und Ambroſius in libro de Divinit. filii c. 2. Hingegen im Sinne des nicäniſchen ὁμοούσιος bedienen ſich auch die rechtgläubigen Lehrer nicht ſelten des Ausdrucks, der Sohn ſey dem Vater in Allen ähnlich, ſie beziehen es nämlich immer zugleich auf das Weſen. So

Athanasius selbst gar oft, und muß man sich dadurch nur nicht irre machen lassen. Denn an und für sich erlaubt diese Formel allerdings eine richtige Deutung, und wenn man sie orthodoxer Seits oft bestritt, so geschah es nur, wenn sie zum Unterscheidungszeichen und Gegensatz gegen das ὁμοούσιος dienen sollte. Man muß daher sehr auf den Sinn achten, in welchem diese Formel genommen wird von denen, welche den Semiarianern Beifall geben. Die katholischen Lehrer bedienten sich dieses Ausdrucks besonders darum gern, weil man dem ὁμοούσιος allein leicht den sabellianischen Sinn geben konnte, und sie sagten daher oft, der Sohn sey dem Vater nicht blos ὁμοούσιος, sondern auch ὁμοιούσιος, um dadurch desto sicherer die Differenz der Person anzudeuten. Auf dem Grunde der Identität des Wesens die Aehnlichkeit des Sohnes mit dem Vater anzunehmen, war also ganz ohne Gefahr und richtig. Ja, man kann sagen, vollständiger und bestimmter war die Formel, nicht nur gleich, sondern auch ähnlich, weil sie nach beiden Seiten hin, der arianischen und sabellianischen, zugleich die richtige Lehre aussprach. Aus diesem Umstande vorzüglich muß man sich die Gelindigkeit erklären, welche Athanasius selbst gegen die semiarianische Formel des Basilius von Ankyra bewies, und womit er sogar kein Bedenken trug, die Semiarianer Brüder zu nennen. Er glaubte, daß sie in der Sache nicht unrichtig dächten und nur gegen das Wort ὁμοούσιος ein besonderes Vorurtheil und einen unüberwindlichen Widerwillen hätten. Andererseits ist dieses auch ein Beweis, wie liberal selbst Athanasius, der sonst die Arianer mit allen möglichen Waffen bekämpfte, gegen jeden war, der nur in der Gesinnung und im Willen es mit der rechtgläubigen Lehre hielt, mochte er übrigens sich noch so unbequem und unvollkommen ausdrücken. Petavius zwar will den Basilius von Ankyra als heimlichen Arianer verdammen und gründet seine Anklage besonders darauf, daß er sich das ὁμοούσιος nicht wollte gefallen lassen und es sogar auf der

Synode zu Seleucien förmlich verwarf, de theol. dogmat. T. II. p. 46. Allein dieß iſt eine Anklage, welcher ſelbſt Athanaſius und Hilarius nicht beiſtimmen, obſchon ſie wußten, was in jenem Glaubensbekenntniß der Synode von Seleucien ſtand. Athanaſius ſelbſt entwickelt die Sache ſehr genau in ſeinem Buch de Synodis p. 41. Er wirft den Semiarianern nicht vor, daß ſie das Weſen des Sohnes numeriſch verſchieden dächten von dem Weſen des Vaters, ſondern nur, daß ihr ὁμοιούσιος nicht genugſam das ausdrückte, was ſie doch ſelber wollten, weil ähnlich genannt würde auch was nicht derſelbigen Art und Natur iſt, und die Mittheilung deſſelbigen Weſens vom Vater an den Sohn durch jenen Ausdruck nicht deutlich und beſtimmt genug bezeichnet würde. Er erklärt daſelbſt, er ſtreite mit ihnen nicht als Ariomaniten, ſondern als mit Brüdern und ſagt: indem ſie bekannten, der Sohn ſey aus dem Weſen des Vaters, nicht aus einer andern Subſtanz, nicht eine Creatur oder Werk, ſondern die Vernunft und Weisheit, eins mit dem Vater von Ewigkeit, ſo ſind ſie gar nicht weit davon, die Conſubſtanzialität und das ſie bezeichnende ὁμοούσιος zuzulaſſen. Ein ſolcher iſt Baſilius von Ankyra, ſetzt er hinzu, der über den Glauben oder dem Glauben gemäß geſchrieben hat. Denn wenn der Sohn genannt wird ähnlich dem Vater, der Subſtanz nach, ſo bedeutet das freilich nicht ganz ſoviel als ἐκ τῆς οὐσίας, und um ſo mehr, da, wie ſie doch ſagen, es bedeutet, der Sohn ſey wahrer Sohn des Vaters. Da ſie aber, ſetzt er hernach hinzu, doch ſagen, er ſey aus der Subſtanz und der Subſtanz ähnlich, was bedeutet das anders, als er ſey conſubſtanziell? Denn gleichwie, wer nur ſagt, der Subſtanz ähnlich, nicht gänzlich anzeigt, er lehre, der Sohn ſey aus der Subſtanz, ſo umfaſſet hingegen, wer die Conſubſtanzialität behauptet, beides, ſowohl der Subſtanz ähnlich als aus der Subſtanz. Aus dieſem gelinden Urtheile iſt begreiflich, wie auch Hilarius, dieſe große Zierde und Säule der gallicaniſchen Kirche jener Zeit, gar nicht ſo unvortheil-

theilhaft von den Semiarianern denken konnte und in seinem Buche de Synodis selbst die ἔκθεσιν πίστεως, auf der Synode zu Ankyra von Basilius verfertigt, lobte und genauer bestimmt und vertheidigt verbreitete, wiewohl in ihr das Wort Homousie ausgelassen und absichtlich vermieden war. Aus diesem Stande und Verhältniß der semiarianischen Lehre zur nicänischen ist aber auch begreiflich, wie man selbst Männer, wie den Eusebius von Cäsarea und Cyrillus von Jerusalem unter den Bekennern derselben schon kannte, ohne sie deshalb gleich von der katholischen Kirchengemeinschaft auszuschließen oder ihre Rechtgläubigkeit verdächtig zu machen. Von diesem Verdacht sucht schon Socrates den Eusebius zu befreien, und es ist wohl aus dem Bisherigen schon klar, wie er der Lehre des Basilius von Ankyra zugethan, ebenso gut für einen Arianer als für einen Rechtgläubigen, wenigstens für einen der halb jener, halb dieser angehörte, konnte angesehen werden, je nachdem man seinen Lehren eine günstigere oder ungünstigere Deutung gab. Dieses, ob die Anklage des heimlichen Arianismus bei jenen Männern gegründet sey oder nicht, geschichtlich zu untersuchen, gehört nicht hierher. Nach Athanasius wählte man zu Nicäa den Ausdruck ὁμοούσιος, um zu zeigen, daß der Sohn Gottes dem Vater nicht blos überhaupt ähnlich sey, welches auch von Geschöpfen prädicirt werden könne, sondern daß er in der Aehnlichkeit selbst mit ihm identisch, ihm vollkommen gleich sey, nicht also blos wie die Geschöpfe eine veränderliche, durch Nachahmung erworbene Aehnlichkeit mit dem Vater habe, de decr. Syn. Nic. p. 269. Die rechtgläubigen Lehrer suchten eben wegen dieser innern Congruenz der richtig gebrauchten Ausdrücke, gleichen Wesens und ähnlich, die Semiarianer von ihren Vorurtheilen gegen die erstere Formel zurückzubringen. Nam si per omnia similem diceretis, sagt Augustinus, consequenter intelligeremini, quod eo diceretis etiam unius eiusdemque esse naturae seu substantiae, contra Maximin. c. 15; u. ib. Quo-

modo autem Filium Patri similem dicitis, cui Patris substantiam dare non vultis? Nonne similis homini est pictura vel statua et tamen Filius dici non potest, quia diversa substantia est? Homo nempe ad Dei similitudinem factus est, tamen quia non est unius eiusdemque substantiae, non est verus Filius. Si ergo vultis Dei Filium verum confiteri, prius illum ac praecipue dicite unius eiusdemque substantiae, ut tanquam verum Filium et Dei Filium per omnia similem Patri esse dicatis. Nam quem substantiam putatis habere diversam, plus eum dissimilem, quam similem dicitis et omnino verum Filium denegatis. l. c. Da der Sohn Gottes in der Schrift ſelbſt das Bild Gottes genannt wird, ſo weigerte man ſich um ſo weniger, ihn gottähnlich zu nennen. Sed eam solum similitudinem dignam Patre intelligimus, quae veri Dei sit ad verum Deum, wie die Synode zu Paris erklärt, die zu Hilarius Zeit gehalten wurde, Conc. Gallica T. I. p. 17. Man muß überhaupt bei dem Gebrauch und der Verwerfung ſolcher und anderer Worte bei den Kirchenvätern immer genau zugleich auf die Gegner und den Gegenſatz ſehen, womit ſie es zu thun hatten. Da das Weſentliche der ſabellianiſchen und arianiſchen Lehre in der kirchlichen aufgehoben, d. h. nicht untergegangen, ſondern erhalten, aber in dieſer Einheit zugleich aus dem Widerſpruche herausgehoben war, ſo bediente man ſich auch oft des Ausdrucks ταὐτούσιον, um die Identität des Weſens in allen drei Perſonen anzuzeigen, nicht ſo hingegen, ja man vermied und verwarf das Wort, wo man mit Sabellianern zu ſtreiten hatte, weil dieſe damit ſtets ihren falſchen Sinn verbanden. Das Wort ταὐτότης nämlich iſt zweideutig, es kann ſowohl die abſtracte Identität als die vermittelte bezeichnen. Nur dieſe lehrte die katholiſche Kirche, jene der Sabellianismus. Gegen die ſemiarianiſche Seite hin ſagte Baſilius M., es ſey in der Gottheit und dem Verhältniß des Sohnes zum Vater

dem Weſen nach von keiner Aehnlichkeit die Rede, ſondern von der Identität (*ταυτότητα*), ep. 141. So ſagt auch Gregor von Nazianzus: in Gott ſey vielmehr *ταυτό*, als *ἀφομοίωμα*, magis idem, quam simile, Or. 37. Hingegen nach der ſabellianiſchen Seite hin erklärt Epiphanius das *ταυτοούσιον* für unzuläſſig, haer. 76. Gegen Paulus von Samoſata insbeſondere ſagt er: *οὐ δύναται λόγος δὲ εἶναι ἑτεροούσιος τῷ γεγενηκότι, οὐδε ταυτούσιος, ἀλλ' ὁμοούσιος.* Aber ebendaſelbſt fügt er doch auch hinzu, um den Sinn zu erläutern, in welchem er die Tautouſie verwirft: Wir ſagen nicht, er ſey nicht einer und derſelbe mit dem Vater dem Weſen nach, est enim idem divinitate et essentia Filius Patri collatus, non vero alienus Patri, neque ab alia hypostasi, sed quam verissime Filius Patris et essentia et hypostasi et veritate, §. 8. Auch in dieſer Rückſicht muß man bekennen, war der Begriff der Weſensgleichheit zu der ſpeculativen Erörterung ſowohl als zur Widerlegung der Angriffe unumgänglich und unentbehrlich, und das Wort *ὁμοούσιος* ſehr glücklich gewählt, weil es in der Mitte, oder vielmehr über den beiden ſtrengen Gegenſätzen der Tautouſie und der Homoiuſie ſtand, die fehlerhaften Beziehungen der erſten auf die Perſonen und der andern auf das Weſen vermied und ausſchloß, und doch zugleich den richtigen Sinn von beiden in ſich einſchloß und die zuläſſige Anwendung beider. Nur im Geiſte der Homouſie konnte man ſich der Gedanken und Worte Tautouſie und Homoiuſie richtig bedienen, und war demnach jener kirchliche Ausdruck das richtige Maaß oder die Richtſchnur für beide. Die äußerſte Spitze des Arianismus tritt

2) in der Lehre hervor, welche ſich zur Heterouſie des Sohnes vom Vater bekannte und den vollkommenſten Gegenſatz bildete gegen die nicäniſche Homouſie. Dieſe Lehre war die rechtgläubige, nothwendige Folgerung aus der Negation der Homouſie, und war die des Aëtius und Eunomius. Da die

leugneten, wie Arius ſelbſt, daß der Sohn dem Vater nach dem Weſen und in allen Stücken ähnlich ſey (κατ' οὐσίαν ἤ κατὰ πάντα), ſo folgte von ſelbſt und vollends im Sinne der kirchlichen Rechtgläubigkeit, daß ſie ihn in dieſen Rückſichten als unähnlich dem Vater und andern Weſens beſtimmt. Daher die Namen Heterouſianer und Anomoier, welche nichts ſind als Negationen und Gegenſätze der nicäniſchen Lehre und Bezeichnungen der ſtrengen arianiſchen Vorſtellung. Nach allem dieſen kann man

3) die arianiſche Meinung füglich in den drei Beſtimmungen erblicken, deren jede auch unter den Arianern eine Parthei hatte, und von deren jeder Arius eigentlich Urheber war, ſofern ſie alle ſich auf dem Grunde ſeiner Lehre entwickelten und jede ihr Prinzip an ihr hatte. Die erſte iſt die der Anomoier, welche geradezu den Sohn für ein Geſchöpf erklärten und in keiner Rückſicht dem Vater ähnlich, viel weniger gleich. Dieſe bildet den ſtrengſten Gegenſatz gegen die nicäniſche Lehre und ſteht am entfernteſten von ihr. Nach dieſer Lehre iſt der Sohn dem Vater ἀνόμοιος, und das arianiſche Prinzip ſteckt beſonders in der beſtimmten Behauptung der Creatürlichkeit des Sohnes, oder daß er aus Nichts geſchaffen ſey; daher die Parthei der Exukontianer. Eine etwas gelindere arianiſche Meinung iſt die zweite, nach welcher der Sohn dem Vater ähnlich iſt. Dieſe Lehre ſcheint der erſten geradezu entgegengeſetzt, hat aber doch, aus dem Geſichtspunkt der Kirche beurtheilt, das arianiſche Prinzip in ſich, indem ſie die Conſubſtanzialität oder Homouſie, die Weſensgleichheit des Sohnes leugnet. Nach dieſer Lehre ſollte nämlich der Sohn zwar nicht ein Geſchöpf wie jedes andere, doch aber auch nicht dem Vater gleich, ſondern nur vor allen anderen Geſchöpfen ſeyn. Wenn dieſe ſich des Ausdrucks der Homoiuſie bedient, ſo bezieht ſie dieſelbe auf die göttliche Gnadenmittheilung, auf Eigenſchaften und Vorzüge vor der übrigen Creatur, nicht aber auf Mittheilung des Weſens vom Vater

an den Sohn. Die dritte und gelindeſte arianiſche Meinung endlich iſt die auch oft ſemiarianiſch genannte, nach welcher der Sohn dem Vater zwar nicht conſubſtanziell, aber doch ähnlich in allen Stücken und ſelbſt in Anſehung des Weſens und der Subſtanz war. Daß dieſe Lehre auch eine rechtgläubige Deutung zuließ, iſt ſchon bemerkt worden, und doch iſt auch in ihr noch immer das arianiſche Prinzip, wie oben gezeigt worden.

4) Der Sinn des Ausdrucks ὁμοούσιος iſt endlich 3. am beſtimmteſten beſtimmt in dem Zuſatz des nicäniſchen Symbols: γεννηθεὶς ἐκ τοῦ πατρὸς. Wie der Sohn aus dem Vater und gleichen Weſens iſt mit ihm, wird als Zeugung vorgeſtellt. Der Vater iſt nach der Lehre der Kirche der Ungezeugte, der Sohn der Gezeugte. Auch dieſe Vorſtellung war des Misverſtändniſſes leicht fähig, wenn ſie entweder abſichtlich oder unwiſſentlich falſch verſtanden wurde, und hatte ſich gleichfalls immer nach zwei entgegengeſetzten Seiten hin zu bewegen und zu verwahren. Wenn man nämlich, was in dieſen Begriffen und Bezeichnungen lediglich die göttliche Perſon des Vaters und Sohnes angeht, auch auf das Weſen oder ausſchließlich auf dieſes bezieht, ſo entſteht hieraus einerſeits und möglicherweiſe die Meinung, daß der Gott nothwendig der Ungezeugte, der Sohn Gottes als gezeugt vom göttlichen Weſen ausgeſchloſſen ſey; andererſeits ebenſo möglicherweiſe die, daß auch der Sohn der Ungezeugte, mithin der Vater ſey. Die erſte Alternative iſt die arianiſche, die zweite die ſabellianiſche Widerrede. Die völligen Arianer, Aëtius und Eunomius, ſchärfen nichts ſo oft und ſo ſtark ein, als daß Gott der Ungezeugte ſey, und Gregor von Nazianz nennet dieſen Ausdruck die Mauer und Burg, in die ſich die Ketzer flüchten, Or. 37; und Baſilius M. ſagt: dieß ſey das πρῶτον στοιχεῖον der arianiſchen Blasphemie. Athanaſius aber beſchreibt es genauer, wie die Arianer, nachdem ſie von den Worten ἐξ οὐκ ὄντων καὶ οὐκ ἦν πρὶν γεννήθη zu weichen und ſie aufzugeben gezwungen worden, nun den

Ausdruck ἀγέννητος aufgegriffen und geſagt hätten: der Sohn ſey gezeugt (γεννητός), bedeute eben ſo viel als: er ſey aus Nichts, ſey eine Creatur, denn Gott ſey ungezeugt, Or. 2. p. 160. Dieß iſt dann nichts anderes, als der Sinn, in welchem der Ausdruck ἀγέννητος auch bei den heidniſchen Schriftſtellern vorkommt. Unter den geſchaffenen Weſen waren auch nach heidniſcher Lehre allerdings einige vorzüglicher als die andern, der göttlichen Kraft und Herrlichkeit vorzüglich theilhaftig, dieſe wurden auch Götter genannt; und das iſt der Sinn, in welchem die Arianer auch den Sohn Gottes genannt wiſſen wollten, woraus ſich denn auch begreift, wie man orthodoxer Seits, indem man die ſabellianiſche Lehre mit der jüdiſchen zuſammenſtellte, die arianiſche ſo oft mit der heidniſchen vergleichen konnte. Nach beiden Lehren waren die Begriffe Gott-ſeyn und Ungezeugt-ſeyn eins und daſſelbe, und daher rühmten ſich auch die Arianer gegen die Katholiſchen: wir lehren nicht zwei Ungezeugte, d. h. zwei Götter, Athanas. or. 4. Wenn man freilich ſo das ἀγέννητον dem γεννητόν entgegenſetzte, ſo ſchloß nothwendig das eine das andere aus und konnte nicht in einem und demſelben Subject zuſammengeſtellt werden; ſo ſchloß man denn, daß die Begriffe θεός und γεννητός ſich gegenſeitig neutraliſiren und ausſchließen, und nur zuſammenſtehen könnten wenn man die Namen misbrauchte oder in einem verſchiedenen Sinn gebrauchte. Was nicht ungezeugt iſt, iſt auch nicht Gott, und es fehlt ſoviel, daß der Eingeborne, der nicht ungezeugt iſt, Gott ſey, als der Ungezeugte davon entfernt iſt, der Gezeugte zu ſeyn und zu heißen. Auf dieſe Weiſe argumentirte Eunomius: quicquid non est ingenitum (alſo der Sohn), neque Deus est, ac tantum distat unigenitus Deus, qui ingenitus non est, ab eo, ut sit Deus, quantum et ingenitus abest ab eo, ut sit aut appelletur genitus, ap. Greg. Nyss. contra Eunom. l. 6. p. 193. Baſilius M. in ſeinem 1. Antirrhetico contra Eunomium l. II. ſagt, Eunomius habe

ſich meiſtens und lieber des Ausdrucks ἀγέννητος bedient, als des Vaters, weil in jenem zugleich eine Negation ſey und Antitheſis, und damit er den Gegenſatz, den jener Name ausdrückt, auch auf die Subſtanz des Vaters und Sohnes übertragen konnte. So auch Gregor Nyſſ. contra Eunom. l. I. Auf ähnliche Weiſe ſucht auch Euſebius von Caeſarea ganz arianiſch den Marcellus von Ankyra, den Freund des Athanaſius, zu widerlegen. Marcellus meint, ſagt er, der Logos Gottes ſey ewig, d. h. ungezeugt, und nimmt nicht wahr, daß wenn der Logos von Gott verſchieden wäre, zwei Ewige ſeyn würden und nicht ein ewiges Prinzip. Wenn er aber das Ewige für ein Einiges hält und doch ſagt, der Logos ſey eins mit Gott, ſo würde er gar in den Sabellianismus fallen, ſofern er ja dann den Vater für den Sohn und dieſen für jenen erklärte, Euseb. de ecclesiast. hist. l. II. c. 12. Hierbei war es nun beſonders die Zweideutigkeit, welche in der griechiſchen Sprache den Worten ἀγέννητος und ἀγένητος, ſowie andererſeits den Ausdrücken γενητόν und γέννημα anklebt. Denn aus dem verſchiedenen Gebrauch dieſer Worte bildeten ſich ganz verſchiedene Gegenſätze, da γενητόν heißt geſchaffen, γέννημα aber gezeugt, ſo wie ἀγένητος heißt ungeſchaffen, ἀγέννητος aber ungezeugt. Athanaſius macht die Diſtinction ſehr genau in ſeiner 2. Rede contra Ar., und ſagt: es folge gar nicht, daß, wenn der Vater ἀγέννητος, ungezeugt heiße, der Sohn γενητός oder ein Geſchöpf ſeyn müßte; ſondern er ſey γέννημα, gezeugt, weil demjenigen, was ἀγένητον iſt, d. h. infectum et increatum, ungemacht und ungeſchaffen, nicht könne ähnlich ſeyn das γενητόν, das Geſchaffene oder Gemachte, ſondern das γέννημα, welches ſelbſt ἀγένητον, ungemacht, iſt dem ἀγέννητον und ἀγένητον ähnlich und deſſen Bild. Ebenſo unterſcheidet Gregor von Nyſſa; denn wenn, ſagt er, des Vaters Proprietät iſt die ἀγεννησία, und des Sohnes die γέννησις, ſo kann man nicht ſagen υἱὸν γεγονέναι, denn ſonſt wäre er nicht Gott, der nie

geworden iſt. Doch am genaueſten und ſcharfſinnigſten hat dieſen Unterſchied der Ausdrücke erſt Johann von Damascus angegeben. Sciendum enim, ſagt er in der lateiniſchen Ueberſetzung ſeines Werkes de fide l. I. c. 9, τὸ ἀγέννητον, quando per unicum *ν* scribitur, significare id, quod est increatum sive non factum, ἀγέννητον vero cum duplici *νν*, demonstrare id, quod non est genitum. Jam secundum priorem notionem, substantia differt a substantia. Nam alia est substantia increata, sive infecta, quae ἀγένητος cum unico *ν* dicitur, alia quae γενητή vocatur, hoc est facta et creata. At secundum posteriorem notionem substantia non discrepat a substantia. Quippe in omni animalium specie prima condita natura ἀγέννητος i. e. non genita dicitur, sed non ἀγένητος, infecta, siquidem ab opifice creata sunt, Verbo ipsius ad ortum deducta; non tamen genita sunt, cum nullum ante alterum existeret, a quo gigneretur. Hernach aber macht er die Gegenſätze feſt und richtig, indem er ſagt: das göttliche Weſen iſt ἀγένητον, d. h. ungeſchaffen, und alles nach ihm iſt geſchaffen (γενητά). Aber der Vater allein iſt ἀγέννητος, ungezeugt, und als Gott gezeugt der Sohn allein (γεννητός), und ſo ſagt er auch noch beſtimmter l. 4. c. 1: ἀγένητον mit einem *ν* und γενητόν gehen die Natur an; ἀγέννητον und γεννητόν gehen die Hypoſtaſe, die Perſon an. Und das iſt die Lehre der Kirche in allen früheren Zeiten geweſen. Auguſtinus ſtellet die falſche Schlußreihe der Arianer hierüber alſo auf. Sie ſagen: Quicquid de Deo dicitur, non secundum accidens, sed secundum substantiam dicitur; quapropter ingenitum esse, Patri secundum substantiam est, at genitum esse, Filio secundum substamtiam est. Diversum est autem ingenitum esse et genitum esse. Diversa est ergo substantia Patris et Filii, de Trinit. l. V. c. 3. Daß dieſe Diſtinction ſich aber nicht auf das Weſen Gottes, ſondern lediglich auf die

Perſonen in Gott beziehe, thut ihnen Auguſtinus dagegen ſcharfſinnig dar. Cum, ſagt er, dicitur unigenitus, idem est ac non genitus. At genitus idem est ac Filius. Proinde ingenitus nihil aliud est, ac non Filius. Sed latine non dicitur Infilius, c. 7. Die Ausdrücke: ungezeugt, vom Vater gebraucht, und gezeugt, von dem Sohn gebraucht, ſagen alſo in der Kirchenlehre durchaus nichts anderes aus, als die Negation, alſo dieß, der Vater ſey nicht der Sohn, der Sohn nicht der Vater; ſie befeſtigen die hypoſtatiſche Differenz in der Einheit des Weſens; ſie betreffen nicht die Subſtanz, ſondern nur die Art und Weiſe derſelben. So ſagt auch Baſilus M. ganz richtig: wenn man von einem Menſchen ſagt, dieſer ſey von jenem gezeugt oder deſſen Sohn, ſo wollen wir hiermit nicht, wer oder was er ſey, ſondern woher er ſey, bezeichnen. So auch bezeichnet: ungezeugt, von Gott gebraucht, nicht, was oder wer er ſey, ſondern daß er nicht von einem andern ſey, contra Eunom. l. I. p. 25. Nichts anders alſo wollte die kirchliche Rechtgläubigkeit mit dieſen Ausdrücken ſagen, als der Vater ſey in ſich ſelbſt, habe das Prinzip ſeines Seyns in ſich ſelbſt, der Sohn hingegen, wiewohl des nämlichen göttlichen Weſens, habe an Gott dem Vater das Prinzip ſeines Seyns. Deswegen aber, weil das Ungezeugt- oder Gezeugtſeyn nicht die Subſtanz Gottes angeht, darf man es nicht für ein Accidens halten, wie die Arianer behaupten: denn in Gott iſt kein Accidens, ſondern allerdings hat die Nothwendigkeit, Gott zu denken als Vater und Sohn ſeinen Grund in der Idee von Gott oder dem göttlichen Weſen: nur daß jene Bezeichnungen und Begriffe auf ein inneres abſolutes Verhältniß des göttlichen Weſens zu ſich ſelbſt gehen. Ueberhaupt ſind es die im Weſen Gottes und der Idee von ihm ihren Grund habenden Ideen, daß Gott ſowohl in ſich als aus ſich ſelbſt ſey, welche nur mit dem Schein der Zufälligkeit behaftet ſind, und dadurch, daß wir in der Vorſtellung ein menſchliches Vater- und Sohn-Ver-

hältniß auf Gott übertragen, wohl wiſſend, daß dieſes in Gott kein menſchliches Verhältniß ſey, aber deſto genauer es bezeichnend, wenn wir zugleich nicht vergeſſen, daß dieſe Vorſtellungen an Gott allein ihren wahren Gegenſtand haben. Auguſtinus hält dieſes für etwas zwiſchen Subſtanz und Accidens in der Mitte Liegendes in Gott, für eine Relation, welche die Idee der göttlichen Perſon mit ſich bringt, l. 4. de Trinit. c. 2. Veranlaſſung aller dieſer Irrthümer aber war, daß man die Vorſtellung von Gott als Vater und Sohn nicht auf den Begriff zurückführte, der darin vorgeſtellt iſt. Weshalb man denn auch ſagen konnte, eine eigentliche Zeugung ſey in Gott undenkbar, weil ſie nicht ohne Leiden, Veränderung, Sonderung möglich ſey; ſtatt nun auf den Gedanken zurückzugehen, daß Gott als Vater das Prinzip, als Sohn aus dem Prinzip, aus Gott, ſey, fiel dieſer Begriff bei ihnen zu der Meinung herunter, daß Zeugung nur im uneigentlichen Sinn von Gott ausgeſagt werden könne. Uneigentlich iſt allerdings alle und jede Vorſtellung von Gott, alſo auch die von einem Sohne Gottes, aber nicht uneigentlich iſt der Begriff, welcher dieſer Vorſtellung zu Grunde liegt, nämlich das Seyn aus dem Seyn, welchen Auguſtinus aber mit einem Werden aus dem Seyn verwechſelte. Dem Begriff gemäß muß vielmehr geſagt werden, nur in Gott ſey dieſes Verhältniß einzig und eigentlich, daß er, wie in ſich, ſo auch aus ſich ſelbſt iſt. Arius ſchrieb dem Sohn Gottes einen Anfang zu, zwar einen vorzeitlichen und vorweltlichen oder vor allen andern Creaturen, aber nicht ein Seyn gleich ewig mit dem Vater, er ſey zwar nicht in derſelben Weiſe geſchaffen, wie alle anderen Creaturen, aber doch auch geſchaffen, ein Geſchöpf. Athanaſius ſagt mit vollkommenem Grund und Recht: Nach Arius würde der Sohn geringer ſeyn, als alle Dinge, weil dieſe um ihrer ſelbſt willen geſchaffen wären, er hingegen nur um ihretwillen hervorgebracht ſey, er alſo nur Mittel, ſie hingegen Zweck ſeyn würden.

Es geht dieß auch aus der Negation hervor, welche das Wort ἀγέννητος aussagt, und welche als solche doch Niemand zum Wesen Gottes rechnen wird, denn alle Negation ist Endlichkeit, die positive Idee also, daß Gott in sich selbst sey, ist es, welche nur negativ bezeichnet wird, indem die Agenneſie von ihm ausgesagt wird und behauptet, er sey nicht der Sohn. Athanasius behauptet deshalb, daß lediglich von Gott im eigentlichen Sinne gelte, daß er Vater und Sohn sey, und von Menschen nur uneigentlich, womit er einerseits sagen will, nur von menschlichen Verhältnissen abstrahirt sey zwar die Bezeichnung Gottes, als Vaters und Sohnes, aber seinen wahren und vollkommenen Gegenstand habe diese Abstraction nur in Gott, oder so, wie Gott, könne ein Mensch nicht Vater und Sohn seyn. Hierdurch setzten sich in den vollkommensten Widerspruch mit ihm und der christlichen Kirche die neuen Socinianer in allen Confessionen, welche lehren, das nur in menschlichen Verhältnissen eigentlich stattfindende Vater- und Sohnseyn werde uneigentlich gedacht, sofern es auf Gott übertragen werde, welches doch nur in sofern richtig ist und wahr, als das unvollkommene und sinnliche Verhältniß der Menschen zu einander uns nie einen ganz adäquaten Begriff und Ausdruck geben kann für die unendliche Substanz Gottes, nicht aber, sofern es heißen soll, nur in dem Menschen sey solch Vater- und Sohn-Verhältniß eigentlich wahr und reell, in Gott hingegen eigentlich unwahr und irreal. Nur vielmehr von Gott allein und keiner Creatur kann absolut gesagt werden: er sey in sich selbst und aus keinem andern oder ungezeugt, oder der Vater, und er sey aus sich selbst oder gezeugt, d. h. der Sohn; denn unter Menschen ist niemand Vater, der nicht vorher Sohn gewesen. Nicht so Gott, der um Vater zu seyn, nicht vorher Sohn seyn mußte. Nicht von einem gezeugten Vater ist er gezeugt. Nicht dazu wird er gezeugt vom Vater, daß er die Zeugung in Gott fortsetze. Daher, sagt Athanasius, ist in der Gottheit allein der

Vater im eigentlichen Sinne Vater und der Sohn im eigentlichen Sinne Sohn, und in ihnen allein besteht dieses einzige Verhältniß, daß der Vater immer und ewig Vater, der Sohn immer und ewig Sohn ist, Disput. 2. contra Arian. Deshalb ist der einzige und alleinige Vater des einzigen und alleinigen Sohnes Vater. Hingegen unter Menschen war jeder Vater eines andern Sohn, und wenn einer Sohn heißt, kann er auch wieder Vater eines andern seyn, Epist. ad Serap. Diese speculative Ansicht zeigt wohl, daß alle im Verhältniß zu dem göttlichen Wesen nur uneigentlichen Verhältnisse der Menschen nur unwesentliche und entfernte Abbilder der Idee oder des ewigen und einzig wahrhaftigen Seyns Gottes sind, und daß nur darum veränderlich unter Menschen ein solches Verhältniß seyn kann, wie das zwischen Vater und Sohn, weil es unveränderlich und ewig besteht in Gott. Denn wenn eigentlich oder uneigentlich soviel bedeutet wie wahr und reell oder nicht, und man nicht etwa das Sinnliche und Irdische allein für das wahrhaftig Reelle und Wesenhafte halten will, so verdient doch wohl nur der Vater zu heißen im eigentlichen, strengen und ächten Sinn, der nie angefangen hat es zu seyn oder aufhören kann, sondern es immer und ewig ist; und so verdient auch wohl nur der den Namen des Sohnes im eigentlichen und wahrhaftigen Sinn, der an Gott seinen ewigen Vater hat, da hingegen ein Sohn unter Menschen diesen Namen verliert mit dem Tode seines Vaters und diese Sohnschaft übergeht in die Vaterschaft, wenn er selbst wieder einen Sohn gezeugt hat. Nur der Sohn Gottes ist Sohn im eigentlichen, wahren und beständigen Sinn, ohne Anfang und Ende, und nun und nimmermehr wird ihm der Name Vater beigelegt. In diesem Sinne lehrt auch Cyrillus von Jerusalem. Den Vaternamen hat Gott nicht von uns, sondern wir haben ihn empfangen von ihm, in Johann. c. 3. 8; Athanasius in der 2. Or. contra Ar., und Johannes von Damascus de fide l. I. c. 9. Und Hieronymus sagt in

ſeiner Erklärung des 3. Kapitels vom Brief an die Epheſer: Paternitatis nomen ex se ipso Deus largitus est omnibus, sicut essentiae suae nomen ac substantiae. Sicut ergo solus bonus bonos facit, et solus immortalis immortalitatem tribuit et solus verus veritatis nomen impertit, ita solus Pater, qui creator est omnium et universorum causa substantiae, praestat ceteris, ut Patres esse dicantur. Potest ergo et hoc dici, ex eo, quod Deus Pater Domini nostri Jesu Christi juxta substantiam Pater est et unigenitus non est adoptione filius, sed natura, ceterae quoque creaturae paternitatis nomen adoptione meruerunt. Bedeutend wird in dieſer Hinſicht beſonders der Ausſpruch Pauli Epheſer 3. 14. 15. Ich beuge meine Knie vor dem Vater unſers Herrn Jeſu Chriſti, der der rechte Vater iſt oder von welchem alle Vaterſchaft iſt über Alles, was da Kinder heißt im Himmel und auf Erden. Daher behauptet auch Cyrillus: daß Gott allein eigentlich aus ſeiner Subſtanz erzeuge und nicht ſo die geſchaffenen Weſen. Nam quod revera est et secundum substantiam gignere potest, Deus est. Ipse enim de se ipso dicit: ego sum, qui sum: tanquam cetera non sint, antequam fiant, sed voluntate Dei ad hoc, ut essent, perducta sint. Igitur, quod revera est, cui et esse maxime propria est appellatio, ipsum etiam solum secundum substantiam gignit. Er beweiſt dieſes ſodann auch noch daraus, daß keineswegs alles was iſt, die Kraft der Zeugung hat, ſondern nur, wem es Gott verliehen, und ſchließt dann: Igitur Deus est id, quod proprie gignit ex se ipso: nos autem id ex imitatione illius habemus. Quinam igitur absurdum non sit, hoc quidem, quod imitatione alterius id facit, ex se ipso gignere, ipsum vero archetypum, ad quod conformatum est illud, non ex se ipso, sed extrinsecus habere, ut gignat. Hier ſagt alſo Cyrillus, Gott allein habe weil er allein wahrhaft und eigentlich iſt, auch allein die wahr

haftige Zeugungskraft. Cyrill. Alex. Thes. l. 13. p. 133. Eben hierauf gründete man denn weiter in der Kirche ein Hauptargument gegen die Arianer und deren Einwürfe gegen die Consubſtanzialität. Denn wenn, lehrte ſie, in menſchlichen Verhältniſſen Väter ſind und heißen die, welche ihrer Subſtanz ähnliche oder gleiche Weſen, d. h. Menſchen zeugen, um wieviel mehr iſt dieß in Gott der Fall, daß er den wahren und ihm vollkommen gleichen Sohn zeugt, deſſen wahrer und eigentlicher Vater er iſt. Daher macht denn Cyrillus von Alexandrien zu Joh. 17, 6. Manifestavi nomen Tuum hominibus etc., die ſchöne Bemerkung: des Vaters Namen hat uns der Sohn geoffenbart, ſofern er uns zur Vorſtellung und Betrachtung deſſelben führte, daß wir erkannten, er ſey nicht nur Gott in der That und Wahrheit, denn das wurde auch ſchon vor Chriſti Ankunft durch die heilige Schrift gelehrt; ſondern auch noch dieſes dazu, daß er außerdem, daß er Gott iſt, nicht in erlogener Benennung Vater ſey (οὐ ψευδωνύμως), der, welcher in ſich ſelbſt iſt und aus ſich ſelbſt die mit ſeinem Weſen gleich ewige Frucht erzeugt, l. II. in Johan. c. 7. Daher ſagt auch Athanaſius ſehr ſchön, Or. 4. et 2. contra Ar., es könnte einer Gott eher Schöpfer nennen, ohne gerade an die Schöpfung zugleich zu denken, als ſein Werk, als Vater, ohne zugleich hiermit an den Sohn zu denken; ein Schöpfer, Bildner, Künſtler kann gedacht werden blos der Kraft, dem Vermögen nach; dieſe Begriffe und Worte zeigen eher auf die δύναμιν hin als auf die ἐνέργειαν, und unter Menſchen werden dieſe Benennungen auch ſo gebraucht, daß ſie auch vor ihrem Hervorbringen und auch nach demſelben Künſtler, Baumeiſter und Schöpfer ſind. Aber der Name Vater zeigt immer zugleich an, daß auch der Sohn ſchon und noch exiſtirt: denn nach dem Tode des Sohnes iſt der Vater, wiewohl er ihn zeugte, nicht mehr Vater. Und Baſilius M. in l. IV. contra Eunomium ſagt: etenim cum opifice non simul existit opificium, neque cum navium

architecto navis. Nam fabricatio (δημιουργία) inest in opifice (ἐν δημιουργῷ): opus autem post opificem. Patrem vero pronuntiare non possumus, si non est Filius. Et qui Patrem dixerit, non simpliciter Patrem, sed certi alicuius Patrem dicit. Durch die Beſtimmung der Ewigkeit aller Zeugung in Gott trat die rechtgläubige Lehre in den ſtrengſten Gegenſatz gegen die häretiſch-arianiſche. Dieſen Begriff hat allerdings Athanaſius zuerſt in der Trinitätslehre in ſeiner ganzen Strenge durchgeführt, und darin beſteht eigentlich ſein Hauptverdienſt. Er hat jedoch hiermit nichts anderes gethan, als was die weſentliche Idee von Gott mit ſich bringt. Hier kommt nun vor allem in Erwägung der Unterſchied zwiſchen Zeugen und Schaffen, welche den Arianern immer ganz gleichbedeutend waren. Die Kirche hingegen fand eben darin die Urſache aller Irrlehren und Verwirrungen, daß man die Mittheilung des Weſens verwechſelte mit der Hervorbringung aus Nichts. Dieſes iſt ein äußerer Act, jenes ein innerer. Jenes iſt ein Act der Kraft, dieſes hingegen der Natur oder des Weſens. Deswegen iſt vor allem noch eine andere Zweideutigkeit aufzudecken, hinter welcher ſich die Arianer verſtecken. Die Kirchenlehrer bedienten ſich oft ſtatt ἀγέννητον des Worts ἄναρχον, womit ſie ſagen wollten, der Vater habe nicht in einem Andern das Prinzip (ἀρχήν) ſeines Seyns, er ſey vielmehr das Prinzip von Allem. Da er nun aber auch das Prinzip der Schöpfung iſt, ſo ſchloſſen die Arianer eben daraus, daß der Vater ganz ebenſo das Prinzip des Sohnes als das der Schöpfung ſey, weil er allein ἀγέννητος und ἄναρχος ſey. Dagegen nun hoben die Kirchenlehrer den doppelten Sinn des Begriffs Prinzip hervor, einmal, ſofern es Grund, und zweitens, ſofern es zeitlichen Anfang bedeutet, und zeigten, daß in der zweiten Rückſicht der Sohn ebenſo gut als der Vater ἄναρχος ſey. Nam quando in voce ἄναρχον nihil intelligitur aliud, nisi id, quod ex nullo penitus principio habet, ut subsistat, hoc

ipsum solius esse Patris proprium confitemur. Cum autem de reliquis principii significatis inquisitio sit, quoniam et creationis principium est et temporis et ordinis, etiam in iis unigenitum Filium omni principio superiorem esse testamur, ut supra omne creationis principium et temporis notionem, et ordinis consecutionem illum esse credamus per quem omnia facta sunt. Itaque quem ratione subsistentiae non expertem esse principii putamus (der Sohn hat ſeinen Grund in Gott dem Vater) in reliquis omnibus principio carere fatemur et Patrem quidem principio carentem et ingenitum, Filium vero principio quidem eo, quem diximus, modo carentem (er hat nicht ſo, wie die Welt ihr Prinzip an Gott dem Vater), non tamen ingenitum esse dicimus (der Sohn iſt gezeugt und nicht geſchaffen), Greg. Nyss. contra Eunom. l. I. p. 118. Das ἄναρχον iſt alſo gemeinſchaftlich im gewiſſen Sinn zwiſchen Vater und Sohn, wenn es ſoviel heißen ſoll als ἀγένητον mit einem ν, infectum, increatum, heißt es aber ſoviel als ἀγέννητον, ſo iſt es blos des Vaters Proprietät. Denn dann heißt es ſoviel als von keinem Andern ſeyend. Der Sohn aber iſt vom Vater. An dieſer Seite alſo hatte man ſich ſtreng gegen die Arianer zu verwahren, da ſie mit ihrer ἀρχὴ μία und μοναρχία, welche ſie dem Vater ausſchließlich vindicirten, immer zugleich den Sohn in die Reihe der geſchaffenen Weſen ſtellten. Will man dieſes nun genau bezeichnen, ſo kann man ſagen, der Vater iſt der Grund des Sohnes und der Welt, aber die Art, wie er beider Grund iſt, iſt ſehr verſchieden; die Welt hat einen zeitlichen Anfang gehabt, ſie iſt von Gott geſchaffen; der Sohn, gleich ewig mit dem Vater, iſt gezeugt. Worin nun dieſe Zeugung beſtehe, was ſie ſey an ſich, kann Niemand erkennen, und alle Lehrer der Kirche drücken ſich darüber mit großer Beſcheidenheit aus. Ihnen iſt oft in neueren Zeiten der Vorwurf gemacht, daß ſie unbegreifliche Dinge hätten begreifen

wollen und von den überſinnlichen Dingen ſo geſprochen, als wären ihre Speculationen die ausgemachteſten Wahrheiten. Damit hat man ihnen Unrecht gethan. Was die Zeugung weſentlich ſey, erklären ſie ſelbſt für unbegreiflich und über alle menſchliche Erkenntniß erhaben. Die Art und Weiſe der göttlichen Zeugung oder wie der Sohn ſey aus dem Vater, erklären ſie alle für ein undurchdringliches Geheimniß. Athanaſius ſagt: Indecorum est, quaerere, quomodo ex Deo Verbum existat, aut quomodo sit Dei splendor, aut quomodo generet Deus et quis sit modus generationis Dei. Insanus enim sit, qui talia audeat, cum inexplicabilem rem ac divinae naturae propriam solique ipsi et eius Filio cognitam, oratione sua declarare conetur. Perinde est enim, ac si iidem inquirerent, ubi sit Deus et quomodo sit Deus et cuiusmodi sit Pater. Tale aliquid sciscitari impium est et eorum proprium, qui ignorant Deum, Or. 3. contra Ar.; und in dieſem Sinne erklären ſich alle Väter. Allein andererſeits hielten ſie es ebenſo ſehr für Pflicht, als für möglich und zuläſſig, die Nothwendigkeit, worauf das Verhältniß des Vaters zum Sohn in Gott beruht, zu erkennen und aus der Idee von Gott zu erforſchen, und ſagen: das Unerforſchliche ſey nicht ſchlechthin einerlei mit dem Unbekannten, und müßten wir darauf Verzicht thun, das innere Weſen Gottes und der göttlichen Zeugung zu begreifen, ſo müßten wir uns doch zu der Gewißheit, daß dem ſo ſey, erheben können, wenn uns das göttliche Weſen nicht ganz aus dem Geſichtskreiſe des Geiſtes verſchwinden ſollte. Nescio, ſagt Hilarius, quando natus sit Filius; et nefas est mihi nescire, quod natus sit. Man beſtand aber auch darauf, daß wenn die Zeugung in Gott nicht ſey, auch die Schöpfung oder das Schaffen nicht ſey in Gott. Wenn alſo die Arianer behaupteten, der Vater ſey nichts als δημιουργός und κτίστης, opifex et conditor, nicht aber γεννητικῆς et καρποφόρου οὐσίας, genitabilis et fecundae substantiae, ſo zeigte ihnen

dagegen Athanaſius, in wiefern die Lehre von dem zeugenden und fruchtbaren Prinzip weſentlich in der Idee Gottes begründet ſey, und daß ſie, wenn ſie dieſe Kraft Gottes des Vaters, den Sohn hervorzubringen, in Gott nicht ſetzten, noch viel weniger irgend eine Kraft der Schöpfung oder Erſchaffung in Gott ſetzen könnten. Quod si non fecunda est, sed sterilis divina substantia, ut illi volunt, sic, tanquam lux non illuminans aut fons siccus, quomodo non eos pudet, cum procreatricem efficientiam (δημιουργικὴν ἐνέργειαν) illi tribuant: ac detracto eo, quod secundum naturam est, non erubescunt, id prae se ferre, quod ex voluntate pendet? Or. 2. Da nämlich die Arianer den Sohn als ein Geſchöpf betrachteten, die Schöpfung aber, mithin auch den Sohn, nicht aus dem Weſen, ſondern nur aus dem Willen Gottes hervorgehen ließen, ſo war man, um darzuthun, daß die Zeugung des Sohnes auf ein Weſens- oder Natur-Verhältniß in Gott beruhe, orthodoxer Seits zugleich ſtets gezwungen, ſich in die Erkenntniß des göttlichen Weſens einzulaſſen und aus dieſer die Nothwendigkeit von jener darzuthun. Und darauf beruhet nun auch die Argumentation des Athanaſius, in der er den Begriff der Zeugung über den der Schöpfung ſtellt. Denn da der Vater alles, was er thut und ſchafft, durch ſein Wort thut und ſchafft, ohne welches nicht gemacht iſt, was gemacht iſt, die Hervorbringung des Wortes aber auf einer Zeugung beruht zum Unterſchiede von aller Schöpfung: ſo muß nothwendig die Zeugung der Schöpfung voraufgehen und kann nichts geſchaffen ſeyn, wenn der Sohn nicht gezeugt iſt. Auf eine andere Art aber zeigt dieſes Cyrillus aus dem Begriffe von Gott als Vater und dem Begriff der göttlichen Vollkommenheit. Perfectus est non solum quia Deus, sed etiam, quia Pater. Quare qui Deum negat Patrem esse, is fecunditatem aufert a divina natura, ut iam perfecta non sit, quae generandi virtute careat. Notio ergo perfectionis fecunditas

est; et sigillum, quod Patris ostendit perfectionem, Filius est, qui ex Deo prodiit, Thes. 5. p. 37. Wie Gott, als Gott, wahrhaft und vollkommen hat, was Gottes ist, so muß er auch als Vater wahrhaft und vollkommen haben, was Gottes als Vaters ist. Und dazu gehört, daß das göttliche Wesen nicht fruchtlos sey, daß der Vater nicht sey ohne den Sohn. Auf die Art der göttlichen Zeugung hindeutend erweiset Cyrillus diese Nothwendigkeit in Gott auch noch aus der Analogie. Nam si stultum est, arbitrari, nihil ab humano intellectu prodire, quia et Dominus hoc asserit et res ipsa clamat: quomodo non erit absurdum, supremum intellectum, qui Deus est, quique omnem intellectum excedit infoecundum opinari aut generationem ipsius corporum legibus subjicere: praesertim quum ipse noster intellectus non corporis more generet, Thes. 6. Wie man sich aber nun auch die göttliche Zeugung denke, so ist nothwendig, daß sie sey Mittheilung des Wesens, und hier fiel nun der Begriff der göttlichen Zeugung zusammen mit dem der Homousie. Die generatio divina muß nothwendig ex substantia seyn, und eben hierdurch unterscheidet sich der Act der Zeugung und Schöpfung. Ein Mensch kann ein Haus bauen und einen Sohn zeugen; doch kann Niemand diese Redensart richtig umkehren und sagen, das Haus sey gezeugt von seinem Künstler oder Baumeister. Die Arianer hingegen, da sie immer nur wollten, der Sohn sey nicht aus der Natur des Vaters hervorgegangen, so behaupteten sie, es sey eine uneigentliche Redensart, wenn die Schrift vom Gezeugtseyn des Sohnes rede oder so etwas, was sie auch von Menschen behaupte, und sey demnach der Sohn Gottes nur in demselben Sinne von Gott gezeugt als alle Menschen es sind. So heißt es Deut. 32, in der lateinischen Vulgata: Deum, qui te genuit, dereliquisti. Dagegen hob nun die katholische Kirche den wesentlichen Unterschied dieser Begriffe desto mehr hervor. Non sic, sagt Augustinus, ex Deo Patre uni-

genitus Filius, quemadmodum ex illo est universa creatura, quam ex nihilo creavit. Hunc quippe de sua substantia genuit, non ex nihilo fecit; nec eum ex tempore genuit, per quem cuncta tempora condidit, ep. 66. So auch der Verfaſſer des Buches contra Felicianum, wofür Auguſtinus gewöhnlich gehalten wird. Nativitatem et ortum Filii Dei rimantibus, haec, ni fallor, occurrunt: id est, ut aut ex Patre sit, aut ex nihilo, aut ex altero, aut ex se ipso. Horum quaeso consequentiam videamus. Si ex se ipso: non recte Filius dicitur, qui non natus, sed ingenitus praedicatur. Si ex nihilo, creatura cum ceteris, non creaturae auctor ostenditur. Si ex altero: non eius, cui credimus, sed nescio cuius incogniti Patris Filius praedicatur. Quod si praeter haec quatuor non potest inveniri quintum, nec de his propter evidentem blasphemiam tria praedicari penitus possunt, restat, ut substantialiter de Patre sit genitus, Tom. VI. c. 6. Und Hilarius: Tenet naturae veritas proprietatem, ut quod ex Deo est, Deus sit et nec diminutio sit nativitas, nec diversitas, dum et Filius non in externam naturam ac dissimilem Patri Deo subsistit, nec Pater alienum quid a se nativitati unigeniti acquirens, sed universa potius, quae sua sunt, sine damno impertiens indulsit. Atque ita nec natura Dei caret, dum non aliunde quam ex Deo Deus est, nec a Deo differt, dum non aliud ipse, quam Deus est, quia et nativitas Dei consistit in Filio, nec per nativitatem Dei amisit ex se Dei natura, quod Deus est, Hilar. l. 7. Deswegen erklären nun auch mehrere Väter, daß Niemand ohne Gotteslästerung den Sohn Gottes degenerem oder aus der Art geſchlagen nennen könne. Ergo non degener, in quo unitatis summa majestas, non alienus in quo proprietas generationis, expressio veritatis est, ſagt Ambroſius; und Auguſtinus: non est degener ab uno Deo Patre Dei unicus Filius, contra Maximinum l. 3. c. 14. und

im 25. Capitel: Non se vult Deus ita laudari Patrem, ut Filium dicatur de se ipso generasse degenerem. Und Hilarius ſagt, mit Recht verdienten die ein Anathema, qui putent, essentiam Patris a se in Filio degenerasse gignendo, Hil. de Synodis. Noch ſchärfer urgirt Auguſtinus dieſen Punkt, indem er ſagt: Si sancta Scriptura cogente permittitis, ut verus Filius sit, rogamus, permittite, ut degener non sit. Et degener quomodo? Audiant catholici, unde erubescant haeretici. Filius viri fortis, si non habeat fortitudinem, degener dicitur, tamen homo est, quod et pater eius est, atque in dissimili vita non est tamen dissimilis substantia. Vos unigenitum Dei Filium ita degenerem vultis, ut ipsam Patris ei substantiam denegetis, contra Maximinum c. 6. Gregorius von Nyſſa beſchuldigt in ſeinem Buch gegen Eunomius dieſen Arianer: daß er den von Gott dem Vater Geborenen zu einem νόθον, spurium et adulterinum, mache, p. 65; und ſo ſagt auch Cyrillus von Alexandrien: Si quidquid genuit non spurium, consubstantiale sibi genuit, Deus autem genuit unigenitum, non spurium, ergo consubstantialem sibi genuit. Peius est, praeter naturam esse, quam universe genitum non esse, Thes. l. X. Es wäre nach Athanaſius die Zeugung des Sohnes in Gott eine monſtröſe zu nennen, wenn ſie die Natur, das Weſen des Vaters nicht behielte, ut si homo pecudem gignat, vel si cuiuslibet generis pecus alterius generis pecudem gigneret, id est si bos generet asinum, Tom. II. p. 380. Und Auguſtinus ſagt: Si Filius alterius substantiae est, quam Pater, monstrum generavit Pater. Quando enim creatura, id est mulier, parit quod non est homo, monstrum dicitur. Daß nun durch ſolche Mittheilung des Weſens die Gottheit nicht vervielfältigt wurde, ſondern in der Einheit beſtehe, zeiget Athanaſius gegen Sabellius ausführlich. Igitur, ſagt er, in Patre Filium esse et Patrem in Filio, hoc nihil aliud est, quam

esse Dei Filium eum, qui ex Deo genitus est, Deum naturaliter existentem id ipsum quod est Pater et paternam in se monstrantem speciem (εἶδος) ac vicissim in paterna hypostasi monstratum. Unus igitur et unus (εἷς οὖν καὶ εἷς) et dualitas non diciditur natura, cum ob perfectionem suam nullius egeat. Universa quidem plenitudo divinitatis est Filius, ut Filius, quandoquidem per ambos una forma (ἓν εἶδος) intelligitur, quae integre in duobus ostenditur, contra Sabell. p. 513. Auguſtinus: quia perfectus Pater est, perfectum Filium genuit., contra Max. c. 3.

2. Jemehr die Arianer den Begriff der göttlichen Zeugung dadurch als unzuläſſig darzuſtellen ſuchten, daß ſie Einwendungen dagegen aus menſchlicher Zeugungsart hernahmen, um ſo mehr mußten die Rechtgläubigen den Unterſchied zwiſchen menſchlicher und göttlicher Zeugung darthun und zeigen, daß dieſe keineswegs mit den Unvollkommenheiten und Mängeln, als jene, behaftet ſey. Selbſt die Semiarianer und Homoiuſiaſten entwickeln dieſen Unterſchied bei Epiphanius ſehr genau gegen die Anomoier oder ganzen Arianer, und zeigen, wie man nothwendig durch die Idee Gottes gedrungen werde, von der Vorſtellung der göttlichen Zeugung alles Menſchliche und Unvollkommene abzuſondern.. Ita in Patrem et Filium, corporeis omnibus rejectis, sola eius generatio, quod simile et secundum substantiam ζῶον est, transferetur; quoniam Pater omnis sui similis substantiae pater intelligitur, Ap. Epiph. haer. 72. N. 14. Die Arianer hingegen wollten durchaus keine andere Zeugung auch in Gott anerkennen, als welche mit einer ἀπόῤῥοια und τμῆσις, wie Athanaſius ſagt, verbunden wäre, Exposit. fidei p. 394. Hieraus bildeten ſie gegen die katholiſche Kirche den Vorwurf, daß ſie die Lehre des Valentinus und der Manichäer begünſtige und das Emanationsſyſtem annehme, und bei Hilarius ſagt es ausdrücklich Arius in ſeinem Briefe: se ὁμοούσιον propterea negare Filium, ne, ut Valentinus,

prolatione (προβολῇ) natum Patris asseveret, aut, sicut Manichaeus, partem unius substantiae Patris natam esse, oder, wie Sabellius die Einheit Gottes theilen müßte, indem er den den Sohn nannte, der auch der Vater wäre, de trin. l. 6. Epiph. haer. 96. Was Valentinus unter seiner προβολή verstand, ist bekannt, nämlich einen Conflurus durch Aionen, ex omnium defloratione, eine Construction Jesu aus den edelsten Bestandtheilen der Dinge, wie Tertullian sagt contra Valentin. c. 12, eine körperliche und mit einem gewissen Leiden oder Passivum verbundene Procreation, wie Marcellus bei Eusebius sagt, l. I. contra Marc. c. 4. So hielten auch die Manichäer die göttliche Substanz für theilbar und lehrten in diesem Sinne den Hervorgang des Sohnes aus Gott. Ob man die orthodoxe Lehre nicht auch in irgend einem Sinne für Emanatismus halten und sie so benennen könne, ist oft gefragt worden. Es kommt auf den bestimmten Begriff von Emanation an. Den der Häretiker, Valentinianer und Manichäer, verwarf die rechtgläubige Kirche gänzlich und hob dagegen die substanzielle Einheit kräftig hervor. Und dieses Moment in der Kirchenlehre, wird auch wohl immer verhindern müssen, sie mit dem Namen des Emanatismus zu bezeichnen, jemehr man gewohnt ist, denselben sich nur in gnostisch-häretischem Sinne zu denken. Hilarius sagt deshalb: Vera fidei professio est, ita Deum ex Deo natum, ut lumen ex lumine, quod sine detrimento suo naturam suam praestat ex sese, ut det, quod habet, et quod dederit, habeat, nascaturque quod sit, cum non aliud, quam quod est, natum sit; et nativitas acceperit quod erat, nec ademerit, quod accipit, sitque utrumque unum, dum ex eo, quod est, nascitur et quod nascitur, neque aliunde neque aliud est. Und hernach: Deus, ut est Deus, quod est, permanet et permanens Deus Deum genuit. Non continetur ut lampas et lampas, aut lychnus et lychnus exteriori natura. Veritas est,

non ex connexione porrectio, Hilar. de Trinit. l. 6. Und Athanaſius beſtimmt dieß noch genauer und gründlicher: Aliter se habet hominum generatio, aliter Filius a Patre oritur. Etenim progenies hominum partes sunt quodam modo gignentium, quoniam natura ipsa corporum non est simplex, sed fluida et ex partibus composita, effluuntque, cum generant homines, et vicissim cum aluntur, cibi in eos et potus influunt, quam ob causam multorum per tempora filiorum patres fiunt homines. Deus autem, cum sit impartibilis impartibiliter est (ἀμερὴς ὢν ἀμερίστως ἐστί) et passionis expers Filii Pater. Nam nec effluxio (ἀπορροή, emanatio) ulla est eius, quod est incorporeum, nec influxio in ipsum est (οὐτ' ἐπιῤῥοή τις) ut in hominibus. Sed cum natura sit simplex, unius est et solius Filii pater, de decr. Syn. Nic. p. 409. Daher erklärt es auch Athanaſius für ſchändlich, zu ſagen, Gott habe mehr als einen Sohn, der es iſt von Natur und Ewigkeit, und zu behaupten, wir Menſchen wären von Natur Söhne oder Kinder Gottes, da wir von Natur vielmehr Kinder des Zornes ſind. Die göttliche Zeugung iſt ſo wenig eine Diviſion oder Theilung des Weſens, wie in den Creaturen die Individualität iſt, als eine Multiplication des Weſens, wie ebenfalls in allen Geſchöpfen ſtattfindet. Eine Theilung des Weſens geſchieht eigentlich auch nicht einmal durch menſchliche Zeugung, die menſchliche Natur iſt dem Weſen nach dieſelbe; aber durch die Individualität, d. h. durch Organismus und Animalität iſt ſie beſtimmt. Beides fällt gänzlich weg in Gott, mithin auch jegliche Theilung. Dieſe in der göttlichen Zeugung nicht ſtattfindende abgeſonderte Exiſtenz ſuchte die Kirche in dem nicäniſchen Symbol anſchaulich zu machen durch den Ausdruck: lumen de lumine (φῶς ἐκ φωτός). Bei dieſer Vorſtellung ſtand allerdings immer noch die numeriſche Verſchiedenheit im Wege, und dieſe muß bei dieſer doch immer nur unvollkommenen und ſinnlichen Exemplifi-

cation durchaus weggedacht werden. Doch ist dieses Bild auch so immer sehr geeignet, den Gedanken anschaulich zu machen, daß in der Art des Hervorgangs des Sohnes vom Vater an keine wesentliche Theilung oder Absonderung zu denken sey. Ein Licht wird an dem andern angezündet, ohne daß das, von welchem das andere ausgeht, wesentlich in sich verlöre oder verändert oder gar getheilt würde. Und eben hierin kann man den Unterschied der katholischen Vorstellung von allen häretisch-emanatistischen Theorien setzen, daß jene durchaus dabei keine numerische Verschiedenheit zuließ. Sie bezeichnete daher auch oft dieß Verhältniß durch den Ausdruck: communio, und verwarf dabei jede transfusio, wie Hilarius sagt: Filius est in Patre et in Filio Pater, non per transfusionem refusionemque naturarum, sed per viventis naturae perfectam nativitatem, de Trin. l. 7. Wenn daher rechtgläubige Lehrer, wie Athanasius, des Ausdrucks ἀπόῤῥοια, emanatio, sich bedienen, so darf man sie nur in diesem Sinne verstehen, durch welchen aller eigentliche Emanatismus entfernt wird. Athanasius sagt: Non est extrinsecus excogitata Filii substantia, neque ex non exstantibus introducta, sed ex Patris nata substantia est, quemadmodum splendor luminis aut vapor aquae. Non enim splendor neque vapor est ipsa aqua vel sol, neque verum alienum quid: sed effluxio (ἀπόῤῥοια) est substantiae Patris, non ut divisionem passa sit Patris ipsa substantia. Nam ut Sol idem permanens non minuitur defluentibus ab eo radiis, ita nec Patris substantia mutationem sustinuit, imaginem habens sui Filium, de decr. Nic. Syn. p. 410. Die Arianer gingen in ihrer Rohheit und Materialität so weit, daß sie die sinnlichsten Vorstellungen von der Zeugung auf Gott übertrugen, die geistige Einheit aber in dem Begriffe Zeugen und Erkennen nicht zu fassen vermochten. Die Kirche hat mit dem Ausdruck Zeugung von Gott nie etwas anders bezeichnen wollen, als die Idee, daß Gott sich an sich

ſelbſt offenbaret und in ihm eins iſt der ſich Offenbarende und der Geoffenbarte. Die Arianer hingegen ſagten nach Hilarius: ex uno nihil nasci posse, quia universarum rerum ex duorum conjunctione nativitas est. Deum autem immutabilem nullam ex se nativitatem tribuere posse nascenti, quia nec accessioni id, quod non mutatur, obnoxium sit, nec solitarii, atque unius natura id in sę habeat conditionis, ut generet, de Syn. l. 8. Dieſes Prinzips der Einheit wegen in Gott, kann nicht der Name einer Mutter ſtatt des Vaters gebraucht werden. Ebenſo fragten ſie, warum der Sohn nicht lieber genannt würde Bruder, da er mit dem Vater ſollte gleich ewig ſeyn, worauf Athanaſius antwortet in ſeiner 2. Rede contra Arianos: non enim ex aliquo antecedente principio Pater et Filius nati sunt, ut fratres existimentur, sed Pater principium Filii et genitor est.

Erſt nachdem auf ſolche Weiſe dargethan war, daß einerſeits die göttliche Zeugung mit Recht alſo zu nennen und eine wirkliche und wahrhaftige, und andererſeits mit allen den Unvollkommenheiten, welche in menſchlicher Zeugung und Fortpflanzung ſtattfinden, nicht behaftet ſey, konnte gezeigt werden, daß dieſe Zeugung eine ewige That Gottes ſey. Dieſem gemäß muß kraft der Idee Gottes die Zeugung des Sohnes aus dem Vater als eine ſolche gedacht werden, welche, wie ſie nie begonnen, ſo auch nie aufhören kann, und wie ſie vor und in aller Zeit geſchah, ſo auch noch jetzt und in aller Zukunft geſchieht. Alle Arianer hingegen erklärten, daß damit weder der Begriff und Name der Zeugung noch der des Sohnes beſtehen könne, ſondern daß dadurch eigentlich zwei Ungezeugte aufgeſtellt würden. Hierbei lag bei ihnen ſtets die von ihnen behauptete Trennung des Weſens zwiſchen Vater und Sohn zu Grunde, gleich als wenn auch im Begriffe ſchon einerlei wären das *ἀγέννητον* und *ἀΐδιον*, und das *συναγέννητον* ſoviel als *συναΐδιον*. Sie warfen daher gewöhnlich ein: quum semper Filium fuisse

dicant (Catholici) neque aliquando fuisse, quod non fuit, sine nativitate eum per id, quod semper fuerat, praedicant, quia humani sensus opinio id, quod semper fuit, non patiatur, ut natum sit, Hilar. de Trinit. l. 12. Hierin verräth sich ganz die ideenlose Weise und der leere Verstand der Arianer, welche sich zu der Idee einer ewigen Zeugung nicht erheben konnten, wenn sie überhaupt eine göttliche seyn sollte, vielmehr, wie Athanasius or. 2. erzählt, die alten Weiber fragten: ob sie, ehe sie geboren, Söhne gehabt hätten, und wenn sie das verneinten, nun sogleich sagten: so wäre auch Gott nicht eher Vater gewesen, als bis er den Sohn gezeugt. Dagegen nun erinnert Athanasius, wie unvernünftig es seyn würde zu sagen, Gott habe gesprochen und hernach geschwiegen, so auch, Gott habe gezeugt und hernach aufgehört, or. V. contra Arian. und Augustinus: In aeternitate nec praeteritum quicquam est, quasi esse desierit: nec futurum quasi nondum sit: sed praesens tantum, quia quicquid aeternum, semper est, in Psalm. 44. Hilarius: aliud est sine auctore esse semper aeternum: aliud, quod Patri i. e. auctori est coaeternum. Ferner: omne, quod semper est, etiam aeternum est; sed tamen non omne, quod aeternum est, etiam innatum est. Quia quod ab aeterno nascitur, habet aeternum esse, quod natum est. Quod autem non natum est, id cum aeternitate non natum est, l. c. Die göttliche Zeugung erklärte man nicht für einen eigentlichen Act der Macht, so etwa, daß man sagen könnte, der Vater habe früher das Vermögen gehabt zu zeugen, ehe er den Sohn wirklich zeugte, sondern der That und Wahrheit nach ist der Vater allezeit und ewig der zeugende, nicht aber in solcher Trennung der That und des Willens, wie die Arianer lehrten, die auch hierin stets dem Verstands- und Trennungsprinzip folgten. Es ist demnach in Gott eine Präexistenz des Zeugenden vor dem Gezeugten so wenig als eine Zeit gedenkbar, wo der Sohn nicht

gezeugt war. Wie Gott immer war, ſo iſt er auch immer Vater geweſen, mithin ſeine Zeugung des Sohnes eine ewige. Denn wie das Licht vom Licht, das Leben vom Leben iſt, ſo iſt vom Ewigen das Ewige, wie Gregorius von Nyſſa ſagt, contra Eunom. l. I. Wie der Vater von Ewigkeit her weiſe war und ſich geoffenbart hat durch das Wort und nicht etwa blos die Macht oder der Wille dazu und die That in dieſer und jener Zeit war, ſo muß auch die Zeugung, welche die Weisheit und das Wort gebiert, als das Wort ſelbſt, welches das Product der Zeugung iſt, von Ewigkeit her geweſen ſeyn. Deshalb ſagt Auguſtinus: Non possumus aliter confiteri aeternum Patrem, nisi confiteamur etiam et Filium coaeternum. Ex filio pater dicitur; et qui semper Pater fuit, semper filium habuit. Sermo de temp. Tom. 10. Serm. 191. Die Zeugung iſt demnach eine innere, dem Weſen Gottes ſelbſt immanente Handlung, ſie iſt eins mit Gott und hört nimmer auf. Die Arianer hingegen, welche durch den Verſtand verhindert wurden, die Ewigkeit Gottes zu denken und anzuerkennen, ſetzten auch hier Anfang und Ende einander entgegen, worauf Auguſtinus antwortet: Quid ergo dicemus? Si natus est Filius Dei de Patre, iam Pater destitit gignere et si destitit, coepit: si autem coepit gignere, fuit aliquando sine Filio. Sed nunquam fuit sine Filio, quia Filius eius Sapientia eius est, qui candor est lucis aeternae. Ergo semper gignit Pater et semper nascitur Filius, ep. 174. Dieß gehet auch nothwendig aus dem Begriff der göttlichen Zeugung hervor in ihrem Unterſchied von der Schöpfung; denn zeugen heißt in Gott nicht, etwas aus dem, was nicht war, hervorbringen, daß es ſey, ſondern ſchlechthin zum Seyn bringen; es kann daher zwiſchen dem Bringen zum Seyn oder dem Zeugen und dem Seyn, zu welchem gebracht wird, nicht irgend ein Intervall geſetzt werden in Gott, da beides in ihm, dem Ewigen, ſelber zugleich ewig iſt. An und für ſich iſt daher auch die Redensart,

der Sohn Gottes wird immer geboren, nicht zu tadeln, wenn sie im Sinne der Ewigkeit genommen wird. Doch sagt Augustinus: Melior est semper natus, quam qui semper nascitur: quia qui semper nascitur, nondum est natus, et nunquam natus est, aut natus erit, si semper nascitur. Aliud est enim, nasci, aliud natum esse. Ac per hoc nunquam Filius si nunquam natus. Filius autem quia natus, semper est Filius: semper igitur natus. L. 83. Quaest. qu. 37.

In keinem andern Sinne nahm die Kirche ihre nicäniſche Formel als in dieſem, der die Zeugung des Sohnes aus dem Vater als ebenſo ewig wie nothwendig in ſich ſchloß; denn wiewohl dieſe beiden Ausdrücke in jener Formel nicht vorkommen, ſo bewegte ſich doch um ſie hauptſächlich der Streit, ſelbſt mit den halben Arianern, welche ſich die nicäniſche Formel wollten gefallen laſſen, ohne ſie jedoch in dieſem Sinne, in welchem ſie Athanaſius vornehmlich nahm, anzunehmen. Wie man ſich nämlich gezwungen geſehen, der arianiſchen Lehre von einer Zeit, wo der Sohn nicht war, die entgegenzuſetzen von der Ewigkeit der Zeugung des Sohnes aus dem Vater, ſo war man ebenſo ſehr durch die arianiſche Behauptung von der Zeugung des Sohnes aus dem Vater kraft des Willens, gedrungen worden zur Behauptung der innern göttlichen Nothwendigkeit derſelben. Beide Lehren der rechtgläubigen Kirche beruheten aber wiederum lediglich auf der in der nicäniſchen Formel ſelbſt ausgeſprochenen Grundlehre von der Zeugung des Sohnes aus dem Weſen des Vaters, und waren die nothwendigen Folgen von dieſer, ſo wie andererſeits bei den Arianern die Lehre von einem zeitlichen Anfang der Zeugung und der Beſchaffenheit, wonach ſie ſollte im Willen des Vaters geſchehen ſeyn, ebenſo weſentliche Folgen davon waren, daß ſie die Zeugung aus dem Weſen des Vaters leugneten und den Sohn für geſchaffen erklärten wie die Welt. Die Arianer ſagten: es müſſe der Vater den Sohn entweder nolens oder volens gezeugt haben, wenn

überhaupt ſollte eine Zeugung gedenkbar ſeyn; wenn nun nolens, ſo müßte dem Sohn oder dem Vater Gewalt geſchehen ſeyn, wenn aber volens, ſo ſey der Sohn aus dem Willen des Vaters hervorgegangen. So bei Athanasius or. IV. Epiph. haer. 76. Gregor Nazianz. or. 35. Cyrill. Alex. Thesaur. l. VII. Augustin. de Trinit. l. 15. c. 20. Die Arianer wollten hiermit ſagen: an dem Willen Gottes habe der Sohn das Prinzip ſeines Daſeyns, daher ſie ihn oft auch den Sohn des göttlichen Willens (*υἱὸν θελήσεως*) nannten. Die rechtgläubigen Lehrer dagegen zeigten, der Sohn ſey weder mit, noch ohne oder gegen den Willen des Vaters gezeugt, ſondern daß aller Wille in Gott zuſammenfalle mit dem Weſen Gottes, und Freiheit und Nothwendigkeit vollkommen eins ſey in Gott. Es liegt alſo zwiſchen dem Willen und Unwillen oder Gegenwillen ein Drittes in der Mitte oder vielmehr in der Idee über den beiden Gegenſätzen des Verſtandes, und dieſes iſt die Exiſtenz des Weſens. Nam quae ex natura prodeunt, ſagt deshalb Cyrillus von Alex., neque velle, neque nolle admittunt. In rebus vero, quae extra nos et in nostra potestate sunt, aut volumus aut nolumus, l. VII. Thesaur. Sobald man alſo die Zeugung des Sohnes aus dem Vater in Gott nicht als einen äußerlichen Act betrachtet, ſondern als gehörend zum Weſen und Seyn Gottes ſelbſt, iſt alles Wollen und Nichtwollen in ein Höheres aufgehoben, welches die Weſenheit iſt. Wie dieſes auch Joh. von Damascus richtig ausdrückt, indem er ſagt: *τὴν γέννησιν εἶναι τῆς οὐσίας, ἀλλὰ κτίσιν καὶ ποίησιν τῆς βουλείας*, de orth. fide l. I. c. 8. So iſt die actuelle Schöpfung der Welt aus Nichts ein Werk des göttlichen Willens und Rathſchluſſes, wie ſehr man auch in der Idee Gottes ſelbſt ſchon die Schöpfer-Macht anerkennen muß, ſo daß alſo Gott allerdings nicht zu denken iſt ohne Schöpfer zu ſeyn. Aber die Welt, da ſie nicht aus ſeinem Weſen hervorgegangen, wie der Sohn, nicht gezeugt, wie dieſer, hat an

dem Willen des Schöpfers das nächste Prinzip ihres Daseyns gehabt. Nachdem daher die Arianer, wie Athanasius sagt, von dem Gebrauch jener profanen Ausdrücke: daß der Sohn aus Nichts geworden oder eine Zeit gewesen, wo er noch nicht war, abgeschreckt worden waren, so fingen sie an, sich gelinderer und weniger verdächtiger Ausdrücke zu bedienen und sagten nun: aus dem Willen des Vaters sey der Sohn producirt, or. 4. Dieses konnten sie mit um so mehr Schein, da wirklich mehrere frühere Kirchenlehrer zu einer Zeit, wo darüber kein Streit obwaltete, sich so ausgedrückt und es mit den Worten nicht so genau genommen hatten. Jetzt hingegen, wo man die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters in der Kirche hauptsächlich festzuhalten hatte gegen die Verwirrungen der Arianer, konnte man mit gleichem Recht die Meinung, der Sohn sey ohne Willen (nolens) des Vaters blos durch innern Zwang, selbst der Natur, gezeugt, verwerfen, wie auf der Synode zu Syrmich gegen Photinus geschah, als die andere Meinung, daß er nur mit Willen oder aus dem Willen des Vaters gezeugt worden; denn in und mit der Idee der Zeugung aus dem Wesen des Vaters hatte man einen Standpunkt über jenen beiden Meinungen genommen und mußte selbst jeder Wille des Vaters immer doch als im Wesen desselben erst begründet angesehen werden. Wenn man also einer solchen Lehre gegenüber, wie die, daß der Sohn invito et coacto Patre gezeugt worden, die Lehre vom Willen des Vaters und der aus dem Willen desselben erfolgten Zeugung festhielt, so konnte man mit Recht auch die Lehre, daß der Sohn nicht aus dem Wesen, sondern aus dem Willen des Vaters allein hervorgegangen sey, verwerfen, ohne sich eines Widerspruchs schuldig zu machen. Man stellte in der orthodoxen Kirche oft auch die Lehre auf, der Sohn sey aus der Allmacht des Vaters hervorgegangen, nicht aber um zu behaupten, nun hätte der Sohn nicht im Wesen des Vaters seinen Grund, sondern weil Allmacht und jede andere

Eigenſchaft, wie das Wollen, das Weſen Gottes ſelber und nicht von demſelben verſchieden, vielweniger gar, wie die arianiſche Lehre lautet, im Gegenſatz zu demſelben ſtehe. So ſagte Auguſtinus: Tantum, quantus ipse est, et talem, qualis ipse est, si non potuit gignere, quomodo Deus est? Si noluit, quomodo bonus est? contra Maximinum Arianum c. 23. Nicht aus ſchloß die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater den Willen, nach orthodoxer Lehre, aber der Wille iſt nach ihr ganz gleich der That und es iſt nur in unſerer Schwachheit gegründet, wie Gregorius von Nyſſa ſagt, daß wir nicht zugleich etwas thun und wollen können, ſondern dieſes bei uns jenem vorangeht. Er ſagt deshalb: Quoniam igitur natura bonum, vel ut rectius dicam, supra omne bonum unigenitus est, non est autem involuntarium Patri bonum, perspicuum inde fit, tum immediatam esse Filii cum Patre conjunctionem, tum non expelli, non excludi ab individua cohaesione voluntatem, quae bonae naturae semper inest, contra Eunom. l. VII. p. 207. Er zeiget dieſes auch noch durch einige Beiſpiele, wie wenn das Feuer Verſtand und Willen hätte, ſo würden wir mit Recht ſagen können, es ſtrahlt ſeine Gluth aus und will es. Oder in demſelben Augenblick ſehen wir mit den Augen und wollen ſehen. Die arianiſche Lehre von der Zeugung des Sohnes aus dem Willen des Vaters ſchien nun beſonders darum aller Idee von Gott zuwider zu laufen, weil ſie die That vom Willen trennte, wie der Arianer Eunomius auch behauptete, der Vater habe vor dem Sohn exiſtirt und da er noch nicht wirklich gezeugt worden, habe erſt gewollt und hernach realiſirt, daß er Vater geworden, contra Eunom. l. 7.

Wenn nun dagegen die Rechtgläubigen zuweilen zugaben, daß der Vater den Sohn nicht necessitate, ſondern sponte et voluntate gezeugt habe, ſo thaten ſie dieſes nur auf dem Grunde der Lehre, daß gleichwohl die Zeugung eine aus dem Weſen des

Vaters erfolgende ſey, und wollten ſie hiermit nur dem ausweichen, daß man irgend einen Zwang, dem der Vater gefolgt ſey, dabei denken könnte, oder ein Geſetz, dem Gott unterworfen wäre und welches daher über ihm ſtehen müßte. In dem nämlichen Sinne ſagen ſie auch, daß es die ewige Liebe des Vaters ſey, womit er den Sohn aus ſich gebiert. Zu einer Zeit hingegen, wo dieſe Redensarten leicht gemisbraucht wurden, wie im 4. Jahrhundert, vermied man dergleichen mehr, und Athanaſius leugnet es daher auch geradezu, in der 4. Or., daß die Zeugung des Sohnes aus dem Vater kraft des Willens geſchehe, erklärt, daß dieſes der Schrift gänzlich zuwider, weil es dann ſo herauskäme, als ob der Zeugung ſelbſt eine Willenshandlung voraufgegangen und der Sohn mit dem Vater nicht gleich ewig wäre. Denn der Wille Gottes, ſagt er, iſt in dem Wort, dem Logos, durch den Alles gemacht iſt, wäre er ſelbſt nur aus dem Willen hervorgegangen, ſo müßte man noch ein anderes Wort in Gott denken, welches erſt das Prinzip des Sohnes wäre; und in der 2. Or. entwickelt er, daß ebendieß den Unterſchied bilde zwiſchen der Art, wie der Sohn aus dem Vater und wie die Welt aus Gott hervorgegangen, nämlich dieſe exiſtirt nicht nothwendig. Den Anomöern inſonderheit zeiget er, wie ſie bei ihrer Redensart, alſo ohne Willen und mit Zwang, nur das, was dem Willen entgegengeſetzt iſt, wahrnehmen, aber nicht ſehen auf das, was größer und höher iſt. Ut enim opponitur voluntario id, quod est praeter meam sententiam (*παρὰ γνώμην*): ita sublimius est et prius voluntate id, quod est secundum naturam, or. 4. Deswegen, zeiget er, ſey der Sohn weder ex voluntate noch praeter voluntatem gezeugt, ſondern aus einem Prinzip über beiden Gegenſätzen, d. i. aus dem Weſen. Num igitur, ſagt er, quoniam natura, non ex voluntate Filius existit, sequitur iam, ut praeter voluntatem, Patrique invito ac nolenti Filius sit? minine vero etc. ib. Ut enim bonus esse non ex voluntate coepit:

non tamen invitus ac nolens bonus est. Quod enim est, hoc cum voluntate sua est. Ita quod existit Filius, etsi non ex voluntate coeperit, non tamen invito illi ac praeter voluntatem existit, ib. So ſagt auch Epiphanius in der 69. Häreſe auf die Frage der Arianer: nolens an volens Pater Filium genuerit: neque volentem, neque nolentem genuisse, sed in natura, quae omnem deliberationem superat. Natura enim inest ipsi divinitatis, quae neque voluntatis indiget, neque absque voluntate quidquam agit; sed simul ex se omnia habet, neque ulla re deficitur. Und Ambroſius: Ergo nec invitum dixerim, nec volentem: quia generatio non in voluntatis possibilitate est, sed in jure quodam et proprietate paterni videtur esse secreti. Nam sicut bonus Pater non aut ex voluntate est, aut necessitate; sed super utrumque, hoc est natura: ita non generat ex voluntate aut necessitate Pater, de fide l. 4. c. 4. So wiederholt es auch Auguſtinus oft: Pater filium genuit non voluntate, non necessitate, sed natura, ſo de Trinit. l. 15. c. 20. u. a. St. Er ſagt unter anderen auch: Inter Filium et creaturam ista discretio est, quia ille ex Patre substantialiter gignitur, creatura non ex substantia facimilis, sed ex sola voluntate ac potestate perficitur, contra Felicianum c. 7. Die Scholaſtiker ſetzten ſpäterhin bei dieſer Lehre hinzu die Formel, daß der Sohn aus dem Weſen des Vaters gezeugt ſey, concomitante voluntate, welches einen ganz unverfänglichen Sinn erlaubt. Gewöhnlich aber ſahen die Kirchenväter den Satz: daß der Sohn ſelbſt der Wille des Vaters ſey, mithin nicht aus dem Willen gezeugt ſeyn könne, als die ſtärkſte Schutzwehr gegen die Arianer an. So Cyrillus von Aler.: Filius vivens est Patris consilium, per quod universa fecit. Quare si consilium et voluntas Patris est, quomodo generationem suam voluntas praecedet? Videbitur enim ipse seipsum fecisse. Et qui nondum

factus erat, secundum haereticos de se ipso deliberasse videbitur: quod si absurdissimum est, non ergo voluntate, ut creaturae, factns est: sed erat, ut consilium Patris, in Patre, quum proprium paternae sit essentiae quiddam. Non ergo, ſagt er nachher, voluntate natus est, sed ipse voluntas Patris est, Thesaur. l. 6. Dial. de Trinit. l. 5. Ambros. de fide l. 5. c. 7; und Athanaſius ſagt: der Wille des Vaters ſey in dem Sohn, or. 4. So war der rechtgläubigen Kirche Alles daran gelegen, nichts Mittleres zwiſchen Vater und Sohn zuzulaſſen, wie der Wille gedacht wurde von den Arianern, gleichwie in der Schöpfung der Wille zwiſchen dem Schöpfer ſteht und ſeinem Werk. Athanaſius ſagt daher, ein ſolcher ſey wahnſinnig, qui inter Patrem et Filium voluntatem interponat et consilium. Nam ita dicere: ex voluntate exstitit, primum hoc significat: illum aliquando non exstitisse; deinde propensionem ad utrumque prae se fert; adeo ut cogitari quispiam possit potuisse ipsum etiam Filium nolle producere, or. 4. In dieſer Art erklären ſich mehrere Kirchenväter, wie Baſilius, Gregor. von Nyſſa, Cyrillus u. A.

II. die bibliſche Tradition. In allen ſpeculativen Beſtimmungen und Bewegungen des Streites über das Verhältniß des Sohnes Gottes zum Vater kam es nicht blos darauf an, daß die Lehrſätze mit der Vernunft und dem Begriff der Idee von Gott übereinſtimmten, ſondern es mußte auch dargethan werden, daß die eigene Lehre übereinſtimme mit der Schrift und die fremde ihr widerſpreche. Daher iſt dieſes die ganze andere Seite des Streites. Münſcher oder Cölln ſagt: Athanaſius habe in die nicäniſche Formel mehr hinein gelegt, als eigentlich in ihr lag, DGeſch. I. S. 234. Athanaſius beweiſet ausführlich und mit Gedanken, daß das ὁμοούσιον, obwohl es in der Schrift nicht vorkommt, dem Sinn und Gedanken der Schrift gemäß und durch dieſelbe gegeben ſey, de decret. Syn. Nic. §. 21. Die patriſtiſche Exegeſe iſt aber keine blos gram-

matiſche und hiſtoriſche, ſondern gedankenvolle und ſpeculative. Es kann genug ſeyn, nur einige Proben davon zu geben. Jeder der Streitenden führte Stellen der Schrift an, die ſeiner Meinung günſtig waren, und das Geſchäft der Gegner beſtand dabei darin, ſie im richtigeren Sinne zu faſſen und ſie dem Andern unbrauchbar zu machen. Die Arianer führten vor allen andern häufig die Stelle in den Proverbien an 8, 22, wo ausdrücklich geſagt zu ſeyn ſchien, die Weisheit, in welcher man allgemein auch arianiſcher Seits den Logos erkannte, ſey die geſchaffene, denn ebendort, wo ſie ſelbſt redend eingeführt wird, ſagt ſie: *Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ*, Dominus creavit me initium viarum suarum. Dagegen pflegte man nun von Seiten der Rechtgläubigen zunächſt zu erinnern, daß nach einer andern, den Sinn genauer treffenden, Lesart es eigentlich heiße: *Κύριος ἐκτήσατο μέ*, Dominus possedit me, wie die lateiniſche Vulgata auch jetzt noch lieſt; und wenn man dabei blieb, war allerdings die Stelle zum Gebrauch im arianiſchen Sinne entkräftet. So ſagt Hieronymus, da er in ſeiner 139. Epiſtel hierüber handelt: inter possessionem et creationem multa diversitas est. In ſeinem Commentar zum Jeſaias 16, 13. tadelt er ausdrücklich die Lesart *ἔκτισε μέ*, und Gregor von Nyſſa contra Eunom. l. I. u. Baſilius contra Eunomium l. II. weiſen es nach, daß in andern codicibus oder Ueberſetzungen *ἐκτήσατο* ſtehe. Doch die meiſten Kirchenväter behalten die andere Lesart bei und legen ihr einen bequemen und unſchädlichen Sinn bei. Einige nämlich beziehen die Stelle gar nicht auf die göttliche, ſondern auf die menſchliche Natur Chriſti oder wenigſtens auf den Zuſtand der Incarnation der göttlichen Weisheit. Dieſer Anſicht ſind bei weitem die meiſten Kirchenväter. Athanaſius ſagt: Wie man den Ausſpruch des Johannes: das Wort iſt Fleiſch geworden, nicht ſo nehmen muß, als wenn das Wort ganz übergegangen in Fleiſch, ſondern ſo, daß es das Fleiſch angenommen und Menſch

geworden, ſo auch wenn wir leſen: Dominus creavit me, müſſen wir nicht glauben totum verbum natura suapte creaturam esse, sed creatum induisse corpus ac propter nos illud a Deo creatum fuisse, or. 3. So legt auch Marcellus von Ankyra die Stelle aus; er verſteht die Rede der Weisheit von der Annehmung der menſchlichen Natur, wodurch ſie eben Urheberin jenes neuen Weges zum Heil wurde. So allegoriſch verſtehen die Stelle auch Ambroſius de fide l. I. c. 7. l. 3. c. 4. und Gregor von Nyſſa contra Eunom. l. I. et II. Dennoch fehlt es auch nicht an ſolchen, welche den in jener Stelle gebrauchten Ausdruck: geſchaffen, von der göttlichen Zeugung verſtehen, indem ſie aus der Idee Gottes ſelbſt dem Worte Schöpfung einen Gottes würdigen, nur aus der Idee von Gott richtig zu deutenden Sinn geben. Indem ſie oft den unbeſtimmten und allgemeineren Ausdruck: hervorgebracht, procreatus, gebrauchten, ließen ſie zugleich an Schöpfung und Zeugung denken; ſo ſagt Hilarius: Quia Dei Filius non corporalis partitudinis est genitus exemplo, sed ex perfecto Deo perfectus Deus natus est, idcirco ait creatam se esse sapientia, omnes in generatione sua corporales passiones excludens. At vero ut ostenderet, non creationis in se sed nativitatis naturam esse, subjecit et genitam; ut cum creatam se et genitam confitetur, absolutam nativitatis (Zeugung) suae intelligentiam praestaret, dum et indemutabilem Patris naturam in creatione significaret, et legitimam et propriam ex Deo Patre genitae naturae suae ostendit esse substantiam. Atque ita perfectae nativitatis intelligentiam creationis et generationis attulit sermo, cum alterum sine demutatione, alterum in proprietate natura est. Er ſagt, wenn die göttliche Weisheit, der Sohn Gottes, von ſich ſagt: er ſey geſchaffen, ſo verſteht ſich dieſes von ſelbſt aus der Idee des unveränderlichen Gottes, nicht als Schöpfung, z. B. der Welt, ſondern als Zeugung deſſen, der aus dem Weſen des

unveränderlichen Gottes iſt. Und dieſes nimmt auch Baſilius an in ſeinem Buch contra Eunom. l. 4. Noch eine andere Anſicht der Stelle faßt Athanaſius auf in der 3. Rede gegen die Arianer. Er ſagt: die ewige Weisheit hat ihr Bild in die geſchaffenen Dinge gelegt, und von dieſem kann man ſagen, es ſey die geſchaffene Weisheit, ſofern nämlich die ewige, nach deren Urbild alles geworden iſt, aus allen Dingen zurückſtrahlt. Dominus, ſagt er, creavit me in opera, ſpreche die Weisheit. Mea enim imago est, quae in creatis rebus apparet, ac si ego me ad opificium accomodavi. Neque vero mirari convenit, quod de imagine sua tanquan de se ipso, loquatur Filius, quandoquidem istud ipsum appellare non veretur Deum. Alſo, da die Menſchen Gottes Bild ſind und in der Schrift ſelbſt Götter heißen, ſo iſt nicht zu verwundern, wenn jene Spur der ewigen und unerſchaffenen Weisheit, welche allem Geſchaffenen imprimirt iſt, zuweilen ſelbſt für das Urbild und für die unerſchaffene Weisheit ſelbſt gebraucht wird. Einige Kirchenväter verſtehen κτίζειν nicht als creare, ſondern als constituere, ordinare, wie auch Athanaſius thut de decr. Syn. Nic. p. 422. Sie berufen ſich auch auf den allgemeinen Character jenes Buches der Sprüchwörter, welcher erwarten läßt, daß vieles darin allegoriſch, nicht im eigentlichen, ſondern bildlichen Sinne zu nehmen ſey. — Eine andere Stelle der Schrift, auf welche die Arianer bei allen Gelegenheiten gar ſehr zu pochen pflegten, und worin ſie ſchon den völligen Triumph ihrer Meinung erblickten, iſt Joh. 14, 28: Der Vater iſt größer denn ich. Denn, ſagte Eunomius bei Cyrillus Thesaur. l. II, was von derſelben Subſtanz und Natur iſt, quae eandem substantiam nacta sunt et eiusdem naturae sunt, non habent inter se naturaliter maius aut minus. Non enim maior est homo homine secundum substantiae rationem, ut nec equus equo. Quare cum Filius Patrem maiorem se esse dicat, consubstantiale vero consubstantiali maius esse ra-

tione substantiae nequeat, non est ei consubstantialis. Dieſer Deutung ſetzte die Kirche eine zwiefache Auslegung der Stelle entgegen. Denn einige Kirchenväter gaben zu, daß Chriſtus hier von ſich ſelbſt rede als Gottes Sohn, und bezogen die Stufe des Höhern oder Geringern blos auf das Vater- und Sohnſeyn oder auf das Prinzip-ſeyn und aus dem Prinzip-ſeyn. Andere bezogen die Stelle lediglich auf die Menſchwerdung des Sohnes Gottes und den Stand ſeiner Erniedrigung. Die erſtere Anſicht ſtellte ſchon Alexander, der Biſchof von Alexandrien, auf in dem Brief bei Theodoret. h. e. l. I. c. 4, wo er darthut, daß größer als der Sohn der Vater heiße, lediglich deswegen, weil der Vater ungezeugt und blos in dieſer Hinſicht über dem Sohn ſey. Filium similem Patri esse didicimus, solo ingenito inferiorem illo. Er zeigt, daß das ἀγέννητον der eigenthümliche Vorzug des Vaters ſey, und daß dieſer ebendarin beſtehe, daß er das Prinzip ſeines Seyns in ſich ſelbſt hat, der Sohn aber es hat im Vater. Ingenitum Patri, velut singularem proprietatem reservare oportet: Salvator ipse dixit: Pater maior me est. Die Synode zu Sardica ſagt in ihrem Synodalſchreiben bei Theodoret. l. II. c. 8: Nemo negat Patrem esse Filio maiorem, non ob aliam hypostasin (hier gebraucht die Synode das Wort ὑπόστασις für Subſtanz) nec ob aliam differentiam, sed quia nomen Patris ipsum maius est nomine Filii. So auch Athanaſius in dem 2. Buch contra Arianos: Der Sohn nennt den Vater größer, weil er, der Sohn, von ihm gezeugt ſey. Baſilius ſagt: der Sohn nenne den Vater größer, als ſich, ὡς αἴτιον καὶ ἀρχήν, tanquam caussam et principium, und fügt hinzu: Pater, inquit, maior me est, quatenus videlicet est Pater. Vox ista: Pater, quid aliud significat, nisi quod causa sit et principium eius, qui a se genitus est? contra Eun. l. 1; und im 3. Buch: Filius ordine quidem secundus est a Patre, quoniam est ab illo. So auch Gregor von Nazianz

in der 5. und 13. Rede. Da die Arianer doch noch darauf beſtanden, es folge ja doch immer, daß auch in Anſehung der Natur der Vater größer ſey, weil er ja von Natur das Prinzip des Sohnes ſeyn ſollte, ſo leugnet Gregor dieſe Folgerung gänzlich. Denn keineswegs iſt der Vater, obwohl er als Prinzip des Sohnes größer iſt, der Natur nach alſo zu nennen; er zeigte ihnen, daß ſie einen Fehlſchluß machen von demjenigen, quod est quadamtenus, auf das, was abſoluterweiſe iſt. Maioris ratio ad caussam pertinet, aequalis ad naturam, or. 36. So ſagt auch Chryſoſtomus: wenn Jemand ſagt, der Vater ſey größer als der Sohn in Anſehung des Prinzips, ſo haben wir nichts dagegen, Hom. 75. in Joh. ad c. 14, 29. Cyrillus widerlegt ferner ebendaraus den Eunomius, daß nur von Gleichen, wie von Menſchen im Verhältniß zu Menſchen, geſagt werde, der eine ſey größer als der andere, zum ſichern Zeichen, daß das Größere oder Geringere, z. B. in Anſehung der Natur, der Stärke u. ſ. w., nicht die Subſtanz, das Weſen, ſondern nur eine beſondere Affection oder Zufälligkeit betreffe. Allein in Gott iſt nichts Zufälliges zu denken, nichts von Affection oder Zuſtändlichem. Daher übertrifft der Vater in keiner weſentlichen Rückſicht den Sohn, außer, daß er das Prinzip des Sohnes iſt. Allein dieſe Argumentation der Kirchenväter hat offenbar ihre Schwächen. Denn es iſt an ſich nichts Unerhörtes, daß das im Weſen Ungleiche mit einander verglichen werde, wie man wohl ſagt, der Schnee ſey weißer als ſonſt etwas, das Waſſer kälter als die Erde, der Menſch größer als der Hund. Daher, wenn man allerdings jene erſtere Argumentation für ſich, nach welcher der Vater als Prinzip größer zu nennen iſt als der Sohn, als vollkommen genügend und unüberwindlich anſehen kann, ſo bedarf es dieſes Zuſatzes oder dieſer unrichtigen Wendung nicht. So interpretiren auf die erſtere Weiſe die Stelle auch mehrere der lateiniſchen Kirchenväter. Der Verfaſſer der Quaest. utriusque Testamenti, die unter Auguſtinus Werken

ſtehen, ſagt: Nihil plane differt in substantia, quia verus Filius est, differt tamen caussalitatis gradu, quia omnis potentia a Patre in Filio est: et in substantia minor non est Filius, auctoritate tamen maior est Pater. Hier iſt auctoritas offenbar ſoviel als principium quo auctor est. Auguſtinus ſelbſt verbindet an verſchiedenen Stellen ſeiner Schriften beide Anſichten, wie er denn in dem Buch contra Maximinum ſagt: der Sohn heiße geringer als der Vater, vel ex forma servi, in qua vere minor est Patre, vel ut demonstraretur, alterum esse ex altero, c. 14. Ebenſo häufig iſt nun auch die andere Anſicht der Stelle, nach welcher mit Recht der Sohn Gottes, als Menſch, in Knechtsgeſtalt von ſich ſagen konnte, er ſey geringer als der Vater. So Athanaſius, Baſilius, Auguſtinus, Cyrillus von Alex. u. A. Dieß drückten ſie gewöhnlich mit einem einzigen Worte aus, indem ſie ſagten: dieß habe der Sohn οἰκονομικῶς geſagt, d. h. es beziehe ſich auf die göttliche Oeconomie, kraft welcher der Sohn die menſchliche Natur annehmen mußte. Bei dem Gebrauch dieſes Argumentes zeigt ſich nun vollends der obige Zuſatz oder die falſche Wendung des erſten Argumentes in ihrer Verwerflichkeit. Denn wenn wirklich eine Vergleichung des weſentlich Ungleichen mit einander nicht gelten ſollte, ſo würde dieſes Argument ganz ſeiner Kraft beraubt, nach welcher ja Chriſtus in ſeiner menſchlichen Natur ſich ſollte verglichen haben mit der göttlichen. Die volle Kraft hat dieſes Argument daher nur, wenn es ſo formirt iſt, wie es Ambroſius gebraucht, indem er ſagt, es ſey unmöglich, daß Gott geringer ſey als Gott in Anſehung des göttlichen Weſens, wohl aber denkbar in Anſehung der menſchlichen Natur. Nam quomodo potest minor esse Deus, cum Deus perfectus et plenus sit? sed minor in natura hominis, Ambros. de fide l. 2. c. 4.

Eine dritte Stelle der Schrift, auf welche die Arianer ſich zum Beweis ihrer Lehre beriefen, iſt Matth. 24, 36. wo Chriſtus

ſagt: daß Tag und Stunde des Gerichts Niemand wiſſe, auch die Engel im Himmel nicht, ſondern allein der Vater; und bei Marc. 13, 32. ſteht ausdrücklich noch dabei: auch der Sohn nicht. Hieraus beſonders ſuchten ſie nun die Ungleichheit zwiſchen dem Vater und Sohn darzuthun, die Kirchenväter aber ſchlagen verſchiedene Wege ein, die in dieſer Stelle liegende Schwierigkeit wegzuräumen. Einige nehmen an, daß Chriſtus hier von ſich nach dem Fleiſch geredet und von ſeiner menſchlichen Natur. Hierüber verbreitet ſich Athanaſius in der 4. Rede gegen die Arianer weitläuftig. Er iſt der Meinung, Chriſtus ſpreche von ſeinem Nichtwiſſen als Menſch. Itaque non illud detrimentum est verbi, sed humanae proprium naturae est ignorare. Und hernach: Quapropter minime dixit: neque Filius Dei, ut ne divinitas ipsa nescire videatur, sed simpliciter, neque Filius; ex hominibus nato Filio ignoratio tribuitur. Wie Chriſtus, ſagt er hernach, als Menſch mit Menſchen hungert, durſtet und leidet, ſo weiß er als Menſch auch dieſes und jenes nicht, als Wort und Weisheit des Vaters hingegen weiß er Alles. Ebenſo ſagt auch Gregor von Naz., als Gott habe er den Tag des Gerichts gewußt, nicht aber habe er ihn gewußt als Menſch, or. 36; und Hilarius erklärt: Non ergo, quia nescire se diem et momentum Filius dicit, nescire credendus est: sicuti cum secundum hominem aut flet, aut dormit, aut tristis est, Deus obnoxius esse aut lacrymis, aut somno, aut timori est confitendus. Sed salva unigeniti in se veritate secundum carnis infirmitatem, fletum, somnum, inediam, sitim, lassitudinem, metum pati necesse est: et secundum hominis naturam, diei atque horae professus est inscitiam, l. 9. Allein ſchon von dieſer Stelle, in der er durchgängig ſonſt von Chriſto, als dem Sohn Gottes handelt, iſt es ungewiß, ob er wirklich glaubte, Chriſtus habe manches nicht gewußt wegen der Schwäche der menſchlichen Natur; doch dabei bliebe noch immer die Schwie-

rigkeit der Frage: wie denn unter allen Menschen auch er, in welchem die menschliche mit der göttlichen Natur geeiniget war, etwas nicht gewußt haben könnte? oder ob es nicht vielmehr war, weil er manches absichtlich verschwieg. Und dieses ist überhaupt die allgemeinere Meinung der Kirchenväter. Sie nehmen an, daß Christus weder als Sohn Gottes, noch als Menschensohn den Tag des Gerichts wirklich nicht gewußt, sondern sich nur einer gewissen Dissimulation bedient habe, welche einige auf seine göttliche, andere auf seine menschliche Natur beziehen, und in der Oeconomie oder in einer weisen Einrichtung begründet finden. Sie glauben daher, ein anderes liege hier in dem Worte und etwas anderes in dem Gedanken. Einige meinen, er habe damit nicht sagen wollen, er wisse es wirklich nicht, sondern nur dem Vater die Ehre lassen, als von welchem er auch dieses habe, daß er es wirklich wisse. Diese sehr gezwungene Deutung findet sich bei Gregor von Naz., auch in der angef. 36. Or., wie auch bei Basilius in der 391. Epistel. Andere nehmen an, er habe gesagt, der Vater allein wisse den Tag des Gerichts, um die Jünger von näheren Nachfragen nach diesem geheimnißvollsten Gegenstande abzuschrecken. In diesem Sinne finden Chrysostomus und Basilius eine simulata ignorantia in jener Stelle. Was er für sich recht gut wußte, wollte er also blos vor seinen Jüngern nicht wissen. In diesem Sinne sagte er, er wisse nicht, was er doch eigentlich nur verbergen wollte vor Andern. So auch Augustinus im Anfang der 1. Predigt über den 36. Psalm. Nicht weniger führten die Arianer die Stelle im 1. Brief an die Corinther K. 15, V. 28. an, wo es heißt: wenn Alles ihm wird unterworfen seyn, dann wird ihm auch der Sohn unterworfen seyn, der sich Alles unterworfen hat, damit Gott sey Alles in Allem. Diese Stelle verstanden einige Kirchenväter gleichfalls von der göttlichen, andere von der menschlichen Natur Christi; so die meisten. Augustinus sagt: in quantum Deus est, cum illo nos subjectos

habet: in quantum sacerdos, nobiscum illi subjectus est, de Trin. l. I. c. 1. Nach ihm ſpricht Chriſtus hier von dem künftigen Zuſtande der Kirche nach der Auferſtehung. Am weitläufigſten handelt hiervon Auguſtinus de Trin. l. I. c. 8. Die Urſach, warum der Apoſtel hier namentlich die Unterwerfung des Sohnes erwähnt, war, ne quis putaret, habitum Christi, qui ex humana creatura susceptus est, conversum iri postea in divinitatem. Damit wir alſo nicht zweifeln, daß Chriſtus auch nach der Auferſtehung ſich menſchlich uns zeigen werde, ſo zeiget der Apoſtel, daß auch Chriſtus alsdann mit uns dem Vater werde untergeben werden. Hieraus ſollte aber keineswegs folgen, daß der Sohn geringer ſey als der Vater, oder das Reich des Sohnes nicht ewig dauere. Der einfache Sinn iſt wohl, es werde alsdann das Mittleramt Chriſti ein Ende nehmen. Nicht weniger führten die Arianer für ihre Meinung an Col. 1, 15. wo es heißt: er iſt das Bild des unſichtbaren Gottes und der Erſtgeborne von allen Creaturen, woraus ſie folgerten, daß er vor allen anderen Creaturen ſelbſt erſt geſchaffen ſey. Dieſe Stelle beziehen faſt alle Kirchenväter allein auf die göttliche Natur Chriſti und konnten leicht darthun, wie wenig dieſelbe der Meinung der Arianer von einem Geſchaffenſeyn des Sohnes günſtig ſey, da er hier ausdrücklich nicht πρωτόκτιστος, ſondern πρωτότοκος heißt. Baſilius bemerkt hierbei noch: cum primogenitus mortuorum idem nominetur, haec ipsa vox significare debebit, illum prius mortuis caeteris vita esse functum. Verum quia primogenitus mortuorum ideo vocatur, quod causa sit resurrectionis ex mortuis, eodemque sensu primogenitus creaturae nominabitur, quod causa sit educendae ex non exstantibus ad hoc ut exstet, creaturae, contra Eunom. l. 4. Cyrillus erklärt den Ausdruck ſo, er ſey von Chriſtus gebraucht, nicht weil er allem Geſchaffenen voranging, ſondern weil der Sohn Gottes der Grund war, weswegen auch wir könnten zu Söhnen und Kindern Gottes werden.

Die Schrift, ſagt er, wollte zeigen, nos omnes in Filio et per Filium ad eandem vocatos esse formam, Dei Filios per gratiam effectos. Atque ipse principium est gratiae nobis datae et ex immensa sua benignitate similes sibi facit eos, qui per ipsum facti sunt, Thesaur. l. 25. Ambroſius ſtellt die beiden Ausdrücke πρωτότοκος und μονογενής zuſammen zur gegenſeitigen Erläuterung. Legimus primogenitum Filium; legimus unigenitum. Primogenitum: quia nemo ante ipsum; unigenitum, quia nemo post ipsum, de fide l. I. c. 6. Wenn ebendaſelbſt Chriſtus das Bild des unſichtbaren Gottes genannt wird, ſo bezieht ſich dieß offenbar auf ſeine menſchliche Natur, in der er die Sichtbarkeit des menſchlichen Gottes iſt; der Ausdruck: Erſtgeborner, bezieht ſich deutlich auf ſein göttlich Weſen.

Die Stelle Joh. 5, 19.: Es kann der Sohn nichts von ſich thun, er ſehe es denn den Vater thun; was dieſer thut, thut gleicherweiſe auch der Sohn — führten die Arianer häufig an, um zu zeigen, daß keineswegs der Sohn ſo mächtig ſey wie der Vater, da er von ſich ſelbſt nichts thun kann, und müſſe er deshalb nothwendig auch als Sohn Gottes dem Vater unterworfen ſey; kurz ſie baueten auch darauf ihre Meinung von der Verſchiedenheit des Weſens zwiſchen beiden. Die meiſten Kirchenväter verſtehen die Stelle von der göttlichen Natur Chriſti, und Baſilius ſchließt gerade aus dieſer Stelle, und ganz im ſtrengſten Gegenſatz zu den Arianern, auf die Gleichheit des Weſens. Nihil a se facit Filius, quia per unitatem operationis nec Filius sine Patre facit, nec sine Filio Pater. Wenn alſo der Sohn ſagt: er thue nichts, als was er den Vater ſehe, höre thun, ſo finden die Kirchenväter eben in dieſem Ausdruck die Bezeichnung der göttlichen mitgetheilten Subſtanz. Et ita videt Filius Patrem, ut quo eum videt, hoc ipso sit Filius. Non enim aliud illi est esse de Patre, i. e. nasci de Patre, quam videre Patrem, aut aliud vi-

dere operantem, quam pariter operari, August. Tract. 20. in Johannem. Als das lebendige Bild des Vaters nimmt er kraft der ewigen Zeugung alle Ideen des Vaters in ſich auf, und in ſofern hat der Sohn nichts von ihm ſelber, ſondern vom Vater. Wie auch Ambroſius ſagt: Quod enim unum est, per substantiae proprietatem non potest separari et ideo non potest Filius facere, nisi quod audierit a Patre, quia in aeternum est permanens Dei verbum, nec unquam Pater a Filii operatione dividitur et quod operatur Filius, scit Patrem velle, et quod vult Pater, Filium novit operari, de Sp. S. l. 2. c. 12. In demſelben Sinne deuten die Kirchenlehrer andere Stellen, auf welche ſich die Arianer berufen, in denen vom Sohn geſagt wird, ihm ſey gegeben, verliehen, er habe empfangen u. ſ. w., durch welches er nur ſagen wollte, er ſey nicht der Vater, ſondern der Sohn. Beſonders führten die Arianer noch Matth. 19, 17. (Einer iſt gut); ferner Joh. 17, 3 (der Du allein wahrer Gott biſt) und 1. Tim. 6, 16. (der allein Unſterblichkeit hat) für ihre Meinung an, und bewieſen daraus, daß der Sohn Gottes von Natur weder gut, noch der wahre Gott ſey, noch Unſterblichkeit habe, d. h. daß ihm dieſes Alles weſentlich nur ſo mitgetheilt ſey, wie es jeder andern Creatur mitgetheilt wird von Gott. Denn keineswegs wollten damit die Arianer dem Sohne Gottes die Güte abſprechen und ihn für ein böſes Weſen erklären, wie es einige Kirchenväter, ſey es aus übelem Willen und Haß oder aus Verſehen und Unwiſſenheit, deuten; wie es z. B. Epiphanius thut in der 96. Häreſe und Gregor von Nyſſa, der dem Eunomius vorwirft, dadurch, daß er dem Vater allein die Güte vindicire, ſtelle er den Sohn in die Reihe der Böſen, contra Eunom. l. 10. init. Dieſe Folgerung leiten faſt alle aus der arianiſchen Auslegung jener Stelle ab und ſie iſt wohl für nichts als Chikane anzuſehen, denn übrigens ſagt es ja Eunomius ſelbſt, daß er Gott für den Urheber alles Guten halte in der Creatur. Was

nun die erste Stelle betrifft, so ist die Ansicht der meisten Kirchenväter, des Athanasius, beider Gregore, des Chrysostomus u. s. w., die, der Jüngling, dem Christus dieses sagte, habe ihn für einen ganz gewöhnlichen Menschen gehalten, höchstens durch menschliche Weisheit und Tugend vor anderen ausgezeichnet; um nun seinen Glauben zu erhöhen, habe er ihm entgegnet: was nennst Du mich gut, gleichsam als hätte er gesagt: wenn Du mich, wie Du zu erkennen giebst, für nichts als einen Menschen hältst, so nenne mich auch nicht gut, denn u. s. w. Bei der andern Stelle: der Du allein wahrer Gott bist, erinnert schon Athanasius or. 4. und Basilius, was einem jeden leicht einleuchtet, daß Christus hier nicht einen Gegensatz der wahren Gottheit des Vaters gegen die des Sohnes, sondern gegen die falschen und blos sogenannten Götter bildet, Epist. 141; und alle Väter stimmen darin zusammen.

Wenn die rechtgläubigen Lehrer auf diese Weise diejenigen Stellen der Schrift für sich und ihre Lehre günstig zu deuten suchten, in denen ihre Gegner vielmehr Widersprüche gegen dieselbe entdeckt haben, so machten sie nun auch fortwährend in ihrer Widerlegung der Gegner von vielen Stellen der Schrift Gebrauch, in denen sie die Lehre der Kirche ausgedrückt fanden, und forderten ihre Gegner auf, sie daraus zu widerlegen. Häufig findet man auch, daß sie Stellen des Alten Testaments selbst anführen für ihre Lehre und hierbei ließen sie sich allgemein von dem Grundsatz leiten, daß, wie auch das Alte Testament an Licht und Klarheit dem Neuen nachstehe und recht verstanden werden könne nur aus diesem, doch auch jenes schon unmöglich ganz ohne Andeutung dieser Wahrheit seyn könne. Dieses begreifen und erläutern sie alle aus der Geschichte der göttlichen Offenbarung, welche sich zu allen Zeiten nach der Fassungskraft, dem Bedürfniß und der Reife der Bildung des Menschengeschlechts bequemte. Allmählig also ist der Natur des menschlichen Geistes und seiner Entwickelung gemäß die völlige Erkenntniß

dieſes Geheimniſſes dem Menſchen zu Theil geworden, und wie die Erkenntniß des Vaters hauptſächlich hervortritt im Alten Bunde, die Erkenntniß des Sohnes aber vorzüglich im Neuen, ſo mußte die Gottheit des Geiſtes von beiden erſt in der chriſtlichen Kirche, als dem Reiche des Geiſtes, zur vollen Klarheit der Erkenntniß gelangen. Zur Zeit Moſes, da es das dringendſte Bedürfniß war, ſein Volk von der Abgötterei zurückzuhalten, mußte die Lehre von der Einheit Gottes Wurzel und Quelle aller wahren Gotteserkenntniß ſeyn, und konnte die innere hypoſtatiſche Differenz in Gott nicht zur Erkenntniß kommen. In den Propheten hingegen tritt die Verheißung des ewigen Retters der Menſchheit ſchon ſtärker hervor, der den Neuen Bund ſtiftete und ſeinen Geiſt allen ſeinen Gläubigen hinterließ, der dann ſein göttlich Weſen in der chriſtlichen Kirche vorzüglich beurkundete. In dieſem Sinne erklärt ſich z. B. Gregor von Nazianz in der 37. Rede. Sic enim se res habet. Vetus Testamentum Patrem aperte praedicabat, Filium obscurius. Novum autem Filium nobis perspicue ostendit et Spiritus divinitatem subobscure quodammodo indicavit. Nunc vero Spiritus ipse nobiscum versatur seseque nobis apertius declarat. Neque enim tutum erat, Patris divinitate nondum confessa Filium aperte praedicari: nec Filii divinitate nondum admissa, Sp. S. velut graviorem quandam, si ita loqui fas est, sarcinam nobis ingeri. Was nun die beſonderen Stellen des Alten Teſtaments betrifft, in denen man von jeher eine mehr oder weniger deutliche Beziehung auf die göttliche Dreieinigkeit fand, ſo ſind ſie freilich meiſtens von der Art, daß ſie weit eher im Stande ſind, einen Chriſten zu überzeugen, der ſchon an dieſes Geheimniß glaubt, als einen Nichtchriſten und Nichtgläubigen, der immer geneigt ſeyn wird, das Eigenthümliche ſolcher Stellen mehr an der Seite der Sprache, als in einem dogmatiſchen Grunde zu finden. Von der Art iſt ſchon die hebräiſche Sprachform Elohim, gleich zu Anfang der

Geneſis, und beſonders in der Stelle Geneſ. 1, 26, wo Gott ſich gleichſam ſelbſt objectivirend und anredend vorgeſtellt wird in den Worten: laſſet uns Menſchen machen, welches von den meiſten Kirchenvätern als Rede Gottes des Vaters an den Sohn verſtanden wird, von einigen jedoch auch als Anrede Gottes an die Engel. Nicht weniger Gewicht legen ſie ſchon auf die Stelle, wo es heißt und Gott ſprach: es werde Licht und es ward Licht, wo gemeiniglich unter dem Wort, wodurch alles geworden iſt, der Sohn Gottes verſtanden wird. Ueberhaupt wird durch das Debar Adonai durchgängig im Alten Teſtament die Offenbarung Gottes, der Sohn, verſtanden in den Auslegungen von den Kirchenvätern, und Auguſtinus ſagt daher: Nihil dixit Deus, quod non dixit in Filio. Dicendo enim Filio, quid facturus erat Pater per Filium, ipsum Filium genuit, per quem, faceret omnia, tract. 21. in Joh.; u. in der Schrift: contra Sermonem Arian. c. 3: jussio Patris, ut fierent omnia, non est nisi Verbum, per quod facta sunt omnia. Den hermeneutiſchen Grundſatz der Kirchenväter, nach welchem die Pluralität in der Redeform der Worte Gottes auf die Pluralität der göttlichen Perſon deutet, zumal in der Stelle wo es heißt: laſſet uns Menſchen machen nach unſerm Bilde, ſpricht auch Hilarius aus, indem er ſagt, dergleichen Redensarten ſeyen von der Art: ut nec solitudinis intelligentiam significatio efficientis admittat, nec divinitatis diversitatem ad eandem imaginem et similitudinem constituta patiatur operatio, de Trin. l. 4. Ferner wo von der Sichtbarkeit Gottes im Alten Teſtament, von den drei Engeln, die ſich mit Abraham unterreden, die Rede iſt, fanden die Kirchenväter das Geheimniß der Pluralität der göttlichen Perſon ausgedrückt, in dem Dreimalheilig Jeſaias 6. erblicken ſie den beſtimmteſten Ausdruck von der Trinität, und in den Pſalmen und Propheten traten ihnen dann die Hinweiſungen auf die künftige Menſchwerdung des Sohnes Gottes entgegen. Soviel hierbei auch im Einzelnen

mag zu erinnern und mitunter der Willkühr freies Feld eröffnet worden seyn, so gehört doch nur wenig Sinn für die Wahrheit dazu, um alle die tieferen Andeutungen göttlicher Geheimnisse, von denen das Alte Testament voll ist, wenigstens im Allgemeinen anzuerkennen, und kann, wer überhaupt an den Sohn Gottes, als des Vaters Offenbarung, glaubt und an einen göttlichen Inhalt in der Bibel des Alten Testaments, sich schwerlich der Wahrheit entziehen, daß er auch dort sich auf die mannigfaltigste Weise schon verkündige und die Menschen zur Erkenntniß des ihnen ohne ihn ganz unbekannten Gottes hinleite. Deutlicher und bestimmter spricht das Neue Testament von der Differenz der göttlichen Personen, und besonders legte die Kirche in Ansehung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater von jeher das meiste Gewicht auf den Anfang des Evangeliums Johannis, welches von ihr bei allen Gelegenheiten angezogen wird, um auf gleiche Weise daraus den Sabellianismus als den Arianismus zu widerlegen. Jenen, weil, ohne ihn von sich zu unterscheiden, von Niemand gesagt werden kann, er sey bei sich selbst, wie es hier von dem Worte heißt, es war bei Gott, noch irgend Jemand sein eigener Sohn genannt wird, wie dieses Athanasius in seinem Buch gegen die Sabellianer, Basilius in seiner Rede gegen dieselben und die anderen Väter gar oft wiederholen und ausführen. Andererseits stellte man den Arianern beständig die ersten Worte des Evangeliums entgegen: im Anfang war das Wort, sofern unter dem Anfang hier bald verstanden wird soviel als ante omnia, bald das absolute Prinzip des Sohnes, der Vater, wie es Athanasius im Anfang des 5. Buches contra Arianos nimmt, wie auch Gregorius von Nyssa im 3. Buch contra Eunomium u. A. Nicht also blos eine Zeitbestimmung, eine Zeit vor aller Zeit, finden die Kirchenväter in diesem Worte, sondern auch auf das absolute Prinzipseyn Gottes, welches der Sohn in und am Vater hat, beziehen sie die Worte: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Diejenigen, welche die ἀρχή

von dem Anfang der Welt, der Weltschöpfung verstanden, mußten darauf verzichten, gegen die Arianer daraus etwas zu beweisen, denn diese Annahme ließen sie sich gefallen, daß bei der Schöpfung der Welt das Wort Gottes, der Sohn schon gewesen, da sie stets lehrten, daß es vor der Schöpfung aller übrigen Dinge von Gott hervorgebracht worden, und daß durch dasselbe Alles geworden sey. Gleicherweise legen sie großes Gewicht auf ἦν, erat, gegen die Arianer und zeigen, daß nicht gesagt sey: in principio factum est verbum, sondern erat, wodurch es gänzlich mit Gott identificirt wird. Athanasius fand darin den deutlichsten Ausspruch der Ewigkeit des Logos und seiner göttlichen Zeugung. Ferner beweisen sie aus den Worten: durch ihn ist Alles gemacht, daß er nicht selbst gemacht seyn könne, sondern hier aufs Bestimmteste als Prinzip der Schöpfung von ihr selbst unterschieden werde. Und so könnte der Gebrauch des ganzen ersten Kapitels leicht bei den Kirchenvätern im Einzelnen nachgewiesen werden in ihrem Streit mit den Sabellianern und Arianern; auch findet man hierin soviel Uebereinstimmung bei ihnen, daß manche nur die Wendungen der früheren, besonders die lateinischen die der griechischen zu wiederholen schienen. So bestehen sie z. B. alle fast auf gleiche Weise auf den Folgen, welche sich gegen die Arianer ergeben aus den Worten: und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort. Denn nicht seyn kann Gott als das Wort bei Gott, als Vater, wenn nicht die Gottheit beider eine und dieselbige, und dennoch das Wort vom Vater verschieden ist. — Die andere Hauptstelle ist Joh. 10, 30., wo es heißt: ich und der Vater sind eins, zu welcher die Kirchenväter im Streit mit den Sabellianern und Arianern auf den verschiedensten Wegen zurückkehren; so Athanasius in der 4. u. 5. Rede contra Arian.; Hilarius im 8. Buch; Gregorius von Nyssa im 1. Buch contra Eunom.; fast Alles faßt sodann Ambrosius zusammen, indem er sagt: Cum dicit: Ego et Pater, revelatur aequalitas;

cum dicit: unum sumus, unitas declaratur. Aequalitas confusionem excludit, unitas separationem; aequalitas Patrem Filiumque distinguit; unitas Patrem Filiumque non separat. Ergo cum dicit: Ego et Pater, Sabellianum repellit, quia alium se, alium Patrem dixit; repellit Photinianum, quia se cum Deo Patre junxit. Illos superioribus repellit, quia dixit: Ego et Pater, inferioribus Arianos, quia dicit: Unum sumus. Tamen et in superioribus et in inferioribus haereticam jugulat saevitatem, Sabellianorum, quia Unum dixit sumus, non Unus sumus, Arianorum, quia Ego et Pater, non Pater et ego dixit, Ambros. de Sp. S. l 3. c. 18. Es kam hierbei hauptſächlich darauf an, in welchem Sinne das Einsſeyn des Sohnes mit dem Vater zu nehmen ſey. Die Arianer bezogen es nicht auf die Natur, ſondern nur auf die Uebereinſtimmung und die Conſenſion im Willen, gleichwie Chriſtus Joh. 17. betet für ſeine Jünger, daß ſie eins ſeyen, wie auch wir eins ſind. Hieraus ſchien ihnen hervorzugehen, daß wenn die göttliche Einheit eine ſolche iſt, wie die der Menſchen unter einander, ſie keine andere ſeyn könne als die der Harmonie des Willens und der Liebe. Athanaſius, der über dieſen Punkt ſehr ausführlich iſt in dem 4. und 5. Buch gegen die Arianer, bemerkt dagegen: daß man den Sinn und und Gehalt der Partikel ὡς, sicut, wohl beachten müſſe, welche offenbar Aehnlichkeit und Nachahmung ähnlicher Verhältniſſe, keineswegs aber dieſelbe Art und Weiſe der Einheit oder Verbindung anzeigt, und beſonders neu iſt die Bemerkung des Cyrillus hierbei, daß Chriſtus nicht geſagt hat: ut sint unum nobiscum, ſondern ut omnes unum sint, nämlich unter ſich und in nobis, in uns. Wenn es alſo allerdings die Einheit des Willens und der Liebe iſt, die er von ſeinen Jüngern ausſagt, ſo giebt er ihr an der Einheit der Natur und des Weſens, wie ſie zwiſchen ihm und ſeinem Vater beſteht, das Vorbild [illegible] auch nach Chryſoſtomus aus dem

ganzen Zusammenhang der Stelle hervor. Denn jener Worte: ich und der Vater sind eins, bedient er sich um zu beweisen, daß Niemand seine Schaafe aus seiner Hand reißen werde. Denn, sagt er, der Vater, der sie mir gegeben hat, ist größer als Alles, womit er die Natur und das Wesen Gottes bezeichnet. Indem er nun zu den Worten: Niemand soll sie aus meiner Hand reißen, unmittelbar hinzufügt: ich und der Vater sind eins, so will er damit sagen, daß aus seines Vaters Hand so wenig als aus seiner sie Jemand reißen wird, da er ja eins ist mit dem Vater. Hätte Christus nun hier an eine bloße Consensiom, an Uebereinstimmung des Willens und nicht an die Einheit des Wesens gedacht, so würde der Schluß, den er beabsichtigt, verfehlt seyn, und könnte er nicht so erhaben von sich und seiner Einheit mit dem Vater gesprochen haben; daher folgt wenigstens aus dieser Stelle die Einheit der Macht, welche jedoch ohne die Einheit des Wesens nicht gedenkbar ist, Chrysost. Hom. 61. in Johann. Athanasius, Cyrillus und Augustinus erinnern außerdem, daß Christus hier keineswegs sagt: Ego et Pater unum volumus, sondern sumus. Besonders aber machen sie alle aufmerksam auf den wichtigen Zusammenhang dieser Stellen und den Unglauben der Juden. Diese, sobald sie hörten, daß Christus von sich die Einheit mit dem Vater prädicirte, griffen zu Steinen und sprachen: Du hast Gott gelästert, da Du ein Mensch bist, machst Du Dich selbst zu Gott. Sie verstanden also ganz richtig die Worte Christi nicht von einer bloßen Einheit des Willens, sondern auch des Wesens. Hierauf kommt Athanasius oft zurück und sucht durch den jüdischen Unglauben selbst den arianischen zu zerstören. Hätte Christus hier zur Auslegung seiner Worte gesagt: er meine seine Einheit mit Gott nicht in dem Sinne, wie sie es meinten, so hätte er leicht den Sturm von sich gewandt, wenn er ihre Meinung berichtigt hätte und widerlegt, gleichwie Paulus und Barnabas, da sie für Götter erklärt wurden, diese Ehre gar eifrig ablehnten,

Act. 14. Aber ſtatt deſſen fährt er fort, in ihrem ganz richtigen Sinne ſie zu überzeugen, er ſey der Sohn Gottes in dieſem von ihnen erkannten Sinne und giebt daher die eine Redensart: ich und der Vater ſind eins, ganz und gar das Nämliche als die andere, die er hierauf gebraucht: ich bin der Sohn Gottes. Das, was die Juden eine ſchreckliche Blasphemie nannten, daß er ſich ſelbſt zum Sohne Gottes mache oder für eins erkläre mit dem Vater, fordert er ſie auf als wahr und gewiß wenigſtens an ſeinen Werken zu erkennen.

Eine andere wichtige Stelle iſt die Joh. 10, 38., die auch 14, 10. wiederholt wird: der Vater iſt in mir und ich bin im Vater. Auch dieſer Stelle bedienen ſich die Kirchenväter gar oft gegen die Sabellianer und Arianer, um ſowohl die weſentliche Gleichheit als die perſönliche Verſchiedenheit zwiſchen Vater und Sohn darzuthun. Damit man nämlich, ſagt Athanaſius, die Worte: ich und der Vater ſind eins, nicht ſo erkläre, als ſey der Vater der Sohn oder der Sohn der Vater, ſo wird es genauer beſtimmt und wiederholt in den Worten: ich bin im Vater und der Vater iſt in mir. Und andererſeits wird durch dieſes Seyn in einander wohl offenbar auch eine höhere Einheit des Sohnes mit dem Vater bezeichnet, als die blos des Willens; denn auch die Engel und alle heilige und geheiligte Creaturen wollen nichts anders als den Willen Gottes thun, doch wagt keines von ſich zu ſagen: ich und der Vater ſind eins und ich bin im Vater und der Vater iſt in mir. Ferner ſagt Chriſtus: Joh. 14, 9.: wer mich ſiehet, ſiehet den Vater. Haec ideo dixit, ſagt Auguſtinus, quod tam similes sint Pater et Filius, ut, qui unum noverit, ambos noverit. Solemus enim de similibus duobus ita loqui, eis, qui unum illorum viderint, et qualis sit alius, volunt nosse, ut dicamus: vidistis illum, illum vidistis, Tract. 70. in Joh. Auch bei dieſer Sentenz wiederholten die Väter gar oft, was ſchon bei dem Früheren bemerkt worden, daß nämlich keiner der Patriarchen,

Propheten oder Apostel von sich gesagt habe und habe sagen können: wer mich siehet, der siehet den Vater. Gleicherweise stellet diesen Ausspruch Augustinus der sabellianischen Lehre gegenüber, indem er sagt: Nam nisi duo essent Pater et Filius, non dictum esset: si cognovissetis me, et Patrem meum cognovissetis, quoniam ego, per quem venitur ad Patrem, perducam vos ad eum, ut ipsum etiam cognoscatis, Tract. 70. in Joh. Indem er sagt: wer mich siehet, bezeichnet er seine Person, die Person des Sohnes; in dem Zusatz: der siehet den Vater, weiset er auf die von ihm verschiedene Persönlichkeit des Vaters hin. So Basilius in der or. contra Sabellianos et Arianos. — Eines der stärksten Argumente für die gleiche Gottheit des Sohnes und Vaters nahm die Kirche von jeher aus der ganzen Erzählung im 5. Kapitel Johannis, wo es unter anderen heißt: darum suchten nun die Juden ihn zu tödten, weil er nicht nur den Sabbath auflösete, sondern auch Gott seinen Vater nannte und sich Gott gleich machte. Bei dieser Stelle bemerkt Augustinus, im 17. Tract. in Joh.: Omnes dicimus Deo: Pater noster, qui es in coelis. Legimus et Judaeos dixisse, cum tu sis Pater noster, Ergo non hinc irascebantur, quia Patrem suum dicebat Deum, sed quod longe alio modo, quam homines. Ecce intelligunt Judaei, quod non intelligunt Ariani. Wäre der Sohn ungleich dem Vater oder um soviel geringer, als es die Creatur ist gegen den Schöpfer, so hätte Christus unstreitig die falsche Vorstellung der Juden widerlegen müssen. Allein im Gegentheil sucht er die Vorstellung der Juden zu befestigen durch andere Worte, in denen er das Nämliche sagt und wiederholt, auf daß alle den Sohn ehren, wie den Vater; wer den Sohn nicht ehret, der ehret auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat. Wie der Vater sein Leben in sich selbst hat, so hat er auch dem Sohne gegeben, sein Leben in sich selbst zu haben; wie der Vater Todte erweckt und lebendig macht, also auch der Sohn u. s. w.

Chriſtus, der ſonſt bei allen Gelegenheiten ſo demüthig umherging in Worten und Thaten, ſollte nur hier ſo hohe Dinge von ſich geſagt haben können ohne Grund? — In dieſe Reihe von Schriftargumenten gehört auch Joh. 16, 15: Alles, was der Vater hat, iſt mein, und 17, 10. Den Inhalt dieſer Stellen nennt Auguſtinus: rectissimam regulam, zur Ueberführung der Ketzer, ut ubicumque aliquid tribuunt Patri, quod Filio denegant, ipsam fidelissimam testem contra errores eorum vel contra mendacia producamus, contra Maximin. l. 3. c. 9.

Es iſt hier nicht der Ort, mehrere andere Stellen der Schrift zu erwähnen, welche die Kirchenväter häufig hierher zogen, ohne daß ſie doch wirklich hierher gehörten oder etwas bewieſen, Stellen, welche durch eine andere, richtigere Auslegung ſofort ihr Gewicht verloren, wie 1. Joh. 3, 16. wo man den Ausdruck Gott auf Chriſtum bezog, oder bei denen die Lesart zweifelhaft, verdächtig und falſch war. Daß das ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός in Röm. 9, 5. die richtige Lesart ſey, vertheidigen ſehr viele Kirchenväter. Auch das entfernter Liegende ziehen ſie oft durch Folgerungen und Schlüſſe hierher. Bei allen Stellen der Schrift aber, welche wirklich hierher gehören, gehen ſie zugleich meiſtens tief ein in die Idee von Gott, woraus allein die heilige Schrift ihr Licht empfängt. So iſt es eben dieſe theologiſche Auslegung oder die Analogie des Glaubens, mittelſt deren ſie Alles entwickeln, was in dem Begriff und Ausdruck: Sohn Gottes, den die Schrift gebraucht, liegt oder in ähnlichen, wie μονογενής, πρωτότοκος, wo ſie die Zeugung von Schöpfung ſtets genau zu unterſcheiden pflegen. Immer ſind es die beiden Hauptrichtungen der ſabellianiſchen und arianiſchen Lehre, denen ſie entgegen treten in ihren Schriftauslegungen. Indem die Schrift den Namen des Sohnes Gottes gebraucht, unterſcheidet ſie ihn zugleich vom Vater. Nam si idem est Pater et Filius, frustra est nominum distinctio, ſagt Cyrillus Alex. zu Joh. 1, 2.

Nam si omnino non genuit, quorsum vocatur pater? quinam porro Filius est, si non est a patre genitus? ib. Und ſo ſagten ſie andererſeits, daß der Name des Sohnes die Gleichheit des Weſens ausdrücke und ſchon mitenthalte, und finden ſie in dieſem Ausdruck allein ſchon den vollen Begriff des nicht in der Schrift enthaltenen ὁμοούσιος. Quis enim, ſagt Athanaſius, audiens nominari Filium, non statim de eo cogitat, eum esse proprium quiddam paternae substantiae? quis in prima Christianismi sui institutione audiens, quemadmodum Deus habet Filium ac proprio Verbo omnia fecit, non ita mente, ut nos sentimus, accepit? Quis cum prima exorta est scelerata Arianorum haeresis, non statim, ut quae ab illis dicuntur, audiit, obstupefactus est, tanquam ipsis, aliena loquentibus ac praeter satum ab initio verbum superserentibus? Etenim hoc in unaquaque anima satum est ab initio et sempiternum: Deum Filium habere Verbum, Sapientiam, virtutem et hanc illius imaginem et splendorem esse. Oritur vero statim ex iis dictis aeternum quiddam et existens a Patre, simileque substantiae generantis ac nulla in istis inest opificii vel creaturae notio, Ath. contra Arian. l. 3. Und in dem nämlichen Sinne erörtert Auguſtinus den Ausdruck der Schrift: Sohn Gottes, indem er ſagt: Nec attenditis, quid mali dicatis, ut cum homines et canes et cetera huiusmodi habeant filios veros, quos illis gignentibus creat veritas, non sit verus Dei Filius ipsa veritas. Aut si sancta scriptura cogente permittitis, ut verus Filius sit, rogamus permittite, ut degener non sit, contra Maximin. l. 2. c. 6. l. 3. c. 15. Sie decken bei aller Gelegenheit die Leerheit und Nichtigkeit auf, welche ſich dieſes Ausdrucks nur ehrenweiſe und wie die Neueren gleichſam nur aus Höflichkeit bediente, aber von dem Sinne der Schrift fern bleibt, indem ſie die innere Wahrheit des Ausdrucks leugnet. Talem conformant isti Filium, ſagt Cyrillus,

honore quidem et illustri condecoratum gloria et ut Deum decet, sed minime verum; at nominibus adulterinis et congruentibus Deo voculis speciem effictum, Dial. 2. p. 418; und Chryſoſtomus: Filium nos dicimus et vere quod dicimus defendimus; illi vero sic dicunt, ut non re ipsa confiteantur. Hom. 33. in Acta. Gregor von Nazianz ſagt in ſeiner 35. Rede, die Ketzer ſeyen wenigſtens dahin gebracht, daß ſie meinten, Chriſtus werde nur ὁμωνύμως Gott genannt, wie der Hund, ein Fiſch oder ſonſt etwas Himmliſches benannt werden könnte mit einem Ausdruck, der eigentlich von irdiſchen Dingen gilt. Denn ob ſie gleich dem Ausdruck nach Chriſtum nicht nur den Sohn Gottes, ſondern auch einen wahren Sohn nannten, ſo wurden ſie doch in der That und aus ihren übrigen Lehren überführt, daß ſie den Ausdruck nicht im eigentlichen, urſprünglichen und ſtrengen Sinne, ſondern in einem entfernteren nähmen, ſofern ſie ihn nämlich denn doch auf etwas, was gemacht oder geſchaffen ſeyn ſoll, bezögen, nämlich in dem Sinne, als das Alte Teſtament dieſen Ausdruck häufig von heilig geſinnten Menſchen, von Engeln u. ſ. w. gebraucht, oder das Neue Teſt. von Kindern Gottes redet, nicht aber ſo, daß klar werde, wie die Schrift dieſen Ausdruck von Chriſto in einem ganz eigenen und eigenthümlichen Sinne nimmt, wie Röm. 8, 32: Gott hat ſeines eigenen Sohnes nicht verſchont, ſondern ihn für uns alle dahin gegeben; alſo in einem ſolchen Sinne, daß die Art, wie wir den Sohn für den wahren halten, zurückweiſet auf die, in welcher wir ihn zugleich für den wahren Gott halten, wie Ambroſius ſagt: Si natus est, substantiae est. Si factus est, verus Filius non est. Si verus Filius non est, nec verus Deus est, de fide l. 1. c. 7. Hilarius erläutert den Schriftbegriff und den Ausdruck: Sohn Gottes in dem 6. Buch ſeines Werkes de Trinitate ausführlich. Bei der Stelle Matthäi 3, 17: dieß iſt mein lieber Sohn u. ſ. w., ſagt er unter anderen: Anne tibi in eo, quod dicitur, hic est, non hoc

significare videtur, alios quidem cognominatos ab eo in filios, sed hic Filius meus est? Donavi adoptionis plurimis nomen, sed iste mihi Filius est. Es iſt die durchgängige Vorſtellung der Kirchenväter, daß alle Menſchen erſt in dem einen und einzig wahren Sohne Gottes zur Adoption bei Gott gelangen, und von ihm an Kindesſtatt angenommen und ſo und in dieſem Sinne gleichfalls zu Söhnen und Kindern Gottes werden. Bei dem Schluß des 19. Kapitels vom Evangelium Johannis, wo der Apoſtel ſagt: Dieſes iſt geſchrieben, damit ihr glaubet, daß Jeſus Chriſtus der Sohn Gottes ſey u. ſ. w., ſagt Hilarius in ſeinem 6. Buch: Scribendi igitur Evangelii non aliam praetulit causam, quam ut omnes crederent Jesum esse Christum Filium Dei. Si sufficit ad salutem, Christum credere, cur adjecit Filium Dei? Si vero Christum credere ea demum fides est, non Christum tantummodo, sed Christum Filium Dei credidisse, non est nomen Filii in Christo unigenito Deo ex adoptionis consuetudine, quod proprium est ad salutem. Si ergo salus in confessione nominis est, quaero, cur in nomine veritas non sit; quod si in nomine veritas est, qua auctoritate creatio esse dicitur, cum non creationis confessio salutem sit praestitura sed Filii? Bei der Stelle Joh. 8, 35., wo Chriſtus ſich ohne weiteren Beiſatz den Sohn nennt und ſagt: wenn alſo der Sohn euch frei macht, ſo ſeyd ihr wahrhaftig frei, macht Auguſtinus beſonders eine ſchöne Bemerkung: Nam et ipse Dominus, cum sine additamento ponit Filium, se ipsum unigenitum vult intelligi, ubi ait, si Filius vos liberaverit, tunc vere liberi estis. Non enim dixit: Filius Dei; sed tantum dicendo Filius, dat intelligi, cuius sit Filius. Quam locutionem non recipit nisi excellentia eius, de quo ita loquimur, ut etiam, si eum non nominemus, possit intelligi. Ita enim dicimus pluit, serenat, tonat et si qua alia sunt, neque addimus, quis id

faciat, qui omnibus mentibus sese offert excellentia facientis, nec verba desiderantur. — Auch aus der Benennung des Eingebornen, welche die Schrift dem Sohne Gottes beilegt, ſchließen die Kirchenväter, daß er nicht könne ein Geſchöpf Gottes ſeyn, denn hierin fanden ſie beſonders die beiden Hauptmomente des Begriffs vom Sohne Gottes, erſtens, daß er gezeugt ſey vom Vater und nicht geſchaffen wie die Welt, und zweitens, daß er es ſey auf eine einzige und eigenthümliche Weiſe, ſo, daß ihm allein der Name Sohn Gottes urſprünglich und wahrhaftig wie keiner Creatur zukomme. Deshalb ſagt Auguſtinus: Etenim si natus est, Filius est, si Filius est, verus filius est, quia unigenitus est. Nam et nos sumus dicti filii, sed numquid unigeniti sumus tot filii? contra Maximin. l. I. c. 6; und Chryſoſtomus ſagt: der Name des Eingebornen Sohnes werde in der Schrift auf eine ſolche Weiſe gebraucht, daß dadurch der Name des Sohnes, von der Creatur gebraucht, eingeſchränkt werde. Sohn heißt wohl ein Menſch, auch Chriſtus, aber der Menſch nur uneigentlich (καταχρηστικῶς), Chriſtus eigentlich (κυρίως). Nam vox ista Filius inest et hominibus, inest et Christo, sed nobis abusione quadam (καταχρηστικῶς) Christo vero proprie (κυρίως). At vox unigeniti ipsius est solum, neque aliorum ulli ne abusione quidem convenit. Ut igitur ex appellatione illa, quae nulli inest, alteram, quae inest in multis, esse propriam existimes, ideo prius dixit: unigenitus, deinde filius. Die Kraft dieſes Begriffs ſuchten die Arianer beſonders dadurch zu ſchwächen, daß ſie ſagten: μονογενής heiße der Sohn blos darum, weil er μόνος παρὰ μόνου, solus a solo, procreirt ſey, alles übrige aber durch ihn, als das Werkzeug Gottes, geſchaffen. Auf ſolche hervorragende und unvergleichliche Weiſe von Gott producirt, heiße er mit Recht der Eingeborne. Allein ſchon Baſilius zeigt, wenn in dieſem Wort zeugen einerlei ſeyn ſollte mit ſchaffen, der Sohn eigentlich μονόκτιστος hätte

heißen müſſen, unicreatus. Der Arianer Eunomius interpretirt auch ſchon, wie die ſtolziſche Ueberſetzung des Neuen Teſtaments, das μονογενές durch ἀσύγκριτον, incomparabile. Allein Baſilius zeigt ihm, wie auf dieſe Weiſe auch der Vater μονογενής heißen müßte, da er eben ſo unvergleichlich iſt als der Sohn, der Vater aber doch ſelbſt nach der Arianer Lehre ἀγέννητος ſey, Basil. contra Eunom. l. 4. und Cyrill. Thesaur. l. 25. Er zeigt, daß eingeboren und unvergleichlich nicht an und für ſich einerlei iſt, ſondern nur darin, daß er auf eine unvergleichliche Weiſe hervorgebracht iſt, alſo μονογενής ſoviel heiße als unice genitus, singulari productione editus. Die Kirchenväter gehen bei dieſem Wort häufig in den Unterſchied von Zeugen und Schaffen ein und behaupten, wie Baſilius, genitum ex ipsa gignentis substantia esse, factum vero non ex facientis substantia. Non est igitur idem gignere, quod facere, contra Eunom. l. 4.

Allein, wiewohl man dieſe Begriffe relativ ſo gegen einander beſtimmen kann, kann man den Unterſchied doch nicht für abſolut halten und für richtig in jedem Sinn. Denn wie iſt Gott noch immer Schöpfer? Dadurch, daß eins ſich aus dem andern hervorbringt und zeugt und macht; wiederum, wie entſteht eins aus dem andern, wie zeugt der Menſch den Menſchen anders, als daß Gott zugleich darin ſeine Schöpferkraft beweiſt. Beides iſt auf eine abſolute Weiſe, und zugleich kann man in dieſem Sinne nicht ſagen, γεννᾶν ſey weſentlich verſchieden von ποιεῖν. Allein worauf es bei Beſtimmung des Sinnes, in welchem die Schrift vom Sohne und Gezeugten Gottes ſpricht, hauptſächlich ankommt, iſt dieß, daß beide Ausdrücke in ihrem Begriffe, ſobald ſie von Gott in ſeinem Unterſchiede von der Welt gebraucht werden, auseinander treten und ſo verſchieden ſind, als Gott und die Welt; in und mit dieſen beiden Begriffen hat man immer zugleich die von einem ungeſchaffenen Schöpfer der Welt und einem von Gott Geſchaffenen.

Sobald nun dabei der Ausdruck Sohn gebraucht wurde, ſo verſtand ſich, daß er, je nachdem er als Sohn Gottes oder Sohn der Welt gedacht wurde, auch die eigenthümliche Art des Seyns von beiden annehmen muß, und daß der Sohn der Welt nicht kann ewig und Gott ſelber ſeyn, oder der Sohn Gottes geſchaffen wie die Welt. Es iſt daher eigentlich nichts anders, als die Vernunftidee von Gott, welche ſich in jene beiden Begriffe hineinerſtreckt und ſie näher beſtimmt. Daher denn auch Gregor von Nyſſa ganz richtig den Arianer Eunomius, der in dieſer Hinſicht Zeugen und Schaffen für einerlei erklärte, ſo widerlegt: auf die Weiſe würden ja mit gleichem Recht Erd und Himmel, Hund und Froſch auch Söhne Gottes und Götter heißen können, wenn darum das Wort, die ewige Weisheit Gottes, Sohn Gottes und Gott genannt werden ſollte, weil es, das Wort, von Gott geſchaffen wäre, l. 6; und Cyrillus in ſeinem zweiten Dialog: Nicht alſo einerlei iſt in Gott Zeugen und Schaffen, weil aus dem, was von Gott gezeugt iſt, der Name und die Würde des Sohnes Gottes folgt, nicht aber aus demjenigen, was von ihm geſchaffen wird.

Zu den vorzüglichen und auf die göttliche Natur des Sohnes hindeutenden Bezeichnungen gehört auch, wenn die Schrift den Sohn die Weisheit, die Wahrheit, das Leben nennt. Dieſe Begriffe werden daher oft von den Kirchenvätern erörtert. Sie lehren, die Schrift habe damit nichts vom Weſen Gottes verſchiedenes bezeichnen wollen. Nach Origenes lehren ſie faſt alle, daß der Sohn die Weisheit und Macht, das Leben, die Vernunft des Vaters ſey, und eben hieraus beweiſen ſie am häufigſten, daß der Vater nicht für früher als der Sohn, der Sohn nicht für ſpäter als der Vater zu halten ſey, weil Gott ſonſt ohne Weisheit, ohne Vernunft geweſen ſeyn müßte. Auf dieſe Weiſe widerlegt Cyrillus von Alex. die arianiſche Lehre, daß eine Zeit geweſen, wo der Sohn noch nicht war. Athanaſius ſagt: nonne furiosus est, qui vel in cogitationem suam

admittit, Deum aliquando ἄλογον, i. e. rationis vel sermonis expertem, et ἄσοφον i. e. sapientia carentem fuisse? or. 3. Und in der 5. argumentirt er alſo: Sic igitur dicendum est. Aut Deus sapiens minimeque irrationalis est, aut contra sapientiae et rationis expers. Si hoc secundum probas, statim absurditas apparet. Si prius ponitur, interrogandum est, quomodo sapiens est, et non irrationalis, an sic, ut extrinsecus rationem et sapientiam acquisierit, an ex sese habuerit. Si extrinsecus, erit aliquis, qui illi ante dederit adeoque priusquam acciperet, irrationalis erat et insipiens. Si ex sese habuit, manifestum est, non ex nihilo processisse, neque fuisse tempus aliquando, cum non erat. Semper enim erat. Baſilius im 4. Buche contra Eunom. ſpricht auf die nämliche Weiſe und ſein Bruder Gregor von Nyſſa beweiſet im 4. Buche contra Eunom. eben hieraus die Ewigkeit, die Coäternität des Sohnes. Wäre dem nicht ſo, ſagt er, ſo wäre überhaupt keine Wahrheit, kein Licht und Leben geweſen, war aber das Licht nicht, ſo war Dunkelheit und Nacht, war die Wahrheit nicht, ſo war die Falſchheit und Lüge, war das Leben nicht, ſo war der Tod, und war das Gute nicht, ſo gab es nichts als Böſes. — Allein es handelte ſich hauptſächlich darum, ob der Sohn oder Gott überhaupt die Wahrheit, das Leben und alles Gute geweſen: das Letztere leugnete doch auch Eunomius nicht. Auch Gregor Naz. ſagte: Non enim Pater sine ratione (ἄλογος) fuit aliquando, nec unquam fuit, quia Pater erat, nec unquam non verus, non sapiens, non vi carens, vitae indigus, splendore ac bonitate destitutus, or. 35. So auch Cyrill. Alex. und Ambroſius, beſonders de Symbolo c. 11. Auch Auguſtinus bedient ſich dieſer Wendung. Neque ex tempore genitus est, quia sempiternus Deus sapiens sempiternam secum habet sapientiam suam, de Fide et Symb. c. 4. Si dicis, Deum aliquando sine verbo aut sine ratione fuisse, eo

non Filio tantum, sed et Patri adversarius exis; contra quinque haereses c. 6. Es iſt daher wohl einleuchtend, daß durch ſolche Argumentation die Arianer ſehr wenig in Verlegenheit geſetzt werden konnten; denn ſie leugneten an und für ſich nicht, daß Weisheit, Güte, Größe u. ſ. w. Gott zugeſchrieben werden müſſe, nur daß dieſes alles der Sohn ſey und ſich aus jenen Ausdrücken eine hypoſtatiſche Subſiſtenz des Sohnes beweiſen laſſe, leugneten ſie, und die Rechtgläubigen erſtreckten auch ihren Beweis nicht bis dahin, wenn ſie von der Weisheit, der Wahrheit, der Güte Gottes ſprachen, wie hier. Daher zeigte ſchon Auguſtinus das Mangelhafte dieſer Vorſtellung. Er ſagt: jene Argumentation zwingt uns ſchon, erſtens zu ſagen, Gott der Vater ſey nicht der weiſe, nisi habendo sapientiam, quam genuit. Sodann, wenn er nicht der weiſe iſt an und für ſich, ſondern nur durch die Zeugung des Sohnes, darf man den Sohn nicht nennen sapientiam de sapientia, wie man doch ſagt Deus de Deo, lumen de lumine, ſondern der Vater iſt nur genitor sapientiae. Quod si tenemus, cur non et magnitudinis suae et bonitatis et aeternitatis et omnipotentiae suae genitor sit, ut non sit ipse sua magnitudo et sua bonitas, et sua aeternitas, et sua omnipotentia, sed ea magnitudine magnus sit, quam genuit et ea bonitate bonus, et ea aeternitate aeternus et ea omnipotentia omnipotens, quae de illo nata est; sicut non ipse sua sapientia est, sed ea sapientia sapiens est, quae de illo nata est? Aug. de Trin. l. 6 c. 1. u. 2. Er zeigte, daß, wenn man ſo, wie viele frühere Väter gethan, unter der Weisheit, dem Leben u. ſ. w. ausſchließlich den Sohn verſtehen wollte, d. h. ſie allein auf die hypoſtatiſche Subſiſtenz des Sohnes beziehen wollte in Gott und nicht vielmehr das gemeinſchaftliche Weſen der Gottheit dadurch bezeichnen wollte, man unvermeidlich in die größten Ungereimtheiten verfallen würde. Itane ergo dicimus, ut Pater sit generator magnitudinis, hoc est generator virtutis,

vel generator sapientiae suae, Filius autem magnitudo, sapientia, virtus: Deus vero magnus, omnipotens, sapiens, ambo simul? Quomodo ergo Deus de Deo, lumen de lumine? non enim simul ambo Deus de Deo, sed solus Filius de Deo, scilicet ex Patre, nec ambo simul lumen de lumine, sed solus filius de lumine Patre. Dieß iſt auch ganz richtig. Es würde ja nach jener Redensart ſo herauskommen, als ob der Sohn das Weſen des Vaters wäre. Auguſtinus nimmt daher keinen Anſtand zu ſagen: Tam Patrem singulum esse sapientiam, quam Filium, ut quemadmodum lumen de lumine, et utrumque unum lumen, sic intelligatur sapientia de sapientia, et utrumque sit una sapientia. Er macht hier eine ſtrengere und genauere Unterſcheidung zwiſchen der Weisheit und der Offenbarung derſelben, dem Wort, wie zwiſchen dem Seyn und dem weſentlichen Bilde deſſelben. Wenn man alſo die Ausdrücke: Weisheit, Vernunft, Güte, Größe u. ſ. w. abſolut von Gott überhaupt gebrauchen kann, ſo haben hingegen ſolche, wie Wort, Bild, Sohn, immer eine abſolute relative Bedeutung. Pater igitur, ſagt er, et Filius simul una essentia et una magnitudo et una veritas et una sapientia. Sed non Pater et Filius simul ambo unum Verbum, quia non simul ambo unus Filius; c. 3. im 6. Buch. Dieſe genauere Unterſcheidung wurde ohne Zweifel durch die lateiniſche Sprache ſehr begünſtigt und vielleicht herbeigeführt, denn in ihr ſteckte nicht ſo, wie in dem griechiſchen Wort λόγος, die Zweideutigkeit von Weisheit oder Vernunft und Wort; ſelbſt das Wort ratio, wiewohl es Vernunft und Grund zugleich anzeigt, bezeichnet doch nicht zugleich die Offenbarung des Grundes, wie das Wort. Auguſtinus beſtimmte daher den Begriff des Wortes Gottes dahin, daß es nicht ſoviel ſey als sapientia ſchlechthin, ſondern ſoviel als nata sapientia, als Offenbarung der Weisheit. Et haec duo cum dicuntur, i. e. nata sapientia, in uno eorum, quod nata est,

et Verbum et Imago et Filius intelligatur: et in his omnibus non ostendatur essentia, quia relative dicuntur. At in altero, quod est sapientia, quoniam et ad se dicitur, se ipsa enim sapiens est, etiam essentia demonstretur, et hoc ejus esse, quod sapere. Unde Pater et Filius simul una sapientia, quia una essentia et sigillatim sapientia de sapientia, sicut essentia de essentia. Zugleich giebt er den Grund an, warum, da doch Vater und Sohn gleichmäßig die göttliche Weisheit iſt, doch die Schrift faſt nie anders als ſo von der Weisheit rede, daß die von Gott ausgegangene und gezeugte gemeint ſey. Quia illa nobis sapientia commendanda erat et imitanda, cuius imitatione formamur. Quippe Filius nobis factus est sapientia a Deo et justitia et sanctificatio, qua temporaliter nos ad illum convertimus i. e. ex aliquo tempore, ut cum illo maneamus in aeternum, quemadmodum et per illum et imitatione eius sumus imago Dei, c. 3. Auguſtinus hat daher im 1. Buch der Retractationes c. 24. ausdrücklich die früher von ihm geäußerte Lehre zurückgenommen: Deum dici sapientem, quod ipse eam genuerit, qua sapiens dicitur sapientia; und ſagt, beſſer habe er dieſen Gegenſtand ausgeführt in dem Buch von der Trinität. Und in der That folgt ja auch nur zu klar aus jener Lehre, daß, da die Weisheit das Weſen Gottes ſelber iſt, der Sohn die Weisheit des Vaters wäre und der Vater vom Sohn ſein Weſen hätte. Ueberaus ſcharfſinnig iſt dieſe ganze Lehre von ihm behandelt, nicht nur in dem angeführten 6. und 7. Buch, ſondern auch noch in dem 15. Buch de Trinit. Aus allem dieſen iſt nun die ältere Lehre der Kirchenväter zu berichtigen. Wenn ſie ſagen, wie ſie oft thun, gleich ewig ſey mit dem Vater der Sohn, weil der Vater nie ohne Weisheit war, gleichwie das Licht nie ohne Glanz, ſo iſt das ganz richtig, denn dann verſtehen ſie es von der Offenbarung der Weisheit, sensu causali et illativo. Denn obgleich der Sohn als ſolcher

nicht die Weisheit ist, wodurch der Vater weise ist, so ist er doch mit ihm eins und gleich ewig, und wird von ihm in Ewigkeit gezeugt. Mit Recht folgern die Kirchenväter die Ewigkeit des Worts aus der Ewigkeit des Vaters. Nunquam enim mens erit sine Verbo, sagt Cyrillus, nec Verbum nisi mentem in se formatam habeat intelligi potest, in Joh. l. 4. c. 42. An und für sich also ganz richtig ist die Lehre, daß der Vater nie ἄλογος und ἄσοφος war; sie war nur nicht treffend und hinreichend, um die Arianer von der persönlichen Existenz der Weisheit oder des Sohnes zu überzeugen. Nicht auf den formalen Sinn, sondern auf den causalen kam es vorzüglich an in diesem Streit.

Nicht weniger bestand man in der rechtgläubigen Kirche auf demjenigen, was der Begriff eines Bildes und Abglanzes vom Vater mit sich bringt, wie ihn die heilige Schrift enthält in den Stellen Col. 1, 15. εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου; u. Hebr. 1, 3. ὁ ὢν ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ. Man kann eins das Bild vom andern nennen in verschiedenen Beziehungen, in Ansehung der Form und Gestalt, dergleichen z. B. die Bildsäule oder das Gemälde von einem Gegenstande ist, in Ansehung der Sitten und Tugenden, der Ehre und Würde, am vollkommensten ist das Bild, wenn es die Identität des Wesens darstellt, wie schon im menschlichen Leben ein Mensch das Bild von andern ist und der Sohn das Ebenbild des Vaters schon kraft der Zeugung. Ein Bild, welches so die Substanz, das Wesen eines andern überliefert, unterscheidet sich sehr von dem Bild, das nur Gemälde oder Conterfei von einem, wenn gleich lebendigen, Wesen ist: denn dieses ist und bleibt in Ansehung des Wesens unlebendig und todt, dergleichen z. B. selbst das Bild im Spiegel, wiewohl es selbst die Bewegung, Gesichtszüge u. dergl. nachahmt, Orig. 7. de Princ. l. 1. c. 2. Gr. Nyss. contra Eunom. l. 12. Gregor von Nyssa findet, wie Origenes, die Aehnlichkeit des Bildes im

Spiegel ſehr treffend, um die Art, wie der Sohn Gottes ein Bild des Vaters iſt, zu bezeichnen; allein ſie erſtreckt ſich doch nur bis zum Willen und zur Bewegung, ſtellt aber in ſich nicht identiſches Leben dar und weſenhafte Subſtanz, dergleichen Bilder nur durch Zeugung hervorgebracht werden können; denn nur bei dieſen erſtreckt ſich des Bildes Aehnlichkeit auch bis auf die Natur, das Weſen, und von ſolchen Bildern ſagen wir, ſie ſind nicht blos dem Urbild ähnlich, ſondern gleich, dem Weſen nach. Dieſe Verſchiedenheit des Begriffes von einem Bild entwickelt Hilarius ſehr genau am Ende des 7. Buches ſeiner Schrift von der Trinität und lehret, der Sohn Gottes ſey das lebendige Bild des lebendigen Gottes und in Anſehung des Weſens ihm gleich, d. h. im Weſentlichen nicht verſchieden von ihm. So drückt ſich das Weſen eines Menſchen an und für ſich ſtets auf die nämliche Weiſe aus; und ſo hat ſich nun auch von Ewigkeit alles, was Gott dem Vater weſentlich iſt, ſein Weſen ausmacht, auf den Sohn überliefert und iſt er hierdurch des Vaters Bild. Eben hieraus geht hervor, daß der Sohn Gottes nicht kann ein Geſchöpf des Vaters ſeyn. Non enim ex domo architecti substantia comprehendi potest, ſagt Baſilius, verum ex fetu facile est gignentis intelligere naturam. Quare si opus est Vnigenitus, naturam Patris neutiquam nobis exhibet, contra Eun. l. II; und Athanaſius in der 2. Rede contra Arian.: Quomodo factor et creator se ipsum videre possit in creata factaque substantia? Nam talem esse oportet imaginem, cuiusmodi est ejus Pater. Age itaque videamus ea, quae sunt Patris, ut et imaginem dignoscamus, an illius sit. Aeternus est Pater, immortalis, potens, lumen, rex, omnipotens, Deus, Dominus, creator et factor. Haec esse oportet in imagine, ut revera, qui Filium videt, videat et Patrem. So ſagt auch Auguſtinus gegen die Ketzer, welche ſagten, der Sohn ſey das wahre Bild der Güte, Weisheit und Kraft des Vaters. Apo-

stolus Paulus non dicit virtutis Dei et sapientiae imaginem, sed eum ipsum esse Dei virtutem et Dei sapientiam. Eo ipso igitur, quod imago Patris Filius, virtus eius et sapientia est. Imago autem plena atque perfecta, id est non ab illo ex nihilo facta, sed de illo genita, nihil minus habet, quam ille, cuius imago est. Patris quippe imago summa, id est ita similis, ut in ea dissimile aliquid non sit, Filius est unicus; contra Serm. Arian. c. 26. In ihm alſo dem Sohn iſt als dem Bilde des Vaters dieſer ſich ſelbſt objectiv, in ihm ſchaut er ſich ſelber an und iſt er ſich ſelber vollkommen gleich und in nichts von ſich ſelbſt verſchieden. Daher bedienen ſich die Kirchenlehrer auch dieſes Schriftausdrucks ebenſo oft gegen die Sabellianer als Arianer. Non enim est aequalitas in dissimilibus, ſagt Hilarius, nec similitudo est intra unum. Si ergo naturam neque aliam, neque dissimilem ei, quem impassibiliter generabat, dedit, non potest aliam dedisse, nisi propriam. Ita similitudo proprietas est: proprietas aequalitas est et aequalitas nihil differt. Quae autem nihil differunt, unum sunt, non unione personae, sed aequalitate naturae; de Trin. l. 8. Nicht alſo blos ein ähnliches Bild vom Vater iſt der Sohn, ſondern ein vollkommen mit ihm auch im Weſen identiſches Bild, wie es die Idee eines Bildes Gottes mit ſich bringt, welches in dieſem nicht etwa den Schöpfer, ſondern den Vater zum Urheber hat. Sobald daher die Semiarianer die Aehnlichkeit oder Bildlichkeit des Sohnes auch auf das Weſen des Vaters bezogen, wie ſie thaten, erklärte die katholiſche Kirche ſich mit ihnen vollkommen einig, denn wenn ſie auch noch das ὁμοούσιος nicht annehmen wollten, weil es etwa nicht in der Schrift ſtand oder nach ihrer Meinung zu nahe an ſabellianiſche Lehre hinſtreifte, ſo war es doch hiermit ganz ſo gedeutet, als es der Begriff der Homouſie erforderte. Denn ſo entſchieden ſie unter anderen in ihrem 3. Anathematismus auf ihrer Synode zu

Ankyra gegen die halben und ganzen Arianer oder die Anomoier: Et si quis audiens unigenitum Filium invisibilis Dei similem non dixerit essentia Filium, qui est imago Dei invisibilis, cuius imago et iuxta essentiam intelligitur, quasi non vere dicens Filium, anathema sit; ap. Epiph. haer. 73. N. 2. sqq. Baſilius erklärt in ſeiner 3. Epiſtel, daß die Worte: similis, secundum substantiam, mit dem Beiſatz sine ullo discrimine ganz und gar die nämliche Kraft hätten als das consubstantiale der Kirche. Das ὁμοῖος ἀπαραλλάκτως κατ' οὐσίαν ſagte nämlich beſtimmt genug zweierlei aus, einmal nämlich die Aehnlichkeit des Weſens oder Gleichheit, und ſodann die Differenz zugleich der Perſonen, und die Semiarianer erklärten ſich für ſolchen Sprachgebrauch nur aus dem guten Grunde, daß ſie eben dadurch ſich ſtrenger den Sabellianern entgegenſetzen wollten, deren Tautouſie ihnen zu nahe an die Homouſie zu grenzen ſchien. Andererſeits bemerkten die Katholiſchen noch weit mehr Gefahr in dem Gebrauch der ſemiarianiſchen Ausdrücke und die arianiſche Parthei unterließ auch nicht, aus dem Begriffe des Bildes und der Aehnlichkeit, nicht auch auf das Weſen bezogen, die gefährlichſten Folgen abzuleiten, wie denn ſchon Euſebius von Cäſarea ſich auf eine äußerſt profane Art hierüber ausdrückte, indem er ſagt: Filium ab omnium artificiosissimo et omnia sciente pictore ac vivifico Patre ad exactam similitudinem elaboratum esse ideoque merito Deum ab sacris literis praedicari; Demonstr. evang. l. V.

Ueberhaupt war auch, wo die Idee unrein und unrichtig begriffen ward, die Bezeichnung des Sohnes als Bild des Vaters mancherlei Mißgriffe und Mißbräuche fähig, und die Kirchenväter unterlaſſen daher auch hierbei nicht zu erinnern, daß der Ausdruck θεοπρεπῶς, gotteswürdig, zu nehmen ſey. Man bediente ſich oft in dieſen Streitigkeiten der Wendung, zu ſagen: auch das Bild des Königs werde oft der König ſelbſt genannt

und doch seyen deshalb nicht zwei Könige. Allein wie leicht war das miszuverstehen, wenn man nicht einerseits den Unterschied zwischen einem gemachten und gezeugten Bilde, und andererseits den Unterschied zwischen Gott als Schöpfer und dem Geschöpf festhielt. In jenem Gleichniß ist von der Identität der Natur gar keine Spur.

Endlich legte man auch in der Kirche ein starkes Gewicht auf diejenigen Stellen der Schrift, in der der Unterschied zwischen Gott als Schöpfer und der Welt als einer Creatur Gottes bezeichnet und vom Sohn gesagt wird, durch ihn sey alles gemacht, was gemacht worden ist. Wiewohl in der gemeinsamen Opposition gegen die nicänische Synode und ihr Homousios einig, gaben doch die Arianer ihrer Hauptbestimmung, wonach sie stets in allen Wendungen den Sohn für eine Creatur erklärten, die verschiedensten Gestalten. Einige wagten es nicht, den Sohn geschaffen zu nennen und nannten ihn vielmehr den vor aller Zeit vom Vater gezeugten, ohne jedoch ihn hiermit als gleich ewig zu bekennen mit dem Vater; Epiphan. haer. 79. Auch diese, wie gelind sie sich auch ausdrückten, waren doch weit entfernt vom Sinne der Synode zu Nicäa, nachdem besonders durch Athanasius Einwirkung die Coäternität als ein wesentlich zur Zeugung des Sohnes vom Vater gehörendes Merkmal hervorgehoben worden war. Andere, wie Arius selbst, gaben allerdings den Sohn ohne Hehl für eine Creatur aus, und darin folgten ihm alle nachher, welche durch die Namen der Anomoier und Eunomianer bezeichnet werden; doch gab es schon unter dieser Parthei nicht wenige, welche behaupteten, sie hielten ihn darum doch noch nicht gerade für eine Creatur, wie jede andere. Hiermit unterscheiden sie zwar den Sohn äußerlicherweise von allen anderen Geschöpfen, aber doch nicht wesentlich. Jene Prästanz des Sohnes vor aller Creatur fanden einige darin, daß sie ihn der Zeit nach über alle anderen Creaturen erhoben, andere darin, daß er zuerst von Gott allein ohne Zu-

ſchenwirkung eines andern geſchaffen ſey, und er dann vor Gott als edelſtes Werkzeug zur Schöpfung aller anderen Dinge mitgewirkt habe. Gegen alle dieſe verſchiedenen Formen der arianiſchen Lehre ſtellte man nun beſonders diejenigen Stellen der Schrift auf, in denen Gott von der Welt aufs Beſtimmteſte unterſchieden wird, wie es die Idee Gottes ſelbſt ſchon mit ſich bringt, wie Auguſtinus ſagt: omnis substantia, quae Deus non est, creatura est; et quae creatura non est, Deus est, de trin. l. I. c. 6. So auch Gregor Naz. or. 32. u. 24. Die Leerheit der arianiſchen Exception, daß der Sohn nicht eine Creatur ſey, wie andere (qualis alia), deckte beſonders der heilige Athanaſius auf und zeigte, wie gering und ganz nichtig dieſer Vorzug ſey, den ſie dem Sohn Gottes beilegten. Quaenam altera creatura talis est, qualis altera facta est, ut hoc de Filio tanquam eximium asseratis. — Neque lumen est sicut nox, neque Sol ut Luna, neque rationis expertia sunt ut rationis homo particeps, neque Angeli ut Throni, nechi ut Potestates. Sed omnia quidem creaturae sunt; unumquodque vero eorum, quae facta sunt, secundum genus suum, suapte substantia, ut est factum, existit et manet, or. 3. Und nach ihm faſt wörtlich Ambroſius de fide l. 1. c. 9. Athanaſius hebt dagegen den Begriff des aller Creatur Gemeinſamen hervor: Quippe creaturarum et operum proprium istud est, ut non sint, antequam fiant, deque non exstantibus in rerum natura subsistant, tametsi gloria et splendore caeteris antecellant. ib. Auf die Weiſe, ſagt er, könnten auch wir uns unbedenklich Söhne Gottes nennen, wiewohl der Zeit und Würde nach ihm nicht gleich. Si quidem plus et minus non diversam naturam esse demonstrat; Ath. de Decr. Syn. Nic. Da es nun aber vom Sohn heißt: durch ihn ſey alles gemacht und ohne ihn ſey nichts gemacht, ſo wird er hiermit offenbar über jegliche Creatur erhoben und dem Schöpfer vollkommen gleichgeſtellt und als ſolcher

ſelbſt dargeſtellt, und aus dieſer Lehre folgern ſämmtliche Kirchenväter, daß der Sohn offenbar von allem ausgenommen ſey, was gemacht iſt, er müßte denn von ſich ſelbſt gemacht ſeyn, welches ganz ungereimt iſt. Es kann daher der Sohn nicht in die Reihe der Creaturen eingeſchloſſen werden. Si quidem, wie Hilarius ſagt, humanae intelligentiae sensus hoc respuit, ut creator creatura sit, quia creatio per creatorem est, l. 12. Auf die Vorſtellung vom Sohn Gottes, wonach er weſentlich von aller Creatur verſchieden iſt, gründet die chriſtliche Kirche auch die Ehre der Anbetung, welche ſie dem Sohne Gottes erweiſet, denn dieſe gebührt keiner Creatur, wo man nicht in Götzendienſt fallen will. Jene Ehre aber ſpricht ihm der Apoſtel ausdrücklich zu Hebr. 1, 6.: und es beten ihn alle Engel Gottes an, woraus erhellet, daß er auch nicht einmal als ein Engel angebetet werden kann und darf, da dieſe vielmehr ihn anbeten. Dieß iſt die gemeinſchaftliche Lehre aller Kirchenväter; wie auch Auguſtinus ſagt: Omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem, contra Serm. Arian. c. 29; wie auch Römer 1, 25. die Heiden verdammt werden, welche der Creatur mehr dienten, als ihrem Schöpfer. Wäre der Sohn nur der Zeit nach oder dem Range nach über alle anderen Geſchöpfe erhaben, ſo müßte, wie Athanaſius bemerkt, jede niedere Creatur die höhere anbeten. Daher nannte man orthodoxer Seits die Arianer Götzendiener, weil ſie den, von dem ſie doch behaupteten, daß er ein Geſchöpf ſey, Anbetung zuſprachen, und deswegen wurden ſie den Heiden gleichgeſtellt. So ſagt Gregor von Nyſſa: Jubet Deus per Prophetam, nullum recentem Deum arbitrari Deum, neque adorare Deum alienum. Atqui perspicuum est, id recens appellari, quod non est ex aeterno, et e contrario rursus aeternum dicitur, quod non est recens. Qui igitur non ex aeterno unigenitum Deum ex Patre esse credit, recentem eum esse non negat. Itaque

qui dicit, aliquando illum non fuisse, hic eius divinitatem negat. Wenn der Arianismus ſollte der Glaube und die Liebe der chriſtlichen Kirche ſeyn, ſo würden, lehrt Cyrillus im 4. Dialog de Trinitate, die Heiden, welche jetzt zur chriſtlichen Kirche treten, es nicht aufhören zu ſeyn, ſondern nur fortfahren, mehrere Götter zu bekennen und anzubeten, und ebendieſes war die Seite, von welcher man in der Kirche die arianiſche Lehre für Heidenthum erklärte, wie man die ſabellianiſche Lehre für Judenthum hielt. Athanaſius ſagt deshalb, die Arianer könnten die Taufe unmöglich recht verwalten, denn obwohl ſie die rechtmäßige Formel anwendeten, ſo gäben ſie ihr doch eine dem Sinne der Kirche ganz zuwiderlaufende Bedeutung, indem ſie weder den Vater für den wahren, noch den Sohn für den wahren hielten, l. 3. contra Arian. Daß in dieſer Formel der Sohn mit dem Vater und Geiſt auf ganz gleiche Linie geſtellet wird, erklären ſämmtliche Väter für einen entſcheidenden Beweis für die Gottheit des Sohnes. Auf den Namen einer Creatur zu taufen, erklären ſie für Blasphemie. Athanaſius verficht dieſes beſonders ſehr in ſeiner 4. Rede. Ueberhaupt redet die Schrift oft ſo, daß ſie den Sohn dem Vater vollkommen gleichſtellt, und legt dem Sohn dieſelbige Function und Autorität bei. Athanaſius zeigt a. a. O., wie z. B. 1. Theſſ. 3, 11: Er aber, Gott unſer Vater und unſer Herr Jeſus Chriſtus richte unſern Weg zu euch; nicht der Pluralis ſteht bei dem verbo, nicht dirigant, ſondern dirigat viam nostram ad vos, um zu zeigen, daß es eine und die nämliche Gnade ſey, welche der Vater durch den Sohn verleiht. Wenn nun allerdings, wie die Arianer erinnerten, die Schrift doch zuweilen Engel mit Gott zuſammenſtellt, wie in der Geneſis, ſo iſt das nach Athanaſius keineswegs ein geſchaffener Engel und Diener, ſondern Gott ſelbſt in ſeiner Sichtbarkeit, d. i. der Sohn Gottes, der auch oft Engel genannt wird und ein Geſandter des Vaters. — Daß die Menſchen aufgefordert und angewieſen werden, an den Sohn zu glauben,

ſo gut wie an den Vater, hält Auguſtinus für einen entſcheidenden Beweis der Gottheit des Sohnes; bei den Stellen Johann. 11, 25.: ich bin die Auferſtehung und das Leben u. ſ. w. und 14, 1.: glaubet an Gott und ihr glaubet an mich, ſagt er: Hoc consequens non esset, si Christus non esset Deus. Er ſchärft zugleich oft den Unterſchied ein zwiſchen credere in aliquem und alicui, z. B. Tract. 29. in Joh. et in Ps. 77.: Nam de Apostolis possumus dicere, credimus Paulo, sed non credimus in Paulum, credimus Petro, sed non credimus in Petrum. Quid est ergo credere in eum? credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et eius membris incorporari. So ſagt auch Gregor Naz.: Si creatura est, quomodo in ipsum credimus? Neque enim idem est credere in aliquid et credere de aliquo. Illud enim divinitati convenit, hoc cuilibet rei, or. 37. Die Kirchenväter beziehen ferner auf die Ehre und Herrlichkeit der Gottheit des Sohnes alle die zahlloſen Stellen der Schrift, in denen ihm die Macht der Sündenvergebung, der Todtenerweckung und das Recht, das ewige Leben denen zu geben, die an ihn glauben, wie auch Namen beigelegt werden, die ſich für kein Geſchöpf eignen, als: Wort Gottes, Eingeborner, Gottes Macht und Weisheit, Weg, Wahrheit, Leben, Licht, welches die Welt erleuchtet, Gerechtigkeit, Heiligung, Auferſtehung, Herr, Herr der Herrlichkeit, König, Allmächtiger u. ſ. w. Beſonders legen ſie mit Recht ein ſtarkes Gewicht auf diejenigen Namen, welche Bezeichnung von abstractis ſind, wie Licht, Wahrheit, Weisheit, Gerechtigkeit, welche durchaus keiner Creatur, ſondern Gott allein zukommen, weil ſie zugleich eine unendliche Vollkommenheit bezeichnen, dergleichen von keiner Creatur ausgeſagt werden kann. Engel und Menſchen, wie weiſe, gerecht, gütig ſie ſind, werden doch niemals die Weisheit, Gerechtigkeit, Liebe genannt. Dieſes alles führet beſonders Cyrillus von Alex. weiter aus im 4. Buch zum Johannes c. 3, wo er auch unter anderen ſagt:

wer Grammatik oder Geometrie auch aufs Vollkommenſte inne hätte, wird dennoch deshalb nicht die Grammatik oder Geometrie genannt, denn nicht von Natur, ſondern durch Arbeit und Fleiß beſitzt er jene Wiſſenſchaften. Hilarius führt alles, was die Herrlichkeit des Sohnes Gottes beweiſet, auf 5 Punkte zurück, den Namen, die Zeugung, die Natur, die Macht und das Bekenntniß, de Trin. l. 7.

III. Die kirchliche Tradition. Nach dieſer Darſtellung des nicäniſchen Lehrbegriffs vom Verhältniß des Sohnes zum Vater und der Rechtfertigung deſſelben durch die bibliſche Tradition, muß es nun ein Gegenſtand von Intereſſe ſeyn, zu ſehen, in welchem Verhältniß derſelbe ſteht zu der früheren Lehre und der kirchlichen Ueberlieferung. Oft iſt es der Synode zu Nicäa und ihren Vertheidigern vorgeworfen worden, ſie habe einen neuen Glauben eingeführt und ihre Lehre widerſpreche ganz der der vorhergehenden Jahrhunderte. (Lange, Geſch. des unitar. Lehrbegriffs.) Andererſeits verſicherten die Kirchenlehrer, daß dieſer ihr Glaube, den die nicäniſche Formel beſtimmt ausgeſprochen, der Glaube und die Lehre aller chriſtlichen Vorzeit geweſen und das Anſehen der Tradition völlig auf ſeiner Seite habe. Ja ſie ſtellen der Schrift ihre Lehr-Tradition gänzlich zur Seite und behaupten, daß all ihr Streit und Widerſpruch gegen die Ketzer lediglich die Abſicht habe, die Lehren der ſchriftlichen und kirchlichen Ueberlieferung gegen die Anfeindungen und Verfälſchung von Seiten der Ketzer zu verwahren und zu vertheidigen. Auf jenen Vorwurf hat ſich zu allen Zeiten die Feindſchaft gegen die Trinitätslehre geſtützt, und nichts iſt gewiſſer als das, daß der nicäniſche Glaube nicht beſſer als unrichtig, falſch und verwerflich könnte dargeſtellt werden, als wenn man zeigen könnte, er ſey der Schrift und der kirchlichen Ueberlieferung fremd und entgegen. Denn ſo ohne alle Objectivität wäre er der rein nur ſubjective Glaube, als dieſer aber der falſche.

Um nun dieſe Beſchuldigung und jene Behauptung richtig zu würdigen, muß man nur das Unrichtige und Wahre an beiden ins Auge faſſen. Es iſt wohl jedem, der nur das Zeugniß der Geſchichte unentſtellt und unbefangen auf ſich wirken läßt, bald klar und gewiß, daß nicht alle vornicäniſchen Väter ſo, wie die Synode zu Nicäa, von der Dreieinigkeit und insbeſondere vom Verhältniß des Sohnes zum Vater gelehrt haben. Wie wäre auch die Anſtrengung möglich, oder wozu wäre der Kampf, in welchen die Väter des 4. Jahrhunderts durch die Arianer hineingezogen wurden, überhaupt nöthig geweſen, wenn durch die früheren Kirchenlehrer der wahre Sinn der Schrift hierüber ſchon ſo beſtimmt und klar geweſen wäre, daß man die Ketzer nur darauf hätte verweiſen dürfen, um ſie zu widerlegen. Nachdem der Jeſuit Petavius aufrichtig geſtanden, daß eine vollkommene Harmonie in den Ausſprüchen der früheren Väter mit der nicäniſchen Lehre ohne Verfälſchung der Geſchichte nicht herauszubringen ſey, worüber denn Sand in ſeinem Streben, alle Welt arianiſch und ſocinianiſch zu finden, den Petavius gleich zu einem Gleichgeſinnten machte; in ſeinem Nucleus Hist. Eccl.: übernahm Georg Bull die ſchwere Rolle, darzuthun, daß in den Lehren der nicäniſchen Synode und der vorhergehenden Jahrhunderte die größte Uebereinſtimmung ſey, und der nicäniſche Lehrbegriff ſich aus den älteſten Zeiten unverändert durch die drei erſten Jahrhunderte fortgepflanzt habe, defensio fidei Nic. — auch in Bullii Opp. Lond. 1703. fol. Wenn man nun allerdings geſtehen muß, daß er in dieſer Richtung zu weit gegangen, ſo kann man doch auch ſeine Meinung nicht abſolut falſch finden; auch ſie hat vielmehr eine Seite, von der ſie vollkommen richtig iſt. Wenn nämlich jene auf dem Grunde der Geſchichte leicht erweisliche Thatſache, daß nicht alle früheren Kirchenlehrer wie Athanaſius, gedacht und gelehrt haben, ſoviel heißen ſoll, als es die ganz ungeſchichtliche Vorſtellung von dem Socinianer Souverain iſt im Platonisme dévoilé und ſeines

deutſchen Ueberſetzers Löffler, nämlich, daß Athanaſius und ſein Anhang die Dreieinigkeitslehre zu Nicäa gemacht und künſtlich in den Schein der Wahrheit geſtellt hätte: ſo iſt es unſtreitig falſch, daß eine ſolche Differenz zwiſchen der Synode zu Nicäa und aller chriſtlichen Vorzeit beſtanden habe, und man muß erſt alles Sinnes für die innere Wahrheit dieſer Lehre und aller Ueberzeugung davon, ingleichen aller hiſtoriſchen Einſicht ermangeln, um das aus der Lehre der früheren Kirchenväter herauszuleſen. Um ein richtiges Urtheil hierüber zu haben, muß man nur die göttliche Subſtanz des Glaubensinhalts in der menſchlichen Erkenntniß deſſelben unterſcheiden von dieſer ſelbſt und derſelben Darſtellung und Entwickelung. Ein anderes iſt der Glaube, deſſen Element zunächſt das der Vorſtellung, und ſo noch ſehr einfach iſt, ein anderes die Erkenntniß oder der Begriff deſſelben. Bevor man die heilige Schrift überall hatte, begnügte man ſich in der chriſtlichen Kirche mit der aus der mündlichen Tradition Chriſti und der Apoſtel entſprungenen, in der Taufformel und regula fidei enthaltenen Grundwahrheit des Glaubens an Gott, den Vater, Sohn und Geiſt. Wer nun nicht annehmen kann, daß die erſten Chriſten Heiden geweſen oder nach dem Bekenntniß der chriſtlichen Religion geblieben ſeyen, muß auch wohl annehmen, daß ſie darunter ſich nicht drei Götter gedacht, und wie ſich auch in der unvollkommenen Denkart des großen Haufens, welcher zur chriſtlichen Kirche übertrat, dieſes geſtalten mochte, ſo wird man dieſes doch ſo wenig von den Einſichtsvolleren darunter, als von den erleuchteten Chriſten und Apoſteln vorausſetzen können; denn dagegen wirkte ſchon der lebendige Zuſammenhang der göttlichen Offenbarung und beſonders des Chriſtenthums mit dem Judenthum. Andererſeits, wer nicht annehmen kann, daß die erſten Chriſten alle zugleich in dem jüdiſchen abſtracten Monotheismus befangen geweſen oder geblieben nach der Annahme der chriſtlichen Religion, wogegen ſchon ſtritt, was ſie von einem Sohne Gottes

hörten, muß auch zugeben, daß die christliche Lehre von Einem Gott, als Vater, Sohn und Geist, in ihnen den Glauben an die Trinität oder die Einheit Gottes in drei Personen nicht ausgeschlossen habe, denn daß Christus der Sohn Gottes sey, das wurde denen, die aus der Synagoge zur christlichen Kirche kamen, immer am meisten eingeschärft als die Grundlehre des Christenthums in seinem Unterschiede vom Judenthum. So wenig nun zu denken ist, daß die Juden, zum Christenthum übertretend, glaubten Heiden geworden zu seyn, oder die Heiden, welche das Christenthum annahmen, glaubten Juden geworden zu seyn, ebenso wenig ermangelten beide des wahren christlichen Prinzips, und wie unvollkommen sie auch vorher beiderseits dachten von Gott, so mußte nothwendig das christliche Bewußtseyn in ihnen die Ueberzeugung bewirken, daß die christliche Lehre von Einem Gott ebenso sehr alle Mehrheit von Göttern ausschließe, als sie die Mehrheit der Personen in dem Einen göttlichen Wesen in sich begreife. Mehr Bestimmtheit mußte sodann der christliche Glaube erlangen durch alles das, was in den Schriften der Apostel von dem Verhältniß des Sohnes Gottes zum Vater zu lesen war, besonders bei Johannes und Paulus. Diese Aussprüche bildeten seitdem das eigentlich Wesentliche oder die Substanz des Glaubens in allen Ansichten und Erkenntnissen der Lehre; sie waren und blieben die festen Grundlagen, mit denen übereinzustimmen das gleichmäßige Bestreben der Häretiker sowohl als der rechtgläubigen Christen war. Alle Uneinigkeit zwischen diesen beiden betraf allein die Auslegung, die Art, wie jene Stellen in den apostolischen Schriften zu verstehen seyen, und erst in diesem Streit und Gegensatz entstand das Bestreben, es auch in der Erkenntniß dieses Gegenstandes zu einer widerspruchslosen und mit der Idee von Gott zu vereinigenden, zusammenhängenden Erkenntniß, zu einer wissenschaftlichen Theorie davon zu bringen, welche zum Glauben an die Lehre von Gott, als Vater, Sohn und Geist, an und für sich gar nicht

weſentlich mitgehörte. Man konnte lange in der chriſtlichen Kirche die verſchiedenſten Meinungen davon hegen und ſich unvollkommen und einſeitig ausdrücken, oder weſentliche Fehler in dieſen ſpeculativen Erkenntniſſen begehen, wie das Beiſpiel mehrerer Kirchenväter des 2. und 3. Jahrhunderts zeigt, ohne des Unglaubens oder des Mangels an wahrem Glauben in der Lehre von Gott dem Vater, Sohn und Geiſt verdächtig zu werden; und das allein iſt der große Unterſchied zwiſchen den nicäniſchen Zeiten und den früheren, daß, als die Angriffe auf den kirchlichen Glauben heftiger, allgemeiner und verführeriſcher wurden, man nun auch in der rechtgläubigen Kirche die dogmatiſche Theorie in eine feſte, beſtimmte und entſcheidende Verbindung mit dem Glauben ſelbſt ſetzte, ſo daß jeder dieſen ſelbſt ſofort zu leugnen ſchien, der jene nicht annahm; und will man die Väter vom 4. Jahrhundert an eines Irrthums beſchuldigen oder eines Tadels würdig finden, ſo muß er ſich darauf beziehen, welches jedoch ſowohl in dem harten Widerſpruche und den gefährlichen Wirkungen der arianiſchen Lehre, als auch in dem Geiſte der Zeit vor jeder wahrhaft geſchichtlichen Würdigung ſeine Entſchuldigung findet. Wer das bedenkt, der wird es ſich auch unmöglich denken können, daß die nicäniſchen Väter in einem ſolchen innern Widerſpruch, als man gewöhnlich vorgiebt, geſtanden hätten mit der kirchlichen Ueberlieferung des wahren Glaubens, worauf ſie ſich doch beſtändig beriefen, als nächſt der Schrift die entſcheidende Autorität, welche ſie für ſich anführen konnten. Was Glaube und Lehre der Kirche geweſen war bis auf ſeine Zeit, wußte Athanaſius gewiß; daß weder die ſabelliani ſche noch die arianiſche Lehre ſich von Chriſto auf die Apoſtel und von dieſen auf die folgende Zeit fortgepflanzt habe, wußte er ebenſo gewiß; nur in dieſer Ueberzeugung konnte er ſagen in ſeiner 1. or.: die zu Nicäa verſammelten Väter hätten nur τὴν ἐκ πατέρων πίστιν repetirt; nur daß er ſeine Theorie mit dem Weſentlichen des Glaubens in eine ſo enge Ver-

bindung ſetzte und des Verdammens auf allen Seiten kein Ende war, gereichte ihm allerdings und ſeiner Zeit zum Vorwurf aus dem Geſichtspunkte der unſrigen. Damit aber iſt die innere Falſchheit ſeiner Lehre, oder die unerhörte Neuheit derſelben, oder die Erfindung einer neuen Glaubenslehre, die man ihm vorwirft, lange noch nicht dargethan. Will man die ganze Eigenthümlichkeit ſeines Strebens, oder, wenn man will, ſein Verdienſt in dieſer Sache mit Einem Worte bezeichnen, ſo war es dieſes, daß er zuerſt auf eine ebenſo umfaſſende als gründliche Weiſe darzuthun verſuchte, die chriſtliche, in der heiligen Schrift enthaltene und in der Kirche überlieferte Lehre von Gott, als Vater, Sohn und Geiſt, führe nicht drei Götter ein, daß er alſo die Einheit des göttlichen Weſens in den drei Perſonen auf eine wiſſenſchaftliche Weiſe darſtellte. War er nun in den theoretiſchen Mittelgliedern dieſer Erkenntniß und Unterſuchung oft neu und originell, ſo iſt er damit doch ſo wenig vom Glauben der Kirche abgewichen, als er demſelben etwas Weſentliches beigemiſcht hat; und man kennt ihn wenig, wenn man ihm Schuld giebt, was er an Sabellius und Arius ſtets für das größte Verbrechen ausgiebt, nämlich daß durch ſolche Meinungen neue und in der Kirche und Schrift unerhörte Lehren eingeführt würden. In einem Brief an Adelphius ſetzet er ausdrücklich der Neuheit und Kühnheit ketzeriſcher Lehren entgegen, fidem nostram, quae recta est, et ex Apostolorum ac Patrum doctrina confirmatam auctoritate N. et V. Testam. In der Schrift von der Menſchwerdung ſagt er gegen Paulus von Samoſata: Wer bei demjenigen bleibt, was überliefert iſt, der iſt auch außer Gefahr. Wir rathen euch alſo, was wir uns ſelbſt auch beſtändig anrathen, daß ihr den Glauben bewahret der euch überliefert iſt, und daß ihr die profanen Wortneuigkeiten vermeidet. In der Schrift an Serapion über den heiligen Geiſt, wo er oft den Zuſammenhang dieſer Lehre mit der von der Trinität darſtellt, verweiſet er gleichfalls oft auf die apoſtoliſche Tradition

und Kirchenlehre. Videamus, ſagt er, adhuc et ipsam, quae fuit ab initio, traditionem et doctrinam et fidem Ecclesiae catholicae, quam Dominus quidem dedit, Apostoli vero praedicaverunt, et Patres custodierunt. In hac enim fundatur Ecclesia et qui ab hac excidit, nec esse Christianus, nec vocari poterit. Bei dieſem offenen Geſtändniß und oft erklärten Willen wäre nun allein noch möglich anzunehmen, daß er auch bei dem beſtimmteſten Vorſatze, der überlieferten Kirchenlehre treu zu bleiben, unbewußt in die Verfälſchung der chriſtlichen Lehre durch ſeine Speculationen hineingerathen ſey; aber den Beweis für dieſe Behauptung könnte man doch lediglich nur durch eine Vergleichung der Lehre der Schrift mit der ſeinigen führen und ſo, daß man in ebenſo dogmatiſcher als ſpeculativer Weiſe die Fehler ſeiner Erkenntniß nachwieſe und zeigte, wo und wie er von der Lehre der Schrift abgewichen; aber davon ſind die am weiteſten entfernt, welche am lauteſten über Athanaſius Anmaßung ſchreien, denn ſie glauben ſelbſt nicht an die Möglichkeit einer ſolchen Deduction, welches Nicht-Glauben ſeinen Grund hat in ihrem Nichtglauben an die Dreieinigkeitslehre ſelbſt. Keineswegs aber iſt jene Beſchuldigung ſchon dargethan durch die Aufzeigung der Eigenthümlichkeit ſeiner Lehre, ſoweit ſie blos die philoſophiſche Behandlung der Schrift und Kirchenlehre betrifft, denn dieſe konnte neu, energiſch, tief und ſpeculativ ſeyn, ohne die Subſtanz des überlieferten Glaubens im mindeſten zu verletzen.

In den erſten Zeiten der chriſtlichen Kirche begnügte man ſich mit den einfachſten Worten der Glaubensregel, und noch den apoſtoliſchen Vätern waren alle gelehrten, ſpeculativen Unterſuchungen dieſes Geheimniſſes fremd. Inzwiſchen iſt es wichtig und nothwendig, zu forſchen, ob ſich bei ihnen wenigſtens der Glaube an dieſe Lehre und ihre weſentlichen Beſtandtheile findet; und wie wenig man ſich auch auf alle ihre Schriften als ächt verlaſſen kann, ſo iſt doch darüber von keiner Seite je ein Zweifel erhoben

worden. Barnabas ſagt in ſeinem Brief im 5. Kap., Gott habe zu dem Herrn bei der Schöpfung geſprochen: laſſet uns Menſchen machen, und wir, wäre der Sohn Gottes nicht in menſchlicher Geſtalt gekommen, würden ſeinen Glanz ebenſo wenig haben ertragen können, als wir in die leibliche Sonne ſehen können; Epist. c. 5. In dem Hirten des Hermas geſchieht des Sohnes Gottes gar oft Erwähnung. Im 3. Buch der 9. Similitudo drückt er ſich zwar etwas ungeſchickt aber doch beſtimmt genug aus, wenn er ſagt: der Sohn Gottes ſey älter (antiquior) als alle Creatur, er ſey ſchon im Rathſchluß des Vaters zur Schöpfung der Welt gegenwärtig geweſen; Cotel. P. P. Apost. I. Vol. p. 118. Clemens von Rom nennt Chriſtum das Scepter der Majeſtät Gottes, welcher nicht mit eitlem Stolz und Gepränge in die Welt gekommen; ad Corinth. Ep. I., 16. Er ſpricht von dem Joch der Gnade, das er uns aufgelegt, der Herr, ὁ *Κύριος*, und am Schluß des Briefes ſagt er: die Gnade unſers Herrn Jeſu Chriſti ſey mit euch. Aus dem Brief an die Hebräer wiederholt er alle die hohen Ausdrücke von Chriſto und ſagt: über alle Engel ſey er um ſoviel erhoben als er einen Namen, der über den aller Engel geht, erlangt habe; womit er den Sohnsnamen bezeichnet. Außerdem ſpricht er das ganze Weſen der göttlichen Trinität aus, indem er ſagt: haben wir nicht Einen Gott und einen Chriſtus und einen Geiſt der Gnade, der in uns ausgegoſſen iſt? Aus den verſchiedenen Briefen des Ignatius citiren mehrere folgende Kirchenväter oft Stellen, welche hierher gehören, allein ſo ungleich, daß ſie zum Theil ſich gar nicht finden in den Briefen, die wir noch wirklich beſitzen; allein auch in dieſen ſelbſt, wie interpolirt ſie auch ſeyn mögen in der größern Geſtalt, findet ſich deutlich die Lehre von Chriſto, als dem Gottes- und Menſchenſohn. Ad Smyrn. 1, 10. wird er ausdrücklich *θεός* genannt, Ad Magnes.: *λόγος ἀίδιος θεοῦ*. In Münſchers Lehrbuch der Dogmengeſchichte h. von Cölln iſt geſagt: Ignatius

habe den Sohn dem Vater ſubordinirt; B. I. p. 162. Die angeführte Stelle der Ep. a. Magnes. c. 13. ſagt nur: Jeſus Chriſtus habe ſich dem Vater untergeordnet κατὰ σάρκα, d. h. als Menſch. Allerdings iſt der Menſch, auch Chriſtus als Menſchenſohn, Gott, ſeinem Vater, ſubordinirt, aber nicht als Sohn Gottes; dieſe Vorſtellung iſt gerade durch das hinzugefügte κατὰ σάρκα entfernt. Von Polycarpus hat Euſebius, da er das martyrium deſſelben beſchreibt, unter anderen eine Rede deſſelben, in welcher Stellen vorkommen, welche aufs Beſtimmteſte den Glauben der Schrift und Kirche wiederholen von der Einheit des Sohnes Gottes mit dem Vater und Geiſte, doch ohne ſich auf weitere Forſchungen einzulaſſen. Die Gemeinde zu Smyrna aber, deren Biſchof Polycarpus geweſen war, ſagt in eben demſelben martyrio: τοῦτον μὲν γὰρ υἱὸν ὄντα τοῦ θεοῦ προσκυνοῦμεν; ad Polycarpum epist. ap. Cotel. II. p. 202. In dem berühmten Brief des Proconſuls Plinius an den Kaiſer Trajan, wird es von jenem als etwas Eigenthümliches der Chriſten bemerkt: quod Christo, tanquam Deo, carmen dicerent (auch bei Cotel. P. P. Ap. II. p. 181.), und Tertullian, wo er von dieſem Bericht des Plinius ſpricht, ſagt dieſes noch beſtimmter: die Chriſten kämen zuſammen ad canendum Christo, ut Deo; ib. p. 183. Wie er ſelbſt auch in ſeinem Apologeticus, im 21. Kapitel, die Abſicht ankündigt, zu handeln de Christo, ut Deo.

Den beſtimmteſten Gegenſatz fand dieſe Lehre an der jüdiſchen, an dem Einwurf und Vorwurf, daß die chriſtliche Lehre von Gott, als Vater und Sohn, den Polytheismus begünſtige; es war daher das Hauptbeſtreben, der alexandriniſchen Kirchenväter beſonders, den ſcheinbaren Widerſpruch der beiden Ideen wegzuräumen: der Sohn Gottes iſt Gott und doch iſt nur Ein Gott. Man kann dieſes für das materielle Prinzip aller ihrer Philoſopheme über dieſen Gegenſtand anſehen.

Ein wichtiges geſchichtliches Mittelglied in der ſpeculativen

Entwickelung der Ideen über den Logos ist der Jude Philo, in welchem sich schon der Orientalismus mit Platonismus verband. Er nennet den Logos den zweiten Gott (δεύτερον θεόν); er ist ihm die Welt der Ideen in Gott, der Verstand Gottes, in welchem die Urbilder aller Dinge begriffen sind. Das Hervorgehen des Logos aus Gott denkt sich Philo als Zeugung desselben vor allen anderen Dingen, er nennet ihn den Aeltesten unter allen gewordenen Dingen, den, durch welchen auch Gott die Welt geschaffen. Nach dieses Gottes von zweitem Range Natur oder dem Logos ist auch die vernünftige Natur, λογικὴ φύσις, des Menschen geschaffen. Denn nichts, sagt er, konnte nach jenes höchsten Gottes und Vaters Bild Sterbliches gebildet werden, wohl aber nach dem des zweiten, der der Logos von jenem ist, d. i. sein Verstand und Wort. Aber es ist unerlaubt sich zu denken, es sey etwas nach jenes höchsten Gottes, der über aller Vernunft ist, Bild gezeugt. Quis rer. div. sit haer. Vol. I. p. 501. De mundi opificio Vol. I. p. 5. Allegoriae leg. l. III. Vol. I. p. 121. Euseb. Pr. evang. l. VII. p. 190. Wiewohl von allen diesem Philo als Jude nicht die Anwendung auf den Messias machte, so thaten es doch die Christen nachher um so mehr, und besonders die Art, wie er den Logos schon im Alten Testament als des höchsten Gottes Offenbarung erblickte, ging fast unverändert in die christliche Kirche über. Vergl. Großmann Quaestiones Philoneanae. Leipz. 1830. 4. de λόγῳ Philonis.

Unter den platonisirenden Kirchenvätern ist Justinus zunächst merkwürdig und eins der ersten Glieder in der Kette der kirchlichen Ueberlieferung. Bei ihm findet sich allerdings das Wesentliche der christlichen Dreieinigkeitslehre schon. Er nennet Christum Filium Dei Patris, den, qui solus proprie Filius dicitur, estque Verbum, quod simul cum illo ante creaturas et existit et gignitur, quando primitus per ipsum omnia creavit et ordinavit; Apol. I. Etenim, sagt er ferner,

Verbum, quod ab Ingenito est et ineffabili Deo, post Deum adoramus et amamus, quoniam et nostra causa homo factum est; ib. fin., Apol. I. c. 13. Was er hier ſagt von dem λόγος, nämlich μετὰ θεὸν προσκυνεῖσθαι, davon nachher. Er unterſcheidet überhaupt die drei Perſonen in Gott auf folgende Art: wir verehren, ſagt er, den wahren Gott, den Schöpfer aller Dinge, den Sohn Gottes, für welchen wir Jeſum Chriſtum erkennen und welchem wir die zweite Stelle anweiſen (ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ), und den prophetiſchen Geiſt, welchen wir in die dritte Stelle ſetzen und nächſt dem Logos ehren; Apol. I., p. 47. 51, oder Apol. I., 13., und Apol. I., 63. ſagt er: der Sohn Gottes, welcher der Logos, der Erſtgezeugte Gottes iſt, exiſtirt auch als Gott (καὶ θεὸς ὑπάρχει). Im Dial. cum Tryph. ſagt er: θεὸς καλεῖται καὶ θεὸς ἐστί καὶ ἔσται; §. 86. 58. Im Zuſammenhange der Stelle ſagt er: Chriſtus werde in der Schrift Sohn Gottes und Gott genannt, und der Herr der Kraft, und überhaupt, was in den Pſalmen und andern Schriften des Alten Teſtaments von dem göttlichen Weſen vorkommt, bezieht er auf Chriſtum. Von dem Sohn Gottes ſagt er, daß er mit Abraham, Moſe und den Patriarchen geweſen und ihnen erſchienen ſey; dem Juden Tryphon beweiſet er es ausführlich, daß das Alte Teſtament deutlich genug ſage, daß es ein anderer ſey, als der Schöpfer des Univerſums, welchem die Schrift den Namen Gott und Herr beilegt, p. 281. Er nennet ihn θεὸν προσκυνητόν. Er nennet ihn eine Kraft Gottes und ſagt, er werde von den Propheten Gott genannt, non ita, ut Solis lux solo vocabulo numeratur, sed numero alterum quiddam esse, non tamen recisione (ἀποτομῇ) tanquam Patris substantia secetur, uti cetera omnia divisa atque secta, non sunt eadem atque erant ante sectionem, p. 281. Dieſes beweiſet er durch das Beiſpiel vom Feuer, an welchem viel anderes Feuer angezündet wird, ohne die mindeſte Verminderung deſſelben. Er lehrt, daß der Logos

verſchieden ſey vom Vater nach der Zahl, nicht nach dem Willen (ἕτερον ἀριθμῷ, οὐ γνώμῃ); Dial. §. 56. Damit nun ſtimmt Juſtinus allerdings zuſammen mit der Synode zu Nicäa, indem er das Weſentliche des Glaubens mit ihr gemeinſchaftlich behauptet. Allein dabei iſt doch auch nicht zu leugnen, daß gar Manches in ſeiner Lehre iſt, was mit jener nicäniſchen Lehre wenig harmonirt, und daß ihm durch lebhaften Streit mit Widerſprüchen und Ketzern noch nicht die nöthige Gelegenheit dargeboten war, ſeine Vorſtellung gehörig zu reinigen oder tiefer zu begründen. Von ihm, wie von mehreren anderen der folgenden Väter, gilt daher allerdings was Hieronymus ſagt: Fieri potest, ut vel simpliciter erraverint, vel alio sensu scripserint, vel a librariis imperitis eorum paullatim scripta corrupta sunt. Vel certe, antequam in Alexandria quasi daemonium meridianum Arius nasceretur, innocenter quaedam et minus caute locuti sunt et quae non possint perversorum hominum calumniam declinare; contra Rufinum Apol. 2. So ſagt auch Auguſtinus: Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine agitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius et intelliguntur clarius et instantius praedicantur: et ab adversario mota quaestio discendi occasio existit; de civit. Dei l. 16. c. 2. So iſt es denn nicht zu verkennen, daß Juſtinus den Sohn keineswegs dem Vater gleichſetzt, ſondern ihn dem Vater unterwirft und ihn zum Diener des göttlichen Willens macht und für gezeugt hält durch göttlichen Willen; Dial. cum Tryph. p. 195. Allein dieſes ſind Ausdrücke, welche aus dem Ganzen der Lehre ihren wahren Sinn und ihre hinreichende Berichtigung empfangen; man wird daraus doch nicht ſchließen können, daß Juſtinus den Sohn für weſentlich verſchieden gehalten habe vom Vater; der derſelbe bemerkt es doch auch, daß durch die Zeugung des Logos keine Verminderung in Gott eingetreten, und er bedient

ſchon der Vergleichungen, welche nachher ſo oft vorkommen. Der Logos, ſagt er, iſt ſo von Gott gezeugt, wie auch wir, wenn wir einen Gedanken ausſprechen, Vernunft erzeugen durch die Rede, oder wie ein Licht an dem andern angezündet wird. Der ſo aus Gott projicirte Logos, er nennet ihn προβλητὸν γέννημα, war der Schöpfer der Welt; Dial. p. 222. So iſt der Logos vom Vater ausgegangen, ohne daß dieſer dadurch vernunftlos (ἄλογος) geworden wäre; Dial. p. 157. Auch tadelt er ausdrücklich die Vorſtellung, daß er eine nach Art der Sonnenſtrahlen bald hervorgehende, bald zurückkehrende Kraft Gottes ſey, er hält ihn zugleich für etwas für ſich Beſtehendes und hypoſtatiſch Exiſtirendes, p. 221. — Um vieles beſtimmter tritt ſchon die Lehre von der Dreieinigkeit hervor bei Athenagoras, der unter den platoniſirenden Vätern einer der vorzüglichſten iſt. Nachdem er in ſeiner Apologie, Legatio pro Christianis, zuerſt den Vorwurf des Atheismus widerlegt hat, zeigt er, wie ſehr das Chriſtenthum darauf ausgehe, in allen Menſchen würdige und richtige Begriffe von Gott zu bilden, und fährt im 10. Kapitel alſo fort: Wir ſind keine Atheiſten, die wir Einen ungezeugten und ewigen Gott, einen unſichtbaren und leidensloſen, einen unbegreiflichen bekennen, von welchem Alles durch ſein Wort (διὰ τοῦ αὐτοῦ λόγου) geſchaffen iſt und erhalten wird. Wir bekennen auch einen Sohn Gottes. Niemand finde das lächerlich, daß wir Gott einen Sohn zuſchreiben, denn nicht alſo denken wir von Gott, dem Vater und Sohn, wie die Poeten, die ihre Götter um nichts beſſer als Menſchen vorſtellen, ſondern der Sohn Gottes iſt die Vernunft des Vaters in der Idee und Wirkſamkeit (λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ), durch ihn iſt Alles gemacht und Vater und Sohn iſt eins (ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ). Da aber der Vater im Sohn und der Sohn im Vater iſt durch die Einheit und Kraft des Geiſtes, ſo iſt der Sohn nichts anderes, als der Verſtand und die Weisheit des Vaters (νοῦς καὶ λόγος

τοῦ πατρός). Der Sohn iſt das erſte Erzeugniß des Vaters (πρῶτον γέννημα τῷ πατρί), nicht, daß er in der Zeit erſt geſchaffen wäre, denn von Ewigkeit her hatte Gott den Logos in ſich, da er von Ewigkeit her weiſe war (λογικὸς ἦν), ſondern ſo, daß er aller geſchaffenen Dinge Idee und Kraft ſeyn möchte (τῶν ὑλικῶν ξυμπάντων, omnium rerum materialium, ἰδέα καί ἐνέργεια). Wer ſoll ſich nun nicht wundern, wenn diejenigen Atheiſten heißen, die Gott den Vater, Sohn und Geiſt bekennen, indem ſie zeigen, wie ſie mächtig ſind in der Einheit und verſchieden in der Ordnung (δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν, καὶ τὴν ἐν τάξει διαίρεσιν), in Opp. Just. Mart. p. 287. An dieſer Vorſtellung des Athenagoras iſt gewiß, ſelbſt wenn man ſie nach der Richtſchnur der nicäniſchen Orthodoxie prüft, nichts Weſentliches zu tadeln, und es konnte für Georg Bull nicht ſchwer werden, einige andere Ausdrücke, welche Petavius hervorhob, als nicht ganz der ſpätern Rechtgläubigkeit gemäß, in ihr rechtes Licht zu ſtellen; Def. fidei Nic. Sectio III. c. 4. — In dem nämlichen platoniſchen Sinne äußert ſich Tatianus, des Juſtinus Schüler. In ſeiner oratio contra Graecos ſetzt er vom 5. Kapitel die chriſtliche Lehre auseinander und ſagt: Gott war im Anfang; aber wir wiſſen, daß der Anfang die Kraft des λόγος war (λόγου δύναμις). Ueberhaupt kommt bei ihm im Weſentlichen zunächſt des Juſtinus Lehre vor. Er ſagt: der Logos entſtand durch eine Communication oder Participation vom Vater (κατὰ μερισμόν; μερισμός iſt hier wohl nicht ſoviel als Abtheilung, wie die alte Ueberſetzung hat, denn dieß iſt dem Bilde von der Flamme und Fackel ganz zuwider), nicht durch Abſchneidung oder Abreißung (οὐ κατὰ ἀποκοπήν), denn was abgeriſſen wird, wird von dem erſtern getrennt; was aber ſo durch freie Mittheilung eigends zu exiſtiren beginnt, verringert dasjenige nicht, wovon es genommen iſt. Denn gleichwie bei einer Fackel viel Feuer angezündet wird und doch dadurch das Licht der erſten

Fackel nicht vermindert wird, ſo wurde auch durch den aus des Vaters Macht hervorgegangenen Logos der Vater nicht leer (expers verbi, ἄλογος, non factus est). So werde auch ich, durch Auslaſſung der Rede, nicht leer (κενὸς λόγου γίνομαι), ſondern bilde durch die von mir ausgehende Rede die ungeordnete Materie in euch; in Just. M. Opp. p. 247. Aber freilich iſt andererſeits auch nicht zu verkennen, daß ſich noch manches bei Tatianus findet, was der ſpätern Orthodoxie nicht ganz conform iſt. So ſagt er unter anderen: Vor der Schöpfung war der Herr über Alles (ὁ δεσπότης τῶν ὅλων) noch allein (μόνος ἦν); ſofern er aber ſelbſt alle Kraft war und die Hypoſtaſe und der Träger aller ſichtbaren und unſichtbaren Dinge, ſo war mit ihm zugleich der Logos, der in ihm war. Durch ſeinen einfachen Willen ſprang der Logos aus ihm hervor (προπηδα λόγος), nicht ins Leere, ſondern als erſtgeſchaffenes Werk des Vaters (ἔργον πρωτότοκον). Man kann daher leicht in dieſer Vorſtellung die Meinung finden, der Sohn ſey nicht gleich ewig mit dem Vater, da nur in der δύναμις der Vater ſowohl das Wort, als alles was durch das Wort geſchaffen ward, enthalten war nach Tatianus; auch ſcheint er den Sohn für ein Geſchöpf gehalten zu haben, da er ihn ἔργον nennt, und läßt ihn aus dem Willen des Vaters hervorgehen. Bull hat den Tatianus zu entſchuldigen geſucht; Sect. III. c. 6. — Endlich trägt auch Theophilus von Antiochien, ohngefähr im Jahre 169 Biſchof daſelbſt, die Lehre von der Gottheit des Sohnes ganz in dieſem platoniſirenden Sinne vor. Nachdem er im 2. Buche ſeiner apologetiſchen Schrift ad Autolycum die irrigen Vorſtellungen der heidniſchen Philoſophen und Dichter von Gott und der Weltſchöpfung aufgeführt, ſagt er: Gott, der ſeinen innern Logos (λόγον ἐνδιάθετον) in ſeinem eigenen Innern (ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις) hatte, brachte ihn mit ſeiner Weisheit vor der Schöpfung der Welt aus ſich hervor. Dieſes Logos bediente er ſich bei der Weltſchöpfung. Den Logos nennet er den

immer existirenden, im Herzen Gottes verborgenen. Da aber Gott, was er beschlossen, hervorbringen wollte, so erzeugte er den Logos, der bisher ἐνδιάθετος war, auch als προφορικός und als den Erstgebornen aller Creatur, nicht also, daß er nun leer geworden wäre vom Logos, sondern auf daß er ihn erzeugte und immer mit ihm umgehen möchte. Jene Lehre vom λόγος ἐνδιάθετος ist nun oft als sabellianisch angesehen worden, denn so lange der Logos noch nicht hervorgebracht oder προφορικός geworden war, befand er sich im Innern des Vaters nach dieser Lehre, und war vom Vater nicht zu unterscheiden; er lehret ausdrücklich aus dem Anfang des Evangeliums Johannis, daß Gott im Anfang allein gewesen und den Logos in sich gehabt habe, p. 365; auch hat man ihr vorgeworfen, daß die Idee einer ewigen Zeugung in ihr gänzlich fehle, denn nach ihr geht der Logos erst dann hervor aus dem Vater, da dieser den Rathschluß zur Weltschöpfung faßt. Allein auch darüber hat Bull, Sect. III. c. 7, ihn zu rechtfertigen gesucht. Es ist noch zu bemerken, daß Theophilus der erste von den christlichen Schriftstellern ist, der das Wort Τριάς gebrauchte, ad Aut. l. II. c. 15. p. 360; sowie Tertullianus unter den Lateinern der erste war, der es durch Trinitas übersetzte, adv. Prax. c. 12. u. a. Stellen.

Nicht weniger, als bei den Vorhergehenden, findet man bei Clemens von Alex. das Substanzielle des Glaubens der christlichen Kirche an Gott, den Vater, Sohn und Geist. Er bekennt nicht selten seinen Glauben an die heilige Trias. Ueber die göttliche Würde des Sohnes spricht er sehr entschieden. Glaubet, sagt er, dem wahren Gott, der gelitten hat und angebetet wird; glaubet alle dem, der unter allen Menschen allein Gott ist; Cohort. ad graec. p. 82. Es ist ein Vater aller Dinge, ein Logos aller Dinge und ein heiliger Geist, welcher auch allenthalben ist; Paedag. l. I. c. 6. p. 123. Allein die hohe Universalität seiner Begriffe macht sie zugleich sehr unbestimmt, un-

leicht war es den verſchiedenſten Partheien, der Sabellianer und Arianer, ſich auf ihn zu berufen als Zeugen ihrer Lehre. Er nennet den Sohn eine Kraft Gottes und doch zugleich den über alle Geſchöpfe Erhabenen (*προπάντων γενομένων ἀρχικότατον*), Strom l. 7. p. 832. Er nennet ihn das vollkommenſte, heiligſte, erhabenſte, regierendſte und königlichſte Weſen, welches dem allgemeinen Weltmonarchen am nächſten kommt (*τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη*). Aber wie leicht iſt es nicht, hierin den arianiſchen Sinn zu finden, nach welchem der Sohn auch dem Vater am nächſten war, aber nicht gleichen Weſens mit ihm. Dann ſpricht Clemens wieder ſo erhaben vom Sohn, daß er ihn dem Vater ganz gleichzuſtellen ſcheint, er iſt das Bild, der Abdruck des Vaters, nicht getheilt, nicht abgeſchnitten, er wandert nicht von einem Ort zum andern. Er iſt allenthalben ganz, nirgends eingeſchloſſen, ganz Auge, Alles ſehend, alles hörend, alles wiſſend, durch ſeine Kraft alle Kräfte prüfend, ihm iſt das ganze Heer der Engel und der Götter unterworfen nach der göttlichen Oeconomie durch den, welcher ihm Alles unterworfen hat; Strom. l. 7. p. 831. Der Logos iſt durch alle Dinge ausgegoſſen, wie die Sonne auch durch die kleinſte Oeffnung dringt; Strom. V. p. 654. Clemens lehrt die vollkommenſte Einheit des Sohnes mit dem Vater, Protrepticon; wie auch die Ewigkeit des Logos, Strom. l. 7. Bei ihm iſt der Einfluß philoniſcher Beſtimmungen zu merken, die er aber alle auf Chriſtum bezieht.

In einen ganz anderen Ideenkreis tritt man ein, wenn man nach dieſen Lehren der platoniſirenden Väter des 2. Jahrhunderts die Grundſätze der lateiniſchen Kirchenväter vernimmt, welche frei von philoſophiſchen Speculationen und gegen dieſelben eingenommen ſich bei dem einfachen Kirchenglauben an Gott, den Vater, Sohn und Geiſt beruhigten. Die orientaliſche Art zu denken, zumal über einen ſo geheimnißvollen Gegenſtand, wich bedeutend ab von der occidentaliſchen. Irenäus war zwar aus

Asien gebürtig, lebte aber als Bischof von Lyon in Gallien, und hatte sich durch die gnostischen Irrlehrer, gegen die er stritt, bis zum Abscheu gegen alle feineren Bestimmungen und Speculationen einnehmen lassen. Die gnostischen Theorien von dem Zeugen und Himmelbauen der Aionen gingen ins Unendliche, und Irenäus streitet sehr heftig dagegen, wenn man die Zeugung des göttlichen Logos sich eben so denken wollte, wie die Zeugung eines von Menschen ausgesprochenen Worts; Adv. haer. l. II. c. 17. 18. Gott, sagt er, ist ganz Verstand, ganz Logos; was er denkt, das spricht er auch, und was er spricht, das denkt er auch. Sein Gedanke (cogitatio) ist der Logos, und der Verstand, der Alles begreift, ist der Vater. Wer also von Gottes Verstand spricht und ihm eine Hervorgehung (prolationem) zuschreibt, denkt sich Gott als zusammengesetzt, als wenn Gott selbst etwas anderes und sein ursprünglicher Verstand etwas anderes wäre. Der Prophet sagt von ihm: wer wird seine Geburt erzählen? Ihr aber, die ihr seine Zeugung aus dem Vater errathen wollt und die Aussprechung eines menschlichen Worts auf den göttlichen Logos übertragt, beweiset dadurch, daß ihr weder menschliche noch göttliche Dinge verstehet. Wenn uns nun Jemand fragt: wie ist der Sohn vom Vater hervorgebracht? so sagen wir ihm, diese Hervorbringung oder Zeugung, oder Auslassung oder Eröffnung, oder wie man es sonst nennen mag (prolationem istam, sive generationem, sive nuncupationem, sive adapertionem), wird von Niemandem erkannt und begriffen, denn Niemand kennet sie, als der zeugende Vater und der erzeugte Sohn; Adv. haer. l. II. c. 48. Nichts großes also haben die entdeckt, welche jene Auslassungen ausgedacht haben, und kein verborgenes Geheimniß, wenn sie etwas so allgemein Verständliches auf den eingebornen Sohn des Vaters übertragen, und seine Prolation und Zeugung so bestimmt beschreiben, als hätten sie selbst Hebammendienste dabei verrichtet (quasi ipsi obstetricaverint); l. I. p. 49. Wie Irenäus alles Sp

culiren über den Logos, insbeſondere die Bezeichnung der eigenen Exiſtenz deſſelben durch eine προβολή oder Projicirung verwarf, ſo auch die Vergleichung deſſelben mit dem Ausgehen eines Strahls von der Sonne, weil der Strahl von der Luft aufgenommen werde, l. II. c. 18. 19. Allein auch er ſtellt nicht nur den einfachen Kirchenglauben in der regula fidei mehrmals auf, ſondern kann doch auch in ebendem Maaß, als er die gnoſtiſchen Häretiker beſtreiten will, ſpeculative Erörterungen nicht vermeiden. Er lehret alſo auch die Coexiſtenz des Logos. Semper, ſagt er, coëxistens Filius Patri, olim et ab initio semper revelat Patrem et Angelis et Archangelis; l. II. c. 25. 30. utrosque Dei appellatione signavit Spiritus; l. 3. c. 6. u. 7. Er ſagt: nicht da erſt fing der Sohn Gottes an, als er geboren ward, nämlich als Menſch, er exiſtirte immer (semper) bei dem Vater, nicht da erſt fing der Logos (verbum) den Vater zu offenbaren an, als er von Maria geboren ward, sed communiter per totum tempus, l. 4, 3—5, 6. 7; und ohne über die Art ſeiner Hervorgehung etwas beſtimmen zu wollen, betrachtet er doch auch den Sohn als eigenes Subject und unterſcheidet ihn genau vom Vater, ſo daß er auch alle Erſcheinungen Gottes im Alten Teſt. dem Sohne beilegt, l. IV. c. 20. Die völlige Gleichheit des Vaters und Sohnes iſt in folgendem Satze aufs Beſtimmteſte ausgeſprochen: Et bene, qui dixit immensum Patrem in Filio mensuratum. Mensura enim Patris Filius, quoniam et capit eum; l. IV. c. 8. Er lehret, der Sohn war vor Maria, nennet Chriſtum wahren Gott und Menſchen, und eifert heftig gegen die Lehre der Ebioniten, die Chriſtum für einen bloßen Menſchen hielten; Adv. haer. l. IV. c. 6. 33. I. c. 26. Dennoch findet ſich auch in ſeiner Vorſtellung noch manches, wodurch er mit der ſpäteren Orthodoxie in Disharmonie ſteht. Wenn er den Sohn als einen Diener des Vaters bezeichnet, ſo läßt ſich dieß allenfalls ſelbſt im Sinne der nicäniſchen Orthodoxie noch richtig deuten. Er ſagt: der

Vater bedarf der Hülfe der Engel nicht, ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, i. e. Filius et Sp. S. Verbum et Sapientia, quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli; l. 4. c. 17. l. 4. c. 6. Ebenso läßt sich die Lehre, der Sohn sey geringer als der Vater, da sie ganz schriftgemäß und richtig ist, der nicänischen Orthodoxie gemäß deuten.

Auch Tertullianus schließt sich im Allgemeinen an den Kirchenglauben von Gott, dem Vater, Sohn und Geist an, und stellt davon mehr als eine Formel auf. Es sind der Stellen nicht wenige in seinen Schriften, welche seine völlige Uebereinstimmung mit der damaligen und späteren Rechtgläubigkeit darthun. Er lehrt die Einheit des Sohnes mit dem Vater ebenso bestimmt, als die eigene Existenz und persönliche Verschiedenheit. Nec dubitaverim, sagt er, Filium dicere et radicis fruticem et fontis fluvium, et Solis radium, quia omnis origo parens est et omne, quod ex origine profertur, progenies est, multo magis sermo Dei, qui etiam proprie nomen Filii accepit. Nec frutex tamen a radice, nec fluvius a fonte, nec radius a Sole discernitur, sicut nec a Deo sermo. Igitur secundum horum exemplorum formam, profiteor me duos dicere, Deum et Sermonem eius, Patrem et Filium ipsius. Nam et radix et frutex duae res sunt, sed conjunctae. Et fons et flumen duae species sunt, sed indivisae. Et sol et radius duae formae sunt, sed cohaerentes. Omne quod prodit ex aliquo, secundum sit eius necesse est, de quo prodit, non ideo tamen est separatum. Secundus autem ubi est, duo sunt. Et tertius ubi est, tres sunt, etc. Ita trinitas per consertos et connexos gradus a Patre decurrens et Monarchiae nihil obstrepit et οἰκονομίας statum protegit. Contra Prax. c. 4; u. c. 9. heißt es: Ecce dico alium esse Patrem et alium Filium et alium Spiritum. Male accepit idiotes quisque aut perversus hoc dictum, quasi diversitatem sonet, et ex diversi-

tate separationem protendat Patris, et Filii et Sp. Höchſt wichtig iſt inſonderheit die Aeußerung Tertullians, welcher zufolge er den Glauben an die Trinität als das Unterſcheidende des Chriſtenthums darſtellt vom Judenthum; er ſagt: jüdiſcher Glaube iſt es, Einen Gott ſo zu glauben, daß man den Sohn ihm nicht beizählen will, und hernach den heiligen Geiſt. Denn was bleibt zwiſchen uns und ihm, iſt es nicht dieſe Differenz? Apologeticus c. 31. Nach dieſem unumwundenen Bekenntniß der kirchlichen Dreieinigkeitslehre muß man billig manche ſeiner übrigen Aeußerungen beurtheilen und berichtigen, die allerdings nicht in der beſten Uebereinſtimmung ſtehen mit der nicäniſchen Lehre, und wenn man jene allein feſthält, wird man ſchwerlich behaupten, was ihm ſo oft vorgeworfen worden, als ſey in ihm die Kette der kirchlichen Ueberlieferung unterbrochen. Es kommen dazu noch manche andere Aeußerungen, welche durchaus rechtgläubig ſind. Er hält ſich im Ganzen ſehr an die Art der griechiſchen Väter, nur daß ihre feineren Speculationen ſich oft gar ſeltſam ausnehmen in ſeinem harten africaniſchen Latein und ihm die Sprache nicht immer gefügſam genug iſt, um ſie ganz genau und richtig zu übertragen. Auch die Art der Zeugung des Logos beſchreibt er, wie die griechiſchen platoniſirenden Väter, nämlich per prolationem, wodurch er ſich jedoch nicht vom Vater getrennt, ſondern nur ausgedehnt worden, Apologeticus c. 4. Geiſt von Geiſt, Gott von Gott, wie ein Licht von dem andern angezündet wird, wie ein Strahl von der Sonne ausfährt, iſt der Logos vom Vater ausgegangen. Er ſtreitet im redlichen und rechtgläubigen Eifer gegen den Praxeas in einer eigenen Schrift, beſonders im ganzen 5. 6. u. 7. Kap. erklärt er ſich ſehr genau und ausführlich. So ſagt er unter anderen: Ante omnia Deus erat solus, ipsi sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia nihil aliud extrinsecus, praeter illum. Ceterum, ne tunc quidem, solus: habebat enim secum, quam habebat in semetipso, rationem suam

scilicet, c. 5. Dieſe ratio, dieſer Sermo wird auch oft von ihm Sophia genannt, c. 6. Bei dem Allen aber und wie orthodox Tertullianus auch redet, wäre es nicht ſchwer, auch des Heterodoxen viel bei ihm aufzufinden, wenn man ihn ſtreng nach nicäniſcher Lehre beurtheilen oder nicht auf den rechtgläubigen Grund ſeines Geiſtes ſehen wollte. Es iſt wohl aus vielen ſeiner Anſtrengungen klar, daß er über die ewige Zeugung des Sohnes aus dem Vater noch nicht tief genug nachgedacht und hierüber vielmehr ganz die entgegengeſetzte, arianiſche, Meinung hatte, daß er lehrte, der Sohn ſey alsdann erſt vom Vater gezeugt worden, da er alle Dinge aus Nichts hervorbringen wollte und hierzu ſich des Worts bediente, welches er dazumal auch erſt aus ſich hervorbrachte, und alſo ſcheint er dem Logos vor der Weltſchöpfung keine eigene Subſiſtenz, keine Perſönlichkeit beigelegt zu haben, contra Hermog. c. 3; contra Marcionem l. II. c. 5; contra Prax. c. 12. Ferner ſcheint er den Sohn auch dem Vater keineswegs ganz gleich geſetzt zu haben in Anſehung des Weſens. Der Vater, ſagt er, iſt die ganze Subſtanz, der Sohn iſt ein Stück des Ganzen und von demſelben abgeleitet (derivatio totius et portio), und in dieſem Sinne verſteht er Joh. 14, 28: der Vater iſt größer denn ich, contra Prax. c. 9. Ganz arianiſch aber drückt er ſich in der Schrift contra Hermog. aus, wo er ausdrücklich erklärt, Gott zwar ſey von Ewigkeit her geweſen, und immer Gott, doch nicht immer Vater. Quia et Pater Deus est et judex Deus est; non tamen ideo Pater et judex semper, quia Deus semper. Nam nec Pater potuit esse ante Filium, nec judex ante delictum. Fuit autem tempus, cum et delictum et Filius non fuit, quod judicem et qui Patrem Dominum faceret. Sic et Dominus non ante ea, quorum Dominus existeret, sed Dominus tantum futurus quandoque, sicut Pater per Filium, sicut judex per delictum, ita et Dominus per ea, quae sibi servitura fecisset; c. 3. Ferner c. 18.

ſpricht er von der Weisheit, oder dem Sohn auf folgende, der ſpätern Orthodoxie höchſt anſtößige Art: Denique ut necessarium sensit ad opera mundi, statim eum condit et generat in semetipso. Dominus, inquit, condidit me initium viarum suarum in opera sua. Agnoscat ergo Hermogenes, idcirco etiam Sophiam Dei natam et conditam praedicari, ne quid innatum et inconditum praeter solum Deum crederemus; c. 18. Daß die Materie nicht gleich ewig ſey mit Gott, beweiſet er daraus, daß es der Sohn nicht einmal ſey, welcher in Gott iſt, vielweniger die Materie, welche außer Gott. Si enim intra Dominum, quod ex ipso et in ipso fuit, sine initio non fuit, Sophia scilicet ipsius exinde nata et condita, ex quo in sensu Dei ad opera mundi disponenda coepit agitari: multo magis non capit sine initio quicquam fuisse, quod extra Dominum fuerit etc. Er lehrt daſelbſt ausdrücklich, der Vater ſey älter, ſtärker, mächtiger und höher, weil er ungezeugt iſt und ungemacht, der Sohn hingegen gezeugt und gemacht, im 32. Kap. Da er nun aber doch den Sohn für durchaus gleichen Weſens hält mit dem Vater, wie er an andern Orten oft erklärt, z. B. de Pudicitia c. 21; Apologeticus c. 21; contra Marcionem c. 6; contra Prax. c. 2 u. 3; ſo iſt ſo etwas, wie das Obige, nur als Fehler der Speculation anzuſehen, und geht daraus nur hervor, daß der gründlichen Erörterung dieſes Gegenſtandes noch manches mehr ins Licht zu ſetzen vorbehalten war, was jetzt zwar ſchon in und mit dem Glauben weſentlich gegeben, aber in der theologiſchen Entwicklung noch ſehr unvollkommen war. Erſt als die freieren Geiſtesbewegungen eines Praxeas und Noëtus, des Theodotus und Artemon, des Sabellius und Paulus von Samoſata die chriſtlichen Lehrer tiefer in dieſe Unterſuchung hineingezogen, klärte ſich manches noch Dunkele und Verworrene, Falſche und Inconſequente an ihrer obigen Vorſtellung auf.

Auch Cyprianus, der faſt in Allem dem Tertullian folgt

und in dieſer Lehre nichts Eigenthümliches hat, bekennt doch ſeinen Glauben an die Trinität mit dem Gebrauch dieſes Ausdrucks, epist. 73. Novatianus, der in dem Dogma von der Kirche nicht reiner Lehre war, hat ein eigenes Werk de Trinitate verfaßt, worin er ſich ganz rechtgläubig erklärt. Denn wenn er z. B. ſagt, der Logos oder Sermo ſey, als (quando) es der Vater gewollt, als Sohn geboren worden, ſo bezieht ſich das vielleicht auf die Menſchwerdung des Sohnes, nicht auf ſeinen Hervorgang nur aus dem Willen des Vaters. Allein freilich kommt er doch in einer andern Stelle darauf hinaus, c. 31. Er ſagt aber doch auch, dieſer, da er vom Vater gezeugt worden iſt, war immer (semper) im Vater. Denn keine Zeit kann dem beigelegt werden, der vor der Zeit war. Immer war er im Vater, damit der Vater immer Vater wäre; vor dem Sohn (prior) war der Vater, weil er der Vater iſt (qua Pater). Die Vermiſchung deſſen, was der Sohn iſt von Ewigkeit, mit ſeiner Menſchwerdung findet man, wie bei allen vornicäniſchen Kirchenlehrern, ſo auch bei Novatian, der den Sohn ministrum paternae voluntatis nennt.

Ein wichtiges Mittelglied in der Kette der kirchlichen Ueberlieferung iſt Origenes. Was durch ihn in der kirchlichen Vorſtellung dieſes Glaubensartikels verändert wurde, läuft auf Folgendes hinaus: 1) Obgleich im Ganzen dem Lehrbegriff der älteren Väter zugethan, hob doch Origenes Eine Idee vornehmlich hervor, welche bisher in allen Behandlungen dieſes Dogma noch ſehr im Hintergrunde geſtanden hatte, nämlich die Idee der ewigen Zeugung. Seinem ideenvollen Geiſte ſchien es ganz ungereimt, die Vernunft bei dieſem Gegenſtande dem Gedanken an Zeit und Raum zu unterwerfen oder einen Zeitpunkt anzunehmen, wo der Logos noch nicht war, oder erſt zur Subſiſtenz gelangte. Athanaſius führt in dieſer Beziehung beſonders den Origenes mit großem Triumph an gegen die Arianer, weil ſchon er die arianiſche Redensart verworfen: es ſey einmal eine Zeit

geweſen, wo der Sohn noch nicht war. In dem Buch de decretis Syn. Nic. führt er eine Stelle an von Origenes, die freilich von der Art iſt, daß, wenn man nicht ganz feſt wäre im Vertrauen zu Athanaſius Ehrlichkeit, man leicht in die Verſuchung kommen könnte, dieſes für ein von den Rechtgläubigen dem Origenes nur untergeſchobenes Stück zu halten. Si est, heißt es da, imago Dei invisibilis, ipsa quoque invisibilis: equidem hoc etiam audacter adjecerim, cum sit idem similitudo Patris, non fuisse aliquando, cum non esset. Quandonam enim Deus, qui secundum Johannem lumen dicitur, Deus enim lumen est, splendorem propriae gloriae non habebat, ut audeat quispiam initium dare Filio, cum antea non esset? Ecquando vero illa hypostaseos Patris, quam nec effari, neque nominare, neque verbis eloqui possumus, imago, character ille Verbum, Patrem cognoscens, non fuit? Animadvertat enim si quis hoc dicere audeat, erat aliquando, quando non erat Filius (ἦν ποτὲ, ὅτε οὐκ ἦν ὁ υἱός), illud etiam se esse dicturum, Sapientia aliquando non erat et Verbum non erat et vita non erat; Fragm. Orig. ap. Athanas. de Decr. Syn. Nic. §. 27. Wenn man nun nicht annehmen will, dieſe Stelle ſey aus ſpäterer Zeit dem Origenes untergeſchoben, ſo muß man wenigſtens annehmen, daß Arius eine von ihm längſt gebräuchliche häretiſche Redensart nur adoptirte und daß ſein ἦν ποτὲ ὅτε οὐκ ἦν wenigſtens nicht neu war und unerhört in der Kirche. Allein es kommen ähnliche Ausſprüche auch ſonſt vor bei Origenes. Hoc autem ipsum, quod dicimus: nunquam fuit, quando non fuit, cum venia audiendum est. Nam et haec ipsa nomina temporalis vocabuli significationem gerunt, id est: quando vel nunquam; supra autem omne tempus et supra omnia saecula et supra omnem aeternitatem intelligenda sunt ea, quae de Patre et Filio et Spiritu s. dicuntur. Haec enim sola Trinitas est, quae omnem

sensum intelligentiae non solum temporalis verum etiam aeternalis excedit. Cetera vero, quae sunt extra Trinitatem in saeculis et in temporibus metienda sunt. Die Worte: Du biſt mein Sohn, heute habe ich Dich gezeuget, reden Gott, ſagt Origenes, bei welchem es immer heute iſt. Denn ſo wenig bei Gott je Morgen geweſen, ſo wenig wird es Abend bei ihm, ſondern die mit ſeinem Leben ſich ohne Anfang und Ende forterſtreckende Zeit iſt ihm der Tag oder das Heute, an welchem der Sohn gezeugt worden iſt; Commentar. in Joh. p. 31. Tom. I. 32. Man darf, lehrt er, Gott den Vater bei der Zeugung ſeines eingebornen Sohnes nicht mit Menſchen bei der Zeugung anderer vergleichen. Sie iſt ganz eigener Art und kann nicht durch menſchliche Gedanken begriffen werden. Es iſt eine ewige und beſtändige Zeugung, wie der Glanz vom Licht erzeugt wird; de Trin. l. I. c. 2. §. 4. Tom. I. p. 55. ed. de la Rue. Gott hat nicht angefangen Vater zu ſeyn, wie es bei Menſchen der Fall iſt. Denn iſt Gott allezeit vollkommen und beſitzt er die Kraft Vater zu ſeyn, warum ſchiebt er es auf und entziehet ſich dieſer Vollkommenheit? l. c. §. 9. p. 57. Hiermit nun entfernte ſich Origenes ſehr beſtimmt von der älteren Unterſcheidung zwiſchen dem λόγος ἐνδιάθετος u. προφορικός, und eine eigentliche προβολή im Sinne der platoniſirenden Väter verwarf er gänzlich. Er reinigte zuerſt die kirchliche Vorſtellung von allem, was ihr noch bei den früheren Vätern Emanatiſtiſches anklebte. Man darf nicht, ſagt er, auf die ungereimten Fabeln derer gerathen, welche Ausflüſſe aus der Gottheit erdichten und dadurch Gott als theilbar vorſtellen, weil dieſes bei einer unkörperlichen Natur nicht gedacht werden darf. Vielmehr ſo, wie der Wille aus dem Verſtande hervorgehet, ohne doch einen Theil des Verſtandes abzuſchneiden oder von ihm zu trennen, auf dieſe Art kann man ſich, wie der Sohn vom Vater gezeugt ſey, vorſtellen; de princ. l. I. c. 2. §. 6. Will man nun auch noch die völlige Einheit des Ausgehenden mit dem,

wovon es ausgeht, Emanation nennen, ſo kann man freilich auch die kirchliche Lehre ſo bezeichnen und die des Origenes, allein dieß iſt mehr eine Verwirrung als Auffaſſung des Unterſchieds der kirchlichen Lehre von der häretiſchen. In jenem ganz richtigen, kirchlichen Sinne bedient ſich auch Origenes oft des Bildes vom Glanz, der da ausgeht vom Licht, und will die Einheit des Vaters und Sohnes durchaus nicht als numeriſche gefaßt wiſſen, ſondern als eine durchaus geiſtige; Tom. X. 21.

2) Nichts deſto weniger behauptete Origenes dabei die eigene Subſiſtenz oder Perſönlichkeit des Logos. Hierdurch unterſchied er ſich weſentlich von der früheren platoniſirenden Vorſtellung vom λόγος ἐνδιάθετος und προφορικός, nach welcher der Logos erſt kurz vor der Weltſchöpfung gezeugt und in eigener Perſönlichkeit aus dem Vater hervorgegangen ſeyn ſollte; nach Origenes vielmehr hatte der Logos auch ſchon von Ewigkeit her in eigener Perſönlichkeit im Vater exiſtirt. Wie die Sonne, ſagt er, nie ohne Strahlen iſt, ſo iſt auch Gott nie ohne den Sohn geweſen; er iſt immer von Gott gezeugt worden und der Abglanz ſeiner Herrlichkeit geweſen; dieſer Glanz wird nicht einmal geboren und höret nicht auf, geboren zu werden, ſondern er iſt immer gezeugt worden und wird es noch; Hom. l. X. in Jerem. p. 106. Den Ketzer Beryllus, Biſchof von Boſtra in Arabien, der nach Praxeas lehrte, unſer Herr habe vor ſeiner Menſchwerdung nicht als eine für ſich beſtehende Perſon exiſtirt, ſondern die Gottheit des Vaters habe in dem Menſchen Jeſus gewohnt, bekehrte Origenes von ſeiner Irrlehre; Euseb. h. e. VI. 33. Das perſönliche Exiſtiren des Logos war nach Origenes Lehre in der ewigen Zeugung des Logos ſelbſt mitbegriffen wie vor und nach der Menſchwerdung. Niemand, ſagt er, glaube, daß wir, wenn wir den Sohn die Weisheit Gottes nennen, darunter blos eine gewiſſe Sache oder Kraft verſtehen, welche weiſe mache, ſondern es iſt etwas für ſich Be-

ſtehendes, animal quoddam sapiens, welches wir uns darunter denken, de princ. l. I. c. 2.

3) Allein bei allem dem haftet auf dem Origenes der böſe Schein und Verdacht der Heterodoxie in dieſer Lehre vom Sohne Gottes. Die älteren Kirchenväter, wie Hieronymus, Epiphanius, welche ſeine Schriften noch unverſtümmelt leſen konnten, können nicht ſchlimm genug von ſeiner häretiſchen Meinung denken, da hingegen Rufinus aus lauter Ehrfurcht gegen ihn ſich ſogar erlaubt hat, aus ſeinen Schriften ſo ziemlich alle der Kirche anſtößigen Redensarten auszumerzen, unter der Behauptung, daß ſolche von Ketzern eingeſchoben ſeyen, und ſtatt deren orthodoxe hineinzubringen, wie er in der Vorrede ſelber ſagt, die er dem Werk des Or. περὶ ἀρχῶν vorgeſetzt hat; daher iſt es bedenklich aus Origenes Buch de princ., zumal aus den ruſiniſchen Lappen, die ihm aufgeklebt ſind, die wahre Lehre deſſelben zu entnehmen. Zu den entſchiedenen Irrlehren deſſelben gehört vor allen, daß er den Sohn als ἕτερον κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκείμενον πατρός, alſo als geringer anſieht als den Vater, auch in Anſehung des Weſens, de Oratione §. 15; woraus erhellet, daß die Lehre von der Subordination des Sohnes noch etwas ſehr wenig genau und gründlich Erkanntes in der Kirche war. Origenes unterſcheidet die Ausdrücke ὑπό und διά und gründet darauf die Lehre, der Sohn ſey geringer als der Vater an äußerer Hoheit und Würde nicht nur, ſondern auch an innerer Größe. Alle Dinge, ſagt er, ſind durch das Wort gemacht, aber nicht von dem Wort, denn von dem wird nur geſagt von dem, der größer und höher iſt, als das Wort. Wer iſt aber dieſes anders, als der Vater? Commentar. in Joh. p. 60. Uebereilt, ſagt er, lehren Einige, daß der Erlöſer der Gott über Alles ſey, wir thun es nicht, ſondern glauben ſeinen eigenen Worten: der Vater iſt größer, denn ich; contra Cels. l. 7. Tom. I. p. 752. Nicht zu dem Sohn, ſondern durch den Sohn ſoll man zu dem Vater beten, contra

Cels. l. 5. p. 579. Der Vater iſt der ſelbſtändige Gott αὐτόθεος. Alles aber, was neben dem ſelbſtändigen Gott durch Mittheilung und Gemeinſchaft ſeiner Gottheit zu Gott gemacht iſt, iſt nicht der Gott (ὁ θεός), mit dem Artikel, ſondern Gott (θεός) ohne Artikel; Commentar. in Joh. Opp. T. 4. p. 50. Wie ſoll man nun eine Stelle, wie dieſe, reimen mit einer andern, z. B.: Nullus ergo in diis similis Domino, nullus enim invisibilis, nullus incorporeus, nullus immutabilis, nullus sine initio et sine fine, nullus creator omnium, nisi Pater cum Filio et Sp. S.; Hom. 6. in Exodum. So nennet er ja auch Verbum cum Patre universorum Deum; Praef. ad Tractatus in Evang. Joh. Auguſtinus ſagt: Vertheidiger von Origenes ſagten, er habe gelehrt: Patrem et Filium et Sp. S. unius eiusdemque substantiae esse. Sed qui eius plura legerunt, ſetzt er hinzu, contradicunt. Und hernach fügt er bei: Dicit praeterea Origenes, quod Filius Dei, sanctis hominibus comparatus, veritas sit; Patri collatus, mendacium (welches wohl nur eine Conſequenz als das Gegentheil von veritas) et quantum distant Apostoli Christo, tantum Filius Patri. Unde nec orandus est Filius cum Patre (ſ. oben) quia non est auctor indulgendarum petitionum, sed supplicator; Aug. de haeresibus l. 6. c. 43. Wenn man überhaupt die älteren Kirchenväter über Origenes urtheilen hört und ſieht, wie ſogar Epiphanius, dem Hieronymus beiſtimmt, in ſeinem Brief an Johannes von Jeruſalem ihn den Vater des Arius nennt, ſo muß man wohl annehmen, daß ſie noch ganz andere Sachen in des Origenes Schriften geleſen haben, als wir, nachdem ſie Ruſinus überarbeitet hat. Photius erwähnet im Codex 117. eines anonymen Vertheidigers des Origenes, welcher behauptet, daß er nur im Eifer gegen Sabellius, deſſen Lehre damals gerade im Schwange war, auf einige unvorſichtige Meinungen gerathen ſey. Allein dieſe Ketzerei fing doch eigentlich erſt nach Origenes Tode an. Die fünfte Synode, unter

Justinian im Jahre 553 zu Constantinopel gehalten, brachte endlich die Meinung der Kirche über den Origenes zum Abschluß, indem sie ihn förmlich verdammte und insbesondere seine Irrthümer über die Trinität, wobei sie zugleich zu beweisen suchte, daß sie keineswegs von anderen in seine Schriften hineingebracht, sondern seine eigenen Lehren gewesen seyen. Gleichwohl hat Basnage sich noch die äußerste Mühe gegeben, ihn zu vertheidigen und ihn ganz orthodox zu finden; def. fid. Nic. Sect. 2. c. 9. Allein der Kaiser Justinian hat in seinem Brief an Menas eine Stelle des Origenes aufbewahrt, die freilich in Rufinus lateinischer Uebersetzung ganz anders lautet, aber, so wie sie dort lautet, in der That authentisch scheint. Hier fasset er sein ganzes Bekenntniß von der Trinität in folgenden Worten zusammen: ich glaube, daß der Vater, da er alles umfasset, auf alle Wesen wirke, und ihnen durch sich selbst das Daseyn gegeben habe. Denn er ist das Urwesen (ὅν γὰρ ἐστί). Geringer als der Vater ist der Sohn, welcher blos auf die vernünftigen Wesen wirket. Denn er ist der zweite von dem Vater. Noch geringer ist der heilige Geist, der nur zu den Heiligen kommt. Hierin ist also die Kraft des Vaters größer, als der Sohn und der heilige Geist. Größer aber ist die Kraft des Sohnes als des heiligen Geistes. Wiederum übertrifft die Kraft des heiligen Geistes alle anderen heiligen Wesen; de princ. l. I. c. 3. Man darf wohl annehmen, daß die Grundsätze des Origenes hauptsächlich in Egypten und den angrenzenden Provinzen von Africa, die alle zur Diöceſe des Bischofs von Alexandrien gehörten, am meisten ausgebreitet waren. Die Lehre der älteren platonisirenden Väter hingegen war unstreitig in der Diöceſe des eigentlichen Orients, welche zum Patriarchenstuhl des Bischofs von Antiochien gehörte, die allgemeinere. Hier hatte unstreitig das Ansehen des Theophilus stark genug selbst gegen das Gewicht des Origenes gewirkt, so daß der Gedanke von einer ewigen Zeugung des Logos daselbst nicht viel Eingang finden konnte.

Wäre das Glaubensbekenntniß des Märtyrer Lucian nur etwas beſtimmter abgefaßt, ſo ließe ſich darin die Lehre des eigentlichen Orients um dieſe Zeit am Beſten erkennen; denn Lucian war noch am Ende des 3. Jahrhunderts Presbyter zu Antiochien und ſtarb als Märtyrer erſt im Jahre 311. Allein ſowie es da iſt bei Mansi Concil. T. II. p. 1340, vergl. Socrat. h. e. II, 10., iſt es von der Art, daß ſich noch die verſchiedenſten Partheien darauf berufen konnten. Alexander von Alexandrien hält dieſen Lucian ohne Weiteres für einen Samoſatener; ap. Theodoret. h. e. l I. c. 4. Hilarius hingegen hält das Symbol, obwohl das Wort ὁμοούσιος nicht darin vorkommt, für ſehr orthodox, und ſetzet es ſelbſt über das nicäniſche; de Synodis contra Arian. I. p. 462. In jedem Fall iſt es nicht Origenes Lehre, die darin ausgeſprochen iſt, obgleich dieß Semler mit vieler Zuverſicht, aber nicht aus einem innern Grunde, ſondern aus dem äußern behauptet, weil nämlich Origenes Presbyter und Lucian auch Presbyter, Origenes Lehre aber die Ueberzeugung der damaligen Presbyter geweſen ſey. Dieß widerlegt ſich leicht ſelbſt. S.'s Einl. zu Baumgartens Polemik. III. S. 29. ff. Von der Lehre einer ewigen Zeugung iſt keine Spur darin, denn der λόγος ſey πρὸ πάντων da geweſen, heißt noch nicht, der λόγος iſt von Ewigkeit gezeugt. Uebrigens dringet er ſtark auf die Weſensgleichheit und von einer Subordination des Sohnes unter den Vater enthält das Symbolum nichts. Stärker kann die Homouſie nicht vorgetragen werden als mit den Worten, der Sohn ſey θεὸς ἐκ θεοῦ, ὅλος ἐξ ὅλου, τέλειος ἐκ τελείου; cfr. Athanasius de decr. Syn. Nic. I. T. 2. p. 735. Jemehr man nun im Occident allgemein ſich an die platoniſirende Vorſtellung der griechiſchen Väter anzuſchließen ſchien, wie gezeigt worden, um ſo auffallender iſt es, jetzt auf einmal einen römiſchen Biſchof ſich ſo über dieſen Gegenſtand erklären zu hören, daß er entſchieden von der im Occident gewöhnlichen Vorſtellung abweicht und ſich ganz im Geiſte der Synode zu Nicäa

erklärt. Hieraus geht wohl deutlich hervor, daß die kirchliche Ueberlieferung über dieſen Glaubensartikel noch ein anderes Land hatte, als ein geographiſches, worauf man in neueren Zeiten ſo viel Gewicht gelegt hat. Es war nämlich, wie hier erſt vorher noch erwähnt werden muß, im Streit gegen den Sabellianismus, Dionyſius von Alexandrien in die entgegengeſetzte Lehre gefallen, welche nachher die arianiſche hieß. Athanaſius hat ſich zwar nachher große Mühe gegeben, den alexandriniſchen Dionyſius, auf den ſich die Arianer mit nur zuviel Schein beriefen, zu vertheidigen und zu retten. Allein ſelbſt aus demjenigen, was er von ihm anführt, geht nur zu ſehr die Vermuthung hervor, daß er ſich in der Lebhaftigkeit des Streites gegen Sabellius, und um die perſönliche Verſchiedenheit des Vaters, Sohnes und Geiſtes darzuthun, allzuweit über die Grenze der kirchlichen Orthodoxie verſtieg; übrigens iſt es ſehr zu beklagen, daß ſeine eigenen Schriften verloren gegangen ſind, und ſeine Meinung nur aus der athanaſianiſchen Apologie fragmentariſch zu erkennen iſt. Unter anderen erklärt er ſich ſo über das Verhältniß des Sohnes zum Vater. Filius, ſagt er, opus quoddam et factitius Deus est. Neque porro natura proprius, sed peregrinus est secundum substantiam a patre; quemadmodum agricola comparatur ad vitem et navis fabricator ad navim. Siquidem tanquam qui opus est, non erat, antequam fieret. Athanas. de Sententia Dionysii contra Arian. Opp. T. I. p. 551. Dieſe Stelle iſt freilich von der Art, daß ſie ärger nicht hätte von dem entſchiedenſten Arianer gefaßt werden können. Athanaſius ſagt zwar: Dionyſius habe das κατὰ οἰκονομίαν, accommodatione quadam, geſprochen und im Gegenſatz zur ſabellianiſchen Häreſie. So auch Baſilius in der 41. Epiſtel. Er lenkte auch allerdings bald ein, nachdem er auf ſeine Unvorſichtigkeit aufmerkſam gemacht worden war, und reinigte ſich von allem Verdacht, indem er nun den Sohn ὁμοούσιον nannte und συναΐδιον. Gegen Ende

ſeines Lebens ſchrieb er noch einen Brief gegen Paulus von Samoſata, worin er ſich ganz orthodox erklärte über dieſen Punkt und unter anderen ſagte: οὐ γὰρ κτιστὸς ὁ λόγος Ιησοῦς Χριστός; Athan. l. c. p. 563. De decretis Syn. Nic. p. 274. Athanaſius führt noch andere, ganz rechtgläubige Aeußerungen an, wie die: οὐ γὰρ ἦν ὁτε θεός οὐκ ἦν πατήρ; p. 428; und nachher: wenn das Licht allezeit iſt, ſo muß auch der Glanz allezeit da geweſen ſeyn; p. 559. Allein auf die erſteren heterodoxen Aeußerungen des Dionyſius von Alex. fuhr nun ſogleich der römiſche Biſchof Dionyſius gar heftig auf und äußerte ſich auf eine höchſt merkwürdige Weiſe. Nunc adversus eos dicam, ſagt er, qui dividunt et secant et evertunt religiosissimum dogma Ecclesiae Dei: monarchiam in tres quasdam virtutes partientes et divisas hypostases ac deitates tres. Nam audio quosdam apud vos esse, institutores et doctores divini verbi, qui illius sunt opinionis auctores, qui ex diametro, ut sic dicam, pugnant cum Sabellii placitis. Hic enim blasphemat, Filium ipsum asserens esse Patrem et e converso Patrem esse Filium. At isti tres quodammodo Deos praedicant, dum sanctam monadem dividunt in tres hypostases peregrinas, a se invicem plane separatas. Etenim necesse est, uniri omnium Deo Dei Verbum et in Deo manere et habitare Spiritum Sanctum. Jam vero divinam quoque Trinitatem in unum, velut in caput quoddam ac summam, Deum universorum colligi et coalescere prorsus est necesse. Quippe Marcionis est insani dogma, in tria principia secare ac dividere; quae est diabolica doctrina: non autem eorum, qui revera discipuli Christi sunt, et Salvatoris disciplina delectantur. Nam hi Trinitatem ab Scriptura sacra praedicari plane intelligunt: tres autem Deos neque in veteri, neque in novo Testamento doceri; ap. Ath. de Decr. S. N. p. 421. Wer dieſe Stelle des Dionyſius, der im Jahre 259

auf den römiſchen Biſchofſtuhl gelangte, wohl erwägt, wird ſie zwar unbehülflich, roh und ungewandt im Ausdruck finden, aber wahrhaftig nicht ſagen, die Dreieinigkeitslehre ſey erſt auf der Synode zu Nicäa gemacht worden.

Zweiter Abſchnitt.

Von der Incarnation.

Es iſt die innere Beſtimmung des Dogma von dem ewigen Sohne Gottes, in das Dogma von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes überzugehen. Die Streitigkeiten und Unterſuchungen über das erſtere hatten nächſt dem inneren Intereſſe an der Wahrheit auch dieſes äußere Intereſſe in ihrer Beziehung auf die Perſon Chriſti. Denn er iſt eben jener ewige Sohn Gottes, dem Weſen nach nicht verſchieden vom Vater, aber auch in der Fülle der Zeit Menſch geworden. Es kommt hier nun

1. in Betracht die unmittelbare chriſtliche Lehre. Alle Religion hebt damit an, ein Verhältniß, d. h. ſowohl Unterſchied als Zuſammenhang zwiſchen Gott und den Menſchen zu ſetzen; vorausgeſetzt nur iſt in allen heidniſchen Religionen dieſes Verhältniß und ſomit nur bewußtlos anerkannt; es iſt da ſolcher Glaube noch ganz unmittelbar die Wirkung der Idee, deren Macht noch ſtärker im Gefühl und empfunden iſt, als im beſtimmten Bewußtſeyn oder klar gedacht. So iſt auch Gott, der noch in der unmittelbaren Einheit mit der Natur beſtimmt, ja als das Natürliche ſelbſt, ſelbſt als ein lebloſes zunächſt, als elementariſches Weſen im Fetiſchismus, ſodann als lebendiges im Thierdienſt, endlich als Gegenſtand oder Werk der Kunſt am vollkommenſten in menſchlicher Geſtalt. Ueber ſolche Natur- und Kunſt-Religion geht die Idee der Einheit Gottes und des Menſchen hinaus, indem ſie nach jener unmittelbaren Ein-

heit den Unterſchied Gottes und des Menſchen ſetzt, und dieſe Beſtimmung iſt nothwendiger Fortſchritt und Anfang der offenbaren Religion, und ſo die weſentliche Beſtimmung des Judaismus. Die Naturſeite Gottes wird mittelſt der Unterſcheidung Gottes als des Schöpfers von der Welt und dem Menſchen, als Gottes Creatur, negirt, Gott vielmehr ſchon gewußt als Geiſt nur, allein durch den Gedanken erreichbar, nicht aber als Natürliches oder in ſinnlicher anſchaulicher Weiſe darſtellbar. Es iſt die Ehrfurcht vor dem wahren Gott und ſomit die Religion ſelbſt und ein weſentliches Moment in ihr, dieſe Unterſcheidung Gottes von der Natur vorzunehmen und feſtzuhalten, und dieſes iſt die Seite des Erhabenen in der Religion des Alten Bundes. Gott iſt das höchſte Weſen, der höchſte Gebieter, Geſetzgeber, Richter und Herr, der Menſch iſt Gottes Knecht, abhängig von Gott. Die jüdiſche Religion iſt das Bewußtſeyn der Abhängigkeit von Gott, und viel zu entfernt von dem Menſchen, zu weit erhaben über ihn iſt Gott, als daß der Menſch ihn zu erkennen vermöchte; es bleibt bei dem Denken Gottes und der Verehrung. In den Sünden des Menſchen und durch dieſelben geht der Unterſchied des Menſchen von Gott bis zum Widerſpruch, zur Trennung zwiſchen Gott und dem Menſchen fort, und es iſt das Bedürfniß der Verſöhnung vorhanden. Das Sühnopfer iſt aber noch ein ganz äußerliches, wie das ganze Verhältniß des Menſchen zu Gott und Gottes zu dem Menſchen als ein ſolches äußerliches beſtimmt iſt. Es konnte dabei nicht bleiben. Es iſt die Beſtimmung der wahren Religion, die Verſöhnung der Welt mit Gott durch Gott ſelbſt zu ſeyn. Dieſe Verſöhnung iſt Aufhebung der Feindſchaft und des Widerſpruchs, Einheit Gottes mit dem Menſchen. Dazu iſt es endlich oder in der Fülle der Zeit gekommen im Chriſtenthum. Es iſt die Rückkehr der Welt in die Einheit mit Gott mittelſt oder in der Vermittelung durch den einigen Mittler Jeſus Chriſtus, in welchem Gott und der Menſch eins iſt, menſchliche Natur nicht

mehr im Unterſchied von der göttlichen, der Unterſchied beider kein Unterſchied mehr. Gott, in ſeiner Offenbarung das Wort, der Sohn Gottes, nimmt die menſchliche Natur an; in ihm iſt Gott ſelbſt Menſch geworden. Das iſt das Weſen und der Geiſt des Chriſtenthums. Für den chriſtlichen Glauben nun iſt dieſe Lehre hinreichend gewiß und genau genug beſtimmt in der heiligen Schrift; das Wort ward Fleiſch, Gott geoffenbaret im Fleiſch, der Sohn Gottes ein Menſch; um dieſe Gedanken bewegt ſich Alles im Neuen Teſtament.

2. Die chriſtliche Kirche fängt aber auch allmählig an, ſich dieſe Lehre der Schrift zu vermitteln im Denken, ſie durch Gedanken näher zu beſtimmen und eben damit den unendlichen Inhalt jener Glaubenswahrheit und ihren ganzen Reichthum zu entwickeln. Dieſer Nothwendigkeit konnte ſie ſchon um des innern Dranges willen, der im Glauben zum Wiſſen iſt, ſich nicht entziehen, auch ehe noch Zweifel an ſolcher Lehre oder Streitigkeiten darüber entſtanden waren. Noch im apoſtoliſchen Symbolum ſpricht die Kirche nur den unmittelbaren Glaubensinhalt, aber doch ſchon als Gegenſtand des ganzen zweiten Artikels aus; er tritt da ſchon in der beſtimmten Form des Bekenntniſſes hervor, und die einzelnen Momente des Dogma ſind aus ihrer Zerſtreuung in der Schrift unter einen beſtimmten Geſichtspunkt geſtellt. Was dann die meiſten Kirchenlehrer der erſten drei Jahrhunderte darüber vortragen, iſt im Ganzen nur dieſe Subſtanz des Glaubens, wie er in der Schrift und dem apoſtoliſchen Symbolum oder in der ſchriftlichen und kirchlichen Tradition enthalten iſt. Aber ſchon da iſt in einzelnen häretiſchen Meinungen über die Incarnation des Sohnes Gottes die Veranlaſſung vorhanden, den Glaubensinhalt näher zu beſtimmen, am beſtimmteſten ſchon im Arianismus, wo die Beziehung der Lehre vom Sohne Gottes auf den Menſchen Jeſus Chriſtus ſchon an allen Seiten deutlich hervortritt. Ob dann von der nicäniſchen Formel an es ſich zwar noch über hundert Jahre hinzog, bis

die Kirche auch in dem Dogma von der Incarnation zu einer feſten Lehrformel gelangte, ſo bereitete ſich dieſelbe doch ſchon durch die genaueren Unterſuchungen über die Perſon Chriſti vor, welche man ſchon da anzuſtellen ſich genöthigt ſah. Allein gegen das Hauptthema des Streites, der zwiſchen Athanaſius und den Arianern geführt wurde, tritt das Dogma von der Menſchwerdung des Sohnes Gottes noch in den Hintergrund; man kommt nur durch den innern Zuſammenhang gezwungen gelegentlich daran vorbei, wie auf der Synode zu Alexandrien geſchah vom Jahre 362, welche unter Athanaſius Leitung gehalten wurde. Da heißt es denn: weil Einige auch über die Menſchwerdung des Erlöſers Streit erregten, ſo haben wir beide Theile darüber befragt. Beide ſtimmten darin überein, daß der Logos nicht in derſelbigen Weiſe in dem heiligen Menſchen, als in den Propheten gewohnt habe, ſondern daß der Logos ſelbſt Fleiſch geworden, ferner, daß der Erlöſer keinen ſeelenloſen, gefühlloſen oder verſtandesloſen Leib habe, und durch ihn nicht blos dem Körper, ſondern auch der Seele Heil zu Theil geworden. Derjenige vielmehr, welcher wahrhaftig Sohn Gottes war, wurde auch Menſchenſohn; daher iſt der, welcher vor Abraham war, nicht ein Anderer, als welcher nach Abraham kam. Ath. Opp. Vol. I. epist. ad Antiochenses p. 579. 615. In einem beſonderen Briefe an Epictetus Opp. T. I. p. 720. handelt dann Athanaſius dieſes Thema noch weiter ab. Er beſtimmt das Dogma in ſpeculativer Dialectik dahin, daß die Einheit des Logos mit dem Menſchen weder als ſo eng erſcheint, daß die Gottheit müßte durch die Leiden des Fleiſches Veränderungen erlitten haben, noch auch ſo weit, daß die Einheit des Logos mit dem Fleiſch aufgehoben würde. Aber hier ſtreift Athanaſius auch ſchon an der Entdeckung der beiden allein möglichen Abwege hin, auf denen das Dogma verfälſcht werden könnte, und aus dem Begriff conſtruirt er hier, noch ehe der Gegenſatz zum Gegenſtande eines beſonderen Streites gemacht war, dieſen Gegen-

ſatz gegen die Kirchenlehre nach ſeinen zwei weſentlichen Seiten. Bevor nun die chriſtliche Kirche einen feſtbeſtimmten Typus der Lehre erreichte, geſchah es nicht ſelten, daß ſelbſt die rechtgläubigſten Lehrer ſich Aeußerungen erlaubten, welche nicht ganz in Uebereinſtimmung ſtehen mit der ſpäter fixirten Lehre; allein da ſie doch die Subſtanz des Glaubens feſthielten und ihre mangelhaften Lehrſätze nicht hartnäckig vertheidigten, ſo ward daraus kein Gegenſtand des Streites mit ihnen gemacht. Aber auch zu dieſem mußte es kommen; dieß iſt das Recht der Negativität an dem poſitiven Dogma ſelbſt, und hiermit erhob ſich denn der Widerſpruch, deſſen Auflöſung erſt die beſtimmte kirchliche Lehre war, und an welche begriffsmäßig auch die der Zeit nach früheren Irrlehren in dieſem Dogma ſich anſchließen.

3. Der Widerſpruch gegen den Glauben der Kirche in dem Artikel von Chriſto, als dem Gottmenſchen, entwickelte ſich nach zwei Seiten hin und war im Weſentlichen nichts anderes, als das beharrliche Feſthalten der einen oder anderen Seite, ſomit die Einſeitigkeit und Unwahrheit. Die Kirchenlehre aber von der Einheit zweier Naturen in Chriſto, der göttlichen und menſchlichen, iſt die Wahrheit, ohne welche auch jene Unwahrheiten und Irrlehren nicht entſtehen oder dafür erklärt werden konnten. Nur eine ſolche, in der auch die Kirchenlehre noch von irgend einer Seite zu erkennen war, konnte die Irrlehre, d. h. nur die verfälſchte Kirchenlehre ſeyn. Die Lehre der Kirche von der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto iſt alſo der Grund und Boden, auf welchem die Irrlehre allein entſtehen kann. Wird nämlich einerſeits der Unterſchied beider Naturen abſtract genommen, ohne die Einheit der Perſon, d. i. des Bewußtſeyns, anzuerkennen, ſo iſt die göttliche und menſchliche Natur nicht ſowohl unterſchieden als verſchieden, ja geſchieden, das Verhältniß beider zu einander iſt ein äußerliches, und beide ſind in dieſer Verſchiedenheit und Aeußerlichkeit gleichgültig gegen einander, indem aber beide als zwei ſelbſtändige beſtimmt ſind,

ſo iſt in Chriſto eine zwiefache Perſönlichkeit geſetzt; es entſteht die Lehre von zwei Perſonen, ſtatt von zwei Naturen, die Einheit des Bewußtſeyns iſt aufgehoben, es ſind zwei Chriſti, einer der Gott, einer der Menſch iſt. Dieſes iſt diejenige Irrlehre, welche unter dem Namen des Neſtorianismus im 5. Jahrhundert verdammt auf die Nachwelt gekommen iſt, und in derſelbigen Richtung des Widerſpruchs gegen den Glauben der Kirche liegt von früheren Häreſien die des Paulus von Samoſata und des Photinus. Andererſeits entſteht das Beſtreben, die Einheit beider Naturen und der Perſon Chriſti überwiegend ſtark und abſtract feſtzuhalten, d. h. eine ſolche Einheit, welche den Unterſchied nicht in ihr hat und ſich durch denſelben beſtändig vermittelt, ſo verlieren ſich beide Naturen an einander, ſie geben ſich auf an eine abſtracte Identität, ſind mit einander vermiſcht, die eine iſt verwandelt in die andere, ſo daß nach der Einigung beider Naturen nur noch von Einer Natur die Rede iſt. Dieſes iſt diejenige Irrlehre, welche man gleichfalls noch im 5. Jahrhundert an Eutyches und unter dem Namen des Monophyſitismus verdammte, und an dieſer Lehre waren noch inſonderheit zwei Abwege möglich, welche der Kirchenlehre nicht minder entgegengeſetzt waren und welche beide das monophyſitiſche Prinzip in ſich hatten; der eine Irrthum iſt nun die Beziehung jenes Prinzips auf den Leib, der andere die Beziehung deſſelben auf die Seele Chriſti. Wird nämlich daran gezweifelt, daß die Leiblichkeit des menſchgewordenen Sohnes Gottes die wirkliche und wahrhaft menſchliche ſey und ſie nur für eine ſcheinbare gehalten, ſo verſchwindet über die Göttlichkeit der Perſon Chriſti deſſen Individualität gänzlich, es iſt alles nur Schein und Fantasma damit. Dieß iſt der Doketismus, welcher früh in der Kirche entſtand und das monophyſitiſche Prinzip bereits in ſich hatte; es iſt die Meinung, daß das leiblich Menſchliche von dem Göttlichen in Chriſto ganz abſorbirt worden ſey. Dieſelbe Lehre aber in Beziehung auf die Seele Chriſti iſt der Meinung, daß

die Menschwerdung Gottes nichts weiter, als die Vereinigung des Logos mit einem menschlichen Leibe sey, daß Christus ohne die vernünftige Menschenseele gewesen und der Logos eben die Stelle der menschlichen Seele vertreten habe. Dieß ist die unter dem Namen des Apollinarismus von der Kirche verworfene Lehre. In diesen verschiedenen Wendungen des nestorianischen und eutychianischen Prinzips ist der ganze Kreis möglicher Irrthümer und Verfälschungen der Kirchenlehre über die Incarnation abgeschlossen, und alle diese Meinungen sind nicht nur geschichtlich, d. h. zufällig entstanden und nur in jener Zeit vertheidigt worden, sondern stehen, als die Negationen der Kirchenlehre, mit dieser selbst in der innigsten Connexion, so daß man von dieser, von den Bestimmungen der Kirche in diesem Dogma sich nicht entfernen kann, ohne sofort in den Nestorianismus oder Eutychianismus zu verfallen.

Es ist nun 1. die eine Seite des Gegensatzes der Kirchenlehre und diese selbst; sodann 2. die andere Seite des Gegensatzes der Kirchenlehre mit dieser selbst, und endlich 3. die speculative Bestimmung und patristische Terminologie näher zu betrachten.

I. Das nestorianische Prinzip und das kirchliche Dogma. 1) Nestorius. Es ist eine Untersuchung lediglich historischer Art, ob der Patriarch von Constantinopel, Nestorius, welcher im Jahre 439 starb, wirklich die Meinungen hegte, welche man an ihm verdammte; eine andere, wesentlich dogmatische Untersuchung ist, ob die Kirche Recht hatte und that, die Lehre zu verdammen, welche man dem Nestorius zuschrieb. Er für seine Person konnte ungerechterweise verfolgt und verdammt, und dennoch die Lehre, die man als die seinige vor sich hatte, falsch und verwerflich seyn. Er konnte vielleicht nur zu den Folgerungen sich nicht bekennen, die man aus seinen Grundsätzen ableitete und auf welche hin man ihn verdammte; aber seine Grundsätze führten nothwendig zu solchen falschen Voraus-

ſetzungen oder Reſultaten: ſo konnte man denn immer ſagen, dieſes ſeyen nicht ſeine beſtimmten Grundſätze und Worte geweſen. In den neueren Zeiten hat der Widerwille gegen die Kirchenlehre und die Anhänglichkeit an das neſtorianiſche Prinzip häufig dieſe Geſtalt und Wendung angenommen, daß, indem man zeigte, die von der Kirche verworfene Lehre ſey nicht genau die perſönliche des Neſtorius geweſen, die kirchliche Lehre für falſch, die neſtorianiſche für ungerechterweiſe verdammt angeſehen wurde. Geſetzt aber auch, ſie wäre ungerechterweiſe an ſeiner Perſon verdammt worden, ſo folgt daraus noch nicht, daß ſie wahr, ſo wenig, als daß die gegen ihn behauptete Kirchenlehre falſch ſey. Man warf ihm vor, er habe mit der Verwerfung des Namens θεοτόκος, dazumal allgemein von Maria gebraucht, einen falſchen Sinn verbunden und zwar einen ſolchen, wonach er in Chriſto zwei Söhne geſetzt, einen Sohn Gottes und einen Menſchenſohn, und jeden von beiden als gleich perſönlich betrachtet. Es kann dabei allerdings ſeyn, daß Neſtorius nur, um einer Vermiſchung beider Naturen auszuweichen oder ſie zu verhüten, jene Formel verwarf, weil der Ausdruck an ſich leicht auch den Sinn veranlaſſen konnte, Maria habe Chriſtum nicht als Menſchen, ſondern nur als Gott geboren. Es kann ſeyn, daß die Beſchuldigung ihn nicht traf, nämlich, daß er Chriſtum trenne und ſtatt von zwei Naturen, vielmehr von zwei Perſonen in Chriſto ſpreche, oder gar, daß er lehre, Maria habe einen andern als den Sohn Gottes geboren, nämlich nur einen Menſchen, in welchem der Logos nur ſo etwa wie in den Propheten gewohnt habe; wie denn Walch in ſeiner Ketzerhiſtorie ihn von dieſen Vorwürfen freizuſprechen geſucht hat. Allein wiewohl er ſelbſt dieſe Folgerungen aus ſeiner Behauptung ablehnte, ſo war doch auch die dem entgegengeſetzte Kirchenlehre gar nicht die ſeinige, und unter dem Streit mit ihm beſtimmte ſich dieſe ſo, daß er mit ihr in den geradeſten Widerſpruch kam. Die wirkliche und perſönliche Lehre des

Neſtorius iſt die von ihm in einer Predigt vorgetragene, worin er unter anderen erklärte: wenn man von einer Mutter Gottes ſpricht, ſo ſind die Heiden zu entſchuldigen, welche ihren Göttern Väter beilegen. Den Unerſchaffenen hat kein Geſchöpf geboren, ſondern Maria gebar den Menſchen, welcher das Werkzeug Gottes iſt. Der heilige Geiſt hat nicht den Gott Logos hervorgebracht, ſondern für ihn aus Maria einen Tempel erbaut, in welchem er wohnen ſollte. Der menſchgewordene Gott iſt nicht geſtorben, ſondern hat den, in welchem er Menſch geworden, auferweckt. Ich verehre das Kleid wegen deſſen, der es gebraucht, ich bete das Sichtbare an wegen des Unſichtbaren; denn von dem Sichtbaren iſt Gott unzertrennlich. Ich unterſcheide zwar die Naturen, aber ich verbinde die Verehrung derſelben. Der, welcher im Mutterleibe gebildet wurde, iſt zwar nicht an ſich Gott, denn ſonſt würden wir einen Menſchen göttlich verehren, allein weil in dem Angenommenen Gott iſt, ſo wird wegen des Annehmenden der Angenommene Gott genannt. Die doppelte Natur iſt wegen der Vereinigung eins. Dieſe Vereinigung der Naturen bezeichnete Neſtorius als ἄχραν συνάφειαν. Dieſe Homilie ſteht vor den Acten des Conciliums zu Epheſus; ap. Mansi Concil. T. IV. p. 1197—1201.

Wenn man nun zugeben muß, daß dieſe Lehre, zumal in einer Zeit, wo die Kirche als ſolche ihren Sinn noch nicht in einer beſtimmten Formel und Norm der Lehre declarirt hatte, allerdings auch eine mildere, rechtgläubige Deutung zuließ, ſo kann man auch den Eifer ganz unnatürlich finden, womit Cyrillus von Alexandrien darüber herfiel, und wenn man pragmatiſch und pſychologiſch in der Weiſe der Neueren verfahren will, ſich jenen Eifer auch als bloße Leidenſchaft, aus Neid und Eiferſucht des Patriarchen von Alexandrien gegen den von Conſtantinopel erklären, zumal dieſer ſeit Kurzem den nächſten Platz nach dem von Rom erlangt und ſich über den Nachfolger des heiligen Athanaſius emporgeſchwungen hatte. Wenn man aber

damit zu verſtehen geben will, die von Cyrillus vertheidigte Lehre ſey falſch, und wenn gleich die des Neſtorius auch nicht die allein richtige, doch ebenſo gleichgültig wie dieſe, und unnöthige, überflüſſige oder gar unmögliche Beſtimmung des Unbeſtimmbaren und Unerkennbaren: ſo kann ein ſolches Urtheil nur auf völliger Unkunde der Wahrheit und ebenſo vollkommenem Indifferentismus dagegen oder auf völliger Gedankenloſigkeit beruhen. Denn Cyrillus konnte vielleicht in ſeinem Haß, mehr gegen Neſtorius als deſſen Lehre, ſo weit gehen, ihm Meinungen zuzuſchreiben, die er nicht hatte und nicht zu haben verſicherte, er konnte ihm ungerechterweiſe Conſequenzen aufbürden, welche Neſtorius nicht zugab, er konnte im Eifer des Widerſpruchs ſelbſt ſo weit gehen, daß er ſelber darüber in den Verdacht der entgegengeſetzten Ketzerei gerieth; und vollends die Mittel, die er anwandte, um den Sturz des Neſtorius herbeizuführen, kann man tadeln und höchſt empörend finden, ſofern ſie das perſönliche Verhältniß zweier Patriarchen der Kirche betreffen. Aber was hat dieß alles mit der innern Wahrheit oder Falſchheit der Lehre zu thun? Soviel erhellet leicht aus den eigenen Aeußerungen des Neſtorius, daß er nur ein äußerliches Verhältniß der beiden Naturen zu einander in Chriſto ſtatuirte, an die Stelle der innern Einheit nur die äußerliche Vereinigung (*συνάφεια* oder conjunctio) ſetzte. Die von ihm gebrauchten Ausdrücke in der Vergleichung der Menſchwerdung des Sohnes Gottes mit einem Tempel, einem Inſtrument, einem Kleide, waren allerdings von der Art, daß ſie auf eine ganze falſche Vorſtellung von dem wahren Verhältniß der göttlichen und menſchlichen Natur zu einander ſchließen ließen. Aber das gereichte ihm allerdings zur Entſchuldigung, daß man ſelbſt im Streit mit früheren Häretikern über dieſen Lehrpunkt in der Kirche ſelbſt noch zu keiner beſtimmten Entſcheidung gekommen war.

2) Die frühere Häreſie. Es war weſentlich der alte ebionitiſche Zweifel und Angriff auf den chriſtlichen Glauben,

welchen Paulus von Samosata noch im 3. Jahrhundert erneuerte. Gegen ihn erklärte sich die christliche Kirche auf der Synode zu Antiochia im Jahre 265, und sie warf ihn auch aus diesem Grunde mit, wiewohl auch aus anderen, von seinem Bischofssitz. Paulus leugnete die göttliche Natur Christi und erklärte ihn für einen bloßen Menschen, den er aber auch Gott nannte. Nach Athanasius war seine bestimmte Lehre diese: Gott ist von der Jungfrau zu Nazareth geboren, hat von da den Anfang seiner Existenz und seines Reiches. Das Wort, die Weisheit war zwar von Ewigkeit, aber zu Nazareth hat diese Weisheit erst zu existiren angefangen: Ath. de Synodis p. 691. und or. 4. contra Arian. p. 288. Nach allem, was ihm vorgeworfen wird, ist die Aeußerlichkeit des Verhältnisses Gottes zu dem Menschen Christus der Hauptgegenstand des Vorwurfes. Mit Sabellius hatte er gemein, daß er die hypostatische Differenz des Sohnes vom Vater leugnete; so ließ er also den Menschen Christus auch in der Vereinigung des Logos mit ihm in diesem äußerlichen Verhältniß zur Gottheit stehen, und das ist das nestorianische Prinzip und die Ursache, weshalb die Kirchenväter sagen, Nestorius habe im Wesentlichen nur die Lehre dieses Paulus erneuert. Socrates hingegen leugnet, daß Nestorius mit Paulus übereingestimmt habe, und allerdings bleibt ja der Unterschied, daß Paulus nicht einmal die eigene Hypostase des Sohnes anerkannte, sondern hierin mit Sabellius gleich dachte, der den Logos nur für eine Kraft und Wirkung Gottes hielt, welche auf den Menschen Christus überging, und also die eigentliche Menschwerdung des Logos gar nicht anerkannte. Nestorius hingegen erklärte sich über den ersten Punkt ganz nicänisch; was daher übrig bleibt als Uebereinstimmung beider, ist, daß sie die menschliche Natur für sich bestehen ließen, und außer der Einigung mit der göttlichen. Während des arianischen Streites erklärte sich auch Marcellus von Ankyra gegen den christlichen Kirchenglauben von der Menschwerdung Gottes, welches

mit ſeinem Antiarianismus zuſammenhing; gegen die Arianer die Einheit des göttlichen Weſens in Vater und Sohn verfechtend, fiel er in den entgegengeſetzten Irrthum und gab die Differenz der Perſonen auf. Er hielt Chriſtum für einen bloßen Menſchen, der von der Macht und Wirkſamkeit der Göttlichkeit durchſtrömt war (sola divinitatis efficientia perfusum). Nur eine göttliche Perſönlichkeit lehrend hob er den Sohn Gottes auf, leugnete deſſen Exiſtenz, bis er von der Maria geboren war. Er lehrte: Logon ἀνυπόστατον, aber auch προσακτικόν, d. i. imperantem assumsisse carnem, in eaque operatum esse, tuncque Christum extitisse; Euseb. contra Marcellum l. 2. c. 2. Für gleichgeſinnt mit Neſtorius werden gewöhnlich auch Diodorus, Presbyter von Tarſus (ſtarb 394), und Theodorus von Mopſueſtia gehalten, dieſer war Presbyter zu Antiochien, Lehrer des Neſtorius, und ſtarb 429. In gleichem Sinne lehrte des Marcellus Schüler Photinus, Biſchof zu Sirmich. Beide lehrten einen Illapſus das Logos auf den Menſchen Jeſus, und zwar durch die Ausdehnung der Gottheit, welcher Extenſion nach vollbrachter Function des Erlöſers die Contraction folgte. Euseb. contra Marcellum l. 2. c. 2. Theodoret l. 2. c. 2. Photinus inſonderheit behauptete, Chriſtus habe von der Maria angefangen, ſey ein bloßer Menſch, vom Logos regiert. Der Logos oder Sohn Gottes war, ſofern er vom Vater zu unterſcheiden war, nichts als die äußere, vorübergehende Wirkung deſſelben. In Christo verum et substantiae nostrae hominem confessus est, sed eundem Deum de Deo ante omnia saecula genitum esse non credidit, ſagt der römiſche Biſchof Leo im 4. Sermo de Nativ. c. 5. Von ihm ſagt Auguſtinus, non novit Christum nisi hominem, weshalb ihn auch Julianus Apoſtata nachmals vertheidigte. Das Gemeinſchaftliche aller dieſer Lehren mit der des Neſtorius war dieſes, daß nach allen der Logos in dem Menſchen Chriſtus nicht anders gewohnt habe, wie in allen andern

Propheten, nur daß in ihm die göttliche Gnade sich mehr als in allen anderen Menschen offenbarte. Von Nestorius nun ist die allgemeine patristische Ansicht, daß er im Wesentlichen an diese früheren Ketzereien sich angeschlossen und sie erneuert habe. Nestorius apud multos in ea erat opinione, quod purum hominem diceret Christum et tanquam Pauli Samosateni atque Photini dogma in ecclesias introduceret; Epiph. trip. hist. l. 12. c. 5. Es war daher das Bedürfniß einer bestimmten Erkenntniß und Entscheidung über die angeregten Fragen vorhanden.

3) Cyrillus und die Synode zu Ephesus. Die Gegenlehre des Cyrillus von Alexandrien ist theils enthalten in dem ersten Schreiben desselben an Nestorius, worin er diesen auf seine Abweichungen vom christlichen Glauben aufmerksam macht, und in den damit verbundenen zwölf Anathematismen, welches alles nachher von der Synode zu Ephesus anerkannt und symbolisch gemacht wurde, theils in der Erklärung und Glaubensformel, welche ihm nachmals von den orientalischen Bischöfen vorgelegt wurde, um sich selbst von allem Verdacht der Ketzerei zu reinigen und welche das eigentliche Symbolum Ephesinum heißt, weil es allerdings bereits zu Ephesus entworfen und von der orientalischen Parthei dem Kaiser übergeben worden war. Diese dogmatischen Aktenstücke stehen sämmtlich bei Mansi Conc. T. V. p. 1. ff. u. 304. ff.

In dem ersteren schon knüpft Cyrillus seinen Widerspruch gegen Nestorius an den von diesem getadelten Ausdruck θεοτόκος an und behauptet dagegen, Maria habe den Logos fleischlicherweise geboren. Da dieser Ausdruck nicht minder anstößig befunden wurde, weil er leicht an eine Vermischung und Verwandlung des Logos in das Fleisch denken ließ, so bestimmte ihn Cyrillus rechtgläubig dahin, daß fleischlicherweise hier soviel heiße als κατὰ σάρκα, nach dem Fleisch. Allein er ging auch bald über die Worte und Bezeichnungen zu dem Inhalt der

Worte, zur Sache über, und aus den Beſchuldigungen gegen Neſtorius erhellet zum Theil ſeine eigene Gegenlehre. Der Grund, warum Neſtorius jenes Wort nicht wollte, war, weil er die wahre Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto verkannte und den Unterſchied beider falſch beſtimmte. Die Verwerfung jenes Wortes hatte alſo in Neſtorius eine beſtimmte dogmatiſche Vorausſetzung und dieſe zog Cyrillus ans Licht. Er beſchuldigte ihn, daß er Chriſtum trenne in zwei Perſonen, ſomit ein zwiefaches Bewußtſeyn in ihn ſetze, einen Sohn Gottes und einen Sohn der Maria, und zwar ſo, daß etwa Maria einen andern als den Sohn Gottes, nämlich einen Menſchen geboren. An und für ſich alſo war zwar der Gebrauch des von Neſtorius empfohlenen Wortes *χριστοτόκος* zuläſſig; aber das Unzuläſſige lag in dem Gedanken des Neſtorius dabei. Man ſollte, forderte Cyrillus, den letztern Ausdruck nur ſo gebrauchen, daß damit nicht der Sinn verbunden würde, die beiden Naturen ſeyen von einander ſeparirt und distrahirt, denn darauf führte allerdings die neſtorianiſche *συνάφεια*, die nur ein äußerliches Verhältniß der Gottheit und Menſchheit zu einander vorausſetzte. Neſtorius habe, hieß es nun, das ganze Geheimniß der Incarnation nur als die *ἐνοίκησιν*, als Inhabitation beſtimmt, wie Gott auch in den Propheten und Apoſteln wohnte. Daher habe er Chriſtum *θεοφόρον* genannt, d. i. deiferum, den Gottesträger, non vere Deum, sed hominem potius cum Deo tanquam dignitatis aequalitate conjunctum. Ebenſo habe er ihn *κτήτορα τῆς θεότητος* genannt, possessorem divinitatis, und ihm nur *ὀργανικὴν ἐνέργειαν* zugeſchrieben, d. i. instrumenti propriam efficientiam. Die *συνάφεια* oder conjunctio, lehrte Cyrillus, ſey nur *σχετική* oder externa, und die Union der göttlichen und menſchlichen Natur ſey nach ihm nur eine ſolche *κατὰ τὴν ἀξίαν μόνην*; der Menſch für ſich beſtehend, von dem Logos zur Theilnahme an der göttlichen Macht und Majeſtät zugelaſſen. Dem Begriff der

wahren Einheit göttlicher und menſchlicher Natur in Chriſto zuwider, laſſe er den Menſchen für ſich erſt fertig, geboren und vollſtändig ſeyn, und hintennach vereinige ſich in ganz äußerlicher Weiſe Gott mit ihm. Dagegen nun erhebt ſich Cyrillus mit Recht und ſagt: ſie geben nur vor, ſie hätten den Glauben an die Menſchwerdung Gottes, in Wahrheit aber lehren ſie, in einem aus der Zahl der Heiligen habe Gott mehr gewohnt, als in den anderen, und die Inhabitation ſeines Geiſtes in allen Menſchen verwechſeln ſie mit der Incarnation des Sohnes Gottes; Anathematismus 5. Solche Lehre nun, ſagt Cyrillus, iſt keine andere, als die von zwei Perſonen, welche ſelbſtändig neben einander exiſtiren, und die ganze Vereinigung derſelben iſt höchſtens nur eine moraliſche. Ob nun zwar Neſtorius nie dieſe Lehre von zwei Perſonen in Chriſto ausdrücklich ausgeſprochen, ſo lag ſie doch als offenbare Conſequenz in ſeinen Aeußerungen, und daß dieſer und kein anderer ſein Sinn ſeyn könne, mußte ſofort ſich ergeben, ſo wie ſich der Begriff der Einheit göttlicher und menſchlicher Natur gedankenmäßig beſtimmte. Er ſelbſt, dieſer Begriff, hat an ihm dieſe Gefahr, ſo äußerlich nur genommen zu werden, daß die Einheit ſelber nur als eine äußerliche genommen wird, und dieſer Neſtorianismus wiederholt ſich daher bei Allen noch jetzt und in allen Zeiten, wenn ſie die wahre Natur der Identität verkennen, in welcher der Unterſchied beider Naturen nur als aufgehoben exiſtirt und ſo in wahrhaft concreter Weiſe. Gleichwie Cyrillus in ſeiner ſpeculativen Deduction den Neſtorius ſeines Irrthums überführte, obwohl nur auf dem Wege nothwendiger Conſequenz aus ſeinen Redensarten, ſo kann man noch jetzt aus den von Vielen gebrauchten Ausdrücken und aus der Weiſe, wie ſie ſich über Chriſtum erklären, leicht nachweiſen, welche falſche Vorausſetzungen dabei zum Grunde liegen. Um dieſes dreht ſich daher die ganze Argumentation des Cyrillus, daß Neſtorius die wahre Einheit, ἕνωσιν, beider Naturen verkenne. Jener ἕνωσις σχετικὴ oder ex-

terna, ſetzte Cyrillus die ἕνωσιν φυσικήν entgegen und die Einigung der Subſtanz. Aber ſelbſt, wo ſich Neſtorius den Ausdruck ἕνωσις gefallen ließ, nahm er denſelben nur äußerlich. Am Schärfſten und Beſtimmteſten ſetzte Cyrillus die richtige Lehre der falſchen alſo entgegen: Geeiniget iſt mit dem Fleiſch der Logos dem Weſen nach (secundum substantiam); einen Sohn und Herrn Jeſum Chriſtum beten wir an und ſetzen nicht aparte (seorsim) und ſcheiden nicht (διορίζοντες) Gott und den Menſchen, wie etwa nur der Würde und dem Anſehen nach mit einander verbunden, denn das iſt eine neue Redensart (καινοφωνία). Nicht auch nennen wir Chriſtum beſonders den Logos, der aus Gott iſt und andererſeits Chriſtum beſonders, der von dem Weibe geboren iſt. Sondern den einigen Chriſtum, der Gott iſt und Fleiſch geworden, erkennen und bekennen wir. Auch ſagen wir nicht, daß der Gott Logos gleichſam in einem gewöhnlichen Menſchen (ἀνθρώπῳ κοινῷ), der von der Jungfrau geboren ward, gewohnt habe, ἵνα μὴ θεοφόρος ἄνθρωπος νοοῖτο, damit es nicht ſo herauskäme, als ob der Menſch Chriſtus die Gottheit getragen hätte. Hier ſieht man wohl deutlich, daß dieſes Letztere nicht ſowohl des Neſtorius perſönliche Lehre als des Cyrillus Folgerung war, aber als ſolche war ſie die richtige und nothwendige. Obgleich, fährt er dann fort, allerdings das Wort oder der Logos unter uns wohnte und geſagt iſt, in Chriſto wohnte die Fülle der Gottheit leibhaftig, ſo verſtehen wir doch das, daß er Fleiſch geworden, nicht ſo, wie geſagt wird, daß er in den Heiligen wohne, ſondern geeinigt dem Weſen nach (juxta naturam) machte ſich aus dem Fleiſch der Logos eine ſolche Wohnung, wie die menſchliche Seele eine ſolche hat in dem menſchlichen Leibe. Eins alſo iſt Chriſtus der Sohn, unſer Herr, nicht in der Weiſe der Conjunction oder in der Einheit der Würde und des Anſehens, denn dieſe kann nicht die Naturen vereinigen, non enim potest unire naturas sola dignitatis aequalitas. Petrus und Jo-

hannes ſind einer dem andern gleich an Würde, weil ſie beide Apoſtel des Herrn ſind, aber beide ſind nicht eins; die Art und Weiſe der Conjunction iſt auch nicht blos die der Collation und Connexion, denn dieſe reicht nicht hin zur natürlichen Einheit, auch nicht die Weiſe der Participation, wie auch wir, ihm anhangend, nach der Schrift Ein Geiſt mit ihm ſind, ſondern den Ausdruck Verbindung oder Vereinigung vermeiden wir, als ungeſchickt, das Geheimniß der Einheit zu bezeichnen. Wer endlich ſagt, wegen des Annehmenden verehre ich das Angenommene und wegen des Unſichtbaren bete ich das Sichtbare an, der theilt in zwei Chriſtos und ſtellt den Menſchen apart und den Gott ebenſo. Wenn wir alſo lehren, Gott ſey geeinigt mit dem Fleiſch, und deshalb die Maria θεοτόκος nennen, ſo meinen wir nicht, die Natur des Logos habe das Prinzip ihres Daſeyns, τὴν τῆς ὑπάρξεως ἀρχήν, von dem Fleiſche, ſondern daß er nach ſeiner Subſiſtenz mit ſich dem Menſchen einigte. So zu denken, heißt es am Schluß, ſind wir von den heiligen Apoſteln und Evangeliſten und von der ganzen göttlich eingegebenen Schrift belehrt, wie auch durch die wahrhaftigen Bekenntniſſe der Väter. Unter den angehängten 12 Anathematismen, welche in der Ausgabe der Münſcherſchen Dogmengeſchichte von Cölln mit den Gegenſätzen des Neſtorius ſynoptiſch zuſammengeſtellt ſind, I. p. 290., ſind folgende die merkwürdigſten: der 3.: wenn Jemand in dem einen Chriſtus die Hypoſtaſen nach der Einigung theilt, indem er ſie blos verbindet durch eine Vereinigung in Anſehung der Würde, (συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν) oder Anſehen und Macht, und nicht vielmehr nach einem gewiſſen Concurſus kraft phyſiſcher Einigung (συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικήν), der ſey verflucht. Der 12.: Wenn Jemand nicht bekennt, der Gott Logos habe gelitten im Fleiſch, ſey gekreuzigt im Fleiſch und geſtorben dem Fleiſch nach, auch der Erſtgeborne geworden von den Todten, demnach, daß er das Leben und lebendigmachend wie Gott iſt, der ſey verflucht.

Die Kirchenverſammlung von Epheſus vom Jahre 431 ſtellte endlich einen beſtimmten Lehrbegriff über das Dogma von der Incarnation auf. Cyrillus bewirkte daſelbſt die Abſetzung des Patriarchen Neſtorius, kam aber ſelber darüber in den Verdacht der Ketzerei. Es gab auf der Synode zwei Partheien, die alexandriniſche und die antiocheniſche. Johannes von Antiochien bewirkte endlich Frieden zwiſchen den erbitterten Partheien. Die dem Neſtorius entgegengeſetzte Parthei knüpfte zunächſt an das Glaubensdecret der Synode zu Nicäa an und fügte hinzu, aber der Sohn Gottes, der mit dem Vater gleich ewig, habe auch die menſchliche Natur angenommen, nicht, weil er um ſeinetwillen nöthig gehabt hätte, zweimal geboren zu werden, welches zu ſagen thöricht und albern, ſondern weil er um unſers Heils willen die menſchliche Natur mit ſich vereinigte; keineswegs aber wurde zuerſt ein gewöhnlicher Menſch von der heiligen Jungfrau geboren, dem nachmals etwa der Logos innewohnte, ſondern vom Anbeginn an ſeines menſchlichen Daſeyns war das Wort mit ihm eins. So ſagen wir auch, er habe gelitten und ſey auferſtanden, nicht als ob der Gott Logos in ſeiner Natur gelitten hätte, denn Gott iſt unkörperlich und ohne Leiden, ſondern weil ſein Körper, den er ſich zu eigen gemacht, dieſes erlitt; denn es war in dem Leibe, der da litt, Gott, der nicht leiden kann (*ἦν γὰρ ὁ ἀπαθὴς ἐν τῷ πασχόντι σώματι*). So ſagen wir auch, er ſey geſtorben, nicht als ob Gott der Logos den Tod erduldet in ſeiner Natur, *ἀποπληξία γὰρ*, insania est, *τοῦτο λέγειν ἢ φρονεῖν*, ſondern weil ſein wahres Fleiſch den Tod erlitt. So bekennen wir einen Chriſtum und Herrn, nicht, indem wir mit dem Logos den Menſchen verehren, damit nicht durch das mit (*σύν*) irgend ein Schein der Theilung (*τομῆς φαντασία*) entſtehe; ſondern indem wir ihn als einen und denſelben verehren, weil nicht fremd iſt dem Logos ſein Leib, mit welchem er auch zur Rechten des Vaters ſitzt. Ausdrücklich wird noch bemerkt, die Ei-

nigung beider Naturen sey nicht zu denken als eine Copulation zweier Personen, denn die Schrift sage nicht, das Wort Gottes habe die Person des Menschen angenommen, sondern es sey Fleisch geworden. — Die Glaubensformel aber, welche auch noch auf der Synode zu Ephesus orientalischer Seits aufgesetzt und dem Kaiser übergeben worden war, und in der Cyrillus selbst den Ausdruck der reinen Lehre erkannte, erklärt: sie wolle keinen Zusatz machen zu der nicänischen, sondern nur nach Nothdurft die Ueberlieferung aus der Schrift und der Lehre der Väter darstellen. Wir bekennen, heißt es sodann, daß unser Herr Jesus Christus der Sohn Gottes, der eingeborene, vollkommener Gott, und vollkommener, aus einer vernünftigen Seele und aus einem Körper bestehender Mensch sey, daß er von Ewigkeit her nach seiner Gottheit dem Vater, in den letzten Tagen aber um unsertwillen und um unserer Seligkeit willen nach seiner Menschheit von der Jungfrau Maria geboren worden, daß er ὁμοούσιος dem Vater sey nach der Gottheit, und ὁμοούσιος uns nach der Menschheit, denn es ist eine ἕνωσις zweier Naturen geschehen. Wir bekennen daher Einen Christus, Einen Sohn, Einen Herrn. Nach dieser Vorstellung der ohne alle Vermischung geschehenen Einigung bekennen wir, daß die heilige Jungfrau θεοτόκος sey, weil Gott der Logos Fleisch und Mensch geworden und den von ihm angenommenen Tempel gleich von der Empfängniß an mit sich vereinigt hat. Was aber die evangelischen und apostolischen Ausdrücke von dem Herrn betrifft, so wissen wir, daß die Gottesgelehrten einige, welche sich auf die Personen beziehen, von beiden Naturen gemeinschaftlich gebrauchen, andere aber, welche sich auf die beiden Naturen beziehen, unterscheiden, und die für Gott anständigen Christo nach der Gottheit, die niedrigen aber ihm nach der Menschheit zuschreiben. Mansi Conc. V. p. 304.

II. Die andere Seite des Gegensatzes gegen die Kirchenlehre, nebst dieser selbst. Das monophysiti-

ſche Prinzip und das kirchliche Dogma. Die andere Gegenſeite der Kirchenlehre iſt die unter dem Namen des Eutychianismus berüchtigte Lehre von einer Verwandlung und Vermiſchung beider Naturen, welche an die Stelle der Einen Perſon Chriſti Eine Natur ſetzt und daher den Monophyſitismus bildet.

1) Sobald nämlich das eine Extrem vorhanden iſt in der Lehre von zwei Perſonen in Chriſto, kann der Widerſpruch leicht ſich dahin verſteigen, die Einheit der Perſon Chriſti als Eine Natur zu ſetzen, und um das Innige der Einigung beider Naturen recht ſtark und groß zu bezeichnen, leicht in den Irrthum gerathen, daß die eine Natur ſich in der andern auflöſe. In dieſer Gefahr befanden ſich daher auch diejenigen gleich von Anfang an, welche gegen Neſtorius die wahre Lehre der Kirche vertheidigten, und ſchon Cyrillus ſtreifte in ſeiner Heftigkeit gegen Neſtorius oft gefährlich nahe an dieſen Irrthum hin, wie ihm denn dieſes von den orientaliſchen Biſchöfen oft genug vorgeworfen wurde. Eutyches, ein alter Archimandrit in einem Kloſter bei Conſtantinopel, gehörte gleichfalls zu den eifrigſten Gegnern des Neſtorius, er überſah aber bald in ſeinem Eifer die Grenze der Rechtgläubigkeit, und ſo wurde er denn von der Orthodoxie aus auf die Klippe verſchlagen, wo der entgegengeſetzte Irrthum lag. Darin aber hatte er, wie alle Monophyſiten, die Lehre der Kirche gänzlich misverſtanden, daß ſie meinten, der Widerſpruch gegen die Lehre von zwei Perſonen ſey ſo zu verſtehen, daß die Kirche ſtatt derſelben nur die Lehre von Einer Natur in Chriſto begehre, und daß dieſes der Punkt ſey, von wo aus allein der Streit gegen Neſtorius Lehre geführt werden müſſe. Streng in ſolchem Extrem befeſtigt, nahm ſogar die Lehre von Einer Natur den ganz entgegengeſetzten Irrthum mit in ſich auf und war ſomit noch viel ſchlimmerer Art, als der einfache von zwei Perſonen. Denn wenn die Vereinigung darin beſtehen ſollte, daß nach derſelben nur noch eine Natur

ſey, ſo folgte, daß vor der Vereinigung, alſo außer derſelben, nicht nur zwei Naturen ſeyen, ſondern auch die beiden Naturen ganz für ſich als Perſonen exiſtirten, weil ohne alle Vereinigung. Hieraus, aus dieſem innern Zuſammenhang der beiden Extreme, welche ſich offenbar berührten, iſt zu erklären, wie man dem Eutyches nicht nur die Lehre von Einer Natur und der Vermiſchung zweier, ſondern auch die des Neſtorius von zwei Perſonen obenein zuſchreiben konnte; denn es war natürlich, daß er die beiden Naturen, ehe er ſie bei der Vereinigung in einander aufgehen ließ, ſich einander entgegenſetzte, mithin vor der Vereinigung ſie beide perſönlich exiſtiren ließ. Was man dagegen von ihm verlangte zu bekennen, war: *δύο φύσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν*; ap. Mansi Conc. VI. p. 745. Darin, lehrte Eutyches, beſtehe gerade der Unionsact, daß die beiden Naturen, welche vor der Vereinigung jede für ſich exiſtirten, alſo perſönlich, nun ganz und gar einerlei geworden und in einander gefloſſen wären. Confiteor, ſagte er auf der Synode zu Conſtantinopel, wo er im Jahre 448 von dem dortigen Erzbiſchof Flavianus verhört wurde, confiteor ex duabus naturis Dominum fuisse ante unitionem, post unitionem vero unam naturam confiteor. Mansi Conc. T. VI. p. 649. Auch Flavianus ſelbſt ſtellet des Eutyches Lehre alſo vor in ſeinem Schreiben an Papſt Leo: Ante inhumanationem quidem Salvatoris nostri J. Christi duas naturas esse, divinitatis et humanitatis: post unitionem vero unam naturam factam; ib. Wie nun dieſes anders habe geſchehen können, als ſo, daß entweder eine die andere ganz abſorbirte und in die andere verwandelte, oder daß beide ſich auflöſend in ein Drittes übergingen, oder beide bleibend ſich gegenſeitig vermiſchten und zuſammenfloſſen, iſt nicht abzuſehen. Eins oder das andere muß der Sinn dieſer Meinung ſey, welche nur Eine Natur bekennt, als entſtanden durch die Vereinigung zweier. Theodoretus wenigſtens ſtellt in ſeinem zweiten Geſpräch Eraniſtes, worin er eigentlich die Parthei der

Eutychianer führt, in der Perſon des einen, der mit dem Rechtgläubigen ſich unterhält, die Meinung ſo vor, daß nach der Vereinigung blos die göttliche Natur übrig geblieben und die menſchliche von jener gänzlich verſchlungen worden ſey. Denn auf die Frage des Rechtgläubigen: quomodo post unitionem unicam naturam agnoscis: utrum ex ambabus unam conflatam, an altera manente, exstinctam alteram putas, iſt die Antwort: ego divinitatem aio mansisse: ab hac vero absorptam esse humanitatem. Nachher wird dieſes noch beſtimmter ſo ausgedrückt: Non exstinctionem assumptae naturae dicimus, sed mutationem in divinitatis substantiam. Wann denn eigentlich ſolche Unition ſollte geſchehen ſeyn, wurde nicht erklärt: nach einigen Monophyſiten geſchah ſie bei der Empfängniß, nach andern erſt nach der Auferſtehung Jeſu.

2) In der Richtung dieſer Confuſionslehre liegt noch ein ganzer Zug von Irrlehren, welche meiſtens der Zeit nach der eutychianiſchen bereits vorangegangen waren, und welche die eutychianiſche Lehre alle in ſich aufnimmt. Nimmt man nämlich das eutychianiſche Prinzip in beſonderer Beziehung auf die Seele des Menſchen Jeſus, ſo entſteht die Meinung, daß er keineswegs die vernünftige Menſchenſeele gehabt, ſondern daß eben der Logos die Function derſelben vertreten, welches die Lehre des Apollinaris war. Nimmt man dieſelbe Lehre in beſonderer Beziehung auf den Leib Chriſti, ſo entſteht der Wahn von einem blos ſcheinbaren Körper, Leiden und Sterben Chriſti, welches der alte, gnoſtiſche, doketiſche Irrthum iſt. Papſt Leo ſchon macht in ſeinem 11. Briefe dieſe Zuſammenſtellung, weil ſie aus der Natur der Sache hervorgeht: Negator mediatoris Dei et hominum, hominis Jesu Christi, necesse est ut multis impleatur erroribus eumque aut Apollinaris sibi vindicet, aut Valentinus usurpet, aut Manichaeus obtineat, quorum nullus in Christo humanae carnis credidit veritatem. Schon gegen Beryllus, den Origenes bekehrte, hatte im Jahre

240 eine Synode zu Boſtra den Satz beſtätigt: ἔμψυχον εἶναι τὸν ἐνανθρωπήσαντα; Socr. l. III. c. 7. Origenes behauptete dagegen die vernünftige Menſchenſeele Chriſti; contra Cels. II. 9. de Princ. l. II. c. 3. 6. Wie verſchieden man auch des Apollinaris Lehre gemeiniglich darzuſtellen pflegt, ſo ſtimmte doch nach allen Meinungen Eutyches darin mit ihm zuſammen, daß er, wie jener, die Proprietät und Realität der menſchlichen Natur leugnete, und zwar in beſonderer Beziehung auf die Seele. Apollinaris der Jüngere, Biſchof zu Laodicea, war ein Mann, deſſen Bildung und Frömmigkeit, deſſen Tugend und Gelehrſamkeit ſelbſt von ſeinen Gegnern gerühmt wird, auch war er mit Epiphanius, Athanaſius und anderen ausgezeichneten Kirchenlehrern befreundet, bevor er auf ſeinen ketzeriſchen Gedanken kam, wie Epiphanius ſelbſt verſichert; Haeres. 77. Bruchſtücke ſeiner verloren gegangenen Schriften finden ſich noch bei Greg. Nyss. Antirrhet. c. 35. Theodoret. Dialogi. Opp. IV. u. a. Greg. Naz. orat. 46. Das Allgemeine ſeiner häretiſchen Lehre ſtellt Leo, der römiſche Biſchof, dar in ſeinem 23. Briefe: Unde non Deum tantum dicimus Christum, sicut haeretici Manichaei, nec hominem tantum, sicut haeretici Photiniani, nec ita hominem, ut aliquid ei desit, quod ad humanam certum est pertinere naturam, sive animam, sive mentem rationalem sive carnem, quam non de foemina sumpsit, sed factam de verbo in carnem converso atque mutato, quae tria falsa et vana Apollinaristarum haereticorum tres partes varie protulerunt. Was dieſe tres partes ſeyen, wovon der römiſche Biſchof hier ſpricht, wird nun aus der eigenthümlichen Vorſtellung klar, womit Apollinaris den Satz aus der platoniſchen Philoſophie, nach welcher der Menſch Leib, Seele und Geiſt in ſich geeinigt darſtelle, und in welchem Satz an und für ſich nichts unrichtiges liegt, auf die Lehre von der Incarnation anwandte. Denn dieſem gemäß lehrte er, daß zwar Chriſtus von Maria die menſchliche Seele wie den menſchlichen Leib

angenommen, die ψυχήν und das σῶμα, daß aber der νοῦς oder λόγος, der Geiſt, in ihm ſey durch den göttlichen Logos vertreten geweſen und dieſer die Stelle von jenem eingenommen. Das iſt alſo unrichtig, wenn man ganz unbedingt behauptet, Apollinaris habe Chriſto die menſchliche Seele abgeſprochen; das, was man die empfindende, in den Körper verwickelte Seele nennt, wodurch der Erlöſer Hunger, Durſt, Schmerzen u. ſ. w. empfand, ſprach er ihm nicht ab, ſondern nur den Geiſt, die Vernunft des Menſchen. Socrates zwar ſtellt es ſo vor, als wenn Apollinaris wirklich anfangs in aller Rückſicht Chriſto die menſchliche Seele abgeſprochen und ſich nachher bedacht hätte. Animam, ſagt er, a Deo Verbo in dispensatione incarnationis non assumtam, hätten die Apollinariſten gelehrt. Deinde quasi poenitentia ducti, corrigentes se ipsos adjecerunt, animam quidem assumtam, quae tamen non haberet mentem (νοῦν), sed Deum Verbum esse pro mente in hominem assumptum. H. E. l. 2. c. ult. So auch Auguſtinus, der dieſes offenbar blos nachſchreibt: Apollinaristas Apollinaris instituit, qui de anima Christi a Catholica dissenserunt, dicentes sicut Ariani, Deum Christum carnem sine anima suscepisse. In quaestione testimoniis evangelicis victi mentem, qua rationalis est anima hominis, non fuisse in anima Christi, sed pro hac ipsum Verbum in ea fuisse dixerunt. Contra Serm. Arianor. c. 5. Allein es iſt wohl durch ſich ſelbſt klar, daß die ganze Anſicht urſprünglich von der platoniſchen Lehre ausging, mithin ihr die Eintheilung des Menſchen in Leib, Seele und Geiſt vom Anfang an zum Grunde lag. Nach dieſer konnte Apollinaris mit Recht zu ſeiner Verantwortung ſagen, er leugne ja die menſchliche Seele nicht ganz oder unbedingt, ſondern nur das, was man als Vernunft oder νοῦς bezeichnet. Wenn man nun gerade darein das Weſen der menſchlichen Seele ſetzte und überhaupt nicht von jener platoniſchen Eintheilung ausging, ſo konnte [redacted] auch, wie

Epiphanius, ſagen, daß die Apollinariſten überhaupt die menſchliche Seele Chriſti gänzlich leugneten; wenn man aber für ſie den Namen der Dimöriten erfand und gebrauchte, weil ſie nämlich von den drei Theilen, woraus der Menſch beſtehen ſollte, nur zwei (δύο μοίρας) Chriſto beilegten, ſo that man dieſes wieder, indem man mit Apollinaris von gleicher Eintheilung ausging. Athanaſius ſtellt mit des Apollinaris Lehre zugleich die Abſicht derſelben vor, welche geweſen ſeyn ſollte, das Prinzip der Sünde von Chriſto fern zu halten. Aiunt loco eius hominis, qui interior in nobis dicitur, mentem coelestem (νοῦν ἐπουράνιον) inesse Christo. Quippe instrumenti loco circumfusa figura corporis utuntur. Non enim perfectum hominem, d. h. ein ganzer Menſch, esse potuisse, quoniam ubicunque perfectus homo est, ibi est et peccatum, tum quod duo perfecta unum fieri nequeunt. Athanas. de Incarn. p. 479. Er fügt noch hinzu: Siquidem caro peccare non potest, nisi id, quod carnem regit, hoc est pars illa, quae sapit, peccati actionem antea cogitando conceperit. Theoret. l. 4. c. 8. ſtellt Apollinaris Meinung am genaueſten dar. Incarnatum dixit esse Deum Verbum, quod corpus et animam assumpsit, non rationalem, sed rationis expertem, quam naturalem, sive vitalem (ζωτικήν) aliqui nominant: mentem porro diversum quiddam ab anima esse dicens, negavit assumptam, sed naturam suffecisse divinam ad usum mentis explendum. Im Tract. 47. in Joh. ſtellt auch Auguſtinus des Apollinaris Lehre richtiger vor, als oben. Allein er ſetzte daſelbſt nun um ſo mehr hinzu: Videte absurditatem et insaniam non ferendam. Animam irrationalem eum habere voluerunt, rationalem negaverunt: dederunt ei animam pecoris, subtraxerunt animam hominis. Das Schlimme war nun dabei dieß, daß Apollinaris auf dieſem Wege unfehlbar dahin kam, zu lehren, in Chriſto ſey nur Eine Natur geweſen, und die Gottheit für gleichen We-

ſens zu halten mit der Menſchheit. An dieſer Seite fällt denn auch der Arianismus ganz zuſammen mit dem Apollinarismus, wie dieſes Athanaſius contra Apollinarem l. 2. c. 4. ausdrücklich ſagt. Gregorius von Nyſſa ſagt: die Apollinariſten hätten gelehrt: verbum Dei carneum, ac saeculorum conditorem hominis Filium, et Filii divinitatem mortalem esse. Wiewohl dieß nur eine Folgerung aus Apollinaris Lehre zu ſeyn ſcheint und ſchwerlich von ihm ſelbſt auch zugegeben wurde. In derſelben Art ſagt er auch: Apollinaris hominem asseverans divinae ipsius esse gloriae splendorem, et in carneo Deo, quem inanibus rationum suarum commentis velut idolum quoddam fabricavit, divinam hypostasim figurari, Patrem ipsum blasphemiis appetit suis. Ep. ad Theophilum contra Apollinaristas T. II. p. 694. und Opusc. contra Apoll. T. I. p. 880. Vid. Greg. Naz. or. 14. Die Abſicht mochte vielleicht in Apollinaris nicht verwerflich ſeyn, er glaubte nur ſo den Arianern am beſtimmteſten zu widerſprechen, welche die beiden Chriſti zur Herabwürdigung des Logos anführten, und den Samoſatenern, die in Chriſto nichts als einen bloßen Menſchen ſahen. Allein ſeine Lehre mußte nicht minder verwerflich ſcheinen, da er kein Bedenken fand, zwei Naturen in Chriſto zu leugnen und nur Eine Natur anzunehmen. Das war offenbar Eutychianismus ante Eutychem. Leontius hat noch einige Bruchſtücke ſeiner Lehre aufbewahrt, unter denen ausdrücklich folgendes iſt: Est unus verus, qui sine carne in carne apparuit, perfectus vera et divina perfectione, non duae personae, non duae naturae perfectae per se, quia neque fas est, dicere duos filios, neque quatuor adorare. Basnage-Canisius Lectt. ant. T. I. p. 609. Ferner ſagt er: Ὢ καινὴ κτίσις καὶ μίξις θεσπεσία! θεὸς καὶ σὰρξ μίαν ἀπετέλεσαν φύσιν; Eclog. in Photii Biblioth. cod. 220. p. 849.

Dieſe Lehre wurde zuerſt ohne den Namen ihres Urhebers auf einer Synode zu Alexandrien verdammt im Jahre 362.

Socrates berichtet, man habe auf dieſer Kirchenverſammlung feſtgeſetzt, τὸν ἐνανθρωπήσαντα οὐ μόνον ἔνσαρκον, ἀλλὰ καὶ ἐμψυχωμένον esse; l. III. c. 7. Allein die richtige Gegenlehre wäre geweſen, wenn die Synode geſagt hätte, daß der menſchgewordene Sohn Gottes ἔννους geweſen ſey, und ſo war es auch, wie man aus dem Synodalſchreiben ſieht bei Athanaſius, denn da heißt es: ὁμολογοῦμεν καὶ τοῦτο, ὅτι οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδὲ ἀναίσθητον, οὐδὲ ἀνόητον εἶχεν ὁ σωτήρ. cfr. Epiphan. haer. p. 1015. Außerdem wurde der Apollinarismus auch noch auf einigen römiſchen Synoden unter Damaſus verdammt, im Jahre 373, bei Mansi Conc. III. p. 455, wie auch zu Antiochien im Jahre 378; endlich auf der zweiten öcum. Synode zu Conſtantinopel im Jahre 381.

Endlich aber wurde es auch dem Eutyches vorgeworfen, daß er auch die alte gnoſtiſche Lehre von einem Scheinleibe und Scheinleben und Sterben Chriſti wieder erneuert habe. Theodoretus ſagt: Eutychem iampridem exoletam Valentini haeresin instaurasse, de Haeresibus l. 4. c. 13; und Leo ſagt: Eutyches habe die alte Irrlehre der Manichäer wieder auf die Bahn gebracht. Die Apollinariſten, ſagt er, Manichaeorum confoederantur errori, qui ab unigenito Dei filio verum et nostrae naturae hominem negant esse susceptum, omnesque eius corporeas actiones simulatorii volunt fuisse phantasmatis; ep. 23. Und allerdings beruhete dieſer Vorwurf auf der eigenen Erklärung des Eutyches, daß der Leib Chriſti unſers Gottes mit uns nicht gleichen Weſens ſey (ὁμοούσιον ἡμῖν), denn wiewohl er zuletzt ſich dieſe Lehre wollte gefallen laſſen, ſo ſträubte er ſich doch, alle die zu verdammen, welche ſolcher Lehre anhingen; Mansi VI. p. 735. seq. So mit kommen in ſeiner Lehre auch alle die alten gnoſtiſchen Lehren wieder vor von einem blos phantaſtiſchen Leibe Chriſti, welche ſchon Ignatius in ſeiner 2. und 5. ep. beſtritt als Lehren ſolcher, welche, etsi merum hominem esse Christum

putarent, eundem tamen non vere, sed sola specie, natum passumque esse defenderunt. In der Reihe von dieſen wird gemeiniglich von den alten Häreſiologen Simon Magus vorangeſtellt. Dieſer Simon iſt gewiſſermaßen eine mythiſche Perſon geworden, dem die Kirchenväter nach Willkühr alle mögliche Ketzereien aufbürden, indeß man doch in der That ſehr wenig Gewiſſes von ſeiner eigentlichen Lehre weiß. Nach Cyrillus von Jeruſalem in der 6. Katecheſe und Johannes von Damascus, der ein gar ſpäter Zeuge iſt, ſoll er denn auch das Scheinleben Chriſti gelehrt haben. Gewiſſer iſt, daß es eine von den Grundlehren und eine gemeinſchaftliche Behauptung aller der verſchiedenen gnoſtiſchen Secten, wie auch der Manichäer war, daß Chriſtus dem Leibe nach nur ein Phantasma in dieſer Welt geweſen, zum Schein gelitten und geſtorben ſey, um den unendlichen Jammer der Lichtſeelen in dieſer Welt abzubilden; daher der Name der Doketen, welcher nicht Name einer beſondern gnoſtiſchen Secte, ſondern aller war, welche lehrten, Chriſtus ſey nur ἐν δοκήσει Menſch geweſen. Von Valentinus berichten Irenäus, Tertullian und Epiphanius gar mancherlei, was er von dem Leibe und der ſinnlichen Erſcheinung Chriſti gelehrt habe. Tertullian ſagt, Jeſus ſey nach der Lehre des Valentinus von den Aionen ex aëre collatitio in honorem et gloriam Patris et ex omnium defloratione conſtruirt geweſen, und hiernach ſcheint es, als ſchrieb ihm Valentinus einen ätheriſchen Leib zu; contra Valentinianos c. 15. Ferner berichtet er, Valentinus habe Chriſto einen geiſtigen, himmliſchen Leib zugeſchrieben, idque quasi aquam per fistulam, sic per Mariam Virginem transmeasse, nihil inde vel accipientem, vel mutuantem; de Praescr. c. 49. Epiphanius ſagt das Nämliche, Valentinus habe gelehrt, Jesum e coelo detulisse corpus, ac per Mariam virginem, velut aquam per canalem, transiisse, nec ex utero quidquam sumsisse; Haer. 31. Ebenſo ſoll Cerdon ſich zu dieſer gnoſtiſchen Lehre bekannt und

behauptet haben: Christum in phantasmate solum fuisse, nach Tertullianus Praescr. c. 51. Das Nämliche wird von Marcion versichert; Tert. de carne Christi c. 1. u. 3, contra Marcion. c. 9; von Apelles, einem Schüler des Marcion, nach Tertullianus Praescr. c. 30, und von Mani und sämmtlichen Manichäern, wie Augustinus oft und weitläuftig beschreibt, der selber eine Zeitlang einer von ihnen war. Er sagt, de Haeresibus c. 46, sie hätten gelehrt, Jesum non fuisse in carne vera, sed simulatam speciem carnis ludificandis humanis sensibus praebuisse: ubi non solum mortem, verum etiam resurrectionem similiter mentiretur.

3) Will man sich nun diese Lehre von Einer Natur und die andere von zwei Personen in Christo gegen einander und im Verhältniß zur Kirchenlehre genau characterisiren, so kann man sagen: die von zwei Personen ist die leere Verstandesansicht, welche nur in Gegensätzen und Trennungen sich entwickeln kann und Gott nur erkennt, indem sie ihn von allem Verhältniß zur Menschheit ausschließt, und die Menschheit sich denken kann gleichfalls außer allem Verhältniß zur Gottheit. Der Monophysitismus aber ist die Lehre des dunklen, trüben Gefühls, in welchem die Wahrheit noch so in den Irrthum verwickelt ist, daß sie eigentlich gar keiner verständigen Auseinandersetzung fähig ist. Eutyches erklärte deshalb, sich in keine theologische Bestimmungen und spitzfindige Untersuchungen über die Natur Gottes einlassen zu wollen, eine Erklärung, wie er sie mit Allen gemein hat, die bei ihrem subjectiven und unsagbaren Gefühl stehen bleiben, und alle vernünftige Verständigung scheuen; ap. Mansi Conc. VI. p. 700.

Wie in der ähnlichen Lage zwischen den beiden Partheien der Sabellianer und Arianer behauptete sich auch hier die Kirche über beiden Irrthümern, indem sie die Sache der Vernunft verfocht und die Idee Gottes festhielt, und in und mit ihr auch die wahre Idee der Menschheit erkannte. Die Hauptmomente,

in denen ſich die rechtgläubige Lehre im Gegenſatz gegen die eutychianiſche Lehre entwickelte, ſind der berühmte Brief des römiſchen Biſchofs Leo an Flavianus, Biſchof von Conſtantinopel, Mansi T. V. p. 1363, und die Glaubensformel der Synode zu Chalcedon, im Jahre 451 gehalten, endlich das Symbolum Quicunque. In jenem Schreiben iſt mit ebenſoviel Weisheit als Mäßigung einerſeits die Lehre von Einer Perſon und andererſeits die Lehre von zwei Naturen erörtert, und dieſe äußerſt vortreffliche Abhandlung wurde nach mancherlei Schickſal und Widerſpruch endlich auf der allgemeinen Kirchenverſammlung zu Chalcedon als der reinſte Ausdruck der Kirchenlehre anerkannt und als Richtſchnur des Glaubens angenommen. Sie ſteht bei Mansi T. V. p. 1359, iſt auch von Henke beſonders edirt, Helmſt. 1780. 4. Salva igitur, heißt es in jenem Briefe des Leo unter anderen, proprietate utriusque naturae et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas, et ad persolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili, ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem mediator Dei et hominum homo Christus Jesus et mori posset ex uno et mori non posset ex altero. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris. Nostra autem dicimus, quae in nobis ab initio creator condidit et quae reparanda suscepit. Nam illa, quae deceptor intulit et homo deceptus admisit, nullum habuere in Salvatore vestigium. Nec quia communionem humanarum subiit infirmitatum, ideo nostrorum fuit particeps delictorum. Assumsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens, quia exinanitio illa, qua se invisibilis visibilem praebuit, et creator ac Dominus omnium rerum unus voluit esse mortalium, inclinatio fuit miserationis, nec defectio potestatis. Proinde

qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo. Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura. Et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit. Nam quia gloriabatur diabolus, hominem sua fraude deceptum divinis caruisse muneribus et immortalitatis dote nudatum duram mortis subiisse sententiam, seque in malis suis quoddam de praevaricatoris consortio invenisse solatium, Deum quoque, justitiae exigente ratione, erga hominem, quem in tanto honore condiderat, propriam mutasse sententiam: opus fuit secreti dispensatione consilii, ut incommutabilis Deus, cuius voluntas non potest sua benignitate privari, primam erga nos pietatis suae dispositionem sacramento occultiore compleret, et homo, diabolicae iniquitatis versutia actus in culpam, contra Dei propositum non periret. — Assumta est igitur de matre, Domini natura, non culpa, nec in Domino Jesu Christo, ex utero Virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo natura est dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo. Et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humilitas hominis et altitudo Deitatis. Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante, quod Verbi est, et carne exequente, quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. Et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recessit, ita caro naturam nostri generis non reliquit. — Er führt hierauf mehreres an aus dem Leben Jesu und ſagt, das ſey geſchehen: ut agnosceretur in eo proprietas divinae humanaeque naturae individua permanere et ita sciremus, Verbum non hoc esse quod carnem, et unum Dei Filium et Verbum confiteremur et carnem. Hernach

aber fügt er noch hinzu: Catholica Ecclesia hac fide vivit et proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas. Endlich ſagt er: Cum autem ad interlocutionem examinis vestri Eutyches responderit dicens: Confiteor ex duabus naturis fuisse Dominum nostrum ante adunationem, post adunationem vero unam naturam confiteor: miror tam absurdam tamque perversam eius professionem, nullo judicantium increpatione reprehensam, et sermonem nimis insipientem nimis blasphemum ita omissum, quasi nihil quod offenderet, esset auditum, cum tam impie duarum naturarum ante Incarnationem unigenitus Dei Filius fuisse dicatur, quam nefarie postquam Verbum caro factum est, natura in eo singularis asseritur.

Auf der vierten der ökum. Kirchenverſammlungen, zu Chalcedon im Jahre 451 gehalten, wurden ſodann zuerſt die dogmatiſchen Feſtſetzungen der früheren angenommen und insbeſondere die beiden ſtreitigen Lehren des Neſtorius und Eutyches aufgeſtellt. Quoniam, heißt es da, hi, qui veritatis reprobare praedicationem conantur, per proprias haereses novas voces genuerunt, hi quidem mysterium, quod pro nobis est, dispensationis Domini, corrumpere praesumentes; alii vero confusionem permixtionemque introducentes et unam esse naturam carnis et divinitatis stulte confingentes et passibilem Unigeniti divinam naturam per confusionem prodigiose dicentes etc. Gegen die erſtere Häreſie werden ſodann die Synodalſchreiben des Cyrillus von Alexandrien; gegen die andere aber das dogmatiſche Schreiben des römiſchen Biſchofs Leo genehmigt, und darauf folgt die von den Vätern ſelbſt gebildete Glaubensformel über dieſe Lehren: Den heiligen Vätern folgend bekennen wir einſtimmig einen und denſelbigen Sohn, unſern Herrn Jeſum Chriſtum, der vollkommen in

der Gottheit, vollkommen in der Menschheit, wahrer Gott und wahrer Mensch, bestehend aus einer vernünftigen Seele und einem Leibe, gleichen Wesens mit dem Vater nach der Gottheit, gleichen Wesens mit uns nach der Menschheit (*ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα*) und uns in allem ähnlich, außer in der Sünde (*κατὰ πάντα ὁμοῖον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας*), vor aller Zeit vom Vater gezeugt nach der Gottheit, in den letzten Tagen aber um unsertwillen und zu unserm Heil aus Maria, der Jungfrau und Gottesgebärerin nach der Menschheit geboren; einen und denselbigen Christus, den eingebornen Sohn, unsern Herrn, der da anzuerkennen ist als in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetheilt und ungetrennt (*ἐκ δύο φύσεων* — in dem griechischen Text des Euthymius steht *ἐν δύο φύσεσι*, s. Mansi VII. p. 773, welches allerdings in sofern besser, als dabei nicht so sehr wie bei jenem die Gefahr der Meinung von einer Contraction aus beiden Naturen — *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως*), und ist keineswegs durch die Einigung (*διὰ τὴν ἕνωσιν*) der Unterschied der Naturen aufgehoben, vielmehr bleibt die Eigenthümlichkeit einer jeden Natur so, daß sie in Eine Person und Hypostase zusammengehe (*εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης*); nicht also einen in zwei Personen getheilten und unterscheidbaren (*μεριζόμενον καὶ διαιρούμενον*), sondern einen und denselbigen Sohn und Eingeborenen, den Gott Logos, unsern Herrn Jesum Christum. Also haben uns die Propheten, also Jesus der Herr, selbst unterrichtet, und also hat uns auch das Glaubensbekenntniß der Väter gelehrt.

Die nachsymbolische Bewegung. Es zeigte sich in Folge der Entscheidung der Synode zu Chalcedon nur zu bald, daß die Einengung des dogmatisirenden Geistes in die Grenzen gewisser Bestimmungen nicht lange vorhielt und von ihm die Schranken der buchstäblichen Feststellung nur zu bald wieder

durchbrochen wurden. Derſelbige Geiſt der Zeit, der auf dogmatiſche Entſcheidungen durch allgemeine Synoden und derſelben große Autorität ſo ungemeſſenes Vertrauen ſetzte, um ſie nöthig zu finden und ſie hervorzubringen, reſervirte ſich doch zugleich die Freiheit, davon abzuweichen und die unbedingte Geltung derſelben zu bezweifeln und in Anſpruch zu nehmen. Hätte die Synode zu Chalcedon wirklich ihren Zweck erreicht gehabt, wie wäre es möglich geweſen, daß nun erſt eine auf Jahrhunderte hin ſich fortziehende Bewegung daraus erwuchs, welche nicht ſelten die heftigſte Erſchütterung der Kirche zur Folge hatte, und mitunter von den wildeſten und widerlichſten Auftritten, den häßlichſten Ausſchweifungen und empörendſten Greueln begleitet war. Doch dieß alles gehört der Kirchengeſchichte an; hier iſt nur zu erwähnen, was auch noch in dieſer langwierigen Streitigkeit ein dogmatiſches Moment, ein Intereſſe für die Entwickelung des Dogma hat. In dieſer Beziehung kommt

1) in Betracht das Henotikon des Kaiſers Zeno und das athanaſianiſche Glaubensbekenntniß. Das erſtere, im Jahre 482 bekannt gemacht, hatte die Beſtimmung, die nach der Synode zu Chalcedon entſtandenen Partheien zu beruhigen. Auffallend war nun ſchon dieß, daß die henotiſche Beſtimmung nur der nicäniſchen, conſtantinopolitaniſchen und epheſiniſchen Synode und des Lehrbegriffs derſelben erwähnte, alſo, wie wenn die zu Chalcedon nichts ausgerichtet hätte, die Beruhigung der Partheien in der Rückkehr auf einen früheren Standpunkt ſuchte; ja ſie ſprach ſogar das Anathema aus über jeden, der, ſey es jetzt oder ſonſt, ſey es zu Chalcedon oder auf irgend einer andern Synode, anders denke. Evagr. h. e. III., 14. Die Monophyſitenparthei ſah ſich dadurch deutlich begünſtigt; denn eine beſtimmte Erklärung über die zwei Naturen Chriſti enthält das Henotikon nicht. Die Zwietracht der Partheien der Dyophyſiten und Monophyſiten gewann daher nur an Stärke durch dieſe Eintrachtsformel und wurde zum Quellpunkt neuer Streitigkeiten. Selbſt

in der Diözeſe des Patriarchen von Alexandrien, auf deren monophyſitiſche Denkart die neue Formel vorzüglich Rückſicht genommen, regte ſich lebhafter Widerſpruch, obgleich der Patriarch Peter Mongus die Formel unterſchrieb; und der eigentliche Urheber des Henotikon, der Patriarch Acacius von Conſtantinopel, wurde im Jahre 484 durch den römiſchen Biſchof Felix II., der auf der Seite der Synode von Chalcedon ſtand, in den Bann gethan. Die monophyſitiſche Parthei fand ſich dadurch beſonders ſo beleidigt, daß man orthodoxer Seits immer ſie mit der eutychianiſchen zuſammenwarf, als ob ſie eine Vermiſchung der Naturen oder den Doketismus lehrte, die Wirklichkeit der menſchlichen Natur in Chriſto leugnete. Manche, wie Philoxenus zu Anfang des 6. Jahrhunderts, ſchlugen einen Mittelweg ein. Welche Wendung man aber immer dieſer Lehre geben mochte, ſo ließ ſich doch das eutychianiſche Prinzip darin nicht verkennen. Der fürchterliche alexandriniſche Patriarch Dioscurus nebſt dem Timotheus Aelurus haben allerdings nicht ohne Scharfſinn dieß Prinzip von mancherlei andern Seiten entwickelt, doch den Gegenſatz gegen die Dyophyſiten ſtets feſtgehalten. Hauptperſonen in dieſem Kampf waren beſonders noch Peter der Gerber, Patriarch von Antiochien, und Severus, gleichfalls Patriarch daſelbſt, welcher nicht nur einer ganzen Monophyſitenparthei den Namen der Severianer gab, ſondern auch über die chalcedoniſche Synode den Bann ausſprach. Die Einheit der Naturen war ihm eine Syntheſis der zwei; nicht aber wollte er ſie als zwei für ſich beſtehende Hypoſtaſen beſtimmt wiſſen; er nannte jenes mit Dionyſius dem Areopagiten καινὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν. Man kann mit Recht fragen, was denn dieſe σύνθεσις vor der neſtorianiſchen συνάφεια voraus hatte? Eine ſo zuſammengeſetzte Natur, nicht aber zwei Naturen für ſich, ließen die Monophyſiten ſich gefallen. Auch wohl eine Verſchiedenheit der Eigenſchaften gaben ſie zu, aber nicht die Verſchiedenheit der Subſtanz, an der ſie gefunden werden; ſie behaupteten eine menſch-

liche Natur ohne das ihr entſprechende menſchliche Subject, indem ihnen das Menſchliche in Chriſtus ein bloßes Accidens der ſtets ſich gleich bleibenden göttlichen Subſtanz war. Dagegen muß man bekennen, daß die Vertheidiger des orthodoxen Dogma ſich viel reiner und richtiger in der Feſthaltung des Haupt- und Mittelpunkts ihrer Lehre zu behaupten und von dieſem aus ſich ſtets mit gleicher Kraft gegen Neſtorius und Eutyches zu bewegen wußten. Schon der römiſche Biſchof Gelaſius machte die Monophyſiten darauf aufmerkſam, daß ſich in ihrer Syntheſis der beiden Naturen die neſtorianiſche Vorausſetzung verſtecke, vor der Menſchwerdung ſeyen zwei Naturen geweſen, die Trennung ſey vor die Einheit zu ſetzen und alſo die Gleichzeitigkeit des Vorangehenden und Nachfolgenden in Chriſto, z. B. ſchon bei ſeiner Empfängniß, nicht anerkannt. Gel. in max. bibl. vet. Patr. T. 8. p. 699. In der That, wenn ſo erſt durch Syntheſe und Vereinigung aus zwei Naturen Eine werden ſollte, ſo war auch das eutychianiſche Prinzip nicht zu vermeiden, die eine Natur durch die andere vernichtet oder die eine mit der andern vermiſcht. Es ſollte vielmehr nach Gelaſius durch die Einheit weder der Gottheit, noch der Menſchheit etwas entzogen werden. In demſelben Sinne wurden die Monophyſiten auch durch Vigilius, den Biſchof von Tapſus, contra Eutychetem in max. bibl. patr. T. 8. p. 722; und den Mönch Leontius von Conſtantinopel beſtritten; in Canisii Lect. ant. ed. Basnage I. p. 535. ff. An dieſe Seite gehört auch das Symbolum Athanasianum. Es heißt auch das Symbolum Quicunque.

Das Symbolum Quicunque. Es fängt mit den Worten an: Quicunque vult salvus fieri, ante omnia opus habet, ut teneat fidem catholicam. Es heißt auch wohl das athanaſianiſche und ſteht unter dieſem Namen in der Reihe der öcumeniſchen Symbole. Es handelt im erſten Theil die Lehre von der Trinität ab und im zweiten die von der Incarnation. Daß

dieſes Symbolum nicht von Athanaſius ſey, darüber iſt man jetzt wohl ziemlich einig. Am gründlichſten iſt, daß es nicht von Athanaſius ſey, durch Gerh. Joh. Voſſius dargethan in ſeiner Schrift de tribus Symbolis. Amſterd. 1642. Eine weitere Frage iſt, wer denn nun wohl Verfaſſer deſſelben ſeyn möchte. Die Frage hat für die Gelehrſamkeit und Neugierde ein großes Intereſſe. Muthmaßungen darüber ſind ſchon in Menge zuſammengeſtellt in Tentzelii Judicia eruditorum de Symbol. Athanasiano. Gotha 1687. 12. Bald iſt Vincentius von Lerins, bald Vigilius von Tapſus, bald Hilarius, Biſchof von Arles, für den Verfaſſer gehalten worden. Unter dieſen Umſtänden iſt ſich einerſeits an das Alter, welches jedoch wenigſtens dieſſeits des 6. Jahrhunderts zu datiren, andererſeits an den Inhalt deſſelben zu halten. In dieſer Beziehung kann man nicht verkennen, daß es eine gediegene in ſcharfen Gegenſätzen entwickelte und in ſpeculativer Tiefe gefaßte Darſtellung der Trinitäts- und Incarnationslehre enthält, über das letztere Dogma inſonderheit dieſes: der rechte Glaube iſt, daß wir glauben und bekennen, daß unſer Herr Jeſus Chriſtus der Sohn Gottes, gleicherweiſe Gott als Menſch ſey. Gott aus der Subſtanz des Vaters, vor aller Zeit (ante saecula) gezeugt, als Menſch aus der Mutter Subſtanz in der Zeit (in saeculo) geboren, vollkommener Gott, vollkommener Menſch, aus einer vernünftigen Seele und einem menſchlichen Leibe beſtehend, dem Vater gleich nach der Gottheit, geringer als der Vater nach der Menſchheit. Obgleich er Gott iſt und Menſch, ſo ſind doch nicht zwei, ſondern es iſt ein Chriſtus. Einer aber nicht durch Verwandelung der Gottheit in das Fleiſch, ſondern durch Annahme der Menſchheit in Gott (assumtione humanitatis in Deum). Einer nicht durch Confuſion der Subſtanzen (substantiarum hier ſoviel als naturarum), ſondern durch die Einheit der Perſon. Denn gleichwie eine vernünftige Seele und das Fleiſch Ein Menſch iſt, ſo iſt auch Gott und der Menſch Ein

Chriſtus u. ſ. f. Es folgen hierauf die bekannten Thatſachen des Lebens und Leidens u. ſ. w. Chriſti.

2) Die Theopaſchiten. Der Patripaſſianismus war ſchon früher in der Kirche beſeitigt worden. Daß Gott als Sohn gelitten und geſtorben ſey, ſchien ebenſo unverfänglich als daß er geboren worden. Einen Streit darüber fing erſt Peter der Gerber an, nachmals Biſchof von Antiochien. Er machte zu dem Trishagion den Zuſatz: Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unſterblicher, der Du um unſertwillen gekreuzigt biſt, erbarme Dich unſer! Weil in Folge deſſen alle Monophyſiten, zunächſt in dem Patriarchat von Antiochia, ſich dieſer liturgiſchen Formel bedienten, ſo wurde ſie bald zum Signal einer neuen Häreſie gemacht. Felix, der Biſchof von Rom, Acacius, Biſchof von Conſtantinopel, machten ſich dagegen auf und brachten ſie ſofort in Verbindung mit den verſchiedenſten Ketzereien. Die Lehre der Theopaſchiten hatten den zwiefachen Zuſammenhang mit der Lehre von der Dreieinigkeit und der von der Perſon Chriſti. Es hieß nun: Einer aus der Dreieinigkeit hat gelitten. Philoxenus und Severus erklärten ſich dafür; jener ſagte: es ſey damit nur erklärt, derſelbe Gott Logos, welcher dieſer ſeiner Natur nach unſterblich iſt, ſey in ſeinem menſchlichen Leibe gekreuzigt. Selbſt der rechtgläubige Ephräm der Syrer erklärte ſich für die Formel, und es iſt kein Zweifel, daß ſie mit der ſtrengſten Orthodoxie in Einklang zu bringen iſt. Das ſpeculative Moment darin iſt allerdings nicht zu verkennen, es war dieß, daß an den Leiden des Verſöhners Gott nicht ohne Antheil geblieben, daß es Gottes weſentliche Beſtimmung ſey, ein Menſch zu ſeyn und in alle Leiden der Endlichkeit einzugehen. Aber weil eine buchſtäbliche Formel nicht immer auch ihren Sinn zugleich vollſtändig entwickeln kann und ſagen, daß Gott als der dreieinige nicht leiden und ſterben kann, ſo war ſie bald der Gegenſtand der heftigſten Anfeindung. Man ſah darin, daß Leiden ſelbſt in die Gottheit geſetzt werden

ſolle, obgleich man es nur auf Gott in ſeiner Menſchheit bezog. Die ſchlimmſte Geſtalt gewann die Streitfrage, nachdem die ſcythiſchen Mönche ſich ihrer bemächtigt und behauptet hatten, ſo müſſe durchaus die Lehre der Synode zu Chalcedon verſtanden werden, daß man ihr den Zuſatz hinzufügen könne: Chriſtus habe als Einer aus der Dreieinigkeit gelitten. Zwei dieſer Mönche begaben ſich ſelbſt nach Rom, um den dortigen Biſchof Hormisdas für dieſe Lehre zu gewinnen. Je weniger ihnen dieß gelang, um ſo mehr ſuchten ſie die vertriebenen africaniſchen Biſchöfe dafür zu intereſſiren. Sie beriefen ſich auf die Autorität des Auguſtinus, der auch ſchon Chriſtum unum de trinitate genannt habe. Sie wußten den Schein geſchickt genug zu entfernen, als ob ſie lehrten, die Gottheit als ſolche habe gelitten; ſondern nur von dem Sohne behaupteten ſie das dem Fleiſche nach. Da aber kein anderer Fleiſch geworden, als Einer aus der Dreieinigkeit, ſo hielten ſie ſich auch zu der genannten Formel berechtigt. Sie behaupteten, nur ein Sabellianer könne daran einen Anſtoß nehmen. Fulgentius, Diaconus zu Karthago, übernahm die Vertheidigung dieſes Satzes nicht ohne Glück. Es werde, behauptete er, hiermit nur geſagt, es habe nicht ein bloßer Menſch gelitten, ſondern Chriſtus, der vom Vater gezeugte. Wer alſo ſagt: der Sohn iſt einer aus der Dreieinigkeit, will damit nur ſagen, er ſey nicht unter den Geſchöpfen zu ſuchen. Er löſete den Lehrſatz zuerſt von allem Monophyſitiſchen ab. Denn der, der gelitten hat, ſagte er, wäre ja nicht einer aus der Dreieinigkeit, wenn er nicht die Gottheit mit dem Vater und Sohn gemein hätte, und es hätte nicht einer aus der Dreieinigkeit gelitten, wenn er nicht eine mit der Mutter conſubſtanzielle Menſchheit hätte; es werden ſomit allerdings zwei Naturen behauptet. Hiermit war denn die Formel, als in den orthodoxeſten Zuſammenhang hineinpaſſend, genügend gerechtfertigt, wie ſie denn auch das Glück hatte, durch den Kaiſer Juſtinian zur orthodoxen Lehre erhoben zu werden.

in einem Glaubensedict vom Jahre 533. Selbſt der römiſche Biſchof Johannes II. trat dieſer Lehre bei, was freilich, da ſein Vorgänger Hormisdas ſich vormals dagegen erklärt hatte, kein ſonderliches Zeugniß giebt für die behauptete Unfehlbarkeit der römiſchen Biſchöfe in Glaubensſachen. Die fünfte ökumeniſche Synode ſelbſt bekannte ſich noch im Jahre 533 zu dem kaiſerlichen Edict und belegte alle mit dem Bann, welche ſich noch im Widerſpruch gegen den theopaſchitiſchen Lehrſatz behaupten wollten. Mansi T. 8. p. 384.

3) Streitfragen über den Leib und die Seele Chriſti. Zu dem innern und äußern Zerfall der Monophyſiten trug es nicht wenig bei, daß ſie mit ſich ſelbſt zerfielen und ſich immer neue Streitfragen aufwarfen, um das monophyſitiſche Prinzip auch im Einzelnen durchzuführen. Dahin gehörte denn auch die Frage über die Verweslichkeit oder Unverweslichkeit des Leibes Chriſti. Daß die Streitluſt ſich auf ſo ſpecielle Fragen warf, konnte nicht geſchehen, ohne ſich ins Kleinliche zu verirren und das Hauptmoment des Streites aus den Augen zu verlieren. Julianus, Biſchof von Halicarnaſſus, behauptete die Unvergänglichkeit des Leibes Chriſti, weil mit dem Gegentheil ein Unterſchied geſetzt werde zwiſchen dem Logos Gottes und dem menſchlichen Leibe Chriſti; der ebenſo monophyſitiſch geſinnte Severus bekannte ſich zur Vergänglichkeit dieſes Leibes, und erklärte das nicht im Widerſpruch ſtehend mit der Einheit der Natur Chriſti. Die Frage bezog ſich von beiden Seiten auf die Beſchaffenheit des Leibes Chriſti vor ſeiner Auferſtehung. Die Bekenner der erſteren Lehre wurden Aphthartodoketen, die der andern Phthartolatrer genannt. Die erſtere Parthei verknüpfte die Unvergänglichkeit des Leibes Chriſti nicht etwa mit einem Scheintode Chriſti, ſondern mit der Freiwilligkeit, womit ſich Chriſtus über die natürliche Nothwendigkeit erhoben. Ihr dogmatiſches Intereſſe ſcheint geweſen zu ſeyn, die Auferſtehung Chriſti deſto ſicherer zu begreifen, wenn man vorausſetzte, daß

auch Christi Leib im Grabe nicht von der Verwesung angegriffen sey. Philorenus behauptete die Unvergänglichkeit des Leibes Christi in Folge der Parallele des zweiten Adam mit dem ersten, und leitete die Vergänglichkeit des Leibes von dem Sündenfalle ab. Mit dem monophysitischen Prinzip aber hing diese Lehre darin zusammen, daß auch alles Menschliche in Christo, obgleich der äußeren Erscheinung nach vorhanden, nur ein wesentlich Göttliches seyn sollte, und jede Zuständlichkeit Christi ein Werk seiner Freiwilligkeit. Diese Lehre machte der Kaiser Justinian in einem Edict bekannt mit der Absicht, sie zur orthodoxen zu erheben. Allein zu bald darauf erfolgte sein Tod, und obgleich es auch unter den Orthodoxen dieser Lehre an Bekennern nicht fehlte, welche sie für vereinbar mit der Synode zu Chalcedon hielten, so blieb ihr weiterer Lauf durch die Kirche auf jenem ersten Stadium stehen und gewann nicht das Gepräge der förmlichen Rechtgläubigkeit. Evagr. H. E. IV, 39. Dagegen knüpfte der Partheigeist sofort eine neue Streitigkeit daran. Unter den Anhängern Julians waren mehrere, welche nicht nur die Unvergänglichkeit, sondern auch die Unerschaffenheit des Leibes Christi verfochten. Sie hießen Aktisteten, wie ihre Gegner Ktistolatrer. — Andererseits war in Bezug auf die Seele Christi die Frage, ob in ihr irgend ein Nichtwissen stattgefunden, der Gegenstand einer lebhaften Controverse. Daß er dieß und das nicht wisse, den Tag und die Stunde des Gerichts, spricht Christus selber aus, und überhaupt bezog man sein Fragen auf ein Nichtwissen. Die nun dasselbe behaupteten, hießen Agnoëten, eine Secte, von dem Diaconus Themistius zu Alexandrien gestiftet. Die genannte Lehre war sehr geeignet, sowohl den Unterschied als die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo aufs Neue zur Sprache zu bringen. Die rechtgläubigen Kirchenväter blieben dabei, ein wirkliches Nichtwissen in Christo zu leugnen; sie leiteten, was so scheint, bald aus der freiwilligen Erniedrigung zu

den Schwächen der menſchlichen Natur oder aus Accommodation an die Denkweiſe anderer, bald aus beſtimmter Zweckmäßigkeit, um die Jünger von weiteren Fragen abzuhalten, ab.

Der Frage nach dem Wiſſen und Nichtwiſſen Chriſti lag die vom Willen Chriſti nahe, und auch daran verſuchte ſich der Monophyſitismus, indem er auch Monotheletismus wurde, und der Dyophyſitismus, indem er auch Dyotheletismus wurde. Das eine wie das andere war in der ſpeciellen Beziehung auf den Willen und die Wirkung Chriſti nur eine andere Weiſe von der Lehre, entweder Eine Natur oder zwei in Chriſto zu ſetzen und im Glauben der Kirche durchzuſetzen. Inzwiſchen ſetzte ſich merkwürdiger Weiſe im Verlauf des Streits dieß gegenſeitige Verhältniß ins Entgegengeſetzte um. Da das Gegentheil der Lehre von Einem Willen und Einer Wirkung die Identität des Bewußtſeyns in Chriſto aufhob, ſo machte die rechtgläubige Seite die Lehre von Einem Willen Chriſti zur ihrigen und verwarf die entgegengeſetzte von zwei als ſich widerſprechenden Willen. Sergius, der Patriarch von Conſtantinopel, und Honorius, der Biſchof von Rom, vereinigten ſich dahin, ſich zu Einem Willen in Chriſto zu bekennen, aber auch von dem Gebrauch der Redensarten von Einer oder Zwei Wirkungen, als Neuerungen und Schulfragen, abzumahnen. Mansi T. XI. p. 560. ff. Ein Glaubensedict des Kaiſers Heraclius befahl daſſelbige. Auffallend hierbei iſt der Widerſpruch, der ſich in dieſer Feſtſetzung ausſprach, daß man ſich einerſeits wohl nur für Einen Willen in Chriſto erklärte, aber doch ſowohl von Einem als Zwei Willen zu reden verbot. Hiermit iſt wohl genugſam erklärt, daß nun erſt der Streit ſich recht entzündete. Nach dem Tode der beiden Patriarchen von Conſtantinopel und Rom ſtellten die Nachfolger des Honorius ſich ohne Scheu auf die Seite der Lehre von Zwei Willen, als nothwendig folgend aus der Zweiheit der Naturen in Chriſto, indeß der Nachfolger des Sergius die von Einem Willen verfocht. Ein neues Glau-

benedict des Kaisers Constantinus im Jahre 648, Typus genannt, verbot, sich der Ausdrücke von Einem sowohl als Zwei Willen zu bedienen, bei Mansi l. c. p. 1029. Die weiteren Schicksale des Monotheletismus gehören der Kirchengeschichte an. Nur zu bemerken ist noch, daß die Lehre von Zwei Willen durch den Eifer des römischen Bischofs Martinus I. zur orthodoxen erhoben wurde, und dieser Kampf die förmliche Trennung der morgenländischen und abendländischen Kirche zur Folge hatte. Zur Versöhnung sollte die sechste ökumenische Synode, im Jahre 680 zu Constantinopel gehalten, dienen, und sie endete mit einem vollkommenen Siege der römischen Lehre und einer förmlichen Verdammung der Monotheleten. Man muß gestehen, daß dieß in Folge der Synode zu Chalcedon nur ganz consequent war, einen göttlichen und menschlichen Willen und eine göttliche und menschliche Wirkung, wiewohl ungetrennt, unvermischt in Christo zu bekennen. Wie indeß die Einheit der Person, die Identität des Bewußtseyns dabei immer aufs Neue ins Gedränge kam, kann man sich ebenso wenig verhehlen. Die Acten stehen bei Mansi T. XI. p. 190—1022.

Der Adoptianismus. Das nestorianische Prinzip erneuerte sich unerwartet wieder oder nochmals im 8. Jahrhundert. Zwei Bischöfe, der Erzbischof Elipandus von Toledo und Felix, Bischof von Urgel, im fränkischen Reich, sind als die Urheber dieser neuen Lehre bekannt, bei welcher es gleichgültig ist, von welchem der beiden sie ursprünglich ausging; nach der gewöhnlichen, auch wahrscheinlichen, Meinung theilte der erstere sie dem letzteren mit. Das Eigenthümliche dieser Lehre beruht auf der Unterscheidung einerseits zwischen Gott und dem Gottessohn, und andererseits zwischen Christus und dem Gottessohn. Der Hauptlehrsatz der Adoptianer war immer dieser, daß Christus nicht als Gott, auch nicht als Gottes Sohn geboren, überhaupt als Mensch nicht der Sohn Gottes sey. Nur als Gott ist Christus der Gottessohn im eigentlichen Sinn, als Mensch hin-

gegen nur im uneigentlichen Sinn, nicht per naturam, ſondern per adoptionem. Indem man alſo die göttliche Natur Chriſti nicht anfocht, richtete ſich der in dieſer Anſicht liegende Widerſpruch gegen die Kirchenlehre nur gegen die Lehre von dem Verhältniß der menſchlichen Natur zur göttlichen; die behauptete Adoption bezog ſich allein auf die Menſchheit Chriſti und jener ſtand ſo gegenüber die Zeugung durch den Vater im Himmel, nach dieſer iſt Chriſtus der Eingeborene vom Vater; die Adoption hingegen iſt ihrem Begriff nach ein Werk der Gnade. Es iſt daher Chriſtus in dieſer verſchiedenen Beziehung auch als Gottesſohn verſchieden beſtimmt. Iſt und heißt er auch als Menſch Gottes Sohn, ſo iſt er dieß durch freie göttliche Annahme; dadurch, daß er von der Jungfrau als Menſch geboren worden, iſt er in einem andern Sinne Gottes Sohn, als wie er der Eingeborne vom Vater iſt. Die gebrauchten Kategorien des wahren, eigentlichen Sohnes Gottes deuten in dieſer Lehre unmittelbar auf das Gegentheil in Bezug auf die Menſchheit Chriſti, und zeigen, daß man Chriſtum in ſeiner menſchlichen Natur nicht für den ſo wahren und eigentlichen Sohn Gottes, ſondern nur dem Namen nach ſo gehalten, nur ſo genannt wiſſen wollte, nicht wenigſtens ebenſo, wie ihn in ſeiner göttlichen; für dieſe Beſtimmung iſt der Ausdruck der Adoption expreſſiv genug. Maria hat wohl Gott und den Menſchen pariter, aber nicht similiter geboren. Es war ſomit, obwohl ein gleicher, doch auch nicht gleicher, ein zwiefacher Urſprung in Chriſtum geſetzt, und dieß zwiefache Prinzip iſt das Neſtorianiſche im Adoptianismus; denn es ſagte nicht nur, wie die Kirchenlehre, von welcher auch die Adoptianer nicht abgewichen ſeyn wollten, zwiefache Natur, ſondern auch ein äußerliches Verhältniß beider zu einander aus; der filius dei adoptivus war keineswegs ſoviel als der homo assumptus, wie oft auch behauptet ward, die adoptio ſey nur ſo viel als die assumptio; hieß das wohl einerſeits die Lehre von zwei Naturen bis aufs Aeußerſte durchgeführt, ſo war ſie

doch damit unmittelbar über die Grenze der Wahrheit hinausgeführt und bis zum Neſtorianismus fortgeführt. Ein angenommener Sohn Gottes war Chriſtus als Menſch ganz nur in dem Sinn, wie alle Gläubigen und Gerechten Kinder Gottes ſind, nämlich nicht per naturam, ſondern per gratiam. Die Adoptianer bezogen ſich darauf, daß wie Maria ſich die Magd des Herrn nannte, ſo ihr Sohn auch nur als ein Knecht geboren ſey; die Knechtsgeſtalt hingegen bezogen ſie ſowohl auf ihn als Sohn des Vaters, wie auf ihn als Sohn der Magd. Kurz dieſe Behauptung eines wahren und eigentlichen und eines blos adoptirten Sohnes ſetzte eine Trennung der Naturen in Chriſto, welche mit der perſönlichen Einheit nicht zu vereinigen war. Baur behauptet, im Adoptianismus ſey der Neſtorianismus, der in der orthodoxen Lehre ſelbſt lag, zum Vorſchein gekommen. Dieß iſt jedoch nur in dem Sinne richtig, daß die ſymboliſch-kirchliche Beſtimmung, wie keine in der Welt überhaupt, nicht die Macht in ſich hat, zu verhindern, daß der Begriff auseinander fällt und ſich auf einzelne ſeiner Momente ſetzt und beſchränkt.

Die ſchon genannten beiden Adoptianer entwickelten dem Alcuin im Jahre 792 ihre Meinung aufs Deutlichſte. Aber ſchon im Jahre 785 war ſie von zwei Klerikern aus Elipandus Diöceſe, Beatus und Aetherius, angegriffen worden; die Schriften ſtehen in Canisii Lect. ant. T. II. P. I. p. 269. ff. Der Hauptgegner des Adoptianismus aber war Alcuin, der außer einer Schrift gegen die Ketzerei des Felix in einem großen Werk libri septem (in ſeiner Opp. T. I. p. 789. ff.), dagegen auftrat. Auch Paulinus, der Biſchof von Aquileja, und Agobard, Erzbiſchof von Lyon, ſtritten, der letztere noch nach Felix Tode, gegen ihn. Felix Lehre wurde zuerſt verdammt auf der Synode zu Regensburg vom Jahre 792; aufs Neue zu Frankfurt am Main auf einer Synode, im Jahre 794. Der Kaiſer Karl der Große nahm großes Intereſſe an dieſem Streit, nicht minder die römiſchen Biſchöfe, von denen Hadrian I. die Entſchei-

dungen der genannten Synoden nicht nur billigte, ſondern auch einen Hirtenbrief an die ſpaniſchen Biſchöfe erließ, worin er ſie vor dem Adoptianismus warnte. Das Anathema über alle Adoptianer erfolgte durch Leo III. auf einer Synode zu Rom im Jahre 799; bei Mansi XIII. p. 1031. ff.

III. Speculative Beſtimmungen und Terminologie der Kirchenlehre. So groß nun auch an ſich das Geheimniß iſt, welches die Kirche zur Verwahrung gegen falſche Deutungen, Misverſtändniſſe und Anfechtungen in den dargeſtellten Formeln näher zu beſtimmen unternahm, ſo hat die menſchliche, durch den Glauben erleuchtete Vernunft doch auch nicht abgelaſſen, den Sinn der Kirche in jenen Formeln immer tiefer zu durchdringen und den Begriff der Incarnation ſelbſt näher zu entwickeln. Hierauf ſind beſonders gar mannigfaltige Unterſuchungen der Kirchenväter gerichtet, welche die aufgeſtellten Glaubensnormen erläutern und gewiſſermaßen mit dieſen ein Ganzes ausmachen. Es läßt ſich dieß Alles in folgenden Punkten ordnen und überſehen:

Bei den Griechen iſt der dogmatiſche Ausdruck: *οἰκονομία* die am meiſten übliche Bezeichnung des Geheimniſſes der Incarnation, und auch die Lateiniſchen bedienen ſich dieſes Worts, wie ſchon Tertullian contra Prax. c. 23, überſetzen es aber meiſtens durch dispensatio. Oft nennen ſie ſchlechthin und abſolut die Incarnation *οἰκονομία*, wie Baſilius contra Eunom. l. I. p. 14, oft verbinden ſie beides in der Formel *ἡ οἰκονομία τῆς ἐνανθρωπήσεως*, dispensatio inhumanationis, wie gleichfalls bei Baſilius geſchieht. Oft auch nennen ſie dieſes Geheimniß *τὴν μετὰ σάρκος οἰκονομίαν*, oft *τὴν κατὰ σάρκα οἰκονομίαν*, oft auch *τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν*. Daher nun die Formel: dieß oder jenes ſey *οἰκονομικῶς*, ſoviel bedeutet als es beruhe in dem Geheimniß der Menſchwerdung des Sohnes Gottes, und weil ſie den Begriff der Herablaſſung der Gottheit zur Menſchheit involvirt, ſo heißt *οἰκονομικῶς* oft ſoviel

doch damit unmittelbar über die Grenze der Wahrheit hinausgeführt und bis zum Neſtorianismus fortgeführt. Ein angenommener Sohn Gottes war Chriſtus als Menſch ganz nur in dem Sinn, wie alle Gläubigen und Gerechten Kinder Gottes ſind, nämlich nicht per naturam, ſondern per gratiam. Die Adoptianer bezogen ſich darauf, daß wie Maria ſich die Magd des Herrn nannte, ſo ihr Sohn auch nur als ein Knecht geboren ſey; die Knechtsgeſtalt hingegen bezogen ſie ſowohl auf ihn als Sohn des Vaters, wie auf ihn als Sohn der Magd. Kurz dieſe Behauptung eines wahren und eigentlichen und eines blos adoptirten Sohnes ſetzte eine Trennung der Naturen in Chriſto, welche mit der perſönlichen Einheit nicht zu vereinigen war. Baur behauptet, im Adoptianismus ſey der Neſtorianismus, der in der orthodoxen Lehre ſelbſt lag, zum Vorſchein gekommen. Dieß iſt jedoch nur in dem Sinne richtig, daß die ſymboliſch-kirchliche Beſtimmung, wie keine in der Welt überhaupt, nicht die Macht in ſich hat, zu verhindern, daß der Begriff auseinander fällt und ſich auf einzelne ſeiner Momente ſetzt und beſchränkt.

Die ſchon genannten beiden Adoptianer entwickelten dem Alcuin im Jahre 792 ihre Meinung aufs Deutlichſte. Aber ſchon im Jahre 785 war ſie von zwei Klerikern aus Elipandus Diöceſe, Beatus und Aetherius, angegriffen worden; die Schriften ſtehen in Canisii Lect. ant. T. II. P. I. p. 269. ff. Der Hauptgegner des Adoptianismus aber war Alcuin, der außer einer Schrift gegen die Ketzerei des Felix in einem großen Werk libri septem (in ſeiner Opp. T. I. p. 789. ff.), dagegen auftrat. Auch Paulinus, der Biſchof von Aquileja, und Agobard, Erzbiſchof von Lyon, ſtritten, der letztere noch nach Felix Tode, gegen ihn. Felix Lehre wurde zuerſt verdammt auf der Synode zu Regensburg vom Jahre 792; aufs Neue zu Frankfurt am Main auf einer Synode, im Jahre 794. Der Kaiſer Karl der Große nahm großes Intereſſe an dieſem Streit, nicht minder die römiſchen Biſchöfe, von denen Hadrian I. die Entſchei-

dungen der genannten Synoden nicht nur billigte, ſondern auch einen Hirtenbrief an die ſpaniſchen Biſchöfe erließ, worin er ſie vor dem Adoptianismus warnte. Das Anathema über alle Adoptianer erfolgte durch Leo III. auf einer Synode zu Rom im Jahre 799; bei Mansi XIII. p. 1031. ff.

III. Speculative Beſtimmungen und Terminologie der Kirchenlehre. So groß nun auch an ſich das Geheimniß iſt, welches die Kirche zur Verwahrung gegen falſche Deutungen, Misverſtändniſſe und Anfechtungen in den dargeſtellten Formeln näher zu beſtimmen unternahm, ſo hat die menſchliche, durch den Glauben erleuchtete Vernunft doch auch nicht abgelaſſen, den Sinn der Kirche in jenen Formeln immer tiefer zu durchdringen und den Begriff der Incarnation ſelbſt näher zu entwickeln. Hierauf ſind beſonders gar mannigfaltige Unterſuchungen der Kirchenväter gerichtet, welche die aufgeſtellten Glaubensnormen erläutern und gewiſſermaßen mit dieſen ein Ganzes ausmachen. Es läßt ſich dieß Alles in folgenden Punkten ordnen und überſehen:

Bei den Griechen iſt der dogmatiſche Ausdruck: *οἰκονομία* die am meiſten übliche Bezeichnung des Geheimniſſes der Incarnation, und auch die Lateiniſchen bedienen ſich dieſes Worts, wie ſchon Tertullian contra Prax. c. 23, überſetzen es aber meiſtens durch dispensatio. Oft nennen ſie ſchlechthin und abſolut die Incarnation *οἰκονομία*, wie Baſilius contra Eunom. l. I. p. 14, oft verbinden ſie beides in der Formel *ἡ οἰκονομία τῆς ἐνανθρωπήσεως*, dispensatio inhumanationis, wie gleichfalls bei Baſilius geſchieht. Oft auch nennen ſie dieſes Geheimniß *τὴν μετὰ σάρκος οἰκονομίαν*, oft *τὴν κατὰ σάρκα οἰκονομίαν*, oft auch *τὴν ἔνσαρκον οἰκονομίαν*. Daher nun die Formel: dieß oder jenes ſey *οἰκονομικῶς*, ſoviel bedeutet als es beruhe in dem Geheimniß der Menſchwerdung des Sohnes Gottes, und weil ſie den Begriff der Herablaſſung der Gottheit zur Menſchheit involvirt, ſo heißt *οἰκονομικῶς* oft ſoviel

als κατὰ συγκατάβασιν, accommodatione quadam et decessione de jure suo, wenn zum Nutzen anderer etwas geschieht, was nicht nothwendig geschehen mußte. So unterwarf sich Christus der Beschneidung οἰκονομικῶς, damit es nicht den Anschein hätte, als löse er das Gesetz auf. In diesem Sinne nennet Clemens Alex. das Leiden Christi salutarem οἰκονομίαν. Strom. l. I. p. 268. Ueberhaupt findet man bei den griechischen Vätern häufig die Eintheilung der gesammten Religions-Erkenntniß in Theologie und Oekonomie, jene begreift was auf die Gottheit, diese was auf die Menschheit sich bezieht. Ferner bedienen sich die Kirchenväter gar häufig des Ausdrucks πρόσληψις, ἀνάληψις, sumtio, assumtio, nämlich humanae naturae, σάρκωσις, incarnatio, wie schon die Synode zu Nicäa öffentlich in ihrer Glaubensformel; Justinus M. aber nennet den λόγος σαρκοποιηθέντα. Ap. 2. p. 57. Ferner: ἐνανθρώπησις, hominis susceptio, inhumanatio. Ferner: ἐνσωμάτωσις, incorporatio; ἐπίβασις τοῦ λόγου εἰς σῶμα. Ferner: ἐνδημία und ἐπιδημία, praesentia, ἐπιφάνεια, θεοφάνεια, φανέρωσις. Um nun insbesondere jenen geheimnißvollen Act zu bezeichnen, durch welchen die göttliche und menschliche Natur eins ist in Christo, gebrauchte man in der Kirche

1) den Ausdruck ἕνωσις, welchen die lateinischen Väter bald durch unitio bald durch unio übersetzen, von welchen beiden Wörtern das erstere mehr den Act, das andere mehr den Zustand bezeichnet. Der Begriff von solcher ἕνωσις ist der von etwas durchaus Innerlichem, von einer wesentlichen, lebendigen, organischen Einheit und war dem Nestorianismus am strengsten entgegengesetzt; hier gebrauchte man daher lieber den Ausdruck συνάφεια, welcher jede Art von socialem Verhältniß bezeichnet und etwas ganz Aeußerliches, Gemachtes und Zufälliges. Schon Cyrillus deckte den zweideutigen Sinn und Gebrauch dieses Wortes auf bei denen, qui pessima fide, unum et natura, et revera filium hominem factum et incarnatum in

duos dividentes repudiare nomen unitionis solent et sociationis usurpare, quam forte quilibet alius cum Deo habeat, tanquam virtute ac sanctificatione propemodum colligatus; Dial. de uno Christo. T. V. p. 733. In ſeinem Anathematismus verwirft er daher ausdrücklich dieſes Wort, als durchaus ungeeignet, das wahre innere Naturenverhältniß zur Perſon Chriſti zu bezeichnen. Anath. 3. wie auch in der Epist. ad Nestor. Dieſer hingegen, wenn er ſich entſchloß den Ausdruck ἕνωσις anzunehmen, konnte ſie nur im Sinne ſeiner συνάφεια verſtehen.

In ſeinem Brief an den Clerus und das Volk von Conſtantinopel erklärt Cyrillus, daß alle rechtgläubigen Lehrer jener Kirche ſtets geglaubt und gelehrt hätten, non duos Christos, sed unum, eundemque Deum Verbum, et hominem, secundum carnem ex Virgine, non sociatione simplici, nec sola aequalitate dignitatum conjunctum hominem Deo. Haec enim frigida, inutilia et anilia sunt illius dogmata. Dieſe ganz äußerliche Copulation zweier an ſich und für ſich beſtehender Perſonen konnte dann nur, wie Johannes von Damascus ſagt, auf die Würde und Ehre, die Gemeinſchaft, den Willen und die Homonymie bezogen werden; de fide l. 14. c. 3. Jede der Kirchenlehre entgegengeſetzte Meinung muß ſich die ἕνωσις nur κατὰ σχέσιν denken und dieß wurde dem Neſtorius ausdrücklich vorgeworfen, als eine Art von Convenienz und Congruenz, die an ſich immer nur etwas Aeußerliches iſt. Die neſtorianiſche συνάφεια wird daher von den Kirchenvätern σχετική genannt, alſo gewiſſermaßen ein Act oder Zuſtand der Gnade, der Freundſchaft, der Liebe. So wird von Cyrillus ſtets das was σχετικῶς iſt, dem was φυσικῶς iſt, entgegengeſetzt. Dieſe ἕνωσιν σχετικήν beſchreibt Johannes von Damascus als eine ſolche, cuiusmodi est amicorum inter se, und ſie iſt nicht verſchieden von der agglutinatio und Vereinigung, durch die auch wir mit Gott können eins werden. Die ἕνωσις,

im Sinne der Häreſie, war aus deren Geſichtspunkt nichts weiter als eine κατ' ἀναφοράν, die alſo durch eine gewiſſe Uebertragung zu Stande kommt. So wird, was eigentlich Gottes iſt, nur übertragen auf den Menſchen und umgekehrt, quemadmodum honor imagini delatus transit ad prototypum, wie Baſilius ſagt. Es war dieſe ἕνωσις eine leere Beziehung des einen aufs andere im Gedanken. Am deutlichſten geht der Sinn der häretiſchen Lehre von der Copulation zweier Naturen in Chriſto aus der von Neſtorius ſelbſt herrührenden Vorſtellung hervor, nach welcher die ἕνωσις ihm nichts weiter war als ἐνοίκησις, inhabitatio, kraft deren Gott in dem Menſchen Jeſus wie in einem Tempel wohnte. Nach Cyrillus dachte ſich Neſtorius unter der σάρκωσις und ἐνανθρώπησις nichts anders als habitationem in homine, und verwahrte ſich zugleich gegen jede conversio divinitatis in carnem, die er als Lehre der Kirche ſich entgegenſetzte. Cyrillus contra Nest. l. I. p. 23. Dieſe Vorſtellung von der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto, als einer bloßen Einwohnung, ſchon von Paulus von Samoſata aufgeſtellt und von der Synode zu Antiochia gegen ihn verdammt, reduzirt die Art, wie Gott und der Menſch eins iſt in der Perſon Chriſti, auf die Art, wie der Geiſt Gottes, des Vaters und Sohnes, in den Propheten und allen geheiligten Menſchen wohnet und jeder Gläubige eins werden kann mit Gott, der es vorher nicht iſt. Ferner wurde von allen, welche die Einheit beider Naturen nicht im Sinne der Kirche annehmen wollten, dieſelbe nur höchſtens κατ' ἐνέργειαν, secundum operationem, gedacht, welches aber auch nur eine moraliſche Vereinigung iſt. Von Seiten der Kirche hingegen wurde die ἕνωσις allezeit als φυσική gedacht; est unio naturalis. Der Ausdruck phyſiſche Einigung bedeutet oft bei den Kirchenvätern nur ſoviel als im Allgemeinen die wahre, ſofern ſie der unwahren, äußerlichen, auf die Würde und das Anſehen ſich gründenden Gemeinſchaft der Naturen unter einander entgegengeſetzt iſt.

Der Begriff von ihr als einer allein eigentlichen ſteht auch der uneigentlichen entgegen, dergleichen durch die Gnade geſchieht; was alſo in der Menſchwerdung des Sohnes Gottes φύσει iſt, wird zu unterſcheiden ſeyn von dem was χάριτι geſchieht oder möglich iſt. Die phyſiſche Einigung heißt daher oft auch die weſentliche, κατ' οὐσίαν, wie Gregor Naz. ſie nennet in der or. 52. und Johannes von Damascus nennet ſie gleichfalls οὐσιώδην, τοῦτ' ἐστιν, ἀληθῆ καὶ οὐ κατὰ φαντασίαν· de Fide l. 3. c. 3. Und daher ſagen die Lateiner auch unio est essentialis, welche ihren Gegenſatz hat an allem Zufälligen, was vereinigen kann, wie Liebe und ſonſtige Affection und Accidenz. Die ἕνωσις iſt ferner hypoſtatiſch, perſönlich. Dieſe Vorſtellung von einer ἕνωσις κατ' ὑπόστασιν iſt zuerſt von Cyrillus in ſeinem Schreiben an Neſtorius aufgeſtellt worden, und er ſelbſt wurde darüber von dieſem der Irrlehre von einer Vermiſchung beſchuldigt. Allerdings iſt es auffallend, daß nicht nur er jene Formel gebraucht, ſondern auch Papſt Leo, die Synode zu Epheſus und nachher noch die Synode zu Chalcedon dieſelbe gebraucht und gebilligt hat. Denn ſtreng genommen, was konnte man mit der Behauptung, die ἕνωσις ſey φυσική, gehe die Naturen an, anders ſagen wollen, als ſie betreffe nicht die Perſon, und wiederum dachte man ſie κατ' ὑπόστασιν, was konnte das anders heißen, als ſie enthalte keine Differenz der Naturen? Für die Eutychianer war dieſe Formel ein angenehmer Fund, und allgemein wurde daher Cyrillus für den gehalten, der nicht nur eine ἕνωσιν κατ' ὑπόστασιν, ſondern auch μίαν φύσιν gelehrt habe. Allein die Kirche dachte ſich dieſes alles ganz anders. Wenn hier von einer ἕνωσις κατ' ὑπόστασιν oder ἕνωσις ὑποστατική die Rede war, ſo war das nie etwas anderes als der dogmatiſch richtige Begriff von einer ἕνωσις εἰς μίαν ὑπόστασιν. Man wollte damit nie ſagen, wie man wohl die ἕνωσις φυσική erläuterte durch Einigung zweier Naturen, ſo ſey nun die ἕνωσις ὑποστατική die Einigung zweier Perſonen, ſondern

im Gegentheil die Einigung zweier Naturen zu oder in einer Perſon. In dem Synodaldecret der Synode von Chalcedon heißt es ausdrücklich: naturarum differentiam nullo modo sublatam esse propter unitionem, sed servari magis proprietatem utriusque naturae et in unam personam atque hypostasin concurrere. Durch die ἕνωσις κατ' ὑπόστασιν wollte man alſo in der Kirche nie etwas anderes bezeichnen, als die Concurrenz oder Congruenz zweier Naturen in eine Perſon. Denn das nennet Leo in ſeinem Brief coire in eandem personam, welches ebenſo viel iſt als uniri in unam hypostasin. Der Unterſchied zwiſchen der ἕνωσις φυσική und ὑποστατική iſt alſo nur der, daß durch jene mehr der Act der Incarnation, durch dieſe mehr die Vollendung deſſelben, das Ziel, die Wirkung oder der dadurch bewirkte Zuſtand des Gottmenſchen bezeichnet wird.

Wie nun ſolche ἕνωσις, unitio, Einigung, genau und richtig zu denken, das war die ſchwere Aufgabe der Kirche im 5. Jahrhundert, genauer zu entwickeln und zu beſtimmen. Man mußte ſich darin immer vorſichtig und behende zwiſchen den beiden entgegengeſetzten Klippen des Neſtorianismus und Eutychianismus hinbewegen, und wer dieſe Kunſt nicht beſaß, konnte leicht ſcheitern an der einen oder andern Seite und verfiel alsdann in die Verdammung der Kirche. Weil allen, welche im Sinne des Neſtorius lehrten, Natur und Perſon einerlei war, ſo ſprachen ſie unbedenklich und unvorſichtig von einer Einheit zweier Perſonen in Chriſto, dahingegen alle, welche im Sinne von Eutyches lehrten, erklärten, es fehle ſoviel, daß in Chriſto eine zwiefache Perſon gedacht werden könnte, daß man nicht einmal eine zwiefache Natur bekennen könne. Es iſt augenſcheinlich, daß eigentlich die beiderſeitige Irrlehre aus einer gemeinſchaftlichen Quelle floß: denn wie Neſtorius glaubte, es könne unmöglich eine zwiefache Natur in Chriſto angenommen werden, weil ſonſt zwei Perſonen herauskämen (weswegen er immer mit

Recht ſich gegen den Vorwurf ſträubte, er nähme zwei Perſonen an), und deshalb, da er in Chriſto zwei Naturen bekannte, in der That beide für gleich perſönlich hielt (d. h. es kam conſequent immer in ihm zu dem Irrthum, den er von ſich ablehnte), ſo glaubte auch Eutyches nicht, daß die Natur zwiefach ſey, ohne daß eine Duplication der Perſon herauskäme. Und da er nun nicht eine zwiefache Perſon bekennen wollte, hielt er für nothwendig und richtig folgend, nur Eine Natur anzunehmen. Eutyches konnte daher wohl noch zugeben, ex duabus naturis Christum consistere, ſofern ihm die Einheit nur die Auflöſung aus zwei Naturen war, nicht aber zugeben, in duabus naturis Christum consistere, denn er löſete die eine rein auf in der andern.

In der katholiſchen Kirche gebrauchte man die Formeln in duabus naturis und ex duabus naturis gleichmäßig, doch hatte die eine, die erſtere, ihren beſtimmten Gegenſatz mehr gegen die eutychianiſche, die andere aber mehr gegen die neſtorianiſche Lehre. Die Synode zu Chalcedon hatte die Formel: ἐκ δύο φύσεων beliebt; die fünfte unter dem Kaiſer Juſtinian zu Conſtantinopel gehalten, welche die chalcedoniſche Formel von Neuem aufſtellte, nahm dagegen das ἐν δύο φύσεσι an. Daß nun auch in, bei und nach der Einigung beide Naturen bleiben und keine die andere verdrängt oder vertilgt, leitete man ſchon aus dem Begriff einer wahren ἕνωσις her, denn eine unitio kann nur gedacht werden, wenn das, was ſie vereinigt, nicht in ſeinem Weſen untergeht. Dieß erſt iſt die wahre, concrete Einheit, welche den Unterſchied an ihr hat und ſich durch dieſen beſtändig vermittelt, nicht die abſtracte Einheit, in welcher der Unterſchied ein verborgener, gar noch nicht zu ſich gekommen iſt. So lehrte Cyrillus in ſeinem commonitorium ad Eulogium: Ubicunque nominatur unitio, non unius tantum rei conjunctio significatur, sed vel duarum, vel plurium, et natura inter se differentium. Tom V. T. 2. p. 133. Hierbei berief man ſich

auf den Ausſpruch des Apoſtels von der forma Dei und forma servi in Chriſto, Phil. 2, 6; wo das äußere Weſen der beiden Naturen bezeichnet wird. Und daß Chriſtus als ὁμοούσιος ſowohl Gott ſeinem Vater, als uns geſchildert wird, bewies man aus den Stellen, worin er einerſeits der Abglanz und Character oder Figur der Subſtanz des Vaters genannt wird, Hebr. 1, 3; und andererſeits es heißt: gleichwie die Kinder, d. i. Menſchenkinder, Fleiſch und Blut haben, ſo iſt er deſſen gleichfalls theilhaftig worden, Hebr. 2, 14; daß man nun ſolche Unition der beiden Naturen in der Einen Perſon Chriſti ſich nicht als Compoſition aus beiden denken dürfe, noch als Converſion der einen Natur in die andere, erinnern die Kirchenlehrer gar oft. Denn nicht ſo ſind göttliche und menſchliche Natur eins in Chriſto, daß ſie dadurch beide Eine Subſtanz oder Natur geworden wären, ſondern ſo, daß aus ihnen und in ihnen der eine Jeſus Chriſtus perſönlich iſt. Absit enim, ut dum unam cogit veritas praedicare personam, duas audiamus negare naturas. Si enim creator factus est creatura, si Verbum factum est caro, si Deus habitu inventus est ut homo, nec creator creari, nec Verbum caro fieri, nec Deus esse potuit homo sine alterius susceptione naturae, et si altera est natura suscepta, duae sunt profecto naturae, non una. Ferrandus Diac. Ep. ad Severum; Bibl. Patr. III. p. 339. Oft bediente man ſich, um die Idee der Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſti Perſon anſchaulich zu machen, des Beiſpiels von der Art, wie Leib und Seele eins ſind in der menſchlichen Perſon. Allein hierbei unterließ man doch auch nicht an das Unähnliche und Unpaſſende zu erinnern; denn nicht ſo, wie der Sohn Gottes, iſt die menſchliche Seele, bevor ſie der Leib annahm, von Ewigkeit her geweſen. Zudem iſt des Menſchen Leib und Seele unvollkommen. Nam ex divinitate humanitate perfectum Deum et perfectum hominem eundem et esse et appellari, ex duabus et in duabus natu

confitemur; Joh. Damasc. de Fide l. 3. c. 3. Uebrigens bedienen ſich die rechtgläubigen Väter, wie die Häretiker, dieſes Beiſpiels oft. So Auguſtinus: Nam sicut in unitate personae anima unitur corpori, ut homo sit, ita in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus sit; Ep. 5. p. 5. Quemadmodum est una persona quilibet homo, anima scilicet rationalis et caro, ita Christus est una persona Verbum et homo; Enchiridion c. 36.

2) Die zweite wichtige Beſtimmung im Begriff der Incarnation iſt die der Perichoreſis. Unter der περιχώρησις dachten ſich die griechiſchen Väter nichts anderes, als was die Lateiner durch circumincessio, permeatio, esse in se invicem überſetzten, wie denn auch die Griechen oft ſagten: περιχωρεῖν εἰς ἀλλήλας, in se invicem revolvi et inter se commeare, wie Greg. Naz. Or. 51. Joh. von Damascus bedient ſich dieſes Ausdrucks oft von der Art, wie göttliche und menſchliche Natur in Chriſto in einander ſind; l. 3. c. 3. c. 5. c. 7. l. 4. c. 19. Hier erwähnt er auch der beiden Naturen hypostasi conjunctas ac mutuam in se invicem commeationem, sine ulla confusione aut mutatione. In der 1. Orat. de imaginibus nennet er dieſes divinitatis et carnis in se invicem commeationem. Er bezeichnet damit, was die andern griechiſchen Väter oft auch κρᾶσιν, σύγκρασιν, ἀνάκρασιν, μίξιν nennen; nur daß dieſes alles jetzt nach der Synode von Chalcedon ebenſo ſehr ἀσυγχύτως, sine confusione, als ἀδιαιρέτως, sine separatione, zu denken war. Dieſes gegenſeitige Ineinanderſeyn der Naturen in Chriſto wurde jedoch ſtets mit einem merklichen Vorzug der göttlichen Natur vor der menſchlichen gedacht, ſo daß jene als ſiegend und beſiegend die menſchliche vorgeſtellt ward, wie von Cyrillus geſchieht, der die göttliche Natur νικῶσαν τὸ προσληφθέν, vincentem id, quod assumptum est, nennet; Dial. de incarn. T. V. p. 701. und Greg. Naz. or. 35. Dieſe iſt es, welche die

menſchliche Natur an ſich zieht, ſo daß ſie ganz eins mit ihr wird und geheiligt. Joh. von Damascus ſagt: Ex quo enim Deus Verbum caro factus est, similis nobis per omnia factus, excepto peccato, ac sine confusione cum eo, quod nostrum erat, temperatus est (ἐκράθη), et citra mutationem carnem deificavit (τὴν σάρκα ἐθέωσε), per mutuam in se invicem divinitatis ipsius et carnis commeationem confusionis expertem, ex eo revera sanctificati sumus. In dieſem Sinne vergleicht Cyrill. Alex. den Zuſtand des Gottmenſchen mit einer brennenden Kohle. Ut igitur carbo natura sua lignum est et nihilominus totus per totum igne repletus est, eiusque vim et efficientiam habet: eodem, opinor, modo Dominus noster ipse Jesus Christus intelligi poterit. Etenim verbum caro factum est et habitavit in nobis. Verum licet homo nostri similis quadam dispensatione videbatur (οἰκονομικῶς), tamen omnis in eo plenitudo divinitatis habitavit, secundum unitionis modum. Cyrill. in Jes. 6, 6. Opp. T. 2. p. 107. Oft auch bedienen ſich die Kirchenväter der Vergleichung der Incarnation mit einem glühenden Eiſen. Dieſer Perichoreſis zufolge ſagen ſie, daß Chriſtus Gott iſt, doch nicht ohne die menſchliche Natur; und Menſch, doch nicht ohne die göttliche Natur; und dieſer Begriff, wie er alle eutychianiſche Verwandlung der einen Natur in die andere ausſchließt, ſo ſetzt er ſich auch ſtreng der neſtorianiſchen Theilung der Perſonen entgegen. Euthymius trägt daher auch in dieſem Sinne den Begriff der Perichoreſis aus der Trinitätslehre in dieſe hinüber. Trinitas hypostaseon non divisionem ab se invicem eas alienantem invehit. Dividuntur enim, sed sine separatione, uniuntur quoque, sed sine confusione. Quippe in se invicem citra permistionem commeant, singularum proprietate servata. Sic etiam in uno Christo naturarum binarius numerus nullam in illis divisionem facit. Panoplia tit. 15. Wiewohl nun in ſolcher

Perichoreſis beide Naturen concurriren, ſo geht doch die eigentliche Kraft der Einigung allein von der göttlichen aus. Dieſes entwickelt Joh. von Damascus ſehr ſorgfältig. Commeatio non ex carne, sed ex divinitate facta est. Impossibile est enim, carnem permeare divinitatem. Sed divina natura cum per carnem semel immeavit, dedit etiam carni inexplicabilem in se ipsam immeationem, quam unitionem vocant; l. 3. c. 19. und l. 3. c. 7.: Sciendum est, etsi in se invicem subire naturas Domini dicamus, tamen a divina esse natura ingressionem istam. Haec enim omnia pervadit, ut vult, ac subit, ipsam vero nulla res omnino. Tum eadem proprias dotes et ornamenta cum carne communicat patiendi interim expers, nec eorum, quibus afficitur caro, particeps. Cum enim Sol suam nobis efficientiam impartiens nihil ex nostris vicissim capiat: quanto magis hoc de Solis domino et molitore credendum? Es iſt alſo eigentlich nur die göttliche, welche die menſchliche Natur mit ſich durchdringt, und nur ſo aufgenommen von jener iſt auch dieſe dann in der göttlichen. Und das iſt nun der zweite Begriff, der hier von Wichtigkeit iſt, als Folge der Union beider Naturen, nämlich die Communion derſelben nicht nur unter einander, ſondern auch die gegenſeitige Communication aller ihrer Eigenſchaften. Obgleich nämlich die Union keine Confuſion oder Permutation der beiden Naturen iſt, ſo hat ſich doch die göttliche Natur der menſchlichen Natur ſo innig angeeignet, daß ſie auch mit ihr zugleich alle Eigenſchaften derſelben angenommen, wie auch umgekehrt die göttlichen Eigenſchaften kraft der Union auf die menſchliche übergehen. Der Begriff der communicatio idiomatum oder, wie die Griechen ſich ausdrücken, der Begriff dieſer ἀντίδοσις iſt allerdings ſehr ſchwierig, und nichts iſt leichter, als an dieſem Punkte in den reinen Eutychianismus zu verfallen. Es iſt aber um ſo mehr immer zugleich der Unterſchied der Naturen an ſich feſtzuhalten, wie ſehr ſie auch kraft der

Einheit in einander übergehen. Wer daher ſicher gehen will, fügt der Behauptung der in der Einheit der Naturen gegründeten Communication der Idiome immer zugleich die Erinnerung an die an ſich gleichwohl ebenſo ſehr begründete Differenz der Naturen bei und ſagt alſo: Chriſtus iſt allmächtig, allwiſſend, allgegenwärtig nach ſeiner göttlichen Natur, Gott hat gelitten in Chriſto nach ſeiner menſchlichen Natur. Die Kirchenväter ſetzen ſich aber leicht darüber hinweg und übertragen unbedenklich die Eigenſchaften der einen Natur an die andere. Greg. Naz. ſagt: inferiorem hunc hominem, Deum esse factum, eo, quod cum Deo commistus est et unus factus, eo, quod praestantius est, pervincente; or. 35. Joh. Damascenus ſagt: Unus est Christus et una illius persona sive hypostasis, duas tamen naturas obtinet, divinitatis et humanitatis. Porro cum ex divinitate naturaliter gloria procedat, utrique communis est propter hypostasis identitatem. Ex carne vero humilia proficiscuntur et eadem ambobus communia. Quippe unus est et idem, qui hoc et illud est, nempe Deus et homo, et ad eundem pertinent tam, quae sunt divinitatis, quam quae humanitatis propria. l. 3. c. 15. Der Grund, daß menſchliche Leidenſchaften, wie die des Leidens und Sterbens, können von der göttlichen Natur ausgeſagt werden, iſt, obwohl die göttliche Natur an ſich weder leiden noch ſterben kann, darin zu ſuchen, daß das Leiden und Sterben Chriſti das Leiden und Sterben deſſen war, der aufs Vollkommenſte eins iſt mit Gott, und hierauf beruhet die höchſte Wohlthat des Erlöſungsgeſchäfts Chriſti, die Verſöhnung der Welt mit Gott durch ſeinen Tod. Und wiederum haben die Zuſtände der Erhöhung der menſchlichen Natur, wie Auferſtehung und Himmelfahrt, welche an ſich der menſchlichen Natur fremd ſind, ihren Grund in der Einheit der menſchlichen Natur mit der göttlichen. So Athanaſius contra Arian. l. 4. u. l. 2. und Auguſtinus: Propter istam unitatem personae in utraque natura intelligendam

et Filius hominis dicitur descendisse de coelis, quamvis sit ex ea, quae fuerat in terra, virgine assumptus: et filius Dei dicitur crucifixus, mortuus et sepultus, quamvis haec non in divinitate ipsa, qua est unigenitus Patri coaeternus, sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus. Contra Serm. Aria. c. 8. Ebenſo erklärt ſich das nicäniſche und conſtantinopolitaniſche Symbol, indem es die Lehre vom Sohne Gottes hindurchführt durch die von ſeiner Menſchwerdung und zuletzt von ihm ſagt: gelitten, geſtorben, begraben. So auch Papſt Leo in der 10. Epiſtel ad Flavianum, welche auf der Synode zu Chalcedon ſanctionirt wurde. Propter hanc unitatem personae in utraque natura intelligendam et filius hominis legitur descendisse de coelo, cum filius Dei carnem de ea Virgine, de qua est natus, assumserit: et rursus filius Dei crucifixus ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa, qua unigenitus consempiternus et consubstantialis est Patri, sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus. Unde unigenitum filium Dei crucifixum et sepultum omnes etiam in Symbolo confitemur, secundum illud Apostoli: Si enim cognovissent, nunquam Dominum majestatis crucifixissent. Dieß iſt die ganz richtige und durchaus conſequente Darſtellung dieſer Lehre, und nur ſo behandelt man die ſchwierige Lehre von der Idiomencommunication richtig, wenn man, was an ſich freilich nur von der niedern Natur gilt, wie Leiden und Sterben, von der höhern ausſagt; denn obwohl der Sohn Gottes Gott ſelber, ſo wird doch Niemand ſagen: Gott iſt gekreuzigt, geſtorben, weil man ſich ohne ſchielende und falſche Nebenbegriffe ſo nicht ausdrücken kann, und dieſe Redensart immer zugleich die Gedanken an die ganze Trinität und insbeſondere den Patripaſſianismus in ſich ſchließt. Beſtimmt und richtig ſind dergleichen Redensarten nur, wenn ſie von dem Sohne Gottes, der Menſch geworden, ausgeſagt werden; denn von ihm allein gelten ſie. Freilich, wenn man

immer voraussetzen könnte, daß jeder dabei nur an den Sohn dächte, würde man unbedenklich, weil es ja wirklich so ist, dergleichen Redensarten auch von Gott überhaupt gebrauchen können; allein des leicht möglichen Misbrauchs wegen ist es besser, es nicht zu thun und hierin die Väter nicht nachzuahmen, die freilich für sich gegen den unrichtigen Verstand solcher Formeln gesichert, sie ohne Bedenken von Gott gebrauchen. Augustinus erklärt: Gott sey geboren (Sermo de temp. 15), gestorben: Quia ipsum Verbum caro factum est, et ipsum Verbum crucifixum est. Per id ergo, quod homo erat, Deus mortuus est; in Psalm. 130. Die spätern Kirchenväter selbst versäumen daher nicht, allerlei Regeln anzugeben, nach welchen der vorsichtige Gebrauch solcher Redensarten einzurichten, und ermahnen, sie θεοπρεπῶς von Gott zu gebrauchen, wie Joh. von Damascus de fide l. 3. c. 4.

3) Eine Hauptbestimmung im Begriff der göttlichen und menschlichen Natur Christi ist die von jener als alleiniger Hypostase, wodurch auch die menschliche Natur allein hypostatisch geworden. Es ist gemeinschaftliche Lehre der Kirchenväter: Hypostasin Verbi factam esse hypostasin humanae naturae, womit sie nichts anderes sagen wollen, als die menschliche Natur, ganz außer allem Verhältniß zum göttlichen Wesen gedacht, sey nicht wahrhaft persönlich, sondern sie werde es nur in dem Maaß, als sie eins wird mit Gott, und sie ist es in der größesten Vollkommenheit in der Person Christi, in welcher Gott selbst aufs Vollkommenste eins ist mit dem Menschen, und diesen angenommen und mit sich geeiniget hat. Die göttliche Substanz allein, durch die Alles ist, ist der Grund auch der menschlichen Substanz oder Subsistenz; nur in Gott und durch ihn existirt der Mensch wahrhaftig persönlich, und wie dieses mehr oder weniger, d. h. in irgend einem Maaß, in allen Menschen so ist, so ist es im höchsten Grad, d. h. ohne alles Maaß, also in Christo. Bevor der menschlichen Natur Gott

ſich angenommen, exiſtirt ſie nicht wahrhaft perſönlich, und ſo war die menſchliche Natur auch in Chriſto in keinem Augenblicke perſönlich, als eben nur in der Einheit mit der göttlichen Natur und durch dieſelbe. Die menſchliche Natur, lehren daher die Kirchenväter, iſt nicht wie die göttliche ἰδιοσύστατος, ſondern nur ἐνυπόστατος, d. h. ſie kommt als menſchliche nur ſo erſt wahrhaftig zu ſich, daß ſie in die göttliche von dieſer an- und aufgenommen iſt. Und eben darum kann man nun auch nicht ſagen, die Perſon Chriſti ſey zuſammengeſetzt aus zwei Theilen, als ob die menſchliche Natur dabei eben ſoviel wäre als die göttliche, ſondern nur, die menſchliche ſey angenommen von der göttlichen. Auguſtinus ſagt daher: Christus una persona est geminae substantiae, quia et Deus et homo est. Nec tamen Deus pars huius personae dici potest: alioquin filius Dei, Deus, antequam susciperet formam servi, non erat totus et crevit, cum homo divinitati eius accessit. Contra Maximinum c. 10. Athanaſius in dem Buche de Christo uno ſetzt dieſes noch weiter auseinander, in beſonderer Beziehung auf die leibliche Natur Chriſti. Er lehrt: ita Deum et hominem unam esse hypostasin et unam personam, ut non sit expletivum corpus hypostaseos. Id enim impium est, quandoquidem Deus immutationis capax non est, utpote simplex, uniformis et non compositus, nec in partes dividitur. Hoc est, qua Deus Verbum est et uniformis, in membrorum ac rerum differentiam non cadit, sive haec corporea sint, sive incorporea. Non enim Deus factus est ex eo, quod incarnatus est, neque Filius Dei, cum gestare coepit formam servi, sed homo et filius hominis factus est filius Dei, et servus forma ipsa factus est is, qui natura dominus est. Quamobrem corpus non explendae divinae hypostasis vim habuit. Sed qui revera perfectus est, id perfecit, quod erat imperfectum, et qui nullius est indigens, cum egena carne convenit et

unitus est. Es konnte daher auch durch die Menſchwerdung des Sohnes Gottes nur die menſchliche Natur gewinnen, nicht die göttliche, wie Auguſtinus lehret de Trinit. c. 8. So ging auch eine Veränderung nur vor auf Seiten der menſchlichen Natur, als das Wort Fleiſch ward, und nicht auf Seiten der göttlichen. Nam in carnem converti inconvertibilis Deus omnino non potest, ſagt Marentius in der M. Bibl. PP. T. 4. p. 465, sed manens Deus in propria divinitate perfectus, carni et animae rationali se uniens, coepit esse homo, quod antea non erat, et hac ratione secundum carnem dicitur habere initium is, qui est a Patre sine ullo initio. Die Ketzer beriefen ſich häufig auf das ἐγένετο, Fleiſch geworden, und ſchloſſen daraus entweder auf die Veränderlichkeit Gottes oder daß der Logos nicht Gott ſey, oder der Leib Chriſti nicht der eines wahrhaftigen Menſchen ſey. Dagegen erinnert Chryſoſtomus: Cum non desint, qui incarnationis mysterium nihil habere dicant, praeter apparentem speciem et simulationem ac fictionem, iam tum illorum blasphemiam evertens: verbum factum est, posuit, non ut substantiae mutationem, sed ut verae carnis assumtionem ostenderet. Hom. 11. in Joh. Und eben darum nun kann man zwar wohl ſagen, Gott iſt Menſch geworden, nicht aber, der Menſch iſt Gott geworden; denn ſo müßte der Menſch, bevor er Gott wurde, bereits für ſich, d. h. perſönlich exiſtirt haben.

Und allerdings iſt ja der Begriff der Natur oder des Exiſtirens ein anderer als der der Perſon oder Perſönlichkeit, d. h. eines Seyns für ſich, eines Exiſtirens mit Bewußtſeyn. Die menſchliche Natur kann allerdings als Natur gedacht werden, wie jede andere, aber wahrhaft menſchlich iſt ſie nur durch die Perſönlichkeit, d. h. durch das Bewußtſein ihres Seyns, welches jedoch nicht möglich iſt ohne das Bewußtſeyn Gottes, durch den ſie iſt. Bezieht ſich gleichwohl dieſes in der Kirchenlehre auch ſchon auf das noch bewußtloſe Daſeyn Chriſti, auf ſeine Geburt,

ſo iſt es, weil dieſes noch bewußtloſe Daſeyn doch ſchon die Möglichkeit des Bewußtſeyns iſt und in ſich hat. Johannes von Damascus zeigt daher ſehr gut, wie die menſchliche Natur wohl könne gedacht werden als keineswegs ἀνυπόστατον, wenn Hypoſtaſe ſoviel iſt als Subſiſtenz überhaupt; aber dabei iſt ſie doch nicht ἰδιοσύστατος, oder ἰδιυπόστατος, oder rein eine Subſtanz für ſich, ſondern wahrhaft gelangt ſie dazu nur in einer anderen und höheren, darum nennet er ſie ἑτερυπόστατος und ἐνυπόστατος. L. 3. c. 9. Durch die göttliche Natur iſt alſo die menſchliche erſt perſönlich und hierdurch wahrhaft vollkommen geworden, wie ſchon Athanaſius zeigt in der oratio de uno Christo, wenn ſie wirklich von ihm iſt, wo er zeigt, daß nicht die göttliche Natur der menſchlichen bedürftig geweſen, ſondern umgekehrt. T. I. p. 520. Aus der Verkennung dieſer Wahrheit entſteht nicht nur der neſtorianiſche Wahn von der Selbſtändigkeit der menſchlichen Natur auch außer und neben der göttlichen, ſondern eben damit auch der von einer wahren Quaternität ſtatt der Trinität. Denn iſt auf dieſe Weiſe die menſchliche Natur von der göttlichen angenommen worden und mit ihr gänzlich geeiniget, ſo giebt es vier Perſonen in Gott. Dieſe Folgerung zieht auch ſchon Athanaſius oder der Verfaſſer des Buchs de uno Christo aus der Lehre des Paulus von Samoſata, und ſie geht gleichfalls aus der neſtorianiſchen hervor. Pro una hypostasi duas hypostases et personas et pro sancta trinitate quaternitatem indecore ac nefarie statuunt Und das Nämliche folgt aus der eutychianiſchen Lehre, ſofern ſie vor der Vereinigung beide Naturen ſich einander als perſönlich entgegenſetzt. Auguſtinus ſagt: Solus in Trinitate Filius servi formam accepit, quae forma illi ad unitatem personae coaptata est; id est, ut filius Dei et filius hominis unus sit Jesus Christus: ne non Trinitas, sed quaternitas praedicetur a nobis, quod absit a nobis. Tractat. undecentes. in Joh. c. 1. Ebenſo de Praedest. Sanctor.

c. 15. Gegen solchen Irrthum findet die Kirche allein Schutz in der Bestimmung von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur an sich und ohne ein lebendiges Verhältniß zur göttlichen, die allein hypostatisch ist. Deswegen gebrauchte man auch die Formel: Gott habe gewohnt in Christo, nur mit Vorsicht. Denn einerseits konnte damit leicht der Sinn verbunden werden, als sey das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur zu einander das eines Hauses zu seinem Bewohner, der doch mit demselben nie eins ist, andererseits konnte sie den apollinaristischen Sinn haben, als sey der Leib Christi der Tempel, in welchem, statt der vernünftigen Seele, der Logos gewohnt. Man gebrauchte die Formel vielmehr häufig nur gegen die Häretiker, welche die Differenz der menschlichen und göttlichen Natur leugneten, gegen die Eutychianer, aber dafür veranlaßte sie denn auch wieder leicht den nestorianischen Sinn. Wenn daher viele Kirchenväter nach der Schriftstelle: in ihm wohnte die Fülle der Gottheit leibhaftig, den Begriff der Inhabitation Gottes in den Menschen von Christo gebrauchen, so wollen sie damit nicht sagen, Gott sey in Christo nur so, wie er kraft der Einwohnung des Geistes in allen anderen Menschen ist, sondern überhaupt nur den Begriff des Seyns Gottes in Christo aufstellen. Solche Begriffe können unter verschiedenen Umständen und Gesichtspunkten gebilligt und verworfen werden. Dahin gehört auch die Lehre, der sich Nestorius oft bediente, der Mensch Christus sey θεοφόρος, deiferum esse hominem. Das Fehlerhafte in diesen Begriffen und Redensarten lag immer nur darin, wenn man sich die menschliche Natur dabei ebenso persönlich an sich, als mit der göttlichen geeiniget dachte. Wie denn die älteren Väter und Christen, da man diesen Punkt noch nicht genau untersucht und gegen Häretiker zu vertheidigen hatte, sich sehr unbefangen ausdrücken und von Christo auch als einem Organ, Instrument, Kleid Gottes sprechen. Aber selbst in der persönlichen Einigung und Einheit beider Naturen ist die menschliche nur

wahrhaft menſchlich und nicht die göttliche geworden. Zwar hat die Redensart, Gott iſt Menſch geworden, immer den Schein, Gott, der nichts anderes als Gott ſeyn und nimmermehr geworden ſeyn kann, ſey als ein Menſch geboren worden, oder die menſchliche Natur ſey dadurch zur Gottheit ſo erhöhet worden, daß ſie ihr Weſen gänzlich eingebüßt und verloren hätte. Allein das iſt gerade der Grund, warum die Kirche ſo ſtreng und feſt, ſelbſt bei der vollkommenſten Einigung und Einheit der Naturen, doch ihre Einerleiheit nicht zugiebt, vielmehr ebenſo ſehr das Daſeyn und die Wirklichkeit beider Naturen behauptet, alſo eine Identität, welche ſich durch die Differenz vermittelt. Die richtigſte und genaueſte Bezeichnung iſt und bleibt daher immer die: Gott hat die menſchliche Natur angenommen, welches Niemand richtig umkehren und ſagen kann, die menſchliche Natur habe die Gottheit angenommen, wie ſich noch unangemeſſen Gregor von Naz. ausdrücket: θεοῦ ἐνανθρωπήσαντος ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος, und die lateiniſche Ueberſetzung: Deo humanitatem, atque homine divinitatem suscipiente. Denn die menſchliche wird, entſteht erſt von dem Augenblick, wo ſie von der göttlichen angenommen wird. Selbſt der ſcharfſinnige Johannes von Damascus drückt ſich auf dieſe Art aus: Ipsum Verbum caro factum est, conceptum quidem ex virgine, progrediens vero Deus cum assumta natura, iam et ipsa ab illo deificata (ἀυτῆς ὑπ' αὐτοῦ θεωθείσης) simulatque esse coepit, adeo ut tria simul ista fuerint, assumtio, existentia et deificatio (θέωσις). L. III. c. 12, vergl. l. III. c. 17. Auch Chryſoſtomus ſagt: Chriſtus ſey zu uns gekommen, habe unſere Natur angenommen und ſie zu Gott gemacht. Hom. 2. de Ascensione. Sobald man alſo das immer nur im Sinne behält, daß die menſchliche Natur urſprünglich angenommen wird von der göttlichen, und an keine Art von Verwandlung denkt, kann man dann auch wohl aus dem Geſichtspunkte der Einheit ſagen, der Menſch ſey in Chriſto Gott geworden. Am verwerf-

lichſten aber iſt der Sinn dieſer Formel, wenn ſie das neſtorianiſche Prinzip von einer vorhergegangenen Perſönlichkeit der menſchlichen Natur hat, mit der ſich Gott hintennach vereinigt und die er zur Gottheit erhoben und gemacht hätte. Da die Schrift und Kirche unter dem Fleiſch gewöhnlicherweiſe in dieſer Lehre die menſchliche Natur verſteht, ſo entſteht auch daraus wieder auf umgekehrtem Wege leicht der Irrthum, welcher verleitet, unter der menſchlichen Natur vorzüglich oder doch zunächſt das Fleiſch und die ſinnliche Natur zu verſtehen. Dieſes entſpricht ſehr wenig der wahren Vorſtellung der Kirche, wenn ſie lehret, Deum suscepisse oder assumsisse carnem. Denn urſprünglich und zunächſt geht nach ihrer Vorſtellung die Incarnation des Sohnes Gottes die vernünftige Menſchenſeele, den Geiſt, das Bewußtſeyn an und erſtreckt ſich von da allerdings auch auf den Leib, als das annexum derſelben; der Act der Incarnation aber ſowohl, als der Zuſtand des Gottmenſchen bezieht ſich ſeinem wahren Weſen und Gehalt nach zunächſt auf den Geiſt oder die Seele, als das Mittlere zwiſchen Gott und dem Fleiſch, ja ſelber göttlichen Urſprungs. Greg. von Naz. nimmt daher nach Origenes ausdrücklich die Vermittelung, die μεσιτείαν, animae, an bei dieſem Geheimniß. Deus, ſagt er, carni interventu animae copulatus est et quae a se mortuo distabant, per interpositae rei cum utraque affinitatem et cognationem copulata sunt; or. 1. Und: Deitatem idcirco contemnis, quia crassitiem tuam suscepit, per intermediam mentem cum carne conjuncta; or. 35. Qui capi non potest, capitur per interventum animae intelligentis inter divinitatem et carnis crassitiem; or. 38. 42. Ebenſo Johannes von Damascus: Unitum est carni Verbum Dei per mediam mentem, quae interposita fuit inter Dei puritatem et carnis crassitudinem. Principatum enim animae atque carnis mens obtinet (νοῦς), quae inter omnia, quae insunt animae, purissimum est quiddam. L. 3. c. 6.

Und: Mens media consistit inter Deum et carnem, hanc quidem, velut contubernalis, illum vero, tanquam imago. Mens igitur menti commiscetur (μίγνυται). C. 18. So auch die Lateiner. Ambrosius Tract. in Symb. Apost. c. 13: Verbum et substantia Dei, quae per omnia incorporea est, corpori humano inseri non poterat, nisi aliqua spiritali natura mediante, id est, anima. Anima ergo rationali mediante, Verbum Dei opificio Sp. Sancti carnem assumsit. Und c. 18: Mediante ergo anima Deo et carni, hic, qui omnes, sicut Apostolus dicit, divites facit, pauper effectus est. Rufinus: Sed nec illud quidem ab absolutione vacare huius quaestionis omittam, quod substantia Dei, quae per omnia incorporea est, inseri corporibus, vel capi ab eis principaliter non potest, nisi aliqua media sit substantia spiritalis, quae capax esse divini spiritus possit. Verbi gratia, ut sic dicamus, lux omnia quidem membra corporis illustrare potest, a nullo tamen eorum nisi a solo oculo capi potest. Solus enim oculus est, qui capax sit lucis. Et filius Dei nascitur ex Virgine, non principaliter soli carni sociatus: sed anima inter carnem Deumque media generatus. Anima ergo media et in secreta rationabilis Spiritus arce Verbum Dei capiente, absque ulla quam suspicaris injuria, Deus natus est ex virgine. Auguſtinus: Nos itaque mutabiles in melius commutandi participes efficimur Verbi. Verbum autem incommutabile nihil in deterius commutatum particeps carnis effectum est, rationali anima mediante. Neque enim homo Christus, ut Apollinaristae haeretici putaverunt, aut non habuit animam, aut non habuit rationalem. Ep. 120. Si ergo visibilia munda visibilibus immundis contingi possunt et non inquinari, quanto magis invisibilis et incommutabilis veritas per spiritum, animam: et per animam corpus suscipiens toto homine assumpto, ab omnibus in-

firmitatibus nulla sua contaminatione liberaverit? De agon christ. c. 18. Gegen Porphyrius und die Platoniker äußert sich Auguſtinus noch alſo darüber: Quid vobis incredibil dicitur, cum Deus dicitur assumpsisse humanam anima et corpus? Vos certe tantum tribuitis animae intelle tuali, quae anima utique humana est, ut eam consubsta tialem paternae illi menti, quem Dei Filium confitemi fieri posse dicatis. Quid ergo incredibile est, si aliq una intellectualis anima modo quodam ineffabili et si gulari, pro multorum salute suscepta est? Corpus ve animae cohaerere, ut homo totus et plenus sit, natu nostra ipsa teste cognoscimus. Quod nisi usitatissimu esset, hoc profecto esset incredibilius. Facilius quip in fidem recipiendum est, etsi humanum divino, e mutabile incommutabili, tamen spiritum spiritui, aut, verbis utar quae in usu habetis, incorporeum incorpore quam corpus incorporeo cohaerere. De civit. Dei l. c. 29. Ep. 3. Greg. M. Moralia l. 18. c. 12.

Dritter Abſchnitt.

Von der Erlöſung und Verſöhnung.

Die große Bedeutung der beiden vorhergehenden Dogm von der Homouſie und Incarnation des Sohnes Gottes zei ſich erſt in dieſem von der Expiation; es hat dieſe jene b den zu ihrer nothwendigen Vorausſetzung; denn eine andere E löſung und Verſöhnung kennt das Chriſtenthum nicht, als wel der Sohn Gottes in ſeiner Menſchheit vollbringt. Was d Verhältniß beider Begriffe zu einander betrifft, ſo iſt der l Erlöſung mehr ein negativer, der der Verſöhnung mehr ein p ſitiver; beide zuſammen erſt ſtellen ein Ganzes, die ganze Th

tigkeit Chriſti dar. Die Erlöſung iſt ihrem Begriff nach Losmachung, Befreiung aus der Gefangenſchaft der Sünde, Aufhebung der Sünde, die Verſöhnung aber Aufnahme in die befreiende Gnade, in die beſeligende Gemeinſchaft mit Gott. Die Erlöſung der Welt durch Chriſtum iſt vorzugsweiſe durch ſein Thun und Wirken, die Verſöhnung durch ſein Leiden und Sterben vollbracht; der Tod Chriſti iſt daher vorzugsweiſe das die Welt mit Gott Verſöhnende; darin hat die Idee der Verſöhnung ihre vollkommene Realität erreicht. Dieſer ſubſtanzielle Glaubensinhalt iſt in der Schrift gegeben und in den verſchiedenſten Wendungen daſelbſt wiederholt; ein unendlich reicher Inbegriff von Gedanken, der jedoch zum ausgebildeten Dogma ſich verhält, wie der Keim zur vollſtändig entwickelten Pflanze. Gleichwohl kann es auffallend erſcheinen, daß dieß Dogma bis zum Mittelalter hin ſo wenig ausgebildet, ſo wenig theologiſch oder ſpeculativ beſtimmt worden iſt. Man hielt ſich allgemein faſt nur an den unmittelbaren Glauben und beſchränkte ſich ebendamit meiſt auch nur auf die Vorſtellung, ohne zur Vollſtändigkeit und Zuſammenfaſſung aller Momente im Begriff vorzuſchreiten; ſo kam es, was davon die unmittelbare Folge war, daß nämlich nun die verſchiedenſten Vorſtellungen lange Zeit hindurch in der Kirche neben einander ſtanden, ohne ſich einander zu widerſprechen. Oft ſind daher nur die Ausdrücke und Bezeichnungen des einen und nämlichen Gedankens verſchieden; ſie ſtellen das Eine und Selbige nur von anderen Seiten dar. Daraus aber auf einen innern Widerſpruch und eine wirklich entgegengeſetzte Denkart der Kirchenlehrer zu ſchließen, wie die neueren Dogmenhiſtoriker thun, iſt man nicht berechtigt; wenigſtens war man des Gegenſatzes ſich nicht bewußt. Daß dieſe hochwichtige Grundlehre des Chriſtenthums ſo lange zurückblieb in ihrer dogmatiſchen Durchbildung, hat ſeinen Grund wohl theils in dem ſo überwiegend practiſchen Intereſſe, welches man daran nahm, theils darin, daß ſie auch am wenigſten

angefochten worden oder einen gründlichen Widerspruch erfahren hat.

Die Vorstellungen der Kirchenlehrer werden wir vollständig überschauen, wenn wir, was sie 1. von der Möglichkeit der Erlösung und Versöhnung, 2. von dem Zweck und der Nothwendigkeit derselben, und 3. von der Wirklichkeit derselben lehren, zusammenstellen.

1. Möglichkeit der Erlösung und Versöhnung. Ausdruck dieser Seite des Dogma ist in der Kirche einerseits die Bestimmung: nur der, in welchem Gott und der Mensch eins ist, konnte der Erlöser und Versöhner der Welt seyn, andererseits die: sein Einssein mit Gott, dieß Einssein eines Menschen mit Gott ist die Erlösung und Versöhnung, nämlich an sich. Fast alle Vorstellungen der Kirchenlehrer knüpfen sich an den biblischen Gedanken von Christo als dem Mittler an. Als dieser ist er die Mitte und so der Vermittler zwischen Gott und Menschen. Schon Irenäus sagte: es mußte der Mittler zwischen Gott und Menschen, vermöge seiner Verwandtschaft mit beiden, sie beide in Freundschaft zusammenführen, die Gottheit den Menschen wieder herstellen, der Mensch aber die Erkenntniß Gottes wieder erwerben. Nur der mit dem göttlichen Logos verbundene Mensch konnte den vollkommenen Gehorsam, die vollkommene Gerechtigkeit leisten, welche erforderlich war, den Menschen aus der Gewalt des Teufels und des Todes zu erlösen. Adv. haereses l. 3. c. 19. Nach Irenäus ist die Gottheit des Erlösers das Prinzip seiner vollkommenen Menschheit, und deshalb stellet er ihn auch oft als den urbildlichen Menschen dar, durch welchen die göttliche Lebensfülle sich in die gesammte Menschheit ergießt, wie nach ihm die Erlösung Wiederherstellung der an Sünde und Teufel anheimgefallenen Menschheit und die vollendete Schöpfung derselben ist. L. 5. c. 16. Wie also nach Irenäus die Gottheit die Möglichkeit der vollkommenen Menschheit Christi war, so war diese die Möglichkeit seiner Erlösungs-

thätigkeit. Dabei ſtreitet er denn aufs Heftigſte gegen den gnoſtiſchen Doketismus, die Realität des Lebens und Todes Chriſti aufs Strengſte behauptend. Der Gnoſticismus hat aber darin Bedeutung für die Entwickelung dieſes Dogma, daß in ihm zuerſt nach beſtimmten Lehren der Schrift, die Erlöſung als Sieg über den Teufel dargeſtellt ward. Die Erlöſung wird gnoſtiſch-dualiſtiſch als Kampf des Demiurgen gegen den Erlöſer betrachtet, welcher Kampf jedoch in den Sieg des Erlöſers umſchlug und dem Demiurgen zur Täuſchung gereichte. Im Sinn der abſoluten Einheit Gottes mit dem Menſchen in Chriſto ſtellet auch Tertullianus die Erlöſung der Welt dar. Den, welchen die Griechen μεσίτην nennen, nennt Tertullianus in ſeiner juridiſchen Sprache sequestrem, und ſagt: er berühre utriusque partis depositum. Den Leib nennt er arba und arrabo. De resurr. carnis c. 51. Contra Prax. c. 27. So auch Cyprianus advers. Judaeos test. 10. und Novatian de Trinit. c. 14. Ganz ebenſo Lactant. Inst. div. l. 4. c. 25. Ohne ſich in die Art und Weiſe, wie durch Chriſtum die Verſöhnung vollbracht iſt, einzulaſſen, finden die Kirchenlehrer dieſer Zeit alles bereits in der Menſchwerdung des Sohnes Gottes enthalten. So Origenes. Der Logos, Fleiſch geworden, hat das Menſchliche und Göttliche, wie es getrennt war, wieder vereinigt, ſo daß von der Perſon Chriſti aus die Gemeinſchaft des Menſchen mit Gott ſich immer weiter verbreiten, immer mehr realiſiren kann; contra Cels. III. 28. Comment. in Joh. I. 30. Als das allgemeine Sühnopfer iſt Chriſtus das Prinzip der Verſöhnung, nach Origenes. Der wahre Gott, ſagt Athanaſius, iſt Sohn Gottes, ſowohl ehe er Menſch wurde, als nachdem er der Mittler zwiſchen Gott und Menſchen geworden; der Menſch Jeſus Chriſtus iſt eins mit dem Vater dem Geiſte nach, eins mit uns dem Fleiſche nach; ſo hat das Geſchäft des Mittlers zwiſchen Gott und Menſchen der ausgeführt, welcher nicht allein Menſch, ſondern auch Gott iſt. De nat. hum. suscep. T. I.

p. 477. Der Logos iſt Menſch geworden, damit wir göttlich würden (ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν). Or. c. Arian. I. 39. Nicht ſo wie Gott aus Nichts die Welt erſchuf, konnte Gott etwa durch einen Wink die Welt erlöſen; denn da der Menſch einmal erſchaffen war, mußte Gott als Arzt und Erlöſer zu ihm kommen, um das Geſchaffene wieder herzuſtellen und ſich hierzu auch des Leibes bedienen. Or. c. Ar. II. 68. Baſilius M. zeigt, daß Chriſtus φύσει, natura, Mittler ſey, weil natürlicherweiſe, d. h. wahrhaft und ſubſtanziell, die göttliche und menſchliche Natur in ihm eins iſt. Was von Natur das Mittlere iſt zwiſchen etwas, das berühret auch beides in ſeinem Extrem. Wenn daher Chriſtus von Natur Mittler iſt zwiſchen Gott und uns, ſo ſind Gott und der Menſch in ihm nicht aus Gnaden, ſondern von Natur eins. Contra Eunom. l. 4. c. 7. Damit das Löſegeld bezahlt werden konnte, mußte der Erlöſer, als Gottes Sohn, ein Menſch werden. Hom. in Ps. 48, 3. Auch Gregor von Nyſſa begnügt ſich mit dem noch ganz allgemeinen Satz, durch die Menſchwerdung des Logos ſey der Menſch in die Einheit mit dem Göttlichen wieder aufgenommen worden. Or. catech. c. 16. Chriſtus iſt Mittler zwiſchen Gott und Menſchen dadurch, daß er in und durch ſich ſelbſt den Menſchen mit Gott vereinigte. Contra Eun. l. 1. Nach Gregor von Nazianz geht die Annahme der menſchlichen Natur in Chriſto ſo weit, daß ſie auch die Sünde der Menſchen nicht außer ſich läßt, und verſöhnt iſt der Menſch, wenn er ſich von dem göttlichen Prinzip, das von Chriſto ausgeht, durchdringen läßt. Dieß kann aber allein ſo geſchehen, daß in Chriſto, d. h. an ſich, das Göttliche mit dem Menſchlichen eins iſt. Orat. 36. p. 585. Gleicherweiſe erklärt ſich Chryſoſtomus. Ein Mittler, ſagt er, muß mit beiden, deren Mittler er iſt, etwas gemein haben; wenn er das eine nur berührt, von dem andern aber entfernt iſt, iſt er nicht Mittler. Ein Mittler konnte nicht ſeyn ein Menſch, denn er hatte mit Gott zu unterhandeln. Aber auch nicht Gott konnte

der Mittler ſeyn, denn ſo wäre er nicht aufgenommen worden von denen, deren Mittler er ſeyn ſollte. Hom. 7. in 1. Timoth. Hilarius von Pictavium ſagt: Nicht der, durch den der Menſch gemacht iſt, bedurfte deſſen, ein Menſch zu werden, ſondern wir bedurften deſſen, daß Gott Fleiſch ward und in uns wohnete; Humilitas eius nostra nobilitas est; de trinit. II. 24. und l. 9. init. Theodoret ſagt in ſeinem 2. Dialogus: Schon der Name des Mittlers bezeichnet in Chriſto die Gottheit und Menſchheit, und nun erklärt er ſich ganz übereinſtimmend mit Chryſoſtomus. Von dieſem führet er außerdem noch eine Stelle an aus deſſen Homilie über den Matthäus. Gleichwie, heißt es da, wenn Jemand zwiſchen zweien von einander Entfernten in der Mitte ſteht, beide mit ausgeſtrecktem Arm ergreifend vereinigt, ſo hat es auch Chriſtus gemacht, da er das Alte Teſtament mit dem Neuen, und die göttliche Natur mit der menſchlichen einigte. Und in der Homilie über die Himmelfahrt Chriſti ſagt Chryſoſtomus: wie einer zwiſchen zwei Streitenden in die Mitte tretend den Streit beider hemmt, ſo auch Chriſtus. Gott zürnte uns gleichſam; wir verachteten ſeinen Zorn und ſeine Gnade. So ſtellt ſich nun Chriſtus in die Mitte, und ſtellt die Freundſchaft beider wieder her (*μέσον ἑαυτὸν ἐμβαλὼν ὁ χριστὸς ἑκάτεραν φύσιν εἰς φιλίαν συνήγαγε*). Auguſtinus verbreitet ſich hierüber oft und ausführlich, wie de civ. Dei l. 9, wo er die Heiden, beſonders die platoniſchen Philoſophen widerlegt, welche lehrten, es gäbe Dämonen, Mittelweſen zwiſchen Gott und den Menſchen; und in der Schrift de consensu Evangelistarum l. 1. c. ult. Deshalb, ſagt er da, iſt Chriſtus Mittler zwiſchen Gott und Menſchen und Verſöhner, manens id, quod erat, factus, quod non erat. Und im 120. Sermo de diversis: Er nahm etwas an von dem Ungerechten und Sterblichen und behielt etwas von dem Gerechten und Unſterblichen. So auch de pecc. meritis et rem. l. 2. c. 24: et ideo nos in mortem propter peccatum, ille propter nos

in mortem sine peccato. Ferner Confess. l. 10. c. 11. und im Enchirid. c. 108. Denn auch durch ihn wären wir nicht befreit worden, war er nicht Gott. Die Stelle in der ep. ad Volusianum citirt Leo M. in seinem 97. Brief. Vergl. noch Aug. de Trinit. l. 13. c. 17. de vera relig. c. 30. Diese Bestimmungen halten sich ganz noch im Allgemeinen, betreffen nur die Grundlage, die Möglichkeit der Versöhnung, und einig sind sämmtliche Kirchenlehrer darin, daß sie nur den für den möglichen Erlöser erklären, in welchem Gott und der Mensch eins ist. In dieser Einheit ist die Versöhnung wesentlich enthalten; durch den Gottmenschen ist der Mensch mit Gott versöhnt an sich; aber doch auch nur an sich; diese Bestimmung geht nicht hinaus über die Möglichkeit, giebt aber nicht die Art und Weise der Versöhnung an, wie sie die Thatsache des Christenthums ist. Auf jenem noch ganz abstracten Standpunkt sehen wir alle Kirchenväter stehen. Näher äußern sie sich

2. über den Zweck und die Nothwendigkeit der Erlösung. Der Zweck der Erlösung ist die Absicht, der Gedanke Gottes, woraus sie hervorgegangen. Auch an dieser Seite des Dogma bleiben die älteren Kirchenväter meistens in der Vorstellung stehen, ohne den Begriff sich auch vollständig vermitteln zu lassen; sie wiederholen nur die Substanz des Glaubens. Um das Motiv der Erlösung in Gott zu bestimmen, geben sie wesentliche Eigenschaften Gottes an, als die Quellen derselben. So die Liebe. Es war der Güte Gottes unwerth, sagt Athanasius, daß er das, was er geschaffen hatte, hätte sollen verderben lassen durch den Betrug und die List des Teufels. Am wenigsten wäre es für Gott passend gewesen, daß das göttliche Kunstwerk in dem Menschen verwischt würde. So nimmt ein König sich einer Stadt oder eines Gebäudes an, wenn Räuber Zerstörung darin angerichtet haben, und sieht nicht auf die Trägheit der Einwohner, sondern auf das, was seiner würdig ist. Der Logos verachtete das von ihm geschaffene Menschen-

geſchlecht nicht. De incarnat. verbi p. 41. Leo der Gr. ſagt: Immer und in der verſchiedenſten Weiſe hatte die göttliche Güte für das Menſchengeſchlecht geſorgt und allen Jahrhunderten rückwärts vielerlei Beweiſe ihrer ewigen Vorſehung gegeben; aber in den letzten Zeiten ging Gott über alle Grenzen der Güte hinaus, da in Chriſto die Barmherzigkeit ſelbſt zu den Sündern, die Wahrheit zu den Irrenden, das Leben zu den Todten kam. Sermo 4. de nativ. Weil denn kein Verdienſt von Seiten der Menſchen hinzukam, ſo wird die göttliche Liebe zur Gnade. Auguſtinus ſagt: Gratia non potuit gratius commendari, quam ut ipse unicus Dei filius in se incommutabiliter manens indueret hominem et spem dilectionis suae daret hominibus etc. De civit. Dei l. 10. c. 9. Ferner die Gerechtigkeit. Dieſe göttliche Eigenſchaft tritt bei dem Verſöhnungswerk in den Anſichten der Kirchenväter von den verſchiedenſten Seiten ins Licht und macht ſich zur Grundlage vieler ſpäteren Expoſitionen. Schon Irenäus bringt damit die Gewalt und das Recht in Verbindung, welche der Teufel ſich über die Menſchen, da ſie von ihm ſich verführen laſſen, erworben hatte. Er hatte ſie nun in ſeiner Gewalt und es war ſein Unrecht durch den Beſitz gewiſſermaßen zu Recht geworden. Es ziemte ſich nun für Gott nicht, gleicherweiſe Gewalt zu gebrauchen gegen den Teufel; es konnte nur auf rechtlichem Wege ihm ſeine Beute entriſſen werden. Dieß geſchah durch einen Menſchen, auf den, da er ſich nicht verführen ließ, der Teufel kein Recht erlangen konnte. Hierin war nun die Nothwendigkeit der Menſchwerdung des Sohnes Gottes begründet. Aller Menſchen Erlöſung aus der Gewalt des Teufels geſchah durch Chriſtum im Wege der Gerechtigkeit; dazu war der Sohn Gottes ein Menſch geworden; ein gewöhnlicher, ſündhafter Menſch konnte nicht leiſten für Alle, was ſie ſchuldig waren, dieſen vollkommenen Gehorſam, durch den ſie aus Ungerechten Gerechte wurden, dieſen Tod, der ihre Verſöhnung war mit Gott. Es

ſind, wie man ſieht, nur die beſtimmten Lehren der Schrift, welche Irenäus in den Zuſammenhang mit der göttlichen Gerechtigkeit bringt und in das Licht eines rechtlichen Verfahrens mit dem Teufel ſtellt. Contra haer. III. 18. 16. 19. V. 21. 16. 2. 6. Origenes hat dann dieſe Gedanken weiter ausgeſponnen. Er ſtellt das Verhältniß des Erlöſers zum Teufel in den Geſichtspunkt eines Tauſches und Vertrages. Der Teufel forderte zum Löſegeld das Blut Chriſti. Der Tauſch lief aber auf eine Täuſchung aus. Er dachte, die Seele Chriſti in ſeine Gewalt zu bekommen; aber er mußte unabſichtlich dadurch ſeine eigene Macht zerſtören. Dieß alles wird von Origenes zwar als Abſicht und Zweck Gottes vorgeſtellt, aber nicht mehr, wie von Irenäus, aus der göttlichen Gerechtigkeit abgeleitet. Or. in Jo. Tom. 16, 8. Tom. 13, 9. Deſto mehr Gewicht legt dagegen Auguſtinus auf den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in dem Verſöhnungswerk Chriſti. Er ſagt: nicht durch die Macht Gottes war der Teufel zu überwinden, ſondern durch Gerechtigkeit. Denn was iſt mächtiger als die Allmacht, oder welcher Creatur Gewalt kann mit der Macht des Schöpfers verglichen werden? Aber da der Teufel in ſeiner Verkehrtheit ein Liebhaber der Macht und ein Bekämpfer der Gerechtigkeit geworden war, ſo gefiel es Gott, ihn durch Gerechtigkeit zu überwinden. De trin. c. 13. 14. De agone christ. c. 1. de lib. arb. l. 3. c. 10. Ferner die Weisheit Gottes. Gott machte die menſchliche Natur Chriſti gleichſam zur Lockſpeiſe für den Satan, ſo daß er daran ſich vergriff in der Meinung, einen gewöhnlichen Menſchen zu finden. Gregor von Nazianz drückt ſich hierüber ſehr ſpielend und ganz dramatiſch aus. Er ſagt: der liſtige Urheber des Böſen hielt ſich für unbeſiegbar, nachdem er durch die Hoffnung, uns zu Göttern zu machen, uns zu ſeiner Speiſe gemacht hatte; ſo nun wurde auch ihm Fleiſch zur Speiſe vorgeworfen, und er wurde dadurch ſo angelockt, daß er darauf wie auf Andere losſtürzend, nun auf Gott ſtieß; ſo gewann der neue Adam den

alten wieder. Or. 39. Mehrere Kirchenväter halten ſich an dieſe rhetoriſche Spielerei, und ſehen die göttliche Befreiung aus der Gewalt der Sünde als einen ſolchen dem Teufel geſpielten Betrug an, wozu die Sendung des Sohnes Gottes in die Welt das genügende Mittel war. Den göttlichen Rathſchluß ſetzt Gregor von Nyſſa mit allen ſeinen Momenten auseinander. Oratio catech. c. 22. ff. Von dem geprellten Teufel handelt auch Ambros. Expos. in Ev. Luc. l. 4. p. 827. und Leo M. Serm. 22. 4. Es iſt die Natur ſolcher poetiſchen Vorſtellungen, daß ſie, wenn ſie dogmatiſch genommen werden, ſich in mancherlei Widerſprüche verwickeln, z. B. warum der Teufel, um durch die Gottheit Chriſti überliſtet zu werden, gerade auf die menſchliche Hülle dieſer Perſon ſo liſtig ſpeculirte, oder wie und warum es überhaupt als eine würdige Aufgabe für die göttliche Weisheit angeſehen werden konnte, mit dem Teufel ein ſolches Spiel zu treiben. Und welch einen Doketismus mußte dieſe Vorſtellung in der Erſcheinung Chriſti vorausſetzen, um das Ziel des geſpielten Betrugs zu erreichen. Auch Gregor der Gr. hat in den Moralien 33. 7. dieß Thema ausgemalt. Der Teufel mußte wie ein Fiſch in die Lockſpeiſe der Menſchheit Chriſti beißen; aber ſo biß er nur zugleich in die damit verbundene Gottheit hinein. Nach dem Unſterblichen ſchnappend, um ihn zu tödten, verlor er die Sterblichen, die er in ſeiner Gewalt hatte. Greg. M. Moralia l. c. Noch Johannes von Damascus de orth. fide III. 3. 27. und Petrus Lomb. Sent. l. 3. Dist. 19. gefallen ſich in dieſen und ähnlichen Bildern. Nur Gregor von Nazianz ſtreitet heftig dagegen, daß ein Löſegeld Gott oder dem Teufel bezahlt worden in der Aufopferung Chriſti. Gott nahm es vielmehr, ohne es zu verlangen oder zu bedürfen, ſondern allein um der Oeconomie oder Heilsordnung willen. Orat. 42. Tom. 1. p. 691. Aber innere Conſiſtenz hatten auch dieſe Anſichten in dem dogmatiſchen Bewußtſeyn Gregors nicht. Auch er ſpricht nicht minder von einem Betrug des Teufels durch ihm

in Chriſto vorgehaltene Lockſpeiſe des Fleiſches. Or. 29. p. 631. Nicht weniger wird die göttliche Eigenſchaft der Allmacht als diejenige angeführt, welche in der Erlöſung ihre Zwecke verfolgte. Baſilius der Gr. ſagt: Nichts in der ganzen Natur zeigt uns ſo ſehr Gottes Macht, als dieß, daß Gott habe können mittelſt des Fleiſches ſich in den Tod begeben und durch ſein Leiden uns die Leidensloſigkeit erwerben. Dieſe Stelle wurde auch auf der Synode zu Epheſus vorgetragen. Ebenſo Gregor von Nyſſa, or. catech. c. 24., und Johannes von Damascus, welcher dieß das einzig Neue von allem Neuen unter der Sonne nennt, de fide orth. l. 3. c. 1; und Auguſtinus ſagt: dieß ſey vielleicht ein größeres Werk Gottes, als die Welt; Ep. 5. Endlich die Vorſehung überhaupt, worüber ſich Auguſtinus ausführlich erklärt. De civ. Dei l. 22. c. 5. 6. 7. Bei allen dieſen patriſtiſchen Anſichten iſt auffallend, wie wenig man noch die Idee der Verſöhnung mit der Idee Gottes begriffsmäßig in Uebereinſtimmung zu ſetzen wußte, wie ſehr man ſich noch mit dem negativen Gedanken einer Losmachung und Befreiung teufliſcher Gewalt begnügte, und wie ſehr dieſe Vorſtellungen auf dem dualiſtiſchen Gegenſatz eines Reiches Gottes und des Teufels beruhten. Der unbeſtimmte Gedanke einer göttlichen Oeconomie, wie ihn Gregor von Nazianz ausſpricht, konnte allerdings weiter führen; aber wie er ihn ausſpricht, reducirt er ſich nur auf den Gedanken des göttlichen Willens und einer demgemäß getroffenen Veranſtaltung. Bedeutungsvoller und auf die Idee der Verſöhnung eingehend, war die Vorſtellung eines Opfers, welches Chriſtus Gott dargebracht habe, wie ſie Gregor der Gr. entwickelte, und worin ſich unmittelbar die Nothwendigkeit der Menſchwerdung des Sohnes Gottes begründete. Durch dieß Opfer löſete ſich die menſchliche Schuld. Dieß Opfer war alſo das wahre Löſegeld; Moralia 17, 46. Es wurde nun wenigſtens die Befreiung aus der Gewalt des Teufels als ein Gott von Chriſto dargebrachtes Opfer gedacht; ſo von Leo M.,

Sermo 46, 1. Beſtimmter ſchon hat Athanaſius dieß Opfer als Befreiung von unſerm Tode durch den Tod Chriſti dargeſtellt; de incarnat. Verbi c. 7. An die Stelle des Teufels tritt dann die Uebertretung des göttlichen Geſetzes, welche den Tod aller Menſchen nach ſich gezogen.

Clemens von Alexandrien, obgleich er den Hauptzweck der Erlöſung in die Lehre Chriſti und die Erkenntniß der Wahrheit legt, ſpricht doch auch in dem Zweck der Verſöhnung durch Aufopferung die Subſtanz des Glaubens aus. Strom. VI. p. 769. V. 688. So auch Origenes contra Cels. l. VII. p. 706. Er leugnete dazu ausdrücklich, daß der Menſch durch irgend eine Veränderung etwas beitragen könne zu ſeiner Verſöhnung, ſondern es ſey alles durch Gott in Jeſu Chriſto geſchehen. Gott hat, ſagt er, für die Seele Aller das theure Blut Jeſu Chriſti gegeben; Tract. 2. in Matth. 16. Eigenthümlich iſt ihm dabei die Vorſtellung, daß Chriſtus nicht nur für die Menſchen, ſondern auch für die Engel und Geiſter, für die Geſtirne und andere Creaturen gelitten habe und geſtorben ſey; Hom. VI. in Exod. l. II. p. 150. Der Endzweck der Erlöſung war ihm die myſtiſche Vereinigung des Menſchen mit Gott; die göttliche Natur, ſagt er, verband ſich mit der menſchlichen, damit dieſe durch jene göttlich werden möchte; contra Cels. l. III. p. 465. Auch die lateiniſchen Kirchenlehrer Tertullianus, Cyprianus und Lactantius bleiben im Weſentlichen nur in den Vorſtellungen von der Erlöſung ſtehen. Tertullian giebt als Hauptzweck der Erlöſung an die Befreiung von der Herrſchaft der böſen Geiſter und von der Sterblichkeit, der die Welt ſeit Adams Fall unterworfen war. De fuga in pers. c. 2. contra Marcionem V. 17. Wenn er, wie Semler behauptet, das Wort satisfactio und satisfacere zuerſt in die kirchliche Terminologie einführte, ſo that er es doch nicht in dem Sinne der ſpäteren, beſtimmteren Lehre und in Beziehung auf Chriſti Verdienſt, ſondern vorzüglich in Beziehung auf das, was der Menſch zu leiſten

hat, um ſich die Zufriedenheit Gottes zu erwerben; de pudic. 9. und 13. Wenn es dieſem Zeitalter noch an einer ausgebildeten Verſöhnungstheorie fehlte, ſo darf man daraus nur nicht ſchließen, daß ihm der ſubſtanzielle Inhalt der Schriftlehre von der Verſöhnung fehlte, ſondern nur, daß die theologiſche, ſpeculative Entwickelung derſelben noch mangelhaft und unvollkommen war.

Es wurde auch in das nicäniſche Symbolum nur der weſentliche Inhalt des Dogma von der Erlöſung aufgenommen, daß nämlich Chriſtus um unſertwillen und zu unſerm Heil Menſch geworden und gekreuzigt ſey. Aber obgleich auch jetzt noch nicht beſonderer Gegenſtand einer Controverſe, wurde das Dogma in die großen Streitigkeiten des 4. Jahrh. über den Logos häufig mit hineingezogen, und konnte des innern Zuſammenhanges wegen mit der Lehre von der Incarnation des Logos nicht übergangen werden. Häufig erklärten Athanaſius und die andern rechtgläubigen Lehrer der Kirche, daß ein ſolcher Sohn Gottes, wie ihn die Sabellianer und Arianer träumten, nicht könne der Welterlöſer ſeyn. Ath. or. c. Ar. I. 19. 37. 49. II. 14. 20. Den Arianern war, wie den Socinianern der neueren Zeit, alle Verſöhnung nur die verkündigte Lehre davon, Ankündigung der Sündenvergebung. Ath. or. c. Ar. II. 68. In dem arianiſchen Standpunkt der Trennung der Welt von Gott konnte ſo wenig als in dem jüdiſchen die Idee der Verſöhnung eine Stelle finden. Ebenſo warf Cyrillus auch dem Neſtorius vor, daß die Lehre des Letztern alle Kraft der Erlöſung vernichte, weil ſie nicht von dem Gottmenſchen, ſondern von einem Menſchen ausgeführt würde, der zu Gott, dem Logos, nur ein ganz äußerliches Verhältniß hätte. Adv. Nestor. III. 2. T. 6. p. 69; ferner Anathematism. 10. ap. Mansi T. V. p. 1. IV. p. 1099. So wurde denn zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar, weil verzweigt mit den andern durchgearbeiteten Dogmen auch dieſes allmählig vielfältig näher beſtimmt. Als Wirkung der Menſch-

werdung Gottes und Zweck der Erlöſung giebt Athanaſius unter anderen an, daß die durch Sünde verunreinigte und corrumpirte menſchliche Natur geheilt und geheiliget würde; or. 3. c. Ar. Das dem Verderben geweihte Fleiſch ſollte geheiligt, das ſchwache ſtark, das entfremdete verſöhnt, das aus dem Paradies vertriebene in den Himmel zurückgeführt werden, ſagt Baſilius M. Hom. 25. de Natali. Athanaſius ſagt: wir Menſchen hätten die Veranlaſſung gegeben, daß der Sohn Gottes Menſch geworden, und unſere Uebertretung habe die Menſchheit (humanitatem) des göttlichen Logos hervorgelockt; Ath. de Incarnat. p. 40. Die von Gott beabſichtigten Wirkungen der durch den Mittler geſtifteten Verſöhnung des Menſchen mit Gott ſehen die Kirchenväter von zwei Seiten an, einmal, ſofern er uns dadurch von gewiſſen Uebeln befreite, und zweitens, ſofern er uns dadurch zu vielem Guten verhalf. So theilt ſchon Cyrillus von Alex. alle Zwecke des Mittleramts Chriſti ein in Hom. 9. in Joh. Zu dem Erſtern, der Befreiung von Uebeln, gehört, daß er die Sünden tilget, ſowohl Vergebung ſchafft für die geſchehenen, als auch die künftigen machtlos macht, ſo daß ſie die Seligkeit nicht unmöglich machen. Auch die früheren, auf die Ausdrücke der Schrift gegründeten Vorſtellungen von einem Löſegeld, dem Teufel nach der Vorſtellung der einen, Gott nach der Vorſtellung der andern dargebracht, erhielten ſich in der Kirche. Merkwürdig iſt in dieſer Beziehung beſonders die Anſicht von Cyrillus von Alex.; der, welcher von keiner Sünde wußte, ſagt er, unterzog ſich der Strafe, indem er ein ungerechtes Urtheil ausſtand und litt, was die unter dem Fleiſch Befindlichen hätten leiden ſollen, damit er, welcher ſoviel als das Ganze werth war (ὁ τῶν ὅλων ἀντάξιος), für alle die Schuld aufhöbe und die Erde mit ſeinem Blute erkaufte. So war dieſer eine, der nicht blos ein Menſch war wie alle, ein Aequivalent für alle (εἷς πάντων ἀντάξιος). Cyrill. Alex. Opp. t. V. paer. 2. p. 132. Mehrere Kirchenväter beſchreiben den Tod Chriſti als Opfer nach

den Vorstellungen der Schrift; einige behaupten auch schon, daß Christus weit mehr geleistet habe, als zur Erlösung der Welt nöthig war. So Gregor von Nazianz orat. 42. p. 691. Cyrill. Hieros. catech. 13. p. 199. und Chrysost. Opp. T. X. p. 121. Weit mehr, sagt der Letztere, hat Christus für uns bezahlt, als wir schuldig waren, nicht, als ob der unendliche Werth des Verdienstes Christi viel größer gewesen wäre als die unendliche Gerechtigkeit und der Zorn Gottes, da es ja im Unendlichen, als dem einen und selbigen, kein Größeres oder Geringeres giebt, sondern weil Christus nicht nur jene Uebel abwandte, welche Adam herrschend gemacht, sondern auch noch viel mehrere Wohlthaten, nämlich Gnade, Leben und Seligkeit uns brachte. Dieß erläuterte er kurz vorher so. Der Apostel nennt dieses die überfließende Gnade, daß wir nicht nur eine der Würde gleiche oder angemessene Arznei empfingen, sondern auch Heilung, Schönheit, Ehre, Ruhm und Würde, welche unsere Natur überstieg. So weit das unendliche Meer einen kleinen Tropfen übersteigt, so hat auch Christus viel mehr, als wir schuldig waren, geleistet. L. c. Es lassen sich auch die Kirchenlehrer in gar mancherlei ganz abstracte Untersuchungen ein von andern Mitteln und Wegen, wie die Erlösung hätte vollzogen werden können, und fragen, ob gerade die Menschwerdung und Aufopferung Christi dazu nöthig gewesen? Mehrere, wie Athanasius, Gregor von Nazianz und Nyssa, geben zu, daß auch durch einen bloßen Befehl Gottes es ihm ein Leichtes gewesen, die Menschen aus dem Elend heraus und zur Unsterblichkeit zu führen, und sehen es nur als anständiger an für Gott und heilsamer für die Menschen, daß die Erlösung durch Christum geschah. Augustinus, der auf das Concrete ausging in seinen Speculationen und sich an das Wirkliche hielt, sagt: es würde ganz thöricht seyn, zu sagen, die Weisheit Gottes konnte gar nicht anders die Menschen befreien, als daß sie Mensch wurde und vom Weibe geboren Alles litt von den Sündern. Solchen erwidern wir nur, sie konnte es wohl

hätte ſie es aber anders gemacht, ſo würde ſie neuer Thorheit gleicherweiſe misfallen. De agone christ. c. 11. und de Trin. l. 13. c. 10. Dieß führt uns denn

3. zur Wirklichkeit der Erlöſung. Dieſe geſchah nach der gemeinſamen Lehre der Kirche durch Chriſti Lehre, Leben und Tod.

1) Die Lehre Jeſu Chriſti iſt der nächſte, weſentliche Beſtandtheil ſeines Erlöſungswerkes. Die chriſtliche Kirche hat dieſes große Verdienſt Chriſti als Lehrer und die Wahrheit von dem Erlöſungsamt ſo wenig jemals ausgeſchloſſen, als dieſes darauf allein beſchränkt, wie die Pelagianer thaten, wie Auguſtinus zeigt in der Schrift de gratia Christi im 3. 4. und folgenden Kapiteln. Gott iſt Menſch geworden, ſagt Auguſtinus, damit er die Menſchen leben lehrte; Hom. 50. c. 4; ebenſo Clemens von Alex.; Strom. l. VI. p. 644: Der eingeborne Sohn iſt aller Menſchen Lehrer. Was durch die Lehre Chriſti geſtiftet wird iſt der Glaube, und dieſen Glauben beſchreibt Clemens als das Element aller Erkenntniß. Das Erſte was einer, der zum Logos eilt, zu thun hat, iſt die Anerkenntniß der eigenen Unwiſſenheit; wer unwiſſend iſt, der ſucht und findet, wenn er ſucht, den Lehrer; hat er ihn gefunden, ſo glaubt er, hat er geglaubt, ſo hofft er und ſucht dem Geliebten ähnlich zu werden. Strom. l. 5. p. 654. Nach ihm enthält der Glaube Nachdenken, Ueberlegung, Beweis und Wahl des Beſſeren; l. II. p. 433. Das Weſen des Unglaubens dagegen iſt, daß man nichts annehmen will, als was man erreichen und betaſten kann; l. 2. p. 436. Von dieſem Lehrgeſchäft Chriſti handelt Clemens in einem ganzen Buch, welches παιδάγωγος heißt, worin er zeigt, welch ein Bedürfniß für die Welt die Lehre Chriſti geweſen und wie Chriſtus der vollkommenſte Lehrer geweſen, beſonders im letzten Kapitel des 3. Buches. Die Lehre Chriſti beſchreibt er als die gerade Führung der Wahrheit zur Epoptie (εἰς ἐποπτείαν θεοῦ), zur Erkenntniß Gottes und Anweiſung zu einem

heiligen und ewigen Leben; l. I. c. 7. Darum war dem Sohne Gottes vor allem daran gelegen, daß ihm geglaubt würde; durch seine Lehre war er ein Zeugniß von den übersinnlichen Dingen. Lactantius, der diese Seite des Verdienstes Christi am meisten hervorhebt, sagt unter anderen in seiner zierlichen Latinität: nachdem das Volk der Juden das Gesetz Gottes verachtet und die Propheten so oft getödtet hatte, verließ Gott sie wegen ihrer Gottlosigkeit auf immer und hörte auf, ihnen Propheten zu senden. Aber jenen seinen erstgebornen Sohn, jenen Urheber aller Dinge und Mitberather, sandte er vom Himmel (delabi jussit e coelo), daß er das heilige Gottesbewußtseyn (religionem sanctam Dei) zu den Völkern brächte, d. h. zu denen, die von Gott nichts wußten, und sie die Gerechtigkeit lehrte, welche das treulose Volk von sich gestoßen. Inst. div. l. 4. c. 11. 13. 24. Auch Eusebius sagt: die Verkündigung der Wahrheit sey es gewesen, um derentwillen der Sohn leiblich erschienen sey; contra Sabell. l. 2. c. 3. Hilarius sagt, der Sohn Gottes, sorgend für das menschliche Geschlecht und damit es ihm wiedergegeben würde, wurde Mensch, damit er als einer von uns zum Zeugen würde von den göttlichen Dingen, und durch die Schwachheit des Fleisches uns Schwachen und Fleischlichen Gott den Vater lehrte; de Trin. l. 3. Besonders war es die Verehrung des einzig wahren Gottes, zu welcher er die Welt zurückführte, und die Abgötterei, die er verbannte. Hierüber sind die Väter um so ausführlicher, je mehr sie noch mit solchen zu thun hatten, die in der Blindheit des Heidenthums steckten. Athanasius entwickelt dieß besonders in dem Buch de incarnat. Verbi, wo er unter anderen sagt: es wäre besser gewesen, daß die Menschen nie wären geschaffen worden und nach dem Bilde Gottes gemacht, als daß sie hätten in solcher Unwissenheit und Verachtung ihres Schöpfers hinleben sollen und fremden Göttern dienen. Es würde daraus folgen, Gott habe sie mehr für andere, als für sich geschaffen. Wem gebührte es daher, die Wel-

den Vater zu lehren? Damit zu vergleichen Auguſtinus de vera relig. c. 55. u. ep. 3. Der Inhalt der Lehre Chriſti, iſt von ſo erhabener, göttlicher Art, daß kein menſchlicher Geiſt durch ſeine Kraft und Anſtrengung ihn ergründen und erreichen kann, wie die Verzweifelung der tiefſinnigſten Weiſen und die große Uneinigkeit derſelben beweiſet. Chriſtus allein hat uns in Gott, ſeinem Vater, das summum bonum geoffenbart. Hierüber verbreitet ſich mit großer Klarheit Auguſtinus de civ. Dei, beſonders im 19. Buch. Ohne Chriſtum würde die Menſchheit endlich in ihren Sünden untergegangen ſeyn, die Urſach aber aller wirklichen Sünden war die θεοπλανησία, der error in colenda divinitate. Die Abgötterei von Grund aus zu zerſtören, ſey der Sohn Gottes gekommen. Erſt hätte Gott den Menſchen durch den Anblick der Schöpfung zum Schöpfer hinleiten wollen, hierauf hätte er ihm das Geſetz gegeben und die Propheten; da alles dieß nichts geholfen, habe er ihm endlich ſeinen Sohn geſandt. So Athanaſius, Johannes von Damascus u. A.

2) Die andere Seite des Erlöſungswerkes Chriſti iſt ſein Leben und Beiſpiel. Die Beſtätigung der Lehre durch Leben und Beiſpiel macht nur die andere Seite von jener aus; durch Leben und Beiſpiel lehret und prediget er ebenſo ſehr, als mit dem Wort und Munde, wie er andererſeits nur darum ſo lehren konnte, weil er der war, wofür er ſich ausgab. Auguſtinus theilet das magisterium Christi in zwei Theile, in die praecepta rerum agendarum et fugiendarum und in das exemplum; ep. 3. Das ganze Leben des Sohnes Gottes auf Erden war durch den Menſchen, welchen er anzunehmen würdigte (quem suscipere dignatus est), eine Sittenlehre (disciplina morum fuit); de vera relig. c. 32. de catechizandis rudib. c. 7. de trinit. l. 7. c. 3. de utilit. cred. c. 15. Wenn in ſeiner Menſchwerdung der Sohn Gottes uns das größte Beiſpiel der Demuth gegeben hat, ſo iſt ſeitdem die Demuth die

höchſte Tugend eines Chriſten und der Inbegriff aller. Auguſtinus entwickelt dieß ſehr ſchön im 56. ſeiner Briefe; de Trin. l. 13. u. in dem 74. Sermo de Tempore; de agone christ. c. 11; de vera relig. c. 16. Hier ſagt er unter anderen: Chriſti ganzes Leben war eine einzige Sittenlehre. Chryſoſtomus kommt oft darauf zurück, wie Hom. 34; ſo auch Baſilius M. de Sp. S. c. 15. Lactantius behandelte dieſe moraliſche Seite des Chriſtenthums ſehr ausführlich. Inst. div. l. 4. c. 23. 26. Die Kirchenlehrer ſtellen daher Chriſtum oft unter dem Bilde des Arztes dar, der die erkrankte menſchliche Natur heilte, und ſagen, darum habe er den Namen Jeſus geführt. So Euſebius Demonstr. evang. l. 4. c. 11. Die lateiniſchen Kirchenväter beziehen häufig darauf den Doppelſinn des Wortes Salus, ſofern es leibliches und geiſtliches Wohlſeyn, Geſundheit und Heil bedeutet; cf. Epiph. haer. 29. Cyrillus von Jeruſalem leitet den Namen Jeſus von dem griechiſchen ἰάσασθαι her. Auguſtinus ſagt: Venit medicina in terram. Serm. 12. de temp. Ergo, quia ad medicum venire non poteramus, ipse ad nos venire dignatus est. Serm. 18. de Verbo Dom. c. 7. u. Sermo 59. c. 11. Nicht weniger wird Chriſtus von allen Lehrern der Kirche als heilig dargeſtellt und ohne Sünde. Wie der Geiſt das Band iſt zwiſchen Gott und der Welt, ſo mußte auch der Menſch, welcher der Sohn Gottes war, vor der Welt geheiliget ſeyn und durch den Geiſt geſalbt, daher der Name Chriſtus, ein Geſalbter Gottes. Oft betrachten daher die Kirchenlehrer auch die Gottheit als die Salbung der Menſchheit. Chriſtus heißt ſo wegen ſeiner Gottheit, ſagt Gregor von Nazianz or. 36, und in dieſer Weiſe ſagt auch Johannes von Damascus, die göttliche Natur ſey die Salbung der menſchlichen; de orth. f. l. 3. c. 3. Auguſtinus ſagt in dieſer Beziehung: wer Chriſtum nicht für mehr als einen Menſchen erkennt, der erkennt ihn überhaupt nicht; denn wenn er nur ein Menſch wäre, und nichts mehr, ſo wäre er auch Jeſus Chriſtus nicht; Serm. 31. de verb. Apost. 1

c. 2. Lactantius ſagt: Christus non proprium nomen est, sed nuncupatio potestatis et regni; Inst. div. l. 4. c. 7. Was hingegen einige Kirchenlehrer lehren von der Herkunft des Namens Chriſtus, er habe nach Art der Ringer und Kämpfer geſalbt werden müſſen zum Kampf mit dem Teufel, iſt ein der Schrift fremder Gedanke und Sprachgebrauch, und als lusus ingenii anzuſehen. Einige leiten die Salbung mit dem Geiſt von ſeiner Empfängniß im Leibe der Mutter ab, andere, wie Hieronymus, beziehen ſie auf den Antritt ſeines öffentlichen Lehramts. Commentar. in Jesaiam c. 61. Die Salbung war die Declaration ſeiner Heiligkeit und ſeines göttlichen Berufs. Die Wirkung der Erlöſung durch Chriſtum oder der Befreiung von Sünde und Tod, iſt nach gemeinſamer patriſtiſcher Lehre die Wiederherſtellung der urſprünglichen Herrlichkeit. Dieß iſt das ἀνακεφαλαιοῦσθαι, als Frucht und Folge der Erlöſung. Sie begreift zunächſt dieß, daß dadurch die menſchliche Natur zu ihrer urſprünglichen Würde wieder gelangte; der Menſch wurde mit ſeinem Prinzip wieder in Verbindung gebracht, wie dieß ſchon Irenäus ſagt: filium Dei hominibus hominem factum esse, ut finem conjungeret principio i. e. hominem Deo. Adv. haer. l. 4. c. 3. Die Schrift, wie die Kirche, begreift dieß auch als Wiederherſtellung des göttlichen Ebenbildes. Ambroſius lehret, der Menſch, welcher unvernünftig war, iſt durch den Sohn Gottes vernünftig geworden. Homo, qui erat irrationabilis, rationabilis factus est. In Luc. c. 17. Durch die Erlöſung mittelſt des Sohnes Gottes ſind die Menſchen Kinder Gottes geworden; Aug. de civ. Dei l. 21. c. 15. Athanaſius wiederholt das oft, z. B. de hum. naturae suscept. p. 468. Die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto iſt in allen Menſchen die Möglichkeit ihrer Vereinigung mit Gott. Es finden ſich darüber Ausſprüche bei den Kirchenvätern, welche dem Kühnſten, was darüber geſagt werden kann, an die Seite zu ſtellen ſind, und welche die Darſtellung Gottes in der Perſon

Jesu keineswegs als etwas blos Individuelles ansehen. Schon Cyprianus sagte: was der Mensch ist, wollte Christus seyn, damit auch der Mensch seyn könnte, was Christus ist. Quod homo est, Christus esse voluit, ut et homo esse possit, quod Christus est; de idolor. vanit. p. 13. Tertull. Apologet. c. 21.

3) Leiden und Tod Christi. Wenn die vorhergehenden Momente des Begriffs, die Lehre, heiliges Leben und Beispiel, mehr sich auf den Begriff der Erlösung überhaupt beziehen, so tritt in Bezug auf den Tod Christi vorzugsweise die dadurch gestiftete Versöhnung hervor. Diese hat darin ihre Realität und Wirklichkeit. Alle die schon entwickelten Vorstellungen der Kirchenväter von einem Opfer, vom Kampf mit dem Teufel, von einem Lösegeld, von einer Befreiung von der Macht des Todes treten in der patristischen Ansicht erst in Bezug auf den Tod Christi in ihr vollstes Licht. Er ist gestorben, um den Tod aller Menschen aufzuheben, d. h. ihm die Macht zu nehmen. Die Schuldforderung des Todes ist durch seinen Tod erfüllt. Athanasius entwickelt unter anderen die Nothwendigkeit der Versöhnung der Welt durch Christi Tod aus der Sünde Adams und dem göttlichen Fluch. Nachdem der Mensch kraft göttlicher Gerechtigkeit zum Elend und Tod verurtheilt und das Ebenbild, wonach er geschaffen war, in ihm erloschen war, so konnte der Verlust nicht ersetzt werden durch eine bloße Reue oder Buße, sondern allein durch den, der für alle leiden und sterben konnte. Tertullianus nennet ihn deshalb den allgemeinen Priester des Vaters, catholicum Patris sacerdotem, weil er für Alle sich zum Opfer dargebracht; contra Marcionem l. 1. c. 9. So sehr dieß Substanzielle des christlichen Glaubens allen Kirchenvätern gemeinsam ist, so doch nicht der Begriff einer stellvertretenden Genugthuung. Noch Irenäus erklärte, daß alle Untersuchungen darüber, warum der Logos Fleisch geworden sey und gelitten habe, nicht zu den allen Christen nöthigen Glauben

punkten zu rechnen ſeyen, und daß ein Jeder ſich nach ſeiner Einſicht beſtimmtere Vorſtellungen darüber machen könne; adv. haer. l. 1. c. 10. Ebenſo Gregor. Nazianz. or. 33. p. 536. Man kann deshalb nicht ſagen, die Vorſtellungen der Lehrer der drei oder vier erſten Jahrhunderte auch über dieſen Punkt ſeyen ſchwankend geweſen; ſie waren nur mannigfaltig und vielſeitig, höchſtens unbeſtimmt und zu einer zuſammenhängenden Theorie nicht ausgebildet. Inzwiſchen läßt ſich nicht verkennen, daß ſchon in den Aeußerungen mancher der älteren Lehrer die Keime zu der ſpätern Satisfactionstheorie vorhanden waren. Aus dem Schriftbegriff von einem λύτρον entwickelte ſchon Irenäus die Vorſtellung von einer Befreiung aus der Sclaverei oder Gefangenſchaft des Teufels; adv. haer. l. 5. c. 1. 16. Das Leben Chriſti war der Kaufpreis, wie ſchon darüber mehrere Stellen angeführt ſind. Cyrillus von Alexandrien und von Jeruſalem, Gregor von Naz. und ſchon Athanaſius erklären ſich, wie gezeigt worden, beſtimmt genug über das Genugthuende und Stellvertretende des Opfertodes Chriſti. Zur Abtragung der durch den Tod von dem Menſchen geforderten Schuld mußte ein κατάλληλον, ein Aequivalent, gegeben werden, und dieß war der Tod Chriſti, und um ſo den Tod zu erleiden, mußte der Sohn Gottes Menſch werden, aber auch der Menſch mehr als nur dieſes ſeyn. Dieß iſt der Gedankenzuſammenhang, der im 4. und 5. Jahrhundert bei den meiſten Kirchenvätern vorkommt. Athanaſius z. B. ſagt: Chriſtus habe, durch ſeine Philanthropie bewogen und unſerer Schwachheit ſich erbarmend, ebendieſelbe angezogen, und da er ſah, wie wir ſo gar nicht ausreichten zur Löſung der Schuld, ebendieſe auf ſich übertragen, ſey für uns zum Fluch geworden, ſo im Gewande des Fleiſches habe er das Unſere dem Vater dargebracht und ſelbſtleidend den Menſchen unverletzt gemacht, Kleines mit Großem vergütet. Or. c. Ar. 3. Cyrillus von Jeruſalem ſagt: Gottes Wahrhaftigkeit, in der er dem Menſchen den Tod gedroht, mußte mit ſeiner Güte

in Harmonie gesetzt werden, indem er Jesum für die Menschen leiden und sterben ließ. Catech. 13. p. 199. Aehnliche Stellen finden sich bei Augustinus z. B. Contra duas ep. Pel. l. I. c. 21. Ep. 95. ad Innoc. I. De nat. et gr. c. 41. Ueberhaupt findet sich der Begriff der Genugthuung auch bei Hilarius von Pictav. in Ps. 53, 12; bei Ambrosius de fuga seculi c. 7. Es war nun ganz in der Ordnung und der innere Trieb des Begriffs und Dogmas selbst, daß es aus dem so großen Durcheinandergähren und zum Theil innerem Widerstreit der verschiedensten Vorstellungen nach Einheit und organischem Zusammenhang strebte. Alles bisher in der Kirche dogmatisch Verhandelte über diesen Gegenstand, in welchem Proceß das Leiden und der Tod Christi nun der Mittelpunkt der Versöhnung war, enthielt nur die zerstreuten Elemente des Begriffs der Versöhnung, und darüber kam man auch in den nächsten Jahrhunderten nicht hinaus, welche sich nur begnügten, der einen oder andern Ansicht der früheren Kirchenväter beizustimmen; denn auch durch des Scotus Erigena sehr pantheistische Lehre, wovon Baur ausführlich handelt (die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Tüb. 1838. S. 118 ff.), wurde kein wesentlicher Fortschritt in der Entwickelung dieses Dogma gemacht. Was das dogmatische Bewußtseyn bis dahin vor sich gebracht hatte, war wesentlich die Idee der Gottmenschheit, in der man unmittelbar oder an sich die Versöhnung begründet fand, sodann die Vorstellung von einem Lösegeld, vor Christo bald dem Teufel, bald Gott bezahlt, endlich die Satisfactionsidee. Auch Vorbereitungen und Uebergänge zum Begriff zeigen sich deutlich genug in der Lehre, besonders eines Athanasius, Cyrillus, Augustinus. Wir sehen aber überall, daß es nur um die geistige Reproduction des Inhalts zu thun war, um das Bekenntniß zu dem substanziellen Inhalt des Glaubens; die Form ist wissenschaftlich noch ungenügend, nur für das christliche Bewußtseyn unmittelbar thätig und in sofern genügend. Der

Geiſt der Scholaſtik hingegen, wie er ſich vom Ende des 11. Jahrhunderts entwickelte, war, wie ſein Name beſagt, vorzugsweiſe auf das Intereſſe der Schule und Wiſſenſchaft gerichtet. Auf dieſen Standpunkt nun iſt die Verſöhnungslehre erſt durch Anſelmus, Erzbiſchof von Canterbury, gebracht. Der chriſtliche Glaube iſt von ihm als wahr und göttlich vorausgeſetzt; aber auch das Recht der denkenden Vernunft daran geltend gemacht. Nichts was den ſubſtanziellen Gehalt des Glaubens betrifft, iſt von ihm erſt erfunden oder aufgebracht worden, wie es diejenigen vorſtellen, denen ſeine Theorie nicht gefällt; die Mängel derſelben liegen vielmehr nur an der theoretiſchen Seite, wobei das chriſtliche Dogma als ſolches unbeſchädigt bleibt. Er nahm alle Fäden der Schrift- und Kirchenlehre auf, um daraus jenes große, ſpeculative Gewebe zuſammen zu flechten, welches, wie es ein Denkmal ſeines außerordentlichen Scharfſinns iſt, ſo auch verdienſtlich war für die theologiſche Erkenntniß. Anſelms Eigenthümlichkeit und die Neuheit ſeiner dogmatiſchen Entwickelung beſtand darin, daß er in der Idee der Verſöhnung ſelbſt ſeinen Standpunkt nehmend, eine abſolute Nothwendigkeit der Verſöhnung der Welt mit Gott durch den Gottmenſchen behauptete. Man hatte bis dahin wohl die Nothwendigkeit der Incarnation des Sohnes Gottes zum Zweck der Weltverſöhnung und dieſe ſelbſt in ihrer Nothwendigkeit erkannt, aber die Nothwendigkeit ſelbſt war nur die relative, nicht eine ſolche, welche mit der Idee Gottes und des Menſchen ſelbſt ebenſo ſehr identiſch, als durch die Vernunft gefordert iſt. Noch Auguſtinus hatte alle Fragen über die abſolute Nothwendigkeit einer Verſöhnung ausgeſchloſſen, wie in der oben ſchon angeführten Stelle de agone christ. c. 11. In den beiden Büchern der Schrift Cur Deus homo ſucht Anſelm zu zeigen, daß Gott uns ohne die Genugthuung durch den Gottmenſchen nicht hätte begnadigen können, und die göttliche Gerechtigkeit ſich mit keinem geringeren Opfer als des Gottmenſchen habe begnügen können. Zum Zweck dieſes Be-

griffes oder Beweises unternimmt es nun Anselm in einem Gespräch, den vernünftigen Grund, veritatis rationabilem soliditatem (l. 4. c. 4), der biblischen Wahrheit, daß Gott die menschliche Natur angenommen, aufzuzeigen. Er zeigt zunächst, daß die Erlösung des Menschengeschlechts nicht auf eine andere Weise geschehen konnte, als durch die Person des Sohnes Gottes, nicht etwa durch einen neuen Menschen, ohne Sünde, wie Adam, nicht auch etwa blos durch einen Befehl seines Willens oder durch seine Macht allein. Insbesondere läßt er sich dann auf Widerlegung des Einwurfs ein, der ihm gemacht wird und der so lautet: wenn Gott nicht anders die Sünder erretten konnte, als durch Bestrafung eines Gerechten, wo ist seine Allmacht, wenn er es aber konnte und nicht wollte, wie vertheidigen wir seine Weisheit? Cap. 8. Hierauf entwickelt er den freien Gehorsam Christi bis zum Tode. Cap. 9. Um nun zu zeigen, wie der Tod Jesu Christi zur Erlösung der Welt nothwendig gewesen, zeigt er zunächst, was es heiße, sündigen und Vergebung der Sünde erlangen von Gott, und wie diese nicht nur geschehe dadurch, daß die Sünde verschwinde, sondern daß auch die Ehre Gottes, welche durch die Sünde beleidigt worden, wieder hergestellt werde. Dieß ist der Begriff der Genugthuung im 11. Kapitel. Er setzet hierauf im 12. Kapitel auseinander, ob Gott blos durch Barmherzigkeit, ohne daß die Schuld zugleich dürfte gelöst werden, die Sünde habe vergeben können, und zeigt, daß durchaus Strafe oder Genugthuung habe folgen müssen. Es muß aber die Genugthuung der Sündenschuld angemessen seyn, und der Mensch kann selbst durch sein bestes Bestreben, Wollen und Thun nur seine Schuldigkeit thun. Nicht genug also thut er, wenn er nicht etwas Größeres darbringt und bezahlt, als das war, um dessentwillen er keine Sünde thun mußte. Im zweiten Buch stellt er die Theorie von der Versöhnung und Genugthuung selber auf und zeigt insonderheit im 6. Kapitel, daß di Genugthuung, durch welche der Mensch selig wird, der Gott

menſch nur leiſten konnte. Die Argumentation iſt im Weſentlichen dieſe. Hoc fieri nequit, nisi sit qui solvat Deo pro peccatis hominis aliquid maius, quam omne quod praeter Deum est. Nihil autem est supra omne, quod Deus non est, nisi Deus. Non ergo potest hanc satisfactionem facere, nisi Deus. Sed nec facere illam debet, nisi homo, alioquin non satisfacit homo. Si ergo, sicut constat, necesse est, ut fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo, necesse est, ut eam faciat Deus-homo. Die von ihm ſo dargeſtellte Nothwendigkeit iſt jedoch in Gott zugleich die höchſte Freiheit. Omnis quippe necessitas, ſagt er, eius subjacet voluntati. C. 16. 17. Die Art aber, wie ſie geſchehen, entwickelt er im 17. Kapitel ſo, daß er zeigt, wie dazu die Verſchiedenheit der Naturen in der Einheit der Perſon Chriſti nothwendig geweſen, damit, was die menſchliche Natur nicht vermochte, die göttliche übernahm, und was für die göttliche ſich nicht ſchickte, die menſchliche leiſtete. Ad hoc enim valet in Christo diversitas naturarum et unitas personae, ut quod opus erat fieri ad hominum restaurationem, si humana non posset natura, faceret divina, et si divinae minime conveniret, exhiberet humana, et non alius atque alius, sed idem ipse esset, qui utrumque existens perfecte per humanam solveret, quod illa debebat, et per divinam posset, quod expediebat. l. c.

In dieſer Weiſe hat Anſelmus zuerſt in der Abſtraction von allem Concreten und Geſchichtlichen aus der ſpeculativen Vernunft allein und ohne Vorausſetzung der Erſcheinung Chriſti, dann aber auch in der durchgängigen Beziehung auf dieſe, zu beweiſen und zu begreifen unternommen die Nothwendigkeit einer Verſöhnung der Welt mit Gott mittelſt einer Genugthuung durch den Gottmenſchen. Dieſe Lehre iſt ſeitdem die kirchliche und in der kirchlichen Dogmatik die herrſchende geworden. Zur Beurtheilung mag folgendes hinreichen. Es iſt leicht zu ſehen, an

welchen ſpeculativen Fäden dieſe ganze Erörterung hängt. Es iſt einerſeits oder in Gott die Gerechtigkeit, deren Ehre verletzt iſt durch die Sünde der Welt und welche ohne Genugthuung nicht ſeyn kann, was ſie iſt. Summa justitia, ſagte er, non est aliud, quam ipse Deus. I. 13. Es iſt andererſeits die Sünde der Welt, welche mit unendlicher Schuld verknüpft die Strafleiſtung nothwendig macht und nicht mehr, wie bisher, nur in ihren äußerlichen Folgen, ſondern in ihrer innern, weſentlichen Wirkung von Anſelmus entwickelt wird, als wahrhaft unendliche Schuld. Es iſt endlich der Gottmenſch allein, der, in welchem die Gottes- und Welt-Natur an ſich vereinigt iſt, der durch ſein Leiden und Sterben der göttlichen Gerechtigkeit Genüge leiſtet, indem er ſtellvertretend übernimmt, was die Welt zu leiſten hatte, aber nicht vermochte. Nur ſein Tod hatte dieſen unendlichen Werth, daß er zur Genugthuung für die Sündenſchuld der Welt abſoluter Weiſe ausreichte. Es kann nun leicht ſcheinen, als habe Anſelm in der Idee Gottes die Gerechtigkeit und darauf gegründete Forderung zu einſeitig geltend gemacht, ohne die göttliche Liebe damit in den nöthigen Einklang zu ſetzen. Baur hat hierauf nicht geringe Einwendungen gegen die anſelmiſche Theorie gegründet. Aber nicht nur iſt des Sohnes Aufopferung auch von Anſelm als das Werk der reinſten Liebe erkannt, ſondern es muß auch in Anſchlag gebracht werden, daß, nach ihm, die ganze Veranſtaltung des Verſöhnungswerks durch den Vater, die Sendung des Sohnes zu dieſem Zweck vornehmlich ein Werk der göttlichen Liebe iſt. Dieß iſt in Anſelmus Sinn die vollkommene Ausgleichung der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit, wenn auch für den Verlauf des Verſöhnungswerkes ſelbſt die letztere vor der erſtern dialectiſch hervortritt und die erſtere der andern untergeordnet erſcheint. Für Anſelmus Zweck und Hauptgedanken, deſſen zuſammenhängende Entwickelung die genannte Schrift iſt, kam alles darauf an, die Nothwendigkeit der Verſöhnung in Gott nachzuweiſen, zu dieſem Zweck ſich rein

in der Idee Gottes zu bewegen und alle anderen Momente des Begriffes dieſer einen Idee unterzuordnen. So hat es nun auch den Schein, worauf ſich auch Baur beruft, als ſey es nicht ſowohl auf die Verſöhnung des Menſchen mit Gott, als auf die Verſöhnung Gottes mit ſich ſelbſt abgeſehen, und nicht ſowohl jene, als vielmehr dieſe nur durch Anſelmus dargethan. Man kann aber dem entgegen ſagen, daß eben dieſer Gedanke einer Verſöhnung Gottes mit ſich ſelbſt in Anſelmus Sinn nur der volle Ausdruck der abſoluten Nothwendigkeit der Verſöhnung iſt, die als ſolche die Verſöhnung der Welt mit Gott in ſich ſchließt und die geſchichtliche Veranſtaltung derſelben durch Chriſti Tod erſt gleicherweiſe abſolut nothwendig macht. Aus Anſelms Standpunkt muß geſagt werden, daß eine freie That verzeihender Liebe, ohne daß der Gerechtigkeit wäre ein Genüge geleiſtet worden, von Seiten Gottes des Vaters kaum mehr, als ein Wink und Willensact oder Befehl geweſen wäre, welcher doch vor Anſelm ſchon und auch durch ihn als unzureichend zur Weltverſöhnung erkannt war, ja was die Hauptſache, etwas ſehr Abſtractes geweſen wäre, dem das Leiden und Sterben und der unendliche Gehorſam in beiden als etwas ſehr Concretes gegenüber ſteht, ſo daß die ganze Bedeutung der Verſöhnungslehre ſich ſogar in die Frage zuſammenziehen kann, welchen Sinn und Zweck dieß Leiden und Sterben hatte. Weniger läßt ſich rechtfertigen, daß Anſelm die Verſöhnungsnothwendigkeit auch ſo darſtellt, daß dadurch die urſprünglich volle Zahl der Engel, ſo viele deren gefallen waren, ergänzt werden ſollte. Dieß wird wohl immer als ein nur äußerlich herbeigeführtes Moment ſeiner Theorie anzuſehen ſeyn; hierin iſt die menſchliche Natur, welche doch die des Sohnes Gottes war, verkannt. Aber dieſer Gedanke hat durch ſich ſelbſt keinen weſentlichen Zuſammenhang mit der anſelmiſchen Theorie. Die Hauptfrage wird immer ſeyn, ob der Vorwurf gegründet iſt, wie ihn Baur ausgeſprochen, daß gegen den ſich realiſirenden Begriff der göttlichen

Gerechtigkeit die freie Persönlichkeit Gottes nicht nur, sondern auch die freie menschliche Selbstthätigkeit in dem Proceß der Versöhnung, wie ihn Anselmus darstellt, zurücktrete und wenigstens als Minimum erscheine. Baur selbst kann nicht leugnen, daß diese Momente in der anselmischen Lehre auch ihre nothwendige Stelle finden. Daß sie zurücktreten und untergeordnet erscheinen, ist lediglich aus dem Hauptzweck dieser ganzen Theorie zu erklären, die Versöhnung als einen immanenten Act des göttlichen Wesens zu erweisen und eben hiermit diejenige dogmatische Lösung, ohne welche das ganze Geheimniß der Versöhnung unbegreiflich bleiben würde, zu versuchen. Man ist von einer Entwickelung mehr, als ihr Prinzip mit sich bringt, zu verlangen nicht berechtigt. Auch wenn Anselm sagt, um seinetwillen habe Gott nicht nöthig gehabt, zur Erlösung der Welt vom Himmel herabzusteigen, und doch die Nothwendigkeit der Versöhnung in Gott setzt: so liegt darin nicht gerade ein Widerspruch, denn ein anderes ist die Noth oder das Bedürfniß und die Nothwendigkeit; jene ist in allen Formen ein Mangel, diese eine Vollkommenheit. Was aber die sittliche Selbstthätigkeit betrifft, welche nach Anselms Darstellung zu einem bedeutungslosen Moment werde, wenn doch der ganze Versöhnungsproceß in Gott vorgehe: so tritt nicht nur in dem nothwendigen Gehorsam Christi zugleich die höchste Freiwilligkeit und die sittliche Wirkung seines Beispiels hervor, sondern auch auf der subjectiven Seite der Welt der Glaube, als die Theilnahme an dem Verdienst Christi; denn diese Theilnahme ist eben sowohl Aneignung des Verdienstes Christi als Nachahmung desselben, besonders seines Gehorsams. Da zeigt sich wohl, daß die Versöhnung, obwohl Act Gottes, sich wesentlich durch den menschlichen Willensact vervollständigen muß, also keineswegs rein außerhalb der Menschheit sich realisirt. Dabei blieb allerdings mit der anselmischen Theorie wohl vereinbar, daß an der Nothwendigkeit des Versöhnungswerks die Seite der Freiheit stärker hervorgehoben ward,

wie dieß von den folgenden Scholaſtikern zum Theil geſchehen iſt, wie überhaupt, daß dieſe anſelmiſche Darſtellung immer tiefer in das dogmatiſche Bewußtſeyn einging und die eigentlich kirchliche wurde, nicht den Sinn haben ſollte, daß ſie ſtabil und buchſtäblich nur zu wiederholen ſey, ſondern durch Anſelmus das Dogma nur einen Entwickelungspunkt erreicht habe, der fortan nicht zu überſpringen, aber zugleich der Anfangspunkt neuer, freier und geiſtiger Bewegungen war.

Peter Abälard hat ſich nicht in einer ſelbſtändigen Abhandlung über dieß Thema erklärt, ſondern nur die Momente des Begriffs hervorgehoben, wozu ihm die bibliſchen Stellen, welche er in ſeinem Commentar zum Römerbrief, beſonders Röm. 3, 26. u. 5, 8. erklärte, Veranlaſſung gaben. P. Abaelardi et Heloisae Opp. Paris 1606. p. 550. Daher er ſich auf die objective und abſolute Seite des Verſöhnungswerkes nicht tief einläßt, ſondern hauptſächlich nur auf die ſubjective, welches die freie Theilnahme und Thätigkeit des Menſchen dabei iſt, wie auch auf das Verdienſt und die Gerechtigkeit Chriſti. In der letztern Beziehung ſchließt er ſich ganz an Anſelmus an, indem er die Gerechtigkeit Chriſti als Uebernahme und Ergänzung deſſen darſtellt, was der Menſch ſchuldig war. Was die göttliche Gerechtigkeit zu fordern hatte, leiſtet er. Allein darin unterſcheidet er ſich von Anſelmus, daß er zum Zweck der Verſöhnung die Wirkſamkeit der göttlichen Gnade und Liebe in Gott, in dem Menſchen aber die Wirkſamkeit der Liebe als Reue und Buße im Glauben an Chriſti Verdienſt vorausſetzt und alſo hervorhebt, was in Anſelmus Theorie noch nicht beſtimmt genug hervortrat. Es iſt ſo beſonders eine moraliſche Anſicht, welche Abälard der dogmatiſchen des Anſelmus hinzugefügt hat; aber man kann nicht wohl überſehen, daß er damit noch in einem äußerlichen Verhältniß zu dieſer an ſich ſpeculativen Frage ſtehen blieb. Es iſt im Grunde eine ziemlich rationaliſtiſche Löſung, wenn die Verſöhnung nur dieß ſeyn ſoll, daß die freie Gnade

Gottes, die sich in der Sendung, dem Wort und Beispiel, dem Tode Christi erweiset, auf der Seite der Menschen Liebe, Reue, Buße erzeugt, um deretwillen Gott uns dann zu Gnaden annimmt und uns die Sünde vergiebt. — Mehr noch, als in Abälard, geht bei Petrus Lombardus das Rationalistische in das Pelagianische über. Die Versöhnung ist nach ihm nur Hinwegräumung der Sünde durch Christum, besonders durch den Tod, der einerseits das höchste Unterpfand der Liebe in Gott und andererseits von dieser Kraft ist, eine Liebe in dem Menschen zu wecken, wodurch er von der Sünde befreit wird. Sententt. l. 3. Dist. 18. u. 19. Nur daß Petrus Lombardus auch noch wieder in die längst verlassene, von Bernhard von Clairvaux wieder erneuerte, Lehre zurückfällt von der nothwendigen Besiegung, Ueberlistung des Teufels, den er überall statt der Sünde nennt und in welchem er diese und derselben Macht und Schuld objectivirt. In Petrus Lombardus Lehre ist die moralische Ansicht so weit fortgeführt, daß die anselmische Theorie mit ihr nicht mehr zu vereinigen ist. — Dieß war jedoch noch mit der Lehre des Hugo von St. Victor der Fall, der zwar auch dem Teufel noch eine wesentliche Stelle in dem Erlösungswerk anwies, auch sich an die abälardisch-sittliche Seite desselben stellte, doch sich auch an Anselms Satisfactionstheorie anschloß. De Sacram. c. 4. Bonaventura pflichtet nicht minder der anselmischen Exposition bei, nur daß er sie vollständiger in Bezug auf die verschiedenen Eigenschaften Gottes durchführt. Opp. Tom. V. Lugd. 1668. p. 191. Dabei verwickelt er sich wieder mit dem früher schon oft vorgekommenen Abstractum der Frage: ob nicht durch einen bloßen Wink oder Befehl der göttlichen Allmacht die Erlösung hätte bewirkt werden mögen? Man kann diese Frage oder Behauptung mit Recht sehr überflüssig finden, wenn doch dabei gesagt und dahin entschieden wird, daß die von Gott wirklich getroffene Auskunft, nämlich die Versöhnung durch Christi Tod, die beste und schick-

lichſte, der Vernunft entſprechendſte war. — Thomas von Aquin, der berühmteſte unter den Scholaſtikern, iſt unerſchöpflich in Auffindung von Gründen und Gegengründen, in Aufſtellung von Möglichkeiten und dergleichen abſtracten Fragen, und hat auf dieſem Standpunkt der Reflexion und Verſtändigkeit auch die Verſöhnungslehre behandelt. In dieſer weiten Ausbreitung geſchieht es denn, daß ihm das Hauptmoment des Dogma ſich verflüchtigte, aber auch alle einzelnen Momente berührt werden, ohne in ein Ganzes zuſammenzutreten. Einerſeits lehret er eine nicht nur sufficiens, ſondern auch superabundans satisfactio, andererſeits leugnet er eine Nothwendigkeit der Genugthuung durch Leiden und Tod Chriſti, welche mehr wäre als Schicklichkeit, Zweckmäßigkeit von Seiten Gottes; weil eine ſolche darüber hinausgehende Nothwendigkeit mit der Allmacht Gottes ſtreiten würde. Dieß iſt wenigſtens mit der anſelmiſchen Lehre nicht mehr vereinbar. Summa Quaest. 46. ff. Die Gewohnheit der Scholaſtiker, das bisher Feſtſtehende zunächſt wankend zu machen durch Fragen und Zweifel und es in Fluß zu bringen durch das Denken des möglichen Gegentheils, führte den mit Thomas gleichberühmten, aber auch ihm in den meiſten Fällen widerſprechenden Duns Scotus zu einer Verſöhnungslehre, welche ebenſo ſehr von der thomiſtiſchen als anſelmiſchen abwich. Jene dialectiſche Weiſe der Argumentation macht es aber auch ſchwierig, was unter den als möglich dargeſtellten Fällen die eigene Behauptung des Philoſophirenden iſt, herauszufinden. Comment. in sent. magistri ad Distinct. 19. Soviel iſt wohl zu erkennen, daß er eine Nothwendigkeit der Erlöſung durch Chriſti Leiden und Tod in Gott nicht anerkennt, aber zugleich ſtatuirt, daß, da Chriſtus in keiner andern Weiſe als ſo die Welt erlöſete, dieß um der Liebe willen geſchah, welche nun um ſo ſtärker die Welt mit Gott vereinigte. Er erklärt ausdrücklich ſowohl das Verdienſt Chriſti, als die Schuld der Welt für ein Endliches, welches, weil beides ein menſchliches war, nur ſo

viel galt, als wofür es von Gott in seiner Gnade angenommen ward. Durch das erstere und zweite setzt er sich mit Anselm, durch das zweite allein mit Thomas in Widerspruch, da hiermit eine nicht nur sufficiens, sondern auch abundans satisfactio nicht zu vereinigen war. Wird nun dabei aber doch die Gottmenschheit Christi vorausgesetzt, so streitet die scotistische Ansicht mit der gesammten christlichen Kirchenlehre. Ist das endliche Leben und Sterben Christi ganz außer dem Unendlichen gesetzt, wo bleibt die Gottheit Christi? Ist das, wofür Gott das Verdienst Christi annehmen will, die Acceptation, das Entscheidende, was anders als der Wille Gottes ist es, worauf es in seinem letzten Grunde ankommt, der aber dann, wenn er nicht die nothwendige Natur des absoluten Geistes ist, nur die absolute Willkühr in Gott und nur diese leere Vorstellung im Menschen ist? Von dieser Lehre sagt Baur mit Recht, daß sie nichts als verhüllter Arianismus und Pelagianismus sey. S. 269.

Dritter Theil.

Von Gott, als Geist.

Was in dem allgemeinen Dogma von Gott, dem Geiste, noch insonderheit von Dogmen enthalten ist, betrifft zuerst die abstracte Bestimmung dessen, was der göttliche Geist ist in Gott. Er ist aber seinem Wesen nach die Einheit von Gott als Vater und Sohn, und so bestimmt sich denn 1. das Dogma als Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Dieß Dogma ist die Resumtion der beiden vorhergehenden in die Einheit. Es ist aber, nach der christlichen Religion, Gott der Vater und Sohn, der als Geist zu dem Menschen kommt und in allen ist und wirkt, und so geht die abstracte Identität Gottes in die Selbst-

vermittelung ein durch die menschliche Natur. Die im Wesen Gottes immanente Trinität ist so die transeunte. Es ist somit zu erkennen das Verhältniß des göttlichen und menschlichen Wesens zu einander, welches ebenso sehr innerer Unterschied als innerer Zusammenhang ist, oder der göttliche Geist in seiner Ausbreitung und Wirksamkeit in der menschlichen Natur. Dieß ist 2. die Lehre von den göttlichen Gnadenwirkungen. Indem endlich die Wirkung des Geistes und der Gnade nicht blos eine unmittelbare ist, sondern sich vermittelt, bedienet sie sich auch bestimmter Mittel ihrer Wirksamkeit, und dieses ist 3. die Lehre von den Gnadenmitteln.

Erster Abschnitt.

Von der göttlichen Dreieinigkeit.

Bei dieser Lehre sind folgende Momente zu betrachten: 1. Die Kirchenlehre vom Geist und dessen Verhältniß zum Vater und Sohne; 2. die Proprietät des Geistes oder sein Ausgehen vom Vater und Sohne; 3. die Einheit in der Dreiheit.

1. Lehre vom Verhältniß des Geistes zum Vater und Sohn. Die Lehre vom heiligen Geiste überlieferte sich dem 4. Jahrhunderte in dem Substanziellen des Glaubens und ohne weitere und bestimmtere theologische Form. Noch die Synode zu Nicäa fand in ihrem Symbolum nicht mehr für nöthig darüber zu erwähnen, als das Allgemeine des Kirchenglaubens: wir glauben auch an den heiligen Geist. Mit Arius und den ersten Arianern wurde von Seiten der Kirche darüber nicht gestritten, und fast absichtlich wird dieser Punkt von den Rechtgläubigen stets umgangen, obgleich er mit der streitigen Lehre vom Sohne in so enger Verbindung stand. Dieß ist um so mehr zu verwundern, da es den Kirchenvätern nicht unbekannt

war, daß Arius und ſeine Anhänger auch hierüber ihre beſonderen Gedanken hatten, und läßt ſich nur daraus erklären, daß ihnen der Streit für die Weſensgleichheit des Sohnes mit dem Vater genug zu thun gab. Epiphanius in der 69. Häreſe, Ambroſius in der Schrift de Fide c. 2. und Auguſtinus de Haeresibus c. 69. wiſſen es genau genug, daß Arius den Geiſt für ein Geſchöpf des Sohnes gehalten habe; allein ſie führen dieſe Sentenz nur in Beziehung auf die Lehre vom Sohn an, und ziehen in ſeinem Sinn die Folgerung aus ſeinen Meinungen vom Sohn, daß ja auf dieſe Weiſe der Geiſt eine Creatur der Creatur ſeyn müßte. Allein Arius ſelbſt ſcheint ſich hierüber gar nicht geäußert zu haben, denn weder in ſeinen Briefen und ſonſtigen Schriften, noch auch unter den Vorwürfen Alexanders von Alex. und der andern, die zuerſt mit ihm ſtritten, kommt etwas der Art vor. Seine Schüler hingegen, Aëtius und Eunomius, ſprachen ſich als Anomoier auch über dieſen Gegenſtand ſchon beſtimmter aus. Baſilius ſagt: die Synode zu Nicäa habe noch nichts Genaueres über das Dogma vom Geiſt feſtzuſetzen für nöthig gefunden, da dazumal noch kein Streit darüber geweſen. Paulatim vero progressum habuisse mala impietatis semina, quae antea ab auctore illius haeresis Ario jacta, ab eis deinde, qui ipsius propugnanda dogmata male susceperant, ad Ecclesiarum perniciem nutrita sunt. Ep. 78. Und allerdings lag ſtillſchweigend in der arianiſchen Vorſtellung vom Sohne auch eine beſtimmte Erklärung über den Geiſt eingeſchloſſen, und es war demnach mit Gewißheit vorauszuſehn, daß es auch darüber früher oder ſpäter zu einem Streit kommen würde. Die Kirche wurde auch von der Mitte des 4. Jahrhunderts immer tiefer in denſelben hineingezogen, und zwar von zwei Seiten, einmal durch die Anomoier, die es keinen Hehl hatten, daß ſie nach ihrer Meinung auch die gewöhnliche vom Geiſt zu verändern geneigt ſeyen, und zweitens von Seiten der Homoiuſiaſten, zu denen Euſebius von

Caeſarea und Macedonius, Biſchof von Conſtantinopel, gehörten. Socrates berichtet, von dieſem ſey auch die Erfindung und der erſte Gebrauch des Worts ὁμοιούσιος ausgegangen. L. II. c. 45. Immer lauter traten die Meinungen nun auch über den Geiſt in der Kirche hervor. Wenn die ganzen Arianer ihn ohne Bedenken für ein Geſchöpf erklärten, ſo begnügten ſich die halben Arianer damit, ihn einen Diener zu nennen (διάκονον καὶ ὑπηρέτην). Das iſt die Lehre des Macedonius, der übrigens mit den Semiarianern oder Homoiuſiaſten den Sohn für ähnlich dem Vater in allen Stücken, auch in Anſehung des Weſens hielt. Von ihm hat die Parthei der Feinde des heiligen Geiſtes den Namen der Macedonianer erhalten; im Allgemeinen wurden ſie von den Rechtgläubigen Pneumatomachen genannt. Von Macedonius Lehre handelt inſonderheit Sozom. h. e. IV. 27. und Theodoret. h. e. II. 6. Es kann zwar auffallend ſcheinen, warum man aus der Lehre der halben Arianer vom Geiſt als einem Diener mehr machte, als aus der der ganzen von ihm, als einem Geſchöpf. Dieß erklärt ſich aber wohl genugſam daraus, theils weil von jeher eine halbe Rechtgläubigkeit ſchwerer verziehen wurde als der Mangel aller, theils weil man in dieſer mit der Lehre vom Sohne als einem Geſchöpf auch ſtillſchweigend zugleich die vom Geiſt als einem Geſchöpf verdammt zu haben glaubte, und man ſich damit begnügte, ihre Hauptirrlehre vom Sohne anzugreifen und zu verdammen; hingegen die Irrlehre der andern war um ſo gefährlicher, da ſie übrigens nicht ſo verwerflich, wie die ganzen Arianer, vom Sohne lehrten, ja ſogar die Weſensähnlichkeit des Sohnes und Vaters behaupteten. Deswegen glaubte man, um ſo mehr gegen ſie ſtreiten zu müſſen und die Lehre der Kirche gegen ſie zu behaupten; ſo geſchah es, daß die Ketzerei ihren Namen erhielt von einem ſolchen, der im Grunde bei weitem nicht ſo ſtark, vielmehr weit gelinder, als die ganzen Arianer, ſich über den Geiſt erklärte. Zu einer beſtimmten Erklärung über dieſen Gegenſtand ſah ſich

außerdem die Kirche auch dadurch genöthigt, daß jetzt die Meinungen über den Geiſt in eine ſo arge Confuſion geriethen und Viele gar nicht zu wiſſen ſchienen, was ſie aus dem Geiſte machen ſollten: ſo groß war die Verwirrung der Begriffe darüber, wie Gregor von Nazianz ſelbſt geſteht: Nam alii ἐνέργειαν meram, i. e. efficientiam esse dicebant, alii creaturam, alii Deum, alii cuinam attribuendus generi esset ignorabant, sacras, ut aiunt, literas veriti, quae nihil super hac re expressum haberent. Itaque nec venerabantur ipsum, nec dehonestabant, medium quiddam obtinentes. Or. 31. et 37. Da erwähnt er auch noch die Meinungen einiger, qui tria quidem intelligi fatentur, sed ita disjungunt invicem, ut unum eorum et substantia et potestate infinitum statuant, alterum potestate, non substantia, postremum utroque circumscriptum, alii modo illos imitati, qui opificem et adjutorem et ministrum nominant. Sie werfen ein, ſagt er, wenn man die Gottheit des heiligen Geiſtes behaupte, ſo führe man einen neuen, fremden, unſchriftmäßigen (ἄγραφον) Gott ein. Nach den zwei angegebenen häretiſchen Richtungen formirte nun auch die Kirche ihren Widerſpruch und ihre Gegenlehre. Gegen die ganzen Arianer und ihre Lehre vom Geiſt, als einem Geſchöpf, machte ſich Athanaſius auf, ſobald er aus ſeiner Verbannung auf ſeinen Primatenſtuhl zurückgekehrt war. Inſofern iſt richtig, daß er die Trinitätslehre vollſtändig dogmatiſch durchgearbeitet und auch Beſtimmungen der Lehre vom Geiſt vorgenommen hat, über welche die Anſichten der kirchlichen Lehrer bis dahin nur allzu ſehr ſchwankten, objectiv kirchlich aber noch nichts beſtimmt war. Athanaſius verſammelte im Jahre 362 eine Synode zu Alexandrien, zunächſt zu dem Zweck, um allen den Biſchöfen, welche aus Furcht vor Conſtantius ſich zur arianiſchen Lehre bequemt hatten, die Rückkehr in die katholiſche Kirche zu erleichtern. Er ſetzte von ihnen voraus, daß ſie äußerlich nur und durch die Zeitumſtände ge-

drungen, jene Irrlehre angenommen, im Herzen aber immer den nicäniſchen Glauben behalten hätten. Er verlangte von Allen, welche in die katholiſche Kirche zurückkehren wollten, die Verfluchung der arianiſchen Ketzerei und die Annahme des nicäniſchen Glaubensdecrets. Und bei dieſer Gelegenheit heißt es nun auch: ſie müſſen auch die verfluchen, welche den heiligen Geiſt ein Geſchöpf nennen und ihn vom Weſen Chriſti trennen. Denn nur das heißt der verfluchten arianiſchen Secte in der That entſagen, wenn man die heilige Trias nicht trennt und etwas aus ihr ein Geſchöpf nennt. Denn diejenigen, welche dem Scheine nach den zu Nicäa feſtgeſetzten Glauben bekennen und doch den heiligen Geiſt zu läſtern wagen, verwerfen zwar mit den Worten die arianiſche Secte, behalten ſie aber dem Sinne nach bei. Außerdem muß auch die Gottloſigkeit des Sabellius und Paulus von Samoſata, wie auch der Unſinn des Valentinus, des Baſilides und der Manichäer verflucht werden. Wenn dieſes alles geſchieht, ſo wird jeder arge Verdacht entfernt und der reine Glaube der katholiſchen Kirche dargeſtellt werden. Epist. Synod. ap. Mansi III. p. 347. Eben ſo erklärte ſich Athanaſius nachher in einem Schreiben an den Kaiſer Jovianus. Er empfahl ihm die nicäniſche Formel und äußert ſich auch bei dieſer Gelegenheit wieder über die Irrlehre, welche den Geiſt für ein durch den Sohn hervorgebrachtes Geſchöpf erklärt. Jene Väter zu Nicäa, ſagt er, haben nämlich den heiligen Geiſt vom Vater und Sohn nicht getrennt, ſondern ihn mit jenen in Einem Glauben der heiligen Trias verherrlicht, denn in der heiligen Trias iſt nur Eine Gottheit. Mansi T. III. p. 365. Vollſtändig erklärt ſich Athanaſius über die heilige Trias ep. 4. ad Serapionem. Dieſer, welcher Biſchof von Thmuis in Aegypten war, hatte dem Athanaſius ſeine Klage über die ausgedrückt, welche wohl die Irrlehre über den Sohn aufgegeben, aber dagegen die vom Geiſt, als einer Creatur, angenommen und ihn in die Klaſſe der dienenden Geiſter geſetzt hätten, dem

Grade nach nur verschieden von den Engeln. Darüber nun erklärt sich Athanasius in seinem Antwortschreiben an Serapion. Durch die anhaltende Thätigkeit des römischen Bischofs Damasus wurde diese Lehre bald im Abendland allgemein; auf einer Synode zu Illyricum wurde erklärt, die Trias des Vaters, Sohnes und Geistes sey gleichen Wesens (ὁμοούσιος), und die Gegenlehre mit dem Anathema belegt. Mansi l. c. p. 395. Ein Brief bei Theodoret. h. e. l. V. c. 10. zeigt, wie eifrig Damasus diese Lehre beförderte, und noch auf einer andern Synode zu Rom, gegen Apollinaris gehalten, deutlicher und bestimmter die gleiche Gottheit des Geistes mit der des Vaters und Sohnes bekannte. Inzwischen entwickelten nun auch die Semiarianer, und unter ihnen Macedonius vorzüglich, die Lehre vom Geist als einem Diener und Knecht. Daher wurde nun diese Lehre auf der zweiten großen ökumenischen Synode, im Jahre 381 zu Constantinopel, ausdrücklich und förmlich verdammt. Diese Synode verdammte nicht nur die Lehre der Eunomianer oder Anomoier aufs neue, sondern auch die der halben Arianer oder Widersacher des heiligen Geistes. Mansi III. p. 557. Außer einigen Auslassungen, worunter sehr merkwürdig der Satz ist, der Sohn sey aus dem Wesen des Vaters, kleinen Zusätzen und näheren Bestimmungen der nicänischen Formel, wurde hier, offenbar im Gegensatz zu der Meinung vom Geist, als einem Diener und Knecht, zu dem Satz: und an den heiligen Geist, noch hinzugefügt: den Herrn, den lebendigmachenden, welcher von dem Vater ausgehet und mit dem Vater und Sohn zugleich angebetet und verherrlicht wird, welcher durch die Propheten geredet hat. Die Hauptaufgabe war hierbei, dieß so bestimmte dogmatische Bewußtseyn von der Gottheit des Geistes mit dem noch nicht ebenso bestimmten Verständniß der Schrift auszugleichen, zumal von dieser Seite noch immer starker Widerspruch sich erhob. Gregor von Nazianz und Basilius erklärten zwar diese Lehre der Schrift an sich gemäß, aber doch über

den ausdrücklichen Inhalt derſelben hinausgehend. Es mußte daher auch die Lehre der Schrift in letzter Inſtanz vom Gedanken, vom Begriff aus erklärt und entſchieden werden, gleichwie Gregor von Nazianz geradezu und aufrichtig äußert, das Berufen auf den Buchſtaben der Schrift ſey bei den Gegnern nur Verhüllung ihrer Gottloſigkeit. Or. 31. Es giebt nach ihm einen ſtufenmäßigen Fortſchritt in der Offenbarung. Das Alte Teſtament hat den Vater deutlich, den Sohn dunkler verkündigt. Das Neue habe den Sohn zwar geoffenbart, aber die Gottheit des Geiſtes nur angedeutet. Dieſe Lehre ſey von Chriſto ſelbſt noch nicht klar vorgetragen. Jetzt hingegen walte der Geiſt und gebe ſich deutlicher zu erkennen. Dieſe Anſicht von Gregor iſt überaus merkwürdig, ſofern ſie ein chriſtliches, zwar auf der Grundlage der Schrift ſich entwickelndes, aber auch davon unabhängiges Gottesbewußtſeyn als Prinzip der Wahrheit vorausſetzt und ausdrücklich ausſpricht; nannte man dieß Prinzip kirchliche Tradition, ſo war darunter in ſeiner Reinheit nur der in der Kirche waltende Geiſt ſelbſt zu verſtehen, der aber auch nur zu bald zur Quelle aller Misbräuche und menſchlicher Erfindungen gemisbraucht wurde, dergleichen Baſilius z. B. geradezu ſchon daraus abgeleitet. De Sp. s. 27. In ſeiner Reinheit und Wahrheit iſt dieß Verhältniß des Bewußtſeyns zur Schrift die Vermittelung durch den Gedanken, wie dieſe in der Freiheit der dogmatiſchen Speculation von Athanaſius durchgängig anerkannt iſt. Sie iſt das ſich in ſich ſelbſt vertiefende Bewußtſeyn von dem objectiven Inhalt der Schrift. Wie man nun dazumal damit zu Werke ging, iſt aus Folgendem zu erſehen, wobei es klar iſt, daß ſowohl in der Widerlegung der Gegner, als in der Vertheidigung der Kirchenlehre auf dem Grunde der Schrift der Gedanke, der ſpeculative Begriff das eigentlich Auslegende und Entſcheidende iſt. Die Gegner der Kirche pflegten ſich oft darauf zu berufen, daß der Geiſt, nach der Schrift, geringer ſeyn müßte, als der

Sohn, weil ſie ſagt: der Sohn thue etwas im Geiſte, wie Matth. 12, 28.: nun ich ἐν πνεύματι θεοῦ den Teufel austreibe u. ſ. w., wo das ἐν das instrumentum, den administrum anzeige. Dieſer Stelle ſetzte man die andere entgegen, Joh. 3, 21.: Wer die Wahrheit thut, der kommt ans Licht, damit ſeine Werke offenbar werden, denn ſie ſind in Gott gethan. Die Rechtgläubigen lehren, die Formeln ex ipso, per ipsum, in ipso würden von Gott als Geiſt ohne Unterſchied gebraucht. Die Feinde des heiligen Geiſtes gebrauchten die Formel: cum Sp. S. nicht gern, um nicht den Geiſt auf gleiche Linie der Ehre zu ſtellen mit Vater und Sohn; ſie ſagten daher nicht: Gloria Patri et Filio cum Sp. S., ſondern nur in Sp. S. Jene erſte Formel, ſagten ſie, komme nirgends vor in der Schrift. Es ſollte daher der Geiſt nicht συναριθμεῖσθαι, ſondern ὑπαριθμεῖσθαι dem Vater; non connumerari, ſondern subnumerari Spiritum. Allein Baſilius erinnert dagegen an die Taufformel, wo der Geiſt dem Vater und Sohn ganz gleich geſtellt wird. Bas. de Sp. S. c. 17. et 27. Daß der Geiſt nicht Gott ſey, ſuchte man ferner daraus zu erweiſen, daß nirgends die Anbetung deſſelben in der Schrift gefordert ſey. Die Kirche zeigte daher, daß dieſe Lehre nichts deſto weniger auf richtiger Folgerung aus der Schrift beruhe. Daß nun der Geiſt gleicher Würde und Majeſtät ſey, als der Sohn und Vater, ſuchten die rechtgläubigen Lehrer beſonders 1) aus den eigenthümlichen Benennungen deſſelben in der Schrift; ſodann 2) aus den characteriſtiſchen Vorzügen deſſelben, wodurch er von aller Creatur unterſchieden iſt, und 3) aus den Wirkungen, welche ihm beigelegt werden, zu beweiſen.

In der erſtern Beziehung verwies man die Gegner vorzüglich zuerſt auf Apoſtelgeſchichte 5, 3., wo Petrus vom Ananias ſagt, er habe den heiligen Geiſt belogen, und gleich darauf ſagt: Du haſt nicht Menſchen, ſondern Gott belogen. Hier werde alſo, ſagt man, der Geiſt ausdrücklich Gott genannt, und Ba-

filius ſchließt hieraus, eiusdem modi esse peccata, quae in Sp. S. et quae in Deum committuntur. De Sp. S. c. 16. und ep. 110. Aus dieſer Stelle ſchließen alle griechiſchen und lateiniſchen Kirchenväter die Gottheit des Geiſtes, wie Gregor von Nazianz, or. 37; Basil. contra Eunom. p. 124; Ambros. de Sp. S. l. I. c. 4. l. 3. c. 10; Aug. contra Maxim. l. III. c. 21. und Sermo 6. de Trinit. Ferner führte man 1. Cor. 3, 6 an: wiſſet ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel ſeyd und daß der Geiſt Gottes in euch wohnet; vergl. 6, 19. Athanaſius, Baſilius und faſt alle anderen Kirchenväter entnehmen daraus den Beweis der Gottheit des Geiſtes. Ferner führen ſie an 1. Cor. 12, 4, wo von den Gnadengaben die Rede iſt, die ein und derſelbe Gott wirket in uns, und worauf es unmittelbar heißt: dieß alles aber wirket der eine Geiſt, der einem jeden giebt, wie er will. Athanas. de hum. naturae susceptione p. 472. und contra Sabellii gregem p. 516. ad Serap. de Sp. S. p. 368. Cyrillus, Thesaur. l. 13. c. 3, und Andere berufen ſich darauf als auf ein Zeugniß der Schrift für die gleiche Gottheit des Geiſtes. Sodann weiſen ſie auf die Epitheta hin, welche dem Geiſt beigelegt werden und ihn in nichts von Gott ſelbſt unterſcheiden; die Benennung Geiſt ſelber, ſagen ſie, bezeichne etwas von aller Creatur Verſchiedenes und werde κατ' ἐξοχήν von der dritten Perſon in der Gottheit gebraucht, obgleich ſonſt viel vom Geiſt des Menſchen, der Propheten die Rede iſt; wie auch der Ausdruck Sohn, von Chriſto gebraucht, ihn unterſcheidet von den Söhnen Gottes, dergleichen auch Menſchen ſind per adoptionem. Seine höhere und einzige Würde wird auch oft in der Schrift durch den Artikel angezeigt: τό πνεῦμα, welches Athanaſius ausführlich nachweiſet in der Schrift ad Serapionem. Ferner wird ihm das Beiwort heilig gegeben, worüber ſich Cyrillus ſo erklärt: Sp. S. est secundum naturam, quasi ex sancto et in sancto secundum naturam Deo. Thes. l. 13. c. 4. Ferner heißt er der Paraclet, und zwar einen an-

dern Paraclet nennet ihn Chriſtus, d. h. parem sibi et aequalem. Joh. 14, 16. Das alius nämlich zeigt hier nach der Lehre der Kirchenväter prorsus eundem dignitate et substantia an, wie Gregor von Nazianz Orat. 44. ſagt und Ambroſius de Fide c. 6. Mit allen dieſen Ausdrücken wird der Geiſt weit erhoben über jegliche Creatur, wie auch geſchieht in allen den Stellen, wo er der Herr heißt, der Geiſt der Kindſchaft, der Wahrheit, der Freiheit, der Weisheit, Klugheit, des Raths, der Stärke, der Wiſſenſchaft, Frömmigkeit, der Furcht Gottes u. ſ. w.

2) Berief man ſich auf die Stellen, in denen dem Geiſt die eigenthümlichen Vorzüge der Gottheit beigelegt werden. Wenn man alſo dort nur auf die Namen ſah, ſo hier auf die weſentlichen Eigenſchaften Gottes. Dahin gehörte denn zuerſt, daß geſagt wird Joh. 15, 26., der Geiſt gehe vom Vater aus, worüber ſich Ambroſius alſo erklärt: Sicut creata dici non potest sapientia, quae ex ore Dei procedit, nec verbum quod eructatur ex corde, nec virtus, in qua plenitud majestatis aeternae est, ita etiam creatus non potest Spiritus aestimari, qui ex ore Dei funditur, cum ipse Deus tantam ostenderit unitatem, ut effundere se de Spiritu suo dicat. De Sp. S. l. I. c. 7. Hierbei dachte er an Joel 3, 1. wo es heißt: ich will meinen Geiſt ausgießen über alles Fleiſch. Einen zweiten Hauptbeweis entnehmen die Kirchenväter aus der Taufformel, wo der Geiſt dem Vater und Sohn ganz gleich geſtellt iſt, und gerade in dem Artikel vom Geiſt der ganze Segen der Einweihung und Aneignung aller Wohlthaten des Vaters und Sohnes liegt. Athanaſius ſagt deshalb: Nam qui de Trinitate aliquid eximit et in solo Patris nomine baptizatur aut in solo nomine Filii, aut sine Spiritu, in Patre ac Filio: nihil accipit, sed inanis ac sine initiatione manet tam ipse, quam qui tribuere videtur. Nam in Trinitate initiatio perfecta consistit. Ita qui Filium a Patre dividit, aut Spiritum ad creaturarum conditionem detrahit,

neque Filium habet, neque Patrem, sed atheus est et infideli deterior et quidvis potius quam Christianus. Ut enim unicus est baptismus, qui in Patre et Filio et Sp. S. confertur, et una fides est in ipsam, ut ait Apostolus, sic sancta Trinitas in se ipsa consistens et in se unita, nihil habet in se factarum rerum. Haec est Trinitatis individuae unitas et in eam fides una. Ad Serap. p. 367. Die ganze Bedeutſamkeit dieſer Zuſammenſtellung des Geiſtes mit Vater und Sohn entwickelt er auch in der 3. Or. contra Arianos, und Baſilius in der 301. und in der 387. Epiſtel. Auch Theodoretus ſagt: Si creatam naturam haberet Filius aut sanctissimus Spiritus, non utique cum creatore Deo numeraretur. Accusant enim illos divinae literae, qui servierunt creaturae praeter creatorem. Propterea et unigenitus Dei Filius homo factus est, ut ab hoc errore liberaret homines, ac Dei et creaturae discrimen doceret. Porro cum adorationem creaturae sustulerit, non utique creatam naturam rursus adorare jussisset. Absurdissimum est enim, homines ab iis, qui vere Dei non sunt, avocare: eosdemque rursus ad eorum, quae facta sunt, servitutem compellere. De Sp. S. c. 5. Auguſtinus macht bei dem: in nomine, noch beſonders aufmerkſam auf die dem Vater, Sohn und Geiſt gemeinſchaftliche Einheit Gottes: Iste unus Deus, quia non in nominibus Patris et Filii et Sp. S. sed in nomine Patris et Filii et Sp. S. Ubi unum nomen audis, unus est Deus. Sicut de semine Abrahae dictum est et exponit Paulus Apostolus: in semine tuo benedicentur omnes gentes, non dixit, in seminibus, tanquam in multis, sed tanquam in uno et semine tuo, quod est Christus. Sicut ergo quia ibi non dicit in seminibus, docere te voluit Apostolus, quia unus est Christus, sic et hic cum dictum est: in nomine, non in nominibus, quomodo ibi in semine, non in seminibus, probatur unus Deus

Pater et Filius et Sp. S. Aug. Tract. in Joh. 6. Aehnliche Zuſammenſtellungen, wie in der Taufformel, geſchehen auch ſonſt noch in der Schrift, z. B. 2. Cor. 13, 13: Die Gnade unſers Herrn Jeſu Chriſti, die Liebe Gottes und die Gemeinſchaft ſeines heiligen Geiſtes ſey mit euch Allen. Auch darauf berufen ſich Athanaſius Epist. ad Serap. p. 368, Cyrillus u. A. Wiewohl ſolche Zuſammenſtellung an und für ſich nicht entſcheidend iſt, da in der Schrift häufig auch Menſchen mit Gott zuſammengeſtellt werden, wie Apoſtelgeſchichte 15, 21: es gefiel dem heiligen Geiſt und uns. Es kommt daher auf den Zuſammenhang und ganzen Inhalt ſolcher Stellen vorzüglich an. Entſcheidender für die göttliche Würde des Geiſtes iſt hingegen, was ihm 1. Cor. 2, 10. beigelegt wird: der Geiſt durchforſchet Alles, auch die Tiefen der Gottheit. Denn wie kein Menſch weiß, was des Menſchen iſt, als der Geiſt des Menſchen, ſo weiß auch, was Gottes iſt, Niemand, als der Geiſt Gottes. Aus dieſen Worten ſchließen alle Kirchenväter die ſubſtanzielle Gleichheit des Vaters, Sohnes und Geiſtes. Denn an und für ſich, ſagen ſie, kann das Geſchaffene Gott nicht erkennen; wie auch Chriſtus ſagt: Niemand erkennet den Vater, als der Sohn und wem es der Sohn verleiht; bei dieſer Stelle wird wohl Niemand daran denken, daß ja hier der Geiſt etwa ausgeſchloſſen wäre, denn bei der obigen iſt auch der Sohn nicht ausgeſchloſſen, wo es heißt: Niemand erkennet, was Gottes iſt, als der Geiſt Gottes. Endlich beweiſet auch noch die Gottheit des Geiſtes die Furchtbarkeit jener Sünde, welche gegen ihn begangen werden kann. Marc. 3, 29. Matth. 12, 31. Luc. 12, 10. Wie dieſe Stelle zu verſtehen, gehört nicht hierher; genug, daß die Kirche von jeher ein großes Gewicht darauf legte, um auch daraus die unendliche Majeſtät des Geiſtes zu erweiſen, daß eine Sünde ſolcher einzigen Art gegen ihn begangen werden kann, welche nicht vergeben wird weder in dieſem noch in dem künftigen Leben.

3) Die dritte Reihe von Schriftſtellen endlich bezieht ſich auf die dem Geiſte beigelegte Wirkſamkeit Gottes. Hierbei ging man von dem ganz richtigen Satz aus: quorum una est operatio, eorum una est et substantia, wie Baſilius ausführlich entwickelt in der 80. Epiſtel unter Gregor Nyſſ. Werken. Darunter nun rechnet die Kirche zunächſt die Verleihung der Heiligkeit, der Gnade, Gerechtigkeit, welche auch Heiligung und Rechtfertigung heißt. Denn daß dieſes ewige Handlungen Gottes ſind, iſt kein Zweifel, und doch werden ſie in der Schrift faſt immer nur dem Geiſte, als Urheber derſelben, beigelegt. Denn er empfängt die Heiligkeit von keinem andern, der verſchiedener Natur wäre von ihm, ſondern er beſitzt ſie von Natur und ertheilt ſie allen übrigen, welche durch ſeine Mittheilung, d. h. durch die Heiligung, von ihm auch heilig werden. Creatura sanctificatur, ſagt Ambroſius, sanctificat autem Sp. S. de Sp. S. c. 5, und Baſilius: creatura non potest sanctificare creaturam. Contra Eunom. l. 5. Augustin. contra Serm. Arianor. c. 32. Cyrillus äußert ſich außerdem noch ſo darüber: Quod per participationem alicui datur, auferri etiam ab illo potest. Sola enim, quae naturaliter insunt, inseparabilia sunt. Si ergo, quasi accidens, Spiritui S. sanctificatio accessit, poterit secundum eos ipsa sanctitate Sp. S. privari, quod impium omnino est. Non igitur participatione sanctitatis sanctus est Sp. sed quia ex Deo naturaliter est. Cyr. Thesauri l. 34. Ambroſius bemerkt, daß der heilige Geiſt die Sünde vergiebt, nach Joh. 20, weil er ſelbſt ohne Sünde und derſelben ganz unzugänglich iſt. Omnis enim creatura peccatorum capacitati obnoxia est: sola autem est a peccato immunis et immaculata sempiterna divinitas. Ergo si peccatum non habet Spiritus, cum scriptum sit: quis potest dimittere peccata, nisi unus Deus, utique qui non potest ab unitate naturalis nominis separari, non potest etiam a Dei potestate secerni. De Sp. S. l. 3. c. 19.

Basil. ep. 387. Contra Eunom. l. 5. c. 3. Die Schrift lehrt ferner: auf den Geiſt werden wir getauft und aus dem Geiſt geboren, wie Joh. 3, 5. und Joh. 1, 13. iſt von ſolchen die Rede, die nicht fleiſchlich, ſondern aus Gott geboren ſind; auch hieraus ſchließen die Kirchenväter auf die Gottheit des Geiſtes. Wenn ferner die Schrift ſagt: die durch Gottes Geiſt glauben werden, ſind Gottes Söhne, und wo der Geiſt Gottes iſt, da iſt Freiheit, ſo weiſet dieſes deutlich zurück auf die Gottheit des Geiſtes, der nicht als ein Geſchöpf, nicht als ein Unfreier zum Sohne Gottes erhebt und frei macht, ſondern als Gott ſelber. Ferner zog man alle die Stellen hierher, in denen geſagt wird, die Menſchen würden geſalbt, gezeichnet mit dem heiligen Geiſt, daß dieß als Pfand des Geiſtes ſey in unſerm Herzen. 2. Cor. 1, 21. Epheſ. 1, 13. 4, 30. Ferner: er durchdringe das innerſte Weſen des Menſchen, ergieße ſich in daſſelbe, erfülle den Menſchen mit ſich. Röm. 5, 5. Tit. 3, 5. Ferner könne, lehrten die Kirchenväter, nur von Gott geſagt werden, daß er in der Vernunft des Menſchen, als ſeinem Heiligthum und Tempel, wohne. 1. Cor. 3, 16. 6, 19. Auguſtinus leitet hieraus ſehr ſchön die Nothwendigkeit der göttlichen Verehrung deſſelben ab: Nam si templum ei facere sicut Salomon fecit de lignis et lapidibus juberemur, utique faciendo templum latriam exhibere convinceremur; quanto magis latriam debemus, cui non templum facimus, sed sumus? Ep. 66. u. contra Maximin. l. 2. c. 11. u. l. 3. c. 3. u. 23. Die göttliche Autorität des Geiſtes geht nicht minder aus denjenigen Stellen hervor, in denen geſagt wird, er habe befohlen, geſprochen, geſendet, bezeugt, wie Apoſtelgeſchichte 13, 2. 10, 20. 20, 23. 21, 11. 1. Timotheus 4, 1. Hebräer 3, 7. 10, 15. Apoſtelgeſchichte 20, 28. Gal. 1, 1. In allen dieſen Stellen werden göttliche Thätigkeiten und Werke vom Geiſte prädicirt und dieſer in nichts von Gott ſelbſt unterſchieden. Endlich ziehen die Kirchenväter mit Recht auch noch die Stellen hierher, in denen

die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes an und in dem Menſchen Chriſtus geſchildert wird, wie daß der Sohn Gottes incarnirt wird oder der Menſch geboren, welcher zugleich der Sohn Gottes iſt, wobei Auguſtinus bemerkt: Mundus per filium factus et creator est Filius, caro eius, quae data est pro mundi vita, per Sp. S. facta est, et non est creator Sp. S.? Er iſt es, der den Menſchen Jeſus ſalbt und ſendet, Luc. 4, 18. Apoſtelgeſchichte 10, 38, d. h. er iſt das Band zwiſchen Gott und dem Menſchen in ſeiner Perſon, er iſt die Art, wie der Menſch Jeſus zugleich der Sohn Gottes iſt. Darum heißt er Luc. 4, 1. voll des heiligen Geiſtes. Non vero a creaturis adiutus dici Christus potest, ſagt Cyrillus, de Sp. S. Ambros. de Sp. S. l. I. c. 3. 7. 8. Alle dieſe verſchiedenen Schriftargumente über die Gottheit des Geiſtes findet man unter allen Kirchenvätern am vollſtändigſten beiſammen bei Gregor von Nazianz in der 37. Rede, welche de Sp. S. handelt, und bei Ambroſius in Symbolum c. 6. et seqq. und bei Chryſoſtomus in der 89. Homilie.

2. Die Proprietät des Geiſtes oder ſein Ausgehen vom Vater und Sohn. Alle dieſe Zeugniſſe der Kirchenväter betreffen lediglich die gleiche Gottheit, die Homouſie des Geiſtes. Es kommt nun auch der Unterſchied des Geiſtes vom Vater und Sohn in Betracht oder die eigene Subſiſtenz, und daran hauptſächlich pflegt der Zweifel zu entſtehen. Daß die Väter des 4. Jahrhunderts auf dieſen Punkt wenig oder gar nicht eingehen, beweiſt von ihrer Seite nichts weniger als einen Zweifel an der hypoſtatiſchen Subſiſtenz des heiligen Geiſtes, läßt ſich vielmehr ſehr leicht erklären. Die Häretiker, mit denen ſie es zu thun hatten, richteten auf dieſe Seite dazumal ihren Widerſpruch noch nicht; weder die ganzen Arianer mit ihrer Lehre, der Geiſt ſey ein Geſchöpf, noch die halben Arianer oder Macedonianer mit ihrer Behauptung, der Geiſt ſey ein Diener und Knecht, leugneten hiermit zugleich die Perſönlichkeit des Geiſtes;

andererſeits aber war die Behauptung der gleichen Gottheit des Geiſtes mit Vater und Sohn, und die beſtändige Zuſammenſtellung deſſelben mit Vater und Sohn auf Seiten der Kirche immer zugleich eine Vorausſetzung ſeiner Hypoſtaſe in demſelben Sinne, wie dem Vater und Sohn dieſelbe zugeſchrieben wurde. Von dieſer Seite griffen erſt die Socinianer im 16. Jahrhundert die Trinitätslehre an. Doch ſchon im 3. Jahrhundert war dieſer Angriff geſchehen von Sabellius und Paulus von Samoſata; denn wenn, nach ſabellianiſcher Lehre, in der Gottheit überhaupt keine Hypoſtaſe des Sohnes war, ſo folgte von ſelbſt, daß ſie auch dem Geiſte nicht zuzuſchreiben ſey, und überhaupt war ſie nicht zu denken, wenn Vater, Sohn und Geiſt nur dem Namen nach verſchieden waren und dieſes nur verſchiedene Benennungen für das eine und nämliche Weſen. Gegen ſolche Lehre findet man denn auch ſchon im 3. Jahrhundert den beſtimmteſten Widerſpruch von Seiten der chriſtlichen Kirche und alle, welche den Sabellianismus beſtritten, ließen ſich auch mehr oder weniger darauf ein, die Perſönlichkeit des Geiſtes darzuthun. Der alexandriniſche Dionyſius ſagt nicht nur: Nullus non obnoxius est peccato, nisi unus Christus, et Pater Christi et Sanctus Spiritus; Respons. ad Propos. Pauli Samasot., ſondern er nennet den Geiſt auch ausdrücklich ἐννπόστατον. Resp. 4. Daß die Kirche an der Perſönlichkeit des Geiſtes nicht zweifelte, geht aber beſonders aus dem hypoſtatiſchen Character deſſelben hervor, welchen ſie ihm beilegt. Was die griechiſche Kirche ἰδιότης nannte, nannte man in der lateiniſchen proprietas. Wie des Vaters Proprietät die Agenneſie iſt, des Sohnes aber die Geneſis, ſo iſt die Proprietät des Geiſtes die Ekporeuſis oder προβολή, auch ἔκπεμψις. Wie nun ſchon der Begriff des Sohnes auf den der Zeugung vom Vater hinweiſet, ſo enthält auch der Begriff des Geiſtes die Vorſtellung von der Spiration, welche vom Vater und Sohn geſchieht: was ſie beide gemeinſchaftlich ſind, das iſt

er perſönlich oder hypoſtatiſch. Auguſtinus ſpricht dieſes ſehr deutlich aus, indem er ſagt: Fides nostra est, Patrem et Filium et Sp. S. unum Deum credere et confiteri, nec tamen eum, qui Filius est, Patrem dicere, nec eum, qui Pater est, Filium, nec eum, qui Sp. Patris et Filii est, aut Patrem aut Filium nuncupare. His enim appellationibus hoc significatur, quod ad se invicem referuntur, non ipsa substantia, qua unum sunt. Nam et Pater cum dicitur, non nisi alicuius Filii dicitur, et Filius non nisi alicuius Patris intelligitur, et Sp. secundum id, quod ad aliquid refertur, spirantis alicuius est, et spirans utique spiritu spirans est. Ep. 174. Er entwickelt daſelbſt auch den Unterſchied der allgemeinen und beſondern Bedeutung des Begriffs Geiſt. Findet keine Relation ſtatt in dieſem Begriff, ſo iſt es die abſolute Idee von Gott als dem Geiſt, omnis incorporea natura spiritus in Scripturis appellatur. Proprio modo quodam dicitur Sp. S. secundum quod refertur ad Patrem et Filium, quod eorum sanctus Spiritus sit. So auch im 11. Buch 10. Kap. de civit. Dei. Daß alſo das göttliche Weſen Geiſt genannt wird, ſagt noch keinen hypoſtatiſchen Character aus: denn Gott iſt der Geiſt und dieſes zu ſeyn, iſt gemeinſchaftlich dem Vater und Sohn; iſt aber vom Geiſt des Vaters und Sohnes die Rede, ſo wird ſeine Hypoſtaſe bezeichnet. Dieſe Bezeichnung geſchieht gewöhnlich durch den Ausdruck heiliger Geiſt; wie Auguſtinus bemerkt de civ. Dei l. 11. c. 24. Abſoluterweiſe kann die ganze Trinität, ſagt Auguſtinus, Geiſt genannt werden, relativ im Abſoluten wird die Perſönlichkeit des Geiſtes dadurch bezeichnet. Quia est communis ambobus, id vocatur ipse proprie, quod ambo communiter. Aug. de Trin. l. 5. Spiritus S. ineffabilis est quaedam Patris Filiique communio et id eo fortasse sic appellatur, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire. Nam hoc ipse proprie dicitur, quod illi communiter, quia Pater spi-

ritus, et Filius Spiritus, et Pater sanctus et Filius sanctus. L. 1. c. 11. Ueber die processio Sp. lehrt nun die Kirche im Weſentlichen Folgendes:

1) Die Weiſe des Ausgangs, der processio Spiritus, wird ſo beſtimmt in der lateiniſchen Kirche, daß gelehrt wird, er gehe zwar aus vom Vater und Sohn, aber doch nicht ſo, als wenn ſein Ausgang zwei Prinzipien hätte, denn obgleich Vater und Sohn nicht einerlei, ſo ſind ſie doch eins, und in dieſer Einheit, secundum hoc, quod unum sunt, et in quo non differunt, produciren ſie den Geiſt, wie auch im Verhältniß zur Welt, obgleich Vater, Sohn und Geiſt verſchieden ſind, ſie doch nicht drei Prinzipien bilden. Si ergo et quod datur, principium habet eum, a quo datur, quia non aliunde accepit illud, quod ab ipso procedit: fatendum est, Patrem et Filium principium esse Sp. S., non duo principia. Sed sicut Pater et Filius unus Deus et ad creaturam relative unus creator et unus Dominus, sic relative ad Sp. S. unum principium: ad creaturam vero Pater et Filius et Sp. S. unum principium, sicut unus creator et unus Dominus. Aug. de Trin. l. V. c. 14. Auf dieſe Weiſe hat ſchon Auguſtinus die lateiniſche Kirchenlehre fixirt, ja ſogar ſchon antithetiſch, indem er ſagt: non possumus dicere, quod Sp. S. et a filio non procedat, neque enim frustra idem Spiritus et patris et filii Sp. dicitur. De trin. l. 4. c. 20. Man behauptete ſo die Monarchie des göttlichen Weſens in den drei verſchiedenen Perſonen. Vater und Sohn produciren den Geiſt nicht, ſofern ſie zwei ſind, d. h. in ihrer Proprietät und relativen Definition im Verhältniß zu einander, ſondern ſofern ſie das eine und nämliche göttliche Weſen mit einander gemein haben. Sofern nun der Vater, als ſolcher, das Prinzip des Sohnes iſt, kann man allerdings ſagen, der Vater ſey auch Prinzip des Geiſtes, doch darf dieſes nur nicht ſo verſtanden werden, als wäre der Sohn ausgeſchloſſen. Inſofern kann man den Vater

als die principalis caussa denken, weil er doch auch dem Sohne verleiht, den Geiſt zu ſpiriren und zu produciren. An dieſen innern Unterſchied beſonders knüpfte nachher die griechiſche Kirche ihre beſondere Lehre an, daß der Geiſt vom Vater allein ausgehe. Sie dachte hierbei vorzüglich daran, daß ja auch der Sohn Kraft der ewigen Zeugung ausgehe vom Vater, und glaubte daher, der Geiſt ſey nicht genug unterſchieden, wenn er auch ausginge vom Sohn. Allein hierbei dachte ſie offenbar nicht genug an das, was die dem Vater und Sohn gemeinſchaftliche Gottheit mit ſich bringt, und man kann den Unterſchied der Lehre in der griechiſchen und lateiniſchen Kirche daraus am beſten begreifen. Jene hielt ſich mehr an die hypoſtatiſchen Charactere, dieſe mehr an das gemeinſchaftliche Weſen. In jener Beziehung kann man allerdings ſagen, der Vater ſey das höchſte Prinzip des Geiſtes und der Sohn gleichſam das ſecundäre oder mittelbare, oder wie die Griechen allerdings zugaben, der Geiſt gehe aus vom Vater allein, aber per Filium, wie dieß ſchon Tertullianus ausgeſprochen: spiritum non aliunde puto quam a patre per filium. Adv. Prax. c. 4. Allein dieß iſt ein Ausdruck für jene erſte, noch unvollkommene Weiſe des dogmatiſchen Bewußtſeyns, beruhend auf der Vorausſetzung irgend einer Subordination der zwei göttlichen Perſonen unter die erſte, und giebt inſofern der ſpätern griechiſchen Beſtimmung keine Berechtigung. Nach der ſpätern Ausbildung des Trinitätsbegriffes war dieſe Definition ganz nichtig und überflüſſig, denn in Anſehung des Weſens iſt kein Unterſchied zwiſchen Vater und Sohn, und geht der Geiſt unſtreitig von beiden aus. Die Spiration iſt offenbar nicht ein Vorzug oder eine Proprietät des Vaters gegen den Sohn, macht des Vaters Hypoſtaſe nicht aus, ſondern zugleich die des Sohnes. Geht alſo der Geiſt principaliter aus vom Vater, ſo iſt das nur nicht ſo zu denken, als geſchehe es nicht aequaliter vom Sohne. Die Behauptung, vom Sohne allein gehe der Geiſt aus, war urſprünglich die arianiſche, und ihr

entgegen vertheidigten die Rechtgläubigen den Ausgang des Geiſtes vom Vater, jedoch nur ſo, daß ſie des Sohnes Thätigkeit nicht getrennt wiſſen wollten von der des Vaters. Die griechiſchen Väter, wie Baſilius, Gregorius von Nazianz u. A., lehren allerdings, der Geiſt gehe nicht ἀμέσως, ſondern ἐμμέσως, interventu Filii, aus vom Vater, d. h. διὰ τοῦ υἱοῦ, per filium. Hierbei iſt nun bemerkenswerth, daß die Lehre der alten griechiſchen Kirche eine ganz andere Richtung hat, als die der neugriechiſchen, wiewohl ſich dieſe für ihre Lehre, daß der Geiſt vom Vater allein ausgehe und nicht vom Sohne, auf die alte griechiſche Kirche beruft. Dieſe aber lehrte, der Geiſt gehe nicht allein vom Vater aus, ſondern auch vom Sohne und durch deſſen Vermittelung. Sie that dieſes beſonders auf dem Grunde der Lehre vom hypoſtatiſchen Character. Sie lehrte, daß der Geiſt durch dieſe Proprietät ſich unterſcheide vom Sohne, daß dieſer μονογένως vom Vater ausgehe, der Geiſt hingegen nicht ἀμέσως. Sie betrachtet den Sohn gleichſam als den μεσίτης, den Vermittler zwiſchen Vater und Geiſt. Baſilius ſagt, dem Verhältniß des Sohnes zum Vater ſey gleich das Verhältniß des Geiſtes zum Sohn. De Sp. S. c. 17. Gegen Neſtorius Behauptung, die Chriſtum verherrlichende Kraft des Geiſtes ſey nicht die eigene Kraft Chriſti, ſondern eine ihm fremde geweſen, erklärte ſich Cyrillus ausdrücklich in ſeinen Anathematismen. Hierbei lag der Gedanke einer Vermittelung des Ausgangs des Geiſtes vom Vater durch den Sohn zum Grunde. Sollte dieſes ſoviel heißen, der Geiſt ſey nicht erzeugt, ſo war es ganz richtig und hieß dann der Satz ſoviel, als der Geiſt ſey nicht der Sohn. So lehret auch Baſilius in der 43. Epiſtel, τό χαρακτηριστικόν des Sohnes, wodurch er vom heiligen Geiſt unterſchieden würde, ſey dieß, daß er μόνος μονογένως vom Vater ausgehe. Dieß hat die ſpätere griechiſche Kirche ſo misverſtanden, als hätte die alte Kirche damit ſagen wollen, nun ginge der Geiſt überhaupt nicht aus vom Sohn, oder ganz

anders; die alte Kirche wollte aber nur ſagen, er gehe nicht ſo aus vom Vater, wie der Sohn, welches ganz richtig iſt, denn der Ausgang des Sohnes wird als Zeugung gedacht, der Geiſt aber iſt nicht der Sohn, wiewohl es übrigens nicht angemeſſen iſt, deswegen nun den Sohn als die Vermittelung zu denken zwiſchen Vater und Geiſt, welches der Lehre der lateiniſchen Kirche ganz widerſtrebt, welche kein medium, kein Mittleres und Vermittelndes denken kann im Innern des göttlichen Weſens. Die gründlichſte Deduction der lateiniſchen Kirchenlehre findet man wohl bei Anſelmus — wie ſchon im Monologium c. 33. u. f., ſo beſonders auf dem Grunde auguſtiniſcher Lehrſätze und ausdrücklich gegen die griechiſche Kirche — in ſeiner Schrift de Process. Sp. S. Hier ſagt er unter anderen: Constat inexpugnabili ratione, Sp. S. esse de Filio, sicuti est de Patre, nec tamen esse de duobus diversis, sed de uno. Ex eo enim, quod P. et F. unum sunt, i. e. ex Deo et est Sp. S. non ex eo, unde alii sunt ab invicem. Sed quoniam Deus, de quo est Sp. S., est P. et F.: idcirco vere dicitur esse de P. et F. qui duo sunt. Et quoniam P. non est prior aut posterior Filio, aut maior, aut minor, nec alter magis Deus aut minus, quam alter: non est Sp. S. prius de Patre, quam de Filio, nec de Filio quam de Patre: nec maior, nec minor est existens de Patre, quam existens de Filio, nec magis nec minus est de uno, quam de altero. Hieraus geht hervor, daß nicht abſolut, und darum, weil es das göttliche Weſen an und für ſich mit ſich bringt, der Geiſt ausgehet vom Vater und Sohn, ſondern ſofern der Vater Gott und der Sohn Gott, d. h. ſofern im Vater und Sohn die eine und ſelbige Gottheit iſt. Aber ſchon Auguſtinus ſpricht, wie ſchon oben geſagt, die Idee der Proceſſion vom Vater und Sohn genau und richtig aus. Sp. S., ſagt er, non de Patre procedit in Filium et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam: sed simul de utro-

que procedit, quamvis hoc Pater Filio dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat, d. h. der Sohn iſt doch nicht der Vater und der Vater nicht der Sohn. De trin. l. 15. c. 27. Der Geiſt an ſich iſt, wie das Wiſſen in Gott, ſo auch die Liebe oder das Band der Liebe zwiſchen Vater und Sohn. Auguſtinus ſagt: Spiritum esse Patris et Filii, tanquam charitatem substantialem et consubstantialem amborum. Tract. 105. in Joh. de Trin. l. 6. c. 5. c. 19. Und weil der Geiſt die gegenſeitige Liebe des Vaters und Sohnes iſt, ſo iſt er ſelbſt die ewig lebendige Frucht dieſer Liebe und unitas und communitas beider, wie der Sohn die gezeugte Weisheit des Vaters iſt. Der Geiſt wird daher ebenſo oft der Wille des Vaters und Sohnes genannt, da dieſer in Gott, wie in der höchſten Einheit der Liebe gedacht werden kann. Daß nun der Ausgang des Geiſtes vom Vater und Sohn nicht als Zeugung begriffen werden kann, macht den Unterſchied des Geiſtes vom Sohn. Die Häretiker pflegten zwar oft zu ſagen, wenn der Geiſt nicht geſchaffen oder gemacht wäre, ſo müßte er gezeugt ſeyn und für den Sohn ſelbſt gehalten werden. Schon Athanaſius beſtreitet dieſe Lehre. Non enim in Scripturis Filius nominatus est Spiritus, ne frater esse putetur; neque Filius filii, ne Pater avus esse existimetur. Sed Filius Patris Filius, et Spiritus Patris Filii dictus est Spiritus, atque ita sanctae Trinitatis una divinitas est et fides. Epist. ad Serap. p. 357. und Aug. de Fide et Symbolo c. 9. Er ſagt: De Patre est Filius, de Patre est Sp. S., sed ille genitus, hic procedens. Ideo ille Filius est Patris, de quo est genitus, iste autem Sp. utriusque, quoniam de utroque procedit. Quid autem inter nasci et procedere intersit, de illa excellentissima natura loquens, explicare quis potest? Non omne, quod procedit, nascitur, quamvis omne procedat, quod nascitur. Dinstinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo,

non sufficio. De trin. l. 15. c. 7. Dieß Geſtändniß der Unwiſſenheit und des Unvermögens, einen Realunterſchied anzugeben zwiſchen der Generation und Proceſſion, findet man bei bei mehreren Kirchenvätern. Baſilius giebt den Grund an, warum der Geiſt nicht Sohn heiße, weil ſonſt das göttliche Weſen vervielfältigt ſcheinen könnte und kein Grund vorhanden wäre, warum nicht auch der Geiſt als Sohn wieder einen Sohn zeugen könnte. Contra Eunom. l. 5. p. 120. Theodoret begnügt ſich damit, zu ſagen, der Geiſt heiße nicht Sohn, obwohl er wie dieſer ausgeht vom Vater, aus dem Grunde, weil die Schrift nirgends den Geiſt ſo nenne. Manche ſcheinen den Unterſchied nur für ganz nominell zu halten. Die meiſten beſtehen nur auf dem verſchiedenen Ausdruck der Zeugung und des Ausgangs, und ſagen, den Grund des Unterſchieds anzugeben, überſteige die menſchliche Vernunft und Einſicht. So Gregor von Nazianz in der 39. Rede, und in der 23. ſagt er: Proprium est Patris quidem, ut sit ingenitus, Filii, quod sit genitus, Sp. S. quod procedat. Quod si modum requiris, quid eis relicturus es, quos solos mutuo se cognoscere atque a se mutuo cognosci Scriptura testatur? Einige gaben als Grund an, was aber doch nur den Unterſchied ſelbſt bezeichnet: hoc interest inter nascentem Filium et procedentem Sp. S., quod Filius ex uno nascitur, Sp. S. ex utroque procedit. Oder auch: si genitus esset Sp. S., duos patres haberet et sic in Trinitate esset confusio, in qua et duo patres et duo Filii essent. Allein dieß alles wiederholt nur immer den Unterſchied, iſt aber keine Angabe des Grundes. Auguſtinus ſagt, der Grund des Unterſchiedes ſey, weil der Geiſt ausgehet vom Vater ut datus, der Sohn ut natus. De trin. l. 5. c. 14. Hier würde der Geiſt alſo vorzüglich als die Seite der Gottheit nach der Welt hin betrachtet. Quod enim de Patre natum est, ad Patrem solum refertur, cum dicitur Filius, et is eo diciturfilius Patris, non noster. Quod autem

datum est et ad eum, qui dedit, refertur, et ad eos, quibus dedit. Itaque Sp. S. non tantum Patris et Filii, qui dederunt, sed etiam noster dicitur, qui accepimus. Sicut dicitur Domini salus, quia dat salutem, eadem etiam nostra salus est, qui accepimus. Spiritus ergo et Dei est, qui dedit, et noster, qui accepimus. Und allerdings iſt der Geiſt die weſentliche Form, in der Vater und Sohn in der Welt ſind und im Herzen der Menſchen wohnen, und iſt der Geiſt donabile quiddam, wodurch er ſich vom Vater und Sohn unterſcheidet. So nennen einige griechiſche Väter den Geiſt die ἁγιαστικὴ δύναμις, wie Baſilius de Sp. S. c. 16. Allein auch hierbei und bei Auguſtinus Lehren kann man doch noch nach dem Zweck fragen, warum das göttliche Weſen, ut datus oder donabilis procedirend vom Vater und Sohn, nicht der Sohn ſey oder gezeugt. Auch Auguſtinus kommt, wie die Griechen, darauf zurück, der Geiſt gehe principaliter aus de patre. De trin. l. 15. c. 37. Es bleibt daher nichts übrig, als den Begriff des Sohnes und der Zeugung ſtreng feſtzuhalten in der Idee des göttlichen Weſens. Der Gebrauch der hypoſtatiſchen Bezeichnung iſt characteriſtiſch und kann daher auch der Geiſt, wiewohl er es iſt (denn er iſt weder geſchaffen noch gezeugt), nicht ἀγέννητος genannt werden, weil es ſonſt ſo herauskäme, als wären zwei Ungezeugte oder zwei Väter im göttlichen Weſen, wie Auguſtinus ausführlich zeigt de Trin. l. 5. c. 26.

Es iſt endlich noch der Differenz ſelbſt zwiſchen der griechiſchen und lateiniſchen Kirche über den Ausgang des Geiſtes zu erwähnen. Die Griechen beſchuldigen die Lateiner, daß ſie zu dem nicäniſch-conſtantinopolitaniſchen Symbolum einen willkührlichen Zuſatz gemacht und zu den Worten Sp. qui procedit ex Patre das filioque hinzugefügt und hierdurch das Glaubensbekenntniß verfälſcht hätten. Wann dieſes geſchehen und von wem, weiß man nicht. Daß es nicht

ſchon auf der Synode zu Conſtantinopel vom Jahre 380 geſchehen, iſt gewiß; ebenſo gewiß iſt, daß die Lehre, der Geiſt gehe nicht blos vom Vater aus, ſondern auch vom Sohn, ſchon viel früher die Lehre der lateiniſchen Kirche war, und daß viele Väter, beſonders Auguſtinus, dieß oft wiederholen; ja daß ſelbſt Synoden, wie die erſte zu Toledo vom Jahre 400, die dritte daſelbſt unter Reccared a. 589, die vierte a. 633 und die eilfte vom Jahre 675 dieſe Lehre bekennen. Allein noch immer blieb das nicäniſch-conſtantinopolitaniſche Symbol dabei unverändert. So viel iſt wahrſcheinlich, daß man zuerſt in Gallien das Symbol mit dem Zuſatz: filioque öffentlich in den Kirchen ſang, und daß es nachher auch in der römiſchen geſchah in der Meſſe. Mansi Conc. IX. p. 981. Auch das Symb. Quicunque oder Athanasianum enthält dieſe Beſtimmung, und Alcuin hat ſie beſonders vertheidigt. De processione Sp. S. ad Carol. M. ed. Frobenii T. I. p. 743. Der Kaiſer Carl der Große hielt deshalb eine eigene Synode zu Aachen im Jahre 809. Noch der Papſt Leo III. erklärte ſich indeß gegen die Inſertion des Zuſatzes in das Symbolum, und bewährte in dieſer Beziehung auf ein Dogma den Grundſatz von der päpſtlichen Unfehlbarkeit ſehr übel. Die lateiniſche Kirche überhaupt aber hat durch dieſen im Symbolum feſtgehaltenen Zuſatz die Subordination der göttlichen Perſonen gänzlich beſeitigt. Was nun die Sache ſelbſt betrifft, ſo ſind die lateiniſchen Väter ſämmtlich, aber auch einige der griechiſchen, auf Seiten der Lehre, der Geiſt gehe nicht blos vom Vater aus, ſondern auch vom Sohn. Epiphanius giebt hier ein ſehr entſcheidendes Zeugniß. Er ſagt: Jam vero cum Christus ex Patre credatur Deus ex Deo, et Spiritus ex Christo, sive ab ambobus; ut Christus his verbis asserit: qui a Patre procedit Joh. 15, 26. et 16, 24, hic de meo accipiet. In Ancorato N. 67. Er ſagt ebendaſelbſt zweimal παρ' ἀμφοτέρων gehe der Geiſt aus. So auch Gregorius Nyſſ. contra Eunom. l. 1, und Cyrillus ſagt aus-

drücklich: mutabilis autem nullo modo Spiritus est: aut si mutationis morbo laborat, ad ipsam Dei naturam haec labes pertinebit: siquidem est Dei et Patris et Filii ille, qui substantialiter ex utroque, nimirum ex Patre per Filium profluit Sp. De Adorat. l. I. p. 9. Nicht weniger iſt dieſes die Lehre des Baſilius contra Eunom. l. 3. Der lateiniſchen Kirchenväter iſt nicht nöthig zu gedenken. Die lateiniſche Kirche hat von jeher erklärt, daß der Zuſatz filioque an ſich zwar nicht nöthig geweſen und hätte unterbleiben können, daß aber die Idee vollkommen richtig und nothwendig, weil eben dieſes die Proprietät des Geiſtes, daß er ausgeht vom Vater und Sohn. Denn es iſt ſonſt keine Differenz in Gott, als dieſe Relation der Perſonen. Am vollendetſten hat Anſelmus dieſe Lehre in der Oppoſition gegen die griechiſche Kirche behandelt in dem Buch de processione Sp. S., wo er auf alle einzelnen Einwürfe der Griechen antwortet. Die griechiſche Kirche ſelbſt hat nachher die Lehre der älteren griechiſchen Väter angenommen, daß der Geiſt vom Vater ausgehe durch den Sohn, und dieß iſt in der Sache ganz übereinſtimmend mit der lateiniſchen Lehre, nur giebt dieſes keine ganz genaue theologiſche Formel und läßt immer noch denken, der Geiſt gehe anders aus vom Sohn als vom Vater, da doch der Gebrauch der Präpoſitionen διὰ und ἐξ ganz promiscue ſtattfindet bei den Kirchenvätern. Im 9. Jahrhundert wurde darüber ein bitterer Streit geführt zwiſchen dem Patriarchen Photius von Conſtantinopel und der römiſchen Kirche. Im 11. Jahrhundert geſchah ein Verſuch der Verſöhnung, der aber mislang, und noch im 15. Jahrhundert war dieſer Punkt einer von denen, an welchem die damalige Union der griechiſchen und lateiniſchen Kirche auf der Synode zu Florenz ſcheiterte.

3. Die Einheit in der Dreiheit. Dieß iſt erſt die Trinitätslehre in ihrer Vollendung, daß in gleicher Weiſe die Einheit Gottes in der dreifachen Perſönlichkeit, als dieſe in jener anerkannt iſt. Auf dem Grunde der Schrift Gott als Vater,

Sohn und Geiſt zu bekennen, iſt nicht ſchwer und wird von allen Chriſten gefordert; ſchwieriger iſt die Einheit Gottes in dieſen drei Perſonen zu faſſen; aber eben das und ſomit Gott als den dreieinigen zu erkennen, zu beweiſen, d. h. zu begreifen, der Glaube an Gott, als Vater, Sohn und Geiſt, führe oder nöthige nicht zu dem Glauben an drei Götter, ſondern es ſey das der Eine Gott in dieſen Dreien, war die Aufgabe der chriſtlichen Theologie von Anbeginn an geweſen. Sie ſelbſt iſt da, wo ſie wirklich und weſentlich Theologie iſt, nämlich in der Dogmatik und in ihrem hiſtoriſchen Reflex, der Dogmengeſchichte, gar nichts anderes, als das Wiſſen von der göttlichen Trinität. Aus dieſer Lehre kommt man an allen Seiten und in allen Wendungen der Theologie nicht heraus. Schon Athanaſius hat die chriſtliche Theologie ſo definirt, daß ſie ſey das Wiſſen von Gott, als dem dreieinigen. Dabei bleibend, entfernt noch jetzt die chriſtliche Theologie ſich nicht von ihrem bibliſchen und kirchlichen Grunde, ſteht vielmehr in der vollkommenen Uebereinſtimmung mit Schrift und Kirche, und ſtellt ſich nicht auf den ſchwankenden Grund und Boden menſchlicher Gedanken und Willkührlichkeiten. Baur geht offenbar zu weit, wenn er behauptet, es ſey durch die Emanationsidee in die Vorſtellung der Kirchenlehrer von der Trinität die Form und der Character eines phyſiſchen Proceſſes gekommen. „Derſelbe Naturproceß, durch welchen aus der Subſtanz der Sonne Licht und Strahlen, aus der Quelle Fluß und Bach, aus der Wurzel Stamm und Frucht hervorgehen, findet im göttlichen Weſen ſtatt, wenn die mit dem Vater identiſchgedachte göttliche Subſtanz den Sohn und Geiſt aus ſich hervortreibt.“ Die chriſtliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung Gottes. I. 182. Nie ſind die genannten phyſiſchen Erſcheinungen für mehr als Analogien, Illuſtrationen des Verhältniſſes Gottes zu ſich ſelbſt, von den Kirchenlehrern genommen worden. Sicut bezeichnet nicht Identität, wenn z. B. Tertullianus ſagt: Protulit Deus sermonem (den Logos) sicut

radix fruticem et fons fluvium et sol radium. Selbſt wenn er hinzuſetzt: man ſolle kein Bedenken tragen, den Sohn zu nennen der Wurzel Frucht, der Quelle Fluß, der Sonne Strahl, ſo iſt dabei doch Bewußtſeyn des weſentlichen Unterſchiedes Gottes und der Natur, wie er denn auch den ideellen Grund aller jener Vergleichungen hinzufügt, nämlich quia omnis origo parens est, et omne, quod ex origine profertur, progenies est. Adv. Prax. c. 8. Ebenſo hat Auguſtinus, wie noch erzählt werden ſoll, die Trinitätsidee durch pſychologiſche Beziehungen klar zu machen geſucht, ohne deshalb den Menſchen mit Gott zu identificiren, beide gar nicht mehr von einander zu unterſcheiden. Dagegen iſt nicht zu leugnen, daß die Begriffsentwickelung mehr nur Beſchreibung iſt und noch eine ſinnliche Färbung hat, bildlich, äußerlich gehalten iſt. Es hat daher ſchon Gregor von Nazianz dieß mehr rectificirt und näher beſtimmt, das Bewußtſeyn der bleibenden Inäqualität ſolcher emanatiſtiſch lautenden Beziehungen ausgeſprochen. Or. 31. Die patriſtiſche Thätigkeit iſt in allen ihren ſpeculativen Bewegungen nur darauf gerichtet, die Wahrheit der Schrift und Kirche im Bekenntniß der Trinitätslehre nachzuweiſen, d. h. zu zeigen, daß ſie darin die Wahrheit bekenne und das Chriſtenthum weſentlich durch dieſe Lehre von jeder andern Religion ſich unterſcheide. Die Bewegung in dieſem Beweis verändert ſich daher nur nach der Stellung des Chriſtenthums den anderen Religionen gegenüber. Die dreifache Perſönlichkeit Gottes, dieſes ſich ſelbſt Unterſcheiden Gottes als Vater, Sohn und Geiſt, hat die chriſtliche Kirche vorzüglich gegen den abſtracten Monotheismus des Judenthums, die Einheit Gottes aber in den drei Perſonen gegen den Polytheismus des Heidenthums zu vertheidigen gehabt. Tertullianus ſagt es ausdrücklich: durch dieß Bekenntniß unterſcheide der Neue Bund ſich von dem Alten, indem in jenem erſt die Einheit Gottes, welche in dieſem noch ein Abſtractes ſey, als ein wahrhaft Concretes ſich beſtimme, der Glaube daran durch den

Glauben an den Sohn und Geiſt ſich vermittele. Gott wollte, ſagt er, ut unus crederetur per filium et spiritum. Adv. Prax. c. 31. Tertullianus geht indeß nicht weiter zu einer ſpeculativen Entwickelung des Verhältniſſes der drei Perſonen zu einander fort, ſondern begnügt ſich mit dieſem allgemeinen Satz, wie er denn auch zuerſt den lateiniſchen Ausdruck trinitas in die kirchliche Terminologie eingeführt hat. In ähnlicher Weiſe, wie Tertullianus, ſagt Athanaſius: Durch das Bekenntniß der heiligen Trias würden in gleicher Weiſe die Juden beſchämt und die Heiden widerlegt mit ihren Läſterungen, daß ſie dächten, man bekenne mehrere Götter, indem man Gott als den dreieinigen wiſſe. Or. 4. contra Ar. c. 10. p. 462. Ebenſo Gregor Nyſſ. Or. catech. T. III. p. 49. Gregor Naz. Or. 33. Baſil. M. contra Sabellianos, Arium et Anomoios Hom. 24. und Ep. 189. Die Einheit und Monarchie Gottes zeigt ſich beſonders in der göttlichen Wirkſamkeit. In der abſoluten ſchöpferiſchen Thätigkeit der heiligen Trias wirket der Vater alles durch den Sohn im heiligen Geiſt. Dieß in Bezug auf Eph. 4, 6. Ueber alles iſt der Vater, durch alles, durch den Logos, in allem, im heiligen Geiſt. Der Vater hat durch den Logos im heiligen Geiſt alles gemacht, ſagt Athanaſius in der ep. ad Serap. c. 7. Hierdurch iſt in Gott alles auf die abſolute Einheit zurückgeführt. So auch Gregorius von Nazianz or. 13. u. 29. Cyrillus ſagt: der Sohn ſey die Kraft und Stärke des Vaters, mit welchem und dem heiligen Geiſte er Alles geſchaffen habe, wie die Blume mit dem Geruch ihren Duft verbreitet. In Joh. l. I. Daher denn, ſagt Ambroſius, die heilige und unzertrennliche Trinität nichts außer ſich sigillatim ſchafft. Wenn alſo vom Vater, Sohn, oder Geiſt geſagt iſt, daß ſie sigillatim etwas thun, ſo thun es pariter alle drei Perſonen. In Symbolum c. 9. Ebenſo Auguſtinus de Trin. l. I. c. 4. Dieß ſoll jedoch keineswegs den ἰδιότητες Eintrag thun oder dem eigenthümlichen Subſiſtiren und Operiren der drei

am Ende das abſolute Weſen der Gottheit nur dem Vater zugeſprochen und ſie über das Subordinationsſyſtem ſich nicht erhoben hätten, und deshalb die orthodoxe Trinitätslehre doch zuletzt auf die arianiſche zurückkomme. I. S. 469. Man kann ſehr leicht aus dem Begriff der Einheit gegen die Dreiheit, und aus dem Standpunkt von dieſer gegen jene ſtreiten; dieſe immer bleibende Befugniß dazu iſt die Schwierigkeit der Trinitätslehre; aber erſt die Einheit der Einheit und Differenz iſt das wahrhaft Speculative der Lehre. Die Unermeßlichkeit und Unausſchöpfbarkeit dieſes Gedankens iſt es nur, was von den Kirchenvätern als Unbegreiflichkeit Gottes in ſeiner Dreieinigkeit ausgeſprochen iſt, wobei ſie ſelbſt jedoch auf die Erkenntniß dieſes Myſteriums keineswegs Verzicht leiſten. Unter den lateiniſchen Kirchenvätern hat Niemand dieß Myſterium tiefer durchſchaut als Auguſtinus. In manchen Beziehungen ſind ſeine Entwickelungen ſelbſtändig und neu; doch iſt er nicht ohne Kenntniß der griechiſchen Beſtimmungen. Mit Uebergehung der letzteren iſt ſich hier nur an die erſteren zu halten. Auguſtinus verhehlt ſich den unauflösbaren Widerſpruch nicht, den dieſe Lehre für das menſchliche Denken hat; doch nicht, wie Baur es nimmt, für das logiſche Denken, ſondern er ſagt nur: quod animalis homo non percipit. De trin. l. 7, 11. Kann die Vernunft des ſinnlichen Menſchen ein ſolches Verhältniß in Gott nicht denken, ſo folgt hieraus noch nicht die Trennung der Vernunft überhaupt von dieſem Gegenſtande, ſondern nur ein verſchiedener Standpunkt der Vernunft, ein höherer und niederer, auf deren erſterem der Widerſpruch aufhört, es zu ſeyn. So hat denn auch Auguſtinus es unternommen, ſich in das von ihm ſelbſt unerforſchlich genannte Myſterium ſoweit einzulaſſen, als die menſchliche Vernunft darin kommen kann, de civ. Dei l. II. c. 24. in der epist. ad Maximinum 66. und in der großen Schrift de Trinitate, 21 Bücher. Hier ſagt er l. 15. c. 1: Quae (natura Dei) utrum trinitas sit, non solum credentibus divi-

nae scripturae auctoritati, verum etiam intelligentibus aliqua, ut possumus, ratione iam demonstrare debemus. Auguſtinus hat beſonders den Begriff des gegenſeitigen Ineinanderſeyns (esse in se invicem) durchgeführt, ein Begriff, der bei den griechiſchen Vätern in der Lehre von der Menſchwerdung Gottes als περιχώρησις vorkommt. Die göttlichen Perſonen durchdringen, durchſtrömen ſich einander, wie Chriſtus ſagt: ich bin im Vater und der Vater iſt in mir; auch Hilarius macht von dieſer Kategorie Gebrauch. De trin. l. II. VII. et VIII. Das esse Gottes iſt vom inesse nicht verſchieden. Hieronymus drückt dieß noch ſehr materiell aus, indem er ſagt: Filius locus est Patris et Pater locus est Filii. In Ezech. c. 3. Auguſtinus tadelt dieſes ausdrücklich in ſeiner Antwort an Conſentius. Ep. 221. Er macht daher auch die Unterſcheidung zwiſchen unum und unus, zwiſchen aliud und alius. Werde vom Vater und Sohne geſagt: unum sunt, et si non dicatur, quis unum, intelligitur una substantia; quando dicitur, unus est, de duabus divisisque substantiis necesse est ut quaeratur, quid unus. Contra Maximin. c. 20. 22. Die göttlichen Perſonen ſind alius atque alius, aber nicht aliud atque aliud. Aehnliches kommt noch bei den Griechen vor. Mehr eigenthümlich iſt dem Auguſtinus, daß er in der menſchlichen Natur analogiſch die Spuren der göttlichen Trinität aufſucht, um in dem Ebenbild das Urbild zu erkennen. Schon in dem leiblichen Weſen des Menſchen, z. B. des Geſichts, gehen der angeſchaute Gegenſtand, der Act der Anſchauung und die Richtung der Seele, oder die Aufmerkſamkeit, als ganz geiſtige Thätigkeit in eins zuſammen. De trin. l. XI. c. 2. Ebenſo wenn der ſinnliche Gegenſtand verſchwunden iſt, kann Erinnerung in der Seele ſeyn, die Anſchauung wiederholt ſich als Vorſtellung, und der Wille, der ſich darauf richtet, verknüpft beide. Ita fit illa trinitas ex memoria, interna visione et quae utrumque copulat, voluntate. C. 6. Die voluntas inſonderheit iſt die copulatrix

am Ende das abſolute Weſen der Gottheit nur dem Vater zugeſprochen und ſie über das Subordinationsſyſtem ſich nicht erhoben hätten, und deshalb die orthodoxe Trinitätslehre doch zuletzt auf die arianiſche zurückkomme. I. S. 469. Man kann ſehr leicht aus dem Begriff der Einheit gegen die Dreiheit, und aus dem Standpunkt von dieſer gegen jene ſtreiten; dieſe immer bleibende Befugniß dazu iſt die Schwierigkeit der Trinitätslehre; aber erſt die Einheit der Einheit und Differenz iſt das wahrhaft Speculative der Lehre. Die Unermeßlichkeit und Unausſchöpfbarkeit dieſes Gedankens iſt es nur, was von den Kirchenvätern als Unbegreiflichkeit Gottes in ſeiner Dreieinigkeit ausgeſprochen iſt, wobei ſie ſelbſt jedoch auf die Erkenntniß dieſes Myſteriums keineswegs Verzicht leiſten. Unter den lateiniſchen Kirchenvätern hat Niemand dieß Myſterium tiefer durchſchaut als Auguſtinus. In manchen Beziehungen ſind ſeine Entwickelungen ſelbſtändig und neu; doch iſt er nicht ohne Kenntniß der griechiſchen Beſtimmungen. Mit Uebergehung der letzteren iſt ſich hier nur an die erſteren zu halten. Auguſtinus verhehlt ſich den unauflösbaren Widerſpruch nicht, den dieſe Lehre für das menſchliche Denken hat; doch nicht, wie Baur es nimmt, für das logiſche Denken, ſondern er ſagt nur: quod animalis homo non percipit. De trin. l. 7, 11. Kann die Vernunft des ſinnlichen Menſchen ein ſolches Verhältniß in Gott nicht denken, ſo folgt hieraus noch nicht die Trennung der Vernunft überhaupt von dieſem Gegenſtande, ſondern nur ein verſchiedener Standpunkt der Vernunft, ein höherer und niederer, auf deren erſterem der Widerſpruch aufhört, es zu ſeyn. So hat denn auch Auguſtinus es unternommen, ſich in das von ihm ſelbſt unerforſchlich genannte Myſterium ſoweit einzulaſſen, als die menſchliche Vernunft darin kommen kann, de civ. Dei l. II. c. 24. in der epist. ad Maximinum 66. und in der großen Schrift de Trinitate, 21 Bücher. Hier ſagt er l. 15. c. 1: Quae (natura Dei) utrum trinitas sit, non solum credentibus divi-

nae scripturae auctoritati, verum etiam intelligentibus aliqua, ut possumus, ratione iam demonstrare debemus. Auguſtinus hat beſonders den Begriff des gegenſeitigen Ineinanderſeyns (esse in se invicem) durchgeführt, ein Begriff, der bei den griechiſchen Vätern in der Lehre von der Menſchwerdung Gottes als περιχώρησις vorkommt. Die göttlichen Perſonen durchdringen, durchſtrömen ſich einander, wie Chriſtus ſagt: ich bin im Vater und der Vater iſt in mir; auch Hilarius macht von dieſer Kategorie Gebrauch. De trin. l. II. VII. et VIII. Das esse Gottes iſt vom inesse nicht verſchieden. Hieronymus drückt dieß noch ſehr materiell aus, indem er ſagt: Filius locus est Patris et Pater locus est Filii. In Ezech. c. 3. Auguſtinus tadelt dieſes ausdrücklich in ſeiner Antwort an Conſentius. Ep. 221. Er macht daher auch die Unterſcheidung zwiſchen unum und unus, zwiſchen aliud und alius. Werde vom Vater und Sohne geſagt: unum sunt, et si non dicatur, quis unum, intelligitur una substantia; quando dicitur, unus est, de duabus divisisque substantiis necesse est ut quaeratur, quid unus. Contra Maximin. c. 20. 22. Die göttlichen Perſonen ſind alius atque alius, aber nicht aliud atque aliud. Aehnliches kommt noch bei den Griechen vor. Mehr eigenthümlich iſt dem Auguſtinus, daß er in der menſchlichen Natur analogiſch die Spuren der göttlichen Trinität aufſucht, um in dem Ebenbild das Urbild zu erkennen. Schon in dem leiblichen Weſen des Menſchen, z. B. des Geſichts, gehen der angeſchaute Gegenſtand, der Act der Anſchauung und die Richtung der Seele, oder die Aufmerkſamkeit, als ganz geiſtige Thätigkeit in eins zuſammen. De trin. l. XI. c. 2. Ebenſo wenn der ſinnliche Gegenſtand verſchwunden iſt, kann Erinnerung in der Seele ſeyn, die Anſchauung wiederholt ſich als Vorſtellung, und der Wille, der ſich darauf richtet, verknüpft beide. Ita fit illa trinitas ex memoria, interna visione et quae utrumque copulat, voluntate. C. 6. Die voluntas inſonderheit iſt die copulatrix

rei visibilis atque visionis, quasi parentis et prolis, sive in sentiendo sive in cogitando. So ſtellt der Wille die Perſon des Geiſtes dar. Aber wie in der ſinnlichen, ſo finden wir auch in der intelligiblen Welt dieſe Reflexe der Trinität. Wir finden, daß der Menſch ſich ſeiner ſelbſt erinnert, ſich ſeiner ſelbſt bewußt wird und ſich liebt. Ecce ergo mens meminit sui, intelligit se, diligit se. Dieß iſt das Weſen des menſchlichen Geiſtes und aus dieſem ſeinem menſchlichen Weſen kann der Menſch auch Gott erkennen. De trin. l. 14, 1. 4. 11. l. IX. et X. Gottes ſich in ſich erinnernd, ihn wiſſend und liebend, iſt der Menſch das Bild der göttlichen Dreieinigkeit. Iſt der menſchliche Geiſt ſich ſeines wahrhaftigen Weſens bewußt, ſo iſt er ſich Gottes bewußt; denn dann erinnert er ſich, weiß und liebt der Geiſt den, a quo facta est (mens). Dieß iſt unſtreitig einer der tiefſten und ſpeculativſten Gedanken. Das Bild Gottes bezeichnet er auch als Seyn, Wiſſen, Wollen (esse, nosse, velle), oder daß wir ſind, von uns wiſſen und dieß Seyn und Wiſſen lieben (sumus et nos esse novimus et id esse ac nosse diligimus). De civ. Dei l. VI. c. 26. Confess. l. XIII. c. 11. Dieß Bewußtſeyn Gottes iſt die Erneuerung des Menſchen zum Bilde deſſen, der ihn geſchaffen hat. L. 14. c. 23. Von dieſem Standpunkte aus geht nun Auguſtinus dazu fort, die Trinität in Gott nachzuweiſen. Sie iſt die Weisheit, das Bewußtſeyn und die Liebe ihrer ſelbſt. Der Sohn iſt ſo das Selbſtbewußtſeyn Gottes, das Wiſſen Gottes von ſich, der Geiſt aber die Liebe, welche Vater und Sohn ewig vereinigt. — Muß man nun allerdings bekennen, daß dieß eine äußerſt ingeniöſe Entwickelung des Begriffs der göttlichen Trinität iſt, ſo darf man ſich auch die Mängel derſelben nicht verhehlen. Das Schwierige darin iſt ſchon der Uebergang von dem, was im Menſchen iſt, zu demjenigen, was nicht in Gott, ſondern ſeine Weſenheit ſelber iſt. Hier ſtoßen wir ſchon auf eine bedeutende Inäqualität. Das unendliche Bewußtſeyn i[illegible]

im Menſchen ein ſolches im Endlichen, in Gott aber im Unendlichen. Bild und Urbild ſind doch bei aller Aehnlichkeit nicht identiſch. Nun iſt es zwar nach Auguſtinus nicht das durch die Sünde entſtellte Bild Gottes, aus welchem Gott als der dreieinige zu erkennen ſteht, ſondern das urſprünglich von Gott geſchaffene Weſen des Menſchen, in welchem als einem Spiegel das göttliche Weſen zu ſchauen iſt. Aber wie nun in und von dieſem Bilde aus die Sache ſelbſt ſich beſtimme und denkend zu erreichen ſey, iſt nicht dargethan. Es iſt allerdings, was Auguſtinus an dieſem Dogma geleiſtet hat, mehr als nur, wofür ſie gewöhnlich erklärt wird, eine anthropologiſche oder pſychologiſche Erörterung; ob ſie indeß auf mehr als auf Evidenz ausgehe oder Anſpruch machen kann, mehr, als dieß bewirke, iſt die Frage. Es ſoll, daß und wie Gott der dreieinige ſey, durch die Rückſicht auf die menſchliche Natur erklärt, erläutert werden. Dazu iſt nun der Standpunkt nicht unmittelbar in der Idee Gottes, ſondern des Menſchen genommen worden. Dieß reicht allerdings aus, des Menſchen Größe im Bewußtſeyn Gottes, aber weniger die Weſenheit Gottes an und für ſich zu erkennen. Immer aber bleibt es ein großer, bedeutungsvoller Schritt, den das Dogma zu ſeiner nähern Beſtimmung durch Auguſtinus gemacht hat. Die ſubjective Seite daran iſt durch ihn in ein helles Licht geſetzt worden. Dieß iſt die innere Beziehung der göttlichen Trinität auf den menſchlichen Geiſt. Dieſer iſt nach ihm das speculum, durch welches eine wahrhaft ſpeculative Theologie ſich die Idee Gottes vermittelt. Dadurch, daß das Weſen des denkenden Geiſtes der Standpunkt aller Erkenntniß Gottes iſt, wird das speculum zur specula in arce mentis, von wo aus eine wahrhaft ſpeculative Betrachtung ſich entwickeln kann. Nach Auguſtinus darf der Geiſt des Menſchen nur wahrhaft ſich ſelbſt begreifen, um zum wahren Begriff Gottes zu gelangen. Was in der denkenden Natur des Geiſtes weſentlich gegründet iſt, iſt ebenſo auch ein weſentliches

Moment der trinitariſchen Gottes-Idee. Dieß hat bei ihm jedoch nur den Sinn, daß alles Bewußtſeyn, Denken oder Wiſſen Gottes im Menſchen weſentlich nur ein Nachdenken des in ihm durch Gott Gegebenen, Angelegten und Beſtimmten iſt. Dieß ſeiner ſelbſt wahrhaft Bewußtwerden führet den creatürlichen Geiſt ſo frei als nothwendig auf ſeinen Schöpfer. So hat der Menſch ewig Gott über ſich, wenn gleich das des Menſchen höchſte Würde iſt, nichts als Gott über ſich zu haben und zu wiſſen, inter quam (imaginem) et ipsum (Deum) nulla interjecta natura est. L. XI. c. 8.

Im Tritheismus des Joh. Philoponus, in der Mitte des 6. Jahrhunderts, macht das Verhältniß der Einheit zur Dreiheit in Gott den weſentlichen Anſtoß. Das Feſthalten an der Dreiheit iſt das arianiſche Prinzip deſſelben und ſeine Bewegung in der ariſtoteliſchen Dialektik iſt die Schwierigkeit, die Dreiheit auf die Einheit zurückzuführen. Sie bleiben außer und neben einander ſtehen, und ſo entſteht die Wahl zwiſchen Sabellianismus und Tritheismus. Philoponus konnte ſich von der Identität der drei Hypoſtaſen nicht überzeugen. Dieſe Schwierigkeit, die Auflöſung des Trinitarismus in Unitarismus und Tritheismus, bleibt die der orthodoxen Lehre ſtets inhärirende Gefahr und nur die ſpeculative Geiſtesmacht vermochte ihrer ganz Herr zu bleiben.

Den nächſten Ruhepunkt für die Geſchichte des Dogma von der Trinität gewährt Joh. von Damascus (er ſtarb nach dem Jahre 754) in ſeinem Hauptwerk: *Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως.* Opp. ed. le Quien. Paris, 1712. T. I. p. 123. Wie es jetzt, nachdem die ſelbſtändigen Forſchungen der Kirchenväter ſo reichlich vorhanden waren, nur noch an der Zeit war, dieß alles in eine einfache und klare Zuſammenſtellung und Entwickelung aufzunehmen und zu concentriren, ſo hat Johannes dieß vorzüglich zu ſeiner Aufgabe gemacht. Wie er die ganze dogmatiſche Vorzeit der griechiſchen Kirche in ſich

aufgenommen hat, ſo auch ſtellt er in ſich den Punkt dar, auf welchem die griechiſche Kirche ſeitdem bis auf den heutigen Tag ſtehen geblieben. So muß man in beiden Beziehungen ſagen, daß er das dogmatiſche Bewußtſeyn der orientaliſchen Kirche in ſich zum Abſchluß gebracht hat. Dem Inhalt nach ſchließt er ſich ganz an die dogmatiſche Ueberlieferung, an die ſymboliſchen Beſtimmungen und die Autorität der Kirchenväter an, und inſofern giebt er nichts Neues; aber die methodiſche Zuſammenfaſſung, Ordnung und Aufſtellung der Materien macht ſein Werk zum erſten dogmatiſchen Syſtem der griechiſchen Kirchenlehre, welches noch jetzt beſonders in der griechiſchen Kirche von der höchſten Autorität iſt. Deſto weniger iſt ſein Einfluß auf die abendländiſche Kirche wahrzunehmen, wiewohl Schelling ihn auch in dieſer Hinſicht hochgeſtellt hat, indem er einige ſeiner eigenthümlichen Lehren von Joh. von Damascus entnommen hat.

Die Lehre vom Weſen Gottes hat Johannes an die Spitze ſeines dogmatiſchen Werkes geſtellt und er beſtimmt ihn als den dreieinigen. Er geht aber dabei von der Vorausſetzung aus, daß Gott in ſeinem Weſen ſchlechthin unbegreiflich ſei (*ἀκατάληπτον παντελῶς καὶ ἄγνωστον*). Er unterſcheidet eine negative und poſitive Philoſophie oder Gotteserkenntniß. Nach der erſtern iſt es unmöglich, zu ſagen, was Gott ſeinem Weſen nach iſt, man kann nur abſtract zu Werke gehen und ſagen, daß er nichts iſt von allem Seyenden, nicht weil er nicht iſt, ſondern weil er über das Seyende und über das Seyn ſelbſt hinaus iſt. Man bringt es alſo in der negativen Philoſophie nur zum Gedanken des Seyns; das Seyn ſelbſt, die Wirklichkeit Gottes iſt nur durch poſitive Erkenntniß zu erreichen. Wer hört hier nicht ſchellingiſche Grundſätze anklingen? Bei Johannes iſt dieſer Unterſchied und Gegenſatz von Seyn und Erkennen nur der der platoniſchen und ariſtoteliſchen Philoſophie, welche beide er in dieſer Weiſe in Einklang zu bringen ſucht. Aus der erſtern entnimmt er den Gegenſatz der Idee und der

Wirklichkeit. Jene gewährt nur die negative Erkenntniß und iſt dem Bewußtſeyn das ſchlechthin Unbegreifliche. Das affirmativ von Gott Ausgeſagte giebt nicht ſeine Weſenheit zu erkennen. Um ſo mehr iſt dieſe poſitive Erkenntniß Gottes in der Offenbarung zu ſuchen, da iſt es, daß ſich auch poſitive Prädicate Gottes ergeben. An dieſer Seite geht denn Johannes in die verſchiedenen Argumente für das Daſeyn Gottes ein. Der Werkmeiſter, ſagt er, muß ungeſchaffen ſeyn; denn geht man ſo weit zurück von dem einen auf den andern, ſo kommt man zuletzt auf den Unerſchaffenen; dieß iſt der bekannte ſchwierige Uebergang in dem kosmologiſchen Argument. Gott iſt nach ihm die Cauſalität der Welt. In dieſer Weiſe ſucht Johannes die von ihm als negativ beſtimmte Gottesidee mit poſitivem Inhalt zu erfüllen. Zu jener transcendenten Erkenntniß tritt ſo die immanente des Selbſtbewußtſeyns hinzu, und das iſt das Ariſtoteliſche in ſeinen Argumentationen. Aber der Punkt der Identität und des innern nothwendigen Uebergangs tritt darin eben ſo wenig hervor, als in der negativen und poſitiven Philoſophie Schellings; ſie entbehren der innern, nothwendigen, zureichenden Vermittelung. Die platoniſche Weltanſchauung wird wieder verlaſſen, um in die Offenbarung überzugehen, in welcher Gott ſelbſt ſich die Beſtimmung der Wirkſamkeit und des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns giebt. Da iſt es denn nun auch, wo Johannes Gott als den dreieinigen zu erkennen ſtrebt. Da giebt er aber im Weſentlichen nur, was das dogmatiſche Bewußtſeyn der frühern Zeit in der chriſtlichen Kirche war. Der Logos iſt eins mit Gott und ſubſiſtirt auch für ſich, wie im Menſchen die Vernunft der Geiſt iſt, und doch auch nicht iſt, ſondern für ſich iſt. Johannes wiederholt auch die frühere Lehre, daß die chriſtliche Trinitätslehre das Wahre des Ethnicismus und Judaismus enthalte, durch die Einheit Gottes jener, durch den Unterſchied in Gott dieſer entfernt und widerlegt ſey. Ebenſo erinnert er nur an Früheres, wenn er ſagt: die Gedanken und

Ausdrücke des Vater-, Sohn- und Geiſtſeyns Gottes ſeyen nicht von uns entlehnt und auf Gott übertragen, ſondern umgekehrt. Die drei göttlichen Perſonen unterſcheiden ſich von einander durch das, was die Proprietät einer jeden iſt, durch die Ageneſie, die Geneſis und Ekporeuſis. Es ſind drei vollkommene Hypoſtaſen in Gott zu bekennen und Gott beſteht nicht aus ihnen, iſt nicht aus ihnen zuſammengeſetzt, wir ſagen daher nicht, Gott ſey ἐξ ὑποστάσεων, ſondern ἐν ὑποστάσεσι, weil alle Zuſammenſetzung Prinzip der Trennung iſt; wir ſagen aber auch, die Hypoſtaſen ſind in einander; hiermit iſt alle Vielgötterei ausgeſchloſſen. Dabei läßt Johannes, nicht ganz conform der frühern ſpeculativen Beſtimmung, die Einheit in Gott gegen den hypoſtatiſchen Unterſchied ſtark hervortreten, indem er faſt jene nur als das Reale in Gott beſtimmt, den Unterſchied oder die Unterſcheidung faſt ganz nur in die Vorſtellung ſetzt. So iſt in dem Getheilten, ſagt er, eine ungetheilte Gottheit, wie in drei Sonnen, die ohne Trennung in einander ſind, Eine Vermiſchung, Eine Einheit des Lichtes iſt. Man kann in dieſen Beſtimmungen, nach welchen der Unterſchied ganz in das vorſtellende Subject fällt, leicht das Sabellianiſche finden, nach welcher dieſelbige Subſtanz bald als dieſe, bald als jene Hypoſtaſe erſcheint; dieſe Erſcheinung iſt ſo nicht ohne ihren Schein, der dem Subject angehört und kann leicht dann auch in die Namen Vater, Sohn und Geiſt gefaßt werden.

Es iſt noch übrig, der weitern Bewegung des Dogma durch die Periode der Scholaſtik kurz zu gedenken. Der Glaubensinhalt deſſelben ſchien nun durch die patres beſtimmt und fertig zu ſeyn; es kam nur noch darauf an, was die magistri und doctores dazu ſagten, wie ſich das formelle Bewußtſeyn daran entwickelte und durch Zweifel und Fragen, Gründe und Argumente pro et contra die vollſtändigſte Evidenz, wenn auch nicht ein beſtimmtes Reſultat erreichte. Wir haben hier die Vorläufer der Scholaſtiker, die Scholaſtik in ihrer Blüthe und ſie in

ihrem Verfall zu unterſcheiden. Das Verhältniß der Scholaſtiker zur Kirchenlehre iſt in jedem dieſer Zeiträume ein verſchiedenes. Am weiteſten von ihr ab ſtehen in der erſten Periode durch ihre Grundſätze Roscellin, Abälard und Amalrich. Der erſtere hat ſich nicht ohne Grund den Vorwurf des Tritheismus zugezogen. Die Perſonalität des Vaters, Sohnes und Geiſtes wurde von ihm ſo eifrig feſtgehalten, daß die Einheit des göttlichen Weſens darüber verſchwand. Die Abſicht war, die unzuläſſige Conſequenz zu verhüten, daß mit dem Sohn auch der Vater und heilige Geiſt Menſch geworden ſey. Jede dieſer drei Perſonen iſt daher ein Weſen für ſich, vereinigt ſind ſie nur durch die Einheit der Macht und des Willens. Auf der Synode zu Soiſſons gezwungen, ſeine Ketzerei abzuſchwören, erneuerte er ſie doch nachher wieder. Anſelm, der Erzbiſchof von Canterbury, ſtritt mit ihm und widerlegte ſeine Anſicht in mehreren Briefen und in der Schrift de fide trinitatis. Auch Abälard erklärte ſich gegen ihn. Roscellins Anſicht ging aus dem nominaliſtiſchen Prinzip hervor, nach welchem was allgemeine Subſtanz oder Begriff iſt, dem leeren Wort der Stimme angehört. Daß das Allgemeine der Einheit des Weſens ſich hineinſetzt in die drei perſonellen Beſtimmungen der Gottheit, leugnete er. — Abälard machte ſich auch in der Dreieinigkeitslehre zur weſentlichen Aufgabe, ſie zu vertheidigen gegen die Angriffe der Juden, Heiden und Irrlehrer. In dieſem Sinne unternahm er es, eine neue Darſtellung der Trinitätslehre zu verſuchen in der Weiſe, daß er die göttlichen Attribute der Macht, Weisheit und Güte als die Grundlage der perſonellen Beſtimmung des göttlichen Weſens betrachtete. Nicht als ob er die drei göttlichen Perſonen nur als die genannten göttlichen Eigenſchaften darſtellte, aber dieſe doch als die Relationen oder dialectiſch quantitativen Beſtimmungen des göttlichen Weſens. Introd. ad theol. Opp. I. p. 985. und die von Couſin edirten ouvrages inédites d'Abälard. Paris. 1836; beſonders die

Schrift: Sic et Non, p. 1. Abälards apologetiſches Intereſſe wurde bald als ein rationaliſtiſches erkannt und angeklagt von Bernhard von Clairvaux, der ihn auch ſofort als Irrlehrer beim Papſt Innocenz II. denuncirte. Opera Bernh. ed. Mab. I. p. 650. Er wurde, obgleich von der ſtudirenden Jugend lebhaft aufrecht gehalten, zweimal verdammt, zuletzt noch kurz vor dem Tode im Jahre 1142. — Nicht geringeren Anſtoß erregte die Lehre Amalrichs durch die pantheiſtiſche Tendenz derſelben. Er ſah in Gott die Subſtanz aller Creatur, ſo daß Alles Eins und Alles Gott ſey, das Ende und Ziel von Allem. Den hiſtoriſchen Verlauf der göttlichen Offenbarung im Alten und Neuen Bunde und in der Kirche, machte er zu verſchiedenen Epochen der Herrſchaft des Vaters, Sohnes und Geiſtes, ſo daß jede zugleich eine Menſchwerdung Gottes war; eine ſchon alte patriſtiſche Lehre, die er mit unreinen gnoſtiſchen Elementen verſetzte und modificirte. Nach ihm iſt der Vater in Abraham, der Sohn in Chriſto Menſch geworden, und der heilige Geiſt wird es noch jetzt in Jedem. Martini Thesaur. anecd. IV. p. 163. — Der Scholaſtiker Richard von St. Victor hat die göttliche Trinität hauptſächlich aus dem Begriff der göttlichen Liebe abgeleitet. Liebe ſetzt nothwendig Mehrheit der Perſonen voraus, ein Ich und Du; die Liebe ſelbſt aber iſt die Aufhebung der Mehrheit zur Einheit. Solche Liebe iſt das Weſen Gottes, als des höchſten Gutes, iſt Gottes Seligkeit und Vollkommenheit; ſo iſt er als Subſtanz Perſon, als die Liebe der Dreieinige, und ſo der perſönliche Gott. De Trinitate libri VI. Opp. T. I. p. 339; beſonders l. III. 1. seqq. Hugo von St. Victor ſtellt die drei Grundeigenſchaften des göttlichen Weſens, die Weisheit, Macht und Güte als die göttliche Dreieinigkeit dar, und erläutert das, wie Auguſtinus, durch Analogien aus der menſchlichen Seele. De Sacramentis christ. fidei P. I. c. 1. P. II. c. 4. — Durch Petrus Lombardus iſt die Scholaſtik in ihre höchſte Blüthe getreten, indem er zuerſt organiſchen, ſyſtematiſchen Zuſammenhang

in die Maſſe der ſcholaſtiſchen Explicationen brachte. Auguſtinus iſt von nun an der doctor, Ariſtoteles der philosophus, und die Aufgabe iſt, unter den zahlloſen Fragen und Zweifeln, die Auflöſung aller Gegenſätze und Widerſprüche zu finden. Die nächſtfolgenden ſcholaſtiſchen Schriften ſind meiſtens Commentare zu den Sentenzen des Petrus Lombardus, er ſelbſt iſt da der magister. In dem Sententiarum libro I. Dist. 1—34. handelt er von der göttlichen Trinität in der Weiſe, daß er nur die ihm in Auguſtinus und Johannes von Damascus begegnenden Behauptungen zu Schwierigkeiten erhebt und dieſe zu löſen ſucht; ohne gerade neue ſpeculative Beſtimmungen hinzuzufügen, ſucht er nur die disparaten Meinungen mit einander auszugleichen. — Thomas von Aquin hat die göttliche Dreieinigkeit als einen ewigen Proceß im göttlichen Weſen aufgefaßt, ähnlich wie das Denkende in dem Geſprochenen iſt oder das Geliebte im Liebenden. Das reale Verhältniß der göttlichen Perſonen iſt wie das scientiae ad rem scitam et volentis ad rem volitam. Summa theol. P. I. qu. 27. 28. — Auf der äußerſten Höhe des dialectiſchen Formalismus befindet ſich die Scholaſtik in Duns Scotus, der ſich mit dem ſubtilſten Scharfſinn durch alle Fragen und Widerſprüche, welche er ſelbſt erſt formirt, hindurch windet und das als ſeine eigene Anſicht anzuſehende Reſultat herauszufinden faſt unmöglich macht. Gerade die größeſte aller dogmatiſchen Schwierigkeiten, die Einheit in Gott mit der Dreiheit der Perſonen im Einklang zu finden, hatte für die Scholaſtiker den höchſten Reiz. Nur zu bemerken iſt noch, daß Duns Scotus ſich zwar auch in der Lehre vom Ausgang des Geiſtes vom Vater und Sohn für die lateiniſche Kirchenlehre erklärt, aber nicht aus dem Grunde, weil ſonſt der Unterſchied des Geiſtes von Vater und Sohn verſchwinden müßte, wie Thomas Dist. X. qu. 36. behauptet, ſondern von wegen der abſoluten Einheit, welche ſich differencirend in die Perſonen ſetzt. — Iſt nun ein weſentlicher Ertrag für die Geſchichte des Dogma

aus der ſcholaſtiſchen Periode nicht erwachſen, ſo muß noch zum Schluß das Verdienſt der Myſtiker anerkannt werden, das ihnen bei allen ſonſtigen Einſeitigkeiten und Idioſyncraſien bleibt, das dogmatiſche Bewußtſeyn der Zeit aus dieſen dürren Steppen des abſtracteſten Formalismus wieder auf die immer grüne Wieſe der unmittelbaren Einheit des tiefſten Gefühls und Gedankens zurückgeführt zu haben. Es giebt auch eine einſeitige Myſtik, die alles in die bodenloſe Tiefe des unmittelbaren Bewußtſeyns verſenkt, ſich nichts gedankenmäßig vermittelt und alle Speculation von ſich ausſchließt. Solche Myſtik iſt abſolut arm im größten Reichthum des chriſtlichen Glaubens, arm an Gedanken, und hat deshalb auch keine Geſchichte. Schon die neben der Scholaſtik hingehende Myſtik in Bernhard von Clairvaux, Bonaventura und der Victoriner, Gerſon u. A., iſt von edlerer Art und hat vor keiner ſpeculativen Tiefe irgend eine Scheu. Alle Speculation ſelbſt, wenn ſie ſich auch zur höchſten Reinheit des Gedankens erhebt, iſt myſtiſch nach der Seite der untergeordneten Stufen des Bewußtſeyns. An und für ſich aber iſt ſie nichts weniger, als myſtiſch; ſie iſt die vollkommene Reinigung von der Myſtik, die abſolute Verklärung des chriſtlichen Glaubens und Gefühls durch den Gedanken, und die Erhebung in den reinen Aether des Geiſtes. Die meiſt als Vorläufer der Reformation angeſehenen Myſtiker des 14. und 15. Jahrhunderts, Meiſter Eckart, Heinrich Suſi, Tauler, Thomas a Kempis, Ruisbröck und der Verfaſſer der deutſchen Theologie, ſind practiſcher, populärer Art und haben meiſt in Predigten und in deutſcher Sprache geredet. Um den erſteren und die deutſche Myſtik jener Zeit hat ſich beſonders Martenſen ein großes Verdienſt erworben durch ſein Buch: Meiſter Eckart. Die Tiefe der chriſtlichen Dreieinigkeitslehre iſt es ganz beſonders, welche ſich dieſen Myſtikern aufgeſchloſſen und an der ſie mit anhaltendem Blick verweilen. Der Hervorgang des Sohnes aus dem Vater, worin der Vater ſich ſelbſt aufgeht und verſteht, und der

Geist als die Liebe, der sie ewig einigt, ist ihr Hauptgedank, alles freilich noch von vielen Vorstellungen und Bildern umkleidet, durch welche der Gedanke hindurchschimmert, doch frei und kühn ausgesprochen und stets voraussetzend, daß von dem göttlichen Prinzip der Seele aus eine ganz adäquate, absolute Erkenntniß des göttlichen Wesens zu erreichen sey. Die Identität Christi mit der Menschheit ist in solcher Mystik auf eine Weise dargestellt, welche die historischen Thatsachen oft zurücktreten und ohne alles Gewicht stehen läßt. Er ist von der Seele kaum noch verschieden. Die im engeren Sinne Vorläufer der Reformation genannten Männer, wie Wikliff und Wessel, haben sich dagegen mehr an das Positive und die bestimmten Aussagen der Schrift angeschlossen, und zwischen Scholastik und Mystik wesentlich vermittelt. Auf allen diesen Wegen suchte der Geist sich nun immer mehr aus den Dornen der Scholastik loszuwinden, um in der Reformation der Kirche endlich das klare Bewußtseyn seiner selbst, seines göttlichen Rechts und seiner Freiheit zu finden. —

Zweiter Abschnitt.

Von den Gnadenwirkungen.

Des göttlichen Geistes Ausgehen von Gott, als Vater und Sohn, ist das Hervorgehen aus dem Innern Gottes zum Uebergehen und Eingehen in die Welt, sein Daseyn und Wirken in ihr, und wie er an sich die unmittelbare Offenbarung Gottes ist, so macht er auch die Welt zu seiner mittelbaren Offenbarung; sie ist durch ihn die mittelbare göttliche Offenbarung. In dieser Weise der Vermittelung ist das Ausgehen des Geistes vom Vater und Sohn zugleich die Aneignung alles dessen, was in Gott ist als Vater und Sohn; dieß, daß das, was in

Gott iſt, die Welt ſich aneignen, ſich zum Eigenthum machen kann, iſt ihr bedingt durch den göttlichen Geiſt, durch welchen die Religion, das Heil der Welt ſubjectiv, und alſo, was in Gott iſt, in den Menſchen verſetzt wird. Wie aber der Menſch iſt von Natur, ſo kann ihn Gott, als Geiſt, nicht brauchen zu göttlichen und heiligen Zwecken, und ihm gegenüber iſt er der Geiſt der Gnade, der ſich vor allem in dem Menſchen, wie er iſt von der Natur her, einen neuen Grund und Boden bereiten muß zu ſeiner Wirkſamkeit. Es fragt ſich alſo hier, wie iſt der Menſch von Natur und was kann und ſoll er werden durch Gott als Geiſt. Es iſt dieß alſo 1. die Lehre von dem angeborenen Verderben, der Erbſünde. Das Chriſtenthum inſonderheit, als der concrete Inbegriff göttlicher Macht und Wirkſamkeit, kündiget ſich vom Anfang an in der Welt als die Anſtalt der Gnade an, um die ſowohl an ſich gute, als zum Guten geſchaffene, aber auch gefallene und durch den Sündenfall verderbte Welt aus dem Zuſtande der Sclaverei und Sünde, in den ſie gefallen iſt, zum Guten und eben hiermit zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes zurückzuführen. In dieſem Werk der Bekehrung und Beſſerung kommt es aber nicht mehr allein auf die Thätigkeit Gottes, des Geiſtes, ſondern auch auf des Menſchen Theilnahme und Thätigkeit an; es iſt mit dem Verhältniß des göttlichen und menſchlichen Weſens wohl ein Unterſchied, aber zugleich die innere Fähigkeit zu allem göttlichen Erkennen und Thun in den Menſchen geſetzt. Iſt alſo die Gnade wohl das göttliche Prinzip, ohne welches es zu nichts Wahrem und Gutem im Menſchen kommen kann, ſo nimmt ſie doch hiermit zugleich die eigene Thätigkeit des Menſchen in Anſpruch, und wie er ſich ihr hingeben, ihr folgen kann, ſo kann er ſich auch ihr entziehen und ſie unbenutzt laſſen zu ſeinem Heil. An dieſer Seite ſteht alſo 2. das Dogma von der Gnade und Freiheit in ihrem Verhältniß zu einander. Der hier noch geſetzte Unterſchied beider geht endlich in die Identität

zurück, aber nicht in jene abſtracte, womit die Bewegung anfing, in welcher der Menſch als der von Gott urſprünglich gut geſchaffene, alſo als an ſich gut und nur von Natur böſe betrachtet wurde, ſondern in die concrete Identität, welche den Unterſchied von Gnade und Freiheit an ihr hat und nicht das einſeitige, abſolute Wählen und Disponiren Gottes über die Menſchen zur Seligkeit oder Unſeligkeit iſt, alſo auch nicht ohne die Freiheit und Thätigkeit des Menſchen iſt. Dieß iſt dann endlich 3. das Dogma von der Gnadenwahl. Ueber dieſe drei Dogmen hatte die chriſtliche Kirche bis zum Ende des 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts nur die Lehren und Vorſtellungen der Schrift unverändert beibehalten; es war damit nirgends zum Begriff und zu theologiſcher Beſtimmung gekommen; man kann dieß wohl auch in der Weiſe der Neueren ſo bezeichnen, es habe die chriſtliche Kirche bis dahin in einer großen Mannigfaltigkeit der Meinungen und Anſichten geſchwebt und geſchwankt, wie ſie immer und mit ihr dann auch jene Freiheit herrſcht, welche mit dem Leben und Bleiben in bloßer Vorſtellung verbunden iſt. Aber es konnte dabei nicht bleiben, ſobald die Frage entſtand, welches der einige, objective Sinn der Schrift über dieſe Punkte und die chriſtliche Wahrheit ſey; um dieſes aber zu beſtimmen, mußte die Wahrheit in der Kirche erſt ihre Negativität ſetzen und durcharbeiten, und dieſe bis zum Widerſpruch gegen die Schriftlehre gehen laſſen. Indem dann die Kirchenlehre die Aufhebung des Widerſpruchs iſt, iſt ſie ſelbſt erſt dogmatiſch und ſpeculativ beſtimmt. Dieſes iſt in dem lebhaften Streit zwiſchen Auguſtinus und Pelagius geſchehen; ſo durch ſeine zwei allein möglichen Anſichten im reinen Widerſpruch durchgeführt, gelangte das Dogma zu einer Klarheit, Beſtimmtheit und Feſtigkeit, wie nie zuvor, und hiermit zu einer Geſtalt, bei der es nachher zu allen Zeiten in der Kirche geblieben iſt. Das äußerlich Geſchichtliche dieſes Streites iſt, wie das Biographiſche und Bibliographiſche, auch hier der äußer-

lichen Kirchen- und Dogmenhiſtorie zu überlaſſen und von daher vorauszuſetzen.

1. Das Dogma von der Erbſünde.

I. Auguſtinus und Pelagius. In dem Streit zwiſchen Auguſtinus und Pelagius war das Verhältniß beiderſeitiger Lehre zur frühern Kirchenlehre nichts weniger als gleichgültig; jeder wollte und ſollte zugleich die wahre Lehre der Schrift und Kirche ausdrücken, nicht die ſubjective nur oder Privatlehre des einen und anderen Subjectes. Die Entfernung der einen oder anderen von der Lehre der Schrift und Kirche iſt nächſt der innern Beſtimmung immer der Hauptvorwurf der einen Seite gegen die andere.

1) Von Seiten Auguſtins wiederholt ſich der Vorwurf oft gegen Pelagius, daß dieſer eine durchaus neue, der Lehre der Schrift und Kirche widerſprechende Meinung vortrage. Dieß Bewußtſeyn ſeiner eigenen inneren Uebereinſtimmung mit dem Glauben der kirchlichen Vorzeit iſt ſo groß, daß er nicht nur keinen der griechiſchen und lateiniſchen Kirchenväter als den Patron der pelagianiſchen Häreſie gelten läßt, wie das die Anſicht ſchier aller neueren Theologen iſt, ſondern ſelbſt in Bezug auf frühere Ketzereien dieſe pelagianiſche als die allerneueſte und mit Pelagius erſt entſtandene ausgiebt. Er nennet ſie unter anderen haeresin omnium recentissimam, a Pelagio monacho exortam. De haeresibus c. 88. Wenn das erſtere noch vielleicht nur als Zeitbeſtimmung gelten kann, ſo will das andere viel mehr ſagen, nämlich, daß dieſe Meinung auch erſt mit Pelagius entſtanden und noch von keinem frühern Ketzer vorgetragen ſey. Die neuere Dogmengeſchichte trägt dagegen kein Bedenken, den beſtimmteſten Pelagianismus beſonders in der griechiſchen Kirche des 2. und 3. Jahrhunderts zu finden, und ſich dieſes aus Auguſtinus Unkunde der griechiſchen Kirchenlehre zu

erklären. Er nennet den Pelagius und Cöleſtius ohne Weiteres die auctores huius perversitatis, und wenn ſie nicht, ſagt er, die auctores ſind, ſondern dieſes von Anderen gelernt haben, ſo ſind ſie doch die assertores und doctores; ſo de pecc. orig. c. 22. Er nennet ſie auch novae haereseos vel auctores vel certe acerrimos notissimosque suasores. Ep. 190. Auguſtinus hatte darin das Bewußtſeyn aller Ketzerei, als der unausbleiblichen Negativität aller Kirchenlehre, mithin als einer ſolchen, welche, wie aller Irrthum, die paraſitiſche Gefährtin der Wahrheit iſt. Die Pelagianer ihrerſeits beriefen ſich nicht ſelten auf griechiſche Kirchenlehrer, beſonders den Chryſoſtomus, und erklärten den Auguſtinus für abgefallen von der kirchlichen Ueberlieferung. Den Vorwurf des Manichäismus inſonderheit ſprachen ſie oft gegen ihn aus. Er hingegen weiſet nicht nur ſeine Uebereinſtimmung mit der griechiſchen und lateiniſchen Kirche ausdrücklich nach, contra Julian. lib. 1. et 2, ſondern erklärt auch, es müßte, falls ihn der Vorwurf des Manichäismus treffen ſollte, dieſer ebenſo ſehr ſämmtliche Lehrer der griechiſchen und lateiniſchen Kirche treffen.

2) Weder Auguſtinus noch Hieronymus geben zu, daß Pelagius die kirchliche Tradition der wahren Schriftlehre auf ſeiner Seite habe, und der letztere Kirchenvater unterſcheidet ſich nur darin von Auguſtinus, daß er mehrere frühere Häreſien, beſonders einzelne Aeußerungen von Origenes, Rufinus, Jovinianus u. A. mit der des Pelagius in Verbindung bringt. So in der Vorrede zu dem Dialog gegen die Pelagianer und in der praef. libri 4. in Jerem.. Er leitet die pelagianiſche Ketzerei nicht nur von Origenes her und nennet ſie ſelbſt eine ramusculus Origenis, ep. 133, ſondern legt ſie auch ſchon mehreren heidniſchen Philoſophen bei. Aus allem dieſen geht nun wohl

3) dieſes hervor, daß es unbegreiflich ſeyn würde, wie Auguſtinus, Hieronymus, Marius Mercator u. A. mit ſolcher Sicherheit ſich gegen die Pelagianer auf das chriſtlichkirchliche A—

terthum hätten berufen können, wenn ſie dieſes, wie die Meinung der neueren Theologie iſt, ſo entſchieden gegen ſich gehabt hätten. Auf der anderen Seite iſt nicht zu leugnen, daß auch Pelagius, Cöleſtius und Julianus ſich nicht ohne Grund auf ähnliche Aeußerungen früherer Kirchenväter berufen konnten. Die Wahrheit iſt auch hier allein der Unterſchied zwiſchen der Subſtanz des Glaubens, wie er in der Bibel und allerdings auch in der Lehre der frühern Kirche enthalten iſt, und den Vorſtellungen davon, welche von aller ſpeculativen Beſtimmung bis zum Ende des 4. Jahrhunderts noch entfernt genug waren. In dieſen iſt allerdings unverkennbare Abweichung von Auguſtinus Lehre; d. h. die ſpeculative Begriffsbeſtimmung Auguſtinus findet ſich bei allen frühern Kirchenvätern nicht; konnte er nicht aber darum doch mit ihnen im Bekenntniß des weſentlich bibliſchen Inhalts der Lehre ſelbſt einig ſeyn? Der Widerſpruch in den Vorſtellungen der frühern Kirchenlehrer gegen Auguſtinus iſt ſofern gar keiner, als jene Aeußerungen alle nur untergeordnete Momente der auguſtiniſchen Lehre ſelber ſind und in dieſer ihre Stelle finden, nur daß er ebenſo oft auch darüber hinausgeht und überhaupt bei Vorſtellungen nicht ſtehen bleibt, wodurch denn allerdings kein geringer Unterſchied von den Lehren der frühern entſteht. Nach dieſen einleitenden Bemerkungen iſt nun 1. die Lehre des Auguſtinus und Pelagius, 2. die der griechiſchen und 3. die der lateiniſchen Kirche zu betrachten.

1. Auguſtinus und Pelagius. Die Differenz beider geht begriffsmäßig 1) von der Lehre über die Fortpflanzung der adamitiſchen Sünde aus. Nach Auguſtinus verbreitet ſich vom erſten Menſchen herab bis auf den letzten, kraft der natürlichen Fortpflanzung, die gemeinſame Sünde, welche als ſolche die angeerbte oder Erbſünde zu nennen iſt. Sie iſt die Sünde der menſchlichen Natur und die Quelle aller wirklichen Sünden. Dieſes peccatum oder vitium originale iſt nichts Subſtanzielles oder Natürliches, ſondern eine ſolche qualitas naturae huma-

nae, daß der Menſch in dieſer ſeiner natürlichen Beſchaffenheit Gott weder erkennen noch lieben kann. Auguſtinus nennet dieſe Sünde oft auch haereditarium vitium, und ſagt, es ſey wohl ein peccatum naturae, aber darum doch nicht naturale, ſondern originale. In einem genauer beſtimmten Sinne läßt er jedoch auch jenen Ausdruck peccatum naturale gelten, wenn nämlich der Gedanke davon entfernt würde, daß jene Sünde Gott, als den Schöpfer der Natur, auch zum Urheber habe. So Op. imp. V. 9. 40. Von dieſer Natur aus, ſagt Auguſtinus, giebt es nichts Böſes, denn Alles war ja urſprünglich gut geſchaffen. De genesi ad lit. l. 8. c. 13. Durch die Sünde Adams iſt die Natur des Menſchen überhaupt, ſowohl in moraliſcher als phyſiſcher Hinſicht, verderbt. Es hat ſich die erſte Sünde in und mit dem Sündenfall ſo an die Natur des Menſchen angehängt, daß alle, welche auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung geboren werden, nicht frei davon ſind. Dieſe allgemeine Beſtimmung in der auguſtiniſchen Theorie entwickelte ſich erſt durch den Widerſpruch der Pelagianer näher. Dieſe fanden keinen andern Zuſammenhang zwiſchen der Sünde des erſten Menſchen und der eines Jeden, als dieſen, daß jene ein böſes Beiſpiel für dieſe geweſen ſey. De nupt. et conc. l. 2. c. 27. Sie lehrten, Adam habe durch ſeine Sünde Niemandem geſchadet als ſich ſelbſt, und die Kinder würden noch jetzt in demſelben Zuſtande geboren, in welchem Adam ſich vor der Uebertretung befand. Cöleſtius ſprach dieſe Anſicht ſchon auf der Synode zu Carthago, unter Aurelius gehalten, aus, wie Auguſtinus erzählt de pecc. orig. l. 2. c. 2. Coeleſtius in hoc exstitit errore liberior, ut neque in episcopali iudicio apud Carthaginem damnare voluerit eos, qui dicunt, quod peccatum Adae ipsum solum laeserit et non genus humanum et quod infantes, qui nascuntur, in eo statu sint, in quo fuit Adam ante praevaricationem. Eine Fortpflanzung der Sünde Adams leugneten die Pelagianer gänzlich. Ein

durch Zeugung fortgepflanzte Sünde (peccatum ex traduce) iſt, ſagten ſie, dem katholiſchen Glauben zuwider. Die Sünde iſt nicht ein Verbrechen der Natur, ſondern des freien Willens. Auguſtinus trennte beides nicht ſo, die angeerbte und die wirkliche Sünde. Die Pelagianer erkannten eigentlich nur dieſe an, nicht eine Vitioſität, welche ſich der menſchlichen Natur anhängt und von ihr unzertrennlich iſt in allen auf dem Wege der natürlichen Zeugung Entſtandenen. Das Myſterium der Taufe, ſagten ſie, darf nicht ſo gedeutet werden, daß man zur Beleidigung des Schöpfers annimmt, das Böſe werde dem Menſchen, ehe es von ihm begangen wird, von der Natur überliefert. Nach der Synode zu Diospolis, wo Pelagius den obigen Satz verdammte, erklärte er ſich gegen ſeine Anhänger dahin, er habe den Satz verdammt, weil Adam allerdings ſeinen Nachkommen inſofern geſchadet, als er ihnen das erſte Beiſpiel der Sünde gegeben und weil die neugebornen Kinder allerdings in der Rückſicht ſich in einem anderen Zuſtande befänden als Adam vor der Uebertretung, daß ſie nämlich das Gebot nicht faſſen können, welches er hätte faſſen können, und ſie alſo noch nicht ſich des vernünftigen freien Willens bedienen können. Julianus aber ſagte: wir glauben, daß uns Gott geſchaffen habe, und zwar ohne irgend ein Verbrechen (crimen), mit natürlicher Unſchuld und mit der Fähigkeit, vermöge unſeres Willens, jede Tugend zu beſitzen. Op. imp. l. 3. c. 82. Welches Alles Auguſtinus auch nicht leugnete, ſofern das die abſtracte Beſtimmung der Möglichkeit war, er hielt ſich dagegen an die Wirklichkeit. Er leugnete nicht die Beſtimmung des Menſchen zur Unſchuld und Heiligkeit, ſondern nur, daß ſie noch gegenwärtig dem Menſchen, wie er von Natur iſt, eigen ſey und nicht verloren gegangen in der Sünde. Pelagius ſagte in ſeinem Commentar zum Brief an die Römer, zu Röm. 7, 8., es würde ungerecht ſeyn, daß die heute geborene Seele, die nicht aus der Maſſe Adams entſtanden iſt, eine ſo alte, fremde Schuld tragen ſollte. Alles

Gute und Böse, sagten die Pelagianer, wodurch wir Lob oder Tadel verdienen, wird nicht mit uns geboren, sondern von uns gethan. Vor dieser Sünde, welche der Mensch aus freiem Willen thut, ist in dem Menschen nur, was Gott geschaffen. De pecc. or. c. 13. Der Zustand des Menschen vor dem Fall war derselbige, wie er noch jetzt ist, durch den Sündenfall ist von dem ursprünglichen Zustande nichts verloren gegangen. Der Vorzug des ersten Menschen war nur, daß noch kein Beispiel der Sünde zur Nachahmung gegeben war, und der erste Mensch, als Erwachsener auf die Welt gekommen, gleich Anfangs im vollen Gebrauch seiner Vernunft war. In diesem Sinne gaben selbst die Pelagianer zu, die Menschen würden jetzt nicht mehr in dem Zustande geboren, in welchem Adam geschaffen worden. Selbst die Lust oder das Gelüsten setzten die Pelagianer schon in das Paradies und erklärten die concupiscentia, welche nach Augustinus die Erzeugerin alles Bösen ist, für einen erlaubten Naturtrieb. Die pelagianische Ansicht von dem Zustande des Menschen vor dem Falle treibt sich in lauter Abstractionen umher, die als denkbare und mögliche Zustände auch Augustinus nicht leugnete, z. B. der so gerechte als gütige Gott hat den Menschen so geschaffen, daß er von dem Uebel der Sünde frei seyn konnte, wenn er gewollt hätte, sagte Pelagius. Er hat es aber nicht gewollt, sagte Augustinus dagegen, und was daraus entstanden, zu erkennen, ist die Hauptsache. Aug. de nat. et gr. c. 43. Der freie Wille, sagte Julianus, ist auch nach der Sünde so sehr freier Wille (tam plenum), als er es vor der Sünde war. Op. imp. l. 1. c. 91. Hier ist der Gedanke der Pelagianer nur der an einzelne Sünden und an die formale Freiheit, welche das Wollen ist. Das Ebenbild Gottes, wonach der erste Mensch geschaffen worden, leugnete auch Augustinus nicht, er erkannte auch Spuren und Trümmer davon noch in dem gegenwärtigen Menschen; er schließt sich in jener Beziehung ganz an die Genesis und deren Beschreibung als Factum an

Aber ebenſo ſehr behauptete er auch, daß alle darin enthaltenen Vorzüge durch den Sündenfall verloren gegangen, wie ſchon die Möglichkeit der Sünde ſchon in jener urſprünglichen Freiheit enthalten geweſen ſey. Solche Vollkommenheit, ſagt er, beſaß der Menſch vor dem Sündenfalle nicht, daß er gar nicht hätte ſündigen können, obgleich ihm die Erfüllung des göttlichen Geſetzes leicht war. Die Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung und die Sündhaftigkeit der letztern in der concupiscentia war den Pelagianern höchſt anſtößig und führte auf die weitere Frage vom Urſprung der Seele; denn nicht den Körper, ſondern die Seele erklärte Auguſtinus beſtändig für den Sitz der Sünde. Die ſündigende Seele (anima peccatrix) hat das Verderben des Fleiſches hervorgebracht. De civ. Dei l. 14. c. 3. Durch die Uebertretung des erſten Menſchen ward aber ebenſo wohl der Körper als die Seele verunreinigt; der ganze Menſch hat die erſte Sünde vollbracht (peccatum illud homo totus implevit); da entſtand das Fleiſch der Sünde, cuius vitia sanantur sola similitudine carnis peccati, nämlich in Chriſto. Contra Jul. l. 5. c. 5. Auch die Pelagianer ſetzten die Sünde in die Seele, ließen aber den Körper und alles Körperliche dabei ganz außer dem Spiele. Sie ſetzten den Auguſtinus deshalb vielfältig zu mit der Frage, wie er die Fortpflanzung der Sünde durch Zeugung behauptend, denn über die Entſtehung der Seele denke? Es gab darüber ſchon vor der Zeit dieſes Streites dreierlei Meinungen und Syſteme. Einige lehrten die Exiſtenz der Seele ſchon vor ihrer Vereinigung mit dem Körper, und dieſe Vorſtellung iſt als der Präexiſtentianismus bekannt. Andere behaupteten, die Seele würde zugleich mit dem Körper von Gott geſchaffen, welches der Creatianismus war, auch Coexiſtentianismus genannt. Andere endlich behaupteten, die Seele entſtehe durch die phyſiſche Nothwendigkeit oder Nöthigung der Zeugung; dieſes Syſtem iſt Traducianismus genannt worden, auch die Evolutionshypotheſe. Die erſtere Mei-

nung wird gewöhnlich dem Origenes zugeſchrieben. Sie hing zuſammen mit der platoniſchen Vorſtellung vom Körper, als einem Gefängniß der Seele, und der andern Vorſtellung von der Seele, als einem Theil der Gottheit. Die Schöpfung der Seele aus Nichts mit dem Körper anzunehmen, war Hieronymus geneigt. Zum Traducianismus aber bekannte ſich ſchon Tertullianus. Gegen alle dieſe Hypotheſen verhielt ſich Auguſtinus negativ; zu keiner bekannte er ſich ausdrücklich, da er einerſeits das Abſtracte des in allen vorausgeſetzten Gegenſatzes von Leib und Seele, andererſeits den beſtimmteſten Anklang des Materialismus in allen erkannte. Auguſtinus war nicht ſo ideenlos, daß er, behauptend, durch Fortpflanzung von Adam habe die Sünde in der Seele ſich fortgepflanzt, ſich genöthigt geſehen hätte, in jenen abſtracten Gegenſatz von Leib und Seele, welcher über den Geiſt noch gar nichts beſtimmte, einzugehen. Die phyſiſche Zeugung als Fortpflanzung derſelben Natur, welche alle Nachkommen mit Adam theilen, ſollte allerdings ein moraliſches Uebel erklären; aber vom Körper die Seele unterſcheidend und dieſe für den Sitz der Sünde erklärend, begnügte ſich Auguſtinus mit der Negation oder der Beſtimmung nur, daß nicht der Körper, wie er für ſich etwa gedacht würde, der Urſprung und Sitz der Sünde ſey. Die Pelagianer warfen dem Auguſtinus zwar vor, er lehre den Traducianismus; aber er hat dieſe Hypotheſe ſo wenig als die andere gebilligt und anerkannt. Julianus warf ihm dieß äußerſt heftig vor, daß er glaube, die Seelen würden ebenſo fortgepflanzt wie die Körper, welchen Irrthum man doch ſchon an Tertullianus und Manes verdammet habe. Doch erklärt Julianus ſelbſt, daß Auguſtinus ſich geweigert habe, ſich dazu zu bekennen, und bürdet ihm dieſe Vorſtellung nur als nothwendige Vorausſetzung ſeiner Lehren auf. Op. imp. l. 2. c. 178. Aber Auguſtinus hatte ſich ſchon in der Schrift contra d. epist. Pel. l. 3. c. 10. aufs Beſtimmteſte dagegen erklärt. Für ſeinen Zweck hielt er es für vollkommen hinreichend,

durch die Behauptung einer Exiſtenz des ganzen Menſchengeſchlechts in Adam, und der Fortpflanzung mittelſt der ſinnlichen Luſt in der Zeugung die Möglichkeit einer Fortpflanzung des pecc. origin. darzuthun und begreiflich zu machen. Er verweiſet auf die Erfahrung, welcher zufolge leibliche Krankheiten übergehen auf die Kinder, und man in dieſem Sinne dann ſage, die Kinder hätten ſie in den Vätern ſchon verſchuldet. Op. imp. l. 2. c. 147. Er ſagte: es ſey die Lehre der Schrift, daß alle Menſchen in und mit Adam geſündiget hätten, ob aber nur dem Leibe nach oder nach Leib und Seele in ihm geweſen, das wiſſe er nicht und ſchäme ſich auch ſeiner Unwiſſenheit nicht. Tadele, ſagte er zu Julianus, mein Zögern über den Urſprung der Seele, weil ich nicht wage, zu lehren oder zu behaupten, was ich nicht weiß. Contra Jul. l. 5. c. 15. 4. Op. imp. l. 4. c. 104. Trage Du, ſagt er, über dieſe ſo dunkele Sache vor, was Dir gefällt, wenn nur die Lehre feſt und unerſchüttert bleibt, daß der Tod Aller die Schuld jenes Einzigen iſt und daß in ihm Alle geſündiget haben. Ep. 190. Hiermit ſchloß er ſich aufs Feſteſte an die Bibel an. Auguſtinus ſtützte ſich jederzeit am meiſten auf die Stelle Römer 5, 12., womit er aber noch viele andere in Verbindung ſetzte, und fand in jener beſonderen die deutlichſte Erklärung der Erbſünde. Man ſagt öfter, auf das Lateiniſche in quo omnes peccaverunt habe Auguſtinus ſeine Theorie von der Erbſünde gebaut; aber er mochte nun das ἐφ' ᾧ, in quo, auf Adam beziehen, oder es durch quandoquidem überſetzen, wie Luther gethan hat, ſo blieb ihm die Lehre von der Erbſünde dadurch ebenſo ſehr unerſchüttert, als er ſie nicht allein auf dieſen Ausdruck gebauet hatte. Ihm nämlich war Adam nicht blos ein Individuum, ſondern allezeit zugleich der Stammvater zu der Idee des menſchlichen Geſchlechts, und von dieſem in nichts verſchieden. Die menſchliche Natur, ſagte er, exiſtirte dazumal nicht anders, als in ihm, ſie war in ihm ganz vollſtändig, und ſo waren alle Menſchen

zugleich in ihm oder er in ihnen, ebendarum bleibt keiner unberührt von ſeiner Sünde, ſondern ſie iſt die gemeinſame aller Menſchen; in und mit ihm haben ſie alle geſündigt, ſofern ſie von ihm abſtammen und dieſelbe Natur theilen mit ihm. Seine Sünde iſt nicht blos die einer einzelnen Perſon, ſondern zugleich die der menſchlichen Natur. Sic enim, ſagt er, per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Per unius illius voluntatem malam omnes in eo peccaverunt, quando omnes ille unus fuerunt, de quo propterea singuli peccatum originale traxerunt. De nupt. et conc. l. 1. c. 5. Deus creavit hominem rectum naturarum auctor, non utique vitiorum auctor, sed sponte depravatus justeque damnatus damnatos depravatosque generat. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per foeminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus, sed iam natura erat seminalis, ex qua propagaremur. De civ. Dei l. 13. c. 14. Und wie alle wirklichen Sünden eines Jeden an ihm als Menſchen aus ſeiner menſchlichen Natur ſich entwickeln, ſofern ſie depravirt iſt vom erſten an, ſo ſind ſie auch in der That nichts, als nur die Formen und Erſcheinungen der Erbſünde. Ohne dieſe allgemeine Sünde würde keine beſondere eines Jeden möglich ſeyn. Auguſtinus ſammelte in ſeiner Vorſtellung nur alle Funken aller einzelnen Sünden in dem Brennpunkt der erſten, in dem erſten Ungehorſam des erſten Menſchen, und führte ſie auf dieſen zurück, um ſich die allgemeine Verwandelung der Möglichkeit des Böſen in die Wirklichkeit, das allgemeine Daſeyn und Herrſchen der Sünde in dem Menſchengeſchlecht daraus zu erklären, aus der geſchichtlichen Nothwendigkeit, welche alle Menſchen zu Nachkommen des erſten macht und hiermit zugleich zu Theilnehmern an ſeiner

Sünde. Die Abſtammung von ihm, die Fortpflanzung ſeines Geſchlechts iſt die Urſache der mit der menſchlichen Natur zugleich ſich durch Alle fortpflanzenden Sünde. Dieſer tradux peccati iſt die böſe Luſt (concupiscentia), das Gelüſten am Böſen, der Hang zum Böſen, der in allen Menſchen ſteckt, welche durch natürliche Zeugung entſtehen. Auguſtinus hatte ſich daher zu vertheidigen auf den Vorwurf, als halte er die Natur an ſich für die Sünde, und er unterſchied daher die Natur als Gottes Werk genau genug von demjenigen, was durch des erſten Menſchen Sünde aus ihr geworden, und den Menſchen überhaupt von ſeiner Sünde. In quantum enim homines sunt, bonum est naturae, cuius auctor est Deus: in quantum autem cum peccato nascuntur, perituri, si non renascuntur, ad semen pertinent maledictum ab initio, illius antiquae inobedientiae vitio. De nupt. et conc. l. 2. c. 17. Auf den Vorwurf der Pelagianer, er halte die Ehe für ſündhaft an ſich, mache die Natur zu einem Werke des Teufels u. ſ. w., vertheidigte ſich Auguſtinus in der Schrift de nuptiis et concupiscentia, durch die genaueſte Unterſcheidung der Natur an ſich von der Sünde, die durch Verführung in ſie gekommen, und wodurch ſie nun nicht mehr iſt, was ſie urſprünglich war. Contra Jul. l. 2. c. 1. Beſonders aber in dem Buch de nupt. et concup. Nos enim neque nuptias damnamus, quas etiam in ordine suo debita praedicatione laudamus, nec earum fructus Diabolo assignamus: fructus quippe homines sunt, qui ordinate inde generantur, non peccata, cum quibus nascuntur; nec ideo sunt homines sub diabolo, quia homines sunt, ubi sunt fructus nuptiarum, sed quia peccatores sunt, ubi est propago vitiorum. Diabolus enim culpae auctor est, non naturae. De nupt. et conc. l. 2. c. 4. Simul autem utrumque propagatur et natura et naturae vitium, quorum est unum bonum, alterum malum. Illud de conditoris largitate sumitur, hoc de originis dam-

natione adtrahitur (oder wie die meiſten Handſchriften richtiger leſen: de origine damnationis adtrahitur); illi est causa bona voluntas Dei summi, huic mala voluntas hominis primi: illud indicat Deum creaturae institutorem, hoc indicat Deum inobedientiae punitorem: denique idem ipse Christus propter illud creandum factor est hominis, propter hoc sanandum factus est homo. De pecc. orig. c. 33. Und wie es daher geſchieht, daß ſelbſt der aus einem Ehebruch erzeugte Menſch als ſolcher Gottes Creatur und als Gottes Geſchöpf gut iſt, ſo geſchieht es auch, daß ſelbſt aus rechtmäßiger Ehe doch alle, die da geboren werden, zugleich Sünder ſind, und ſelbſt die Wiedergeburt und Heiligung der Eltern ſich nicht erſtreckt auf die Kinder, die von ihnen erzeugt worden, ſondern daß ſie als ſolche zugleich dem Fluch der Abſtammung von den erſten Menſchen unterworfen ſind. Propter hanc concupiscentiam ergo fit, ut etiam de justis et legitimis nuptiis filiorum Dei non filii Dei, sed filii seculi generentur, quia et ii, qui generant, si iam regenerati sunt, non ex hoc generant, ex quo filii Dei sunt, sed ex quo adhuc filii seculi. De nupt. et conc. l. 1. c. 17. Quid est ergo malitia naturalis hominis et semen maledictum ab initio et procreati naturaliter in captivitatem et interitum et natura filii irae? Numquid in Adam natura ista sic condita est? Absit: sed quia in illo vitiata, sic per omnes iam naturaliter cucurrit et currit, ut ab hoc perditione non liberet, nisi gratia Dei per Jesum Christum, Dominum nostrum. Ib. l. 2. c. 8. Und daß das Zeugungsgeſchäft nicht mehr in ſeiner urſprünglichen Reinheit iſt, in der es hätte immerdar geſchehen können, wäre der Menſch nicht gefallen, und zwar ohne unwillkührliches, den Menſchen beherrſchendes Gelüſten, rein allein auf Antrieb ſeines Willens, geſchehen ſeyn würde, dieſes beweiſet die verſchämte Art, womit es jetzt überall den Augen der Menſchen entzogen wird. Nam quare illud opus conju-

gatorum subtrahitur et absconditur etiam oculis filiorum nisi quia non possunt esse in laudanda commixtione, sine pudenda libidine? De hac erubuerunt etiam qui primi pudenda texerunt, quae prius pudenda non fuerunt, sed tanquam Dei opera praedicanda et glorianda. Tunc ergo texerunt, quando erubuerunt: tunc autem erubuerunt, quando post inobedientiam suam inobedientiae membra senserunt. De nupt. et conc. l. 2. c. 5. Auguſtinus lehrt, daß, wäre der Menſch nicht gefallen, die Fortpflanzung des Menſchengeſchlechts ſo wenig etwas gehabt haben würde, deſſen die Menſchen ſich zu ſchämen hätten, als der Landmann ſich ſchämt, wenn er den Weizenſaamen der Erde anvertraut, und daß die Zeugung ebenſo, wie die Beſaamung des Feldes, rein und unbefleckt nur ein Werk des Willens geweſen und geblieben ſeyn würde. De nupt. et conc. l. 2. c. 14. et 8. Quocirca, ſagt er deshalb anderswo, commixtionem quoque honestam conjugum non reprehendimus propter pudendam corporum libidinem. Illa enim posset esse, nulla praecedente perpetratione peccati, de qua non erubescerent conjugati: haec autem exorta est post peccatum, quam coacti sunt velare confusi. Unde remansit posterioribus conjugatis, quamvis hoc malo bene et licite utentibus, in ejusmodi opere humanum vitare conspectum, atque ita confiteri quod pudendum est, cum debeat neminem pudere, quod bonum est. Sic insinuantur haec duo, et bonum laudandae conjunctionis, unde filii generentur, et malum pudendae libidinis, unde, qui generantur, regenerandi sunt, ne damnentur. De nupt. et conc. l. 2. c. 21. Zur Natur, die von Gott und gut iſt, gehört es alſo nach Auguſtinus, daß Mann und Frau ſich ſuchen und verbinden; eine Folge der erſten Sünde hingegen iſt es, daß es nicht ohne unwillkührliche Luſt und ohne Schaam geſchehen kann, und gut wird das Geſchäft der Zeugung nicht dadurch, daß Eltern Sünder erzeugen,

ſondern dadurch, daß ſie ſolche hervorbringen, welche durch Chriſtum ſollen wiedergeboren werden. Eo modo et illam concupiscentiam carnis, qua caro concupiscit adversus spiritum, in usum iustitiae convertunt fidelium nuptiae. Habent quippe intentionem generandi regenerandos, ut, qui ex eis seculi filii nascuntur, in Dei filios renascantur. De nupt et conc. l 1. c. 4. Die Ehe, ſagt er, iſt alſo eingeſetzt zum Zeugen und nicht zum Sündigen, propter quod illa est a Domino benedictio nuptiarum: crescite et multiplicamini et replete terram. Peccatum autem, quod inde a nascentibus trahitur, non ad nuptias pertinet, sed ad malum, quod accidit hominibus, quorum conjunctione sunt nuptiae. Nam malum pudendae libidinis et potest esse sine nuptiis et potuerunt esse nuptiae sine illo: ad conditionem autem pertinet corporis, non vitae illius, sed mortis huius, ut nunc non possint esse nuptiae sine illo, quamvis ipsum (malum) possit esse sine illis. De nupt. et conc. l. 2. c. 26. Und ſo konnte denn Auguſtinus nach dieſer ſorgfältigen Unterſcheidung der Natur von der Sünde mit Recht ſagen: Ego quidem conditorem hominum omnium, quamvis omnes sub peccato nascantur, et pereant, nisi renascantur, non dico nisi Deum. Vitium quippe inseminatum est persuasione diaboli, per quod sub peccato nati sunt, non natura condita, qua homines sunt. De nupt. et conc. l. 2. c. 33. Die Pelagianer hingegen meinten, es gehe die Natur die Sünde nicht an, da hingegen nach Auguſtinus der in Allen gleiche Hang des Willens zum Böſen auf eine Degeneration der Natur hinzuweiſen ſchien. Ap. Aug. de pecc. orig. c. 6. So auch Julianus ap. Aug. contra Jul. l. 1. c. 60. Sie fragten daher, ob denn der Wille nicht die Quelle aller Sünde ſey. Cito respondeo, ſagt Auguſtinus, ex voluntate peccatum est. Quaerit forte, utrum et originale peccatum? respondeo, prorsus et originale pecca-

tum: quia et hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut et in illo esset et in omnes transiret. De nupt. et conc. l. 2. c. 28. Dieſes iſt eine der wichtigſten Seiten in dem auguſtiniſchen Syſtem, wonach, obgleich durch die Sünde die urſprüngliche Natur depravirt iſt und ſich in dieſer depravirten Geſtalt auf alle Nachkommen Adams forterbt, er dennoch die Sünde nicht zu einem Werk der Natur, ſondern des Willens macht, ſo daß eigentlich die Erbſünde nichts anderes als die Anlage und der Hang iſt zu allem möglichen Böſen, welche Anlage ſelbſt jedoch zugleich unmöglich kann etwas Gutes ſeyn. Denn daß in den Handlungen der Menſchen, den freien Erzeugniſſen ihres Willens alles mögliche Böſe kann zum Vorſchein kommen, iſt lediglich nur als Folge der Erbſünde zu denken: nur dieſen in allen gleichen Fond des Böſen bringen ſie zur Erſcheinung in den böſen Handlungen ihres Willens, und wie ſollte nun nicht jener allgemeine, in allen gleiche Urſprung des Böſen ſelber etwas Böſes und nicht weit eher das Grundböſe ſeyn in unſerer Natur? Und dieſes vitium originis ſchreibt Auguſtinus auch den eben geborenen Kindern zu, denn auch in ihnen iſt nicht blos die natura, in qua creatus est homo a Deo bono, ſondern auch das vitium, quod per unum in omnes homines pertransiit, sicut sapit Apostolus. Horum igitur duorum, quae in parvulo esse diximus, unum adscribitur Deo, alterum Diabolo. De nupt. et conc. l. 2. c. 29.

2. Die vom erſten Menſchen herab über alle ſich verbreitende Sünde oder die Erbſünde verbreitet zugleich das ganze Elend, die Schuld und Strafe des erſten Menſchen über alle ſeine Nachkommen. Es ſind in dieſem Satz drei Beſtimmungen des Begriffs der Erbſünde enthalten.

1) Aus demjenigen, was der Menſch geworden iſt durch den Sündenfall, läßt ſich ſchließen auf das, was er war vor dem Fall. An dieſer Seite hat alſo in Auguſtinus Syſtem die Lehre deſſelben von dem göttlichen Ebenbilde des Menſchen ihre

Stelle. Diese Lehre ist meist nur aus der Abstraction von demjenigen, was der Mensch jetzt ist und von Natur, zusammengesetzt, nur daß das, was von dem Menschen vor dem Fall prädicirt wird, in Augustinus Darstellung immer zugleich den Schein eines geschichtlichen Zustandes hat. Was hier die meiste Verwirrung in Augustinus und der Pelagianer Vorstellungen veranlaßte, war der Unterschied, daß der Mensch sofort als erwachsen und in sich ausgebildet dargestellt wurde, jetzt hingegen der Mensch vom Embryo anfangen und sich durch alle Stadien des physischen und geistigen Lebens entwickeln muß. Insofern war es thöricht, wenn die Pelagianer, welche diesen Unterschied gleichmäßig mit Augustinus annahmen, sagten, der Mensch befinde sich gegenwärtig noch in demselben Zustande, wie Adam vor der Uebertretung. Sie schrieben diesem doch Einsicht und Verstand, wie auch Vernunft und Freiheit des Willes zu, und der einzige Vorzug des Menschen vor dem Fall sollte nur seyn, daß ihm noch kein Beispiel der Sünde zur Nachahmung gegeben war. Uebrigens erkannten sie eine wesentliche Verschiedenheit des Menschen vor dem Fall und wie er noch jetzt ist, nicht an. So Pelagius in seinem Schreiben an die Demetrias. So beschränkten sie denn gar mannigfaltig den Zustand des Menschen vor dem Fall, und verkleinerten das ihm anerschaffene Ebenbild in eben dem Maaß, als sie den jetzigen Zustand jenem ersten gleich vorstellten, wie sie denn auch die concupiscentia sogar für eine gute und natürliche Eigenschaft der menschlichen Natur ausgaben, sofern man sich ihrer in erlaubter und gesetzmäßiger Weise bediente, als etwas zur Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts Unentbehrliches. Sie ließen von der concupiscentia, die Augustinus nur als das Gelüsten und somit als ein Schlimmes kannte, nur die formale Bestimmung der Lust gelten, Julianus nennet sie eine affectio naturalis et innocens, und setzt dieselbe auch schon in den primitiven Zustand des Menschen. Op. imp. l. 1. c. 71. l. 3. c. 212. l. 6. c. 16

In eben dem Maaße hingegen als Auguſtinus das Verderben der erſten Sünde groß und folgenreich ſchilderte, mußte ihm der Zuſtand des Menſchen vor dem Fall erhaben und herrlich erſcheinen, und in ſeiner Anſicht ihm alles das eigen ſeyn, was ihm, wie er jetzt iſt von Natur, mangelt. Die Vorſtellung des Paradieſes vereinigte alle Glückſeligkeit in ſich. Wie ſehr irrſt Du, Julianus, ruft Auguſtinus ihm zu, daß Du nach der jetzigen Hinfälligkeit und Schwäche der Natur die heiligen Ergötzlichkeiten des Paradieſes und jene Seligkeit abmiſſeſt. Op. imp. l. 1. c. 71. Es ſey fern, ſagt er anderswo, daß wir glauben, in jener Glückſeligkeit des Paradieſes ſey irgend das geweſen, wodurch unſer Gefühl, es ſey von innen oder von außen, entweder der Schmerz verletzte, oder die Arbeit ermüdete, oder die Scham beſchämte, oder die Hitze brannte, oder die Kälte erſtarrte, oder der Schauder ergriff. C. Jul. l. 5. c. 5. Die Herrſchaft über die Thiere, die ganze Natur, Alles war im Einklang mit des Menſchen Wohlſeyn und Glückſeligkeit. War auch, ſagt er, im Paradies ein Wechſel von Wachen und Schlafen, ſo waren die Träume der Schlafenden ſo glücklich, als das Leben der Wachenden. C. Jul. l. 5. c. 10. Solche abſtracte Gedanken finden ſich bei Auguſtinus bis auf das Einzelnſte und Kleinſte entwickelt, beſonders Op. imp. l. 3. c. 147. Was nun den Menſchen vor dem Fall oder das Ebenbild Gottes betrifft, ſo beſtand es einerſeits in der Vollkommenheit ſeines Verſtandes und ſeiner Vernunft. Durch ſeinen ausgezeichneten Verſtand und durch die Anwendung ſeiner Vernunft faßte der gelehrige Adam das Gebot Gottes und konnte es leicht erfüllen, wenn er nur wollte. De pecc. mer. et rem. l. I. c. 37. Wie der Menſch in der Erkenntniß Gottes erneuert wird zum Ebenbilde deſſen, der ihn geſchaffen hat, ſo iſt er auch in der Erkenntniß ſelbſt geſchaffen, ehe er durch die Sünde veraltete (veterasceret). De gen. ad lit. l. 3. c. 20. Das Ebenbild Gottes iſt nach Auguſtinus der vernünftige Geiſt. Der Menſch iſt nicht nach der Geſtalt

des Körpers, ſondern nach ſeinem vernünftigen Geiſte (secundum rationalem mentem) nach dem Bilde Gottes geſchaffen. De Trin. l. 12. c. 7. Selbſt Pythagoras habe denjenigen für den Weiſeſten gehalten, der den Dingen zuerſt ihren Namen gegeben. Dieß habe Adam gethan. Sapientiam excellentissimam ſchrieb Auguſtinus ihm zu und ſagt: ward auch im Paradies dies gelernt, was daſelbſt zu wiſſen möglich war, ſo erlangte die ſelige Natur dieß ohne irgend eine Beſchwerde oder einen Schmerz, indem entweder Gott oder die Natur ſelbſt lehrte. Op. imp. l. 6. c. 9. Andererſeits beſaß der erſte Menſch die vollkommenſte Freiheit des Willens, ſo daß er ſündigen und nicht ſündigen konnte. Mit Freiheit zum Guten wurde Adam geſchaffen. Op. imp. l. 2. c. 7. Ob er im Guten beharren wollte, überließ Gott ſeinem freien Willen. De corrept. et gr. c. 11. Auguſtinus unterſchied hier zwiſchen posse non peccare und non posse peccare. Ib. c. 12. Das Erſtere nur hatte der Menſch vor dem Fall, er konnte, wenn er wollte, nicht ſündigen; das Andere wird nur den Seligen nach dieſem Leben zu Theil, da Seligkeit eben dieſes iſt, daß ſie gar nicht mehr ſündigen können. Der erſte Menſch, ſagt Auguſtinus, empfing nicht die Beharrlichkeit im Guten als Gottes Geſchenk, ſondern das Beharren oder Nichtbeharren war ſeinem freien Willen überlaſſen. Denn ſein Wille, der ohne Sünde geſchaffen war, und dem keine Begierde widerſtand, hatte ſo viel Kraft, daß mit Recht einer ſo guten Natur, der es ſo leicht war, recht zu leben, die Willkühr des Beharrens überlaſſen ward. C. 12. Durch den freien Willen, welcher damals integerrimas vires hatte, thaten die erſten Menſchen ohne Zweifel das, was ſie wollten, das heißt, ſie dienten dem göttlichen Geſetz nicht allein mit keiner Unmöglichkeit, ſondern auch ohne alle Schwierigkeit. Op. imp. l. 6. c. 8. Jener Menſch hatte ſo ſehr freien Willen, daß er Gottes Geſetz mit großen Kräften des Geiſtes (magnis mentis viribus) beobachtete. Op. imp. l. 4. c. 14. Wenn ſei

Natur die Natur Gottes geweſen wäre, ſo würde er auch nicht jene Möglichkeit zu ſündigen gehabt haben, denn dann würde er unveränderlich geweſen ſeyn und hätte nicht ſündigen können. L. 5. c. 60. Gott, der Urheber der Naturen, aber nicht der Fehler, ſchuf den Menſchen recht, aber da er freiwillig verderbt und ſo mit Recht verdammt war, zeugte er Verderbte und Verdammte. De civ. Dei l. 13. c. 14. Auguſtinus legte dem erſten Menſchen die bona voluntas bei; Julianus wollte nur die Möglichkeit des guten Willens der Natur des Menſchen, den guten Willen ſelbſt aber dem Menſchen ſelbſt beigelegt wiſſen, um nicht der Freiheit zu nahe zu treten. Op. imp. l. 5. c. 61. Ueber das Ebenbild des Menſchen vor dem Fall finden ſich, was die Vollkommenheit des Willens betrifft, nur ſehr negative Beſtimmungen bei Auguſtinus. Es iſt meiſt nur das nicht wirklich geſündiget haben und nicht gerade Heiligkeit und Gerechtigkeit, wie in den ſpäteren dogmatiſchen Beſtimmungen; es iſt die Unſchuld und höchſtens der gute Wille, welche aber zugleich in ſich ſchließt, daß durch eigene That noch nichts geſchehen iſt, es iſt ein Zuſtand, in welchem ihm, wie Auguſtinus ſagt, die Erfüllung aller Gebote Gottes leicht war; die Möglichkeit des Sündigens aber, welche dieſem Zuſtand zugleich inhärirt, ſuchte Auguſtinus dadurch, daß der Menſch, ſeiner Seele nach, nicht zur Natur Gottes, dem unveränderlichen Guten, gehört, ſondern aus Nichts geſchaffen worden, darzuthun; ſo konnte der Hang zum Nichtigen und Veränderlichen in der Seele entſtehen. De nupt. et conc. l. 2. c. 28. Op. imp. l. 5. c. 31. Auch des adjutorii gratiae bedurfte der Menſch vor dem Fall. Ohne dieſe Gnade konnte Adam auch bei ſeinem freien Willen nicht gut ſeyn; er konnte ſie aber durch ſeinen freien Willen verlaſſen; denn dieſer war wohl zum Böſen hinreichend, genügte aber nicht zum Guten, wenn er nicht durch die Gnade unterſtützt wird. In dieſem Sinne ſagte denn Auguſtinus, die Gnade Gottes habe den erſten Menſchen bei ſeiner erſten Uebertretung verlaſſen.

Contra Jul. l. 6. c. 22. Zur Güte des Willens und ſeiner beherrſchenden Macht gehörte auch die vollkommene Herrſchaft über die Sinnlichkeit, ſo daß nie ein Streit zwiſchen Geiſt und Fleiſch ſtattfand, nie der Geſchlechtstrieb ſich wider ſeinen Willen regte und die Seele durch den Leib nicht beſchwert war. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 22. Zu der guten Beſchaffenheit des Zuſtandes Adams füge ich noch hinzu, daß in ihm das Fleiſch wider den Geiſt nicht gelüſtete vor der Sünde, Du aber, der Du ſagſt, ſpricht er zu Julianus, daß die Luſt des Fleiſches, wie ſie jetzt iſt, im Paradieſe geweſen ſeyn würde, wenn Niemand geſündiget hätte, und daß ſie ſo in ihm geweſen ſey, auch ehe er ſündigte, fügſt zu ſeinem Zuſtande auch jenes Unglück hinzu, welches die Zwietracht des Geiſtes und Fleiſches iſt. Op. imp. l. 6. c. 16. Die Vorzüge des göttlichen Ebenbildes, welches der urſprüngliche Menſch beſaß, erſtreckten ſich endlich auch auf den Leib und das leibliche Leben. Der Körper des Menſchen war vor dem Fall keiner Krankheit, ſelbſt dem Tode nicht ausgeſetzt. Dieſe Frage, ſagt Auguſtinus, wird zwiſchen Euch und uns verhandelt, ob Adam, er mochte geſündiget haben oder nicht, würde geſtorben ſeyn. Denn wer weiß nicht, daß nach jener Definition, nach welcher derjenige unſterblich genannt wird, welcher nicht ſterben kann, ſterblich aber, wer ſterben kann, Adam allerdings ſterben konnte, weil er ſündigen konnte, und daß alſo das Sterben eine Strafe ſeiner Schuld, nicht eine Nothwendigkeit ſeiner Natur war? Nach jener Definition aber, nach welcher auch unſterblich genannt wird, in deſſen Macht es ſteht, nicht zu ſterben, wer leugnet da, daß Adam mit dieſer Macht geſchaffen worden ſey? Denn derjenige, welcher die Macht hatte, niemals zu ſündigen, hatte auch gewiß die Macht, niemals zu ſterben. Op. imp. l. 4. c. 25. De pecc. mer. et rem. l. 1. c. 5. Im Bewußtſeyn dieſer ganz nur abſtracten Beſtimmung nennt Auguſtinus den Körper des erſten Menſchen modo quodam immortale. Dieſe ganze Vorſtellung vom göttlichen Eben-

bild des Menſchen vor dem Sündenfall iſt nur gleichſam die Folie oder Grundlage, auf welcher ſich

2) in ihm das alles entwickelte, was durch den Sündenfall verloren gegangen iſt. Je höher ihm der erſte Menſch ſtand vor dem Fall, um ſo tiefer mußte dieſer ſein Fall, um ſo größer die Verſchlimmerung ſeyn, die er ſich als Strafe zuzog. Vergebens bemühſt Du Dich, ſagt er zu Julianus, der Sünde Adams die Sünden ſeiner Nachkommen, wenn ſie auch noch ſo groß und ſchrecklich ſind, gleichzuſetzen oder ſie wohl gar vorzuziehen. Je höher ſeine Natur ſtand, um ſo tiefer fiel ſie. Der erſte Adam hatte eine ſo vortreffliche Natur, weil ſie noch nicht verderbt war, daß ſeine Sünde nun auch ſo viel größer war, als die Sünde der Uebrigen, als er ſelbſt viel beſſer als die Uebrigen war. Op. imp. l. 6. c. 22. Die Uebertretung Adams nennt er deshalb eine ineffabilis apostasia, O. imp. l. 3. c. 56, eine Sünde, größer, als wir ſie beurtheilen können. De nupt. et conc. l. 2. c. 34. Die Größe der Uebertretung beſteht aber darin, daß ihm die Erfüllung des göttlichen Gebots, deſſen Uebertretung Gott noch dazu verpönt hatte, ſo leicht war und er noch keine ſinnlichen Begierden zu überwinden hatte. De corr. et gr. c. 12. De civ. Dei l. 14. c. 12. Zu den Folgen und Strafen der Sünde Adams gehörte nun, um an das zuletzt im göttlichen Ebenbild Entwickelte wieder anzuknüpfen, die Zerrüttung des Körpers, des leiblichen Lebens und der Tod. In dieſem Sinne ſagte Auguſtinus gar oft: Adam würde nie geſtorben ſeyn, wenn er nicht geſündigt hätte. Dieß iſt nur ein anderer Ausdruck der Schriftlehre, daß durch Adams Fall der Tod als der Sünde Sold in die Welt gekommen, nur daß Auguſtinus dieſen Tod, obgleich nicht allein, doch zunächſt als den leiblichen beſtimmte, da hingegen die Pelagianer darunter den geiſtlichen Tod verſtanden. Dieß war alſo die nächſte nothwendige Folge der auguſtiniſchen Beſtimmung, nach welcher der Urmenſch vor der Sünde Unſterblichkeit beſaß als Folge ſeiner

Unſchuld. Daher, ſagte Auguſtinus, iſt es unter allen Chriſten, welche den allgemeinen Glauben feſthalten, bekannt, daß auch der Tod des Leibes ſelbſt nicht durch ein Geſetz der Natur erfolge, weil Gott für den Menſchen keinen Tod gemacht hatte, ſondern durch die Schuld der Sünde gekommen ſey, weil Gott die Sünde beſtrafend ſagte zu dem Menſchen, in welchem wir damals alle waren: Erde biſt Du und zur Erde ſollſt Du wieder werden. De civ. Dei l. 13. c. 15. Auguſtinus unterſchied hier aber zwiſchen einer immortalitas major und minor, oder zwiſchen non posse mori und dem posse non mori. Die letztere ſchrieb er dem Adam zu. Die erſtere iſt diejenige Unſterblichkeit, vermöge welcher die Möglichkeit des Sterbens gar nicht ſtattfindet, die andere aber diejenige, vermöge welcher die Möglichkeit des Nichtſterbens ſtattfindet, wenn Jemand etwas nicht thut, wodurch er ſtirbt, obgleich er es thun kann. Op. imp. l. 6. c. 30. Die erſtere Unſterblichkeit iſt die, welche die Engel haben und die wir nach der Auferſtehung haben werden, und welche mit der Unmöglichkeit, zu ſündigen, verbunden iſt; dieſe würde dem Adam zugleich mit letzterer als eine Belohnung zu Theil geworden ſeyn, wenn er im Guten beharrt wäre. De pecc. mer. l. 1. c. 2. Daher ſagt auch Auguſtinus, daß der Menſch vor der Sünde unſterblich geweſen, ſey blos ſo zu verſtehen, daß er vor der Sünde nicht geſtorben wäre, nicht alſo und keinesweges ſo, als ob er überhaupt nicht hätte ſterben können, welches er ja beweiſt durch den Sündenfall, ſondern ſo, daß er auch hätte nicht ſterben können, falls er nämlich nicht geſündiget hätte. Denn der Apoſtel ſage nicht, lehrt Auguſtinus, corpus mortale propter peccatum, sed corpus mortuum propter peccatum. Illud quippe ante peccatum est mortale secundum aliam et immortale secundum aliam causam dici poterat: id est, mortale, quia poterat mori immortale, quia poterat non mori. Aliud est enim, non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit

Deus; aliud est, posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis: quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae: a quo ligno separatus est cum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset, posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditoris. Si enim corpus animale, utique mortale, quia et mori poterat, quamvis et immortale ideo, quia et non mori poterat. De Gen. ad lit. l. 1. c. 20. 21. In dem 1. Buch der Schrift de Peccator. mer. et rem. c. 3. widerlegt er die, qui dicunt, Adam sic creatum, ut etiam sine peccati merito moreretur, non poenae culpa, sed necessitate naturae, und zeigt, daß ſich die Androhung des Todes auf den Leib der Menſchen beziehe. Quamvis enim secundum corpus terra esset et corpus in quo creatus est animale gestaret: tamen, si non peccasset, in corpus fuerat spiritale mutandus et in illam incorruptionem, quae fidelibus et sanctis promittitur, sine mortis periculo transiturus. Cuius rei desiderium nos habere non solum ipsi sentimus in nobis, verum etiam admonente Apostolo cognoscimus 2. Cor. 5, 2. Proinde si non peccasset Adam, non erat exspoliandus corpore, sed supervestiendus immortalitate et incorruptione, ut absorberetur mortale a vita, id est ab animali in spiritale transiret. L. 1. c. 3. Auguſtinus denkt ſich dieſes ſo, daß Adam, falls er nicht geſündiget hätte, aus ſeinem ſterblichen Leibe, ohne Dazwiſchenkunft des Todes, sine media morte, wie er im folgenden Kapitel ſagt, den Uebergang in die Unſterblichkeit würde gefunden haben. Sicut enim haec ipsa caro, quam nunc habemus, non ideo non est vulnerabilis, quia non est necesse, ut vulneretur: sic illa non ideo non fuit mortalis, quia non erat necesse, ut moreretur. C. 3. Er unterſcheidet daher ſehr ſtreng das mortale vom mortuum. Er ſchreibt jenes dem

erſten Menſchen zu und ſtellt dieſes als Folge der Sünde dar. Hätte Adam nicht geſündigt, ſagt er, ſo würde das Erſtere ohne das Andere geweſen ſeyn. Namque antequam immutaretur in illam incorruptionem, quae in sanctorum resurrectione promittitur, poterat esse mortale, quamvis non moriturum: sicut hoc nostrum potest, ut ita dicam, esse aegrotabile, quamvis non aegrotaturum. Sic et illud corpus iam erat mortale; quam mortalitatem fuerat absumtura mutatio in aeternam incorruptionem, si in homine justitia, id est, obedientia, permaneret: sed ipsum mortale non est factum mortuum nisi propter peccatum. L. 1. c. 5. Es fand alſo bei dem Menſchen vor der Sünde zwar die Mortalität ſtatt, aber nicht die mors; er konnte, falls er nicht ſündigte, ohne dieſen aus jener Mortalität zur Immortalität übergehen. Mit den Pelagianern ſetzet ſich hierüber Auguſtinus ſehr beſtimmt auseinander. Er beklagt ſich, daß Julianus ſeine Worte falſch vorgebracht habe, gleich als hätte er geſagt: Adam mortalem factum, ut sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset. Hoc enim, ſetzt er hinzu, vobiscum agitur hinc tota de hac re inter nos et vos vertitur quaestio quod nos dicimus: Adam si non peccasset, non corporis mortem fuisse passurum; vos autem, sive peccasset sive non peccasset, corpore fuisse moriturum. Contra Julian. l. 1. c. 66. Vom unmittelbaren Sterben auf den Ungehorſam ſcheint nicht die Rede zu ſeyn, da Adam nach d Schrift noch lange lebte, obgleich er geſündiget hatte. Auguſtinus bemerkt, es ſey vom Tode des ganzen Menſchen die Re in jener Drohung, und verſteht den Tod nicht blos von d Act oder Zuſtande des Sterbens, ſondern der Abnahme u Verſchlimmerung aller Kräfte durch die Sünde. Eo quip die mutata est in deterius vitiataque natura atque a lig vitae separatione justissima mortis in eo etiam corpo lis necessitas facta est, cum qua nos necessitate nati su-

mus. De civ. Dei l. 13. c. 23. et 12. So auch de Genesi ad literam: Mox ubi praeceptum transgressi sunt, eorum membris velut aliqua aegritudo letalis mors ipsa concepta est. — Quid enim aliud, non dicam nati, sed omnino concepti, nisi aegritudinem quandam inchoamus, qua sumus sine dubio morituri? C. 10. Quamvis annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt. Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua immutatione sensim currit in finem, non perficientem, sed consumentem. Sic itaque impletum est, quod dixerat Deus: qua die ederitis, morte moriemini. De pecc. mer. et remiss. l. 1. c. 16. Es gehörten alſo in dieſe Reihe, als Strafen der Sünden, alle Leiden des Lebens, die Schmerzen des Weibes bei der Geburt, der Schweiß der Arbeit, die Selbſtbeſchämung der Zeugenden, die libido venerea. Auguſtinus entwickelt das ſehr ſchön, indem er zeigt, daß nicht das Ende des Lebens allein Tod zu nennen, vielmehr das Leben ſelbſt ein fortgeſetztes Sterben ſey. Idem simul et moriens est et vivens. Ex quo enim quisque in isto corpore morituro esse coeperit, nunquam in eo non agitur, ut mors veniat. Hoc enim agit eius mutabilitas toto tempore vitae huius, si tamen vita dicenda est, ut veniatur in mortem, etc. Porro si ex illo quisque incipit mori, hoc est, esse in morte, ex quo in illo agi coeperit ipsa mors, id est vitae detractio, quia cum detrahendo finita fuerit, post mortem iam erit, non in morte, profecto ex quo esse incipit in hoc corpore, in morte est. De civ. Dei l. 13. c. 9. 10. 11. Allein die Folge der Sünde erſtreckte ſich nicht blos auf den Leib, ſondern auch auf die Seele, indem ſie durch jene von Gott ſich trennte, mors animae fit, cum eam deserit Deus, sicut corporis, cum id deserit anima. Ergo utriusque rei, i. e. totius hominis mors est, cum

anima a Deo deserta deserit corpus; und alſo die Verfinſterung des Verſtandes und der Verluſt der Willensfreiheit entſtand. So hat das menſchliche Geſchlecht in und mit der erſten Sünde, welche zugleich die allgemeine iſt, auch ohne daß die eigenen noch hinzukommen, lediglich ſchon durch die Erbſünde ſich den Verluſt der Gnade Gottes und der ewigen Seligkeit zugezogen. Dieſes war ſchon der 1. Kanon der Synode zu Orange, a. 529. Darin wird die Lehre der Pelagianer verdammt: Per assensum praevaricationis Adae non totum, i. e. secundum corpus et animam, in deterius hominem commutatum, sed, animae libertate illaesa durante, corpus tantummodo corruptioni obnoxium esse. Von einem, der das lehrt, wird geſagt: Pelagii errore deceptus adversatur scripturae. Mansi VIII. p. 711. Sufficit, ſagt Auguſtinus daher, ad condemnationem, etiamsi non esset in hominibus nisi originale peccatum. Quamvis enim condemnatio gravior sit eorum, qui originali dilicto etiam propria conjunxerunt, et tanto singulis gravior, quanto gravius quis peccavit, tamen, etiam illud solum, quod originaliter tractum est, non tantum a regno Dei, quo parvulos sine accepta Christi gratia defunctos intrare non posse ipsi etiam confitentur, verum et a salute ac vita aeterna facit alienos, quae nulla esse alia potest praeter regnum Dei, quo sola Christi societas introducit. De pecc. mer. et rem. l. 1. c. 12. Was den Verſtand betrifft, ſo iſt durch die Erbſünde das Licht der Vernunft in demſelben erloſchen, und Auguſtinus entwickelt irgendwo in der Schrift de civ. Dei, wie ebendaher die greuliche Unwiſſenheit, das Irren und Zweifeln in allen Menſchen entſtanden, welches nur mit großer Mühe und Schwierigkeit, durch Schmerz und Anſtrengung von Jugend auf bis zu einem gewiſſen Grade überwunden wird. Was aber die Freiheit des Willens betrifft, ſo iſt ſie in ihrer Urſprünglichkeit und Reinheit, d. h. zur Liebe Gottes, in allen Menſchen erloſchen und

kann nur durch die Gnade wiederhergeſtellt werden. Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum. Sicut enim qui se occidit, utique vivendo se occidit, sed se occidendo non vivit nec se ipsum potest resuscitare, cum occiderit, ita cum libero peccaretur arbitrio, victore peccato ámissum est et liberum arbitrium. Enchirid. ad Laur. c. 30. Liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus. Ep. 107. Arbitrium voluntatis tunc est vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit. Tale datum est a Deo, quod amissum proprio vitio, nisi a quo dari potuit, reddi non potest. De civit. Dei l. 14. c. 11. Da Julianus ihm entgegnet hatte, liberum arbitrium manere post Adami peccatum, zeigt Auguſtinus, daß die Feſtigkeit des Willens verloren gegangen in denen, qui per peccatum liberi facti sunt justitiae, d. h. von ihr entfremdet und Knechte der Sünde. Contra Jul. l. 1. c. 73. Auf ſolche Weiſe iſt der Menſch auf dem Wege der Natur, und ohne daß dieſe an ſich zur Sünde geworden, durch die Sünde, dem Satan und der Verdammniß anheimgefallen. Hoc generi humano inflictum vulnus a diabolo, quidquid per illud nascitur, cogit esse sub diabolo, tanquam de suo frutice fructum jure decerpat: non quod ab illo sit natura humana, quae non est nisi ex Deo, sed vitium, quod non est ex Deo. Non enim propter se ipsam, quae laudabilis est, quia opus Dei est, sed propter damnabile vitium, quo vitiata est, natura humana damnatur. Et propter quod damnatur, propter hoc et damnabili Diabolo subjugatur, quia et ipse diabolus Spiritus immundus est, et utique bonum, quod Spiritus, malum, quod immundus, quoniam Spiritus est natura, immundus est vitio, quorum duorum illud a Deo est, hoc ab ipso. Non itaque tenet homines, sive majoris, sive infantilis aetatis, propter quod homines sunt, sed propter quod immundi sunt. De nupt. et conc.

l. 1. c. 23. Die Pelagianer warfen dem Auguſtinus vor, daß nach ſeiner Vorſtellung der Menſch müßte entweder vom Teufel, oder doch für den Teufel geſchaffen ſeyn. Beides widerlegt er in dem Buch de nupt. et conc. Das erſtere, daß er manichäiſch denke, im 2. Buch im 3. Kapitel. Audi ergo breviter, quid in ista quaestione versetur. Catholici dicunt, humanam naturam a creatore Deo bono conditam bonam, sed peccato vitiatam medico Christo indigere. Manichaei dicunt: humanam naturam non a Deo conditam bonam peccatoque vitiatam, sed ab aeternarum principe tenebrarum de commixtione duarum naturarum, quae semper fuerunt, una bona et una mala, hominem creatum. Pelagiani et Coelestiani dicunt, humanam naturam a bono Deo conditam bonam, sed ita esse in nascentibus parvulis sanam, ut Christi non habeant necessariam in illa aetate medicinam. Agnosce igitur in tuo dogmate nomen tuum et Catholicis, a quibus confutaris, desine objicere et dogma et nomen alienum. Nach dieſer Stelle kann die Vermuthung derer wenig Gewicht haben, welche ſich die eigenthümlichen Vorſtellungen Auguſtinus aus ſeinem früheren Zuſammenhange mit dem Manichäismus erklären; weder unbewußt noch bewußt iſt dieſer in ſeiner Lehre nachzuweiſen: er hatte vielmehr ein klares Bewußtſeyn von demjenigen, was beide Lehren ſtreng von einander ſchied. Denſelben Vorwurf widerlegt er auch in Bezug auf die Ehe, de nupt. et conc. l. 2. c. 23, durch eine merkwürdige Parallele. Sicut Ariani Sabellianos nos esse criminantur, quamvis non dicamus, unum eundemque esse Patrem et Filium et Sp. S. quod Sabelliani dicunt, sed dicamus unam eandemque esse naturam Patris et Filii et Sp. S. quod catholici dicunt; ita Pelagiani nobis Manichaeos objiciunt, quamvis non dicamus, esse malum nuptias, quod dicunt Manichaei, sed dicamus, malum primis hominibus i. e. primis conjugibus accidisse, et inde in omnes homines per-

transisse, quod dicunt catholici. Sed sicut Ariani dum Sabellianos fugiunt, in pejus aliquid inciderunt, quia Trinitatis ausi sunt non personas discernere, sed naturas, ita Pelagiani dum Manichaeorum pestem, in perversum vitare conantur, de nuptiarum fructu ipsis Manichaeis convincuntur perniciosiora sentire, credendo parvulos Christo medico non egere. Und nochmals kommt er darauf zurück und zeigt den Urſprung des Böſen auf in der an ſich guten Natur. L. 2. c. 29: Quod autem iste sibi quasi religiose dicere visus est: si natura per Deum est, non potest in ea esse originale malum, nonne religiosius sibi alius videtur dicere: si natura per Deum est, non potest in ea oriri ullum malum? Et tamen falsum est, hoc enim Manichaei asserere voluerunt et non creaturam Dei factam de nihilo, sed ipsam naturam Dei malis omnibus implere conati sunt. Non enim ortum est malum nisi in bono, nec tamen summo et immutabili, quod est natura Dei, sed facto de nihilo per sapientiam Dei. Gegen das andere aber, daß Gott die Menſchen für den Teufel geſchaffen haben müßte, erklärt ſich Auguſtinus im 1. Buch de nupt. et conc. c. 16, indem er zeigt, wie Gott ſelbſt der Creatur unter der Sünde, ja des Teufels ſelbſt, ſich mannigfaltig zu ſeinen weiſen und heiligen Abſichten bedient. Bonitate sua Deus facit homines et primos sine peccato et ceteros sub peccato, in usus profundarum cogitationum suarum. Sicut enim de ipsius Diaboli malitia novit illa, quid agat et quod agit, justum est et bonum, quamvis sit, de quo agit, injustus et malus, nec eum propterea creare noluit, quia malum futurum esse praescivit: ita de universo genere humano, quamvis nullus hominum sine peccati sorde nascatur, bonum ille, qui summe bonus est, operatur, alios faciens tanquam vasa misericordiae, quos gratia discernat ab eis, qui vasa sunt irae, alios tanquam vasa irae

ut notas faciat divitias gloriae suae, in vasa misericordiae. Wenn nun überhaupt auf dem Wege der Fortpflanzung in und mit der Sünde Adams auch seine Schuld und Verdammniß sich forterbt auf alle seine Nachkommen, und diese Schuld, wie diese Sünde vor aller eigenen Sünde, schon als ein sündhafter Zustand vorhanden ist, so sind, nach Augustinus, auch die eben geborenen Kinder der ewigen Verdammniß anheimgefallen, falls sie nicht durch die Gnade Gottes in Jesu Christo wiedergeboren werden. Gignitur, sagt er, peccator actu adhuc nullus et actu novus, sed reatu vetus; de nupt. et conc. l. l. c. 19; und er führt es in der Schrift: Enchiridion ad Laur. c. 46. u. 47. weiter aus, wie die Sünde einen Zusammenhang hat und verbreitet durch Eltern und Kinder, und wie ihnen in allen diesen Gestalten auch ohne die eigenen Sünden die fremden zugerechnet werden, wie auch die Leiden der Kinder beweisen, die ohne Schuld nicht zu denken sind.

3) Diese Folge der ersten Sünde für die ganze menschliche Natur, sofern sie von Adam abstammt, ist das, was als Zurechnung der adamitischen Sünde bestimmt ist. Die Pelagianer sträubten sich, wie sie die Fortpflanzung der ersten Sünde auf dem Wege der sinnlichen Lust und Zeugung verwarfen, so auch gegen eine solche Zurechnung. Wie kann dem Menschen, sagte Pelagius, von Gott jene Sünde zugerechnet werden, welche er nicht als die seinige erkannt hat. De nat. et gr. c. 30. Sie hielten sich auch hier nur an das, was man die wirkliche Sünde, die des eigenen Willens nennt, ohne eine allgemeine, der menschlichen Natur als solcher inhärirende, zuzugeben, von welcher Leiden und Tod die ebenso allgemeinen Folgen wären. Der leibliche Tod ist nichts als eine bloße Naturnothwendigkeit. Aug. de haeresibus c. 88. Die Imputation der ersten Sünde ist nach Augustinus dieß, daß die Sünde zur Strafe der Sünde geworden, das Verderben der menschlichen Natur in der ganzen Nachkommenschaft des ersten Menschen und die

gerechte Beſtrafung aller, welche in und mit ihm geſündigt haben. Man muß, ſagt Auguſtinus, dreierlei unterſcheiden, Sünde, Strafe der Sünde und dasjenige, was auf die Art Sünde iſt, daß es zugleich Strafe der Sünde iſt. Zu der letztern Art gehört die Erbſünde, ſie iſt Sünde und Strafe der Sünde zugleich. Sie iſt ſchon in den neugebornen Kindern als die verborgene Möglichkeit, und zeigt ſich erſt als wirklich, wenn ſie heranwachſen. Op. imp. l. 1. c. 47. Eine nothwendige nannte Auguſtinus dieſe Sünde in dem Sinne, daß ſie die unvermeidliche, weil von der menſchlichen Natur unzertrennliche iſt. Die Sünde iſt nicht allein eine freiwillige und mögliche, ſagt er, von der man ſich zu enthalten die Freiheit hat, ſondern auch eine nothwendige, von der man ſich zu enthalten nicht die Freiheit hat, welche nicht allein Sünde, ſondern auch Strafe der Sünde iſt. Op. imp. l. 5. c. 59. Von dem erſten Menſchen, ſagt er, iſt eine ſo große Sünde begangen worden, daß dadurch die menſchliche Natur als ſolche ins Schlimmere verändert worden, indem auch den Nachkommen die Verpflichtung zur Sünde (obligatio peccati) und die Nothwendigkeit des Todes übermacht worden iſt (transmissa). De civ. Dei l. 14, 1. Die Weiſe, wie Gott ſtraft, iſt daher die, daß er die Sünden durch Sünden ſtraft. De nat. et gr. c. 22. contra Jul. l. 5. c. 3. Adam, die menſchliche Natur, wird in allen Nachkommen beſtraft, ſo werden alle auch in ihm beſtraft. Von der Thorheit der neuern Exegeten und Dogmatiker war Auguſtinus ſehr entfernt, welche die Sünde und die Strafe dafür von dem Genuß der verbotenen Frucht inſofern ableiten, als dadurch der Leib des Menſchen ſeine urſprünglich gute Beſchaffenheit verloren. Denn die Frucht, ſagt er, war nicht an ſich böſe; an dem Orte einer ſo großen Glückſeligkeit konnte Gott nichts Böſes gepflanzt haben, ſondern ſchädlich war ſie nur inſofern, als ſie verboten war. De civ. Dei l. 14, 12. Es ward durch dieſes Verbot der Gehorſam zur Pflicht gemacht, welcher der Erzeuger aller übrigen Tugenden

iſt. Durch die Uebertretung jenes einen Verbots ward alſo das Prinzip aller Tugend verletzt. L. c. Durch den Fluch der Sünde iſt dann die ganze Natur deteriorirt worden, aber darum iſt doch die Sünde nicht etwas eigentlich nur Natürliches, ſondern suo vitio und vitio, quo voluntate prolapsus est, iſt der Menſch verdorben, und das phyſiſche Verderben hat ſich nur als poſitive göttliche Strafe an Adams Uebertretung geknüpft. De pecc. mer. l. 2. c. 4. Auch die Getauften ſind nicht ohne das malum ignorantiae et concupiscentiae c. Jul. l. 16. In dieſem Zuſtande, worin der Menſch ſich befindet von der Natur her, kann er nichts anders, als irren und ſündigen. Ebendamit iſt denn auch die von Gott dem Menſchen anerſchaffene moraliſche Freiheit verloren gegangen, und in dieſem Verluſt drängt ſich die ganze Strafe und Zurechnung der erſten Sünde zuſammen. In welchem Sinne dieſes zu verſtehen ſey, kann erſt aus dem Folgenden klar werden. Ebenſo iſt Alles in der Verdammniß zuſammengefaßt, was der Menſch ſolcher Zurechnung wegen zu leiden hat. Wegen des verdammenswürdigen Verderbens, wodurch die menſchliche Natur verdorben worden, wird ſie verdammt. De nupt. et conc. l. 1. c. 23. We[illegible] Adam durch den freien Willen Gott verlaſſen hat, ſo hat [illegible] das gerechte Gericht Gottes erfahren, daß er mit ſeinem ganze[illegible] Stamme, welcher in ihm liegend ganz mit ihm geſündiget hatt[illegible] verdammet wurde. Wie viele aber aus dieſem Stamme dur[illegible] die Gnade Gottes befreit worden, die werden aus der Verdamm[illegible] niß befreit, von der ſie ſchon gefeſſelt ſind. De corrupt. et g[illegible] c. 10. Die ganze Menſchheit bildet daher eine massa perd[illegible] tionis. De pecc. orig. c. 31.

4) Was der Menſch ſey von der Natur und Geburt h[illegible], ſowohl in Beziehung auf Sünde wie auf Schuld, das läßt [illegible] nur im innigſten Zuſammenhange erkennen mit demjenigen, w[illegible] er werden ſoll und kann durch die Gnade und Wiedergeburt. Beide Seiten ſind in Auguſtinus Theorie weſentlich ei[illegible];

Alles weiſet in ſeiner Lehre das eine auf das andere hin, und wie man nur aus dem zweiten Adam erkennen kann, was der erſte war, ſo geht auch aus der Erkenntniß der Sünde und Schuld des erſten erſt recht das Bedürfniß und die unendliche Wohlthat des zweiten hervor. Dieß iſt daher immer auch der Hauptvorwurf Auguſtinus gegen die Pelagianer, daß ſie mit ihren Lehren das Verdienſt des Erlöſers verkleinerten und die Gnade Gottes in Jeſu Chriſto als überflüſſig vorſtellten, ja mit unmenſchlicher Grauſamkeit ſogar die kleinen Kinder ſchon der größeſten Wohlthat Gottes, womit er ihnen die Schuld der angeerbten Sünde vergiebt, berauben wollten. Haec est sapientia mundi, qua evacuatur crux Christi. Ep. 95. De grat. Chr. c. 41. Ad haec responsurus prius volo esse intentum lectorem, nihil agere istos, nisi ut salvator non sit parvulis necessarius, quos peccata prorsus, a quibus salventur, negant habere. Haec tanta perversitas et tantae inimica gratiae Dei, quae data est per Dominum nostrum J. C. qui venit, quaerere et salvare, quod perierat, insinuare se nititur cordibus parum intelligentium. De nupt. et conc. l. 2. c. 26. Von dieſer Seite trat nun das Dogma von der Taufe in den Streit ein. Sie war längſt, ihrem wahren Begriff gemäß, Kindertaufe geworden in der chriſtlichen Kirche. Den wahren Begriff der Wahrheit, auf welcher die Kindertaufe ruht, hat Auguſtinus zuerſt vollſtändig entwickelt. Aber wie er ſchon die Lehre von der Erbſünde mit vielen poſitiven Beziehungen verflocht, welche zum reinen Begriff derſelben nicht weſentlich mit gehören, ſo nimmt er die Taufe auch nicht blos als dieſe nothwendige Weihung der Neugeborenen, ſondern ſchließt die äußerliche Handlung als ſolche durchweg als gleich weſentlich mit ein in den Begriff. Wie er alſo den Begriff der Erbſünde nicht blos dafür beſtimmt, daß ſie derjenige Zuſtand aller Geborenen ſey, in welchem ſie von der Natur herkommend nicht bleiben dürfen, in welchem ſie nicht gut ſind, ſondern das noth-

wendige Bedürfniß haben, nochmals geistig geboren und als Kinder der Welt von Natur auch zu Kindern Gottes zu werden, sondern vielmehr so, daß sie Adams Sünden und Schuld tragen, unter der Gewalt des Teufels stehen und ewig verloren sind, falls sie nicht getauft werden: so sieht er die Taufe auch nicht blos als die Erklärung und den Ausdruck der Wahrheit an, daß sie Gott in Jesu Christo geweiht sind, sondern daß sie dieses erst werden müssen, vornehmlich durch die Aeußerlichkeit der Handlung, und diese ihnen erst Reinigung von der angeerbten Schuld und Vergebung der Sünden verschaffe. Die von ihm an dem Begriff der Erbsünde und der Taufe übrig gelassene Beschränkung gab nun den Pelagianern Veranlassung zum Widerspruch, und wie begriffslos sie auch darin verfahren mochten, so waren ihre Einreden doch in mancher Beziehung nicht ohne Schein und Grund. An der Bestimmung des Zwecks der Kindertaufe, als der Aneignung aller Wohlthaten des Christenthums, brach nun der ganze Dissensus zwischen ihm und ihnen erst vollständig hervor. Die oberflächliche Lehre der Pelagianer entwickelt sich wesentlich in folgenden Momenten:

a. Der Zweck der Kindertaufe ist die sanctificatio in Christo. Zu dem bono naturali kommt, sagte Julianus, durch die Taufe das bonum sanctificationis hinzu. C. Jul. l. 6. c. 17. Diese Heiligung in dem Herrn ist Mittheilung der Wohlthaten, welche das Christenthum gewährt, und die Taufe nicht blos Ceremonie der Einweihung ins Christenthum, sondern zugleich ein Sacrament und als solches die wirkliche Aneignung der Seligkeit des Christen. Wo Erwachsene noch getauft werden, da werden sie durch die Taufe auch von den wirklichen Sünden frei und der Tod ist für sie Vergebung der Sünden. In diesem Sinne konnte Julianus sagen: wir verdammen die, welche sagen, daß die Taufe nicht alle Sünden tilge, denn wir wissen, daß eine vollkommene Reinigung durch die Mysterien oder Sacramente verliehen werde. Contra duas epist. Pelagg.

l. 23. und op. imp. l. 2. c. 108. Auch in Anſehung der Kinder bedienten ſich die Pelagianer des Ausdrucks, ſie würden in remissionem peccatorum getauft. Allein dieſer Ausdruck hatte bei ihnen, wie nur eine äußerliche Veranlaſſung, ſo auch nur einen ganz äußerlichen Sinn. Sie verſtanden ſich dazu, um die Einheit der Taufe für die Erwachſenen und die Neugebornen nicht aufzuheben und eine andere Taufformel in Beziehung auf beide zu gebrauchen. Sollte aber die Taufe Aneignung aller Wohlthaten des Chriſtenthums ſeyn, ſo war darin auch die Vergebung der Sünden mitenthalten. Darin nun einig mit Auguſtinus, daß wirkliche Sünden in den eben geborenen Kindern nicht ſeyen, meinten ſie, deshalb befänden die Kinder von Natur ſich ſchon in einem Zuſtande, in welchem ſie für gut zu erklären ſeyen, und bezogen alſo die Wohlthat der ihnen ertheilten Taufe allein auf die künftigen Sünden derſelben. So hatte die Taufe auch eigentlich für die Pelagianer in Anſehung der Kinder nur die Bedeutung eines Präſervativs.

b. Was nun die Nothwendigkeit der Taufe betrifft, ſo behaupten die Pelagianer, daß auch die Nichtgetauften ſelig würden. Scheine hierdurch die Taufe ſelbſt ganz überflüſſig geworden, ſo ſtellten ſie dagegen eine Diſtinction zwiſchen salus oder vita aeterna und dem regnum coelorum auf, wodurch denn die Taufe für Alle, welche das Himmelreich erwerben wollten, als nothwendig erſchien. Sie unterſcheiden alſo zwiſchen Seligkeit überhaupt und der Seligkeit des Chriſten; eine ganz äußerliche, nichtige Diſtinction, die leere Vorſtellung der ſo Diſtinguirenden, welche in ihrer Nichtigkeit darzuſtellen, dem Auguſtinus nicht ſchwer fallen konnte. So aber dachten ſie einerſeits das Empörende zu entfernen, welches in der Verdammung aller Nichtgetauften liegt, und andererſeits doch auch mit der chriſtlichen Kirche auf die Taufe das nämliche Gewicht zu legen. Sie glauben, ſagt Auguſtinus, etwas der Betrachtung und Unterſuchung Würdiges vorzutragen, wenn ſie behaupten,

vorfindet, wenn sie keine alte Sünde mit sich tragen? ruft er daher dem Julianus entgegen. Op. imp. l. 3. c. 151. Den reinen Gegensatz ihrer und seiner Lehre spricht Augustinus so aus: Die Pelagianer streiten den Kindern nicht das Sacrament der Taufe ab, auch versprechen sie nicht ohne Erlösung Christi einigen das Himmelreich. Aber das wird ihnen vorgeworfen, daß sie nicht bekennen wollen, die nicht getauften Kinder seyen der Verdammniß des ersten Menschen unterworfen und es sey die Erbsünde auf sie übergegangen, wovon sie durch die Wiedergeburt gereinigt werden müssen, weil sie behaupten, sie seyen nur zur Erlangung des Himmelreichs zu taufen, gleichsam als wenn außer dem Himmelreich etwas anderes, als den ewigen Tod diejenigen haben könnten, welche ohne Theilnahme an dem Leibe und Blute des Herrn, das ewige Leben nicht haben können. De pecc. orig. c. 17—19. C. duas epp. Pelagg. l. 1. c. 23.

Solcher pelagianischen Lehre gegenüber entwickelt die augustinische Lehre sich nun in folgenden Momenten:

a. Die Taufe hat eine absolute Nothwendigkeit zur Erlangung der Seligkeit, welche von dem Leben im Reiche Gottes nicht verschieden ist. Sie ist die Befreiung von der Zurechnung der Erbsünde; durch sie wird die Schuld der sinnlichen Lust (reatus concupiscentiae) erlassen, so daß sie nicht zur Sünde angerechnet wird, obgleich sie selbst, die sinnliche Lust, ihrer Wirkung nach (actu) in diesem Leben bleibt. Die Taufe ist die Bedingung aller Wohlthaten des Christenthums; nur durch sie kann der Mensch aller Früchte der Erlösung theilhaftig werden. Wirkliche Sünde können die neugeborenen Kinder nicht haben; es ist daher bei ihnen allein die Erbsünde, welche ihnen durch die Taufe nicht zugerechnet, deren Schuld, in welcher sie von der Natur her verwickelt sind, ihnen erlassen wird. Contra duas epp. Pelagg. l. 1. c. 14. l. 3. c. 3. Contra Julian. l. 2. c. 5. l. 6. c. 13. 14. De pecc. orig. c. 40. De nupt. et

conc. l. 1. c. 26. 33. 34. De pecc. mer. l. 1. c. 26. Weil die Kinder, ſagt er unter anderen, noch keiner Sünde des eigenen Willens unterworfen ſind, ſo wird die Erbkrankheit (originalis aegritudo) an ihnen geheilt durch die Gnade deſſen, welcher ſie geſund macht durch das Bad der Wiedergeburt. L. 1. c. 19. Ein Jeder, der aus dem Ungehorſam des Fleiſches, dem Geſetz der Sünde und des Todes fleiſchlich erzeugt iſt, muß geiſtlich wieder geboren werden, damit er nicht nur zum Reiche Gottes geführt, ſondern auch von der Verdammung der Sünde befreit werde. Kinder werden ſowohl der Sünde und dem Tode des erſten Menſchen unterworfen geboren, als ſie auch, mit der Gerechtigkeit und dem ewigen Leben des andern Menſchen in Verbindung tretend, in der Taufe wiedergeboren werden. L. 1. c. 16. Durch die Taufe wird die Feſſel der Zurechnung gelöſet, durch welche der Teufel die Seele verſtrickt hat und die Scheidewand niedergeriſſen, durch welche er den Menſchen von ſeinem Schöpfer trennte. L. 1. c. 39. Die Macht des Teufels inſonderheit, welche durch die Taufe vertrieben wird, entwickelt er ausführlich. De nupt. et conc. l. 1. c. 20. Ihr entſagen die Kinder durch das Herz und den Mund derer, welche ſie zur Taufe halten, da ſie es ſelbſt noch nicht können. Keine eigene Sünde haben ſie in ihrem Leben begangen; es bleibt daher die Erbſünde, durch welche ſie unter der Gewalt des Teufels gefangen ſind, wenn ſie nicht daraus durch die Taufe erlöſet werden. De pecc. orig. c. 40. Op. imp. l. 2. c. 224. Die Taufe zeigt aber nicht nur an, daß ihnen die Schuld der Erbſünde vergeben iſt, ſondern auch, daß ſie von nun an der Vergebung der wirklichen Sünden, welche ſie künftig begehen werden, fähig geworden ſind; ſie iſt zugleich die Bedingung und Möglichkeit, daß ſie auch für die wirklichen Sünden ihres folgenden Lebens Vergebung finden, nicht, daß ſo oft geſündigt wird, die Taufe wiederholt werde, ſondern weil eben durch ſie, einmal ertheilt, geſchieht, daß nicht nur vorher, ſondern auch nachher Vergebung

der Sünde erlangt wird. Quid enim prodesset vel ante baptismum poenitentia, nisi baptismus sequeretur, vel postea, nisi praecederet? De nupt. et conc. l. 1. c. 33. Nur an dieſe in der Taufe geſchehene Sündenvergebung und Weihung unſerer Natur kann ſich alle Wohlthat und Gnade des Evangeliums anſchließen und der Menſch ſich derſelben immer mehr und mehr erfreuen; denn iſt zwar durch die Taufe nicht das Prinzip der Sünde, ſondern nur die Schuld derſelben erloſchen, ſo kann er doch von da an immer mehr ſteigen und wachſen in ſeiner Heiligung. Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur. Non enim substantialiter manet, sicut aliquod corpus aut spiritus, sed affectio est quaedam malae qualitatis, sicut languor. De nupt. et conc. l. 1. c. 25. Denn in der Schuld der Erbſünde werden Kinder erzeugt und geboren, wenn ihre Eltern gleich die Getauften und Wiedergeborenen ſind. Wegen der fleiſchlichen Luſt geſchieht es, daß Kinder auch in der gerechten und geſetzmäßigen Ehe der Kinder Gottes geboren, nicht Kinder Gottes, ſondern Kinder der Welt ſind, weil die, welche ſie geboren haben, auch wenn ſie wiedergeboren ſind, nicht demgemäß (ex hoc) zeugen, daß ſie Kinder Gottes, ſondern demgemäß, daß ſie noch Kinder der Welt ſind. De nupt. et conc. l. 1. c. 17.

b. Eben deshalb fallen nothwendig alle Kinder, von chriſtlichen Eltern geboren und ohne Taufe verſtorben, der ewigen Verdammniß anheim. Auguſtinus übertrug auch in dieſer Beziehung, was der Begriff der Taufe iſt, daß ſie anzeigt, es ſey einer Gott geweiht, unbedenklich auf die äußere Handlung, ſo daß er jenes an dieſe knüpfte und davon abhängig machte. Es hat ſich an dieſe Vorſtellung, durch Auguſtinus eingeführt, das Bedürfniß und die Noth der Nothtaufe angeknüpft. Kinder, ſie mögen von noch ſo Heiligen und Gerechten gezeugt ſeyn, werden nicht von der Zurechnung der Erbſünde frei, wenn ſie nicht

in Chriſto getauft worden ſind. An die Erbſünde aber knüpft ſich unmittelbar die Verdammniß an. Nur daß Kinder, vor der Taufe verſtorben, ſich in der gelindeſten Art der Verdammniß befinden. Er lehrt daher, parvulos sine baptismo de corpore exeuntes in damnatione omnium mitissima futuros. De pecc. mer. et rem. l. 1. c. 6. Die Anſicht gründet ſich offenbar darauf, daß ſie einerſeits der eigenen Sünde ſo wenig als des eigenen Glaubens an Chriſtum fähig ſind, und daher unmöglich ſo hart als die Erwachſenen beſtraft werden können; andererſeits fällt ihnen doch die angeerbte Schuld zur Laſt, welche ſie durch die Geburt ſich zugezogen haben, und es kommt ihnen dabei kein Bewußtſeyn der Gnade Gottes in Jeſu Chriſto zu Hülfe oder zu Statten. Es iſt ſomit nur die Negation der Seligkeit, was Auguſtinus unter der mitissima damnatio verſteht. Sie werden, ſagt er, erträglicher (tolerabilius) beſtraft, als die, welche zur Erbſünde auch noch die wirklichen Sünden hinzugefügt haben. Ep. 186. c. 8. Es giebt aber darum doch nicht einen mittleren Ort, etwa die vita aeterna, nach Pelagius neben oder außer dem Himmelreich; wer nicht bei Chriſto iſt, kann nur bei dem Teufel ſeyn. In der Taufe geſchieht nichts anderes, als daß die Kinder dem Reiche Gottes, der Gemeinde der Gläubigen einverleibt werden; wenn ihnen dieſes nun nicht widerfährt, ſo können ſie nur der Verdammniß angehören. De pecc. mer. et rem. l. 3. c. 4. C. Jul. l. 6. c. 3. Ep. 217. c. 5. Op. imp. l. 3. c. 199.

c. Hieraus folgte denn unmittelbar die Unſeligkeit aller Heiden, ſelbſt derer, welche ihrer Tugenden wegen hoch geprieſen ſind. Dieſes zu ſtatuiren, war in Auguſtinus Syſtem unvermeidlich, wenn einmal die Wahrheit, auf welcher die Taufe beruht und deren Erklärung ſie iſt, daß der Menſch nämlich in ewiger Weiſe von Gott ſelbſt Gott geweihet ſey, auf die Aeußerlichkeit der Handlung beſchränkt und von ihr unzertrennlich gemacht war. Merkwürdig iſt aber in dieſer Hinſicht, wie ganz

anders Auguſtinus früher in den donatiſtiſchen Streitigkeiten hierüber dachte. Dort gab er noch zu, daß auch der Glaube und die Bekehrung des Herzens die Taufe wenigſtens bei Chriſten erſetze, wenn man nämlich zur Zeit der Noth nicht zur Taufe ſeine Zuflucht nehmen könnte, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest, und falls nur keine poſitive Verachtung des Sacramentes dabei ſtattfände. De baptismo contra Donatistas l. 4. c. 22. Ebenſo nahm er auch jetzt noch von der Verdammniß aller Nichtgetauften alle aus, welche auch vor Chriſto ſchon zu den Heiligen und Gerechten, zu den Verehrern des wahren Gottes im Alten Bunde gehörten, wie auch alle Märtyrer, welche vor der Taufe ſtarben. In allen dieſen Beziehungen verräth Auguſtinus nichts weniger als beſchränkte Vorſtellungen; er geht darin ſelbſt über die geſchichtliche Erſcheinung Jeſu Chriſti hinaus und hält ſich allein an die ewige Wahrheit der Menſchwerdung Gottes, als des Mittlers, obgleich ſie noch nicht erfolgt und wirklich geworden war. Der Glaube hat die alten Gerechten geheilt, der auch uns geheilt, das heißt der Glaube an den Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen, den Menſchen Jeſus Chriſtus, der Glaube an ſein Blut, ſein Kreuz, ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung. De nat. et gr. c. 44. Die alten Gerechten, das ſind nämlich die Gerechten des Alten Bundes, haben nach dem einen und ſelbigen Glauben gelebt, nach welchem wir leben, indem ſie glaubten, daß die Menſchwerdung, das Leiden und Auferſtehen Chriſti geſchehen *werde*, welche wir als geſchehen glauben. C. duas epp. Pelagg. l. 3. c. 4. Die Bluttaufe der Märtyrer aber galt, wie ſchon im 3. Jahrhundert, ſo auch für Auguſtinus der Waſſertaufe gleich. Seitdem von Chriſto geſagt iſt: wenn nicht Jemand wiedergeboren wird aus Waſſer und Geiſt, kann er nicht in das Reich Gottes kommen; und an einer andern Stelle: wer ſein Leben verlieret um meinetwillen, der wird es finden, wird Niemand ein Glied Chriſti außer durch

die Taufe in Chriſto oder durch den Tod für Chriſtum. De anima et ejus orig. l. I. c. 9. In Anſehung der Heiden hingegen war nach Auguſtinus der Grund ihrer Verdammniß nicht allein oder nicht ſowohl, daß ſie ohne Taufe waren, als vielmehr, daß ſie ungetauft und ohne Glauben an Chriſtum, keiner wahrhaft guten That fähig waren, durch welche ſie, wie jene Chriſten, hätten den Mangel der Taufe erſetzen können. Da hat alſo die angeborene Sünde in allen wirklichen Sünden ihren ungehemmten Lauf, und ſelbſt die guten und edlen Handlungen der Heiden ſind davon inficirt und dadurch depravirt. Wir wiſſen, ſagt er, von manchen Handlungen der Heiden, welche nicht nur keinen Tadel, ſondern ſelbſt Lob verdienen, obgleich, wenn man die Abſicht unterſuchte, ſie das Lob der Gerechtigkeit kaum verdienen würden. Viele der Heiden könnten, mit Ausnahme ihrer Götzenverehrung, als Muſter der Sparſamkeit, Nüchternheit, Keuſchheit, der Verachtung des Todes fürs Vaterland gelten. Würde dieß alles nicht auf den Zweck der wahren Frömmigkeit bezogen, ſondern auf den eitlen Stolz menſchlichen Lobes und Ruhmes, ſo verſchwände es freilich gewiſſermaßen (evanescunt quodammodo) und würde fruchtlos (sterilia reddunter), gleichwohl ergötzten ſie durch gewiſſe Anlagen des Geiſtes, quadam indole animi. Ep. 164. c. 2. Nicht ſo, ſagt er, iſt in der menſchlichen Seele das Ebenbild Gottes zerſtört durch die Seuche irdiſcher Affecte, daß in ihr nicht noch gleichſam einige äußere Züge (lineamenta externa) übrig geblieben wären. Aber ohne einige gute Werke iſt ſelbſt das Leben des ſchlechteſten Menſchen nicht, aber zur Seligkeit nützen ſie nichts. De Sp. et lit. c. 27. 28. Auf die Quelle, die Abſicht, den Glauben ſehend, aus welchem ſolche Werke hervorgehen, muß man ſie, obwohl ſie das Lob der äußern Geſetzmäßigkeit für ſich haben, dennoch für Sünden erklären. Iſt es aber wohl Sünde, ſagte Julianus, wenn der Heide einen Nackenden kleidet, die Wunde eines Kranken verbindet, zu einem falſchen Zeug-

niß ſelbſt durch die Tortur nicht zu bringen iſt? Dieſe Handlung an ſich, antwortete Auguſtinus, iſt keine Sünde; die Materie der Handlung iſt gut, aber die Form iſt Sünde; denn was nicht aus dem Glauben kommt, iſt Sünde. Der Heide verrichtet gute Werke auf eine ſchlechte Art und ein ſchlechter Baum kann keine guten Früchte bringen. Solche Handlungen tragen nichts bei zur Erlangung der Seligkeit und ſind keine wahrhaftigen Tugenden. C. Jul. l. 4. c. 3. Wo die Liebe nicht iſt, wird kein gutes Werk angerechnet, und es kann nicht einmal ein gutes genannt werden, weil, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde iſt. Der Glaube aber wirket durch die Liebe. De grat. Chr. c. 26. Doch machte Auguſtinus auch hier, wie bei den Kindern, die ohne Taufe verſterben, in Anſehung der Heiden, die von Chriſto nichts wiſſen und deren Unwiſſenheit nicht verſchuldet war, die Diſtinction, daß ſie in dem ewigen Feuer (sempiterno igne) gelinder (mitius) brenneten als die, deren Unwiſſenheit verſchuldet iſt. De grat. et lib. arb. c. 3. Erträglicher noch (tolerabilius), ſagt er, würden inſonderheit die Heiden beſtraft werden, welche von Natur geſetzmäßig gelebt hätten, erträglicher Fabricius als Catilina. C. Jul. l. 4. c. 3. Selbſt ohne Belohnung ſind ſie nicht, aber dieſer Lohn ſchränkt ſich auf dieſes Leben ein, iſt nur ein praemium temporale. De civ. Dei l. 5, 3.

II. Die griechiſche Kirche. Die älteſten Lehrer dieſer Kirche ſchließen ſich noch unmittelbar an die Darſtellungen der Bibel von der Natur des Menſchen vor und nach dem Fall an, ohne darüber zu ſpeculiren. Sie wiederholen die Lehren der Schrift, ohne den Gedankenreichthum in den bibliſchen Stellen weiter zu entwickeln; weil ſie denn das noch nicht thun, was Auguſtinus Aufgabe war, ſind ſie deshalb, weil ſie, obgleich als Gläubige reden aber als Theologen ſchweigen, mit ihm im Widerſpruch? Erſt mit Juſtinus fangen die näheren Beſtimmungen an; man hielt ſich theils mehr an den unmittelbaren Wort-

verſtand jener bibliſchen Stellen, theils raiſonnirte man darüber, als bloße Hüllen, worin tiefe Wahrheiten verborgen liegen. So kam man bald zu einer Menge von Vorſtellungen und Anſichten, welche nur verſchieden, aber darum doch nicht auch gerade im Widerſpruch mit einander oder gegen Auguſtinus ſind. Die Schlange iſt bald der Teufel ſelbſt, bald nur Werkzeug deſſelben. Daß der Menſch von Gott gut geſchaffen und zum Ebenbilde Gottes geworden, iſt allen Vätern mit Auguſtinus gemein; nur beziehen ſie den Inhalt des göttlichen Ebenbildes nach verſchiedenen Seiten; aber daß durch Verführung des Teufels die Sünde eingeriſſen, leugnen ſie ebenſo wenig. Mehrere der älteren griechiſchen Väter verwerfen dabei ausdrücklich die Vorſtellung von einem giftigen Baume, durch deſſen Genuß der Menſch ſich im Paradies geſchadet und ſich den Tod zugezogen habe; ſondern, wie Auguſtinus, ſagt Theophilus, der Ungehorſam verurſachte den Tod. Ad Autol. l. 2. c. 34. Die Gnoſtiker hingegen fanden die Urſache des Böſen in dem Körper, als dem Bande, wodurch auch die Seele an die Materie gefeſſelt und zu ſinnlichen Begierden fortgeriſſen iſt. Die gewöhnliche Anſicht von der durch Adam an alle Menſchen gekommenen Sünde iſt, daß die meiſten griechiſchen Väter ſie zunächſt mehr von der Seite des Uebels als der Schuld anſehen; ſofern das letztere das eigene Thun eines Jeden wäre, iſt das auch die Anſicht Auguſtinus, nur ſofern die Schuld zugleich Strafe oder wenigſtens Strafwürdigkeit wäre, wich er ab; denn in dieſem Sinne ſetzte er Schuld ſchon in jenes Herkommen von dem erſten Menſchen. Juſtinus ſagt: das Menſchengeſchlecht iſt von Adam an unter den Tod und die Verführung der Schlange gefallen, indem ein Jeder ohne eigene Schuld (*παρὰ ἰδίαν αἰτίαν ἑκάστου*) Böſes gethan. Dial. c. Tryph. p. 316. Indem er dann ausdrücklich hinzuſetzt: Gott wollte, daß die Menſchen ſowohl als die Engel aus eigener Wahl und Freiheit handeln ſollten, um ſie, wenn ſie Gutes thäten, zu belohnen, wenn ſie Böſes

thäten, ſie zu beſtrafen, ſo liegt darin eben die Hindeutung auf die Sünde, welche, auch ſchon ohne das Zuthun des Einzelnen, der Natur als ſolcher inhärirt. Denn er ſagt doch auch ſonſt mit der Schrift: das ganze Menſchengeſchlecht iſt dem Fluch unterworfen; Chriſtum hingegen nennt er den einzig Unbefleckten und Sündenloſen, und lehrt, die Erzeugung des Menſchen ſey verknüpft mit einer geſetzwidrigen Luſt. Dial. c. Tryph. p. 337. und in Grabe Spicileg. sec. II. de resurr. p. 180. Daß dieſe Allgemeinheit und Fortpflanzung des Verderbens von Adam an ſich freilich nur in wirklichen Sünden und freien Handlungen eines Jeden äußert, nach Juſtinus, beweiſet nichts gegen die Anſicht von ſeiner Seite, daß auch ohne das an ſich das Verderben vorhanden ſey. So leitet auch Athenagoras die Sünde aus dem freien Willen her, ſpricht von einer guten und regelmäßigen Beſchaffenheit des Menſchen, ſowohl in Abſicht auf ſeinen Schöpfer, als auf ſeine angeborene Natur, welches die Vernunft iſt, Legat. pro Chr. p. 29; aber ſchließt er wohl damit das allgemeine Verderben aus, leugnet er damit die Lehre der Bibel, daß durch Adam die Sünde in die Welt und über alle Menſchen gekommen, und könnte jene Aeußerungen nicht ebenſo gut auch Auguſtinus thun, wenn von dem Zuſtande des Menſchen vor dem Fall und von dem, was der Menſch durch Gott iſt, die Rede wäre? Beſtimmter ſchon ſpricht Irenaeus den Zuſammenhang der erſten Sünde mit der aller Menſchen aus. Wir haben, ſagt er, in dem erſten Adam Gott durch Uebertretung ſeines Gebots beleidigt, in dem andern ſind wir mit Gott verſöhnt; denn wir waren keines andern Schuldner, als desjenigen, deſſen Gebot wir übertreten hatten. Adv. haeres l. 5. c. 16. Er ſpricht von der Verwundung, von der Beſiegung aller, vom Verluſt der Unſterblichkeit in dem Sündenfall und der Erbſchaft des Todes durch die erſte Geburt. L. 5. c. 1. 21. Nur der Begriff der Zurechnung iſt ihm noch fremd, aber die Sache ſelbſt leugnet er nicht. Auf die alexandriniſchen Lehrer

und ihre Lehren von der Freiheit beruft man ſich am meiſten, um die Entfernung des Auguſtinus von ihnen darzuthun. Theils bleiben ſie in Anſehung des Urſprungs der Sünde bei den Worten der Schrift, theils beſchreiben ſie nur den Urſprung der wirklichen Sünde aus der Freiheit. Die Sünde, ſagt Clemens, iſt eine freiwillige Ungerechtigkeit, die Sünde iſt mein eigner freier Wille. Strom. l. 2. p. 463. Solch eine Freiheit, welche der eigene Wille des Menſchen, die Sünde und Knechtſchaft des Menſchen iſt, leugnete auch Auguſtinus nicht. Clemens leugnet gegen die Gnoſtiker, daß auf der Geburt eines Kindes der Fluch ruhe, weil es noch nicht mit eigenem Willen geſündigt. Strom. l. 3. p. 557. Er lehrt nicht ausdrücklich die angeborene Sünde und erklärt Epheſer 2, 5: wir ſind von Natur Kinder des Zorns, von dem Zuſtande der unwiſſenden und laſterhaften Heiden. An dieſer Seite bleibt alſo Clemens allerdings weit hinter Auguſtinus zurück, da dieſer alles viel tiefer durchſchaute. Aber würde er wohl dem Auguſtinus widerſprochen haben, wenn dieſer ſeinen Streit gegen Pelagius damals durchzufechten gehabt hätte? Clemens ſelbſt ſagt doch auch ſonſt Paedag. l. 3. c. 12, der Logos allein ſey ohne Sünde. Allen anderen ſey das Sündigen eingepflanzt (ἔμφυτον) und gemeinſchaftlich, hingegen von der Sünde zurückkehren, ſey nicht Allen, ſondern nur den Mündigen eigen. Der Begriff der Erbſünde iſt eben der von der Allgemeinheit der Sünde, wie ſie zunächſt Qualität der menſchlichen Natur iſt. Noch viel beſtimmter äußert ſich Origenes über das angeborene Verderben. Die Propheten ſagen, auch für die Neugeborenen ſoll man Sühnopfer bringen, weil auch dieſe nicht frei ſeyen von Sünden, ſagt er adv. Cels. l. 7. p. 730, und beruft ſich auf Pſ. 51, 7. 58, 4. Wir ſind alle in oder zur Sünde geboren, *πάντες πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν*; und wie ſehr er hiermit auf Auguſtinus Seite iſt, zeigt ſich beſonders noch darin, daß er die pelagianiſche Anſicht ausdrücklich ausſchließt und dem natürlichen Böſen das nur durch Gewohn-

heit angenommene entgegenſetzt. L. 4. p. 491. Vielleicht iſt Niemand rein von Sünden, wenn auch ſein Leben nur einen Tag dauert, wegen des Geheimniſſes der Geburt (*διὰ τὸ τῆς γενήσεως μυστήριον*). Commentar. in Matth. Op. T. III. p. 685. Durch das Sacrament der Taufe wird die Unreinigkeit der Geburt abgelegt; darum werden auch die Kleinen getauft. Opp. T. III. Hom. in Luc. 14. p. 948. Die Vorhaut des Herzens wird mit dem Menſchen geboren, die Beſchneidung kommt hinzu und nimmt das hinweg, was aus der Geburt kommt. Hom. in Jerem. V. Opp. T. III. p. 160. Mit der ideenvollen Deutung der Erzählung vom Sündenfall, worin er dieſen nicht von Adam und Eva als einzelnen Individuen, ſondern von dem ganzen Menſchengeſchlecht verſteht, und die Erzählung für eine allgemeine, die Menſchheit angehende Beſchreibung des Sündenfalles anſieht, iſt er denn auch ganz in Auguſtinus Anſicht davon, wie ſich in Origenes überhaupt ſchon das Tiefere und Speculative der Erkenntniß in der chriſtlichen Kirche hervorthat. Dabei hat man nun aber doch andere Stellen angeführt, in denen er theils den Urſprung der Sünde aus dem freien Willen beſchreibt, aus ſchlechter Erziehung, böſem Beiſpiel, theils den Teufel nicht für den Urheber der Sünde gehalten wiſſen will, welche Vorſtellungen doch theils nur von den wirklichen Sünden und deren Urſprung gelten, theils noch mit denen des Auguſtinus nicht geradezu im Widerſpruch ſtehen; theils hat man aber auch das Eigenthümliche der Lehre des Origenes aus äußerlichen Beziehungen, nämlich auf den Platonismus und die Lehre von der Präexiſtenz der Seele, ſich zu erklären verſucht. Man kann das zugeben, daß Origenes Anſicht vom natürlichen Verderben in ihm dieſen Zuſammenhang hatte mit der platoniſchen Vorſtellung von der Seele, welche zur Strafe für ihre Sünden in den irdiſchen Leib verſtoßen, und daß ihm in dieſem Sinne alle Menſchen von Geburt Sünder ſind; ferner, daß er derſelben Vorſtellung gemäß auch die Verbindung der Seele mit dem materiellen Kör-

per als eine Befleckung und Verunreinigung derſelben anſieht; aus dem allen aber folgt nicht, daß er in der Sache ſelbſt, im Dogma von der Erbſünde, ganz anderer Anſicht geweſen als Auguſtinus, ſondern daß in ihm dieß Dogma nur in einem andern ſpeculativen Zuſammenhang ſtand als in Auguſtinus, und jeder von beiden den Beweis dafür in anderer Weiſe führte. Den Zuſammenhang der erſten Sünde mit der aller Menſchen erkennet auch Athanaſius an; er leitet den Tod, die Verfluchung der Erde, die Angriffe des Teufels auf uns, die Verſchließung des Paradieſes und die Entſtehung der ſinnlichen Begierden von dem Sündenfalle ab. De salutari adventu Opp. I. p. 638. et I. p. 150. Die wirkliche Sünde leitet er von der Trägheit her, nach welcher die Menſchen ſich lieber mit ſinnlichen als geiſtigen Dingen beſchäftigen; er ſtellet die Sünde Adams als Beiſpiel dar, woran das allgemeine Schickſal der Menſchen geſchildert und dargeſtellt wird. Es giebt viele Stellen der griechiſchen Väter, bei Baſilius M., Gregor von Nyſſa und Nazianz, in denen ſie den freien Willen als Urſache der Sünden anſehen; iſt das nicht auch Auguſtinus Lehre in Anſehung der Sünde Adams und in Anſehung der wirklichen Sünden aller Menſchen? Dergleichen Aeußerungen ſtehen nicht im Widerſpruch mit ihm. Sagt doch auch Gregor von Nyſſa, wir hätten alle, da wir eine Natur mit Adam beſitzen, Urſache, Gott um Vergebung zu bitten. De orat. dom. sermo V. Opp. I. p. 756. Wozu denn Vergebung, wenn es mit dem Menſchen von Natur noch res integra iſt? Andererſeits ſcheint Gregor doch auch nicht eine Verſchlimmerung des Menſchen von Natur, oder daß der Menſch von Natur bös ſey, zugeben zu wollen; denn Opp. T. III. p. 329 erklärt er, Kinder bedürften keiner Reinigung, weil ſie keine Krankheit der Seele angenommen hätten. Bei ſolchen Stellen läßt ſich nur ſagen, daß Gregor an die auch von Auguſtinus nicht geleugnete Möglichkeit alles Guten in den Kindern, neben der Dispoſition und dem Hang zu allem Böſen, ge-

dacht, oder überhaupt noch nicht tief genug das chriſtliche Dogma aufgefaßt habe. Das iſt denn ganz beſonders zu ſagen von Chryſoſtomus, der in ſeiner redneriſchen und, nach dem Begriff beurtheilt, oberflächlichen Weiſe über dieſen Gegenſtand urtheilt und daher jederzeit als der Hauptpatron des Pelagianismus in der griechiſchen Kirche angeſehen worden. Das Ebenbild Gottes ſetzt er in die Herrſchaft über die ganze Erde, welche dem erſten Menſchen verliehen ſey, und bemerkt, daß ſeit dem Sündenfall dieſe Herrſchaft des Menſchen ſehr eingeſchränkt worden, da vorher die Thiere mehr Ehrfurcht gegen ihn gehabt hätten. Hom. 7. in Genes. Opp. II. p. 66. Den Tod als Folge der Sünde Adams giebt er zu, nach der Schrift. Daß aber durch ſeinen Ungehorſam ein Anderer zum Sünder geworden wäre, was wäre das für eine Folgerung, ſagt er. Derjenige würde ja keine Strafe verdienen, der nicht durch ſich ſelbſt geſündiget hat. Hom. 10. in ep. ad Rom. Opp. X. p. 125. Doch erklärt auch er, durch die Abſtammung habe die Sünde, welche unſere Stammeltern beſiegte, ſich eine Bahn bereitet. Allein darauf ſetzt er hinzu: wir werden hierdurch belehrt, nicht, daß die Wirkſamkeit der Sünde phyſiſch ſey, denn ſo wäre ſie nicht ſtrafwürdig, ſondern, daß die Natur durch Leidenſchaften erregt ſich zur Sünde neige, worüber jedoch der Entſchluß ſiege, wenn er die gehörige Mühe anwende. Wenn alſo jene nicht geſündiget hätten, ſo wären ſie nicht der Todesſtrafe verfallen; nicht ſterblich geworden, würden ſie über alles Vergängliche erhaben geweſen ſeyn; mit der Unſterblichkeit wäre auch Freiheit von Leidenſchaften verbunden geweſen, und wo dieſe iſt, hätte die Sünde nicht ſeyn können. In Psalm. 50. Hom. 2. Opp. III. p. 874. Die Sterblichkeit alſo und die Stärke der Begierde und ſinnlichen Luſt bei den Menſchen leitet er von Adams Sündenfall her; aber weiter geht er nicht und ſo iſt er freilich von Auguſtinus noch weit entfernt; ja über den Zweck der Kindertaufe drückt er ſich ganz pelagianiſch aus, indem er ſagt: wir taufen

auch die Kinder, obgleich ſie keine Sünde haben, damit ihnen die Heiligkeit, die Gerechtigkeit, die Annahme an Kindes Statt, die Erbſchaft, die Brüderſchaft Chriſti zu Theil werde und ſie ſeine Glieder werden. Auguſtinus führet dieſe Aeußerung des Chryſoſtomus ſelber an in der Schrift c. Jul. l. 1. c. 6, und konnte ſie leicht zu ſeinem Gunſten deuten, ſelbſt wider die Abſicht und Einſicht des Chryſoſtomus; denn daß die neugebornen Kinder keine wirkliche Sünde haben, leugnete auch Auguſtinus nicht, und wenn ſie ſo großer Güter in Chriſto benöthigt ſind, ſo werden ſie wohl auch von Natur nicht ſo ſeyn, wie ſie ſeyn ſollen.

III. Die lateiniſche Kirche. In ihr war die Erkenntniß dieſes Dogma von Anfang eine tiefere, als in der griechiſchen Kirche; inſonderheit ſchon bei Tertullianus kommen Aeußerungen vor, in denen eine durch Zeugung ſich fortpflanzende Vitioſität behauptet wird. Er ſagt zwar unter anderen auch zu einer Zeit, da die Kindertaufe ſich aus der bisherigen entgegengeſetzten Gewohnheit hervorzubilden anfing: warum eilt das unſchuldige Alter zur Vergebung der Sünden? de bapt. c. 18; aber mit der Unſchuld iſt offenbar nur die Abweſenheit der wirklichen Sünde gemeint, und das Bedürfniß der Vergebung an ſich beſtreitet er nicht; deshalb iſt auch kein wirklicher Widerſpruch zwiſchen dieſer und einer anderen Stelle, in der er ſagt: jede Seele wird ſo lange in der Gemeinſchaft mit Adam betrachtet, bis ſie in die Gemeinſchaft mit Chriſtus aufgenommen, und ſo lange für unrein, bis jenes geſchehen iſt. Sie iſt ſündhaft, weil unrein, und nimmt Schmach an durch die Gemeinſchaft mit dem Fleiſchlichen. Doch iſt das Fleiſch nicht für ſich (suo nomine) ſchwächlich, denn nicht an ſich will es etwas, ſondern nur als Werkzeug der Seele. De anima c. 40. Er lehret entſchieden die von dem erſten Menſchen herab ſich fortpflanzende Verdammniß. Nachdem der Menſch, ſagt er, das Geſetz Gottes übertreten und dem Tod übergeben war, ſteckte er

sein ganzes Geschlecht mit seinem Saamen an und pflanzte seine Verdammniß auf dasselbe fort. De testim. animae c. 3. Er unterscheidet wohl, was in der Natur des Menschen von Gott ist und als das Vernünftige von ihrem vernünftigen Urheber kommt, von demjenigen, was das Unvernünftige ist, und nennet dieses später entstanden und hinzugekommen. Es ist dieß aber, sagt er, eine auf Antrieb der Schlange hinzugekommene Uebertretung, welche in die Seele eingewachsen und mit ihr aufgewachsen in der Weise der Natürlichkeit (ad instar naturalitatis), weil sie schon im Anfang der Natur erfolgte. De anima c. 16. Noch stärker und bestimmter ist die Aeußerung de anima c. 41: Das Uebel der Seele, welches durch die Berückung des bösen Geistes vermehrt wird, geht aus dem Verderben des Ursprungs hervor und ist gewissermaßen natürlich; denn das Verderben der Natur ist eine andere Natur. Auch der Gedanke der Zurechnung der Sünde Adams ist ihm nicht fremd; denn durch Fasten und Befolgung der Speisegesetze, sagt er, büßen wir die erste Sünde Adams (primordiale peccatum). De jejun. c. 3. Nach solchen Bestimmungen, unter denen selbst der Name der Erbsünde (originis vitium) vorkommt, können die augustinischen Expositionen nur als weitere Entwickelungen dessen erscheinen, was schon bei Tertullianus in seinen Grundzügen zu lesen ist. Der tradux animae ist bei ihm, wie bei Augustinus, zugleich tradux peccati. Das menschliche Elend, wozu er auch die Schmerzen der Gebährenden rechnet, war nach ihm die Mitgabe der Sünde. De poenit. c. 2. De habitu muliebri c. 1. In demselben Sinne erklärt sich auch Cyprianus. Das Kind, sagt er, ist durch seine fleischliche Abstammung von Adam gleich von seiner Geburt an mit dem alten Tode angesteckt (secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit). Ep. 64. Hieronymus und Augustinus führen mehrere Stellen von Cyprianus in diesem Sinne an, und er ist auch sonst für einen eifri-

gen Anhänger Tertullians bekannt. Bei anderen Schriftſtellern des 4. Jahrhunderts, wie Arnobius und Lactantius, iſt dieſe Lehre nicht ſo beſtimmt ausgedrückt. Der letztere theilt mit dem Namen des chriſtlichen Cicero auch die Oberflächlichkeit deſſelben und das Rhetoriſche des Chryſoſtomus. Hilarius von Pictavium hingegen unterſcheidet beſtimmt die der Seele anklebende Unvollkommenheit von den wirklichen Sünden, und nennet jene ſelbſt das vitium originis. Wegen des uns allen gemeinſchaftlichen Urſprungs ſind alle Menſchen nicht frei vom Böſen. Per naturam corporis iſt die Materie der Sünde für alle Menſchen da. In Ps. 118. p. 331. 329. 219. Noch mehr konnte Auguſtinus ſich auf Ambroſius berufen. Dieſer ſagt in ſeinem Comment. in Lucam nach Auguſtinus Anführung c. Jul. l. 1. c. 3. u. op. imp. l. 2. c. 36: Die Sünde Adams iſt der Tod Aller. Adam war, und in ihm waren wir alle; Adam kam um, und in ihm ſind wir alle umgekommen. Schon von der Geburt her ſind die Menſchen mit Sünden angeſteckt. Nec conceptus exsors iniquitatis, quoniam parentes non carent lapsu. Apologia Prophetae David c. 4. Ebendaſelbſt heißt es: Wir haben alle in dem erſten Menſchen geſündigt und durch die Nachfolge der Natur iſt auch die Nachfolge der Schuld auf Alle übergegangen. Adam iſt in einem Jeden von uns. Denn in ihm hat die Menſchheit (conditio humana) geſündigt, weil die Sünde durch Einen auf Alle übergegangen iſt. Adam erhielt eine tödtliche Wunde (letale vulnus), an welcher das ganze menſchliche Geſchlecht geſtorben ſeyn würde, wenn nicht jener herabſteigende Samariter ſeine ſchmerzhaften Wunden geheilet hätte. Ap. Aug. c. Jul. l. 1. c. 3. Ferner im 1. Buche de poenit. c. 2. ſagt er: alle Menſchen werden unter der Sünde geboren und ſelbſt ihre Entſtehung iſt verderbt, ortus ipse in vitio est. Ap. Aug. c. Jul. l. 2. c. 3. u. c. duas epp. Pelagg. l. 4. c. 11. Die Uneinigkeit des Fleiſches und Geiſtes iſt durch die Uebertretung des erſten Menſchen in die Natur übergegangen (in na-

turam vertit). In Luc. 1, 7. Es iſt alſo ausgemacht, daß Niemand, der durch Mann und Weib gezeugt iſt, frei von Sünde iſt. Ap. Augustin. de nupt. et conc. l. 1. c. 35. u. l. 2. c. 5. Die Kinder werden bei dem Anfang ihres Daſeyns von der malitia gebeſſert. Ap. Aug. c. Jul. l. 1. c. 3. Wer iſt jener Wucherer der Sünde anders, als der Teufel, von welchem Eva die Sünde, welche auf alle Nachkommen überging und durch die Zinſen des ganzen Menſchengeſchlechts in Schulden ſetzte (defoeneravit). Ambr. de Tobia c. 9. Das Löſegeld (pretium) unſerer Befreiung war das Blut Chriſti, welches nothwendig dem bezahlt werden mußte, dem wir durch unſere Sünden verkauft waren. Ep. 77. Auguſtinus führet c. Jul. l. 1. c. 3. noch mehrere andere, weniger berühmte Lehrer der lateiniſchen Kirche an, deren Uebereinſtimmung mit ihm in dem Dogma von dem pecc. originale er ſich erfreute.

Es iſt zuletzt nur noch hinzuzufügen, wie in der lateiniſchen Kirche das Dogma von der Erbſünde, von Auguſtinus gegen Pelagius und Cöleſtius durchgefochten und beſtimmt, endlich zum kirchlichen Abſchluß gelangte, wobei es auch im Abendland im Weſentlichen geblieben, obgleich die griechiſche Kirche ſeitdem niemals davon ſonderliche Notiz genommen und auch nach jenen Synodalbeſtimmungen ſich noch oft Widerſpruch dagegen erhoben hat. Gleich im Anfang des Streites, da Cöleſtius ſich zu Karthago um eine Presbyterſtelle bewarb, wurde er von dem Diaconus Paulinus daſelbſt irriger Meinungen wegen angeklagt. Es ſind die oben bereits entwickelten Grundſätze von der ſterblichen Erſchaffung Adams, von der noch jetzt vorhandenen gleichen Beſchaffenheit der Kinder mit Adam vor dem Sündenfalle. Die erſte Verdammung dieſer Lehrſätze erfolgte auf der Synode zu Karthago vom Jahre 412, unter dem Vorſitz des Biſchofs Aurelius. Pelagius war hierauf in den Orient gereiſet und dort mit Hieronymus in Streit gerathen. Auf einer Synode zu Diospolis unter Eulogius Vorſitz im Jahre 415, wurde er

noch für rechtgläubig erklärt, indem er einige der ihm vorgeworfenen Lehren nicht für die ſeinigen erkannte, andere zurücknahm oder ihnen eine erträgliche Deutung gab. Hieronymus und Auguſtinus fühlten ſich dadurch aufs äußerſte gekränkt und aufgebracht. Im folgenden Jahr 416 wurden alſo die Lehrſätze des Pelagius und Cöleſtius auf zwei Synoden, zu Karthago und Mileve, förmlich und aufs neue verdammt, und der römiſche Biſchof Innocenz I. trat dieſer Verdammung bei. Auguſtinus wußte das Anſehen der Synode zu Diospolis mit dieſer Verwerfung zu vereinigen durch die Erklärung, daß Pelagius nur durch Verſtellung und Zweideutigkeit der Verdammung durch dieſe Synode entgangen ſey. Nicht die Ketzerei iſt freigeſprochen, ſagte er, ſondern nur der Menſch, welcher die Ketzerei leugnete. De pecc. orig. c. 10. De gestis Pel. c. 10. 11. Retract. l. 2. c. 47. Aber ſchon zu Diospolis war nicht allein mehr das Dogma von der Erbſünde Gegenſtand der kirchlichen Beſtimmung, ſondern auch die Lehre von der Freiheit und Gnade, und da inzwiſchen Zoſimus, der Nachfolger von Innocenz, für die Pelagianer günſtig geſtimmt worden war, ſo wiederholten die africaniſchen Biſchöfe die Verdammung der pelagianiſchen Lehre nochmals auf einer Synode zu Karthago vom Jahre 418. Es ſind beſonders die drei erſten Canonen dieſer Synode, welche hierher gehören. Es wurde außerdem der Staat in das Intereſſe der Kirche, nach der Sitte der Zeit, hineingezogen, durch ein Geſetz des Kaiſers die pelagianiſche Lehre verboten, Pelagius und Cöleſtius aber aus Rom verwieſen und ihre Anhänger mit dem Exil bedroht. Auch Zoſimus verdammte zuletzt die Pelagianer, und alle, welche denſelben nicht beitreten wollten, wurden abgeſetzt. Weil dieſes an ſich eine gehäſſige Form war, ſo iſt ſie in den neueren Zeiten vollends von aller Dogmenhiſtorie als das einzige Mittel angeſehen worden, wodurch der Auguſtinismus über den Pelagianismus ſiegte, in welchem Urtheil man aber zugleich von aller innern Wahrheit oder Falſchheit

der ſtreitigen Lehrſätze abſtrahirte. Man konnte nun ſagen, die auguſtiniſche Lehre habe ſich nur durch Gewalt und Zwang geltend gemacht.

2. Das Dogma von der göttlichen Gnade und der menſchlichen Freiheit in dem Werk der Bekehrung und Beſſerung.

In dem berühmten Streit zwiſchen Auguſtinus und den Pelagianern über den urſprünglichen Zuſtand des Menſchen vor und nach dem Fall, war man auf beiden Seiten wohl darin einig, daß der Menſch, wie er von Gott geſchaffen iſt, gut ſey; der Unterſchied und Widerſpruch beiderſeitiger Beſtimmung erhob ſich erſt über die Frage, was der Menſch und das geſammte Menſchengeſchlecht geworden ſey durch den Sündenfall, und hier trat pelagianiſcher Seits die Behauptung ein, die menſchliche Natur ſey weſentlich dadurch nicht verändert oder verſchlimmert worden, und jeder Neugeborene ſey jetzt in keinem andern Zuſtande, als worin Adam ſich befand vor der Uebertretung; von Seiten Auguſtinus hingegen das Behaupten des angeborenen Verderbens, der Erbſünde, welche die Sünde des erſten Menſchen verbreitet über alle und mit ihr zugleich deſſen Schuld und Strafe. Man unterſchied dabei oft nicht genau genug, wodurch unſägliches Misverſtändniß entſtand, was der Menſch an ſich ſey, d. h. durch Gott und in göttlicher Beſtimmung, und was er von Natur ſey, d. h. als der fleiſchlich-, irdiſchgeſinnte. In dieſer Beziehung blieben die Pelagianer in der Einſeitigkeit ſtehen, daß ſie den Menſchen in beiden Rückſichten für gut erklärten, gut nicht nur an ſich und durch Gott, ſondern auch von Natur, Auguſtinus aber beides unterſchied, was er iſt, nämlich an ſich und was er geworden iſt, nämlich durch die Sünde, welche ihre Folgen erſtreckt über alle, welche auf dem Wege der natürlichen Zeugung entſtanden ſind. Der weitere Gegenſtand des Streites betraf nun das, was der Menſch in dieſem Zuſtande werden kann

und ſoll, wie darin das Werk ſeiner Bekehrung und Beſſerung vor ſich gehe oder überhaupt die Beſtimmung ſeines Daſeyns erreiche. Eine ganz verſchiedene Theorie darüber mußte ſich ergeben, je nachdem man ſich in Anſehung der erſteren Frage entweder an die eine oder andere Seite, an die pelagianiſche oder auguſtiniſche ſtellte, und wie ſchon in dem Streit über den Menſchen vor und nach dem Fall, ſo war auch in dieſem nur die Frage: was der Sinn und die Lehre der chriſtlichen Religion ſey über dieſen Punkt; auf das theologiſche, dogmatiſche Verſtändniß der chriſtlichen Heilslehre und Heilsordnung kam es an. Durch die dogmatiſche Unterſuchung wurde aber nicht allein die Erkenntniß deſſen geſucht, was in der göttlichen Offenbarung, in der Bibel enthalten, darüber beſtimmt ſey, ſondern auch, was die Vernunft der Sache mit ſich bringe und, an ſich in göttlicher Offenbarung gegeben, ſich auch vor der denkenden Vernunft als Wahrheit bewähre. Deshalb ließ Auguſtinus ſich hier beſonders in mancherlei tiefſinnige Speculationen ein, um dadurch das in der Bibel Gegebene als Wahrheit zu beweiſen und vor der Vernunft zu rechtfertigen, da hingegen die Pelagianer auch hier ganz oberflächlich verfuhren und in abſtractem Verſtandesraiſonnement ſtehen blieben. Welches nun aber auch das Ergebniß der gegenſeitigen Unterſuchung und Beſtimmung war, ſo darf man den Streit über das Verhältniß der göttlichen Gnade zu menſchlicher Freiheit im Werk der Bekehrung und Beſſerung nicht für eine Zufälligkeit halten, welches er nur war in Beziehung auf Zeit und Ort, und die verſchiedenen Individuen, welche den Streit zu führen hatten. Der Widerſpruch, in welchen ſie durch ihre gegenſeitige Denkart mit einander traten, iſt nicht allein nur durch ſie und nach ihrer Willkühr entſtanden, ſondern er liegt in der Sache, in dem Gegenſtande des Streites und kam aus dem Dogma ſelbſt an die Streitenden, und iſt in ſofern ein weſentliches Moment der Lehre ſelbſt, durch welches ſie hindurch geführt werden mußte, um in der Kirche

zum vollen Bewußtſeyn der Wahrheit zu gelangen. Ebendaher kam die Nothwendigkeit, ja der innere Zwang, womit die eine und andere Partei an ihre Denkart gefeſſelt war und davon nicht ablaſſen und weichen zu können verſicherte; ſie hatte da eine beſtimmte Seite der Wahrheit ſelbſt für ſich, und eben das war der Unterſchied zwiſchen den Pelagianern und dem Auguſtinus, daß jene in einer, wiewohl an ſich orthodoxen, doch einſeitigen Beſtimmung ſtehen blieben und das Dogma ſelbſt darauf reducirten und beſchränkten, in Auguſtinus Entwickelungen hingegen das Dogma ſich durch alle ſeine verſchiedenen Momente hindurch bewegte, worin denn auch der Pelagianismus ſeine Stelle hatte, aber zugleich durch die fortſchreitende Bewegung aufgehoben war. Man kann daher wohl nachweiſen, daß der Pelagianismus mit ſeinen poſitiven Beſtimmungen im Auguſtinismus, aber nicht, daß umgekehrt dieſer in jenem enthalten iſt. Durch Auguſtinus erſt gelangte die chriſtliche Kirche zum vollſtändigen Bewußtſeyn deſſen, was ſie an der chriſtlichen Religion in Anſehung ihrer Lehre von der Bekehrung und Beſſerung, und der in Jeſu Chriſto erſchienenen Gnade Gottes habe, und dieſes reichere und klar entwickelte Bewußtſeyn des Chriſtenthums in dieſer Hinſicht war ein ſo weſentlicher, als nothwendiger Fortſchritt. Dieſe Entwickelung, dieß klare Bewußtſeyn und dieſe theologiſche Deduction der chriſtlichen Glaubensmomente in ihrem innern Zuſammenhange iſt das Neue an ſeiner Lehre, und wenn man will ſein Verdienſt, wodurch er vor allen frühern Kirchenvätern ſich ausgezeichnet hat und von ihnen ſich unterſcheidet, nicht aber, wie man es oft vorgeſtellet hat, als ob er in einem inneren Widerſpruch mit dem früheren Kirchenglauben geſtanden und ganz unerhörte Dinge auf die Bahn gebracht hätte. Gar Manches von den Anſichten des Auguſtinus hat die chriſtliche Kirche fallen laſſen und allein auf ſeine Rechnung geſtellt; aber die Haupt- und Grund-Ideen ſeiner Anſicht ſind in die Lehre der Kirche übergegangen, und wären jene

nicht an ſich mehr oder weniger die der Kirche geweſen zu allen Zeiten, ſo hätte ſie auch die Kirche nachher ſich nicht aneignen und ſie für die ihrigen erklären können. Auguſtinus hat in allen dieſen Streitigkeiten nur den wahren Sinn des Chriſtenthums über die ſtreitigen Punkte entwickeln, daſſelbe gegen alle Angriffe ſeiner Gegner und gegen deren Abweichung vom wahren, chriſtlichen Glauben vertheidigen und ſo nur die wahre Geſinnung der chriſtlichen Kirche im Widerſpruch gegen einſeitig häretiſche Anſichten declariren wollen, und er hat genügend wenigſtens dieſes gezeigt, daß nicht die pelagianiſche Vorſtellung die wahrhaft chriſtliche und apoſtoliſche ſey, wofür ſie nur von ſolchen auch in der neuern Zeit gehalten worden, welche mit den Pelagianern auf gleich einſeitigem, abſtract verſtändigem, rationaliſtiſchem Standpunkte ſtehen, welches aber nicht der der chriſtlichen Religion ſelbſt iſt.

Eine Geſchichte der äußerlichen Bewegungen und Abwechſelungen des Streites und ſeiner Folgen für die ſtreitenden Perſonen ſelber mag, da die Quellen klar und reichlich vorhanden ſind, ein Leichtes ſeyn; ſchwierig hingegen iſt die Geſchichte der Gedankenbewegungen, die innere Geſchichte dieſer Controverſe, und dieſes iſt die Hauptſache für die Dogmatik der Kirche. Da inſonderheit die Natur des Gegenſtandes durchaus dialectiſch iſt und in dem Widerſpruch ſelbſt der Gnade mit der Freiheit die eine Seite ſtets noch in die andere hineinſcheint, eben dadurch aber die auguſtiniſche Anſicht in die pelagianiſche und dieſe in jene tief verwickelt iſt, ſo kann der Gang einer Darſtellung beiderſeitiger Anſichten auch nur ein dialectiſcher ſeyn. Es iſt demnach das Dogma nur in dem quantitativen Uebergewicht ſeiner Beſtimmungen nach der einen oder andern Seite, alſo zuerſt die Freiheit im Verhältniß zur Gnade, ſodann die Gnade im Verhältniß zur Freiheit und endlich das Reſultat zu betrachten.

1) Die menſchliche Freiheit und die göttliche Gnade. Die älteren Kirchenlehrer in ihren Beantwortungen

der Frage: wie der Menſch bekehrt und gebeſſert werden könne, hatten die menſchliche Freiheit und die göttliche Gnade ſtets als die gleicherweiſe wirkenden Urſachen der Bekehrung und Beſſerung vorgeſtellt; aber in dieſer Unmittelbarkeit der Vorſtellung, ohne nähere Beſtimmung, waren ſie ſtehn geblieben, und hiermit hatten ſie ſich an der Behauptung des ſubſtanziellen chriſtlich-bibliſchen Glaubensinhalts genügen laſſen. Durch der Pelagianer Anſicht aber war dieſe ſo unmittelbar gehaltene Einheit der göttlichen Gnade und menſchlichen Freiheit in ihrem Zuſammenwirken im Werk der Bekehrung und Beſſerung aufgehoben und in den Widerſpruch übergegangen, ſo daß da die göttliche Gnade nicht wirkte, wo menſchliche Freiheit, und wo dieſe nicht, da die Gnade wirkſam war. Man kann nun das Beſtreben des Auguſtinus ganz einfach als ein ſolches betrachten, worin und womit es darauf abgeſehen war, dieſen Widerſpruch, als in welchem das Chriſtenthum nicht iſt, ſondern nur die menſchliche ſubjective Vorſtellung davon, aufzuheben und in die Behauptung der Einheit beider zurückzukehren. Aber dieſe Einheit war dann auch nicht mehr jene abſtracte und unbeſtimmte der frühern Kirchenväter, ſondern die durch den Unterſchied, die Negation, ja durch den Streit und Widerſpruch vermittelte und ſo erſt wahrhaft concrete Einheit beider.

a. Dem abſtracten und trennenden Verſtandesprinzip, welches dem Pelagianismus zum Grunde liegt, gemäß, war daher das Hauptbeſtreben in dieſem zunächſt darauf gerichtet, die Grenzen der Wirkſamkeit der Gnade und Freiheit zu beſtimmen, beide wohl von einander zu unterſcheiden, ja einen Gegenſatz zwiſchen beiden aufzurichten, welches allerdings ein Moment des Begriffes iſt, nur daß es nicht fixirt werden darf, wie es die Pelagianer thaten. Dieß iſt die Quelle ihrer ganzen Einſeitigkeit, von welcher Auguſtinus ſie zu überzeugen und zu befreien ſuchte. Pelagius unterſchied dreierlei in dem Menſchen, das Können, das Wollen und das Seyn. Das Können ſtellen wir, ſagte

er, in die Natur, das Wollen in den freien Willen, das Seyn in die Wirkung von beiden. Das erſtere, das Können, kommt von Gott, der es ſeiner Creatur verliehen hat; die beiden andern aber, das Wollen und das Seyn, gehören dem Menſchen an, weil ſie vom freien Willen ausfließen. Nach Auguſtinus de grat. Christi c. 4. 5. 25. 41. Man kann dieſen abſtracten Gegenſatz und deſſen ebenſo abſtractes Feſthalten für das Prinzip des Pelagianismus anſehen. Nach dieſer Vorſtellung iſt zwar die Freiheit in ihrem Urſprung, wie Alles urſprünglich von Gott, ein göttliches Vermögen, aber in ihrem Gebrauch und ihrer Anwendung ein ganz menſchliches, woran Gott weiter keinen Antheil hat. Jene natürliche Poſſibilität iſt die abſtracte Einheit der Gnade und Freiheit, ſie iſt die urſprüngliche Einrichtung der Natur, und Pelagius nannte ſie gratiam, sine qua nihil boni possumus facere, nach Auguſtinus de gest. Pelag. c. 2. Die Poſſibilität iſt ebenſo ſehr der freie Wille in ſeiner reinen, unbeſtimmten Möglichkeit, das formale Vermögen, ſich nach der einen oder andern Seite zu wenden. Pelagius ſagt: possibilitatem utriusque partis a Deo insitam esse, und ſie ſey als ſolche eine fruchtbare Wurzel, welche denn aus dem Willen des Menſchen das Verſchiedenſte hervorbringe und erzeuge, und alſo nach dem Willen des Beſitzers (ad proprium cultoris arbitrium) glänzen könne mit einem Flor von Tugenden oder durch das Unkraut der Laſter widerlich werden. De grat. Chr. c. 18. Das posse alſo hat die Natur von Gott. Daß wir ſehen können mit den Augen, iſt nicht unſer Werk; daß wir aber gut oder ſchlecht ſehen, iſt unſere That. Ebenſo daß wir alles Gute thun, ſagen, denken können, das iſt von dem, der dieſes Können geſchenkt hat und es auch unterſtützt. Daß wir aber gut handeln oder reden oder denken, iſt unſer Werk, weil wir dieß alles auch zum Schlechten wenden können. In ſeinem Buch de natura hatte Pelagius erklärt: er nenne das Gnade Gottes, daß unſere Natur die Möglichkeit, nicht zu

ſündigen, bei der Schöpfung empfangen habe, da ſie mit freiem Willen geſchaffen worden. Aug. de gestis P. c. 10. Auf dieſe Einrichtung unſerer Natur ſtützte dann Pelagius den Satz: die Macht des freien Willens ſey in allen Menſchen generaliter, Juden und Heiden. In omnibus est liberum arbitrium aequaliter per naturam, sed in solis Christianis juvatur a gratia. Aug. de grat. Christi c. 31.

b. Iſt die von Gott dem Menſchen aus Gnaden anerſchaffene Freiheit, die in ſich ſelbſt unbeſtimmte Möglichkeit zu handeln ſo oder ſo, ſo iſt ſie auch die Möglichkeit nicht zu ſündigen, alles Böſe zu laſſen und alles Gute zu thun. In der ep. 90. u. 95. ſtellet Auguſtinus dieſe Lehre der Pelagianer ſo dar: die Natur des geſchaffenen Menſchen ſage dem Schöpfer Dank oder verkündige die Gnade des Schöpfers, und ſo ſagen ſie, könne er ohne Sünde ſeyn und die Gerechtigkeit erfüllen durch ſeinen freien Willen, und mittelſt der Hülfe der göttlichen Gnade, kraft deren Gott ihm dieſes ſelbſt verliehen hat in und mit der natürlichen Möglichkeit. Wenn er alſo nur will, ſo kann er alle Gebote Gottes in dieſem Leben erfüllen, ohne eine andere Gnade, als welche ſich in dem ihm geſchenkten Vermögen, welche ebenſo ſehr die menſchliche Freiheit als ein Gnadengeſchenk Gottes iſt, erwieſen hat. So ſtellen die zu Mileve verſammelten Väter die pelagianiſche Lehre in ihrem Schreiben an Papſt Innocenz dar, ſie ſagen: es könne der Menſch in dieſem Leben nach Erkenntniß der Vorſchriften Gottes bis zur Vollkommenheit der Gerechtigkeit, ohne weitere Beihülfe der Gnade des Heilandes, blos durch die Freiheit ſeines Willens es bringen, ſo daß ihm nicht mehr nöthig ſey, zu beten: vergieb uns unſere Schuld. Aug. ep. 92. Wenn ich ſage, es könne ein Menſch ohne Sünde ſeyn, wenn er wollte, ſo behaupte ich gerade nicht, es ſeyen wirklich ſolche vorhanden. Aliud enim est, esse posse, quod Graece dicitur *δύναμις*, aliud est esse, quod ipsi appellant *ἐνέργειαν*. Ap. Hieronym. contra Pelag. l. 1. Die

Möglichkeit Gutes zu thun, war allerdings zugleich die Möglichkeit nicht zu ſündigen; in ſolchen leeren Abſtractionen trieben ſich die Pelagianer herum, ohne ſich um die wirkliche Natur des Menſchen zu bekümmern. In den ſogenannten Definitionen bei Auguſtinus de perfectione justitiae hominis, welche dem Cöleſtius zugeſchrieben werden, wird der Satz: der Menſch könne ohne Sünde ſeyn, mit vielen Argumentationen zu beweiſen verſucht. Man muß fragen, heißt es da, was iſt die Sünde, ein Natürliches oder ein Zufälliges; iſt ſie ein Natürliches, ſo iſt ſie nicht Sünde, iſt ſie ein Zufälliges, ſo kann ſie auch weichen, und was weichen kann, das kann auch vermieden werden, und was vermieden werden kann, ohne das kann auch der Menſch ſeyn. C. 2. Auf jene zwei angeführten Lehrſätze ſtützten nun die Pelagianer

c. den Satz: daß die Freiheit des Willens noch jetzt in jedem Menſchen unverloren, die Erbſünde als Verluſt ſolcher Freiheit zu verwerfen und der Menſch noch jetzt als geboren in demſelben Zuſtande anzuſehen ſey, in welchem Adam ſich vor der Uebertretung befand. Alle menſchliche Sündhaftigkeit hatte nach ihnen ihren Grund nicht in einem angeborenen Verderben oder in der Fortpflanzung, ſondern jeder, lehrten ſie, ziehe dieſelbe nur aus übler Angewöhnung ſich zu, und es könnte daher auch mit demſelben Willen und derſelben Kraft der Seele, womit die Sünde geſchieht, ſie auch getilgt werden. Wir werden fähig zum Guten und zum Böſen geboren und ſind wie ohne Tugend, ſo auch ohne Laſter geſchaffen, ſagte Pelagius ap. Aug. de pecc. orig. c. 13. In der Freiheit zum Guten und Böſen beſteht der Vorzug der vernünftigen Seele, hierin die Ehre und Würde unſerer Natur. Daher erlangen die Beſten Lob und Belohnung, und es würde in dem Beharrenden keine Tugend ſeyn, wenn er nicht zum Böſen hätte übergehen können. Gott hat es zum Eigenthum des Menſchen gemacht, zu ſeyn, was er will, damit er, fähig zum Guten und Böſen von Natur

(naturaliter), beides ſeyn könne und ſeinen Willen zu einem von beiden lenke. Das Vermögen Böſes zu thun hat er uns nur dazu ertheilt, damit wir ſeinen Willen nach unſerm Willen vollbringen. Selbſt daß wir das Böſe thun können, iſt alſo etwas Gutes; es macht, daß das Gute nicht gezwungen, ſondern freiwillig geſchieht. Ep. ad Demetriadem c. 2. 3. 13. 14. Der Pelagianismus bleibt hier ganz wieder nur im Formalen ſtehen, ohne ſich auf die Sache ſelbſt einzulaſſen. Daß der Menſch das Gute wollen und thun kann, ſagt Pelagius, iſt allein Gottes. Es kann daher jenes allein ſeyn, wenn auch dieſe beiden Stücke nicht da geweſen ſind; dieſe können aber ohne jenes nicht ſeyn. Daher hängt es von mir ab, ſo wenig einen guten Willen als eine gute Handlung zu haben; auf keine Weiſe aber kann ich nicht haben die Möglichkeit des Guten: denn ſie iſt in mir, auch wenn ich ſie nicht haben will, und die Natur geſtattet hierin niemals Ruhe. Ap. Aug. de lib. arb. c. 4. Wir ſagen, ſo äußert ſich Pelagius in ſeinem Glaubensbekenntniß, der Menſch könne immer ſowohl ſündigen, als nicht ſündigen, damit wir immer eingeſtehen, daß wir einen freien Willen haben. Ap. Aug. de nat. et gr. c. 47. Ebenſo erklärte ſich Cöleſtius auf der Synode zu Diospolis, wo es als ſeine Meinung angeführt wurde, es ſtehe in dem freien Willen eines Jeden, etwas zu thun oder nicht zu thun, und ſo äußert er ſich auch in dem Glaubensbekenntniß bei Auguſtinus. De pecc. orig. c. 6. Am ſtärkſten ſprach ſich Julianus darüber aus. Selbſt der Sünder, ſagte er, verliert durch ſeine Vergehungen nicht die Freiheit des Willens, ſondern nur das Bewußtſeyn der Gerechtigkeit. Der freie Wille aber iſt auch nach den Sünden ſo ſehr freier Wille, als er es vor den Sünden war, denn durch ſeine Wirkung geſchieht es, daß die Meiſten die verborgene Schande ablegen, und nachdem ſie den Schmutz der Laſter entfernt haben mit den Inſignien der Tugend geſchmückt werden. Op. imp. l. 1. c. 91. Wir behaupten, daß durch die Sünde eine

Menſchen nicht der Zuſtand der Natur, ſondern nur die Beſchaffenheit des Verdienſtes verändert werde, d. h. daß auch in dem Sündigenden dieſe Natur des freien Willens iſt, durch welche er von der Sünde ablaſſen kann, welche in ihm war. L. c. l. 1. c. 96. Hätte der Menſch von Natur nicht einen freien Willen, ſo würde er auch nicht zurechnungsfähig ſeyn, und es wäre ungerecht von Gott, ihn ſtrafen zu wollen für das, was zu thun oder zu laſſen nicht von ihm abhängt. Sind die Menſchen deshalb ſo, ſagt Pelagius, weil ſie nicht anders ſeyn können, ſo haben ſie keine Schuld. Nicht mit der gelindeſten Beſtrafung dürften die Sünden geahndet werden, wenn ſie überhaupt nicht vermieden werden können. Ap. Aug. de nat. et gr. c. 7. 12. Ohne die Zurechnung aber hört alle Tugend und alle Ermahnung zur Beſſerung auf und die Gebote Gottes ſelbſt ſind unnöthig. Dieß ſetzet Pelagius in ſeinem Brief an die Demetrias auseinander im 8. und 19. Capitel. Selbſt durch die ſchlechteſte Anwendung des freien Willens, ſagte Julianus, konnte der freie Wille ſelbſt nicht verloren gehen, ſelbſt der böſe Wille iſt ein Beweis der Freiheit. Wie kann durch den Anfang der Wirkung die Wirkung ſelbſt vernichtet werden? Ap. Aug. Op. imp. l. 6. c. 11. In jenem Schreiben an die Demetrias ſchildert Pelagius unter anderen die Vorzüge der menſchlichen Natur. Es iſt, heißt es da unter anderen, in unſerm Herzen eine gewiſſe natürliche Heiligkeit (naturalis quaedam sanctitas), welche gleichſam in einem Schloſſe der Seele Wache hält, und über Gutes und Böſes urtheilt. Die menſchliche Natur iſt, ſagt Julianus, bei den Neugeborenen mit der Mitgabe der Unſchuld geſchmückt. Der freie Wille iſt noch in dem urſprünglichen unverdorbenen Zuſtande (lib. arb. integrum est), und die Natur iſt bei einem jeden, ehe der eigene Wille ſich äußern kann, für unſchuldig zu halten. Ap. Aug. Op. imp. l. 2. c. 20. Alles nachherige Böſe, welches ſich in dem geborenen Menſchen entwickelt, wenn er zu freiem Willen gekommen, entſteht durch

Erziehung, Beiſpiele, Gewohnheit. Durch die lange Gewohnheit zu ſündigen, ſcheint die Sünde gewiſſermaaßen eine Herrſchaft gewonnen zu haben über die menſchliche Natur, und alſo die Ausübung des Guten zu erſchweren. Ep. ad Demetr. c. 8. Mit ſolchen Grundſätzen war, wie ſchon gezeigt worden, die Annahme einer Erbſünde unvereinbar. Es hieß ja, vor dem freien Willen iſt in dem Menſchen nur, was Gott geſchaffen. Adam gab nur das erſte Beiſpiel der Sünde und durch die Nachahmung dieſes Beiſpiels iſt die Sünde weiter in die Welt gekommen. Adam gab, wie Pelagius ſagte, in und mit ſeinem Beiſpiel die erſte Form der Sünde, die vor ihm nicht da war. Pelag. commentarii in ep. ad Rom. c. 5. Durch Adam kam die Sünde und das moraliſche Verderben in die Welt, weil er mit freiem Willen zuerſt ſündigte; durch Nachahmung (per imitationem) ſeines Beiſpiels und nicht durch Fortpflanzung (per propagationem) ſind die Sünde und ihre Folgen auf das Menſchengeſchlecht übergegangen. Ap. Aug. de pecc. mer. et rem. l. 1. c. 9. De nat. et gr. c. 9. In dem Briefe an die Demetrias entwickelt Pelagius noch beſonders, daß der Sünder ſich durch keine nothwendige Eigenſchaft ſeiner Natur entſchuldigen könne, ſondern jederzeit nur aus freiem Triebe falle. C. 8. Alle dieſe Lehrſätze wußten die Pelagianer durch eine bequeme Exegeſe auch aus der heiligen Schrift heraus zu erklären.

Es iſt nun andererſeits die Widerlegung dieſer pelagianiſchen Lehre vom auguſtiniſchen Standpunkt zu betrachten. Was alſo

1) den von den Pelagianern aufgeſtellten Unterſchied zwiſchen Können, Wollen und Seyn betrifft, und die Poſſibilität zunächſt, ſo war die mechaniſche Vorſtellung der Pelagianer auffallend, nach welcher Gott einmal für immer als Schöpfer dem Menſchen, als ſeinem Geſchöpf, die Möglichkeit Gutes zu wollen, beigelegt, und ſich ſodann von ihm zurückgezogen und ihm ſelbſt überlaſſen hat, was er nun von dem, was ihm möglich gemacht, wirklich machen wolle oder nicht. In dieſer ganz äußerlichen

Anſicht iſt Gott vorgeſtellt wie ein Künſtler oder Fabrikant, der ſein Produkt producirt, indem er einen vorgefaßten Begriff realiſirt und es dann, von ihm ſelbſt abgelöſet, auf ſeine eigenen Füße ſtellt. Gott hat den Menſchen gleichſam wie eine Uhr hervorgebracht und ſie auch aufgezogen, und nun geht ſie ſo durch ihre eigene, einmal in ſie gelegte Kraft fort. Schon Hieronymus leitete aus dieſer Lehre die Folgerung ab, Gott habe ſich alſo wohl ſchlafen gelegt, nachdem er dem Menſchen einmal freien Willen verliehen. Dormitat ergo Deus in operibus nostris, semel data liberi arbitrii potestate, nec orandus est, ut in singulis operibus nos adjuvet, cum voluntatis nostrae sit et proprii arbitrii, vel facere si volumus, vel non facere, si nolumus. Hier. contra Pelagianos c. 1. Denn da Pelagius, ſagt Auguſtinus, jene drei Dinge feſtſtellt und unterſcheidet, wodurch die Gebote Gottes nach ihm erfüllt werden können, nämlich die possibilitas, die voluntas und actio, die erſtere, wodurch der Menſch gerecht ſeyn *kann*, die andere, wodurch er gerecht ſeyn *will*, die dritte, wodurch er gerecht *iſt*: ſo bekennt er, daß das erſte von dieſen dreien, die Poſſibilität, von dem Schöpfer der Natur verliehen ſey und nicht in unſerer Gewalt ſtehe, ſondern daß wir ſie haben, auch wenn wir nicht wollen; die beiden andern aber erklärt er für das Unſere und eignet es ſo uns zu, daß er behauptet, es ſey nur von uns. Endlich ſagt er, nicht dieſes beides was in unſerer Macht ſteht, ſondern das, was in unſerer Macht nicht ſteht und von Gott in uns iſt, nämlich die Poſſibilität, werde durch die göttliche Gnade unterſtützt, gleich als ob dieſes ſo ſchwach ſey, was Gott doch ſelbſt geſetzt hat in die Natur, die beiden andern aber, die unſer ſind, ſo feſt, ſtark und ſich ſelbſt genügend, daß ſie keiner Hülfe bedürfen, Gott alſo uns helfe, nicht, damit wir wollen, nicht, damit wir handeln, ſondern nur, damit wir zu wollen und zu handeln vermögen. C. 3. u. 5. Die Poſſibilitas, die Poteſtas, als dieſes rein formelle Vermögen des Willens, leugnet auch

Auguſtinus nicht, nur daß ſie durch die Gnade erſt von allen Hemmungen befreit werden muß, um wirklich zu ſeyn oder zu wirken. In der Schrift contra duas epp. Pelagg. l. 1. c. 2. ſagt er ausdrücklich, nur die Freiheit des Willens, nicht der Wille, als dieſes blos formale Vermögen, ſey in dem Sündenfalle verloren gegangen. Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit liberum arbitrium de humano genere? Libertas quidem periit per peccatum, sed illa, quae in Paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam. Der Menſch iſt nach Auguſtinus zwar frei im Sinne der Pelagianer, aber nicht frei im Sinne des Chriſtenthums, nicht frei genug, ſich ſelbſt helfen zu können und etwas Gutes auszurichten, ſo wie er iſt von Natur und ſo bleibend, wie er iſt von Natur. In ſeinem jetzigen, verdorbenen Zuſtande vermag er durch ſich allein nichts Gutes zu wollen und zu thun; frei iſt er nur noch zum Böſen, allein nicht frei zum Guten. Enchiridion ad Laur. c. 30. In dem erſten Synodalſchreiben der Synode zu Karthago an Papſt Innocenz heißt es, die Pelagianer verſicherten, darin beſtehe die göttliche Gnade, daß er die menſchliche Natur ſo geſchaffen, daß ſie durch den eigenen Willen könne das Geſetz Gottes erfüllen, ſey es entweder von Natur in unſer Herz geſchrieben oder in der Schrift gegeben, und eben darin wird ihnen dann zur Laſt gelegt, daß ſie vom Chriſtenthum gar keine Ahndung haben; ſie vertheidigen nicht, heißt es da, ſondern verwandeln in gottesleugneriſchem Stolz den freien Willen und laſſen der Gnade keinen Raum, durch die wir Chriſten ſind. Hieronymus ſagt: Wir ſagen, der freie Wille ſelbſt bedarf der göttlichen Hülfe und zwar zu jeder einzelnen That; dieß aber wollt ihr nicht, ſondern das wollt ihr, daß jeder, der einmal den freien Willen hat, der Hülfe Gottes nicht mehr bedürfe. Ep. ad Ctesiphontem. Eine neue Ketzerei, der Gnade Gottes feindlich, erhebt ſich gegen die Kirche, ſagt Auguſtinus, von Menſchen nämlich, welche ſo viel der

menſchlichen Schwachheit zuzueignen wagen, daß ſie behaupten, dieſes Vermögen allein gehöre der göttlichen Gnade an, und ſagen, mit dem freien Willen und der Möglichkeit nicht zu ſündigen ſind wir geboren und Gottes Gebote vermögen wir auch zu erfüllen. Ep. 94.

2) Dem andern Grundſatz der Pelagianer, welchem zufolge der Menſch alles Böſe meiden und alles Gute thun kann, wenn er nur will, ſetzte Auguſtinus die Lehre des Chriſtenthums von dem allgemeinen Verderben des Menſchen von Natur entgegen, und eben darin lag, daß der Menſch von Natur und ohne die Gnade gar nichts Gutes thue, ſondern nur ſündigen könne. Wenn, ſagt Auguſtinus, die Pelagianer jenes geſagt hätten, nur um in dem geſchenkten Naturvermögen die Gnade Gottes zu verherrlichen, ſo wolle er gern beiſtimmen und ſagen, es könne allerdings wohl ein Menſch ohne Sünde ſeyn, per Dei gratiam et liberum arbitrium, und ſo iſt hierüber an und für ſich kein Streit zwiſchen Auguſtinus und ſeinen Gegnern. Als abſtracte und formale Beſtimmung läßt auch Auguſtinus dieſe pelagianiſche Meinung gelten; als unbeſtimmte Möglichkeit, vollends unter Hülfe der göttlichen Gnade kann eine ſolche menſchliche Vollkommenheit nicht geleugnet werden. Iſt aber von dem wirklichen Menſchengeſchlecht die Rede, ſeinem Denken, Wollen und Thun, wie es iſt von Adam her oder von dem Sündenfall her, und wird die Meinung nur auf den Willen des Menſchen beſchränkt ohne alle weitere Gnade, als welche ſich in der Einrichtung der Natur erwieſen, ſo weiſt ſie Auguſtinus zurück. Denen, welche ſagen, es könne der Menſch in dieſem Leben ohne Sünde ſeyn, ſagt Auguſtinus, muß man nicht unvorſichtig und unbeſonnen ſogleich widerſtreben. Denn wollten wir leugnen, es könnte wohl ſeyn, ſo würden wir ſowohl dem freien Willen, der danach ſtrebt, als auch der Macht und Barmherzigkeit Gottes, der durch ſeine Hülfe dieß leiſtet, Abbruch thun. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 6. Jene pelagianiſche Mei-

nung ſetzte offenbar voraus, es ſey der Menſch mit ſeinem freien Willen noch ganz in derſelben Integrität, wie vor dem Sündenfall, und es komme noch jetzt die menſchliche Natur in einem Jeden unverletzt und unbefleckt zum Vorſchein. Da ſo nach pelagianiſcher Anſicht alle Sündhaftigkeit ihren Grund nicht in einem angeborenen Verderben oder in der Fortpflanzung der urſprünglichen Sünde hatte, ſondern Jeder dieſelbe ſich erſt ganz neu zuzieht, ſo konnte ſie auch durch denſelbigen freien Willen unterdrückt und verhindert werden, wie es ja von den wirklichen Sünden auch Auguſtinus nicht leugnet, die der Menſch unter Gottes Beiſtand meiden kann. Aber ein anderes war, ob er auch dem ausweichen kann, was in und mit ſeiner menſchlichen Natur gegeben und mit ihr ſo verwickelt iſt, daß es in allen, die von dem erſten Menſchen auf dem Wege des Fleiſches und Blutes abſtammen, unzertrennlich iſt, welches iſt, daß ſie alle Sünder ſind, und was ſelbſt unter den Böſen und Guten noch keinen Unterſchied macht, indem der Menſch doch ſelbſt mit ſeinen guten Werken ein Sünder iſt und bleibt. Das nennen ſie die göttliche Gnade, ſagt Auguſtinus, daß unſere Natur, da ſie geſchaffen worden, die Möglichkeit nicht zu ſündigen empfangen, weil ſie mit freiem Willen geſchaffen worden. Ep. 105. 106. Aber dem ſetzte Auguſtinus entgegen die wirkliche Beſchaffenheit unſerer Natur ſeit der erſten Sünde, nach der der Menſch vielmehr mit dem eignen Willen nichts Gutes thun, alſo nur ſündigen kann. Vincentibus et vincientibus cupiditatibus subditus homo est. Ep. 140. Ohne die Gnade iſt der Menſch frei nur zum Sündigen, zur Gerechtigkeit wird er frei nur durch göttliche Befreiung und Hülfe. Sine gratia nisi ad peccandum valet liberum arbitrium; ad justitiam non nisi divinitus liberatum adjutumque non valet. Contra duas ep. P. l. 3. c. 8. Der pelagianiſchen Meinung ſetzte Auguſtinus an dieſer Seite die Behauptung einer pönalen Nothwendigkeit zu ſündigen, entgen. Aus dem erſten peccatum iſt eine poena peccati ge-

worden für alle, welche von Adam abſtammen. Dieſe Nothwendigkeit zu ſündigen iſt in Auguſtinus Vorſtellung keineswegs eine abſolute, ſondern nur allgemeine und gleichſam geſchichtliche und relative, ſie bezieht ſich lediglich auf die, welche vom erſten Menſchen herſtammen und in und mit ihm geſündiget haben. Durch die Sünde des erſten Menſchen, welches ja die Sünde der menſchlichen Natur ſelbſt iſt, iſt die Möglichkeit, auch nicht zu ſündigen, und die adamitiſche Freiheit in eine gefährliche Nothwendigkeit, in einen ſündhaften Zuſtand übergegangen und verwandelt worden. Als Julianus ihm vorhielt, die Gerechtigkeit rechne doch nicht zu, was nicht frei könnte vermieden werden, vor der Taufe aber ſey der Wille nicht frei nach Auguſtinus eigener Lehre, ſo müßte entweder das Böſe da gar noch nicht ſeyn, oder gar eine Nothwendigkeit zu ſündigen: ſo antwortete ihm Auguſtinus: Du irreſt gar ſehr, wenn Du gar keine Nothwendigkeit zu ſündigen annimmſt und ſie nicht erkennſt als Strafe für die Sünde, welche ohne alle Nothwendigkeit begangen worden. Denn wenn keine Nothwendigkeit zu ſündigen iſt, was erlitt — wenn wir auch überſehen wollen die Macht des Böſen, welches der Menſch ſich von ſeinem Urſprunge her zuzieht, denn dieſes haltet ihr für ein nichtiges — was erlitt der, welcher ſprach: nicht was ich will, das Gute, thue ich, ſondern das Böſe, das ich nicht will, das thue ich. Dann iſt daran zu denken, mit welcher Mühe das erlernt wird, was man thun und was man laſſen ſoll. Die aber dieſes nicht wiſſen, die erleiden in und mit ſolcher Unwiſſenheit die Nothwendigkeit zu ſündigen. Denn nothwendig muß der ſündigen, der, indem er nicht weiß, was er thun oder nicht thun ſoll, handelt. Op. imp. c. 105. Die Nothwendigkeit zu ſündigen iſt alſo nach Auguſtinus nur eine Erfahrungswahrheit, ſie ſagt nur aus, daß alle Menſchen Sünder ſind und keiner, der auf dem Wege natürlicher Zeugung entſtanden, ſich frei dünken könne von aller Sünde. Wenn Pelagius dagegen einwendete, der Freiheit des Willens und aller

eigenen Entschließung werde beraubt, was irgend durch die Nothwendigkeit der Natur gebunden sey, so gab das Augustinus gern zu, und das war eben seine Ueberzeugung von dem Verlust der Freiheit des Willens in allen, die von Adam abstammend geboren werden; diese Freiheit, welche durch den Sündenfall verloren gegangen, wird nur durch die Gnade wieder hergestellt. Aug. de nat. et gr. c. 46. Augustinus also gab zu, daß der Mensch Gott einen vollkommenen Gehorsam leisten könne, aber nicht durch seinen eigenen Willen allein oder mit den Kräften seiner Natur, sondern durch die göttliche Gnade, und leugnete stets, daß einer ohne diese alle Gebote Gottes erfüllen könne. De Sp. et lit. c. 3. Die Freiheit, sagt er, wäre nicht verloren worden, wäre der Wille gut geblieben. Weil aber der Wille gesündiget hat (hier nimmt Augustinus den Willen als den allgemeinen menschlichen Willen, der gleichsam in Adams Willen vorgestellt ist), so ist dem Sündigenden gefolgt eine dura necessitas peccatum habendi, bis einst die Schwäche gänzlich geheilt und die freiwillige und glückliche Nothwendigkeit, nie mehr zu sündigen, eintritt. De perfecta justitia. Hom. 4. Durch die Freiheit des Willens ist es geschehen, daß der Mensch ohne Sünde war; aber jetzt hat das Verderben, welches als Strafe gefolgt ist (poenalis vitiositas subsecuta) aus der Freiheit die Nothwendigkeit hervorgebracht. Nachdem der Wille durch das Verderben, in welches er gefallen, überwunden ist, fehlt der Natur die Freiheit. Durch die Größe der ersten Sünde haben wir den freien Willen, Gott zu lieben, verloren. Ep. 217. c. 5. Mit dem freien Willen ist der Mensch so geschaffen worden, daß er, wenn er wollte, auch konnte nicht sündigen, nicht ebenso, daß, wenn er wollte, er ungestraft sündigte. Wie ist es daher ein Wunder, wenn dadurch, daß der Mensch durch Uebertretung seine gute Natur veränderte, die Strafe folgte, daß er nicht mehr Gutes thun konnte. Op. imp. l. 6. c. 12. Es giebt, sagt er, eine nothwendige Sünde, von der sich zu enthalten man nicht die

Freiheit hat, welche nicht allein Sünde, ſondern zugleich Strafe der Sünde iſt. C. 59. Der Verluſt der Freiheit vor aller Sünde iſt die Strafe der Sünde. L. 1. c. 104. Anders ſündigte die menſchliche Natur, da ſie noch die Freiheit hatte, ſich von der Sünde zu enthalten, anders ſündigt ſie jetzt, nachdem die Freiheit verloren iſt. Jenes war nur Sünde, dieſes iſt auch Strafe der Sünde. L. 5. c. 28. Durch die Strafe der Sünde ſündigt ein Jeder wider ſeinen Willen (invitus) l. 4. c. 100. Formell genommen war alſo von beiden Seiten Einigkeit in der Behauptung, daß der Menſch könne ohne Sünde ſeyn, nur darin war der Widerſpruch enthalten, daß Pelagius dieſe Möglichkeit auf den freien Willen, Auguſtinus hingegen auf die Gnade gründete. Wenn ich auch zugebe, ſagte Auguſtinus daher, daß Einige ohne Sünde geweſen ſind oder noch ſind, ſo behaupte ich dennoch, daß es auf keine Weiſe andere haben ſeyn können, als die durch die Gnade Gottes gerechtfertigt worden ſind durch Jeſum Chriſtum, unſern Herrn, welcher gekreuziget iſt. De nat. et gr. c. 44.

3) Der ganz formellen pelagianiſchen Vorſtellung von der Freiheit, wie ſie noch jetzt auch nach dem Fall unverloren iſt, und wie ſie eigentlich nichts anderes iſt als das Wahlvermögen, ſetzet Auguſtinus ſtets den concreten, erfüllten Begriff der Freiheit entgegen, welche ihren Urſprung und Gehalt allein an der göttlichen Gnade hat. Die ganz negative Beſtimmung des Begriffs der Freiheit im Sinne der Pelagianer zeigt ſich beſonders in der Vorſtellung, daß die Gnade Gottes in der Verleihung des freien Willens beſtehe; in dieſer Vorſtellung iſt die Freiheit zugleich von ihrem Urſprunge rein abgelöſet, die urſprüngliche Einheit beider aufgelöſt, die eine iſt *nicht* die andere; die eine iſt und bleibt der andern äußerlich, lauter Beſtimmungen, welche der Wahrheit nicht angemeſſen ſind. Nach Auguſtinus beſteht die dem Menſchen zu allem Guten unentbehrliche Gnade in dem Einfluſſe des heiligen Geiſtes, des Geiſtes der Gnade, wodurch

die wahre Freiheit des Willens zum Guten erſt hervorgebracht und bewirket, und der Menſch fortwährend zu allem Guten unterſtützt wird. Dieß iſt von ihm beſonders in dem Buch de gratia Christi entwickelt. Der Hauptvorwurf gegen die Pelagianer iſt immer der, daß ſie von der gratia, qua diffunditur charitas in cordibus nostris, ut fides per dilectionem operetur, in tantum inimici ſeyen, ut sine hac posse hominem credant facere omnia divina mandata, und daß ſie die Gnade im Verhältniß zum freien Willen für etwas dieſem ſo äußerliches hielten, und ſo wenig für weſentlich, nothwendig und unentbehrlich zu allem Guten, daß ſie meinten, es könne der Menſch nur leichter mit ihr als ohne ſie zum Guten wirken und die Freiheit ſeines Willens beweiſen. Pelagius ſagt nach Auguſtinus, dazu werde den Menſchen die Gnade gegeben, damit ſie das, was ſie durch ihren freien Willen thun ſollen, leichter erfüllen können vermittelſt der Gnade. Indem er alſo ſagt, damit ſie es facilius könnten, giebt er zugleich zu verſtehen, wenn gleich ſchwerer könne doch der Menſch auch ohne die Gnade die göttlichen Gebote erfüllen. De haeresibus ad Quodvultd. c. 88. In dieſer Behauptung entwickelt ſich die pelagianiſche Vorſtellung von der Freiheit erſt ganz vollſtändig; eine abſolute Nothwendigkeit der Gnade mit Auguſtinus zu allem Guten zu behaupten, ſträubten ſie ſich. Jene unbedingte Nothwendigkeit beſchränkten ſie allein auf die possibilitas; bei der voluntas und actio des Menſchen hingegen war die Nothwendigkeit nur die relative, welche alſo ſtattfinden und ausbleiben konnte, ohne daß im Weſentlichen etwas dadurch geändert würde und ſo, daß nur durch oder vielmehr nur mit göttlicher Gnade, als etwas der freien Willensthätigkeit äußerlichem, Alles im Guten leichter von Statten ginge und ohne ſie ſchwerer. Auguſtinus hingegen kannte keine andere Gnade als die des Geiſtes, quo nos Deo totos tradimus ac voluntatem nostram ex eius voluntate suspendimus eique adhaerendo jugiter unus cum illo effi-

cimur spiritu. De grat. Chr. c. 23. Worin der menſchliche Wille ſich vor dieſem Zuſtande der Befreiung durch göttliche Gnade befindet, das iſt nach Auguſtinus die Knechtſchaft und Gefangenſchaft, und dieſer ſetzet er durchgängig die wahre Freiheit entgegen, zu der wir allein durch den wahren Befreier Jeſus Chriſtus gelangen. Des Ausdrucks Freiheit bedient ſich Auguſtinus oft nach zwei Seiten hin, im poſitiven und negativen Sinn; den ſündhaften Zuſtand des Menſchengeſchlechts von Natur und den Zuſtand, in den der Menſch mit jeder einzelnen wirklichen Sünde geräth, nennet er die Freiheit von der Gerechtigkeit, nach Röm. 6, wo das servum esse peccati und liberum justitiae denſelben Zuſtand bezeichnet. Dieſem entgegen ſetzet er dann die Freiheit im poſitiven Sinn, welches die wahre iſt, die von der Sünde, und ſagt: frei von der Gerechtigkeit werden ſie nur durch ihren freien Willen, frei aber von der Sünde nur durch die Gnade des Heilandes (liberi a justitia non sunt, nisi arbitrio voluntatis, liberi autem a peccato non fiunt, nisi gratia salvatoris). Contra d. op. Pel. l. 1. c. 2. Alle Unfreiheit und Knechtſchaft ſagt er daſelbſt im folgenden Capitel nur aus in Beziehung auf die Gnade, im Vergleich mit der Freiheit, zu der uns der Sohn verhilft. Dieſes iſt die wiederhergeſtellte Freiheit, wie ſie der Menſch beſaß vor dem Fall und die er durch den Sündenfall eingebüßt. Die Freiheit, ſagt er, iſt die lobenswerthe, welche durch die göttliche Gnade entſtanden. Non est aliud arbitrium laudabiliter liberum, nisi quod fuerit Dei gratia. Op. imp. c. Jul. l. 1. c. 71. Nur aus dieſen beſtändigen Beziehungen auf die Freiheit vor und nach dem Fall iſt der Begriff der Freiheit zu verſtehen, welche die Wiederherſtellung derſelben iſt durch die göttliche Gnade und ſomit an dieſer ihr nothwendiges Prinzip hat. In dem Buch contra Adimantum hatte er geſagt: in unſerer Macht ſteht es, nach verändertem Willen Gutes zu wirken. In potestate nostra positum est, mutata voluntate bonum ope-

rari. In den Retractationen beſtimmt er dieß ſo: in des Menſchen Macht nämlich liegt es, ſeinen Willen ins Beſſere zu verändern, und ſomit nimmt er immer die formale pelagianiſche Lehre in die ſeinige auf, sed ea potestas, ſetzt er hinzu, nulla est, nisi a Deo datur, de quo dictum est: dedit eis potestatem, filios Dei fieri. Denn da das gewiß in unſerer Macht ſteht, was wir thun, wenn wir es wollen, ſo iſt nichts ſo ſehr in unſerer Macht, als der Wille; aber es wird der Wille zubereitet vom Herrn. Rectract. l. 1. c. 22. cfr. l. 2. c. 1. Dahin nämlich beſtimmt er die pelagianiſche Lehre von der Poſſibilität des Willens, daß ſie eintritt, wenn der Wille geheilt und ihm geholfen und die Liebe ergoſſen iſt durch unſere Herzen. De nat. et gr. c. 42. c. 4. 40. De grat. Christi c. 3. seqq. c. 18, 20. Die formale Poteſtas des Willens wird nach ihm erſt durch die Gnade von allen Hemmungen befreit, durch ſolche Gnaden-Hülfe die böſe Nothwendigkeit (mala necessitas) entfernt und die volle Freiheit (libertas plena) ertheilt (tribuitur). De nat. et gr. c. 66. Ihm iſt es nur nie genug, daß der urſprüngliche Wille frei ſey und von Gott geſchaffen, denn er konnte ja fallen und iſt gefallen, ſondern daß er gut ſey, der gut gewordene Wille. Ad Dei donum pertinet, non tantum ut sit, d. i. daß er bekehrt werde zur Erfüllung der Gebote Gottes, und alſo die Gnade Gottes zeige nicht allein, was zu thun ſey, ſondern helfe auch, daß geſchehen könne, was ſie gezeigt hat. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 6. Darauf aber kehrt Auguſtinus in allen Wendungen beſtändig zurück, es könne der Wille in ſeinem gegenwärtigen Zuſtande der Knechtſchaft nichts Gutes thun von ihm ſelber, es ſey denn, daß er zuvor befreit worden und zur wahren Freiheit zurückgeführt durch die Gnade. Jenes iſt nach ihm um ſo unmöglicher, je mehr der Menſch jetzt mit Wohlgefallen und Luſt in ſeiner Knechtſchaft lebt und alle ihm noch übrig gebliebene Freiheit zu Zwecken der Knechtſchaft verwendet, je freier er iſt in ſeiner Gefangen-

ſchaft zu allem Böſen und ſie ſelbſt, dieſe ſeine Knechtſchaft, aller wahren Freiheit vorzieht. Dieſe liberale Knechtſchaft, wie er ſie nennt, beſchreibt er oft. Welche Freiheit kann die des Sclaven ſeyn, ſagt er, als nur die, daß er an ſeinen Sünden ſelbſt ſich ergötzt. Liberaliter enim servit, qui sui domini voluntatem libenter facit. Dadurch iſt frei zum Sündigen, wer der Sünde Knecht iſt. Daher wird er zum Gutesthun erſt frei, wenn er befreit wird von der Sünde und der Gerechtigkeit Knecht zu ſeyn angefangen. Aber dieſe Freiheit zum Gutesthun, woher wird ſie dem der Sünde Ergebenen und an ſie Verkauften, wenn er nicht erlöſet wird durch den, welcher ſpricht: wenn euch der Sohn frei gemacht hat, dann ſeyd ihr wahrhaft frei. Bevor aber dieſes zu geſchehen in dem Menſchen angefangen, wie kann er ſeines freien Willens ſich rühmen in irgend einem guten Werk, da er noch nicht frei geworden zum Gutesthun, als nur ſo, daß er von eitlem Stolz aufgeblaſen ſich erhebt, welchen der Apoſtel zügelt, da er ſpricht, aus Gnaden ſeyd ihr ſelig worden durch den Glauben. Enchir. ad Laur. c. 30. Von dieſer Nothwendigkeit der Knechtſchaft befreit allein der, der nicht nur die Vorſchriften giebt durch das Geſetz, ſondern auch durch den heiligen Geiſt ſchenkt die Liebe, ſo daß durch das Wohlgefallen daran das Wohlgefallen an der Sünde beſiegt wird; ſonſt bleibt ſie unbeſiegt und verſucht ihren Sclaven. Op. imp. l. 1. c. 105. Die Pelagianer hingegen, ſich ſtets nur haltend innerhalb der Vorſtellung von dem inhaltsloſen Vermögen zu wählen, und die Freiheit als dieſes Vermögen betrachtend, ſich zu entſcheiden für das Böſe oder Gute, geriethen eben dadurch in die Oppoſition gegen Auguſtinus, daß ſie dem Willen einerſeits auch die Freiheit zum Guten einräumten, andererſeits die Freiheit zum Böſen ſelbſt mit in das göttliche Gnadengeſchenk der potestas und possibilitas einbegriffen. In dem erſten Buch gegen die Pelagianer legt Hieronymus die letztere Lehre dem Critobulus in den Mund, der da den Pelagianismus re-

präsentirt. Denn daß wir freien Willen besitzen und uns mit eigenem Willen entweder zum Guten oder zum Bösen wenden, ist dessen Gnade, der uns nach seinem Bilde und seiner Aehnlichkeit geschaffen hat. Leicht konnte dagegen dargethan werden, daß das nicht der Sinn seyn könne, in welchem Gott frei ist und die Freiheit zu seinem Wesen hat, und daher auch der Mensch nicht in diesem Sinne nach Gottes Bild geschaffen sey. Augustinus warf deshalb den Pelagianern vor, daß nach ihrer Definition der Freiheit, nach welcher sie nur dieß formale und gleichgültige Wählen sey zwischen gut und bös, Gott abgesprochen werden müsse, da bei ihm die possibilitas mali nicht stattfände. Op. imp. l. 3. c. 120. Auch die Seligen müßten diesem nach ohne Freiheit seyn, da sie nicht sündigen könnten und doch sey dieses eben eine höhere Freiheit. L. c. l. 3. c. 10. 19. De corrept. et gr. c. 12. Andererseits fürchteten sich die Pelagianer davor, daß durch den Einfluß solcher Gnade, worauf Augustinus drang, jene Freiheit des Menschen möchte eine Beschränkung erleiden und aufgehoben werden, also durch die Gnade selbst sich in Knechtschaft verwandeln, was in Augustinus Gedanken (und nach der christlichen Lehre) ganz unstatthaft ist. Hierbei lag in ihnen die falsche Vorstellung von Gott zu Grunde, als zwinge seine Gnade die Menschen zum Guten und bewege nicht vielmehr eben ihren Willen nur und ihr Herz, und als ob etwa das etwas Besseres wäre, was er aus eigenem Willen und ohne Gott, als was er thue zugleich mit Gott und nach dessen Willen. Nach Augustinus rottet die Gnade die Natur nicht aus, sondern stellt sie vielmehr nur wieder her und vollendet sie, macht sie vollkommen und so erst macht sie auch den Menschen wahrhaft frei, indem sie ihm Liebe Gottes und alles Guten einflößt. Ist die Sünde geheilt (sanato vitio), so bleibt nichts Böses zurück, weil wohl die Sünde war in der Natur, aber nicht die Natur selbst die Sünde, quia vitium naturae quidem inerat, sed vitium natura non erat. De grat.

Chr. c. 19. Ja das allein iſt ihr Ziel und die Stufe, auf welche ſie den Menſchen erheben will, daß er das Böſe nicht mehr ebenſo ſehr wähle, wie das Gute, ſondern dieſem allein ſich zuwende und hingebe, alſo der adamitiſche Stand der Gnade vor dem Fall erneuert, die urſprüngliche wahre Freiheit wieder hergeſtellt werde. Es kommt nach Auguſtinus immer hauptſächlich auf die Frage an: ob nicht alles wahrhaft Gute weſentlich göttlich ſey, iſt es eben dieſes, ſo gibt es nichts Gutes ohne göttliche Gnade, und ſo iſt es erſt das wahrhaft freie. Denn Gott hat uns, ſagt er, nicht nur unſer posse geſchenkt und unterſtützt, ſondern auch unſer Wollen und Wirken wirket er in uns, nicht, weil wir ſelbſt nicht wollen oder wir ſelbſt nichts thun, ſondern weil wir ohne ſeine Hülfe etwas Gutes weder wollen noch thun. De grat. Chr. c. 25. Iſt aber der Wille durch die Gnade bearbeitet auf dieſen Punkt gekommen, dann iſt die Freiheit eins mit der Nothwendigkeit und keineswegs thut die Gnade dem Willen Gewalt an, da ſie ſelber die Liebe iſt und nichts anderes kann als Gutes wollen. Das iſt die göttliche Freiheit, die Freiheit Gottes und ſeiner Kinder, zu der uns allein der Sohn erhebt. Durch die Gnade geſchieht alſo der Freiheit des Willens ſo wenig Eintrag, und ſie wird durch jene ſo wenig gelähmt und aufgehoben, daß ſie, wie in ihrem Seyn an der Gnade ihr Prinzip, ſo auch in ihrem Wirken an ihr ihre Wahrheit und Vollkommenheit hat; die Freiheit entſteht und beſteht nur durch die Gnade. Dieſe Einheit der Gnade und Freiheit war etwas den Pelagianern völlig Fremdes und Fernes; ſie konnten in allen Wendungen, wie es dem Verſtandesprinzip der Erkenntniß gemäß iſt, aus der Negation und dem Gegenſatz beider nicht heraus. Auguſtinus aber thut ihnen dar, daß durch das Wirken der Gnade in der menſchlichen Freiheit dieſe ſo wenig verringert werde als durch das göttliche Vorherwiſſen der freien Handlungen des Menſchen. Gegen Cicero, der auch ſo argumentirte: iſt ein Vorherwiſſen der freien

Handlungen in Gott, so müssen diese etwas Nothwendiges, d. h. Unfreies seyn und vom fatum abhangen, ist aber Freiheit darin, so findet kein Vorherwissen derselben in Gott statt, sagt Augustinus: in diese Enge zwängt er das fromme Gemüth, daß es eines erwählen soll aus den beiden, es sey etwas entweder in unsern Willen gestellt oder es sey ein Vorherwissen des Künftigen, weil er meint, beides zugleich könne nicht seyn, sondern wenn das eine behauptet wird, werde das andere aufgehoben. So wählt er nun aus diesen beiden den freien Willen, und damit er dieß thun könne, leugnet er das Wissen des Künftigen in Gott. Indem er uns so zu Freien machen will, macht er uns zu Gottesleugnern (sacrilegos). Wir uns dagegen erhebend sagen, Gott wisse Alles bevor es geschieht, und mit unserm Willen thun wir Alles, wovon wir wissen, daß es nicht ohne unsern Willen geschieht. Es folgt also gar nicht, wenn Gott die gewisse Ordnung aller Ursachen ist, deshalb sey gar nichts in der Macht unsers Willens. Denn auch unser Wille ist selbst mit in jener Ordnung der Ursachen und ist mitenthalten in Gottes Präscienz, gleichwie auch menschlicher Wille die Ursach menschlicher Werke ist. De civ. Dei l. 5. c. 9. Also auch verlieret der Mensch seine Freiheit nicht an die göttliche Gnade und an die Nothwendigkeit des Guten, sondern er erlangt und übt sie vielmehr nur so im höchsten Maaß, wenn er nur und ausschließlich das Gute will und thut. Daher ist sich nicht zu fürchten, sagt Augustinus, vor jener Nothwendigkeit, aus der Furcht vor welcher die Stärkern sich bemühten die Ursachen der Dinge so zu unterscheiden, so daß sie einige der Nothwendigkeit unterwarfen, andere nicht; unter diese, welche sie der Nothwendigkeit nicht unterworfen wissen wollten, setzten sie auch unsern Willen, weil er nämlich alsdann nicht frei wäre, wenn er der Nothwendigkeit unterthan wäre. Wenn nämlich unter Nothwendigkeit die verstanden wird, welche nicht in unserer Macht steht, sondern wirkt was sie kann, auch wenn wir nicht wollen,

dergleichen die Nothwendigkeit des Todes iſt, ſo iſt wohl klar, daß der Wille, wodurch recht oder ſchlecht gelebt wird, unter ſolcher Nothwendigkeit nicht ſteht. Denn Vieles thun wir allerdings, was wir nicht thäten, wenn wir nicht wollten. Es gehört dahin zu allernächſt das Wollen ſelbſt. Wenn aber jene Nothwendigkeit definirt wird die zu ſeyn, nach welcher wir ſagen, es ſey nothwendig, daß etwas ſo ſey oder geſchehe, ſo weiß ich nicht, warum wir befürchten, ſie möchte uns die Freiheit des Willens rauben; denn auch das Leben und die Präſcienz Gottes ſtellen wir nicht unter die Nothwendigkeit, wenn wir ſagen, es ſey nothwendig, daß Gott ewig lebe und alles vorherwiſſe; ſo wird auch die Macht Gottes nicht vermindert, wenn man ſagt, er könne nicht ſterben, ſich nicht irren; denn nur ſo kann er dieſes nicht, daß er, wenn er es könnte, von geringerer Macht wäre. Mit Recht wird er daher der Allmächtige genannt, obgleich er nicht kann ſterben und ſich irren; denn allmächtig heißt er, weil er thut, was er will, nicht weil er leidet, was er nicht will; könnte ihm dieſes begegnen, ſo wäre er nicht der Allmächtige. Daher kann Gott einiges nicht, eben weil er der Allmächtige iſt. So nun auch wenn wir ſagen, es ſey nothwendig, daß wir, wenn wir wollen, uns unſeres freien Willens bedienen, ſo ſagen wir ohne Zweifel das Wahre und unterwerfen nicht etwa deshalb unſeren freien Willen einer ſolchen Nothwendigkeit, welche uns die Freiheit nimmt. Ib. l. 5. c. 10. Auguſtinus führet inſonderheit Chriſti Beiſpiel an und fragt: war etwa in ihm nicht freier Wille und nicht vielmehr nur um ſo mehr, je weniger er der Sünde zu dienen nicht vermochte. De praedest. sanctor. c. 15. So iſt alſo die Nothwendigkeit keineswegs im Widerſpruch mit der Freiheit; ſo können wir alle nicht umhin, wir müſſen wollen, ſelig zu ſeyn, liegt darum die Seligkeit außer dem Gebiet unſeres Willens. Ungereimt wäre es deshalb zu ſagen, es gehöre nicht unſerem Willen an, daß wir ſelig ſeyn wollen, weil wir es gar nicht laſſen können, zu wollen vermöge

einer, ich weiß nicht welcher, guten Einrichtung unſerer Natur; noch auch ſagen wir, Gott habe deshalb nicht den Willen zur Gerechtigkeit, ſondern nur die Nothwendigkeit dazu, weil er ſündigen wollen gar nicht kann. De nat. et gr. c. 46. Was kann aber, ſagt Auguſtinus, mehr unſer Wunſch und unſer Verlangen ſey, als zu jenem ewigen und ſeligen Leben in Gott zu gelangen, wo die Sünde für uns nicht mehr vorhanden, das ſündhafte Prinzip gänzlich in uns erloſchen iſt? Was wird freier ſeyn als der freie Wille, wenn er nicht mehr wird dienen können der Sünde? De corrept. et gr. c. 11. Enchirid. c. 150. De civ. Dei l. 20. c. ult. Dieſe Beſtimmungen des Begriffs der Freiheit ſind in der chriſtlichen Kirche die erſten Verſuche geweſen, die Einheit der Freiheit und Nothwendigkeit ſpeculativ zu begreifen und in der Geſchichte dieſer Verſuche wird die Theorie des Auguſtinus immer höchſt denkwürdig bleiben. Soviel erhellet wohl, daß ſein Streben, im Gegenſatz gegen das Verſtändige der Pelagianer, vielmehr das Vernünftige war, den Gegenſatz der Freiheit und Gnade aufzuheben. Er machte den Unterſchied zwiſchen beiden ebenſo gut als die Pelagianer, aber er ließ es nur nicht dabei bewenden, er fixirte ihn nicht, wie jene, zum Widerſpruch, aus welchem ſie daher nicht herauszukommen vermochten. Dieß wird denn erſt klar werden durch die pelagianiſche Diſtinction der Gnade und deren Verhältniß zur Freiheit.

2) Die göttliche Gnade und die menſchliche Freiheit. Dieſer Abſchnitt, in welchem ſich die dialectiſche Beſtimmung des Verhältniſſes der Gnade und Freiheit durch den Unterſchied beider bewegt, kann auch als Vorbereitung der Antwort auf die Frage genommen werden: hat Pelagius die göttliche Gnade, Auguſtinus die menſchliche Freiheit aufgehoben? Es ſpricht ſich darin der gegenſeitige Vorwurf und das ganze dogmatiſche Intereſſe dieſer Streitigkeit aus. Was nun zunächſt die eine Seite dieſer Frage betrifft, ſo muß hier vor allem beſtimmt werden, was die Pelagianer ſich unter der Gnade dachten

und wie ſich ihre Vorſtellungen darüber beſtimmten. Die allgemeinſte Beſtimmung, welche jedoch noch kaum den Unterſchied der Gnade und Freiheit ausſpricht, iſt die ſchon vorgekommene von der possibilitas. Sie bezieht ſich nur auf die noch ganz abſtracte Möglichkeit, Gutes zu thun, welche noch ebenſo ſehr die Möglichkeit iſt, es auch nicht zu thun, und iſt als göttliches Geſchenk Gnade, als menſchliche Beſtimmung Freiheit. In dieſer Weiſe dachte der Pelagianismus für die Freiheit ein göttliches Prinzip zu haben, daß er ſie als göttliches Gnadengeſchenk beſtimmte. Aber ebenſo ſehr iſt dieſe Möglichkeit oder Freiheit oder Gnade, wie man ſie nennen will, die urſprüngliche Einrichtung der menſchlichen Natur, und bezieht ſich auch ſo auf Gott als den Urheber der Natur. Indem von Pelagius ſo wie die Welt und Natur und Alles, ſo auch die menſchliche Freiheit auf Gott zurückgeführt wurde, als Schöpfer der Welt, konnte er in dieſem ganz unbeſtimmten und allgemeinen Sinne Alles dieſes und ſo auch die Freiheit als Gnade bezeichnen. Der Streit hätte ſich ſo am gründlichſten auf den Begriff der Schöpfung gewendet und es würde ſich ohne Zweifel ſchon da gezeigt haben, daß Pelagius und ſeine Anhänger ſchon darüber eine ganz mechaniſche Vorſtellung hatten. Allein man findet nicht, daß, außer Hieronymus, darauf von Auguſtinus eingegangen worden wäre. Soviel erhellet leicht, daß der Anfang in Pelagius Sinn zugleich der weſentliche Unterſchied war, die Schöpfung eben dieſes war, daß ſie von Gott loskam, gottlos wurde, ſo auch die Freiheit des Willens die eigene, ſelbſtändige Conſtitution deſſelben, die eigenthümliche Einrichtung der Natur in der Weiſe, daß, wo es zur Wirklichkeit kam mit dieſer Möglichkeit des Willens, welche Pelagius Gnade nannte, ſie in ſolcher Weiſe Freiheit war, daß ſie aufgehört hatte, Gnade oder Werk der Gnade zu ſeyn in anderer Weiſe, als ſich in jener abſtracten Möglichkeit verräth. Von dieſem Augenblick an kommt in Pelagius Vorſtellung bei Beſtimmung des Begriffs der Gnade Alles auf den

Unterſchied der Gnade und Freiheit an auf die Negation, und in dieſer hält ſich der Pelagianismus durchgängig, dem ihm zu Grunde liegenden abſtracten Verſtandesprinzip gemäß. So erſt iſt die Gnade recht ein anderes, als die Freiheit, die eine nicht die andere, ſomit die eine der andern äußerlich. Es iſt nun a. der allgemeine Begriff oder Verſtand der Gnade; b. die Wirkungsweiſe derſelben und c. das concrete Verhältniß der Gnade zu den einzelnen Handlungen des Menſchen im pelagianiſchen Sinne anzugeben.

a. Begriff der Gnade im Pelagianismus. Unter Gnade verſtand Pelagius gar mancherlei,

α. die Lehre Jeſu Chriſti, das Geſetz, die Offenbarung überhaupt und ſoweit das Leben Jeſu Chriſti auch eine Lehre iſt, deſſen Beiſpiel. In der Reihe von Erweiſungen dieſer lehrenden göttlichen Gnade ſtellten ſie das Evangelium obenan. Als einen Theil des Geſetzes ſahen die Pelagianer das neue Gebot an, daß man an Chriſtum glauben ſolle, und in dieſem Sinne ſagten ſie, ſeitdem Chriſtus erſchienen, könne Niemand ohne den Glauben an ihn ſelig werden. Auguſtinus ſtellet dieſe pelagianiſche Anſicht ſo dar. Die Gnade Gottes und die Hülfe, die uns beiſteht um nicht zu ſündigen, ſetzt er entweder in die Natur und den freien Willen, oder in das Geſetz und die Lehre, damit nämlich, da Gott den Menſchen hilft und ihn abwendet vom Böſen und hinwendet zum Guten durch Offenbaren und Lehren deſſen, was geſchehen muß, man nun glauben ſoll, es geſchehe nicht auch durch Mitwirken und Einflößen der Liebe, damit der Menſch das auch thue, was er als nothwendig zu thun erkannt hat. De grat. Chr. c. 3. Die Gnade, welche die Pelagianer für nothwendig erklärten zum Guten und wodurch der Menſch das Gute beſſer und leichter, als ohne ſie, thun könnte, beſtand in ihrer Vorſtellung ganz vorzüglich darin, daß Gott uns im Evangelium beſonders die Anweiſung zum rechtſchaffenen Leben ertheilt hat, daß er durch ſolche Lehren die Un-

wiſſenheit wegnimmt, damit der Menſch wiſſe, was er in ſeinen Werken vermeiden, was begehren ſoll, und nun durch den ihm von Natur eingepflanzten freien Willen auch den ihm gezeigten Weg betrete, wie Auguſtinus ſagt de Sp. et lit. c. 2. Selbſt wenn bei den Pelagianern von göttlicher Offenbarung und Mittheilung des Geiſtes die Rede war, etwa im Gebet, ſo verſtand man darunter die Unterſtützung durch Lehre, ſo daß ſie nach Auguſtinus auch ſagten, Gebete ſeyen zu nichts anderem anzuwenden, als daß uns die Lehre auch durch göttliche Offenbarung eröffnet werden möchte. De grat. Chr. c. 41. Wenn alſo Pelagius, welches ſeine eigenen Worte ſind, erklärte: liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus, nos indigere Dei semper auxilio, ſo ſey das, ſagt Auguſtinus, nur ſo zu verſtehen, daß unter der gratia nichts anderes als die lex und doctrina gemeint ſey. Ib. c. 33. Insbeſondere bezogen ſie dann auf dieſe gratia Dei auch das exemplum Christi. Ib. 38. Hier ſagt Auguſtinus, die Pelagianer finden eben in dem exemplum Christi den Unterſchied zwiſchen dem Alten und Neuen Teſtament, daß ſie das adiutorium legis et doctrinae, welches auch in den prophetiſchen Zeiten ſtattfand, von der gratia unterſcheiden, welche in Chriſti Beiſpiel beſteht. C. 41. Bald nannten ſie Gnade auch die Erleuchtung des menſchlichen Geiſtes durch Lehre und Offenbarung, die aber den Willen eigentlich gar nicht afficirt, ſondern nur den Verſtand aufklärt. Die Aufklärung nannten ſie göttliche Gnade. Denn ſo hilft uns Gott durch ſeine Lehre und Offenbarung, ſagt Pelagius, daß er die Augen unſeres Herzens öffnet, uns, damit wir nicht am Gegenwärtigen hängen, Künftiges zeigt und uns durch das vielfältige und unausſprechliche Geſchenk der himmliſchen Gnade erleuchtet. Ib. c. 7. 10. In dieſem Sinne nannten die Pelagianer das Leben im Evangelium den Stand der Gnade und ſetzten dieſem den Stand der Natur und den Stand unter dem Geſetz entgegen, ſo daß ſie die Gnade zugleich ausſchloſſen von jenen beiden

früheren Zuſtänden des Menſchengeſchlechts. Auguſtinus ſetzt mit Recht den Pelagianern hierüber heftig zu und beſchämt ſie leicht, indem er ſagt: denn nicht ſo, wie Pelagius und ſeine Schüler, theilen wir die Zeiten, daß wir ſagen, zuerſt hätten die Menſchen gerecht gelebt aus der Natur, ſodann unter dem Geſetz und endlich unter der Gnade. Aus der Natur nämlich von Adam ab in dem langen Zeitraum, da das Geſetz noch nicht gegeben war; denn da, ſagen ſie, wurde der Schöpfer duce ratione erkannt und wie man leben ſollte, ſtand geſchrieben in dem Herzen, nicht nach dem Geſetz des Buchſtabens, ſondern der Natur. Als aber die Sitten ſich verſchlimmert hatten und die erblaſſende Natur anfing nicht mehr zuzureichen, wurde ihr das Geſetz zugegeben. Als endlich eine allzugroße Gewohnheit zu ſündigen einriß und überhandnahm, welcher zu ſteuern das Geſetz nicht vermochte, kam Chriſtus und kam der verzweifelten Krankheit nicht durch Schüler, ſondern durch ſich ſelbſt als den Arzt zu Hülfe. De pecc. or. c. 26. Nach der pelagianiſchen Meinung hatten alſo die Menſchen im Stande der Natur und unter dem Geſetz und ohne die Gnade ſchon gerecht gelebt, und die Gnade trat ein erſt, als Natur und Geſetz nicht mehr ausreichen wollten. Dieſer dürftigen Vorſtellung ſetzet nun Auguſtinus ſeine großartige Anſicht der chriſtlichen Religion und das Bekenntniß Chriſti, als des alleinigen Mittlers zwiſchen Gott und Menſchen, entgegen und ſagt, die Pelagianer hätten durch ihre Vorſtellung die Alten, welche vor der Ankunft des Sohnes Gottes im Fleiſch gerecht und ſelig wurden, von der Gnade des ewigen Mittlers ausſchließen wollen; er zeiget dagegen, daß es auch im Stande der Natur und unter der Herrſchaft des Geſetzes lediglich von Seiten Gottes die Gnade, von Seiten der Menſchen aber der Glaube an den Gottmenſchen und ewigen Mittler geweſen, wodurch die Menſchen gerecht und ſelig wurden, indem die Liebe ergoſſen ward durch ſie vermittelſt des heiligen Geiſtes, der, wo er will, wohnet und nicht den Verdienſten

nachgehet, sondern sie selber erst macht. C. 24. So gab es der Gerechten gar viele, die, obgleich sie zur Zeit des schreckenden, strafenden und überführenden Gesetzes lebten, doch nicht unter demselben lebten, nicht unter der lege terrente, convincente und puniente, sed sub gratia delectante, sanante, liberante. C. 25. Nicht also dadurch sind jene Alten gerecht und selig geworden, daß sie, wie die Pelagianer meinen, die Natur oder das Gesetz für hinreichend erklärten und der Gnade des ewigen Mittlers nicht bedurft hätten. Wie hätten sie können, sagt er, gerecht und selig werden, wenn sie nicht gewußt hätten, er werde kommen im Fleisch, und nicht in diesem Glauben gerecht und fromm gelebt hätten. Denn, setzt er hier sehr merkwürdiger Weise hinzu, wenn ihnen deshalb die Menschwerdung Christi nichts geholfen hätte, weil sie noch nicht geschehen war, so würde uns auch wohl das Gericht Christi über die Todten und Lebendigen nichts nützen, weil es noch nicht geschehen ist. Durch jenen Glauben vielmehr an das Künftige wurden sie Glieder Christi. C. 26. Mit Recht verwarf daher Augustinus jene eitlen Gegensätze des leeren Verstandes zwischen der Natur, dem Gesetz und der Gnade, und zeigte, wie vielmehr die Gnade, als das in jenen beiden Verborgene allen wahrhaft gerechten und seligen Zustände zu Grunde gelegen, und daß die Menschen zu allen Zeiten, wo sie an die wahre Gottheit glaubten, auch an die Menschheit Gottes geglaubt hätten. Denn nicht, sagt er, muß man glauben, es sey jenen alten Gerechten nur die Offenbarung der Gottheit Christi, die immer gewesen und nicht auch die seiner Menschheit, welche noch nicht war, möglich gewesen. Denn wenn Abraham sich freute auf den Tag Christi, so gab er wohl damit deutlich Zeugniß, daß ihm der Glaube an die Menschwerdung Christi nicht fremd war. C. 27. Die scharfe Trennung der Gnade von der Natur und dem Gesetz sprach Pelagius auch so aus: die Macht des freien Willens ist in allen Menschen insgemein, in Juden und Heiden; in allen ist freier

Wille gleicherweise durch die Natur; aber in den Christen allein wird er unterstützt von der Gnade. De grat. Chr. c. 31. Es gehört hierher besonders was Pelagius an die Demetrias schreibt. Wenn schon vor dem Gesetz und lange vor der Ankunft des Heilandes unseres Herrn Einige gerecht und heilig gelebt haben, wie uns berichtet wird, wie vielmehr müssen wir annehmen, daß wir nach der Verherrlichung seiner Ankunft dieß können, da wir durch die Gnade Christi unterrichtet, gratia Christi instructi, und zu besseren Menschen wiedergeboren sind, da wir durch sein Blut versöhnt und gereinigt, und durch sein Beispiel zur vollkommenen Gerechtigkeit angetrieben besser als diejenigen seyn sollen, welche vor dem Gesetz gewesen sind, besser auch als die, welche unter dem Gesetz gewesen sind. Ad Demetr. c. 9. Unter der Gnade versteht Pelagius oft die Belehrungen der heiligen Schrift. Die Gnade im Sinne der Lehre und des Unterrichts hielt Pelagius für nöthig, um ohne Sünde zu seyn. Kein Mensch ist ohne Sünde, sagte er, der nicht die Kenntniß des Gesetzes erlangt hat. De gestis Pelag. c. 1.

β. Gnade hieß den Pelagianern ferner die Vergebung der Sünden. Augustinus sagt: die pelagianische Ketzerei behauptet, die Gnade Gottes bestehe darin, daß wir so geschaffen sind, daß wir durch unsern Willen im Stande sind, nicht zu sündigen, ferner darin, daß uns Gott die Hülfe des Gesetzes und seiner Befehle gegeben hat, und darin, daß er denen, welche zu ihm bekehrt sind, die vergangenen Sünden vergiebt; in diese Stücke allein sey die Gnade Gottes zu setzen, nicht aber in die Unterstützung unserer bei einzelnen Handlungen; denn der Mensch könne ohne Sünde seyn und die Gebote Gottes leicht erfüllen, wenn er nur wolle. De gest. Pelag. c. 35. Er bekennt, sagt Augustinus, daß die begangenen Sünden von Seiten Gottes vertilgt werden und man für sie den Herrn anrufen müsse, um nämlich Vergebung zu erlangen. Denn das, was geschehen ist, ungeschehen machen, vermag selbst nach seinem eigenen Geständ-

niß die von ihm ſo ſehr gelobte Macht der Natur und der Wille des Menſchen nicht. Bei dieſer Nothwendigkeit bleibt ihm alſo nichts übrig als um Verzeihung zu bitten. De nat. et gr. c. 18. Allein das geht nach Pelagius und Cöleſtius nicht ohne vorhergegangenes Verdienſt des Menſchen, und ſie lehrten daher quod peccatoribus venia non detur secundum gratiam et misericordiam Dei, sed secundum merita et laborem eorum, qui per poenitentiam digni fuerint misericordia, wie ihnen auf der Synode zu Diospolis aus Pelagius eigenen Büchern nachgewieſen wurde und von Auguſtinus de gest. Pelag. c. 18, 35. ep. 106, wiewohl Pelagius davon nachher zurückkam, nach Auguſtinus de grat. et lib. arb. c. 6. Andererſeits war die Gnade der Sündenvergebung im pelagianiſchen Sinne nicht zugleich verknüpft mit der Kraft des heiligen Geiſtes, jede künftige Sünde zu beſiegen und das Leben zu beſſern, denn dieſes that doch wieder nach ihrer Lehre der eigene Wille. Dicunt etiam gratiam Dei, quae data est per fidem Jesu Christi, ad hoc tantum valere, ut peccata praeterita dimittantur, non ut futura vitentur vel repugnantia superentur. De grat. et lib. arb. c. 13. Daher ſagte Auguſtinus zu dem pelagianiſchen Biſchof Julianus, der ausdrücklich lehrte, was Auguſtinus verwarf, contra Jul. l. 1. c. 17: Aber Du weichſt nicht von eurem Dogma, nach welchem ihr glaubt, die Gnade Gottes durch Jeſum Chriſtum beſtehe allein in der Vergebung der Sünden, ſo daß ſie nicht beiſteht zur Vermeidung der Sünden und zur Beſiegung der fleiſchlichen Lüſte, indem ſie die Liebe durch unſere Herzen ergießt. Contra Jul. l. 3. c. 23. Dieſe Barmherzigkeit und heilſame Gnadenhülfe des Heilandes ſetzet er nur darein, daß Gott zwar das vergangene Begangene verzeiht, nicht aber das Künftige zu meiden uns hilft. De nat. et gr. c. 34. Obgleich die Pelagianer in dieſem Sinne viel von der Gnade ſprechen, ſo zeigt ihnen doch Auguſtinus, daß ſie damit einerſeits nur die Sündenvergebung und andererſeits die Erinne-

rung daran meinen, daß uns die Sünde vergeben ſey und wir nun nicht ferner ſündigen ſollten, aber dabei an keine andere Gnade der göttlichen Unterſtützung im Guten denken, als die der freie Wille mit ſich bringt, adjuti non alia submini-stratione virtutis, sed viribus propriae voluntatis, quid sibi remissione peccatorum praestitum fuerit, per actus singulos recordantis. De grat. Chr. c. 2. 37. 38. Die Gnade beſchränkte Pelagius alſo, wie Auguſtinus ſagt, eigentlich auf die memoria l. c. c. 11. Denn die Pelagianer konnten auch der Taufe der Kinder nicht die Bedeutung wahrer Sündenvergebung beilegen, weil ſie die Kinder ja von Natur für gut und ſchuldlos hielten; den Erwachſenen aber hielten ſie die Taufe für nothwendig als Erklärung, daß Gott ihnen die Sünden vergeben und ſie der Gnade der Belehrung durch Chriſtum theilhaftig gemacht hätte. Endlich

γ. nannten die Pelagianer oft auch das ewige Leben Gnade. Daſſelbe unterſchieden ſie, wie ſchon gezeigt, noch vom Himmelreich. Nach Auguſtinus war dieſes die Gnade, bei welcher die Pelagianer auch Verdienſtliches von Seiten des Menſchen zuließen. Es ſagen die Pelagianer, daß dieß die einzige nicht nach unſerm Verdienſt ertheilte Gnade ſey, durch welche dem Menſchen Sünden erlaſſen werden. Diejenige aber, welche am Ende ertheilt wird, das heißt das ewige Leben, werde unſern vorhergehenden Verdienſten zu Theil. De grat. et lib. arb. c. 6. Gnade, ſagt Auguſtinus, heißt ihnen das ewige Leben, ſofern doch Gott vorherwußte, welche Menſchen heilig, rein und unbefleckt ſeyn würden durch die Macht und den guten Gebrauch ihres freien Willens. De praedest. sanct. c. 18. 19. Daher erwuchs nun der pelagianiſche Satz: gratiam Dei secundum meritum hominum dari. Dieſes wurde ſchon auf der Synode zu Diospolis dem Pelagius vorgeworfen, wie Auguſtinus erzählt de gest. Pel. c. 14. Dazumal verwarf aber Pelagius noch jene Behauptung, allein ſie mag feſtgehalten oder verworfen

werden, ſo läuft doch der ganze Zuſammenhang der pelagianiſchen Lehre da hinaus, wie Auguſtinus zeigt ep. 105. Dieſe verſchiedenen Beſtimmungen des Begriffs der Gnade im pelagianiſchen Sinne erhalten nun

b. erſt ihr rechtes Licht, wenn auch die Wirkungsweiſe Gottes in der Ertheilung dieſer Gnade betrachtet wird. Hier nun fällt es leicht in die Augen, daß

α. in allen jenen Beſtimmungen des Begriffs die göttliche Gnade etwas dem Menſchen und ſeinem freien Willen Aeußerliches iſt und bleibt. Wir leugnen nicht, ſagt Julianus, daß der gute Wille durch unzählige Arten des göttlichen Beiſtandes unterſtützt werde. Dieß geſchieht aber nicht dadurch, daß durch den Beiſtand Gottes entweder die zerſtörte Willensfreiheit erſt erſchaffen wird, noch dadurch, daß wenn dieſe einmal ganz unthätig iſt, er Jemandem die Nothwendigkeit auflegt etwas Gutes oder Böſes zu thun, ſondern mit dem freien Willen wirkt zugleich der Beiſtand der Gnade. Ap. A. op. imp. l. 1. c. 94. 95. Eigentlich, ſagt Auguſtinus, glauben ſie, daß der Menſch ohne göttliche Hülfe durch die Kraft des eigenen Willens allein Gerechtigkeit erwerben oder doch darin fortſchreiten könne. Aber da ihnen dann zugeſetzt wurde, wie ſie das auch behaupten könnten, ſo faſſen ſie ſich, weil ſie ſehen, wie gottlos und unerträglich das iſt. Aber nun ſagen ſie, darum geſchehe jenes doch nicht ohne göttliche Hülfe, da ja Gott den Menſchen geſchaffen habe mit freiem Willen und ihm Vorſchriften giebt und zeigt, wie er leben ſoll, und alſo allerdings ihm beiſteht dadurch, daß er die Unwiſſenheit von ihm nimmt, damit der Menſch wiſſe, was er thun und laſſen ſoll und mit ſeinem freien Willen den geeigneten Weg einſchlage, und ſo gerecht und fromm lebend das ewige Leben zu erlangen verdiene. De Sp. et lit. c. 2. Nach dieſem allen kann der Menſch zur Noth auch ohne die göttliche Gnade fertig werden und ſich ſeiner eigenen Kräfte zum Guten ſchon hinreichend bedienen, und erſcheint die Gnade nur

als außerweſentliche Zugabe zum freien Willen. Aug. de haeresibus h. 88.

β. Die Gnade im pelagianiſchen Sinne geht, wo nicht allein, doch vorzugsweiſe nur den Verſtand des Menſchen an und beſteht in der Aufklärung deſſelben. Dieſe nennt er die illuminatio und das aperire cordis nostri oculos, wobei Pelagius die doctrina und revelatio als die Mittel erwähnt, deren die göttliche Gnade ſich bedient. Das Leſen der Schrift inſonderheit iſt ihm dieſe illuminatio. Ad Demetriad. c. 31. Was Pelagius, ſagt Auguſtinus, in ſeinen vier Büchern vom freien Willen für die Gnade zu ſagen ſcheint, durch welche wir unterſtützt werden, vom Böſen abzulenken und das Gute zu thun, ſagt er ſo, daß er auf keine Weiſe von der Zweideutigkeit ſeiner Worte ſich entfernt. Denn er kann ſich dabei gegen ſeine Schüler immer noch ſo erklären, daß ſie keine andere Hülfe der Gnade annehmen, wodurch die Möglichkeit der Natur unterſtützt werde, als welche im Geſetz und in der Lehre beſteht. Glaubt er doch ſelbſt, wie er aufs Deutlichſte in ſeiner Schrift ſagt, daß das Gebet zu nichts anderem anzuwenden ſey, als daß uns die Lehre auch durch die göttliche Offenbarung enthüllt werde, nicht aber dazu, daß der Geiſt des Menſchen unterſtützt werde, daß er das, was er zu thun gelernt hat, nun auch in der Liebe und That vollbringe. De grat. Chr. c. 41. Es iſt glaublich, daß Pelagius das etwanige adjutorium, welches er annimmt, darein ſetzte, daß uns die Wiſſenſchaft gegeben wird, indem der Geiſt dadurch die Lehren offenbart, welche wir entweder gar nicht oder nur mit Schwierigkeit durch die Natur haben können. Ib. c. 40. Nach der Behauptung der Pelagianer wirkt Gott durch ſein Geſetz und ſeine Lehre nur dahin mit, daß wir lernen, was wir thun und hoffen ſollen, nicht aber dazu, daß wir dasjenige, was wir als Pflicht gelernt haben, auch ausüben. Deshalb bekennen ſie, daß uns von der Gottheit die Kenntniß gegeben werde, wodurch die Unwiſſenheit vertrieben wird; ſie leugnen

aber, daß uns die Liebe gegeben werde, wodurch man auch fromm lebt. August. de haeresibus h. 88. Nur mittelbar durch den Verſtand bezog ſich nach Pelagius die Gnade auch auf den Willen, indem durch die hellere Einſicht und Erkenntniß des Guten denn auch eine größere Geneigtheit zur Ausübung deſſelben bewirkt werde; und in dieſem Sinne konnten denn auch die Pelagianer ſagen, daß auch der Wille des Menſchen durch unzählige Arten des göttlichen Beiſtandes unterſtützt werde. Endlich leugneten

γ. die Pelagianer in allen Wendungen die Nothwendigkeit der göttlichen Gnadenwirkungen zur Vollbringung des Guten und ſagen, die Ausübung deſſelben werde durch dieſelben nur erleichtert. Hieraus zog Auguſtinus den ganz richtigen Schluß, daß ſo auch wohl ohne die göttliche Gnade der Menſch das Gute thun könnte, wenn gleich nicht ſo leicht. Darüber konnte Auguſtinus mit Recht ſagen: er ſcheint zu glauben, daß man zum Ueberfluß eine Hülfe der Gnade zugeben müſſe, damit, wenn ſie auch nicht zugegeben wird, wir dennoch zum Nichtſündigen einen ſtarken und feſten freien Willen haben. Ep. 186. Die Pelagianer, ſagt er de haeresibus 88, ſind der göttlichen Gnade ſo Feind, daß ſie glauben, der Menſch könne ohne dieſelbe alle göttlichen Befehle ausrichten. Hernach von den Brüdern getadelt gab Pelagius ſo weit nach, nicht daß er ſie dem freien Willen vorzog, ſondern mit unglaublicher Liſt hintenan ſetzte und ſagte, ſie werde dazu dem Menſchen verliehen, damit ſie das, was ihnen durch den freien Willen zu thun befohlen wird, durch die Gnade deſto leichter erfüllen können. Hiermit wollte er, daß man glauben ſollte, wenn gleich ſchwerer, könnten ſie doch immer auch ohne göttliche Gnade die göttlichen Befehle erfüllen. Jene Gnade Gottes aber, ohne welche wir nichts thun können, iſt nach ihrer Behauptung nur im freien Willen, welchen ohne vorhergehende Verdienſte unſere Natur von ihm empfangen hat, die possibilitas. Haer. 88. Es war ſo-

mit nicht nur die Gnade im Verhältniß zum freien Willen ein dieſem ganz Aeußerliches, höchſtens den Verſtand Angehendes, ſondern auch die Nothwendigkeit der Gnade zum Gutesthun wieder nur eine äußere und als dieſe nur die Nützlichkeit und ſo eigentlich gar keine Nothwendigkeit, ſondern die Zufälligkeit. Wie entfernt Pelagius davon war, die Gnadenwirkungen des Geiſtes für abſolut nothwendig zu halten zum Guten, geht auch daraus hervor, daß er den Heiden wahre Tugenden zuſchreibt in dieſem Sinne, daß ſie nicht durch die Gnade, ſondern allein durch den freien Willen gewirkt ſind. Das Gute der Natur, ſagte er, iſt ſo allgemein Allen eingepflanzt, daß es auch bei heidniſchen Menſchen, welche ohne irgend eine Verehrung Gottes ſind, ſich zuweilen zeigt und hervorkommt. Woher ſolchen, die von Gott entfernt ſind, jenes, was Gott gefällt, woher ihnen etwas Gutes anderes als von dem Guten der Natur? Wenn nun auch Menſchen ohne Gott zeigen, wie ſie von Gott geſchaffen ſind, ſo bedenke, was Chriſten thun können, deren Natur und Leben durch Chriſtum verbeſſert iſt und welche auch durch die Hülfe der göttlichen Gnade unterſtützt werden. Ad Demetr. c. 3. Wie wenig endlich die göttliche Gnade den Pelagianern mehr als eine Abſtraction war und ſubjective Vorſtellung, das erhellet

c. aus der Beziehung des concreten Begriffs der Gnade auf alles einzelne Thun. In dieſer Beſtimmung des Begriffs vollendet ſich der Unterſchied zwiſchen pelagianiſcher und auguſtiniſcher Denkweiſe. Eine weſentliche im Zuſammmenhange der pelagianiſchen Vorſtellungen nothwendige Anſicht war: gratiam Dei et adjutorium non ad singulos actus dari. Es können vielmehr dieſer Meinung nach viele einzelne gute Handlungen auch ohne die Gnade verrichtet werden. Auf der Synode zu Diospolis zwar ſträubte ſich Pelagius ſich zu dieſer Meinung zu bekennen. Aber Auguſtinus hat es genügend nachgewieſen, daß er ſeinen Beitritt zu dem Bekenntniß, daß die Gnade zu allen einzelnen guten Handlungen nothwendig ſey, nur hinter die

Zweideutigkeit des Wortes gratia verſteckte und unter derſelben ſelber nur wieder den freien Willen, die Poſſibilität, verſtand; auch konnte er noch das Geſetz und die Lehre Chriſti darunter verſtehen. So konnte er in ſeinem Schreiben an Innocentius ſagen: der freie Wille wird bei allen guten Werken von der göttlichen Hülfe immer unterſtützt. De grat. Chr. c. 31. Auf alle dieſe Grundſätze der Pelagianer und auf die Frage, ob und inwiefern ſie, wenn auch nicht die göttliche Gnade, doch die Nothwendigkeit derſelben zu allem Guten geleugnet haben, kann erſt das volle Licht fallen, wenn man ihnen nun andererſeits die poſitive Lehre Auguſtinus gegenüber ſtellt, woraus denn auch ſich die Frage zuletzt beantworten wird, ob er nicht dagegen die Freiheit des Willens geleugnet und aufgehoben habe. In dieſer Beziehung nun iſt

a. dieſes von Wichtigkeit, daß das Wahre der pelagianiſchen Lehre in der auguſtiniſchen, aber nicht ſo umgekehrt, das Wahre der auguſtiniſchen Lehre in der pelagianiſchen vorkommt. Auguſtinus ſetzet ſich oft die pelagianiſchen Beſtimmungen des Begriffes der Gnade entgegen und läßt ſie gelten in ihrer Sphäre, er geht nur auch darüber hinaus und hebt ſie auf, ſo daß ſie in dem concreten Begriff erſt zu ihrer Wahrheit gelangen. Nach dem Ausſpruch der Schrift, daß die gratia multiformis ſey, giebt er zu, daß das Wirken der Gnade ein vielfaches ſey; ſo leugnet er ſelbſt nicht, daß ja auch das mit Recht Gnade zu nennen ſey, daß der Menſch ein lebendes, empfindendes und vernünftiges Weſen iſt. Ep. 177. c. 7. So läßt er auch das Geſetz, die Lehre, die Vergebung der Sünden und die Ertheilung des ewigen Lebens als reine Gnadenerweiſungen gelten. Nachdem er daher die pelagianiſche Vorſtellung von der Gnade angeführt, ſagt er: wir aber ſagen, der menſchliche Wille werde eben von Gott unterſtützt zur Uebung der Gerechtigkeit, daß außerdem, daß der Menſch mit freiem Willen geſchaffen iſt, und außer der Lehre, worin ihm vorgeſchrieben iſt, wie er leben ſoll, er

auch den heiligen Geiſt empfange, wodurch in ſeiner Seele auch Vergnügen und Liebe jenes höchſten und unveränderlichen Guten entſteht, welches Gott iſt, auch jetzt ſchon, da er noch im Glauben wandelt und nicht im Schauen; damit nach Ertheilung dieſes Unterpfandes und unverdienten Geſchenks er entbrenne zur Anhänglichkeit an den Schöpfer und entflammt werde zur Theilnahme an jenem wahren Licht, ut ex illo bene sit, a quo habet, ut sit. Denn auch der freie Wille vermag nichts außer allein zu ſündigen, wenn ihm der Weg der Wahrheit verborgen iſt und wenn das, was er thun und wohin er ſtreben ſoll, angefangen hat, ihm nicht mehr verborgen zu ſeyn, ſo wird, wenn nicht die Liebe hinzukommt, es nicht auch gethan, nicht übernommen, nicht rechtſchaffen gelebt. De Sp. et lit. c. 3. Die Gnade, ſagt er ferner, unterſtützt ſowohl dadurch, daß ſie erläßt, was wir Böſes gethan haben, als auch dadurch, daß ſie hilft zur Ablenkung vom Böſen und zum Gutesthun. Op. imp. l. 2. c. 227. Wenn unſer gutes Leben nichts anderes als Gnade Gottes iſt, ſo iſt ohne Zweifel auch das ewige Leben, welches dem guten Leben ertheilt wird, Gottes Gnade, und es ſelbſt wird umſonſt ertheilt. De grat. et lib. arb. c. 8. Deshalb iſt auch der Buchſtabe des Geſetzes den Erwählten ein adjutorium, weil es durch Befehlen und nicht durch Helfen die Schwachen ermahnt, zum Geiſte der Gnade zu fliehen. Op. imp. l. 1. c. 94. Indem nun ſo alle die formalen Beſtimmungen des Begriffes der Gnade von Auguſtinus aufgenommen ſind, gelangen ſie auch zu wahrem Inhalt erſt dadurch, daß er

b. ſie auch beſtimmt als die innere. Er nennt ſie oft occulta inspiratio Dei, wie ep. 217. c. 6; subministratio spiritus et occulta misericordia, wie ep. 177. c. 7, oft Verleihung der Kraft (subministratio virtutis), wie de grat. Chr. c. 2, ſpricht oft von dem infusus spiritus gratiae, wie de Sp. et lit. c. 36, und in dieſem Sinne ſagt er auch, müſſe die Gnade vorhergehen, ehe die gratia der remissio peccato-

rum folgen könne, er beſtimmt ſie als die praeveniens gratia. Bekenne, ſagt er zu Julianus, die Gnade ohne Verdienſt, welche nicht allein die Sünden erläßt, ſondern auch in der menſchlichen Natur die Gerechtigkeit durch den heiligen Geiſt hervorbringt. Es iſt die Gnade Gottes durch Jeſus Chriſtus unſern Herrn zu verſtehen, durch welche allein die Menſchen vom Böſen befreit werden, und ohne welche ſie ſo wenig denkend, als wollend und liebend, noch handelnd das Gute thun; nicht allein, damit ſie unter ihrer Anweiſung (monstrante ipsa) wiſſen, was zu thun iſt, ſondern auch, damit ſie durch ihre Wirkung und Darreichung (praestante ipsa) mit Liebe thun, was ſie wiſſen. De corrupt. et gr. c. 2. Es iſt alſo der göttliche Geiſt, der ſich an den menſchlichen wendet und in ihm bewirket, was er durch ſich allein nicht vermag. An den Geiſt des Menſchen aber ſich wendend und in ihm wirkend, iſt ſeine Thätigkeit dieſe, daß er

α. den Verſtand erleuchtet und die Erkenntniß der Wahrheit in ihm erzeugt. Von innen heraus (intrinsecus), ſagt er, bewirket die Gnade Chriſti unſere Erleuchtung (illuminationem) und Rechtfertigung. Zur Kenntniß des uns verborgenen Guten gelangen, iſt Gnade Gottes. De pecc. mer. l. 1. c. 9. Selbſt den Heiligen fehlt zuweilen die gewiſſe Erkenntniß einer gerechten Handlung, damit ſie einſehen, daß nicht von ihnen, ſondern von ihm das Licht komme, durch welches ihre Finſterniß erleuchtet werde. Ib. l. 2. c. 19. Es kann Niemand wiſſen, was zu thun iſt, wenn es ihm Gott nicht giebt. Ep. 188. Wenn es ohne den Beiſtand der göttlichen Gnade durch den freien Willen geſchehen könnte, daß wir verſtändig und weiſe werden, ſo würde nicht zu Gott geſagt werden, gieb mir Verſtand, auf daß ich Deine Befehle lerne, ep. 224; und was nun auf dieſem Wege der Erleuchtung durch den Geiſt entſteht, iſt der Glaube. Daher wiederholte es Auguſtinus nach der Schrift ſo oft, daß ohne Glauben Niemand Gott gefalle, beſtimmte ihn als die Quelle alles Guten und ſchon in ſeinem

erſten Anfang als Werk der göttlichen Gnade. Obgleich der Glaube, ſagt er, die Gnade erlangt, recht zu handeln, ſo haben wir doch, daß wir den Glauben ſelbſt haben, durch keinen Glauben verdient, ſondern bei Ertheilung derſelben, bei welcher wir dem Herrn gehorchten, iſt uns ſeine Barmherzigkeit zuvorgekommen. De gestis P. c. 14. Das Geſetz ſagt wahr, welcher Menſch meine Gebote hält, ſoll dadurch leben. Aber daß er ſie hält und durch ſie lebt, dazu iſt nicht das Geſetz, welches es befiehlt, ſondern der Glaube nothwendig, welcher es erlangt. Contra duas ep. Pel. l. 4. c. 5. Gott wirket in wunderbarer Weiſe in unſerem Herzen, daß wir glauben. De praedest. sanct. c. 2. Der angefangene und vollendete Glaube iſt eine Gabe Gottes. C. 9. 11. ep. 194. c. 3. 4. In dem Buche de gratia et lib. arb. iſt es der Hauptgegenſtand, zu beweiſen, daß der Glaube ein Werk der Gnade ſey. Dieſer Glaube iſt ihm nicht blos der hiſtoriſche, äußerliche, an die heiligen Thatſachen der Geſchichte ſich anſchließende, ſondern ein durchaus geiſtiger, über den Unterſchied der Vergangenheit und Gegenwart ſelbſt ſich erhebender. Die chriſtliche Wahrheit, ſagt er daher, zweifelt nicht, daß ohne Glauben an die Menſchwerdung, den Tod und die Auferſtehung Chriſti auch die alten Gerechten, damit ſie gerecht waren, nicht von den Sünden konnten gereinigt und durch die Gnade Gottes gerechtfertigt werden. Auch ihre Herzen wurden durch denſelbigen Glauben an den Mittler gereinigt und die Liebe ausgegoſſen in dieſelben. De pecc. orig. c. 24. De Sp. et lit. c. 31. Dieſelbe göttliche Gnade, welche den Verſtand erleuchtet zum Glauben, iſt es aber auch

β. welche den Willen bewegt und die Liebe erzeugt. Durch ſie erlangt der Menſch erſt das Vermögen ſo wie die Luſt und Liebe zum Guten. In dieſer Beſtimmung ſchließt ſich Auguſtinus Syſtem von der Gnade unmittelbar an die Lehre vom Sündenfall und dadurch entſtandenem Unvermögen zum Guten von Natur an. Dieſe Gnade iſt es, welche überhaupt erſt Kräfte

zum Guten in dem Menſchen erſchafft, die er von Natur nicht hat. Er unterſcheidet daher dieſe Bewegung des Willens, dieſe Erzeugung der Liebe zum Guten durch die göttliche Gnade ſehr genau von allem, was nur von der Natur und als von daher allein kommend verderbt und der Gnade bedürftig iſt. Uebernatürlich hat man dieſe Gnade, wie Auguſtinus ſie beſtimmt, genannt, und mit Recht, denn ſie geht als durchaus geiſtige Bewegung über alle blos natürliche Bewegung hinaus, und in dieſem Sinne nennt Auguſtinus ſie ſelbſt die wunderbare; aber auch unmittelbare Gnadenwirkung hat man ſie genannt, welches ſie allerdings ihrem Begriffe nach iſt als nicht an ſich bedürftig irgend eines Mittels oder einer Vermittelung zwiſchen ſich und dem menſchlichen Geiſte, aber wohl auf Seiten des Menſchen Mittel zulaſſend, welche deshalb Gnadenmittel heißen. Durch die Bezeichnung der Uebernatürlichkeit und Unmittelbarkeit ſolcher Gnade hat die rationaliſtiſche Weisheit unſerer Tage ſie als unzuläſſig bezeichnen wollen, da ſie doch nothwendig und ihrem Begriff gemäß jene beiden Beſtimmungen an ihr hat, ohne darum den Gang der Natur zu zerſtören oder alle Vermittelung zu verſchmähen. Auguſtinus läßt daher auch, wie ſchon gezeigt, die pelagianiſchen Beſtimmungen der Gnade als Geſetz, als Lehre, Sündenvergebung zu und nimmt das Wahre derſelben in ſeine Darſtellung auf; aber wie das Gute und Göttliche immer auch auf den Wegen an den Menſchen komme, ſo wird, ſagt er, doch noch nicht gut gelebt und gehandelt, wenn es nicht auch ergötzt und geliebt wird. Damit es aber, ſetzt er hinzu, geliebt werde, wird die Liebe Gottes in unſere Herzen ausgegoſſen, nicht durch den freien Willen, der ſich aus uns erhebt (surgit ex nobis), ſondern durch den heiligen Geiſt, der uns gegeben iſt. De Sp. et lit. c. 3. Jene Lehre, ſagt er daſelbſt noch, durch welche wir die Vorſchrift empfangen, recht zu leben, iſt der tödtende Buchſtabe, wenn nicht der lebendigmachende Geiſt hinzukommt. In demſelben Kapitel führet er aus, wie der Aus-

ſpruch: der Buchſtabe tödtet, der Geiſt macht lebendig, nicht blos vom geiſtlichen Verſtändniß des fleiſchlichen Worts zu verſtehen, und daß man die figürliche Redensart nicht eigentlich nehmen müſſe, wie wenn Jemand im Hohenlied gar Manches leicht fleiſchlich deuten kann et non ad luminosae charitatis fructum, sed ad libidinosae cupiditatis affectum; ſondern jener Ausſpruch beziehe ſich auch auf das Verhältniß der Gnade zum Geſetz. Denn wo nicht, ſagt er, der heilige Geiſt hilft, indem er einflößt ſtatt der böſen Luſt die gute, d. h. die Liebe ausgießt in unſere Herzen, ſo vermehrt wahrhaftig jenes Geſetz, obgleich an ſich gut, durch ſein Verbieten nur das Verlangen nach dem Böſen. Denn ich weiß nicht wie wird, was begehrt wird, angenehmer, wenn es verboten wird. C. 4. Gott alſo lehrt nicht blos die Gerechtigkeit durch die Vorſchrift des Geſetzes, ſondern er giebt ſie auch durch Verleihung des Geiſtes. C. 32. Jene Gnade bekenne doch Pelagius endlich, durch welche die Größe der künftigen Herrlichkeit nicht allein verheißen, ſondern auch geglaubt und gehofft wird, durch welche die Weisheit nicht allein geoffenbart, ſondern auch geliebt wird, durch welche nicht allein das, was gut iſt, gerathen, ſondern auch zur Ueberzeugung wird. De grat. Chr. c. 10. Durch dieſe Gnade geſchieht nicht allein, daß wir erkennen, was wir thun ſollen, ſondern auch, daß wir das Erkannte thun, nicht allein, daß wir das zu Liebende glauben, ſondern auch das Geglaubte lieben. Die unmittelbare Geiſtigkeit dieſer Gnadenwirkung und Bewegung des menſchlichen Geiſtes durch den göttlichen ſpricht Auguſtinus ebendaſelbſt im ſcharfen Contraſt zur pelagianiſchen Lehre aus, indem er hinzuſetzt: Wenn dieſe Gnade Lehre zu nennen iſt, ſo wird ſie wenigſtens ſo angenommen, daß wir glauben, Gott gieße ſie tiefer und innerlich mit unausſprechlicher Lieblichkeit ein, nicht allein durch die, welche von außen pflanzen und begießen, ſondern auch durch ſich ſelbſt, da er im Verborgenen Gedeihen giebt, ſo daß er nicht allein die Wahrheit zeigt, ſondern auch die Liebe

verleiht. C. 12. 13. Eine Hauptſtelle iſt folgende: Nicht durch das Geſetz und die Lehre, welche von außen hineinſchallt, ſondern durch eine innere und verborgene, wunderbare und unausſprechliche Gewalt wirket Gott in den Herzen der Menſchen nicht allein die wahren Offenbarungen, ſondern auch den guten Willen. C. 24. Ita Dei gratia non solum ostendit, quid faciendum sit, sed adjuvat etiam, ut possit fieri, quod ostenderit. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 6. Gott hat uns nicht blos unſer Können (posse nostrum) geſchenkt und unterſtützt, ſondern er wirket auch in uns das Wollen und Vollbringen. De grat. Chr. c. 25. Wenn aus Furcht vor der Strafe, nicht aus Liebe zur Gerechtigkeit das Gute geſchieht, ſo geſchieht es noch nicht auf eine gute Art, und es geſchieht nicht im Herzen, was in der Handlung zu geſchehen ſcheint, wenn der Menſch es noch lieber unterlaſſen möchte, falls er es ungeſtraft könnte. Durch die Gnade Gottes erſt geſchieht es in uns, daß das, was er uns befiehlt, uns auch ergötzt und wir es begehren, d. h. es auch lieben. Kommt uns Gott nicht ſo zuvor, ſo wird es von uns nicht allein nicht vollbracht, ſondern auch nicht einmal angefangen. C. duas epp. Pel. l. 2. c. 9. Durch die Gnade wird erſt der gute Wille vorbereitet. Ep. 217. c. 6. Bei allem, was Jemand secundum Deum, d. i. nach Gottes Vorſchriften thut, iſt ihm ſeine Barmherzigkeit zuvorgekommen. C. duas ep. Pelag. l. 4. c. 6. Die Gnade kommt dem Willen zuvor, ſie folgt ihm nicht, d. h. ſie wird uns nicht gegeben, weil wir wollen, ſondern daß wir wollen, bewirket Gott durch ſie. Ep. 217. c. 5. Wenn die Gnade nicht zuvorkäme dem Willen und ihn hervorbrächte, ſondern nur mit dem ſchon vorhandenen Willen zugleich wirkte, wie könnte denn des Apoſtels Ausſpruch wahr ſeyn: Gott wirket in euch das Wollen. Op. imp. l. 1. c. 95. Die Guten werden zwar nach den Verdienſten ihres guten Willens Belohnung erlangen, aber den guten Willen ſelbſt haben ſie durch die Gnade Gottes erlangt. Ep. 215.

Durch die Gnade geſchieht, daß der Menſch einen guten Willen hat, der vorher einen böſen Willen hatte. Durch ſie geſchieht auch, daß der ſchon gute Wille vermehrt und ſo groß wird, daß er die göttlichen Gebote erfüllen kann. De grat. et lib. arb. c. 15. Dieſe Gnade, durch die wir gerechtfertigt werden, d. h. durch welche die Liebe Gottes ausgegoſſen wird in unſere Herzen durch den heiligen Geiſt, der uns gegeben iſt, habe ich von dem Pelagius und Coeleſtius in ihren Schriften, ſoviel ich deren habe leſen können, niemals anerkannt gefunden, und doch muß man ſie allerdings bekennen. De grat. Chr. c. 30. Nach allen dieſen Erklärungen von Auguſtinus iſt nicht zu leugnen, daß dadurch eine weſentlich nothwendige Beſtimmung zu dem ſo einſeitig und äußerlich hingeſtellten Begriff der Gnade hinzugekommen, und daß in dem allen Auguſtinus nicht nur die heilige Schrift, ſondern auch die darin enthaltene Wahrheit auf ſeiner Seite hat. Dieſe nothwendige Innerlichkeit der das Herz, den Willen, die Liebe erweckenden und begeiſternden Gnade zeigt ſich

γ. auch bei Auguſtinus als nothwendig zu allen einzelnen guten Handlungen. Hiermit iſt die gr. praeveniens und antecedens auch als operans und cooperans, auch consequens, beſtimmt. Durch jene Beſtimmung, gratiam dari ad singulos actus, wußte ſich Auguſtinus als am weiteſten entfernt und geſchieden von den Pelagianern. Er ſagte deshalb: wenn uns Pelagius zugeben will, daß nicht allein die Möglichkeit im Menſchen, ſondern auch der Wille und die Handlung von Gott unterſtützt werde, und zwar ſo, daß wir ohne dieſe Unterſtützung nichts Rechtes wollen und thun, und daß ebendas die Gnade Gottes durch Jeſum Chriſtum unſern Herrn ſey, in welcher er uns durch ſeine und nicht durch unſere Gerechtigkeit gerecht macht, ſo daß dieſes unſere wahre Gerechtigkeit, welche von ihm kommt: ſo glaube ich, daß über den Beiſtand der Gnade Gottes unter uns kein Streit mehr ſeyn kann. De grat. Chr. c. 47. Daß

wir wollen, wirket Gott (operatur) ohne uns; wenn wir aber wollen und ſo wollen, daß wir es thun, ſo wirket er mit uns (cooperatur), gleichwohl vermögen wir, er mag nun dahin wirken, daß wir wollen, oder mitwirken, wenn wir wollen, ohne ihn zur Uebung guter Werke nichts. De grat. et lib. arb. c. 17. Die Nothwendigkeit des Beiſtandes Gottes zu allen einzelnen guten Handlungen behauptete ſchon Hieronymus aufs Beſtimmteſte gegen die Pelagianer. Im dritten Dialog ſagt daher Atticus bei ihm: ſo iſt es denn ausgemacht, daß der Herr durch ſeine Gnade, durch welche er uns den freien Willen gegeben hat, bei den einzelnen Handlungen (in singulis operibus) hilft und beiſteht. Und Auguſtinus ſagt: wer die Gnade Gottes, wodurch die Liebe Gottes in unſere Herzen ausgegoſſen wird durch den heiligen Geiſt, der uns gegeben iſt, wahrhaft bekennen will, der bekenne ſie ſo, daß er durchaus nicht zweifelt, daß nichts Gutes, was ſich auf die Frömmigkeit und wahre Gerechtigkeit bezieht, ohne ſie geſchehen könne. De grat. Chr. c. 26. Auguſtinus leugnete alſo nicht, daß an ſich gute Werke geſchehen können auch von den Unwiedergeborenen und ohne die Gnade, aber nur nicht ſolche, welche eine Beziehung haben auf unſere Gerechtigkeit vor Gott und auf die Seligkeit, als welche eben ſelbſt erſt gut werden, ſofern ſie durch die Gnade in uns gewirkt ſind. Der Beiſtand Gottes, ſagt er daher, wird zu jeder einzelnen Handlung verliehen und bei jeder einzelnen Handlung werden wir von Gott regiert, wenn wir recht handeln. De gest. Pel. c. 14. Viel Gutes thut Gott in dem Menſchen, welches der Menſch nicht thut; aber nichts thut der Menſch, welches Gott nicht macht, daß der Menſch es thut. Denn wenn wir ohne ihn nichts thun können, ſo können wir in der That ohne ihn ſo wenig anfangen als vollbringen. C. duas ep. Pel. l. 2. c. 9. Es gehört hierher auch der ſchöne Ausſpruch: die Seele lebt aus Gott, wenn ſie gut lebt; denn ſie kann nicht gut leben, wenn Gott nicht in ihr wirket, was gut iſt. De civ. Dei l. 13.

c. 2. Hierbei ist die Ueberzeugung Augustinus diese, daß das Gute das an und für sich Göttliche sey. Niemand kann anders, sagt er, als durch die Gnade Christi zur Ausübung des Guten, welches er will, und zur Vermeidung des Bösen, welches er hasset, einen freien Willen haben. Nicht als ob sein Wille zum Guten wie zum Bösen gleich einem Gefangenen dahin geschleppt würde, sondern damit er von der Gefangenschaft befreit, zu seinem Befreier geleitet werde durch die freigeborene sanfte Liebe, nicht durch knechtische Rohheit. O. imp. l. 3. c. 112. In diesem Sinne nennt er die Gnade oft das Licht. Gleichwie ohne Licht das Auge des Leibes nicht sehen könnte, so hilft auch Gott, welcher das Licht des innern Menschen ist, unserm Geist, daß wir nicht nach unserer, sondern nach seiner Gerechtigkeit etwas Gutes wirken. Darum auch bedarf der vollkommenst Gerechtfertigte zum rechtschaffenen Leben der beständigen und göttlichen Unterstützung des ewigen Lichts der Gerechtigkeit. De nat. et gr. c. 26. Die Schwäche des Fleisches, welche hier zum Kampf noch übrig bleibt, überwindet die Gnade Christi. Durch das Unterpfand seines Geistes erhalten wir die Kräfte zum Streit und zum Sieg. O. imp. l. 2. c. 137. 140. Aus diesem allen nun ergiebt sich endlich

c. der concrete Begriff der Gnade in Augustinus System. Demgemäß ist sie nämlich

α. die Wiederherstellung der Freiheit und so das Prinzip der verlorenen. In dieser Bestimmung liegt bei Augustinus die wesentliche Einheit der Gnade und Freiheit. Diese Einheit hat die Entzweiung der Menschen mit Gott von der Natur her, in der sie alle geboren sind, zu ihrer Voraussetzung. Als solche Wiederherstellung der Freiheit und so Prinzip derselben, konnte sie am Wenigsten im pelagianischen System bestimmt werden, denn nach diesem war von Natur wesentlich nichts verloren, sondern in jedem Menschen fängt das adamitische Leben ganz von vorne an und muß alle seine Stadien durchlaufen, als ob es

vom Anfang des Menſchengeſchlechts an bis jetzt noch mit der menſchlichen Natur res integra wäre. An dieſer Seite hatte denn in Auguſtinus Lehre beſonders die vom Sündenfall und der Erbſünde eine tiefe Bedeutung und einen innern nothwendigen Zuſammenhang mit der von der Gnade. In ſeinem jetzigen Zuſtande, wie er iſt von Natur, ſagt Auguſtinus, iſt der freie Wille des Menſchen zum Sclaven der Luſt geworden und von dieſer ſeiner Natur her und als der natürliche oder des Fleiſches Wille in allen Menſchen zum Guten verdorben und unfähig. Dieß drückte Auguſtinus oft ſo aus, die Freiheit des Willens ſey verloren, ſie ſey todt in und ohne die Gnade. Den zur Liebe Gottes freien Willen haben wir durch die Größe der erſten Sünde verloren. Ep. 107. Frei iſt wahrhaft der Wille dann, wenn er den Lüſten und Sünden nicht dient. Ein ſolcher iſt uns von Gott verliehen und kann, verloren gegangen durch unſere eigene Schuld, nur von dem, der ihn verliehen, wieder verliehen werden. Daher ſagt die Wahrheit: wenn euch der Sohn frei gemacht hat, ſo ſeyd ihr wahrhaft frei. De civ. Dei l. 14. c. 9. Der Zuſammenhang der Vorſtellungen hierüber in Auguſtinus Begriff iſt bündig und klar. Wie urſprünglich des Menſchen Freiheit darin beſtand, daß er das Gute liebte und that, und nichts ihn zum Böſen zwingen konnte und er die ihm von Gott geſchenkte Freiheit ſo lange beſaß, als er im Guten beharrte: ſo iſt er durch den Sündenfall und das Böſe ein Feind des Guten und ein Sclave ſeiner Begierden geworden, und kann er aus dieſem ihm zur anderen Natur gewordenen Zuſtande nicht anders als durch die Gnade gerettet und durch ſie zur Liebe Gottes, d. h. alles Guten, zurückgeführt werden. Mögen ſie alſo aufhören, ruft er den Pelagianern zu, zu wüthen und mögen ſie einſehen, daß ſie freien Willen haben dazu, nicht, daß ſie mit ſtolzem Willen die Gnade verwerfen, ſondern mit frommem Willen den Herrn anrufen. Denn dieſer freie Wille wird um ſo freier ſeyn, je mehr er geheilt iſt, um

ſo mehr aber geheilt, je mehr der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade unterworfen; denn wie iſt frei zu nennen, den die Ungerechtigkeit beherrſcht? Ep. 89. Denn wahre Freiheit beſteht im Gutesthun und dieſes liberum arbitrium ad benefaciendum entbehrt der Teufel gänzlich, der zur Strafe für ſeine Bosheit ad maximam malevolentiam verhärtet iſt, und ſo iſt nun auch unfrei der menſchliche Wille, ſo lange er in der Gefangenſchaft des Teufels gehalten wird. Wie hätten wir alſo, ſagt er, freien Willen zur Abwendung vom Böſen und zum Thun des Guten, ſo lange er unter der Gewalt der Finſterniß ſteht; wenn, wie der Apoſtel ſagt, Gott uns herauszieht, ſo wird der Wille ſelber allerdings frei ſeyn. Ep. 107. War alſo nach Pelagius die Freiheit nur das formale Vermögen der Wahl zwiſchen gut und bös, ſo iſt ſie nach Auguſtinus vielmehr die Freiheit vom Böſen und zum Guten, und ſie erlangt der Menſch nur durch göttliche Gnade, dieſe iſt ſo das Prinzip der Freiheit in ihrer Wahrheit. Wollen wir alſo, ſagt er, den freien Willen wahrhaft vertheidigen, ſo müſſen wir das nicht beſtreiten, wodurch er frei wird (unde fit liberum). Denn wer die Gnade beſtreitet, wodurch unſer Wille zur Abwendung vom Böſen und zum Gutesthun frei wird, der will vielmehr, daß ſein Wille in der Gefangenſchaft bleibe. Ep. 107. Denn verloren hat der Menſch eam, quae in paradiso fuit, libertatem, nämlich habendi plenam cum immortalitate justitiam, propter quod natura humana divina indiget gratia. Contra du. ep. Pel. l. 1. c. 2. Frei alſo von der Gerechtigkeit ſind ſie anders nicht als durch ihren eigenen Willen; frei aber von der Sünde werden ſie nicht anders als durch die Gnade des Heilandes. Ib. Die Freiheit wäre nie verloren gegangen (periesset), wenn der Wille gut geblieben wäre, weil aber der Wille geſündiget hat, ſo iſt dem Sündigenden die harte Nothwendigkeit, Sünde zu haben, gefolgt, bis einſt die Schwäche ganz geheilt, und die freiwillige und glückliche Nothwendigkeit eintritt, nie mehr zu ſün-

digen. De perf. just. hom. c. 4. Nachdem jene große Freiheit (nicht ſündigen zu können) verloren iſt, ſo iſt die Schwäche geblieben, die durch größere Gaben unterſtützt werden muß. De corrept. et gr. c. 12. Nicht durch die Freiheit erlangt der Wille die Gnade, ſondern durch die Gnade erlangt er die Freiheit. L. c. c. 8. Bei dieſer Ertheilung der Gnade oder der Freiheit nimmt aber Gott auch

β. keine Rückſicht auf des Menſchen Verdienſt oder Würdigkeit. Dieß iſt bei Auguſtinus nur die ſtrenge Faſſung des Begriffes der Gnade ſelbſt, welche nicht Gnade iſt, wenn ſie verdient iſt. Die Gnade Gottes iſt die freie, von den Werken des Menſchen abſolut unabhängige. Der Geiſt, ſagt er, bläſet wo er will und geht nicht den Verdienſten nach, ſondern bringt ſie ſelbſt erſt hervor. Denn Gnade Gottes kann in keiner Weiſe ſeyn, wenn ſie nicht in jeder Weiſe umſonſt (gratuita) iſt. De pecc. orig. c. 24. Vor der Gnade iſt der Menſch ohne alles Verdienſt; das Verdienſt (bonum meritum, im Gegenſatz des malum m. oder der Schuld) bringt nur die Gnade hervor, und wenn er unſere Verdienſte krönt, ſo krönt er nichts anderes, als was wir von ihm haben (dona sua). Ep. 194. c. 5. Wenn der nur, welcher würdig iſt, die Gnade empfängt, ſo iſt die Bedeutung und ſelbſt der Name der Gnade aufgehoben. De gest. Pelag. c. 14. Niemand kann einen gerechten Willen haben, wenn er nicht die wahre, d. h. freie Gnade von oben erhalten hat ohne vorhergegangene Verdienſte. C. duas ep. Pel. l. 1. c. 3. Der Gnade gehen nicht ſowohl bona merita als vielmehr mala merita vorher. De grat. et lib. arb. c. 14. Die guten Werke folgen der Gnade, ſie gehen nicht ihr vorher; denn die Gnade bewirkt es, daß wir ſie thun und wir nicht unſere Gerechtigkeit aufſtellen, ſondern die Gerechtigkeit Gottes in uns iſt, d. h. die, welche uns Gott ſchenkt. Op. imp. l. 1. c. 141. Wir ſprechen über die Pelagianer nicht mit Unrecht das Anathema aus, da ſie der Gnade ſo Feind ſind, daß ſie behaupten,

ſie werde nicht umſonſt, ſondern nach Verdienſt ertheilt, ſo daß die Gnade nicht mehr Gnade iſt, und dem freien Willen ſoviel zuſchreiben, daß ſie behaupten, der Menſch verdiene durch die gute Anwendung deſſelben die Gnade, da er doch denſelben erſt durch die Gnade recht gebrauchen kann, welche nicht nach Schuldigkeit ertheilt, ſondern durch das freie Erbarmen Gottes geſchenkt wird. C. duas ep. Pel. l. 1. c. 24. Was hilft es, daß ſie den freien Willen lobend ſelbſt behaupten, die Gnade unterſtütze den guten Vorſatz eines Jeden. Dieß würde man ohne Schwierigkeit für einen allgemeinen (catholicum) Ausſpruch halten, wenn ſie nicht in den guten Vorſatz etwas Verdienſtliches legten, welchem Verdienſte ſodann der Lohn nach Schuldigkeit, nicht nach Gnade ertheilt werden würde, ſondern einſähen und eingeſtänden, daß ſelbſt der gute Vorſatz, den die mitfolgende Gnade unterſtützt, in dem Menſchen nicht hätte ſeyn können, wenn nicht die Gnade vorhergegangen wäre. Ib. l. 4. c. 6. In dieſem Sinne ſagt Auguſtinus, ſelbſt des Gebetes um das Gute und den Glauben iſt der Menſch nur fähig und mächtig durch Gott; ne se vel ipsius orationis meritum extollat, fides orat, quae data est non oranti, quae utique nisi data esset, non oraret. Ep. 194. Wie ſehr ohne alles Verdienſt, ſo iſt die Gnade doch endlich

γ. auch ohne allen Zwang. Dieſe Conſequenz lehnte Auguſtinus beſtändig ab. Julianus warf ihm oft vor, er lehre, der Menſch werde gezwungen das Gute zu wollen. Wenn er gezwungen wird, erwiedert Auguſtinus darauf ganz kurz, ſo will er nicht. Op. imp. l. 1. c. 101. Nach der Vorſtellung der Pelagianer von der Freiheit wurde dieſe durch ſo großen Einfluß der Gnade beſchränkt und durch die Gnade ſelbſt in Knechtſchaft verwandelt. Wir lehren, ſagte Julianus, der Menſch ſey Gottes Werk und werde weder zum Böſen noch zum Guten gezwungen, sed propria voluntate aut bonum facere aut malum. C. duas ep. P. l. 1. c. 18. Durch den Einfluß de

Gnade wurde nach Auguſtinus vielmehr der Wille erſt wahrhaft frei. Und offenbar hatte der Gedanke an einen Zwang, der die Gnade begleite, in Auguſtinus Syſtem durchaus keinen Platz, da ja eben die Gnade Stiftung und Wiederherſtellung der Freiheit oder des freien Willens war. Die Gnade Gottes, ſagt er deshalb, macht nur aus dem Nichtwollenden den Wollenden; ſie will nur unſern Willen haben. L. c. l. 3. c. 122. Indem alſo die Gnade nur den guten Willen macht oder den Willen gut macht, iſt dieſes Veranlaſſen oder Bewirken ohne allen Zwang. Niemand, ſagt er, wird wider ſeinen Willen zum Böſen oder Guten gezwungen. C. duas ep. Pel. l. 1. c. 18.

3) Das Reſultat. Gleichwie ſchon während des Streites zwiſchen Auguſtinus und den Pelagianern ſich oft der gegenſeitige Vorwurf erneuert, Auguſtinus habe die menſchliche Freiheit, Pelagius die göttliche Gnade aufgehoben, und dieſes nothwendige Vorwürfe ſind aus dem Innern des einen Syſtems gegen das andere, ſo hat ſich der Vorwurf auch in den geſchichtlichen Darſtellungen der beiderſeitigen erhalten und ſtets wiederholt. Die Theologie der Neueren und Aufgeklärten, welche ſelber ganz an der pelagianiſchen Seite ſteht, ſo wie Aller überhaupt, welche das Tiefere der auguſtiniſchen Erkenntniß miskennen, die neuere Dogmatik und Dogmenhiſtorie iſt ganz fertig und abgeſchloſſen in dem Urtheil über Auguſtinus, daß er die menſchliche Freiheit geleugnet und aufgehoben, worin denn zugleich die beſtimmteſte Erklärung für die pelagianiſche Lehre von der Freiheit und Gnade liegt. So z. B. Münſcher in der Dogmenhiſtorie, im 4. Theil, S. 206 ff., und Wiggers pragmatiſche Darſtellung des Auguſtinismus und Pelagianismus. Berlin 1821. 8. Von der Nothwendigkeit, womit es den Pelagianern ſo vorkommen müſſe vermöge ihrer Vorſtellung von der Gnade und Freiheit, hatte Auguſtinus ſelbſt ein klares Bewußtſeyn, wie auch von dem Dialectiſchen überhaupt in der Bewegung des Begriffes von Gnade und Freiheit. Jene Frage, ſagt er, worin

vom freien Willen und göttlichen Beistand die Rede ist, ist zum Entscheiden so schwer, daß, wenn der freie Wille vertheidiget wird, die göttliche Gnade geleugnet zu werden scheint, wenn aber die Gnade Gottes behauptet wird, man glaubt, der freie Wille werde dadurch aufgehoben. De grat. Chr. c. 47. Diesen Schein behält diese Lehre immer im Verstande; er verschwindet nur in dem Maaß als sie vernunftgemäß gehalten wird, wo sich denn zeigt, daß die eine Seite nothwendig in die andere hineinscheint und nur diejenige Vorstellung die falsche ist, welche einseitig sich nur an die eine Seite stellt. Dieß ist es, was man unpartheiisch

a. von der pelagianischen Lehre urtheilen muß. Es ist die pelagianische Lehre, welche durchgängig diesen Gegensatz in sich behält, daß sie die menschliche Freiheit nicht behaupten kann, ohne damit dem Begriff der Gnade Eintrag zu thun; denn Vorstellungen von der Gnade als Gesetz, Lehre, Sündenvergebung, ewiges Leben nimmt auch sie wohl in sich auf, aber nur so, wenn sie der Vorstellung von der Freiheit entsprechen und diese für sich gewähren lassen; die Gnade, wie sie im Pelagianismus vorkommt, ist in allen Gestalten eine Aeußerlichkeit und Zufälligkeit, und eben damit ihrem wahren Begriffe nach geleugnet. So ist denn auch diese Freiheit, welche solchen Gegensatz gegen die Gnade in sich behält und diese selbst als Störung ihrer selbst betrachtet, nichts weniger als der wahre Begriff der Freiheit, sondern sie ist, da sie des göttlichen Inhalts entbehrt, nur ein formales Vermögen, das Willensvermögen, die Willkühr. Außer der ganz abstracten Bestimmung ihres Anfangs als bloßer Möglichkeit, ist die Gnade für diese Freiheit keine absolute Nothwendigkeit, sondern nur eine relative, zufällige; als die Zufälligkeit aber ist sie vielmehr das Gegentheil der Nothwendigkeit. Den Verstand zu ihrem Prinzip und die Vorstellung zu ihrem Elemente habend, ist die pelagianische Lehre nicht zum Begriff der Freiheit und Gnade in ihrer Einheit und in ihrem Unterschiede

gelangt, ſondern der Unterſchied iſt ihr ein ſolcher, der die Einheit nicht mehr in ſich hat, worin die Einheit ſich aufgelöſet hat und ſo zum Gegenſatz und Widerſpruch umgeſchlagen iſt. Freiheit und Gnade aber in ihrem Widerſpruch heben ſich einander auf, löſen ſich an einander auf, und die vollſtändige Auflöſung iſt der Pelagianismus. Gegen die einſeitig allein behauptete Freiheit iſt in dieſer Lehre die Gnade erloſchen, und ſo wird, indem der unendliche Begriff von dieſer unerkannt bleibt, die Freiheit ſelbſt wie das Denken in dieſer Lehre ein endliches. Ihm iſt und bleibt Gott ein Jenſeits, nachdem er einmal in die moraliſche Welt das Prinzip, d. h. den Anfang, der freien Bewegung gelegt; aber von dieſem Augenblick geht die Bewegung in der Freiheit rein allein durch ſich ſelber fort und bedarf höchſtens der äußerlichen Nachhülfe, wenn die Maſchine in Unordnung gekommen; dieſe Nachhülfe iſt jene äußerliche, zufällige Gnade. Iſt die Kritik nun ſelbſt nicht die blos äußere, ſondern die innere ſich im Begriff bewegende, ſo wird gewiß jede nähere Kenntniß des Pelagianismus von dem Reſultat begleitet ſeyn, daß in Wahrheit, d. h. im Begriffe der chriſtlichen Lehre beurtheilt, durch die pelagianiſche Lehre nicht nur die Gnade, ſondern auch die Freiheit aufgehoben, d. h. der Begriff von beiden verletzt und die Theorie dem Begriff durchaus unangemeſſen ſey. Was ſo der Wahrheit im Begriff widerſpricht, ſtellet denn Auguſtinus mit Recht auch als das Unchriſtliche dar. Es iſt nicht die chriſtliche Tugend, welche der Pelagianismus lehrt, ſondern eine durchaus ſelbſtſüchtige, hochmüthige Tugend, nicht die, welche Gottes Geiſt, ſondern des Menſchen Geiſt allein, das Ich allein zu ihrer Seele hat. Dieſe pelagianiſche Moralität hat nicht an der Religion ihr Prinzip und erhebt ſich auch nicht zur Religion. Mit Recht konnte daher Auguſtinus ſagen: ich will es ausſchreien und ihnen mit chriſtlichem Schmerz zurufen, ihr ſeyd leer ausgegangen von Chriſto (evacuati estis a Christo), die ihr in der Natur eure Rechtfertigung findet, ihr

ſeyd von der Gnade abgefallen (a gratia excidistis), weil ihr nicht kennet die Rechtfertigung durch Gott und euren Willen nur aufrichten wollt und der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen. De nat. et grat. c. 41. Dieß iſt die Weisheit der Welt, welche das Kreuz Chriſti zu nichts macht. Haec est sapientia mundi, qua evacuatur crux Christi. Wenn ſich die natürliche Poſſibilität durch den freien Willen genügt ſowohl zum Erkennen, wie man leben muß, als zum rechten Leben ſelbſt, ſo iſt Chriſtus vergeblich geſtorben. Ib. Sie vertrauen auf ihre eigene Tugend und ſprechen gewiſſermaßen zu ihrem Schöpfer: Du haſt uns zu Menſchen gemacht, zu gerechten wollen wir ſelbſt uns machen. Wer ſo und darum (ideo) die menſchliche Natur für frei erklärt, damit ſie nicht einen Befreier ſuche, der erklärt ſie für geſund, damit er den Heiland für überflüſſig erkläre. Ep 95. Der weſentliche Mangel des Pelagianismus iſt, daß er im Formalen ſtehen bleibt und ſich die Freiheit nicht anders denken kann, als in ihrer völligen inneren Trennung von der Gnade und höchſtens in einem äußerlichen Verhältniß ſtehend zu dieſer, welches dann eben ſoviel iſt, als ob man ſich das Gute denken wollte in ſeiner Trennung von dem Alleinguten, durch deſſen Offenbarung und Mittheilung es erſt gut wird. Die chriſtliche Vorſtellung bleibt durchaus nicht in jener leeren Abſtraction ſtehen, denn ſo wenig ſie zugiebt, daß das Gute dadurch in dem Menſchen aufgehoben wird, daß es an Gott, dem summum bonum, welches dem Weſen nach in allem wahrhaft Menſchlichguten ſich erweiſet, ſein Prinzip und ſeinen Geiſt zur ſtets bewegenden Seele hat; ſo wenig kann auch die menſchliche Freiheit dadurch aufgehoben werden, daß ſie an Gott, dem allein Freien, ihr Prinzip, an ſeinem Geiſt die bewegende inhaltsvolle Seele hat, von welchem ſie nicht nur iſt, ſondern von welchem ſie auch in allen ihren einzelnen Bewegungen ſich nicht trennen darf, wenn ſie den Character der wahren Freiheit im Sinne des Chriſtenthums, das heißt der Freihe

vom Böſen und zum Guten, behaupten will. Iſt, wie im Pelagianismus geſchehen, die menſchliche Freiheit der göttlichen Gnade entgegengeſetzt, ſo kann es nicht fehlen, wie gleichfalls im Pelagianismus geſchehen, daß man die Freiheit evacuirt von allem göttlichen Grunde und Inhalt, von aller göttlichen Kraft und Würde, ja ſie zu etwas ganz Eitlem und Nichtigem macht. Dieß iſt das Verfahren im Pelagianismus, wie ſchon bei der Vorſtellung von der Poſſibilität nachgewieſen worden, welche an göttlicher Gnade zwar ſoll ihren abſtracten und kaum mehr als möglichen Anfang haben, aber ſo, daß die Gnade in ihr ſelbſt ſich nun nicht weiter wirkſam beweiſet, ſondern in dieſer Hinſicht der Menſch ganz auf ſeine eigenen Füße zu ſtehen kommt. Dieſen Mangel der Einſeitigkeit hat hingegen

b. andererſeits die auguſtiniſche Lehre ganz und gar nicht, welche ſich viel mehr nach beiden Seiten bewegen kann, und in der nichts Ausſchließendes iſt, ſo daß ſie gegen die, welche die Freiheit des Willens ohne die göttliche Gnade behaupten wollen, dieſe vertheidigen kann, und gegen die, welche die Gnade Gottes ohne die menſchliche Freiheit behaupten wollen, ebenſo ſehr dieſe vertheidigen kann. Es iſt dieß weſentlich die Aufgabe der Schrift Auguſtinus de gratia et lib. arbitrio geweſen, und er hebt ſie ſelbſt an mit den Worten: Um derentwillen, welche des Menſchen freien Willen ſo erheben und vertheidigen, daß ſie Gottes Gnade, durch die wir zu ihm berufen und von unſerer Schuld befreit werden, zu leugnen wagen und aufzuheben verſuchen, habe ich ſchon viel geſprochen und geſchrieben, ſoviel mich deſſen der Herr gewürdiget hat. Aber weil auch Einige ſind, welche die Gnade Gottes ſo vertheidigen, daß ſie den freien Willen des Menſchen leugnen oder wenn die Gnade vertheidigt wird meinen, es werde eben damit der freie Wille geleugnet, ſo habe ich dafür geſorgt, daß auch darüber etwas niedergeſchrieben werde. C. 1. In Auguſtinus Entwickelungen des Begriffs der Gnade und Freiheit unterſcheiden ſich drei Momente der Geſchichte des

Menſchen, einmal, wie die menſchliche Freiheit war vor dem Fall; ſodann, wie ſie dem Menſchen auch nach dem Fall noch kann zugeſchrieben werden, und drittens, ſofern ſie ſo, wie ſie urſprünglich war, wieder von ihm erworben werden kann. Das erſte iſt die Lehre vom göttlichen Ebenbild, in welchem auch die urſprüngliche, dem Menſchen anerſchaffene Freiheit mit enthalten iſt; indem es nun das allgemeine Bekenntniß der Kirche iſt, daß der Menſch im Sündenfall das göttliche Ebenbild verloren, hieß es auch, er habe eben damit die Freiheit des Willens verloren. Es fragt ſich hierbei nur, ob denn nicht ſchon in dieſem Zuſtande der Freiheit vor dem Fall auch das Böſe dem Menſchen möglich war? Daß die Frage nach der Schrift zu bejahen ſey, zeigt mehr als alles Andere die erfolgte Wirklichkeit der Sünde und wird ſo auch von Auguſtinus bejaht. Aber hier ſchon trennt er ſich von der pelagianiſchen Vorſtellung oder geht vielmehr nur darüber hinaus, ohne, was daran richtig, zu verkennen. Die Pelagianer hielten ſich rein allein an die Freiheit, wie ſie das formale Vermögen iſt, zu wählen zwiſchen gut und böſe, und welcher alſo das Gute und Böſe gleich *gültig* iſt. Auguſtinus erkannte ſie vielmehr für wirklich vor dem Fall als die reine Liebe des Guten oder Gottes, und ſetzte jenes Vermögen nur zur Kategorie der Möglichkeit herab. So lange alſo der Menſch wirklich frei war, ſo kannte und that er nur das Gute, er war frei *vom* Böſen und zum Guten, und beides war ihm noch nicht gleichgültig, ſo daß er ebenſo gern und wirklich das dem Guten entgegengeſetzte Böſe gewählt hätte, ſondern dieſes Vermögen wurde zur Wirklichkeit erſt durch den Sündenfall, und das iſt alſo die Weiſe, wie der Menſch gefallen und die urſprüngliche Freiheit, welche von der unbedingten Liebe Gottes gar nicht verſchieden iſt, verloren, daß die Möglichkeit der Wahl zwiſchen gut und böſe zur Wirklichkeit wurde und der Menſch nun ebenſo gern das Böſe als vorher das Gute that. Die Gnade, ſagte deshalb Auguſtinus, hat der erſte Menſch nicht

gehabt, daß er gar nicht hätte ſündigen können oder wollen können. So nimmt denn hiermit Auguſtinus allerdings das Pelagianiſche als untergeordnetes Moment mit auf in ſeinen Begriff von der Freiheit. Aber er bleibt nicht bei dem formalen Vermögen ſtehen, ſondern giebt ihm auch einen Inhalt. Die Freiheit vor dem Fall hat weſentlich das Gute allein zu ihrem Inhalt, und dieſes iſt allerdings nach jener Möglichkeit der Wahl die weſentlichſte Beſtimmung des Begriffes der Freiheit, von welcher die Pelagianer aber nichts wiſſen wollten, welche doch das göttliche Ebenbild vor den Fall und den Verluſt deſſelben in denſelben ſetzten. Derſelbige Begriff der Freiheit beſtimmt ſich nun aber näher noch in ſeinem zweiten Moment, in der Weiſe, wie ſie durch den eigenen Willen verloren, durch göttliche Gnade wieder hergeſtellt wird, und dieß war das breiteſte Feld des Gedankenſtreites. Nach Auguſtinus iſt auch in dieſer Beziehung das Werk der göttlichen Gnade nur dieſes, daß die urſprüngliche Freiheit, die er an das bloße Wahlvermögen verloren, in ihm wieder hergeſtellt werde, daß ſie aufhöre, nur dieſes zweideutige Vermögen zu ſeyn, der Menſch fortan nur das Gute liebe und dem Böſen abſterbe. In dieſen Beſtimmungen nun ſcheint Auguſtinus den Pelagianern aller Zeiten die Freiheit des Willens geleugnet und aufgehoben zu haben. Der Unterſchied und Gegenſatz liegt hier allein in der Frage: ob die wahre Freiheit nur ſey die ſubjective Form des Wollens, welche ſich ebenſo ſehr für das Böſe als für das Gute entſcheiden kann, oder die mit dem beſtimmten Gegenſtande der Gnade und des Guten erfüllte ſubjective Form des Willens. Alle, welche mit den Pelagianern das Erſtere behaupten, müſſen auch behaupten, daß Auguſtinus dieſes nicht für die wahre Freiheit gehalten, nicht für den vollſtändigen Begriff der Freiheit erklärt habe und dieſem Behaupten geben ſie die Form des Urtheils, Auguſtinus habe die Freiheit des menſchlichen Willens geleugnet und aufgehoben. Aber das Hinausgehen Auguſtinus über die erſtere

Beſtimmung zu dieſer anderen kann wohl ein Aufheben genannt werden, doch nur in dem Sinne, daß es dadurch nicht vernichtet, ſondern erhalten und nur zu ſeiner Wahrheit gebracht iſt. Auguſtinus leugnet nicht an und für ſich, daß der Menſch vor dem Fall das Vermögen der Wahl zwiſchen gut und bös gehabt, wie ſchon gezeigt worden, er leugnet ebenſo wenig, daß er es auch nach dem Fall noch habe, daß er vielmehr des Menſchen Verderben eben daraus entſtehen und beſtehen läßt, indem er ſtets nur dieß eine daran leugnet, daß das die wahre Freiheit ſey im Sinne des Chriſtenthums. Dieß zu verkennen iſt die Hauptquelle des falſchen Urtheils über Auguſtinus, er habe die Freiheit, welche die ſubjective Form des Wollens iſt, und eben damit alle Freiheit des Menſchen geleugnet und aufgehoben. Man giebt höchſtens zu, da ſich doch ganz andere Aeußerungen bei Auguſtinus finden, früher, und im Streit gegen die Manichäer beſonders, habe er allerdings noch die Freiheit des Willens im gewöhnlichen Sinne behauptet, hernach ſeine Ueberzeugung geändert und ſo die Freiheit geleugnet. Die Zeit habe hier einen Unterſchied gemacht, und mit dieſer Entdeckung thut ſich Münſcher viel zu gut in ſeiner Dogmengeſchichte Theil 4, S. 209, und Wiggers im angeführten Werk S. 265. wiederholt das auch. Allein der erſtere führet ſelbſt an einer anderen Stelle S. 200 an, daß Auguſtinus ſchon lange vor dem pelagianiſchen Streit, ſchon im Jahre 397, in dem Buch de diversis quaestionibus ad Simplicianum l. 1. quaest. 2. ſich dahin erklärt habe, daß bei der Bekehrung des Menſchen Alles von der göttlichen Gnade herrühre und der Menſch weder zum Glauben noch zum guten Willen etwas beitrage, und ſelbſt die Folgſamkeit gegen die göttliche Berufung ein Geſchenk Gottes ſey. Wie wäre dieſe Aeußerung möglich geweſen, hätte er nicht ſchon dazumal die Ueberzeugung ſowohl von der gänzlichen Verdorbenheit des Menſchen von Natur, als auch die von dem natürlichen Unvermögen zum Guten gehabt oder ſich dazumal ſchon

begnügt mit der trivialen Vorſtellung von der Freiheit, als dieſem gegenſtandsloſen, inhaltsloſen Vermögen zu wählen zwiſchen gut und bös. Allein die Hauptſache iſt jetzt darzuthun, daß Auguſtinus ſelbſt, indem er über dieſe Meinung von der Freiheit, als darin allein beſtehend, daß der Wille das Vermögen zu wählen iſt, hinausgeht. Aber er hat ſelbſt mitten im Streit dieſes Vermögen, welches der Wille ſelbſt iſt in ſeiner reinen Form, nicht geleugnet. Solche Stellen ſind der neueren Dogmenhiſtorie entweder ganz unbekannt oder man hilft und beruhigt ſich mit der Verwunderung darüber, ohne ſie mit jenem allgemeinen Urtheil in Einklang zu ſetzen. Man müſſe ſich wundern, ſagt Wiggers, wie ungeachtet der angeführten und unzähliger anderen Stellen, in welchen die ſittliche Freiheit des Menſchen in ſeinem gegenwärtigen Zuſtande auf das Beſtimmteſte, und man möchte ſagen Empörendſte, geleugnet wird, man gleichwohl den Auguſtinus die Freiheit des Willens noch habe annehmen laſſen, wenn dieſer nicht ſelbſt die Veranlaſſung gegeben hätte. Er führet dann einige ſolcher Stellen an und zieht ſich aus der Sache durch das Urtheil, daß es dem berühmten Biſchof damit nicht Ernſt geweſen ſey, ergebe ſich ja auch aus ſeiner Theorie von der Erbſünde, nach welcher der Menſch durch die Sünde Adams ſo verderbet iſt, daß er nur das Böſe wollen und thun kann, mithin die Freiheit des Willens durch den Fall verloren habe. Er verſtecke ſich oft hinter Worte, fügt er hinzu, und man könne ſich des Unwillens nicht erwehren, wenn man in einer ſo wichtigen Unterſuchung ihn mit Worten ſpielen ſehe. Eine ſolche Freiheit, ſagt er, wie Pelagius ſie wollte und wie wir ſie der Moral zufolge annehmen müßten, habe Auguſtinus geleugnet und leugnen müſſen, um conſequent zu ſeyn. S. 137. Ob nun ſolche Urtheile, welche die entſchiedenſte Vorliebe für das Pelagianiſche verrathen und jetzt gäng und gebe ſind, auch die Wahrheit für ſich haben, iſt jetzt näher zu unterſuchen. Das nothwendige Verhältniß der göttlichen Gnade zur menſchlichen

Freiheit und dieſer zu jener, bezeichnet Auguſtinus mehr als einmal durch das Bild vom Auge und Fuß und derſelben Nothwendigkeit zum Sehen und Gehen. Das Auge an ſich zwar ſieht nichts ohne das Licht des Tages; aber folgt nicht hieraus, daß auch ohne das Auge nichts kann geſehen werden, wie hell es auch ſey um uns her? De nat. et gr. c. 26. Noch beſtimmter bezeichnet er, wiewohl nur figürlich, die menſchliche Form und Fähigkeit, wenn er ſagt: gleichwie dem Auge des Leibes von dem Lichte nicht geholfen wird ſo, daß es von dem Lichte abgewendet iſt, ſondern damit es ſehe, ihm geholfen wird, und dieſes ohne Hülfe nicht ſehen kann: ſo unterſtützt Gott, der das Licht unſers inneren Menſchen iſt, den Blick unſeres Geiſtes, damit wir nicht nach unſerer, ſondern nach ſeiner Gerechtigkeit, etwas Gutes thun. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 5. Es liegt dem Menſchen Gutes und Böſes, Leben und Tod vor, was ihm gefällt, wird ihm gegeben werden. Offenbar iſt, daß, wenn er ſeine Hand ins Feuer hält, und ihm das Böſe und der Tod gefällt, dieſes der menſchliche Wille begehre, wenn er aber das Gute und das Leben liebt, ſo thut das nicht der Wille allein (non solum voluntas id agit), ſondern er wird von Gott unterſtützt. Denn wohl genügt ſich das Auge um nichts zu ſehen und für die Finſterniß; um aber mit ſeinem eigenen Licht (lumine suo) zu ſehen, iſt es nicht hinreichend, wenn ihm nicht von außen des klaren Lichtes Hülfe dargereicht wird. De gestis Pel. c. 3. Wie wenn Einer z. B. hinkt und ihm geholfen wird, damit er nach Heilung des vergangenen Uebels künftig gut gehen könne, ſo heilet der höchſte Arzt unſere Uebel nicht allein dazu, daß ſie nicht mehr ſeyen, ſondern damit wir für die Zukunft recht wandeln können. De nat. et gr. c. 26. Die pelagianiſche Lehre von der Poſſibilität der Natur, woran ſich die Gnade erweiſet, und die Vorſtellung von der Lehre als Gnade Gottes ſtellet Auguſtinus nur als unvollſtändig dar, als nicht erſchöpfend den Begriff der Gnade; aber er läßt ſie neben der-

ſelben gelten und nimmt ſie mit auf in dieſen Begriff. Wir ſagen, der menſchliche Wille (humanam voluntatem) werde ſo von Gott unterſtützt zum Gutesthun, daß außerdem (praeter), daß der Menſch geſchaffen iſt mit Freiheit des Willens, und außer der Lehre (praeterque doctrinam), wodurch ihm befohlen wird, wie er leben ſoll, er auch den heiligen Geiſt empfängt, wodurch in ſeiner Seele das Wohlgefallen und das Vergnügen an jenem höchſten und unveränderlichen Gut, welches Gott iſt, entſteht. De Sp. et lit. c. 3. Die von Gott dem Menſchen vor, wie nach dem Fall angeborene Möglichkeit, zu thun, was er will, behauptet Auguſtinus deutlich als etwas, woran kein Vernünftiger zweifelt, nur fügt er ſtets hinzu: das ſey nicht hinreichend. Ad non peccandum i. e. ad non male faciendum, quamvis esse non dubitetur arbitrium voluntatis, tamen eius potestas non sufficit, nisi adjuvetur infirmitas. Ep. 95. Eine Macht alſo nennet er hier den Willen, aber eine ſolche, welche zugleich die Schwäche iſt. Oft läßt Auguſtinus die pelagianiſche Vorſtellung von der Freiheit gelten in ihrer Sphäre, wie wenn er ſagt: das arbitrium voluntatis ſey etwas, was frei ſich hierher und dahin wenden könne, und gehöre zu den natürlichen Gütern, deren auch der Schlechte ſich ſchlecht bedienen könne. De pecc. mer. et rem. l. 2. c. 18. In der Schrift de Sp. et lit. fragt er unter anderen: ob der Glaube, welcher der Anfang unſeres Heils iſt, in unſerer Gewalt ſey, und um darauf gehörig zu antworten, entwickelt er erſt, was potestas ſey und habere in potestate. Das nun nennet er potestas, wo dem Willen die Fähigkeit zum Handeln beiwohnt. Daher ſagt Jedermann, das habe man in ſeiner Gewalt, indem man, ſo wie mans will, thut, und ſo wie mans nicht will, nicht thut. C. 31. Nichts, ſagt er de lib. arb. l. 3. c. 3, iſt ſo ſehr in unſerer Gewalt als der Wille ſelbſt. Er iſt nämlich ohne allen Zwiſchenraum, ſo wie wir wollen, alſobald gegenwärtig. Wir wiſſen, daß die, welche mit eigenem Herzen glauben an den

Herrn, dieſes mit eigenem freien Willen thun (sua id facere voluntate ac libero arbitrio). Ep. 217. c. 5. Selbſt daß göttliche Vorſchriften gegeben ſind, iſt ein Beweis des freien Willens. Ihre Erfüllung würde nicht befohlen werden, wenn unſer Wille nichts dabei thäte. De perf. just. c. 10. So auch wenn Pelagius ſagte: in allen Menſchen, in Juden und Heiden, ſey die Macht des freien Willens dieſelbige von Natur, nur in den Chriſten werde ſie unterſtützt von der Gnade, ſo fragt Auguſtinus nur: iterum quaerimus, qua gratia? aber den freien Willen, der als dieſes formale Vermögen in allen Menſchen iſt, ficht er nicht an, ſondern fragt nur, ob die genannte Gnade etwa auch nur wieder die Lehre, das Beiſpiel ſey u. dergl.; de grat. Chr. c. 31; und im 33. Capitel kommt daſſelbige noch einmal vor, denn da Pelagius ſagt: ſo bekennen wir den freien Willen, daß wir ſagen: wir bedürfen ſtets der Hülfe Gottes, ſo hält er ſich wieder nicht bei der Behauptung des freien Willens an ſich auf, ſondern ſagt: ecce iterum quaerimus, quo auxilio nos indigere fateatur. Da Julianus ſich beklagte über den Auguſtinus und andere katholiſche Lehrer, ſo wie nur Einer den freien Willen behaupte oder ſage, Gott ſey der Schöpfer der Neugeborenen, ſo werde er gleich ein Cöleſtianer oder Pelagianer genannt, ſo antwortet Auguſtinus: es iſt nicht ſo, wie Du ſagſt, Du täuſcheſt Dich ſehr oder ſuchſt zu täuſchen; non liberum negamus arbitrium, ſondern wir ſagen nur: wenn euch der Sohn frei gemacht hat, ſo werdet ihr wahrhaft frei (vere liberi) ſeyn. Dieſen Befreier misgönnet ihr uns, indem ihr dem Gefangenen eine eitle Freiheit (vanam libertatem) beilegt. Wenn Einer vielmehr ſagt, um Gott recht zu verehren, ſey, auch ohne deſſen Hülfe, in dem Menſchen Freiheit, und wer ſo ſagt, Gott ſey der Geborenen Schöpfer, daß er zugleich leugnet den Erlöſer der Kinder aus der Gewalt des Teufels, der wird ein Pelagianer und Cöleſtianer genannt. Denn das ſagen wir beide, ſetzt Auguſtinus hinzu, daß freier Wille im Menſchen ſe

und Gott der Schöpfer der Geborenen ſey, nicht dadurch ſeyd ihr Cöleſtianer und Pelagianer, aber dadurch, daß ihr ſagt, frei ſey ein Jeder zum Gutesthun ohne den göttlichen Beiſtand, und nicht würden die Kinder der Gewalt der Finſterniß entriſſen und in das Reich Gottes verſetzt, dadurch ſeyd ihr Cöleſtianer und Pelagianer. Was wendeſt Du alſo vor, um zu täuſchen, die Hülle der gemeinſamen Lehre (quid ergo obtendis ad fallendum communis dogmatis tegmen)? De nupt. et conc. l. 2. c. 3. Nicht alſo das verlangte Auguſtinus von Pelagius, zu bekennen, daß der freie Wille überhaupt nicht ſey, oder der Wille nicht frei ſey, oder erloſchen, todt an und für ſich, ſondern nur, daß er in Beziehung auf das Gute und die Liebe Gottes, in Beziehung auf die Beſchaffung der Seligkeit machtlos ſey und er ohne die Gnade Gottes ſtets nur das Böſe wählen und thun würde, das Gute hingegen immer nur durch dieſe Gnade unterſtützt, nicht aber sola arbitrii libertate. Denn wer weiß nicht, ſagt er an einem andern Ort, daß der Menſch geſund und ohne Schuld geſchaffen ſey, und mit freiem Willen und freier Macht begabt zum rechten Leben. Aber jetzt handelt es ſich von dem, der halbtodt (semivivus) unter den Mördern lag und der mit ſchweren Wunden bedeckt und durchbohrt nicht alſo konnte zur Höhe der Gerechtigkeit ſich erheben, als er von derſelben herabſteigen konnte. De nat. et grat. c. 43. Nach dieſer Lehre mußte Auguſtinus auch alle possibilitas bene agendi nicht mehr in der Natur und dem freien Willen finden, ſondern lediglich in dem Gnadenbeiſtande Gottes. Das Nämliche geht aus einer anderen Stelle deutlich hervor. Pelagius hatte geſagt: Deus gratiae suae auxilium subministrat, ut quod per liberum homines facere jubentur arbitrium, facilius possint implere per gratiam. Hierauf antwortet Auguſtinus nämlich: erſtlich, er möge zeigen, was für eine Gnade er meine, ob er etwa wieder nur das Geſetz unter der Gnade verſtehe, und ſodann, daß er das Wort facilius tilge, ſo würde ein ganz rich-

tiger und rechtgläubiger Sinn aus ſeinem Satze herauskommen, nämlich der, daß der Menſch das, was er durch ſeinen freien Willen thun ſoll, durch die Gnade wirklich ausrichten könne. Tolle: facilius, et non solum plenus, verum etiam sanus est sensus, si ita dicatur, ut quod per liberum facere jubentur homines arbitrium, possint implere per gratiam. Cum autem: facilius, additur, adimpletio boni operis etiam sine Dei gratia posse fieri tacita significatione suggeritur. De grat. Christi l. 1. c. 29. Und dieſes entwickelt er noch genauer im 25. Capitel, wo er ſagt, die Gnade unterſtütze nicht nur die natürliche Poſſibilität, sed etiam velle et operari in nobis operari. Non quia nos non volumus aut nos non agimus, sed quia sine ipsius adiutorio nec volumus aliquid boni, nec agimus. Alſo das velle und agere liegt allerdings auch nach Auguſtinus Meinung auf Seiten des Menſchen; aber es hilft nichts und iſt es nichts damit, wenn die Gnade nicht hinzukommt, denn etwas Gutes kann der Menſch durch ſich allein und ohne die Gnade nicht wollen oder thun. Es iſt nicht genug, das Gute zu kennen, die Kraft es zu thun, die Liebe dazu ſchafft nur die Gnade. Volunt intelligre gratiam ut scilicet a Domino adjutorium gratiae habeamus, quo ea, quae facienda sunt, noverimus, non inspirationem dilectionis, ut cognita sancto amore faciamus, quae proprie gratia est. Contra duas ep. P. l. 4. c. 5. Denn bene vivere, ſagt er anderswo, donum est divinum; non tantum (und hier ſchließt er offenbar die pelagianiſche Lehre ein) non tantum, quia homini Deus dedit liberum arbitrium, sine quo nec male, nec bene vivitur, nec tantum, quia praeceptum dedit quo doceat, quemadmodum sit vivendum, sed quia per Spiritum sanctum diffundit charitatem in cordibus eorum, quos praescivit ut praedestinaret, praedestinavit, ut vocaret, vocavit, ut justificaret, justificavit, ut glorificaret. De Sp. et lit. c. 5. Tunc ergo efficimur vere

liberi, cum Deus nos fingit i. e. format et creat, non ut simus homines, sed ut boni homines simus, quod nunc gratia sua facit. Enchir. c. 30. Voluntas quippe est in omnibus: imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt. De civ. Dei l. 14. c. 6. De grat. et lib. arb. c. 15. Hieraus geht hervor, daß Auguſtinus den Willen des Menſchen zwar nicht für die poſitive Bedingung des guten Wollens und Handelns hielt, als wofür er allein die Gnade erkannte, aber doch für die negative, d. h. für eine ſolche, daß ohne denſelben auch nichts Gutes von dem Menſchen geſchehen kann, wie er ſelbſt ebendaſelbſt ſagt: ipsa humana justitia operationi Dei tribuenda est, quamvis non fiat sine hominis voluntate. C. 5. Kann man nach dieſer Erklärung wohl ſagen, Auguſtinus habe durch ſeine Lehre die Freiheit des Willens geleugnet oder zerſtört? Setzet er nicht ſelbſt bei ſeinem höheren Begriff von der Freiheit, nach der ſie die Freiheit vom Böſen und die reine Liebe des Guten ſelber iſt, den niederen Begriff der Pelagianer, nach welcher ſie bloßes Wahlvermögen iſt, voraus? Nimmt er nicht an, daß der Wille ſey und wirkſam ſich bezeugen könne; deutet dieſes nicht ſchon das ſo oft bei ihm vorkommende auxilium und adjutorium an, und ſagt er nicht ſelbſt: qui enim adjuvatur, etiam per se ipsum aliquid agit? Ad Psalm. 78. Wer ſollte, ſagt er, den freien Willen verdammen oder leugnen, mit welchem die Unterſtützung Gottes geprieſen wird. De gestis P. c. 3. Nicht wie in unempfindlichen Steinen (in lapidibus insensatis) oder wie bei denen, in deren Natur Gott nicht Vernunft und Willen geſchaffen hat, wirket er unſer Heil. De pecc. mer. l. 2. c. 5. Lehret er wohl irgend einen Zwang, oder irgend eine Beſchränkung dieſes freien Willens? Denn ſagt er es nicht oft genug, daß der Menſch das Böſe durchaus allein thue und ohne Gott, und mit freier Einwilligung in die Lockungen des Teufels, das Gute aber nur unter dem Einfluß der Gnade und mit göttlicher Gnaden-

wirkung und Hülfe, welche eben darin zunächſt ſich thätig erweiſet, daß er frei wiederum das Gute lieben und wollen kann? Weiſet er nicht auch der Lehre ihre hohe und wichtige Stelle und Bedeutung zu, nur daß er ſie tiefer faßt, ſofern ſie wahrhaft göttliche Lehre iſt; wie in der ſchönen Stelle im Tract. ad Psalm. 118: Docet ergo Deus suavitatem, inspirando delectationem charitatis; docet disciplinam temperando tribulationem; docet scientiam, insinuando cognitionem. Cum itaque alia sint, quae ideo discimus, ut tantummodo sciamus, alia vero, ut etiam faciamus: quando Deus ea docet, sic docet, ut ea scienda sciamus aperiendo veritatem, sic docet, ut facienda faciamus inspirando suavitatem. — Numquid tam multa, quae praecipiuntur in lege Dei, nefornicationes et adulteria committantur, indicant aliud, quam liberum arbitrium? Neque enim praeciperentur, nisi homo haberet propriam voluntatem, qua divinis praeceptis obediret. De grat. et lib. arb. c. 4. c. 2. 3. Sagt er nicht ſelbſt von Gott: qui nunquam ita punit voluntatem malam, ut naturae perimat dignitatem? De genesi ad lit. l. 8. c. 23. Ohne dieſe Einſtimmung des Willens entweder in die Verführungen des Teufels oder in die Anerbietungen der göttlichen Gnade würde ja, wie Auguſtinus ſelbſt erklärt, Schuld und Verdienſt auf Seiten des Menſchen wegfallen und keine Strafe oder Belohnung ſtattfinden. Revelavit Deus nobis per scripturas suas sanctas, esse in homine liberum voluntatis arbitrium. Primum, quia ipsa divina praecepta homini non prodessent, nisi haberet liberum voluntatis arbitrium, quo ea faciens ad promissa praemia perveniret. Ideo enim data sunt, ut homo excusationem de ignorantia non haberet. Hernach führet er die Stelle aus dem Prediger Salomo 15, 11 an und ſagt zuletzt: ecce apertissime videmus expressum liberum humanae voluntatis arbitrium. Und hernach noch einmal: Nempe ubi dicitur:

Noli hoc et noli illud, et ubi ad aliquid faciendum in divinis monitis opus voluntatis exigitur, satis liberum demonstratur arbitrium. De grat. et lib. arb. c. 2. Die von ihm für die Freiheit des Willens angezogenen Stellen der Schrift dürfen aber nicht, wie er dann weiter zeigt, ſo erklärt werden, als ob die Gnade Gottes dabei nicht ſtatt fände oder nöthig ſey zum Guten, und er zeiget an der Stelle 1. Cor. 7, 37, daß die Tugend der Keuſchheit auf dem donum Dei und liberum arbitrium gleichmäßig beruhe. Neque enim praeciperentur tam multa, nisi homo haberet propriam voluntatem, qua divinis praeceptis obediret. Et tamen Dei donum est, sine quo servari castitatis praecepta non possunt. Ergo et victoria, qua peccatum vincitur, nihil aliud est, quam donum Dei, in isto certamine adjuvantis liberum arbitrium. C. 4. Und bei der Stelle 1. Cor. 15, 10: Non ego autem, sed gratia Dei mecum, erinnert er: id est, non solus, sed gratia Dei mecum, ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo. C. 5. In dem 89. ſeiner Briefe ſagt er nicht minder: Valet itaque liberum arbitrium ad opera bona, si divinitus adjuvetur, quod fit humiliter petendo et faciendo, und in der Schrift de nat. et grat. erklärt er ausdrücklich: Non enim arbitrium voluntatis tollimus, sed Dei gratiam praedicamus. Cui enim prosunt ista, nisi volenti, sed humiliter volenti, non se de voluntatis viribus, tanquam ad perfectionem justitiae sola sufficiat, extollenti? C. 33. Er geht überall nur darauf aus das Ausſchließliche zu entfernen. So, als die Pelagianer ſagten, es könne ein Menſch rein von Sünden ſeyn, antwortet er: quis negat? Sed gratia Dei per Jesum Christum, Dominum nostrum, non sola arbitrii libertate. De nat. et grat. c. 62. So iſt auch nach ſeiner Lehre die Gnade eigentlich nur ein Trieb und nicht ein Zwang, nie etwas rein Paſſives, ſondern zum Wollen und Handeln Treibendes. Aguntur, ut agant,

ſagt er, non ut ipsi nihil agant. Neque enim voluntatis arbitrium ideo tollitur, quia juvatur, sed ideo juvatur, quia non tollitur. Qui enim Deo dicit: adjutor meus esto, confitetur se velle implere quod jussit, sed ab eo, qui jussit, adjutorium poscere, ut possit. Ep. 89. Ebenſo ſagt er contra Julianum: Ex quo autem homo incipit uti voluntatis arbitrio, et peccare et non peccare potest, sed alterum horum non facit, nisi adjutus ab eo, qui dixit: sine me nihil potestis facere, alterum vero propria voluntas. Und in der Schrift de grat. Christi: Quis autem non videt, et venire quemquam et non venire arbitrio voluntatis? Sed hoc arbitrium potest esse solum, si non venit: non autem potest nisi adjutum esse, si venit. C. 14. Ita liberum arbitrium non evacuatur per Dei gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, qua justitia libere diligatur. De Sp. et lit. c. 30. Aus allem dieſem folgt nun, in welchem Sinne Auguſtinus oft ſo kategoriſch und beſtimmt ſagen konnte, amissum esse liberum arbitrium, hominem perdidisse lib. arbitrium etc. Dieſes nämlich meint er lediglich von der Integrität der Willensfreiheit, nur jene, nicht dieſe verlor er durch den Fall; doch konnte er ſich ganz richtig auch ſo ausdrücken, der Menſch habe ſeinen freien Willen verloren durch den Fall, ſofern ja allerdings in und mit ihrer Integrität die wahre Freiheit verloren ging und nur die formelle übrig blieb, die ſich auch ebenſo leicht auf die Seite des Böſen ſchlagen kann. Nemo dicit, sic hominem factum, ut de justitia quidem posset in peccatum ire et de peccato ad justitiam redire non posset. Sed ut in peccatum iret, suffecit ei liberum arbitrium, quo se ipse vitiavit, ut autem redeat ad justitiam, opus habet medico, quoniam sanus non est, opus habet vivificatore, quia mortuus est. De nat. et grat. c. 23. Daher betrachtet er den freien Willen in ſeinem jetzigen Zuſtande durch die Erbſünde alterirt und von ſeiner urſprünglichen Ho-

heit und Herrlichkeit herabgezogen als vulneratum, sauciatum, debilitatum atque vitiatum, und eben darum bedarf er nun ſo ſehr der medicinalis gratia Christi, wenn er wieder die Richtung auf das Gute nehmen ſoll. De nat. et grat. c. 19. Selbſt der urſprünglichen Freiheit vor dem Fall liegt nach Auguſtinus die andere, welche auch die Möglichkeit des Böſen enthält, zu Grunde, und wie glücklich wäre der Menſch geweſen, wenn er freiwillig hätte im Guten bleiben und beſtehen wollen, wie er darin vom Anfang an beſtand, ſagt Auguſtinus. Hominem Deus fecit cum libero arbitrio et quamvis sui futuri casus ignarum, tamen ideo beatum, quia et non mori et non miserum fieri in sua potestate esse sentiebat. In quo statu recto ac sine vitio si per ipsum liberum arbitrium manere voluisset, profecto sine ullo mortis et infelicitatis experimento, acciperet illam merito huiusmodi permansionis beatitudinis plenitudinem, qua et sancti Angeli sunt beati, id est, ut cadere non posset ulterius, et hoc certissime sciret. De corr. et grat. c. 10. Sehr genau und fein unterſcheidet er ſelbſt in dieſer ſeiner Urſprünglichkeit den Willen des Menſchen von der Freiheit, in der er durch die Gnade ſtand und die er, wie er ſie mit Willen beſaß, ſo auch mit Willen aufgab und verſcherzte. Istam gratiam non habuit homo primus, qua nunquam vellet esse malus, sed sane habuit, in qua si permanere vellet, nunquam malus esset et sine qua etiam cum libero arbitrio bonus esse non posset, sed eam tamen per liberum arbitrium deserere posset. C. 11. Potuit enim non peccare primus homo, potuit non mori, potuit bonum non deserere. Nunquid dicturi sumus, non potuit peccare, qui tale habebat liberum arbitrium? Aut non potuit mori, cui dictum est: si peccaveris, morte morieris? Aut non potuit bonum deserere, cum hoc peccando deseruerit et ideo mortuus sit? C. 12. Endlich ſtellt er noch die urſprüngliche Freiheit mit

der des künftigen Lebens zusammen: Prima ergo libertas voluntatis erat, posse non peccare: novissima erit multo maior, non posse peccare. Prima erat perseverantiae potestas, bonum posse non deserere: novissima erit felicitas perseverantiae, bonum non posse deserere. L. c. c. cfr. de div. Dei l. 22. c. 30.

II. Die kirchliche Bestimmung. Um einzusehen, was und wieviel durch Augustinus und dessen Streit mit Pelagius an dem kirchlichen Lehrbegriff verändert worden, muß man eine Vergleichung der augustinischen und pelagianischen Lehre mit der früheren Lehre anstellen und zu dem Ende auch diese selbst überschauen. Es ist daher jetzt noch 1. die Lehre der griechischen, 2. die der lateinischen Kirche und 3. der kirchliche Abschluß des Dogma von der Gnade und Freiheit zu betrachten.

1) Die Lehre der griechischen Kirche. Was über diesen Gegenstand sich in der christlichen Kirchenlehre der ersten Jahrhunderte überhaupt findet, ist wesentlich Wiederholung und Festhaltung dessen, was die Bibel und in ihr besonders der Apostel Paulus davon lehrt. Dieser aber besteht auf der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade zu allem Guten eben so sehr, als er zum Wollen und Thun des Guten ermahnt und ermuntert. Wer nun demgemäß beides festhält, der behauptet sich rein und sicher im christlichen Glauben. Die Abweichung begann erst da, wo man das eine ohne das andere, und im Gegensatz und in der Ausschließung des einen oder des andern behauptete. So lange daher bei der Festhaltung des einen sich auch das andere noch in der Lehre eines Kirchenlehrers nachweisen läßt, ist die Uebereinstimmung mit dem christlich biblischen Glauben vorhanden, und da wird auch die Uebereinstimmung im Glauben mit Augustinus nicht vermißt werden können, wenn gleich die genaueren theologischen Bestimmungen, die scharfsinnigen, dialectischen Deductionen Augustinus darin nicht angetroffen werden; diese gehören der Theologie, nicht der Religion unmittelbar an.

Viel und ausführlich reden die griechiſchen Kirchenväter von demjenigen, was der Menſch thun muß im Werk ſeiner Bekehrung und Beſſerung, von der Freiheit des Menſchen und der nothwendigen Befolgung der göttlichen Gebote, als einer Sache, welche die Kräfte des Menſchen und ſein ernſtliches Streben erfordern. Haben ſie deshalb die Nothwendigkeit der Gnade zu allem Guten geleugnet? Das iſt die Frage, welche diejenigen beantworten müſſen, welche ſie wegen ihres Beſtehens auf Freiheit des Willens und wegen ihres Dringens auf die eigene Anſtrengung der Kräfte des Menſchen im Gegenſatz finden zu Auguſtinus. Wenn ſie auch in dieſer und jener Stelle nur des menſchlichen Sollens und Thuns erwähnen, folgt daraus, daß ſie von der göttlichen Gnade und derſelben Nothwendigkeit nichts wiſſen wollen? So einſeitig iſt aber die Geſchichte dieſer Lehre von jeher behandelt worden. Den Gnoſtikern gegenüber und den heidniſchen Lehren vom Fatum entgegenwirkend, ſahen manche chriſtliche Lehrer ſich gedrungen, deſto nachdrücklicher auf die Freiheit des menſchlichen Willens zu dringen und die Selbſtthätigkeit des Menſchen in ſeiner Bekehrung und Beſſerung in Anſpruch zu nehmen. Sind ſie deshalb ſogleich auf der pelagianiſchen Seite, und würden ſie wohl deshalb demjenigen nicht mehr beiſtimmen, was der Apoſtel Paulus von der Nothwendigkeit der Gnade zu allem Guten lehrt? Je weniger ſie in Controverſen über dieß Dogma verwickelt waren, deſto unbefangener ſprechen ſie darüber, und es fehlt noch gar ſehr die theologiſche Beſtimmtheit und Genauigkeit. Aber eben deshalb ſollte man ſich um ſo mehr hüten, die Lehre, über welche ſie ſich nicht beſtimmt erklären, ihnen ſogleich abzuſprechen als eine ihnen ganz fremde und entgegengeſetzte. Wie im wahren chriſtlichen Glauben überhaupt die Einheit der Freiheit und Gnade noch eine unmittelbare iſt, ſo iſt es auch die Lehre der erſten griechiſchen Kirche geweſen, es vermittelt ſich die Einheit noch nicht durch den ſtrengen Unterſchied und Gegenſatz. Was heißt das

aber anderes als: die wiſſenſchaftlichen Erörterungen ſind noch nicht ſehr weit gediehen und haben kaum angefangen. Aber darum konnte der Glaube dennoch rein und vollſtändig, und in gleicher Behauptung der Gnade und Freiheit der chriſtliche ſeyn. In dieſem Sinne haben Juſtinus, Athenagoras, Tatianus, Theophilus und Irenaeus gelehrt. Erklären ſie oft ſich über die menſchliche Freiheit, wer wird beweiſen können, die göttliche Gnade ſey ihnen gleichgültig geweſen bei allem Guten? Sind ſie alſo in Anſehung der theologiſchen Explicationen gegen Auguſtinus allerdings im Abſtand und Unterſchiede, ſind ſie deshalb in Anſehung ihres Glaubens auf der pelagianiſchen Seite? Aufs ſtärkſte ſpricht Clemens von Alexandrien für die Freiheit des Willens, er ſagt unter anderen: Gott will, daß wir durch uns ſelbſt ſelig werden ſollen, denn das iſt die Natur der Seele, daß ſie ſich ſelbſt beſtimmt. Strom. l. 6. p. 788. Glauben und Tugend leitet er von dem freien Willen des Menſchen ab. Er ſagt: Gott zwingt Niemanden zur Seligkeit; durch eigene Macht und durch Erfüllung deſſen, was er fordert, kann man ſie erlangen. Strom. l. 4. p. 633. l. 6. p. 832. Wenn, ſagt er, eine phyſiſche Nothwendigkeit einträte, ſo wäre kein Unterſchied zwiſchen Glauben und Unglauben, und es fände weder Lob noch Tadel ſtatt. Ich kann mir keine Vorſtellung machen von einem lebendigen Weſen, deſſen Wille von einer äußeren Urſache bewegt würde. Strom. l. 2. p. 434. In allen dieſen Aeußerungen des Clemens, ſo oft ſie auch mit Pomp angeführt worden ſind, ſeine antiauguſtiniſche Geſinnung zu zeigen, iſt doch nichts, was nicht Auguſtinus eben ſowohl hätte ſagen können. Am wenigſten folgt daraus, daß Clemens die Gnade nicht nöthig erachtet hätte zu allem Guten. Vielmehr ſagt er ausdrücklich: wir können nicht ohne unſern freien Willen zum höchſten Gut gelangen, aber es hängt doch nicht Alles von unſerm Willen ab. Er hält dazu für nöthig, einerſeits geſunden Willen, andererſeits die Gnade des göttlichen Unterrichts und das Angezogenwerden durch

den Vater. Strom. l. 5. p. 647. Er ſetzet die göttliche Gnade in das Einhauchen göttlicher Gedanken und Kraft zur Seligkeit, nur daß er das Menſchliche und Göttliche hier zu ſehr auseinander hält. Nicht weniger hat Origenes oft die Macht des freien Willens entwickelt. Da in der Natur und Vernunft, ſagt er, das Vermögen liegt, das Gute und Böſe zu unterſcheiden, dem erſtern zu folgen und das letztere zu vermeiden, ſo verdienen wir Lob, wenn wir uns der Ausübung des Guten widmen, und Tadel, wenn wir das Gegentheil thun. Er erklärt es für unſer Werk, rechtſchaffen zu leben, und beruft ſich deshalb auf die bibliſchen Vorſchriften und Verheißungen. Origenes legt mehrere Stellen der Schrift aus, in denen alles Gewicht allein auf die freie Gnade Gottes gelegt iſt, und er zeigt mit großer Gewandtheit, daß das alles nicht ſo zu verſtehen ſey, als ob auf den freien Willen des Menſchen dabei nichts ankomme, er zeigt, was ſelbſt darin noch von Anerkennung der Nothwendigkeit unſers Strebens und Bemühens enthalten iſt. Aber von einer Einſeitigkeit, die allein auf den freien Willen hält und die göttliche Gnade verſcheucht, iſt keiner freier als Origenes. Es würde, ſagt er auch, gottlos ſeyn, wenn wir die reifen Früchte für ein Werk des Landmannes und nicht für ein Werk Gottes halten wollten. Ebenſo erfolgt unſere Vollendung nicht ohne unſer Zuthun, hängt aber doch nicht ganz von uns ab. Nachdem er denn mehrere Stellen der Schrift, welche gegen den freien Willen zu ſprechen ſcheinen, ſo ausgelegt hat, daß dieſer dabei anerkannt bleibt, ſo ſetzt er zuletzt noch hinzu: da der Apoſtel zuweilen es ganz dem Menſchen, zuweilen ganz Gott zuſchreibt, daß der Menſch ein Gefäß ſeiner Ehre werde, ſo muß man beides vereinigen und in dieſer Weiſe den Begriff vollſtändig machen. Unſere Freiheit wirkt nicht ohne die weiſe Veranſtaltung Gottes, und dieſe zwingt uns nicht zum Fortſchreiten, wenn wir nicht ſelbſt zum Guten etwas beitragen. De princ. l. 3. c. 1. Opp. T. 1. p. 109. Hier bei Origenes ſehen wir alſo

nicht nur die Anerkennung des Unterſchiedes der Gnade und Freiheit, ſondern auch ſchon das Bedürfniß einer Vermittelung und Vereinigung, das Bedürfniß der Vervollſtändigung des Begriffes, wie er es nennt. Aber die dialectiſche Bewegung iſt nicht erſchöpfend und an der Seite blieb für Auguſtinus noch viel zu thun übrig. Genug, daß ſich auch bei Origenes das Entgegengeſetzte oder die Aufmerkſamkeit auf beide Seiten des Begriffes findet, und wenn er einerſeits die Freiheit des Willens ſtark hervorhebt, auch bei ihm die Lobpreiſung der Gnade nicht fehlt, und er dieſer oft den Glauben ſowohl als die Tugend des Menſchen zuſchreibt. Der Annahme und Eingebung des heiligen Geiſtes ſchreibt er die Heiligung des Menſchen zu. De princ. l. 1. c. 8. c. 3. Der gute Vorſatz allein iſt nach ihm zur Vollendung des Guten nicht hinreichend, ſondern durch den göttlichen Beiſtand erſt wird er zur Vollkommenheit geführt. De princ. l. 3. c. 2. Auch die nächſtfolgenden griechiſchen Kirchenväter halten ſich ſämmtlich in der Anerkennung beider Seiten des Begriffes, beziehen ſich oft auf den Unterſchied, erklären ſich oft über die Nothwendigkeit der Freiheit und Gnade, und heben bald die eine, bald die andere beſonders hervor; aber es ſollte gewiß ſchwer werden, irgend eine Stelle aufzutreiben, wo mit Anerkennung der Gnade die Freiheit, oder mit Lobpreiſung von dieſer jene geleugnet worden wäre: es fehlt allein an dem concreten Begriff der Einheit beider; dieſe Einheit war ihnen noch zu ſehr ein bloßes und äußerliches Zuſammenwirken der Gnade und Freiheit, und in dieſer Beziehung ſtehen ſie allerdings im Unterſchiede gegen Auguſtinus. Wenn einer nun, wie Chryſoſtomus in ſeiner rhetor. Weiſe ſich oft für den freien Willen erklärt, iſt er deshalb gegen die Gnade und ſind nicht andere dagegen, wie Macarius, Baſilius, wieder um ſo eifriger, die Gnade über den freien Willen zu erheben, ohne darum dieſen gerade aufzuopfern? Gott theilet mit uns die Kraft oder die Tugend (ἐμερίσατο τὴν ἀρετήν), ſagt Chryſoſtomus, es liegt nicht al-

les an uns. Es kommt auf uns und auf ihn an. Hom. 12. in ep. ad Hebr. Durch die Worte: es liegt nicht an des Menſchen Wollen und Laufen, ſondern an dem Erbarmen Gottes, hebt Paulus, ſagt er, die Freiheit nicht auf, ſondern will nur lehren, daß nicht Alles von dem Menſchen abhänge, ſondern daß er der göttlichen Gnade bedürfe. Hom. 16. in ep. ad Rom. Opp. T. 10. p. 234. Gregor von Nazianz ſagt zu Röm. 9, 16: Es giebt ſolche, welche über ihre Thaten ſo ſtolz werden, daß ſie alles ſich ſelbſt und nichts dem Schöpfer zuſchreiben. Dieſe belehret Paulus, daß ſelbſt das Wollen des Guten der göttlichen Hülfe bedürfe. Selbſt der gute Vorſatz iſt ein Geſchenk der göttlichen Güte. Denn man muß ſowohl, was von uns ſelbſt abhängt, als das, was von Gott kommt, unverletzt anerkennen (σώζεσθαι). Orat. 31. p. 504. In dieſer blos dialectiſchen Bewegung der beiden Seiten des Begriffes zieht ſich denn die Lehre von der Freiheit und Gnade

2) auch durch die lateiniſche Kirche, nur daß hier die Seite der Gnade überwiegend hervorgehoben wird, wie in der griechiſchen die Seite der Freiheit. Der Unterſchied iſt aber auch in der lateiniſchen ſo wenig als in der griechiſchen ein abſoluter Gegenſatz, ſondern ſtets ſcheint die eine Seite in die andere hinein. Der göttlichen Gnade, ſagt Tertullian, iſt die freie Willkühr, das αὐτεξούσιον, untergeordnet. De anima c. 21. Aber andererſeits behauptet er auch das Vermögen, aus eigner Entſchließung zu handeln, ohne welches keine gerechte Vergeltung ſeyn könnte. Adv. Marc. l. 2. c. 6. Er behauptet die Freiheit des Willens als noch jetzt in jedem Menſchen, wie in Adam. Ib. c. 8. Aber damit ſchließet er keineswegs die Gnade aus, obwohl man gewöhnlich immer ſolche Stelle in der Dogmenhiſtorie aufgeleſen findet, welche der Freiheit günſtig ſind. Deſto ſtärker drückte Cyprian die andere Seite aus und auf ihn berief ſich daher nachher Auguſtinus vorzüglich. Er verweiſet beſonders die adrumetiſchen Mönche, welche die pelagianiſche Lehre ver-

theidigten, in einem ums Jahr 427 geſchriebenen Briefe, dem 215. Brief, auf die Erklärung Cyprians vom Gebete des Herrn. Er beruft ſich ausdrücklich auf Cyprians Worte: in nullo gloriandum, quando nostrum nihil sit. Niemand iſt ſtark durch eigene Kräfte, ſondern nur durch Gottes Gnade ſind wir geſichert. De orat. dom. p. 145. ep. 76. p. 232. Arnobius zwar und Lactantius, welche zu den oberflächlichſten Kirchenſchriftſtellern gehören und in allen Beziehungen ohne Einfluß auf die theologiſche Entwickelung geweſen ſind, erklären ſich ſtark für die Freiheit des Willens und ſchreiben den Glauben und die Bekehrung des Menſchen ſeinem eigenen Willen und ſeinen eigenen Kräften zu. Allein dennoch würde man ihnen Unrecht thun, wenn man ihnen die Leugnung der Gnade und derſelben Nothwendigkeit zu allem Guten zuſchreiben wollte; ſie ſprechen vielmehr ausdrücklich auch davon, wiewohl in ſehr äußerlicher Weiſe. So Arnob. contra gentes l. 2. p. 88. u. Lact. Inst. div. l. 6. c. 24. Lactanz iſt einer der moraliſchen Schriftſteller in der Weiſe des Cicero, doch iſt auch das Chriſtliche ihm nicht fremd. Am ſtärkſten erklärt ſich Ambroſius über die Nothwendigkeit der Gnade zu allem Guten und auf ihn beruft ſich daher Auguſtinus ſehr oft, z. B. de grat. Christi c. 44. u. c. duas epp. Pel. l. 4. c. 11. Die Kraft des Herrn, ſagt er, wirkt immer mit den menſchlichen Bemühungen, ſo daß Niemand bauen kann ohne den Herrn, Niemand bewachen ohne den Herrn, Niemand etwas anfangen ohne den Herrn. In der Erklärung des Jeſaias ſagt er: auch zu Gott beten iſt eine geiſtliche Gnade, denn Niemand nennt Jeſum einen Herrn, außer in dem heiligen Geiſt. Ap. Aug. de nat. et gr. c. 63. De dono perseverantiae c. 14. Ambroſius ſagt es dabei ausdrücklich, daß ohne den göttlichen Beiſtand der Menſch ſeinen böſen Neigungen nicht widerſtehen könne. De fuga seculi c. 4. Will man daher unpartheiiſch urtheilen über die Lehre der frühern Kirchenväter von dieſem Gegenſtand, ſo kann man ſie zwar

nicht unbedingt der auguſtiniſchen Lehre günſtig finden, aber ebenſo wenig der pelagianiſchen. Sie halten ſich, was den Gegenſtand betrifft, an den Inhalt der Bibel, an die Subſtanz des Glaubens, welche den menſchlichen Willen und die göttliche Gnade in gleicher Weiſe in ſich ſchließt, und was die theologiſche Vermittelung betrifft, an den Unterſchied beider, ohne zum Begriff der concreten Einheit zu gelangen, wie Auguſtinus. Weil nun Pelagius jenen Unterſchied bis zum Gegenſatz und Widerſpruch behauptet, ſo ſcheint leicht ſeine Lehre die der früheren Väter zu ſeyn, welche den Unterſchied feſthalten und ihn noch wenig dialectiſch bewegen; aber mit jener Annahme thut man ihnen Unrecht, und dem Pelagius gegenüber würden ſie gewiß Alle ſich auf die Seite des Auguſtinus geſtellet haben. Seine Aufgabe war, das Auseinanderſeyn, das Andersſeyn der Gnade und Freiheit, worin man bis dahin ſich gehalten, zu negiren, die Negation der Negation vorzunehmen und ſo zum Begriff der concreten Einheit beider zu gelangen. Um dieſes Zweckes willen hat er ſich in den ſchwierigen und nothwendigen Kampf mit den Pelagianern eingelaſſen.

3) Der kirchliche Abſchluß. Schon einmal iſt, am kirchlichen Abſchluß des Dogma vom natürlichen Verderben, der karthag. Synode vom Jahre 418 erwähnt worden. Daſſelbe Concilium brachte nun auch die Lehre vom Verhältniß der Freiheit und Gnade zu einander zum nächſten Abſchluß. Es gehört hierher beſonders der 4. 5. 6. 7. 8. u. 9. Canon. Durch den Beitritt des römiſchen Biſchofs Zoſimus wurde die africaniſche Orthodoxie im Abendlande die herrſchende. Noch im Jahre 418 erließ er eine ſogenannte epistola tractoria, welche uns jedoch nur noch in Fragmenten übrig geblieben iſt, an alle Biſchöfe des Orients und Occidents, und verdammte die Irrthümer des Coeleſtius und Pelagius ausdrücklich. Zu dieſen kirchlichen Verordnungen kommen dann noch Geſetze des Staates ſchon unter den beiden Kaiſern Honorius und Theodoſius vom

Jahre 419, und noch oft erneuerten ſich in der Folge die früheren Strafgeſetze gegen die Pelagianer. Indeß nun die pelagianiſche Lehre für den Occident als häretiſch galt, zeigten ſich im Orient noch immer viele Anhänger derſelben. Das Hauptintereſſe in den damaligen Streitigkeiten fiel indeß auf das Dogma von der Incarnation. Da aber die Lehre von der Erlöſung und Gnade damit vielfältig zuſammenhing, ſo gelang es den Bemühungen des Oroſius, den Auguſtinus in den Orient geſandt hatte, und dem Hieronymus, der ſich damals zu Bethlehem in einem Kloſter aufhielt, den Orientalen über das Verderbliche des Pelagianismus die Augen zu öffnen. Ob nun zwar Neſtorius ſelbſt die pelagianiſche Lehre verwarf, ſo wurde ſie doch mit der neſtorianiſchen zuſammengeſtellt und auf der öcumeniſchen Synode zu Epheſus vom Jahre 431 förmlich verworfen. Im erſten und vierten Canon der 5. Seſſion wurde dieß Urtheil der Verwerfung über die Lehre und der Abſetzung über alle Anhänger derſelben ausgeſprochen. Ap. Mansi IV. appendix p. 1337. Hiermit war denn auch für den Orient die antipelagianiſche Lehre zur kirchlichen Orthodoxie erhoben.

3. Das Dogma von der Gnadenwahl.

Es hat zu ſeiner nothwendigen Vorausſetzung einerſeits das Dogma von der Sünde der Natur oder der Erbſünde, und andererſeits das von der Freiheit und Gnade. Dem erſteren zufolge ſind alle Menſchen, ſo wie ſie ſind von Natur, nicht gut, und wie ſie nur die natürlich geborenen ſind, Gott nicht genügend, ſie müſſen deshalb durch den Geiſt wiedergeboren werden. Es wendet daher dem anderen Dogma zufolge der Geiſt der Gnade ſich an den Willen des Menſchen, um ihn zur wahren Freiheit der Kinder Gottes zu verhelfen. Allein indem nun in dem Erfolg und Reſultat dieſer Gnadenwirkung ſich ein Unterſchied zeigt zwiſchen ſolchen, welche wirklich durch die Gnade wie-

dergeboren und ſelig werden, und ſolchen, welche nicht, ſo kann auch daran Gott nicht ohne Antheil ſeyn, und iſt daher der Unterſchied zwiſchen den Erwählten und Nichterwählten ein durch die Gnadenwahl oder Vorherverſehung Gottes beſtimmter. In dieſer Form iſt die Lehre von der Gnadenwahl, nach den Ausſprüchen des Apoſtels Paulus inſonderheit, die unmittelbar chriſtliche und die allgemein kirchliche. Aber auch dieſe Lehre iſt durch Auguſtinus erſt im Gegenſatz zu den Pelagianern und Semipelagianern mit vielen und neuen Beſtimmungen bereichert und auf einen ſolchen Punkt fortgeführt worden, bis wohin die chriſtliche Kirche nicht mehr mit ihnen gleichen Schritt gehalten hat. Es iſt alſo nun 1. das Dogma nach der auguſtiniſchen Beſtimmung zu entwickeln, ſodann 2. die Lehre der Kirche vor und nach Auguſtinus zu betrachten und endlich 3. eine Kritik der auguſtiniſchen Lehre hinzuzufügen.

1. Die Lehre des Auguſtinus von der Gnadenwahl iſt die, daß darin die göttliche Gnadenwahl ſich

1) als die particulare beſtimmt. Dieſe Particularität der Gnadenwahl gründet er unmittelbar ſowohl auf den Zuſtand des Menſchen nach dem Fall oder die Erbſünde, als auf die Gnade Gottes, der einen Theil der unter dem Fluch der Sünde Verlorenen zu retten und zu beſeligen beſchloſſen hat. Das Menſchengeſchlecht, in Adam gefallen, bildet als ſolches eine von Gott mit Recht verfluchte Maſſe, aus welcher er einige zur Seligkeit verordnet hat in ſeinem Rathſchluß der Gnade von Ewigkeit her, die anderen aber ſich ſelbſt und ihrem Verderben zu überlaſſen beſchloſſen hat. Hierbei berief er ſich vornehmlich auf des Apoſtels Ausſpruch: Hat nicht ein Töpfer Macht, aus derſelben Maſſe Thon zu machen ein Gefäß zur Ehre, ein anderes zur Unehre? Es könnte ſich, ſagt er, Keiner beklagen, wenn auch kein Einziger ſelig würde. Das menſchliche Geſchlecht, ſagt er, iſt durch ſo gerechtes Gericht Gottes verdammt worden, daß wenn auch Keiner aus der Verdammniß befreit worden wäre,

Niemand mit Recht Gottes Gerechtigkeit tadeln könnte. Enchirid. ad Laur. c. 99. Da Julianus ihm entgegnete, die Schrift ſage doch auch ausdrücklich, Gott wolle alle Menſchen ſelig haben, und wenn manche verdammt würden, ſo käme das nur daher, weil ſie nicht bitten, da Gott geben will, nicht ſuchen, da Gott zeigen will, nicht anklopfen, da Gott aufthun wollte; ſo bezieht Auguſtinus den Ausdruck: Alle, bald ſelbſt nur auf die Erwählten, ſo de corrept. et gr. c. 14, bald verſteht er ihn nur ſo, daß er nur Viele bedeute, wie Röm. 5. Denn Alle, ſagt er, welche ſelig werden, werden es nicht ohne allein durch Gottes Willen, ſo de civ. Dei l. 13. c. 23. In dem Enchirid. ad Laur. aber bezieht er das omnes homines auf die allerlei Geſchlechter und Menſchengattungen. C. 103. Jacob und Eſau hatten Eine Abſtammung, und doch ſagt Gott, noch ehe ſie beide geboren waren: den Jacob habe ich geliebt, den Eſau gehaßt. Jene ganze Maſſe würde den Lohn der gerechten Verdammniß erhalten, wenn nicht aus derſelben ein nicht allein gerechter, ſondern auch barmherziger Töpfer einige Gefäße zur Ehre, nach der Gnade nicht aus Schuldigkeit, machte, indem er auch den Kleinen zu Hülfe kommt, von denen keine Verdienſte genannt werden können, und den Erwachſenen zuvorkommt, damit ſie einige Verdienſte haben können. Ep. 190. c. 3. Das Reich des Todes hat ſo ſehr über die Menſchen geherrſcht, daß die verdiente Strafe alle auch in den zweiten Tod führen würde, bei dem kein Ende ſtatt findet, wenn nicht die unverdiente Gnade einige daraus befreite. De civ. Dei l. 14. c. 1. Aus jener verderbten Maſſe, welche durch den erſten Adam entſtanden, kann Niemand befreit werden, als der das Geſchenk durch die Gnade des Heilandes empfangen hat. De corrept. et gr. c. 7. Daher iſt es ausgemacht, daß das eine große Gnade Gottes iſt, daß ſehr Viele befreit werden, und ſie an denen, welche nicht befreit werden, erkennen, was auch ſie verdient hätten, damit der, welcher ſich rühmt, ſich nicht wegen der Verdienſte, die

wie er ſieht, mit den Verdammten gleich ſind, ſondern in dem Herrn rühme. De praed. Sanctor. c. 8. Daß nur Wenige im Verhältniſſe zu denen, welche verloren gehen, an ſich aber Viele befreit werden, geſchieht aus Gnaden, geſchieht umſonſt, es iſt zu danken dafür, daß es geſchieht, damit nicht Jemand gleichſam wegen ſeiner Verdienſte ſich rühme. C. 10. Was den Zuſtand der Geburt betrifft, ſo ergeht die Verdammniß von Einem über Alle. Was aber die Gnade betrifft, die nicht nach Verdienſt ertheilt wird, ſo werden die, welche von der Verdammniß befreit werden, Gefäße der Barmherzigkeit genannt. Ueber denen aber, welche nicht befreit werden, bleibt der Zorn Gottes, welcher aus ſeinem gerechten Gerichte kommt, und das iſt deshalb nicht tadelnswerth, weil es unerforſchlich iſt. Und ſie werden deshalb Gefäße des Zorns genannt, weil auch ihrer ſich Gott auf eine gute Weiſe bedient, damit er den Reichthum ſeiner Güter gegen die Gefäße der Barmherzigkeit offenbare. Misbilligſt Du dieſe unerforſchlichen Wege Gottes, ſo höre, wer biſt Du o Menſch, daß Du mit Gott rechten willſt? Op. imp. l. 1. c. 127. Mit Recht würde es ungerecht ſcheinen, daß Gefäße des Zorns zur Verdammniß gemacht werden, wenn nicht die ganze Maſſe aus Adam verdammt wäre. Daß alſo aus derſelben ſchon durch die Geburt Gefäße des Zorns werden, gehört zur verdienten Strafe. Daß aber durch die Wiedergeburt Gefäße der Barmherzigkeit werden, gehört zur unverdienten Gnade. So ſchon im Jahre 418 in ep. 190. c. 8. Diejenigen, welche nicht zu jener gewiſſen und glücklichen Anzahl gehören, werden nach ihren Verdienſten auf das Gerechteſte gerichtet, denn ſie liegen entweder unter der Sünde, welche ſie von ihrem Urſprung her durch Zeugung ſich zugezogen, oder ſie ſcheiden von hier mit jener geerbten Schuld, welche durch die Wiedergeburt nicht erlaſſen iſt, oder ſie haben durch den freien Willen andere noch überdieß hinzugethan. Durch den freien Willen, ſage ich, aber nicht durch den befreiten, ſondern durch den, der frei iſt von

der Gerechtigkeit und ein Sclave der Sünde. De corr. et gr. c. 13. Wenn diese Masse so von mittlerer Art wäre, daß sie wie nichts Gutes, so auch nichts Schlimmes verdient hätte, so würde es nicht unrichtig Ungerechtigkeit scheinen, daß aus ihr Gefäße zur Unehre werden. Da sie aber ganz und gar durch den freien Willen des ersten Menschen in die Verdammniß gerathen, so muß man, daß aus ihr Gefäße zur Ehre werden, nicht unserer Gerechtigkeit, sondern der Barmherzigkeit Gottes, daß aber aus ihr Gefäße der Unehre werden, nicht der Unehre Gottes, sondern seinem Gericht beimessen. Ep. 106.

Diese durchaus einseitige und particulare Prädestination ist dann nach Augustinus Bestimmung

2) die unbedingte und absolute. Gott richtet sich in seinem Rathschluß zur Verdammung und Erwählung durchaus nicht nach irgend einer Präscienz des künftigen Verhaltens der Menschen oder nach diesem selbst, sondern allein nach seinem freien Beschluß, der aber zu denen, welche verdammet, und denen, welche erwählet werden, nur ein verschiedenes Verhältniß hat. Die Ursache nämlich der Erwählung, bei Kindern sowohl als bei Erwachsenen, ist einzig und allein die göttliche Gnade, die Ursache der Verstoßung aber die Gerechtigkeit wegen der Erbsünde. Augustinus wiederholt es in den verschiedensten Formen, was er de civ. Dei l. 14. c. 26. noch sagte: nicht nach Verdiensten, denn die ganze Masse war gleichsam in vitiata radice verdammt, sondern nach der Gnade erwählte Gott eine bestimmte Zahl. Die Verstoßung ist nach Augustinus Vorstellung eigentlich nur die Negation der Erwählung. Darin, daß Gott so Viele übergeht, unberücksichtigt läßt mit seiner Erwählung, sie da läßt, wo sie schon sind, sind sie eben die Unseligen und Verstoßenen. Er thut nur nichts für sie. Indem er nur einige erwählt, sind hiermit die anderen von selbst die Verstoßenen und fallen durch die Schuld der Erbsünde entweder allein, oder weil sie zu derselben eigene Sünden hinzugefügt haben, der Verdammniß an-

heim. Aber auch von Seiten der Erwählten iſt an ein Verdienſt ſo wenig zu denken, daß dieſe, ſollen es wirklich Verdienſte und ſie Gott wohlgefällig ſeyn, ſelbſt erſt durch Gott in ihnen bewirkt werden können. Nur ſeine Gaben krönt Gott, nicht Deine Verdienſte. Haec enim, si talia sunt, mala sunt, quae mala sunt, non coronat Deus, si autem bona sunt, Dei bona sunt. De grat. et lib. arb. c. 6. Alles wirket in den Auserwählten der, welcher ſie zu Gefäßen der Barmherzigkeit gemacht hat, der ſie auch erwählt hat in ſeinem Sohn vor Erſchaffung der Welt durch die Erwählung der Gnade, nicht ihrer vorhergehenden Verdienſte wegen, weil alles Verdienſt ihnen ſelbſt Gnade iſt. De corr. et gr. c. 7. Nicht weil wir geglaubt haben, ſondern damit wir glauben, hat uns Gott erwählet. De praed. sanct. c. 19. Dieß iſt die Erwählung, wodurch Gott diejenigen, welche er gewollt hat, in Chriſto vor der Schöpfung der Welt erwählet hat, damit ſie wären heilig und unbefleckt vor ihm, indem er ſie zur Annahme an Kindesſtatt vorherbeſtimmte. De dono persev. c. 18. Wir ſind geliebt worden, damit wir die Liebe empfingen, womit wir liebten, da wir ſie noch nicht hatten. De grat. Chr. c. 26. Der Wille Gottes iſt alſo in der Erwählung durchaus abſolut oder, wie er gewöhnlich ſich ausdrückt, untrüglich (infallibilis), und daher verleiht er auch nur den Auserwählten die wirkſame Gnade. Deshalb ſagt er nun auch, indem er ſich ſelbſt die Stelle aus dem 2. Capitel des 1. Briefes an den Timotheus: qui vult omnes homines salvos fieri entgegenſetzt, dieſes ſey nicht von allen Menſchen zu verſtehen, weil, wenn Gott alle Menſchen ſelig haben wollte, keiner von der Seligkeit ausgeſchloſſen würde; eben weil es der allmächtige Wille Gottes wäre, dem keiner zu widerſtehen vermag. Es iſt daher, ſagt er, nicht zu zweifeln, daß dem Willen Gottes, der im Himmel und auf der Erde thut, was er will, der menſchliche Wille nicht zu widerſtehen vermag, ſintemal er ſelbſt mit dem menſchlichen Willen macht, was er will, wenn er

es will. De corr. et gr. c. 14. Dieſen Willen Gottes nennet Auguſtinus oft auch den gewiſſen, unveränderlichen, höchſt wirkſamen. In allen dieſen Beſtimmungen iſt die Erwählung die unbedingte. Daher fällt von jener beſtimmten glücklichen Anzahl Niemand aus, Niemand geht daraus verloren. Und keiner der Auserwählten ſtirbt, der von der Bahn des Guten abgewichen, als bis er auf dieſelbe zurückgekehrt; denn die Erwählten allein haben, wie oft ſie auch noch ſündigen, die Gabe der Beharrlichkeit. Diejenigen, welche nach dem Vorſatz berufen ſind, bleiben in der Liebe Gottes bis an ihr Ende, und diejenigen, welche eine Zeit lang davon abgewichen, kehren zurück, damit ſie bis ans Ende fortſetzen, was ſie im Guten zu ſeyn angefangen haben. De corr. et grat. c. 9. Die, welche gebeſſert ſind, aber die Gabe der Beharrlichkeit nicht empfangen haben, ſind aus jener verdammten Maſſe nicht auserleſen worden. Ib. c. 7. Gott ſelbſt läßt diejenigen beharren im Guten, welche er zu Guten gemacht hat. Welche aber fallen und umkommen, ſind in der Zahl der Prädeſtinirten nicht geweſen. Die Möglichkeit und der Wille, zu beharren, wird den Erwählten durch die Freigebigkeit der göttlichen Gnade ertheilt, ib. c. 12; womit zu vergleichen der ganze erſte Theil des Buches de dono perseverantiae.

Der entgegengeſetzten Lehre zufolge iſt die Prädeſtination in Gott von deſſen Präſcienz abhängig. Demnach ſah Gott voraus, welch einen Gebrauch der Menſch von der ihm verliehenen Freiheit machen würde, und beſtimmte danach ſeinen Beſchluß über die Seligkeit oder Unſeligkeit deſſelben. Er ſtellet dieſe Lehre dar de Praed. sanct. l. 1. c. 18, und erklärt dagegen, daß wie die Menſchen künftig ſeyn würden, ſelber nur davon abhange, wie Gott es vorherbeſtimmt. Elegit nos ante constitutionem mundi, ut essemus sancti. Non ergo, quia futuri eramus, sed ut essemus. Nämlich, ſetzt er hinzu, gewiß iſt, offenbar iſt, darum waren wir in der Zukunft ſolche, weil

er uns erwählt hatte und es beſtimmt, daß wir durch ſeine Gnade ſo ſeyn ſollten. Der ſo als bedingt vorgeſtellten Gnadenwahl, daß ſie aufhörte die unbedingte zu ſeyn, ſtellte Auguſtinus das decretum gratiae absolutum entgegen. Jene lehrte Julianus ganz beſtimmt, indem er ſagte: die Vergleichung Gottes mit einem Töpfer, der aus einem Klumpen ein Gefäß zu Ehren und das andere zu Unehren macht, ſollte von Dir überhaupt nicht angeführt werden, da ſie Dir ganz entgegen iſt. Denn es wird dadurch nur die Meinung unterſtützt, daß nach der Verſchiedenheit des menſchlichen Willens auch ein verſchiedener Ausgang der Gefäße verkündiget wird. Op. imp. l. 1. c. 126. Es iſt nur noch zu bemerken, wie ſehr Auguſtinus die Einheit des göttlichen abſoluten Rathſchluſſes behauptete, obgleich er ſich auf die Zweiheit der Verworfenen und Erwählten bezieht. Er wiederholt es oft, daß der eine unbedingte Rathſchluß ſich nur auf die Erwählten beziehe, nicht auf die Verworfenen. Nicht im abſoluten Willen Gottes, ſondern in der Sünde Adams oder der Erbſünde liegt der Grund der Verdammniß ſo Vieler. Was aber von dieſer Seite in Beziehung auf die Sündhaftigkeit des Menſchengeſchlechts ſteht, iſt einzig und allein Gottes Gerechtigkeit. Derjenige alſo, welcher verdammet wird, wird nicht deshalb verdammet, weil Gott ſeine Verdammung wollte, ſondern um der Schuld willen, welche in Adam ſich alle Menſchen zugezogen. Ohne nun hier ſich bei der Frage aufzuhalten, ob denn ohne Gottes Willen Adam und in ihm das ganze Menſchengeſchlecht fallen konnte? blieb er ausſchließlich an dieſer Thatſache ſtehen, welche das verdiente Verderben nach ſich zog.

3) Als die particulare und abſolute Gnadenwahl hat endlich dieſe auch eine weſentliche Beziehung auf das Chriſtenthum. Denn nur den Erwählten giebt Gott die hinreichenden Mittel zur Seligkeit, und nur ihnen iſt auch die Gnadenanſtalt des Evangeliums beſtimmt. Durch die Taufe und das Gehör des Wortes Gottes gelangen ſie zum Glauben,

beharren auch in dem Glauben, der in der Liebe thätig iſt, bis ans Ende, durch Beſtrafung nur gebeſſert, gereicht ihnen ſelbſt ihre Uebertretung zum Beſten; ſie werden durch das Blut des Mittlers gerechtfertigt, aus der Gewalt der Finſterniß befreit und in das Reich Chriſti verſetzt. De corr. et gr. c. 7. Das helleſte Licht der Prädeſtination und der Gnade iſt unſer Heiland ſelbſt, der Mittler zwiſchen Gott und Menſchen, Jeſus Chriſtus. Damit er dieſes wäre, durch welche vorhergegangenen Verdienſte der Werke oder des Glaubens hat denn die menſchliche Natur, welche in ihm war, das verſchafft? Wie er vielmehr als dieſer Menſch und der einzige prädeſtinirt war, unſer Haupt zu ſeyn, ſo ſind auch viele prädeſtinirt, ſeine Glieder zu ſeyn. De praed. sanct. c. 15. Die Berufung zu ihm iſt wohl den Verworfenen und Erwählten gemein; aber die gewiſſe Berufung derer, die nach dem Vorſatz berufen ſind, geht nur die Erwählten an. Dieſen, welche Gott lieben, wirkt er Alles zum Guten, und zwar ſo ſehr Alles, daß auch, wenn einige von ihnen ſich von der rechten Bahn entfernen, er ſelbſt dieſes ihnen zum Beſten gereichen läßt, weil ſie dann demüthiger und unterrichteter zurückkehren. De corr. et gr. c. 9. Nicht wegen ihrer Verdienſte werden die Menſchen erwählt, ſondern durch die Gnade des Mittlers, das heißt durch das Blut des zweiten Adam umſonſt gerechtfertigt. Ib. c. 7. Die Auserwählten nennet Auguſtinus daher oft die electos ad regnandum cum Christo, auch electos ad obtinendum regnum. Ib. c. 7. Jene allgemeine Berufung, welche Auguſtinus von der Berufung nach dem Vorſatz unterſcheidet, iſt die ganz abſtracte, welche an Alle ergeht, denen das Evangelium verkündiget wird, die andere iſt die beſondere, beſtimmte, wirkſame und concrete, welche nur den Auserwählten zu Theil wird. Nicht alle, ſagt er daher, welche gerufen ſind, ſind deshalb auch ſchon erwählt. De corr. et gr. c. 7. Gott ruft viele, die er zu Kindern prädeſtinirte, damit er ſie zu Gliedern ſeines einigen prädeſtinirten Sohnes mache, nicht durch den Ruf, mit welchem auch

die gerufen ſind, welche zur Hochzeit nicht kommen wollten, denn durch dieſen Ruf ſind auch die Juden gerufen, welchen der gekreuzigte Chriſtus ein Aergerniß iſt, und die Heiden, denen der Gekreuzigte eine Thorheit iſt; ſondern mit jenem Ruf, welchen der Apoſtel unterſchied, indem er wohl wußte, daß es einen gewiſſen Ruf (certam vocationem) derer gebe, welche nach dem Vorſatz berufen ſind, welche er vorher gekannt und vorher beſtimmt hat, daß ſie gleich ſeyn ſollten dem Ebenbilde ſeines Sohnes. De praed. sanct. c. 16. Warum lehret nun Gott nicht Alle, daß ſie zu Chriſto kommen? Weil er ſich erbarmt, weſſen er will, und verhärtet, wen er will. Ib. c. 8. Es iſt daher auch die Erlöſung durch Chriſtum nicht eine allgemeine. Nur um die Auserwählten iſt Chriſtus in dieſe Welt gekommen. Durch dieſen Mittler zeigte Gott, ſagt Auguſtinus, daß er die, welche er durch das Blut deſſelben erlöſet hat, aus Böſen zu ewig Guten mache. De corr. et gr. c. 11. Nicht Einer kommt um von denen, für welche Chriſtus geſtorben iſt. Ep. 169. c. 1. Chriſtus erlöſete die Sünder, welche ſollten gerechtfertiget werden (justificandos peccatores). De Trinit. l. 4. c. 13. Nach dieſer Beſtimmung ſind denn auch andere Stellen zu verſtehen, in denen er anders zu denken ſcheint. Wenn er z. B. ſagt: wer hat die Schwachen mehr geliebt, als der, welcher für alle ſchwach geworden und für alle gekreuzigt worden iſt. De corr. et gr. c. 15. So ſind unter den Allen nur die Erwählten zu verſtehen. Aber darum konnte er doch immer noch ſagen, Chriſtus ſey nur für die Sünder geſtorben, denn dieſes waren die Erwählten nichts deſto weniger geweſen. Heißt es alſo: Alle ſind berufen, oder Gott wolle aller Menſchen Seligkeit, wie 1. Tim. 2, 4, ſo verſtand er theils unter jener Berufung nur die unbeſtimmte, an Juden und Heiden ergehende, theils eine ſolche, welche an alle ergeht, die mit der chriſtlichen Lehre bekannt gemacht werden; aber die kräftige, wirkſame, welche den Willen geneigt macht, ihm zu folgen, ward nur denen zu Theil, welche

Gott von Ewigkeit her auserlesen. De praed. sanct. c. 16. Diese Gnade ist nach Augustinus Theorie durchaus unwiderstehlich. Haec gratia, sagt er, quae occulto humanis cordibus tribuitur, a nullo duro corde respuitur. De praed. sanct. c. 3. Diese Gnade wirkt, sagt er, insuperabiliter et indeclinabiliter. De corr. et gr. c. 12.

2. Lehre der Kirche vor und nach Augustinus von der Gnadenwahl. Die apostolischen Aussprüche über die Gnadenwahl hatten nebst den Lehren Christi selbst noch eine unmittelbare und unverkennbare Beziehung auf die durch Gottes Gnade angeordnete Verbreitung des christlichen Glaubens, mußten aber sehr früh schon ein Gegenstand des Nachdenkens werden, als überhaupt die Reflexion auf das Verhältniß der Gnade und Freiheit zu einander erwachte. Dennoch findet man nicht, daß man in tiefere, speculative Untersuchungen über die Gnadenwahl sich eingelassen hätte, wozu es überhaupt bei den Grundsätzen, der griechischen Kirche insonderheit, von der Gnade und Freiheit nicht kommen konnte. In den Vorstellungen jener Kirche fielen beide noch zu sehr auseinander, obgleich dabei die eine nie behauptet ward, so daß die andere geleugnet worden wäre, aber es fehlte an der dialectischen Bewegung, wenigstens an dem Begriff der concreten Einheit beider, an welche Augustinus seine Theorie von der Gnadenwahl anknüpfen konnte. Ebenso fehlte dort die Grundlage der Lehre von der Erbsünde, ohne welche an eine Gnadenwahl in Augustinus Sinn nicht zu denken war. Man blieb dort nur im unmittelbaren Glauben, was dieses Dogma betrifft, und bei den Lehren der Bibel stehen, ohne viel darüber zu speculiren und alle die Folgerungen daraus abzuleiten, wie Augustinus that. So halten denn die griechischen Kirchenväter sich auch in der Lehre von der Gnadenwahl rein nur an sie, wie sie Gegenstand des Glaubens ist, und wiederholen darüber die biblische Vorstellung. Gleichwie dagegen die lateinischen Kirchenväter der ersten Jahrhunderte in der Lehre von

der angeerbten Sünde und von der Gnade dem Auguſtinus näher ſtanden, ſo auch in der Lehre von der Gnadenwahl. Mehrere zwar ſind auch noch darin ganz mit den griechiſchen Kirchenvätern einig, daß wenn ſie die Fragen ſich aufwerfen, warum einige Menſchen ſelig, andere verdammt werden, ſie die Urſache davon in dem eigenen, ungleichen Verhalten der Menſchen finden; wenn aber gefragt, was in Gott die Urſache der Beſeligung der einen und der Verſtoßung der andern ſey, ſo wird das Vorherwiſſen, das Vorherſehen eben jenes freien Verhaltens der Menſchen als dieſe Urſache angegeben. Juſtinus Martyr gründet die Seligkeit der Menſchen auf das Vorherſehen Gottes, daß ſie ſich beſſern würden. Apol. 1. c. 28. Irenäus ſagt: Gott wiſſe Alles vorher und habe denen, welche das Licht ſuchen, Wohnungen des Lichts, denen aber, welche das Licht fliehen, Wohnungen der Finſterniß bereitet. Adv. haer. l. 4. c. 39. Clemens Alexandr. erklärt ſehr beſtimmt, die Vorherbeſtimmung richte ſich nach den vorhergeſehenen Handlungen der Menſchen. Strom. l. 6. p. 652. Origenes macht entſchieden die Vorherbeſtimmung zur Seligkeit oder Verdammniß von dem Verhalten der Menſchen abhängig. Commentar, in ep. ad Rom. C. 7. ad cap. 9. Tertullian ſagt: Gott erwähle den, welcher gut handle, und verwerfe den, welcher ſchlecht handle. Contra Marc. l. 2. c. 23. So äußert ſich z. B. Ambroſius über die Worte Chriſti, Matth. 20, 23, nicht auf das Bitten, ſondern auf die Verdienſte komme es an, wenn Gott es gewähre, daher auch der Apoſtel ſage: quos praescivit et praedestinavit. Non enim ante praedestinavit, quam praescivit, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit. De fide l. 5. c. 5. Dieſes nun widerſpricht an und für ſich noch nicht der Lehre Auguſtinus, denn auch er glaubte, nicht eher beſtimme Gott die Erwählten zur Seligkeit, als er ihre Verdienſte vorhergewußt; er trennte nur beide Acte in Gott nicht; er ließ ſie ganz in eins zuſammenfallen und ſagte, nach der Größe des

Verdienſtes ſey auch von Gott die Größe des Lohns beſtimmt. Aber in dem Commentar zum Brief an die Römer behauptet Ambroſius offenbar, aus der Präſcienz, nach der Gott wiſſe, wie jeder künftig ſeyn werde, würden die Menſchen erwählt und verworfen. Dieß wäre freilich mit Auguſtinus nicht zu vereinigen. Allein es iſt längſt ausgemacht, daß jenes Werk nicht von Ambroſius iſt. Ebenſo ſpricht Hilarius von Pictavium. Er ſagt: non res indiscreti iudicii electio est, sed ex meriti delectu facta discretio est. Beatus ergo, quem elegit Deus, beatus ob id, quia electione sit dignus. Tract. in Ps. 64. Hieronymus, obgleich er im Streit mit den Pelagianern ſich ganz auf Auguſtinus Seite ſtellte, geht doch in der Lehre von der Gnadenwahl mit Auguſtinus nicht ſo weit, wie dieſer. In ſeinem Schreiben an Hedibia, dem 90., worin er über Röm. 9. handelt, ſagt er unter anderen: Gott macht ſelig nicht ohne Grund (non irrationabiliter) und ohne die Wahrheit des Gerichts, sed caussis praecedentibus, weil einige nämlich den Sohn Gottes nicht aufnahmen, andere aber freiwillig (sponte sua) ihn aufnahmen. Ex quo ostenditur, non gentes eligi, sed hominum voluntates. Zu Jeſ. 1, 19. ſagt er: Er behauptet den freien Willen, ſo daß nach beiden Seiten hin Strafe oder Belohnung iſt, nicht aus einem Präjudiz Gottes, ſondern aus den Verdienſten der Einzelnen; und zu Maleach. 1. ſagt er: Liebe und Haß kommt entweder aus dem göttlichen Vorherwiſſen des Künftigen oder aus den Werken. Auch von Proſper von Aquitanien, der ſonſt mit Auguſtinus ſehr übereinſtimmte, hat Petavius zu zeigen verſucht, wie wenig er in dem Artikel von der Gnadenwahl auf Auguſtinus Seite geweſen, ſo auch von Petrus Diaconus, Gregorius M. u. A. De dogm. theol. I. p. 383. seqq. Die Mönche von Marſeille, die patres Massilienses, mit denen Auguſtinus wegen ſeiner Prädeſtinationstheorie zu ſtreiten hatte, behaupteten deshalb nicht ohne Grund, dieſe ſeine Lehre ſey der Meinung der Väter und dem kirchlichen Sinne (sensui

ecclesiastico) entgegen, und noch keiner der Kirchenväter habe den Brief an die Römer in dieſer Weiſe erklärt. Ap. Aug. ep. 225. Allein Auguſtinus berief ſich auf die ſonſtigen Lehren jener Väter, beſonders der lateiniſchen, von der Gnade, und ſuchte die ſeinige daraus als eine Conſequenz abzuleiten, und behauptete, eben darin ſey ſeine Lehre von der Gnadenwahl mit enthalten. Er führt zu dem Ende den Cyprianus, Ambroſius und Gregor von Nazianz an. De dono persev. c. 19. An einer andern Stelle aber entſchuldigt er die älteren Väter darüber, daß ſie noch in dieſer Weiſe ſich geäußert, da ihnen ein ſolcher Widerſpruch, wie der pelagianiſche ihm, noch keine Gelegenheit dargeboten, ſich tiefer in dieſen Gegenſtand einzulaſſen. Was iſt es alſo vonnöthen, ſagt er, ihre Werke zu durchſuchen, da ſie, ehe jene Ketzerei entſtand, keine Nothwendigkeit hatten, in dieſer Frage, welche ſo ſchwierig aufzulöſen iſt, zu verweilen, was ſie ohne Zweifel gethan haben würden, wenn ſie ſolchen zu antworten gezwungen geweſen wären. Daher nun iſt geſchehen, daß ſie das, was ſie von der Gnade dachten, in einigen kurzen Stellen ihrer Schriften und wie im Vorübergehen berühren. De praedest. sanct. c. 14. Auguſtinus hatte alſo bei dieſem Punkt das Bewußtſeyn, weiter gegangen zu ſeyn als die ganze kirchliche Vorzeit. Aber er gab darum doch die Einigkeit im Glauben mit ihr nicht auf, bezog ſein Weitergehen nur auf die ſchulmäßige Entwickelung deſſen, was im gemeinſchaftlichen Glauben enthalten ſey. Gleichwie aber er die kirchliche Vorzeit nicht verdammte deshalb, weil ſie es noch nicht zu ſeiner Gnadenwahllehre gebracht, ſo hat die Kirche auch nach ſeiner Zeit nicht für nöthig gehalten, ſich zu dieſer Lehre im auguſtiniſchen Sinne zu bekennen. Nicht nur die Semipelagianer erklärten ſich dagegen, ſondern auch viele der ſpäteren und und rechtgläubigſten Lehrer. Dieſes zeigt einerſeits wohl, daß dieſe ſpeculativen Beſtimmungen nicht weſentlich mit zum Glauben gehören, und andererſeits auch, daß die auguſtiniſche Theo-

rie ihrerseits mit mancherlei Mängeln und Einseitigkeiten behaftet war, welche als subjective Bestimmungen in ihren Lehrbegriff aufzunehmen, die Kirche gerechtes Bedenken trug.

Gleichwohl ist das Vorgeben falsch, Augustinus habe seine Theorie von der Gnadenwahl, da er sie erst in den späteren Jahren seines Lebens entwickelte, erst aus seinem allzulebhaften Widerspruch und Streit mit den Pelagianern gebildet, und sei aus Haß und Eifer gegen diese dazu gekommen. Vollständig entwickelt hat er sie allerdings erst auf diese Veranlassung. Die wesentlichen Grundzüge derselben finden sich aber schon in der Schrift de diversis quaestionibus, welche er bald nach dem Antritt seines Episcopats im Jahre 397 verfaßte. Ausführlich aber und in ihrem ganzen Zusammenhange hat er diese Lehre erst im Jahre 427 vorgetragen in der Schrift de corrept. et gr., und er selbst äußert sich de dono perseverantiae c. 21. dahin, daß er sie bis dahin noch nirgends so deutlich entwickelt habe. Erst zur Vertheidigung dieser Lehre gegen die Semipelagianer schrieb er später die Bücher de praedest. sanct. und de dono perseverantiae. Nicht also durch Aeußerlichkeiten überhaupt ist Augustinus auf diese Lehre geführt worden, sondern allein durch den innern Zusammenhang derselben mit seiner Theorie von der Erbsünde, und von der Gnade und Freiheit. Als eine Consequenz daraus hat er sie behandelt; aber diese Consequenz selbst ist eine nur subjective, nicht im Begriff jener genannten Lehre selbst mitenthalten. Daher denn auch ganz wohl angeht, jene Lehre im Wesentlichen selbst im augustinischen Sinne zu bekennen, ohne sich auch zu dieser daraus gar nicht nothwendig abfließenden Consequenz, welches die von ihm der Lehre von der Gnadenwahl gegebene bestimmte Form ist, zu bekennen.

3. Kritik dieser bestimmten Form der Lehre von der Gnadenwahl, welche die augustinische ist. Hätte sie nun an ihr selbst wesentliche Mängel, wodurch sie theils mit

chriſtlichen Glauben in der Schrift, theils mit dem Begriff des Dogma im Wiſſen in einem beſtimmten Widerſpruch ſtände, ſo würde ſchwer zu begreifen ſeyn, warum die chriſtliche Kirche wenigſtens ſeit ſeiner Zeit ſie nicht für die ihrige erklärt hätte. Dieſes iſt aber zu keiner Zeit geſchehen und ſelbſt, da im 16. Jahrhundert Calvinus ſie im Weſentlichen wieder erneuerte, iſt ſie nur als ſeine ſubjective Ueberzeugung angeſehen und in der reformirten Kirche ſelbſt nichts weniger als allgemein geworden. Was ſich nun hauptſächlich gegen die auguſtiniſche Behandlung dieſes Dogma ſagen läßt, iſt Folgendes:

1) In der ganzen Deduction zeigt ſich der letzte Halt und gleichſam das Prinzip oder der Anfang, von welchem alles ausläuft, in der Lehre vom Sündenfall, und zwar in der Beſtimmung, daß durch denſelben alle Menſchen dem ewigen Fluch unterliegen. Hier iſt alſo noch die Beſtimmung der Allheit oder Allgemeinheit. Hingegen die Gnade, welche nach dem Sündenfall ſich von Seiten Gottes erweiſet, am vollkommenſten endlich im Chriſtenthum, rettet nicht alle, ſondern nur einige. Von dieſer Seite tritt der Particularismus ein und wird die Gnade ſelbſt eine particulare. Es wird geſagt, Gott will nicht alle Menſchen ſelig haben. Woher beweiſet ſich nun dieſe Erkenntniß, welche doch ſo beſtimmten Stellen der Schrift widerſpricht? Sieht man im Weſentlichen auf die Antwort, welche Auguſtinus darauf giebt, ſo iſt es an ihrem letzten Punkt die Erfahrung, daß ja nicht alle Menſchen ſelig werden. Darauf hin hielt Auguſtinus ſich für berechtigt, die Beſtimmung zur Unſeligkeit als ein Sollen in Gott zu ſetzen; ſie ſollen nicht ſelig werden, denn wenn ſie es werden ſollten, ſo würden ſie es auch, ſagt er, denn Gott iſt allmächtig. Hier zeigt ſich nun ſchon ein zwiefacher Mangel in Auguſtinus Syſtem, der aber an ſich nur ein einfacher iſt. Auguſtinus geht auf ganz empiriſchem Grunde zu einer Eintheilung der Menſchen in gute und böſe fort, welche er ſelbſt in Gott ſetzt. Die Erfahrung aber giebt als ſolche

durchaus keine Berechtigung zu der Ueberzeugung, daß von Gott selbst eine solche Eintheilung der Menschen in gute und böse vorgenommen und danach die Ertheilung seiner Gnade bestimmt sey. Das Gute allein ist vor Gott das Wahre und Rechte, das Positive und Wirkliche; das Böse ist das Unwahre und Unrechte, das Negative und Unwirkliche, welches nur dadurch zu seiner leidigen, kümmerlichen Existenz kommt, daß es am Guten sich fortsetzt und fortpflanzt. Wie tief daher auch immer der Erfahrung zufolge das Menschengeschlecht in dem ersten Menschen gefallen und wie sehr die Sünde als eine allgemeine sich von einer Generation auf die andere fortpflanzt, so kann dieses doch nicht für Gott die Bedeutung haben, als könne dadurch seine Gnade nur auf einige beschränkt und nicht für alle seyn. Der Sündenfall soll aber dieses bewirkt haben, nach Augustinus, die empirische Wahrheit nimmt die Geltung einer absoluten an. Dieses nun, daß Augustinus mit solcher Eintheilung, solchem Gegensatz anhebt, worauf sich alles Weitere in seiner Deduction gründet, ist der erste wesentliche Mangel, und in diesem Gegensatz bleibt er daher auch bis zum Ende seiner Darstellung stehen. Mit solchem Gegensatz aber hat Gott nicht angefangen, und kann er, der die Wahrheit und somit der in allen seinen Gedanken und Rathschlüssen mit sich selbst einige ist, nicht in der Menschheit zu wirken anfangen. Das Gute und Böse ist der sich selbst entgegengesetzte Gedanke, der Widerspruch. Daran knüpft die göttliche Gnade nicht ihre Thätigkeit an, sondern der göttliche Rathschluß, der die Bestimmung des Menschen ausdrückt, ist, daß die Menschen alle, als Gottes vernünftige Creaturen, sollen zur Gemeinschaft mit ihm und dadurch zur Seligkeit gelangen; wie sie dem sich entziehen durch die Sünde, ist ihre Sache und hat in dieser Entziehung seine Strafe; aber selbst in allen von Natur der Sünde Verfallenen ist und bleibt kraft jener göttlichen Bestimmung die Berufung zur Seligkeit, und nur in dieser Berufung liegt die Möglichkeit, daß sie, auch

abgewichen von Gottes Gebot, durch die Gnade bekehrt, gebeſſert und ſelig werden. Auguſtinus hält aber auch hier, da es ſich um die Bekehrung und Beſſerung des Sünders handelt, ſeine urſprüngliche Eintheilung und den ſtrengen Gegenſatz feſt, und fällt hiermit in ſeiner Entwickelung aus der dialectiſchen Bewegung des Gegenſatzes ganz heraus. Es ſteht ihm das Gute und Böſe ſtets ſtarr und ſchroff einander gegenüber; nach ſeiner von ihm in Gott geſetzten Eintheilung ſtehen an der einen Seite die Guten, an der andern die Böſen, und nur bei den durch die Gnadenwahl Berufenen und zur Seligkeit Prädeſtinirten giebt er Bekehrung und Beſſerung zu. Die Eintheilung und der Gegenſatz iſt aber bei allen Menſchen der Aufhebung fähig, und die Gnade kann auch in dem äußerſten Böſewicht noch an dem in ihm vorhandenen Guten anknüpfen, um ihn zu bekehren. Somit muß dieſe Eintheilung der Menſchen in gute und böſe, von der Auguſtinus ausgeht und die er durchgehends feſthält, als der Grundfehler ſeiner Theorie, als ein ganz willkührlicher, unberechtigter Anfang angeſehen werden. Mit ſolchem Gegenſatz und Widerſpruch hat das Menſchengeſchlecht nicht angefangen und nicht erſt von da an wirket die göttliche Gnade in der Welt, nachdem ſie mit dem Gegenſatz und Widerſpruch behaftet iſt und ſich damit verwickelt hat. Es iſt vielmehr darüber hinaus zu gehen und zu ſehen, was der Menſch als ſolcher und als Gottes Geſchöpf in der göttlichen Intention und Beſtimmung ſeyn ſoll, und dieſe iſt, daß er ſelig, und nachdem er in den Widerſpruch gegen Gott gerathen, mit Gott verſöhnt und durch ihn bekehrt und zur Seligkeit zurückgeführt werde. Auguſtinus geht aber nicht auf das zurück, was der Menſch iſt an ſich, nämlich in göttlicher Beſtimmung, nämlich gut, ſondern nur an das hält er ſich, was der Menſch iſt von Natur, nämlich böſe, gleich als ob nun in dieſem ſeinem Böſeſeyn das Anſichſeyn oder die göttliche Beſtimmung ſelbſt ſich aufgelöſet hätte. Dieſe Macht aber hat Gott dem Böſen nicht beigelegt, daß es

ſelbſt die göttliche Beſtimmung, welches der göttliche Gedanke und Rathſchluß iſt, zu verändern vermöchte, und dieſes, daß ſeine Beſtimmung, nämlich zum Guten, viel beſſer iſt als ſein Daſeyn, nämlich im Böſen, iſt ſelbſt in dem ärgſten Verbrecher und Miſſethäter noch das Gute. Dieß göttlich Gute aber in allen Menſchen, ſelbſt nach dem Fall und in allen ihren eigenen und wirklichen Sünden, verkennt Auguſtinus ganz, und dazu läßt ihm ſeine einmal in Gott ſelbſt, als von ihm, von Gott, vorgenommen geſetzte Eintheilung aller Menſchen in böſe und gute nicht kommen.

2) Es kann der Menſch im wahren Glauben an eine göttliche Vorſehung ſtehen und beharren, ohne die Wege und Rathſchlüſſe der göttlichen Vorſehung zu durchſchauen; jene Nothwendigkeit des Glaubens an eine göttliche Vorſehung läßt ſich erkennen als abſolut, wenn er gleich nicht die Nothwendigkeit der einzelnen Führungen und Fügungen Gottes in der Weltregierung zu begreifen vermag. So auch iſt die göttliche Gnadenwahl in ihrer abſoluten Nothwendigkeit wohl zu erkennen und zu begreifen, das Dogma muß als ein chriſtliches anerkannt werden, wenn gleich die Gnadenwahl nicht, wie von Auguſtinus geſchieht, für ein an das Fatum der Heiden erinnerndes Schickſal zu halten iſt, und daß der eine ſelig, der andere unſelig wird, nicht ſeinen Grund allein in der göttlichen Vorherverſehung hat. Dieſe Beſtimmung aber hat Auguſtinus zu dem Dogma hinzugefügt, und welchen Beweis hat er dafür? Einerſeits einzelne Stellen der Schrift, andererſeits ſeine im Sinne der von ihm gefaßten Hypotheſe ſich entwickelnde Auslegung. Dieſe Beweisführung wäre richtig nur dann, wenn jene Hypotheſe, welche zum Regulativ der Auslegung beſtimmter Schriftſtellen gemacht wird, ſelber und an und für ſich richtig wäre. Allein ſieht man auf den Grund ſeines Urtheils, es ſey davon, daß doch nur Einige ſelig werden, Andere nicht, die Urſach allein in Gott zu ſetzen, ſo zieht er ſich hinter die Unbegreiflichkeit

Gottes und ſeines ewigen Rathſchluſſes zurück, ſo iſt das Berufen auf die altitudo sapientiae Dei die einzige Widerlegung aller Einwürfe, ſo wird die Unerforſchlichkeit und Verborgenheit der göttlichen Gnadenwahl zum entſcheidenden Moment gemacht. Iſt aber das Behauptete und zu Beweiſende das Verborgene und Unerforſchliche, ſo fehlt ihm in Wahrheit der Beweis, und es wird zu einer bloßen Aſſertion, denn das abſolut Unerforſchliche und Unerkennbare hat keine Nothwendigkeit für das Wiſſen. Warum aus zwei Kindern, in gleicher Weiſe der Erbſünde unterworfen, das eine angenommen, das andere verlaſſen werde, nämlich von Gott, warum aus zwei ſchon älteren Gottloſen der eine ſo gerufen wird, daß er dem Ruf auch folgt, der andere aber entweder gar nicht gerufen wird oder doch nicht ſo; das gehört zu den unerforſchlichen Gerichten Gottes, ſagt er (inscrutabilia sunt Dei iudicia). Warum aber gar aus zwei Gottloſen dem einen die Beharrlichkeit bis ans Ende verliehen wird, dem andern aber nicht, das ſind noch weit unerforſchlichere Gerichte Gottes (inscrutabiliora sunt Dei iudicia). Gleichwohl muß das dem Gläubigen das Allergewiſſeſte ſeyn, der eine ſey von den Erwählten, der andere nicht. De dono persev. c. 9. Es kommt hier auf dieſes Muß, auf die hier ausgeſagte Nothwendigkeit Alles an. Wo iſt die Berechtigung zum Ausſpruche derſelben, d. h. einer ſolchen Erkenntniß der Gnadenwahl, die auch in dieſen Fällen nur in ſolcher Weiſe die abſolute wäre, daß ſie jede Bedingniß, ſelbſt die durch ſie ſelbſt geſetzte, ausſchlöſſe? Ebenſo ſagt er auch im 11. Capitel: Alſo laſſet uns auch die Barmherzigkeit Gottes bei denen, welche befreit werden, und die Wahrheit bei denen, welche geſtraft werden, ohne allen Zweifel glauben (sine dubitatione credamus) und nicht verſuchen das Unerforſchliche zu erforſchen und das Unbegreifliche zu begreifen. Hat aber die menſchliche Vernunft ſich einmal ſoviel herausgenommen, eine particulare und abſolute Gnadenwahl zu behaupten, ſo liegt das ganze Intereſſe

daran, daß die Behauptung bewieſen, d. i. begriffen werde in ihrer Wahrheit und Nothwendigkeit, und es gilt nicht ſich hinter die Unbegreiflichkeit zurückzuziehen. Das Berufen darauf wird vielmehr dann mit Recht als Bekenntniß der Unbeweisbarkeit und der Nichtigkeit der Behauptung ſelber genommen.

3) Die Wahrheit, welche Auguſtinus überſehen und deren Ueberſehen zu ſolcher Einſeitigkeit, wie es die ſeiner Lehre iſt, unausbleiblich führt, iſt, daß die göttliche Gnadenwahl ebenſo ſehr die bedingte als unbedingte iſt. Es iſt dieß aber, wie für den abſtracten Verſtand ein Widerſpruch, ſo die Unmöglichkeit der Anerkenntniß dieſer concreten und vernünftigen Anſicht vom Anfang herein in dem von Auguſtinus gemachten urſprünglichen Gegenſatz, der obigen ſtarren in Gott ſelbſt geſetzten Eintheilung aller Menſchen in Gute und Böſe, enthalten. Von ſolcher Zweitheiligkeit der Menſchheit ausgehend und ſolchen zweitheiligen Rathſchluß über die Menſchen in Gott ſetzend, kann er zum Bekenntniß der Wahrheit, daß die abſolute und unbedingte Gnadenwahl Gottes durch ihn ſelbſt die bedingte und relative ſey, nicht gelangen. Es iſt mit dieſem unbedingten Rathſchluß, der doch an ihm ſelbſt der bedingte ſey, wie mit dem Unendlichen im Verhältniß zum Endlichen. Iſt der Unterſchied beider von der Art, daß ſie ſtarr und unbeweglich einander gegenüber ſtehen, ſo ſind beide Seiten gleich unwahr, und das Unendliche, welches ſo am Endlichen ſelbſt ſeine Grenze und ſein Ende hat, wäre ein Endliches ſelbſt, dieſes aber ſo das Unendliche. Die concrete Einheit beider erſt iſt die Wahrheit beider und die chriſtliche Lehre, wie die von der Menſchwerdung Gottes zeigt. So hat der unbedingte Rathſchluß Gottes ſeine Wirklichkeit erſt darin, daß er ſich ſelbſt zum bedingten macht und die menſchliche Freiheit und Wirkſamkeit in ſich zuläßt, und der bedingte Rathſchluß hat ſeine Wahrheit und Göttlichkeit eben darin, daß er der unbedingte und abſolute iſt. Soweit aber iſt Auguſtinus nicht gegangen: er iſt innerhalb des Gegenſatzes, von welchem er un-

befugterweiſe ausgegangen, ſtehen geblieben, ohne zu zeigen, daß der nothwendig ſich ergebende Unterſchied im göttlichen Rathſchluß ebenſo ſehr auch kein Unterſchied ſey, daß alſo Gott ebenſo gewiß alle Menſchen zur Seligkeit berufen, als er das wirkliche Gelangen dazu an gewiſſe Bedingungen geknüpft hat, durch deren Erfüllung oder Vernachläſſigung ein jeder zugleich über ſich ſelbſt entſcheidet. Bei dieſem Begriff des Dogma von der Gnadenwahl bleibt ſowohl die kirchliche Lehre von dem natürlichen Verderben, als die von der Gnade und Freiheit unangetaſtet, aber es liegt auch in dieſen beiden Dogmen gar keine Nothwendigkeit, mit Auguſtinus zu ſeiner Lehre von der Gnadenwahl fortzugehen. Es iſt wohl richtig, daß er dieſe vorzüglich auf jene beiden Lehren, zumal die erſtere, gegründet hat; aber daraus folgt gar nicht, wie Bretſchneider ſagt, daß man jene beiden Lehren mit ihren kirchlichen Beſtimmungen gar nicht bekennen könnte, ohne die auguſtiniſche Theorie von der Gnadenwahl mit anzunehmen. Auguſtinus hat dieſe ſeine Theorie an jene Dogmen nur angeknüpft, aber nicht als in jenen nothwendig enthalten nachgewieſen, ſo daß man ſie gar nicht bekennen könnte, ohne dieſe zugleich mit zu bekennen. Sie fließt wohl als eine Conſequenz davon aus, die daraus abgeleitet werden kann, aber ſie iſt keine nothwendige Conſequenz, mit der jene Dogmen ſelbſt ſtehen oder fallen müßten, wie das Beiſpiel der römiſch-katholiſchen und lutheriſchen Kirche, und ſelbſt die reformirte zum großen Theil beweiſet.

Die Mängel der auguſtiniſchen Lehre, kurz zuſammengefaßt, ſind folgende drei:

a. Der Grund des auguſtiniſchen Particularismus iſt die ſchon in Gott geſetzte Eintheilung der Menſchen in Gute und Böſe. Gott hat über Viele, als in der Erbſünde liegend, beſchloſſen, ſie ſollen nicht ſelig werden. Mit ſolchem Gegenſatz hat Gott nicht ſein Verhältniß zur Welt angefangen. Das

Gute und Böse ist der sich selbst entgegengesetzte Gedanke; daran knüpft die göttliche Thätigkeit nicht an.

b. Augustinus zieht sich hinter die Unbegreiflichkeit Gottes zurück, wenn es auf den Beweis ankommt, warum es so sey, wie er behauptet. Inscrutabilia sunt Dei iudicia.

c. Die Wahrheit, welche Augustinus übersehen hatte, ist, daß der unbedingte Rathschluß Gottes selbst der bedingte sey, und zwar durch ihn selbst, für den abstracten Verstand ein Widerspruch, für die Vernunft und Wissenschaft nicht.

Dritter Abschnitt.

Die Lehre von den Gnadenmitteln.

1. Von der Taufe.

1. Die einfache, unmittelbare Vorstellung, vom Anfang der Kirche bis auf Augustinus.

Die christliche Lehre und Ceremonie der Taufe knüpfte sich ihrer Form nach an eine unter den Juden bereits bestehende Gewohnheit an. Bei allen vorchristlichen Völkern trifft man diesen oder einen dem ähnlichen Gebrauch an. Dieß weiset auf die dem christlichen Ritus zu Grunde liegende, universelle und nothwendige Idee hin, welches diese ist, daß das Endliche dem Unendlichen, die Menschheit der Gottheit geweihet werden müsse. Feierliche Besprengungen mit Wasser, zur Andeutung einer höhern als sinnlichen Reinigung, haben fast alle alten Völker unter einander gemein. Bei den Heiden war sie Einweihung in gewisse Mysterien. Clem. Alex. Strom. l. V. p. 714. Unter den Juden war die Proselytentaufe eine Art von Abschwörung aller Abgötterei und eine Weihung dem einzigen Gott. Das ganze Wesen des Judenthums konnte man durch solche Taufe

gewinnen, man war Mitglied der jüdiſchen Kirche, man erhielt einen neuen Namen, entſagte dem Umgang mit ſeinen Eltern und Verwandten. Man erhielt, wie die Rabbinen ſagten, eine neue Seele. Basnage hist. des Juifs. Tome VI. p. 148. Doch hatte die Taufe bei den Juden auch eine moraliſche Bedeutung. Philo bemerkt, daß durch die Taufe die Seele von allen Ungerechtigkeiten gereinigt werde. Bei den Eſſäern war die Taufe ſo wichtig, daß man ſie ſelbſt den Juden gab, die zu dieſer Secte übertreten wollten. Joseph. de bello iudaico. l. II. c. 12. Auch Johannes, der Vorläufer Chriſti, taufte Alle, welche an dem von ihm verkündigten nahe bevorſtehenden Heil Antheil nehmen wollten. An etwas Bekanntes, an eine gewöhnliche Form knüpfte er einen höhern Geiſt und eine noch unbekannte Abſicht an. Chriſtus ſelbſt taufte nicht, Joh. 4, 2, weil er ſich, wie Johannes der Täufer ſelbſt bemerkt, die Geiſtes- und Feuertaufe vorbehalten. Aber er ſetzte die Taufe ein als Sacrament, als Einweihung in den Bund und die Gemeinde. Matth. 28, 19. Auf eine höhere Bedeutung beziehen ſchon die Apoſtel beſtändig dieſen Ritus, ſie ſchärfen den Chriſten ein, es müſſe die Taufe mit Ablegung der Sünde, mit einem höhern chriſtlichen Sinne verbunden ſeyn, die körperliche Abwaſchung an ſich habe keinen Werth. 1. Petri 3, 21. Röm. 6, 4. Und weil Chriſtus ſelbſt befohlen, daß alle Völker im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes getauft werden ſollten, ſo war die Taufe hierdurch mit den weſentlichſten Lehren des Chriſtenthums in die innigſte Verbindung geſetzt.

Nach Analogie der jüdiſchen Taufe beſtand auch die chriſtliche Anfangs nicht in einer bloßen Benetzung oder Beſprengung mit Waſſer, ſondern in einer völligen Untertauchung. Dieß ſieht man aus den Vergleichungen, zu welchen dieß dem Apoſtel Paulus Anlaß giebt. Röm. 6, 3. Col. 2, 12. Ob man in den erſten Zeiten auch Kinder getauft, iſt zweifelhaft. Salmaſius beſonders behauptet, die Kindertaufe ſey, wie das Abendmahl der

Kinder, eine Erfindung nach der Zeit der Apoſtel. De Transsubst. p. 495. Die Einſetzungsworte zwingen nicht anzunehmen, daß nothwendig Belehrung und Ueberzeugung vom Glauben vorhergehen müſſen, denn μαθητεύειν heißt nicht blos lehren, ſondern überhaupt in die Zahl der Anhänger Jeſu aufnehmen, und wie von ganzen Familien die Rede iſt, Apoſtelgeſchichte 16, 15. 33, welche ſchon die Apoſtel tauften, ſo kann auch auf die Kinder und Unmündigen ſich das neue Religionsbekenntniß des Hausvaters erſtreckt haben. Auch war es an ſich natürlich, da die Taufe gleichſam die Thür zum Chriſtenthum und zur chriſtlichen Kirche war, in welcher Kinder auch ſchon bewußtlos und ohne Einſicht aufwachſen ſollten. Sowie ihr phyſiſches Leben mit ihrem Eintritt in die Welt beginnt, von der ſie auch nichts verſtehen, die aber doch auf ſie wirkt, ſo ihr geiſtiges mit dem Eintritt in die Kirche, welche von Jugend auf ſie als ihren Genoſſen behandelt. Die Taufe iſt eine zweite Geburt; ſo wird ſie ſchon von den Apoſteln dargeſtellt, die Geburt ins höhere, geiſtige Leben.

Daß in den erſten Zeiten die Kindertaufe nicht allgemein war, beweiſet die Errichtung eines eigenen Catechumenenſtandes. Man unterwarf die, welche das Chriſtenthum begehrten, vorläufig einer Probezeit, während der ſie im chriſtlichen Glauben unterrichtet wurden. Durch dieſe weiſe Einrichtung wurde dem regelloſen Zulauf vieler unwürdigen Glieder in der chriſtlichen Kirche Einhalt gethan und die Wohlthat des Chriſtenthums nicht an jeden, der es begehrte, ohne Unterſchied weggeworfen.

Es erhellet ſchon aus den älteſten Denkmalen der chriſtlichen Kirche, daß man von Anbeginn nicht hoch genug von der Taufe denken konnte. Wie jeder ſymboliſche Ritus in ſeiner Zurückweiſung auf das, was er bedeutet, der Vorſtellung viel Raum und Freiheit der Deutung gewährt, ſo wurde auch die Taufe, als das eine der Myſterien der chriſtlichen Kirche, ſchon von den erſten Chriſten in einem vielfarbigen, wunderbaren und geheim-

nißvollen Lichte betrachtet. Zu Grunde lag ihr immer und in allen Geſtalten der Glaube an die von dem Stifter des Chriſtenthums ſelbſt daran geknüpfte wohlthätige, ſegensreiche Wirkung, nämlich die der Sündenvergebung und dadurch erlangten folgenreichen Aufnahme in die chriſtliche Kirche, und die dadurch bewirkte Gemeinſchaft mit Chriſto. Dieſe chriſtlichen Grundideen wurden von nun an in den verſchiedenſten Geſtalten ausgedrückt und auf die mannigfaltigſte Art erläutert. Die mit den heidniſchen Vorſtellungen von ihren ſymboliſchen Gebräuchen wetteifernde Frömmigkeit der Chriſten drängte in ihrer Vorſtellung von der Taufe und vom Abendmahl bald alles Erhabene, Rührende und Feierliche zuſammen, um ſo mehr, je enger ſie auf dieſe zwei Ceremonien allein beſchränkt war; ja ihre Frömmigkeit äußerte ſich alſobald gegen die Heiden polemiſch, indem ſie nach den Aeußerungen des Juſtinus M. in allen den Weihungen der Heiden nur täuſchende Nachäffungen der chriſtlichen Taufe erblickten, welche der Teufel von Anbeginn nur zur Verführung der Menſchen eingeführt. Apol. I. p. 94. Dem Teufel des Heidenthums ſetzten ſie den heiligen Geiſt des Chriſtenthums entgegen, der auf eine myſtiſche Weiſe ſich mit dem Element des Waſſers vereinige, und dieſem dadurch geheiligten Waſſer und der äußeren Handlung der Taufe damit ſchrieb man ſehr frühe ſchon eine Kraft zu, die man nur von einer objectiv göttlichen, der Handlung von Gott nothwendig verknüpften Kraft erwarten konnte. Schon der Paſtor Hermae erblickt in der 3. Viſion ſeines 1. Buches die ganze Kirche in der Geſtalt eines Thurmes, der über dem Waſſer aufgebaut ſteht und aus dem Waſſer hervorragt, und da er nun ſeinen Führer, den Engel, um die Deutung dieſer Hieroglyphe befragt, ſo antwortet er, dadurch werde angezeigt: quod vita nostra per aquam salva sit et facta sit. Er lehrt auch, daß die Apoſtel ſelbſt den Verſtorbenen gepredigt und ihnen das Siegel gegeben und ſie getauft hätten. Similit. 9. num. 16. Ebendaſelbſt ſieht er, wie die Väter und

Patriarchen des Alten Teſtaments noch nach ihrem Tode getauft worden ſind, und ſein Engel erzählt ihm dabei, wie dieſes nothwendig habe geſchehen müſſen, weil ſie auf keine andere Weiſe hätten ins Himmelreich kommen können. Ein anderer Verfaſſer einer apokryphiſchen Schrift, der Apocalypſe Eſras, hat ſogar die Nachricht, daß die Taufe an den Vätern und Patriarchen des Alten Teſtaments von Chriſtus ſelbſt noch, nämlich bei ſeiner Höllenfahrt, verrichtet worden ſey. Außerdem führt er die Vergebung der Sünde als Hauptabſicht der Taufe an. Mand. IV. p. 90. Ein anderer der apoſtoliſchen Väter, Barnabas, ſagt, voll von Sünde und Unreinigkeit ſteigen wir hinab in das Waſſer, aber wir ſteigen ſo heraus, daß wir Früchte tragen im Geiſt, Furcht und Hoffnung haben im Herzen. Ep. c. 11.

Juſtinus M. hat zwar eine ausführliche, doch immer noch ſehr einfache Beſchreibung der Taufe. Er nennet ſie das Bad der Wiedergeburt, wie Chriſtus geſagt: wenn ihr nicht wiedergeboren werdet, ſo könnet ihr nicht ins Himmelreich kommen; das Bad der Erleuchtung (φωτισμός), daher die Namen eines Getauften und Erleuchteten (φωτισθείς) von dieſer Zeit an ſchon identiſch werden. Apol. I. p. 93. cfr. Dial. cum Tryph. p. 231. 263.

Tertullianus erhebt ſich noch weit über die früheren Beſchreibungen großer Kraft und Wirkſamkeit der Taufe. Er leitet ſie geradezu von einem phyſiſchen Einfluſſe des mit dem heiligen Geiſte imprägnirten Taufwaſſers her. In einer eigenen Abhandlung de baptismo nimmt er an, daß der Geiſt Gottes gleich einer Taube auf das Taufwaſſer herabkomme und ihm eine heiligmachende Kraft ertheile. Supervenit statim Spiritus de coelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. c. 4. Den heiligen Geiſt ſelbſt aber erhält der Menſch nicht in der Taufe, ſondern er wird durch den Engel der Taufe zum Empfang des heiligen Geiſtes vorbereitet. Den Engel nennet

er arbiter baptismi. C. 6. Wie durch den Engel der Teich Bethesda bewegt ward, alſo daß jährlich Einer von einer leiblichen Krankheit geheilt wurde, alſo werden noch täglich Menſchen durch die Taufe dem Tode entriſſen. Durch ſie wird der Menſch zur Gottähnlichkeit zurückgeführt und empfängt den Geiſt Gottes, den er durch die Sünde verloren. C. 5. Er nennet ſie daher auch oft reformatio, Umbildung, Regeneration.

Mit großer Begeiſterung ſpricht Cyprianus von der Taufe, als der wahren Wiedergeburt und Erneuerung des beſſeren und höheren Lebens in dem Menſchen. Er nennet ſie eine zweite Geburt, durch welche alle böſen Geiſter ausgetrieben werden. Ep. 69. 73. Die Taufe iſt ein weit kräftigeres Mittel, die böſen Geiſter und Dämonen zu verjagen, als der bloße Exorcismus oder die Beſchwörung; denn bei dieſer verſpreche zwar zuweilen der Teufel, daß er ausfahren wolle, halte aber gar oft ſein Wort nicht, als Lügner und Betrüger. Bei der Taufe aber geht es den böſen Geiſtern wie den Schlangen und Scorpionen, die nur des trockenen Landes gewohnt nicht im Waſſer leben können. Ep. 69.

Clemens Alexandr. vergleicht dieſen chriſtlichen Ritus in ſeiner ganzen Größe und Wichtigkeit mit den heidniſchen Ceremonien und erhebt ihn weit über dieſe. Indem wir getauft werden, ſagt er, werden wir erleuchtet (*βαπτιζόμενοι φωτιζόμεθα*), indem wir erleuchtet werden, werden wir zu Gotteskindern gemacht (*φωτιζόμενοι υἱοποιούμεθα*); als Kinder Gottes werden wir vollkommen (*υἱοποιούμενοι τελειούμεθα*), und indem wir vollendet ſind, werden wir unſterblich gemacht (*τελειούμενοι ἀθανατιζόμεθα*). Wie der vom Staar Befreite in dem Moment richtig ſiehet, wo das äußere Hinderniß des Sehens weggeräumt iſt, ſo erhalten wir auch im Augenblick der Taufe ein freies, helles Auge des Geiſtes, indem die verfinſternden Sünden wie ein Nebel von dem göttlichen Geiſte weggetrieben werden. Paedag. l. I. c. 6. Clemens nennet die Taufe ein Läuterungs-

mittel (διυλισμόν), durch welches die Seele gleichſam filtrirt und die böſen Geiſter, die an ihr ſich angeſetzt haben, abgeſondert werden. Paedag. l. c. p. 117. Auch bei ihm findet ſich alſo die Vorſtellung von einem weſentlichen, ſubſtanziellen, phyſiſchen Einfluß des mit göttlicher Kraft erfüllten Waſſers. Durch daſſelbe gelangen wir zum vollen Anblick des Höchſten (ἐποπτεύειν), ἐποπτικὴ θεωρία, Strom. l. V. p. 579; womit er offenbar auf die heidniſche Myſtagogie anſpielt. Er nennet die Taufe oft auch λογικὸν βάπτισμα, auch λογικὸν ὕδωρ. Paed. l. I. c. 6. cohort. ad gentes p. 62. Nach Hermas, auf den er ſich ausdrücklich beruft, lehret er, daß Chriſtus bei ſeiner Höllenfahrt das Evangelium geprediget und daß die Apoſtel auch die bereits Verſtorbenen getauft hätten. Strom. l. II. p. 379. Die menſchlichen Seelen, ſo ſie vermittelſt der Sacramente der Kirche gereinigt und geläutert werden, ſind eben dadurch in den Stand geſetzt, den Allbeherrſcher in Ewigkeit von Angeſicht zu Angeſicht zu ſchauen. Strom. l. VII. p. 739. Er dehnt die Taufe ſelbſt über die gutgeſinnten Heiden aus, welche von Chriſtus nichts vernommen, aber doch in der Unterwelt erſt noch getauft worden ſind. Dieß nahm Clemens vermuthlich nur im geiſtigen, allgemeinen Sinn. Strom. l. II. p. 452. l. VI. p. 762.

Auch Origenes, obgleich er ſonſt die Taufe nur als Symbol der inneren Reinigung betrachtet, adv. Cels. l. III. §. 51. Opp. I. p. 481, nennet die Taufe den Anfang und die Quelle der göttlichen Gnadengeſchenke, weil ſie dem heiligen Geiſt den Weg zu den Herzen der Menſchen bahne. Commentar. in evang. Joh. p. 124. Er hält ſie für das Vehikel, durch welches der heilige Geiſt den Gläubigen eingepflanzt werde. De princ. l. II. num. 7. Durch die Taufe, ſagt er, empfängt man die Taube, die nicht mehr wegfliegen kann. Commentar. in Joh. Drei Mittel giebt es, zur wahren Reinigung zu gelangen, die Waſſertaufe, die Feuertaufe und den Märtyrertod. Der Unterricht Jeſu reiniget die Menſchen nur von den Irrthümern;

die Waſſertaufe läutert die Seele von allen anklebenden Flecken der Sünde. Commentar. in Matth. Opp. I. p. 391. Den Märtyrertod betrachtet er, wie auch Clemens und andere Kirchenväter dieſer Zeit, als die Taufe im Blut, und ſolcher Bluttaufe legt er ganz beſondere Vorzüge bei und ſtellt ſie ſelbſt über die Waſſertaufe, weil dort die Seele in ihrem eigenen Blut ſo rein gewaſchen werde, daß der Fürſt der Welt nichts mehr an ihr finden kann. Exhort. ad martyrium. Num. 30.

Einig waren alle katholiſchen Kirchenlehrer vom Anfang an darin, daß die einmal geſchehene Taufe nicht wiederholt werden könne; ſelbſt wenn einer aus der verhaßteſten Secte der Manichäer zur katholiſchen Kirche übertrat, ſo wurde er nicht erſt noch einmal getauft. Tert. de bapt. c. 15. Cypr. ep. 63. Clem. Alex. Strom. l. III. Man rechnete einem Märtyrer, der noch nicht getauft geweſen war, ſeine Bluttaufe noch höher als die Waſſertaufe an; ohne Taufe ſterben aber heißt ſoviel, als die ewige Seligkeit verloren haben. Ueber die Art der Taufe und das Aeußerliche des Ritus handelt Bingham im ganzen 4. Band ſeiner origines ecclesiast. vert. Grischovius. Sie geſchah gewöhnlich durch völlige und zwar dreimalige Untertauchung, und wo nicht durch Eintauchung, doch durch Begießung mit Waſſer. Tert. adv. Prax. c. 26. de cor. mil. c. 3. Er beruft ſich dabei auf ältere Traditionen. Nur die Kranken war erlaubt, nach Cyprian, blos zu beſprengen. Ep. 69. Cornelius aber, der Biſchof zu Rom, ſuchte den ihm verhaßten Novatus auch durch den Vorwurf verdächtig zu machen, daß er nur auf dem Krankenbette und nicht in aller Form getauft worden ſey. Euseb. h. e. l. VI. c. 43.

Daß man im 3. Jahrhundert ſchon ganz allgemein auch unmündigen Kindern die Taufe gab, war nur Fortſetzung deſſen, was ſchon von Anfang der chriſtlichen Kirche an einzeln, und im Anfang des 2. Jahrhunderts ſchon ſehr häufig geſchehen war. Man könnte leicht ſchon bei Irenäus, alſo aus der Mitte des

2. Jahrhunderts ein Zeugniß dafür finden. Denn adv. haer. l. II. c. 22. ſagt dieſer Häreſiolog: Chriſtus wollte ſelig machen Alle, welche durch ihn wiedergeboren werden (omnes qui per eum renascuntur in Deum), Kinder und Kleine, Knaben, Jünglinge und Alte. Deswegen iſt er ſelbſt durch alle Perioden des menſchlichen Lebens hindurchgegangen. Nun iſt bekannt, daß der Ausdruck Wiedergeburt und Taufe faſt immer als ſynonym gebraucht wurde, und das Zeugniß für die Kindertaufe beruhet alſo allein darauf, ob man hier unter der Wiedergeburt die Taufe verſtehen kann. Auch Juſtinus M. ſpricht im Anfang ſeiner 2. Apologie von Chriſten, qui prima iam ex infantia ἐμαθητεύησαν, womit er vermuthlich auch nichts anderes als die Taufe bezeichnen wollte. Ap. II. p. 62. Dafür gedenket nun Tertullianus der Kindertaufe deſto beſtimmter, aber auf eine Art, welche nicht günſtig für dieſelbe iſt, ſo daß die Wiedertäufer dieſe Stelle am häufigſten dagegen anführen konnten. Der Aufſchub der Taufe, lehrt er, iſt für jeden Stand und jedes Alter weit nützlicher, vornehmlich für die Kinder. Der Herr ſagt zwar, laſſet die Kindlein zu mir kommen und haltet ſie nicht zurück. Aber ſie mögen kommen, wenn ſie erwachſen ſind, ſie mögen Chriſten werden, wenn ſie im Stande ſind, Chriſtum zu erkennen. Was eilt das unſchuldige Alter ſo zur Vergebung der Sünden? Als Grund giebt er an, weil in der Schrift ſtehe: gieb dem, der da bittet; Kinder aber könnten noch nicht darum bitten. De bapt. c. 18. Es mag zweifelhaft bleiben, wie Tertullian zu dieſem Widerſpruch gegen die Kindertaufe kam, ob aus montaniſtiſchen Grundſätzen oder aus der Meinung, daß die unmündigen Kinder noch ohne Sünde ſeyen; in jedem Falle erhellet aus dieſer Stelle, daß die Kindertaufe etwas zu ſeiner Zeit ſchon ganz Gewöhnliches war. Aber doch beweiſet auch dieſer Widerſpruch, daß man damals noch die Kindertaufe nicht für ganz nothwendig gegründet im Chriſtenthum hielt, und daß man über dieſen Punkt noch nicht in Gewißheit war. Günſtig

der Kindertaufe erklärt ſich auch Origenes, ja er eifert dafür. Er behauptet, die Kirche habe es aus einer Tradition der Apoſtel empfangen, daß man auch Kindern die Taufe ertheilen müſſe. Denn ſie, ſetzt er hinzu, die Apoſtel, denen die göttlichen Geheimniſſe anvertraut waren, wußten wohl, daß alle mit Flecken der Sünde beſudelt ſind, welche durch Waſſer und Geiſt müſſen ausgewaſchen werden. Orig. commentar. in ep. ad Rom. l. V. VI. Er nennet die Kindertaufe eine Gewohnheit der Kirche (ecclesiae observationem). In Levit. hom. VIII. Opp. II. p. 230. Durch die Taufe allein wird die Unreinigkeit der Geburt abgelegt und nur der Wiedergeborene kann ins Reich Gottes kommen. In Lucam hom. XV. p. 948. Schon er berief ſich, wie in der Folge Auguſtinus, auf die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Kindertaufe, und um daraus das Daſeyn eines allgemeinen Verderbens der menſchlichen Natur zu beweiſen. In Levit. hom. XIV. Opp. III. p. 947. Ein ſehr beſtimmtes Zeugniß für die Nothwendigkeit der Kindertaufe hat man aus dem 3. Jahrhundert an dem Beſchluß einer africaniſchen Synode, auf der nicht weniger als 66 Biſchöfe zugegen waren. Der Biſchof Fidus nämlich zweifelte, ob man Kinder ſchon in den erſten Tagen nach ihrer Geburt und nicht erſt am achten Tage zur Taufe zulaſſen müſſe, wie es im Alten Bunde bei der Beſchneidung verordnet war. An der Nothwendigkeit der Kindertaufe überhaupt zweifelte alſo ſelbſt dieſer Biſchof nicht, ſondern nur an der früheren oder ſpäteren Ertheilung derſelben um einige Tage. Doch nicht einer der verſammelten Biſchöfe trat auf Fidus Seite, ſondern in dem berühmten Synodalbrief, unter den Briefen des Cyprianus der 64. oder 58., erklärte ſich im Jahre 252 die Synode aufs Beſtimmteſte gegen ihn, und ſetzte ſomit die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Kindertaufe aufs Entſchiedenſte voraus. Die Synode entſchied, daß man nicht nur nicht warten dürfe mit der Taufe bis zum achten Tage, ſondern daß man es ſobald als möglich thun ſolle, und daß es unrecht

ſeyn würde, den Termin hinauszuſetzen, quia nemo a baptismo et gratia debeat prohiberi, und noch aus dem beſonderen Grunde, weil ihr erſtes Weinen gleich nach ihrer Geburt nichts anderes ſey, als ein Gebet um Hülfe. Hierbei lag nun ganz offenbar der Gedanke zu Grunde, daß die Taufe der nothwendige Eingang ins Reich Gottes ſey, und daß man ſich bei jedem Aufſchub derſelben der Gefahr ausſetze, das Himmelreich zu verlieren. Cyprianus ſelbſt, der ſonſt in allen Dingen ſeinem Tertullianus folgte, wich hierin von ihm ab und trat der allgemeinen Meinung bei. Endlich muß es auch ſchon im 2. Jahrhundert Sitte geweſen ſeyn, daß Pathen oder Taufzeugen bei der Taufe neugeborener Kinder zugegen waren, an der Stelle derſelben antworteten und Verpflichtungen gegen die Kinder dadurch übernommen haben; denn Tertullian ſagt in der nämlichen Stelle, wo er ſich gegen die Kindertaufe erklärt: warum iſt nöthig, die Taufpathen in die Gefahr zu ſetzen, daß ſie durch den Tod an der Erfüllung ihres Verſprechens gehindert oder durch die nachmals hervortretende böſe Gemüthsart des Kindes betrogen werden könnten. De baptismo c. 18.

Einen Hauptgrund für die Nothwendigkeit der Kindertaufe fand man in den erſten drei Jahrhunderten in der dazumal allgemeinen Meinung von den Dämonen, die leiblich den Menſchen beherrſchten, in der Meinung von der Verflechtung der menſchlichen Seele mit böſen Geiſtern, und dem ſchädlichen, oft ſelbſt dem Leben der Kinder gefährlichen Einfluß derſelben. Deswegen konnten die Eltern die Kinder nicht früh genug zur Taufe bringen, um ſie vor den Dämonen in Sicherheit zu ſtellen. In der Folge nahm die Lehre von der Erbſünde die Stelle dieſer Meinung ein. Gregorius Nazianzenus nennet daher die Taufe *καλὸν φυλακτήριον*. Or. 40. Vermuthlich auch der böſen Geiſter wegen, von denen man Alles, was nicht geweihet worden, erfüllt glaubte, pflegte man das Taufwaſſer, ehe es gebraucht wurde, mit dem Zeichen des Kreuzes zu weihen. Tert. de cor.

mil. p. 449. Der nämliche Gedanke an leibliche Beſitzung des Menſchen von böſen Geiſtern brachte bei der Taufe den Exorcismus hervor, kraft deſſen bei der Taufe der Teufel ausgetrieben wurde.

Jetzt hingegen bildete ſich die Sitte, die von Ketzern Getauften, wenn ſie zur katholiſchen Kirche übergingen, noch einmal zu taufen. Schon Clemens Alexandr. giebt, noch ehe darüber geſtritten wurde, den Grund davon an, weil die Taufe der Ketzer kein reines und ächtes Waſſer ſey, Strom. l. I. p. 375; und Tertullianus behauptete, daß die Kirche Chriſti, wie ſie ſelbſt nur Eine ſey, ſo auch nur Eine Taufe habe, daß alſo die Ketzer gar keine Taufe haben könnten. De bapt. c. 15. Praescr. adv. haer. c. 12. Woraus von ſelbſt folgte, daß man die Ketzer, falls ſie zur katholiſchen Kirche übergehen wollten, noch einmal taufen mußte. Nach Euſebius Nachricht war man hingegen in anderen Gemeinden, beſonders im Occident, toleranter, denn hier begnügte man ſich damit, denen, die zur rechtgläubigen Kirche übergingen, blos die Hand aufzulegen und über ſie zu beten, ohne ſie jedoch erſt noch einmal zu taufen. Euseb. h. e. l. VII. c. 2. Jener rigoroſen Meinung waren insbeſondere die africaniſchen Kirchen, und zwei aſiatiſche Synoden, die zu Iconium und Synada, hatten dieſelbe beſtätigt. Euseb. h. e. VII. 7. Auch eine Synode zu Carthago hat die Wiederholung der Taufe in dieſem Fall zum Geſetz gemacht. Cypr. ep. 71. 73. Darüber entſtand nun im 3. Jahrhundert ein lebhafter Streit zwiſchen dem römiſchen Biſchof Stephanus und dem Cyprianus, der inzwiſchen Biſchof von Carthago oder Metropolit der africaniſchen Kirche geworden war.

Die ganze Verſchiedenheit der Anſicht beider beruhete auf einer ganz verſchiedenen Beziehung, welche beide dem Satze gaben, worin ſie einig waren, daß eine katholiſche Kirche ſchlechterdings nur Eine Taufe haben könne. Stephanus betrachtete den Actus der Taufe an ſich objectiv, und behauptete, daß die ein-

mal verrichtete Handlung nicht wiederholt werden dürfe, und ſchalt alle, die das thäten, Wiedertäufer. Cyprianus hingegen betrachtete die Taufe in ihrer Beziehung auf Orthodoxie und Heterodoxie, und behauptete, daß die von Ketzern an Ketzer ertheilte Taufe ſo gut wie gar keine ſey, weil nur die rechtgläubige Kirche ein Recht zu taufen habe, und auch er folgerte, wie ſein Gegner, aus dem Gegentheil, daß man auf dieſe Weiſe eine doppelte Taufe annähme, wenn man nämlich auch die der Ketzer für gültig halten wollte. — Der Name eines Wiedertäufers, den Cyprianus verabſcheuete, paßte alſo auch gar nicht auf ihn, da er die Taufe eines Ketzers ſo gut als gar nicht geſchehen betrachtete. Den Namen der Wiedertäufer legt er daher den Novatianern bei, weil ſie die Gewohnheit hatten, die aus der katholiſchen Kirche zu ihnen Uebertretenden und dort ſchon Getauften noch einmal zu taufen. Cyprian brachte die Sache vor drei Kirchenverſammlungen, welche dahin entſchieden, daß die Ketzertaufe durchaus für ungültig zu achten und jeder Ketzer bei ſeinem Uebertritt erſt ordentlich getauft werden müßte. Die Acten dieſer Kirchenverſammlungen ſind noch vorhanden und die ganze Geſchichte der Streitigkeit iſt in den Briefen des Cyprianus ep. 69—75 enthalten.

Die zwiſchen Cyprian und Stephanus eingeriſſene Verſchiedenheit der Denkart über die Wiederholung der Taufe, oder vielmehr über die Ungültigkeit der Ketzertaufe, dauerte auch im 4. Jahrhundert noch fort. Man war und blieb einig darin, daß es allerdings nur Eine Taufe gäbe, nahm aber den Satz mit ſehr verſchiedenen Folgerungen an. Auch die Donatiſten nahmen mit der africaniſchen Kirche, in der ſie entſtanden waren, den Grundſatz auf, daß alle zu ihnen Uebertretenden, ſelbſt aus der katholiſchen Kirche, noch einmal müßten getauft werden. Auch der Grund war der nämliche, der den Cyprianus bewogen, die Ketzer erſt zu taufen; auch ſie nämlich hielten ſich für die eine wahre Kirche. Walch Geſch. d. Ktz. IV. S. 305. Die

Synode zu Nicäa, die auch über manches die Disciplin betreffende entſchied, verordnete, daß zwar einige Ketzer, wenn man ſieht, daß ſie richtig auf den Vater, Sohn und Geiſt getauft worden ſeyen, blos mit Auflegung der Hände aufgenommen werden ſollten, hingegen die Anhänger des Paulus von Samoſata, wenn ſie zur katholiſchen Kirche übergingen, von neuem getauft werden ſollten. Can. 19. can. 8. ap. Mansi T. II. p. 676. 672. Athanaſius erklärt daher die Taufe der Arianer für ſchlechterdings ungültig, denn ſie taufen nicht, ſagt er, auf den Vater und Sohn, ſondern auf den Schöpfer und ein Geſchöpf. Soweit aber der Sohn von dem Geſchöpf unterſchieden iſt, ſoweit iſt ihre Taufe von der Wahrheit entfernt. Contra Arian. Or. II. Opp. I p. 310. Er lehrt, daß ein durch ſie Getaufter weit eher mit Gottloſigkeit befleckt, als erlöſet werde. Auch Cyrillus von Jeruſalem und Baſilius hielten die Ketzertaufe für ungültig, und fordern, daß der ſo Getaufte in der katholiſchen Kirche erſt recht getauft werde. Cyr. Procatech. §. 7. p. 6. Basil. M. ep. 109. Die Eunomianer pflegten ihrerſeits auch keine andere, als nur ihre eigene gelten zu laſſen. Epiphan. haer. 76. §. 6. Weil ſie aber blos auf den Tod Chriſti zu taufen pflegten, Socr. h. e. l. V. c. 23, ſo verordnete die große Synode zu Conſtantinopel vom Jahre 381, daß auch die Eunomianer, wenn ſie zur katholiſchen Kirche ſich wendeten, wie die Heiden angeſehen und erſt getauft werden ſollten. Can. VII. ap. Mansi III. p. 564. Auguſtinus gab auch hierüber der Meinung in der lateiniſchen Kirche erſt ihre feſte Richtung. Nach ſeinem Grundſatze kam es gar nicht darauf an, ob die Taufe bei Ketzern oder Katholiſchen verrichtet war, wenn ſie nur im Namen der Trinität gegeben worden war. Die wahre Taufe, lehrte er ziemlich beſtimmt gegen ſeinen Vorgänger Cyprian, kann daher nicht blos in, ſondern auch außer der rechtmäßigen Kirche ſtattfinden, nur mit dem Unterſchied, daß ſie hier nicht, wie dort, zur Seligkeit führt, wenn man nicht wenigſtens nachher noch der

wahren Kirche beitritt. Aug. de baptismo contra Donatistas l. VI. c. 20. c. 18. Die eigentliche Wiedertaufe wurde bei jeder Kirchenparthei gleichmäßig verabſcheut; wo man auch an einem bereits Getauften nochmals die Taufe verrichtete, geſchah es nur in der Vorausſetzung, daß die früher gegebene ſo gut als gar keine ſey. Die Kaiſer erlaſſen daher in der Folge die heftigſten Geſetze dagegen, ne sanctum baptisma iteretur. Cod. Theodos. tit. 6. l. 16.

2. Nähere Vermittelung und Beſtimmung des Begriffs von der Taufe im 4. und 5. Jahrhundert.

Vom 4. Jahrhundert an und in den zunächſt folgenden wetteifern die vorzüglichſten Kirchenväter in lobpreiſenden Schilderungen des Werthes, der Kraft und Nothwendigkeit der Taufe. Nach Paulus Vorſtellungen lehrt Baſilius M., daß die Taufe ein Bild von Chriſtus ſey, ſofern auch wir durch die Untertauchung mit ihm begraben werden, durch das Aufſteigen aus dem Waſſer mit ihm zu einem neuen Leben eingehen, welches durch Gottes Geiſt in dem Getauften erweckt wird, indem er die Seele erneuert. Or. de Spir. S. c. 15. Opp. I. p. 322. Er nennet ſie auch die Erlöſung der Gefangenen, die Erlaſſung der Schulden, den Tod der Sünde, die Wiedergeburt der Seele, das leichte Kleid, den Wagen zum Himmel, die Verleihung des Himmelreichs und die Gnade der Kindſchaft. Exhortatio ad baptism. Opp. I. p. 413. Zu einem Getauften ſpricht Baſilius: ich höre, Dir ſey die große Ehre widerfahren, das unſterbliche Kleid zu erhalten, welches die menſchliche Natur bedeckt und den Tod im Fleiſch vernichtet, ſo daß das Sterbliche von dem Kleide der Unſterblichkeit verſchlungen wird. Ep. 292. Opp. III. p. 431. Sobald das Waſſer über den Getauften ausgegoſſen iſt, wird ein reines und himmliſches Licht in der Seele angezündet. De baptismo l. I. Von der Taufe erwartete man allgemein eine

Mittheilung der Gaben des heiligen Geiſtes, durch welchen die Seele erleuchtet, mit Kraft zum Guten und zum Widerſtand gegen das Böſe, beſonders gegen die böſen Geiſter, ausgerüſtet wird. Dieſes Siegel, ſagt Cyrillus von Jeruſalem, fürchten die Dämonen und kennen die Engel. Jene werden dadurch verjagt, dieſe nehmen den Getauften fortan als ihren Verwandten. Catech. 17. u. 20. Catech. 1. u. a. Auch Gregor von Nazianz und Nyſſa ſehen die Taufe von dieſer Seite an. Wo das myſtiſche Waſſer iſt, ſagt dieſer, da iſt auch der lebendigmachende, brennende und feurige Geiſt, der die Gottloſen verbrennet und die Gläubigen erleuchtet. Greg. Nyss. de baptismo Christi Op. III. p. 368. Nach der Vorſtellung Gregors von Nazianz geht mit der Taufe eben eine ſolche Vereinigung des göttlichen Geiſtes mit dem Waſſer vor, als zwiſchen der göttlichen und menſchlichen Natur in Chriſto, darum iſt ſie auch eine Verſicherung der Unſterblichkeit, die den Tod wegnimmt, und der Schlüſſel zum Himmelreich. Greg. Naz. orat. 40. p. 661. seqq. Ein weſentliches Mittel gegen die Sünde iſt die Taufe und eine Vermehrung der Gerechtigkeit und Kindſchaft. Aus dem letzteren Grunde, ſagt Chryſoſtomus, taufen wir auch die kleinen Kinder, denn ob ſie gleich noch nicht mit Sünde befleckt ſind (*καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα*), ſo thun wir es, um ihre Heiligkeit und Gerechtigkeit zu vermehren, damit ſie Glieder Chriſti und Tempel des heiligen Geiſtes werden. Chrys. ad Neophyt. in Rom. VIII. Homil. 13. Die lateiniſchen Kirchenväter aber drücken dieß weit ſtärker aus, beſonders durch Auguſtinus erſt wurde das Dogmatiſche der Taufe, das, was an ihr die Glaubenswahrheit, worauf ſie beruht, näher beſtimmt und beſonders in der innigſten Verbindung dargeſtellt mit dem Dogma von der Erbſünde. Aug. Enchirid. ad Laurent. c. 43. Die böſe Luſt dauert zwar auch nachher noch fort, wird aber nicht mehr als Sünde angerechnet. Aug. de nuptiis et concupiscentia l. I. c. 25. Contra Julian. l. VI. c. 17. Durch

die pelagianiſche Streitigkeit wurde dieſe Anſicht der Taufe erſt recht beſtimmt gebildet.

Dagegen drangen die Kirchenväter doch auch auf bußfertige Geſinnung Aller, welche die Taufe begehren. Auguſtinus will keinen Erwachſenen zur Taufe zugelaſſen wiſſen, der noch in grober und offenbarer Sünde lebt, und lehrt ausdrücklich, daß man die Taufe zwar als Vergebung der begangenen Sünden, aber nicht als einen Freibrief zu neuen Sünden betrachten ſoll. De fide et operibus c. 1. c. 13. Faſt alle Kirchenväter laſſen die Taufe aus zwei Beſtandtheilen beſtehen, dem bloßen Waſſer und dem unſichtbaren Geiſte Gottes, welcher ſich mit demſelben verbindet und ihm ſeine heiligende Kraft mittheilt. Cyrill. catech. 3. Greg. Naz. or. 40. Ambros. de mysteriis c. 3. August. ep. 98. Cyrillus lehrt ſogar, daß durch den Einfluß des Geiſtes das Waſſer in eine göttliche und unausſprechliche Kraft verändert oder verwandelt werde (μεταστοιχειοῦται). Cyrill. Alex. Commentar. in Joan. Evangel. Opp. IV. p. 147. So ſagt auch Chryſoſtomus: das Waſſer hört auf zu ſeyn, was es war, es taugt nicht mehr zum Trinken, ſondern es dient zur Heiligung. Opp. T. 7. p. 312. Bei ſolcher hohen Vorſtellung von der inneren Kraft der Taufe iſt nicht zu verwundern, wenn faſt alle Kirchenväter die Taufe mit der ewigen Seligkeit in eine nothwendige Verbindung bringen. Cyrillus von Jeruſalem cat. III., Chryſoſtomus hom. III. in ep. 1. ad Corinth. T. XI. p. 22, Gregor von Nyſſa de iis, qui differunt baptismum. Opp. T. II. p. 219. und Auguſtinus de peccator. meritis et remiss. l. III. c. 3. ſprechen daher den Satz aufs unbedingteſte aus, daß Alle, die ohne Taufe verſterben, auch nicht ſelig werden können. Selbſt die ohne ihre Schuld ungetauft verſtorbenen Kinder ſind, nach Auguſtinus Meinung, der ewigen Verdammniß anheimgefallen, nur daß ſie auf der langen Stufenleiter der Verdammniß die leichteſte Strafe und Verdammniß erleiden. Aug. contra Jul. l. V. c. 11. Gregor der Große iſt

derſelbigen Meinung, wie auch Fulgentius von Ruſpe de fide ad Petrum Diac. c. 29, Gregorius M. Moralia l. 9. c. 12. Nur bei den Catechumenen, welche noch vor dem Empfang der Taufe ſterben, ließ Auguſtinus und Ambroſius die Ausnahme zu, daß ihnen ihr Wille und Vorſatz als wirklicher Empfang der Taufe angerechnet werde. Aug. de baptismo contra Donatistas l. IV. c. 21. Ambros. or. de obitu Valentiniani Opp. III. p. 9. Gennadius von Marſeille hingegen ließ auch bei ſolchen Catechumenen den ſtrengen Satz gelten, daß nur den Getauften der Weg des Heils offen ſtehe. De dogmatibus eccl. c. 41.

Es iſt gewiß, daß die griechiſche Kirche aus ganz anderen Gründen die Kindertaufe billigte, als die lateiniſche, wenigſtens nach Auguſtinus Zeit. Gregorius von Nazianz wünſchte die Taufe der Neugeborenen nur in dem Fall der Gefahr, ungetauft zu ſcheiden. Sonſt, meint er, ſey zweckmäßig, wenigſtens ein dreijähriges Alter abzuwarten, wo die Kinder doch ſchon etwas fühlen und antworten könnten bei der Taufe. Or. 40. p. 658. Hier iſt wenigſtens keine Spur des Gedankens an eine Schuld der Erbſünde, welche durch die Taufe in kleinen Kindern ausgelöſcht werden ſoll, überhaupt findet ſich bei den Griechen dieſer nicht, daß durch die Taufe der Kinder ihnen ihre Sünde vergeben würde. Die ſchon angeführten Zeugniſſe von Gregorius Nyſſenus und Chryſoſtomus beweiſen dieß. Noch als die karthag. Synode vom Jahre 418 die Kindertaufe ausdrücklich beſtätigt hatte, und zwar mit Auguſtinus Gründen, behauptete Theodoretus, daß die Taufe nicht blos dazu diene, begangene Sünden wegzutilgen, denn, ſagt er, beſtände darin die Taufe, warum tauften wir Kinder, welche die Sünde noch nicht gekoſtet haben. Fab. haer. l. V. c. 18. Das Geheimniß hat weit größere Wirkungen, ſagt Iſidorus Peluſiota, die Seele hat nicht nur die Ungerechtigkeit abgelegt, ſondern ſie iſt auch wiedergeboren, geheiligt, zur Kindſchaft geführt, eine Miterbin des Ein-

gebornen geworden. Epist. l. III. ep. 105. Hingegen die lateiniſche Kirche ſtellte nach Auguſtinus die Taufe in ein ganz anderes Licht. Unter den pelagianiſchen Händeln hatte jener Kirchenvater immer ſeinen Hauptbeweis für die Exiſtenz der Erbſünde aus der factiſchen und allgemeinen, ſelbſt von ſeinem Gegner Pelagius anerkannten, Nothwendigkeit der Kindertaufe hergenommen, und von der Vorausſetzung, daß ja Kinder blos um der Erbſünde willen getauft würden. Epist. 157. Ep. 98. So ſehr Pelagius dieſes letztere leugnete, ſo wenig zweifelte er an der Nothwendigkeit der Kindertaufe überhaupt. Die Schwierigkeit, welche ſich aus dem Ausſpruch: wer da glaubet und getauft wird, gegen die Kindertaufe erhob, da ja dadurch der Glaube als weſentliche Bedingung der Taufe gefordert ſchien, wußte Auguſtinus bald zu beſeitigen. Er nahm an, daß Kindern, da ſie die Bedingung des Glaubens nicht ſelbſt erfüllen könnten, der Glaube der Eltern, der Taufzeugen, vorzüglich der Glaube der ganzen Kirche angerechnet würde und zu gut käme. Dieß führt er alſo aus, wie im 351. Sermon. Opp. T. V. p. 1352. de libero arbitrio l. III. c. 23. Epist. 98. Eorum, per quos renascuntur, justitiae spiritus trajicit eos in fidem, quam voluntate propria habere nondum potuerunt. De peccator. mer. et remissione l. III. c. 2. Contra Donatistas l. IV. Zuweilen legt er auch in das Objective des Taufwaſſers eine heiligende Kraft und lehrt, daß daſſelbe unſichtbarerweiſe vom heiligen Geiſt bewegt werde, um ſolches Einfluſſes fähig zu ſeyn, zuweilen, wie ep. 187. ſagt er auch, daß in kleinen Kindern ſchon der heilige Geiſt wohne, ohne daß ſie ſelbſt es wüßten. Alle dieſe dogmatiſchen Momente, welche den Werth und die Nothwendigkeit der Kindertaufe beſtätigen und verſtärken ſollten, wurden in den folgenden Jahrhunderten beſtändig wiederholt und zur Grundlage der dogmatiſchen Argumentation in dieſer Lehre gemacht.

Mancherlei eigenthümliche Gebräuche, Feierlichkeiten und For-

malitäten wurden ſeit dem 4. Jahrhundert mit der Taufe verknüpft, von denen manche einfach und unſchuldig, andere aber auch ſchon nicht mehr ohne Aberglauben waren. Der ſchon ſo feſt begründete Glaube an die folgenreiche Wirkung der bloßen äußern Handlung, und der Gedanke, daß ſie allein ſchon die Gnade Gottes und beſonders die Vergebung der begangenen Sünden erwerbe, hatte veranlaßt, daß Einige, die jetzt vom Heidenthum zum Chriſtenthum übertraten, die Taufe bis in den letzten Augenblick ihres Lebens verſchoben, um deſto gewiſſer zu ſeyn, daß ſie durch keine nachherige Sünde mehr die Segnungen und Vortheile der Taufe verlieren möchten. So dachte ſelbſt der erſte chriſtliche Kaiſer, Conſtantinus M., der erſt in ſeiner letzten Krankheit ſich die ſogenannte kliniſche Taufe geben ließ. Euseb. vita Const. l. IV. c. 62. Sie war ſchon im 3. Jahrhundert nicht unbekannt, obgleich aus einem anderen Grunde in Gebrauch gekommen. Man war gewohnt, die Kranken, welche früher die Taufe zu empfangen verhindert waren, noch auf dem Todbette zu taufen, um ihnen noch vor ihrem Abſcheiden dieſe religiöſe Wohlthat zufließen zu laſſen. Der Biſchof Magnus zweifelt in einem Brief an den heiligen Cyprian ſogar daran, ob die alſo Getauften für rechte Chriſten zu halten ſeyen, weil ſie nicht ins Waſſer getaucht, ſondern nur damit beſprengt worden ſeyen. Und immer war dieſes eine Ausnahme von der Regel. Cyprian. epist. ad Magnum ep. 49. Es fehlte auch ſchon im 4. Jahrhundert nicht an ſolchen, welche das Aufſchieben der Taufe misbilligten, aber alle freilich aus dem nämlichen Grunde, aus welchem man ſich den Aufſchub erlaubte. Gregor von Nazianz erinnert nur an die Gefahr, der man dadurch ſich ausſetze, nämlich der Wohlthat ganz verluſtig zu gehen in dem Falle, daß einer vom Tode unvermuthet überraſcht würde. Er nennet daher den Aufſchub der Taufe eine wahre Verführung des Teufels. Or. 40. p. 643. Baſilius macht dabei aufmerkſam auf das Entehrende einer ſolchen Verzögerung, wenn man

dann, wenn man noch zu ſittlichen Thaten geſchickt iſt, die Gnade der Taufe ſich entzieht, und dann erſt, wenn die Kräfte erſchöpft ſind, ſich Gott weihen wollte. Homil. in baptismum. Opp. II. p. 116. Und von Gregorius Nyſſenus hat man noch eine eigene Homilie de iis, qui differunt baptismum. Opp. II. p. 215. cfr. Chrysostomus hom. XIII. in ep. ad Hebr. Opp. T. XII. p. 816.

Durch mancherlei Gebräuche mußte ein Catechumenos ſich zur Taufe vorbereiten. Er mußte ſich dem Faſten, der Verſagung allen Weins und Fleiſches, und verſchiedenen Bußübungen unterwerfen, wobei ihm häufig die Hand aufgelegt und er mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet, auch angehaucht und exorciſirt wurde. Bingham Origg. eccles. l. X. c. 2. Den Exorcismus, ſagt Cyrillus von Jeruſalem, nimm mit Eifer an, denn er gereicht zu Deinem Heil. Wie verfälſchtes und mit fremdem Metall vermiſchtes Gold durchs Feuer gereinigt werden muß, ſo kann auch die Seele nicht gereinigt werden ohne Beſchwörungen; der Feind wird verjagt, das Heil der Seele bleibt zurück. Cyrill. Hieros. catech. 20. cfr. Gregor. Naz. orat. 40. p. 656. Ein zwiefaches Salben war ferner bei der Taufe gebräuchlich. Das Salben *vor* der Taufe kam erſt im 4. Jahrhundert auf. Ambroſius ſpricht von der Salbung des Hauptes, de Sacram., Cyrillus aber ſagt, daß man den Täufling vom Kopf bis zu den Füßen· geſalbet. Catech. II. 3. 4. Gregor von Nazianz ſpricht auch ſchon von Lichtern, die man bei der Taufe anzuzünden pflegte. Es erfolgte ein dreimaliges Untertauchen zum Andenken an die Dreieinigkeit Gottes. Baſilius M. de Sp. S. c. 27. In Spanien hingegen hatte man um der Arianer willen die einmalige Untertauchung eingeführt, um dadurch die Einheit des Vaters, Sohnes und Geiſtes anzuzeigen, und Gregor M. erklärt beiderlei Gebräuche für gleichgeltend, da ſie beide zur Ehre der Trinität vorgenommen würden. Epist. 41. Noch vor der Taufe erfolgte die Ablegung des Glau-

bensbekenntniſſes und gleich nach derſelben die Salbung mit Oel, welche wieder Cyrillus von Jeruſalem in ſeiner myſtagogiſchen Catecheſe ausführlich beſchreibt. Gleichwie, ſagt er, das Brod im Abendmahl nach der Anrufung des heiligen Geiſtes nicht mehr gemeines Brod, ſondern der Leib Chriſti iſt, ſo iſt auch das Oel nach Anrufung des heiligen Geiſtes nicht mehr gemeines Oel, ſondern ein Geſchenk Chriſti (χάρισμα), und durch die Gegenwart ſeiner Gottheit ein Wirkungsmittel des heiligen Geiſtes geworden. Catech. 21. Gregor. Nyss. de baptismo Christi. Opp. III. p. 370. Dionyſius Areopagita deutet dieſen Ritus auf mancherlei Weiſe. De hierarch. eccles. c. 4. Ohne dieſe letzte Salbung hielt man die Taufe nicht für vollendet, ſie war die Vollendung derſelben (τελείωσις), daher man auch ſchon getauften Ketzern bei ihrem Uebertritt bald dieſe Salbung noch zu geben pflegte. Nach der Taufe wurden weiße Kleider angethan, womit der Getaufte acht Tage öffentlich erſchien. In einigen Kirchen pflegte man mit der Taufe auch das Fußwaſchen noch beſonders zu verbinden, allgemein aber ward gleich nach der Taufe das heilige Abendmahl gereicht. In den erſten acht Tagen mit den bloßen Füßen die Erde betreten, wurde für ein gottloſes Vergehen geachtet. Aug. Epist. 19. Von Wundern, welche das geweihte Taufwaſſer verrichtet, erzählt Socrates in der Kirchengeſchichte l. VII. c. 4. mancherlei Beiſpiele, z. B. von dem plötzlichen Verſchwinden des Taufwaſſers bei der Taufe eines Juden, dem es mit ſeiner Bekehrung kein Ernſt geweſen, c. 17; von einem arianiſchen Biſchof, dem, als er im Namen des Vaters durch den Sohn in dem heiligen Geiſt taufen wollte, das Taufwaſſer unter den Händen verſchwunden war; von wunderſamen Heilungen, welche das Taufwaſſer verrichtet, erzählt Auguſtinus de civit. Dei l. 22. c. 8. und de eccles. dogmatib. c. 47.

3. Verfälſchung des Begriffs der Taufe und Wiederherſtellung deſſelben.

Der Taufritus ging von der römiſchen Kirche über das ganze Abendland aus. Sowie Gregor M. die Ceremonien angeordnet hatte, nahm auf Befehl Kaiſer Carls des Großen die fränkiſche Nation ſie auf. Es blieben zwar viele der alten Gebräuche, wie die Bezeichnungen mit dem Kreuz, der Exorcismus und das Aushauchen, die Ablegung des Glaubensbekenntniſſes, die Salbung mit dem heiligen Oel, das dreimalige Untertauchen und die Anlegung weißer Kleider nach der Taufe, und dieſe Stücke kommen in allen Beſchreibungen der Taufe vor, wie Alcuin, Rhabanus Maurus und Durand ſie liefern. Aber es kamen auch nachmals noch mehrere dazu, und in England wurde noch im 7. Jahrhundert ein Prieſter, der zu ungeſchickt war, um ſie alle zu behalten, abgeſetzt, der Knecht aber, den er getauft, noch einmal getauft, weil die erſte Taufe nicht nach dem rechten Ritus der Kirche vollzogen war. Beda Hist. Anglor. l. 5. c. 6.

Auf die gänzliche Untertauchung hielt man ſtrenge; auch die Kinder ſollen immer ganz untergetaucht werden nach einer engliſchen Synode vom Jahre 816. Hard. IV. p. 1219. Es iſt bekannt, wie ſtreng Carl der Große dieſe Sitte der Kirche befolgte, da er die von ihm bezwungenen Sachſen zu Tauſenden in einen Fluß trieb und ſie damit getauft ſeyn ließ; der heilige Otto aber ließ bei ſeiner Bekehrung von Pommern ein großes Gefäß mit Waſſer in die Erde legen, welches im Winter erwärmt war. Basnage in Canisii Monum. T. II. P. II. p. 60. Uebrigens erhielt ſich der Glaube an die heilige, geheiligte und heiligende Kraft des Waſſers immer in ſeiner alten Stärke. Eine große Menge von Synodaldecreten aus dem Mittelalter verordnet, daß man ja die Taufſteine oder Taufhäuſer (baptisteria) recht ſorgfältig verſchließen, das übriggebliebene Waſſer ja nicht wegſchütten, ſondern dem Volke überhaupt verbergen ſolle, was

damit gemacht würde, damit es nicht zu dem Aberglauben verleitet würde, daſſelbe zu misbrauchen zu Zauberkünſten.

Da ſolche Verordnungen ſelbſt ſchon nicht ohne Aberglauben waren, auch das meiſte Gewicht bei der Taufe überall nur auf die Handlung und die Ceremonie gelegt wurde, ſo war natürlich, daß ſich bei allen einſichtsvollen Menſchen bald ein lauter Widerſpruch dagegen erhob. Immer lauter wurden die Stimmen ſolcher Art ſeit dem Ende des 12. Jahrhunderts; die Secten der Katharer, des Peter von Bruys, die Henricianer, Arnoldiſten, Waldenſer und Albigenſer breiteten ſich von dieſer Zeit an mit unglaublicher Geſchwindigkeit über das Abendland aus und ſcheuten ſich nicht, gar vielen Lehren der römiſchen Kirche, faſt allen ihren Gebräuchen und Sitten zu widerſprechen und der ganzen Verfaſſung den Umſturz zu drohen. Dieſe Secten, größtentheils manichäiſcher Geſinnung, verwarfen unter anderen die Kindertaufe. Sie erklärten die Taufe der katholiſchen Kirche für eine bloße Waſſertaufe, die bei ihnen hingegen übliche bloße Auflegung der Hände nannten ſie die Geiſtestaufe. Euthymius Zigabenus verſichert, daß ſie alle, die zu ihrer Parthei übergingen, erſt noch einmal tauften, daher kommen ſie auch ſchon unter dem Namen der Wiedertäufer vor. Euth. Zig. Panoplia dogmatica in M. Bibl. PP. P. 19. Allein über das eigentliche Weſen dieſes Widerſpruches gegen die Kindertaufe iſt man, wie überhaupt über die Lehre und Gebräuche jener Sectirer, ſehr im Dunkeln; es iſt ungewiß, ob ſie überhaupt tauften, oder ob ſie wiedertauften, oder ob ihr Widerſpruch allein gegen die Kindertaufe gerichtet war. Auch ſieht man durchaus nicht ein, und Niemand hat es bis jetzt eingeſehen, was dieſe Schwärmer gerade der Kindertaufe ſo abgeneigt machte. Auch die Kirchenverſammlungen zu Toulouſe und Rom vom Jahre 1119 und 1139 haben offenbar keinen beſtimmten Begriff von dieſen Grundſätzen gehabt, welche ſie ſo feierlich als ketzeriſch verdammten; ſie gaben ihnen Schuld, daß ſie das Abendmahl, die Ehe, den Prieſterſtand und die Kin-

dertaufe verworfen hätten. Aber in welcher Verbindung sie auf den Widerspruch gegen die Kindertaufe kamen, wodurch sie denselben unterstützten oder vertheidigten, was sie denn nun eigentlich an deren Stelle gesetzt wissen wollten, darüber wird nirgends Auskunft gegeben. Von keinem dieser Sectirer hat man selbst etwas Schriftliches, woraus man ihre Meinungen und die Gründe derselben abnehmen könnte. Wahrscheinlich ist jedoch, daß sie ohngefähr auf dem nämlichen Wege, wie die Novatianer im 3. und die Donatisten im 4. Jahrhundert auf ihre eigenthümlichen Ansichten und Behauptungen verfallen waren. Sie allein hielten sich für die wahre Kirche, im Gegensatz zu der so ganz verdorbenen und ausgearteten Anstalt, welche sich unter dem Namen der katholischen allein geltend machen wollte. Sie haßten die Beschränkung christlicher Freiheit in den bestimmten Normen der Kirche, sie wollten die Geistlichkeit und fast allen Ritus der Kirche abgeschafft wissen, und dem entgegen einen rein innerlichen, erhabenen und reinen Cultus eingeführt haben, daher nannten sie selbst sich die Reinen (Katharer). Da sie nun so von allen Aeußerlichkeiten des katholischen Cultus sich abgewandt hatten, so mußte ihnen auch wohl die Kindertaufe, wie die Wassertaufe überhaupt, als ein Misbrauch erscheinen; ihr schrieb man ja in der katholischen Kirche so erstaunliche Wirkungen zu, und schon von der bloßen äußern Handlung und allen den Ceremonien dabei erwartete man so viel Wunderbares und Außerordentliches. Jemehr man nun sich noch dazu in dem Gedanken befestigt hatte, daß die der Handlung an sich schon verknüpfte Kraft göttlicher Gnade auf den zu Taufenden wirke, und weder der Glaube in ihm, noch in dem Priester, noch in den Taufzeugen so sehr erforderlich sey, daß nicht auch schon von der bloßen mechanischen Verrichtung ein höherer und heiligender Einfluß ausgehen könnte, desto lebhafter und desto weniger mit Unrecht setzten sie einer solchen Wassertaufe ihre Gei-

stestaufe entgegen, und sahen die bloße einfache Handauflegung schon als hinlänglich und als eine Art von Taufe, ja als die rechte und einzige an. Diesem gemäß lehrten sie auch, daß Johannes Taufe nur eine bloße Wassertaufe gewesen und den heiligen Geist nicht habe mittheilen können; eine solche sey auch die katholische, aber eben darum auch nicht die rechte Taufe Christi, die nur allein ihr Eigenthum sey. Füeßlins Kirchen- und Ketzerhistorie der mittlern Zeit. 1. Th. S. 117. ff.

Es war jedoch nicht blos der allgemeine Grund, aus welchem sie nicht nur die Kindertaufe, sondern auch das Abendmahl verwarfen, nämlich weil beides von katholischen Priestern gar nicht recht und heilig und im Sinne Christi behandelt werden könnte, sondern eine Parthei von ihnen wenigstens hatte noch besondere Gründe, aus denen sie der Kindertaufe insbesondere abhold waren. Sie berufen sich dabei auf die Worte Christi: wer da glaubet und getaufet wird, der wird selig werden. Sie forderten also, daß der zu Taufende erst unterrichtet werde und glauben müsse, und tauften nur die Erwachsenen. Sie verlachen uns, sagt der heilige Bernhard, weil wir die Kinder taufen, und aus seiner Widerlegung läßt sich wenigstens soviel erkennen, daß sie die alten Gründe gegen die Kindertaufe vorbrachten, wogegen er auch nur die alten wiederholte, nämlich, daß wenn gleich die Kinder noch nicht reden und glauben könnten, so schriee Christus und die Kirche für sie, auch zeige das Wimmern und Weinen der unmündigen Kinder ihr Verlangen nach göttlicher Hülfe an, und auch der Glaube der Mutter werde dem Kinde als eigner angerechnet. Bernh. sermo 66. in Cantic. cantic. Tom. III. p. 111. ed. Mabill. In seinem Briefe an den Grafen von Toulouse sagt er, die Kinder der Christen würden durch die Unterlassung der Kindertaufe von dem Leben Christi abgesondert, da doch Christus gesagt: lasset die Kindlein zu mir kommen. Epist. 241. Opp. I. p. 105. Sowie hingegen

jene Sectirer die Taufe der Kinder unterließen, ſo tauften ſie die Erwachſenen, ſelbſt wenn ſie ſchon einmal in der katholiſchen Kirche getauft worden waren.

Die Scholaſtiker nahmen auch dieſen Punkt zum Thema vieler und verwickelter Disputationen. Einige von ihnen, wie der heilige Thomas, erhoben ſich ſogar über den ſonſt ſo ſtarren Glauben an den heiligen Auguſtinus und ſchlugen die Auskunft vor, daß man doch nicht blos, wie jener Kirchenvater, die Kindertaufe auf den Glauben der Taufzeugen oder der Kirche, ſondern ſelbſt auf den eigenen Glauben der Kinder gründen könne. Sogleich fielen ſie nun alle darauf, zu unterſuchen, was dieſer eigene Glaube der Kinder wohl ſeyn möchte, ob er ein actus oder ein habitus, oder wohl gar radix fidei ſey, und da nun dieſe Speculation ſo feſt auf dem Grund des kirchlichen Glaubens ruhte, ſo wurde der Glaube an die Nothwendigkeit der Kindertaufe auch dadurch ſelbſt noch mehr befeſtigt. Mehrere Aeußerungen der Scholaſtiker über die Taufe hat Gerhard und Cotta in ſeinem Excurs zu deſſen Locc. theol. zuſammengeſtellt. T. IX. p. 270. seqq.

Die Myſtiker hingegen neigten ſich ſchon weit mehr auf die Seite der Sectirer hin, Gerſon wenigſtens äußerte noch im 15. Jahrhundert ſehr freie Meinungen über die Kindertaufe. Er nahm zwar an, daß Gott ſeine Gnade ſchon im Mutterleibe den Kindern zu Theil werden laſſe, daß aber auch ebendarum die Seligkeit nicht dergeſtalt an die Taufe gebunden ſey, daß Kinder, ſo ſie ohne Taufe verſtürben, deswegen verdammt würden. Or. in honorem S. Jos. et Mariae in Opp. T. III. p. 1346. Er ermahnt daher auch die Schwangeren, daß ſie fleißig zu Gott, ſeinen Engeln und Heiligen beten ſollten, daß die Kinder, ſo ſie etwa vor der Taufe ſtürben, durch die Taufe des heiligen Geiſtes möchten von Chriſtus geheiligt werden. Sermo de Nativ. Mariae virg. consid. II. p. 133. Er dachte daher in dieſem Punkt ſehr gelind von den Wicleſiten, welche ebenfalls die Nothwen-

digkeit der Taufe zur Seligkeit leugneten.. Lenfant Hist. du Conc. de Constance p. 145. Auch in dieſem Punkt vertheidigte Huß auf dem Conzilium zu Conſtanz Wiclef, nur band er nicht, wie dieſer, den ganzen Nutzen des Sacraments an die Heiligkeit deſſen, der es verrichtet. Von der Hardt Conc. Const. T. IV. p. 321.

Die römiſche Kirche hatte bisher alle Widerſpenſtigen dieſer Art mit Gewalt zu unterdrücken gewußt. Es war daher natürlich, daß diejenigen, in denen entweder derſelbige oder ein ähnlicher Geiſt lebte, die durch Luther bezweckte Freiheit des Glaubens benutzen würden, um auch die alten Widerſprüche gegen die Kindertaufe zu erneuern, an deren Nothwendigkeit man auch in der gereinigten Kirche nicht zweifelte. Ob die in der proteſtantiſchen Kirche ſo berüchtigten Wiedertäufer Ueberbleibſel der Katharer oder irgend einer der Secten des 12. und 13. Jahrhunderts waren, muß in äußerlicher und hiſtoriſcher Beziehung unentſchieden bleiben, weil davon keine ſichere Spur vorhanden iſt, aber es iſt gewiß, daß es in Rückſicht der Kindertaufe wenigſtens und einiger anderen Punkte ganz die Meinung der älteren Sectirer war, welche die Wiedertäufer erneuerten. Dieſe Schwärmer traten zuerſt im Jahre 1521 im churfürſtlichen Sachſen auf. Es iſt nur zu gewiß, daß Luthers Buch von der chriſtlichen Freiheit den erſten Eifer in ihnen entzündete. Sie hatten erſtlich einige Grundſätze mit allen Schwärmern gemein; ſie rühmten ſich unmittelbarer göttlicher Erleuchtungen und verachteten alle menſchliche Gelehrſamkeit. Sie glaubten, daß Luthers Reformation nicht raſch genug von Statten gehe und nicht zum rechten Ziele führe, daher fingen ſie bald an, auch in ihrer Art zu reformiren und ſich Luther an die Seite zu ſtellen. Seine Reformation hielten ſie für nicht geiſtig genug, und alles äußere Kirchenthum verachteten ſie. Sie leugneten alſo auch, daß die gereinigte Kirche die wahre Kirche Chriſti ſey; daher pflegten ſie nun auch alle, die ſich zu ihnen geſellten, gleich erſt noch

einmal zu taufen. Auch hieraus erſieht man noch immer nicht recht, was ſie der Kindertaufe ſo abgeneigt machte; wahrſcheinlich war es auch bei ihnen nur der allgemeine Grund, welcher auch bei den älteren Schwärmern ſtattgefunden, um ſich nämlich ebendadurch deſto beſtimmter und ſchärfer abzuſondern. Viele von ihnen waren ganz ungelehrte Leute; doch einige wußten auch ihren Abſcheu gegen die Kindertaufe auf Gründe zurückzuführen. Es iſt zu beklagen, daß Melanchthon, der damals, als Luther auf der Wartburg ſaß, ſich zuerſt mit den Leuten einließ, nicht mehr von ihren eigentlichen Grundſätzen mitgetheilt hat. Auch in ſeinen Briefen an den Churfürſten und an Luther, worin er ihnen von den Unruhen dieſer Menſchen und ihrem beſonderen Treiben Nachricht giebt, läßt er ſich nicht auf das Innere und den Geiſt dieſer Parthei ein. Seckend. hist. lutheranismi P. II. p. 212. Nur iſt ſichtbar, daß Melanchthon mit großer Behutſamkeit mit ihnen verfuhr und von den Gründen ihrer beſonderen Meinungen nicht ganz verächtlich dachte. Er glaubte doch, daß ein beſonderer Geiſt in dieſen Leuten, beſonders in Nic. Storch und Marc. Stübner wohne, und die Studenten ermahnte er, ſie ſollten ſie nicht veriren. Luthers Abneigung gegen ſie wurde nur größer, da er ſah, wie auch Carlſtadt ſich zu ihnen geſchlagen, mit ihnen gemeinſchaftlich die Bilderſtürmerei unternommen und die heilige Schrift im Geiſte dieſer Parthei auszulegen angefangen hatte. Die Geſellſchaft des berüchtigten Thomas Münzer war auch nicht beſonders ehrenvoll. Dieſer erklärte, daß man die Taufe bisher gar nicht verſtanden und hingegen den Eingang zum Chriſtenthum zu einem wahren Affenſpiel gemacht, daß die Gewohnheit, Kinder zu taufen, der Urſprung des ganzen Greuels und die Grundſuppe ſey, die auch Cerberus nicht auffreſſen könne. Füeßlin Kirchen- und Ketzerhiſtorie der mittlern Zeit. III. S. 253. Er und ſeine Genoſſen zeigten, daß die Taufe ohne Glauben durchaus nichts nütze und nichts wirke, daß die Kraft des Sacraments weder von der äußeren

Handlung, noch von dem Element der Handlung, dem Wasser, abhange, sondern allein von dem Glauben und der Gemüthsverfassung desjenigen, der die Taufe empfange, daß es daher höchst unnütz und zwecklos sey, weil ja Kinder weder selbst glauben noch durch fremden Glauben den Abgang des ihrigen ersetzen könnten. Dieß alles stimmte insoweit schon ganz zu Luthers Grundsätzen, als auch nach diesen die bloße mechanische Verrichtung der Handlung, das opus operatum, ganz ohne Gehalt und Nutzen war. Allein da Luthern nun nichts übrig blieb, als entweder mit Augustinus anzunehmen, daß der fremde Glaube statt des Glaubens der Kinder eintrete, oder mit den Scholastikern, daß auch bei den Kindern gewissermaßen der Glaube stattfinde, oder auch mit den älteren Vätern, daß objektiv an das Element des Wassers eine wirkende Kraft des heiligen Geistes geknüpft sey, so schwankte Luther selbst eine Zeitlang zwischen der einen und andern Meinung, und sein Abscheu gegen die Schwärmer und seine Verehrung gegen Augustinus bewirkte dann auch, daß er nicht unwahrscheinlich fand, es werde den Kindern der Glaube der Eltern und Taufpathen zugerechnet. Am bestimmtesten aber tritt seine Lehre von der Taufe hervor in der Behauptung, daß die Taufe nichts anderes sey, als Gottes Wort im Wasser, durch seine Einsetzung befohlen, wie Paulus sagt, lavacrum in verbo, oder wie Augustinus, accedat verbum ad elementum et fit sacramentum. W. W. 16. Th. S. 2357. Er erklärt daher für falsch die Lehre des Thomas von Aquin und der Dominicaner, die da behaupteten, es habe Gott eine geistliche Kraft ins Wasser gelegt, welche die Sünden abwasche. Er verknüpfte also auch hier das Wort Gottes aufs Festeste dem Element des Wassers, und ließ jede Kraft desselben allein von jenem ausgehen. Sobald, lehrt er, Gottes Wort dabei ist, ist das Wasser kein schlecht Wasser mehr; nicht, als ob das Wasser in der Taufe an sich edler sey, denn ein ander Wasser, sondern weil Gottes Wort und Gebot hinzukommt. Die Taufe,

lehrt er, ist einmal ein ander Ding als alle anderen Wasser, nicht des natürlichen Wesens halber, sondern weil hier etwas Edleres hinzukommt, denn Gott selbst seine Ehre hineinlegt. Darum ist es nicht allein ein natürlich Wasser, sondern ein göttlich, himmlisch, heilig und selig Wasser, weil Gott seinen Namen und sein Wort darein geflochten hat, und mag wohl ein durchgottet Wasser heißen. Denn gleichwie wenn Du ein Eisen ergreifst, das in der Esse liegt und glüht, da greifst Du nicht schlecht Eisen, sondern Feuer an, das da brennet, also soll man auch die Taufe ansehen, in Gottes Namen eingeleibt und ganz und gar mit demselben durchdrungen. W. W. 10. Th. S. 2539. Weil das Wort Taufe von tief herkomme, so wünscht er auch, daß man den Täufling ganz ins Wasser senke. Ib. Luther billigte daher auch die Kindertaufe und behielt sie bei. Man hielt die Kindertaufe nun um so fester und vereinigte sich selbst mit den Schweizern in der wittenbergischen Concordia zu der Lehre gegen die Wiedertäufer, daß der heilige Geist bei der Taufe in den Kindern zwar keinen Glauben, aber doch etwas wirke, quod fidei analogon sit. Die Anabaptisten hingegen pflanzten sich auch nachher noch als eigene Secte fort, selbst unter den ungünstigsten Umständen und beständigen Verfolgungen, und erhielten in der Folge von Menno Simonis nicht nur den Namen der Mennoniten, sondern auch eine bestimmtere Verfassung, in der sie sich noch bis auf unsere Zeit in den verschiedensten Ländern erhalten haben. Ottii Annales Anabaptistarum. Catrou Hist. des Anabaptistes u. a. Stark Gesch. der Taufe und der Taufgesinnten. Leipzig 1789.

2. Das Dogma vom Abendmahl.

Was das Abendmahl ist als Ritus oder Act, beruhet darauf, was es ist als Lehre und Dogma. Eine Wahrheit des Glaubens ist es, welche sich darin dar- und vorstellet. Dieß ist

das Recht der Vernunft ſelbſt an demjenigen, was in ſeiner Erſcheinung zunächſt den Sinnen ſich darbietet und als Sacrament nothwendig auch dieſe ſinnliche Seite hat. Die Wahrheit ſelbſt aber, welche dem Ritus des Abendmahls zu Grunde liegt, iſt die Mitte zweier Extreme, durch welche letztere die erſtere nur einſeitig dargeſtellt iſt. Die Mitte iſt der Begriff, die beiden Extreme ſind Vorſtellungen, welche jedoch, ſofern ſie einzelne Momente der Wahrheit enthalten, dieſer ſelbſt und ſomit dem Begriff, wenngleich auch nur einſeitig, angehören.

1. Die eine Vorſtellung iſt die ſinnbildliche Anſicht des heiligen Abendmahls oder die von ihm als einem Symbol. Sie hat das Richtige in der Vorausſetzung, daß in dem Ritus oder der Feier des Abendmahls eine Wahrheit des Glaubens, wiewohl zunächſt nur ſymboliſch oder in Zeichen, ſich darſtelle, ſich darin repräſentire. Die Wahrheit ſelbſt, welche ſich darin darſtellt, iſt die Gegenwart Chriſti im Abendmahl nach dem Einſetzungswort: das iſt mein Leib, das iſt mein Blut. Aber von Leib und Blut Chriſti ſind Brodt und Wein nur Zeichen; nur ſymboliſch iſt er ſelbſt darin gegenwärtig. Wie den Gegenſtand ſeine Repräſentation vergegenwärtigt, ſo die Vorſtellung, welche das, was wirklich nicht gegenwärtig, wenigſtens als einen Gedanken wieder präſent macht. Mittelſt des Denkens als eines Vorſtellens iſt Chriſti Leib und Blut gegenwärtig im Abendmahl, es ſelbſt aber iſt nur Symbol. Dieſes Nur iſt das allein Fehlerhafte an dieſer Anſicht; die ſymboliſche Seite des Abendmahls an ſich iſt nicht zu leugnen; die Beſchränkung darauf und der Gegenſatz dieſer Vorſtellung in der Reflexion gegen jede reichere Beſtimmung des Begriffs führet dieſe Anſicht leicht auf das Aeußerſte, daß die Gegenwart Chriſti im Abendmahl nur eine gedachte, eingebildete ſey, und da iſt ſie in ihrem Extrem. Das nur Vorgeſtellte iſt das Imaginirte; die Vorſtellung, die nichts weiter iſt, als dieſes, iſt die bloße imaginaria.

2. An der erſten Vorſtellung iſt das Denken das einzig Subſtanzielle, und es zeigt ſich in ſeinem Extrem nur als Imagination; über das Seyn an ſich findet ſich nichts darin beſtimmt. Wird dieſes nun andererſeits als das einzig Subſtanzielle genommen und geht das Denken daran aus, ſo entſteht die prodigioſe Anſicht vom Abendmahl, daß es eine Verwandelung des Brodtes und Weines ſey in den Leib und das Blut Chriſti, jenes nur das Accidenz, dieſes die Subſtanz ſey, und Brodt und Wein alſo ſich transſubſtanziire, ſo daß von Brodt und Wein nur das Accidentelle, Geſtalt, Geruch, Geſchmack übrig bleiben, und kaum mehr als der bloße Schein. Chriſtus iſt in ſolcher Weiſe leiblich gegenwärtig im Abendmahl, daß Brodt und Wein nur das Zufällige und Unweſentliche dabei iſt. Dieſes iſt Leib und Blut Chriſti ſelbſt, und zwar geworden mittelſt einer Verwandelung, welche im Augenblick der Conſecration erfolgt.

3. Daß in dieſen beiden Anſichten ſich ſolche Extreme darſtellen, iſt ſelbſt nur möglich, weil die Wahrheit in der Mitte beider und über beiden, oder vielmehr tiefer, als beide, liegt. Denken und Seyn ſind darin auseinander gefallen und ſo zu einſeitigen Momenten geworden; die Wahrheit iſt die Einheit beider. Beide ſind abſtracte Beſtimmungen: der Begriff allein iſt als der concrete die Wahrheit. Jene beiden Anſichten verhalten ſich zu einander wie Naturalismus und Supernaturalismus. Iſt nach der erſten Anſicht die Gegenwart Chriſti im Abendmahl die ſymboliſche, nach der andern die prodigioſe, nach der erſtern repraesentative, nach der andern corporaliter Chriſtus gegenwärtig im Abendmahl, ſo nach dieſer substantialiter, und die Gegenwart ſelbſt weder eine Repräſentation, noch eine Transſubſtantiation, ſondern die Conjunction oder Vereinigung Chriſti mit den bleibenden Zeichen des Brodtes und Weines; ſey dieſe nun wiederum mehr nach der einen Seite als die leibliche, oder nach der andern als die geiſtige beſtimmt, ſo iſt dieſe nur die quantitative und dialectiſche.

Was der Begriff des Dogma enthält als ſeine einzelnen Momente und Beſtimmungen, das ſtellet ſich denn auch in der Dogmatik der Kirche dar, und die verſchiedenen Momente treten darin geſchichtlich auseinander, ſo daß die Wahrheit ſelbſt, wie ſie an ſich die Mitte zweier Extreme iſt, ſich auch geſchichtlich als dieſe Mitte darſtellt. In der erſten Periode des kirchlichen dogmatiſchen Alterthums herrſcht die Anſicht vom heiligen Abendmahl als einem Symbol überwiegend; dieſe geht bis ins 4. Jahrhundert. In der zweiten, als der Periode des klaſſiſch kirchlichen Alterthums, in der das Theologiſch-ſpeculative vorherrſcht, tritt die Beſtimmung der ſubſtanziellen Gegenwart Chriſti in dem Begriff des Abendmahls hervor. In der dritten, vom 9. Jahrhundert bis zur Reformation, welche die Wiederherſtellung der Wahrheit iſt, herrſcht das Misverſtändniß des Abendmahls, als ſey es eine Verwandelung des Brodtes und Weines in den Leib und das Blut Chriſti. Da indeß dem Begriff des Dogma die angegebenen Beziehungen ſelbſt ſehr nahe liegen, ſo geſchieht leicht, daß in keiner dieſer Perioden die eine Anſicht allein und ausſchließlich herrſcht, und die ganze geſchichtliche Darſtellung nur die Bewegung iſt über dieſe verſchiedenen Stufen der Entwickelung des Begriffs, dieß um ſo mehr, da bis zum Mittelalter hin dieß Dogma eigentlich nie controvers geworden und in keinem kirchlichen Glaubensbekenntniß eine beſtimmte Lehrart darüber feſtgeſtellt ward. Vergl. meine Schrift Sanct. Patrum de praesentia Christi in coena domini sententia triplex, sive sacrae Eucharistiae Hist. tripartita. Heidelb. 1811. 4.

1. Periode.

Die unmittelbare Vorſtellung und unbeſtimmte Darſtellung des Dogma. Als dieſe unbeſtimmte iſt ſie auch noch die mannigfaltige und ungenaue. Man begnügt ſich mit der Lehrform vom heiligen Abendmahl, wie ſie noch die unmit-

telbar bibliſche iſt. Es wird ſich nicht in tiefere Unterſuchungen über das Dogma eingelaſſen, ſondern ſich vorzugsweiſe an die Feier oder Celebration des heiligen Abendmahls gehalten. Das ſpeculative Intereſſe iſt noch gering, und jemehr das heilige Abendmahl noch der Gegenſtand der Vorſtellung iſt, iſt dieſe auch in ſofern die freie als ſie die willkührliche iſt, und die verſchiedenſte Anſicht davon vergönnt. Selbſt die Hauptlehrer dieſer Zeit berühren dieß Thema nur gelegentlich und zu unmittelbar aſketiſchem Zweck, in Beziehung nur auf die fromme und gläubige, würdige und zweckmäßige Feier, und den Genuß des Abendmahls; findet ſich aber vorzugsweiſe in dieſer Zeit die ſymboliſche Anſicht, ſo iſt nur daraus nicht zu ſchließen, daß damit der wahre Glaube, der Sinn der Apoſtel oder der Einſetzungsworte erſchöpft, oder auch verfehlt oder verfälſcht worden wäre. Der Glaube war wohl der wahre, nur die theologiſche Entwickelung war noch nicht zu ihrem Recht gekommen; aber in dem Glauben lag der Begriff eingehüllt, war unmittelbar noch darin enthalten. Es iſt weſentlich nichts anderes, was in den folgenden Perioden zur Begriffsentwickelnng gelangte, als was in der vorhergehenden Gegenſtand des Glaubens geweſen war. Auch die ſymboliſche Anſicht des heiligen Abendmahls enthält ein weſentliches Moment des Begriffes. Tertullianus hebt ſie beſonders hervor; er ſpricht vom Brodt im Abendmahl, wodurch der Herr ſeinen Leib ſelbſt darſtellet (quo ipsum suum corpus repraesentat). Adv. Marc. l. I. c. 14. Er nennet es, wie hier die Repräſentation, ſo auch die Erſcheinung des Leibes Chriſti, hoc est corpus meum i. e. figura corporis mei. Ein ganz leeres Ding, ein Phantasma, ſetzt er hinzu, kann die Figur nicht faſſen. Ceterum vacua res, quod est phantasma, figuram capere non potest. Adv. Marc. l. 4. c. 40. Gegen Marcion, da er den Leib Chriſti für ein Phantasma hielt, beſteht Tertullianus hier auf der Realität des Leibes Chriſti, da er ſonſt nicht im Abendmahl erſcheinen könnte. Aber auch geiſtig, ſagt

er, ſey dieſes zu nehmen (spiritualiter hoc intelligendum). De orat. c. 6. Auch eine allegoriſche Beziehung läßt er am Abendmahl zu, nämlich auf die Juden, da ſie die Fleiſchtöpfe Aegyptens dem göttlichen Gnadenruf vorzogen. De resurr. carnis c. 37. Aehnliche Vorſtellungen ſtellt Cyprianus auf; die verſchiedenen Zwecke des heiligen Abendmahls führet er an; ein geiſtiges und himmliſches nennet er dieſes Sacrament. Gegen die Aquarier ſeiner Zeit, welche ſtatt Wein Waſſer nahmen zum Abendmahl, erklärt er ſich und ſagt: wenn dem Kelche der Wein fehlt, quo sanguis Christi ostenditur, ſo könnte das Blut Chriſti nicht geſehen werden. Ep. 68. Das Waſſer allein, ſagt er, kann das Blut Chriſti nicht darſtellen oder vorſtellen (exprimere). Ib. p. 107. Was ſonſt noch von Cyprianus Vorſtellungen beigebracht wird, um ihn der Transſubſtantiationshypotheſe günſtig zu zeigen, gehört ihm nicht an, ſondern einer ſpäteren Zeit. Eine geiſtige Anſicht des heiligen Abendmahls iſt beſonders von den Alexandrinern zu erwarten. Clemens ſagt: die Schrift nenne den Wein das myſtiſche Zeichen des heiligen Blutes. Paedag. l. 2. c. 2. Er findet in der Einſetzung des heiligen Abendmahls die Vergebung der Sünde und eine Urſach der Freude, eine göttliche Miſchung, wodurch der Menſch in myſtiſcher Weiſe mit dem Geiſte vereinigt wird. Ib. Bei dieſem myſtiſchen Gehalt des Abendmahls bleibt Clemens ſtehen, über das Symboliſche daran geht er nicht hinaus, dieſes beſteht aus der Sache ſelbſt, welche er das Fleiſchliche nennet, und der Bedeutung der Sache. Ib. Das Blut Chriſti trinken, heißt der Unverweslichkeit des Herrn theilhaftig werden, ſagt er ib. Origenes Anſicht vom Abendmahl, als einem Symbol, ging von ſeiner Anſicht und Auslegung der Schrift aus; er unterſcheidet ſchon bei dieſer die materielle und fleiſchliche Auslegung von dem geiſtigen, tieferen Sinn der Schrift; jenen Verſtand für ſich ohne dieſen nennet er den tödtenden. So tritt nun auch bei ihm das Materielle des Abendmahls ſehr zurück gegen den

geiſtigen Sinn deſſelben, und ſo auch im Genuß gegen das Denken und den innern Zuſtand des Menſchen. Geiſtig aufgenommen iſt darin der lebendigmachende Geiſt, ſagt er, in Levit. hom. 7. Opp. II. p. 225. Er ſagt: nicht die Materie des Brodtes, ſondern die darüber ausgeſprochene Rede iſt es, welche dem nützt, der nicht unwürdig davon genießt, und fügt dann hinzu: ſoviel von dem typiſchen und ſymboliſchen Leib des Herrn. Er geht dann auf den Logos ſelbſt zurück, indem er ſagt: von dem Logos ſelbſt, welcher Fleiſch und die wahre Speiſe geworden, ließe ſich noch viel ſagen. In Matth. commentar. Opp. III. p. 498. Das Brodt, welches der Gott Logos für ſeinen Leib erklärt, iſt das Wort, welches die Seele nährt, das Wort, welches vom Gott Logos ausgeht, und der Trank, welchen der Gott Logos für ſein Blut erklärt, iſt das Wort, welches die Herzen der Trinkenden tränkt und berauſcht. Commentar. in Matth. T. III. p. 898. Ob nun zwar vorzugsweiſe die ſymboliſche Anſicht vom Abendmahl in dieſer Zeit herrſchte, ſo ſchließen doch die Vorſtellungen anderer Lehrer dieſer Zeit ſich unmittelbar auch an den Sinn der Einſetzungsworte an und ſagen, das Abendmahl ſey das Fleiſch unſeres Heilandes, welches für unſere Sünden gelitten hat. So ſchon Ignatius in der ep. ad Smyrn. p. 57. So ſagt auch Tertullian: das Fleiſch genießt den Leib und das Blut Chriſti. De resurr. carn. c. 8. Auch ſchon Juſtinus geht über eine ſolche blos ſymboliſche Vorſtellung hinaus und ſagt es ausdrücklich: nicht gemeines Brodt (κοινόν) und nicht gemeinen Trank nehmen wir im heiligen Abendmahl, ſondern wie durch das Wort Gottes Jeſus Chriſtus Fleiſch geworden und der Erlöſer unſertwillen Fleiſch und Blut hatte, ſo ſind wir auch belehrt, es ſey jene Nahrung, wodurch unſer Fleiſch und Blut ernährt wird, indem es ſich verändert (per mutationem aluntur), jenes menſchgewordenen Jeſu Fleiſch und Blut. Apol. 1. p. 85. Damit iſt ſchon die Vorſtellung vom Abendmahl als einem bloßen Symbol oder Typus nicht mehr zu ver-

einigen. Am Beſtimmteſten aber ſpricht Irenaeus die Lehre von der Vereinigung Chriſti mit den ſichtbaren Zeichen des Brodtes und Weines aus. Er ſagt es ſchon deutlich genug: die Euchariſtie beſtehe aus einem Irdiſchen und Himmliſchen, und es würde unſer Leib ernährt durch den Leib und das Blut des Herrn, damit er nicht der Verweslichkeit anheimfalle, ſondern die Hoffnung der Auferſtehung habe. Adv. haer. l. 4. c. 18. Darin iſt wenigſtens das gleichmäßige Zuſammenſeyn des Materiellen und Ueberſinnlichen anerkannt, obgleich noch nicht in der Einheit begriffen. Aber an das Brodt und den Wein, als Figur und Symbol, iſt hier nicht mehr gedacht. Irenaeus ſagt: Chriſtus habe bekannt, das Brodt ſey ſein eigner Leib (proprium suum corpus) und der Kelch ſein eigen Blut (proprium sanguinem). L. 5. c. 2. Wie dieſes eine blos ſymboliſche Anſicht ausſchließt, ſo auch die von einer Verwandelung. Hiermit drängt ſich alſo der theologiſche Geiſt dieſer Zeit ſchon einer tiefern Unterſuchung des Dogma entgegen.

2. Periode.

Die Lehre von der ſubſtanziellen Gegenwart Chriſti im Abendmahl. Gleichwie ſchon in der vorigen Periode die Lehre von einer weſentlichen Gegenwart Chriſti im Abendmahl, von einer Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Brodt und Wein ihre Bekenner hatte, aber dennoch die ſymboliſche Anſicht die herrſchende war, ſo kehrt ſich nun dieß Verhältniß um, die ſymboliſche Anſicht tritt zurück, es wird die ſubſtanzielle Vereinigung Chriſti mit Brodt und Wein anerkannt, und dieſe Anerkennung die herrſchende. Der ſpeculative Geiſt wandte ſich in dieſem Zeitraum, auf Veranlaſſung großer Streitigkeiten, der Erforſchung des Tiefſten zu, und in dieſem Zuſammenhange der Dogmen konnte das Dogma vom Abendmahl nicht überſehen werden, als das concreteſte von allen, welches alle Be-

ſtimmungen der andern Dogmen in ſich aufnimmt und ſo zugleich ſelbſt reicher beſtimmt ward, obgleich es für ſich keinen beſonderen Gegenſtand des Streites abgab. Die Einheit des Sohnes Gottes mit dem Vater wurde nicht ſelten durch die Einheit, in die er mit uns tritt, mittelſt des heiligen Abendmahls erläutert, wiewohl dieſe Vereinigung nicht die ſubſtanzielle, ſondern nur ſacramentliche und myſtiſche iſt. Nur, wenn Chriſtus nicht blos ein Menſch, ſondern als Menſch eins iſt mit Gott, kann der Geiſt im Abendmahl ſich mit Chriſto vereinigend in die Gemeinſchaft mit Gott gelangen. Daß eine tiefere Anſicht vom Abendmahl jetzt herrſchend wurde, zeigen auch die Liturgien dieſer Zeit. Die früher ganz einfache Eulogie oder ἐπίκλησις hatte jetzt zum Inhalt die Bitte, daß Gott ſeinen heiligen Geiſt herabſenden möchte, um das Brodt zum Leibe Chriſti zu machen, den Wein zum Blute des Herrn, und dieſes wird ausdrücklich als etwas in ſich Wunderbares dargeſtellt. Iſt die Invocation geſchehen, ſo wird das Brodt Leib Chriſti, ſagt Cyrillus in der 5. myſtagogiſchen Katecheſe, womit denn keineswegs gleich eine Verwandelung des Brodtes und Weines, ſondern überhaupt eine Veränderung angezeigt wird, welche damit vorgeht. Das Werden iſt nicht ein Verwandeltwerden, wie es die römiſchen Schriftſteller nehmen. Gregor von Nyſſa ſagt: im Anfang iſt das Brodt noch gemeines Brodt, ſowie es aber geheiliget iſt zum Myſterium (ἱερουργήση), ſo wird und heißt es Leib Chriſti (λέγεται καὶ γίνεται). Orat. in baptismum Christi. Opp. III. p. 370. Daß dabei nicht an eine Verwandelung gedacht wurde, zeigt die Parallele des Abendmahls mit der Weihung der Salbe. Cyrillus ſagt: wie das Brodt im Abendmahl, nach der Anrufung des heiligen Geiſtes, nicht mehr gewöhnlich Brodt iſt, ſondern Leib Chriſti, ſo iſt auch das heilige Salböl nicht mehr nacktes Oel, ſondern Chriſti χάρισμα und des heiligen Geiſtes geworden durch die Gegenwart ſeiner Gottheit (παρουσία τῆς αὐτοῦ θεότητος). Aber er ſetzt freilich hinzu: und dieſes wird

ſymboliſch auf Deine Stirn und andere Sinnenwerkzeuge geſtrichen. Catech. myst. 21. mysterium 3. Indeß ſagt er auch: das Brodt, das man ſieht, iſt nicht Brodt, obgleich es dem Geſchmack ſo vorkommt, ſondern der Leib Chriſti, und der Wein, den man ſieht, iſt nicht Wein, obgleich es dem Geſchmack ſo ſcheint, ſondern Blut Chriſti. Catech. 22. myst. 4. Chryſoſtomus, bei welchem man freilich immer etwas als das Rhetoriſche abrechnen muß, ſagt unter anderen: Damit die Jünger nicht beunruhiget würden, ſein Fleiſch zu eſſen und ſein Blut zu trinken, ſo that es Chriſtus zuerſt, um ſie zu deſto getroſterer Theilnahme an dem Myſterium zu bewegen. In Matth. hom. 83. T. 7. p. 864. Im Widerſpruch gegen Neſtorius, der ein eigentliches Menſcheneſſen im Abendmahl nicht zugeben wollte, ſagt Cyrillus von Alexandrien: wir eſſen die Gottheit nicht, ſondern das eigene Fleiſch des Logos, welches lebendigmachend geworden iſt, weil es das Fleiſch des Logos iſt. Contra Nest. l. 4. c. 4. Höherer, prächtigerer Ausdrücke bediente man ſich jetzt vom heiligen Abendmahl. Reich iſt beſonders Cyrillus von Jeruſalem daran. Es kommen die Ausdrücke *μεταβάλλεσθαι*, *μεταμορφοῦσθαι* u. dergl. vor, welche jedoch nur im Allgemeinen die Veränderung bezeichnen, durch welche aus dem gemeinen Brodt und Wein Leib und Blut Chriſti wird. Man muß die Ausdrücke an und für ſich nicht ſo genau nehmen, um ſo mehr, da ſie auch von dem Taufwaſſer gebraucht werden, welches doch der allgemeinen Einſicht nach ſelbſt durch die Invocation Gottes darüber nicht verwandelt wird. Ueberhaupt alles, ſagt Cyrillus von Jeruſalem, was den heiligen Geiſt berührt, das wird geheiligt und verändert (*μεταβέβληται*). Myſt. Katachſe 23. myst. 5. Er nennet doch ebenſo auch Brodt und Wein antitypum corporis et sanguinis Christi, iſt er deshalb nur in der ſymboliſchen Anſicht? So myſt. Kat. 23. myst. 5. Die Transelementation, wie er die Veränderung mit Brodt und Wein nennt, iſt darum noch nicht ein Aufgeben ſeiner eigentlichen Natur,

ſondern es iſt nur die Vereinigung Chriſti mit Brodt und Wein damit angezeigt. Cyrillus von Jeruſalem geht zwar ſo weit, daß er ſagt: Chriſtus hat zu Cana Waſſer in Wein verwandelt, ſollte er nicht Glauben verdienen, wenn er den Wein in ſein Blut verwandelt? Catech. 22. myst. 3. Man ſieht aber dieſer zugeſpitzten Redensart leicht das Rhetoriſche an. Die μεταβολή iſt noch nicht gleich Verwandelung. Durch die Aufnahme der Menſchheit Chriſti in die Gottheit iſt jene durchaus nicht verwandelt und es wäre eutychianiſch, ſo zu denken; gleichwohl paralleliſiren die Kirchenväter oft die Gegenwart Chriſti im Abendmahl mit der Gegenwart Gottes in ſeiner Menſchheit, ohne daß dieſe dadurch verwandelt, wiewohl verändert wird. Deutlich geben ſie doch auch zu verſtehen, Brodt und Wein verliere durch die Gegenwart Chriſti im Abendmahl nicht ſeine eigentliche, elementariſche Natur. Ambroſius bekennet die wahre und ſubſtanzielle Gegenwart Chriſti im Abendmahl, und Niemand hat ſich wohl ſtärker und härter über das heilige Abendmahl ausgedrückt, als er, ſo daß er allerdings bis an die Verwandelungslehre zu ſtreifen ſcheint. Er führet mehrere Wunder an, welche Gott in ſeiner Allmacht verrichtet hat, nach der Schrift, und ſtellt damit das Wunder ſeiner Gegenwart im Abendmahl zuſammen. Vermochte die Rede des Elias, ſagt er z. B., daß Feuer vom Himmel fiel, wird es die Rede Chriſti nicht vermögen, ut species mutet elementorum? Konnte das Wort Chriſti aus nichts machen, was nicht war, kann er nicht das, was iſt, verwandeln (mutare) in das, was nicht war? Denn nichts geringeres iſt es, neue Dinge hervorzubringen, als die Weſenheit zu verändern (mutare naturas). De myst. c. 9. So ſagt er auch wohl: ſo oft wir die Sacramente nehmen, welche durch das Geheimniß der heiligen Rede in Fleiſch und Blut übergehen (transfigurantur), verkündigen wir des Herrn Tod. De fide l. 4. c. 10. Aber die Sorgloſigkeit ſeiner Rede und das Unfeſte ſeiner mehr rhetoriſchen als dogmatiſchen Darſtellung läßt

es auch zu, die Veränderung des Elementariſchen im Abendmahl als ein Bedeutet- oder Genanntwerden nur zu bezeichnen; denn er ſagt auch: der Herr ſelbſt ſagt, dieß iſt mein Leib; vor der Weihung durch die himmliſchen Worte wird eine andere Species genannt, nach der Conſecration wird der Leib Chriſti angedeutet (significatur). Er ſelbſt nennet ſein Blut; vor der Conſecration wird es ein anderes genannt (aliud dicitur), nach der Conſecration heißt es Blut (nuncupatur). De myst. c. 9. Indem er aber denn doch auch andererſeits wieder das Myſterium des Abendmahls mit dem Myſterium der Incarnation Gottes vergleicht, ſo ſcheint es nicht, als habe er eine Verwandelung in jenem zugelaſſen, da eine ſolche in Beziehung auf dieſe ganz gegen die gemeinſame rechtgläubige Kirchenlehre war. Incarnationis exemplo adstruamus mysterii veritatem, ſagt er, de incarnati domini sacramento. L. 2. c. 4. Wenn das Geheimniß der Ankunft des Sohnes Gottes im Fleiſch daſſelbige iſt, als ſeine Gegenwart im Abendmahl, ſo iſt die Subſtanz des Brodtes und Weines ſo wenig verwandelt als ſeine menſchliche Natur und nicht blos das Accidenz im Abendmahl übrig. Mehrere Kirchenlehrer dieſer Zeit bleiben auch dabei ſtehen, was ſchon Juſtinus und Irenaeus Lehre war, es werde durch den Leib Chriſti im Abendmahl gewiß unſer Leib geſund und unſterblich, indem jener in dieſen aufgelöſt und verwandelt wird. Es iſt eine ſolche Transformation, welche Gregor von Nyſſa lehrt, aber dieſes iſt eine ſolche in uns, nicht im Brodt und Wein an ſich. Or. catech. c. 37. Er iſt in dieſer Anſicht gleich weit entfernt von der Behauptung einer bloßen Repräſentation, als einer Transſubſtantiation, ſondern hält ſich in der Mitte zwiſchen beiden Extremen. Es iſt der Leib Chriſti ſeiner Subſtanz nach, der im Abendmahl empfangen wird, und er löſet als eine heilſame Arzenei ſich in den unſrigen auf. Es iſt demnach nicht genau zu nehmen mit ſtärkeren Ausdrücken, die

auch bei ihm vorkommen, z. B. durch das Wort Gottes werde das geheiligte Brodt in den Leib des Gott Logos transmutirt: denn die Worte transmutatio, transelementatio enthalten nicht nothwendig den Ausdruck einer Verwandelung der Subſtanz. Eine der wichtigſten Autoritäten in dieſem Dogma iſt Auguſtinus. Allein er bleibt nicht in einem Momente des Begriffes ſtehen, ſondern führet ſie alle auf, wie ſie der Begriff ſelbſt enthält, und ſo iſt auch nicht geſchichtlich nur das eine oder andere anzuführen als der Ausdruck ſeiner vollſtändigen Anſicht. Er läßt zunächſt ſchon der Anſicht vom Abendmahl oder vom Brodt und Wein als Figur des Leibes und Blutes Chriſti ihr Recht und ihren Ort. Indem er den Begriff dieſes Sacramentes beſtimmt in einem Briefe an Bonifacius, ſo ſagt er, das Sacrament der Euchariſtie werde ſo genannt, nicht, weil es in aller Rückſicht und ganz einfach Leib und Blut Chriſti ſey, ſondern nur in irgend einer Weiſe (quodammodo). Er beſtimmt ſodann dieſen modus näher, aber zunächſt nur aus der Natur aller Symbole und Sacramente, nämlich daß ſie Zeichen der Dinge ſind. Wenn die Sacramente, ſagt er, nicht irgend eine Aehnlichkeit (similitudinem) der Dinge hätten, deren Sacramente ſie ſind, ſo wären ſie dieſes überhaupt nicht. Aber davon nehmen ſie vielmehr ſelbſt den Namen der Dinge an. Wie alſo secundum quendam modum das Sacrament des Leibes Chriſti, Leib Chriſti ſelber iſt, und das Sacrament des Blutes Chriſti Blut Chriſti, ſo iſt das Sacrament des Glaubens ſelber Glaube. Ep. 98. So ſpricht er auch vom Abendmahl, in welchem der Herr die Figur oder das Zeichen ſeines Leibes und Blutes den Jüngern empfahl und übergab (convivium, in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit et tradidit). Commentar. in Ps. 3. Opp. IV. p. 7. Ferner ſagt er: ich könnte auch das Obige ſo auslegen, daß es de signo geſagt wäre. Denn nicht zweifelte der Herr, zu ſagen: Dieß iſt mein Leib, da er ein Zeichen ſeines Leibes gab

(cum signum daret corporis sui). Contra Adimant. Manich. c. 12. Er ſpricht auch zuerſt von den Typen des Alten Bundes, ſodann von dem wirklichen Leiden Chriſti, endlich von der Feier des Gedächtniſſes oder des Andenkens daran mittelſt des Sacramentes. Dieſes Opfers Fleiſch und Blut, ſagt er, wurde vor der Ankunft Chriſti durch die ähnlichen Opfer verheißen; in dem Leiden Chriſti ſtellte es ſich als wirklich dar (per ipsam veritatem reddebatur); nach der Erhöhung Chriſti wird es durch das Sacrament des Andenkens gefeiert (per sacramentum memoriae). Contra Faust. l. 20. c. 21. Und noch an anderen Stellen wiederholt er das, daß das Abendmahl eine Figur und zum Gedächtniß geſtiftet ſey, wie de doctr. christ. l. 3. c. 16. Aber auch tiefer geht er in ſeine Erkenntniß. In einem Fragment von einer Predigt, sermo 272, heißt es: was ihr ſehet, iſt Brodt und Kelch; wovon aber euer Glaube Unterricht verlangt (quod autem fides vestra postulat instruenda) iſt, daß das Brodt der Leib Chriſti, der Kelch das Blut Chriſti ſey. Er bedient ſich der alten Vergleichung von vielen Körnern im Brodt und vielen Beeren im Wein, um die Einheit der Gläubigen unter einander zu bezeichnen. Er ſagt: weil der Herr ſelbſt im Fleiſch wandelte, ſo gab er auch ſein Fleiſch ſelbſt zu genießen zum Heil. Enarr. in Ps. 48. Mit gläubigem Herzen, ſagt er, nehmen wir das Fleiſch und Blut Chriſti, obgleich es ſchrecklicher ſcheint Menſchenfleiſch zu eſſen als zu tödten, und Menſchenblut zu trinken als es zu vergießen. Contra advers. leg. l. 2. c. 9. Der Verwandelungshypotheſe zeigt ſich alſo Auguſtinus eben nicht günſtig. Allein die blos ſymboliſche und typiſche Anſicht des heiligen Abendmahls konnte ſich jetzt noch um ſo weniger halten, da die Vorſtellungen von demſelben ſeit dem 5. Jahrhundert immer geſteigerter und ſchauerlicher wurden, und man das Abendmahl allgemein als sacrificium und als tremendum mysterium betrachtete. In den gothiſchen und mozarabiſchen, fränkiſchen und galliſchen Meßgebeten kommen Aeuße-

rungen vor, die auf eine völlige Transformation der Elemente hindeuten; es wird Gott darin gebeten, es möchte der, der Waſſer in Wein verwandelte, nun auch den Wein in ſein Blut verwandeln. Muratori vetus liturg. I. p. 142. Dennoch bleibt ſich das Zeitalter darin nicht gleich, ſondern die mannigfaltigſte Anſicht herrſcht; bei Einigen, wie Iſidorus Hiſpalenſis finden ſich die verſchiedenen Momente des Begriffs alle beiſammen. De ecclesiast. offic. l. 1. c. 18. Johannes von Damascus hingegen ſteht ſchon ganz auf der Seite der Verwandelungshypotheſe. Nirgends, ſagt er, haben die Väter Brodt und Wein ἀντίτυπα genannt. De orth. fide l. 4. p. 273. Vom Brodt und Wein, ſagt er, verwandelt (μεταποιοῦνται) würden ſie in den Leib und das Blut Gottes; vergottet (τεθεομένον) nennet er es. Ib. c. 13. Doch eine Erklärung von Seiten der Kirche darüber war noch nirgends vorhanden, und ſomit auch die größte Freiheit der Meinungen vergönnt, und ſelbſt, da die Synode zu Conſtantinopel vom Jahre 754 bei Gelegenheit des Bilderſtreits und um die Bilderanbetung zu verwerfen, beiſammen war, erklärte ſie nur, auch im Abendmahl ſey das Bild des Leibes und Blutes Chriſti, doch ſollte damit, daß dieſes nicht Bild einer menſchlichen Figur iſt, dem Aberglauben keine Veranlaſſung zur Anbetung ſeyn. Ap. Mansi XIII. p. 263. Aber eben den Ikonoklaſten entgegen ſtellte die zweite Synode zu Nicäa im Jahre 787 nicht nur die Nothwendigkeit ihrer Bilder und ihrer Anbetung, ſondern auch die Lehre von der wirklichen Gegenwart Chriſti im Abendmahl gegen alle Leugner derſelben feſt. Ap. Mansi ib. p. 266.

3. Periode.

Vom 9.—16. Jahrhundert ward endlich die Meinung, daß im Abendmahl Brodt und Wein verwandelt würden in den Leib und das Blut Chriſti, die herrſchende. Es fing nun auch der Streit an über dieſen Gegenſtand, und die Verwandelungslehre

trug darin den Sieg davon. Paſchaſius Radbertus ſtellte ſie zuerſt vollſtändig auf in ſeiner Schrift de corpore et sang. domini in Eucharistia, welche in Martene's und Durand's Collectio ampliss. veter. scriptt. ſteht, 9. Th. p. 367. Darin entwickelt er die Ueberzeugung, es ſey nicht nur der wahre Leib und das wahre Blut Chriſti im Abendmahl, ſondern Brodt und Wein wären auch, quoad substantiam, mittelſt der Conſecration nicht mehr vorhanden, und der Leib Chriſti im Abendmahl ſey kein anderer, als der von Maria geboren wurde. Doch noch nicht ganz reif war ſein Zeitalter, dieſe Anſicht aufzufaſſen, und erſt nach ſeinem Tode erhob ſich darüber Streit und Widerſpruch. Mehrere der angeſehenſten Männer der Zeit, wie Rhabanus Maurus, Ratramnus u. A. widerſprachen dieſer Lehre, hauptſächlich aus dem Grunde, daß ſie mit der Lehre der Väter unvereinbar ſey. Ja im Eifer des Widerſpruchs verfielen Manche nun erſt recht wieder in das andere Extrem der lediglich ſymboliſchen Anſicht. Eine geiſtigere Anſicht behauptend, ſchien ihnen das Schrecklichſte, mit jener leiblichen Gegenwart Chriſti und dem Genuß des körperlichen Leibes Chriſti zugleich die Nothwendigkeit zu bekennen, daß dieſe Speiſe, wie jede andere, verdaut und abgeführt würde, und welche dieſer Meinung waren, wurden ſpäterhin Stercoraniſten genannt. Einer der beſonnenſten Gegner des Paſchaſius Radbert. war der Mönch Ratramnus, von Corbie, er neigte ſich, für die wirkliche Gegenwart Chriſti im Abendmahl ſtreitend, bis zur ſymboliſchen Anſicht hinüber, um ſich nur von der Verwandelungslehre deſto ſicherer zu entfernen; ferner Johannes Scotus, deſſen Werk, auf Carls des Großen Befehl verfaßt, leider verloren gegangen, der aber auch in der mittleren Anſicht zwiſchen den beiden Extremen ſtehen blieb, wie ſelbſt Mabillon zugiebt. Einer der wichtigſten Männer der Zeit hingegen, Hincmar von Rheims, gab durch ſeinen Beitritt zur Verwandelungslehre ihr die ſtärkſte Autorität, nicht weniger

Haimo von Halberſtadt. Der einreißende Aberglaube gab dieſer Meinung immer mehr Gewicht; Wunder in Menge wurden aufgeboten, den Beweis für eine wahre Verwandelung zu führen, und ſchon Paſchaſius hatte dergleichen Zeugniſſe angeführt. Um alle noch oft ſich regenden Zweifel niederzuſchlagen, floß tropfenweis aus dem gebrochenen Brodt, in der Hand des Prieſters, Blut hervor, der erſtere aber trieb faſt Taſchenſpielerkunſt, da er Brodt und Wein in Leib und Blut Chriſti ebenſo leicht als dieſes wieder in jenes, und alſo rück- und vorwärts verwandelte, nach Nat. Alex. hist. eccles. Sec. IX. et X. diss. 4. p. 768. Der Natur dieſer Behauptung von einer Verwandelung gemäß ſupplirte man dann, was an dem Beweiſe dafür fehlte, durch Gewalt und Verfolgung, wie denn aus den Acten einer Synode zu Orleans hervorgeht, daß einige Zweifler an der Verwandelung ſofort zur Strafe verbrannt wurden. Den ſtärkſten Widerſpruch dagegen erhob Berengarius von Tours; doch iſt man über die polemiſche Seite ſeiner Lehre weit mehr im Klaren als über die poſitive. Lutheraner und Calviniſten haben zu zeigen verſucht, daß er ihrer Lehre geweſen; dieß ging um ſo mehr an, je unbeſtimmter er vom Anfang herein ſich äußerte und ſich ſelbſt zu widerſprechen ſchien, Einigen gegenüber Brodt und Wein im Abendmahl für kaum mehr als figura et umbra des Leibes und Blutes Chriſti erklärte, Anderen aber, welche genauer forſchten, genügend antwortete, es ſey der Leib und das Blut Chriſti ſelbſt im Abendmahl, sed impanatum latere. Doch iſt daraus nicht mit Mosheim zu ſchließen, Berengarius habe abſichtlich ſeine Lehre ſo mannigfaltig eingekleidet. Aus dem Standpunkte der römiſchen Kirchenlehre wird ihm beſtändig die dieſer ganz entgegengeſetzte Lehre zugeſchrieben, als ob er nichts als leere Zeichen im Abendmahl geſehen hätte. Von dieſem Vorwurf hat ihn ſchon Leſſing gereinigt durch ſeinen Berengarius Turonensis, worin er mehrere Stellen beibringt aus einem

Manuscript der wolfenbütteler Bibliothek, welches nachher nach Göttingen gekommen und von Stäudlin früher zum Theil, neuerlich von Vischer vollständig herausgegeben worden ist. Aber zu groß war damals der Haß gegen ihn, der auch in mehreren Schriften hervorbrach. Zu seinen heftigsten Gegnern gehörten Adelmann von Brixen, Hugo von Lingen, Lanfranc besonders, der Erzbischof von Canterbury u. A. Er wurde zuerst im Jahre 1060 unter dem Papst Leo IX. auf den Synoden zu Rom und Vercelli angeklagt und nachher noch auf mehreren. Hier wurde ihm vorgeworfen, er habe die Wahrheit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl dem Evangelium zuwider geleugnet und behauptet, Brodt und Wein würden im Abendmahl nicht vere und essentialiter, sondern nur figurate verwandelt in den Leib und das Blut des Herrn; welches dem katholischen Glauben und der evangelischen Wahrheit ganz offen zuwider, wie die heiligen Väter gelehrt. Durch die Furcht vor dem Tode, womit man ihm drohte, geschreckt, unterschrieb er eine Formel, worin sie ihn zwangen, zu bekennen, es würde Leib und Blut des Herrn sensualiter, nicht nur im Sacrament, sondern in der Wahrheit von den Händen der Priester erfaßt, gebrochen und von den Zähnen der Gläubigen zernagt. Ap. Mabill. in Analectis II. p. 486. Auf freien Füßen wieder, nahm Berengarius dieses Bekenntniß wieder öffentlich zurück. Hätte Berengarius nur die symbolische Ansicht vom Abendmahl gehabt, so würde das Verfahren gegen ihn lange nicht so gemäßigt gewesen seyn; nur auf die Verwandelungslehre wollte er sich nicht einlassen, und nur davon findet sich kein Wort in dem Bekenntniß, welches Mabillon zuerst bekannt gemacht hat und worin es heißt: ich bekenne, es sey das Brodt des Altars nach der Consecration der wahre Leib Christi, der von der Jungfrau geboren, am Kreuz gelitten, sitzet zur Rechten des Vaters, und es sey der Wein des Altars, nachdem er geweihet worden, das wahre Blut,

welches aus Chriſti Seite floß. Analecta l. c. p. 48. Dieſes Bekenntniß, von ihm ſelbſt verfaßt auf dem römiſchen Concilium vom Jahre 1078, hat er nie widerrufen; auch beſtreitet er beſtändig den Paſchaſius, nicht, weil er die reale Gegenwart, ſondern weil er allein eine Verwandelung lehre, solus sibi confingit sacramento dominici corporis decedere panis omnino substantiam. Ap. Mabill. l. c. So tendirte nun alles auf die Verwandelungshypotheſe hin und eine Menge Gebräuche, die man allmählig erfand und mit dem Abendmahl verknüpfte, hatten nur den Zweck, dem Volk dieſes Prodigium recht ſchauerlich und eindringlich zu machen. Die Elevation der Hoſtie zur Anſchauung und Anbetung derſelben konnte gar nicht eher allgemein eingeführt werden, als bis man allgemein in der Meinung, daß von Brodt und Wein nichts mehr übrig ſey, einig war. Es knüpfte ſich daran die Ausſetzung der Hoſtie, die Herumtragung bei feierlichen Gelegenheiten und zu allerlei irdiſchen Zwecken, es wurde auch noch ein eigenes Feſt zur Feier des Leichnams Chriſti erfunden, das Frohnleichnamsfeſt, welches alles die dauernde und bleibende Verbindung Chriſti mit Brodt und Wein, ja eine Verwandelung von dieſen vorausſetzte, ſo daß nun auch außer dem Genuß des heiligen Abendmahls etwas für ſich war. Die Scholaſtiker ließen ſich dann, um dieß commentum zu deduciren, in metaphyſiſche Unterſuchungen ein, z. B. in welchem Augenblicke die Verwandelung vor ſich gehe, was mit einer Hoſtie und einer Maus anzufangen, wenn dieſe jene benagt oder verſchluckt hätte — Fragen, welche nicht nur abſtract, ſondern auch abſurd waren. Der Name der Transſubſtantiation, der noch dazu erfunden ward, das Unbegreifliche wenigſtens zu bezeichnen, befeſtigte den Glauben daran, und auf einer Synode im Lateran vom Jahre 1215, unter dem Papſt Innocenz III., wurde das Dogma auch kirchlich fixirt. An dieſer Lehre nahm dann die Glaubensverbeſſerung des 16. Jahrhun-

derts den gerechteſten Anſtoß, ſie reinigte nicht nur die Feier des heiligen Abendmahls von vielen geiſtloſen Gebräuchen, welche ſich im Lauf der Zeit daran geknüpft hatten, ſondern ſtellte auch den wahren Sinn des Evangeliums, die rein chriſtliche Lehre vom Abendmahl, wie auch die der Väter des 4. Jahrhunderts wieder her, ſo wie dagegen die Synode zu Trient im 16. Jahrhundert die Verwandelungshypotheſe ganz in der Weiſe des Mittelalters declarirte und aufs Neue beſtätigte.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Grünſtraße 18.





