

422, 361

THE HENGSTENBERG COLLECTION

IN THE LIBRARY OF THE

Baptist Union Theological Seminary

Purchased from the estate of the late
Prof. E. W. Hengstenberg, D. D., of Berlin,
and deposited in the Library by an association
of gentlemen.

Library No...... *Shelf No.*.....

CHICAGO, Nov. 13, 1875.

7638

The University of Chicago
Libraries



HENGSTENBERG COLLECTION

422, 361

THE HENGSTENBERG COLLECTION
IN THE LIBRARY OF THE
Baptist Union Theological Seminary
Purchased from the estate of the late
Prof. E. W. Hengstenberg, D. D., of Berlin,
and deposited in the Library by an association
of gentlemen.

Library No. *Shelf No.*

CHICAGO, Nov. 10, 1875.

7638

The University of Chicago
Libraries



HENGSTENBERG COLLECTION



Die

Lehre von der Trinität

in ihrer

historischen Entwicklung

von

Georg August Meier.

Erster Band.

Hamburg und Gotha,

bei Friedrich und Andreas Perthes.

1844.

BT111

M52

v.1

c.1

Gen



Hengstenberg Collection

18133.

Er. Hochwürden

H e r r n

Professor D. Mettberg

seinem geehrten Lehrer

in dankbarer Verehrung

gewidmet

von dem Verfasser.

35181

V o r r e d e .

Jede Schrift, die in eine lebendige Beziehung zu ihrer Zeit treten will, sollte von einer bestimmten Anschauung derselben und ihrer Bestrebungen ausgehn. Man wird freilich mit Göthe sagen:

— Was man so den Geist der Zeiten heißt,
Das ist zumeist der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.

Doch sagt dies nicht viel, es käme nur darauf an, ob der Geist des Schriftstellers ein mehr oder weniger treuer Spiegel wäre. Die Subjektivität hat sogar noch ein größeres Recht, der Geist der Zeit soll in ihr zum Bewußtsein kommen, sie soll die auseinander fahrenden Strahlen in einen Brennpunkt vereinigen, ihr Blick soll über die unmittelbar sich offenbarenden Zeitbestrebungen und ihr nächstes Ziel hinausreichen, und sie einer höhern Idee, deren Vorbereitung und verschwimmende Schatten sie sind, unterordnen.

Die Tendenz unsrer Zeit ist ein Gegensatz gegen alles Stoffartige, es soll Leben in dies todte Dasein kommen. So richtet sie sich zunächst gegen jede Vereinzelung im Leben und Wissen, das Letztere soll nicht mehr eine rohe ungeordnete Masse sein, sondern zum organischen

Ganzen sich zusammensfügen. Es ist ein systematisirendes Streben in der Zeit, das aber meistens noch etwas voreilig ist, da man über den Stoff selbst noch nicht einig ist. Es läßt sich eine Parallele zwischen unserer Zeit und dem Anfang der Scholastik ziehen, aber die Bewegung ist jetzt bei weitem größer, umfassender, denn es ist nicht bloß der Streit zwischen Glauben und Wissen, sondern auch zwischen Erfahrung und Wissenschaft, Sein und Denken; er herrscht mit gleicher Intensität auf weltlichem und religiösem Gebiet. Nur zu dem letzteren, also dem Streit von Wissen und Glauben hat diese Schrift eine Beziehung. Die gewöhnliche Ansicht ist, daß entweder beides in sprödem Verhältniß neben einander stehn, oder daß der Glaube in das Wissen aufgehoben werden müsse. Das Erste bringt uns mehr rückwärts als vorwärts, es läßt das Verhältniß, wie es ist, der Streit bleibt und wird nicht aufhören, bis das Eine oder das Andre aufgegeben ist, das Zweite giebt ein lebensloses vernüchertes Dasein, dem man je eher desto lieber entfliehen möchte, denn man muß das Wissen so fassen, wie es von dieser Partei angesehen wird, als ein Hinabziehen des Göttlichen zum bloß Menschlichen, das dann oft genug sehr materiell wird. Jenes Dilemma ist übrigens keineswegs der Art, daß es sich nicht lösen ließe. Es braucht so wenig der Streit unentschieden fortzudauern, als der Glaube ins Wissen aufgehoben zu werden. Der Streit muß zunächst ausgeglichen werden, nicht durch das Palliativ eines scheinbaren Friedens oder einer erzwungenen, unwahren Unterwerfung des Denkens unter den Glauben. Das Denken ist nur eins, und was ihm widerspricht kann nicht wahr sein, denn ein Widerspruch im Denken ist auch ein Widerspruch im Sein. Dasselbe kann nicht zugleich wahr und falsch sein.

Unsere Zeit rühmt sich eine Fortsetzung der Reformation zu sein; sie zeige es zunächst dadurch, daß sie dieselbe Reinheit der Gesinnung, dieselbe Festigkeit des Charakters, dasselbe Vertrauen zu der weltüberwindenden Macht des Glaubens, zu dem erlösenden, versöhnenden und heiligenden Gott, zu dem Geist, der die Kirche Christi in alle Wahrheit leitet, bewährt. Von dem wahren Denken hat der Glaube nie etwas zu fürchten, es ist also nur die Aufgabe, die Unwahrheit als solche nachzuweisen, und der Glaube wird seine unvertilgbare, unbefieglige Kraft zeigen. Man halte doch nicht das Wissen für etwas Höheres als das Glauben, die Schrift sagt auch nicht, daß wir vom Glauben zum Wissen kommen sollen, sondern zum Schauen. Manche religiöse Wahrheit hat man längst erkannt, sie ist dem Denken unumstößlich gewiß, aber man sehnt sich vergeblich nach dem Glauben. Man glaubt vieles nicht, was man weiß, und unsre Zeit, die oft eben so wenig ein Herz zu sich selbst als zu ihrem Gott hat, sollte dies wenigstens erkannt haben. Glaube ist Leben, es ist fast nur eine Verschiedenheit des Ausdrucks zwischen unserm „religiösen Leben“ und dem früheren „Glauben“, wenn dieser auch ein weniger subjektives Gepräge und mehr objektive Wahrheit hatte. Das Verhältniß des Wissens zum Glauben ist wie das des unorganischen Daseins zum organischen Leben, des bloßen Talents zum schöpferischen Genie. Jenes hat nur todtten Stoff, es harret auf den Tag seiner Auferstehung, wo, wie in der Vision des Ezechiel, des Herren Geist die todtten Gebeine mit Muskeln bekleidet und zum lebendigen Organismus formt. Zum Erkennen wird unsere Zeit schon kommen, aber sie muß klagen:

Das Wissen habe ich wohl,
Allein es fehlt der Glaube.

Der Glaube aber, nach dem die Zeit sich sehnt, auch da, wo sie ihn mit ihrem Denken zu bekämpfen wähnt, ist die Idee desselben, nicht, was sich in empirischer Wirklichkeit dafür ausgiebt. In dem Glauben des Mittelalters stand der Inhalt im Vordergrund, er war die Annahme des von der Kirche Gelehrten und konnte sich deshalb nie von seiner Karrikatur, der *fides implicita*, losmachen. Der Glaube der Reformation ist die Hingabe der ganzen Persönlichkeit an den erlösenden, versöhnenden und heiligenden Gott. Auf den Inhalt ist hier noch keine weitere Rücksicht genommen, als daß die Erlösung und Versöhnung in der göttlich menschlichen Erscheinung Christi geschehen ist, das Übrige muß sich aus dem Zusammenhang mit diesem Glauben als nothwendig ergeben. Dieser Inhalt muß in seinem nothwendigen Zusammenhang zum Bewußtsein gebracht werden, das ist aber von den protestantischen Dogmatikern nur zum Theil geschhehn, die ihn oft zu voreilig in der Form aufgenommen haben, welche ihm die alte Kirche gegeben hatte. Dies zu ergänzen, in christlichem Geist, mit freier, aber ernster und besonnener Wissenschaftlichkeit, das ist die Aufgabe der Dogmatik in unserer Zeit, dann entsteht die größere Aufgabe, das Erkannte zu lebendigem Glauben umzubilden. An die Form, in welcher die historische Entwicklung des Christenthums die ewigen Wahrheiten ausgedrückt hat, kann sie nicht gebunden sein, sobald sich erweist, daß diese nicht jenen Wahrheiten völlig adäquat, sondern durch fremdartige Einflüsse getrübt sind. Dann wird sich ergeben, daß das Denken keineswegs dem reinen und angemessenen Ausdruck der christlichen Ideen widerspricht.

Hiermit ist die Aufgabe für die Theologie unserer Zeit noch nicht abgeschlossen, da stände Glaube und Wissen

gleichgültig neben einander, der Glaube ist aber die Blüthe des geistigen Lebens, das weltliche Wissen muß selbst mit zu seiner lebendigen Entfaltung beitragen. Von der Theologie ist freilich seit der Reformation die Philosophie, sind die übrigen wissenschaftlichen Bestrebungen zu freiem Dasein und selbständiger Entwicklung entlassen, aber nicht um gleichgültig ihrem Fortschritt zuzusehn, sondern zu um so lebendigerer Beziehung. Auf diese Masse des Wissens, wie die bisherige Entwicklung es darbietet, und es sich als Philosophie der Natur und des Geistes über den Empirismus erhoben hat, muß die Theologie eingehn; sie hat zu zeigen, daß alles, was darin dem Christenthum widerstreitet, auch in sich selbst widersprechend und unwahr, die Wahrheit des weltlichen Wissens aber noch jetzt eben so wie sonst eine Führerin zu Christo ist.

Zu einer solchen neuen Gestaltung der Theologie gehört nothwendig ein bestimmtes Bewußtsein von der Entwicklung in der Vergangenheit. Zum Theil deshalb hat die lutherische Kirche mehr als die reformirte eine so entschieden ausgebildete, in großartigen Gestaltungen hervortretende, von einem klaren, das Ganze beherrschenden Bewußtsein getragene Dogmatik, weil sie früh durch die magdeburger Centurien zu einem entschiednen historischen Bewußtsein kam.

Diese Schrift stellt die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwicklung dar. Ihr Zweck ist, die Ideen nachzuweisen, welche die Faktoren bei der Bildung des Dogma waren, und die Art, wie sie im Kampf mit fremdartigen Einflüssen die gegebne Form hervortrieben. Es wird sich ergeben, daß es nur ein Versuch ist, die Erlösung, Versöhnung und Heiligung, als die eigenthümlich christlichen Ideen, eben so im Gottesbegriff zu begründen,

wie es schon im Judenthum mit der Schöpfung, Erhaltung, Regierung und Gesetzgebung geschehn war. Für den christlichen Gottesbegriff ist ein trinitarischer Unterschied nothwendig, der Widerspruch ist daher auch immer von einem bald mehr jüdischen, bald mehr heidnischen Gesichtspunkte ausgegangen, damit von einem höchst stümpferhaften, unvollständigen Gottesbegriff, der wenig Ursache hatte, gegen einen vollkommeneren Opposition zu bilden. Die Gegner gehen entweder von einem bloß schaffenden, erhaltenden und regierenden Gott aus (paganisirender Standpunkt), oder nehmen höchstens noch die Idee eines Gesetzgebers und Richters auf (judaisirend). Dennoch haben die letztern nicht den Muth, die Idee des Gesetzgebers und Richters praktisch zur Anwendung zu bringen und das Urtheil der Verdammung über die ganze Menschheit auszusprechen. Sie setzen eine weichliche verzärtelte Nachsicht mit den „Fehlern und Schwächen“ an die Stelle des ersten Zornes über die „Sünde“ der Welt. Sind die Menschen noch nicht genug verzärtelt, ohne rechte Liebe und rechten Zorn, daß sie diese Misere eines kraftlosen und charakterlosen Wesens auch auf Gott übertragen müssen? Erwünscht war es, daß der unwissenschaftlichen Halbheit einer sich als verdienstlich gebenden gutmüthigen Schwäche und Beschränktheit dadurch ein Ende gemacht wurde, daß bei Hegel die Konsequenz derselben hervortrat, das Böse sei nur Negativität, nothwendiger Durchgangspunkt. Nun sah man ein, daß der Begriff des Menschen als sittlicher Persönlichkeit damit aufgegeben war, daß er bloß in die schlechte allgemeine Kategorie eines endlichen Wesens gebracht werden konnte, da das Böse nur seine Endlichkeit ist. Nun kam es der wissenschaftlichen Theologie zum Bewußtsein, daß es ihrer unwürdig sei, jener gutmüthigen

charakterlosen Schwäche, dem Rest der Sentimentalität des vorigen Jahrhunderts, Einfluß auf sich zu verstaten. Die Unhaltbarkeit des Pelagianismus vor der Wissenschaft wurde erkannt. Nebst manchem Andern ist Müllers Buch über die Sünde hier eins der erfreulichsten Zeichen der Zeit.

Pelagianismus und antitrinitarische Tendenzen stehen in der innigsten Verbindung; eine schlechte Anthropologie bedingt auch eine schlechte Theologie. Die Gegner der Trinitätslehre haben es immer bewiesen, daß sie den Menschen so wenig kannten als Gott. Der Mensch muß in die Bewegung des Denkens, welches vom Weltbegriff zum Gottesbegriff zu gelangen sucht, aufgenommen werden, aber es darf nicht oberflächlich sich damit begnügen, den Menschen in demselben Sinn, wie die übrige Welt auf eine schöpferische Ursächlichkeit zurückzuführen. Das heißt bei der Existenzform stehn bleiben, das Wesen aber ignoriren, da doch erst dies durch seine Beziehungen auf Gott dessen Wesen offenbart. Daher entsteht dann die Gleichgültigkeit gegen das Dogma, die bald in entschiedenem Widerspruch übergeht; der Gottesbegriff wird aber zugleich immer schlechter, er schrumpft auf ein „höchstes Wesen“ zusammen. Die pantheistischen Systeme der Gegenwart wännen freilich weit hierüber hinaus zu sein — leere Selbsttäuschung —; als ob das „reine Sein“, das „unvordenkliche Sein“, der „Geist“ etwas andres wären als Variationen zu dem alten Thema vom être suprême. Es ist kein anderer Unterschied, als daß dasselbe dort als schaffender Urheber der Welt angesehen wird, was hier als Grund derselben erscheint; und daß man behauptet, dort sei es freilich ein Widerspruch gegen alles Denken, aus einem solchen Unendlichen das Endliche abzuleiten, hier aber außerordentlich leicht, denn — das Unendliche sei eben das

Endliche. Auch der Pantheismus ist durchaus nicht über die bloße Existenzform hinausgekommen, das Wesen wird ignorirt; aber seine Beachtung würde auch sogleich die Unwahrheit des Pantheismus zeigen und auf eine analytische Methode des Philosophirens als die allein wahre hindrängen.

Die positive Tendenz dieser Schrift ist schon angegeben; aber sie hatte nicht allein die gesunde Entwicklung des Dogma darzustellen, sie mußte auch auf die andre Aufgabe der Theologie unsrer Zeit eingehn und zeigen, daß alle polemischen Versuche alter und neuer Zeit, so weit sie nicht bloß gegen den formellen Ausdruck des Dogma, sondern gegen die Trinitätslehre selbst gerichtet waren, in sich widersprechend, hohl und nichtig gewesen sind. Es mußte an diesem einzelnen Dogma nachgewiesen werden, daß die Philosophie um so unwahrer ist, je weniger ihre Resultate mit dem Christenthum übereinstimmen. Dies mußte besonders an den pantheistischen Systemen der neuern Zeit gezeigt werden. Wenn dagegen zugegeben werden muß, daß das Dogma in den Symbolen einen Ausdruck erhalten hat, der seinem Inhalt nicht ganz angemessen ist, so kann dies nur dazu führen, den richtigen Ausdruck zu suchen, ist aber der innere Zusammenhang mit den religiösen Ideen des Christenthums erkannt, so wird man die Lehre selbst so wenig leugnen, als die bisherigen Gegner derselben das Werden, die Veränderung und andre metaphysische Probleme geleugnet haben, obgleich sie ihnen in ihrem Pantheismus oder schlechtem Atomismus unbegreiflich waren.

Sonst habe ich nur noch wenig über diese Schrift zu sagen. Sie ist angefangen bevor mir die neue Anregung der Verhandlungen über die Trinität durch Lückes Sendschreiben an Nitsch bekannt wurde, doch verdanke ich

ihr und den durch sie hervorgerufenen Schriften vielfache Anregung, sie haben mir zugleich Klarheit über den jetzigen Standpunkt der Frage gegeben; ganz besonders aber bin ich der Abhandlung über die Trinitätslehre in Zweifels Dogmatik verpflichtet, sie hat mir eine Menge von Andeutungen über die Art gegeben, wie das Dogma behandelt werden mußte. Baur's Werk „die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer historischen Entwicklung“ erschien in seinen verschiedenen Theilen erst nach Vollendung der entsprechenden Partien meiner Schrift im ersten Manuskript, bei der Umarbeitung ist jedoch durchgehend darauf Rücksicht genommen. Erst hier habe ich überhaupt, um das Urtheil unbefangener zu erhalten, auf fremde Darstellungen Rücksicht genommen. Es kann auffallend sein, daß ich diese Schrift noch habe erscheinen lassen, da das umfangreiche Baur'sche Werk vorlag; aber meine Resultate waren größtentheils im Einzelnen, durchgehends in der Kritik verschieden. Mein Verfahren ist ein andres und, wie ich glaube, mehr objektives; die Analyse des gegebenen Stoffs herrscht vor. Auf eine durchgehende Polemik konnte ich mich nicht einlassen, ich habe die Resultate meiner Forschung hingestellt, nun muß sich die Wahrheit geltend machen, sei sie auf meiner oder auf Baur's Seite. Doch verdanke ich dieser Schrift auch bei meinen abweichenden Resultaten vielfache Anregung, sie ist jedenfalls ein Werk, das von einer das Ganze durchdringenden Idee getragen wird, und im Einzelnen auf gründlichen Forschungen ruht. Außerdem entsprang aus dem Erscheinen dieses Werks eine große Annehmlichkeit für mich; ich konnte mich oft kürzer fassen, weil manches dort schon hinlänglich begründet war.

Meine Schrift möchte für die Trinitätslehre etwas

Ähnliches geben als die von Dorner für die Lehre von der Person Christi. Nur habe ich auch in der Behandlung der alten Zeit mehr in das Einzelne eingehn müssen, weil die hier bearbeitete Lehre sich im Kampf mit vielfachern fremdartigen Einflüssen ausgebildet hat, da besonders eine paganisirende Spekulation in den verschiedensten Formen sich einzudrängen suchte. Meine Behandlung ist überhaupt mehr analytisch.

Während diese Schrift sonst nur von der religiösen Bedeutung des Dogma ausgeht, giebt das Schlusswort Andeutungen, wie der Begriff Gottes als des absoluten Geistes schon an sich eine Dreipersonlichkeit fordert, doch sind dies nur Andeutungen, die hier noch nicht ihre weitere Begründung und Anwendung auf die ökonomische Trinität finden konnten.

Zugleich spreche ich meinen herzlichsten Dank gegen den Herrn Professor Wieseler und den Herrn Licentiat Hänell in Göttingen aus für die Sorgfalt und aufopfernde Bereitwilligkeit in der Verschaffung des nöthigen literarischen Apparats; ohne diesen ihren Beistand wäre die Vollendung des Werks unmöglich gewesen.

Es erscheint hier zunächst der erste Band, welcher die Geschichte des Dogma bis zum Ende des Mittelalters enthält, der zweite, welcher sie bis auf die Gegenwart fortführt, wird unmittelbar folgen.

Stift Baffum d. 28. Febr.

1844.

G. A. Meier.

Inhalt.

Einleitung.

	Seite
Bedeutung der Trinitätslehre	1 — 4
Ähnliches in der vorchristlichen Zeit:	
I. in den heidnischen Religionen	4 — 12
im Brahmanismus	4 — 7
im Buddhismus	7 — 8
in der zoroastrischen Religion	8 — 9
im Osiriskultus	9 — 10
in der hellenischen Religion	10 — 12
II. im Judenthum.	12 — 24
in der alttestamentlichen Religion	12 — 16
in der alexandrinischen Philosophie	16 — 24
Die Trinitätslehre des N. T. bei den Synoptikern und Petrus, bei Paulus, im Hebräerbrief, in der Apokalypse, bei Johannes	24 — 39
Die Ideen, welche das Dogma in seiner Entwick- lung bedingen	39 — 43

Erste Periode.

Die Entwicklung des Dogma in der griechi- schen Kirche bis auf Johannes Damascenus	44—201
Einleitung	44— 45

Erste Epoche.

Von den apostolischen Vätern bis auf die aria- nischen Streitigkeiten	45—134
--	--------

	Seite
Die apostolischen Väter: Ignazianische Briefe, Hirt des Hermas, Clemens Barnabas . . .	45— 53
Die älteren Apologeten. Übergang zu ihnen durch den Brief des Diognet. Justin. Athenagoras. Theophilus. Tatian . . .	53— 66
Der Gnostizismus u. die kirchliche Entwicklung	66— 74
Gnostizismus	66 — 70
Widerspruch der Kirche. Irenäus	70 — 74
Ausbildung des Dogma im Kampfe mit den Monarchianern.	74—134
Praxeas. Noet	76 — 79
Montanismus. Tertullian, Hippolyt. Nova- tian (Arnobius, Laktanz)	79 — 90
Die Alexandriner: Clemens, Origenes . . .	91 — 110
Monarchianismus des Theodot, Artemon, (Mo- ger) Beryll, Paul von Samosata im Kampfe mit Origenes und seinen Schülern . . .	110 — 120
Sabellius und die beiden Dionyse	120 — 134

Zweite Epoche.

Von den arianischen Streitigkeiten bis auf die Synode von Konstantinopel . . .	134—193
Arius und Alexander. Synode zu Nicäa . . .	134—148
Entfaltung des Nicänismus und Arianismus in ihrer Polemik gegen einander. Athana- sius. Hilarius	149—160
Unitarische Richtungen. Marcellus. Photinus	160—166
Die altkirchliche Partei. Eusebius von Cäsarea. Cyrill von Jerusalem. Die orientalischen Symbole. Semiarianismus	166—175
Dialektische Ausbildung des Arianismus und Nicänismus	175—186
Acacius. Die Anomöer. Aetius. Eunomius	175 — 184
Basilus. Die beiden Gregore	184 — 186
Lehre vom heiligen Geist. Athanasius. Die beiden Gregore. Basilus. Die Pneuma- tomachen. Macedonius. Cyrill	186—193

Dritte Epoche.

Bon der Synode zu Konstantinopel bis auf Johannes Damascenus	193—201
Die Trithemien: Johannes Askusnages und Jo- hannes Philoponus. Damianus und Pe- trus von Kallinito. Johannes Damascenus	193—201

Zweite Periode.

Bon Augustin bis zum Ende des Mittelalters	202—308
Einleitung	202—203

Erste Epoche.

Bon Augustin bis auf den Anfang der Scholastik	204—231
Augustin bestimmt die Aufgabe des Abendlandes	204—219
Streitigkeiten über das Ausgehn des Geistes. Das filioque	219—223
Johannes Scotus Erigena. Er leitet den Platonismus nach dem Abendlande hinüber; apophatische und kataphatische Theologie .	223—234

Zweite Epoche.

Bon der Scholastik bis zum Ende des Mit- telalters	234—308
Einleitung	234—238
Freiere Versuche der Scholastik	238—266
Anselm. Roscellin und der Nominalismus .	238—250
Abälard	251—263
Gilbert von Poitiers und der Realismus . .	264—266
Die scholastische Systematik	267—290
Petrus Lombardus und der Abt Joachim . .	268—273
Thomas von Aquino	273—282
Duns Scotus	282—308
Die Mystik	290—308
Verhältniß d. Mystik d. Mittelalters zur Scholastik	290—292
Richard von St. Victor	292—296
Mystik nach Richard von St. Victor . . .	296—308

	Seite
Die apostolischen Väter: Ignazianische Briefe, Hirt des Hermas, Clemens Barnabas . . .	45— 53
Die älteren Apologeten. Übergang zu ihnen durch den Brief des Diognet. Justin. Athenagoras. Theophilus. Tatian . . .	53— 66
Der Gnostizismus u. die kirchliche Entwicklung	66— 74
Gnostizismus	66 — 70
Widerspruch der Kirche. Irenäus	70 — 74
Ausbildung des Dogma im Kampfe mit den Monarchianern.	74—134
Praxeas. Noet	76 — 79
Montanismus. Tertullian, Hippolyt. Nova- tian (Arnobius, Laktanz)	79 — 90
Die Alexandriner: Clemens, Origenes . . .	91— 110
Monarchianismus des Theodot, Artemon, (Mo- ger) Beryll, Paul von Samosata im Kampfe mit Origenes und seinen Schülern . . .	110— 120
Sabellius und die beiden Dionyse	120— 134

Zweite Epoche.

Von den arianischen Streitigkeiten bis auf die Synode von Konstantinopel . . .	134—193
Arius und Alexander. Synode zu Nicäa . . .	134—148
Entfaltung des Nicänismus und Arianismus in ihrer Polemik gegen einander. Athana- sius. Hilarius	149—160
Unitarische Richtungen. Marcellus. Photinus	160—166
Die altkirchliche Partei. Eusebius von Cäsarea. Cyrill von Jerusalem. Die orientalischen Symbole. Semiarianismus	166—175
Dialektische Ausbildung des Arianismus und Nicänismus	175—186
Acacius. Die Anomöer. Aetius. Eunomius	175 — 184
Basilus. Die beiden Gregore	184— 186
Lehre vom heiligen Geist. Athanasius. Die beiden Gregore. Basilus. Die Pneuma- tomachen. Macedonius. Cyrill	186—193

Dritte Epoche.

Bon der Synode zu Konstantinopel bis auf Johannes Damascenus	193—201
Die Trithemiten: Johannes Askusnages und Jo- hannes Philoponus. Damianus und Pe- trus von Kallinko. Johannes Damascenus	193—201

Zweite Periode.

Bon Augustin bis zum Ende des Mittelalters	202—308
Einleitung	202—203

Erste Epoche.

Bon Augustin bis auf den Anfang der Scholastik	204—231
Augustin bestimmt die Aufgabe des Abendlandes	204—219
Streitigkeiten über das Ausgehn des Geistes. Das filioque	219—223
Johannes Scotus Erigena. Er leitet den Platonismus nach dem Abendlande hinüber; apophatische und kataphatische Theologie .	223—234

Zweite Epoche.

Bon der Scholastik bis zum Ende des Mit- telalters	234—308
Einleitung	234—238
Freiere Versuche der Scholastik	238—266
Anselm. Roscellin und der Nominalismus .	238—250
Abälard	251—263
Gilbert von Poitiers und der Realismus . .	264—266
Die scholastische Systematik	267—290
Petrus Lombardus und der Abt Joachim . .	268—273
Thomas von Aquino	273—282
Duns Scotus	282—308
Die Mystik	290—308
Verhältniß d. Mystik d. Mittelalters zur Scholastik	290—292
Richard von St. Victor	292—296
Mystik nach Richard von St. Victor . . .	296—308

Druckfehler und Verbesserungen.

- ©. 11 3. 20 ft. auch immer l. noch immer.
©. 25 3. 7 ft. ἔργων l. ἔργων.
©. 32 3. 11 ft. als l. da.
©. 42 3. 24 das Komma hinter Christus zu tilgen.
©. 68 3. 32 ft. so konnte sie l. so konnte das Christenthum.
©. 95 3. 5 ft. als l. wie.
©. 101 3. 13 ft. Reihe derselben l. Reihe von Welten.
©. 126 3. 1 ft. nur eine l. in Wahrheit nur eine.
©. 153 3. 15 ft. entschiedenes l. verschiedenes.
©. 167 3. 17 „mit den Voraussetzungen des Arianismus“ ist in
Kommata einzuschließen.
©. 174 3. 28 ft. ὁμοουσίᾳ l. ὁμοουσίᾳ.
©. 187 3. 17 ft. zurückblicken l. zurückbleiben.
©. 214 3. 8 ft. denken l. decken.
©. 247 Anmerk. ft. kein Ganzes l. ein Ganzes.
©. 265 3. 8 ft. zur Erscheinung l. zur Erscheinung komme.
-

Einleitung.

Das Dogma von der Trinität hat in seiner christlichen Fassung, als Lehre von Gott Vater, Sohn und Geist, die Heilsoökonomie zur Grundlage. Die Träger der Lehre sind zunächst und für das Allgemeinste die Idee der göttlichen Offenbarung, für die nähere Bestimmung und Ausbildung die Ideen der Versöhnung, Erlösung und Heiligung. Die ökonomische Trias ist also der Ausgangspunkt, aber sie ist nie ohne die Wesens-trinität, in der sie erst wirklichen Halt gewinnt. Die ganze Entwicklungsgeschichte des Dogma stellt nur dar, wie der Glaube an den sich offenbarenden, genauer an den versöhnenden, erlösenden und heiligenden Gott nach einer Begründung im Gottesbegriffe selbst ringt. So spricht sich in der Ausbildung desselben nur das Streben der Kirche aus, für das, was sie in sich weiß und erfahren hat, einen objektiven Halt zu gewinnen; die tiefere Auffassung der Sünde, das Bewußtsein von der ursprünglichen Vollkommenheit und Freiheit des Menschen, wie von ihrem Verlust in der Gegenwart, von seiner Erlösungsbedürftigkeit, nun er sich von Gott losgerissen hat und aus eigener Kraft nicht wieder zu ihm kommen kann, die Sehnsucht nach Erlösung und die freudige Gewißheit, daß alles, was er wünschte und hoffte, ihm zu Theil geworden ist, und zwar allein durch die Gnade Gottes, — dies ist der subjektive Grund der Trinitätslehre, wie die heilige Schrift der objektive. Sie ist also allerdings zunächst ausgeprägt als ein Ausdruck für die christliche Auffassung von dem Verhältniß Gottes zur Welt und besonders zur erlösten Menschheit; aber

der Gottesbegriff der Kirche geht nicht in diesem Verhältniß auf, es besteht ihr vielmehr nur, insofern es in Gott an sich als gewusstes und gewolltes begründet ist. Sie kennt also einen persönlichen, folglich der Welt transzendenten, aber in schöpferisch erhaltender und versöhnend erlösender Nähe in ihr waltenden Gott. Die Welt ist insofern allerdings außer Gott, und dem Menschen ein gewisser Raum der freien Selbständigkeit gegeben, sogar so, daß er sich in Sünde und realer Abwendung in seinem sittlichen Wesen von Gott losreißen kann. Dies kann sogar ein Losreißen ohne Rückkehr sein, in dem der Mensch sich der versöhnenden Liebe Gottes wirklich entzieht. Jenes Wort, daß der Mensch von Gott nicht loskommen könne, hat wohl in einer gnostischen Zeitphilosophie, aber nicht in der christlichen Theologie einen Sinn. Ist im Christenthume also Gott der transzendente, der die Welt aus nichts, aber nicht aus seinem Wesen, geschaffen hat, noch selbst zur Welt wird, so ist er, der schon den endlichen Geist in einer gewissen Selbständigkeit hingestellt hat, vielmehr selbst der bedürfnislose; er braucht die Welt nicht zu seiner Selbstverwirklichung, sondern sie hat seine vollkommene Wirklichkeit und bewusste Persönlichkeit zur nothwendigen Voraussetzung ihrer Existenz.

Ist dies der Inhalt des christlichen Gottesbegriffs, so kann der Sinn der Trinitätslehre, wenn sie eine christliche bleiben will, unmöglich der sein, daß sie die Vermittlung Gottes mit sich selbst, den absoluten Prozeß des aus sich herausgehenden und zu sich zurückkehrenden Begriffs auf die Weise darstellte, daß das zweite Glied dieser Selbstvermittlung, der Sohn, die Welt oder auch der endliche Geist wäre ¹⁾. Die Lehre von der Welterschöpfung kann also nicht in dem Sinne mit der Entwicklung des Trinitätsdogma zusammenhängen, wie Baur es in der „Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung“ angibt ²⁾, denn jede andre Lehre als die von der Schöpfung aus nichts bringt viel-

1) Über die Transzendenz Gottes vgl. besonders: Traubdorf, wie kann sich der Supernaturalismus gegen die Hegelsche Philosophie verteidigen? —

2) Bb. I. Einleitung.

mehr ein häretisches Element hinein, das die Kirche stets bekämpft und ausschheidet; die Ansicht von einer sogenannten ewigen Schöpfung findet also auch keinen Platz. Die Lehre von den Engeln steht aber nur mit den Anfängen des Dogma in genauerm Zusammenhange; Weiße's freilich geistreiche Hypothese ist unhaltbar.

In Beziehung auf die Gleichstellung der Verhältnisse Gottes zur Welt und des Vaters zum Sohn sagt Baur freilich „ist die Welt ihrem allgemeinsten Begriffe nach das von Gott Unterschiedene, das Gott, das absolute Subjekt, sich als Objekt gegenüberstellt, so kann auch das Verhältniß des Sohnes zu Gott als dem Vater nur durch dieselbe Kategorie, das Moment des Unterschiedes, bestimmt werden. Wie die Welt das Andre ist, das Gott als Objekt gegenübersteht, so ist der Sohn als Subjekt der Andere, in welchem Gott in den Unterschied von sich heraustritt, sich selbst gegenständlich wird, aber nur, um in diesem Unterschiede mit sich selbst Eins zu sein“¹⁾. Doch daraus würde erst dann etwas für das Verhältniß des Sohnes zur Welt folgen, wenn Gott in der Welt sich von sich selbst unterschiede und mit sich eins wäre; aber dies wäre erst zu beweisen. An sich haben die Kategorien des Eins und des Andern, der Einheit und des Unterschiedes als logische Begriffe wohl einige Bedeutung für Anordnung und Sonderung des sonst schon gegebenen Stoffs — sind aber dann ziemlich trivial —, für die Bestimmung der Dinge selbst aber sind sie unbrauchbar, eben weil sie zu allgemein sind. Sollen diese Begriffe irgend eine Bedeutung erhalten, so muß ihnen erst ein bestimmter Inhalt gegeben werden, dies kann aber nicht auf bloß logischem Wege geschehn, man muß auf das Gebiet der Metaphysik oder der Geschichte übergehn, an das Gegebene sich wenden, aber damit ergeben sich dann jene Begriffe als hohl, die zum Prinzip durchaus unbrauchbar sind, weil sie, nur formal, nichts setzen. Doch eben das Aufgehn der Metaphysik in der Logik ist der allgemeine Fehler des Hegelschen Systems, weshalb es auch nie aus dem leeren Formalismus herauskommt

1) Ebendasselbst I, 1. 2.

und gerade das am wenigsten leistet, was es sich zur Aufgabe macht, das Ineinandersein von Wirklichkeit und Idee, Endlichem und Unendlichem. Wie diese Begriffe also an sich leer sind, so sind sie für die Auffassung und Behandlung der Trinitätslehre untauglich, und wir können uns daher nicht mit den Momenten des Unterschieds und der den Unterschied wieder aufhebenden Einheit dafür befriedigen, der konkretere Inhalt kann uns aber erst auf historischem Boden entstehen.

Wenn früher die Offenbarungstrias als der Anknüpfungspunkt für die Entwicklung der Trinitätslehre angegeben wurde, so ist dies jedoch nicht allein die Trias der christlichen Heilsoökonomie, sondern auch die der allgemeinen Offenbarung Gottes in der Welt; hiermit werden wir von dem Gebiete des Christenthums auf ein allgemeineres hinübergewiesen; es entsteht die Frage, ob sich in den vordchristlichen Religionen Gleiches oder auch nur Ähnliches, Andeutendes finde.

I. Heidnische Religionen.

Unter den heidnischen Religionen scheint zunächst der Brahmanismus Ähnliches zu bieten, und die indische Trimurti ist oft genug mit der christlichen Trinität zusammengestellt. Aber es zeigt sich hier auch sogleich, daß jener bloße Formalismus des Unterschiedes und der den Unterschied aufhebenden Einheit zur Charakteristik nicht genügt, sondern daß erst der bestimmte Inhalt, womit jene Momente zu erfüllen sind, das Gleiche verbindet. Eben weil in den heidnischen Religionen durchgängig die Einheit des Natürlichen und Göttlichen herrscht, sind ihre Triaden völlig von der Dreieinigkeit des Christenthums verschieden; sie bezeichnen in ihnen nur die Momente des Werdens und treten eben deshalb gerade in den Religionen am meisten hervor, welche auf einer noch sehr niedrigen Stufe stehen, verschwinden dagegen um so mehr, wenn diese in weiterer Entwicklung von jener Identifikation des Göttlichen mit dem Naturleben sich losmachen. Der Brahmanismus, identifizirt aber noch durchaus beides, er findet also auch am meisten in jener Trimurti den entsprechenden Ausdruck seines religiösen Inhalts. Brahma,

Wischnu und Siwa bezeichnen jene Momente, dennoch ist auch wieder jeder das ganze Werden, eine Totalität; — ein neuer Beweis, daß wir hier nur noch eine sehr niedrige Entwicklungsstufe haben. Der Blick haftet noch bloß an dem Wechsel der Formen, dies ist das einzige Allgemeine, worunter man sie zu fassen versteht, und wie das Volk selbst nur noch die Gestalten anschaut, ohne sie im Denken zu erfassen und zu halten, so ist ihm auch das Göttliche, welches jene Bilder und Formen entstehen und vergehen läßt, nur die Imaginazion, welche gleichgültig Gestalten an Gestalten reiht, ohne daß sie eine Spur in ihr zurückläßt.

Brahma ist zunächst das in sich verschlossene Wesen; unpersönlich, alles in sich begreifend, jener allgemeinste Begriff, zugleich aber als allgemeines Sein der Urgrund der Dinge, das unendliche nicht differenzirte göttliche Wesen als Identität des phantastischen Bildens und des substantziellen Seins. Doch regt sich schon in diesem endlosen und qualitätlosen Sein die Lust des Gestaltens, er ist schon Inbegriff aller wechselnden Formen, die er imaginirend zur Wirklichkeit bringt. Besonders sofern er im phantastischen Schauen jene Gestalten bildet, ist er Brahma und erscheint insofern doppelt, als substantzieller Urgrund, als allgemeines Sein, und als besondres Moment im Prozeß des Werdens. Aber die durch die Imaginazion Brahmas hervorgerufenen Gestalten haben ein gewisses, wenn auch flüchtiges Bestehn, dies Moment in dem allgemeinen Leben der Natur bezeichnet Wischnu, den man deshalb gewöhnlich als den erhaltenden charakterisirt. Doch die Gestalten müssen wieder zurück in das allgemeine Sein, aus dem sie geworden sind, um wieder in neuen Formen daraus hervorzugehn. Dies Moment des allgemeinen Lebens bezeichnet Siwa. Die indische Trimurti hat also nur die Bedeutung der Momente eines allgemeinen Naturlebens, einer unwahren Abstraktion. Alles Übrige hat nur diesen Sinn; auch die Inkarnationen des Wischnu sollen nur die ohne dies ersterbende Natur mit neuem Leben erfüllen, denn immer fällt jene schlechte Abstraktion in den Dualismus einer todten Substanz und einer haltlosen belebenden Kraft auseinander. Ebendeshalb trägt aber auch

die indische Trimurti den Keim der Auflösung in sich; gerade durch jene Inkarnationen besteht sie ein, daß jene Identität des Göttlichen und Natürlichen ihr doch zerfällt. Sie bildet nicht ein in sich geschlossenes Ganze, denn in Siwa kehrt sie nicht zur Einheit zurück, er ist nur, wie Wischnu, die Natur im Wechsel des Werdens, aber nicht, wie dieser, mit vorherrschender Auffassung des Beharens im Wechsel, sondern dieses Wechsels selbst als eines Zerstörens der alten und eines Hervorbringens neuer Formen; er sucht nicht die Einheit, im Bewußtsein seiner Kraft zerstört er, um wieder zu schaffen. Siwa ist der vernichtende und doch wieder in der wilden Brunst des Zeugens schaffende Gott, der Lingam sein Symbol, er eben so verwandt dem Feuer als Wischnu dem Wasser, als der Urfeuchte. Beide sind eben darum der ganze Gott, beide Brahm, denn sie sind die ganze Natur, nur in verschiedner Auffassung. Damit wird Brahma zur Abstraktion, er ist als der Anfang gesetzt, wo eigentlich kein Anfang sein kann, die Einheit, welche man sich in den wechselnden Gestalten als das in ihnen Geformte denkt, die eine Substanz, die zugleich das Denken und deshalb Formenbilden ist, während doch der Sinn des Volkes haltlos im Anschau dieses Wechsels befangen bleibt. Eben deshalb zerfällt auch der Brahmanismus, indem sich die Volksreligion an die Unterschiede in der Trimurti hält, die philosophische Ansicht aber darüber zur Einheit in Parabrahma zurückkehrt.

Es ist ein absoluter Unterschied der indischen Trias von der christlichen; der absolute Unterschied der Religionen. Nicht der absolute Geist steht im Anfange des Systems, sondern die allgemeine Substanz, die zugleich Denken oder vielmehr bewußtloses Phantasiren ist. Aber die beiden völlig verschiedenen Elemente dieser Abstraktion fallen sogleich aus einander; aus der Einheit sollte wieder die Vielheit hervorgehn, die Vielheit war im Bewußtsein geblieben; so ist es denn in der Einheit auch nicht zu einem metaphysischen Begriff gekommen, sie ist nur eine logische Form, mit der man das Einzelne äußerlich zusammenhält, gleichsam die große Midgardschlange, die wohl wie ein ungeheurer unheil drohender Reif die Erde mit all ihren

bunten Gestalten umspannt, aber wahrlich nicht ihre Einheit ist. Diese bleibt eine schlechte Abstraktion, während doch das Besondere nirgends zu einem festen Bestehen kommt; die Religion bleibt durchaus Naturreligion, und selbst wo das Ethische sich einmal hervorbrängt, kommt es doch nie über die Ahnung hinaus. Allerdings bewahrt Wischnu in seinen Inkarnationen als Krischna auch die Lichtnatur in den Geschöpfen, damit sie nicht durch völligen Abfall gänzlich verdunkelt werden, aber dies Verdunkeltwerden ist eben wieder nur der Tod, die Lichtnatur nur das Leben. Ebenso ist Siwa zugleich der rächend Strafende, aber er bleibt auch hier der Vernichtende. So werden auch jene Keime des Ethischen immer wieder von den schlechten Abstraktionen der Naturreligion überwuchert.

Wenn nun eine ähnliche Dreiheit fast überall in den Naturreligionen wiederkehrt, so ist dies eben so wenig ein Beweis der hohen Stufe, auf der sie stehen, als von einem historischen Zusammenhange mit dem Brahmanismus; sie ist nur eine nothwendige Auffassungsform des Göttlichen, so lange man es nur als das Belebende in der Natur ansieht, als den Weltgeist, von dem alles Leben ausgeht, und zu dem es im ewigen Formenwechsel zurückkehrt; es ist die Folge jener schlechten Naturbetrachtung, welche wähnt, daß dem Stoff als einer gleichgültigen Masse durch die Imaginazion des Weltgeistes die verschiedensten Formen aufgedrückt werden könnten. Die Grundlage des Ganzen ist eine sehr niedrige Form des Emanatismus und für die wenigen ethischen Keime supralapsarische Ideen, sein Grab eine strengere Auffassung der Persönlichkeit und ein denkendes Festhalten der verschiedenen Formen des wechselnden Lebens.

Sobald der Geist sich von der Identifikation des Göttlichen mit dem Naturleben losmacht, daß er Sein und Werden im Denken trennt und einen Versuch macht in dem Fließen der wechselnden Formen das Einzelne festzuhalten, fällt sogleich die trinitarische Unterscheidung weg, und der schlecht verhehlte Dualismus bricht hervor. Dies geschieht im Buddhismus. Der endliche Geist hat hier zum ersten Male in sich selbst eine Unendlichkeit gefunden; dem gleichgültigen und gedankenlosen

Wechsel gegenüber weiß er sich selbst als unabhängig davon, sobald er sich von diesem Gesetze losmachen will. In sich findet er also ein Bestehen, ein bleibendes Sein, und bewährt er sich nun in seiner Unabhängigkeit und Herrschaft über die Materie, so wird er Buddha. Das Wesentliche ist aber, daß er es erst werden, seine Kraft und Herrschaft erst in dem Wechsel des Lebens beweisen muß, erst damit geht er aus Sansara, der Welt des Scheins und des Werdens, in Nirwana, die Welt des Seins über. Diese beiden Welten treten sich schroff gegenüber, Sansara ist das Eitle, Nichtigte, aber auch Nirwana ist leer, das bloße Sein; beides ist also eine hohle Abstraktion; das System richtet sich selbst, indem es diese Begriffe von Sein und Werden als inhaltleer anerkennt. Dagegen führt wieder das Ethische, welches immer mehr hervortritt, wenn sich diese Naturreligionen etwas über die niedrigen Stufen erheben, zu einer Art von Trinität, in der eher schon etwas der christlichen Ähnliches erkannt werden kann, in der Lehre von den drei Kleinodien: Buddha, Dharma und Sangha. Buddha ist das Prinzip der Offenbarung, Dharma das geoffenbarte Wort, Sangha die Gemeinde, in der es zum Bewußtsein kommt. Gerade weil diese Trinität eine ökonomische ist, hat sie eine Analogie mit den ersten Grundlagen der christlichen.

Noch schärfer treten jene beiden Seiten, die der Brahmanismus in naiver Unbefangenheit als Einheit zusammenfaßte, in der zoroastrischen Religion aus einander. Was sich im Buddhismus nur noch als Sein und Werden, Stoff und Form, Beharrendes und Wechselndes gegenübergetreten war und sich erst als der Unterschied des einzelnen Geistes und der Materie geltend gemacht hatte, tritt hier auch in einen ethischen Gegensatz, obgleich die beiden Seiten noch als Licht und Finsterniß in den Kreis des Natürlichen hinabgezogen werden. Nicht mehr nur die Materie als erstorbener Geist, als Wesenloses und Todtes ist der Gegensatz des Lichts, sondern ein wirkliches Böse, Ahriman. So treten im Lichte des Denkens die Gegensätze, welche in der indischen Religion noch, wie von Morgennebeln umhüllt, verschwammen, hier aus einander, in

ganz gesetzmäßigem Fortschritt wird die pantheistische Alleinslehre zum Dualismus. Hier ist es schon sehr wohl erkannt, daß so scharf geschiedene Gegensätze, wie Licht und Finsterniß, Gutes und Böses, nicht auf eine Einheit zurückgeführt werden können; über ihnen steht nur Zervane Akereue, die unendliche Zeit, hier schon ganz bewußt nur der King, der den Verlauf des Kampfes umschließt. Nur in die Zukunft richtet sich der Blick, im Ablauf der Weltperioden kommt die Zeit, wo Ormuzd siegt und alles wieder zu sich zurückführt. Je mehr die Naturreligionen aus dem träumenden Phantasiren erwachen und sich im bewußten Denken fassen, um so mehr tritt auch der Schein einer Analogie mit der Wesenstrinität des Christenthums zurück, aber in demselben Maße tritt auch sogleich ein neuer Anknüpfungspunkt für diese Lehre des Christenthums hervor. Die menschliche Persönlichkeit wird in ihrer Bedeutung erkannt, hier bereitet sich der Boden für die Heilsökonomie. Im zoroastrischen Systeme geschieht dies in der Lehre vom Mithras; dieser geht als Mittler in das Reich der Materie ein, worin bei der Identifikation von Licht und Finsterniß Ahriman besonders mächtig ist, um das Licht aus den Banden der Materie zu befreien, die Geister zu Ormuzd zurückzuführen.

Wo irgend jene ethischen Gegensätze sich finden, welche alles dualistisch zu trennen drohen, tritt auch ein solcher sühnender, heiligender Mittler dazwischen, in Persien Mithras, in der skandinavischen Religion Balder, zugleich der leidende und sterbende Gott und wie Mithras der Sol invictus; er unterliegt Loke, als dieser Hödur den verhängnißvollen Pfeil giebt, aber nach den blutigen Kämpfen von Ragnarok wird er der Gott der neuen Welt. Die Idee des erlösenden und verfühnenden Gottes bricht hervor, Balder tritt wie eine fremde Gestalt, einer andern Welt angehörig, aus dem Kreise des Natürlichen hervor; so bereitet sich für die christliche Trinitätslehre eine festere Grundlage, als die Momente der Einheit und des Unterschieds, in den Ideen, welche die Träger derselben sind.

Auch in der ägyptischen Religion findet sich die Idee eines leidenden und sterbenden Gottes, aber die Bedeutung

ist eine ganz andre. Das Göttliche in dieser, wie in den vorerastatischen Religionen, ist das Naturleben, sofern es sich zum Organismus aus einem Keime gesetzmäßig nach seiner Eigenthümlichkeit entwickelt. Sie bilden einen Gegensatz zum Brahmanismus, wo Form und Substanz sich ganz gleichgültig waren, das eine allgemeine Sein, welches, an sich qualitätslos, in jeder Gestalt erscheinen kann. Hier, wo die Einheit die des organischen Naturlebens ist, sind auch die Glieder, in die es sich theilt, andre als Substanz und Form, Materie und Geist, sie sind vielmehr das männlich befruchtende und das weiblich empfangende Prinzip, dort Bel, Herakles, Uranos; hier Astarte, Rhea, Gaa, oder in der ägyptischen Religion Osiris und Isis. Osiris ist nun das befruchtende Prinzip der Natur, zugleich Nil- und Jahresgott. Er ist die Personifikation der Natur, die Leben ausathmend, segensreich und mächtig waltet, aber auch immer wieder sterbend in sich zurücksinkt. Sie lebt dann zwar fort in ihren Kindern, selbst aber verwesend geht sie hinab zu den Schatten, um dort im Tode durch die Keime, die sie befruchtet, nur um so mehr zu leben. Osiris, kaum noch der mächtige Naturgott, der überfluthende, segenspendende Nil, wird von Typhon besiegt, entmannt; er selbst geht nun hinab zu den Todten, sein Sohn Horos aber sammelt seine Glieder und herrscht mächtig auf Erden. Aber auch Osiris herrscht gerade erst jetzt in voller Macht unter den Todten, denn indem die Natur stirbt, streut sie die Keime zu neuem Leben aus. Dies ist nur der erfolglose Wechsel des Naturlebens, aus dem Gegensatz von Tod und Leben kommt der Ägypter nicht heraus, er verkümmert in einer marklosen Lebensansicht, weil er nicht in dem eignen Geiste die Überwindung des Todes findet, er lebt freilich immer im Jenseit, aber ohne wirkliches Regnen und Bewegen in diese todte Existenz bringen zu können.

In der hellenischen Religion kommen endlich die Götter über die bloße Personifikation hinaus zur wirklichen Subjektivität. Die ältern Theogonien sind hier bedeutungslos, sie tragen noch zu sehr das Gepräge des Orients; auch die dem Naturleben zugewandte Seite, die sich hier mehr auf die Göttinnen vertheilt hat — Demeter, Persephone, Hekate — ge-

hört nicht hierher, eben so wenig der Dionysus Zagreus, — hier ist man noch in der Naturanschauung befangen; — aber Apoll, der büßende und sühnende Gott wird hier der Vermittler. Nur ist dies immer nicht das eigentlich Vorherrschende im Hellenismus; bei Aeschylus erscheint freilich dies Sühnungsamt des Gottes in seiner vollen Bedeutung, aber bei Sophokles tritt es schon zurück.

Auch der andre Anknüpfungspunkt ist hier zu beachten; der subjektive Geist weiß sich in seiner unendlichen Bedeutung, Herakles bahnt sich durch seine Kraft den Weg zu den Göttern. Aber er ist auch schon an sich göttlichen Geschlechts; die wesentliche Verschiedenheit wird also doch festgehalten; was nicht schon an sich zu den Olympiern gehört, wird durch die eiserne Nothwendigkeit, den Horos, der alles in seinen Grenzen hält, niedergeworfen, Prometheus, die Kadmiden, die Pelopiden fallen. So menschlich die Götter sind, so scharf sind die Grenzen gegen sie gezogen, die Menschen steigen nicht zu den Himmlischen empor, selbst zu den Inseln der Seligen kann nur Verwandtschaft mit den Göttern den Weg bahnen. Die unendliche Bedeutung auch des endlichen Geistes ist also auch immer nicht zum klaren Bewußtsein gekommen, die Idee macht sich nur noch selbst geltend.

Dies sind die wesentlichen Anknüpfungspunkte für die Ideen, welche die Trinitätslehre im Bewußtsein begründen; für die Form derselben findet sich in der ausgebildeten hellenischen Mythologie kaum ein Anknüpfungspunkt, denn die Trias von Zeus, Apoll und Athene hat kein wesentliches Verhältniß unter einander, besonders sind sich Apoll und Athene ganz fremd und treten nur insofern neben einander, als sich in ihnen, den durchaus griechischen Göttern, der Hellenismus selbst anschaut. Beide sind so sehr die Repräsentanten des ganzen griechischen Geistes, daß sie durchaus nicht auf einander zurückweisen; aber auch dies sind sie nicht ursprünglich, es ist erst das Gewordene in ihnen. Es darf überhaupt, obgleich die griechischen Götter zuerst als wirkliche Persönlichkeiten erscheinen, doch nicht verkannt werden, daß sie ihrer Grundlage nach Naturgotttheiten sind; erst der Fortschritt des griechischen Lebens hat ihnen ihre

Individualität als geistige Subjekte gegeben. Allerdings muß Uranos und Kronos fallen, damit in Zeus die Subjektivität auf den Thron der Götter komme, aber Zeus ist der Sohn des Kronos, der Enkel des Uranos, auch er wurzelt in der Erde, seine Anfänge liegen in ihrem Dunkel, und wenn auch das Haupt des Olympiers ewig heiter und unbewölkt ist, weiß doch die Mutter Erde, daß sie noch immer die Macht hat einen Stärkeren zu gebären. Je mehr sich aber der hellenische Geist von dieser Grundlage losmacht, desto mehr verschwindet auch jener Prozeß, in besondern Gestalten aus sich herauszutreten und zu sich zurückzukehren, denn jede Person ist unmittelbar jener Prozeß selbst. Nur in den Mysterien erhält sich jene wesentlich orientalische Anschauung.

II. Judenthum.

Schon in den heidnischen Religionen war nur in dem Ethischen, das sie in sich trugen, eine wirkliche Anknüpfung an die christliche Trinitätslehre, sofern sie einen bestimmten Inhalt hat und nicht als leere Form aufgefaßt werden kann. Viel bedeutender sind die Keime dieser Lehre im Judenthum, das nicht mehr das Ethische als etwas Fremdes in sich trägt, sondern selbst durchaus ethische Religion ist. Jehovah ist der durchaus persönliche Gott, welcher, fern von jeder pantheistischen Identifikation mit der Welt, ihr als persönlicher Herr und Schöpfer gegenübersteht. Hier treten endlich Gott und Welt in geschiedener Substanz einander gegenüber, hier kann also erst ein wirkliches Verhältniß und eine Vermittlung derselben zur Vereinigung, — aber nicht zur Einheit — möglich werden, nur dies aber ist der Boden für die christliche Trinitätslehre ¹⁾. Darum ist jedoch das Verhältniß keineswegs das des starren Gegensatzes, denn Gott ist nicht das hohle Unendliche, so wenig als die Welt das Abstraktum der Endlichkeit, sondern der persönliche Jehovah, der in eine besondere Beziehung zum jüdischen Volke

1) Das dem Judenthum eigentlich Fremde ist auszufondern, so das brütende Schweben des Geistes Gottes über der Tiefe des Chaos; es ist mit der Sage selbst von außen her herübergekommen.

tritt, es sich auserwählt, einen Bund mit ihm schließt, durch den Mund der Propheten sich offenbart. Auch das Volk wird also in seiner persönlichen Bedeutung erkannt, als das, dem der Herr sich offenbart. Aber er offenbart ihm zunächst nicht sein Wesen, sondern seinen Willen, er selbst ist noch der Verborgene, der im Dunkel wohnt, und auch sein Lichtglanz hat dieselbe Bedeutung wie jenes: er verbirgt ihn dem menschlichen Auge. Dies ist dann der Grund, weshalb der Gegensatz zwischen Gott und Mensch, der allerdings in seiner ganzen Weite erkannt werden muß, im Judenthum bisweilen eine solche Schärfe erhält 1).

Dies ist der unmittelbare Inhalt des jüdischen Bewußtseins; aber Offenbarung und Reflexion wirken zusammen, ihn in seine Elemente zu zerlegen und so dieser nur noch ganz unentwickelten Form des Gottesbegriffs neue Modifikationen zu geben.

Zunächst ist also Jehovah der der Welt transzendente, sich aber seinem Volke offenbarende Gott, so offenbart er sich noch unmittelbar den Patriarchen in Träumen und Visionen. Da Gott aber freilich an sich allenthalben gegenwärtig ist, doch aber in der besondern Offenbarung seine Nähe eine andre ist, wird insofern der Maleach Jehovahs von ihm unterschieden, nicht ein Engel, sondern die Aussendung Jehovahs, von ihm unterschieden und an seine Stelle gesetzt 2). Doch bleibt es hier eigentlich noch bei der Möglichkeit einer Unterscheidung in Gott, der Maleach scheint mit seiner Erscheinung auch selbst wieder aufzuhören, er ist nur für den einzelnen Fall, nicht für immer Vermittler zwischen Gott und seinem Volke; so ist er nur noch die Andeutung einer Unterscheidung, die als nothwen-

1) Wenn Baur a. a. D. S. 47. das jüdische Volk die Stelle einnehmen läßt, welche im Christenthum der Sohn Gottes in seinem Unterschied von Gott und in seiner Einheit mit ihm habe, so zeigt sich nur, wozu die hohlen Kategorien der Einheit und des Unterschieds führen; die Welt wird so freilich zum Andern Gottes und mit dem Sohn identifizirt, die Trinitätslehre erhält aber auch einen ganz andern Inhalt als sie im Christenthum hat.

2) Nitzsch an Weiße über heil. Schrift und Wort Gottes. In Züchtes Zeitschrift. Neue Folge Bd. I. Heft I.

dig durch die beiden Momente der Transzendenz und der Offenbarung gegeben ist. Diese Unterscheidung tritt mehr hervor, wo man zu der Idee fortschreitet, daß Gott nicht nur im einzelnen Falle sondern an sich immer der offenbarende ist. Dies macht sich gerade mitten im strengen Festhalten der Transzendenz geltend, besonders in den prophetischen Schriften¹⁾; hier ist er zugleich immer der Gott, der ewig sein Wort zur Erde hinabsendet; und es kommt nicht leer zurück, es bleibt unter den Menschen, es erfüllt, läutert, heiligt und begeistert sie, es ist nicht mehr bloß Offenbarung des Gesetzes, sondern der Hauch Gottes als sittlich belebend. Hierin geht dann die Idee einer subjektiven Offenbarung Gottes durch den Geist über, der als Kraft von Gott ausgeht, die Propheten inspirirt. Wort und Geist treten noch nicht bestimmt auseinander, es scheidet sich nur die Idee des überweltlichen und des inweltlichen Gottes, doch bleiben sie in dieser Unterscheidung eins, denn der persönliche einige Jehovah kommt herab zu seinem Volke²⁾. Dennoch will sich dann wieder die Herrlichkeit Jehovahs von ihm selbst scheiden, dies nähert sich der Idee des Engels des Angesichts, und so wird aufs Neue Raum für den Geist Jehovahs, der ebenso zur Offenbarung Gottes in den einzelnen Menschen wird, wie jener zum objektiven Bild und Abglanz der Herrlichkeit Gottes. Doch diese Elemente scheiden sich im ältern Hebraismus noch nicht, bald wird der Geist Gottes ausgegossen über alles Fleisch, bald ruht er allein auf dem Messias, zur Hoffnung einer wirklichen Menschwerdung kommt es noch nicht.

Ein neues Element für die Anknüpfung der Trinitätslehre bietet das Bewußtsein der Schuld und die Hoffnung der Sühnung. Gott straft allerdings die Sünde seines Volkes, aber er sühnt sie auch und nimmt sie hinweg; wäre sie auch röther als Blut, so soll sie doch weißer als Schnee werden. Diese Hoffnung soll in der messianischen Zeit erfüllt werden, da wird Gott dann unter dem gesühnten Volke wohnen, und mit dem Bösen unter den Menschen schwindet es auch in der ganzen

1) Jesaja 11, 1—3; 40; 60, 1—3; 55, 8—11.

2) Jes. 40. 60.

Schöpfung. Hier geht dann auch das, was sich zuerst im Messias erfüllt, daß er der vollkommene Knecht Gottes ist, auf das ganze Volk über.

Dies sind die Elemente der Offenbarungstrias unter den Juden, die aber schon an sich immer auf eine Wesenstrias als nothwendige Ergänzung hinweisen. Diese selbst erscheint bestimmter in den kosmologischen Ideen der Hebräer.

Die kosmologischen Reflexionen sind ursprünglich dem Judenthume fremd, sein Blick richtet sich zunächst nur auf das Verhältniß Gottes zu seinem Volke, das Weitere hat noch kein Interesse. Da sich aber doch allmählig der Gesichtskreis erweitert, hat dies die Folge, daß jetzt die Reflexion nicht bei dem abstrakten Gegensatz des Endlichen und Unendlichen stehen bleibt, sondern die Welt wird sogleich unter den Gesichtspunkt einer Offenbarung Gottes in ihr gestellt. Hiermit wird zugleich die Idee der Offenbarung bloß des göttlichen Willens überschritten, man ahnt und sucht eine Offenbarung des göttlichen Wesens. Dies enthüllt sich in der Welt dann als die intelligente Macht oder die mächtige Intelligenz, die in den kosmologischen Stellen des A. T. als die Weisheit gepriesen wird ¹⁾. Sie ist köstlicher als alles, aber den Menschen verborgen und nur Gott bekannt, nur er weiß den Weg zu ihr, er sah sie, als er Wind und Wasser und Regen und Donner und Blitz Ziel und Weg anwies; sie war bei ihm als er Berge und Hügel und Himmel bereitete. Es heißt aber auch, er schuf, er gründete, zeugte sie, sie ist sein Spiegel und Bild; darin erhält sie eine besondere Subsistenz, als Offenbarung und selbst als fast persönliche Offenbarerin Gottes, der Gedanke ist fortwährend auf dem Übergange zur wirklichen Hypostasirung begriffen, er kann sich nur in der Idee einer Unterscheidung in Gott selbst beruhigen. Aber in diesem Übergange bleibt auch noch das Judenthum stehn, es begnügt sich, auch objektiv diese Unterscheidung gemacht zu haben, und wendet sich nun zur Reflexion über die Einheit jener allgemeinen mit der besondern Offenbarung im Gesetz. Das Prinzip beider ist die Weisheit, aber weil dem

1) Hiob 28. Proverb. 8, 22 ff.

späteren Judenthums die ganze besondere Offenbarung im Gesetz beschlossen, das Bewußtsein der fortwährenden lebendigen Nähe Gottes aber verschwunden ist, so gehen beide Elemente nicht recht zusammen, sondern laufen fast nur äußerlich neben einander her. Wo die Betrachtung von der Welt ausgeht, wird auch die Weisheit von Gott unterschieden, sie ist die Welterschöpferin und Weltordnerin, die Personifikation geht in Hypostasierung über ¹⁾. Sogleich tritt dann aber die ächt hebräische Anschauungsweise daneben, die Betrachtung geht von Gott aus, die Weisheit fällt wieder mit ihm zusammen, sie manifestirt sich nur im Gesetz, sie wohnt bei den Frommen, in Israel ist ihre Heimath, Gott fürchten heißt sie besitzen ²⁾. Nur selten geht beides so zusammen, daß sie auch als Prinzip der besonderen Offenbarung durchaus in ihrem Unterschiede von Gott erkannt wird ³⁾. Doch drängt alles darauf hin, nun auch diesen Unterschied bestimmter als solchen zu begreifen, der Weisheit in ihrer faktisch schon existirenden Besonderung nun auch eine größere Bestimmtheit zu geben. Dies geschieht jedoch erst in der alexandrinischen Philosophie, aber unter so fremdartigen Einflüssen, daß der Gottesbegriff ein durchaus anderer als im ältern Mosaismus wird. In Alexandrien, diesem Herde des Eklektizismus, verbanden sich die Anfänge jüdischer Spekulation mit platonischer Philosophie und diese Mischung erhält für die Anfänge der christlichen Trinitätslehre, bald in entschiedenem Gegensatz zurückgewiesen, bald mit vielfachen Modifikationen aufgenommen, eine besondere Bedeutung.

Die ächt griechische Philosophie hatte in Plato ihre Vollendung erreicht ⁴⁾. Nachdem schon Anaxagoras einen weltordnenden, intelligenten Gott von der Hyle getrennt hatte, bestimmte Plato diesen intelligenten Weltordner genauer als das

1) Weisheit 7, 21 — 8, 1; 9, 1 — 4.

2) Weisheit 1, 4—7; 6, 11 ff. Sirach 14, 22 ff.; 24, 31 — 34.

3) Sirach 24.

4) Da der Platonismus seine Bedeutung für die Trinitätslehre erst in der Vermischung mit orientalischen Ideen als alexandrinische Theosophie erhält, konnte er erst hier seinen Platz finden.

bewußte Gute, welches neidlos sich selbst offenbart; es hat einen Sohn, den Sohn des Guten, seine Selbstobjektivierung und zugleich seine Offenbarung. Als solche erscheint daher die Welt im Timäus als Sohn Gottes; doch ist sie dies nicht in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit, sondern nur sofern sich die ewigen Ideen in ihr ausdrücken. Diese Ideen selbst als Komplexus und Idealwelt sind der eigentliche Sohn, die Welt ist es, sofern sie, in der sie sich darstellen, als *θεός αὐδομήτος* zugleich *εἰκὼν τοῦ νοήτου* ist. Weil aber die Ideen durchaus in ihrem Fürsichsein festgehalten, als etwas ganz Fremdes der Welt aufgeprägt werden, so ist diese bloß das materielle Substrat, in der sie sich verwirklichen und, an sich qualitätlos, das eigentlich Nichtigke. Zum Theil hatten die Einwürfe der Eleaten gegen jede Veränderung Plato zu dieser Trennung von Stoff und Form hingetrieben; die einzelne Erscheinung ist flüchtig und nichtig, nur der Begriff, wie die moderne Welt es auffassen würde, oder die Idee, nach antiker Ansicht, ist das Bleibende. Mit dieser Nichtigkeit der Welt treten wir fast in den Gegensatz des Buddhistischen Sansara und Nirwana ein, nur daß hier die Idealwelt nicht wieder selbst leer ist, weil sie nicht als ein qualitätloses leeres Sein, sondern als der Inbegriff der Ideen und Formen aufgefaßt wird, denen zum Sein dann nichts weiter als gerade das Sein fehlt. Hier haben zugleich orientalische Vorstellungen Einfluß gehabt, besonders in der Vermittlung durch pythagoreische Philosophie, aber sie verkehren sich hier in das Entgegengesetzte: im Orient ist das wahre Sein zugleich das Leere aber Ewige, die Welt, in die der Philosoph in leerer Abstraktion sich zurückzieht; bei Plato fällt das Sein als Substrat für die Verwirklichung der Ideen in das Diesseits, in das Jenseits dagegen die Ideen und Qualitäten, welche das *ἀνεῖρον* des Diesseits, welches das eigentlich Nichtigke ist, bestimmen und ihm Gestalt und Form geben. In beiden ist aber dieselbe Trennung von Stoff und Form, die ewig sich fremd einander fliehen, für einander todt sind; um zu einem gewissen Leben zu kommen, müssen sie zusammen gefettet werden; aber dies Leben ist nur die Bewegung des Streits der beiden Mächte, sobald ihnen das Streben

sich von einander loszumachen gelungen ist, tritt für beide wieder der Tod der bloßen Identität mit sich selbst ein. Die Welt ist also die Verbindung der nichtigen Materie und der wahrhaft feindlichen Ideen, als solche ist sie lebendig und durch die Zusammenfügung des Einzelnen Organismus. „Da Gott alles Sichtbare, das ohne Maß und Ordnung bewegt war, ordnete, Vernunft in die Seele, Seele in den Körper legte, und so das All baute, so kann und muß man dies als ein beseeltes und vernünftiges Thier betrachten“. Dieser beseelte Organismus hat dann die Idee zum Urbilde, welche alle andern in sich befaßt, der einzige, weil er sonst nicht der allumfassende sein würde, sondern selbst mit den andern von einem höhern umfaßt werden müßte; er ist ferner ewig, aber seine Ewigkeit ist nur eine unendliche Fortdauer, da sie im absoluten Sinne nur den Ideen zukommt.

In der platonischen Philosophie offenbart sich der Streit sokratischer Ethik mit eleatischer Dialektik und älterer Metaphysik, der nur scheinbar in ihr geheilt und versöhnt ist. Gott als das bewußte neidlose Gute ist das Resultat und der einfache Ausdruck für das Ganze der sokratischen Ethik; der Sohn des Guten, welcher dann zur Idealwelt, zum *κόσμος νοητός* wird, soll in seinem Gegensatz und seiner Verbindung mit dem nichtigen Substrat, worin die Ideen erscheinen, der Ausweg sein aus den Labyrinth^{en} metaphysischer Probleme, welche die eleatische Dialektik mit großer Gewandtheit der populären Anschauung und den Philosophemen der ionischen Physiker entgegengesetzte ¹⁾. Aber es ist im Grunde nur eine Verbindung widerstrebender Elemente, das Gute ist zu sehr bloß ein Abstraktum, um sich mit der Idealwelt recht zu verschmelzen, Ethik und Metaphysik fallen auseinander, Intelligenz und das Gute, das ihre Dualität bestimmen soll, kommen zu keiner Vereinigung. Plato kehrt so in diesem Auseinanderfallen der Abstraktion und der konkreten Formen zum Orient zurück, aber mit größerem Reichthum, als dieser bieten konnte und insofern mit

1) Vergl. Herbart, Metaphysik Bd. I. den Abschnitt über Griechische Philosophie.

umgekehrten Resultaten, daß nicht mehr das Abstraktum des bloßen Seins, das vielmehr zum todtten materiellen Substrat herabgesunken war, sondern die Verschiedenheit der Form, die Bestimmtheit, als das Bedeutendere hervortritt ¹⁾.

Diese Philosophie mit so widerstreitenden Elementen vereinigte sich in Alexandrien, wo noch sonst mancherlei Orientalisches sich mischte, mit dem Judenthum in seiner damaligen Auflösung. Die Verbindung war um so leichter, da man von verschiedenen Punkten aus auf dem Wege zu ganz ähnlichen Resultaten war. Das Judenthum war mit seinen kosmologischen Reflexionen auf dem Wege, den der Welt immanenten Gott ganz von dem Jehovah abzulösen und diesen als ein leeres beziehungsloses Abstraktum ganz in die Ferne hinauszurücken, die Weisheit, welche mit intelligenter Macht alles durchdringt, allmächtig, alles schauend, ein Ausfluß der Herrlichkeit des Allmächtigen, Abglanz des ewigen Lichtes und Bild seiner Güte und doch in sich bleibend, erhabener als Licht, dem doch die Finsterniß folgt, während ihr das Böse nicht widerstehen kann ²⁾, war durchaus in den Vordergrund getreten. Die Resultate dieser Reflexionen über die allgemeine Offenbarung in der Welt wußte man noch nicht mit dem transzendenten Gott der besondern Offenbarung in Israel zu vereinigen, jene ist aber das Neue, alles Interesse in Anspruch Nehmende, diese das Alte, Ehrwürdige, es tritt in das beziehungslose Dunkel der Abstraktheit zurück, heilig, aber der Zeit fremd. Jene göttlichen Eigenschaften, Weisheit, Güte, Heiligkeit, waren in ihrer abstrakten Nakttheit nur inhaltleere Begriffe, die aber gerade in ihrer Leerheit als etwas Erhabenes, immer Gleiches über der vielfach getheilten, zersplitterten Welt stehn. Von der Welt aufsteigend konnte man den ganzen Reichthum der Vorstellungen, Begriffe, Anschauungen von Verhältnissen nicht auf-

1) Die apokryphischen Stellen, in denen man sonst Andeutungen der Trinität bei Plato fand, sind bedeutungslos, bloße Formen; so die aus dem Briefe an Dionys: *περὶ τὸν πάντων βασιλεία πάντα ἐστὶ, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα, καὶ ἐκεῖνο αὐτίον ἀπάντων τῶν καλῶν, δεῦτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα καὶ τρίτον περὶ τὰ τρίτα.*

2) Weisheit 7, 21 ff.

geben, aber auch nicht unmittelbar aus jenen Abstrakten ableiten, so trat beides auseinander.

Der Platonismus war auf entgegengesetztem Wege zu einer ähnlichen Spaltung gelangt. Ihm war das theoretische Wissen das Erste. Die Welt mit dem ganzen Reichthum ihres Wissens, ihrer Gedanken, Verhältnisse, Spekulationen hatte der Grieche von jeher betrachtet, dieser Reichthum des Wissens war sein Stolz fremden Völkern gegenüber, er konnte ihn nicht aufgeben; aber die Welt fing an ihm ungetreu zu werden, dies Wissen selbst zerfiel in sich, die Philosophen erinnerten an den Wechsel des Werdens, bald behaupteten sie den ewigen Fluß aller Dinge, bald die Unmöglichkeit jeder Veränderung, die Welt schien sich vor den Augen des Beschauers in nichtigen Schein aufzulösen; so trennen sich die Begriffe, das Denken und Wissen, von dem empirischen Dasein; über die nichtige Welt, diesen Komplex einzelner Dinge, erhebt sich die ewig gleiche Intellektualwelt. Durch Sokrates war neben das theoretische Interesse das praktische, neben metaphysische Untersuchungen ethische gestellt. Sie führten zu ähnlichen Abstraktionen, die im Begriff des Guten ihren gemeinsamen Ausdruck fanden. Das Gute wurde dem Platoniker dasselbe, was dem spätern Juden der Gott der Offenbarung, es war der allgemeine Begriff, der als der höhere Grund der Intellektualwelt und, mittelbar durch diese, der wirklichen Welt gelten sollte. So kam man vom Guten zum bewußten Guten, in dem man den Grund der Welterschöpfung fand, da ja der Neid mit seinem Begriff unverträglich ist. In dem Übergange zur Intellektualwelt öffnet sich aber sogleich eine unendliche Kluft; das bewußte Gute ist noch ein allgemeiner inhaltleerer Begriff, der *νόσμος νοητός* aber gerade im Gegentheil nur ein Ausdruck für die ganze Fülle des Besondern. Der Streit von Ethik und Metaphysik bewirkt im Platonismus denselben Zwiespalt wie der von Offenbarungsglauben und kosmologischer Reflexion im Judenthum. So verband sich beides, und das Resultat dieser Vereinigung war die alexandrinische Theosophie, deren Charakter durch ihre Elemente eigentlich schon bestimmt ist.

Die alexandrinische Theosophie ist über den Zwie-

spalt dieser widerstrebenden Elemente nicht hinausgekommen, allenthalben gähnt die Kluft, welche die Idealwelt von der wirklichen, wie von dem absoluten Gott, trennt. Das Neue besteht hauptsächlich darin, daß sie die Intellektualwelt bestimmter als Einheit, als in sich gegliedertes Ganze auffaßt, sie ist *ιδέα ιδεών*, und da auch dies noch zu sehr Kollektivbegriff ohne inneren Zusammenhang ist, die Welt aber vielmehr in der Bestimmtheit der Verhältnisse besteht, alles in ihr nach Maß und Zahl geordnet ist, Plato selbst sie als beseelten Organismus bezeichnet hatte, so faßt sie die Intellektualwelt noch mehr als in sich bestehende Einheit als Logos auf, sie bekommt darin Leben und eine Art von Persönlichkeit. Je mehr nun der Logos wirkliche Persönlichkeit erhält, um so mehr tritt er auch aus dem bloßen Verhältniß zur Welt, als der Komplex ihrer Formen, heraus in ein Verhältniß zu den endlichen Geistern; er wird der Offenbarer des Wesens der Dinge, der Quell alles absoluten Wissens, der Grund für das Denken der einzelnen Menschen. In das Wissen fällt durchaus das Hauptinteresse der ganzen alexandrinischen Philosophie; indem dies aber mit allen Ideen und Verhältnissen, die sich in der Welt darstellen, in den Logos gesetzt wird, bleibt für den transzendenten Gott der Offenbarung kaum etwas Andres übrig als die Idee der Transzendenz selbst; er ist der allgemeine Begriff des Seins, das *ὄντως ὄν*. Auch der Logos hat freilich wahrhaftes Sein, aber er hat es nur, ist aber nicht es selbst, es wird in ihm getrübt durch das nothwendige Verhältniß zur Welt, deren Abstraktion er nur ist. Gott ist dagegen dies Sein selbst, fern von jedem Verhältniß zur Welt, ja überhaupt von jedem Verhältniß, von sich selbst erfüllt, ist er sich selbst genug, die reine Identität mit sich, einfach, der allgemeinste Begriff. Zugleich mit dem Sein werden ihm dann freilich Weisheit, Güte und Macht beigelegt, aber nur in dieser allgemeinen Form des inhaltleeren Begriffs.

Der Logos ist so durchaus von Gott getrennt, er steht in gar keinem Verhältniß zu ihm und kann also auch Gott und sein Wesen nicht offenbaren. Es ist dies nur wieder der innere Zwiespalt der alexandrinischen Philosophie, in dem sie

gerade ihr Wesen hat; es sind die Reste des alten Gottesbegriffs, den man in diese beziehungslose Überweltlichkeit gerettet hat. Hierin liegt auch der Grund, weshalb, wie Baur mit Recht behauptet, der Logos nicht mit der Weisheit identifizirt wird, sondern ihr untergeordnet erscheint, auf einer zweiten Stufe dasselbe, was die Weisheit auf der ersten, sie der abstrakte Begriff, er der Komplex des Konkreten. Das Pneuma hat in dieser Philosophie natürlich keinen Platz. Ausschließlich dem objektiven Wissen zugewandt, hat die Subjektivität des innerlichen besondern Lebens für sie keine Bedeutung, und da Gott und Welt absolut getrennt sind, braucht sie dies Prinzip der göttlichen Selbstmittheilung nicht. Als prophetischer Geist findet es einen Platz, ist aber da nur das Sichoffenbaren des Logos, steht also wieder rein auf der theoretischen Seite. Auch die Idee der Versöhnung, die einen Anknüpfungspunkt für die christliche Trinitätslehre geben könnte, fehlt; auf der einen Seite wird die Sünde manichäisch aus der Materie abgeleitet, auf der andern hofft man sie durch das absolute Wissen zu vertilgen.

Brechen dann neben dieser spekulativen Seite die Reste der althebräischen Anschauungsweise hervor, so heben sie wieder die philosophischen Resultate auf; dann ist die göttliche Güte der Grund der Welterschöpfung, Gott offenbart sich, die Ideen werden zu Engeln, der Logos zum Engelfürsten, aber eben dieser Zwiespalt ist das Leben der alexandrinischen Philosophie.

Der besondre Gehalt der christlichen Trinitätslehre, die Ideen, welche sie im Bewußtsein begründen, finden in dieser Philosophie nichts Analoges. Hier sind wirklich nur jene leeren Momente der Einheit und des Unterschieds; dort eine Abstraktion, hier ein Komplex des Mannigfaltigen; Gott und Mensch fallen so auseinander, daß eine Vermittlung unmöglich wird; der Mensch ist freilich nach dem Bilde Gottes gemacht, aber dies Bild ist der Logos, dessen Ähnlichkeit mit Gott eben in seiner Unähnlichkeit besteht; Gott tritt also in unerreichbare Ferne, er offenbart sich nicht, er theilt sich nicht mit. Der Grundfehler, welcher all diese falschen Resultate hervorgerufen hat, ist die einseitige Richtung auf das Wissen. Nur im Wis-

sen und Denken, und zwar dem abstrahirenden Denken findet der Mensch seine Unendlichkeit, das Ganze des Lebens wird gar nicht erfaßt, das sittliche Leben so wenig als das Kunstleben, nirgends ist dem Menschen ein Rest schöpferischen, wirklich freien Wirkens geblieben, alles in die Nothwendigkeit leerer Abstraktion aufgegangen, nirgends eine Verbindung zu konkreten lebenden Gestalten; selbst die Phantasie schafft nur Abstrakta, die geistreiche Bewegung bringt es nur zu Allegorien, überall nur ein Leben des Todes; selbst als Prinzip wird es aufgestellt, alles Leben in sich zu ertöden, um als bloßer Begriff des Denkens das rechte Leben zu erhalten. Dennoch kann aber diese Philosophie das vielfach gespaltene Dasein, aus dem sie sich fortwährend hinausabstrahirt, nicht entbehren, sie fristet ihr Leben nur durch den Mord des Lebendigen, indem sie das nur Innerliche zu suchen meint, geht sie doch eigentlich nur nach außen, — freilich mephistophelisch vernichtend, ein Raubthier auf geistigem Gebiet; — der *γνωσκὸς* will mit Polyperarmen die ganze Welt umfassen, aber er hat das Zentrum des menschlichen Seins verloren. Was der Philosophie fehlt, kann sich auch in ihren Gebilden nicht finden; dem Logos fehlt der Kern der Persönlichkeit, der Wille, er ist nur dies Abstrahiren selbst, das fortwährende Tödten des lebendigen Einzelnen; — Gott das absolute Abstraktum — das Sein ¹⁾.

Das einzig Analoge, das diese Philosophie mit der christlichen Trinitätslehre hat, besteht in einer Form mit durchaus verschiedenem Inhalt, auch im Christenthum ist der Logos das Prinzip der Offenbarung, aber dies ist eine wirkliche, die des persönlichen Gottes an den persönlichen Menschen; dieser empfängt darin etwas Positives, während dort das Denken nur von allem positiven Inhalt entleert wird. Auch der Mensch

1) Man hat in neuerer Zeit der alexandrinischen Philosophie eine viel zu große Bedeutung für die christliche Dogmenbildung eingeräumt; es ist aber nur eine formale, und auch diese Formen haben innerhalb des Christenthums, bald allmählig, bald von vorn herein, einen andern Sinn bekommen, denn in dem ursprünglichen erweisen sie sich mit dem Christenthum durchaus unvereinbar. Jedes neue Leben giebt ja der alten Form eine andre Bedeutung.

gerade ihr Wesen hat; es sind die Reste des alten Gottesbegriffs, den man in diese beziehungslose Überweltlichkeit gerettet hat. Hierin liegt auch der Grund, weshalb, wie Baur mit Recht behauptet, der Logos nicht mit der Weisheit identifizirt wird, sondern ihr untergeordnet erscheint, auf einer zweiten Stufe dasselbe, was die Weisheit auf der ersten, sie der abstrakte Begriff, er der Komplex des Konkreten. Das Pneuma hat in dieser Philosophie natürlich keinen Platz. Ausschließlich dem objektiven Wissen zugewandt, hat die Subjektivität des innerlichen besondern Lebens für sie keine Bedeutung, und da Gott und Welt absolut getrennt sind, braucht sie dies Prinzip der göttlichen Selbstmittheilung nicht. Als prophetischer Geist findet es einen Platz, ist aber da nur das Sichoffenbaren des Logos, steht also wieder rein auf der theoretischen Seite. Auch die Idee der Versöhnung, die einen Anknüpfungspunkt für die christliche Trinitätslehre geben könnte, fehlt; auf der einen Seite wird die Sünde manichäisch aus der Materie abgeleitet, auf der andern hofft man sie durch das absolute Wissen zu vertilgen.

Brechen dann neben dieser spekulativen Seite die Reste der althebräischen Anschauungsweise hervor, so heben sie wieder die philosophischen Resultate auf; dann ist die göttliche Güte der Grund der Welterschöpfung, Gott offenbart sich, die Ideen werden zu Engeln, der Logos zum Engelsfürsten, aber eben dieser Zwiespalt ist das Leben der alexandrinischen Philosophie.

Der besondre Gehalt der christlichen Trinitätslehre, die Ideen, welche sie im Bewußtsein begründen, finden in dieser Philosophie nichts Analoges. Hier sind wirklich nur jene leeren Momente der Einheit und des Unterschieds; dort eine Abstraktion, hier ein Komplex des Mannigfaltigen; Gott und Mensch fallen so auseinander, daß eine Vermittlung unmöglich wird; der Mensch ist freilich nach dem Bilde Gottes gemacht, aber dies Bild ist der Logos, dessen Ähnlichkeit mit Gott eben in seiner Unähnlichkeit besteht; Gott tritt also in unerreichbare Ferne, er offenbart sich nicht, er theilt sich nicht mit. Der Grundfehler, welcher all diese falschen Resultate hervorgerufen hat, ist die einseitige Richtung auf das Wissen. Nur im Wis-

sen und Denken, und zwar dem abstrahirenden Denken findet der Mensch seine Unendlichkeit, das Ganze des Lebens wird gar nicht erfaßt, das sittliche Leben so wenig als das Kunstleben, nirgends ist dem Menschen ein Rest schöpferischen, wirklich freien Wirkens geblieben, alles in die Nothwendigkeit leerer Abstraktion aufgegangen, nirgends eine Verbindung zu konkreten lebenden Gestalten; selbst die Phantasie schafft nur Abstrakta, die geistreiche Bewegung bringt es nur zu Allegorien, überall nur ein Leben des Todes; selbst als Prinzip wird es aufgestellt, alles Leben in sich zu ertöden, um als bloßer Begriff des Denkens das rechte Leben zu erhalten. Dennoch kann aber diese Philosophie das vielfach gespaltene Dasein, aus dem sie sich fortwährend hinausabstrahirt, nicht entbehren, sie fristet ihr Leben nur durch den Mord des Lebendigen, indem sie das nur Innerliche zu suchen meint, geht sie doch eigentlich nur nach außen, — freilich mephistophelisch vernichtend, ein Raubthier auf geistigem Gebiet; — der *γνωστικός* will mit Polypenarmen die ganze Welt umfassen, aber er hat das Zentrum des menschlichen Seins verloren. Was der Philosophie fehlt, kann sich auch in ihren Gebilden nicht finden; dem Logos fehlt der Kern der Persönlichkeit, der Wille, er ist nur dies Abstrahiren selbst, das fortwährende Töden des lebendigen Einzelnen; — Gott das absolute Abstraktum — das Sein ¹⁾.

Das einzig Analoge, das diese Philosophie mit der christlichen Trinitätslehre hat, besteht in einer Form mit durchaus verschiedenem Inhalt, auch im Christenthum ist der Logos das Prinzip der Offenbarung, aber dies ist eine wirkliche, die des persönlichen Gottes an den persönlichen Menschen; dieser empfängt darin etwas Positives, während dort das Denken nur von allem positiven Inhalt entleert wird. Auch der Mensch

1) Man hat in neuerer Zeit der alexandrinischen Philosophie eine viel zu große Bedeutung für die christliche Dogmenbildung eingeräumt; es ist aber nur eine formale, und auch diese Formen haben innerhalb des Christenthums, bald allmählig, bald von vorn herein, einen andern Sinn bekommen, denn in dem ursprünglichen erweisen sie sich mit dem Christenthum durchaus unvereinbar. Jedes neue Leben giebt ja der alten Form eine andre Bedeutung.

ist nicht das bloße Abstraktum des endlichen Geistes, sondern der Gefallene, durch die Sünde Verdorbene, der ohne Vergebung und Erlösung nicht zu dem persönlichen heiligen Gott kommen kann. Soll der Logos hier der wirkliche Vermittler sein, so muß sein Begriff ein durchaus anderer werden, er darf nicht der *δευτερος θεός ἐν καταρχῇσει* bleiben, der eigentlich absolut von Gott getrennt ist, sondern er muß wirklich göttlichen Wesens sein, um ein göttliches Lebensprinzip in die Welt bringen zu können.

Das Resultat dieser Untersuchung ist also, daß sich nur da Keime der Trinitätslehre finden, wo die Ansichten von dem Verhältniß Gottes zur Welt den christlichen wirklich verwandt sind, hauptsächlich also nur im Judenthum. Es sind daher zunächst immer Keime der Offenbarungstrinität, die aber sogleich ihre Befestigung im Gottesbegriff selbst suchen, also zu Andeutungen der Wesenstrinität werden. Das Judenthum ist auf dem Punkte mit wirklichem Bewußtsein die Unterscheidung im Gottesbegriff zu vollziehen, hier bleibt es aber stehn, die Art der Unterscheidung und das Verhältniß der beiden Unterschiedenen kommt nicht zur Klarheit. Beides geschieht in der alexandrinischen Philosophie, aber so, daß alle wahre Philosophie und Religion dadurch aufgehoben wird. In ihrer Einseitigkeit geht ihr auch ganz die Ahnung einer Unterscheidung in dem Begriff des inweltlichen Gottes unter, während im Judenthum wenigstens die Andeutungen dazu sich finden.

Trinitätslehre des Neuen Testaments.

Mit dem Übergang zum N. T. treten wir auf einen wesentlich andern Boden. Auch das Judenthum war über die absolute Trennung von Gott und Mensch nicht hinausgekommen, — die Hoffnungen und Ahnungen zerfielen immer wieder — hier wird der Unterschied anerkannt, aber die Trennung aufgehoben in der Idee des Gottmenschen. Auch hier kommt dieser Begriff freilich noch nicht in der Entwicklung aller seiner Momente zum Bewußtsein, dies kann erst in der Reflexion geschehn, welche durch Gegensätze und Abweichungen hervorge-

rufen wird, aber die Ideen einer wesentlichen Offenbarung und Mittheilung Gottes sind bestimmt ausgesprochen. Zunächst lehnt sich dies an die jüdischen Messias Hoffnungen, aber die Messiasidee erhält einen wesentlich andern Inhalt. Bei den Synoptikern tritt allerdings die menschliche Persönlichkeit noch in den Vordergrund, so auch bei Petrus. Jesus ist zunächst Christus als der, den Gott ἐκείνος πνεύματι ἁγίῳ καὶ θυράσει¹⁾, aber schon durch seine übernatürliche Geburt wird er aus dem Kreise des bloß Menschlichen hinausgerückt und deshalb von Lucas als Sohn des Höchsten bezeichnet. Christus selbst will sich auch als den erkannt wissen, der nicht bloß der Menschensohn ist, wenn er die Meinung, daß der Messias der Sohn Davids sei, widerlegt²⁾. Soll dies etwa nur heißen, daß es ein andres Prinzip sei, das ihn zum Messias mache, als seine Abstammung von David? Die Erklärung wäre etwas sehr modern, sie wird aber auch durch die Stelle selbst widerlegt, die in dem johanneischen „bevor Abraham war, bin ich“ ihr Analogon findet; der Gedanke findet nur in der vor-menschlichen Existenz Christi seine Vollendung. Nur in der wesentlichen Göttlichkeit Christi finden auch die übrigen Aussagen der Synoptiker über ihn ihre Begründung. Für das υἱὸς τοῦ Θεοῦ genügt es nicht, auf den Sprachgebrauch des Alten Testaments hinzuweisen, es erhält erst durch seine besondere Beziehung die jedesmalige Bedeutung; Christus ist es aber in dem Sinne, daß es erst durch ihn alle übrigen werden, er an sich, sie durch ihn. Er ist für die Welt ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς³⁾, der Quell alles Heils und aller Gotteserkenntniß, denn niemand kennet den Vater als der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren⁴⁾; er ist deshalb allein διδάσκαλος und καθηγητής⁵⁾, ist der Herrscher des αἰῶν μέλλον; von ihm können die Sünder Hilfe erwarten, er hört ihre Gebete, er ist bei ihnen bis an die συντέλεια τοῦ αἰῶνος, ist endlich der Richter der Lebendigen und der Todten, also der vollkommene

1) Apost. Gesch. 10, 38.

2) Matth. 22, 41 — 46. vergl. Marc. 12, 35 — 37.

3) Ap. Gesch. 3, 15.

4) Matth. 11, 27.

5) Matth. 23, 8.

Offenbarer Gottes, Erlöser, Versöhner, Spender des heiligen Geistes, der richtende Vollender dieses und der Herrscher des künftigen Weltalters. Dies ist aber etwas ganz andres, als der jüdische Messiasbegriff enthält. In ihm wurde ein Reiner und Vollender des Gesetzes erwartet, aber Christus offenbart nicht den göttlichen Willen, sondern Gott selbst, und er kann dies nur, indem er selbst in einem wesentlichen Verhältniß zum Vater steht, denn wie nur der Sohn den Vater kennt, wird auch der Sohn nur vom Vater erkannt; beide sind also an sich nicht die Offenbaren sondern die Verborgenen, nur einander bekannt, müssen sie der Welt erst der eine durch den andern offenbart werden. Wie Christus aus dem Kreise der Menschen heraustritt, so tritt er nur mit Gott zusammen; wie die Jünger keinen auf Erden Vater nennen sollen, weil nur einer ihr Vater ist, Gott, so sollen sie auch keinen auf Erden Herr und Meister nennen; allenthalben diese Vereinigung, die immer sogleich auf ein wesentliches Verhältniß hinweist. Erst hierin findet es auch seine Begründung, wenn Christus sagt, Johannes der Täufer sei zwar der Größte aller vom Weibe Geborenen, aber der Kleinste im Himmelreich sei größer als er ¹⁾. Dieser kann es doch nur sein in Folge eines neuen Lebensprinzips, das er empfangen hat, Christus ist aber der Spender desselben, er muß das göttliche Wesen und Leben haben, um es andern ertheilen zu können. Dies ist allerdings der heilige Geist, und man kann so mit einigem Grund sagen, das Göttliche in Christo werde von den Synoptikern noch als der heil. Geist gefaßt, aber dies Wort hat nur im N. T. eine ganz andre Bedeutung erhalten. Auch der die Propheten inspirirende Geist wird freilich so genannt, aber nichts widerspricht dem klaren Sinn des N. T. mehr, als die Behauptung, dies als bleibend sei das Göttliche in Christo. Dort offenbart er nur den göttlichen Willen, oder ist vielmehr dieser den Propheten offenbarte Wille selbst, hier aber ist er das Prinzip des göttlichen Lebens, nicht in dem Unbegriff einer wesenlosen Kraft, sondern als das innerweltliche Wesen Gottes selbst. Der heil.

1) Matth. 11, 11.

Geist ist hier der zu seinem Volke herabkommende, unter ihm wohnende, es sühnende und heiligende Jehovah, dieser ist in Christo erschienen, und jene Behauptung hat richtig verstanden nur den Sinn, daß der innerweltliche Gott von den Synoptikern noch nicht als Logos und Pneuma unterschieden, sondern ganz in Christum gesetzt werde. Hierin liegt aber nichts Bedenkliches, es ist sogar durchaus nothwendig; während Christus auf Erden wandelt, ist in ihm das Prinzip der objektiven wie der subjektiven Offenbarung; der Geist, der bei der Taufe auf ihn herabkommt, vermittelt nicht für ihn selbst die Gotteserkenntniß, sondern wie er das Leben nicht nur in sich selbst hat, sondern es auch mittheilt, wem er will, so erscheint nothwendig in ihm Gott in seiner ganzen erlösenden Beziehung zur Menschheit. Christus ist als Sohn der persönliche Erlöser, das Abbild des Vaters, aber in ihm ist zugleich der Geist, nicht um seine menschliche Persönlichkeit mit Gott zu vermitteln, sondern als Vermittlung des eignen gottmenschlichen Seins Christi mit den Menschen, indem der Geist von dem Erlöser seiner Gemeinde, allen, die durch ihn zum Vater oder, als vom Vater Gegebne, zu ihm kommen, verliehen wird. Die Welt empfängt ihn während des Lebens Christi noch nicht¹⁾, weil sie noch nicht versöhnt ist, und der Sohn während seines Lebens auf Erden das Prinzip der Erlösung an sich und in ihrer subjektiven Aneignung in sich schließt; das letztere kann aber nicht mitgetheilt werden, bevor die objektive Seite der Heilsoökonomie geschlossen ist. So lange Christus auf Erden lebt, ist nur der Unterschied des an und in sich seienden Gottes und des der Welt offenbar werdenden, mit seinem Scheiden tritt auch dieser der Welt sich offenbarende Gott in den Unterschied des Sohnes und des Geistes. Dieser weitere Unterschied macht sich von selbst, es ist ein nothwendiger Fortschritt im christlichen Bewußtsein; aber er ist noch durchaus nicht begrifflich gemacht, darum gehen verschiedene Standpunkte noch in einander über. So kann Johannes mitten in der Betrachtung des wesentlich göttlichen Seins Christi, das Göttliche als den absolut ertheil-

1) Joh. 7, 39.

ten Geist ansehen ¹⁾, aber dies wird sogleich wieder in das wesentliche Verhältniß aufgehoben. Es ist immer noch der Übergang von dem Anschauen des Wirkens Christi in Wunder und Lehre zu dem Erkennen seines wesentlich göttlichen Seins zu bemerken, besonders bei den Synoptikern, denn von ihnen ist er nur faktisch gemacht, ohne daß darauf reflektirt wäre. Das klare Bewußtsein darüber tritt besonders ein, wenn das Verhältniß Christi zur Gemeinde dargestellt wird, da sondert sich der Geist von dem Göttlichen im Sohne, es erscheint, wie in der Taufformel, eine dreifache Heilskausalität: Vater, Sohn, heil. Geist.

Bestimmter wird jener Unterschied schon bei dem vielfach reflektirenden Paulus, dem überhaupt das bloß Menschliche und das Göttliche, der Welt Sünde und des Herrn Gnade in scharfe Gegensätze auseinanderfällt. Die anagogischen Anknüpfungen an die jüdische Messiasidee fielen bei ihm weg, theils durch sein Verhältniß zu großentheils heidenchristlichen Gemeinden, theils durch die Art seiner Bekehrung, und somit alles, was sie Förderndes und Hemmendes hatten. Zunächst sondern sich bestimmter Sohn und Geist, denn dies ist hier das Neue, erst für die begriffliche Fassung Erstrebte, während die Unterscheidung des transzendenten und immanenten Gottes schon abgeschlossen ist. Beide sind Ursächlichkeiten der Erlösung, denn im Namen unsers Herrn Jesu und im Geiste unsers Gottes sind wir gerechtfertigt ²⁾, Christus erwirbt die Vergebung der Sünde und Kindschaft bei Gott, im Geist eignet sie ein jeder sich an; dieser vermittelt die Gemeinschaft mit Gott und Christo, wie er zugleich die einzelnen Glieder der Gemeinde zum Ganzen verbindet. Er ist der Geist Gottes, indem er im Menschen den fleischlichen Sinn vernichtet und den pneumatischen wirkt, ihn zum Kinde und Eigenthum Gottes macht. Er ist ferner der Geist Christi, nicht als ob er das Göttliche in ihm wäre, den Menschen Jesus erst zum Christus machte, sondern weil dieser ihn seiner Gemeinde gibt, erst durch die Versöhnung im Tode Christi das Kommen des Geistes möglich geworden

1) Joh. 3, 34.

2) 1 Kor. 6, 11.

ist, und dieser ihn wieder erst als unsern Herrn erkennen läßt¹⁾. Hier kann oft der Unterschied zu verschwimmen, das Wirken des Sohnes und des Geistes zusammenzufallen scheinen, aber auf dem Boden der Ökonomie bleibt immer die Thätigkeit der Personen eine irgend wie gemeinschaftliche, die sich nur durch die Form besondert. So heißt es von Christo, wie von dem Geiste, er wohne in uns durch den rechtfertigenden Glauben, er ideal und vermittelt durch den Geist, den er sendet, der Geist aber unmittelbar als der gesandte, in heiligender Liebe und Gemeinschaft. So wird auch von beiden gesagt, daß sie uns vertreten, aber Christus thut es als der Gestorbene und Auferstandene, versöhnend und rechtfertigend, der Geist aber als Geist des Gebets, der uns erleuchtet, uns lehrt, was und wie wir beten müssen; er durchdringt diesen innigsten Erguß des zu Gott gewandten Subjekts, ist die von Gott in unser Herz einströmende und aus ihm zurückströmende Kraft, welche den Erguß unsrer Empfindungen aus einem unbefriedigten Seufzen zum erhörten Gebet macht. Allenthalben legt sich bei der scheinbaren Einerleiheit die Verschiedenheit auseinander²⁾. Paulus löst nirgends die Dreiheit in eine Zweiheit auf, sondern stellt gerade dann Vater, Sohn und Geist zusammen, wenn er die Segnungen der Erlösung auf ihren Ursprung zurückführt³⁾.

Der Mittelpunkt des ganzen paulinischen Denkens ist freilich die Erlösung der Menschheit und ihre Versöhnung mit Gott; aber die Offenbarung jener Unterschiede in Gott findet der Apostel keineswegs erst hier, sondern schon in der Welterschöpfung und in der vorbereitenden Ökonomie des Gesetzes. Allenthalben ist Christus der Offenbarer des verborgenen Gottes. Bei dem Zuge der Juden aus Ägypten, dem Typus der Welterlösung, war er der geistige Fels, aus dem die Väter

1) 1 Kor. 12, 3.

2) Röm. 8. Am meisten stellt sich gerade in diesem ganzen Kapitel die Einheit im Unterschiede und der Unterschied in der Einheit dar. Es ist ein fortwährendes Entfallen desselben in der Heilsökonomie.

3) 1 Kor. 12, 4 — 6; 2 Kor. 13, 13; Ephes. 1, 17.

des jüdischen Volkes einen geistigen Trank schöpfen ¹⁾; er ist der Erstgeborne aller Kreatur und doch der zweite Adam. So wird Christus nicht erst durch seine Geburt als Mensch, sondern er ist schon an sich; der Vater sendet ihn, seinen Sohn, indem er ihn geboren werden läßt vom Weibe; dadurch kommt er dann erst unter das Gesetz, dem er an sich nicht unterworfen war ²⁾; dadurch wird er arm, obgleich an sich reich, damit wir durch seine Armuth reich würden ³⁾. Dem Paulus ist die Persönlichkeit Christi so wenig in seiner menschlichen Existenz beschlossen, daß diese sich sogar ins Doketische könnte zu verflüchtigen scheinen, wenn er sagt, Gott habe seinen Sohn gesandt *ἐν ὁμοιωματι σαρκὸς ἀμαρτίας* ⁴⁾. Das menschliche Sein wird zu einer Existenzform, die der Sohn für den Zweck der Erlösung angenommen hat, sie dauert also auch nur so lange als dieser Zweck; ist er erreicht, so hört sie auf, Christus regiert nicht mehr als Gottmensch, als Erlöser, sondern in seiner Einheit mit dem Vater, es ist wieder Gott alles in allem ⁵⁾. So tritt vor der Reflexion die menschliche Existenz und das göttliche Sein in bestimmten Gegensatz; nach jener Seite ist Christus aus dem jüdischen Volke, nach dieser ist er der Gott über alles, gelobt in Ewigkeit ⁶⁾.

In dieser Hinsicht findet sich kein Unterschied zwischen den größern und kleinern paulinischen Briefen, die verschiedenen Stellen weisen nur in völliger Übereinstimmung auf einander hin. Wenn es 2 Kor. 8, 9 heißt, daß Christus, an sich reich, unfertwegen arm wurde, so ist dies nichts anders als das ἐκεί-

1) 1 Kor. 10, 4.

3) 2 Kor. 8, 9.

2) Gal. 4, 4.

4) Röm. 8, 3.

5) 1 Kor. 15, 28.

6) Röm. 9, 5. Die philologische Nothwendigkeit der Beziehung macht wohl immer sich geltend. Vom Ergeten kann man aber wohl fordern, daß er seinen Vorstellungen so viel Elasticität erhalte, um die paulinischen Aussprüche zu fassen, wie sie vorliegen, denn man kann diese Stelle nur ungewöhnlich, nicht aber andern widersprechend finden. Am wenigsten aber beweist der Zirkel, die Stelle könne nicht auf Christum gehen, weil sie eine Doxologie sei, und sie sei eine Doxologie, weil sie nicht auf Christum sich beziehen könne.

νωσε εαυτόν, μορφήν δούλου λαβών; das ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος ¹⁾ ist dasselbe, was das τὸν εαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας des Römerbriefs. Das ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων und das εἶναι ἴσα θεῷ des Philipperbriefs findet sein Analogon in der εἰκὼν τοῦ θεοῦ des zweiten Korintherbriefs ²⁾. Der πρωτότοκος πάσης κτίσεως, in dem alles im Himmel und auf der Erde geschaffen ist ³⁾, würde zunächst seine Analogie in dem δι' οὗ τὰ πάντα ⁴⁾ finden. Dagegen macht Baur freilich mit einigem Schein die Einwendung, daß der paulinische κύριος immer nur der Herr der Gemeinde sei; doch hier ist das besondre Verhältniß der Sätze zu berücksichtigen. Θεοὶ und κύριοι stehen hier parallel, und gegen diese heidnischen Götter und Herren bildet der christliche θεὸς ὁ πατὴρ und κύριος Ἰησοῦς Χριστός einen Gegensatz, da kann das τὰ πάντα, welches aus Gott dem Vater seinen Ursprung hat, keine andre Totalität sein als die in dem τὰ πάντα, welches durch Christum geworden ist; jene kann aber nur die Welt sein — Gott der Vater ist der wahre Schöpfer der Welt, die heidnischen Götter nur falsche, sogenannte — ein häufiger Gegenstand der paulinischen Polemik. Auf gleiche Weise ist der μέγας θεὸς καὶ σωτὴρ des Titusbriefs ⁵⁾ nur eine andre Form für den ἐπὶ πάντων θεός des Römerbriefs; es ist allenthalben nur gegenseitige Erläuterung und Bestätigung ⁶⁾.

Bei Paulus beginnt die Ausbildung der christlichen Logoslehre. Noch wird freilich der Name nicht gebraucht, aber die Sache selbst ist in ihrem ganzen Umfange schon da. Was ist der Logos anders, als der Vermittler Gottes mit der Welt, in allen Formen seiner Offenbarung? Gerade diese Stelle nimmt aber bei Paulus der Sohn ein: dieser ist es, durch

1) Philipp. 2, 7.

2) 2 Kor. 4, 4.

3) Kol. 1, 15. 16.

4) Röm. 11, 36.

5) Tit. 2, 13.

6) Baur a. a. O. S. 84. 85 glaubt durch die verschiedene Christologie der größeren und kleineren paulinischen Briefe seine Ansicht von der Unächtheit der letztern bestätigt zu sehen; die Verschiedenheit ist aber leider nur eingebildet, eben so großentheils die Unächtheit der kleineren Briefe.

den die Welt geschaffen wird, er tränkt die Juden in der Wüste mit geistigem Trank, er wird endlich Mensch und offenbart die Fülle der göttlichen Gnade, er tilgt die Sünde, versöhnt die Welt mit Gott, ist nun ihr Herr und Regierer — sein ist die Erde und ihre Fülle — und einstiger Richter. In dem Paulus diesen der Welt sich offenbarenden Gott unter dem Begriff des Sohnes faßt, tritt der Unterschied vom Vater bestimmter hervor, seine Persönlichkeit kommt mehr zum Bewußtsein, wird aber auch immer entschieden als vorweltlich bestimmt. Dabei wird jedoch die wesentliche Gleichheit nicht aufgegeben, denn das Göttliche in ihm ist nicht ein schwankender Unbegriff, der am Ende auf ein ungöttliches Endliches hinausläuft, sondern es ist Gott selbst, dieser war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selbst ¹⁾. Dies bringt die Unterscheidung des Geistes vom Sohne, nicht allein nach seiner Wirksamkeit in der Heilsökonomie, sondern auch nach seinem Wesen, mit sich. Nach der ersteren ist er das Prinzip der subjektiven Aneignung des Heils; er wirkt innerlich in den Geistern der Menschen, zieht sie zu Christo, erleuchtet sie, daß sie die objektive Erscheinung Gottes erkennen, heiligt sie, führt sie zu Gott, von dem und zu dem wir sind. Nach seinem vorweltlichen Sein in Gott ist der Geist dann auch hier das Prinzip der Innerlichkeit, er erforscht die Tiefen der Gottheit ²⁾.

Dies geschieht nicht bei Paulus allein, alle Schriften aus der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts sind bewußt oder unbewußt in dieser Entwicklung begriffen. Schon die nichtapostolischen Schriften des neutestamentlichen Kanons zeigen es, wenn sie die göttliche Natur Christi auch nicht mit dem Namen des Logos bezeichnen. So der Hebräerbrief. Das erste Kapitel beschäftigt sich fast ausschließlich damit, das göttliche Wesen des Erlösers zu bestimmen. Der Sohn ist danach unzertrennlich mit dem Vater verbunden, er gehört zu ihm, wie der Glanz zum Lichte, er ist die vollkommene Darstellung seines Wesens. Dies bezeichnet schon die Eigenthümlichkeit des Sohns als des Vermittlers mit der Welt, als des sich offen-

1) 2 Kor. 5, 19.

2) 1 Kor. 2, 10. 11.

barenden Gottes. Seinem Wesen nach steht er nur zum Vater in unmittelbarem Verhältniß, er ist unendlich erhaben über die Engel, ihr Herrscher; während Gott sie, als seine Diener, zu Feuerflammen und Hauchen des Windes macht, ist der Sohn der Gott, dessen Thron in Ewigkeit dauert; selbst ewig, ist er der Schöpfer der wandelnden Welt; der Himmel veraltet wie ein Gewand, er aber bleibt, wie er ist, und seine Jahre nehmen kein Ende. Zur Welt steht der Sohn also in einem ganz andern Verhältniß. Er offenbart sich in ihr durch die Schöpfung, er trägt sie mit dem Worte seiner Macht; als aber die Menschheit fällt, reinigt er selbst sie durch das eigne Erscheinen, Leben und Tod von ihren Sünden und läßt sich dann wieder zur Rechten des Vaters nieder.

Hier ist wieder durchaus die christliche Logosidee, der sich offenbarende Gott. Das Göttliche ist in Christo durchaus von dem Menschlichen geschieden, das er zur Erlösung der Welt in bewußter That annimmt. Wesentlich hoch erhaben über die Engel, erniedrigt er sich unter sie; er wird Mensch, damit er, durch den und um dessentwillen alles erst ist, viele zu seiner Herrlichkeit führe¹⁾; er wird so uns gleich, um als ein treuer Hoherpriester uns zu erlösen und zu versöhnen²⁾. Diese Idee, Christus als menschengewordner Hoherpriester und Mittler, wird nun die Hauptidee des Briefs, und giebt immer Veranlassung, reflektirend wieder auf die beiden Seiten in Christo zu kommen, statt die Einheit mit der entschiednen Klarheit des Paulus durchzuführen; Göttliches und Menschliches treten fast in historischer Folge neben einander, statt in ihrem Ineinandersein festgehalten zu werden. Daher wird dann im irdischen Leben Christi durchaus die Menschheit vorherrschend aufgefaßt, — es kann insofern gesagt werden, Christus sei treu dem, der ihn gemacht habe³⁾; — im Begriff des Sohns tritt an die Stelle der wesentlichen Gleichheit mit dem Vater das Ganze seiner Rechte als Sohn und Erbe, er wird also freilich dem Moses als dem *ἱεράρχων* und *οἰκονόμος* entgegengesetzt, zugleich aber auf der andern Seite mit ihm zusammengestellt.

1) Hebr. 2, 9. 10.

2) Ebendas. B. 17.

3) Ebendas. 3, 2.

Die beiden Momente des Christusbegriffs gehen hier allerdings auseinander, darin liegt aber nichts Bedenkliches, denn sie heben sich nicht unter einander auf; das wesentliche Verhältniß des Sohns zum Vater ist vielmehr die Voraussetzung für die ganze irdische Erscheinung Christi, und nur weil das Denken noch nicht begrifflich beide Seiten wieder zur Einheit zusammenfassen kann, scheinen sie sich in historischer Folge neben einander zu stellen. Es ist hierin sogar ein Fortschritt der Reflexion, welche die christliche Logosidee nicht aufhebt, sondern gerade zur Voraussetzung hat; ja es findet selbst eine Annäherung an die johanneische Form statt, indem die Idee der Offenbarung vorherrscht, bei Paulus dagegen die der Erlösung, wovon im Hebräerbrieft fast nur die Sühnung erscheint. Eben so zeigt sich darin derselbe Standpunkt der Reflexion im Hebräerbrieft und im Johannesevangelium, daß beide die Gottheit Christi als die Basis seiner ganzen erlösenden Wirksamkeit erkennen und deshalb die Entwicklung derselben ihren Schriften voranstellen, — ein Prolog im Himmel zu dem großen Drama auf Erden.

Auch die Apokalypse giebt einen Beweis davon, daß die christlichen Logosideen schon in jener Zeit, um 69 nach Chr., sich bestimmter gestalteten. Hier wird die Gottheit in Christo geradezu als *λογος του θεου* bezeichnet ¹⁾, während sonst, wie im Hebräerbrieft, die Erlösung vorherrschend als Sühnung gefaßt wird. Der Name selbst scheint freilich erst damals gebraucht zu sein, er wird wenigstens als neu eingeführt, aber der Sache nach liegt darin nur eine gesetzmäßige Entwicklung der christlichen Ideen. Die Gottheit des Logos wird dann sehr entschieden geltend gemacht. Er ist das Alpha und Omega, der Anfang und das Ende, der da ist, war und sein wird, der Allherrschende ²⁾, der Herr und Gott der heiligen Propheten ³⁾. Wie er das erste Mal erschienen ist, wird er zum zweiten Male zur Vollendung seiner Kirche erscheinen; er sitzt mit Gott seinem Vater auf seinem Stuhle und nimmt Theil

1) Offenb. 19, 13.

2) Ebendas. 1, 8.

3) Ebendas. 22, 6.

an seiner Herrlichkeit, unendlich erhaben über alle Geschöpfe. Sonst tritt freilich die bloß ökonomische Trinität hauptsächlich hervor, aber es geht damit, wie im Hebräerbrief, Reflexionen über das wesentliche Verhältniß des Logos zum Vater sind dem Verlauf der Schrift fremd, sie erscheinen also selten oder gar nicht; aber dieses bleibt nichts destoweniger die Basis der Offenbarung in der Ökonomie, bei der die Reflexion über die Thatfachen der Erlösung, Versöhnung und Heiligung sich allein erst wieder beruhigen kann.

Ihre größte Ausbildung innerhalb des N. T. erhält die christliche Logoslehre bei Johannes, der sowohl gleich im Prolog das Verhältniß des Logos zu Gott an sich bestimmt, als es auch durch das ganze Evangelium durchführt. Er giebt damit dem Sohn und der ganzen Offenbarungstrinität einen festeren Halt im Gottesbegriff selbst¹⁾. Wenn Johannes das Glied, welches in der immanenten Trinität dem Sohne entspreche, als den Logos bezeichnet, so lehnt er sich damit an die Ausdrucksweise der alexandrinischen Theologie. Es fragt sich, ob der Begriff eben so derselbe ist, wie der Name. Rücke²⁾ sagt, der Logos des Johannes werde wohl als gleich mit dem philonischen bestehn, das *θεός* im *θεός ἦν ὁ λόγος* gleich dem philonischen *δευτερος θεός ἐν καταχώσει*, das Offenbarungsprinzip in Gott. Bauer hat gesucht, das Gegentheil geltend zu machen. Jedenfalls müßte es sehr auffallen, wenn ein Begriff, der so durchaus nur das Ergebnis bestimmter Gedankenreihen ist, innerhalb eines ganz andern Ideenkreises derselbe geblieben sein sollte. Doch hierüber kann der Prolog des Johannes nicht allein entscheiden, die Bedeutung des Logos erhält darin nicht ihre völlige Bestimmung. Von diesem wird hier freilich gesagt, er war im Anfang, aber damit ist noch nicht die absolute Ewigkeit gegeben, sondern vorläufig nur seine

1) Fichte „über den Unterschied der immanenten und der Offenbarungstrinität“ in der Zeitschrift für Philosophie, neue Folge Bd. III. Heft II., will mit Recht immanente und ökonomische Trinität geschieden wissen, aber die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses kann wohl erst am Ende der dogmatischen Entwicklung gelingen.

2) Die immanente Wesenstrinität. Theol. Stud. u. Krit. 1840. Hft. I.

Existenz vor der Welterschöpfung. Außerdem wird entschieden seine individuelle Existenz ausgesprochen, sie liegt in dem $\pi\rho\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, wie es auch Rücke anerkennt; es bezeichnet das Schauen des Logos auf den Vater, denn der Sohn thut nichts, was er nicht den Vater hätte thun sehn, was aber dieser thut, das thut gleich auch der Sohn. Damit ist jede Hypostasirung, welche eigentlich nur eine Personifikation wäre, ausgeschlossen, so daß der sabellianische Modalismus sich durchaus im Widerspruch mit diesem Prolog befindet. In diesem Schauen des Logos auf Gott liegt dann seine Einheit mit dem Vater; wie er in ihm das Prinzip seines Daseins erkennt, so sucht er in ihm auch den Grund alles seines Thuns. Wenn dann gesagt wird, der Logos sei $\theta\epsilon\omicron\varsigma$, so ist damit noch nicht bestimmt, in welchem Sinne dies geschehe. Es folgt sogleich die Beziehung des Logos zur Welt als Welterschöpfer, es könnte also scheinen, daß auch bei Johannes der Logos nur eine Hypostasirung der Idealwelt wäre, die Wahrheit also, deren Quell er ist, mehr eine Offenbarung von Weltverhältnissen, als von dem Verhältniß Gottes zur Welt und der Welt zu Gott.

Bei Philo ist Gott der kahle Begriff vom hohlen Sein, der Logos steht mit ihm in keiner Beziehung, denn Gott ist allem fremd, die bloße Identität mit sich selbst, der Logos aber steht nur in Beziehung zur Welt, deren Abstraktion er ist. Er ist freilich das Prinzip der Offenbarung, aber sie hat einen sehr nüchternen Inhalt, die Erkenntniß des formlosen Seins; er erlöst die Menschen aus dem Scheinleben ins wahre Leben, aber dies ist kein Leben, sondern wieder nur eine hohle Abstraktion; er ist nur ein Euphemismus für das Geständniß der Widersprüche, in die eine schlechte Metaphysik gestürzt hat. Bei Johannes ist aber der Gottes- wie der Weltbegriff ein anderer, eben so die Ansicht von dem Verhältniß beider, auch der Logosbegriff muß also ein anderer sein. Gott ist hier nicht das hohle Sein, sondern der, welcher also die Welt geliebt hat, daß er seinen eignen Sohn in sie sandte; er flieht so wenig die Beziehung zu ihr, daß er sogar die Menschen erweckt und sie zum Sohne führt; er ist nicht in stiller Ruhe beschloffen, sondern wirkt in ewiger Lebendigkeit. So ist auch das

Verhältniß zum Logos ein ganz andres. Dieser ist nicht, wie bei Philo, absolut von ihm getrennt, sondern der Vater ist in ihm und er im Vater¹⁾. Darum offenbart er auch nicht, wie jener, was wir längst schon wußten — die Vergänglichkeit aller Einzeldinge — sondern das Wesen des Vaters: wer den Sohn, sieht den Vater²⁾; er offenbart ferner die Werke des Vaters: von ihm nimmt er, was er wirkt, er redet, was er gesehen hat³⁾. So bleibt das Verhältniß überall ein lebensvolles, wesentliches.

Nur eins könnte der alexandrinischen Philosophie verwandt scheinen: bei Johannes, wie dort, ist die Erkenntniß der Weg zur Erlösung: der Sohn ist das Licht der Welt, er ist die Wahrheit, und wer ihn erkennt, hat das Leben. Aber hier ist nur die Wahrheit der alexandrinischen Philosophie ohne ihren Irrthum. Alles Leben muß ja von einem mehr oder weniger klaren Erkennen ausgehn, es sei nur ein lebendiges, das Gemüth wirklich bewegendes. Dies ist aber die johanneische Gnosis, von der das *γνωσιν* nicht gilt, denn ihr geht die Liebe zur Seite, in einem Sinn und einer Ausdehnung, wie sie bei den Alexandrinern keinen Platz findet. Eben so ist aber auch der Inhalt des Erkennens bei Johannes ein anderer, dort die nüchterne Bemerkung von der Nichtigkeit des Einzelnen nebst der praktischen Konsequenz resignirender Verzweiflung, hier Gott und seine Liebe gegen uns nebst der freudigen Gewißheit des neuen Lebensprinzips, das in die Welt gekommen ist.

Der Inhalt des johanneischen Logosbegriffs ist also sehr verschieden von dem philonischen, es bleibt also nur die Frage übrig, ob nicht dennoch das *ἐν ἀρχῇ* und das *θεός* in ähnlichem Sinne von ihm ausgesagt sei. Dies wäre zunächst höchst auffallend, es widerlegt sich aber auch schon aus dem Zusammenhange der übrigen Ideen. Offenbarung und Erlösung werden dadurch unmöglich. Eine Abstraktion kann sich gar nicht offenbaren, das allgemeine Denken kann nie in einem konkreten Sein zur Erscheinung kommen; zu erlösen und der Welt neues

1) Joh. 14, 10; 10, 38.

2) Ebendas. 14, 9.

3) Ebendas. 8, 26. 38; 3, 32; 3, 11.

Leben zu geben, vermag sie auf keine Weise. Aber schon dadurch, daß der Logos in wesentlichem Verhältniß zu Gott steht, ist seine absolute Ewigkeit nothwendig gefordert. Dies sprechen auch einzelne Stellen aus. Christus bittet, der Vater möge ihn verherrlichen mit der Herrlichkeit, die er vor der Welterschöpfung bei ihm hatte¹⁾; damit wird jede Beziehung der Art, wie sie der philonische Logos zur Welt hatte, ausgeschlossen, und der Sohn tritt in das Verhältniß zum Vater, wie es die Sophia bei Philo hat, wenn man sie persönlich denkt. Sabellianischer Modalismus wird aber durch das *πρὸς τὸν Θεόν*, durch andre Stellen, durch den ganzen Zusammenhang der johanneischen Ideen ausgeschlossen; da ist dann mit dem wesentlichen Verhältniß von Logos und Gott eine immanente Dyas gegeben, die sich in der Offenbarung auseinanderlegt: der Sohn Gottes, der *ἀληθινὸς Θεός* offenbart sich den Menschen, der Logos ist Fleisch geworden²⁾, und zwar in dem einzelnen Menschen Jesus; denn das ist der Lügner und Antichrist, der leugnet, daß Jesus der Christ ist³⁾. Die zwei sind aber dem Wesen nach gleich, denn alles, was der Vater hat, hat gleich auch der Sohn, nur der Unterschied ist zwischen ihnen, daß der Sohn nicht Prinzip seiner selbst ist, sondern sein Prinzip im Vater hat; sonst sind sie eins⁴⁾. Auch an Ehre sollen sie sich gleich werden, und gerade durch die Ökonomie der Offenbarung wird ihre gleiche Herrlichkeit erkannt; wenn der Sohn sie bis dahin nur bei dem Vater hatte, der ihn liebte vor der Grundlegung der Welt, so sollen nach seinem Herabkommen in die Welt, seinem Hinaufgehen zum Vater und seiner zweiten Erscheinung zum Gericht alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren⁵⁾.

Erkannt wird also dieser Unterschied im göttlichen Wesen erst in der Heilsökonomie. Darum erscheint auch der h. Geist während des Lebens Christi auf Erden noch nicht, nur der Sohn ist der der Menschheit offenbar gewordene Gott, der Paraklet derselben; erst nach seinem Tode sendet er einen an-

1) Joh. 17, 5.

2) 1 Joh. 5, 20; Joh. 1, 14.

3) 1 Joh. 2, 22.

4) Joh. 10, 30.

5) Joh. 5, 22. 23.

bern Paraklet, der die Gläubigen in alle Wahrheit leitet. In diesem Senden des Geistes erweist sich dann wieder die Persönlichkeit des Sohns, er könnte ihn nicht verleihen, wenn er nicht eben so sehr Person als dem Vater gleich wäre ¹⁾. Auf der Seite der Offenbarung vollendet der Geist die Heilskonomie und erscheint auch in dem Verhältniß von Vater und Sohn; denn der Vater sendet ihn im Namen des Sohns, eben so sendet ihn aber auch dieser vom Vater her, und was der Geist offenbart nimmt er von dem Sohn, er redet, was er von ihm hört, aber er kann es nur darum von ihm nehmen, weil alles, was der Vater hat, auch der Sohn besitzt. Aber dies ist nur in dem Wirken nach außen, für das metaphysische Verhältniß des Geistes fehlen die Bestimmungen.

Es erscheint die christliche Trinitätslehre durchaus verschieden von den heidnischen Formationen, die man wohl neben sie gestellt hat, und sie ist nothwendig eben so verschieden als das Christenthum selbst vom Heidenthum, weil sie nur die Spitze ist, in die alle Ideen und Interessen desselben zusammengehn. Der Boden, den sie vorfand, ist nur fruchtbar für Kämpfe mit manchen verzerrten Bildern der Wahrheit, ein reicher Stoff für Gegensätze, in denen sich die Wahrheit ihres ganzen Umfangs und aller ihrer Momente bewußt werden kann. Stände dies christliche Dogma wesentlich auf spekulativem Boden, würde es nicht von allen christlichen Ideen getragen, bedingt,

1) Es ist oft versucht, die sogenannte mystische Einheit des Sohns mit dem Vater an die Stelle der metaphysischen zu setzen. An einigen Stellen liegt allerdings jene zunächst, aber sie hat die metaphysische Einheit zur Voraussetzung. Sie gilt nur von dem fleischgewordenen Logos, dem Gottmenschen, aber nur deshalb, weil der Logos an sich metaphysisch mit Gott eins ist. So setzt auch die mystische Einheit der Gläubigen ihre wesentliche Gleichheit voraus; ihre Einheit mit Gott ist erst eine vermittelte durch den Sohn, und zwar durch seine Erscheinung im Fleische, wieder also durch die wesentliche Gleichheit desselben mit Gott und den Menschen. Will man die bloß mystische Einheit ohne die metaphysische Gleichheit des Logos behaupten, so darf man den weitem Schritt zum Pantheismus nicht scheuen. — Sonst sind Logos und Sohn auch im Johannesevangelium nicht immer so wie im Prolog bestimmt unterschieden; es ist also auch in unserer Darstellung nicht geschehn.

gefordert, es wäre längst in einer der verzerrten Formen des Gnostizismus untergegangen oder entstellt; so aber ist in der fortgehenden Entwicklung nur das Bestreben zu erkennen, für die Ideen der Erlösung, Versöhnung, Heiligung eine objektive Begründung im Gottesbegriff zu finden. Diese konnten dem Christenthum nicht entschwinden, denn sie sind es selbst, sie mußten immer jede noch nicht ganz angemessene Fassung zersprengen und sie werden immer das Treibende in jeder neuen Epoche der Entwicklung oder Belebung des Dogma sein. Daher schließt sich der Fortschritt desselben zunächst an die Lehre von der Gottheit Christi, denn hier tritt der versöhnende und erlösende Gott persönlich dem Menschen gegenüber, nicht an die Lehre vom heil. Geiste, dessen den Einzelnen ergreifende Macht schon eher Veranlassung zu einer verschiedenen Auffassung auch als unpersönliche Kraft oder Wirkung gab.

Es ist gesagt, das Bestreben, von Christo das Höchstmögliche auszusagen und die Sorge, die monotheistische Voraussetzung des Christenthums nicht zu verlegen, seien die beiden Faktoren der Entwicklung der Trinitätslehre ¹⁾. Der alte von Ullmann hinreichend beleuchtete Verherrlichungskanon. — Eine sonderbare Marotte der christlichen Gemeinen; in ethischen Religionen ist die Vergötterung eines bloßen Religionstifters geradezu unmöglich, er müßte sich entweder selbst für einen Gott ausgeben oder Beweise seiner göttlichen Natur ablegen. Doch die ganze Behauptung ist nur einer jener Gemeinplätze empirischer Psychologie, der gerade so viel und so wenig auf wissenschaftlichem Gebiete bedeutet als irgend ein dem Munde des Volks entnommenes Sprichwort. Zu dergleichen muß man seine Zuflucht nehmen, wenn man das Christenthum im subjektiven Meinen glücklich zur Ideenlosigkeit herabgebracht hat; dann wird freilich die Geschichte der Dogmenentwicklung zu einer Reihe von Zufälligkeiten, wie die Straußsche Dogmatik sie uns bringt. Sie beweist natürlich auch nichts von dem, was sie beweisen soll, und man wird wohl keinem ein Lächeln bei der pomphaften Vorrede verdenken. Dies sind Weisen der

1) Strauß, Glaubenslehre I, 425.

Geschichtsbetrachtung, wie sie sonst wohl aufstauten, wo man unter anderm die Kirche in der Dogmenentwicklung mit großer equilibristischer Kunst zwischen zwei Extremen sich hinwinden ließ; es ist nur ein Wunder, daß sie nicht, wie der Buridansche Esel, ohne allen Fortschritt stehen geblieben ist, da sie doch nichts trieb.

Die treibenden Elemente in der Entwicklung dieses Dogma sind nicht so einfach, daß sie sich in einen allgemeinen Satz kleiden ließen, der nur Form, nicht Inhalt hätte oder bestimmte; es ist vielmehr der ganze Inhalt des christlichen Bewußtseins. Die Gemeinde weiß in Christo ihren Erlöser und Versöhner, weiß ferner, daß Erlösung und Versöhnung nur von Gott kommt und nicht von einem Menschen; denn sie kennt den völligen Unterschied von Sein und Wissen. Sie weiß auch, daß zwischen Mensch und Gott ein wahrer und realer Unterschied ist, daß der Mensch eben so wenig ein werdender Gott ist, als er je ein gewordener sein wird. Sie weiß außerdem, daß Sünde Sünde und nicht irgend ein Mangel oder eine Unvollkommenheit ist, die am Endlichen haftet; daher erkennt sie auch, daß jedes sich versöhnt Wissen ohne ein versöhnt Sein eine leere Einbildung ist, daß, da alles vom Fleisch Geborne Fleisch ist, auch nicht ein Mensch es erlösen kann, sondern Gott die Menschheit mit sich selbst versöhnen muß. Die Gemeinde weiß außerdem, daß auch nur Gott die Erlösung in jedem Einzelnen zur Wirklichkeit bringen, ihn erleuchten und heiligen kann, und daß sie diesen heiligenden Geist Gottes in sich hat und zwar als von Christo gegeben. Dies sind die Faktoren der Trinitätslehre, die die Geschichte nur auseinanderzuschlagen und in allen ihren Konsequenzen zum Bewußtsein zu bringen braucht. Sie entwickelt dabei nur und bestimmt wissenschaftlich die Elemente des Dogma, welche schon im neutestamentlichen Kanon gegeben sind. Dabei bleibt der Entwicklung große Freiheit, ob Erkennen und Wollen, ob die Liebe den Grund der Selbstunterscheidung abgeben soll, wie der Unterschied des verborgenen und offenbaren Gottes zu fassen ist, davon sind im N. T. kaum Andeutungen gegeben, sie ist hier meistens nur durch die eignen Gesetze der Wissenschaft

gebunden. Die Unterscheidung des verborgenen und des offenbaren Gottes ist schon im Judenthum angedeutet, aber in der unterschiedlosen Einheit des Jehovah konnte sie nicht zu ihrem Rechte kommen. Dies geschieht in der christlichen Trinität. Der Vater ist hier gewissermaßen der verborgene Gott, aber er offenbart sich zugleich durch den Sohn, so daß der Unterschied näher als der des mittelbar und unmittelbar sich offenbarenden Gottes bestimmt werden kann. Dies scheint auf den Unterschied des transzendenten und immanenten Gottes zurückzuführen, nur ist zu erinnern, daß die Immanenz einer pantheistischen Philosophie im Christenthum durchaus keinen Platz hat. Einer solchen Immanenz gegenüber ist der Gott des Christenthums durchaus transzendent, weil er durchaus persönlich; er ist allenthalben in der Welt mit seiner Liebe, seinem Willen, seiner Allmacht gegenwärtig, aber sein Wesen ist nicht das Wesen der Welt, und er wird nicht erst in ihren vernünftigen Geschöpfen seiner selbst bewußt. Daher kennt das Christenthum auch so wenig einen absolut verborgenen als einen absolut offenbaren Gott. Der Sohn ist freilich der sich unmittelbar Offenbarende, aber er ist zugleich der Verborgene, er erschien den Seinen, aber sie erkannten ihn nicht und nahmen ihn nicht auf; erst der von Gott gegebne Glaube schaut auch in dem erschienenen Christus, den Gottessohn; das Schauen auch des Sohnes, wie er ist, kann erst die eigne Vollendung geben, wenn wir ihm gleich sein werden.

Diese Fragen kommen in der historischen Entwicklung des Dogma bald in konkreten Fällen zur Sprache und geben der Kirche Stoff, im Gegensatz gegen Fremdes und Verkehrtes zum Bewußtsein zu kommen. Schon die nächsten Jahrhunderte bieten reichen Stoff, denn die Fragen über die Trinität nehmen ja fast die ganze Kraft und das ungetheilte Interesse der Kirche in der ersten Zeit in Anspruch; nothwendig, denn die Trinität ist die Spitze, in die alle bedeutendern christlichen Ideen und Interessen zusammengehen, zugleich der Schluß- und Ausgangspunkt für alle Anschauungen des Christenthums.

In der ersten Periode entwickelt sich, hauptsächlich in der griechischen Kirche, das Dogma, getragen von den eigen-

thümlich christlich gestalteten Ideen der Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Gottes, bis zur Feststellung der Wesensgleichheit in den drei Personen.

In der zweiten Periode, von Augustin bis auf die Reformation versucht die lateinische Kirche vom Gottesbegriff aus den trinitarischen Unterschied zu begreifen. Es ist der umgekehrte Weg, von der Einheit aus will man zur Dreiheit fortschreiten; in der besondern Form aber, in der es geschieht, ist die anthropologische Richtung des Abendlandes zu erkennen. Der Versuch mißlingt, das Interesse wendet sich von diesem Dogma ab, besonders, da es in der dritten Periode, von der Reformation bis auf die Vollenbung des Rationalismus in der neuern deutschen Philosophie, eine andre Richtung erhält. Die Trinitätslehre wird zunächst von Einzelnen und von Sekten angegriffen und bei dem Einbringen des Rationalismus in die Kirche mehr abollirt als nach wirklichem Kampfe aufgegeben. Erst in der zum Theil mit Schleiermachers Auftreten beginnenden vierten Periode wird sie mit neuem Interesse aufgenommen.

Erste Periode.

Die Entwicklung des Dogma in der griechischen Kirche bis auf Johannes von Damaskus.

Daß die Kirche auseinanderlegt, was sie als den objektiven Grund der Offenbarung und Selbstmittheilung Gottes erkennt, ist freilich allen wahrhaft kirchlichen Entwicklungen der Trinitätslehre gemein, aber diese Periode erhält ihren besondern Charakter dadurch, daß sie sich dabei zunächst an die Christusidee anschließt. Hier weiß sie eine persönliche Offenbarung Gottes, so analysirt sie zunächst den Inhalt dieses Bewußtseins. Daher unterscheidet sie zuerst in der gottmenschlichen Persönlichkeit Christi Göttliches und Menschliches. Jetzt aber ist noch nicht unmittelbar das Bewußtsein da, was eigentlich das Göttliche hier bedeute, dies bestimmt sich erst in allmäliger Entwicklung. Die Subordinazion des menschengewordenen Gottessohns wird anfangs auf die Gottheit in ihm übertragen, als Gegensatz dieser Richtung erhebt sich Patripassianismus und Sabellianismus, die Kirche erkennt das Verkehrte in beiden Gegensätzen und geht den ruhigen Gang der Ausbildung ihres Christusbegriffs. So scheint erst allmälig die Gottheit des Sohns der des Vaters gleichgestellt zu werden. Die Lehre vom Geist folgt nothwendig den Fortschritten des Dogma vom Sohne. Dieser erst allmälig aufsteigende Gang der Entwicklung ist der griechischen Kirche eigenthümlich und hat ihrer Trinitätslehre ein besondres Gepräge gegeben. Die Einheit, die absolute Gottesidee fällt ihr immer in den Vater und so bleibt stets ein leiser Rest des Subordinazianismus, weil nirgends mit rechter Konsequenz der Versuch gemacht wird, von der Einheit des Wesens aus zur Dreiheit der Personen zu gelangen, oder die Dreiheit zu einer andern Einheit als der des Vaters

als Anfang und Quell der Gottheit zusammenzufassen. Allenthalben mischt sich die Logosidee in einer Form ein, die noch durchaus das Gepräge heidnischer Spekulation trägt, eine rein christliche Philosophie erscheint nirgends; darum bleiben immer emanatistisch subordinanzianische Reste.

Die Periode zerfällt in drei Epochen. In der ersten, bis zu den arianischen Streitigkeiten, beginnt und vertieft sich die Reflexion, die Kirche kommt allmählig zum Bewußtsein der ganzen Konsequenz ihres Glaubens, indem sie die, bald größeren, bald geringeren, Abweichungen überwindet, bis alles in die beiden großen Gegensätze des Arianismus und Athanasianismus auseinandergeht; es ist die Exposition des großen Drama, dessen Katastrophe in die zweite Epoche bis zur Konstantinopolitanischen Synode fällt. Die dritte Epoche hat die Gegensätze gegen eine trinitarische Unterscheidung im göttlichen Wesen hinter sich, die verschiedenen Abweichungen gehen sämtlich vom Boden des kirchlichen Dogma aus, sie wollen nur seinen Inhalt auseinanderlegen, nicht umgestalten. Aber selbst diesen Versuchen liegen meistens andre Interessen zum Grunde, der Geist hat sich einem andern dogmatischen Gebiet zugewandt; dies bleibt historisch abgeschlossen. Es ist die Zeit der allmählichen Erstarrung des Dogma, nicht mehr für kirchliches Leben, nur für die wissenschaftliche Fassung von einiger Bedeutung.

Erste Epoche.

Von den apostolischen Vätern bis auf die arianischen Streitigkeiten.

Die apostolischen Väter.

Die erste Zeit der christlichen Kirche erscheint in der freudigen Gewißheit der Erlösung durchaus nur damit beschäftigt, sie in extensiver Ausbreitung des Reichs Gottes wie in innerlicher Heiligung zu bewähren. Die Heilsökonomie selbst nimmt also noch das ganze Interesse in Anspruch, ohne daß Reflexion über dieselbe in dieser ersten bewegten Zeit irgend Platz finden könnte. Die apostolischen Väter begründen also noch nicht die

Thatsachen der Erlösung im göttlichen Wesen, sie suchen noch nicht mit Bewußtsein die Trinität der Offenbarung in Gott selbst wiederzufinden. Wenn aber dies auch nicht mit Bewußtsein geschieht, so fehlt es darum nicht, denn es ist Inhalt des Glaubens; man darf nur nicht einen Fortschritt der dogmatischen Entwicklung erwarten; es stellt sich vielmehr in dieser ersten Zeit des Christenthums nur dar, wie bei sehr verschiedenen Richtungen und auf mannigfaltigen Grundlagen derselbe Glaube sich erbaut, welcher konsequent ausgebildet denselben Gottesbegriff zum Resultat haben muß. Es kann auch nicht auffallen, wenn sich bei den apostolischen Vätern noch nicht der Grad bewußter Explikation des Dogma findet, der doch schon im N. T. vorliegt; sie stehen in der Mitte der Apostel und der wissenschaftlichen Bestrebungen, ihre Aufgabe war zunächst, das sittlich religiöse Leben in den Herzen der Christen zu begründen, das Wort der Wahrheit und des Lebens zur lebendigen Macht auch in dem Einzelnen zu bringen. Darum macht die Zeit durch ihre religiöse Tiefe und Tüchtigkeit mehr im Ganzen als in ihren einzelnen Repräsentanten einen bedeutenden Eindruck.

Gewöhnlich wird in Beziehung auf die Trinitätslehre die Frage hier so gefaßt, ob von den apostolischen Vätern als das Göttliche in Christo der heil. Geist oder eine Hypostase außer diesem, der Sohn oder Logos, bezeichnet werde¹⁾. So ist sie zu unbestimmt gestellt, weil damit die ganze Bagheit dieses Begriffs aus dem N. T. herüberkommt. Es ist zu untersuchen, ob diese Väter schon einen wirklichen hypostatischen Unterschied im göttlichen Wesen machen, ob nur den einfachen des verborgenen und des sich offenbarenden Gottes, oder ob sie den letztern schon im Sohn und Geist unterscheiden, ob sie endlich eine wirkliche Inkarnation der zweiten Hypostase oder nur ein Wohnen derselben in Christo, wie des Geistes in den Gläubigen, annehmen. Die eigentliche Logoslehre findet sich bei den

1) So außer vielen Früheren zuletzt Baur a. a. O., dagegen vergl. L. Wolff „über den Begriff geschichtlicher Entwicklung des Dogmas“ in Rudelbachs Zeitschrift 1842 Heft I.

apostolischen Vätern noch nicht, denn die Briefe des Ignatius sind auch in der ältern Form wenigstens stark interpolirt. Die Subjekte der Offenbarung, Vater, Sohn und Geist, unterscheiden Barnabas, Klemens von Rom und der Hirt des Hermas auf gleiche Weise, aber die Zurückführung auf das göttliche Wesen scheint abweichend zu sein.

Besonders scheint der Hirt des Hermas auf eigenthümliche Weise abzuweichen. In der Trias der Offenbarung erscheint der Sohn freilich als das objektive Prinzip derselben, er selbst unterweist den Hermas im Bilde der Kirche, während der Geist dagegen das innerliche Prinzip ist, welches die objektive Wahrheit in den einzelnen Geistern zur Wirklichkeit und zum Leben bringt, sie subjektivirt; in dem Wesen Gottes selbst scheint er jedoch bei der einfachen, aber hypostatischen Unterscheidung, und zwar des Geistes, von Gott stehn zu bleiben. Dies ist besonders auffallend simil. V, 5. 6. Im Vorhergehenden war ein Gleichniß von einem Herrn erzählt, der seinem Diener bei einer Reise den Weinberg mit dem Auftrage übergibt, die Reben darin anzubinden. Der Diener sorgt aber auch noch sonst für die Weinstöcke und wird dann von dem Herrn nach vorhergegangener Berathung mit dem Sohne adoptirt. In der Deutung heißt es dann, der Herr im Gleichniß sei Gott, der Sohn desselben der heil. Geist, der Knecht der Sohn Gottes. Hiermit scheint nun ein hypostatischer Unterschied in Gott gegeben: Gott und Geist, Christus dagegen wird als der Knecht dargestellt, welcher die Befehle Gottes und noch mehr vollbringt, die menschliche Persönlichkeit, welche zum Lohn ihrer Treue und ihres Gehorsams gegen den heil. Geist nun erhöht und zum Sohn Gottes angenommen wird. Er empfängt hier nur dasselbe, wie alle Menschen, denn „empfangen wird seinen Lohn jeder reine und unbesleckt erfundene Körper (d. h. die ganze menschliche Persönlichkeit), in welchem der h. Geist gewohnt hat“¹⁾. Er wäre so der *ἄνθρωπος ψιλός*, eine Infarnazion fände keinen Platz, und der Geist, das heiligende

1) Pastor Hermae lib. III. simil. V, 6.

Prinzip, wäre das allein erlösende¹⁾. Aber es wird hier auch nur das Verhältniß Christi als Mensch zum heil. Geiste angegeben, und es könnte dabei doch ein persönliches Verhältniß zu einer andern göttlichen Hypostase stattfinden. Hierzu finden sich allerdings Andeutungen. Es heißt: der Sohn Gottes ist älter als alle Kreatur und schon bei der Schöpfung der Welt war er thätig, am jüngsten Tage aber wird er wiederkommen, damit die, welche Heil und Seligkeit erlangen sollen, durch ihn in das Reich Gottes eingehn²⁾. Dann erscheint der heil. Geist durchaus verschieden von dem Sohne, in Beziehung zu diesem als Prinzip subjektiver Aneignung der Wahrheit und ihrer Ausprägung im sittlichen Handeln, ohne diese Beziehung nur das hypostatisirte Gesetz des heiligen Lebens. Er wird dann freilich immer wieder zum substantziellen Wesen, das im Menschen wohnt, durch ihn verletzt, besleckt werden kann und dann von ihm weicht, aber er kommt auf dieser Seite nicht zu wirklich hypostatischem Sein. Der heil. Geist theilt sich sogar in mehrere Geister, es sind die Jungfrauen, deren Gewand der Mensch noch außer dem Namen des Sohnes Gottes tragen muß, wenn er in das göttliche Reich eingehn will, denn auch der Sohn Gottes trägt ihre Namen (so werden die Gewänder gedeutet). Das Prinzip der Heiligung, welches hier eigentlich immer nur das Gesetz ist, theilt sich in die einzelnen christlichen Tugenden. Hiernach würde die eigentlich von Gott unterschiedene Hypostase doch wieder der Sohn, nicht der Geist, sein. Daß der Geist im fünften Gleichniß als Sohn des Herrn bezeichnet wird, wäre bedeutungslos, da er nur als Sohn des Herrn im Gleichniß erscheint, der Sohn Gottes

1) Dies scheint noch mehr durch einzelne Stellen dieses Gleichnisses bestätigt zu werden, so, wenn es von jenem servus heißt: corpus, in quod inductus est spiritus s., servivit illi spiritui etc. — Corpus illud, fortiter cum spiritu s. comprobatum, deo receptum est. — Placuit igitur deo hujusmodi potens cursus, quia maculatus non esset in terra, possidens in se spiritum s. Aber dies beweist nur, daß der Verfasser sich das menschliche Individuum in Christo in demselben Verhältniß zum heil. Geiste gedacht hat, als alle übrigen.

2) simil. IX, 12.

aber bestimmt von ihm unterschieden wird. Es wird auch eine wirkliche Inkarnation gelehrt, wenn es heißt, der alte Fels, auf dem der Thurm der Kirche erbaut ist, und das neue Thor sei beides der Sohn Gottes, weil er, älter als die Welt, in der Vollendung der Tage erscheinen wird ¹⁾, aber die ganze Schrift steht erst auf dem Scheidepunkte des Judenthums und Christenthums. Der Verfasser ist ganz in der jüdisch gesetzlichen Richtung befangen und predigt im Angesichte des nahen Weltendes ohne Gewißheit der Erlösung Buße, aber nicht Glauben; der Sohn Gottes ist ihm weit mehr der, welcher erst erscheinen wird am Ende der Tage, als der schon Erschienene. Er sagt freilich, daß jener Knecht ¹⁾ viel gelitten habe, um die Schuld der Menschen zu tilgen, aber die Idee der Versöhnung tritt ganz in den Hintergrund, er fürchtet, für die unwissentlich begangnen Sünden keine Vergebung zu finden, und wird deshalb auch nicht auf den Glauben an Christum, sondern auf die Barmherzigkeit Gottes verwiesen. Es fehlen beim Hermas die wesentlichen Träger der Trinitätslehre, die Ideen der Versöhnung, Erlösung und Offenbarung, denn hier ist nur ein Bekanntmachen des göttlichen Willens, nicht eine Offenbarung des göttlichen Wesens.

Wo dagegen eine Schrift an die Stelle dieses etwas verworrenen Gemisches von Asketik und geschmackloser Allegorie in bestimmter Klarheit die eigenthümlichen Ideen des Christenthums setzt, tritt auch sogleich der trinitarische Unterschied in Gott schärfer hervor. Dies erscheint sogleich bei Clemens von Rom. Spekulation ist diesem Schriftsteller durchaus fremd, es sind konkrete Anschauungen, wie sie das Bewußtsein von Thatsachen der Erlösung mit sich bringt. Daher ist bei ihm auch nicht die Trias von Vater, Sohn oder sogar Logos und Geist, sondern Vater, Christus und Geist. Er bleibt damit mehr auf dem Boden, wovon die Dreieinigkeitslehre durchaus ausgeht, aber er lehrt keineswegs eine bloß ökonomische Trias. Christus wird vielmehr als Zepter der Herrlichkeit Gottes ²⁾ bezeichnet, wodurch er jedenfalls in ein inneres

1) simil. V, 6.

2) ep. I. ad Corinth. c. 16.

wesentliches Verhältniß zu Gott gesetzt wird, also auch seine Präexistenz gegeben ist. Nur so erhält dann die bessere, christliche Idee von der Offenbarung als Offenbarung des göttlichen Wesens wirklichen Halt; Clemens sagt: durch Christum schauen wir in die Höhen des Himmels und in das Angesicht Gottes, durch ihn blüht unser Verstand auf zum göttlichen Licht, und genießen wir die unsterbliche Erkenntniß ¹⁾. Nirgends aber wird der Geist mit dem Göttlichen in Christo identifizirt, sondern das Verhältniß der Drei unmittelbar, wie die Heilsoökonomie es giebt, auch auf das göttliche Wesen übertragen. Mit jener Identifikation ist eine Existenz Christi oder des Sohnes vor seiner menschlichen Erscheinung unvereinbar, Clemens unterscheidet aber sogar Sohn und Geist schon in der alttestamentlichen Ökonomie und stellt den Geist in ein abhängiges Verhältniß ²⁾.

Dasselbe Verhältniß von Sohn und Geist kehrt in dem Briefe des Barnabas ³⁾ wieder. Der Sohn erscheint hier, wie es die Idee der Erlösung und Versöhnung fordert, durchaus präexistent in der bestimmtesten Auffassung als Person, zu ihm sagt der Vater „lasset uns Menschen machen“ ⁴⁾; er ist durchaus der inweltliche sich offenbarende Gott und seine Persönlichkeit so scharf markirt, wie sie es kaum bei irgend einem Schriftsteller dieser Zeit ist. Dieser Sohn, Herr, spricht nun freilich durch die Propheten des A. T., und so könnte es scheinen, daß er hier die Stelle des heil. Geistes einnehme, nicht umgekehrt. Aber auch hier ist das Verhältniß ein anderes. Das λέγει ὁ κύριος ἐν τῷ προφήτῃ ⁵⁾ ist verschieden von dem Wirken des heil. Geistes in den Propheten. Der Herr steht in scharfer Objektivität ihnen gegenüber, gebietend, was sie sagen sollen; der Geist geht in sie ein, wirkt, sich gleichsam

1) Am a. D. 36.

2) Am a. D. Kap. 28. καὶ γὰρ αὐτὸς (ὁ Χριστός) διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου οὕτω προσκαλεῖται ἡμᾶς· δεῦτε τέκνον κ. τ. λ.

3) Der Brief des Barnabas ist unächt, er scheint in das erste Drittel des zweiten Jahrhunderts zu fallen.

4) Kap. 5.

5) Kap. 9 und sonst mehrfach.

mit dem menschlichen Geiste amalgamirend, in ihm inqualirend; sie werden Gefäße des Geistes 1), während sie eher Diener des Herrn sind. Das Pneuma ist freilich der Geist des Herrn, aber dies beweist gerade für den Unterschied; denn der Herr ist der Sendende und steht insofern in demselben Verhältniß zum Geiste als sonst der Vater, während dann der Geist wieder, wie sonst der Vater, auf den Sohn und seine Erscheinung als Mensch die Gemüther vorbereitet 2). Diese wechselseitige Beziehung von Sohn und Geist ist keineswegs in sich widersprechend, sie findet ihre Erklärung in der Vorherbeziehung aller Dinge auf die Erlösung; daher kann das Verhältniß des Geistes zum Sohne, wie es sich in der Erlösung historisch offenbart hat, auch auf das Verhältniß der Personen, sofern es sich in der vorchristlichen Ökonomie manifestirt, übertragen werden; der Geist wird vom Sohne gesandt, wie zu den Aposteln, so zu den Propheten, der Geist ist in ihnen, doch aber spricht durch sie der Herr, der ihn sendet; dieser Herr und Sohn ist der Abglanz der Herrlichkeit Gottes, der persönliche Offenbarer, der anfangs durch seinen Geist in den Propheten redete, dann selbst im Fleische erschien, damit wir ihn sehen könnten; denn, wie hätten wir, die nicht einmal die vergängliche Sonne anschauen können, ihn anschauen mögen, wenn er sich nicht in diese Hülle des Fleisches verborgen hätte 3)!

Dies sind die Vorstellungen in den ältesten Zeiten des Christenthums. Durchgehends ist ein Fortschritt von den Ideen der Offenbarung, Versöhnung, Erlösung zu den Anfängen der immanenten Trinität: der Sohn Gottes existirt schon vor der Welterschöpfung, wobei seine absolute Ewigkeit mehr eingeschlossen als ausgeschlossen wird, er ist bei der Schöpfung thätig gewesen, als Mensch erschienen, um die Welt zu erlösen, und wird einst wiederkommen, um sie zu richten; es giebt außerdem ein Prinzip der Mittheilung und Offenbarung Gottes an den Einzelnen, den heil. Geist, der, vom Sohne gegeben, in den

1) Kap. 11.

2) Kap. 19. ἦλθεν — ἐφ' οὗς τὸ πνεῦμα ἠτοίμασεν.

3) Kap. 5.

Propheten die Weissagung, in den Christen die Erleuchtung und Heiligung wirkt. Eine Fortbildung des Dogma ist hier nicht und kann auch nicht erwartet werden, weil sich noch keine Reflexion findet, sondern alles noch an die Selbstentfaltung jener Ideen geknüpft ist. Aber schon Hermas gab ein Beispiel, wie diese in ein falsches Verhältniß zu einander gestellt werden konnten. Es liegt in ihm ein dem Pelagianismus verwandtes Element, die Heiligung, welche bei ihm vorherrscht, fällt mehr als Buße in die menschliche Selbstbestimmung, als daß sie von Gott ausginge, Christus wird damit nothwendig aus dem Erlöser immer mehr zum Offenbarer des göttlichen Willens, zum bloßen Lehrer der Menschen und durch den göttlichen Willen zu ihrem Herrn und König. Der bestimmte Fortschritt hierzu wurde bei Hermas noch durch die wieder hervorbrechende Idee der Erlösung gehemmt. Es ist hier ein dem Judenthum innerlich verwandtes Element nicht zu verkennen, das aber noch nicht zu seiner vollen Konsequenz fortgegangen ist, dies geschieht erst in einer ganzen Partei, den judaisirenden Christen Palästinas. Gerade die Anknüpfungspunkte, welche das Christenthum in den nationalen Messias Hoffnungen der Juden fand, mußten seine eigenthümliche Entwicklung aus sich selbst mehr hemmen als fördern. So ist es sehr natürlich, daß ein Theil von ihnen, in den Kreis ihrer anezogenen Ansichten gebannt, der Tiefe des Christenthums verschlossen blieb. Dies sind die Ebioniten, welche gerade durch das scheinbar Verwandte im Judenthum getäuscht, das Christenthum nur als eine Erfüllung desselben im beschränktesten Sinne ansahen. Sie unterscheiden sich von den eigentlichen Juden nur dadurch, daß sie an einen schon erschienenen Messias glaubten, während diese noch auf seine Ankunft hofften; zu den Christen können sie aber nur sehr uneigentlich gerechnet werden, weil ihre Christusidee noch einen ganz andern Inhalt hatte als die der apostolischen Verkündigung. Sie kannten keine wirkliche Selbstoffenbarung Gottes, keine wirkliche Erlösung und Versöhnung, Christus ist ihnen nur der vollkommene Prophet und das Göttliche in ihm der h. Geist in der schlechten jüdischen Fassung; er ist also bloß Mensch aus Menschen, aus dem Samen eines Mannes ge-

zeugt 1). Das Trinitätsdogma fehlt hier natürlich mit den Ideen, welche es tragen, auch das Pneuma bietet nur einen sehr unbedeutenden Anknüpfungspunkt, weil es nur noch als Kraft, als Vermittlung der Offenbarung, nicht als Hypostase gedacht wird. Dennoch würden jene jüdischen Vorstellungen bei weiterer Entwicklung ausgestoßen sein und das eigenthümlich Christliche sich geltend gemacht haben, wenn die Kirche sich unter den Juden erbaut hätte; so aber fehlte die breitere Grundlage, und im Gegensatz gegen die übrige Kirche schlossen sich jene judaisirenden Christen als Sekte ab, die ohne Entwicklung von innen heraus erstarrte oder fremden Einwirkungen preisgegeben war 2).

Die älteren Apologeten.

Die Kirche erbaute sich unter den Heiden. Nur auf diesem breiten Boden, wo die kleinlichen Unterschiede der Völker und der Bildung in dem Gesamtbewußtsein der Kirche untergingen, kann auch ein wirklicher Fortschritt der dogmatischen Entwicklung stattfinden. Die heidnischen Religionen haben nichts dem Christenthum Verwandtes, es ist ihnen fremd, ja durchaus neu, so ist hier keine Gefahr der Vermischung. Aber die Philosophie konnte nach der Bemerkung des Clemens von Alexandrien wohl einzelnen Griechen eine Führerin zu Christo werden. Die scheinbare Ähnlichkeit einiger Ideen und Vorstellungen, obgleich mehr in Form als Inhalt, hat so gerade die philosophisch Gebildeten verleitet, manches herüberzunehmen, das doch im Grunde dem Christenthum fremd war. Aber das Gesamtbewußtsein der Kirche herrscht über die individuellen Verschiedenheiten, so kann es nie zu schlechten bloß negirenden Gegensätzen kommen, der kirchliche Glaube gestaltet aus sich selbst seine begriffliche Form und sprengt jede fremde Fassung.

1) ἐκ παραρρηθῆς καὶ σπέρματος ἀνδρός, τοῦτέστι τοῦ Ἰωσήφ, τὸν Χριστὸν γεννηθῆναι ἔλεγεν (sc. ὁ Ἐβραῖος). Epiph. adv. haer. haer. 30. Eben so sagt Justin im Dialog mit Tryphon S. 48, sie behaupteten, τὸν Χριστὸν ἀνθρώπου ἐξ ἀνθρώπων γεννηθῆναι.

2) Die gnostische Form des Ebionitismus findet später ihren Platz.

Der Einzelne konnte dem Christenthum keine fremde Form aufzwingen, seine Individualität konnte nur bei ihm selbst die richtige Auffassung hemmen; die Kirche scheidet jene Formen und Ideen aus oder berichtigt sie und beweist eben darin ihre Gesundheit. Das Fremdartige, welches die Griechischen Väter hier hineintrugen, ist die platonische Logosidee, sie gingen zu voreilig von der Offenbarungstrias nicht allein zur Wesens-
 trias, sondern zu Spekulationen darüber fort und verkannten so die innere Verschiedenheit ¹⁾. Das johanneische Evangelium hatte die Veranlassung zu dieser Übertragung gegeben, aber dort hatte der Logos eine ganz andre Bedeutung erhalten, die Ideen der alexandrinischen Philosophie, welche daran klebten, waren ausgestoßen. Dies ist nicht eben so bei den ältern griechischen Vätern geschahn. Jener Begriff war, wie es so oft bei philosophischen Begriffen geht, hypostasirt, hier also zu einer Person geworden, welche vermittelnd zwischen Welt und Gott stand. Indem nun die griechischen Väter an jene Logosidee die Gottheit des Sohnes anknüpfen, kommt freilich die Persönlichkeit desselben auch in ihrer vormenschlichen Existenz immer klarer zum Bewußtsein, und es folgt dann nothwendig dasselbe für den Geist, aber es entwickelt sich auch, bald bewußter bald unbewußter, ein Subordinazianismus, der diesen Gewinn zu neutralisiren droht. Dabei sind jedoch auch diese einzelnen Väter viel zu sehr im Glauben der Kirche festgewurzelt, als daß nicht die Keime allenthalben bewahrt sein sollten, die diese Hülse sprengen mußten. Dies ist das innere Verhältniß des Logos zum Vater; dadurch wird schon die Bedeutung, welche er im Heidenthum hatte, aufgehoben: er ist nicht mehr die Idealwelt, der Vater nicht mehr das bloße Sein, sondern beide sind bewußte Persönlichkeiten. Auch schon deshalb konnte die heidnische Logosidee in ihrem ursprünglichen Sinn im Christenthum keinen Platz finden, weil sie wesentlich den einseitig theoretischen Bestrebungen angehört, im religiösen Leben aber

1) Vergl. Souverain, le platonisme dévoilé. Bei großer Befangenheit und Schiefeit des Urtheils doch manches Wahre, das nur in seiner Übertreibung wieder zur Unwahrheit wird.

sich sogleich in ihrer Hohlheit offenbart. Die Kirche hat aber nie das Bewußtsein von der Erlösung und Versöhnung als Mittelpunkt ihres Glaubens verloren. In den einzelnen Vätern fehlte nur die Klarheit darüber, wie weit die christlichen Ideen mit der Form jener heidnischen Lehre verträglich seien; dies zum Bewußtsein zu bringen, den Logosbegriff christlich zu gestalten, das ist die Arbeit der nächsten Zeit.

Die Logosidee findet sich außer dem johanneischen Evangelium erst bei den älteren Apologeten; man hätte aber nur daraus keine voreilige Folgerungen ziehen sollen. Sie fehlt bei den apostolischen Vätern nicht wegen der vorausgesetzten späten Entstehung oder Verbreitung der johanneischen Schriften, sondern weil sie zu dem unreflektirten Glauben in gar keinem Verwandtschaftsverhältniß steht. Die älteren Apologeten bezeichnen die erste Stufe der Reflexion, sogleich tritt auch jene Idee hervor ¹⁾. Die Veranlassung zur reflektirenden Auffassung des Glaubensinhalts ist noch die allgemeinste: Vertheidigung dem Heidenthum gegenüber. Neben anderm wird hier auch der Gegensatz der Gottesidee berührt, aber eben weil dies nicht der einzige ist, kann der Gewinn für die dogmatische Entwicklung nicht so bedeutend sein. Formell dagegen ist der Unterschied beider Zeitabschnitte fast spezifisch: man versucht, das bisher Fließende im Begriff zu fixiren, an die Stelle der frühern Innerlichkeit tritt eine vorherrschende Richtung nach außen. Dies giebt der Fortbildung der Trinitätslehre einen andern Charakter. Früher wurde nur die Aneignung des Christenthums in einem wahrhaft heiligen Leben gesucht, der heil. Geist trat

1) Der Grund mancher Schiefheit in der Beurtheilung dieser ersten Zeit des Christenthums liegt in dem affektirten Nichtbegreifen, wie Christus und die Apostel in ihrem Wissen sich von der Gemeine unterscheiden, die einer ruhig allmäligen Entwicklung mehr passiv als aktiv überlassen bleibt. Die Bornirtheit beklagt sich, daß dadurch ihre Weltanschauung durchlöchert werde, das ist zu bedauern, aber die Geschichte wird sich nicht an solche Marotten kehren. Will man Kleines mit Großem vergleichen, so wiederholt sich dieselbe Erscheinung in jedem Jahrhundert mehrfach, die Aufforderung liegt also nahe genug, daß das Subjekt seine beschränkte Weltansicht verbessere.

also als Prinzip derselben in den Vordergrund; die Apologeten haben zunächst ein äußeres Interesse, sie wollen der Kirche Existenz und Duldung sichern, diese in ihrer Objektivität ist also der Mittelpunkt ihrer Darstellung; dadurch können sie veranlaßt werden, genauer auf den Begriff des Sohns, aber nicht auf den des Geistes, einzugehen. Die objektive, dogmenbildende Richtung der griechischen Kirche tritt von hier an immer charakteristischer hervor, daher das Gefühl der Leere in vielen Gemüthern, welches den Montanismus als Reaktion hervorrief; doch hat auch dieser im Grunde denselben Charakter und stimmt am Ende in seinen trinitarischen Resultaten, freilich ergänzend, mit der Apologetik zusammen.

Den Übergang von den apostolischen Vätern zu den Apologeten, wie überhaupt, so für die Trinitätslehre, bildet der Brief an Diognet. Jene Innerlichkeit der früheren Zeit mischt sich schon mit der Objektivität der späteren. Auf der einen Seite heißt es hier: Gott hat die Wahrheit, das heilige unbegreifliche Wort, in die Menschen gelegt und in ihren Herzen befestigt. Dann aber auch: er hat dies gethan, nicht indem er einen Engel, sondern den Bildner und Demiurg des Universums sandte, und diesen als einen Gott, als zu Menschen, als rettend, als überredend, nicht zwingend ¹⁾. Niemand der Menschen hat Gott gesehen oder erkannt, sondern er selbst hat sich gezeigt und zwar durch den Glauben, durch den allein man Gott schauen darf ²⁾. Hier sind noch beide Elemente im Gleichgewicht, aber das Objektive ist das Neue, dies muß also bald immer mehr hervortreten, das heilige Wort, welches noch, mit der Wahrheit parallel, von den Herzen der Menschen aufgenommen werden soll, muß bald zum konkreten Logos werden ³⁾. Aber dieser Übergang hat in seiner Unklarheit auch eine Ver-

1) Kap. 7.

2) Kap. 8.

3) *Οἱ πιστοὶ λογισθέντες ὑπ' αὐτοῦ ἔγνωσαν πατρὸς μυστήριον· οὗ χάριν ἀπέστειλε λόγον, ἵνα κόσμῳ φανῆ· ὃς ὑπὸ λαοῦ ἀνιμισθεὶς, διὰ ἄπιστόλων κηρυχθεὶς, ὑπὸ Ἰθνην ἐπιστεῖθη· οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς, ὁ καιρὸς φανερός, ὁ ... εὐρεθεὶς καὶ πάντοτε νέος ἐν ἁγίῳ καρδίαις γεννώμενος* Kap. 11.

mischung des Verschiedenen hervorgebracht, die den Geist fast ganz im Logos aufgehen läßt. Gott erscheint der Welt objectiv im Sohne, aber er wird nur im Glauben geschaut, in diesem aber immer aufs Neue in den Herzen der Gläubigen geboren. Nur dieser Glaube, als göttliche Wirkung, würde dem Geiste noch als eignes Feld übrig bleiben, alles Ubrige ist vom Logos eingenommen.

Was dort erst keimte, geht schon bei den älteren Apologeten in bestimmtere Differenzen auseinander. Diese Männer waren zum Theil Zöglinge der griechischen Philosophie, zum Theil wenigstens von ihr berührt, und wollten nun ihren wissenschaftlichen Erwerb nicht aufgeben, sondern suchten dafür eine Vermittlung mit dem Christenthum. Sie suchen daher, wie später noch mehr die Alexandriner, auch das Wissen zu einem christlichen zu verklären. Dies ist ein neuer Gegensatz zu den apostolischen Vätern, der aber wieder auch etwas Ähnliches enthält, beide wollen christianisiren, aber die Letztern das sittliche Leben, die Erstern die Wissenschaft. Der Irrthum der Apologeten besteht aber darin, daß sie sich begnügen, das Wissen auf einen gleichsam christlichen Ursprung zurückzuführen, während sie den Inhalt stehn lassen. Das ist eine rein äußerliche und unwahre Christianisirung, die eben so viel Falsches als Wahres einführt, die außerdem das eigenthümlich Christliche vielfach verkennen läßt. Ganz im Sinne dieses einseitigen Strebens wird nun der Logosbegriff, an den es sich am leichtesten knüpfte, theils aufgenommen, theils weiter bearbeitet; er hat aber auch eben deshalb viel von seiner heidnischen Färbung behalten. Als Welt der Ideen konnte er freilich im Christenthum keinen Platz finden, dagegen erscheint er durchaus vorherrschend als Offenbarer göttlicher Geheimnisse, als Quell des Wissens. Hiermit scheint schon das Ziel erreicht, denn nicht erst seit der Menschwerdung, sondern immer ist der Logos Quell aller Wahrheit, in der heidnischen Philosophie wie in den Offenbarungen des Mosaismus. So geht dann derselbe in eine ungeheure Weite auseinander, aber er droht auch zu einer Personifikation der allgemeinen Vernunft zu verschwimmen, und wie bei einer solchen Geschichtsbetrachtung die menschlichen

Individualitäten sich verflüchtigen, geht es auch mit der Persönlichkeit des Logos, er droht, sich in den Unbegriff einer allgegenwärtigen intelligenten Kraft aufzulösen.

Das Heidnische, welches dieser Form der Logosidee anklebt, ist dann die Ursache, daß sie fast das ganze Gebiet des Geistes mit einnimmt. Das Christenthum erscheint mehr als Lehre, weniger als neues Leben, als von Gott gewirkte Erlösung und Heiligung; christliches Leben ist *μετὰ λόγου βίον* ¹⁾, da bleibt dann für die Heiligung, das Hauptgeschäft des Geistes, kein Raum. Die Offenbarung der Wahrheit fällt auch schon in den vorchristlichen Zeiten dem Logos zu; so ist der prophetische Geist eigentlich eine Inkonsequenz und hat den einzigen Halt nur noch in den messianischen Weissagungen. Löst sich nun dennoch nicht der Logos in die unbestimmte Idee der Wahrheit oder der allgemeinen Vernunft auf, geht auch der Geist nicht in ihm unter, so erscheint gerade darin die Sicherheit und Energie des kirchlichen Bewußtseins, welches seine Wahrheit aller Konsequenz im Systeme des Einzelnen gegenüber geltend macht ²⁾. Auch die Apologeten wollen keineswegs eine solche Verflüchtigung, sie streben nur, alles Wissen von Gott abzuleiten; darum ist der Logos nicht mehr die Idee der bloßen Totalität desselben, sondern persönlicher Quell, der wieder selbst seinen Ursprung aus Gott, als seinem Vater hat. So wird von den Apologeten, um dem Inhalt ihres christlichen Bewußtseins zu genügen, der Emanatismus herüberge-

1) Justin. apol. I, 51.

2) Man hat hierdurch die Ansicht von einer allmäligen, nicht Ausbildung, sondern Bildung und Entstehung der Lehre von der Persönlichkeit des Sohnes und Geistes bestätigt gefunden; Baur sieht darin einen neuen Beweis für seine Identifikation des Göttlichen im Sohne mit dem heil. Geiste; es würde aber schon hieraus das Umgekehrte folgen, wenn auch nicht das N. T. es außerdem bewiese. Wäre jene Persönlichkeit, wie überhaupt die ganze die Wesenstrias schon in sich enthaltende Offenbarungstrias nicht so entschieden Lehre der Kirche gewesen, so würde sie nicht gegen alle Konsequenz dennoch so unverwandt festgehalten sein. Die Spekulation halte vielmehr gerade an jener kirchlichen Entschiedenheit ihr fortwährendes Korrektiv.

nommen. Dies ist freilich ein orientalisches Element, das in das europäische Denken nicht so ganz paßt, es erhält hier aber eine Bedeutung als Bezeichnung dessen, was man erstrebt: die Begründung des ganzen Denkens in Gott zu finden. Es dient außerdem zur Charakteristik der griechischen Kirche, welche Asiatisches und Europäisches bald mischt bald wirklich vermittelt und das ganze Leben und Denken wenigstens äußerlich zu christianisieren strebt. Darum ist aber durch jenen Emanatismus in Verbindung mit der Persönlichkeit des Logos noch nicht ein Ausdruck der Wahrheit gegeben, sondern nur bezeichnet, daß man ein Bewußtsein von ihr in sich trug; es sind die beiden noch einander fremden und sich fliehenden Ideen, die man doch immer wieder zu vereinigen und zusammenzuzwängen sucht, weil man den Sohn nicht von dem Wesen des Vaters trennen kann; dabei überwiegt wohl hier die eine, dort die andre, aber keine würde man bewußt aufgeben.

Bei Justin dem Märtyrer stehen beide Ideen in gleicher Geltung und fast gleicher Intensität neben einander, ein Unterschied erscheint nur, jenachdem die Bestimmung der Schriften die eine oder die andre hauptsächlich hervortreten läßt. Die Bestimmung der Apologien, welche philosophische Erörterungen abschneidet, läßt die Sonderung von Vater, Sohn und Geist schärfer hervortreten, begünstigt aber damit auch den Subordinatianismus, der diesen Vätern eigenthümlich ist. Die zweite Stelle nimmt bei Justin der Sohn, als Sohn des wahren Gottes ein, die dritte aber der heil. Geist 1). Durch diesen Unterschied der Ordnung wird nun wohl die Subordinazion nicht ausgesprochen, es geschieht aber schon dadurch, daß der Vater allein als ὄντως θεός bezeichnet wird; außerdem tritt auch der Geist fast in die Reihe der Engel, denen auch Verehrung zugesprochen wird 2). Neben dieser Unterordnung soll nun

1) τὸν υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες καὶ ἐν δευτέρῃ ζωῇ ἔχοντες, πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει ἔχοντες, ὅτι μετὰ λόγον τιμῶμεν, ἀποδείξομεν. Apol. I, §. 13.

2) Apol. I, §. 6. Die versuchten Änderungen der Stelle sind durchaus unberechtigt; daß aber der Geist hier nach den Engeln steht, weist

aber doch das Zusammengehören von Vater, Sohn und Geist ausgesprochen werden, dies kann aber nur ein wesentliches sein, und so sieht sich Justin auf die Reflexion über die Entstehung, zunächst über die Geburt des Sohnes, geführt. Er bezeichnet ihn schon in der ersten Apologie als *πρῶτον γέννημα*¹⁾, oder als *πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεόν*, der, um das menschliche Geschlecht zu versöhnen und zu Gott zu führen, Fleisch angenommen habe²⁾. Besonders aber führt der Dialog mit Tryphon darauf, jene Subordinazion doch wieder in das Verhältniß der Wesensgleichheit aufzulösen; der Emanatismus schließt die Unterordnung, welche mit dem Christenthum unvereinbar ist, aus. Die Gleichheit des Wesens wird hier bewahrt, dagegen scheint der Begriff der Theilung unvermeidlich, so sehr die Apologeten ihn zurückweisen³⁾. Um wenigstens anzudeuten, was sie erstreben, gebrauchen sie Analogien, die seit Justin stehend werden, ohne doch einen Begriff zu geben, weil sie sich immer wieder in sich selbst

ihm darum nicht eine niedrigere Stelle an, — die Reihenfolge bestimmt die in der vorigen Note angegebne Stelle, — es zeigt nur, wie der Geist in seiner zu voreiligen Fassung als Person, nicht getragen durch die Idee der von ihm gewirkten Heiligung, fast zum Engel, zum Geschöpf hinabsinkt. Er ist dem System Justins eigentlich fremd, aber die Bestimmtheit der kirchlichen Überlieferung läßt ihn nicht übergehen. — Ziegler, in der Geschichtsentwicklung des Dogma vom heil. Geiste, in seinen theologischen Abhandlungen Bd. I, meint freilich, daß Logos und Geist bei Justin nur noch unpersönliche Kräfte seien; aber, wie schon durch die frühern Stellen, wird es besonders durch die im Dialog mit Tryphon widerlegt: *διό ὄντας ἀριθμῶ μὴνύει ὁ λόγος ὁ προφητικὸς, τὸν μὲν ἐπὶ γῆς ὄντα — τὸν δὲ ἐν τοῖς οὐρανοῖς ὑπάρχοντα, ὃς καὶ τοῦ ἐπὶ γῆς κυρίου κύριός ἐστιν, ὡς πατὴρ καὶ θεός, αὐτίος τε αὐτῷ τοῦ εἶναι, καὶ δυνατῶ καὶ κυρίῳ καὶ θεῷ. §. 129.* Auch Gen. I, 26. wird als zum Sohne gesprochen angesehen. 1) §. 21.

2) Vergl. Apol. II. §. 6. *ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος, πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνῶν καὶ γεννώμενος, οὗ τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἐκτίσσε καὶ ἐκόσμησε. Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κερῖσθαι καὶ κοσμηῆσαι δι' αὐτοῦ πάντα τὸν θεὸν λέγεται.*

3) *γίγνετε δὲ κατὰ μερισμὸν οὐ κατ' ἀποκοπὴν· τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν, οἰκονομίας τὴν αἴρεσιν, προσλαβὼν, οὐκ ἐνδεῦ τὸν, ὅθεν εἴληπται πεποιήμεν.* Talian. adv. Graec. §. 5.

aufheben. Solche sind das Anzünden einer Fackel an einer andern, ohne daß diese darum etwas von ihrem Lichte verliert, oder wie wir *λόγον προβάλλοντες λόγον γεννώμεν*. Hier werden schon die Stoffe vorausgesetzt, in denen nur eine Veränderung des Zustandes hervorgebracht wird; für eine wirkliche Zeugung sind sie gar keine Analogien. Doch dies beweist nur, daß man das Verhältniß von Sohn und Vater noch nicht begriff; daß man aber dasselbe erstrebte, was die Kirche später in ihren Symbolen aussprach, sagen auch jene sonst unangemessenen Analogien: der Vater sei als Prinzip, der Sohn als gezeugt zu fassen, der Sohn habe sein Wesen im und vom Vater, er sei Licht wie er, ihm gleich, nicht wie ein Geschöpf durch den Willen des Vaters aus dem Nichts geschaffen. Die Keime der Homousie sind hier bestimmt ausgesprochen, und die Konsequenz der zum Grunde liegenden Ideen würde die Unterordnung auf die Würde zurückführen, weil der Vater das Prinzip des Sohnes ist. Daher tritt dann der Sohn als der sich offenbarende Gott dem Vater gegenüber, welcher in den Prozeß der Endlichkeit nicht eingehn kann, sondern erhaben über der Welt waltet, während dieser von Anfang an sich offenbart und auch schon außerhalb der Heilsökonomie für das Erkennen der Wahrheit der Mittler zwischen Menschen und Gott ist, in den Theophanien des Alten Testaments erscheint.

Der Gegensatz des sich offenbarenden und des verborgenen überweltlichen Gottes wird jetzt die vorherrschende Betrachtungsweise für den Unterschied des Vaters und des Sohns; der Letztere ist der der Welt zugewandte Gott, durch den sie geworden, belehrt, erlöst ist. Aber die Wahrheit, die darin liegt, wird einseitig festgehalten, und weil sie doch nicht die ganze Wahrheit ist, wird sie der Keim zu manchen unrichtigen und schiefen Ansichten. Die Apologeten stehen für die christliche Entwicklung der Trinitätslehre in einer gewissen Parallele mit den Propheten für die Vorbereitung im A. T. Bei beiden ist nur noch der allgemeine Gegensatz des inweltlichen und überweltlichen Gottes. Schon bei Justin, in dessen gemüthlichem, wenig konsequentem Geiste manches sehr Verschiedene Raum hatte, muß vor dem Logos in dieser allgemeinen Fassung der Geist

sehr zurücktreten; die Scheidung des Pneuma ist noch nicht recht zu Stande gekommen. Noch manches Andre barg die platonisirende Logosidee in sich, das bald in seinem Widerspruch mit der ächt christlichen Trinitätslehre hervortrat.

Dies Falsche, welches bei Justin nur noch als Keim, durch kirchliche Ideen neutralisirt, dastand, legt sich bei den übrigen platonisirenden Apologeten bestimmter auseinander, und zwar stellen Theophilus, Tatianus, Athenagoras, jeder eine besondre in ihrer Einseitigkeit falsche Richtung, eine Konsequenz des Heidnischen dar, welches noch in der vorcilig aufgenommenen Logoslehre lag.

Zunächst liegt der Lehre dieser Väter die Gefahr nahe, daß der Logos als göttliches Denken in seiner Einheit mit Gott festgehalten, die Persönlichkeit ganz aufgegeben wird. Dies Zusammenfallen zur Identität, so daß der Logos nur Moment des göttlichen Daseins wird, liegt schon an sich dem einseitigen Standpunkt des Wissens nahe, die Gefahr wächst, wenn ein noch unklares christliches Interesse hinzukommt. Eben dies hatte den Logos von seiner einseitigen Beziehung zur Welt losgemacht und ihn in ein Verhältniß zu Gott als Sohn gesetzt. Je mehr nun aber vor den spekulativen Bestrebungen die Unmittelbarkeit des religiösen Bewußtseins zurücktrat, um so leichter konnte nun das Verhältniß der zweiten Hypostase zur ersten als das des göttlichen Denkens zum Wesen erscheinen, jenes damit zum Moment des Wesens herabsinken und das Hypostatistische verschwinden.

Dies Verhältniß kommt in Athenagoras zur Erscheinung, dem über der Einheit des Wesens der persönliche Unterschied zu verschwinden droht. Auch bei Justin macht die Welterschöpfung im Dasein des Logos gleichsam Epoche, bei Athenagoras aber unterscheidet sie bestimmt die Existenz des Logos in der Idee und in der Aktualität, die zugleich erst seine eigentliche Wirksamkeit bezeichnet ¹⁾. So geht gerade das Interesse welches die Verbindung des Logos mit dem Wesen des Vaters hatte befriedigen sollen, leer aus, es drängt sich wieder die

1) Legat. pro Christ. 10.

wesentliche Beziehung desselben zur Welt hervor, nur das Eine ist geschehen: als Welterschöpfer ist er auch wirklich Gott ¹⁾. Er ist nur die absolute Vernunft, das Denken Gottes, das vor der Welterschöpfung in völlige Identität mit dem göttlichen Wesen beschlossen war, und erst in der Schöpfung in ein gewisses Anderssein, in eine Offenbarung hinaustrat, indem es seinen Ideen das wirkliche Sein gab. Da wird dennoch der Logos wieder zur Idealwelt, die tief unter der alttestamentlichen Weisheit steht; es fehlt ganz die qualitative Bestimmung des Schaffens; die Welt wird nicht einmal zu einer Offenbarung göttlicher Eigenschaften, denn es kommt nur eine Reihe von einzelnen Bildern in ihr zur Wirklichkeit, abgesehen von ihren Verhältnissen zu einander, nur das sogenannte metaphysische, nicht das moralische Gute. Es fehlt geradezu dem in Sein und Denken zertheilten Gott der Kern der Persönlichkeit. Sohn Gottes ist der Logos, der Verstand des Vaters, wesentlich nach außen gehend ohne sich doch von der Einheit ablösen zu können; zu diesem steht dann wieder der Geist in dem Verhältniß der Äußerung, er ist die nach außen gehende Kraft, welche, wie der Strahl von der Sonne, als ein Ausfluß des göttlichen Wesens zu den Menschen kommt ²⁾. Athenagoras will den Emanatismus vermeiden, dennoch blickt er allenthalben hervor, nur ohne zur Hypostasirung fortzugehn. So soll hier der Geist die Welt in eine wesentliche Verbindung mit Gott setzen, aber sie ist Gott, der eigentlich nur Denken ist, durchaus fremd, und es ist ein vergeblicher Versuch, ihr durch das Ausstrahlen des Geistes etwas mitzutheilen, wofür sie gar nicht empfänglich ist.

1) ὁ λόγος ἡμῶν ἓνα θεὸν ἄγει τὸν τοῦδε τοῦ παντός ποιητὴν, αὐτὸν οὐ γενόμενον (ὅτι τὸ ὄν οὐ γίγνεται, ἀλλὰ τὸ μὴ ὄν), πάντα διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου πεποιηκότα. I. c. 4. und ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέῃ καὶ ἐνεργείᾳ, πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἐνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ· ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ ἐνόητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ λόγος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. — ὁ παῖς τί βούλεται, ἐρῶ διὰ βραχείων· πρῶτον γέννημα εἶναι τῷ πατρὶ, οὐχ ὡς τὸ γενόμενον, ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεὸς νοῦς ἀίδιος ὢν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, ἀνδρῶς λογικὸς ὢν. Ebendas. 10.

2) I. c. 10.

Schon hier ist der Keim alles Verkehrten und Schiefen sehr bestimmt hervorgetreten, es ist das falsche Verhältniß, in das der Logos zur Welterschöpfung gesetzt wird; dies ist die heidnische Grundlage, während die Einheit mit dem Vater die christlichen Forderungen befriedigen soll. Diese innern Widersprüche drohen ihn geradezu in zwei ganz disparate Hälften zu zerreißen, indem sie in einem Gegensatz der Zeit von der Logosidee Besitz zu ergreifen suchen. Das christlich spekulative Interesse suchte sich in der Identität mit dem Vater in der vorweltlichen Existenz zu befriedigen, das heidnische in dem alleinigen Verhältniß zur Welt nachher, es stellte ihn nun als ein haltloses Mittelwesen zwischen Gott und Schöpfung. Von Athenagoras war die Einheit durchgehends festgehalten; auch bei der Schöpfung blieb der Logos nur der göttliche Verstand, dessen Gedanken freilich in der Welt wirklich werden, aber ohne daß er selbst, der Komplex derselben, als ein Mittelwesen in besondere Existenz hinausgetreten wäre. Das Gegentheil erscheint bei Theophilus. Dieser unterscheidet mit bestimmten Worten den *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός* und stellt auf die kräftigste Weise sein Hervorgehn als *προφορικός* dar ¹⁾. Vor der Welterschöpfung war er nur noch als Verstand und Denken im Herzen Gottes, Gott war allein und in ihm der Logos ²⁾, bei derselben stößt ihn Gott aus sich heraus, damit er durch ihn als seinen Diener die Welt schaffe. Damit wird der Sohn in eine fast arianische Subordinazion hinabgedrückt; der in die Wirklichkeit und besondere Existenz hinausgetretene Logos ist nur Werkzeug des Vaters, der alles durch ihn machte, weil — er es als Nebenwerk und für zu unbedeutend ansah, nur den Menschen für ein würdiges Werk der eignen Hände hielt ³⁾. Während der *λόγος ἐνδιάθετος* das göttliche Denken selbst ist, wird der *λόγος προφορικός* ganz platonisch zu dem Komplex der in der Welt verwirklichten Gedanken, also

1) ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίῳις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξεγενεῖταιμος πρὸ τῶν ὄλων. Ad Autol. II, 10.

2) l. c. II, 22.

3) l. c. II, 18.

der Inhalt des Denkens; das Hervorstossen desselben mag also freilich Gott nicht vom Denken, wohl aber von Gedanken entleeren, wenn man sich nämlich aus diesen rohen Vorstellungen doch noch irgend einen Begriff herausnehmen soll. Für den Geist bleibt natürlich auch hier kein Platz, weil bei einer solchen Betrachtung in der Ökonomie der Offenbarung kein eigenthümliches Feld für seine Wirksamkeit da ist. Nur der Schimmer eines Unterschieds bleibt, weil der Geist die Thätigkeit des Logos bei der Welterschöpfung offenbaren soll¹⁾, aber auch dies wird nicht einmal festgehalten; trotz dem ist aber das kirchliche Bewußtsein viel zu entschieden, als daß die Konsequenz jener Ideen die Dreiheit auf eine Zweiheit hätte zurückführen können, gerade Theophilus faßt die Subjekte der Verehrung bei den Christen als *τρίαι* auf²⁾.

Doch auch was bei den übrigen Apologeten nur zur Vermittlung diente, kann zur Hauptsache gemacht werden und eröffnet dann eine neue Reihe von Irrthümern; dies ist der Emanatismus, der sich sehr bald geltend machen und dann die gnostischen Elemente, welche schon außerdem in der Idee lagen, hervortreiben mußte. Dies kommt in Tatian zur Erscheinung. Bei ihm ist von vorn herein eine Vermischung des Endlichen und Unendlichen, Gottes und der Welt, die durch die spätere bewußte Trennung nicht aufgehoben werden kann. Gott ist die Hypostase des All und doch der absolut Einfache, eigentlich der qualitätlose Urgrund. In ihm ist der Logos (*λόγος ἐνδιάθετος*), aber durch seinen Willen springt er hervor (*προπηδά*); da tritt dann neben das Einfache das Vielfache vorläufig nur ideell, es erhält aber bald, da der Logos der Anfang der Welt ist, auch substantielle Existenz³⁾. Doch glaubt Tatian sich durch dies Hervorgehn des Logos nicht zur Annahme einer Trennung und Zertheilung in Gott genöthigt, es geschehe nur durch Mittheilung (*κατὰ μερισμὸν*). Bei ihm hat dies noch eher einen Sinn als bei den übrigen Apologeten; weil Gott die Hypostase des All ist, findet freilich keine eigentliche Trennung statt, aber der Logos kommt auch zu fei-

1) II, 10.

2) II, 15.

3) Orat. c. Graec. 5.

ner persönlichen Existenz, sondern er versinkt bald in den einfachen Urgrund des Vaters, bald droht dieser selbst, sich in eine Vielsachheit aufzulösen; es erscheint nur der Prozeß aus dem einfachen Sein zum ideell unterschiedenen im Logos und durch dies zum real unterschiedenen der Welt; der Logos ist der die Welt schaffende Gedanke. Für den Geist ist natürlich kein Raum, nur die Funken des Logos, die menschlichen Seelen, das Pneumatische in ihnen, welches zugleich das Logische ist, scheint seinen Platz einzunehmen. Dann muß der Logos wieder in die menschlichen Geister sich auflösen und versinken, wie der Vater in den Logos überzugehen oder in der Welt sich zu substantiiren drohte. Das fließende Einfache schreitet zum Dualismus fort, und dieser wird wieder in ein unterschiedloses Einfaches aufgelöst. Diese phantastischen Spekulationen werden nun wohl bei Tatian hin und wieder in die kirchliche Anschauungsweise zurückgenommen, aber was fremdartig nur als Reminiscenz stehen geblieben ist, kann gegen die Konsequenz des Systems keine Bedeutung haben 1).

Der Gnostizismus und die kirchliche Entwicklung.

So ging die Spekulation der Einzelnen einen unsichern schwankenden Gang, weil sie so mancherlei Fremdartiges aufnahm, doch unbekümmert darum schritt der Glaube der Kirche in ruhig sicherer Entwicklung vorwärts. Ohne sich noch auf Spekulationen über das immanente Verhältniß der göttlichen Personen einzulassen, hielt sie nur das ökonomische fest, welches doch, wenn auch unentwickelt, jenes in sich schloß. Als Be-

1) Die gnostischen Phantasien des Tatian haben schon in der Apologie ihre Wirkung auf die verschiedensten Lehren geäußert; in den angelologischen und dämonologischen Nesten ist sie sichtbar und in der Idee von der natürlichen Unsterblichkeit des Menschen kommt sie in der Form, die dieselbe bei ihm erhält, zur vollen Offenbarung. — Allenthalben der Streit physisch nothwendiger Entwicklung mit einer bewußten persönlichen Ausbildung. — Fremdartig ist es aber durchaus, wenn Tatian doch auch den heil. Geist in seine Spekulationen aufzunehmen strebt, er wird bald zum Geschöpf, bald fällt er wieder mit dem Logos zusammen.

kenntniß sprach es sich zunächst in der Taufformel aus, nach Justin eine Taufe ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὄλων καὶ δεσπότου θεοῦ, καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου; obgleich nicht darin liegt, daß dies wörtlich die gewöhnliche Formel war ¹⁾. Sich im Gegensatz gegen jene Spekulationen, so unreif sie zum Theil waren, auszusprechen, hatte die Kirche keine Veranlassung, da die Abweichung noch unbewußt und nicht hinreichend durchgreifend war. Doch jene bei den Apologeten noch durch das christliche Bewußtsein gefesselten Elemente, mußten in einen entschiedneren Gegensatz auseinandertreten. Schon bei Tatian ist etwas ausgesprochen, das bald die Veranlassung zu einem allgemeineren Kampfe wurde, die Verwandtschaft der Logosidee, wenn sie irgend emanatistisch gefaßt wurde, mit dem Gnostizismus. Hier tritt das Christenthum zum ersten Mal in einen größern wissenschaftlichen Kampf mit zum Theil verwandten Gegnern. Obgleich die Gnostiker sich über das Christenthum, wie über die Religion im Ganzen reflektirend hinausstellten ²⁾, wollten sie doch nicht außerhalb desselben stehn. So entsteht der erste innere Kampf in der christlichen Kirche, ein Kampf der Kirche gegen subjektive phantastische Spekulation, des Gesamtbewußtseins gegen die Willkür des Einzelnen. Er betrifft zunächst das Wesen der Religion im Ganzen, das Verhältniß des Endlichen und Unendlichen, aber er greift daneben entschieden in die einzelnen Dogmen, besonders die Trinitätslehre, ein. Die dadurch veranlaßte Entwicklung ist schon deshalb reicher und kräftiger, als die, welche der weniger intensive Gegensatz gegen das Judenthum und Heidenthum hervorrief, denn dort war es ein äußerer, hier aber ein innerer; die Reflexion erhält eine engere Sphäre und bewegt sich in konzentrischen Kreisen den trinitarischen Streitigkeiten entgegen.

Der Gnostizismus ist das Produkt aus dem Ineinandergehen von Hellenismus und Orientalismus, das äußerlich schon durch die Siege Alexanders, innerlich durch Auflösung

1) Apol. I, S. 61.

2) Baur, die christliche Gnosis.

beider vorbereitet wurde; denn sie gingen schon jeder für sich dem Untergange zu, sie haben sich aber auch einander aufgerieben, und als ein neuer Sproß mit pilzartig rascher Entwicklung ist der Gnostizismus daraus emporgeschossen. Jene beiden Formen des religiösen Lebens haben sich gegenseitig widerlegt, in Babeln ist dadurch Verzweiflung und Resignation gewirkt, in Andern die übermüthige Erhebung des einzelnen Subjekts, welches nun philosophirend oder phantasirend aus den vorhandenen, aber negirten Religionen neue Systeme bildete. Ein nebelhaftes Gewog verschiedener Stoffe und Formen, das immer Anfang und Ende eines besondern Volkslebens bezeichnet, wenn dies nicht etwa ganz erstirbt, tritt so an die Grenze der alten und neuen Zeit; denn die gnostischen Ideen reichen nicht nur bis zu Philo hinauf, sie gehen viel weiter, und Kleinasien ist eben so reich daran als Alexandrien.

Der Gnostizismus macht sich das altorientalische Problem zur Aufgabe, jene schroffen Gegensätze von Geist und Materie, Gutem und Bösem, Unendlichem und Endlichem. Das innere Asien hatte sie in ihrer Schärfe festgehalten, sein herber Dualismus stellt sie unvermittelt neben einander; in den westlichen Theilen macht sich der hellenische Geist geltend, im Streben, die Materie zu begeistern, löst er jene Gegensätze in einen Prozeß aus dem Einen ins Andre auf; das Unendliche muß in diesem Prozeß selbst zum Endlichen werden, aus dem es dann wieder zu sich zurückkehrt.

Durch diese Idee eines Prozesses trat aber der Gnostizismus in einen direkten Gegensatz zum Christenthum. Dies war längst aus jenen bloß logischen Gegensätzen des Allgemeinen und Besondern, Bestimmungslosen und Bestimmten, Unendlichen und Endlichen herausgetreten und zu dem konkreten und wahren Verhältniß des Menschen und Gottes fortgegangen. War die Spekulation noch nicht weiter gekommen, so konnte sie sich doch nicht zu dieser Verschwemmung des Bestimmten zurückführen lassen, und da dieses Streben dennoch als Wahrheit geltend gemacht wurde, mußte die Kirche sich zur Bekämpfung aufgefordert sehen. Zunächst gab der Gnostizismus den wahren Begriff Gottes wie des Menschen auf. Auf der einen Seite

strebt das abstrakt Unendliche, der Unbegriff einer allgemeinen geistigen Substanz ohne persönliches Bewußtsein, nach dieser Spitze der Persönlichkeit, die es nur in Zersplitterung und einem Herausgeh'n aus seinem eignen Begriff erlangen kann; auf der andern Seite strebt der individuelle bewußte Geist wieder jener abstrakten Allgemeinheit entgegen. In dem gnostischen Gott ist das Geistsein, welches nothwendig zugleich ein persönliches und bewußtes ist, in die Momente des Seins und des Denkens auseinandergetreten; dieser Zwiespalt hypostasirt sich in den Aonen, die, sich abstuftend, in ihrer allmählig weitem Entfernung vom Urgrunde den Übergang zum Endlichen bilden sollen. Die Endlichkeit fällt jedoch schon in die Aonenreihen selbst, der unterste Aon brauchte also eigentlich gar nicht mehr zu fallen, denn für alle ist ihr Wesen, als Grund ihrer Ewigkeit, unbegreiflich, nur ihren Ursprung, also nur das Endliche, welches sie an sich haben, begreifen sie ¹⁾. Die Äußerlichkeit und Zufälligkeit, das völlig Unbegründete im Fall des untersten Aons — besonders in den valentinianischen Systemen — einem Fall, zu dessen Annahme nur die unmittelbare Wirklichkeit der materiellen Welt und die unendliche Langeweile in jenen hohlen hypostasirten Begriffen hatte zwingen können, giebt Christo und dem heil. Geist auch als Aonen eine nur zufällige Stellung; sie werden zu einem ihnen äußerlichen Zweck erzeugt, die gestörte Einheit im Pleroma wieder herzustellen. Dies verstieß völlig gegen das christliche Denken und brachte den inneren Bruch auch äußerlich zur Anschauung, indem es zeigte, wie wenig hier eine wahre Vermittlung zwischen Mensch und Gott möglich sei, wie vielmehr die Einheit zur Einerleith, die Verschiedenheit zur völligen Geschiedenheit wurde.

Neben diesem großen Gegensatz verschwinden die kleinern der einzelnen Systeme. Ob die Materie als ewige Schranke Gott gegenübergestellt, oder als der äußerlich gewordene Geist gefaßt wird, ist ohne Bedeutung, weil man doch nirgends über die physische Nothwendigkeit des Prozesses zur Freiheit des Bewußtseins fortschreitet; denn nirgends faßt der Urgrund sich

1) Iren. adv. haer. I, 2, 5.

selbst; ein Selbstbewußtsein aber, das seine Momente in verschiedenen Nonen hypostasirt, ist nicht mehr, was es sein soll 1). Auch der Ebionitismus, welcher gnostische Elemente aufgenommen hatte, ist über jene Hohlheit nicht hinausgekommen. In seiner Christologie bleibt er bei der dualistischen Trennung, die dem Judenthum eigen ist, stehen; in der weiblichen Figur des heil. Geistes aber sucht er vergeblich eine Vermittlung Christi mit Gott und stellt doch die Unfähigkeit, Gott als wahrhaft persönlich zu fassen, sehr deutlich dar.

Die gnostische Verwirrung und Vermengung des Verschiedenartigen, die Verschwemmung alles Individuellen mußte die Kirche zu entschiedenem Widerspruch, aber auch zur Besinnung auf sich selbst, zur Ausscheidung alles Fremdartigen veranlassen: sie sprach die Schöpfung der Welt aus nichts aus und hob dagegen den Unbegriff einer extensiven Unendlichkeit, wie der Endlichkeit in Gott und einer wesentlichen nothwendigen Beziehung Gottes zur Welt auf. Sie versuchte aufs Neue und in gründlicherer Weise, als die ersten Apologeten es vermocht hatten, die Idee der Vermittlung zwischen Gott und dem Menschen zur Klarheit zu bringen, denn diese ist auch noch jetzt der leitende Gedanke in der Trinitätslehre. Dabei geht die Kirche mit größerer Gründlichkeit auf die ökonomische Trias zurück, um von hier aus zur christlichen Auffassung des göttlichen Wesens zu gelangen. Die Emanazion und die Logosidee in ihrer frühern Fassung hatten sich als untauglich zu dieser Vermittlung erwiesen, sie konnten in der vorigen Form nicht von der Kirche aufgenommen oder auch nur geduldet werden. Wo die Schriftsteller dieser Zeit sich und die Kirche verstehn, schwindet aus der Idee des Sohnes die leere Beziehung zur Welt, zugleich wird die Auffassung des Logos als des göttlichen Verstandes, doch unter anhaltenden Kämpfen, von der Kirche ausgeschlossen.

Das ächt kirchliche Bewußtsein der Zeit repräsentirt Fre-

1) Baur findet freilich (Entwicklung der Trinitätslehre S. 147) darin einen Fortschritt, daß der Gott bei den Gnostikern sich selbst bestimmender Geist sei; dies gilt aber nur im Hegelschen Sinn.

näus und bringt es in seinem entschiednen Widerspruch gegen den Gnostizismus zur Erscheinung, sein Hauptkampf ist gegen jedes Werden in Gott, welches allen gnostischen Spekulationen zum Grunde lag, gerichtet. Was Gott ist, das ist er nach Irenäus von jeher ohne einen Prozeß des Werdens; der Vater ist nicht ein dunkler Urgrund, der erst im Sohne licht wird, sondern Gott ist durchaus ganz denkender Geist und jener Gegensatz des innerlichen und des hervorgegangnen Logos im Denken und Aussprechen des Gedachten nichtig; eine solche Prolazion würde Gott zu etwas Zusammengesetztem machen, Sein und Denken in ihm von einander reißen¹⁾. Eine solche Emanazion widerspricht aber auch geradezu dem Begriff Gottes, sofern die Gnostiker und platonisirenden Apologeten selbst ihn als den Unendlichen prädiciren, denn sagen sie, er sei Logos vom Logos ausgesandt, so muß zugleich der Logos getheilt werden und etwas sein, wohin er ausgesandt würde²⁾. So wird Gott wahrhaft als Geist bestimmt, was jenen Spekulationen schon deßhalb unmöglich war, weil sie ihn in Aonen, das Selbstbewußtsein in aufeinanderfolgende erstarrte Momente zersplitterten. Während aber Irenäus im christlichen Sinn Gott durchaus als Geist und Persönlichkeit begreift, scheint er der Klippe dieser Auffassung, dem Modalismus zu nahe zu kommen. Er sagt unter anderm: Gott allein hat alles gemacht, alles gegründet durch sein gewaltiges Wort, alles geordnet durch seine Weisheit; er hat alles durch sich selbst gemacht, d. h. durch sein Wort und seine Weisheit³⁾. Ähnliches geschieht, wenn er den Sohn das Sichtbare des Vaters, den Vater das Unsichtbare des Sohns nennt⁴⁾. Aber dies rührt nur daher, daß die Unmittelbarkeit des Bewußtseins noch nicht allenthalben zur begrifflichen Klarheit gelangt ist. Irenäus will

1) adv. haer. II, 28, 5.

2) Si autem de sensu sensum dicunt emissum praecidunt sensum dei et partiuntur. Quo autem et unde emissus est? Quod enim ab aliquo emittitur in aliquid subjectum emittitur. Quid autem subjacet antiquius, quam verbum dei, in quod emissum dicant eum. II, 13, 5.

3) II, 30, 9.

4) IV, 6, 6.

keineswegs die Persönlichkeit des Sohnes und des Geistes aufgeben, er will sie vielmehr als ewige Existenz wahren, die nicht erst bei der Welterschöpfung zur Wirklichkeit zu kommen braucht. Hier tritt er den Apologeten entgegen, die nur dem *λόγος ἐνδιάθετος* absolute Ewigkeit zuschreiben konnten; er aber sagt: wenn es in der Schrift heißt, „es salbte dich Gott dein Gott“, so bezeichnet sie damit zwei Subjekte, den einen, der salbt, den andern, der gesalbt wird ¹⁾. Der Vater ist größer als der Sohn; doch lasse der Mensch sich dadurch nicht verleiten, zu forschen, ob über Gott ein anderer Gott sei ²⁾.

Von dem Sohn unterscheidet Irenäus eben so bestimmt den heil. Geist. Der Sohn ist Mensch geworden, aber der heil. Geist hat sich auf den menschgewordenen bei der Taufe hinabgelassen ³⁾. Dies ist aber nicht erst auf die Erscheinung beider innerhalb der Heilsoökonomie zu beziehen, denn es wird wiederholt gesagt, daß Sohn und Geist vor der Offenbarung an die Menschen in ihrem ewigen Sein bei dem Vater die Herren der Engel seien ⁴⁾. Ist nun die Persönlichkeit und Unterscheidung des Sohns und heil. Geistes wie ihre Ewigkeit und Koexistenz mit dem Vater ausgesprochen ⁵⁾, so kann der Unterschied beider von einander nur in dem verschiedenen Verhältnis zum Vater und zur Welt liegen. Hier offenbart sich der enge Zusammenhang der trinitarischen Ansicht des Irenäus mit seinem ganzen kirchlich christlichen Bewußtsein, sie ist nur das nothwendige Resultat desselben; jene Idee von der Vermittlung Gottes mit der Welt durch Sohn und Geist beherrscht diese ganze Seite seiner Überzeugung. Dadurch wird das christliche Interesse gewahrt, denn es ist immer die Vermittlung in

1) III, 6, 1.

2) — ne forte quaerentes altitudinem patris investigare, in tantum periculum incidamus, uti quaeramus, an super deum alter sit deus. II, 28, 8.

3) III, 9, 3 und III, 17.

4) Verbum caro factum est, ut, quemadmodum in coelis principatum habuit verbum dei, sic et in terra haberet principatum. IV, 20, 2 cf. IV, 7, 4.

5) Non infectus es o homo neque semper coexistens sicut proprium ejus (sc. dei) verbum. II, 25, 3.

Offenbarung, Erlösung und Versöhnung, während das ewige Sein der Trias die nothwendige Ergänzung dazu bildet. Der Sohn ist durchaus der Offenbarer des Vaters, nicht nur an die Menschheit, sondern auch an die Engel ¹⁾; nicht durch einen vereinzeltten Rathschluß, so daß ihm seine Existenz erst durch den Fall der endlichen Geister verbürgt würde, sondern seinem ganzen Sein und Wesen nach, denn der Sohn ist das Sichtbare des Vaters, der Vater das Unsichtbare des Sohns. Der Vater ist der absolut Unendliche, der Unmeßbare, dennoch wird er im Sohn gemessen, dieser ist das Maß des Vaters und faßt ihn, wie er wieder von ihm gefaßt wird ²⁾. Christus ist die progenies, der Geist die figuratio des Vaters, der, obgleich an sich unsichtbar, doch durch die Ökonomie sich den Menschen sichtbar macht, durch den Geist der Prophetie im A. T., durch den Sohn im N. T.; als Vater aber wird er sichtbar im himmlischen Reiche; der heil. Geist bereitet also die Menschen vor, der Sohn führt sie zum Vater, der Vater giebt ihnen das ewige Leben, welches einem jeden zu Theil wird, der Gott sieht ³⁾. Als Vermittler Gottes mit der Welt steht dann der Sohn ebenso in einem fortwährenden Verhältniß zu ihr, er ist der inweltliche Gott, wie der Vater der transzendente. Als solcher ist er immer der Welt gegenwärtig, und zwar in wesentlicher Nähe, in ihm und durch ihn, nach und zu seinem Bilde ist der Mensch geschaffen, der dann auch erst durch die Menschwerdung des Logos seine Vollendung erreicht; denn das Bild Gottes, das er an sich trägt, ist bis dahin noch in der Ferne, als ein künftiges, verheißenes, geblieben, in der Menschwerdung des Sohnes wird diese Zukunft Gegenwart. Sofern dieselbe aber nichts Möglichen, sondern durch die ganze vorangegangene Weltordnung vorbereitet ist, kann auch gesagt werden, daß der

1) Semper autem coëxistens filius patri, olim et ab initio revelat patrem et angelis et archangelis et potestatibus et omnibus, quibus vult revelare deus. II, 30, 9.

2) Bene qui dicit, ipsum immensum patrem mensuratum in filio; mensura enim patris filius, quoniam et capit eum. IV, 8. nach Bulli def. fid. Nic. II, 5, 4.

3) IV, 20, 5.

Sohn in dieser ganzen vorbereitenden Ökonomie komme und alles, was bis dahin mehr der Möglichkeit als Wirklichkeit nach existirte, in sich recapitulire und ins wirkliche Dasein erhebe¹⁾).

Die Kirche gelangte so den Gnostikern gegenüber zu einem bestimmten Ausdruck ihres Glaubens. Die Idee der Vermittlung Gottes mit der Welt erhielt eine in ihren Grundzügen ziemlich bestimmt ausgeprägte Form, welche die folgenden Zeiten nur auszubilden hatten; die Grundlage bleibt immer das Bewußtsein, daß nur Gott selbst sich offenbaren kann, ohne doch modalistisch den Unterschied der Personen, auf welche die verschiedenen Formen der Offenbarung zurückführen, in nebelhafte Einerleiheit zu verflüchtigen.

Ausbildung des Dogma im Kampfe mit den Monarchianern.

Der Kirchenglaube war in Irenäus zu einem ungefähren Ausdruck gekommen, aber es lagen nur noch die Tendenz und die Umrisse vor, in denen sich die weitere Bestimmung halten mußte, zu einer vollständigen Ausführung war es noch nicht gekommen. Das Ziel für den vorgezeichneten Gang der Entwicklung war eine Wesensdreieinigkeit, gegründet auf die Trias der Offenbarung, welche das christliche Bewußtsein in der eignen Lebenserfahrung wie in den Zeugnissen der heil. Schrift vorfand, näher bestimmt durch die Idee einer Vermittlung zwischen Gott und Welt, als wesentlich persönliche Selbstmittheilung. Aber diese Elemente wurden nicht allenthalben mit gleicher Klarheit erkannt noch in gleicher Weise begründet oder entwickelt, und so erhob sich bald mancher Kampf. Auf der einen Seite verkannte man die Nothwendigkeit der Vermittlung und versuchte es, Gott und Welt in unmittelbare

1) Nescientes, quoniam hujus verbum, unigenitus, qui semper humano generi adest, unitus et conspersus suo plasmati, secundum placitum patris. — Unus Christus Jesus dominus noster veniens per universam dispositionem et omnia in se recapitulans. III, 16, 6.

Verbindung zu setzen; hier wird Verschiedenartiges vermischt, die Verbindung bleibt unwahr und halb, sie wird mehr physisch und substanzuell als geistig und persönlich, und das System erhält dadurch auch in seinen ausgebildetsten Formen immer eine pantheistische Färbung. Auf der andern Seite wurde die Nothwendigkeit einer Selbstmittheilung Gottes verkannt, Gott und Mensch bleiben in dem alten Gegensatz des entarteten Judaismus. Hier ist nichts Pantheistisches, Gott und Mensch werden nicht vermischt, aber die Persönlichkeiten stehen, wie in sich abgeschlossene Krystalle, unzugänglich für einander sich gegenüber, eine wirkliche Beziehung findet nicht mehr statt, alle eigentlich religiösen Elemente sind aufgegeben. Diese Richtung verkennt durchaus die Grundidee des Christenthums, die Kirche wendet sich daher mit Abscheu von ihr weg und schließt sie allenthalben als ihr völlig fremd von ihrem Verbande aus. Im Kampf mit diesen beiden Arten des Monarchianismus erhält nun das Trinitätsdogma seine genauern Bestimmungen; aber diese Richtungen selbst sind mit einander in eben so entschiedenem Kampfe, sie gehen über die Person Christi in zwei entgegengesetzte Ansichten auseinander, da die erstere das Göttliche in Christo, die zweite das Menschliche als das Personbildende betrachtet.

Die Art des Monarchianismus, welche das Göttliche in Christo als das Personbildende ansah, kam mit der Kirche in dem Bewußtsein der Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit überein, die Differenz bestand nur darin, ob sie als eine vermittelte oder unmittelbare zu denken sei. Der Monarchianismus behauptet das Letztere und weist damit auf eine tiefere Differenz über Sünde und Schuld zurück, welche die Erlösungs- und Versöhnungsidee, nothwendige Ausgangs- und Anknüpfungspunkte für die Trinitätslehre und bewußt oder unbewußt ihre Entwicklung leitend, verdunkelten und verkehrten; in seiner theologischen Überzeugung steht er der Kirche näher als der Artemonitismus, mochte auch der Unterschied für das religiöse Glaubensleben noch so bedeutend sein. Kleinasien, das fruchtbare Vaterland der verschiedensten Religionsysteme, wo der Gnostizismus einen Hauptsitz gehabt hatte, scheint das

Vaterland und der eigentliche Heerd desselben gewesen zu sein, wenn er auch erst im Abendlande zur vollen Ausbildung gelangte 1). Praxeas brachte diese Art des Monarchianismus nach Rom, wo damals auch schon die andre Richtung eine gewisse Ausbreitung erlangt hatte, und vielleicht konnte gerade im Gegensatz gegen diese seine Ansicht der Kirche näherstehend, christlicher scheinen, wenigstens blieb sie so lange unbekämpft, bis Tertullian mit entschiedner Schärfe und großer Hefigkeit gegen sie auftrat.

Die Einheit Gottes war dem Praxeas die entschiedne Grundlehre des Christenthums, mit der nichts auch nur in scheinbaren Widerspruch treten konnte, wenn es als christlich gelten sollte. In einem solchen Widerspruch schien ihm aber gerade der kirchliche Glaube befangen, wenn er die Einheit Gottes sich innerhalb der Heilsökonomie zur Zweifelt und Dreifelt entfalten ließ. Dennoch bekannte er mit der Kirche eine reale Selbstoffenbarung und Herablassung Gottes zur Menschheit, er sah sich also gezwungen, die Selbstoffenbarung Gottes in Christo anders zu fassen, und da der Unterschied der Personen für ihn eine Undenkbarkeit in sich schloß, so blieb als Subjekt aller Manifestationen nur das eine göttliche Wesen in seiner unterschiedlosen Einheit übrig 2). Gott mußte das eigentlich Personbildende in dem erscheinenden Christus sein, dennoch konnte man sich nicht die Totalität des göttlichen Wesens in dem Körper Christi eingeschlossen denken, so wurde Gott auch nicht in der scharf begrenzten Form der einzelnen Persönlichkeit gefaßt, wie im artemonitischen Monarchianismus; die Substanz ist der Ausgangspunkt, ohne daß sie mit gleicher Klarheit als Subjektivität gedacht wurde, das System trägt deshalb von vorn herein den Keim des Pantheismus in sich.

Ist Gott das Personbildende in Christo, so bleibt als Sohn Gottes, wenn man diesen doch nicht ganz aufgeben konnte,

1) Tert. adv. Prax. 1.

2) Haec perversitas se existimat, meram veritatem possidere, dum unicum deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum s. dicat. I. e. 2.

nur das Fleisch übrig, natürlich als seelisch belebtes, und so sehr vom modernen Standpunkte aus dies unwahrscheinlich sein mag, so entschieden sind doch die Aussprüche der Väter wie die nothwendige Konsequenz des Systems 1). Das Letztere ist hier entscheidend, denn zwischen den beiden Arten des Monarchianismus kann nur dieser Unterschied sein, jeder andre setzte etwas Gleichartiges, das sich nur als Mehr oder Minder unterscheiden ließe. Nun erklärt es sich, wie sie sich bei dem Vorwurf des Patripassianismus gegen die Orthodoren damit vertheidigen konnten, auch diese schrieben ja nur der menschlichen Natur das Leiden und Sterben zu, während sie doch zugäben, daß ein *compati* Gottes mit dem Leiden des Fleisches stattgefunden habe 2). Dies war unmöglich, wenn sie nicht die göttliche Natur als das Personbildende faßten. Die Vorwürfe der Orthodoren haben daher ihre Wahrheit, es ist nicht nur, wie Schleiermacher meint 3), ein Herabkommen der einen ununterschiednen Gottheit auf die Maria von ihnen behauptet, sondern das ganze Leben und Leiden des Erlösers hat die innige Beziehung persönlicher Einheit zu ihr. Um so mehr konnten diese Monarchianer meinen, das christliche Interesse befriedigt zu haben, da sie eine Selbstoffenbarung Gottes in ihrer vollen Bedeutung lehrten, sie konnten mit einem gewissen

1) — *ut neque in una persona utrumque distinguant, patrem et filium, dicentes filium carnem esse, i. e. Jesum, patrem autem spiritum, i. e. deum, i. e. Christum.* c. 27 und ebendasselbst: *Ecce, inquit, ab angelo praedicatum est: propterea quod nascetur sanctum, vocabitur filius dei. Caro itaque natus est, caro itaque filius dei; und ebendasselbst: Filium dei carnem interpretaris.* Hieher gehört auch Novat. de trin. 24, wo er sagt, die Häretiker machten unter dem Gottessohne und Menschensohne keinen Unterschied, indem sie, mit Berufung auf Luc. 1, 35., *substantiam carnis et corporis Christi* Sohn Gottes nannten. Die Einwendungen dagegen, eigentlich nur Einwendungen der modernen Betrachtung, sind von Baur gründlich und entscheidend widerlegt. Dogma von der Trinit. S. 245 ff.

2) c. 29.

3) In der Abhandlung über den Gegensatz zwischen der sabellianischen und athanasianischen Vorstellung von der Trinität, im III. Heft seiner Zeitschrift.

Selbstgefühl sagen: „wir halten die göttliche Monarchie fest“, und dennoch hinzusetzen: „Was thue ich Übles, wenn ich Christum verherrliche“ 1).

Die ungewisse, etwas schwankende Ansicht der Monarchianer, welche fast nothwendig sich in diesem Halbdunkel halten mußte, wenn sie doch einen christlichen Anstrich behalten sollte, erscheint schon in etwas bestimmterer Form bei Noët, der in Ephesus als Patripassianer von der Kirche ausgestoßen wurde. Da er Gott, bald als verborgen, bald, wenn er will, als erscheinend, bald als unsichtbar, bald als sichtbar, als gezeugt und ungezeugt bezeichnete 2), so tritt hier die ursprüngliche Tendenz zum Substanziellen statt zur göttlichen Persönlichkeit noch mehr hervor; wird dann aber entschiedener auf den Willen als Grund dieses Offenbarwerdens hingewiesen, so widerspricht das durchaus der vorausgesetzten unterschiedlosen Einheit des Wesens, und da alles nicht hinreichend durch die persönliche Einheit festgehalten wird, fallen Wille und Wesen nach verschiedenen Seiten aneinander. Dadurch gesteht der Monarchianismus, daß ihn seine eignen religiösen Interessen über sich selbst hinaustreiben; der Zwiespalt zwischen diesen und seinen Spekulationen treibt doch einen Unterschied hervor, der zu einem Wesensunterschied zu werden droht, da derselben Substanz zwei widersprechende Prädikate, Verborgenheit und Offenbarsein, Gezeugtheit und Ungezeugtheit, gegeben werden; das göttliche Wesen selbst tritt hier schon in den Wechsel, dies, nicht mehr das Fleisch, ist nun der Sohn, die pantheistische Grundlage enthüllt sich immer mehr in diesem Gegensatz des Verborgens = und Offenbarseins, des Ansich und der Erscheinung.

Eben so voll von Halbheiten ist die exegetische Begründung ihres Systems in der Berufung auf einzelne abgeriffene

1) adv. Prax. c. 3 und Hippolyt. c. Noët. c. 1.

2) *ἐνα εἶναι φασίν θεὸν καὶ πατέρα, τῶν ὄλων δημιουργόν, ἀφανῆ μὲν ὅταν ἐθέλῃ, φαινόμενον δὲ, ἥνικα βούληται· καὶ τὸν αὐτὸν ἀόρατον εἶναι καὶ ὁρούμενον, καὶ γεννητὸν καὶ ἀγέννητον· ἀγέννητον μὲν ἐξ ἀρχῆς, γέννητον δὲ, ὅταν ἐκ τῆς παρθένου γεννησθαι ἤθελῃσεν.* Theod. haer. fabb. III, 3.

Stellen der Schrift, ohne daß sie durch die Fülle und Lebendigkeit eines in sich vollendeten Glaubens zum Ganzen zusammengefaßt würden. Sie beriefen sich auf Stellen wie Exod. 3, 6; 20, 3; Jes. 45, 5. 14; Rom. 9, 5. Nur die letzte wird von einiger Bedeutung, sie scheint besonders premirt; da die Monarchianer richtig die Nothwendigkeit eines Gegensatzes zu τὸ κατὰ σάρκα erkannten, — glaubten sie doch in dem Folgenden nur Gott in der Einheit der Person sehen zu können, wogegen es nun Hippolyt auf den Sohn bezieht.

Dieser Monarchianismus steht in inniger Beziehung zu dem Geiste der Zeit, welche mit den platonisirenden Apologeten beginnt. Das Interesse des Wissens ist eben so vorherrschend als früher das des Lebens; der Unterschied aber von den Apologeten ist der, daß diese immer das Besondere wahren wollen, während die Monarchianer die Einheit suchen, von ihr ausgehn und zu ihr zurückstreben. Gerade dieser einseitigen Tendenz des Wissens gegenüber, machen sich energisch die Forderungen des Lebens geltend. Gerade aus diesem Gegensatz ist der Montanismus hervorgegangen, welcher, unbefriedigt von einer bloß objektiven Offenbarung, ihre subjektive Bewirklichung forderte. Für die Trinitätslehre wird dies wichtig, weil dadurch neben dem Sohn oder Logos der Geist einen bestimmten Platz erhält, der sonst fast ganz durch jenen miteingenommen war. Die Logoslehre mußte schon ihre bestimmte Gestalt erhalten haben, oder sich doch schon dazu entwickeln, denn der Montanismus ist nur als Reaktion gegen das einseitige Interesse des Wissens, welches jener Form des Dogma zum Grunde lag, zu begreifen. Mit großer Schnelligkeit verbreitete er sich auch über das Abendland und gab dem Geiste seine eigenthümliche Stellung als Paraklet, so daß bald auch die von der Kirche und ihrem Sinne und ihrer Achtung für apostolische Lehre sich ablösenden Partheien ihn nicht mehr ignoriren durften, wie Praxeas und Noet es noch gethan hatten.

Der Montanismus ist von Natur in Opposition gegen jenen Monarchianismus, der Gegensatz wird verstärkt und erhält eine breitere Unterlage, wo er sich mit der Richtung der kirchlichen Wissenschaft verbindet, die durchaus auf historischem

Boden wurzelte, und, weil sie die Wirkungen des dreieinigen Gottes in sich erfahren hatte, vom Standpunkte der Heilsökonomie aus gegen den Irrthum kämpfte; so vereinigte sich die Innigkeit des subjektiven Lebens mit der Sicherheit objektiver Wahrheit. Diese Richtung herrschte besonders im Abendlande, ihm fiel also zunächst der Kampf zu.

Tertullian verfocht zunächst mit großer Hefigkeit den trinitarischen Unterschied der Personen gegen Praxeas ¹⁾, aber es wird hier auch sogleich offenbar, wie schwer sich die Einheit Gottes mit der Mehrheit der Personen ohne Widerspruch vereinigen ließ. War der Monarchianismus gerade aus dem Streben hervorgegangen, die Einheit Gottes mit dem christlich religiösen Interesse zu vereinigen, so erkennt Tertullian nicht weniger klar diese Schwierigkeit und sucht sie mit nicht weniger Anstrengung zu lösen. Daher kommt besonders durch ihn der Gegensatz zum Bewußtsein, welchen die Einheit des göttlichen Wesens mit dem Unterschied der Personen bildet, wie er sich in der Heilsökonomie entfaltet ²⁾. Diese Dreipersonlichkeit

1) Ob Tertullian zuerst die Bezeichnung der Gottheit in Christo als Logos im Abendlande eingeführt habe, läßt sich durch bestimmte historische Data nicht entscheiden, weil sie fehlen, da vom Römischen Clemens bis auf Tertullian eine große Lücke ist. Photius führt freilich ein Fragment des Presbyter Gajus an, biblioth. cod. 48, und sagt, dieser habe von Christus orthodox gelehrt und ihn *αληθινος* genannt, aber dies steht vereinzelt da. Tertullians eigne Redeweise spricht mehr dagegen, er setzt die Logosidee als etwas Bekanntes voraus und erinnert, daß der Logos des Orients im Abendlande sehr schlecht durch sermo übersetzt werde, da er vielmehr zugleich und hauptsächlich ratio sei. adv. Prax. 5. Die Stelle c. 3 beweist dagegen nichts, denn hier werden nur die simplices als der größere Theil der Gläubigen genannt, die Logoslehre konnte aber auch nur der wissenschaftlichen Reflexion, nicht der Unmittelbarkeit des Glaubens angehören.

2) *Unicum deum credimus sub hac dispensatione, quam oeconomiam dicimus, ut unicus deus sit et filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt.* adv. Prax. c. 2. *Oeconomiae sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit.* ibid. — *Duos definimus, patrem atque filium et jam tres cum spiritu s. secundum rationem oeconomiae, quae facit numerum.* c. 13.

ist ihm durchaus entschieden, nirgends ein Hinüberschwanfen zur Verflüchtigung des Unterschieds. Den Monarchianern gegenüber erscheint es als ein bedeutender Fortschritt, daß der Geist entschieden in den Kreis der Untersuchung gezogen wird; dort war nur noch die abstrakte Einheit, und Praxeos hebt noch vor der Unterscheidung des göttlichen Wirkens vom Sein zurück, während Noet nicht über die Unterscheidung Gottes an sich und in seiner Offenbarung hinauskommt, ohne sie wieder als subjektive und objektive zu sondern. Auch vor Tertullian hatten freilich die Apologeten den Geist immer neben den Logos gestellt, aber hier machte sich gegen die innere Konsequenz nur die Macht der kirchlichen Lehre geltend. Dieser Begründer der kirchlichen Literatur des Westens wird durch die Innerlichkeit und Tiefe seines religiösen Lebens, die ihn auch dem Montanismus zuwandte, getrieben, auch wissenschaftlich seine eigenthümliche Stellung zu begründen, so daß der Geist nicht mehr fremd und haltlos neben Vater und Sohn stand.

Wenn Tertullian den Grund für diese Unterscheidung, welche in der Ökonomie sich offenbart, im göttlichen Wesen selbst aussucht, erscheint der schwächere Theil seines Systems; die Spekulation ist ein ihm fremdes Gebiet und die Logosidee, wie er sie noch aus der Überlieferung der frühern Zeiten erhalten hatte, macht ihm ihre Mängel, ja ihre Unvereinbarkeit mit dem, zu dessen Erklärung sie doch dienen sollte, oft ziemlich fühlbar. In dem Emanatismus und Subordinazianismus, der durch jene Form der Logosidee gegeben war, befindet er sich im Streite mit sich selbst, ohne daß er davon loskommen könnte. Der Subordinazianismus hatte außerdem ein kirchliches Gepräge, er ging unbefangen von dem Verhältniß der Personen in der Ökonomie aus, und gerade ihm hatte sich zunächst es bemerklich gemacht, daß jede Form des Patripassianismus durchaus allem christlichen Sinn widerspreche. Dieser war daher auch ganz unbefangen von Tertullian aufgenommen, er sagt, jenes Leiden und jene Beschränkungen des Menschseins müßten vom Sohne geglaubt werden, weil sie von ihm geschrieben wären; vom Vater dürften sie vielleicht auch dann nicht geglaubt werden, wenn sie von ihm geschrieben

wären ¹⁾. Er steht freilich, daß die Gottesidee eine wirkliche Unterordnung nicht zulasse, und will sie nur auf die Erscheinung in der Ökonomie bezogen sehn: es sei nicht eine Subordinazion der wesentlichen Beschaffenheit, sondern dem Grade nach, nicht der Substanz, sondern der Form, nicht der Macht, sondern der Erscheinung nach ²⁾; aber gerade in diesem Eingehn in die Endlichkeit, in dem Sichtbar- und Offenbarwerden des Sohns bei der Unsichtbarkeit des Vaters scheint eine Ausdehnung derselben auch für das Wesen gegeben ³⁾; in jener Unsichtbarkeit erst schien die Fülle der Majestät, welche das menschliche Auge nicht erträgt, zu liegen, wie wir auch nur den Sonnenstrahl, nicht den Glanz der ganzen Sonne ertragen.

Das Letztere deutet schon an, wie die Subordinazion sich nun durch den Emanatismus zu begründen sucht. Der Sohn ist ausgestrahlt vom Vater, der die ganze göttliche Substanz ist, während dieser nur ein Theil ⁴⁾. Die Zeugung des Logos ist also nur ein substanzielles Hervorgehn, wie ein Strahl von der Sonne, ein Fluß von der Quelle, ein Reis von der Wurzel ⁵⁾. Der Geist ist dann die Frucht des aus der Wurzel aufgeschossenen Reises, er geht aus vom Vater durch den Sohn ⁶⁾, so steigt dann vom Vater herab durch verschlungne Grade das göttliche Wesen zur Vermittlung mit den Menschen hinab und wahrt durch diese Verbindung, wie es scheint, ohne

1) adv. Prax. 16.

2) l. c. 2.

3) Ita trinitas per concertos et connexos gradus a patre decurrens et monarchiae nihil obstrepit et oeconomiae statum protegit. l. c. 8.

4) Pater tota substantia, filius autem derivatio totius et portio, sicut ipse profitetur, quia pater major me est. l. c. 9. cf. 14.

5) Tertullian wie überhaupt die Kirchenväter denken hier nicht allein an den innern Zusammenhang der Personen, sie wollen auch das wirkliche Ausgehen von einander bezeichnen, sie haben nicht, wie Wolff, a. a. D. S. 70, meint, nur mit dem Hervorgegangensein, sondern auch mit dem Hervorgehn selbst, dem Werden zu thun, das Physische liegt mit in dem Prozesse; aber sie fühlten es schon als eine ungehörige Einmischung, die sie zurückweisen möchten, vermögen aber noch nicht, sich davon loszumachen, weil sie noch nichts Richtigeres gefunden haben.

6) l. c. 4.

der Monarchie zu widerstreiten, die Unterschiede der Ökonomie. Ist ja der Vater das Prinzip der andern Personen und bleibt doch die Substanz in allen dieselbe, denn sie werden durch das Ausgehen nicht ihrem Ursprung entfremdet, wovon sie die individuelle Bestimmung ihres Wesens haben ¹⁾; sie entfernen sich nicht (recedant), sondern gehen nur aus (excedant) von ihrer Matrix ²⁾. Auch hier findet sich also ein Prozeß im göttlichen Wesen, ein Sichentfalten der Einheit zur Dreiheit. Dies kann an gnostische Systeme anzuknüpfen scheinen, vielleicht sogar über sie hinauszugehen, da es innerhalb der Zeit geschieht, der Sohn erst bei der Welterschöpfung völlige Persönlichkeit erhält, der Geist vielleicht erst beim Entstehen des Montanismus oder bei der Ausgießung über die Jünger; aber der wesentliche Unterschied ist, daß es nicht auf phantastischer Spekulation, sondern auf dem festen Boden der Offenbarung ruht, und daß die Unterschiede nicht als bloße Begriffe in die Einheit zurückfallen, sondern als Personen in Beziehungen zur Welt treten. Tertullian kennt einen zeitlichen Dimensionsprozeß des göttlichen Wesens in der Vergangenheit, aber dann sind die Unterschiede ewig bleibend.

Die besondere Form, in der dieser Kirchenvater jenen Prozeß auffaßt, knüpft sich an die Logosidee, obgleich er ihre Inkongruenz fühlt. „Auch die heidnischen Philosophen sagen, daß der Logos, d. h. das Wort und der Verstand Gottes, der Baumeister der Welt sei, wir Christen geben aber dieser Vernunft, Wort und Kraft Gottes, durch welche alles gemacht ist, noch besondere Substantialität, wir schreiben ihr einen Geist (so nennt Tertullian das substanziale Substrat geistiger Naturen) zu, dessen Attribute erst Wort, Vernunft und Kraft sind. Dieser ist von Gott hervorgebracht (prolatus) und durch diese prolatio gezeugt und daher Sohn Gottes und Gott wegen der Einheit der Substanz, denn er ist Gott und Geist“ ³⁾. „Vor der Welterschöpfung war Gott allein, er selbst sich Welt und Ort und Alles. Allein war er nämlich, sofern nichts außer ihm existirte, doch auch da nicht allein, denn er hatte bei sich,

1) l. c. 8.

2) Apol. 21.

3) Apol. 21.

was er in sich hatte, nämlich seine Vernunft; denn Gott ist vernünftig, und die Vernunft ist in ihm zuerst, dann erst ist von ihm alles. Diese Vernunft ist sein Sinn (sensus, als Prinzip seiner Innerlichkeit und Persönlichkeit; Gott ist nicht bloßes Sein, sondern wesentlich Selbstbewußtsein). Diese nennen die Griechen Logos. Dies Wort entspricht dem lateinischen sermo und ratio, aber man sollte es lieber ratio nennen, da Gott nicht von Anfang redend, wohl aber vernünftig war und das Wort, welches doch ein vernünftiges ist, auch die Vernunft als seine Substanz bezeichnet. Doch auch so hatte Gott, wenn er das Wort auch noch nicht aussandte, es doch in und mit der Vernunft in sich, indem er schweigend bei sich dachte und ordnete, was er bald durch sein Wort sagen wollte. Denn sobald Gott dem, was er in sich mit der Vernunft angeordnet hatte, Substanz und Form geben wollte, entließ er das Wort aus sich, welches in sich seine individuellen Eigenschaften Vernunft und Weisheit hatte, damit durch ebendasselbe alles würde, wodurch es gedacht und geordnet, ja im Geiste Gottes schon gemacht war. Da nun nahm auch das Wort selbst seine Gestalt und Herrlichkeit, Ton und Stimme, indem es sagt: es werde Licht. Dies ist die vollkommene Geburt des Wortes, da es aus Gott hervorgeht, zuerst von ihm gebildet zum Denken, als Weisheit — der Herr zeugte mich als Anfang seiner Werke —, dann gezeugt zum Wirken — da ich die Himmel bereitete, war ich bei ihm —; endlich machte er es sich gleich, da es durch das Hervorgehen von ihm sein Sohn geworden war; erstgeboren, weil es vor allem geboren; einzig geboren, weil es allein aus Gott geboren war.“ c. Prax. 5—7.

Hier ist ganz noch die alte Form der Logosidee, welche ziemlich schlecht die beiden Formen als Vernunft in Gott und als Idee der Welt vereinigt. Vor der Welterschöpfung nur in Gott, tritt er dann auch hervor und gelangt durch diese vollkommene Geburt zur wirklichen Persönlichkeit¹⁾. So wird der

1) Wolff meint, daß das Hervorgehen des Logos nicht auch der Zeitpunkt seines individuellen Persönlichwerdens sei, obgleich es Tertullian mit bestimmten Worten als *nativitas perfecta* (adv. Prax. 7.) bezeichnet.

Logos von diesem Augenblicke an der inweltliche Gott, mit der Bestimmung, das göttliche Wesen zu offenbaren, ohne aber auf den Unterschied der subjektiven und objektiven Offenbarung einzugehn; der Geist ist noch in ihm, erst im N. T. sendet er die stellvertretende Kraft des Paraklets von sich aus¹⁾, so daß auch hier der Analogie nach der Geist mit seinem Heraustrreten zum Wirken innerhalb der Heilsökonomie auch erst seine persönliche Existenz erhält. Die Erscheinung eines Prozesses im göttlichen Wesen ist aber nicht die Folge der Spekulation, diese ist Tertullian fremd, es ist nur die Entfaltung der Trinität innerhalb der Ökonomie unbefangen auf das Wesen Gottes übertragen. Die Logoslehre selbst, so weit sie mit den platonisirenden Ansichten von einer Idealwelt zusammenhängt, läßt sich ganz ablösen, ohne etwas zu verletzen, Tertullian hat sie ganz als historische Überlieferung erhalten; nur die Seite, wonach der Logos das Denken in Gott ist, hat insofern Bedeutung, als sie die Widerlegung des eignen Subordinazianismus ist und die wesentliche Gleichheit des Sohns fordert, weil doch das Denken in Gott nicht geringer ist als das Sein. Aber

Die Widerlegung des ganz deutlichen Sinns dieser Stellen ist nicht gegeben. Die species, welche der Logos bei der Welterschöpfung erhält, kann nur mit Rücksicht auf das in substantias et species edere c. 6 erklärt werden; es ist das Heraustrreten in bestimmte, gleichsam individuelle Form, in persönliche Existenz. Sein Hervortreten unterscheidet sich von dem Wirklichwerden der Ideen in der Schöpfung nur dadurch, daß bei jenen auch ein substanzielles Werden (in substantias edi) ist, was hier wegfällt, da er als ein Theil aus dem Ganzen des göttlichen Wesens hervortritt. Beim Logos ist nur ein edi in speciem, ein Annehmen der individuellen Form, also ein Persönlichwerden, da kein andres Werden übrig bleibt.

1) De praesc. haer. 13. Baur hat Recht, daß Tertullian die Momente der Trinität auch als eben so viel Zeitperioden unterscheidet (a. a. D. S. 176); aber es ist nicht etwas Bewusstes, mit spekulativen Ideen Zusammenhängendes; es hat seinen Grund nur darin, daß Tertullian, vom Gegebenen ausgehend, erst im N. T. eine Offenbarung des Geistes findet; die ganze immanente Trinität ist hier nur die ökonomische, unverändert mit ihrem ganzen zeitlichen Verlauf in das Wesen Gottes übertragen.

nicht diese spekulativen Reste, nur das konkrete, auf historischem Boden wurzelnde Glaubensleben Tertullians hat in seinem Ringen nach einer begrifflichen Fassung eine Zukunft, dies fordert die Persönlichkeit des Sohnes und Geistes; der Schein eines Prozesses im göttlichen Wesen mit zeitlichem Verlauf ist bald ausgestoßen, er würde eine Veränderung mit sich führen; die Subordinazion widerstreitet eben so dem Begriff Gottes. Hier gerade liegt der Fortschritt, die Ideen der objektiven und subjektiven Offenbarung sind unterschieden und in den Personen des göttlichen Wesens begründet; hierin liegt die spätere Entwicklung schon durchaus vorbereitet, sie ist nur eine Folgerung aus den gegebenen Begriffen, eine nähere Bestimmung derselben. Dies giebt auch Tertullian seine Bedeutung, nicht die schon gewonnenen Resultate, sondern der Weg ächt kirchlicher Entwicklung, den er einschlägt, das angestrengte Streben, Einheit und Dreiheit zu begreifen, die beginnende Unterscheidung der Personen als Existenzformen des göttlichen Wesens, wo selbst der Vater als besondere Form unterschieden, wenigstens nicht ganz mehr damit identifizirt wird 1). Geschieht aber dies erst, so muß damit auch schon die Subordinazion aufgegeben werden. Nun scheint dann freilich ein offener Tritheismus eintreten zu müssen; aber wie sehr dies dem christlichen Bewußtsein widerstreitet, braucht nicht bemerkt zu werden; Tertullian bezeichnet schon mit bestimmten Worten, daß jene Dreiheit wieder auf eine Einheit zurückgeführt werden müsse, daß sie erst die Idee des einen Gottes ausfülle 2). So steht dies System als eine Weissagung da; was erst die Zukunft bewußt entfaltetete, ist hier ausgesprochen, die ungewöhnlich rasche Entwicklung der Trinitätslehre im Abendlande hier begründet. Die

1) unus deus, ex quo gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus s. deputantur. adv. Prax. 2.

2) quod opus evangelii quae est substantia novi testamenti, statuens legem et prophetas usque ad Johannem, si non exinde pater et filius et spiritus, tres crediti, unum deum sistunt. adv. Prax. 31. Auch den Gegensatz gegen die Subordinazion des Sohnes spricht Tertullian schon aus: „der Vater habe einem Sohne nicht geringer als er selbst alles übergeben“. c. Marc. IV, 25. nach Bull. def. fid. II, 7, 4.

einzelnen Phasen können wir freilich nicht verfolgen, — nur Vereinzelttes ist auf uns gekommen, — aber in den sabellianischen Streitigkeiten sehen wir jene Andeutungen schon zum klaren Bewußtsein entfaltet, und in einer Weise, die durchaus auf Tertullian zurückweist ¹⁾.

Tertullian steht allein in seiner Zeit, im Ganzen über ihr, so daß sie erst spät das in sich aufnehmen konnte, was er durch die Intensität seines Strebens, bald ahnend, bald in bewußter Klarheit, erreicht hatte. Hippolyt, der im Kampfe gegen die Monarchianer neben ihm steht, stimmt in den meisten Ideen so sehr mit ihm überein, daß man seine Schrift gegen Noët für ein Plagiat gehalten hat. Dies ist sie nicht, es erscheint vielmehr in ihr eine große Differenz von Tertullian, die zugleich zeigt, wie viele seinen Standpunkt noch nicht erreicht hatten. Hänell bemerkt mit Recht ²⁾, daß bei Hippolyt der Logos erst durch die Menschwerdung wirklicher und vollkommener Sohn Gottes werde, als Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, in der das Menschliche aber erst im Logos seine eigenthümliche Subsistenz hat ³⁾. Dies schließt noch nicht mit

1) Eyprian, der freilich auch keine Veranlassung zur eigenthümlichen Entwicklung des Dogma hatte, geht nirgends über Tertullian hinaus, allenthalben ist noch der Subordinazianismus der Offenbarungstrias; so ep. ad Jubaian. opp. ed. Oxon. 1682. p. 206, ad Pompej. p. 213. Der Emanatismus tritt nicht bestimmt hervor, doch wohl nur, weil die beiläufigen Erwähnungen der Trinität keine Veranlassung dazu boten. Man hat ihm Identifikation des Sohnes und Geistes vorgeworfen wegen der Stelle de idolorum vanitate; hic in virginem illabatur, carnem spiritus s. induitur. opp. p. 15; aber spiritus hat hier nur dieselbe Bedeutung, wie bei Tertullian, das substantielle Substrat einer geistigen Natur, der Zusatz sanctus ist durch den Gegensatz zum Fleisch, der σαρκὶ τῆς ἀμαρτίας, gefordert. Die entschiedne Unterordnung ep. ad Pompei. läßt eine solche Identifikation gar nicht zu, außerdem würde es auch schon der Geist der afrikanischen Kirchenlehrer unwahrscheinlich machen.

2) S. dessen Preisschrift de Hippolyto. Gotting. 1838, besonders S. 43 — 46; 58 — 64.

3) οὐτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος τέλειος ἦν υἱὸς, καίτοι τέλειος λόγος ὢν μονογενής, οὐθ' ἢ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστάναι ἐδύνατο, διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν. οὕτως ὢν εἶς υἱὸς τέλειος ἐφανερῶθη. c. Noët. 15.

völliger Entschiedenheit in sich, daß der Logos nicht, obgleich erst durch die Menschwerdung wirklicher Sohn Gottes, schon vorher persönlich existirt hätte, und wenn nun gesagt wird ¹⁾, daß Gott ihn als Helfer und Rathgeber bei der Schöpfung geboren habe, so scheint dies dadurch bestätigt zu werden. Doch gewöhnlich wird das Hervorgehn des Logos bei der Schöpfung nicht als ein Geboren-, sondern als ein Offenbart-, Gezeigtwerden, dargestellt, und die Ökonomie, womit man den Unterschied zu setzen pflegte, fällt mit der Menschwerdung des Logos zusammen ²⁾, hier tritt dann die dreifache Unterscheidung als *τριχῆς ἀπόδειξις* an die Stelle der Einheit göttlicher Macht ³⁾. Dies bestätigt sich noch mehr, da Hippolyt dem heil. Geiste entschieden keine Persönlichkeit zuschreibt ⁴⁾. Er denkt gar nicht, daß man ihm den Vorwurf des Tritheismus machen könnte, und glaubt nur sagen zu müssen, daß er nicht zwei Götter lehre. So scheint er sich dann Noet zu nähern, aber der schneidende Unterschied zwischen ihnen bleibt dennoch. Noet läßt die Gottheit des Vaters in Christo wohnen, so daß das Unendliche endlich wird, während die Erscheinung selbst ohne bleibende Existenz vorübergeht, in Gott wird dadurch kein wirklicher Unterschied gesetzt; bei Hippolyt ist dagegen bei kirchlichem Streben die Menschwerdung Grundlage für ein wirkliches Persönlichwerden des Logos, der nun in dieser gottmenschlichen Persönlichkeit als Gott und Herr der Kirche in den Himmel aufgenommen wird, mit ihm also das Fleisch selbst (d. h. mit einer menschlichen vernünftigen Seele l. c. 17.) darin eingeht ⁵⁾. Die trinitarische Lehre ist bei ihm also: Im Anfang war Gott allein, er selbst alles, aber nicht als hohles Sein, denn er war nie ohne Denken (*λόγος*), Weisheit, Macht. Dies in ihm seiende Denken, das gleichsam in ihm verschlossene All in

1) l. c. 10.

2) l. c. 4.

3) ὅσον μὲν κατὰ τὴν δύναμιν εἰς ἓστι θεός, ὅσον δὲ κατὰ τὴν οἰκονομίαν, τριχῆς ἢ ἀπόδειξις. l. c. 8.

4) δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεούς, ἀλλ' ἓνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τριτὴν, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος· πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ υἱός, τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον πνεῦμα. l. c. 14.

5) l. c. 4.

seiner ideellen Existenz, tritt in dem Augenblick, wo er es will, in die Wirklichkeit, Gott zeigt den Logos, alles wird gebildet durch Denken und Weisheit, durch jenes schaffend, durch diese ordnend ¹⁾. Das Zeigen des Logos ist also nur das Offenbarwerden in den bestimmten Gestalten und Verhältnissen der wirklichen Welt, in denen Hippolyt noch nicht ein Persönlichwerden des Logos findet, das auch damit nicht gegeben ist. Dieser enthüllt nur jene Verhältnisse und giebt zugleich die Regel derselben im Gesetz, läßt die Propheten durch den heil. Geist, den er ihnen giebt, reden, und wird, an sich nur der Verstand Gottes, durch die Menschwerdung Sohn ²⁾.

Hippolyt steht der Logoslehre näher als Tertullian, sie ist ihm nicht fremd, sondern mit seinem System verwachsen, dennoch gehört er zu den Schriftstellern der kirchlichen Richtung. Das objektiv Vorliegende könnte ihn freilich ziemlich nahe an Beryll und Sabellius rücken ³⁾, aber die Tendenz ist verschieden: Hippolyt strebt der Persönlichkeit der drei Subjekte zu, welche jene mit Bewußtsein negiren; er muß, wenn er die ewige Persönlichkeit des Sohns für die Zukunft behauptet, sie auch in die Vergangenheit setzen, während diese einem gleichgültigen Wechsel des Werdens entgegengehen.

Tertullians Ideen finden sich noch in mehren Schriftstellern dieser Zeit, aber ihre Schärfe hat sich abgestumpft, an die Stelle seines energischen Strebens ist alternde Erschlaffung, behagliche Ruhe getreten. Es ist der Fluch einer bloß historischen Theologie, welcher der Erwerb der Vorzeit zu einem dünnen Sandhügel geworden ist, dessen trostlosen Besitz sie der Vertheidigung werth hält. Sie hat freilich das Phantastische der Spekulation ausgestoßen, aber auch diese selbst, ja das energische, konsequente Denken aufgegeben, ihre Bedeutung ist nur

1) l. c. 10.

2) l. c. 11.

3) Hänell hat hierauf aufmerksam gemacht. Stellen wie cap. 11. *δύναμις γὰρ μία ἢ ἐκ τοῦ παντός, τὸ δὲ πᾶν πατήρ, ἐξ οὗ δύναμις λόγος· οὗτος δὲ νοῦς, ὃς πρῶτος ἐν κόσμῳ ἐδείκνυτο πατρὶ θεοῦ* und ἐν τοῖτοις (sc. τοῖς προφήταις) τοίνυν πολιτευόμενος ὁ λόγος ἐφθέγγετο περὶ ἑαυτοῦ cap. 12 mögen wohl auf die Verwandtschaft der platonisirenden Logoslehre mit jenen monarchianischen Richtungen aufmerksam machen.

die, den Resultaten fremder Forschung allgemeinere Verbreitung und Geltung zu verschaffen. Das Unvollkommene, worüber jene freilich schon hinausstrebten, wird dann fast noch mangelhafter; so jene Subordinazion, welche aus dem Verhältniß der Personen in der Heilsökonomie herübergenommen wird. Novatian gehört hierher; er leitet die Unterordnung des Geistes davon ab, daß der Geist erst vom Sohne empfangen, was er der Welt verkündigen sollte¹⁾. Der Sohn ist dann wieder dem Vater untergeordnet, dieser ist der absolut Unsichtbare, jener seine Erscheinung, der Sohn zeigt sich in den Theophanien, worin er die Welt auf seine Erscheinung und durch diese auf das Schauen des Vaters vorbereitet²⁾. Bei Tertullian war dies durch die hervorgehobne Einheit der Substanz gemildert und theilweise aufgehoben, hier dagegen verschwindet die Einheit in der Trias so sehr, daß Novatian so argumentiren kann: „Wenn die, welche die Ewigkeit Christi nur als Ewigkeit im Rathschluß des Vaters fassen, die Theophanien einem Engel zuschreiben und also doch zugeben, daß einem Engel der Name Gott beigelegt wird, so müssen sie auch eingestehn, daß noch weit mehr Christus, dem ja die Herrschaft über die Engel übergeben ist, Herr genannt werden kann“³⁾. Dies ist eine so durchaus äußerliche Auffassung, daß man sich in die Zeiten der ältesten Apologeten versetzt findet, wo man auch fragte, nicht ob Christus Gott sei, sondern ob er so genannt werden könne. Die bloß historische Richtung versandet, da sie bei den schon gewonnenen Resultaten stehn bleibt, ohne zu einem klaren Bewußtsein der Konsequenzen hinzustreben, Außerlichkeit, Zerstücklung des Zusammengehörigen, ein Auseinandergehen in zur Seite Liegendes ohne Klarheit und Halt im eigentlichen Mittelpunkte sind die Folgen der unthätigen Ruhe⁴⁾.

1) Si a Christo accepit (sc. paracletus), quae nunciet, major ergo jam paracleto Christus est. Novat. de trinit. 16.

2) l. c. 17.

3) l. c. 20.

4) Nicht bloß etwas Erstarrendes, sondern Rohes, Formloses haben die Ansichten der Männer, welche der kirchlichen Entwicklung fremd geblieben sind und nun ihre singulären Meinungen, Resultate eines ungeordneten Gemisches sehr heterogener Bildungselemente, vorbringen. Sie

In der Trinitätslehre waren Elemente, welche in der historisch-kirchlichen Theologie des Abendlandes keine Pflege finden konnten; es mußte die Frage beantwortet werden, wie die Trias im göttlichen Wesen ohne eine Theilung oder modalistisches

liefern nur Beispiele zu dem bekannten und doch viel verkannten Satze, daß jedes Ganze, Volk oder Kirche, einen richtigern Gang historischer Entwicklung geht als irgend ein Einzelner. Arnobius und Lactanz gehören hierher, beide Spätlinge, verzerrte Wiederholungen einer längst vergangenen Zeit. In der Apologie des Arnobius ist das sonderbarste Gemisch von manichäischen, gnostischen, auch griechischen und christlichen Elementen. Die eigentliche Bedeutung der Trinität ist ihm ganz fremd, er weiß nichts davon, daß es Gott wesentlich sein könnte sich in eine Trias zu entfalten, nichts von einem wesentlichen Verhältniß der Personen, sondern rein zufällig und äußerlich steht der Sohn neben dem Vater, — der Geist wird außerdem noch nicht beachtet —. Christus heißt freilich Gott seinem innersten Wesen nach (*radice ab intima*), Gott von unbekanntem Reichen (*adv. gentes ed. Paris. 1605. lib. I. p. 40.*), aber wenn er auch Gott Erretter genannt wird, so klingt das, wenn auch sonst richtig, wie eine Reminiszenz aus heidnischer Mythologie; am Ende ist er auch nur deshalb Gott, weil er vom *deus princeps* zum Herrn über alles gemacht ist, was denn eben so roh äußerlich durch seine Wunder bewiesen wird. — Bei Lactanz finden sich einfachere Elemente, aber noch roher. „Gott, der Quell des Guten, brachte, als es ihm gefiel, doch vor der Welterschöpfung, ein heiliges geistiges Wesen hervor, um durch dieses das Gute wie einen überfließenden Bach fortzuleiten, und nannte ihn dann, obgleich er noch viele geistige Naturen, die Engel, schuf, als Erstgeborenen, der väterliche Kraft und Majestät besaß, Sohn.“ *Inst. div. II, 8; IV, 6. 8.* Der Unterschied des Sohns besteht nun darin, daß Gott die Engel als bloße Hauche, ihn aber als ein bestimmtes artikulirtes und etwas bezeichnendes Wort hervorgebracht habe; jene seien zum Dienen, dieser zum Lehren geschaffen; Hauch und Wort würden ja auch mit verschiedenen Organen hervorgebracht. *l. c. IV, 8.* In dieser Nothheit geht es fort, bis es damit endet, daß Gott diesem Sohn wegen seiner Treue und seines Gehorsams die Ehre des höchsten Königs, die Würde eines ewigen Priesters und den Namen Gottes gegeben habe. *l. c. IV, 14.* Solche Männer gehen dann spurlos vorüber und haben keinen Platz in der Geschichte, weil sie nicht auf der Höhe ihrer Zeit, nicht einmal in ihr stehen; wie nachgetriebne Herbstblüthen fallen sie ohne Frucht ab. Sie haben nur dadurch einen Werth, daß sie die verschiedenen Bestandtheile ihrer Zeit vollständiger darstellen, die zurückbleibenden oder wohl retrograden neben den vorwärtsdrängenden.

Verfließen zu denken sei. In der bloß historischen Richtung lag die Gefahr einer Verknöcherung des dogmatischen Stoffs, ihr trat nun von Alexandrien aus die christliche Gnosis entgegen, welche alles in fortwährendem geistigen Fluß erhielt und neben das starre Sein das ewig fortgehende Werden stellte. Jede gesunde Entwicklung hat diese sich ergänzenden Gegensätze, wie jede krankhafte sich negirende und untereinander aufhebende; Alexandrien sah sich aber vorzüglich zu dieser Richtung hingedrängt, weil diese Stadt ohne Geschichte vermittelnd zwischen Morgenland und Abendland gestellt war; sie ist mehr gemacht als geworden, so muß sie die Geschichte vernachlässigen, weil sie selbst keine hat. Sie sieht sich auf die Spekulation hingewiesen, aber auch diese trägt das Gepräge ihrer Eigenthümlichkeit, durch die Mischung so verschiedner Völkerstämme sieht sie sich auf die vielfachste Weise angeregt, sie hat daher ein universalistisches Streben, was Zeit und Ort trennen, will sie vereinigen, denn für sie existiren diese Schranken nicht, weil ihr geistiger Organismus die Einwirkungen des Entferntesten wie des Nächsten fast auf gleiche Weise empfindet. Die christliche Wissenschaft mit diesem universalistisch=spekulativen Charakter findet ihren Mittelpunkt in der alexandrinischen Katechetschule, die also einen ergänzenden, nicht negirenden, Gegensatz zum Abendlande bildet. Jedem fehlt etwas, das der Andre hat, aber keiner verneint es, er hat es nur noch nicht erkannt; denn weil beide von entgegengesetzten Punkten ausgehen, liegt der Ausgangspunkt des Andern erst am Ende der Bahn. So steht bei Irenäus der Glaube der Kirche an der Spitze seiner Disputationen gegen die Gnostiker, während sie bei dem alexandrinischen Clemens in ihrer realen Existenz erst am Ende seiner Betrachtungen ihren Platz findet, im Anfang aber nur ideal im allegorischen Gewande als die eine jungfräuliche Mutter erscheint ¹⁾; dort stand Christus als Heiland und Erlöser im Vordergrunde des Bewußtseins und die Logosidee bleibt fremd, hier ist sie als allgemeine Vernunft als Denken, sofern

1) *μία μόνη γίνεσθαι μήτηρ παρθένος, εκκλησίαν ἐμοὶ φίλον αὐτὴν καλεῖν.* Clem. paedag. I, 6.

es in Gott sein Prinzip hat, Träger des Ganzen; dem Logos gemäß leben heißt christlich leben ¹⁾. Die Alexandriner gehen durchaus von der Gottesidee an sich aus, soweit sie durch die vorangegangne philosophische Entwicklung gewonnen war, die Form, welche sie im christlichen Bewußtsein hat, soll als die höhere erst am Ende gewonnen werden, aber dieser Übergang geschieht eben so sprungweise als der umgekehrte bei den Männern der historisch-kirchlichen Richtung. Grund dieser Abweichung ist die universalistische Tendenz der Alexandriner; selbst der griechischen Philosophie befreundet, wollen sie diese und den christlichen Glauben in christlicher Spekulation versöhnen. So entsteht aber manche falsche, ungehörige Mischung. Wahr ist es, daß nur der Logos als solcher das Prinzip des wahren Lebens in der heidnischen Welt sein konnte, das göttliche Denken als heiliges Denken in sich zu verwirklichen, ihm gemäß sein Leben einzurichten mochte immerhin der ganze Inhalt bei dem sittlichen Streben der heidnischen Welt sein. Aber dabei scheint das Leben sich in ungestörtem Verlaufe zu entwickeln, die Sünde wird nicht als Sünde erfaßt, und wenn dies in das Christenthum übertragen wird, fehlt das demuthvolle Bewußtsein der Schuld, und die Ideen der Versöhnung und Erlösung werden nicht erkannt. Hier ist der Punkt, wo jener Universalismus störend auf die Trinitätslehre einwirkt, es fehlen jene bedeutenden Elemente jeder konkretern ächt metaphysischen und kirchlichen Entwicklung (auch die origenistische Idee von dem Fall der Seelen vor ihrer menschlichen Existenz giebt dies nicht); so fehlt die spezifisch christliche Grundlage, oder sie tritt in den Hintergrund, und es ergiebt sich, besonders bei Clemens, eine Vagheit und Unbestimmtheit des Trinitätsdogma, die in platonisirende Spekulationen zurückzuführen droht. Daher erscheint der Logos vor der Menschwerdung nach seiner Beziehung zum Vater nur als Prinzip des göttlichen Selbstbewußtseins, im Verhältniß zur Welt dagegen als *κόσμος νοητός* und als Wahrheit des Denkens; jetzt aber erhält er durch die

1) ὁ βίος τῶν Χριστιάνων σίστημά τί ἐστι λογικῶν πράξεων. paedag. I, 13. πᾶν παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθόν, τοῦτο ἀμάρτημα ἐστίν. ibid.

Menschwerdung seine besond're Bedeutung als erlösender und versöhnender Gott, und dies bedingt nun nach dem System des Clemens in dem Logos eine Verschiedenheit, eine Trennung, die ihm vom Photius den Vorwurf zugezogen hat, er lehre einen doppelten Logos ¹⁾; und dies ist wirklich der Fall, da er durch die Inkarnazion eine Bedeutung erhält, wovon sich vorher bei Clemens keine Spur fand.

Es offenbart sich hier der noch ungelöste Widerspruch zwischen der Philosophie und dem Christenthum des Alexandriners. Als Philosoph faßte er Gott noch platonisirend, möglichst abstrakt, er ist auch ihm jenseits alles Wesens, am Ende also doch nur das einfache Sein ²⁾. Dies fordert aber wenigstens den Schein einer Vermittlung mit den endlichen Dingen, erst wenn es aus der stolzen Ferne seiner Abstraktheit heraustritt und im Denken sich entfaltet, scheint ein Übergang zur Welt dazusein, aber auch das göttliche Wesen in konzentrischen Kreisen sich auszubreiten nach jenem pseudoplatonischen Sage: „um den König des Alls sei Alles und seinetwegen Alles, und er die Ursache von Allem, und um das Zweite das Zweite, um das Dritte das Dritte.“ Clemens bezieht dies sogleich auf die Trias des göttlichen Wesens, das Zweite auf den Sohn, das Dritte auf den heiligen Geist ³⁾. Doch theils gewährt dieser Übergang vom abstrakten Sein durch das Denken noch keinen

1) *λόγους τε τοῦ πατρὸς δύο τερατολογῶν ἀπελέγχεται· ὧν τὸν ἤττονα τοῖς ἀνθρώποις ἐπιφανῆσαι, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἐκεῖνον· λέγεται μὲν καὶ ὁ υἱὸς λόγος, ὁμονίμως τῷ πατρικῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος· οὐδὲ μὴν ὁ πατρῷος λόγος, ἀλλὰ δύναμις τις τοῦ θεοῦ, οἷον ἀπόδημα τοῦ λόγου αὐτοῦ νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διωπεφοίτηκε.* Phot. biblioth. cod. 109.

2) Clemens giebt Gott freilich gern das Gute als Qualität, aber die Bedeutung davon ist schon früher bei der platonischen Philosophie gezeigt, und Gott wird diese Qualität eigentlich nur da beigelegt, wo Clemens ihn schon als Persönlichkeit faßt — *τὸ ἀγαθοποιεῖν φύσις ὡς εἰπεῖν τοῦ θεοῦ.* Strom. I. p. 282. opp. Paris. 1641. — was im Zusammenhange des Systems mehr eine durch die christlichen Elemente herbeigeführte Inkonsequenz ist, als daß darin eine bewußte Negirung jenes hohen Begriffs zu erkennen wäre.

3) Strom. V, p. 598.

genügenden Übergang zur Welt, wenn nicht der Geist als die hypostasierte Liebe, als der Wille zur Schöpfung gefaßt wird, theils erhält die Gottesidee auch dadurch nicht die Fülle ihres Inhalts; soll diese nun im historischen Christenthum hinzukommen, so fällt immer beides als zwei schlecht zusammengefügte Hälften auseinander, das Ganze ist einmal zerschnitten und verbindet sich nicht wieder zu einem lebendigen Organismus. Fast überwiegt bei Clemens noch die philosophische Seite, der *γνωστικός* wird mehr zum Ideal eines griechischen Weisen, als eines demuthvollen Christen, der wohl die Fülle der Weisheit und des Verständnisses hat, denn er ist von Gott gelehrt, aber auch erkennt, daß sie ihm nur gegeben ist, und er ohne die heiligende Liebe zu Gott und die Demuth und Kühnheit des Glaubens nur ein tönendes Erz wäre. So haben die verschiedenen Elemente bei Clemens einen ungelösten Zwiespalt zwischen den beiden Formen der trinitarischen Auffassung herbeigeführt; bald tritt, so wie die historische Basis des Glaubens im Bewußtsein vorwaltet, die persönliche Unterscheidung des Sohns hervor, bald verschwimmt mit dem Vorherrschenden der Spekulation der Sohn mit dem Logos des Vaters, als Prinzip seines Selbstbewußtseins und als Idee des Universums ¹⁾. Dieser Logos geht dann bei der Welterschöpfung aus Gott hervor, früher in dem Vater, tritt er jetzt als besonderes Wesen neben ihn und zeugt dann endlich, da er Fleisch wird, sich selbst ²⁾. Die Menschwerdung macht hier auf eigenthümliche Weise Epoche. Schon vor der Schöpfung kommt der Logos zur besondern Existenz und dennoch weiß man nun nicht, wie jenes Sichselbstzeugen gefaßt werden soll. Es ist aber gerade wieder die Grundfassung dieser philosophirenden Richtung, welche immer geneigt ist, den Logos bei seiner Verwandtschaft mit dem väterlichen *νοῦς* in Unpersönlichkeit zurücksinken zu lassen; dadurch

1) ὁ γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων λόγος οὐχ οἷός ἐστιν ὁ προφορικὸς σοφία δὲ καὶ χρηστότης φανερωτάτη τοῦ θεοῦ, δύναμις τε αὐτοῦ παγκρατῆς καὶ τῷ ὄντι θεῶν. *Stromat.* V. p. 547.

2) προελθὼν δὲ ὁ λόγος δημιουργίας αἰτίος, ἔπειτα δὲ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γίνηται. *l. c.* V. p. 553.

entsteht immer der Schein, als ob er seine völlige Zuspitzung zur Persönlichkeit erst in der Menschwerdung erhielt. Dennoch sinken die Alexandriner nicht wirklich in den Platonismus zurück, sie legen vielmehr den Grund einer christlichen Spekulation, ohne daß sie selbst schon eine solche gäben. Die größere Tiefe des christlichen Lebens stellt neben dies verschwimmende, gleichsam weibliche Element in der Auffassung des Logos, die den Unterschied in größerer Schärfe festhaltende männliche Richtung, welche sich an Paulus anlehnt und, vom Boden der Ökonomie ausgehend, im Sohn das Abbild des Vaters sieht 1). Damit wird nothwendig eine konkretere Auffassung erreicht, als wenn vom Gottesbegriff aus auch der Logos in völliger Abstraktheit jenseits alles qualitativ bestimmten Wesens zu liegen schien. Es findet sich in Clemens wenigstens der Versuch, beide Elemente der Logosidee zu vereinigen, als *νοῦς* des Vaters und als Abbild desselben, als Offenbarer des sonst unbekanntes Gottes, so daß er als *νοῦς* und *σοφία* den Vater kennt, eins mit ihm, in ihm ist, als wesentlicher Offenbarer und Abbild der persönliche inweltliche Gott. Nach der einen Seite hindert aber immer der platonisirende Gottesbegriff; Gott ist die völlige Abstraktion von aller Qualität von jeder Bestimmtheit, rein nur das allgemeine Sein, und also eben so unbegreiflich und unfasslich als unvorstellbar. Da muß dann der Sohn vermitteln, dies allgemeine abstrakte Sein ist gleichsam der unendliche Raum, die Möglichkeit für alle besondern Existenzen; aber diese trägt auch noch nicht einmal den Keim zu irgend etwas Wirklichem in sich, die Abstraktion muß sich also wieder in die besondern Dinge auflösen, aus denen sie entstanden ist, zunächst also ideell in die Bilder, die Ideen, Vorstellungen; so muß das Einfache ein Vielfaches werden. Diesen Platz nimmt der Logos ein. Doch dies wenigstens macht sich geltend, er ist nicht das bloße Idealuniversum, noch das bloße Denken, sondern der Denkende, Schaffende; in ihm vereinigen sich freilich alle Strahlen des göttlichen Seins und Wirkens in der Welt, doch nicht so, daß sie in ihm als etwas Vielfaches

1) I. c. V. p. 537 und paedag. I, 7. p. 110.

zusammengefaßt werden, sondern sie sind in ihm, als dem *A* und *Ω*, eins, er ist ihr Centrum für die Welt, während er an sich in ewiger Einheit mit dem Vater bleibt ¹⁾. Hier ist ein Sprung. Dem Zusammenhange des Systems nach kann der Sohn nur das absolute Denken sein, wie der Vater das Sein, so daß erst die Trias den Begriff des selbstbewußten Gottes giebt; das christliche und platonische Element stoßen hier zusammen, sie sind nicht vereinigt, denn sie sind unvereinbar, der platonische Gottesbegriff falsch und hohl; aber in dieser äußerlichen Nebeneinanderstellung überwiegt schon das Christliche und in der Umgestaltung des Logosbegriffs liegt der Keim einer bessern Spekulation, die dann an die Stelle der heidnischen treten muß. Von dieser Seite treten dann mit der Persönlichkeit des Logos die Unterschiede im göttlichen Wesen in schärfern Umrissen hervor. Der göttliche Logos ist wahrhaft Gott, dem Herrscher des All gleichgemacht, weil er sein Sohn und der in ihm seiende Logos ist ²⁾, der Führer der Menschheit, das Antlitz Gottes, wodurch er offenbart und erkannt wird ³⁾; einer ist der Vater des All, einer der Logos des All, einer der heil. Geist, überall einer und derselbe ⁴⁾.

Der Keim christlicher Spekulation liegt durchaus in der Idee, daß der Logos der Offenbarer des Vaters sei, die bei Clemens immer wiederkehrt und sich durch das ganze Gewebe seiner Vorstellungen hinzieht. Dies muß dann auch rückwirkend die Idee des Vaters aus der Hohlheit des bloßen Seins her-

1) ὁ μὲν οὖν θεὸς ἀναπόδεικτος ὢν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός· ὁ δὲ υἱὸς σοφία τέ ἐστι καὶ ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ· καὶ δὴ καὶ ἀπόδειξιν ἔχει καὶ διέξοδον· πῦσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἐν τι πρῶτῳ γενομένῳ συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτὸ, τὸν υἱόν· ἀπυρέμφυτος δὲ ἐστὶ τῆς περὶ ἐμάτης αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἐννοίας· καὶ δὴ οὐ γίνεται ἀτεχνῶς μὲν ἐν ὡς ἐν, οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱός, ἀλλ' ὡς πάντα ἐν· ἐνθεν γὰρ καὶ πάντα· κύκλος γὰρ ὁ αὐτὸς πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἐν εἰλουμένων καὶ ἐνουμένων· διὰ τοῦτο *A* καὶ *Ω* ὁ λόγος εἴρηται οὐ μόνου τὸ τέλος ἀρχὴ γίνεται καὶ τελευτῆ πάλιν ἐπὶ τὴν ἄνωθεν ἀρχὴν, οὐδαμοῦ διάστασιν λαβών. Strom. IV. p. 537.

2) admon. ad gent. p. 68.

3) paed. I, 7. p. 110.

4) paed. I, 6. p. 102.

ausheben, sonst hätte der Logos nichts zu offenbaren; er enthält uns aber nicht allein diese leere Wüste; so muß der Vater auch etwas anderes sein, nämlich das, was der Logos offenbart, oder als was er sich selbst manifestirt, denn jede Wirkung des Sohns weist auf den allherrschenden Gott zurück, er ist gleichsam selbst das Wirken des Vaters ¹⁾. Daher ist „die Natur des Sohnes die vollendetste, heiligste, herrschendste, dem einzigen Allherrscher am nächsten, die höchste Gewalt, die alles nach dem Willen des Allherrschers anordnet und bewirkt. Nie tritt der Sohn aus dem Anschau des Vaters, weder getheilt, noch zerstückelt, noch von einem Orte zum andern gehend, sondern immer allenthalben, doch von keinem Orte umfaßt, ist er ganz Verstand, ganz väterliches Licht, ganz alles schauendes Auge, alles hörend, alles wissend, mit Gewalt die Gewalten erforschend. Diesem Logos des Vaters ist das ganze Heer der Engel untergeordnet“ ²⁾. „Unwissenheit trifft nicht den Gott, der vor der Welterschöpfung der Rathgeber des Vaters war, denn er war die Weisheit, worüber sich der allherrschende Gott freute; eine Kraft Gottes ist er, da er vor der Entstehung der Dinge der herrschendste Logos des Vaters war“ ³⁾.

Dies sind Reime des Neuen, das sich aber mit dem Alten noch nicht in bestimmte Opposition gesetzt hat. Clemens, aber mit ihm die Alexandriner überhaupt, bilden eine Übergangsperiode im geistigen Leben; sehr heterogene Elemente stehen noch in ungewissen Verhältnissen, in vielfacher Mischung neben einander, und erst allmählig windet sich das Zusammengehörige aus seinen Verschlingungen mit dem Fremdartigen los. Die Vorstellungen ringen nach begrifflicher Fassung, aber aus heidnischer Philosophie werden noch die Formen herübergenommen, die erst langsam durch den Inhalt durchbrochen werden können. Das Auseinanderfallen von Form und Inhalt gehört mit zum Charakter der alexandrinischen Theologie; nach innen droht sie

1) *πᾶσα δὲ ἡ τοῦ κυρίου ἐνέργεια ἐπὶ τὸν παντοκράτορα τὴν ἀναφορὰν ἔχει, καὶ ἔστιν ὡς εἰπεῖν πατρική τις ἐνέργεια ὁ υἱός.* Strom. VII. pag. 703.

2) I. c. VII. p. 701. 702.

3) I. c. VII. p. 703.

sich deshalb in einzelne spröde Elemente aufzulösen, nach außen falsche Verbindungen einzugehn. Sie ist in ihren christlichen wie in den heidnischen Elementen ein Kind ihrer Zeit, dort Subordinazion der drei göttlichen Personen, hier droht die Abstraktion, bald alle Unterschiede zu verschlingen, bald sie in die ganze schroffe Trennung von Sein und Denken auseinanderfallen zu lassen. Andre Unterschiede haben dann keinen Platz und der heil. Geist löst sich innerhalb der Spekulation in die einzelnen Kräfte auf, deren Quell der Logos ist, während er in dem Kreis der christlichen Vorstellung dem Sohn sich subordinirt und als der dritte Kreis erscheint, zu dem das Göttliche sich erweitert 1). Die Alexandriner ringen danach, Vater, Sohn und Geist in ihrer besondern Persönlichkeit zu begreifen, sie erstreben von einem theilweise spekulativen Standpunkt aus dasselbe, was Tertullian vom kirchlichen Bewußtsein ausgehend geltend machte. Bei Clemens wogen noch sehr widerstreitende Massen durch einander, sie stehen oft wie riesenhafte aber verfließende formlose Nebelgestalten kämpfend sich gegenüber, aber allmählig sondert sich das Verschiedenartige, oder es wird der Versuch einer wirklichen Umgestaltung gemacht; Origenes arbeitet sich aus der systemlosen Zerfahrenheit heraus und faßt alles in bestimmtere Formen und schärfer umgränzte Begriffe.

Origenes baut auf den Grundlagen der alexandrinischen Theologie, wie sie schon aus Clemens bekannt sind, fort, aber er stößt noch nicht wirklich das dem Christenthum Fremdartige aus, seine Bedeutung besteht darin, daß er zuerst die chaotischen Massen sondert, gruppirt, das Einzelne zum zusammenhängenden Ganzen verbindet. So finden sich noch sehr verschiedene Elemente in Origenes, — haben ja zwei entgegengesetzte Richtungen von ihm ihren Ursprung genommen —;

1) Eine genauere Nachricht davon, wie Clemens den Geist aufgefaßt hat, fehlt, die Schrift, worin er dies behandelte, ist verloren gegangen. Vor der Menschwerdung des Logos bleibt wenigstens kein Raum für eine eigenthümliche Wirksamkeit für ihn. Nur im Denken ist eine Rückkehr zu Gott, die Vorbereitung auf die Menschwerdung des Logos durch die Weissagung fehlt; die Wahrheit des Denkens ist aber nur das eigenthümliche Gebiet des Logos.

hierin theilt er das Schicksal seines Vorgängers, aber durch seine schärferen Bestimmungen, seinen Versuch zu einem System macht er Epoche im geistigen Leben des christlichen Orients.

Bei Clemens drohte noch immer der Logos in den Begriff der allgemeinen Vernunft, des Denkens ohne substantielle Persönlichkeit sich aufzulösen, Origenes unterscheidet dagegen zuerst bestimmt drei Hypostasen — dieser Ausdruck war bis dahin noch nicht gebraucht — Vater, Sohn und Geist und verwirft jede Identifikation des Logos mit dem Vater, als sei er nur eine von ihm ausgehende Kraft, die, wie der heil. Geist in den Gläubigen, in Christo gewirkt habe. Dies spricht sich in der Art aus, wie er in der Apologie gegen Celsus den Einwurf beantwortet, daß die Christen außer dem einen Gott noch einen andern kürzlich erschienenen verehrten und doch glaubten, daß sie sich durch die Anbetung des Dieners nicht an Gott veründigten. Origenes sieht allerdings dadurch, daß Christus als Diener und kürzlich erschienener Gott dem Vater untergeordnet wird, die Einheit zu sehr aufgehoben, aber wenn er auf der einen Seite an die Worte Christi: „ich und der Vater sind eins“ erinnert, so bemerkt er doch sogleich, daß Vater und Sohn zwei Hypostasen seien, und man zugleich die Worte bedenken müsse „es war aber aller Gläubigen Herz und Sinn eins“. Sie verehrten einen Gott, Vater und Sohn; den Verkörpern aber nicht als einen kürzlich Erschienenen, der vorher nicht dagewesen wäre, sondern sie glaubten Christo, daß er früher als Abraham dagewesen, und daß er die Wahrheit sei. Nun werde aber doch niemand glauben, daß das Wesen der Wahrheit vor Christi Erscheinung nicht dagewesen sei; sie verehrten also mit Recht den Vater der Wahrheit und den Sohn, die Wahrheit, der Subsistenz nach zwei, aber eins durch Willens- und Sinneseinheit, so daß der, welcher den Sohn, das Bild und den Abglanz des Vaters, gesehen habe, in diesem Bilde Gott selbst gesehen habe ¹⁾. So unterscheidet Origenes beide als zwei Hypostasen, die er einander subordinirt ²⁾.

1) Orig. cont. Cels. VIII. p. 396 f. ed. Hoeschel. 1605.

2) l. c. p. 399.

Schon dies, wenn auch subordinirte, Verhältniß des Sohnes zum Vater, als des Abglanzes und Bildes, giebt als notwendige Folgerung die Ewigkeit des Sohnes. Diese spricht auch Origenes aus, aber sie hat noch nicht die Bedeutung, welche sie später erhält. Er leitet sie noch daraus ab, daß es Gott immer anständig gewesen sei, einen Sohn zu haben, und er doch auch immer die Kraft dazu besessen habe; das „heute“ der Zeugung bestimmt er als die unendliche Zeit, welche sich neben dem ewigen, ungewordenen Leben Gottes ausdehne ¹⁾. Dadurch erhält die Ewigkeit des Sohnes eine vorherrschende Beziehung zur Schöpfung; denn sie fällt nur in die grenzenlos ablaufende Zeit und unterscheidet sich nur dadurch von der Ewigkeit der Welt, daß eine unendliche Reihe derselben einander folgt, während der Sohn fortwährend derselbe bleibt. Nicht das wesentliche Verhältniß von Licht und Glanz, sondern die Scheu, einen Schein der Veränderung in das göttliche Wesen hinüberzutragen, bedingt sie; Gott hat sich offenbart, dies liegt faktisch vor, er muß sich also ewig offenbart haben und zwar durch den Sohn als persönliches Organ in der Welt.

Der Logos ist Welterschöpfer und Anfang aller Dinge, aber nicht als Logos, sondern als Weisheit, als Komplex der Ideen, sie schaffend und ordnend ²⁾; nach diesen Ideen und Urbildern der Dinge, die in ihm, als der Weisheit, sind, schuf er dann die Welt, wie man ein Haus nach Bauplänen errichtet ³⁾.

Daneben bringt Origenes sehr streng auf die Subordination des Sohnes unter den Vater und begründet den Gegensatz des Orients gegen das *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* ⁴⁾,

1) ὁ συμπαρακτείνων τῇ ἀγεννήτῳ αὐτοῦ καὶ αὐτῷ ζωῆ χρόνος ἡμέρα αὐτῷ ἐστὶ σήμερον, ἐν ἣ γεγέννηται ὁ υἱός. Tom. I. in Joh.

2) μόνον κατὰ τὸ εἶναι σοφίαν ἀρχὴ ἐστὶ· οὐδὲ κατὰ τὸ εἶναι λόγον ἀρχὴ τυγχάνων. Tom. I in Joh.

3) l. c. Tom. I.

4) ἄλλοι δὲ τὸ ἐξῆλθον ἀπὸ τοῦ θεοῦ διηγῆσαντο ἀντὶ τοῦ γεγέννημαι ἀπὸ τοῦ θεοῦ — οἷς ἀκολουθεῖ ἐκ τῆς οὐσίας φύσκειν τοῦ πατρὸς γεγεννηθῆναι τὸν υἱόν, οἷον εἰ μειουμένου καὶ λείποντος τῆς οὐσίας, ἢ πρότερον εἶχε, δόγματι ἀνθρώπων μηδ' ὄναρ φύσιν ἀόρατον καὶ ἀσώματον πεφαντασμένων. Comment. in Joh. c. 16. κατ' οὐσίαν καὶ καθ' ὑπο-

weil es ihm eine körperliche Theilung einzuschließen schien. Er bringt auch hier die schwankenden Ansichten der alexandrinischen Theologie auf einen bestimmten Begriff und sucht sie zu begründen. Nur der Vater ist ihm im eigentlichen Sinn Gott, Sohn und Geist stehen ihm eben so weit und noch mehr an Vortrefflichkeit nach, als sie die Geschöpfe daran übertreffen; darum heißt auch nur der Vater *ὁ θεός*, der Sohn dagegen *θεός*. Der Sohn ist also nicht an sich Gott, sondern wird es nur durch Mittheilung der Gottheit des Vaters, welche er durch fortwährendes Anschauen gleichsam an sich zieht ¹⁾. Die Gottheit ist also relativ mittheilbar, so sehr, daß der Logos nun wieder Quell derselben für die übrigen Götter wird. Dadurch scheint der Übergang zu heidnischem Polytheismus gemacht, denn es bleibt keine Grenze mehr, wenn die Gottheit in abwärts gehenden Kreisen, die sich ins Unendliche erweitern lassen, rein äußerlich verliehen werden kann. Doch Sohn und Geist werden nicht dieser mitgetheilten Gottheit wegen verehrt, sondern nur als ursprüngliche Quellen besondrer Formen des Lebens: der Logos als Grund der Vernunft und des Denkens ²⁾, der Geist als Grund der Heiligung. So versucht dann Origenes der Subordinationslehre einen festern Halt zu geben. Der Vater ist der Urquell des Seins überhaupt, von ihm kommt alles, denn er ist der wahrhaft seiende, dem einfachen Sein nach hat auch der Sohn erst in ihm seine Existenz; der Logos hat schon einen engern Kreis der Wirksamkeit, er ist Quell des Seins und Lebens nur in der besondern Qualität als eines vernünftigen; am engsten ist die Sphäre des heiligen Geistes, er ist

κειμένον ἐστὶν ὁ υἱὸς ἕτερος τοῦ πατρὸς. De orat. c. 15. Mit Recht leitet wohl Neander R. G. I, 3. S. 689 den Gegensatz des Orients gegen die Homoussie von Origenes ab.

1) *ὁ λόγος αἰεὶ πρὸς τὸν θεὸν μένων θεός ἐστι, οὐκ ἂν δὲ αὐτὸ ἐσχηκώς, εἰ μὴ πρὸς τὸν θεὸν ἦν, καὶ οὐκ ἂν μείνας θεός, εἰ μὴ παρέμεινε τῇ ἀδιαλείπτῳ θεῷ τοῦ πατρικοῦ βᾶθους.* Tom. II. in Joh. δεῖ νοηθῆναι ἀπὸ τοῦ πρὸς τὸν θεὸν εἶναι ὁ λόγος γινόμενος θεός. *ibid.* Dasselbe in andern Stellen dieser Abtheilung des Commentars.

2) *ἀμφότερα πηγῆς ἔχει χόριαν, ὁ μὲν πατὴρ θεότητος, ὁ δὲ υἱὸς λόγου.* Comment. in Joh. tom. II.

nur Quell des heiligen Lebens 1). So wird freilich die Wirksamkeit der drei Personen auf eine immer geringere Masse beschränkt, gewinnt aber eben so sehr an intensiver Bedeutung; dennoch wird die Unterordnung dadurch bewahrt, daß jede Person, sofern sie unter den allgemeineren Begriff fällt, auch von der abhängt, deren Sphäre dadurch bezeichnet wird; der Sohn vom Vater, weil das vernünftige Sein doch unter die Kategorie des Seins gehört, der Geist außerdem vom Sohne, weil das heilige Leben ein engerer Kreis des denkenden Lebens ist.

Diese Begründung seiner Trinitätslehre giebt dem Origenes eine eigenthümliche Stellung. Sie ist nicht wie ein ergänzender Nothbehelf nachträglich erfunden, sondern mit seinem ganzen Denken verwachsen und wesentlich von ähnlichen früher vorkommenden Formationen verschieden. Er greift damit in die eigenthümlichen Tendenzen des Abendlandes über, welches mit klarem Bewußtsein durch Analyse des Gegebenen seinen letzten Grund zu erforschen sucht, während der Orient sein Wissen von den besondern Existenzen vergißt, um von oben herab aus der Abstraktion des Begriffs zum Einzelnen zu kommen. Die Methode ist hier das Unterscheidende; Origenes geht vom Bewußtsein des Subjekts aus und sucht für das darin Gegebne den objektiven Grund in Gott; der Mensch weiß sich als seiend, als vernünftig und innerhalb der Kirche als zur Heiligung fortschreitend, für dies Dreifache findet er den Grund in einem dreifachen Unterschiede in Gott 2).

1) ὁ μὲν θεὸς καὶ πατὴρ συνέχων τὰ πάντα φθάνει εἰς ἕναστος τῶν ὄντων, μεταδιδούς ἐκάστῳ ἀπὸ τοῦ ἰδίου τὸ εἶναι, ὃν γὰρ ἐστὶν· ἐλάττων δὲ πρὸς τὸν πατέρα ὁ υἱὸς, φθάνων ἐπὶ μόνα τὰ λογικά· δεύτερος γὰρ ἐστὶ τοῦ πατρὸς· ἔτι δὲ ἦττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διαικνούμενον, ὥστε κατὰ τοῦτο μείζων ἢ δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· πλείων δὲ ἢ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ πάλιν διαφέρει οὐ μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἢ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια. De princip. I, 3, 5. ex ep. Just. ad Menam. cl. l. c. I, 3, 8.

2) Das Ausgehen vom Bewußtsein des Menschen ist ein bedeutendes Moment im System des Origenes, es zeigt sich auch in der weiteren

Dies ist nur der Weg, den die Kirche immer gegangen ist, aber die philosophirende Theologie hatte ihn verlassen und geglaubt, mehr im Sinne der Philosophie zu verfahren, wenn sie in die fremden Formen den christlichen Inhalt ausgoß, der darin selbst halb heidnisch wurde. Origenes lenkt bei allem Universalismus doch wieder in diesen Weg kirchlicher Wissenschaft ein und bereitet eben dadurch die Aussonderung der platonisirenden Elemente im Orient vor, obgleich sein eignes System noch sehr davon angefüllt ist. Aber er hat diese Bahn nicht durchaus verfolgt, jene fremdartigen Bestandtheile drängen ihn davon weg, sie lassen ihn das Gegebene nicht rein auffassen, sie verdunkeln es oder lassen es in falschem Lichte erscheinen. Seine Trinitätslehre wird deshalb sehr unvollkommen, das Verhältniß der drei Hypostasen wird falsch aufgefaßt, weil die Ausgangspunkte im Bewußtsein, das spezifisch Christliche, verdunkelt und verkehrt sind. Die Versöhnung und Erlösung, die wesentlichen Träger der Trinitätslehre, werden nicht in ihrer ganzen Bedeutung erkannt und erhalten eine dem Christenthum fremde Färbung. Auch bei Origenes steht noch das Wissen im Vordergrund, und aus dem erlösenden und versöhnenden Gott wird der Sohn zu dem die Wahrheit des Denkens vermittelnden Logos. Hierin liegt der Grund aller schiefen Ansichten. Auf der Seite des Menschen wird aus Glauben und Wiedergeburt die nothwendige Entwicklung des Denkens, und wenn die Verhältnisse der göttlichen Personen dargelegt werden, kreuzen sich zwei ganz verschiedene Betrachtungsweisen, je nachdem

Ausführung. Er erkennt die Nothwendigkeit einer objektiven Offenbarung des Logos, sie scheint ihm aber nach dem besondern Zustande des Einzelnen eine verschiedene sein zu müssen. Die moderne Welt würde hier auf die reine Subjektivität verschiedener Auffassungen kommen, das Alterthum kann sich damit nicht begnügen; Origenes faßt die Erscheinung selbst als wechselnd (*διαφόρους ἔχει ὁ λόγος μορφαίς, φαινόμενος ἐκάστῳ, ὡς συμφέρει τῷ βλέποντι*. Comment. in Matth. 13.) für den Einen in göttlicher Herrlichkeit, für den Andern in Knechtsgestalt. Dies letztere sind Auswüchse; im Ganzen geht Origenes den Weg der Kirche, und das Mangelhafte seiner Trinitätslehre liegt nicht in der Methode, sondern in der störenden Einmischung fremder Elemente.

von Gott an sich oder von seinem Verhältniß zur Welt ausgegangen wird; nur entsprechen die Resultate beider nicht dem christlichen Bewußtsein, weil die Ausgangspunkte nicht mit der Bestimmtheit christlicher Anschauung, sondern in ziemlich vager Abstraktion gefaßt sind.

Geht Origenes von dem Begriff des göttlichen Wesens aus, so wird ihm der Vater zum allgemeinen Sein, dem er nur mit großer Inkonsequenz das Gute als Qualität hinzufügen kann, der Logos zum Denken. Sein und Denken scheinen gerade auseinanderzufallen, aber es macht sich unwillkürlich geltend, daß keins von beidem den Gottesbegriff wirklich ausfüllt, und da wird dann wieder Sein und Denken unbewußt zu gleichbedeutenden Prädikaten an der Einheit des göttlichen Wesens. Bleibt nun aber doch im Bewußtsein die Trennung in verschiedene Hypostasen, so tritt der Logos als *ἀντιστοιχία*, *ἀντοδικαιοσύνη*, *ἀντοαλήθεια* mit gleicher Berechtigung neben den Vater, er ist an sich, seinem Wesen nach, ewig, freilich der Sohn des Vaters, weil das Sein der allgemeinere Begriff ist, aber dieser hat ihn nicht in der neben seinem ungewordenen Sein hinlaufenden unendlichen Zeit gezeugt, sondern er zeugt ihn ewig und löst ihn nicht von sich ab, weil er zu seinem Begriffe gehört ¹⁾, er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit, Bild und Charakter seines unnennbaren Wesens, er bestimmt als Weisheit, Vernunft, Leben die Qualität des göttlichen Seins. Hier steht er in nothwendiger Beziehung zum Vater und wird insofern von seinem Verhältniß zur Welt abgelöst, er ist von Ewigkeit her bei Gott, aber er kommt in der Zeit zu den Menschen, so daß nach dieser Seite das „es war eine Zeit, wo er nicht war“, von ihm nicht gesagt werden kann ²⁾. Es

1) εἰν οὖν ἐπιστήσω σοι, ὅτι οὐχὲ ἐγέννησεν ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν καὶ ἀπέλυσεν αὐτὸν ὁ πατὴρ ἀπὸ τῆς γενέσεως αὐτοῦ ἀλλ' αἰεὶ γεννᾷ αὐτόν. In Jer. hom. 9. nach Schürm. in der angeführten Abhandlung.

2) γίνεται ὁ λόγος πρὸς τοὺς ἀνθρώπους, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν, ὡς πρότερον οὐκ ἦν πρὸς αὐτόν, παρὰ δὲ τὸ αἰεὶ συνεῖναι τῷ πατρὶ λέγεται ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν. Comm. in Joh. tom. II. — ἐγὼ δὲ τολμήσας ἂν προσθεῖην, ὅτι καὶ ὁμοίότης τυγχάνων τοῦ πατρὸς οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν. κ. τ. λ. Athan. de Syn. Nic. p. 277.

scheint eine wirkliche Zeugung des Sohns in spezifischer Verschiedenheit von der Schöpfung gegeben zu sein, der Logos ist Sohn Gottes durch diese nothwendige Zeugung, nicht durch Adopzion¹⁾.

Aber schon indem diese Zeugung und jene Ewigkeit näher bestimmt werden, tritt die andre Betrachtungsweise hervor, welche nicht von der Idee des göttlichen Wesens, sondern des Wirkens ausgeht. Hier macht sich nothwendig die Persönlichkeit geltend, die Abstraktion von Sein und Denken wird aufgegeben, der Vater füllt allein den ganzen Gottesbegriff, der Logos bestimmt nicht mehr die Qualität des göttlichen Seins; Persönlichkeit wird nicht mehr ihm bloß zugeschrieben, sondern durch den ganzen Kreis der umliegenden Vorstellungen ihm gesichert, aber er wird auch zum Werkzeug des Vaters, zum Kanal, wodurch die Erweisungen göttlicher Macht und Herrlichkeit zur Welt gelangen. Diese Ablösung des Sohns vom Vater wird dann noch auffallender, weil bei Origenes das wegfällt, was bei andern noch einigermaßen beide zu verbinden schien. Den Emanatismus verwirft er durchaus, weil Vater und Sohn dadurch zu etwas Körperlichem gemacht würden, die göttliche Substanz eine Verringerung erleiden müßte²⁾. Man dürfe also nicht sagen ein Theil der göttlichen Substanz sei durch die Zeugung Sohn Gottes geworden. Eben so wenig will er zugeben, der Sohn sei aus nichts, d. h. außerhalb der göttlichen Substanz, gezeugt, sondern mit Negazion alles Körperlichen sei er als Wort und Weisheit aus dem Unkörperlichen und Unsichtbaren, wie der Wille aus dem Geiste hervorgegangen³⁾. Hier erscheint also zum ersten Mal das Streben, ohne Hülfe emanatistischer Vorstellungen die Zeugung des Sohnes in spezi-

1) de princip. I, 2, 4.

2) Comment. in Joh. 8, 41. Tom. XXII.

3) Non enim dicimus, sicut haeretici putant, partem aliquam substantiae dei in filium versam, aut ex nullis substantibus filium procreatum a patre, i. e. extra substantiam suam, ut fuerit aliquando, quando non fuerit, sed abscisso omni sensu corporeo ex invisibili et incorporeo verbum et sapientiam genitam dicimus, absque ulla corporali passione velut si voluntas procedat e mente. de princip. IV. §. 28.

fischem Unterschiede von der Schöpfung zu begreifen. Der Versuch selbst ist wohl ungenügend und läßt den Sohn wieder als Willen unpersönlich mit dem Vater zusammenfallen, aber die Aufgabe ist damit für die Zukunft gegeben, die in ihren Bestrebungen nun nicht mehr im Dunkeln tappt, sondern ein bestimmtes Ziel erhält. Sonst wird auf der andern Seite der spezifische Unterschied, welchen die Zeugung des Sohnes als des hervorgehenden Willens vom Gewollten hat, wieder aufgegeben, der Wille fällt mit seinem Inhalt zusammen und der Sohn wird nicht mehr als der Wille selbst, sondern durch denselben als sein Inhalt gezeugt ¹⁾.

Allenthalben gehen diese beiden verschiedenen Betrachtungsweisen mit entgegengesetzten Resultaten auseinander, je nachdem die Reste heidnischer Philosophie oder die, doch auch schon dadurch getrübe, Auffassung des kirchlich Gegebenen vorwaltet. Jene Reste haben eine falsche Auffassung des ganzen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch veranlaßt, und, da die Trinitätslehre gerade hiervon ausgeht, auch diese verkehrt. Die Sünde erscheint innerhalb der menschlichen Entwicklung nur als Negativität; da sich aber das Ungenügende davon fühlbar macht, so tritt die Nothwendigkeit ein, sie als intelligible That in die vormenschliche Existenz zu verlegen, für diese Sünde erst werden die Seelen zur Strafe und Reinigung auf die Welt herabgesandt. Durch diese Ansicht wurde nun auch die von der Erlösung verkehrt, denn waren die Seelen eben zur Strafe und Reinigung auf die Erde gesandt, so fällt die Gegenseitigkeit der Menschheit im Ganzen in Sünde und Schuld weg; es ist nicht mehr eine sündhafte Entwicklung, nicht mehr eine Gesamtschuld, jeder steht als Monade abgesondert da; ohne irgend eine Beziehung zu Andern trägt er nur seine eigne Schuld, da die Ursache ja in seine vormenschliche Existenz fällt. Hier kann daher auch keiner vermittelnd eintreten, weil es unter die-

1) Natus ex eo est velut quaedam voluntas ejus ex mente procedens, et ideo ego arbitror, quod sufficere debeat voluntas ad subsistendum hoc, quod vult pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntatis profertur. Ita ergo et filii subsistentia generatur ab eo. de princip. I, 2, 6.

sen Monaden keine Beziehungen giebt, und Origenes muß es in diesem Zusammenhange abgeschmact finden, daß Christus für die Sünden der Menschen gestorben sein solle 1). Aber der Konsequenz nach sind damit auch die christlichen Interessen ganz zurückgewiesen, die Erlösung und Versöhnung ist zu einer Thorheit geworden und auch die ganz allgemeine Idee einer Vermittlung der Menschen mit Gott muß aufgegeben werden. Mit jenen Monaden findet gar keine Verbindung statt, und außerdem könnte Christus am wenigsten in irgend eine Beziehung zu ihnen treten, da seine Seele nicht ist, was nach Origenes zum Wesen jeder menschlichen Seele gehört: durch die Sünde erkalteter Geist, sein Körper aber durch seine Vielgestaltigkeit auch schon ganz aus dem Kreise des Menschlichen gerückt wird.

Die Bedeutung des Origenes liegt auch nicht in der Konsequenz seines Systems, wenigstens nicht für die Kirche. Wollte man dies auf seine Grundbestandtheile zurückführen, so käme man auf einen Prozeß im göttlichen Wesen, dessen Sein sich im Denken zur Bestimmtheit entwickelt und im heiligen Willen sich selbst faßt. Das haben andre mit größerer Entschiedenheit und früher ausgesprochen. Seine Bedeutung liegt gerade im Gegentheil in seinem Ausgehn vom Gegebenen 2). Dies führt

1) ἄτοπον ἕνεκ ἀνθρώπων μὲν αὐτὸν (sc. Χριστὸν) φάσκον ἀμαρτημάτων γενοσθαι θανάτου. Comment. in Joh. Tom. I.

2) Baur meint, daß sich die Offenbarungen Gottes im Sohne und in der Welt unter einander anshöben; erst in der Welt komme der bloß ideelle Unterschied zur Wirklichkeit (a. a. O. S. 212 ff.). Es würde geschehen, wenn die Offenbarung nicht eine That des persönlichen Gottes, sondern eine physisch nothwendige Selbstevoluzion wäre, wenn nicht ein ungeheurer Unterschied zwischen der Selbstobjektivierung im Sohn und der Offenbarung der vollenden Persönlichkeit in der Schöpfung wäre. Zum Grunde liegt immer die Verwechslung des Unendlichen mit dem Unbestimmten, des Endlichen mit dem Bestimmten. Wenn Origenes de princip. II, 9, 1 die Begrenztheit der Welt behauptet, so spricht er damit nur etwas Nothwendiges aus. Jedes Geschaffene ist ein Einzelnes, das ein Allgemeines in besondrer Form darstellt, aus der größten Masse solcher Einzelbdinge kann aber nie ein Unendliches werden; oder soll etwa das Unendliche wieder aus Bruchstücken zusammengesetzt werden? Das ἀπειρον bezeichnet unser Unendliches sowenig bei Origenes als bei den ältern

ihn auf die Unterscheidung der drei Hypostasen, dies läßt ihn der Zukunft ihre Aufgabe bezeichnen: die Zeugung des Sohns in ihrem spezifischen Unterschiede von einer Schöpfung aus

griechischen Philosophen, obgleich man es bei beiden nicht einsehen will; es ist das qualitativ noch nicht Bestimmte — so, wenn alles aus dem *ἄπειρον* geworden sein soll — und hat zu seinem Gegensatz nicht das Endliche, sondern das Bestimmte. So ist von Origenes nur ausgesprochen, daß auch die schöpferischen Ideen des göttlichen Verstandes qualitativ bestimmt sind. Will man diese Fülle des Konkreten das Endliche nennen, so ist allerdings eine Endlichkeit in Gott, d. h. er ist kein geistiges Chaos. Aber man will einmal die Unendlichkeit in die Welt eintragen, die in ihr doch höchstens eine numerische, d. h. eine *contradictio in adjecto*, sein kann. Nicht in Gott als Schöpfer ist die Unendlichkeit zu erkennen, sondern in den qualitativen Bestimmungen seines Wesens, also in seinem Sein nicht in den einzelnen Äußerungen seiner Macht; es können immer noch andre außer ihnen gedacht werden, und damit wird schon die Idee einer extensiven Unendlichkeit widerlegt. Nach dieser Seite kann also die Welt nicht die vollkommene Offenbarung Gottes sein. Sie ist es eben so wenig auf der Seite des Geistes, denn sie ist sündhaft und ihr Wissen nicht nur im Einzelnen begrenzt, sondern im Ganzen unwahr und irrig; und jener glückliche Bahn vom Sichergängen leider auch ein etwas krasser Irrthum. Dies beweist eben die Nothwendigkeit einer vollkommenen Offenbarung, welche die Kirche, auch außer ihrer Erkenntniß der Nothwendigkeit im göttlichen Wesen, schon in der ökonomischen Trinität hat. — Für Origenes ist nur zu bemerken, daß seine philosophische Voraussetzung die Unveränderlichkeit Gottes ist, die er auch für das göttliche Wirken durchführen will. Dadurch wird jedes persönliche Verhältniß Gottes zur Welt aufgehoben, Gott kann nicht mehr als Schöpfer gedacht werden, denn jede andre Gestaltung giebt auch ein Neues im Handeln; der Übergang vom Nichtschaffen zum Schaffen ist von jedem Wirken Gottes nicht spezifisch, nur gradweise unterschieden. Origenes will einen persönlichen Gott, den Gott der christlichen Kirche, kommt aber dabei in Streit mit seinen philosophischen Voraussetzungen. Seine philosophische Gottesidee ist aber noch nicht so todt und starr, daß sie nicht noch durch die bessere christliche Erkenntniß modifizirbar wäre, wenn auch zu zäh für eine gänzliche Umgestaltung. Gegen solche halbe Versuche behauptet Baur mit Recht, daß in ihnen die Offenbarungen im Sohne und in der Welt sich aufhoben, nicht aber gegen die wahre kirchliche Trinitätslehre und den lebendigen Gottesbegriff. Die Hegelsche Philosophie negirt beides, aber sie findet oft kleine Schwierigkeiten unüberwindlich, während sie doch selbst die größten überwindet — durch Ignoriren.

nichts zu begreifen; dies läßt ihn den Gang des Abendlandes und des Morgenlandes in sich vereinigen, während die Mischung widerstrebender Bestandtheile zwei entgegengesetzte Richtungen von ihm ausgehn läßt. Eben die irrazionalen Verhältnisse bei Origenes weisen über ihn hinaus und geben seinen Bestrebungen eine Zukunft.

Die zunehmende Irrazionalität durch das größere Hervortreten des Christlichen und seinen stärkeren Konflikt mit den philosophischen Voraussetzungen giebt der alexandrinischen Theologie ihren Platz in der dogmatischen Entwicklung; ihre Tendenz ist die Vermittlung des Gegensatzes von Gott und Welt, wie sich allmählig konkreter der des Endlichen und Unendlichen gestaltet, beides ist auf gleiche Weise im Bewußtsein gegenwärtig, beides wird für einander Ziel und Ausgangspunkt. Noch hat beides neben einander gleiche Bedeutung, aber da das Verhältniß von Gott und Welt bestimmt werden soll, ohne daß sie an sich in ihrem besondern Begriff mit hinreichender Schärfe erfaßt wären, kommt diese theologische Richtung oft in Gefahr, das Eine in das Andre zu übertragen und darin zu verlieren, bald scheint Gott in dem „jenseits alles Wesens“ völlig verflüchtigt, bald wird das Werden auf ihn übertragen und dann aus dem Anschau der Gottheit eine Vergottung des Menschen erwartet. Diese Tendenz muß ihren Gegensatz nothwendig da finden, wo diese Vermittlung ganz verkannt und nur das eine Glied des Verhältnisses beachtet wird. Dies geschieht in dem Monarchianismus des Theodot, Artemon, Beryll, Paul von Samosata, wo man rein vom Menschen ausgeht und auch in Christo als Personbildendes nur das Menschliche erkennen will. Hier ist ein ähnlicher Konflikt, wie zwischen der historisch-kirchlichen Theologie und dem Patripassianismus, aber die Verhältnisse sind sehr verschieden. In der historisch-kirchlichen Theologie ging man durchaus von Gott aus und dem von ihm in der Offenbarung Gegebenen; unbekümmert um die allgemeine Vermittlung mit der Welt, wenn man nur die besondre in der Heilsökonomie erkannte, blieb man der Philosophie fremd. Hier war in der unmittelbaren Gewißheit des Glaubens eine äußere Anregung zur begrifflichen Ausprägung desselben erfor-

derlich, das dogmatische Bewußtsein entwickelt sich im Kampfe mit dem Monarchianismus. Eine solche Anregung bedurfte die alexandrinische Theologie nicht, weil sie schon für sich auf dem Standpunkte der Spekulation stand, sie konnte dadurch nur in ihrer ruhigen Entwicklung gestört werden. Der Konflikt wird aber um so härter, da sie wohl fühlte, daß in ihr ähnliche, obgleich auf ganz verschiedenem Boden erwachsene, Keime lagen, wie in den artemonitischen Richtungen; das Hervorheben der Lehre, das Zurückstellen der versöhnenden Thätigkeit Christi und eine damit verbundene pelagianisirende Freiheitslehre ist beiden gemein. So scheint dieser Monarchianismus oft als ein äffendes Zerrbild neben der alexandrinischen Theologie herzugehen, das eben deshalb um so heftiger von ihr bekämpft wird. Er charakterisirt sich durch eine nüchtern verständige Auffassung des Christenthums, und wenn auch er wohl das Verhältniß von Gott und Welt zum Gegenstande seines Denkens machte, geschah dies doch nur in rein verständiger, beschränkter Weise; fern von jenen Abstraktionen der Alexandriner nahm er die Welt, aber nicht im Allgemeinen, auch nicht die Menschheit, sondern den Menschen, wie er empirisch vorliegt, zum Ausgangspunkte seiner Betrachtung. Dies Kleben am Einzelnen ohne im Besondern das Allgemeine erkennen zu können, liegt allen seinen Ansichten zum Grunde, Religion, Philosophie, Poesie muß ihm fremd bleiben. Christus behält auch für diese Richtung eine gewisse Bedeutung, aber er kann sie nur als Lehrer der Wahrheit haben, im Übrigen muß sie, die Versöhnung übergehend, an die menschliche Freiheit übergehen, schon weil das Band für diese monadisch neben einander stehenden Individuen fehlt. Die Partei tritt zuerst im Abendlande auf, aber als ausländische Erscheinung; Theodot hatte aus Byzanz, wo er in einer Verfolgung das Christenthum verleugnet hatte, diese Häresie nach Rom gebracht und dort Anhänger gefunden, er war aber vom Bischof Victor aus der Kirche ausgeschlossen. Ohngefähr zu derselben Zeit waren von Artemon dieselben Lehren verbreitet 1). Dieser Übergang nach dem Abendlande

1) Von einem Unterschiede zwischen den Lehren beider findet sich keine

scheint dem Monarchianismus ein eigenthümliches Gepräge aufgedrückt zu haben, er erscheint in einer solchen Prosa, wie sie wohl nur der Westen kennt, nichts als die Anmaßung des sogenannten gesunden Menschenverstandes auf einem ihm unzugänglichen Gebiet. Christus ist bloßer Mensch, *άνθρωπος ψιλός*, vom heil. Geist auf wunderbare Weise gezeugt ¹⁾, größer als die Propheten ²⁾, ihnen also doch spezifisch gleich. Das Menschliche in Christo ist also das Personbildende. Damit soll der größere Einfluß Gottes nicht geleugnet werden, es ist aber nur der offenbarende, wie er sich auch in den Propheten des N. T. findet, so daß Christo auch nur eine ähnliche Bedeutung bleiben kann ³⁾. Sie heben deshalb hervor, daß es Luc. 1, 35 heiße *πνεῦμα ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ*, nicht *πνεῦμα γενήσεται ἐν σοί*, wodurch also nur eine Einwirkung des heil. Geistes bezeichnet werde ⁴⁾. So blieb Christo für sein Verhältniß zu Gott nur die bedeutendere Inspirazion, für das zu den Menschen die *justitiae auctoritas* ⁵⁾. Die Welt und der Mensch stehen ihnen durchaus im Vordergrunde, von hier aus nehmen sie ihren Standpunkt verständiger Reflexion, mehr negirend, was über ihren Kreis hinausliegt, als daß sie selbst positive

Spur. Wenn Schleiermacher (vgl. d. a. Abhandlung S. 302) dem Theodot gnostifizirenden Leichtsinn zuschreibt, so geschieht dies wohl hauptsächlich durch eine Verwechslung. Die Unterscheidung des Weges, wie beide zu diesen Behauptungen gekommen, ist übrigens für die Sache selbst gleichgültig.

1) S. Theodoret. adv. haer. II, 4. 5; Euseb. hist. eccl. V, 28; Pseudotert. de praesc. haeret. c. 53, wogegen der Widerspruch des Epi-
phanus gewichtlos ist.

2) *ἀρετῆ κρείττων*. Theodoret. l. c.

3) Hieher gehören auch die Melchisedekianer, welche den erschienenen Christus ganz in die Kategorie des bloß Menschlichen stellten.

4) Sonst beriefen sie sich für ihre Lehre von der bloßen Menschheit Christi auf Joh. 8, 40; Matth. 12, 31; Deuter. 18, 15; Jerem. 17, 9; Jes. 53, 3; Act. 2, 22; 1 Tim. 2, 5. Sie glaubten dadurch zu beweisen, daß nur ein menschlicher Erlöser oder vielmehr Offenbarer der Wahrheit verheißen sei, daß Christus sich nur für einen Menschen erklärt habe, die Apostel ihn nur als solchen prädicirt hätten. Theod. l. c.

5) Tert. l. c.

Behauptungen über das göttliche Wesen aufstellten. Sie sind durchaus realistische Naturen und ihre von Eusebius erwähnten realistischen Studien sind charakteristisch.

Epiphanius setzt die Artemoniten in Verbindung mit den Mägern, und manches deutet in den Behauptungen auf Verwandtschaft hin: das nüchtern Verständige, das bei beiden zu herrschen scheint, der Gegensatz gegen den Montanismus, der zugleich für die Prophetie und die Trinität stritt und sie als hauptsächlichste Gegner bekämpfte, könnten darauf führen, doch fehlen die weiteren Data.

Wenn sie sich darauf beriefen, daß ihre Lehre bis auf Zephyrinus herab, der zuerst das Dogma verfälscht habe, Kirchenlehre gewesen sei, so kann dies nur davon verstanden werden, daß der Unterschied des Sohnes vom Vater und von den Menschen in bestimmter Form noch nicht ausgesprochen war. So lange kein Gegensatz vorhanden war, blieb der Kirchenglaube in unreflektirter Objektivität, aber Patripassianismus und Artemonitismus verhalfen ihm zum Bewußtsein über sich selbst 1).

Nicht ganz so vernüchtert und faßl verständig erscheint die Formazion dieses Monarchianismus, welche sich im Osten findet. Beryll von Bostra, der, wie Baur mit entscheidenden Gründen bewiesen hat, hierher gehört, hebt das Göttliche in Christo stärker hervor 2). Auch er findet das Personbildende im

1) Daß Praxeas vor Theodot und Artemon aufgetreten sei, beweist Tert. adv. Prax. 1., wie Baur es will, keineswegs, eben weil Patripassianismus und Artemonitismus weit auseinanderliegen. Unbegründet ist ferner Baur's Ansicht von der Verbreitung der Logosidee erst durch den Montanismus, die Form, wie sie zuerst in der Kirche erscheint, ist viel zu platonisirend, sie gehört auch vielmehr der theologischen Forschung als dem religiösen Glauben. Der Westen reflektirt aber in dieser Zeit sehr wenig, man konnte also recht wohl die Lehre kennen, ohne sie zu gebrauchen. Die Behauptung der Clementinen, daß Christus Sohn Gottes, aber nicht Gott sei, beweist aber gar nicht, daß er erst damals so genannt sei.

2) *Ξένα τινὰ τῆς πίστεως παρεσφάειν ἐπειρῶτο, τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προῦφροστᾶναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφῆν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ τὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνον τὴν πατρικὴν.* Euseb. hist. eccl. VI, 33.

Menschlichen, aber er dringt mit größerer Energie auf ein eigenthümliches Verhältniß Christi zum Vater, ein eigentliches heimisches Wohnen Gottes in ihm, das er wohl gern als ein Sein des Wesens Gottes in ihm bezeichnen möchte, wenn es nicht seiner Ansicht von der vollendeten Persönlichkeit der menschlichen Natur widerspräche. Nur darum kann er keine eigne Gottheit haben; die des Vaters, ihm wesentlich fremd, wohnt in ihm. Dennoch hielt er jedenfalls das Göttliche in Christo in solcher Weise fest, oder erstrebte es doch, daß die Gegner ihn nicht geradezu mit Artemon und Theodot zusammenstellen mochten, wenn auch seine Worte vielleicht mehr sagten, als sein System zuließ ¹⁾. Es ist wohl mehr ein gemüthlicher Un-

Beryll wird gewöhnlich mit Praxeas und Noet zusammengestellt, oder ihm wird ein Platz zwischen beiden gegeben. Zu den erstern kann er nicht gehören, da Christus bei ihm keine eigne Gottheit hat und die des Vaters nur in ihm wohnt. Es bleibt dann aber nichts übrig, als ihn zu Theodot und Artemon zu zählen, denn es muß nun das Menschliche in Christo das Personbildende sein. Baur hat dies auch wohl (a. a. O. S. 284 ff.) auf entscheidende Weise gezeigt, und mit Recht darauf hingewiesen, daß die *ουσίας περιγραφή* nicht auf das göttliche Wesen bezogen werden könne, weil der Artikel fehle; ist *ουσία* aber das Wesen Christi, und hat dieser auch als Mensch keine eigne Gottheit, sondern wohnt nur die des Vaters in ihm, so ist es auch nur die besondere menschliche Existenz, nicht irgend eine Umschreibung des göttlichen Wesens gemeint. So sagt auch Ullmann (in der Abhandlung über Beryll, theol. Stud. u. Krit. 1836), in der menschlichen Natur liege das Umschreibende, Umschließende, Begrenzende, das, was die Person konstituirt. Dann ist aber eine besondere Umschreibung des göttlichen Wesens nirgends angedeutet, sie wird dann sogar unmöglich, denn das Menschliche müßte sonst das Umschreibende, Aktive, das göttliche Wesen das Umschriebene, Passive sein. Konsequent kann also Beryll nur von einem besondern Wirken Gottes in Christo nicht von einem personbildenden Sein in ihm gesprochen haben, wenn auch wohl Spuren da sind, daß er hierüber hinausgestrebt habe. So ist gewiß die von Baur angeführte Stelle, Orig. in Joh. Tom. II. c. 2. — *ἀρρουμένους τὴν θεότητα τοῦ υἱοῦ, τιθέντας δὲ αὐτοῦ τὴν ιδιότητα καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περιγραφὴν τυγχάνουσαν ἕτεραν τοῦ πατρὸς*, auf Beryll zu beziehen.

1) Wahrscheinlich hob Beryll die wenigstens ideelle Präexistenz Christi im Rathschlusse Gottes stärker hervor, und betrachtete ihn mit der Kirche mehr als Erlöser im Unterschiede von der bloß prophetischen Thätigkeit,

terschied zwischen ihnen, das einseitig verständige Wissen scheint nicht so vorgeherrscht zu haben, und er der christlichen Wahrheit deshalb näher geblieben zu sein, weil er sie mit größerer Innigkeit ergriffen hatte 1).

Schon mit Beryll gerieth die alexandrinische Theologie in Konflikt, Origenes bekämpfte ihn. Nach dem Berichte des Eusebius und Hieronymus soll er ihn auch überzeugt haben; wäre dies wirklich der Fall gewesen, so würde darin eine Bestätigung liegen, daß er über seinen Standpunkt hinausstrebte, ihm selbst ein Christo wesentlich fremdes Inwohnen Gottes nicht genügte.

Noch bestimmter entfalten sich diese innerlich feindlichen Richtungen in dem Kampfe gegen Paul von Samosata. Dieser steht in der Mitte zwischen Artemon und Beryll und sucht die Extreme beider wissenschaftlich auszugleichen. Auch er leugnete die Existenz Christi vor der Menschwerdung, der Sohn Gottes sei vielmehr von untenher 2) und seine Persönlichkeit eine reinmenschliche, obgleich er darum die übernatürliche Geburt behauptete 3). Christus unterscheide sich seinem Wesen und seiner Natur nach keineswegs von den Menschen, und auch in ihm wirke nur die göttliche Gnade, wie in seinen Bekennern, obgleich in höherm Grade 4). Zudem er so Christus ganz in den Kreis des bloß Menschlichen hinabzog, adoptirte er die Meinungen der Artemoniten, welche besonders nur das von der Kirche in Christo erkannte Göttliche negirten. Paulus hat aber

von deren einseitiger Hervorhebung sich keine Spur findet, während ihm nur Schuld gegeben wird, er habe Christum vor der Inkarnation gezeugnet. Hieron. catal. script. eccl.

1) Ob Beryll etwas über die Dauer jenes *εμπολιτεύεσθαι* gesagt habe, wird nicht erwähnt.

2) λέγει Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν. Euseb. hist. eccl. VII, 30. εἰ μὴ ἄρα κατὰ τὸν Σαμουσατέα μὴδὲ εἶναι αὐτὸν πρὶν ἄνθρωπον γενέσθαι εἴποιεν. Athan. disp. II. c. Ar. opp. Tom. I. p. 332. cf. Joannes Damasc. haer. 63.

3) ἄνθρωπος ἐκ παρθένου. Athan. c. Apoll. II, 3.

4) ἐφοράθη τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον λέγων θεῖος χάριτος διαφερόντως ἡξιώμενον. Theod. haer. fab. 8.

auch noch eine andre Seite, wodurch er das Positive, welches Beryll erstrebte, das Verhältniß Christi zu Gott, wissenschaftlich bestimmte, und die Grenze bezeichnete, bis zu der es bei der menschlichen Persönlichkeit gehen könne. Diese positive Seite, welche ihn neben Beryll stellt, scheint sogar sein hauptsächlichliches Bestreben in Anspruch genommen zu haben, obgleich auch sie am Ende sich negirend gestalten mußte. Hatte Beryll von einem *ἐμπολιτεύεσθαι* der Gottheit des Vaters gesprochen, so sprach auch Paulus von einem *ἐνοικεῖν* ¹⁾, aber er setzte auch sogleich hinzu, wie dies zu denken sei, nämlich nur so, daß der göttliche Logos von oben herab in dem Menschen Jesus wehe und wirke ²⁾. Andre Auffassungen schienen ihm in chaotische Unbestimmtheit zu verschwimmen. Dies gerade ist nämlich das Neue bei ihm, die schärfere Auffassung der Persönlichkeit, welche die Verbindung mit einer andern Person zu wirklicher Einheit nicht zulasse. Dies wandte er sowohl auf Gott als auf die Menschen an. Von der Idee der in sich abgeschlossenen Einheit Gottes geht er dann aus und bestimmt so den Sinn und die Bedeutung, welche bei ihm die kirchliche Terminologie haben kann, die er aufnahm. Denn, abweichend von den früheren Monarchianern, nimmt er die Logoslehre auf, faßte ihn aber nicht, wie die Alexandriner, hypostatisch, sondern er nahm auch hier die göttliche Persönlichkeit nach Analogie der menschlichen; wie in dieser der Verstand Prinzip des bewußten Denkens ist, so ist es der Logos in Gott, er begründet keine reale Unterscheidung, erst mit ihm ist Gott wirklich Persönlichkeit ³⁾. Den so bestimmten Logos nannte er jedoch wohl nicht Sohn Gottes, einen Namen, den er wohl erst Christo gab ⁴⁾.

1) *ἐλθόντα δὲ τὸν λόγον καὶ ἐνοικήσαντα ἐν Ἰησοῦ, ἀνθρώπῳ ὄντι.* Epiph. haer. 65.

2) *ἐν αὐτῷ ἐπέπνευσεν κνωθεν ὁ λόγος.* Epiph. l. c. cf. Athan. c. Apollin. II, 3.

3) *ἐν θεῷ δὲ αἰεὶ ὄντα τὸν αὐτοῦ λόγον καὶ τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, ὡς περ ἐν ἀνθρώπου καρδίᾳ ὁ ἴδιος λόγος καὶ πρόσωπον ἐν τὸν θεὸν ἅμα τῷ λόγῳ φασιν, ὡς ἀνθρώπων ἐν καὶ τὸν αὐτοῦ λόγον.* Epiph. l. c.

4) *τινὲς τῶν ἀπὸ τοῦ Σαμουαίως διαιροῦντες τὸν λόγον ἀπὸ τοῦ*

Aus dieser Auffassung Gottes als scharf in sich abgegrenzte eine Person, in der auch nicht der Schatten eines Unterschiedes ist, folgt schon die Stellung, welche Christus zu Gott einnehmen kann. Es kann nur ein Einwirken des Logos auf ihn zugegeben werden, denn wie das Wesen Gottes nur als eine unterschiedlose Person gefaßt wird, so ist auch der Mensch in sich abgegrenzt und vollendet. Sollen dennoch der *Χριστός κάτωθεν* und der *λόγος ἄνωθεν* irgend eine Verbindung eingehn, so kann dies nur ein Einwirken des Logos zur Erhöhung der Macht und hauptsächlich zu besserem Erkennen und Lehren sein¹⁾. Jede wesentliche Verbindung ist ausgeschlossen, nicht der Logos an sich ist in Christo, er wirkt nur in ihm, der den Propheten spezifisch gleich und nur durch den Grad der *θεῖα χάρις* von ihnen unterschieden ist.

Eine Vermittlung Gottes mit den Menschen durch Christum ist hier so wenig als bei den übrigen Monarchianern dieser Art; die Idee des Gottmenschen ist aufgegeben, dieser vielmehr ganz den Menschen gleich gestellt. Als verbindend bleibt nur übrig, daß Gott und Mensch mit einander den Begriff der Persönlichkeit theilen, von hier muß also jede Annäherung ausgehn. Hierin liegt die Würde eines Jeden, aber nicht als dadurch gegeben, sie muß erworben werden, zu allem, was der Mensch sein will, muß er sich machen. So kann auch Christus, wenn er als *θεός ἐκ παροδένου* bekannt werden soll, nur Gott geworden sein²⁾ durch seine Sündlosigkeit und sein Verhältniß zum Logos.

In Paul von Samosata erreicht diese Art des Monarchianismus ihre volle Konsequenz, und sie mußte so enden, auf diesen rein empirischen Grundlagen konnte die Dialektik kein anderes System erbauen, als das in sich abgeschlossener

υἱοῦ. Athan. disp. V. c. Ar. Tom. I. p. 543. ed. Colon. 1681. Dagegen ist das *εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον*, wo Epiphanius das Gegentheil zu sagen scheint, bedeutungslos.

1) *συνάφειν πρὸς τὴν σοφίαν κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν*. aus Leont. c. Nestor. nach Baur a. a. O. S. 298.

2) *ἔξ ἀνθρώπου γέγονεν ὁ Χριστός θεός*. Athan. de syn. Arim. et Seleuc. I. p. 919.

Individualitäten. So bildet es auch in seiner Vollendung den schroffsten Gegensatz zu den patripassianischen Richtungen, und doch entspringen beide in demselben Punkte. Metaphysische Irrthümer über den Begriff des Werdens bedingen beide; die Patripassianer glauben, die Einheit könne sich rein aus sich selbst zu einer Vielheit entfalten, ihre Qualität bestehe in der Qualitätlosigkeit, die aber in sich die vielfachsten Bestimmungen erzeuge. Dabei herrscht aber die Substanzialität, die letzte Konsequenz kann nur eine pantheistische Auffassung sein. Auch die artemonitische Richtung trägt sich mit einer solchen Ansicht vom Werden, aber die Subjektivität waltet vor, so geht sie nicht auf eine pantheistische Einheit zurück, sondern bleibt bei den einzelnen Subjekten stehen und hält nun besonders ihre Sonderung von einander fest. Das Werden, was dort ein substantielles, also ein physisch nothwendiges Sichentfalten war, muß hier also die Selbstentwicklung des persönlichen Willens sein, es entsteht eins jener Systeme, welche auf Monaden zurückkommen, die aber, wie Leibniz sagt, keine Fenster haben ¹⁾.

Im Kampf mit dieser Art des Monarchianismus, wovon die referirten Streitigkeiten wohl nur die Hauptmomente sind, entwickelt sich die eine Seite des origenistischen Systems in seinen Schülern auf solche Weise, daß sie die andre ganz ausstoßen. Bei Origenes schien der Logos bald als Prinzip des Selbstbewußtseins mit dem Vater zusammenzufallen, bald als subordinirt, aber in schärferer Persönlichkeit, in die Reihe der Geschöpfe hinab zu sinken. Dies letztere bildet sich als fortlaufende Richtung aus, die sich während dieser Streitigkeiten immer mehr innerlich bestimmt; sie vereinigt sich dabei mit einer vorherrschend historischen Theologie und wendet sich entschieden von eigentlicher Spekulation ab. Die früheren Versuche, von dem Gottesbegriff aus zu einem Unterschiede zu ge-

1) Hier wird zuerst die scharfe, jede Vereinigung mit einer andern ausschließende Bestimmung der Persönlichkeit geltend gemacht, wie sie im Mittelalter bei Duns Scotus als doppelte *incommunicabilitas* erscheint. Der Keim späterer Streitigkeiten ist damit schon gelegt, das *divo ēv γενοῦαι οὐ δι' αὐταὶ* des Apollinaris ist hier vorbereitet.

langen, werden ganz aufgegeben, man begnügt sich mit einer moralischen Einheit und der Subordinazion des Sohnes und verwirft so auf der Synode gegen Paul von Samosata die Homousie¹⁾, während die Konsequenzen dieses Bischofs die Versammlung gewiß wenig geschreckt hätten, wenn sie nicht schon vor der Voraussetzung zurückgebebt wären. Diese Ansichten finden sich überall auch in den unbedeutenden Fragmenten, die von den Schriften der Schüler des Origenes übrig geblieben sind.

Gregorius Thaumaturgus ist dem System seines Lehrers noch am nächsten geblieben, bei ihm erscheint noch das spekulative Bestreben neutralisirend neben der Subordinazion; während er die Gebete durch den Sohn vor den Vater bringen läßt, will er ihn doch als *λόγος ἐμψυχος* mit dem Vater in gleicher Macht verbinden, so daß also beide Elemente hier noch ungesondert neben einander stehn²⁾. Bestimmter schon tritt die Hinneigung zum Subordinazianismus bei Theognost hervor, der theils, wenn er das Verhältniß des Sohns zum Vater mit dem des Dampfs zum Wasser, des Strahls zum Feuer verglich, in die Ansichten der früheren Apologeten zurückzusinken scheint³⁾, theils aber, wenn er den Sohn ein Geschöpf des Vaters und den Beherrscher nur der vernünftigen Wesen nannte, ganz jener Richtung verfiel⁴⁾. Bei Pierius geht dies zu einer völligen Trennung der Wesen und Naturen von Vater und Sohn fort, die nicht, wie Photius meint, als

1) Athanasius sagt, Paul habe das *ὁμοούσιον* körperlich gefaßt und argumentirt: *εἰ μὴ ἔξ ἀνθρώπου γέγονεν ὁ Χριστὸς θεός, οὐκοῦν ὁμοούσιός ἐστι τῷ πατρὶ, καὶ ἀνάγκη τρεῖς οὐσίας εἶναι, μίαν μὲν προηγουμένην, τὰς δὲ δύο ἔξ ἐκείνης*. Athan. de syn. Arim. et Seleuc. I. p. 919. Die Verwerfung erklärt sich aber hinreichend aus dem Vorgange des Origenes und den Ansichten der Orientalen, auch nach dem nicänischen Konzil.

2) S. seinen Panegyrikus hinter der Apologie des Origenes ed. Hoeschel.

3) Athan. de syn. Nic. opp. Tom. I. p. 274.

4) Phot. bibl. cod. 105.

bloßer Unterschied der Würde bezeichnet werden kann, sondern den bestimmten Widerspruch gegen die Homousie ausspricht¹⁾.

Es könnte scheinen, als hätte diese Hinwendung von der Spekulation zur kirchlichen Tradition den Orient dem Westen näher bringen müssen, aber gerade dies bringt beide in Konflikt mit einander. Früher hatten das Morgen- und das Abendland besondere und sehr verschiedene Wege bei der Auseinanderlegung des Dogma eingeschlagen, aber beide führten demselben Ziele zu, ergänzten sich vielleicht oft einander. Jetzt wich der Orient in dem einen Theile der Schule des Origenes von seinem Wege ab und fiel in die Vorstellungen vergangener Zeiten zurück. Unschuldig wäre noch das Festhalten am Subordinatianismus der Offenbarungstrias gewesen, aber einmal zum Reflektiren und Philosophiren, wenn auch nicht zu wirklicher Spekulation, angeregt, hatte man ihn geradezu auf das Wesen der Personen übertragen. Wie Theognost es zeigt, hatte man wieder an die Ideen der Apologeten angeknüpft, diese *στοιχεια* sollten das Verhältniß von Vater und Sohn ihrem Wesen nach bestimmen, während man doch nach der andern Seite dies schon aufgegeben hatte und den Logos immer mehr nur in eine Beziehung zur Welt setzte. Nisch findet hierin mit Recht ein wesentliches Verderben der Ideen des Origenes, denn diese Richtung führt durchaus nur zum Arianismus und kann erst dann zur Ruhe und Konsequenz kommen, wenn sie das Göttliche in Christo völlig aufgibt. Diese völlige Verkehrung mußte nothwendig einmal mit der gesunderen Entwicklung des Abendlandes im Kampf zusammentreffen, und da schon der kirchliche Verband enger geworden war, so geschah es sehr bald, schon in den sabellianischen Streitigkeiten.

Sabellius, Presbyter zu Ptolemais in der Pentapolis, hatte jene erste Form des Monarchianismus, welche das göttliche Wesen eben so wenig in persönliche Unterschiede auseinandergehen, als die reale Selbstoffenbarung Gottes aufgeben wollte, vollendet; aber diese Ideen haben bei ihm eine so durchaus andere Ausführung erhalten, daß nur jene Grundlage ihn

1) l. c. cod. 119.

mit den Patripassianern zusammenstellt, während die Form ihn völlig unterscheidet. Nur die Keime dieser Entwicklung sind in jenen ersten Formationen zu erkennen, diese aber auch sämmtlich: so zieht sich jene pantheistische Grundlage durch sie alle hindurch, das Wesen Gottes als substanzuell, nicht als Person steht im Vordergrund. Bei Praxeas war dies am wenigsten auffallend, weil sein System am unvollendetsten ist, mehr schon in Noets bald verborgenem, bald erscheinendem Gott, bei Sabellius 1) aber wird sie auch schon entschieden von den kirchlichen Schriftstellern bestritten.

Die Grundlage des sabellianischen Systems weist auf die jüdische Theosophie zurück, und auch Epiphanius giebt ihm Schuld, daß viel davon aus dem *εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους* entlehnt sei. Wie in den Clementinen die Grundidee das Ausdehnen und Sichzusammenziehen des göttlichen Wesens, die Erweiterung der Monas zur Dyas ist, so wird von allen Kirchenlehrern das Sicherweitern der Einheit zur Dreiheit als Grundidee des sabellianischen Systems ausgesprochen und bekämpft 2). Schon dadurch wird die genauere persönliche Fassung ausgeschlossen; hierauf wird sogar durchaus nicht reflektirt, und nur das Wesen als Substanz in den Kreis der Betrachtung gezogen, da ja sonst auch jenes Sicherweitern zu einer wirklichen Absurdität geworden wäre. Hierin liegt der Unterschied des sabellianischen Systems von den frühern kirchlichen Schriftstellern, bei denen auch ein Sichentfalten des göttlichen Wesens zur Trias vorkommt. Bei ihnen sind es persönliche Unterschiede, in die es auseinandergeht, und auch die Grundauffassung ist schon persönlich, — weshalb der Vater geradezu mit dem göttlichen Wesen selbst identifizirt wird — für das zeitliche Sich-

1) Es ist unwahrscheinlich, daß die pantheistische Grundlage bey Sabellius schon so weit ausgebildet war, daß die menschlichen Individuen in die göttliche Einheit zurückgeführt wären; wahrscheinlich blieb es noch bei der haltlosen Fassung Gottes, ohne auf die Dauer der pantheistisch sich entwickelnden Formen zu reflektiren.

2) ἡ μόνος πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς — ἐπλατύνθη ἡ μόνος εἰς τριάδα. Vergl. Athan. orat. V. c. Ar. opp. Tom. I. p. 528. 539 ed. Colon. od. orat. IV. c. 13. 25 bei Montfaucon.

differenziren bleibt immer die Heilsoökonomie richtige Grundlage einer unrichtigen Folgerung. Bei Sabellius ist dagegen an sich nur die unpersönliche qualitätlose Einheit des göttlichen Wesens, die sich erst in der Zeit, und zwar mit bewusster Ausschließlichkeit nur in ihr, also in Beziehungen zur Welt, aus dem bloßen Sein zu dem Prozeß der Trias erweitert¹⁾. Diese Beziehungen sind real und substantiell, und das göttliche Wesen wird durch sie, oder vielmehr in ihnen seiner Form nach ein andres. Diese Formen, die Sabellius *πρόσωπα* nannte, sind schon durch ihre Unpersönlichkeit bei der Einheit des Wesens vorübergehend, dies offenbart sich bald als Vater, bald als Sohn, bald als h. Geist. Keine kann also auch mit demselben in seinem Ansichsein identifizirt werden, denn da ist es noch durchaus formlos, die unbestimmte Einheit, die deshalb auch gar keinen andern Namen als den der Monas führen kann. Dies liegt schon in der pantheistischen Grundlage des Systems, nur wo die persönliche Fassung vorherrscht, und man doch auch das Wesen in persönliche Unterschiede auseinandergehen läßt, kann der Vater leicht mit dem göttlichen Wesen zusammenfallen. Ist aber doch bei Sabellius der Vater ein *πρόσωπον*, so kann er auch nicht mit der Einheit identifizirt werden, zu der er nur in demselben Verhältniß wie Sohn und Geist stehn muß. Es ist also ein göttliches Wesen unter drei Formen oder Namen²⁾. Damit erscheinen die drei *πρόσωπα* nicht nur

1) τὸν γε ἀνπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμὸν οὐδὲ ὁ Σαβέλιος παρηγήσατο εἰπὼν· τὸν αὐτὸν θεὸν ἓνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντι πρὸς ἐκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱὸν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι. Basil. ep. 210.

2) ἓν τριώνυμον πρόσωπον. Theod. haer. fabb. 9. ὡς εἶναι ἓν μίῃ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας. Epiph. haer. 62. Bei den Nicänern war aus dem angeführten Grunde die Identifikation gewöhnlich, die Unterscheidung des Vaters vom göttlichen Wesen ihnen fremd. Hätte Sabellius also auch beide identifizirt, so würde kein Nicäner sie ihn haben trennen lassen, während das Umgekehrte sehr leicht geschah. Aber auch Athanasius, der ihn sonst beide identifiziren läßt, vermuthet doch eine Unterscheidung (ἔκτος εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μόνος ἄλλο τι ἐστὶ παρὰ τὸν πατέρα. disp. V. c. Ar. p. 528, orat. IV. c. 13 bei Mont-

zum Wesen, sondern auch unter sich in fast gleichen Verhältnissen, sie sind wesentlich koordinirt, obgleich sie der Zeit nach auf einander folgen. So erscheint es auch in den von ihm angeführten Beispielen, wenn er den Vater mit dem Körper, den Sohn mit der Seele, den h. Geist mit dem menschlichen Geist vergleicht, oder den Vater mit der Gestalt der Sonne, den Sohn mit der leuchtenden, den Geist mit der wärmenden Kraft¹⁾ oder mit den Geistesgaben²⁾.

Die Stellung des Sohnes und des Geistes bestimmt sich von selbst, schwieriger ist die des Vaters. Baur hält es nicht für unwahrscheinlich, daß Sabellius dem Vater nur die Gesetzgebung zugeschrieben habe³⁾, so daß also die Entfaltung der Trias ganz innerhalb der Heilsökonomie geschähe. So bedeutend diese Ansicht für die Entwicklung des Systems wäre, so sehr sie das kirchliche Moment, welches im Westen herrschte, hervorhob, scheint sie doch nicht hinreichend begründet, weil sie nicht ganz zu dem paßt, was wir sonst vom Sabellianismus wissen. Schon in jenen Beispielen erscheint der Vater als der umfassendere aber auch äußerliche Ring, innerhalb dessen Sohn und Geist in kleinern Sphären, aber mit größerer Intensität wirken. Das Bedeutendere ist das substantielle Verhältniß, welches in jenen drei Formen herrscht und herrschen muß, weil es die ganze Grundlage des Systems so fordert. Dies geschähe aber nicht, wenn das *πρόςωπον* des Vaters in der Gesetzgebung des alten Testaments erschiene; in dem Reden Gottes zum Volke, in seinem Verhältniß als Gesetzgeber ist es kein reales, substantielles, es ist weit mehr persönlich, was der sabellianischen Theorie gerade entgegenläuft. In der Schöpfung

faucon). Bei ihm aber mochte leicht die Form, in welcher sabellianische Ideen bei Marcellus von Ancyra erschienen, zu diesem Irrthum Anlaß geben. Basilus läßt ihn den Vater vom göttlichen Wesen unterscheiden.

1) Epiph. haer. 62.

2) Athan. disp. V. p. 539.

3) a. a. D. p. 267 ff. Er begründet dies zunächst durch die Stelle des Theodoret: *ἐν μὲν τῇ παλαιῇ ὡς πατέρα νομοθετησῶν, ἐν δὲ τῇ καινῇ ὡς υἱὸν ἐνανθρωπήσῶν ὡς πνεῦμα δὲ ἀποστόλους ἐπιφοιτησῶν.* haer. 9.

ist das weit eher der Fall, und diese würde allein für den Vater übrig bleiben. Doch spricht Sabellius auch von einem Logos, und es fragt sich also, ob nicht dieser, wie bei den übrigen Schriftstellern dieser Zeit, die Beziehung auf die Schöpfung erhalten müßte. Aber Schleiermacher erinnert mit Recht ¹⁾, daß Gott hier wohl, wie der Geist nur durch seine Gaben wirke, auch nur in seinen *προσωπιοις* wirken könne. Basilius spricht sich freilich in solcher Weise aus, daß man jene Offenbarungsformen nur auf die Heilsökonomie beziehen könnte ²⁾, aber die Stelle spricht sich so subjektiv aus, daß sie eigentlich nur auf verschiedene Darstellungsformen ohne Realität führt, also die Lehre des Sabellius nur ungenau giebt. Hilarius würde dagegen den Vater in Beziehung zur Welt im Allgemeinen setzen, wenn nicht etwa das in natura eine falsche Uebersetzung des griechischen *φύσει* wäre; jedenfalls hat es aber Hilarius selbst als Offenbarung des Vaters in der Natur gefaßt, sonst hätte das in wegfallen müssen ³⁾.

Ist nun der Vater in Beziehung zur Schöpfung zu setzen, so müßte der Logos eine andre Bedeutung erhalten. Das göttliche Wesen selbst in seiner Beziehung zur Schöpfung wäre der Vater, aber der schöpferische Akt, wodurch es aus seinem Anfsich heraustritt, wäre das *λέγειν*; aber nicht allein dieser, sondern alle übrigen schöpferischen Thätigkeiten, auch die der Menschwerdung und Gemeinebildung wären dann dem Logos zuzuschreiben, der dann das denkend schaffende Wesen selbst ist, welches sich näher in der Welterschöpfung als Vater, in der Erlösung als Sohn, in der Gemeinebildung als h. Geist bestimmt ⁴⁾.

1) i. d. a. Abhdlg. S. 378.

2) *ἓνα μὲν εἶναι τῆ ὑποστάσει τὸν θεόν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφόρως κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἐκάστοτε χρείας.* ep. 214.

3) *Ut in assumpto homine se filium dei nuncupet, in natura vero deum patrem, et unus et solus personali demutatione se nunc in alio mentiatur.* Hilar. de Trin. VII, 39.

4) *τὸν θεὸν οἰωπῶνται μὲν ἀνέργητον, λαλοῦντα δὲ ἰσχύειν.* Athau. oral. IV. c. Ar. 11. Pariser Ausgabe.

Keineswegs hat der Logos irgend eine engere Beziehung zum Sohn, mit dem er am wenigsten identifizirt werden darf¹⁾; dieser ist vielmehr das göttliche Wesen einzig und allein in seiner Verbindung mit dem Menschen Jesus²⁾, wie der h. Geist dasselbe in seiner Verbindung mit der Gemeinde.

Hier erscheint also auch die erste Art des Monarchianismus, die, dem Pantheismus verwandt, substantielle Verhältnisse als Formen des göttlichen Wesens faßt, vollendet. Sie ist es sogar früher als die artemonitische Formazion in Paul von Samosata sich völlig entwickelt; aber sogleich erhebt sich auch die Stimme der Kirche sehr entschieden gegen sie, obgleich sie anfangs in Syrien viele Anhänger gefunden zu haben scheint. Eben die Schule des Origenes, welche in eine mehr historisch-kirchliche Richtung eingegangen war, und im Osten sich dem Artemonitismus entgegensetzte, tritt hier gegen Sabellius auf. Der spekulative Sinn war offenbar erstorben, mit ihr die universalistischen Tendenzen, so hatte die Logoslehre nicht mehr die Bedeutung wie bei dem Stifter; man wurde unfähig diese weitern Beziehungen zu fassen und beschränkte sich auf einen ziemlich engen Kreis, ohne auf dessen Gegensätze einzugehn. So erscheint eine Rückkehr zu den Verhältnissen der ökonomischen Trias und eine Übertragung derselben in das göttliche Wesen, die nach den vorangegangenen Bestrebungen ein Rück-

1) λόγον ὁμολογοῦντες ἀρνοῦνται αὐτὸν εἶναι υἱόν. Ath. orat. V. p. 525 ed. Colon. cf. p. 536. 537.

2) μὴ τὸν ἄνθρωπον εἶναι υἱόν, μηδὲ τὸ συναμφοτέρον, ἀλλὰ τὸν λόγον ἐν ἀρχῇ μὲν εἶναι λόγον ἀπλῶς, ὅτε δὲ ἐνηθρώπησε, τότε ὀνομάσθαι υἱόν. I. c. p. 536. Die Frage nach der Fortdauer dieser Verbindung ist gewiß mit Baur gegen Schleiermacher zu verneinen. Nicht nur spricht das δι' ἡμᾶς γηγένηται καὶ μεθ' ἡμᾶς ἀνατρέχει dafür, es wird auch vorausgesetzt, wenn die Sendung mit dem ausgehenden und zurückkehrenden Sonnenstrahl verglichen wird. Eben so deutet das εἶνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν θεόν, προσωποποιεῖσθαι δὲ ὑπὸ τῆς γραφῆς διαφώως κατὰ τὸ ἰδίωμα τῆς ὑποκειμένης ἐκαστοτε χρείας, Basil. ep. 214, darauf hin. Es wird wohl gesagt, daß die Monas bald Vater, bald Sohn, nie aber, daß sie beides zugleich sei; denn im *υιοπάτω* liegt dies nicht.

schritt ist, nur eine Anerkennung, daß der gemachte Versuch nicht genügt. Es ist eine Zeit, wie sie immer nach bedeutendem aber ungenügenden Anstrengungen eintritt, wo auch das Erreichte ganz aufgegeben scheint, in Wahrheit aber die Ideen, welche noch auf Wenige beschränkt waren, sich über einen weitem Raum ausdehnen, damit sich freilich verflachen, aber nur anfangs, bald jedoch Kräfte zur erneuten und bessern Aufnahme der frühern Fragen sammeln. So ist es nach dem Tode des Origenes: die Spekulation scheint gänzlich ermattet, und doch ist sie nur des frühern Ganges müde, weil er den jetzigen Bedürfnissen nicht mehr genügt. Sie wurde sonst fast allein durch die Idee einer Vermittlung zwischen Gott und Welt getragen, aber diese ist zu vag und allgemein, um nicht immer auf ein größtentheils heidnisches Gebiet hinüberzuleiten. Dies hat sich mehr dem Gefühl als dem Bewußtsein bemerklich gemacht, und dem Christenthum mehr ausschließlich eigne Ideen beginnen an ihre Stelle zu treten. Die unitarischen Bestrebungen sind die letzten Versuche, allein von jenem Begriff der Vermittlung aus eine Trinitätslehre aufzustellen, und es ist dem Sabellius noch am besten gelungen, wenn auch der leitende Einfluß der kirchlichen Formen überall hervorspringt. Der Gegensatz gegen ihn ist hauptsächlich dadurch bedingt, daß die Kirche sich dieser Idee, welche noch sein System durchdrang, entwachsen fühlte. Mancherlei wogte damals, wenn auch noch sehr chaotisch, durcheinander. Die Bedeutung der Persönlichkeit war, vielleicht durch die Kämpfe gegen artemonitische Richtungen zum Theil veranlaßt, mehr erkannt; eine Folge davon ist es, daß das göttliche Wesen immer mehr ganz unbefangen mit dem bestimmt persönlich gefaßten Vater identifiziert wird. An die Stelle der Vermittlung tritt nun die Idee einer Offenbarung des persönlichen Gottes, die nicht mehr durch den Logos, sondern nur durch den Sohn Gottes geschehen konnte. Die größere Schärfe, womit die Personen des göttlichen Wesens in ihrer Bestimmtheit hervortreten, giebt dem Orient jetzt die eigenthümliche Richtung, welche den alten Subordinatianismus in seiner ganzen Breite aufs neue hervorruft; der religiöse Fortschritt verursacht scheinbar einen spekulativen Rückschritt. Origenes hatte

selbst diese Richtung, welche einen Theil seines Systems abo-
lirte, veranlaßt, sie ist nur die nothwendige Folge seiner Hypo-
stasirung der drei Personen, die nun alle fremdartigen Beimi-
schungen abwarf. Die Rückkehr zur Subordinazion ist da nicht
weniger nothwendig, denn die Einheit Gottes sollte doch fest-
gehalten werden, noch aber waren jene Hypostasen viel zu we-
nig Gegenstand allgemeiner und vielseitiger Reflexion gewesen,
als daß sie in ihnen und ihren wesentlichen Verhältnissen hätte
gefunden werden können. Diese treten nicht nur neben, son-
dern außer einander, der Unterschied wird so bedeutend, daß
er sie auch dem Wesen nach zu trennen droht, und der Wider-
spruch gegen die Homousie im Orient allgemein wird. Weil
diese Formen und jene Ideen sich erst Raum im Bewußtsein
und Geltung nach außen verschaffen, hört die Spekulation vor-
läufig ganz auf. Dennoch kann man sie nicht entbehren, Be-
dürfniß, äußere Noth führt wenigstens auf ihre Formen zurück;
so findet sich die anfangs auffallende Erscheinung, daß man
nicht zu Origenes, sondern zu den frühern platonisirenden Vä-
tern sich wandte. Aber das Unvereinbare der spekulativen
Seite des origenistischen Systems hatte sich fühlbar gemacht;
sie war theilweise mit Bewußtsein negirt, theilweise allmählig
abolirt, — ihr Eigenthümliches war auch eigentlich nur ein
Versuch, die frühern Ideen mit dem klareren kirchlichen Be-
wußtsein auszuföhnen — darum griff man sogleich zu den ur-
sprünglichen Formen bei den platonisirenden Vätern. Der her-
vorgegangne Logos war seiner hypostatischen Fassung als Sohn
Gottes ähnlich genug, während sein Hervorgehn ein wesentli-
ches, oder doch inneres Verhältniß zum Vater zu geben schien.
Es ist sehr erklärlich, daß eine Richtung, die nur mit der tie-
feren Auffassung der religiösen Ideen beschäftigt ist, sich damit
begnügt, aber eben so sehr, daß sie sich durch den Sabellianis-
mus zum entschiedensten Widerspruch veranlaßt sieht.

Dionysius von Alexandrien tritt zuerst in dem
Brief an Ammonius und Euphranor dagegen auf. Die un-
persönliche Fassung Gottes, die verschiedenen Formen seines
Wesens, die ohne Bleiben einander folgten, die pantheistische
Färbung des Systems widersprechen allen kirchlich religiösen

Ideen. Mit Entschiedenheit drang er also gegen jene Verflüchtigung der Unterschiede, gegen die Auflösung des persönlichen Gottes in bloße Substanz, gegen den Wechsel und das Werden, gegen die Entwicklung der Formen aus der bestimmungslosen Einheit des Wesens, auf die bleibende Fixirung der *πρόσωπα*, auf die Heraushebung der Subjektivität aus diesem Bann bloßer Substanzialität. Dies ist der eigentliche Sinn des Gegensatzes, die besondre Form, welche er hier annimmt, ist die strenge Subordinazion des Sohnes unter den Vater. Dionysius nennt ihn ein Geschöpf desselben, und vergleicht das Verhältniß beider mit dem des Winzers zum Weinstock, des Schiffsbauemeisters zum Schiff; nur so glaubt er die Monarchie bewahren zu können. Daher leugnet er auch die absolute Ewigkeit des Sohns. Der Brief beruhigt aber den Streit nicht, er regt ihn nur noch an durch neue Gegensätze, denn die Ansichten dieser Origenisten scheinen nach Westen nicht über Alexandrien hinaus vorgedrungen zu sein. Durch einen solchen Subordinazianismus fanden die libyschen Bischöfe die Würde Christi und den Zusammenhang ihrer Überzeugungen verletzt, der Sohn war unter die Geschöpfe, damit durchaus in den Kreis des Endlichen hinabgezogen, in seinem Wesen wenigstens war kein Grund, warum man ihm Gottheit zuschreiben sollte, man konnte sie eben so gut ganz nach subjektivem Belieben von einer jeden Kreatur prädiciren. Die wesentliche Gleichheit mit dem Vater und die Ewigkeit scheint ihnen überhaupt festgestanden zu haben, so wandten sie sich in diesem Gewirr der Meinungen an den römischen Bischof Dionysius. Seine Mißbilligung der Ansichten des Alexandriners trieb nun sogleich in der Vertheidigung desselben jene Reste spekulativer Formen hervor, von den platonisirenden Vätern erborgt, wie sie schon in den Fragmenten aus Theognost angedeutet liegen. Im Grunde ist es nur der in Gott verborgne und der hervorgegangne Logos, die hier wieder auftauchen und in eine Art von Identität zusammengeschlossen werden. Aber alles verhält sich jetzt anders als sonst; dort bildete das Hervorgehen selbst den Mittelpunkt der Betrachtung, jetzt ist der Sohn in völliger Bestimmtheit gedacht und soll nur nachträglich

in eine innere Beziehung zum Vater gesetzt werden. Die Wiederanfnahme der Idee des *λόγος ἐνδιάθετος* geschieht nur, weil die Gegenwart gar nichts Spekulatives darbot. „Der Logos quillt aus dem Verstande hervor. — Nachdem nun der Verstand, welcher durch die Zunge hervorspringt, ein anderer geworden ist, als der Logos im Herzen, bleibt der, welcher ihn hervorgesandt hat und ist, wie er war. Jener ist hervorgegangen, und ausgesandt verbreitet er sich allethalben, so ist der eine im andern, freilich ein anderer als dieser, aber doch sind beide eins. So ist auch der Vater und der Sohn eins. — Auch der Logos auf der Zunge und im Herzen sind insofern getrennt, als sie an verschiedenen Orten, der eine auf der Zunge, der andre im Herzen wohnen; sie sind aber nicht geschieden, noch einer des andern beraubt, da weder der Verstand ohne das Wort, noch das Wort ohne den Verstand ist, sondern der Verstand macht das Wort, indem er darin erscheint und das Wort zeigt den Verstand, indem es darin entsteht. Der Verstand ist gleichsam das im Innern ruhende Wort, das Wort aber hervorspringender Verstand. Der Vater ist an sich der das Wort hervorbringende Verstand, der Sohn das Wort des Verstandes, freilich nicht vor dem Vater, aber auch nicht von außen gekommen und mit ihm vereinigt, sondern von ihm entsprossen 1).“

Hier ist nur das ganz Allgemeine beibehalten, daß der Vater Prinzip des Sohnes ist, aber die Art, wie er es ist, erscheint ganz verschieden von der früheren Darstellung; dort war er es als Schöpfer, hier als der denkende Gott, dessen ausgehendes Wort und Erscheinung der Logos ist. Auf diesen Sinn wird hier dann auch der frühere Ausspruch zurückgeführt, der Vater sei *ποιητής* des Sohnes, wie auch die griechischen Weisen *ποιηται τῶν ἰδίων λόγων* genannt würden, nicht aber als ob nur der *χειροτέχνης* so heißen solle 2). Überhaupt wird von hier aus alles, was in dem frühern Briefe einer wesentlichen Beziehung zwischen Sohn und Vater widerstreiten

1) Athan. de sent. Dion. opp. Tom. I. p. 565. 566.

2) I. c. p. 563.

konnte, zurückgewiesen. Dies war besonders der Widerspruch gegen die Homouſie und die damit zusammenhängende Ewigkeit des Sohns. Die erstere will Dionys keineswegs geleugnet haben: wenn auch einige der gebrauchten Vergleiche weniger passend wären, hätte er doch das Verhältniß mit dem der Eltern und Kinder zusammengestellt, wo doch gewiß beide einander homogen wären; nur darauf habe er bestanden, daß die Eltern andre als die Kinder seien¹⁾. Nur diesen Unterschied der Personen wollte er festhalten, während er jenes, obgleich er das *ὁμοούσιον* nicht in der Schrift gefunden habe, gern zugab. So sagte er theils schon früher, theils jetzt, das Verhältniß sei wie das des Schößlings zur Wurzel oder zum Samen; der Sohn sei entstanden wie ein Fluß aus einer Quelle, wie Leben aus Leben, ein glänzendes Licht an einem unauslöschlichen angezündet²⁾. Die Ewigkeit des Sohnes liege aber schon im Begriff Gottes als Vaters, in diesem Namen sei der Sohn schon mitgesetzt. Christus als Logos, Sophia ist nothwendig ewig, denn Gott war nicht ohne dies, daß er es später sich zum Sohne gemacht hätte, sondern wie die Ausstrahlung eines ewigen Lichts nothwendig selbst ewig ist, so auch der Sohn³⁾.

In diesem Briefe erscheint ein bedeutender Unterschied von dem frühern; nur das Eine ist geblieben, das Streben den Unterschied der Personen zu bewahren, indem man sich für die Einheit allein damit begnügt, daß der Vater Prinzip der übrigen ist. „Der Logos war allerdings im Anfang, aber der Logos war nicht der, welcher ihn sandte; der Herr ist als die Weisheit gezeugt, aber die Weisheit ist nicht der, welcher sie ausgehn läßt; Christus ist die Wahrheit, aber gelobt sei der Vater der Wahrheit⁴⁾. Dies ist auch eigentlich allein das Streben dieser Origenisten; von dem Unterschied der Hypostasen gehen sie aus, aber die weitem Konsequenzen, die mögli-

1) καὶ γὰρ καὶ ἀνθρωπιαν γονὴν παρεθέμην, δῆλον ὡς οὖσαν ὁμογενῆ, φήσας πάντως τοὺς γονεῖς μόνον ἐτίρους εἶναι τῶν τέκνων, ὅτι μὴ αὐτοὶ εἶεν τὰ τέκνα. I. c. p. 561.

2) p. 562.

3) p. 559. 560.

4) p. 567.

chen Modifikationen haben für sie noch kein Interesse. Nur so kann es geschehn, daß sie die Tendenz, welche, zum Theil ihnen noch unbewußt, ihrer Richtung zum Grunde lag, geradezu verleugnen. In den Relazionen über den ersten Brief und in den Fragmenten der gleichzeitigen und spätern Origenisten dieser Seite ist das Prinzip der Subjektivität auch auf das Verhältniß unter den Personen der Trias übertragen. Wenn dagegen hier ganz auf den alten Begriff des Wesens als Substanz und den auf solche Weise möglichen Emanatismus zurückgegangen wird, ist in der eigentlichen Anlage des Systems doch der ganze Arianismus schon präformirt, die Konsequenz kann nur sein: der Vater, dessen Begriff den des göttlichen Wesens völlig deckt, hat durch seinen Willen den Sohn geschaffen, der also weder ihm konsubstanzial noch absolut ewig ist. Dionysius ist zu diesen Folgerungen nicht fortgegangen, — der Streit dieser Gegensätze kam noch nicht zum Ausbruch und sie hatten Zeit sich zu vertiefen — aber die Arianer konnten ihn nach seiner Grundansicht zu den Ihrigen zählen. Athanasius und Basilus geben dies im Grunde auch zu, aber sie meinen, er habe nur, durch den Widerspruch gegen die Sabellianer veranlaßt, so gesprochen. Dennoch ist das im ersten Briefe Gesagte die eigentliche Meinung des Dionys, und nur die spekulative Armut der Zeit, das nur halbe Bewußtsein der Tendenzen und das Gefühl, die Steigerung des Unterschiedes zu völliger Trennung widerspreche durchaus den eignen christlichen Interessen, erklärt das Zurücktreten, als jene Konsequenz ihm in all ihrer Schärfe entgegengehalten wird.

Wie hier der Arianismus präformirt ist, so in dem Briefe des Dionys von Rom der Nicänismus. In dem von Athanasius aufbewahrten Bruchstück sagt er: „dann möchte ich gegen die reden, welche die heiligste Lehre der Kirche vernichten, indem sie die Monarchie in drei Kräfte, getrennte Hypostasen und Gottheiten auflösen. — Sie stehen geradezu der Meinung des Sabellius entgegen, der gotteslästerlicherweise behauptet, der Sohn sei derselbe wie der Vater und umgekehrt, diese aber verkündigen gleichsam drei Götter, in drei sich fremde Hypostasen, die göttliche Einheit zertheilend. Man muß aber

mit dem Gott des All den göttlichen Logos verbinden, der h. Geist aber muß nothwendig in Gott wohnen. So muß man die heilige Trias in den allbeherrschenden Gott, wie in eine Spitze zusammenfassen. Jene marcionitische Lehre ist aber eine teuflische nicht christliche, und weder das alte noch das neue Testament lehren drei Götter. Eben so verkehrt ist aber die Ansicht derer, welche den Sohn für ein Geschöpf halten und für eben so geworden wie eins der übrigen geschaffnen Dinge, da doch die göttlichen Weissagungen eine ihm anständige Zeugung, nicht aber ein Gebildet- oder Geschaffensein von ihm aussagen. Dann müßte auch eine Zeit gewesen sein, wo der Sohn nicht war, er ist aber der Logos, die Weisheit und Kraft Gottes; es müßten also diese einst nicht gewesen, Gott ohne sie gewesen sein. Die Verkehrtheit davon ist offenbar. — Man darf also weder die Einheit in drei Gottheiten theilen, noch durch die Zurückführung auf eine Schöpfung die Herrlichkeit des Sohnes schwächen, sondern man muß glauben an Gott, den allmächtigen Schöpfer, an Christus seinen Sohn und an den h. Geist, mit dem Gott des All aber seinen Logos verbinden, denn dieser sage: ich und der Vater sind eins, und: ich im Vater und der Vater in mir. So wird die göttliche Trias und die heilige Lehre von der Monarchie gerettet 1).“

Hier ist eine fast entgegengesetzte Tendenz: die Einheit in der Dreiheit festzuhalten. Sie ist dem Abendlande eigenthümlich und weist schon auf Tertullian zurück. Der persönliche Unterschied, die konkretere Fassung von Sohn und Geist ist hier so sehr Grundlage des ganzen religiösen Lebens, daß man sich gar nicht veranlaßt sieht, sie erst durch Reflexion zu erstreben, man muß im Gegentheil dabei die Einheit zu bewahren suchen. Der Mangel der Reflexion nach jener Seite läßt aber doch den Unterschied nicht in seine ganze Weite auseinandergehen

1) Athan. de Syn. Nic. p. 275 — 277. Die vielbesprochene Stelle der Proverbien: ὁ θεὸς ἐκτίσεν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ, kommt auch hier zur Sprache und Dionys erklärt das ἐκτίσεν als ἐπίστῃσεν und für verschieden von ἐποίησεν, indem er sich auf die Stelle im Deuteronomium: οὐκ αὐτὸς οὐτός σου πατήρ ἐκτίσασέ σε καὶ ἐποίησέ σε καὶ ἐκτίσέ σε, beruft.

und die Bedeutung der Person nicht so hervortreten, wie von den spätern Origenisten der Anfang gemacht wurde; und es ist daher noch immer eine Seite am Logos, wodurch er als ein Accidens mit dem Vater als der Substanz des göttlichen Wesens zusammenfällt. Dies tritt auch hier hervor, wo die Nothwendigkeit der ewigen Zeugung bewiesen werden soll, doch ist es nur ein Rest aus früheren Einflüssen platonisirender Ideen, die auch im Abendlande noch nicht ganz überwunden scheinen. Sonst zeigt alles das Hindrängen zum spätern nicänischen Lehrbegriff. Verworfen wird die Annahme von drei Grundwesen, der Sabellianismus und die strenge Subordinationslehre; behauptet, daß der Vater das Prinzip der andern Personen, daß alle drei von einander verschieden und wesentlich gleich seien. Die Trias soll in ihrem Unterschiede ewig sein, ohne darum doch in getrennte für sich seiende Götter auseinanderzugehn, sondern die Dreiheit soll sich zur Einheit wie zu einem Gipfel vereinigen. Dies läßt nur den spätern Nicänismus übrig, der auch, wo die Gelegenheit sich bietet, fast in seinen besondern Modifikationen erscheint, wenn er doch immer wieder den Vater allein als den Gott an sich faßt¹⁾.

In den Sabellianischen Streitigkeiten stellen sich also zum ersten Male der Osten und Westen in verschiedenen Richtungen einander gegenüber. Noch bricht der Streit nicht aus, denn beide müssen erst zu einem volleren Bewußtsein ihrer Konsequenzen kommen, aber der Stoff zum Streit ist da, die nächste Veranlassung muß ihn zum Ausbruch bringen.

Die trinitarischen Fragen hatten sich in konzentrischen Kreisen nach dem Mittelpunkt der Differenzen zusammengezogen, die mehr in der Peripherie liegenden Punkte waren abgemacht, eine falsche Spekulation, welche anfangs geeignete Formen für die Lösung der Fragen darzubieten schien, war ausgestoßen, das göttliche Wesen wurde nicht mehr als bloße Substanziali-

1) Baur hat Recht S. 316, daß in dem *συγκεκαλιωσθαι τὴν τριάδα εἰς ἓνα θεόν*, eigentlich nur liege, die Betrachtung solle von der Trias zur Monas fortschreiten. Aber es soll damit auch kein metaphysischer Aufschluß gegeben werden, es ist nur der Spekulation ihr Ziel angegeben.

tät gefaßt, die Persönlichkeit war in ihrer Bedeutung erkannt, dem Artemonitismus und Sabellianismus hatte sich die Kirche verschlossen, so blieb, da die Unterscheidung der Personen bestimmt war, nur die Frage, ob sie auf gleiche Weise am göttlichen Wesen theilnehmend gedacht werden sollten, oder ob der Begriff des Vaters und des göttlichen Wesens kongruent sei, Sohn und Geist also davon ausgeschlossen werden mußten.

Zweite Epoche.

Von den arianischen Streitigkeiten bis auf die Synode zu Konstantinopel.

Die beiden großen Gegensätze, bis zu denen sich in der vorigen Periode die dogmatischen Ansichten entwickelt hatten, treffen hier kämpfend auf einander, aber der Streit ist hartnäckiger, tiefer einschneidend als die früheren, weil alle Probleme, die dort mehr beseitigt als gelöst waren, hier, wenn auch in andern Formen wieder auftauchen; sie waren am weitesten in den beiden Arten des Monarchianismus auseinandergegangen, diese schließen sich jetzt an jene beiden Parteien an. Der Sabellianismus näherte sich der Kirche, und verband sich mit ihr, weil er, von seinen spekulativen Fragen, die sich mehr und mehr verflachen, abgesehn, dasselbe Interesse hatte, die Gleichheit in der Trias; er erscheint später in Marcellus als Übertreibung der Orthodoxie. Die artemonitische Form in ihrem Streben, Gott und Welt aus einander zu halten, schloß sich dagegen den Arianern an; sie geht dabei in ihrer Form freilich unter, aber ihre Ideen ziehen sich durch den ganzen Arianismus hin und erscheinen am schärfsten ausgeprägt in den Anomöern. Die früheren Kämpfe scheinen fast nur ein Vorspiel, worin die Gegensätze sich auseinanderlegen, während die Katastrophe doch erst in diesen Zeitraum fällt. Materiell war erst das Anerkenntniß der Gottheit Christi und seiner Präexistenz errungen, aber nur wenn man beides als sehr vage Begriffe faßt; in ihrer Bestimmung geht man weit auseinan-

der. Außerdem hatte aber doch in den mehr kirchlichen Gemüthern des Ostens und des Westens die Überzeugung von der absoluten Vollkommenheit der christlichen Offenbarung tiefere Wurzel geschlagen, und wenn man auch meistens in Christo nur noch ganz allgemein den Vermittler zwischen der Gottheit und Menschheit sah, so drängten sich doch allmählig die Ideen der Erlösung und Versöhnung auch der theologischen Reflexion auf, nachdem sie lange genug bloß Eigenthum des religiösen Glaubens gewesen waren, weil die abstrakten platonisirenden Formen die freie Entwicklung hemmten. Erst am Ende des vorigen Zeitraums war ja eine selbständige theologische Entwicklung eingetreten, die freilich noch sehr empirisch war, doch aber für das Trinitätsdogma dem nächsten religiösen Interesse durch die Fixirung der persönlichen Unterschiede genügt hatte. Die weitere Bestimmung blieb diesen Kämpfen aufbewahrt. Auch dies schärfte den Streit und erhöhte das allgemeine Interesse, man bewegte sich nicht mehr in fremden, falscher Spekulation entsprossenen Formen, sie wiesen auch in ihrer Abstraktheit auf eine Entstehung auf theologischem Gebiet zurück. Außerlich aber war die Idee kirchlicher Einheit, wie Cyprian sie aufgestellt hatte, durch Konstantin verwirklicht, was an einzelnen Stellen geschah, bewegte den ganzen Organismus und zwar jetzt um so mehr, weil bei dem Aufhören des äußern Drucks die noch nicht beruhigten Kräfte sich nach innen auf die dogmatische Entwicklung geworfen hatten.

Die nächste Veranlassung zum Ausbruch des Streits scheint unbedeutend; mehr aber brauchte es nicht, denn die Differenzen, die bisher ohne Lösung beseitigt waren, konnten nicht mehr in unklarer Halbheit neben einander stehen. Der Presbyter Arius trat in Alexandrien seinem Bischof Alexander gegenüber mit schärferen Bestimmungen über das Verhältniß des Sohnes zum Vater hervor. Das Interesse, welches ihn dabei bewegte, war das monarchianische, es erschien aber in andrer Form als in den vorigen Jahrhunderten. Die Scheu vor dem Emanatismus und der Widerwille gegen bloß substantielle Auffassungen, welche schon Origenes zur entschiedenen Hypostasirung von Sohn und Geist geführt hatten, hielten den Arius

vom Sabellianismus zurück, im geraden Gegensatze bilden vielmehr artemonitische Ideen die Grundlage seines Systems. Auch er ging vom Besondern aus und hielt, mehr zur aristotelischen Philosophie sich hinneigend; die scharfe Abgrenzung der Individuen gegen einander fest. Diese Richtung scheint damals im Orient besonders durch den Presbyter Lucian in Antiochia befestigt zu sein, dessen Schüler auch Arius war. Die verständige, sondernde Reflexion der antiochenischen Schule, ihr Festhalten am historisch Gegebenen hatte sich im Orient mit dem Subordinazianismus, wie er in Dionys von Alexandrien erscheint, verbunden; man glaubte den Sohn durch den Willen des Vaters entstanden und widersprach, wie schon in den samosatensischen Streitigkeiten, der Homoussie. Auf diesem Boden ist der Arianismus angewachsen, und er ist eigentlich nichts anders als diese dem Orient damals eigne Ansicht; nur durch die bewusste, entschiedne Polemik tritt er aus ihr hervor. Diese knüpfte besonders sich an den Gegensatz gegen den Emanatismus, der damals durch das Zurückgehn auf platonisirende Formen wieder allgemeiner geworden war. Hierdurch sah sich Arius veranlaßt, das Verhältniß der Personen in der Trias schärfer zu analysiren. Vorherrschend ist bei ihm philosophirende Reflexion; er ging von der Welt und den Einzel dingen, die sie der Betrachtung bot, aus, und übertrug die scharfe Trennung der Individuen, die er hier fand, auf die Trias. Er bleibt nicht bei der Vagheit des Subordinazianismus seiner Zeit, sondern macht nun auch mit dem Unterschiede Ernst, indem er bestimmt daraus folgert, daß der Sohn also nicht im eigentlichen Sinne Gott sei, sondern entschieden unter die Geschöpfe gehöre, weil er nicht aus dem Wesen des Vaters gezeugt, sondern durch seinen Willen entstanden sei. Aus dem Ganzen tritt der monarchianische Gedanke hervor, daß Gott in absoluter Erhabenheit der Welt fern stehe.

Diese Gegensätze spricht Arius sehr bestimmt aus ¹⁾: „Wir glauben an Gott, der den Sohn nicht scheinbar, sondern wirklich gezeugt und ihn durch seinen Willen unwandelbar und un-

1) Brief an Alexander bei Athan. de Syn. Arim. I. p. 885. 886.

veränderlich gemacht hat, ein vollkommenes Geschöpf, doch nicht als eins der Geschöpfe, auch nicht nach manichäischer Ansicht als einen wesensgleichen Theil des Vaters. Wir glauben vielmehr, daß er vor den Zeiten und Aeonen durch den Willen des Vaters geschaffen sei, und von ihm Leben, Sein und Herrlichkeit empfangen habe. Es sind also drei Hypostasen, doch so, daß Gott allein anfanglos und das Prinzip (*αἴτιος*) der übrigen ist, der Sohn aber, unzeitlich und vor den Aeonen von dem Vater gezeugt und geschaffen, nicht war, bevor er gezeugt wurde, sondern allein zeitlos durch den Vater existirt, aber weder ewig noch gleich ewig oder ungezeugt ist. Gott herrscht über ihn als sein Gott und als vor ihm seiend. Wenn aber einige, das aus ihm, aus seinem Leibe, vom Vater bin ich ausgegangen, bedenkend, ihn für einen konsubstanzialen Theil und Ausfluß des Vaters halten, so würde Gott zusammengesetzt, theilbar, veränderlich und körperlich sein; der unkörperliche Gott würde nach ihnen das Loos der Körper theilen.“

In diesem Briefe ist der Ausgangspunkt für die arianische Dialektik sehr bestimmt ausgesprochen, es ist das Emanatistische, welches in der Homousie zu liegen scheint. Arius repräsentirt die Reaktion des gesunden Menschenverstandes gegen das Zurückgehn auf die Formen platonisirender Spekulation, wozu der Subordinatianismus durch die Armuth der Zeit getrieben war. Dieser gesunde Menschenverstand richtet sich dann aber mit all seinem Empirismus polemisch gegen jedes, das über seinen Horizont hinausliegt. Gott ist dem Arius der absolut eine, untheilbare, ewige, dessen Sein auch sein Wesen ist, der Sohn aber ist durch den Vater. Soll er dennoch mit ihm gleiches Wesens sein, so müßte Theilbarkeit in Gott angenommen werden, denn nur dadurch hätte er es empfangen können; aber nur die Körper sind theilbar, Gott müßte also körperlich sein; ist dies nun Blasphemie, so kann der Sohn nicht gleichen Wesens mit dem Vater, er muß, da außer Gott nichts da war, aus dem Nichtseienden geworden sein, Grund seiner Existenz ist der göttliche Wille, der Sohn nicht gewesen, bevor er durch diesen wurde¹⁾. Die Ewigkeit des Sohnes

1) *εἰ γὰρ ὁ υἱὸς τῶν γεννητῶν ἐστι, δηλονότι ἐξ οὐκ ὄντων καὶ αἰ-*

war also einer der nächsten und bedeutendsten Streitpunkte zwischen Arius und Alexander, diese, die zugleich die Ungezeugtheit einschließen würde, bezeichnet der Erstere als etwas, das er auch nicht einmal hören könne¹⁾; er könne nur mit ganz Arien lehren, daß der Sohn durch den Willen des Vaters, also nicht aus dem Wesen desselben, sondern aus dem Nichtseienden geworden sei, da er doch nicht aus einem andern Stoffe habe sein können.

Da also Gott der allein Unendliche ist, so mußte der Sohn nothwendig unter die endlichen Wesen fallen. Dennoch will ihn Arius nicht ganz mit diesen zusammenwerfen, und ihm in einer gewissen Mitte zwischen beiden einen Platz anweisen. So entstehen drei Klassen von Wesen: der Vater als der allein Anfanglose, Unendliche, Unerforschliche, dann der Sohn, allein von ihm selbst geschaffen, doch eben deshalb in unendlichem Abstand von ihm, dann die endlichen Wesen, durch den Sohn geschaffen. Dadurch war aber dem Sohn eine sehr schwankende Stellung angewiesen, er konnte göttlichem Wesen und göttlicher Ehre einigermaßen nahe gerückt werden, er konnte aber auch sehr tief zu den endlichen Wesen hinabgezogen werden. Hier lag der Keim zu der spätern Theilung in die Faktionen der Eusebianer und Anomöer.

Bis jetzt betrafen die Bestimmungen nur noch Zeit und Art der Entstehung des Sohns, aber sie weisen schon auf Abweichungen auch über sein Wesen hin. Das Hervorgehn aus dem Nichtsein, das Werden überhaupt setzt auch nothwendig die Möglichkeit des Anderswerdens; nur das göttliche Wesen ist an sich unveränderlich, alles Endliche aber kann so nie bloß:

τὸς γέγονε. καὶ εἰ ἀρχὴν ἔχει τοῦ εἶναι, οὐκ ἦν ἔρα πρὶν γεννηθῆ· καὶ εἰ μὴ ἔστιν ἀίδιος, ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν. Athan. de syn. Nic. I, 279.

1) Brief an Eusebius von Nikomedien bei Epiph. haer. 69. Er wirft hier den Gegnern vor, sie machten den Sohn zu einer *ἐργη καὶ προβολῇ ἀγέννητος*, er dagegen lehre: *ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον, ἀλλ' οὔτε ἐξ ὑποκειμένου τινός, ἀλλ' ὅτι βουλήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων πληθους θεὸς μονογενῆς, ἀναλλοίωτος καὶ πρὶν γεννηθῆ, ἦτοι κτισθῆ ἢ θεμελιωθῆ οὐκ ἦν. ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν.*

nach einer Seite hin gefaßt werden, der Begriff muß dann auch in seiner ganzen Ausdehnung darauf angewandt werden. Arius konnte also eigentlich nicht, wie er es hier noch gethan hatte, den Sohn unwandelbar und unveränderlich nennen, es mußte bald eingesehn werden, daß die Zeitlichkeit einen Unterschied auch in der Qualität nach sich ziehe. Die Arianer erkannten dies und sprachen es auch aus, daß diese Unveränderlichkeit nicht eine natürliche, mit dem Wesen nothwendig gegebne sei, er theile vielmehr das allgemeine Loos des Endlichen, die Möglichkeit der Veränderung, er habe eben sowohl böse werden können als der Teufel ¹⁾. Er geht denselben Weg sittlicher Bildung, wie die Menschen, von der Unbestimmtheit einer bloßen Wahlfreiheit zu sittlicher Bestimmtheit und Vollendung; er hatte von Natur nur die Möglichkeit nicht zu sündigen, daß er es nicht gethan hat, ist ein Factum, seine Unveränderlichkeit, wenn sie ihm nun einmal zugeschrieben werden soll, in der Zeit erworben. So berühren sich denn auch hier wieder eine pelagianisirende Anthropologie und monarchianische Tendenzen; die Arianer haben durchaus die transzendente Freiheitslehre, es konnte ihnen bei ihrer strengen Trennung der Individuen nur eine absolute Selbstbestimmung übrig bleiben ²⁾.

Doch damit ist der Kreis des Endlichen noch nicht geschlossen. Wie das Wollen so muß auch Wissen, Macht unter dies allgemeine Schicksal des Endlichen sich beugen. Der Sohn ist freilich der Vermittler der Welterschöpfung und in seiner höhern Macht liegt hauptsächlich das, was ihn noch über die endlichen Wesen hinausheben soll, dennoch erkennen die Arianer sehr wohl die Nothwendigkeit, die absolute Macht des Vaters von der relativen des Sohnes zu unterscheiden. Sie ist ihm nur verliehen, bezieht sich nur auf die Welterschöpfung, er selbst ist nur ein Werkzeug der göttlichen Macht, nicht aber wesentlich sie selbst ³⁾.

1) S. den Brief des Alexander bei Socrat. hist. eccl. I, 6.

2) φύσει τρεπτός ἐστι, τῷ δὲ ἰδίῳ ἔξουσίῳ βεβούληται μένειν καλός, ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς ὡς περ τὰ πάντα. aus der Thalia, bei Athan. de syn. Nic. I, 294.

3) So Asterius bei Athan. de syn. Seleuc. et Arim. I, 888: ἄλλην

Noch bedeutender ist es, daß Arius die Beschränkung bei dem Sohne auch auf das Wissen ausdehnt, weil dies noch unmittelbarer in das eigenthümlich christliche Interesse verlegend eingreift; er führt aber auch hier die scharfe Unterscheidung zwischen dem Absoluten und Relativen, Endlichen und Unendlichen durch. „Gott ist seiner Natur nach für alle Geschöpfe der Unsichtbare (Unerkennbare), also auch für den Sohn, denn wie könnte der Unsichtbare vom Sohn gesehn werden; er wird vielmehr vom Sohn nur gesehn (erkannt), so weit er sichtbar und erkennbar ist, was sich dann nach dem besondern Maß der Kraft bei den verschiedenen Geschöpfen, die ihn erkennen wollen, richtet. Gott ist seinem Wesen nach unaussprechlich und der Sohn kann nichts von ihm völlig offenbaren, weil er das Wesen des Vaters nicht erforschen kann.“ Ja die Beschränkung seines Wissens geht noch weiter, „der Sohn kennt nicht einmal sein eignes Wesen, wie sollte er also den Vater erkennen, der Gezeugte den Ungezeugten, Anfanglosen 1).“ Das Wissen des Sohnes ist also durchaus beschränkt, er erkennt nichts — außer das von ihm Geschaffene —, seinem Wesen nach, nur die Relationen, in denen er dazu steht, kommen ihm zum Bewußtsein; das Wesen seiner selbst erkennt nur der Anfanglose, das Wesen der Dinge nur der Schöpfer.

Gerade dies greift schneidend in die christlichen Interessen ein. Kannte der Sohn das göttliche Wesen nicht, so konnte er es den Menschen auch nicht enthüllen, das Christenthum ist nicht mehr die absolute Offenbarung; sein Stifter konnte den Menschen Kenntniß des göttlichen Wesens und Willens nur so weit mittheilen als er sie selbst besaß, und es stand in eines Jeden Belieben, dies sich so unbedeutend zu denken als er

μὲν εἶναι τὴν ἰδίαν αὐτοῦ τοῦ θεοῦ δύναμιν, τὴν ἔμφυτον αὐτῷ καὶ συναρχουσαν αὐτῷ ἀγεννητῶς· γεννητικὴν μὲν οὖσαν δηλονότι τοῦ Χριστοῦ, δημιουργικὴν δὲ τοῦ παντός κόσμου. und orat. I. c. Ar. 295: οὐκ ἔστιν ὁ Χριστὸς ἡ ἀληθινὴ καὶ φυσικὴ δύναμις τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡσπερ ἡ κτύπη καὶ ὁ βροῦχος λέγονται δυνάμεις.

1) Athan. de syn. Arim. I, 883. 884. cf. orat. I. c. Arian. I, 295.

wollte; er mußte sich sogar zu einer um so niedrigeren Vorstellung von dem Wissen des Sohnes veranlaßt sehn, je höher er sich die Erhabenheit und Majestät Gottes dachte. Das Christenthum stand nun sogar auf derselben Stufe als das Judenthum; warum sollte es nicht auch eine Weissagung auf eine höhere Offenbarung sein, da ja nach Arius der Vater nicht nur ein dem Sohn gleiches, sondern auch ein höheres Wesen hätte schaffen können?

So ist die Schranke des Endlichen nach allen Seiten auf den Sohn angewandt, er ist seinem Wesen nach geradezu in einen Gegensatz zu Gott gestellt, als der seiner Natur nach Gezeugte zum Ungezeugten, der in der Zeit Gewordne zum Anfanglosen und Ewigen; er ist dem Vater weder gleich noch konsubstanzial, er ist dem Vater wesentlich fremd¹⁾, zu dem er durchaus in keinem wesentlichen Verhältniß steht; dennoch soll er, wie im Christenthum, der Vermittler zwischen Gott und den Menschen sein. Jene durchaus entgegengesetzte Bestimmung seines Wesens muß auch seine Bedeutung als Mittler durchaus verändern, um so mehr, da auch Gott und Menschen, die er vermitteln soll, durchaus anders gefaßt sind. Gott ist bei Arius nicht nur der Eine, sondern auch der Einzelne, Einsame, das Urindividuum in der ganzen Schärfe seiner Bestimmtheit, in sich beschloffen, sich selbst genügend; zu ihm kann nichts kommen und von ihm kann nichts ausgehn, eine absolute Leere trennt ihn von dem Nichtgottsehenden. Er ist wieder ein *θειον φθονερόν*, das freilich durchaus Person und Geist zu sein scheint, wenigstens scheut Arius durchaus die Substantialität der Sabellianer — im Grunde aber nur eine bloße Abstraktion ist ohne Liebe und ohne heiligen Zorn, ohne Barmherzigkeit, ohne Gnade, im Begriff, sich in die hohle Idee des Absolutismus zu verflüchtigen, und eben so qualitätslos zu werden als die sabellianische Substanz. Wie aber Gott in absolutem Fürsichsein getrennt von allem Andern dasteht, so auch die Menschen; denn es giebt nur einzelne Menschen; fremd gehen sie neben Fremden einher, Monaden ohne Fenster, in die nichts

1) Athan. de syn. Arim. I, 884.

hineinkommen kann, das nicht schon in ihnen ist. In die Mitte zwischen diese beiden scharf abgeschnittenen Extreme ist nun der Sohn gestellt, er soll sie vermitteln; aber hier kann nichts vermittelt werden, das einmal sich Fremde ist durch keine Brücke zu verbinden. Dennoch soll dies geschehn, da verliert der Sohn allen Halt, zwei widersprechende Elemente sollen in ihm zusammengedacht werden, so nimmt man bald das eine, bald das andre und muß die mühsam zurechtgemachte Idee selbst wieder zerreißen.

Zunächst die Beziehung des Sohnes zum Vater kann nur die sein, daß er in gar keiner Beziehung zu ihm steht, weil sie doch keine wesentliche sein kann, da Gott der sich selbst in seiner Einsamkeit genügende ist. Er aber ist ihm dem Wesen nach fremd und ungleich ¹⁾. Auch die Logosidee wird in ihren verschiednen kirchlichen wie platonisirenden Formen von den Arianern verworfen. Sie reden freilich auch von einem Logos, aber dies ist der Logos in Gott, das Prinzip seines Selbstbewußtseins und Denkens, nicht die Hypostase, welche sie im Sohn als ein Mittelwesen aufstellen ²⁾. Er ist nur eins der Worte Gottes d. h. ein Wesen, wodurch oder vielmehr woran sich Gottes Macht bewies, weil sie es schuf ³⁾; einer unter vielen, auf den nur katachrestisch der Name Logos und Weisheit anzuwenden ist ⁴⁾.

Damit fällt die Nothwendigkeit des Sohnes ganz weg, er gehört, wie zu den endlichen, so auch zu den zufälligen Dingen, und hat also nicht in seinem Wesen, sondern äußerlich in der

1) ξένος καὶ ἀνόμιος κατ' οὐσίαν τοῦ πατρὸς. Athan. de syn. Nic. I, 254.

2) καὶ τοῦ μὲν ὅλως εἶναι τοῦ θεοῦ λόγον οὐ θίλουσιν ἀρνεῖσθαι, τὸ δὲ εἶναι τοῦτον τοῦ θεοῦ υἱὸν οὐχ ὁμολογοῦσι. de syn. Nic. I, 264. — οὐκ ἔστιν αὐτὸς ὁ ἐν τῷ πατρὶ φύσει, καὶ ἴδιος οὐσίας καὶ ἡ ἴδια σοφία αὐτοῦ λόγος, ἐν ᾗ τοῦτον πεποίηκε τὸν κόσμον, ἀλλ' ἄλλος μὲν λόγος ὁ ἐν τῷ πατρὶ ἴδιος καὶ ἄλλη ἐν τῷ πατρὶ ἀδιά αὐτῷ σοφία, ἐν ᾗ σοφίᾳ καὶ τοῦτον τὸν λόγον πεποίηκε. Orat. I. c. Ar. I, 295.

3) πόλλους λαλεῖ λόγους ὁ θεός. de syn. Nic. I, 264.

4) καταχρηστικῶς λέγεται λόγος καὶ σοφία I. c. 254. Vgl. den Brief des Alexander Socr. hist. eccl. I, 6.

Zweckbestimmung des göttlichen Willens den Grund seiner Existenz. Sie ist aber hier noch weit äußerlicher als bei den endlichen Geschöpfen selbst, denn diese haben doch den Grund ihres Daseins im absoluten göttlichen Willen, der Sohn erhält ihn aber erst durch seine Beziehung auf die Welt; nur weil sie sein sollte und so sein sollte, wie sie ist, wurde der Sohn geschaffen. In der Welt, die also durchaus in den Vordergrund tritt, doch aber in ihrer Abhängigkeit von Gott erkannt wird, finden sich nun zwei Thatsachen, die hauptsächlich auf ein Wirken Gottes hinweisen: Schöpfung und Erlösung. In beiden muß der Sohn als Vermittler erscheinen. Bei der Schöpfung muß er vermittelnd eintreten, weil — die Welt eine unmittelbare Einwirkung Gottes nicht hätte ertragen können, Gott schuf also den Sohn, um durch ihn die Welt schaffen zu können; nicht sind wir seinetwegen, sondern er unsertwegen geschaffen¹⁾.

In der zweiten Beziehung Gottes zur Welt, der Erlösung, offenbart sich die Haltlosigkeit und Halbheit des Arianismus noch mehr. Wegen der durchaus pelagianisirenden Freiheitslehre kann von einer Erlösung im eigentlichen Sinn gar nicht die Rede sein, jeder hat sich selbst zu erlösen. Die einzige Bedeutung, welche also Christus für uns haben kann, wäre die als Lehrer der Wahrheit und als Vorbild im Leben. Aber das prophetische Amt Christi verliert seine ganze Bedeutung, weil der Sohn das auch ihm unerforschliche Wesen des Vaters uns nicht offenbaren kann, und unser eigentliches Verhältniß zu Gott uns also doch dunkel bleiben muß. Er kann uns höchstens den göttlichen Willen, so weit er sich in die Vorschriften einer ziemlich flachen Moral fassen läßt, offenbaren. So bleibt nur das Zweite, das Vorbild eines sittlichen Lebens,

1) επειδή ἕωρα (ὁ θεός) μὴ δυναμένην αὐτὴν (τὴν φύσιν) τῆς τοῦ θεοῦ ἀκράτου καὶ παρ' αὐτοῦ δημιουργίας ποιεῖ καὶ κτίζει πρῶτος μόνος μόνον ἓνα καὶ καλεῖ τοῦτον υἱὸν καὶ λόγον· ἵνα τούτου μέσου γενομένου οὕτως λοιπὸν τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυναθῆ. Athan. orat. III. c. Ar. I, 395. οὐχ ἡμᾶς ἔκτισε δι' ἐκεῖνον, ἀλλ' ἐκεῖνον δι' ἡμᾶς· ἦν γὰρ μόνος ὁ θεός καὶ οὐκ ἦν ὁ λόγος σὺν αὐτῷ, εἴτα θελήσας ἡμᾶς δημιουργῆσαι, τότε πεποίηκε τοῦτον. orat. I. c. Ar. I, 295.

übrig, aber eben hierin spricht sich auch die pelagianische Tendenz sehr scharf aus, zugleich aber auch die Unvereinbarkeit der beiden Elemente, aus denen die Idee des Sohnes zusammengesetzt ist. Die ganze Bedeutung des Sohnes fällt erst in sein Leben auf der Erde. Nicht wegen seines Wesens, nicht wegen seiner Macht trägt er den Namen „Sohn Gottes“ und „Gott“, sondern weil der Vater vorherwusste, daß er gut bleiben würde, obgleich er wie alle Geschöpfe böse werden konnte, nannte er ihn Gott; es ist ein Name, der ihm äußerlich als eine Belohnung seiner Thaten beigelegt ist¹⁾. Damit ist er aber nach seiner wesentlichen Bedeutung nur der Mensch Jesus, denn erst als solcher erwirbt er sich den Namen, der ihm vorher gegeben war. Dadurch geräth aber seine Bedeutung als Vermittler der Welterschöpfung mit der als Vermittler der Erlösung nothwendig in Streit; er kann nur eins von beidem sein, da oben drein zwischen beiden Akten ein Schlummer von Jahrtausenden liegt, wo die Welt ohne ihn in voller Selbstgenügsamkeit fortexistirt und so wenig eines Mittlers als eines Gottes bedarf. Hierin besonders offenbart sich die innere Haltlosigkeit des Arianismus, entweder muß die transzendente Freiheitslehre, welche dem Menschen durch Sittlichkeit einen Weg zu Gott bahnt, aufgegeben werden, oder jeder Schein einer Vermittlung der Welt mit Gott, jede Verbindung mit ihm, so daß dann beide sich selbst genug nebeneinander dastehn; die Welt hat einen Gott, aber wie die Götter des Epikur bekümmert er sich nicht um sie, und sie umgekehrt eben so wenig.

Es war also dem religiösen Interesse durch das System des Arius in keiner seiner Ideen genügt, es führte im Gegentheil zu einer völligen Negazion derselben; kein Wunder, daß sich ihm, besonders da er in der Thalia mit großer Bestimmtheit und Schärfe auch die Konsequenzen aussprach, die Kirche entschieden entgegenstellte, da sie doch solche Lehren nicht für die ihrigen erkennen konnte. Blieb ja zwischen Gott und Welt

1) ὁ θεὸς προγγινώσκων ἔσεσθαι καλὸν αὐτὸν, προλαβὼν ταύτην αὐτῷ τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα. I. c. p. 294.

ein nur äußerliches Verhältniß, also gar keins, absolute Trennung beider, die durch kein Zwischenglied aufgehoben werden konnte.

Die Opposition gegen Arius ging zunächst von seinem Bischof Alexander aus. Der abstrakten auf Verstandesdialektik gegründeten Ansicht des Arius gegenüber ging er von der kirchlichen Überzeugung und den Konsequenzen christlicher Ideen aus und bestimmte von da das Wesen des Sohnes und sein Verhältniß zum Vater. Die allgemeinen Begriffe von der Gottheit in ihrem Gegensatz zum Endlichen sind gleich, um so weiter mußten die Ansichten über den Sohn auseinanderfallen. Alexander schloß: da der Sohn Gott und Welterschöpfer ist, muß auch sein Abstand von der Welt ein unendlicher sein; als Schöpfer kann er nicht selbst ein Geschöpf, und da alles, auch die Zeiten, durch ihn geschaffen ist, kann nicht eine Zeit sein, wo er nicht war. Auch in Gott kann keine Veränderung stattfinden, er muß also von Ewigkeit Vater gewesen sein, und es kann keine Zwischenzeit bis zur Zeugung des Sohnes gedacht werden. Da der Sohn aber zugleich der Logos ist, kann er auch schon deshalb keinen Anfang des Daseins gehabt haben, da sonst der Vater *ἄλογος* gewesen wäre ¹⁾, und da er das Bild göttlicher Majestät ist, kann er nicht verschiedenes Wesens, er muß auch hierin dem Vater gleich sein. Der einzige Unterschied kann nur darin bestehen, daß der Sohn gezeugt, der Vater ungezeugt ist, während doch die Zeugung ewig ist. Der Logos ist also seiner Natur nach des göttlichen Wesens theilhaftig, die Zeugung des Sohnes ist aus dem Wesen des Vaters, aber nicht auf körperliche Weise, sondern unbegreiflich.

Es ist hierin einiges neu, aber alles ist mit nothwendiger Konsequenz aus frühern Ansichten, Richtungen und vagen Bestimmungen geflossen. Es ist nur eine Durchführung des

1) Daß Alexander die Ewigkeit des Sohns daraus gefolgert hatte, daß der Vater sonst *ἄλογος* gewesen sein würde, brachte ihn in den Verdacht des Sabellianismus. Dies geschah mit Unrecht, da er Vater und Sohn *ὁμοῦ φύσεως* zuschrieb, aber die platonisirenden Formen der Logos-idee, woraus dies herübergekommen ist, führen allerdings zum Sabellianismus.

wesentlichen Verhältnisses von Sohn und Vater, insofern also nur eine Ausbildung schon vorliegender Anfänge in kirchlichem Sinn, was auch äußerlich hervorspringen mußte, weil früher nie die Zeugung des Sohns aus dem Wesen des Vaters gezeugnet war. In dem Begriff der Zeugung lag nun freilich noch eine ganze Reihe von ungelösten Widersprüchen, aber zunächst konnte auch nur ein angemessener Ausdruck für religiöse Ideen gesucht werden.

Zu Alexandrien wurde eine Synode gegen Arius gehalten, auf der er verdammt wurde, aber die hier angeregten Gegensätze waren zu weitgreifend, als daß sie auf einer Provinzialsynode hätten entschieden werden können; besonders im Orient fand die Ansicht des Arius Anklang, wenigstens die des Alexander entschiednen Widerspruch, so kam es zur Synode zu Nicäa. Obgleich die versammelten Bischöfe größtentheils Orientalen waren, mußten doch die Beschlüsse gegen Arius ausfallen, denn so sehr das System desselben als eine Konsequenz des Subordinatianismus angesehen werden kann, wollte man doch nie Sohn und Vater in einen Gegensatz stellen, die Einheit blieb immer vorherrschend Ziel des Strebens. So drang die entschiednere Partei der Homousianer auch bei dem Widerspruch der unbestimmtern Ansicht, wenn auch nicht ohne manche Kabalen, durch, ein Symbol des Eusebius von Nikomedien wurde mit Unwillen verworfen, ein von Eusebius von Cäsarea verfaßtes schien zu unbestimmt, das nicänische Symbolum kam zu Stande. Hierin wurde als Kirchenlehre ausgesprochen: der Sohn ist aus dem Wesen des Vaters gezeugt, Licht aus Licht, wahrer Gott aus dem wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, an Wesen dem Vater gleich. Das im Streit mit Paul von Samosata verworfene, in den sabellianischen Verhandlungen anerkannte *ὁμοούσιον* wurde also aufgenommen. Ob die letzte Veranlassung dazu vom Kaiser, wie Eusebius, oder von den Bischöfen unmittelbar, wie Athanasius erzählt, ausging, ist gleichgültig; der Sinn ergibt sich aus dem hinzugefügten *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*, wie aus den Anathematismen gegen die Arianer, es soll dadurch das Hervorgehn des Sohnes aus dem Nichtseienden und aus etwas anderm, als dem Wesen des

Vaters, negirt werden. Es ist, wie es Athanasius sagt, als eine nähere ergänzende Bestimmung dem *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς* hinzugefügt, um zu bezeichnen, daß der Sohn nicht allein aus dem Wesen des Vaters sei, — wo man denn nach emanatistischer Weise ein Abnehmen und Schlechterwerden der Substanz hätte annehmen können, wenn sie sich von ihrem Ursprunge entferne —, sondern daß er auch dem Vater durchaus wesentlich gleich sei¹⁾. Die erste Anwendung des Worts auf das Verhältniß von Sohn und Vater hat ihren Grund in den emanatistischen Ideen der Vergangenheit. Davon hatte man sich freilich abgewandt, und wollte nur die vollkommene Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater bezeichnen, dennoch fanden die Gegner immer einen Anflug an den Emanatismus darin; so sagt Eusebius von Nikomedien: nur was durch Theilung oder Ausfließen aus einem andern geworden sei, könne so genannt werden²⁾. Dagegen erklärten die Nicäner dem Eusebius von Cäsarea, es solle dadurch nur der absolute Unterschied des Sohnes von den Geschöpfen und die völlige Ähnlichkeit und Gleichheit des Sohnes mit dem Vater ausgedrückt werden. Dennoch hatte Eusebius von Nikomedien in seiner Entgegnung Recht, es sind noch emanatistische Reste im Symbolum, aber sie liegen mehr in dem *ἐκ τῆς οὐσίας*, als dem *ὁμοούσιον*. Die Synode fällt in die Zeit einer neuen Entwicklung, die sich aber noch nicht klar geworden war. Die Substantialität war allerdings, da der christliche Geist sich mehr geltend machte, allmählig auch aus der wissenschaftlichen Welt verdrängt, aber es war noch keine wirkliche Überwindung, weil noch nicht das Bessere an die Stelle getreten war, immer, so auch im Symbolum, kommt man auf das „Licht aus Licht“ zurück, die Vorstellung des Ausstrahlens mischt sich immer in die der Zeugung. Man ist sich des Inkongruenten dieser Ana-

1) Athanasius sagt, die Bischöfe hätten das *ὁμοούσιον* verworfen: *ἵνα μὴ μόνον ὅμοιον τὸν υἱὸν ἀλλὰ ταῦτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι σημαίνωσι, καὶ ἄλλην οὖσαν τὴν τοῦ υἱοῦ ὁμοίωσιν καὶ ἀτρεπίαν δείξωσι παρὰ τὴν ἐν ἡμῶν μίμησιν.* de syn. Nic. 269.

2) Socrat. hist. eccl. I, 8.

logie bewußt, aber man kommt doch immer auf diesen physischen Prozeß zurück, ein Beweis, daß man durchaus noch nicht über jeden Emanatismus hinaus ist. Daneben war seit der Mitte des dritten Jahrhunderts die Bedeutung der Persönlichkeit mehr erkannt, aber im Orient wenigstens hatte sich der Begriff so gestaltet, daß man das Bewußtsein mit dem substantziellen Substrat sogleich so verband, daß die Person die bewußte Monade, das Individuum, bewußtes Atom wurde. Das göttliche Wesen hatte aber noch aus der früheren Zeit etwas Fließendes behalten, daher gestaltet sich vorläufig die Ansicht so, daß aus dem flüssigen göttlichen Wesen, mit dem hier noch der Vater identisch ist, der Sohn als festes substantzielles selbstbewußtes Individuum hervortritt und nun wesensgleich neben dem Vater steht. Er trägt schon das Gepräge der neuen Zeit, scharfe substantzielle Begrenzung, während der Vater noch das Fließende aus der Vergangenheit bewahrt hat. Hier liegen die Keime zu den Differenzen, welche später Morgen- und Abendland sowohl über den Begriff von *ὑπόστασις* und *πρόσωπον*, als über den Ausgang des Geistes trennen. So behält die Zeugung in der Vorstellung des Orients etwas Emanatistisches, oder, wenn man lieber will, die Analogie mit einem physischen Prozeß, wo dann aber der Sohn auch zu einem Accidens an der Substanz des Vaters herabstinkt; dann aber tritt er als Individuum neben diesen, und dies konsubstantzielle Nebeneinanderexistiren liegt in dem *ὁμοούσιον*. Hier scheinen dann Vater und Sohn fast als zwei Götter auseinanderzufallen, die nur durch den gemeinsamen Gattungsbegriff und das Zurückgehn auf die Zeugung zusammengehalten werden. An ein wirkliches Zusammengehn zur Einheit denken die Nicäner noch nicht, weil ihnen die Weite des Unterschieds noch nicht zum Bewußtsein gekommen ist, und erst, als die Arianer darauf hinweisen, entwickelt dies Streben sich als Ahnung in ihnen. Gerade aber diese Unklarheit, dies Ungenügende bewirkt, daß die Synode zu Nicäa nicht der Schlusspunkt, sondern der Anfang des Streits ist, der nun erst zwischen sie und die Synode zu Konstantinopel fällt, wenigstens in seiner Hauptentwicklung.

Entfaltung des Nicänismus und Arianismus
in ihrer Polemik gegen einander.

Die Aufgabe, das in Nicäa Bestimmte durch Ableitung aus den christlichen Ideen zu entwickeln und es weiter, auch in seinen Konsequenzen, zu entfalten, übernahm Athanasius. Wie er zu Nicäa der eifrigste Vertheidiger der damals siegenden Ansicht gewesen war, machte er den Kampf für die Homousie so sehr zur Aufgabe seines Lebens, daß er mit seiner Persönlichkeit fast zu einem Begriff verschmolz. Er war einer jener mächtigen, entschiednen Charaktere mit klarem, konzentriertem, große Massen zugleich überschauendem Geiste; mit fortreibender Energie hatte er seine ganze Kraft auf ein einziges Ziel gerichtet, das er nie aus dem Auge verlor; unerschütterlich fest, hatte er nur so viel Biegsamkeit, um nicht starr zu sein, nie begnügte er sich mit halben Konzessionen, weil er innere Uebereinstimmung wollte; er war einer jener Charaktere, die viel geliebt und viel gehaßt werden, weil sie nichts für sich wollen, sondern eine Idee sich in ihnen verkörpert, die ihre anziehenden und abstößenden Kräfte auf ihre Persönlichkeit überträgt.

Athanasius ist besonders dadurch in der Geschichte des Dogma bedeutend, daß er den innigen Zusammenhang der Trinitätslehre mit dem ganzen Inhalt des Christenthums nachwies; er besonders hat dies Dogma auf christlich religiösem Boden wirklich heimisch gemacht.

Die Arianer kannten nur ein rein äußerliches Verhältniß von Vater und Sohn, Athanasius dagegen stellt im Sinn der Homousie ein durchaus inneres auf. Auch ihm steht die Unendlichkeit und Unveränderlichkeit des Vaters nicht weniger fest als dem Arius, aber es ist ihm nicht weniger gewiß, daß auch der Sohn Gott ist und theilnimmt an der Herrlichkeit des Vaters. Die religiöse Wahrheit ist ihm nicht weniger gewiß als die philosophische Abstraktion. Aber Gott kann ihm nicht so in starrer, schroffer Abgrenzung als die hypostasirte Idee der Unendlichkeit der in der Welt hypostasirten Endlichkeit entgegenstehn. Vor einem solchen Irrthum schützte den Athanasius schon die klare Einsicht, daß alles religiöse Leben auf der Über-

zeugung von einer Selbstmittheilung Gottes, der so wenig ein *θεῖον φθονερόν* als ein Abstraktum, sondern Persönlichkeit ist, ruht, der Gottesbegriff also immer Elastizität genug zu einer solchen Erweiterung behalten muß. Sie ist aber wirkliche Selbstmittheilung, nicht ein bloß schaffendes Lebengeben, darum muß sie sich zunächst innerlich im göttlichen Wesen selbstausprechen; mit dem Begriffe Gottes ist also auch das Vatersein gegeben, denn erst als Vater ist er wirklich Gott, der sich mittheilende, der wahrhaft gute. Diese sich selbst mittheilende Güte, welche das Wesen Gottes selbst ist, wird also das Prinzip der Zeugung des Sohnes, der nun nicht einen äußern Grund seiner Existenz im zweckbestimmenden göttlichen Willen hat¹⁾, sondern nur in der innern Nothwendigkeit der göttlichen Natur ihn findet.

Die Nothwendigkeit der Zeugung ist im nicänischen Symbol noch nicht ausgesprochen, dennoch ist sie schon dadurch gegeben. Das wesentliche Verhältniß ist auch immer ein nothwendiges und es konnte höchstens noch gefragt werden, ob es ein bewusstes oder unbewusstes sei; aber mit der Persönlichkeit des Vaters war auch das erstere gegeben, und Athanasius spricht es aus, indem er die wesentliche aber persönliche Selbstmittheilung Gottes als Prinzip der Zeugung bezeichnet. Auch die Ewigkeit des Sohnes war ohne seine nothwendige Existenz undenkbar; eine Entstehung durch den Willen des Vaters war nothwendig eine zeitliche, sie war auch nicht mehr eine Zeugung sondern Schöpfung. Darin ist aber allerdings ein Rückschritt hinter jenen Begriff persönlicher Selbstmittheilung, oder vielmehr eine Wirkung jener oben bezeichneten Substantialität zu erkennen, daß sich Athanasius für diese nothwendige Zeugung hauptsächlich auf das Verhältniß von Licht und Glanz berief²⁾, wieder ein Beweis, daß man bei dem Vater sich noch

1) ὡςπερ δὲ ὁ πατήρ οὐ διὰ τινα αἰτίαν ἐστίν, οὕτως οὐδὲ τοῦ ἀπαυγάσματος τούτου χρήζει τὴν αἰτίαν. Athan. orat. III. c. Ar. I, 424. οὐ μετὰ τινος συμπλεγμένης αἰτίας ἀλλὰ ἀπολελυμένως εἴρηται ἐπ' αὐτοῦ τὸ ὁ μονογενῆς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς. I. c. 433.

2) ὁ δὲ τοῦ θεοῦ λόγος οὐχ ὡς ἂν τις εἴποι προφορικὸς ἐστι, οὐδὲ ψόφος ῥημάτων, οὐδὲ τὸ προστάζει θεὸν τούτο ὁ υἱὸς ἐστίν, ἀλλ' ὡς

nicht von dem Substanzialismus der vorigen Periode losgemacht hatte.

Diese Reste früherer Entwicklungen lassen sich in allen verschiedenen Formen entdecken, in denen das innere Verhältniß von Sohn und Vater dargestellt wird. Athanasius ging auf die Logosidee zurück, sogleich erscheinen wieder jene frühern Anschauungen, wo man das innere Verhältniß nicht anders zu fassen wußte als so, daß der Vater ohne den Sohn noch nicht wirklich Person war, sondern dieser erst als geistiges Accidens den substantziellen Vaterbegriff dazu vervollständigen mußte. Es ist noch allethalben der *λόγος ἐνδιὰθεος* der platonisirenden Väter zu erkennen, wo der Sohn das göttliche Denken selbst ist 1); dies geht sogar so weit, daß man auch jetzt noch den Arianern vorwirft, sie machten durch die zeitliche Zeugung des Sohnes den Vater vernunftlos.

Diese Unklarheit bot nun den Arianern vielfache Gelegenheit zur Polemik dar, die sich auch am liebsten auf die Widersprüche richtete, welche sie in den Begriffen der nothwendigen Zeugung und der Ewigkeit des Sohnes an sich wie zusammengekommen, fanden. Sie richtet sich zunächst auf die Zeugung des Sohnes aus dem Wesen des Vaters, in der sie nicht ohne Grund bei der damaligen Darstellung etwas Emanatistisches finden. Sie sei durchaus nicht ohne ein Leiden und eine Theilung zu denken, denn eigentlich könne sie nur zwischen zwei Personen stattfinden; wolle man diesen Begriff aber dennoch hier festhalten, so könne ein Hervorgehn aus dem Wesen des Vaters gar nicht anders als emanatistisch vorgestellt werden, dann aber sei so wenig der Vater als der Sohn vollkommen, weil beide nur Theile des früheren Ganzen seien 2). Noch größer aber schien die Ungereimtheit zu werden, wenn man den Begriff der Zeugung mit der Ewigkeit des Sohnes zusammen-

φῶς καὶ ἀπαύγασμα, οὗτός ἐστι γέννημα τέλειον ἐκ τελείου, διὸ καὶ θεός ἐστιν, εἰκὼν τοῦ θεοῦ. orat. III. c. Ar. I, 406. cf. p. 412.

1) *λόγος ἐστὶ τοῦ θεοῦ καὶ ἰδίᾳ σοφία, ἀπαύγασμά τε ὄν αὐτοῦ, αἰὲ ἐστὶ μετὰ τοῦ πατρὸς.* Or. III. c. Ar. I, 412.

2) Hilar. de trin. III, 8. cf. Athan. orat. I. c. Ar. I, 323.

denken sollte. Die eine schien durch die andre aufgehoben zu werden, das Gezeugte nicht ewig, das Ewige nicht gezeugt sein zu können 1); wolle man also die Ewigkeit des Sohnes festhalten, so müsse man ihn vielmehr einen Bruder des Vaters nennen 2). Athanasius erwiedert darauf freilich, daß ein Unterschied bleibe, da nur der Vater anfanglos sei, damit war aber die Denkbarkeit einer ewigen Zeugung vorausgesetzt, nicht bewiesen, da doch der Begriff in seiner damaligen Fassung als ein substantielles Hervorgehn, wo doch das Hervorgegangne sogleich besondre Hypostase wird, des Widersprechenden genug in sich schloß.

Am meisten richtete sich aber die Polemik gegen die Nothwendigkeit der Zeugung, denn hier hatte man etwas, das im Symbol noch nicht bestimmt war, während es doch dasselbe erst abschloß, da dies wieder, wenn erst jener Zusatz aufgegeben war, selbst in sich zusammenfallen mußte. Die Arianer legten in den Angriffen ihren transzendentalen Freiheitsbegriff mit dem ganzen Widerspruch des absoluten Werdens zum Grunde, wo dann freilich zwischen Freiheit und Nothwendigkeit, auch der geistigen, bewußten, ein ungeheurer, unausfüllbarer Zwischenraum liegt, der die letztere sogar ausschließt. Die Arianer trieben hier nämlich ihre Richtung selbst auf die Spitze und sprachen sie nach dieser Seite in ihrer ganzen Schärfe aus. Geist und Materie stehen ihnen in so völligem Gegensatz, daß auch in den Gesetzen der Veränderungen an beiden nichts Analoges vorkommen kann, oder bestimmter: in der Person ist das Gesetz ihrer besondern Natur ganz aufgehoben, sie ist dann nur die abstrakte Person, deren Begriff sich in dem des bewußten Wollens abschließt, aber eines nach ihrer Ansicht freien Wollens, d. h. eines solchen, das absolut ohne irgend einen Schatten von Determinazion einen neuen Zustand anfängt. Die Person muß aber nothwendig immer als solche, als ausgenommen von jedem Gesetz ihres besondern Wesens, das für sie nicht mehr existirt, handeln, sie wäre sonst nicht mehr dies Ab-

1) Quod semper fuit sine nativitate est. Hilar. IV, 5.

2) Athan. disp. I. c. Ar. I, 320.

straktum der Person. Dies ist die Grundlage des Dilemma's, welches den Nicänern entgegengestellt wurde: Entweder sei es für den Welterschöpfer unwürdig, etwas durch seinen Willen bewogen zu thun; dann aber dürfe von einem Willen bei Gott überhaupt nicht die Rede sein; oder es sei Gott anständig, nach seinem Willen zu handeln, dann könne aber auch die Zeugung des Sohnes nicht nothwendig, sie müsse willkürlich sein ¹⁾. Es soll heißen: entweder ist Gott bewusste Persönlichkeit, dann aber ist die Nothwendigkeit in ihm durchaus aufgehoben; oder er ist nur Natur, nur göttliches Wesen, dann aber nicht Person, nicht Geist. Athanasius leugnete natürlich die nothwendige Ausgeschlossenheit eines Dritten: obgleich Gott Person sei, könne dennoch von einer Natur in ihm die Rede sein, und gerade vermöge derselben zeuge er den Sohn ohne vorhergehenden Rathschluß ²⁾; es sei also ein entschiednes Verhältniß Gottes als Schöpfers zu den Geschöpfen, als Vaters zum Sohne, das eine nach seinem Willen, das andre nach seiner Natur. Er verweist auf dieselben neben einander existirenden Verhältnisse bei den Menschen als Vollendern ihrer Werke und als Eltern ihrer Kinder ³⁾.

Hier gehen Arianer und Nicäner am weitesten aus einander, — wußten jene ja sogar das Motiv des göttlichen Willens anzugeben, — denn dieser Determinismus der Berechnung ist mit jener transzendentalen Freiheitslehre wohl zu vereinigen. Der Sohn sei erschaffen, um als Werkzeug bei der Welterschöpfung zu dienen, da die endlichen Dinge die Schöpferkraft des Vaters nicht hätten ertragen können; eine Ansicht, welche die Nicäner mit eben so gerechtem Spott als Abscheu zurückwiesen, indem sie die Ungereimtheit nachwiesen, welche darin liegt, auf

1) εἴτε γὰρ ἀνάξιον τῷ δημιουργῷ τὸ θέλοντα ποιεῖν, ἐπὶ πάντων ὁμοίως ἀνηγήσθω τὸ θέλειν ἵνα ἀκέραιον αὐτῷ σώζηται τὸ θέλημα· εἴτε προσήκον τῷ θεῷ τὸ βούλεσθαι, καὶ ἐπὶ τοῦ πρώτου γεννήματος ὑπαρχέτω τὸ κρείττον· οὐ γὰρ δυνατόν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ θεῷ τὸ θέλειν ἐπὶ τῶν πραττομένων ἀρμόττειν καὶ τὸ μὴ βούλεσθαι προσήκειν. Worte des Asterius bei Athan. orat. IV. c. Ar. I, 511.

2) τὸν δὲ ἴδιον λόγον ἔξ αὐτοῦ φύσει γεννῶν οὐ προβουλεύεται. orat. IV. c. Ar. I, 511.

3) I. c. 518.

der einen Seite Unendliches und Endliches in den schroffsten Gegensatz zu stellen, dann aber doch in der Rathlosigkeit über einen Platz, der den Sohn über die Welt erhöhe, jene unendliche Kluft durch eine absteigende Reihe ausfüllen zu wollen ¹⁾.

Der Streitpunkt über den Ursprung des Sohnes aus dem Vater führt hier auf den andern über das Verhältniß der Welt zu Gott hinüber, die auch auf Gott, wenn auch auf eine andre Weise als der Sohn auf den Vater, als auf das Prinzip ihres Daseins hinweist. Hier mußte von den Homousianern der Unterschied der Schöpfung und Zeugung nachgewiesen und begründet werden, denn die Arianer behaupteten, wenn Gott nothwendig Vater sei, so müsse er auch nothwendig Schöpfer, also auch die Welt ewig sein. Athanasius dagegen berief sich auf den Unterschied von Willen und Natur, da ihm der persönliche Gott nicht das Abstraktum der Persönlichkeit war, nur dem letztern gehöre die Zeugung, dem erstern die Schöpfung, welche also weder nothwendig noch ewig sei. Damit ist aber eine Unterscheidung von Natur und Willen gegeben, welche auf den Begriff transzendentaler Freiheit zu führen scheint, damit also die Welt aus aller Beziehung zu Gott herausrücken und die Schöpfung als Akt des göttlichen Willens selbst unter den Begriff bloßer Willkür stellen würde. Doch dies ist nicht der Fall, und jene Unterscheidung geht nur so weit, als es der Begriff des persönlichen Gottes fordert. Nur dies kann nämlich von der christlichen Gottesidee gefordert werden, daß durch das Wesen Gottes die Welt in ihrem ideellen Sein gegeben werde, also ihre Begründung im göttlichen Verstande, während der Übergang aus der Idee in die Wirklichkeit ganz der Persönlichkeit, also dem Willen zufällt. Die Idee der Welt ist aber in dem Gottesbegriff der Nicäner schon gegeben, sie fällt in den göttlichen Verstand und ist deshalb schon im göttlichen Wesen

1) Schleiermacher hat dies Verhältniß des Sohnes zur Welt, wo er ein Mittelglied zwischen Endlichem und Unendlichem ist, in den Vordergrund gestellt und dem Arianismus ein kosmologisches Interesse zur Grundlage gegeben. Es ist jedoch nur sekundäres Symptom aus dem Konflikt der eigentlichen Grundlage des Arianismus, strengem Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, mit religiösen Interessen.

begründet, weil hier Gott nicht mehr das hohle Sein, sondern wesentlich Geist ist. Als Träger der Welt ihrer Idee nach erscheint dann als Logos des Vaters der Sohn, der sie auch in die Wirklichkeit hinüberführt. Damit würde freilich die da-seiende Welt auch ohne Beziehung zu Gott, ein Werk der Willkür, sein; aber auch für diesen Übergang aus der Idee in die Wirklichkeit ist ein Motiv des Willens, doch auch nur dies, im göttlichen Wesen gesetzt durch die neidlose Selbstmittheilung, welche als sein Eigenthümliches erscheint. So fern diese Nothwendigkeit in sich schließt, als eine Dualität des göttlichen Wesens, ist ihr freilich in der Zeugung des Sohnes genügt, sofern sie nun aber auch wieder in Gott als Person erscheinen muß, wird sie zum Motiv des Willens und so Grund der Welterschöpfung. Hiermit ist aber auch schon gezeigt, daß der Sohn nicht in der Idealität der Welt aufgehen kann, weil er durch den Begriff des göttlichen Wesens als solchen gefordert wird, die Welt aber nur in Gott als dem persönlichen ihren Grund haben kann, weil sie als eine Masse des Einzelnen auch schon ihre entferntere, ideelle Begründung nur im göttlichen Verstande als zwecksetzender und ordnender Weisheit finden kann.

Zwischen der Welt, wie sie in der Idee und wie sie in der empirischen Wirklichkeit existirt, ist ein Zwiespalt, denn der Mittelpunkt der Welt ist der Mensch mit seiner freien bewußten Persönlichkeit und dieser ist von der Idee abgefallen. Es soll diese Idealität zur Wirklichkeit kommen, was aber nur durch den Sohn geschehen kann, in welchem die Idee Wirklichkeit hat; dieser kommt also auf die Erde herab, geht in ihre empirische Realität ein, um sie zur wirklichen Darstellung der Idee zu verklären, er wird Mensch, um die Menschheit zu erlösen. So findet die Idee der Erlösung erst in der des Sohnes ihre Befriedigung, und die tiefsten Wahrheiten des Christenthums erhalten erst in der Trinität ihre Begründung. Zur Verwirklichung der Idee kann nur Gott die Welt führen, darum hat er selbst sie mit sich versöhnt, er war in Christo, denn das Eigenthümliche des Vaters ist eben das Sein des Sohnes ¹⁾.

1) ἡ θεότης καὶ ἰδιότης τοῦ πατρὸς τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ εἶναι. orat. IV. c. Ar. I, 458.

Die erste Schöpfung hat ihrer Idee nicht genügt, sie war nur ein Produkt des göttlichen Willens, der sie in einer gewissen Selbständigkeit hinstellte, durch die Menschwerdung des Sohnes aber kommt die göttliche Selbstmittheilung auch als wesentliche zu den Menschen, und durch diese Verbindung, die nun auch für sie eine wesentliche wird, kommt die Idee zur Wirklichkeit. Die Arianer meinten freilich, daß diese Erlösung auch ohne die Menschwerdung des Sohnes, allein durch das göttliche Wort, den absoluten Willen habe geschehen können, aber nur, weil ihnen die wahre Idee der Erlösung fehlt; denn es wäre dann doch nie über jenes äußerliche Verhältniß des Menschen zu Gott hinausgekommen, der Mensch bliebe in seiner Vereinzelung, das Verhältniß zu Gott das des Knechts zum Herrn. Damit bliebe aber die fortwährende Gefahr eines Rückfalls in die Sünde, der nur durch den absoluten Willen der Allmacht verhindert werden könnte. Das Christenthum glaubt aber an ein inneres Verhältniß des erlösten Menschen zu Gott, und dies kann nicht durch eine Kreatur, wie es der arianische Sohn ist, bewirkt werden, sondern nur durch den eingebornen Sohn Gottes, der, wesentlich eins mit dem Vater, nun als Mensch auch uns wesentlich gleich wurde, und so als Mensch und Gott unser wahrer Mittler und Versöhner ist, uns von der Sünde und ihrem Fluche, dem Tode, befreite und uns mit Auferstehung, Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit bescheidete 1).

So knüpft sich dann die ganze Wahrheit des Christenthums, jede Faser des Glaubens an die wesentliche Gleichheit des Sohnes mit Gott, und es ist also die Homousie nach beiden Seiten begründet, nach seinem Verhältniß zu Gott und zur Welt.

Es ist nur noch die Frage nach der Einheit Gottes in

1) c. orat. II. c. Ar. 67—70, nach der Pariser Ausgabe. Wenn Baur, Gesch. d. Trin. S. 420, meint, die Frage sei hier eigentlich nicht die nach der wesentlichen Einheit des Logos mit dem Vater, sondern nach der Einheit des Menschen mit Gott, so ist zu bemerken, daß diese im Christenthum immer erst eine vermittelte, der Nerv der Beweisführung hier aber, daß dies nur durch den wesensgleichen Sohn geschehen kann.

der Dreiheit übrig. Die Arianer brauchten die Einheit von Vater und Sohn nicht zu beweisen, weil dieser eigentlich nicht Gott war, sondern den Namen nur als Titel führte; man konnte ihnen nur zum Vorwurf machen, daß sie ein Geschöpf Gott nannten, in ihr sonst durchaus judaisirendes Streben diesen paganisirenden Schein aufnahmen. Doch das Ethnisiren lag im Worte, nicht im Begriff. Die Nicäner dagegen schrieben mit der Homouſie dem Sohne zu gleicher Zeit Gottheit und Persönlichkeit zu, hier konnte allerdings der Schein entstehen, als nähmen sie, wie die Arianer ihnen vorwarfen, zwei Götter an. Die Nicäner kennen auch wirklich noch keine Einheit im Sinne der spätern Orthodorie. Ihre Trinitätslehre trug noch die Spuren ihrer Entwicklung in den vergangnen Jahrhunderten, wo man, von dem Bewußtsein der göttlichen Selbstoffenbarung in Christo ausgehend, in diesem erst allmählig den menschgewordenen Gott in der ganzen Bedeutung des Wortes erkannt hatte; so konnte es scheinen, daß in Christo ein *θεῦτος θεός* neben den Vater gestellt sei. An eine numerische Einheit wird mit klarem Bewußtsein noch nicht gedacht. Noch immer wird das *πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν* ausschließlich auf den Vater, nicht auf die göttliche Trias bezogen. So ist auch eine gewisse Subordinazion des Sohnes bei wesentlicher Gleichheit den Homouſianern keinesweges fremd, es ist aber nur eine Unterordnung der Würde nach. Dies ist mehrfach in dem sich abstuſenden Verhältniß der Personen angedeutet. So bei Athanasius: der Sohn verherrlicht den Vater, wie er selbst sagt: Vater ich habe dich verherrlicht, der Geist aber verherrlicht den Sohn, denn jener, sagt er, wird mich verherrlichen. Eben so sagt der Sohn: was ich vom Vater empfangen habe, das verkündige ich der Welt, der Geist aber empfängt es von dem Sohn. Eben so kam der Sohn im Namen des Vaters, den Geist aber sendet der Vater im Namen des Sohns¹⁾. So sagt derselbe Kirchenlehrer: Indem der Herr seine Gottheit und Größe den Jüngeren zeigte, bezeichnete er sich nicht als geringer als den Geist, sondern als größer und gleich gab er

1) ep. ad Serap. de spir. s. I, 195.

ihnen den Geist¹⁾. Ohne Zweifel, größer an Würde, gleich an Wesen. Der Vater ist danach an Würde der größte, dann folgt der Sohn, endlich der Geist.

Eben so sucht Hilarius Gleichheit des Wesens und Verschiedenheit der Würde zu vereinigen: Wenn der Sohn den Vater bittet, ihn zu verherrlichen, so könnte es scheinen, als sei er schwach, weil er von einem Mächtigeren Verherrlichung erbittet. Und wer sollte auch nicht erkennen, daß der Vater größer als der Sohn sei, als Ungezeugter in Vergleich mit dem Gezeugten, als Vater mit dem Sohn, als Sendender mit dem Gesandten, als Wollender mit dem Gehorchenden, wie auch der Sohn selbst sagt: der Vater ist größer als ich. Nur muß man sich hüten, daß nicht die Ehre des Vaters bei Unerfahrenen den Ruhm des Sohnes schwäche. Und da die Verherrlichung erbeten, aber auch wieder vom Sohn gegeben wird, nimmt sie weder dem Vater etwas, noch setzt sie den Sohn herab, sondern zeigt dieselbe Kraft der Gottheit in beiden²⁾.

Hier fallen Vater und Sohn so auseinander, daß die Einheit fast aufgegeben scheint. Dennoch zeigt sich durchgehend das Streben, zu einer tiefern Auffassung derselben zu gelangen. So weist Athanasius darauf hin, daß bei den Menschen eine bedeutende Verschiedenheit der Gestalt, Sprache u. s. w. stattfindet, während bei Gott eine ungetheilte Würde, eine Herrschaft, eine Macht, ein Wille, ein Wirken sei³⁾. Dies giebt zunächst nur völlige Gleichheit, aber es ist darin ein Streben nach einer höhern Lösung, und eben daß dieser Versuch dem Athanasius nicht genügte, zeigt, daß er eine andre Einheit suchte, auch da, wo er, wie gleich darauf an derselben Stelle durch die Berufung auf Eph. 4, 5. 6 und auf das dreimal heilig der Seraphim den Knoten zerhaut. So auch, wenn er die Sendung der Apostel von der Trinität ableitet⁴⁾, oder wenn er sagt: der Sohn ist nicht ein anderer Gott, denn wenn er als Gezeugtes etwas Andres ist, so ist er doch dasselbe wie Gott, sie sind eins durch die Eigenthümlichkeit der Natur und

1) oral. II. c. Ar. I, 357.

2) de trinit. III, 12

3) test. ex sacra script. I, 214.

4) I. c. 215.

die Selbigkeit der einen Gottheit ¹⁾. In demselben Sinn sagt er auch, wer das Bild des Königs anbete, bete ihn selbst an, so verehere, wer den Sohn, auch den Vater ²⁾.

Hier ist allethalben nichts Erreichtes, sondern nur Erstrebtes. Dies kann auch nicht sein, denn noch wirken die beiden verschiedenen Elemente Substanzialismus und Subjektivismus ungeschieden neben einander, besonders in dem Begriff der Zeugung. Daher stehen Vater und Sohn, bald als verschiedene Individuen, nur durch die Gattungseinheit verbunden, neben einander, bald zeigt sich in dem Zurückgehn auf das Verhältniß von Licht und Glanz eine Hinneigung zum Sabellianismus. Der Sohn wird dann zum Reflex der Herrlichkeit des Vaters, und die Zweiheit geht in eine unterschiedlose Einheit zurück. Besonders Athanasius fühlt jedoch sehr wohl das Ungenügende auch hiervon und sucht um so mehr den Sabellianismus fern zu halten. Dies ist die Hauptbestimmung der fünften Disputation gegen die Arianer. Die Einheit sucht er hier hauptsächlich durch das wesentlich nothwendige Zusammengehören der Personen zu beweisen; weil es zum Wesen Gottes gehört einen Sohn zu haben, weil mit dem Begriff Gottes die Trinität gegeben ist, ist es nicht Tritheismus, die Trias wird nur in der Monas gewahrt, daß so allein erst eine wahre Trias und Monas ist. Die Arianer kennen keine wirkliche Trias, nach ihnen war anfangs nur die Einheit, welche erst später durch Hinzufügen andrer Personen — die ihr ursprünglich fremd sind — zur Trias wurde ³⁾. Darum sieht man dann aber auch nicht ein, warum man bei dieser Dreizahl stehn bleiben und sie nicht zu einer Vierzahl erweitern soll.

Hier sind die ersten Anflänge an die Entwicklung der Trinität, wo sich der Gottesbegriff spekulativ in der Dreiheit der Personen vollendet. Sonst aber erscheint nur ein Hin- und Herwogen zwischen Sabellianismus und Tritheismus, das aber eben in seiner Unbefriedigtheit mit jedem von beiden zeigt, daß

1) orat. IV. c. Ar. I, 456.

2) l. c. I, 458.

3) cf. orat. II. c. Ar. I, 323.

das Richtigere geahnt wird, ohne freilich noch erfasst und dargestellt werden zu können.

Unitarische Richtungen.

Arianismus und Nicänismus sind nicht die einzigen Richtungen der Zeit, andre Gegensätze bewegen sich neben ihnen fort, wenn auch nicht in solcher Ausdehnung, so doch mit noch größerer Schroffheit. Wie sich der Artemonitismus in seinen Grundideen mit dem Arianismus verbunden hatte, so der Sabellianismus mit der Orthodorie. Hier war im Unterschiede die Einheit hauptsächlich geltend gemacht, er konnte also eher Anklänge und Berührungspunkte finden, als in dem krassen Subordinazianismus der Arianer. Fühlten ja die Orthodoren selbst, wie nahe sie an den Sabellianismus streiften. Dieser ging jedoch nicht in der Orthodorie unter, sie war ihm zu sehr wesentlich fremd, als daß er nicht wieder aus ihr hätte hervorbrechen müssen. Dies geschah in einem der Hauptgegner des Arianismus, Marcell von Ancyra, scheinbar anfangs als Übertreibung des Nicänismus.

In Wahrheit ist die Richtung dieses Bischofs nicht Übertreibung des Nicänismus, sondern ein parzieller Gegensatz desselben. Die Arianer bilden die Opposition gegen die wesentliche Zeugung des Sohnes, Marcellus gegen seine spätere Stellung, wo er als ein zweiter Gott neben dem Vater erschien. Er hat diesen unitarischen Gegensatz freilich nicht den Homousianern, sondern den Arianern gegenüber ausgesprochen, das aber ist äußerlich bedingt, und jenes Dyotheistische erscheint auch noch auffallender bei den Letztern, während die Erstern es zu überwinden strebten; dort ist nichts Übereinstimmendes, hier Einheit in der Hauptsache, Gegensatz in einem Punkte. Auch Marcellus behauptete, daß die Erlösung und Versöhnung nur durch Gott geschehen, daß dieser der Welt nicht fern, sondern nahe sei, daß er sich ihr mittheile, daß er in Christo gewesen, in ihm sich vollkommen offenbart habe. So waren die zum Grunde liegenden Ideen dieselben, während die Verschiedenheit mehr auf wissenschaftlichem als religiösem Boden erwachsen war.

Der Unitarismus des Marcell könnte dem des Sabellius ähnlich zu sein scheinen, da das Göttliche bei beiden das Personbildende in Christo ist; dies ist aber auch das Einzige Gemeinschaftliche, während Marcell sonst überall viel zu sehr seiner Zeit und ihren progressiven Elementen angehört. Sabellius ist die Spitze des Substanzialismus seiner Zeit, der in ihm eine letzte vergebliche Anstrengung macht, hierin liegt der Grund der pantheistischen Elemente, welche seinem System wesentlich sind; Marcellus hat sich davon ganz losgemacht, sein Gott ist nicht mehr das substanzielle Sein, er ist wesentlich Denken, sogar Persönlichkeit. Man könnte weit eher in ihm eine Komplikazion von Sabellius und Paul von Samosata finden, wenn nicht das Hervorheben der Persönlichkeit dem ganzen Orient jener Zeit eigenthümlich wäre. Dies freilich ist allen irgend wie dem Sabellianismus verwandten Systemen eigen, daß sie Gott bei der Welterschöpfung aus der Ruhe in die Thätigkeit übergehn lassen und die ähnliche Erscheinung bei Marcell könnte ihn dazu rechnen lassen, aber dies muß nicht weniger da geschehn, wo Gott als Denken, als wo er als Substanz gefaßt wird; ewige Bewegung ist nur in der kirchlichen Trinitätslehre.

Gegen Asterius, dem Marcell vorwirft, er führe einen spätern Gott ein, behauptet er nun, das göttliche Wesen sei ein einziges, ungetheiltes, daher könne der Logos nicht verschieden vom Vater sein. Die Trias ist ihm also nichts anders als das göttliche Wesen selbst, er identifizirt es nicht mit dem Vater, sondern die trinitarischen Unterschiede werden zu Momenten desselben. Im Anfang war in Gott vollkommene Ruhe, denn der Logos war noch in Gott¹⁾; dieser bildet also nicht den Grund irgend einer Unterscheidung, sondern gehört durchaus wesentlich zum Begriff Gottes, wie auch der Logos des Menschen sich nicht von ihm trennen läßt, sondern eins und dasselbe mit ihm ist²⁾. Er muß hiernach auch denselben Platz im Gottesbegriff einnehmen, er kann nur das bewusste Denken sein, welches eben nothwendig zum Begriff des persönlichen Gottes gehört. Diese Einheit des Logos mit Gott, oder viel-

1) Euseb. de eccl. theol. II, 11.

2) l. c. II, 15.

mehr, daß er vom Gottesbegriff nicht zu trennen sei, sucht er hauptsächlich durch das gleiche Verhältniß des Geistes zu ihm, wie zum Vater zu beweisen: Christus sagt auf der einen Seite, der Geist gehe vom Vater aus, auf der andern: er wird es von dem Meinen nehmen. Wären nun Vater und Sohn verschiedene Personen, so könnte Christus nicht sagen: er wird es von dem Meinen nehmen, weil alles, was vom Vater ausgeht, vollkommen ist, der h. Geist also nicht der Vermittlung des Sohnes bedarf. Zugleich haucht auch Christus seine Jünger an und spricht: nehmet hin den h. Geist. Der Geist geht also vom Logos aus und wiederum vom Vater, diese sind also eins und zwar nicht bloß wegen ihrer Übereinstimmung im Wollen und Handeln, sondern man darf überhaupt Gott und Logos nicht trennen¹⁾. Weil aber erst mit dem Logos der Gottesbegriff vollständig wird, so kann Marcellus auch nicht wie die Homousianer eine ewige Zeugung lehren, weil hier eine Zeugung überhaupt undenkbar wird, der Logos ist vielmehr ungezeugt²⁾ und gehört so zum Gottesbegriff, daß er ihn schon ganz in sich schließt; denn, wenn man fragt, was der Logos sei, so ist er *πνεῦμα*, nach den Worten des Engels zur Maria: der h. Geist wird über dich kommen, nun ist aber *πνεῦμα* = *θεός*, denn Christus sagt *πνεῦμα ὁ θεός*³⁾.

In dem ruhenden Gott ist also kein Unterschied, diesen findet Marcell erst im Übergange zur Thätigkeit, also ähnlich wie im Sabellianismus durch Verhältnisse des göttlichen Wesens zu etwas außer ihm; er weicht aber darin ab, daß er nicht substantielle Verbindungen, sondern die *ἐνέργεια δραστηνῆ*, eine nach außen gehende Thätigkeit, sie begründen läßt. Eine solche Thätigkeit liegt zunächst in der Welterschöpfung, und weil sie dadurch gefordert wurde, ging der Logos, da nichts andres da war, alles vielmehr erst durch ihn wurde, hervor und wurde Welterschöpfer⁴⁾. Das ganze Hervorgehn des Logos ist aber

1) Euseb. de eccl. theol. II, 4. p. 107.

2) Euseb. adv. Marc. II, 2. p. 35. 37; I, 1. p. 4. 3) l. c.

4) *πρὸ γὰρ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι ἦν ὁ λόγος ἐν τῷ πατρὶ. ὅτε δὲ ὁ θεός παντοκράτωρ πάντα τὰ ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς προῦθετο*

auch das dieser Thätigkeit nach außen, ohne daß er zu einer besondern Person würde, denn die Worte bei der Welterschöpfung „lasset uns Menschen machen“, sind freilich zum Logos gesprochen, aber nicht, als ob dieser nun als ein zweiter Gott neben Gott stände, denn dieser spricht: außer mir ist kein anderer Gott, sondern wie der Bildhauer es zu sich selbst sagt¹⁾. Wegen dieser völligen Einheit des Logos mit Gott ist er auch weder Sohn noch Ebenbild noch Abglanz des Vaters, denn alles dies würde auch einen Unterschied setzen, eine besondre Existenz. Alles dies wird der Logos erst durch die Menschwerdung. Nur der mit dem Logos vereinigte Mensch heißt wegen dieser Verbindung Sohn Gottes²⁾. Hierauf ist es auch zu beziehen, wenn er der Erstgeborne heißt, denn der Logos an sich kann als der ewige gar nicht der Erstgeborne genannt werden; hierauf, wenn in den Sprichwörtern gesagt wird „vor den Aeonen gründete er mich“, weil seine Ankunft im Fleisch vor den Aeonen bestimmt war³⁾. Aber auch diese Vereinigung geschieht nur durch die *δραστική ἐνέργεια*, es ist nicht eine substantielle Verbindung, die Marcell überhaupt nicht kennt, sondern wesentlich bleibt der Logos im Vater, unzertrennlich und ohne irgend eine Entfernung mit ihm verbunden, nur durch jene Erweiterung und Ausdehnung über die Sphäre des bloßen Seins, welche in jeder Wirksamkeit nach außen liegt, ist er in dem Menschen Jesus, doch aber so, daß er das belebende und bewegende Prinzip in ihm ist, nicht etwa eine menschliche Seele⁴⁾.

ποιῆσαι, ἐνεργείας ἢ τοῦ κόσμου γένεσις ἐδεῖτο δραστηῆς, καὶ διὰ τοῦτο, μηδενὸς ὄντος ἑτέρου πλὴν τοῦ θεοῦ, πάντα γὰρ ὁμολογεῖται, ὅτι ἀπὸ αὐτοῦ γεγενῆσθαι, τότε ὁ λόγος προελθὼν ἐγένετο τοῦ κόσμου ποιητής. adv. Marc. II, 2. p. 41.

1) adv. Marc. II, 2. p. 41.

2) l. c. p. 42. cf. eccl. theol. I, 23. p. 142.

3) adv. Marc. II, 3. p. 43—45.

4) *ἀλλ' εἶπεν ἂν ἴσως (ὁ Μάρκελλος) ἐνεργεῖα μόνη, οὐχὶ δὲ οὐσίας ὑποστάσει καὶ ἐν τῷ σώματι γεγονέναι, δραστηῆ γὰρ ἐνεργεῖα μόνη φησὶ, τῇ σαρκὶ συνῶν, τὸ κινεῖν αὐτὴν καὶ πράττειν, ὅσαπερ ἐν εὐαγγελίῳ φέρεται, οὐσία τῷ θεῷ συνῆπτο, οἷα λόγος ὑπάρχων αὐτοῦ ἀχώριστος καὶ ἀδιάστατος. l. c. 4. p. 54.*

Die Fleischwerdung hat nur für die Heilsökonomie Bedeutung, sie ist vor einigen Jahrhunderten geschehen und kann also auch nicht ewig dauern; sie wird vielmehr aufhören, sobald ihr Zweck erreicht, jede feindliche Macht überwunden ist, dann wird — nach 1 Korinth. 15, 28 — jene Verbindung aufhören, der Logos sich wieder mit Gott vereinigen¹⁾. Was dann freilich aus dem Fleische wird, womit der Logos sich verbunden hatte, gesteht Marcell nicht zu wissen²⁾.

In dem Symbol, welches Marcell an den Bischof Julius von Rom sandte, wird freilich gesagt, das Reich des Sohnes werde kein Ende haben, und zugleich Sohn und Logos nicht getrennt³⁾. Aber Marcell suchte damals im Abendlande Schutz, er bequeme sich also wohl möglichst dem dortigen Lehrbegriff an. Auch zeigt sich dies in jenem Briefe sehr auffallend. Er spricht freilich die Ewigkeit des Sohnes aus, erklärt diesen von ihm gegen sein eigentliches System gebrauchten Ausdruck aber immer sorgfältig durch den genauern „Logos“. Hatte er aber erst beide als gleichbedeutend gebraucht, so konnte er nun auch sagen, daß das Reich des Sohnes ewig daure, nämlich als das des Logos⁴⁾.

Über den Geist finden sich keine ausdrückliche Bestimmungen, er faßte ihn aber eben so wie den Sohn in die absolute

1) l. c. 2. p. 41. 42.

2) l. c. 4. p. 51.

3) πιστεύω δὲ ἐπόμενος ταῖς θείαις γραφαῖς, ὅτι εἷς θεὸς καὶ ὁ τοῦτου μονογενὴς υἱὸς λόγος, ὁ αἰὲν συνυπάρχων τῷ πατρὶ καὶ μηδεπώποτε ἀρχὴν τοῦ εἶναι ἐσχηκώς, ἀληθῶς ἐκ τοῦ θεοῦ ὑπαρχὸν, οὐ κτισθεὶς οὐ ποιηθεὶς ἀλλὰ αἰὲν ὄν, αἰὲν συμβολεῦον τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, οὗ τῆς βασιλείας κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου μαρτυρίαν οὐκ ἔσται τέλος. Epiph. haer. 72.

4) Marcellus ist verschieden beurtheilt; weil er in seinem äußern Schicksal mit den Nicänern vereint blieb, glaubte man auch denselben Lehrbegriff bei ihm voraussetzen zu müssen. Aber seine Ansicht ist bestimmt in den Fragmenten bei Eusebius ausgesprochen. Dieselben religiösen Ideen und Tendenzen verbanden ihn mit den Homousianern, die theologische Ansicht ist verschieden. Die Orientalen verdammten ihn, die Abendländer haben ihn vertheidigt, aber die Häupter der Nicäner erkannten das Abweichende wohl, Athanasius deutet es an (Epiph. l. c.), Basilius und Hilarius sprechen es bestimmt aus.

Einheit Gottes zusammen. Der Logos ist Pneuma, Pneuma aber mit dem Begriff Gott kongruent¹⁾, so kann der eine Ausdruck statt des andern gebraucht werden, sie bezeichnen immer dasselbe, weil gar kein weiterer realer Unterschied da ist. Der einzige ist der durch die *ἐνέργεια θεαστική*, und nur hierin kann also auch die Unterscheidung des Geistes gefunden werden, indem sie sich von ihrem nächsten Zielpunkte, — von da an dem Mittelpunkt der erlösenden Thätigkeit —, erweitert und zu den Menschen als einzelnen Objekten derselben ausdehnt. Theodoret bezeichnet dies sehr passend als eine *παρέκτασις τῆς ἐκτάσεως*²⁾.

Was für Marcellus Resultat einer Forschung war, die durchaus von ächt christlichen Ideen ausging, wird von seinem Schüler Photinus von Sirmium als etwas Fertiges, Abgemachtes angenommen und Grundlage und Ausgangspunkt der Reflexion, die sich nun rückwärts in dialektischer Prüfung zu den Ideen wendet, auf denen die Ansicht des Marcell ruht; der Unitarismus wird also zum Prinzip, an dem sie geprüft werden. Damit zeigt sich dann, wie wenig genau diese Trinitätslehre zu ihren orthodoxen Voraussetzungen paßte, da sich gerade die ihnen entgegengesetzten Folgerungen daraus ziehen ließen. Die Christologie des Photinus ist nämlich der des Marcell durchaus entgegengesetzt, ihm ist das Menschliche das Personbildende³⁾, wie jenem das Göttliche. Die Trinitätslehre ist übrigens durchaus von seinem Lehrer adoptirt, derselbe Unitarismus mit denselben Formen; denn auch ihm ist Gott der absolut Eine, in dem kein Unterschied realer Art ist, dieser liegt nur in der Erweiterung der Gottheit im Wirken nach außen, ein Sichausdehnen, dem das In sich sein als ein Zusammenziehen entgegensteht⁴⁾. Auch bei Photinus ist diese Erweiterung der Gottheit in der Thätigkeit eben so wenig als bei Marcellus substantziell, Gott ist auch bei ihm die absolute Per-

1) adv. Marc. II, 2. p. 35.

2) Theod. haer. fab. 10.

3) Vergl. Baur Gesch. d. Trin. S. 546 ff.

4) εἴ τις τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ πλεονέσθαι ἢ ὀυτέλλεσθαι φάσκει, ἀνάθεμα ἔστω. Athan. de syn. Sel. p. 901.

fönllichkeit. Die Christologie zeigt nun aber, wie wenig sich damit es vereinigen ließ, das Persönliche in Christo als das Göttliche zu fassen; ist die Ausdehnung nur die einer *δοξατικῆ ἐπέχεια*, so kann auch das Verhältniß zu Christo als Mensch konsequent nur das einer Einwirkung sein, so weit das menschliche Individuum sie zuläßt, dies muß als vollständige Person erscheinen, wenn es nicht zur Maschine oder zum Gespenst werden soll. Daß Marcell diesen Schluß nicht gezogen, beweist, daß er seine unitarischen Ansichten nicht zum Ausgangspunkt der Reflexion gemacht hat, daß die acht christlichen Ideen bei ihm Grundlage blieben, während Photinus gerade den umgekehrten Gang nimmt. Hier, wo also das Häretische als Prinzip erscheint, war eine Verkennung nicht möglich, der Verdammung des Photinus zu Sirmium (356) durch die Orientalen trat das Abendland bei.

Die altkirchliche Partei.

Den Kampf gegen die unitarischen Tendenzen, welche sich dem Homousianismus beigemischt hatten, übernahm eine Partei, die in ihrer Bestimmtheit und ihrem Gegensatz auch gegen Nicäner, erst hier auftritt, obgleich sie der Homousie ursprünglich nicht allein fremd, sondern feindlich war, die altkirchliche, welche in ganz Asien vorherrschte. Dieselbe Richtung, welche schon in den sabellianischen und samosatensischen Streitigkeiten hier allgemein war, welche die eine Seite des origenistischen Systems allein festhielt, den Unterschied der Hypostasen in der Trinität hervorhob, herrschte noch, und hatte durch den Presbyter Lucian von Antiochia einen festeren Halt, obgleich mehr äußerlich als innerlich, erhalten. Mehr auf gelehrtem, philologischen und historischen, als auf philosophischem Boden ruhend und voll von acht kirchlichem Geiste, hatte sie doch eine zu stark bloß konservative Färbung, als daß sie nicht mit dem Geiste der Kirche, welcher nicht die Observanz, sondern die Wahrheit ist, hätte mehrfach in Konflikt gerathen sollen. Solche Richtungen sind der Entwicklung des Einzelnen, eines gewissermaßen Individuellen überhaupt günstig, man läßt sich in seiner Weise ge-

währen, aber sie bleiben dem bewegten Leben der Zeit fremd, und wie sie in keiner lebendigen Wechselwirkung mit ihr stehen, greifen sie auch nicht mächtig darin ein, der Vergangenheit vorzugsweise zugewandt, gerathen sie mit der Gegenwart in Streit. Aber auch unter ihnen selbst fehlt das Band, welches sie zum Ganzen verknüpft; große Ideen, die ihr Streben konzentrirten, große Männer, die fortreißend, begeisternd auf ihre Umgebung wirkten, findet man nicht; Individuelles und Allgemeines steht in ihnen ohne lebendige Wechselwirkung ruhig neben einander, so sind sie würdige Gestalten, aber ihr Streben geht unter, weil sie an dem von den Menschen getheilten doppelgesichtigen Januskopf der Zeit nur die Rückwärtsblickenden sind.

Diese Partei ist so wenig eine feste, in sich zusammenhaltende Masse, daß sie vielmehr ohne positives Prinzip, mannichfach gespalten, nur durch den Gegensatz gegen die Nicäner zusammengehalten wird. Es herrscht unter ihr die antiochenische Richtung, welche mit den Voraussetzungen des Arianismus doch seine strengern Folgerungen zurückweisen will, und den Sohn nun in einer gewissen ängstlich unsichern Schwebelage zwischen Gott und den Geschöpfen hält. Wissenschaftlich wird sie besonders durch Eusebius von Cäsarea, politisch durch Eusebius von Nikomedien vertreten.

In Eusebius von Cäsarea charakterisirt sich diese Richtung völlig. Er ist hauptsächlich gelehrter Historiker und verleugnet dies auch nicht als Dogmatiker, so ist sein System mehr auf dem Boden der Vergangenheit entstanden; gegen diese und ihre Überzeugung vorherrschend rezeptiv, ist er so wenig durch sie als durch die Wirren der Gegenwart zu scharfem Gegensatz und konsequenter Ausbildung seiner Voraussetzungen angeregt. Er steht ruhig zwischen den Kämpfen der Zeit, nur betrübt durch ihre Verwirrungen, wünschend, man möchte so lustige Spekulationen nie angestellt haben. Die Verhältnisse haben ihn mit der so genannten arianischen Partei zusammen geworfen, er ist aber nur in demselben Sinne Arianer, wie die meisten orientalischen Bischöfe, als Gegner des *ὁμοούσιον* und der ewigen nothwendigen Zeugung. Er ist vielfach dem Dionys von Alexandrien verwandt, dasselbe kirch-

liche Streben, derselbe Gegensatz gegen den Unitarismus, dasselbe Festhalten der Persönlichkeit Christi, sonst unbekümmert um trinitarische Spekulationen, wenn diese nicht gefährdet war. Übrigens bildet er einen doppelten Gegensatz zu den Nicänern und den Arianern.

Der Nicänismus scheint ihm noch immer nicht den Substanzialismus der frühern Periode überwunden zu haben, er fürchtet darin noch immer eine Übertragung körperlicher (substanzieller) Zustände und Veränderungen auf das göttliche Wesen. Zum Theil deshalb polemisiert Eusebius gegen die von Athanasius vielgebrauchte Analogie von Licht und Glanz, weil dadurch der Sohn immer wieder zum Accidens an der Substanz des Vaters wurde; Gott als wirkend strahlte dann den Sohn aus. Er bringt also durchgehends darauf, daß das Verhältniß auch in der Zeugung als ein persönliches gedacht werden müsse. Denkend und vorher überlegend zeugt der Vater den Sohn, darum ist der Vater eher als er, die Zeugung ist keine nothwendige, sondern der Vater ist vorher in seiner ganzen vollkommenen Bedürfnislosigkeit da, der Sohn also nicht, wie der Glanz am Lichte, seine nothwendige Ergänzung, sondern durch den zwecksetzenden Willen Gottes hat er sein Dasein, wie die besondre Qualität desselben ¹⁾. Der Zweck der Zeugung ist eben die Welterschöpfung, wo er dann, wie Origenes, den Sohn in eine besondre Beziehung zu den vernünftigen Geschöpfen setzt, hier freilich ganz ohne Berechtigung ²⁾. Zeugen und Schaffen sollen darum aber nicht gleichbedeutend

1) φωτός μὲν ἀγῆ χώρην ἐνεργείας ἐπέχει, ὁ δὲ υἱὸς ἕτερόν τι ἢ κατ' ἐνεργείαν τινὴ χάνει, καθ' ἑαυτὸν οὐσιώμενος· καὶ πάλιν ἢ μὲν ἀγῆ συνπαύσκει τῷ φωτὶ, συμπληρωτικὴ τις οὐσα αὐτοῦ. — ὁ δὲ πατὴρ προὔπαρχει τοῦ υἱοῦ — καὶ ὁ μὲν καθ' ἑαυτὸν τέλειος καὶ πρῶτος ὡς πατὴρ καὶ τῆς τοῦ υἱοῦ συστάσεως αὐτίος οὐδὲν εἰς συμπλήρωσιν τῆς ἑαυτοῦ θεότητος παρ' αὐτοῦ λαμβάνων. Euseb. demonstr. evang. IV, 3. p. 147. ed. Colon.

2) μέλλον τὴν λογικὴν ἀπᾶσαν προβύλλεσθαι κτίσιν, ἀσωμάτων τινὰς νοερὰς καὶ θείας δυνάμεις — προλαβὼν τὸ μέλλον οἶα θεὸς τῇ προγνωσίσει — ἔνα τὸν τῆς δημιουργίας ἀπίσης οἰκονόμον, ἡγεμόνα τε καὶ βασιλεῦ προστάξασθαι ἦτο δεῖν. demonstr. evang. IV, 1. p. 145.

sein, sondern der Sohn ist Gott aus Gott, also aus dem göttlichen Wesen, doch ohne Theilung, denn alles Körperliche muß entfernt gehalten werden¹⁾, wie aber die Zeugung zu denken sei, erscheint ihm für den menschlichen Verstand unbeantwortlich, aber auch eben so sehr unwichtig²⁾.

Dadurch bildet dann Eusebius auch einen Gegensatz gegen die Arianer. Als von Gott gezeugt ist der Sohn auch an sich Gott, wie das vom Fleisch Gezeugte Fleisch ist³⁾, er hat also diesen Namen nicht als einen ihm wesentlich fremden Titel erst nachher erhalten, sondern er ist wesentlich Gott und Bild Gottes, wesentlich dem Vater gleich gemacht⁴⁾. So widerspricht er auch der arianischen Behauptung, es sei eine Zeit gewesen, wo der Sohn nicht existirt habe, er sei vielmehr vor den Aonen aus dem Vater gezeugt⁵⁾. Doch ist darum der Sohn dem Vater nicht gleich an Würde⁶⁾, sondern der Vater ist das Haupt desselben, der Grund seiner Existenz, und nur darum wird durch die Gottheit des Sohnes die Einheit nicht gefährdet⁷⁾; er ist das einzige Werk des Vaters, während alles Übrige erst durch ihn seine Existenz hat. Auch der h. Geist gehört zu diesen Werken⁸⁾, denn dieser erscheint bei Eusebius mit gleicher Entschiedenheit dem Sohne untergeordnet wie als Person; es ist ja für seine Richtung, wie für die des Orients die bestimmte Sonderung der Personen als für sich existirende, in sich vollendete Hypostasen charakteristisch.

Daß dies nicht allein die Ansicht dieses Einzelnen, sondern die der orientalischen Bischöfe überhaupt war, beweisen nicht nur die Symbole der folgenden Synoden, sondern auch die Erscheinungen in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts. Die ganze Richtung wurzelt in der Vergangenheit und trägt die Widersprüche, welche im Arianismus und Nicänismus aus-

1) l. c. IV, 3. p. 149.

2) de theol. eccl. I, 12.

3) ibid.

4) *αὐτοουσία τῷ πατρὶ ἀφομοιούμενος* demonstr. evang. V, 1. cf. V, 4.

5) *οὐ χρόνοις μὲν τισιν οὐκ ὄντα, ὕστερον δὲ ποτε γεγονότα, ἀλλὰ πρὸ χρόνων αἰωνίων ὄντα.* l. c. IV, 3.

6) de eccl. theol. II, 7:

7) l. c. I, 11.

8) l. c. II, 6.

einandertraten, noch ungeschieden in sich; die Keime zu beiden sind da, deshalb neigt sich der Orient in unentschiedner Schwankung bald auf die eine, bald auf die andere Seite, ohne doch zu gründlicher Entscheidung zu kommen. Er wollte auf dem alten Standpunkte beharren, obgleich sich die Konsequenzen aller seiner Elemente schon in vollkommener Schärfe entwickelt hatten.

Dieselbe Ansicht spricht auch Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen aus, aber wie hier viel Raum zu einer Annäherung an den Arianismus oder Nicänismus gegeben, so scheint er doch etwas mehr in dem Fortschritt zum letztern begriffen. Er sagt von dem Sohn, er sei nicht katachrestisch, wie die Menschen, sondern von Natur durch seine Zeugung vor den Aonen Sohn Gottes; er ist anfanglos, nicht aus einem Knecht erst Sohn geworden, sondern ewig auf unbegreifliche Weise gezeugt; jenseits alles Anfangs und aller Aonen wurde er, seinem Vater in allem gleich, gezeugt, ewig aus dem Ewigen, Licht aus Licht¹⁾. Wie der Vater selbst wahrhaftiger Gott ist, so zeugte er einen ihm ähnlichen Sohn, eben so wahrhaftigen Gott²⁾. Auch Cyrills Hauptstreben ist nur, die individuelle Existenz des Sohnes und des Vaters festzuhalten, ohne doch jedes innere Verhältniß so aufzuheben, daß die Trias aufgehoben, der Sohn durch das ἦν ὅτε οὐκ ἦν ganz zu den Geschöpfen hinabsank. Im Ganzen bleibt die Ansicht des Orients bei allen Modifikationen in den Begriff der wesentlichen Ähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater gebannt, wobei dann bald die Ähnlichkeit, bald die Verschiedenheit mehr hervorgehoben werden. Zwei Ideen tragen oder spalten vielmehr das System, weil man bei ihnen stehen bleibt, ohne eine Lösung zu versuchen: die persönliche Verschiedenheit von Vater und Sohn, die bei ihnen zur völligen Individuation, zur Scheidung des Wesens fortgeht, weil ihnen Person immer nur das besondre

1) Catech. XI, 4: υἱὸν ἀληθῶς, υἱὸν φυσικόν, ἀναρχον. — ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ αἰώνων τυγχάνων, υἱὸς τοῦ πατρὸς ἐν πῦσιν ὁμοιος τῷ γεγεννημένῳ· ἀδιδιος ἐξ ἀιδίου πατρὸς κ. τ. λ.

2) Θεὸς ἀληθινὸς ὃν ὁ πατὴρ ὁμοιον ἑαυτῷ ἐγέννα τὸν υἱόν, θεὸν ἀληθινόν. I. c. XI, 9.

unmittelbare bewußte Wesen ist, und die wesentliche Ähnlichkeit. Jenes nähert sich den Arianern, dies den Nicänern. Beide Ideen machen sich abwechselnd geltend, wenn ihnen etwas ihrer Ansicht Widerstrebendes aufgedrungen werden soll. Mit der persönlichen Verschiedenheit scheint ihnen das *ὁμοούσιον* zu streiten, sie wollen doch auch einen Unterschied in der Ähnlichkeit, und hier scheinen sogar zwei Personen an dem einen Wesen theilzunehmen, was ihnen den Begriff der Person aufheben würde. Da man ihnen also dies aufdrängen will, machen sie, widerstrebend, den Unterschied geltend; daher scheinen sie den Arianern näher zu stehen, die sich unter ihnen verbergen. Dies geschieht besonders in der ersten Hälfte dieser Periode, hier tritt der Gegensatz gegen die Nicäner hervor, obgleich sie hauptsächlich nur das Sabellianische in ihnen fürchten. Doch im Grunde sind sie dem Arianismus abgeneigter als der Homousie, wenn nur als Sabellianische entfernt ist; darum ist der Gegensatz noch schärfer, als man seit der Alleinherrschaft des Constantius (351), und besonders seit der zweiten firmischen Synode (357) ihnen arianische Symbole aufdrängen will; sie heben nun noch energischer die wesentliche Ähnlichkeit des Vaters und Sohnes hervor, mehr im Seminicänismus als Semiarianismus, obgleich man gerade dieser Form den letztern Namen gegeben hat. Dieser letztern Form gehört eigentlich schon Cyrill an.

Die erste Hälfte dieser Periode hindurch charakterisirt sich also die Richtung des Orients als die nicänischen Formeln abwehrend, ohne doch die Einheit der Kirche ganz zerreißen zu wollen. Athanasius und Marcellus wurden vertrieben, aber das Abendland nahm sie auf, Julius von Rom sprach sie auf einer Synode frei und erklärte die Absetzung für ungültig. So treten sich zugleich Osten und Westen einander gegenüber, da der letztere das vorherrschende Bewußtsein der Einheit des Sohnes mit dem Vater noch immer bewahrt hatte.

Das Bewußtsein der innern Differenz mit dem Wunsch, äußerlich Frieden und Einheit zu erhalten, rief bei den Orientalen eine Menge verschiedner Symbole hervor, die eigentlich nur in der Fassung sich unterschieden, während ihr Inhalt im-

mer nur die in Eusebius charakterisirte Ansicht bleibt. So in den vier Formeln, welche zu Antiochia im J. 341 abgefaßt wurden. Die Bischöfe vertheidigen sich wegen der Wiederaufnahme des Arius, nicht sie hätten sich an ihn angeschlossen, sondern ihn hätten sie zu sich aufgenommen. Die Formeln werden allmählig bestimmter, von der allgemeinen Verwerfung des Arianismus gehen sie immer mehr auch zu dem Besondern über und suchen sich den Nicänern möglichst zu nähern. In der ersten ¹⁾ bekennen sie noch am allgemeinsten ihren Glauben an den eingebornen Sohn Gottes, der vor allen Aonen ist und mit dem Vater ist, der ihn gezeugt hat. Schon die zweite sagt ausführlicher: Wir glauben an einen allmächtigen Gott, aus dem alles ist, und an einen Herrn Jesum Christum, seinen Sohn, den eingebornen Gott, durch den alles ist, gezeugt vor allen Aonen aus dem Vater, Gott aus Gott, ganz aus dem Ganzen, den Einzigen aus dem Einzigen, vollkommen aus dem Vollkommenen, den lebendigen Logos, die lebendige Weisheit, Licht, Weg, unwandelbar und unveränderlich in seiner Gottheit. Dann heißt es, sie glaubten an Vater, Sohn und Geist, jeden in eigenthümlicher Hypostase, danach also drei, aber eins durch ihre Übereinstimmung im Willen (*συμφωνία*)²⁾.

Dasselbe wiederholen die beiden andern Formeln, die eine von Theophronius von Tyana verfaßt, von der Synode bestätigt, die andere etwas später nach dem Abendlande geschickt; in allen ist immer das Streben, die besondre Hypostase des Sohnes gegen jede Ansicht, welche ihn zu einem Accidens oder einer Modifikation an der Substanz des Vaters machen könnte, zu sichern.

Drei Jahre später sprachen die Orientalen auf einer neuen Synode zu Antiochien ihre Ansicht, besonders in den Gegensätzen gegen Arianismus und Athanasianismus noch bestimmter aus in der sogenannten formula *μακρόστιχος*. Gegen die

1) Die Formeln bei Ath. de syn. Arim. I, 892 ff. und Socrat. hist. eccl. II, 10 ff.

2) Diese Formel soll ein Glaubensbekenntniß Lucians sein, doch rühren jedenfalls mehre Zusätze von der Synode her.

Arianer verwerfen sie die zeitliche Zeugung des Sohnes, da die Zeit erst durch ihn sei, eben so die Entstehung aus Nichts oder aus einer andern Hypostase und nicht aus Gott; eben so aber gegen Athanasius die nothwendige Zeugung, als ob Gott wider seinen Willen den Sohn gezeugt hätte. Es werden die Lehren des Marcell und Photinus verworfen, wie auch eine anfanglose Existenz des Sohnes. Auch verwahren sie sich gegen eine solche Trennung, als ob der Sohn von dem Vater örtlich getrennt sei. Sie glaubten vielmehr an eine vollkommene heilige Trias, den Vater, den Sohn und den heiligen Geist und nannten den Vater Gott und den Sohn Gott, ohne aber zwei Götter zu bekennen, sondern eine Würde der Gottheit und eine Übereinstimmung der Herrschaft, so daß der Vater über alles, auch über den Sohn herrschte, der Sohn aber dem Vater unterworfen sei 1). Die Ansicht, welche sich in allen diesen Symbolen immer wieder ausspricht, bleibt dieselbe, es ist die alte des Orients; die Tendenz ist immer, auch unter den Differenzen der neuesten Zeit jene alte Unbestimmtheit zu bewahren, den Sohn weder mit den Arianern zu den Geschöpfen hinabzuziehn, noch mit den Athanasianern dem Vater gleich zu stellen, sondern ihn in der ungewissen Schwebelage bloßer Ähnlichkeit zu halten. In dem zuletzt angeführten Symbol erscheint auch zuerst das *ὁμοιος τῷ πατρὶ κατὰ πάντα*, das später das Stichwort dieser Partei wird. Bald ändert sich nämlich das Verhältniß, die altkirchliche Partei des Orients wird in der zweiten Hälfte dieses Zeitraums eben so von arianischen als früher von nicänischen Formeln bedroht. Die Verdammung des Photinus auf der ersten sirmischen Synode (351) schien fast den Kampf gegen die Athanasianer beendigt zu haben, denn nun begann mit der Herrschaft des Constantius über das ganze Reich die Macht des Arianismus. Auch im Abendlande wurde Athanasius verdammt 2), Hilarius wurde exilirt und auf der zweiten sirmischen Synode sogar beschlossen, die Wörter *ὁμοία*

1) Ath. de syn. Arim. p. 895—899. Socrat. hist. eccl. II, 18.

2) Zu Arelate 353 oder 354. Zu Mediolanum widersetzten sich die Bischöfe, und man ging ohne Beschluß auseinander. Soer. hist. eccl. II, 36.

und substantia sollten, weil sie die Gemüther beunruhigten, nicht mehr gebraucht werden, außerdem kämen sie in der Schrift nicht vor und solche Untersuchungen lägen über die Grenzen des menschlichen Verstandes hinaus. Übrigens möchte wohl niemand es bestreiten, daß der Vater an Ehre, Würde und dem väterlichen Namen größer sei als der Sohn 1).

Die Verwerfung jeder das Wesen des Sohnes betreffenden Bestimmung hatte offenbar den Zweck, allmählig den arianischen Formeln Eingang zu verschaffen, dies fühlten die Orientalen, und so bildet diese Synode den Wendepunkt von dem vorherrschenden Gegensatz gegen die Nicäner zu dem gegen die Arianer, ohne daß die Ansicht darum wesentlich verändert würde. Um Ostern 358 versammeln sich viele Bischöfe unter dem Vorsitz des Basiliius von Ancyra und Georg von Laodicea zu Ancyra und sprachen in einem Symbol bestimmt ihre Ansicht, vorzüglich dem Arianismus gegenüber, aus 2). Sie gehen dabei von dem Begriff des Verhältnisses zwischen Sohn und Vater aus, welcher allerdings eine Verschiedenheit, aber nicht völlige Trennung setzt. Das Zeugen ist nicht einerlei mit dem Schaffen, denn dies bringt etwas hervor, das zu dem Schaffenden in keinem innern Verhältniß steht, beide sind sich wesentlich fremd. Durch die Zeugung wird dagegen ein wesentlich Verwandtes, Ähnliches hervorgebracht. Wird dieser Begriff nun auf das Verhältniß des Vaters und des Sohnes in der Trias angewandt, so ist die Wesensähnlichkeit der natürliche Ausdruck desselben. Auf der andern Seite setzt derselbe Begriff auch einen Unterschied, der Sohn kann nicht derselbe wie der Vater sein, nur die *ὁμοουσία* kann also der angemessene Ausdruck sein, die Homousie und Tautousie des Sohnes ist aber zu verwerfen. Die letzte Bestimmung ist gegen die Athanasianer gerichtet, aber offenbar liegt der Gegensatz eigentlich nur darin, daß sie in der Selbigkeit des Wesens etwas Sabellianisches finden, dem der Orient sich durchaus widersetzt. Hilarius findet deshalb in dem *ὁμοούσιος* und *ὁμοιούσιος* nur

1) Hilar. de synn. §. 11.

2) Hilar. de synn. c. 12 ff. Epiph. haer. 73.

eine Verschiedenheit des Ausdrucks, nicht des Sinnes. Selbst Athanasius sagt, man müsse sie für Brüder halten, denn, da sie zugleich das *ὁμοιούσιος* und das *ἐκ τῆς οὐσίας* bekännen, so sei dies gar nichts andres, als das recht verstandne *ὁμοούσιος*; eben darum aber sei es thöricht doch das *ὁμοιούσιος* beibehalten zu wollen, da die Ähnlichkeit sich auf Form und Erscheinung beziehe, vom Wesen aber nur die *ταυτότης* gelten könne ¹⁾. Athanasius argumentirt aus der Konsequenz des Gedankens; wird einmal die wesentliche Ähnlichkeit premirt, so ist keine Ruhe bis man zu der Gleichheit fortgeschritten ist, denn jenes ist wirklich ein Unbegriff. Dies ist auch der Verlauf des sogenannten Semiarianismus, er ist von jetzt an in entschiedener Hinneigung zu den Nicänern und geht mit Nothwendigkeit zu diesem Lehrbegriff fort, obgleich theils die Tenazität früherer Vorurtheile und das Bewußtsein der früher premirten Subordination, theils andre Differenzen (z. B. über den h. Geist) den völligen Übergang noch ziemlich lange verzögern, so daß die Noth der Zeit zur äußern Vollziehung des Schrittes mitwirken muß.

Dialektische Ausbildung des Arianismus und Nicänismus.

Die letzten Regierungsjahre des Constantius, in welche jenes bestimmte Auftreten des sogenannten Semiarianismus fällt, sind auch sonst bedeutend für die Sonderung der Elemente, welche noch, äußerlich unterschiedlos, unter einander gemischt waren. Nicht nur die altkirchliche Partei des Orients sondert sich von den beigemengten arianischen Elementen, auch der Nicänismus scheidet die sabellianischen Reste aus, indem er der Verdammung des Photinus beiträgt, daneben vollendet er sich durch die Aufnahme der Gleichheit des Geistes in das Dogma, während auch der Arianismus seine bewußte Konsequenz und dialektische Vollendung im Eunomianismus erreicht.

Seit der Arianismus sich freier entwickeln konnte und,

1) Athan. de syn. Arim. 915 ff.

besonders in der Formel von Nice, i. J. 359, immer mehr in die Symbole überging, ging er auch zu seinen äußersten Konsequenzen fort. Vergebens suchte Acacius, der selbst nur die Willensähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater annahm, noch auf der Synode zu Seleucia in Isaurien, i. J. 359, das offene Hervortreten der scharf ausgeprägten Form zu verhindern, gerade dies wird mit Veranlassung dazu. Seit dieser Zeit beginnt ein lange fortgesetzter Kampf gegen die Homousianer, mit der größten dialektischen Schärfe.

Die Disputazion der Homousianer ruht, so weit sie irgend religiöses Interesse hat, auf der Weiterbildung der alten Idee von einer Vermittlung der Welt mit Gott zu der einer Selbstmittheilung Gottes. Dies hätte der eigentliche Gegenstand der Widerlegung für die Arianer sein müssen, aber in ihrem Fortschritt offenbart ihr System immer mehr seine antireligiöse Tendenz. Es geht auf die religiösen Interessen durchaus nicht mehr ein und versiegt in dialektischen Disputazionen, die um so unerfreulicher sind, weil man nicht nur von Begriffen ausgeht, in die ein jeder einen andern Sinn legt, sondern auch sie trotz ihrer Hohlheit hypostasirt und nun behandelt als wären sie wirkliche Dinge.

Zunächst sind es die Begriffe des Gezeugten und des Ungezeugten, welche die Eunomianer, obgleich sie bloße Verhältnißbegriffe sind, welche das Wesen nicht treffen, den Nicäern entgegenhalten und die ganze Polemik dreht sich darum, sie als adäquate Bezeichnungen des Wesens geltend zu machen.

Actius¹⁾ geht von der Erhabenheit des göttlichen Wesens über alles Gewordensein aus irgend einer Ursache oder einem Grunde, eigenem oder fremdem, also von seiner absoluten Nothwendigkeit aus; das Gezeugtsein schließt aber ein solches Gewordensein aus einem Grunde in sich und leidet also auf Gott keine Anwendung²⁾; bleibt nun aber das Gezeugtsein im Sohne, das Ungezeugtsein im Vater eine nothwendige wesent-

1) Vergl. seine 47 Thesen bei Epiph. haer. 76.

2) εἰ πάσης αἰτίας κρείττων ὑπάρχει ὁ ἀγέννητος θεός, διὰ τοῦτο καὶ γενέσθως κρείττων ἂν εἴη. thes. 2.

liche und also ewige Qualität, so schließt dies eine absolute Verschiedenheit in sich, und die Wesensähnlichkeit wie die Wesensgleichheit müssen als unvereinbar damit aufgegeben werden 1). Wollte man nun dennoch die Homousie neben der behaupteten Zeugung festhalten, so müßte die Art, wie die letztere geschehe, bestimmt werden. Hier schienen nur zwei Möglichkeiten zu sein, entweder eine mehr peripherische Theilung und Differenzirung, oder ein Hervorgehn aus dem Centrum des substantziellen Lebens. Das Erstere ist jedoch nicht möglich, weil dann dasselbe göttliche Wesen, nämlich der durch die Zeugung differenzirte Theil zugleich gezeugt und ungezeugt wäre; an sich wäre er ungezeugt, aber durch jenen Prozeß zu einem gezeugten geworden; es würde also eine Veränderlichkeit in das göttliche Wesen gesetzt. Wollte man aber dies nicht zugeben, so müßte man sogleich eine Verschiedenheit in das göttliche Wesen an sich, außerhalb der Zeugung setzen, behaupten es sei schon an sich zum Theil gezeugt, zum Theil ungezeugt; man sage aber vielmehr, daß der ganze ungezeugte Gott die Kraft habe einen Sohn zu zeugen, damit sei auch schon zugegeben, daß die Zeugung aus dem Wesen, wenigstens in dieser Form, ein unmöglicher Begriff sei, weil das göttliche Wesen wohl die Fähigkeit zu zeugen habe, aber nicht die, gezeugt zu werden 2). Aber auch die andre zentrale organische Zeugung ist nach Aetius mit dem Begriff der Homousie unvereinbar. Dann müßte das Produkt der Zeugung (*γέννημα*) dem Keime nach in dem Ungezeugten gewesen sein, es hätte aber doch zu diesem potenzialen Sein das reale erst von außenher erhalten und wäre vollkommen nicht durch das Wesen, sondern durch das im Akt der Zeugung Hinzuerhaltene. Wollte man es nun unter anderm unveränderlich nennen, so sei es dies nicht an sich, sondern könne es nur durch den Zeugenden sein. Bestreitet man es aber, daß der Sohn vollkommen nicht vermöge seines Wesens sondern erst durch den Akt der Zeugung sei, so muß man sagen, er habe schon vor derselben als gezeugt (*γέννημα*) im ungezeugten Wesen existirt; dann erschiene aber wieder die Un-

1) thes. 4.

2) thes. 5—10.

gereimtheit, daß das göttliche Wesen außerhalb des Aktes der Zeugung, also das ungezeugte Wesen des Vaters, doch zugleich theilweise gezeugt wäre¹⁾.

Die Vereinigung von Homousie und Gezeugtsein widerspricht aber nach Aetius nicht nur dem absoluten göttlichen Wesen sondern auch dem absoluten Wissen. Sohn und Vater müssen sich doch, der eine als gezeugt, der andre als ungezeugt wissen; damit wissen sie sich als verschieden, aber nicht als wesentlich gleich; sollen sie sich aber dennoch als wesentlich gleich wissen, so müssen sie den Menschen für die Entdeckung jenes Unterschiedes dankbar sein, ihr absolutes Wissen ist aufgehoben²⁾.

Es scheint also nur der Beweis zu fehlen, daß jene Begriffe „gezeugt“ und „ungezeugt“ wirklich eine wesentliche Verschiedenheit in sich schließen. Dies wird durch das Dilemma versucht: entweder bezeichnen sie nichts, gar keinen oder einen Wesensunterschied. Ist das Erstere, so wird ein Nichts dem Nichts gegenübergestellt, es fehlt der Unterschied ganz. Es muß also die Aggenesse ein realer Begriff sein, sie muß das Wesen des Vaters bezeichnen; dann muß aber auch durch das Gezeugtsein das Wesen des Sohnes bestimmt sein³⁾. Das Ungezeugtsein kann aber nicht bloß die Negation einer Eigenschaft sein, weil nicht etwas Negatives als positiv dem göttlichen Wesen zugeschrieben werden könnte, ist sie aber positiv, so müßte das gezeugte Wesen sie noch hinzubekommen und so ungezeugt werden⁴⁾. Durch beides wird aber vielmehr das Wesen selbst bestimmt, denn das Ungezeugte ist der Grund des Seins für das Gezeugte, das Wesen des Letzteren schließt also schon seine Begründung in einem andern Wesen in sich, während das Ungezeugte jede Abhängigkeit von etwas Anderm ausschließt⁵⁾. So bezeichnet das ἀγέννητον gerade, daß nichts Negatives in Gott ist, kein Leiden, keine Veränderung, das γεννητόν dagegen involvirt Leiden, Veränderung, Negatives, also geradezu das μή εἶναι, es ist eben das Endliche, das Gewordene; da aber das Ungezeugte absolut frei von jeder Ne-

1) thes. 11. 12. 17.

2) thes. 13. 14. cf. 39. 40.

3) thes. 18.

4) thes. 23. 24.

5) thes. 28.

gazion bleibt, die sein Begriff geradezu ausschließt, so beharrt es gegen jenes in strengem, ausschließendem Fürsichsein (*ἀούνητος καὶ ἀπόσιτος*)¹⁾. Der Grund dieser absoluten Erhabenheit liegt aber nur in der absoluten Unabhängigkeit, nur als Ungezeugtes, Nothwendiges ist es der Grund alles Endlichen, Zufälligen; wäre das *ἀγέννητον* also nicht ein Prädikat des Wesens, wie sollte das Endliche und Zufällige, welches in diesem Nothwendigen als seinem Grunde sein Bestehen hat, überhaupt nur Leben und Dasein erhalten²⁾? So liegt zwischen dem Sohn und dem Vater eine unausfüllbare Kluft, der Erstere fällt mit allem Endlichen dem gemeinsamen Loose des Werdens und der Veränderung anheim; denn wie nur das Gewordensein durch einen Andern die Veränderung überhaupt möglich macht, so muß auch alles durch einen Andern Gewordene der Veränderung, wenigstens als Möglichkeit, unterworfen sein, und man muß entweder zugeben, daß der Begriff „Gott“ nicht das Absolute, die Nothwendigkeit des Seins, in sich schließe, oder den Sohn, als geworden, von der Gottheit ausschließen³⁾.

Auf demselben Wege ging der Schüler des Aetius, Eunomius, fort; derselbe Deismus, dieselbe hohle Dialektik. Er sagt: Da Gott vor allem Andern da ist und nichts vor ihm, so ist er *ἀγέννητος*, man könnte sagen, sein Wesen sei das Ungezeugtsein⁴⁾. Daher flieht er auch jede Vermischung und Gemeinschaft mit dem Gezeugten⁵⁾. Deshalb kann man auch nicht sagen, daß beiden ein gemeinschaftliches (also gleiches) Wesen sei, daß sie aber an Würde und der Ehre des Alters (*τοῖς ἐν χρόνου προεβείοις*) sich als der Erste und Zweite unterscheiden, denn eben im Wesen liegt der Grund dieses Unterschiedes; Zeit und Grade der Würde sind aber mit dem göttlichen Wesen unvereinbar, weil es frei ist von aller Zusammensetzung, Form (*εἶδος*), Quantität (*ὄγκος*), Dualität (*πηλιότης*)⁶⁾. Da aber die h. Schriften den Sohn *γέν-*

1) thes. 29. 32. 36.

2) thes. 37.

3) thes. 42—47.

4) Basil. adv. Eunom. opp. p. 649. ed. Basil. 1551.

5) l. c. 655.

6) l. c. p. 657. 658.

νημα und *ποίημα* nennen, so zeigen sie durch diese Unterschiede des Namens auch die Verschiedenheit des Wesens an. Schließt man nun von hier weiter, so tritt das Dilemma ein, daß der Sohn entweder als schon daseiend oder als noch nicht seiend gezeugt ist. Es ist aber ein Widerspruch zu behaupten, er sei als schon existirend gezeugt, und man muß also zugeben, daß er nicht da war, bevor er gezeugt wurde¹⁾; dies aber um so mehr, da das göttliche Wesen eine Zeugung durchaus nicht zuläßt. Damit werde jedoch der Sohn noch nicht den Geschöpfen gleich gestellt, es sei nur eine Gemeinschaft der Namen, da das *μη ὄν* nicht das Wesen selbst sei; er gebe vielmehr zu, daß der Sohn ein solches Wesen habe, wie er als Bildner der Geschöpfe haben müsse, da er, von dem einzigen absoluten Wesen gezeugt und geschaffen (*παρὰ μόνου γεννηθεῖς* — so erklärt Eunomius falsch genug das *μονογενής*), auch der vollkommenste Diener desselben sei²⁾. Wollte man aber an dem Begriff der Zeugung kleben, so würde man leidentliche Zustände auf Gott übertragen, es ist also vielmehr anzuerkennen, daß der Sohn nach dem Willen des Vaters (*γνωμῇ τοῦ πατρὸς*) geschaffen ist³⁾. Der Sohn ist also das Geschöpf des Vaters, eben so ist der Paraklet das Geschöpf des Sohnes, von dem Wesen desselben eben so verschieden, als dieser als *μονογενής* an Kraft und Wirksamkeit über ihn erhaben ist, denn da er der Würde und Ordnung nach der Dritte ist, so muß er es auch der Natur nach sein⁴⁾. Der Geist ist also nach dem Befehle des Vaters durch die Kraft des Sohnes geschaffen, als der Dritte der Ordnung nach verehrt, doch das erste aller geschaffenen Wesen, nur aber ohne Gottheit und schöpferische Kraft. Man muß aber eingestehn, daß der h. Geist ein Geschöpf ist, denn sonst müßte man ihn entweder für anfanglos und ungezeugt oder für gezeugt halten⁵⁾; dies werde aber auch in der Schrift gelehrt, denn es heiße Amos 4, 13 *κτίζων πνεῦμα*.

Die Orthodoxen bezeichnen die Anhänger dieses Systems als Anomöer. Ob sie selbst den Sohn *ἀνόμοιος τῷ πατρὶ*

1) l. c. p. 664 s.

2) p. 667 s.

3) p. 664. 669. 674.

4) p. 676.

5) p. 678.

genannt haben, kann zweifelhaft erscheinen, da Eunomius ihn in seinem Glaubensbekenntniß 1) ὁμοιον τῷ γεννησαντι μόνον κατ' ἐξαιρετον ὁμοιότητα κατὰ τὴν ἰδιάζουσαν ἐννοίαν nennt. Doch dies ist auch ziemlich gleichgültig, denn am Ende handelte es sich doch nur um ein Wort, da die Eunomianer jedenfalls den Sohn als dem Vater durchaus unähnlich ansehen mußten; oder worin sollte die Ähnlichkeit liegen, da der Sohn, dem Wesen nach vom Vater verschieden, auch nicht einmal an seiner Herrlichkeit theilnehmen soll, die ja nach Eunomius unmittheilbar ist 2)? Da er freilich der Gott seiner Geschöpfe, aber doch nur der ἄγγελος des Vaters ist 3).

Die Grundlage der eunomianischen Häresie tritt klar genug hervor, es ist der schlechte Begriff von Gott, den sie ganz abstrakt als höchstes Wesen, als τὸ ὄν, τὸ ἀπειρον fassen. In dieser Abstraktheit flieht er allerdings jede Gemeinschaft mit dem Endlichen, aber dies kommt am Ende nur auf die Trivialität zurück, daß das Endliche und Unendliche sich nicht zu einem Begriff vereinigen lassen, kontradiktorische Gegensätze sind, von dem konkreten Endlichen und Unendlichen ist nichts gesagt. In den absoluten Gegensatz dieser beiden abstrakten Begriffe sind nun Sohn und Geist geworfen, als sollten sie die Luft einigermaßen ausfüllen, was sie aber natürlich nicht vermögen.

Die Haltlosigkeit solcher dialektischen Versuche ist leicht aufgedeckt, sie ruhen theils auf falschen Voraussetzungen, theils beweisen sie nicht, was sie beweisen sollen. Der Beweis für die Unvereinbarkeit der Zeugung mit dem Gottesbegriff mißglückt immer, weil nicht nachgewiesen werden kann, daß das Gezeugtsein kein Verhältnißbegriff sei. Die Abstraktionen sind in ihrer Anwendung auf Gott und Welt in gleicher Weise falsch; in der Anwendung auf Gott, weil man den groben Fehler begeht, das Absolute, einen Begriff, der sich nur auf die Existenz bezieht, für eine Bezeichnung des Wesens zu nehmen; in der Anwendung auf die Welt, weil man aus der Zufälligkeit des Daseins ohne Weiteres die Veränderlichkeit folgert,

1) Greg. Nyss. orat. I. c. Eunom. opp. tom. II. p. 47. ed. Paris. 1615.

2) I. c. p. 36.

3) orat. X. c. Eun. p. 268.

eine Behauptung, die eben so unbegründet ist, als wenn umgekehrt durch das ungewordene Dasein die Unveränderlichkeit gegeben sein soll, was doch nur so lange der Fall ist, als man keine andre Wesen neben dies eine setzt. Die Hoffnung aber durch ein nothwendiges Wesen der zufälligen und veränderlichen Welt einen Halt zu geben, scheitert, denn die qualitätlose Nothwendigkeit schließt, eben weil sie durchaus qualitätlos ist, den Übergang zu den zufälligen Wesen der Welt nicht ein, sondern aus; es ist eben nur der hypostasirte Begriff der Nothwendigkeit, wodurch doch wirklich nicht auf irgend eine Weise die Existenz der Welt gegeben wird. Der schroffe Gegensatz gegen die Selbstmittheilung Gottes, der als die Grundlage aller eunomianischen Disputationen so oft hervorblickt, der Begriff eines völlig in sich selbst abgeschlossenen göttlichen Wesens vernichtet jede Möglichkeit der Welt. Es wird ja völlig durch den Begriff der Unabhängigkeit, der Aseitität ausgedrückt, diese aber schließt durchaus kein Werden abhängiger Existenzen in sich, weil jede qualitative Bestimmung ausgeschlossen ist, wofür eben die der Existenz gelten soll; deshalb muß auch dieser hypostasirte Begriff völlig kraftlos zu irgend einer schöpferischen Produktion sein, er beharrt nothwendig in unfruchtbarer Einsamkeit, denn jedes Werden, mag er handelnd, mag er leidend dabei sein, würde in ihn eine Veränderung bringen.

Weil das göttliche Wesen sich in dem hohlen Begriffe des Absoluten erschöpft, ist auch die Persönlichkeit völlig ausgeschlossen; es giebt keinen Gott, sondern nur ein nothwendiges Wesen, dies ist freilich zugleich das absolute Wissen, aber auch nur als die Abstraktion des Wissens und Denkens, nicht als das wissende und denkende. Hiermit zerfällt es dann wieder in zwei unvereinbare Hälften, denn es ist freilich kein Widerspruch, daß ein Seiendes auch ein Wissendes ist, wohl aber, daß das Abstraktum des Seins auch das des Denkens sein soll. Die ganze Tiefe, das ganze Mysterium der Persönlichkeit fehlt dieser hypostasirten Aseitität, und Aetius wie Eunomius protestiren daher gegen die Unbegreiflichkeit Gottes; ihr Begriff war für sie höchst begreiflich, wenn er auch nicht gerade des Begreifens werth war. Sie behaupten daher, daß sie Gott eben so

gut als sich selbst oder irgend etwas auf der Welt erkennen 1). Sie treten damit in einen Gegensatz zu Arius, bei dem in Gefühl und Absicht doch die Persönlichkeit Gottes noch den Kern der Lehre bildete. Er hatte daher die Unbegreiflichkeit Gottes behauptet, von diesen mußte sie geleugnet werden; damit fiel aber auch der ganze Freiheitsbegriff, wodurch er den Menschen vergöttert und ihm doch wenigstens Halt und Wesen giebt. Hier geht alles in hohler Abstraktion unter, denn wie der Gottesbegriff sich in dem des Absoluten erschöpft, so muß auch der Weltbegriff durch den des Abhängigen, Zufälligen völlig bestimmt sein, für die Individuen, für das Konkrete, Besondre bleibt kein Raum; alles Leben stirbt in dieser absoluten Leere. Dennoch liegen die Keime dieser Entwicklung schon im System des Arius. Er geht freilich immer vom Besondern aus, aber hieran knüpft sich auch sogleich eine Abstraktion, welche die erhaltenen Abstrakta als adäquate Bezeichnungen der Wesen ansehen möchte, wovon sie abgezogen sind. Es ist der Empirismus einer Philosophie des sogenannten gesunden Menschenverstandes, der, wo er sich in behaglicher Breite geltend macht, auch immer den Fluch trägt, im Besondern nur eine bedeutungslose Einzelheit und im Allgemeinen nur ein Abstraktum zu sehn; das Erstere ist der flache Hügel, wo er entspringt, das Letztere der Sand der Wüste, in dem er verläuft.

Dem Semiarianismus gegenüber hatte diese Polemik einigermaßen Recht, weil er mit ihr noch einigermaßen auf gleichem Boden stand, denn auch er erkannte die Bedeutung der Selbstmittheilung Gottes, sein Wesen und sein Verhältniß zur Welt nicht genug, auch ihm war das Besondre noch bloße Einzelheit; hier zogen die Eunomianer nur die Konsequenzen aus im Ganzen gleichen Prämissen. Daher wendet sich der Semiarianismus mit solchem Abscheu davon ab, während er doch dem Arius nicht so abgeneigt gewesen war. Hier war von demselben Boden aus der Begriff der Persönlichkeit, um den sich die Ideen der Orientalen gruppirtten, zerstört; der Eunomianismus mußte ihnen zu dem gespenstisch umgehenden zwei-

1) Epiph. haer. 76 und bei Soer. hist. eccl. häufig.

ten Ich werden, dasselbe und doch das gerade Gegentheil. — Die Orthodoren wurden von jener Dialektik wenig getroffen, noch weniger fanden sie sich davon berührt, weil sie von einem ganz andern Gottesbegriff ausgingen. Dennoch erkannten die Nicäner die Hohlheit jener Dialektik sehr wohl und Basilius, oder wer der Verfasser der vierten ihm zugeschriebenen Disputation gegen den Eunomius ist, entgegnet mit Recht, daß bei einer solchen völligen Entgegensetzung des *γέννητος* und *ἀγέννητος* nicht mehr ein gezeugtes Licht dem ungezeugten, sondern das Licht der Finsterniß gegenübergestellt werde, und bestimmt ganz richtig das „ungezeugt“ als ein Prädikat nicht des Wesens, sondern der Existenzform 1).

Durch jene Einwürfe noch besonders aufgefordert, ging das Bestreben der Orthodoren hauptsächlich dahin, die Einheit Gottes mit dem Unterschied der Personen in Einklang zu bringen, ohne daß sie darin durchaus glücklich wären. Die Reste des Subordinazianismus bilden noch immer die wesentliche Grundlage, und die Einheit findet man noch immer nur darin, daß die beiden andern Personen erst aus dem Vater als ihrem Prinzip ihre Gottheit haben 2). Aus dem Subordinazianismus stammt noch eine solche Unterscheidung der Personen, die zu einem wirklichen Tritheismus zu führen droht. Basilius, der, wie die übrigen Orientalen, die *ὑποστάσις* als Bezeichnung für den Unterschied der Personen gebraucht 3), erklärt sich ganz entschieden so, daß für die Einheit nur der Gattungsbegriff übrig bleibt, indem er das Verhältniß der Personen zum Wesen dem der einzelnen Menschen zum Begriff Mensch gleich setzt. Wie in ihnen der allgemeine Begriff oder das Wesen der Menschheit in individueller Besonderheit sich ausspreche, eben so sei es bei den Personen der Gottheit, deren Wesen auch

1) τὸ ἀγέννητον ὑπαρξείως τινος δήλωσις καὶ οὐκ οὐσίας. Basil. c. Eunom. orat. IV. p. 681.

2) Gregor. Naz. orat. 37.

3) Athanasius dagegen gebrauchte meistens *ὑπόστασις* gleichbedeutend mit *οὐσία*. So Ep. ad Afr. opp. tom. I. p. 935: ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ οὐσία ὑπαρξίς ἐστίν.

in den drei Hypostasen in besondrer Subsistenz erscheine ¹⁾. Eben so bestimmt auch Gregor von Nazianz das Verhältniß wie das von drei verbundenen Sonnen zu ihrem zusammenfließenden Lichte ²⁾. Selbst Gregor von Nyssa geht von jenem Verhältniß der Menschen zur Menschheit aus, indem er sich darüber beklagt, daß der Sprachgebrauch ungenau von mehreren Menschen spreche, wo der Einheit der Natur wegen der Singular gebraucht werden sollte ³⁾.

Neben diesem Unterschiede, auf den der Orient fast mehr als der Occident dringt — denn auch jene Verschiedenheit in der Bestimmung von *ὑπόστασις* und *πρόσωπον* ist nicht ein bloßer Wortstreit, obgleich Gregor von Nazianz ihn so ansieht ⁴⁾ — beginnt man jedoch, die Einheit immer mehr auf eine solche Weise geltend zu machen, daß man sich fast dem Sabellianismus oft zu nähern scheint. So sagt Gregor von Nazianz: wir verehren die Herrschaft eines Gottes nicht so, als ob er in einer Person umschrieben sei, doch aber so, daß bei der Verschiedenheit der Personen die Identität des Willens, der Würde und des Verhältnisses zur Welt die Einheit zeigt, eine Einheit, die von ihrem Prinzip aus zur Zweiheit fortschreitet und sich in der Dreiheit vollendet ⁵⁾.

Der eigentliche Repräsentant dieses Bestrebens, eine bessere Einheit als die des Gattungsbegriffs zu erhalten, ist unter den Orientalen Gregor von Nyssa. Er steht in einem eigenthümlichen Verhältniß zu Gregor von Nazianz und Basilus. Eins sind alle drei darin, daß sie das Verhältniß von Einheit und Dreiheit in Gott nach Analogie der einen Menschheit zur Vielheit der Individuen bestimmen, aber die Anschauung ist eine durchaus verschiedne. Bei den beiden Letztern ist sie durchaus nominalistisch, der Erstere dagegen macht den Übergang

1) Basil. ep. 38. cf. ep. 236.

2) Greg. Naz. orat. 37.

3) *φαιμέν τοίνυν πρῶτον κατάχρησιν τινα συνηθείας εἶναι τὸ τοῦς [μη] διηρημένους τῇ φύσει κατ' αὐτὸ τὸ τῆς φύσεως ὄνομα πληθυντικῶς ὀνομάζειν καὶ λέγειν ὅτι πολλοὶ ἄνθρωποι.* Greg. Nyss. quod non sint tres dei. tom. II. p. 449. ed. Paris. Das *μη* bei *διηρημένους* ist sicher nur ausgefallen.

4) orat. 21.

5) orat. 32.

zum Realismus und sucht ganz in diesem Sinne nachzuweisen, daß es eigentlich durchaus falsch sei, wenn man von mehreren Menschen spreche, da dies Wort die Natur derselben bezeichne, welche bei allen dieselbe sei. Bei den Menschen möge dies noch der fortwährende Wechsel der Individuen entschuldigen; dies sei aber in der Trinität nicht der Fall, denn hier vollende sich immer das göttliche Wesen in derselben gleichen Trias, ohne sich zur Zweiheit zu vermindern oder zur Vierheit zu erweitern ¹⁾. Hier sind keine des Realismus, die Hindeutung auf eine spätere Form der Entwicklung. Dies hatte dann die Folge, daß Gregor mehr als einer der Übrigen seine Aufmerksamkeit auf die *ὑποστάσις ἰδιώματα* richtete, wodurch die Personen sich unterscheiden. So sagt er gleich im Anfang seiner Disputation gegen Eunomius: dem Wesen nach ist Gott eins, deßhalb heißt er uns auch auf einen Namen schauen, durch die besondern Proprietäten der Hypostase aber ist er in die des Vaters, Sohnes und h. Geistes unterschieden, ohne Trennung gesondert, ohne Vermischung vereint ²⁾. Alles dies wie die ganze analytische Richtung dieses Gregor weist schon auf eine andre Epoche hinüber; dahin gehört auch der scholastische Anflug, wovon manches bei ihm tingirt ist.

Lehre vom heiligen Geist.

Bei der Homousie des Sohnes konnte die orthodoxe Trinitätslehre nicht stehn bleiben, das Dogma blieb unvollendet, so lange nicht der h. Geist in die Wesensgleichheit der beiden ersten Personen aufgenommen war. Diese Nothwendigkeit war leicht genug zu erkennen, aber im Anfang hatten die Streitigkeiten über den Sohn noch zu sehr alles Interesse in Anspruch genommen, als daß die Reflexion sich mit einiger Energie hätte nach dieser Seite wenden können; kaum aber war die Frage angeregt als auch die Häupter der Nicäner die Nothwendigkeit dieses Fortschritts einsahen.

1) Greg. Nyss. quod non sint tres dei.

2) c. Eunom. orat. I. tom. II. p. 3.

Die erste Anregung ging von der semiarianischen Partei aus, welche, von einem wesentlich subordinatianischen Standpunkte herkommend, und nur durch die innere Nöthigung, welche in ihren eignen Ansichten lag, fortgetrieben, allmählig zu einer Gleichstellung des Sohnes mit dem Vater überging. Eine solche historische Weiterbildung, die sich ihrer Konsequenzen nicht bewusst ist, bleibt immer noch theilweise in dem alten eigentlich schon überschrittenen Standpunkte befangen. So blieb das semiarianische System immer subordinatianisch, und so sehr dies bei dem entschiedenen Gegensatz gegen die Arianer in der behaupteten Wesensähnlichkeit zurücktrat, mußte es doch in dem weitem Unterschiede des h. Geistes vom Vater um so sichtbarer werden. Es ist nämlich eine allen Parteien gemeine Ansicht, daß der h. Geist in demselben Verhältniß zum Sohn stehe, wie der Sohn zum Vater, konnte man nun auch den kleinern Unterschied übersehn, so machte er sich verdoppelt leicht bemerklich. Dies Zurückblicken der altkirchlichen Partei in der Ansicht vom Geiste, während sie doch bei dem Sohn schon den frühern Standpunkt verlassen hatte, beklagte der Bischof Serapion von Thmuis in einem Briefe an den Athanasius (zwischen 358 bis 360), und dieser erkannte auch sogleich die Nothwendigkeit, für den Geist, wie für den Sohn die Homousie geltend zu machen.

Die Gründe nimmt Athanasius aus der nothwendigen Konsequenz in den Voraussetzungen des christlichen Bewußtseins, gestützt auf eine freiere, geistige Erfassung der Schriftlehre und deshalb um den Beweis aus einzelnen Stellen unbedürftig. Das christliche Bewußtsein erkennt eine dreifache Kausalität des Heils im Vater, Sohn und h. Geist. Das Heil kann aber doch nur von Gott kommen, in Gott aber kein Unterschied des Wesens sein, es muß also die Homousie auch des Geistes anerkannt werden. Dies ist kurz der Inhalt des Briefes an Serapion¹⁾. Der Schluß ist vollkommen bindend, wenn man nicht Sohn und Geist nur auf solche Weise als Vermittler des Heils denken will, daß es durch sie wie durch

1) ep. ad Serap. de spir. s. tom I. p. 174 s. und 190 s.

Kanäle zu den Menschen fortgeleitet würde. Ist nun der Sohn nur erst wirklich als seinem Wesen nach Heil bringend erkannt, ist seine Gottheit erst wirklich eingesehn, so ist damit jene ganze Idee einer bloß äußerlichen Vermittlung, die eigentlich keine ist, abgeschnitten, und bei der geringsten Reflexion muß die Wesensgleichheit auch des Geistes ausgesprochen werden. Wo dies nicht geschieht, kann es auch über den Sohn noch nicht zur klaren Erkenntniß gekommen sein. Athanasius kennt sehr wohl den Subordinazianismus im ganzen System der Gegner der Homousie des Geistes, er erinnert deshalb an die nothwendige Konsequenz, daß die Trias dann aus wesentlich verschiedenen Subjekten zusammengesetzt sein würde; damit sei aber dann der Begriff der Trias aufgehoben, es bleibe, wenn man die Wesensgleichheit des Sohnes erkenne, nur eine Dyas, der Geist werde jedenfalls ausgeschlossen und könne, in die Reihe der Geschöpfe gestellt, auch nicht als Heilskausalität angesehen werden. Es wirken aber Vater, Sohn und Geist Heiligung und Befeligung für uns, sie müssen also auf gleiche Weise göttlichen Wesens sein¹⁾. Der Geist nimmt auch ferner an den göttlichen Eigenschaften theil, denn da wir die Heiligung besonders auf ihn zurückführen, so muß er der wahrhaft heilige sein. Von einem Geschöpf kann dies nicht gesagt werden, so folgt denn nothwendig die Gleichheit des göttlichen Wesens, oder woraus sollen wir sonst auf das Wesen schließen, als aus dem Wirken²⁾?

Dies ergibt sich außerdem aus dem Verhältniß zum Sohn. Der Geist verhält sich zu ihm, wie er selbst zum Vater, gilt aber für dieses die Wesensgleichheit, so muß sie auch vom Geiste behauptet werden.

Waren einmal Vater, Sohn und Geist als die dreifache Heilskausalität betrachtet, so wurde nun die Reflexion darauf gerichtet, in welchem Verhältniß sie es bewirken. Hier bot sich zunächst das „aus dem Vater, durch den Sohn, im h. Geist“ dar. So erhält der Geist die Stellung, dem einzelnen Subjekt

1) cf. Basil. ep. 189.

2) Greg. Nyss. de orat. domin. orat. III. tom. I. p. 738.

es nahe zu bringen, indem er dasselbe bis in die innerste Tiefe seines Wesens durchdringt, erleuchtet, heiligt. Nur durch ihn erleuchtet können die Engel den Sohn schauen; so ist er auch für die Menschen das vollendende Prinzip, der Quell des Lebens, der, selbst ohne leidentliche Affektion, sich mittheilt¹⁾.

Dies führt auf die spekulative Auffassung des Verhältnisses der drei Personen unter einander, wo der Geist die jenem Wirken entsprechende Stelle einnehmen mußte. In ihm vollendet sich eben so die Trias wie die Heilskausalität, und damit erscheinen hier die ersten Spuren einer spekulativen Auffassung der immanenten Trinität, er ist es gleichsam, in dem der Gegensatz des Objekts und Subjekts in Gott sich aufhebt, da er die Tiefen der Gottheit erforscht, mit Selbstbewußtsein das göttliche Wesen erkennt und als das seine weiß²⁾. Doch dies sind nur noch Spuren, halbbewusste Ahnungen, Schatten des Zukünftigen; das Bedeutende ist nur das volle Bewußtsein von der wesentlichen Gleichheit und Vollendung der Trias in sich selbst, während das Verhältniß der drei Personen ein nothwendiges ist; denn wie der Sohn nicht ein bloßer Theil des Vaters, sondern ein Ganzes in sich, so ist es auch der Geist³⁾.

Bei der wesentlichen Gleichheit entsteht natürlich die Frage, worin denn der Unterschied bestehe, besonders der des Sohnes und Geistes, mochte man nun beide vom Vater ausgehend denken, oder den Geist vom Vater durch den Sohn. Hieran hingen sich hauptsächlich die Gegner, da sie gegen die Schlussfolge selbst nichts Bedeutendes einwenden konnten. Sie griffen die Konsequenzen an und neckten durch parodirende Wortspiele die Orthodoxen. Sie wandten ein, entweder gehe der Geist eben so wie der Sohn vom Vater aus, dann müsse er, da ihm nichts

1) Greg. Nyss. de trin. I. p. 445. — Basil. de spir. s. 9. Hier hat Zahn (Basilius magnus plotinizans. Bern. 1838) darauf aufmerksam gemacht, wie auffallend ähnlich die Darstellung der Wirkungen des h. Geistes mit denen der Weltseele bei den Platonikern sei. Die Ursachen der Herübernahme sind sehr begreiflich: das Erscheinen des Geistes bei der Schöpfung, das Wirken in den Subjekten. Dies Wirken ist durchaus gleich, nur bei der Weltseele physisch, beim h. Geist geistig.

2) Ath. I. c. p. 190.

3) Athan. I. c. p. 190 s.

zum Sohnsein fehle, auch ein Sohn des Vaters, also zwei Söhne in der Trias sein; oder wenn er, wie die Orthodoren behaupteten, in demselben Verhältniß zum Sohn, wie dieser zum Vater, stehe, so müsse er also der Sohn desselben sein und man hätte einen Enkel und einen Großvater in der Trias 1).

Athanasius antwortet nur mit Gegenfragen, Basilius gesteht, daß Sohn und Geist sich auf unnennbare Weise unterscheiden, und wenn Gregor von Nazianz sagt, es gebe noch ein Drittes außer dem Gezeugt- und Ungezeugtsein, das Ausgehen, so ist dies noch ein bloßes Wort ohne Sinn; erst Gregor von Nyssa erhebt das schon oft Angestrichene zum klaren Begriff, er sagt, der Sohn gehe unmittelbar, der Geist mittelbar vom Vater aus, so daß also beide im Vater das Prinzip ihres Daseins haben, aber auf verschiedne Weise 2).

Die übrigen Einwürfe der sogenannten Pneumatomachen sind nicht viel besser; so, wenn Eunomius aus der Stellung des Geistes als des Dritten argumentirt 3); nur ihre Gründe aus der Schrift könnten bedeutender scheinen, und auf ihre Behauptung, daß weder in ihr noch bei irgend einem der frühern Väter die Anbetung des Geistes gelehrt werde, wußte auch Gregor von Nazianz nichts zu erwiedern, als daß er das „im Geiste beten“ und „zum Geiste beten“ (Joh. 4, 24. Röm. 8, 26) für gleichbedeutend nimmt. Dagegen werden die positiven Beweisstellen für die Behauptung, der Geist sei ein Geschöpf, nur durch eine absurde Exegese gefunden, doch sind auch die Gründe der Orthodoren, wenn sie aus einzelnen Schriftstellen argumentiren, nicht sehr bedeutend. Dieser Mangel an hinreichend bestimmten Erklärungen der Schrift war ein Haupthinderniß für die Anerkennung der Homousie des Geistes. Jene Beweisführung aus der Tiefe des christlichen Bewußtseins

1) I. c. p. 189.

2) καὶ τοῦ ἐξ αὐτίας ὄντος (τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος) πάντων ἄλλην διάφοραν ἐννοοῦμεν, τὸ μὲν προσέχως ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσέχως ἐκ τοῦ πρώτου. Greg. Nyss. quod non sint tres dii II. p. 459 bei Ziegler a. a. O. p. 200.

3) Basil. c. Eun. orat. III. p. 676.

schien, besonders bei der damaligen Richtung des Orients, vielen zu gewagt, man hegte Bedenken, ohne klare Aussprüche Christi und der Apostel dem h. Geist Gleichheit des Wesens und der Anbetung zuzugestehn. Alles weist, selbst bei den Homoustanern, auf einen langsamen Gang der Entwicklung hin; weniger durch die eingesehne Konsequenz des Gedankens als durch seinen allmäligen Fortschritt wurde man zur Anerkennung der Wesensgleichheit des Geistes geführt. Nur die bedeutendern Männer erkannten die Nothwendigkeit des Fortschritts sogleich, nur sie konnten sich auch sogleich zu einer höhern Einsicht über die Zweifel an der biblischen Begründung des Dogma erheben. So sagt Gregor von Nazianz: im N. T. sei nur die Gottheit des Vaters vollkommen klar gelehrt, undeutlicher die des Sohnes, das N. T. offenbare völlig den Sohn, deute aber die Gottheit des Geistes nur an, jetzt aber walte der Geist in der Kirche und gebe sich deutlicher zu erkennen. So fühlt sich auch Basilius nicht dadurch gehemmt, daß die Gottheit des Geistes nicht wörtlich in besondern Stellen der Schrift gelehrt werde, sondern findet sie durch die Tradition schon hinreichend begründet. Beide wissen, daß sie nur über den Buchstaben der Schrift hinausgehn, nur in begrifflicher Bestimmtheit aussprechen, was durch sie für das religiöse Bewußtsein schon gegeben ist; denn wenn die Göttlichkeit des Geistes durch seine Theilnahme an dem göttlichen Wirken in der Erlösung bewiesen wird, da doch eine schöpferische Wirkung nicht von einem Geschöpf ausgehn kann, so folgt seine Persönlichkeit und besondere Subsistenz daraus, daß eine Kraft getrieben wird, nicht treibt, und sogleich aufhört, wenn die sie aussendende Thätigkeit pausirt, der Geist aber fortwährend erleuchtet, heiligt ¹⁾; sie folgt ferner aus der Zusammenstellung mit Vater und Sohn in der Taufformel, sind dies Personen, so ist es auch der Geist.

Nicht alle übersahen aber mit solcher Klarheit die Stellung der Homouste des Geistes zu den übrigen Dogmen. Nicht nur fragten die Gegner, woher dieser neue Gott eingeführt werde²⁾, auch Homoustaner, wie Eustathius von Sebaste, wagten, da be-

1) Greg. Naz. orat. 37.

2) ibid.

stimmte Schriftstellen darüber fehlten, weder die Gottheit des Geistes zu behaupten noch zu leugnen; selbst Basilius durfte, so entschieden er dafür stritt, es doch nicht wagen, in seinen Reden den Geist Gott zu nennen. Vor der alexandrinischen Synode, im J. 362, waren die Ansichten noch weit schwankender. Hilarius will freilich aus *religio erga res dei* den h. Geist nicht ein Geschöpf nennen¹⁾, aber er weiß auch nicht wofür er ihn halten soll, es herrscht bei ihm die größte Verwirrung zwischen dem *deus spiritus*, *dei spiritus* und *spiritus s.*, und er kommt, obgleich ihm die besondere Subsistenz des Geistes fest steht, doch nicht darüber hinaus, daß er ein *donum*, ein *munus* sei.

Entschiedne Gegner fand das Dogma an dem größten Theil der Homousianer, besonders in Kleinasien, wo Macedonius an ihre Spitze trat. Sie scheinen besonders um Lampsaeus sehr zahlreich gewesen zu sein, aber die Nachrichten sind sehr dürftig. Ihre Behauptung, daß der h. Geist ein Geschöpf sei, suchten sie durch Berufung auf Kol. 1, 15 zu rechtfertigen: ist alles durch den Sohn geworden, so muß es auch der Geist sein. Doch erinnerten die Orthodoxen, es sei eben nur von gewordenen Dingen die Rede, wozu der Geist aber nicht gehöre. Da die Homousianer ihn dennoch zur Trias rechneten und Wohlthaten der Erlösung von ihm ableiteten, so war ihre Ansicht haltlos und in sich widersprechend; mit der allmählichen Entwicklung ihrer Grundansichten, mit der größern Klarheit über ihre Tendenzen mußten sie den Orthodoxen sich nähern und endlich zu ihnen übergehen. Den Punkt der höchsten Annäherung bezeichnet auch hier wieder Cyrill von Jerusalem. So entschieden ihm die Persönlichkeit des Geistes feststeht, betrachtet er ihn doch zugleich als die höchste Kraft, als etwas Göttliches und Unerforschliches, das von der übrigen Trinität nicht getrennt werden dürfe²⁾. Durch ihn haben Engel und Erzengel ihre Heiligkeit, er ist von Gott allen als Lehrer, Vorsteher und Heiligmacher gegeben und hat einen hö-

1) Hilar. de trin. XII, 55.

2) Catech. XVI, 3. 4.

hern Werth als sie alle¹⁾; darum nimmt ihn Cyrill auch von der Zahl der Diener aus, obgleich er keine spitzfindige Untersuchungen über ihn anstellen will.

Die einleuchtende innere Konsequenz bei den Orthodoxen verschaffte ihnen auch hier den Sieg. Bei der Rückkehr des Athanasius wurde auf der Synode zu Alexandrien, i. J. 362, die Anerkennung der Homousie des Geistes mit zur Bedingung für die zum Nicänismus Zurücktretenden gemacht, bald sprach auch das Abendland die Homousie der ganzen Trias aus, so wurde sie auf der ökumenischen Synode zu Konstantinopel allgemeines Dogma²⁾, i. J. 381.

Dritte Epoche.

Von der Synode zu Konstantinopel bis auf Johannes Damascenus.

Die eigentliche Entwicklung des Dogma von der Trinität war in dem vorigen Zeitraume abgeschlossen, die wesentlichen Bestimmungen sind festgestellt und damit der aufsteigende Weg beendet, auf dem man von den Konsequenzen der christlichen Ideen aus zur Gleichheit der Trias fortschritt. Das Dogma muß freilich noch andre Formen der Entwicklung durchlaufen, dies geschieht aber in der abendländischen Kirche, die griechische bleibt hier stehn und geht von den Bestimmungen des Symbols als etwas Feststehendem aus zu neuen Fragen über die Person Christi über. Diese Streitigkeiten nahmen alles Interesse in Anspruch und nur der wesentliche Zusammenhang der Lehren von der Person und von der Gottheit Christi lenkt das Denken auf die Trinität zurück. Der erregte Streit berührt des-

1) *ibid.* c. 23.

2) Zu den Worten des nicänischen Symbols: *καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα* wurde hinzugefügt: *τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν.*

halb das Dogma nur äußerlich; auf die fertigen Sätze desselben werden die logischen Formen angewandt, um zu entscheiden, wie sie angewandt werden müssen. Es erscheint eine Art von Scholastik, aber ohne Leben und ohne Zukunft, todte Worte werden an todtten Formen gemessen.

Das Verhältniß der Einheit und Dreiheit in der Trinität war in den Streitigkeiten der vorigen Periode oft berührt, aber ohne auf einen bestimmten Begriff zurückgeführt zu werden; die Kirche wollte den Sabellianismus vermeiden ohne doch drei Götter zu lehren. So lange das Dogma in lebendiger Bewegung blieb, war dies etwas Unverfängliches; es wollte noch nicht ein Abgeschlossenes sein, sondern suchte erst selbst einen genügenden Ausdruck, und hatte nur noch den Irrthum zurückgewiesen; in dem Begriff des lebendigen Gottes konnte es noch immer andre Kategorien als die der Gattung und des Individuums finden. Da man nun aber in der griechischen Kirche es als fertig ansah und zum Theil gerade vom Boden der symbolischen Bestimmungen aus zu neuen Fragen überging, mußte das Dogma auch als ein abgeschlossenes die logischen Kategorien auf sich anwenden lassen. Seit Gregor von Nyssa hatte man sich auch im Orient mehr realistischen Ansichten zugewandt, die Gleichheit des Willens und des Wesens hatten sich für die Einheit ungenügend gezeigt und so blieb, da man nicht darauf einging die Idee der Nothwendigkeit einer Bewegung in Gott zu verfolgen, nur das Wesen selbst übrig. Man fing an, in diesem immer mehr die Einheit zu finden, ohne sich darum bewußt zu werden, daß die Personen in ihrem Unterschiede am Ende ganz undenkbar würden. Indesß waren aber die Worte des Symbols noch immer dem Tritheismus günstiger als dem Sabellianismus, und mit Bewußtsein hätte sich auch nicht leicht ihm jemand hingegeben.

Indesß war die aristotelische Richtung im Philosophiren, die schon im Arianismus der Kirche entgegentrat, nicht untergegangen, sie identifizierte durchaus Person und Individuum und behielt also für die Einheit in der Trinität nur den Gattungsbegriff übrig. Diese philosophische Richtung erhielt in Einzelnen durch den Monophysitismus noch eine besondere Be-

ziehung zu ihren dogmatischen Ansichten, sie urgirten, daß die Natur (der Gattungsbegriff) nur in den Individuen reale, übrigens allein ideale Existenz habe, daß man also auch nur da von einer real existirenden Natur reden könne, wo sie durch ein Individuum getragen würde; wolle man nun in Christo zwei Naturen behaupten, so müsse man auch zwei Hypostasen, in denen der Begriff der Natur seine reale Subsistenz hätte, annehmen; könne man sich zu dieser Folgerung nicht entschließen, so dürfe man auch nur eine Natur bekennen. Diese Begriffe wandten Monophysiten auf die Trinitätslehre an. Zuerst soll Johannes Askusnages, vom Kaiser Justinian um seinen Glauben befragt, gesagt haben: er bekenne eine Natur des menschengewordenen Christus, in der Trinität aber nach der Zahl der Personen drei Naturen, Wesen und Gottheiten ¹⁾. Eben so sollen die Trithheiten Konon und Eugenius vor dem Kaiser Justinus drei besondere Wesen, Gottheiten und Naturen bekannt haben ²⁾. Eine Schrift des Askusnages soll durch einen seiner Schüler an Johannes Philoponus nach Alexandrien geschickt sein. Dieser erscheint bei den Griechen durchaus als Haupt der Trithheiten. Leontius deutet an, daß er vom Monophysitismus aus zu seinen trithheistischen Behauptungen fortgeschritten sei. Man habe der Kirche den Einwurf gemacht, mit zwei Naturen müsse sie auch zwei Hypostasen in Christo bekennen. Da sie sich auf den Unterschied von Hypostase und Natur berufen habe, sei von den Häretikern beides für identisch erklärt; jetzt habe die Kirche erwiedert, sie müßten dann auch in der Trias drei Naturen bekennen; worauf dann Philoponus gesagt: in der That sollten wir in der Trias drei Naturen bekennen ³⁾. Dies wird durch das bestätigt, was Philoponus selbst in einem bei Johannes Damascenus aufbewahrten Fragmente des *διατήτης* sagt ⁴⁾. Hier geht

1) G. Trechsel, Johannes Philoponus. Theol. Stud. und Kritik. 1835. Heft I.

2) *μερικὰς οὐσίας καὶ ἰδικὰς θεότητας καὶ ἰδικὰς φύσεις*. Phot. bibl. cod. 24.

3) Trechsel a. a. D.

4) de haeresibus c. 83. ed. Le Quien.

er davon aus: Natur ist der Gattungsbegriff, unter welchem die Individuen desselben Wesens zusammengefaßt werden, wie der Mensch in dem eines vernünftigen sterblichen Wesens ¹⁾. Wesen und Natur ist einerlei, Hypostase oder Person aber bezeichnet die besondere reale Existenz der Natur, was die Peripatetiker Individuum (*ἄτομον*) nennen, weil darin die Besonderung der Geschlechter und Arten aufhört. Daß auch die Kirche dasselbe unter Natur und Hypostase versteht, geht daraus hervor, daß sie eine Natur des Vaters, Sohnes und Geistes bekennet, aber drei Hypostasen oder Personen, deren jede in besondrer Existenz sich von den andern unterscheidet. Denn was kann die eine Natur der Gottheit andres sein als der gemeinschaftliche Begriff der göttlichen Natur, an sich betrachtet und im Denken von dem besondern Sein jeder Hypostase abstrahirt? Doch fassen wir das Wort Natur auch noch in einem besondern Sinn als die besondere Erscheinung des Gattungsbegriffs im Individuum oder der Hypostase, wenn wir eine Vereinigung von zwei Naturen im Christo bekennen, denn wir sagen nicht, daß die gemeinschaftliche Natur der Trias Mensch geworden sei; sonst müßten wir die Menschwerdung auch des h. Geistes bekennen. Eben so wenig behaupten wir die Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Logos. Wir bezeichnen mit der Natur der Gottheit nur die Individuazion des Gattungsbegriffs in der Hypostase des Logos; mit der Menschheit die besondere Natur in eigenthümlicher Existenz und Umschreibung, wie sie sich durch etwas außer dem allgemeinen Begriff unterscheidet. So kommt die eine Natur in mehrern Hypostasen zur Erscheinung, und wir bekennen eine Natur der Gottheit und drei Hypostasen, wie auch die Natur der Menschen nur eine ist, obgleich die Hypostasen sich ins Unendliche ausdehnen ²⁾.

1) φύσιν μὲν οὖν εἶναι οἶεται τὸν κοινὸν τοῦ εἶναι λόγον τῶν τῆς αὐτῆς μετεχόντων οὐσίας, ὡς ἀνθρώπου παντός, τὸ ζῶον λογικόν κ.τ.λ. I. c.

2) μίαν μὲν γὰρ φύσιν πλειόνων ὑποστάσεων ἐνεργητικὴν ἐναργὲς οἶμαι τυγχάνειν ἅπασιν· οὕτω γοῦν μίαν εἶναι φύσιν τῆς θεότητος ὁμολογοῦντες, τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις αὐτῆς πρεσβεύομεν· τῶν ἀνθρώπων δὲ μία ἐστὶν ἡ φύσις, τῶν ὑπ' αὐτὴν ὑποστάσεων ἐπ' ἀπειρον σχεδὸν ἐκτεινομένων τῷ πλήθει. I. c.

Es ist nicht zu leugnen, daß hier ein offener Tritheismus ausgesprochen ist, denn die Gottheit, das den Personen gemeinschaftliche Wesen, ist hier nur der reine Gattungsbegriff, die Personen sind die Individuen, in welchen er sein reales Dasein hat. Im kirchlichen Dogma liegen die Veranlassungen zu dieser Auffassung und die Anwendung der aristotelischen Kategorien kann dem Philoponus darum nicht zum Vorwurf gemacht werden. Das Fehlerhafte liegt nur darin, daß er die wesentlichen Beziehungen der Personen zu einander übersah, dann würde sich ergeben haben, daß hier andres als das Verhältniß von Gattung und Individuum zu berücksichtigen war. Er hat die Sätze des Symbolums genommen, als ob darin, als einer todtten Formel, der ganze Sinn und Inhalt des Dogma ausgedrückt wäre. Die Kirche erkannte, daß es dies nicht sei, was sie darin suchte und wußte, aber auch sie war noch nicht zur Klarheit gekommen, ihr war das Wesen mehr als der Gattungsbegriff und doch nicht die Substanz in dem Sinne, daß die Personen nur Accidenzen davon gewesen wären; die Hypostasen waren Individuen und doch auch weniger als dies; die Kirche wollte noch immer im Wesen die Einheit, in den Hypostasen den Unterschied finden, dadurch war ihr das Leben aus dem Wesen entschwunden und es wurde nicht versucht, aus der innern Nothwendigkeit der Verhältnisse den Begriff der Einheit abzuleiten, den das Wesen als ein todttes Substrat nicht geben konnte. So lange dies noch nicht wieder als etwas Lebendiges begriffen war und nur in abstraktem Gegensatz mit den Personen zusammen gestellt wurde, ist es natürlich, daß auch nur jene ganz allgemeinen Kategorien darauf angewandt wurden; alles Eigenthümliche, alles Lebendige ist aus dem so bestimmten Gottesbegriff gewichen, so kann auch nur der allgemeine Begriff des Seins und des Daseins darauf bezogen werden. Fast nothwendig war es daher, daß der wissenschaftliche Gegensatz dieses Tritheismus zu einer scholastischen Form des Sabellianismus wurde. Im Streit mit Petrus von Kalliniko behauptete der monophysitische Patriarch von Alexandrien, Damiatus, der Vater sei zwar ein Andern, der Sohn ein Andern, der h. Geist ein Andern, aber keiner sei seiner Natur

nach Gott, sondern sie hätten die subsistirende Gottheit nur gemeinschaftlich, und jeder sei Gott, sofern er daran unzertrennlich theilhabe. Er identifizierte ferner durchaus die Personen in der Trinität mit den persönlichen Proprietäten und sagte, daß die Ungezeugtheit, das Gezeugtwerden und das Ausgehen die Personen selbst seien. Hier sind die Begriffe von Substanz und Accidens eben so auf die dogmatischen Bestimmungen angewandt, als dort die von Gattung und Individuum, und in der That blieb auch, so lange jene Erstarrung dauerte, nichts andres übrig¹⁾. Damians Gegner, Petrus von Kalliniko, fiel deshalb auch sogleich wieder in Tritheismus, wenn er lehrte, es seien drei Personen oder Hypostasen, jede dem Wesen und der Natur nach Gott, doch seien der Vater, der Sohn und der Geist ein Gott, ein Wesen, eine Natur nicht der Zahl, sondern der unwandelbaren Gleichheit nach²⁾.

Solche Symptome des Absterbens sind die Lebenszeichen dieser Zeit. Man wirft sich in todten Formen umher, sucht bei ihnen Hülfe, statt die starren Bestimmungen des Dogma erst mit dem lebendigen Inhalt der christlichen Ideen zu erfüllen, die es tragen; so kommen diese nicht wissenschaftlich zu ihrem Rechte, während sie sich doch im religiösen Bewußtsein geltend machen und faktisch die Inkongruenz jener Formen mit dem Inhalt, den man darin fassen will, erweisen durch Ausstoßen und Aboliren. Daher bleibt in der Kirche doch immer ein im Ganzen sicheres Bewußtsein über die Bedeutung der Trinitätslehre, jene Abirrungen wurden, so nothwendig die Wahl zwischen der einen oder der andern einer äußerlichen Betrachtung scheinen, immer zurückgewiesen. Aber es wurde nicht bloß dem Unitarismus gegenüber der Unterschied der Hypostasen, dem Tritheismus gegenüber die Einheit des Wesens her-

1) Die Anhänger Damians wurden Tetraditen genannt, weil man ihnen Schuld gab, sie lehrten in den drei Personen und dem real existirenden Wesen eine Tetras. Doch dies ist ein reines Mißverständnis, die Personen sind nur Accidenzen.

2) Er lehrte *μίαν οὐσίαν ἤγουν φύσιν καὶ μίαν θεότητα ἤγουν θεὸν εἶναι τὴν ἀρίαν καὶ ὁμοούσιον τριᾶδι οὐκ ἀριθμῶ, ἀλλὰ τῇ ἀπαραλλάκτῳ τῆς θεότητος ταυτότητι* oder *ισότητι*.

vorgehoben, es drängt sich immer das nothwendige Zusammengehören der drei Personen dem Bewußtsein auf, und es prägt sich in jeder kirchlichen Darstellung des Dogma, wenn auch in sehr unvollkommenen Formen, der Gedanke aus, daß erst in den drei Personen der Gottesbegriff sich vollende, während doch die Heilsökonomie die Identifikation derselben mit Accidenzen des substantziellen Wesens verhindert. Dies sind dann freilich nur Gedanken, die eine bessere Auffassung des Dogma fordern, aber nicht selbst schon sie geben, doch haben sie die Bedeutung, den Geist immer wieder über ungenügende Auffassungen hinauszu- treiben.

Dies Streben, welches durch die ganze Kirche geht, die verschiedenen Elemente zu binden, tritt noch einmal am Ende dieser Periode konzentriert in einer einzelnen Erscheinung hervor, in dem Versuche des Johannes Damascenus, den kirchlichen Lehrbegriff in systematischer Ordnung darzustellen. Nur hierin liegt seine Bedeutung für die Geschichte dieses Dogma, das bei ihm keine weitere Entwicklung und Fortbildung erhalten hat. Er ist Aristoteliker und definiert in seiner Dialektik noch Wesen und Hypostase so, daß jenes der Gattungsbegriff, dies das Individuum ist, worin er zum realen Dasein kommt ¹⁾, man könnte also eine Hinneigung zur tritheistischen Abweichung erwarten; aber diese ist doch der Kirche zu fremd, die innere Nothwendigkeit, die wesentlichen Verhältnisse der Personen sind ihm zu sehr zum Bewußtsein gekommen, als daß er sich mit einer Gattungseinheit hätte begnügen können. Das wesentliche Verhältniß zwischen Vater und Sohn, die Ahnung, daß der Gottesbegriff sich erst in der Trias vollendet, nähert die wissenschaftliche Darstellung eher dem andern Abwege, er knüpft an die alten Vorstellungen von *νοῦς* und *λόγος* an: dieser eine und einzige Gott ist nicht *ἄλογος*, der Logos kann aber nicht ohne eigne Hypostase sein, noch anfangen oder aufhören zu sein, denn es war keine Zeit, wo der Gott Logos nicht war. Dieser aus Gott gezeugte Logos ist aber nicht, wie der unserige, ohne Hypostase in die Luft ausgegossen, sondern existirt

1) dialect. c. 30.

lebendig und vollkommen in besondrer Subsistenz; ohne aus ihm hinauszutreten, ist er immer in ihm, denn wo sollte er sein, wenn er aus ihm hinausträte? Er ist, wie bei uns, eins und doch auch ein andrer als der *vous*, einerseits ein andrer außer ihm, andererseits aber, da er ihn offenbart, nicht von ihm verschieden, sondern der Natur nach eins, ein andrer nur der besondern Subsistenz nach ¹⁾. Der Logos muß aber auch einen Geist haben, wie auch unser Geist nicht ohne *πνεῦμα* ist, doch während unser *πνεῦμα* unserm Wesen fremd ist, ein Einziehen und Ausstoßen der Luft, so ist der Geist Gottes eine substanzielle Kraft in besondrer Hypostase, die vom Vater ausgeht und im Sohne ruht und ihn in sich offenbart als lebendige Person ²⁾. Wir glauben an ein Wesen, eine Gottheit in drei vollkommenen Hypostasen erkannt und angebetet. Vollkommen und in sich ganz ist aber jede Hypostase, denn unvollständige würden etwas Zusammengesetztes bilden, wir aber bekennen ein einfaches Wesen in drei Hypostasen. Wir sagen auch, daß die drei Hypostasen in einander sind, damit wir nicht eine Mehrheit von Göttern einführen; denn wir bekennen nicht drei Götter, Vater, Sohn und h. Geist, sondern einen Gott, die heilige Trias, da Sohn und Geist nur ein Prinzip ihres Seins haben. Die Einheit der drei Personen ist also nicht die, welche man auch von Menschen aussagen kann, denn hier wird sie in der Wirklichkeit offenbar durch die gleiche Ewigkeit, die Selbigkeit des Wesens, Willens und Wirkens ³⁾.

So faßt die griechische Kirche am Ende der lebendigen dogmatischen Entwicklung in ihr noch einmal das Resultat der vorangegangnen Untersuchungen, die Frucht der frühern Kämpfe zusammen. Es kehrt auch hier die Erscheinung wieder, welche früher schon mehrfach vorgekommen ist: beim Ausgehn des Geistes und der Zeugung des Sohnes erhält die Darstellung einen Anflug von Unitarismus, Logos und Pneuma werden in solcher Weise integrirende Theile des Gottesbegriffs, daß sie aus Offenbarern zu einer bloßen Offenbarung werden; von hier an aber stehen sie auch in völlig abgeschlossener Persön-

1) de fide orthod. c. 6.

2) c. 7.

3) c. 8.

lichkeit, in reiner Individualität da, so daß hier wieder alles an Tritheismus anklingt. Hier schließt die griechische Kirche, denn die folgenden Jahrhunderte geben keine wirkliche Fortbildung; sie hat ihre Aufgabe erfüllt, in allmählichem Fortschritt hat sie die Wesensgleichheit von Sohn und Geist als nothwendige Forderung des christlichen Bewußtseins entwickelt; daß dadurch nicht die Einheit Gottes aufgehoben werden dürfe, erkennt sie, aber sie hat sich selbst den Weg, dies Ineinander von Einheit und Dreiheit zu begreifen, abgeschnitten. Sie verzichtet in der letzten Zeit durchaus auf jede Erkenntniß des göttlichen Wesens; dies ist überwesentlich, durchaus unfassbar und unerkennbar, alle Prädikate desselben sagen nicht, was es ist, sondern was es nicht ist, und nur das können wir erkennen, seine Unerkennbarkeit. Die unendliche Güte, welche bei Athanasius als Prädikat des Wesens Prinzip der Selbstmittheilung wurde, ist hier nur noch eine Eigenschaft des Willens, und bezieht sich also nur auf die Schöpfung. Hiermit ist jede Erfassung des Dogma aufgegeben, denn es sollen die Verhältnisse der Personen wesentliche Verhältnisse sein, und doch das Wesen durchaus unerkennbar. Darin liegt ein innerer Widerspruch, man behauptet zugleich vom göttlichen Wesen etwas prädiciren zu können und verzichtet doch auf jede Erkenntniß; man muß hier entweder zu der Behauptung fortschreiten, daß durch das Christenthum nur der göttliche Wille offenbart sei, nicht Gott selbst, oder eine gewisse, wenn auch noch so inadäquate Erkenntniß des Wesens zugeben.

Zweite Periode.

Von Augustin bis auf das Ende der Scholastik.

Im Konstantinopolitanischen Symbolum war die aufsteigende Entwicklung des Dogma abgeschlossen, die Gleichheit der drei Personen war ausgesprochen. Damit war dem eigentlich kirchlichen Interesse genügt, sofern erkannt war, daß das Heil in seiner Begründung, Fortführung und Vollendung einzig und allein von Gott herkomme, der sich selbst durch sich selbst im Sohne offenbare und im Geiste mittheile. Bis hierher war die Ausbildung des Dogma hauptsächlich der orientalischen Kirche zugefallen. Es war aber nur noch als ein absolutes Mysterium hingestellt, das daher auch dem Geiste fremd da stand und, wenn das Bewußtsein des Zusammenhangs mit den religiösen Ideen verschwunden war, höchstens kalt und gleichgültig aufgenommen werden konnte, meistens aber geradezu den Widerspruch weckte, weil der Geist sich nicht von einer rein äußerlichen Fessel binden lassen wollte. Es entstand also die neue Aufgabe, das Dogma so zu fassen, und in soweit zu einer Art von Begriff zu bringen, daß die Dreiheit der Personen und die Einheit des Wesens, wenigstens nicht durch einander aufgehoben wurden. Dies ist die Aufgabe des Abendlands, das sie auch, bald apologetisch, bald polemisch, nie ganz aus dem Auge verliert. Dies Eigenthümliche der Entwicklung bleibt sich gleich und unterscheidet sich nur von dem der vorigen Periode. Insofern stehen die folgenden Zeiträume in engerem Zusammenhange unter einander als mit dem vorhergehenden, und man könnte die ganzen Bestrebungen des Occident in eine Periode zusammenfassen. Erst die neuere Zeit seit Schleiermacher tritt in ein Verhältniß der Ähnlichkeit mit den Bestrebun-

gen der griechischen Kirche und würde einen dritten Abschnitt bilden. Doch läßt sich auch die Zeit bis zum Ende des Mittelalters unter dem Gesichtspunkte einer Apologetik und religionsphilosophischen Fortbildung des Dogma zusammenfassen, die neuere dagegen als die einer fortschreitenden immer allgemeineren und schärferen Polemik, weil im Protestantismus eine neue Gestaltung des religiösen Lebens eintritt, die das Dogma nur in einer andern Form aufnehmen kann. So sondern sich hier zwei Zeiträume, die freilich den gemeinschaftlichen Charakter des Abendlands tragen, doch aber von einem sehr verschiedenen Geiste beherrscht werden. Die Zeit bis zum Ende des Mittelalters zerfällt in zwei Abtheilungen: die erste bestimmt die Aufgabe und nimmt sie durch das sogenannte athanasianische Symbol in die Kirchenlehre auf, die zweite giebt ihm theologischen Halt, indem sie seine Verbindung mit allen religiösen Ideen des Christenthums nachweist; sie sucht es zugleich vor dem denkenden Bewußtsein dadurch zu rechtfertigen, daß sie sein Gegebensein im Gottesbegriff zu beweisen strebt. Diese Gottesidee selbst in ihrer philosophischen Fassung durchläuft nun mit der Trinitätslehre ihre verschiedenen Phasen. In der vorigen Periode war Gott vorherrschend als das absolute Wesen, substantiell aufgefaßt, erst allmählig hatte man sich, geleitet von der Trinitätslehre, aus diesem hohlen Absoluten zu einer konkreteren Fassung hinauf gearbeitet, indem man es als das wahrhaft gute bestimmte und ihm das neidlose Sichmittheilen zur Dualität gab. Man hatte freilich angefangen Gott auch als die absolute Persönlichkeit zu denken, aber meistens so, daß es sich mit der früheren Substantialität vermischte, und diese ihr ein starres Substrat gab, so daß sich die Versuche in Unitarismus und Tritheismus verließen. Erst jetzt tritt der Begriff von Gott als dem absolut intelligenten entschieden daneben und man versucht beides zu vereinigen, ohne den Gottesbegriff erstarren zu lassen.

Erste Epoche.

Von Augustin bis auf den Anfang der Scholastik.

Augustin bestimmt die Aufgabe des Abendlandes.

Während der Orient nur der Gleichheit der Personen zustrebte, hatte das Abendland schon in der vorigen Periode die Einheit immer hauptsächlich hervor gehoben, wenn das Streben auch meistens noch im Halbdunkel der Ahnung befangen geblieben war. Dies hatten Sabellius und Tertullian gesucht und auch ohne bedeutende wissenschaftliche Vertreter machte es sich in den Streitigkeiten der letzten Zeit als Grundlage der Bestrebungen des Occidents geltend. Daß es die Personen an die Stelle der Hypostasen setzte, daß es das Ausgehn des h. Geistes von Vater und Sohn behauptete, ist nur eine Äußerung jener Tendenz; doch zum klaren Bewußtsein war es noch nicht gekommen. Es fehlte noch ein Mann von bedeutender Geistesstärke, Energie und spekulativem Talent, und dieser fand sich im Abendlande, das sich zu sehr dem praktischen Geiste Roms hingeeben hatte, noch nicht. Doch, wo erst im ahnungsvollen Halbdunkel die Bedürfnisse der Zeit dem Volke vorschweben, erscheint auch der Mann, der mit klarem Bewußtsein ausspricht, was die Menge ahnt. Er fand sich in Augustin. Mit großer Energie, Einheit des geistigen Strebens und bedeutendem spekulativem Talent wurde er von den Interessen der Zeit mächtig bewegt, ohne verstört oder verwirrt zu werden. Sein antipelagianisches Streben steht mit seinen trinitarischen Spekulationen in inniger Beziehung, die Verbindung beider bestimmt die eigenthümliche dogmatische Richtung des Abendlandes. Während im Orient das Trinitätsdogma sich hauptsächlich an den Ideen der Selbstoffenbarung und Selbstmittheilung Gottes befestigte, ruht es im Abendland durchaus auf dem aus dem Bewußtsein der Sünde aufgehenden Bewußtsein der Erlösung und Veröhnung. Dies ist sein religiöser Stützpunkt, dadurch ist der Unterschied der Personen gegeben; das Streben richtet sich nun darauf, ihn so zu fassen, daß er mit der Einheit Got-

tes nicht in Widerspruch geräth. Jener Unterschied liegt also schon vor, das Neue ist das Ausgehen von der Gottesidee, um ihn darin zu begründen und in dem Begriff des absoluten Geistes zusammenzufassen.

Augustin faßt Gott ohne den trinitarischen Unterschied als das absolute Wesen, als den, welchem im eigentlichen Sinne allein das Wesen zugeschrieben werden könne, aber nicht als das hohle Sein, auch nicht bloß als das Gute, sondern als das intelligente selbstbewußte Gute, wie er es in seinen Ideen von Präzienz und Prädestinazion dann bestimmter ausprägt. Dies Accentuiren der Intelligenz gegen das frühere Hervorheben der Substanz bildet einen scharfen Gegensatz zur vergangenen Periode, und man kann eben dies auch als die spekulativen Faktoren der augustianischen Trinitätslehre ansehen: die Einheit des göttlichen Wesens und die lebendige Geistigkeit desselben.

Zunächst wird die Einheit des göttlichen Wesens geltend gemacht, welche in keiner Weise eine Theilung in drei Individuen der Art wie drei Menschen zuläßt und gegen jede bloß nominelle Gattungseinheit protestirt. Hier fällt nicht mehr Einheit und Unterschied so auseinander, daß die erstere nur in der Zeugung und dem Ausgehen von Sohn und Geist als Akt liegt, der letztere aber in das Dasein der Personen, so daß doch immer die ewige Zeugung zu einer vor unendlicher Zeit geschehenen wurde, sondern es bleibt dies Verhältniß der Personen zu einander, so daß sie nie unmittelbar ohne jene innere Beziehung als drei gesonderte Hypostasen neben einander treten. Früher hatte man einen Gott, den Vater, bekannt, jetzt ist der eine Gott nicht der Vater, sondern die Trinität selbst, Gott als dreieiniger, eben so ein Gott als ein Schöpfer¹⁾. In diesen Worten liegt schon das ganze System Augustins, alles Übrige ist theils Folgerung, theils Begründung; von hier aus erscheinen die Behauptungen der arianischen Gegner in ihrer ganzen Richtigkeit und Inkonsequenz. So deckt er den in-

1) Unus quippe deus est ipsa trinitas, et sic unus deus, quomodo unus creator. cont. serm. Arian. c. 2. nr. 4. opp. ed. Antwerp. 1700. tom. VIII.

uern Widerspruch in der Behauptung auf, nicht der Vater habe geschaffen, sondern auf seinen Befehl der Sohn. Wer auf diese Weise die Erhabenheit des Vaters bemerklich machen, ihn über die Geschöpfe hervorheben will, zieht ihn vielmehr selbst in den Schlamm menschlicher Schwäche und Beschränktheit hinab, die Erkenntniß seiner Allmacht hört auf, denn nicht mehr sein Wille ist hinreichend, was er beschlossen hat, ins Dasein zu rufen, sondern er bedarf einen Vermittler, er befiehlt dem Sohn zu schaffen. Doch der Sohn ist das Wort des Vaters, durch welche andre Worte soll er nun seinem einzigen Worte befehlen? Eben jener Befehl des Vaters, daß alles entstehe, ist vielmehr jenes Wort, durch das alles geworden ist, und es offenbart sich in jener Behauptung nur eine fleischliche Weisheit, indem man in der Thorheit seines Herzens gleichsam zwei neben einanderstehende Götter bildet, getrennt von einander, den einen befehlend, den andern gehorchend¹⁾. Es ist also dies Wort Gott immanent, seine Weisheit, die zugleich eine welt-schaffende ist und sich als solche offenbart. So widerspricht auch die arianische Auffassung des Wortes, der Vater habe den Sohn gesandt, dem christlichen Bewußtsein und dem Kanon der Schrift, denn wie kann der den Sohn senden, der selbst mit dem Sohn kommt? Christus sagt doch: der Vater ist mit mir, es geht also daraus hervor, daß der Gesandte sich dadurch keineswegs von dem Sendenden trennt. — So wenig man nun auf solche Weise den Vater vom Sohn absondern kann, eben so wenig den h. Geist. Seine Sendung kann also auch nicht dem Vater allein zukommen, sie geschieht vielmehr durch den Sohn wie durch den Vater, denn unzertrennlich sind die Werke der Trinität. Nur der Vater wird nicht gesandt, weil er allein keinen hat, von dem er gezeugt wäre oder ausginge²⁾. Darum ist auch kein Werk des Sohnes, das nicht durch ihn

1) cod. loc.

2) Nec pater sine filio nec filius sine patre misit spiritum s., sed eum pariter ambo miserunt. Inseparabilia quippe sunt opera trinitatis. Solus pater non legitur missus, quia solus non habet auctorem, a quo genitus sit, vel a quo procedat. I. c.

der Vater, noch ein Werk des Vaters, das er nicht durch den es zugleich thuenenden Sohn thäte. Werke und Macht beider sind ungetrennt. Eben so wenig geschehn jene Werke ohne den h. Geist, sondern auf eine wunderbar göttliche Weise geschehn von allen die Werke aller, von allen die der einzelnen. Wenn auch nur der Sohn Fleisch angenommen, nur der Vater die Stimme erschallen lassen: du bist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe, nur der Geist in Gestalt der Taube sich herabgelassen hat, so hat dennoch in diesem allen die ganze Trinität gewirkt, nicht als ob einer zu schwach gewesen wäre, es ohne Mitwirkung der übrigen zu vollenden, sondern weil das Wirken nicht getrennt ist, die Personen nicht bloß gleich, sondern ungetrennt sind, mit einem Worte, obgleich sie drei und jeder einzeln Gott ist, doch nicht drei Götter sind, sondern ein Gott. So ist der Vater immer Vater, der Sohn immer Sohn, der Geist immer der Geist beider und dennoch die ganze Trinität ein Gott¹⁾. So wird auch der Sohn nicht allein vom Vater, sondern zugleich vom Geist geschickt²⁾, und der Herr unser Gott, dem wir allein Verehrung schuldig sind, ist die ganze Trinität³⁾.

Jede Subordinazion des Sohnes und Geistes wird dadurch aufgehoben. Jenes Wort Christi: der Vater ist größer denn ich, bezieht sich keineswegs auf eine Verschiedenheit der Natur des Zeugenden und des Gezeugten, sondern es bezeichnet nur die Verschiedenheit von Mensch und Gott und trifft also nur die menschliche Natur in Christo⁴⁾. Auch der Geist ist nicht geringer als der Sohn, denn da wir die Glieder Christi und doch auch die Tempel des h. Geistes sind, so können wir doch nicht die Tempel eines Niedrigern als der Sohn sein.

Indem nun die völlig gleiche Trias in allen Werken zusammenwirkt, verschwindet jede Trennung, selbst jene Worte „der allein das Leben in sich selbst hat“ sind nicht auf den Vater, sondern auf die ganze Trinität zu beziehen⁵⁾, weil es in Gott kein Früher oder Später, kein Größer oder Kleiner geben kann.

1) c. 15. nr. 9.

2) c. 19. nr. 14.

3) c. 29. nr. 27.

4) c. 34. nr. 32.

5) de trinit. lib. I. nr. 10.

Die letzten Reste des Subordinatianismus fallen in den Ansichten, die Augustin über die Theophanien aufstellt. Auch die nicänischen Väter hatten sie mit Ausnahme des Athanasius allein auf den Sohn bezogen, weil sie den Vater in der abstrakten Trennung von der Welt halten wollten. Dadurch war der Sohn schon vor der Menschwerdung in ein unmittelbares Verhältniß zu den Menschen gesetzt. Dies stimmt mit dem Hauptsatz Augustins: *universa trinitas est unus deus*. Er bezieht diese Erscheinungen auf die ganze Trinität, während er doch das Außerliche, die eigentliche Erscheinung, von Gott fern hält. Er sagt: die Gottheit kann mit menschlichem Auge nicht gesehen werden, sondern vielmehr mit dem Auge, wonach der Schauende schon nicht mehr bloß menschlicher Natur ist¹⁾. Es ist nicht die Substanz Gottes erschienen, sondern indem die Kreatur dem Schöpfer diene, sind jene Zeichen geschehn, und auf eine den menschlichen Sinnen angemessene Weise nach göttlicher Ökonomie dargestellt²⁾. Nur durch Vermittlung der Engel ist Gott den Patriarchen erschienen, dennoch wird gesagt, Gott sei erschienen, wie man, wenn auch nur der Herold den Ausspruch des Richters verkündet, doch nicht sagt, der Herold, sondern der Richter habe so gesprochen³⁾. Es sind also nur Engel, die im Namen des Vaters, Sohnes oder Geistes reden, in wessen Namen dies nun gerade geschehe, muß der Zusammenhang der einzelnen Stelle lehren.

Die wahrhafte und wesentliche Offenbarung Gottes an die Menschheit wird so ganz auf die Ökonomie der Erlösung hingedrängt, hier erst erscheint der Sohn wesentlich, indem er Mensch wird, hier erst läßt sich der Geist in Gestalt einer Taube herab. Hier trat also das bestimmt Zeitliche scharf hervor, um so mehr mußte ihm der Begriff des Ewigen entgegentreten, das sich nun nicht mehr in eine unendliche Zeitlichkeit auflösen ließ. Beides mußte also scharf gesondert werden; der Sohn

1) *Eo visu videtur, quo jam, qui vident, non homines, sed ultra homines sunt.* de trinit. I. nr. 11.

2) I. c. II. nr. 25 und III. nr. 23.

3) *ibid.*

geht nicht aus als gezeugt, sondern als dahin gegeben¹⁾; eben so wird der h. Geist als Geschenk und als gegeben unterschieden, gegeben wird er nur, sofern er zeitlich ertheilt wird. Es sind also die spiratio und die processio, jene als Grund seines Daseins, dieser als Grund seiner Austheilung zu unterscheiden.

Durchaus wesentlich ist hier also, daß in allen Werken die ganze Trinität sich offenbart, weil sie ihr gemeinschaftlich sind, daß nicht etwa eine Person wesentlich, die andern bloß durch das Wort, sondern alle auf gleiche Weise in den Theophanien sich offenbaren, weil das Wesen bei allen eines ist.

Nun aber fragt sich, wie dabei der Unterschied und das Verhältniß der Personen bestimmt wird. Dies letztere ist zunächst — negativ — nicht als das der körperlichen Dinge zu denken, denen die Einzelheit wesentlich ist, so daß für das Gemeinschaftliche nur der Gattungsbegriff übrig bleibt. In den körperlichen Dingen ist eins nicht so viel als drei, und zwei Dinge sind mehr als eins, in der Trinität aber ist eine Person eben so viel als alle drei und zwei nicht mehr als eine, weil sie in sich unendlich sind, wo das größer oder kleiner undenkbar ist²⁾. In Gott fällt nicht die individuelle Wirklichkeit und die allgemeine, aber unwirkliche Idee auseinander, wie bei den endlichen Dingen Gattungsbegriff und Individuum, sondern das Personsein ist Gott wesentlich und durch den Begriff schon gegeben³⁾. Dies führt auf eine nähere Bestimmung der spekulativen Grundlage des augustiniſchen Systems: es wird von Gott nichts nach dem Accidens, sondern nur nach der Substanz oder relativ prädicirt⁴⁾. Was Gott ist, ist er an sich, es giebt da nichts Außerliches oder Zufälliges. Dadurch kommt das zu seiner vollen Klarheit und Konsequenz, was Athanasius als die

1) Filius exiit non quomodo natus, sed quomodo datus. de trin. V. nr. 15.

2) l. c. VI. nr. 12.

3) Non aliud est deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. l. c. VII. nr. 11.

4) l. c. V. nr. 6.

nothwendige Zeugung des Sohnes ausgesprochen hatte; es gehört zum Wesen Gottes, daß es ein dreifach persönliches ist, zeugend (der Vater), gezeugt (der Sohn), ausgehend (der h. Geist); der letzte verbindet dann Vater und Sohn als das beiden Gemeinschaftliche. Diese persönlichen Unterschiede sind aber nicht Unterschiede des Wesens, sondern der Relation; im Verhältniß zum Vater ist der Sohn der Gezeugte, an sich aber dennoch Gott, unendlich, in sich gut, allmächtig. Das Wesentliche ist das Gottsein, worin unsre Aussagen von Gott, die sogenannten Eigenschaften schon gegeben sind. Thöricht ist es also, das göttliche Wesen als ein hohles Substrat der bloßen Existenz, als ein *ἀπειρον* aufzufassen. Gott ist über all jene Hohlheit und Unwahrheit des Menschlichen, jenes Auseinanderfallen von Sein und Erscheinung durchaus erhaben, er ist in sich eins mit sich selbst. In den endlichen Dingen kann es scheinen, als wäre Substanz und Accidens getrennt, als könnte das letztere wechseln, weil die Substanzen bleiben, wenn auch die Formen, die sie bilden, die Verbindungen, die sie eingegangen sind, aufhören. So ist's nicht in Gott, er ist nicht das Substrat, an dem die Güte u. s. w. haftet, sondern die Güte ist seine Substanz oder vielmehr sein Wesen, so daß nur von ihm im vollen Sinn das Wesen ausgesagt werden kann¹⁾.

Dies ist die spekulative Grundlage, wovon Augustin bei seinen Bestimmungen über das göttliche Wesen und die Personen ausgeht. Der Sabellianismus war in der Kirche überwunden, das religiöse Bewußtsein, welches durchaus nothwendig die persönliche Verschiedenheit festhalten muß, wenn es nicht in Pantheismus oder Deismus aufgehen will, war in den Gemüthern festgewurzelt, so daß Augustin den sabellianischen

1) Deus si subsistit, ut substantia proprie dicit possit, inest in eo aliquid tamquam in subjecto et non est simplex — Nefas est autem dicere, ut subsistat et subsit deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subjecto; unde manifestum est, deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatori intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; ita ut fortasse solum deum dici oporteat essentiam. I. c. VII. nr. 10.

Schein nicht zu scheuen brauchte, da er ja auch durch die Verhältnisse nach innen im Gegensatz gegen die nach außen bei Sabellius sich durchaus von diesem unterscheidet¹⁾. Aber das Verhältniß in der Auffassung der Einheit und des Unterschieds ist das entgegengesetzte von dem in der frühern Zeit. Dort wurde als das Unbegreifliche die Einheit hier dagegen der persönliche Unterschied bezeichnet. Augustin sagt: weil eine Dreiheit in Gott bekannt wird, mußte man ein Wort haben, wodurch das Verschiedene in der Einheit ausgedrückt würde, man wählte dazu das Wort Person, denn Christus sagt: ich und der Vater sind eins, nicht unum est, wie die Sabellianer. Frägt man aber, worin nun der Unterschied besteht, so fehlt der menschlichen Sprache das geeignete Wort, und man hat die Bezeichnung Person gewählt, nicht um ihn dadurch auf adäquate Weise zu bezeichnen, sondern um ihn nicht mit Stillschweigen zu übergehn²⁾. Dies Wort hat man also zur Bezeichnung der Dreiheit aufbehalten und sagt deßhalb nicht una persona, wie man doch una essentia sagt. Das Wesen ist aber nicht als genus, die Personen als species anzusehn, denn man sagt nicht, tres equi seien unum animal, sondern tria animalia. Es ist aber auch nicht die species und die Person das Individuum, denn wie Abraham, Isaak und Jakob drei Individuen sind, so sind sie auch drei Menschen, der Mensch theilt sich nicht in Abraham, Isaak und Jakob, und diese sind nicht zusammen ein Mensch. Eher könnte man die Einheit so vorstellen, daß sie gleichsam der Stoff der drei Personen wäre. Als Analogon könnten drei Statuen aus demselben Golde gelten, wovon wir auch drei Statuen, ein Gold sagen, und auch nicht das Gold als Gattung, die Statuen als Arten (species) ansehen würden. Aber auch dies ist nur ein unpassender Vergleich, denn das Individuum greift nicht über den

1) Hierauf macht Nitzsch aufmerksam in der Abhandlung über die wesentliche Dreieinigkeit. Stud. u. Krit. 1841. Heft II. p. 301.

2) Quum quaeritur, quid tres, magna prorsus inopia laborat humanum eloquium. Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur. I. c. VI. nr. 10.

Begriff der Art hinüber, so wenig als der Artbegriff weiter als der Gattungsbegriff ist, hier aber sind die Statuen und das Gold einander ganz zufällig und ihre Begriffe haben ein verschiednes Reich. Im Begriff des Goldes liegt nicht seine Form als Statue, sondern auch das unverarbeitete oder in andre Formen gegossene gehört dazu. Umgekehrt liegt im Begriff der Statue nicht, daß sie von Gold ist. Es müßte, wenn der Vergleich passend sein sollte, das Gold sich nothwendig in der Form von drei Statuen darstellen, denn das göttliche Wesen ist nichts außer jenen Personen, der Gottesbegriff geht nothwendig in die Trias auseinander und wir sagen deshalb nicht, drei Personen aus demselben Wesen, sondern drei Personen desselben Wesens oder dasselbe Wesen. Außerdem sind die drei Personen zusammen nicht mehr als jede einzeln 1).

Augustin geht also in seinen Spekulationen über die Trinität hauptsächlich gerade auf das ein, was die griechischen Väter vernachlässigt hatten, die Nothwendigkeit in den Verhältnissen der Personen unter einander und zum göttlichen Wesen. Auch hier tritt also wieder jene Idee hervor, die allem seinen religiösen Denken zum Grunde liegt: es giebt nichts Zufälliges, nichts Accidentelles in Gott; was Gott ist, das ist er vermöge seines Wesens, und jedes Prädikat, das ihm beigelegt werden kann, ist eine Aussage davon. Da nun in Gott die Trias von Vater, Sohn und Geist zu unterscheiden ist, so muß auch dies zu seinem Wesen gehören. Weil aber diese Unterscheidung eine nothwendige ist, so dürfen auch die Personen nicht in der früheren Weise halb tritheistisch neben einander gestellt werden, es muß sich vielmehr aus dem Begriff des göttlichen Wesens selbst dieser Unterschied ableiten lassen.

Hier erhält der Gegensatz, welchen das Abendland zum Morgenlande in der Trinitätslehre bildet, seine bestimmte Form; es ist nicht bloß das verschiedne Verhältniß im Hervorheben des persönlichen Unterschieds und der wesentlichen Einheit, sondern die durchaus andre Art wie dies Verhältniß begriffen wird. Der Höhenpunkt für die Auffassung des Dogma im

1) l. c. VII. nr. 11.

Orient ist Athanasius. Auch er versucht, die nothwendige Entfaltung des göttlichen Wesens in drei Personen zu entwickeln; aber, wie ein gewisser Substanzialismus im Orient herrscht, so geht auch Athanasius von einer qualitativen Bestimmung des göttlichen Wesens aus. Gott ist seinem Wesen nach gütig, sich selbst mittheilend, er muß sich also auch vollkommen selbststoffbaren und selbst mittheilen, was in Sohn und Geist geschieht. Diesen Weg verläßt Augustin durchaus und geht nach der Weise des Occidentis von der Anthropologie aus; nicht mehr von einer qualitativen Wesensbestimmung, sondern von der Form, wie der menschliche Geist sich als Geist manifestirt. Schon in der Art, wie die einzelne Vorstellung sich bildet, ist eine trinitarische Bewegung zu erkennen; es läßt sich dabei ein Gegenstand unterscheiden, den wir anschauen, der Sinn, womit wir ihn anschauen, oder die Anschauung selbst und endlich der Wille, wodurch wir uns dazu bestimmen. Hier ist dann freilich noch eine substantielle Verschiedenheit, der Gegenstand der Anschauung ist etwas Körperliches, die Anschauung hat insofern etwas Körperliches als sie vermittelst der Sinne geschieht, der Wille aber ist durchaus geistig¹⁾. Ein neues Bild der trinitarischen Bewegung erscheint nun, wenn die so entstandne Vorstellung, welche im Gedächtniß bleibt, wieder hervorgerufen und mit dem innern Sinn angeschaut wird, denn hier ist die Erinnerung, der innere Sinn, womit man die Vorstellung betrachtet, und der Wille, welcher beides verbindet.

Für dies Alles ist erst die äußere Welt die Grundlage, aber der menschliche Geist ist nach dem Bilde Gottes geschaffen, in ihm werden sich um so genauere Bilder der Trinität finden, je mehr man seine Thätigkeit außerhalb der Beziehung auf die äußere Welt betrachtet. Denn wenn es heißt, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, so heißt dies nicht nach dem Bilde einer Person, sondern der ganzen Trinität²⁾. Wenn dies Bild nun auch durch den Fall verdorben ist, so müssen sich doch seine Grundzüge noch finden, diese aber müssen durch das Wesen des Geistes gegeben sein, denn sein

1) l. c. XI, 9.

2) l. c. XII, 7.

Wesen ist eben, daß er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist. Es besteht aber darin, daß er sich seiner erinnert, von sich weiß, sich liebt. Dies ist nicht von außen her in den Geist gekommen, wie jene Vorstellungen, es ist nothwendig durch seinen Begriff gegeben und memoria, intelligentia, voluntas sind seine nothwendigen Momente, nicht Verschiednes, Auseinanderfallendes, sondern dann am vollkommensten, wenn sie sich unter einander denken ¹⁾. Es sind aber die nothwendigen Momente des Geistes, denn durch seinen Begriff ist auch gegeben, daß er sich seiner erinnert, sich erkennt und liebt. Das Sicherinnern, die memoria ist aber zugleich die mens selbst, denn ein allgemeines Wissen von sich ist schon durch das bloße Sein des Geistes gegeben, die Erkenntniß von sich selbst kommt nicht erst als etwas vorher nicht Dagewesenes hinzu, die intelligentia unterscheidet sich also nur als das reflektirte Wissen. Auch die Sachen, welche wir im Gedächtniß haben, wissen wir ja doch, wenn wir nicht auf sie reflektiren, sondern uns mit etwas anderm beschäftigen; richten wir aber mit Bewußtsein den Geist darauf, so entsteht die notitia; beides aber wird durch die Liebe zusammengehalten, die nichts andres ist als der Wille, welcher etwas Geliebtes erstrebt oder festhält ²⁾. Hierin liegt eine große Hinneigung zum Unitarismus. Es tritt die dreifache Persönlichkeit ganz zurück und die Personen werden

1) Ipsa mens et amor et notitia tria quaedam sunt et haec tria unum sunt et quum perfecta sunt, aequalia sunt. I. c. IX, 4. Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique non tres substantiae sunt, sed una substantia. X, 18.

2) Mens igitur, quando cogitatione se conspicit, intelligit se et se cognoscit, gignit ergo hunc intellectum et cogitationem suam. Res quippe incorporea intellecta conspicitur et intelligendo cognoscitur. Nec ita sane gignit istam notitiam suam mens, quando cogitando intellectam se conspicit, tamquam sibi ante incognita fuerit, sed ita sibi nota erat, quemadmodum notae sunt res, quae memoria continentur, etiamsi non cogitentur; quoniam dicimus, hominem nosse litteras, etiam quum de aliis rebus, non de litteris cogitat. Haec autem duo, gignens et genitum dilectione tertia copulantur, quae nihil est aliud quam voluntas fruendum aliquid appetens vel tenens. I. c. XIV, 8.

vielmehr zu Momenten in der Bewegung des Denkens. Läßt man die memoria mit der mens selbst zusammenfallen, so fällt auch hier der Vater mit der göttlichen Substanz zusammen, die in der Bewegung des Selbstbewußtseins sich denkend, Sohn, sich liebend, Geist genannt wird. Die innere Relation, welche den trinitarischen Unterschied giebt, liegt nur in der Bewegung des Denkens und der innere Streit von Unitarismus und Trinitarismus, den wir in der orthodoxen Ansicht des Orients fanden, wird nur dadurch gehoben, daß hier nicht mehr die Zeugung und das Produkt der Zeugung auseinanderfällt, sondern die Zeugung in alle Ewigkeit sich ausdehnt, aber auch nie ein eigentliches Produkt giebt, denn dies würde sogleich den Trinitarismus des Orients zurückrufen, indem der Gezeugte sich sogleich als ein besonderes Individuum neben den Zeugenden stellen müßte. Dies sagt Augustin noch bestimmter, wenn er ein Bild der Trinität in der Liebe des Menschen zu sich selbst nachweist. Hier sind der Liebende, die Liebe, der Geliebte zu unterscheiden; oder wenn der Geist (mens) des Menschen sich selbst liebt, so sind da der Geist und die Liebe; die Liebe aber ist, wenn irgend etwas, der Geist (spiritus). Der Unterschied liegt nur in der Relation, hier sind die Liebe und der Liebende verschieden, an sich aber sind sie eins und heißen dann auch außerhalb jener Beziehung auf einander mens und spiritus, und da ist jedes von beidem Geist und mens und beides una mens¹⁾.

1) Quum aliquid amo, tria sunt, ego et quod amo et amor ipse. Item quum se ipsum homo amat, tria sunt, amans, amor et amatus. Item mens quum se ipsam amat, duo sunt, mens et amor, et amor si quid est, spiritus est; mens autem et spiritus ad se dicuntur et essentiam demonstrant, amor autem et amans relative dicuntur. Ideoque quantum ad invicem referuntur, duo sunt; quod autem ad se ipsa dicuntur, et singula spiritus et simul utrumque spiritus, et singula mens et simul utrumque una mens. l. c. IX, 2. — Wenn Augustin sagt, daß nicht im Sichselbsterinnern, von Sichwissen, Sichlieben des Geistes das Bild der Trinität liege, daß es vielmehr erst da sei, wo das Denken des Geistes seinen adäquaten Inhalt, Gott, habe, wenn er sich Gottes erinnert, ihn erkennt und liebt, so geht er damit über die Grundlage seines Systems hinaus, das nur in der Form, in welcher das Selbstbewußtsein sich realisiert, ein Bild der Trinität findet.

In dieser Auffassung kommt es nicht zum festen Bestehen der Personen, sie sind fließende Momente der Bewegung des göttlichen Selbstbewußtseins. Augustin erkennt, daß dies der kirchlichen Lehre widerstreiten würde und erinnert nun an den Unterschied von Mensch und Gott, wenn man dies geradezu auf das göttliche Wesen übertragen wollte. Im Menschen ist zwar diese Trinität, aber er ist sie nicht selbst, er hat sie nur in sich, Gott aber ist die Trinität selbst. Eben so erinnert sich der Mensch nur durch das Gedächtniß, denkt durch das Denken, liebt durch den Willen; in Gott aber liebt sich der Vater nicht bloß durch den Geist, weiß von sich nur durch den Sohn, noch erinnert sich der Sohn seiner erst durch den Vater, sondern alle drei sind wirklich Personen und erinnern, erkennen, lieben sich durch sich selbst. Damit wird die Bewegung des Selbstbewußtseins auch wieder in jede einzelne Person gesetzt, sie ist in sich vollendet, während sie doch zugleich nur Moment ist. Hier liegt der große noch ungelöste Widerspruch im augustinischen System, das Eine scheint nothwendig durch das Andre aufgehoben zu werden, soll wirklich die innere Vollendung und Vollständigkeit der Personen festgehalten werden, so scheint man den Versuch, das Mysterium der Trinität durch die Vergleichung mit der Bewegung des Denkens dem Geiste denkbare zu machen, aufgeben zu müssen. Dies geschieht jedoch nicht, es wird im Gegentheil hier den kommenden Jahrhunderten die Aufgabe gestellt, diese Momente des göttlichen Denkens so zu fixiren, daß jedes auch wieder Ausgangspunkt für die Bewegung des Selbstbewußtseins, jedes auch wieder in sich vollendete Person wird.

Augustin hat diesen Gang nur bezeichnet, er kommt nun darauf zurück, daß die Trinität ein völliges Geheimniß sei, und betrachtet Vater, Sohn und Geist als wirklich in sich vollendete Personen. Für das Verhältniß des Sohns zum Vater knüpft er daran an, daß er das Wort desselben, in Gott aber Sein und Wissen eins sei. Im Menschen dagegen sei beides nicht nothwendig verbunden, wir könnten manches vergessen, ohne aufzuhören zu sein, außerdem sei auch unser Wissen nie zugleich im Bewußtsein gegenwärtig. Alle diese Unterschiede

fallen in Gott weg, der Sohn ist wirklich das Wort des Vaters, sein bewusstes Wissen. Hierin erhält er noch eine gewisse Selbständigkeit, indem er nicht nur das Wissen, sondern auch der Inhalt desselben ist, nicht nur die intelligentia, sondern auch die notitia des Vaters von sich, das was die spätere Zeit als das Objekt faßt, welches der Vater als Subjekt in der Bewegung des Selbstbewußtseins sich gegenüberstellt. Um so auffallender tritt die Unselbständigkeit des Geistes hervor. Er ist in besonderm Sinn die Liebe und das Verbindende zwischen Vater und Sohn. Seine Stellung wird ganz durch die Art bestimmt, wie Augustin das Verhältniß der Personen auffaßt: wie der Wille den anschauenden Sinn und das Objekt der Anschauung verbindet, so der Geist Vater und Sohn, deshalb kommt ihm im besondern Sinn die Liebe zu, wie dem Sohn die Weisheit, obgleich im allgemeinen auch Vater und Sohn die Liebe sind¹⁾; er ist die Liebe, womit diese beiden sich unter einander lieben²⁾. Damit verliert der Geist alles persönliche Bestehn, er ist nicht zugleich der Geliebte, sondern nur die Liebe, während doch auch so keine wirkliche Einheit von Vater und Sohn erreicht wird. In ihm schließen sich nicht wirklich die in Vater und Sohn hypostasirten Momente des Selbstbewußtseins zusammen, weil diese hypostasirt sind, während er immer wieder unvollständig verfließt. Hierin ist noch immer große Unsicherheit, die sich auch darin zeigt, daß Augustin den Ausgang des Geistes zwar von Vater und Sohn, doch hauptsächlich vom Vater ableitet.

So findet sich hier am Anfang einer neuen Entwicklung noch eine große Inkongruenz zwischen dem Erreichten und Erstrebten. Der Zukunft ist eine Aufgabe gestellt und ein Weg

1) Sicut unicum dei verbum proprie vocamus nomine sapientiae, quum sit universaliter et spiritus et pater ipse sapientia, ita spiritus s. proprie nuncupatur vocabulo caritatis, quum sit universaliter caritas et pater et filius. XV, 31.

2) Si caritas, qua pater diligit filium et patrem diligit filius, ineffabiliter communionem demonstrat amborum, quid convenientius, quam ut ille dicatur caritas proprie, qui spiritus est communis ambobus. XV, 37.

zur Lösung gezeigt¹⁾. In aller Schärfe steht aber auch noch die Einheit einer einzigen lebendigen Persönlichkeit, worauf der neue Weg zunächst hinweist, der alten Dreiheit der Personen entgegen; noch scheint nur ein völliger Widerspruch vorzuliegen.

Die Kirche hat die widersprechenden Gegensätze in aller ihrer Schroffheit, wie sie im sogenannten athanasianischen Symbolum zusammengestellt sind, aufgenommen; ein Gegenstand der Spekulation für die Folgezeit, die nun das: *alia est persona patris, alia filii, alia spiritus sancti — ita deus pater, deus filius, deus spiritus sanctus mit dem et tamen non tres dii, sed unus est deus* zusammenzudenken suchte.

Die nächste Zukunft hat nichts von Bedeutung gegeben. Entweder wiederholt sie nur das von Augustin schon Gesagte, oder faßt gar nicht einmal ihre Aufgabe und läßt allen Unterschied der Personen in der Einheit des Wesens untergehn. Dann scheint ihr der Unterschied nur in den persönlichen Proprietäten zu bestehen; jenachdem man dasselbe göttliche Wesen in verschiedenen Relationen betrachtet, erhält es verschiedene Namen, ohne daß eigentlich ein objektiver Unterschied wäre; es ist dasselbe unter verschiedenen Namen, wie man dasselbe Schwert als *gladius, mucro, ensis* bezeichnen kann, oder wenn man sagt: Sonne, Sonne, Sonne, nicht drei Sonnen bezeichnet, sondern dieselbe dreimal genannt hat; es ist ein Wiederholen nicht Zählen²⁾. Hier kommt es dann zur Klarheit, daß es nicht hinreicht nur Relationen *ad intra* zu behaupten, daß ihre Möglichkeit vielmehr auch gezeigt werden muß, wenn sie nicht zu bloßen Unterschieden der subjektiven Betrachtung werden sollen. Hierin nämlich liegt die Gefahr des Unitarismus für das Abendland, nicht, wie in der frühern Zeit, in den substanzialen Verbindungen des göttlichen Wesens mit etwas außer ihm,

1) Augustin gebraucht sonst als Analogon der Trinität noch das Sein, von sich Wissen, sich Lieben, auch das Sein, die besondere Bestimmtheit und die Ordnung desselben. Beides gehört durchaus der eigenthümlichen Richtung Augustins an, und gibt dasselbe Resultat, es ist aber für die Zukunft ohne Bedeutung.

2) So Boëthius: *quomodo trinitas est unus deus*. Die Stelle bei Baur, Lehre v. d. Dreieinigkeit. Bd. II. S. 34.

diese erscheinen nur in den eigentlich pantheistischen Systemen, die im Occident doch auch schon eine mehr subjektive Färbung erhalten.

Im wissenschaftlichen Leben trägt diese Zeit das Gepräge der todten Auferlichkeit. Sie ist der griechischen Kirche zur Zeit des Johannes Damascenus ähnlich, doch ohne ihre dialektische Gewandtheit. Man wirft sich in den todten Formeln, die die Vergangenheit überliefert hat, umher; das Gezänk darüber hat keine wissenschaftliche Grundlage und bleibt ohne alle Bedeutung ¹⁾.

Streitigkeiten über das Ausgehn des h. Geistes.

In Augustin hatte die abendländische Kirche für ihr ganzes dogmatisches Leben einen eignen Mittelpunkt erhalten, sie wird nun nicht mehr bloß in die Kämpfe des Orients hineingezogen, ist nicht mehr abhängig von seinen Bewegungen. Es tritt das Eigenthümliche ihrer Richtung, das früher nur unbewußt sich hervordrängte, bestimmter und sicherer auf, und Differenzen, die darin begründet sind, sprechen sich leicht als Gegensätze aus.

In der Trinitätslehre hatte das Abendland immer hauptsächlich gestrebt, Vater, Sohn und Geist in eine Gottheit zusammenzufassen, wie schon Dionys von Rom es ausspricht, es hatte sich nicht damit begnügt, im Vater als der *μια ἀρχή* allein die Einheit zu suchen, so war hier allmählig der Subordinatianismus verbannt, Sohn und Vater stehen in gleicher Würde neben einander. Dies ist im Orient anders. Seit die antiochenische Fraktion der Schule des Origenes dort herrschend geworden war, wurde die Gottheit immer mehr mit dem Vater identifizirt, und der Sohn erschien wieder subordinirt.

1) So das Gezänk über die *una* und *trina deitas* zwischen Gottschalk und Hinkmar, eigentlich eine Erneuerung der Differenz zwischen dem Bekenntniß von drei Hypostasen oder drei Personen. Gottschalk will, wenn es überhaupt mehr als bloßer Formelstreit ist, auch ein substantielles Substrat der Personen, gleichsam drei individualisirte Formen der Gottheit.

Die Richtung des Orients erhielt eine besondre Beziehung auf die Lehre vom Geist, als Marcell von Ancyra seine unitarischen Ansichten dadurch zu beweisen suchte, daß er an das Ausgehen desselben von Vater und Sohn erinnerte. Je abgeneigter man jedem Unitarismus war, um so mehr mußte man den Schein desselben in dieser Behauptung scheuen. Früher hatte man freilich unbefangen ihn als Geschöpf des Sohnes angesehen, da aber die Homousie der ganzen Trias bekannt wurde, hörte dies auf, und man konnte nicht, wie es wohl natürlich scheinen möchte, nun seinen Ausgang vom Sohne ableiten, sondern mußte sich entschieden dagegen erklären, weil sonst bei der nur allmäligen Erhebung von Sohn und Geist zum vollen Gottesbegriff der letztere doch wieder zu den Geschöpfen hinabgesunken wäre. Geschärft wurde dies noch durch den Gegensatz gegen die Eunomianer, welche durchaus auf der Schöpfung des Geistes durch den Sohn bestanden; ihnen gegenüber glaubte man um so mehr die Gottheit desselben nur durch die unmittelbare Zurückführung auf den Vater festhalten zu können. So lehren denn Gregor von Nazianz, Basilus, Dabymus sein Ausgehen allein vom Vater, nur Gregor von Nyssa unterscheidet das Ausgehen gerade dadurch von der Zeugung, daß es durch den Sohn vermittelt ist. Auch Epiphanius, der aber mehr abhängig von Alexandrien ist, die Resultate dortiger Forschungen aufgenommen hat, behauptet den Ausgang von Vater und Sohn.

Die alexandrinische Kirche stand in dieser Lehre auf der Seite des Occidents, der, da die Erlösungs- und Versöhnungs-idee eben so sehr der Mittelpunkt seines dogmatischen Bewußtseins war, als die Idee der Vermittlung Gottes mit der Welt im Orient, den Sohn mit zum Prinzip des Geistes machte. Die Verschiedenheit kam zuerst im nestorianischen Streit zur Sprache. Cyrill hatte in seinen Anathematismen den Geist *ἰδιον τοῦ υἱοῦ* genannt und behauptete, der Sohn habe ihn wesentlich und substantziell auch noch, da er Mensch geworden, in sich gehabt, denn der Geist gehe von Gott dem Vater so aus, daß er dem Sohn nicht fremd sei. Theodoret erwiederte in seiner Widerlegung: wenn der h. Geist insofern dem Sohn

eigen genannt werde, daß er gleicher Natur sei, aber von dem Vater ausgehe, so bekenne auch er dasselbe, solle es aber heißen, daß er aus dem Sohn oder durch den Sohn das Dasein habe, so verwerfe er es als gotteslästerlich und kezerisch ¹⁾. Er glaube dem Sohn, wenn er sage: der h. Geist, welcher vom Vater ausgeht, und dem Apostel Paulus: wir haben nicht den Geist der Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist. Cyrill antwortet nur: der Geist geht zwar vom Vater aus nach dem Ausspruch des Erlösers, allein er ist auch von dem Sohn nicht entfernt, denn dieser hat alles mit dem Vater gemein.

Hier wird der Streitpunkt nur berührt, ohne daß weitere Folgen daraus entstehen. Indes löst sich das Abendland immer mehr vom Orient los, und in ihm wird der Ausgang von Vater und Sohn allgemeine Lehre. Augustin lehrt dies wiederholt, wenn er auch erinnert, daß dem Sohn auch dies, wie seine ganze Gottheit, vom Vater mitgetheilt sei. So geht das Dogma auch allmählig in die Symbole über, in die man noch unbefangen diese neue Bestimmung aufnimmt, weil man sie nicht als etwas für immer Feststehendes ansieht. Als der Westgothenkönig Reccared zum nicänischen Bekenntniß übertrat, wurde auf der dritten Synode zu Toledo, i. J. 589, zwischen das *ex patre procedentem* des constantinopolitanischen Symbols *et filio* eingeschoben, und dies auf andern spanischen Synoden wiederholt. Im Orient wurden nach einem Brief des Abts Maximus zuerst die Monotheleten darauf aufmerksam, als ein Synodalschreiben des römischen Bischofs Martinus den Ausgang des Geistes auch vom Sohn aussprach; doch sagt er, daß nach genauern Erfundigungen von der römischen Kirche der Sohn nicht zum Prinzip des Geistes gemacht, sondern nur behauptet werde, dieser gehe durch ihn hervor und habe dieselbe

1) *εἰ δὲ ὡς ἐξ υἱοῦ τὴν ὑπαρξίν ἔχων, ὡς βλάσφημον τοῦτο καὶ ὡς δυσσεβὲς ἀπορρίψομεν.* Theod. conf. anathem. 9 bei Petav. tom. II. lib. VII. c. 1. Über das Ganze vergl. Ziegler, theolog. Abhandl. Geschichtsentwicklung des Dogma vom h. Geist; und Baur a. a. O. Bd. II. S. 159 ff.

Substanz mit ihm. Auch in die fränkische Kirche fand das Dogma Eingang. Ob schon zu Gentilly, i. J. 767, darüber verhandelt wurde, ist ungewiß, gewiß aber zu Friaul, i. J. 791, wo Paulinus von Aquileja für die Aufnahme des Zusatzes ins Symbol stimmte, da es nur ein erläuternder Zusatz sei. In der Hofkapelle Karls des Großen wurde das Symbol mit diesem Zusatz gesungen; die gleiche Aufnahme brachte die lateinischen Mönche in Jerusalem mit dem griechischen Mönch Johannes in Konflikt. Hierüber wurde zu Achen verhandelt, i. J. 809, man schickte deshalb Abgeordnete an Leo III., der das Dogma billigte, die Aufnahme ins Symbolum verwarf, auch zwei silberne Tafeln mit dem nicänisch-konstantinopolitanischen Symbolum, doch ohne den Zusatz, aufstellen ließ. Dies verhinderte jedoch nicht die Aufnahme in die Symbole der römischen Kirche, und in der epistola encyclica des Photius ist es der Hauptvorwurf, der ihr gemacht wird.

Der Streit selbst wurde ohne ein wirkliches Eingehn auf den Differenzpunkt geführt, man hält sich nur an Äußerlichkeiten, sucht Autoritäten, oder verliert sich in willkürliche Distinktionen. So sagten die Griechen: die Trinität hat nur ein Wesen, aber drei Personen, deren jede durch eine Proprietät von der andern geschieden wird. Was allen dreien zukommt, ist ihnen gemein, hat aber doch eine numerische Einheit, wie Schöpfungskraft, Vorsehung, was nicht allen dreien zukommt ist persönlich, nur einzelnen eigen und hat keine numerische Einheit in den drei Personen. Ist die Kraft, den Geist hervorzubringen numerisch eine und kommt sie also der Gottheit dem Wesen nach zu, so folgt die Absurdität, daß der Geist von sich selbst ausgehn muß, oder allein ein andres Wesen hat; ist sie dagegen persönliche Proprietät, so kann sie auch nur einer Person zukommen, denn die Personen haben nichts als das Wesen gemein, und eine persönliche Handlung kommt nur einer Person zu¹⁾. Die Lateiner antworteten mit Negiren und mit Autoritäten.

1) Ziegler a. a. D.

Als äußerlich hervorgetretener Differenzpunkt half dies Dogma hauptsächlich zur Erweiterung der Trennung beider Kirchen, die Unionsversuche zu Florenz, i. J. 1439, blieben erfolglos, so ist der entstandene Riß nicht wieder geheilt.

An sich sind diese Streitigkeiten unbedeutend, sie bringen weder eine große wissenschaftliche noch religiöse Bewegung hervor; die Sache selbst war auch schon vorher entschieden, denn schon im Symbolum Quicumque war der Ausgang von Vater und Sohn bekannt. Nur dadurch erhalten sie eine gewisse Wichtigkeit, daß der Fortschritt gegen die Auctorität und Obsequanz entscheidet, und daß dies gegen den Widerstand Roms durch die aufgenommenen germanischen Elemente erzwungen wird. Der römische Einfluß, der bis jetzt durchaus die Kirche des Westens beherrscht hatte, tritt immer mehr zurück; in Rom war Geist und Leben erstarrt und erstorben, in einseitig praktischen oder vielmehr bloß disziplinarischen Bestrebungen untergegangen, aber in Kräftigkeit und Frische drängt er sich aus den germanischen Stämmen hervor. Diese sind für die Zukunft die Träger der geistigen Bewegung und geben in ihrer Tiefe und ihrer Gemüthlichkeit und sinnigem Verweilen am Einzelnen, ihrem Universalismus und ihrem Streben nach Einheit, ihrem Versenken in die gegensatzlose Tiefe des Allgemeinen, und ihrem dialektischen Sondern der theologischen Entwicklung ihren eigenthümlichen Charakter.

Johannes Scotus Erigena.

Vorläufig übt sich der erwachende Geist daran, den aus der Vergangenheit überlieferten Stoff neu zu gestalten und zu beleben. Er bedurfte noch einer Anregung und eines von außen her gegebenen Materials, denn die rasche Entwicklung unter den ersten Karolingern ist nur künstlich hervorgerufen, nicht die Frucht einer volksthümlichen Bildung. So werden Ideenzüge, die schon ihren Gang durch Jahrhunderte genommen haben, hier fortgesetzt und nach neuen Richtungen hinübergebogen; die Bewegungen aber, aus denen sie hervorgegangen waren, sind längst vergessen, sie kommen als abgerissene fertige

Resultate herüber und müssen nun in dem neuen Boden, auf den sie verpflanzt sind, oft sonderbare Zusammenstellungen und eine sehr eigenthümliche Behandlung erfahren.

Der Platonismus ist durchaus eine Frucht der ältesten griechischen Philosophie, nur im Streit mit ihren Verwirrungen ist seine Metaphysik entstanden. Als die Fragen über die Veränderung die Gestalten der wirklichen Welt in Schein auflösten, hatte man das Bleibende in den Begriff geflüchtet; ewig sind die Formen der Dinge. Die vergänglichen Gestalten weisen aber auf sie hin, als auf die Wahrheit, welche sie als ihre Erscheinung hervortreibt, die Ideen sind die schöpferischen Urformen, welche sich der nichtigen Wirklichkeit einbilden und eben durch diese Verbindung mit dem Nichtigen eine flüchtige Wirklichkeit erhalten.

Auf diesem Boden war später eine Art Schwärmerei des Begriffs erwachsen, welche den allgemeinsten Begriffen die größte Wirklichkeit zuschrieb, und so das Wirkliche sogar potenzirte. Man war endlich bei dem völligen Gegensatz von Idee und Erscheinung angelangt, eine Folge jener Verwirrung von Logik und Metaphysik, welche fast nur den logischen Formen Wirklichkeit zuschreiben lehrte. Diese fand man nun allerdings in den Dingen selbst nicht wieder, sie konnten also auch nicht, wie sonst noch die Ideen, darin erscheinen, man mußte also dazu fortgehn, diese nicht mehr als die Erscheinung, sondern als nichtigen Schein anzusehn. In diesem Extrem konnte sich aber die Abstraktion der Gewalt gegenüber nicht halten, welche immer die empirische Wirklichkeit ausübt, und sie ist immer im Begriff, die Welt nicht für Schein, sondern für die Erscheinung der Idee zu halten. Dadurch erhält Idee und Wirklichkeit eine schwankende Stellung. Zunächst machen sich für die Idee die durch einander geworfenen logischen und metaphysischen Elemente in ihrer Unvereinbarkeit geltend. Je mehr die reine Abstraktion der logischen Formen hervortritt, um so mehr wird die Wirklichkeit bloßer Schein, wozu sie in reinem Gegensatz steht. Diese Formen sind erst durch die Verhältnisse und Kombinationen der Begriffe gebildet und können in den real existirenden Dingen nicht wiedergefunden werden; Identi-

tät, Relazion, Qualität u. s. w. haben zu diesen keine unmittelbare Beziehung. Nun hatte sich aber eine neue Frage hervorgedrängt: wie Verschiednes von demselben Dinge prädicirt werden könne? Die verschiedenen Prädikate gingen nicht in einen Begriff zusammen, da man sie aber doch als wirkliche an den Substanzen haftende Accidenzen faßte, ohne auf ihre Entstehung aus den Verbindungen und Verhältnissen, welche die Dinge eingegangen waren, zu reflektiren, so schienen sie die Einheit der Dinge eben so, wie die Einheit des Begriffs aufzuheben; die logischen Elemente ließen als äußerste Abstraktion nur den Begriff der reinen Identität mit sich selbst übrig. Da diese aber durchaus ohne allen Inhalt ist, so fordern die logischen Elemente die absolute Transzendenz der Idee. Im Gegensatz hierzu haben die metaphysischen Begriffe eine Beziehung zu den wirklichen Dingen, wovon sie als allgemeine Typen abstrahirt sind, sie sind zunächst Art- und Gattungsbegriffe und weisen also immer auf eine Wirklichkeit hin, der sie sich einbilden, in der sie erscheinen. Erst die allgemeinste Abstraktion, das bloße Sein, verbindet sich mit der, welche die logischen Elemente noch übrig ließen, der Identität, so daß das mit sich identische Sein der Begriff ist, wovon alle übrigen als ihrem weitesten Ring umschlossen sind. Er ist aber noch durchaus qualitätslos, nur dieser äußere, den Dingen selbst gleichgültige Reif, der sie oder vielmehr nur die von ihnen abstrahirten Begriffe als solche umfaßt. Er war aber hypostasirt, man beliebte schon damals, den Begriff ins Sein umschlagen zu lassen, und da man nun den Weg der Abstraktion wieder rückwärts durchmaß, schien er zunächst in die Gattungsbegriffe, endlich sogar in die einzelnen Dinge auseinanderzugehen, der psychologische Gang von den Vorstellungen zu Abstraktionen und von Abstraktionen zu Vorstellungen wurde auf die Wirklichkeit übertragen, der allgemeinste Begriff erhielt eine schöpferische Natur. Es hatten aber auch die ethischen Elemente der sokratischen Schule mitgewirkt, ihr allgemeinsten Begriff, das Gute, war als eine Art qualitativer Bestimmung zu dem mit sich identischen Sein gekommen und dies logisch-metaphysisch-ethische Abstraktum war der Gott der neuplatonischen Philosophie geworden. Dies ist

das Sichselbstgenügende, auf das alles sich bezieht, während es selbst beziehungslos bleibt, die Ursache von allem und doch bewegungslos, alles gestaltend und doch gestaltlos, alles bestimmend und doch bestimmungslos. Es ist nur identisch mit sich selbst, nichts kann von ihm prädicirt werden, nicht einmal das Denken; denn sollte es auch nur sich selbst denken, so bedürfte es ja das Denken, es wäre nicht mehr die bloße Identität mit sich. Es ist das *ἀπειρον* der ionischen Philosophen, wovon es sich nur dadurch unterscheidet, daß es dort, wo die real existirenden Dinge noch im Vordergrunde des Bewußtseins standen, die qualitätslose Substanz, hier der qualitätslose Begriff ist. Das Gute, welches von den ethischen Elementen aus als eine Art von qualitativer Bestimmung hinzugekommen war, trat ganz zurück; obgleich es an sich auch nur noch eine ganz allgemeine Abstraktion ist, so schien es doch die Qualitätslosigkeit zu negiren, es mußte also selbst negirt werden, indem man alle Bestimmtheit herausnahm und es als das unaussprechliche, über jeden Begriff erhabene Gute zu einem hohlen, bedeutungslosen Schall machte. Erst indem das mit sich identische Sein als die Ursache von Allem doch wieder eine Beziehung zur wirklichen Welt bekommt, erscheint auch wieder der Begriff des Guten, aber er behält seine Abstraktheit und hat seinen ethischen Sinn verloren. Er bezeichnet zunächst nur das metaphysische Gute, das Sein, und giebt als Quell desselben für die Geschöpfe eine Art von Übergang zur Welt, die am Guten Theil hat, sofern sie überhaupt ist. In dieser Verkehrung der Begriffe, dieser Scheu vor allen qualitativen Bestimmungen sind dann die falschen Ansichten vom Bösen begründet, als wäre es nur das Negative. Sofern aber doch immer wieder nur das Eine, Ewige, mit sich Identische das wahrhaft Seiende ist, der Gedanke sich immer wieder auf der Rückkehr in die Abstraktheit des allgemeinsten Begriffs befindet, wird dann gerade das Bestimmte zum Negativen, in das weit mehr die schöpferische Kraft fällt als in das Seiende selbst.

Diese widerstreitenden Elemente waren durch Dionysius Areopagita scheinbar christianisirt, es war von einer Trinität, einer Menschwerdung Gottes die Rede, doch ohne den Sinn,

welchen beides im Christenthum hat, da man ja nur die hohlen Kategorien des Einen und des Mannigfaltigen kennt, und sich fortwährend im Hin- und Hergehn zwischen Abstraktum und dem konkreten Einzelnen befindet, das Ethische und damit alles Christliche geradezu ausgeschlossen ist. Durch Maximus erhielten dann diese Ideen eine mehr ethische Färbung und in dieser Form, als die Scholien desselben zum Gregor in das Abendland kamen, einen bedeutenden Einfluß auf das System des Erigena.

Die kataphatische und apophatische, bejahende und verneinende Theologie des Erigena ist nichts weiter, als jener Gang des Denkens vom Abstrakten zum Konkreten, vom Konkreten zum Abstrakten. Dies rein psychologische Gesetz war auf die Bestimmung der Dinge selbst, als eine Erklärung des Werdens und der Veränderung überhaupt angewandt. Gott ist der allgemeinste Begriff, das mit sich identische Sein, gegenüber aber steht das Besondere, Mannigfaltige der Welt; doch dies Verschiedne ist nicht das wahre Sein, es kann nicht in sich und durch sich sein Bestehen haben, es ist abhängig von dem einen wahrhaft Seienden, dies ist also der Schöpfer, die Dinge der Welt das Geschaffene. Hier nun tritt die Unterscheidung des Denkens als kataphatisch oder apophatisch ein. Reflektirt man auf das Verhältniß der Welt zu Gott und sucht durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursache zu einem Begriff Gottes zu gelangen, so ist dies die kataphatische Theologie, welche das, was sie in den Wirkungen findet, glaubt in die Ursache setzen zu müssen. Sie sagt folglich von Gott, er sei allweise, allmächtig, die Güte, die Wahrheit. Damit wäre jedoch eine qualitative Bestimmung gegeben, jede Bestimmtheit ist aber ausschließend gegen ihren Gegensatz, Gott träte also in einen Gegensatz gegen das Falsche, Ohnmächtige, Finstre, er wäre nicht mehr der allumfassende Begriff, der er sein soll, es muß also die apophatische Theologie eintreten. Diese negirt alle jene Aussagen, doch nicht so, daß sie das Gegentheil von Gott aussagte, sie will vielmehr ein Drittes finden, in welchem diese kontradiktorischen Gegensätze als in einem allgemeineren Begriff sich vereinigen, so sagt sie also von Gott, er sei weder

Licht noch Finsterniß, sondern mehr als das Licht, mehr als die Wahrheit und Weisheit, überwesentlich u. s. w. Alle Gegensätze und alle Bestimmtheit, die sie nothwendig mit sich führt, gehören nur der Zeit und Endlichkeit an, die Ewigkeit, das Absolute schließt sie von sich aus; es tritt aber damit auch immer in die völlige Unbegreiflichkeit hinaus, wird also immer wieder zur logischen Form, der man reales Dasein erträumt.

Obgleich Gott nun ganz über die Welt hinaus in völlige Beziehungslosigkeit gestellt zu sein scheint, gehört er doch durch die metaphysischen Elemente der Idee so durchaus ihr an, daß er nicht von ihr getrennt werden kann und in dem Begriff des All mit ihr zusammengefaßt wird. Dies, die Natur, die Gesamtheit dessen, was ist und nicht ist, theilt sich in vier Formen: die erste schafft und wird nicht geschaffen, die zweite schafft und wird geschaffen, die dritte wird geschaffen und schafft nicht, die vierte schafft nicht und wird nicht geschaffen. Hier ist aber nur der logischen Form, nicht dem Wesen nach eine vierfache Unterscheidung, es kommt alles auf den Unterschied des Schaffens und Geschaffenwerdens zurück. Die erste und vierte Form fallen zusammen als die, welche nicht unter den Begriff des Geschöpfes befaßt sind, sie bezeichnen nur Ausgangspunkt und Ende im Prozeß des Werdens; dies ist aber das Sichdifferenziren aus der Einheit und das Zurückkehren aus der Mannigfaltigkeit zur Einheit, es ist also nur ein Kreislauf, wo Ende und Anfang zusammenfallen. Erigena sagt auch selbst, daß diese beiden Formen nicht an sich, sondern nur in unsrer Betrachtung unterschieden seien, nur wir unterscheiden Gott, sofern er Prinzip und wieder Ende der Welt ist, als der, in dem alles Ruhe findet, dem alles zustrebt ¹⁾. Die zweite und dritte Form fallen nun also unter den Begriff des Geschaffe-

1) Non in deo prima forma a quarta discernitur, in ipso siquidem non duo sunt sed unum, in nostra vero theoria, dum aliam rationem de deo concipimus secundum considerationem principii, aliam vero juxta finis contemplationem, duae quaedam veluti esse formae videntur, ex una eademque simplicitate divinae naturae propter duplicem nostrae contemplationis intentionem formatae. De divis. nat. II, 2.

nen und es ist nur der Unterschied, daß die zweite zugleich schaffend die Gestalten der wirklichen Welt formt, während die dritte die Gestalten selbst umfaßt; dies ist also die reale Welt, während jenes Ideen, welche in die Wirklichkeit formend eingehn. So ist die zweite Form ein Mittelglied zwischen der ersten und dritten, zwischen Gott und Welt, und alle vier Formen sind als Momente im Prozeß des Werdens anzusehn. Stellt man aber alles unter den Begriff dieses Kreislaufs, so ist nirgends ein realer Unterschied, allethalben sind alle vier Formen, die also nur der subjektiven Betrachtung anheim fallen. Jener scheinbar physische Prozeß des Werdens löst sich immer wieder in subjektiven Schein auf, es ist durchaus nirgends die eigentlich metaphysische Spekulation, es ist nur das psychologische Gesetz des Gedankengangs von Vorstellungen zu Begriffen, von Begriffen zu Vorstellungen; das Letztere ist dann das Erscheinen der Idee; wegen dieses psychologischen Gesetzes und der zwingenden Gewalt der Wirklichkeit darf Gott nicht im bloßen Fürsichsein beharren, sondern muß auch für andres sein. Dies Erscheinen der Idee in der wirklichen Welt sind die Theophanien des Origena. Es liegt aber schon im Begriff, daß sie nur für ein ihnen gegenüberstehendes Subjekt sein können, denn die Idee ist als Idee nur, sofern sie erkannt wird¹⁾. Hier tritt die Subjektivität neben die Objektivität der vorigen Periode, aber noch ganz unvermittelt, weil gegen den Zusammenhang und die Konsequenz des Systems die Gewalt des germanischen Geistes ihr einen Platz erringt; dies wenigstens wird jetzt erkannt, daß der Geist als Geist auch nur für den Geist ist; doch nicht, als wenn er nicht wäre, wenn er nicht erkannt würde, oder als ob er sich erst im endlichen Geiste seiner bewusst werden müßte; es ist nur von einer andern Seite her das ausgesprochen, was Athanasius als nothwendige Selbstoffenbarung Gottes aussprach; hier sagt der

1) Hier erhält das seine volle Ausbildung, was schon Origenes angedeutet hatte, wenn er Christum jedem nach seiner individuellen Fähigkeit in verschiedenen Formen, bald in Knechtsgestalt, bald in Herrlichkeit erscheinen ließ.

Mensch, daß die Welt nur für ihn, für die vernünftige Kreatur, Offenbarung Gottes ist.

Diese Unterscheidung der Wirklichkeit und der in ihr erscheinenden Idee führt auf die Trinitätslehre des Trigena, der die drei Personen der Gottheit gewissermaßen mit den drei nach ihm noch real verschiedenen Formen der Natur zusammen fallen läßt. Er will nämlich auch unter den Personen der Trinität einen wirklichen Unterschied erkannt wissen; er sagt: alle Väter haben ein einziges, einfaches, untheilbares Prinzip gelehrt, und darin die Einheit des göttlichen Wesens gefunden; aber die Einheit schauten sie nicht in einer unfruchtbaren Einzelheit, sondern in einer wunderbar fruchtbaren Vielheit an und erkannten in dieser Anschauung drei Substanzen, die ungeborene, geborne und ausgehende, das Verhältniß aber der ungeborenen zur gebornen nannten sie Vater, das der gebornen zur ungeborenen Sohn, das der ausgehenden zur ungeborenen und geborenen nannten sie h. Geist¹⁾. Schon das Anschauen der Einheit in einer unendlichen Vielheit weist durchaus über die kirchliche Trinitätslehre in den Prozeß des Werdens hinaus. Dies wird noch deutlicher, wenn er die drei Personen aus der Anschauung der Welt erkennen läßt: das Dasein der Dinge offenbart das Sein jenes allgemeinen Prinzips, die Vertheilung derselben in Wesen, Gattungen und Arten die Weisheit, das Bestehen in der Bewegung und die Bewegung im Bestehen sein Leben. So geht aus der Betrachtung der Dinge das in dreifacher Form subsistirende göttliche Wesen hervor; eine schöpferische, weise, lebendige Natur ist die Ursache aller Dinge, unter dem Wesen aber ist der Vater, unter der Weisheit der Sohn, unter dem Leben der h. Geist zu verstehn²⁾. Ist es

1) de divis. nat. I, 14.

2) Ipsam (sc. divinam essentiam) tamen esse ex his, quae sunt, et sapientem esse ex divisionibus earum in essentias, in genera, species numerosque, vivere autem ex motu omnium stabili et statu mobili recte mentis contuitu theologi scrutati sunt. Hac enim ratione causam omnium ter substantem verissime inveniunt. Nam, ut diximus, ex essentia eorum, quae sunt, intelligitur esse, ex mirabili rerum ordine sapientem esse, ex motu vitam esse repertum est. Est

hier auch noch nicht geradezu ausgesprochen, daß der Vater das Wesen der Dinge, — sofern in ihnen nach dem Sinn des Erigena wirkliches Wesen ist, — der Sohn die sondernde, formende, der Geist die belebende Kraft ist, so liegen doch die Andeutungen dieser pantheistischen Ideen vor, und das Trinitätsdogma, welches Gott als überweltlich, aber lebendig begreifen wollte, wird zu einem Ausdruck für den physischen Prozeß des Werdens. Die Personen fallen dann mit den drei Formen der Natur so zusammen, daß der Vater die abstrakte Idee an sich ist; er ist die reine Identität mit sich selbst, in ihm ist kein Unterschied, kein Wechsel, keine Veränderung, er ist bloß die beziehungslose Einheit. Doch bei dieser inhaltleeren Abstraktion kann das Denken nicht stehen bleiben, die Einheit muß zur Vielheit und Mannigfaltigkeit werden, der Vater zeugt den Sohn, es entsteht die zweite Form der Natur, die Gattungen, Arten, Formen der Dinge, ihre Ideen, Urbilder, der Sohn ist diese Idealwelt, die ideale Mannigfaltigkeit im Gegensatz zu dem Vater als der absoluten, idealen und realen Einheit. Es bleibt aber nicht bei dieser Verschiedenheit und Vielheit im Denken, sie muß auch wirklich werden, die Ideen prägen sich in der Wirklichkeit aus, es entstehen die einzelnen Dinge, die dritte Form der Natur, die reale Mannigfaltigkeit; dieser Form entspricht der h. Geist als der, welcher jene Urbilder in die Wirklichkeit einführt 1). Der Geist steht also in einem unmittelbaren Verhältniß zum Vater, als die reale Mannigfaltigkeit zur nicht bloß idealen, sondern auch realen Einheit; daher behauptet auch Erigena ganz im Sinn seines Systems, daß der Geist nicht in Vater und Sohn auf gleiche Weise den Grund seines Daseins habe, sondern nur vom Vater durch den Sohn ausgehe 2), denn beide sind in ihrem Verhältniß zum Vater einander koordinirt, der eine als die reale, der andre als die

igitur causa omnium creatrixque natura et sapit et vivit. Ac per hoc, per essentiam patrem, per sapientiam filium, per vitam spiritum s. intelligi, inquisitores veritatis tradiderunt. II, 14.

1) *Ἡγορεύοντα*, hoc est principalia exempla pater in filio fecit et per spiritum s. in effectus suos dividit et multiplicat. II, 36.

2) Spiritus s. per filium a patre procedit, ut splendor per ra-

ideale Mannigfaltigkeit zur absoluten Einheit des Vaters, das Mannigfaltige kann aber nicht selbst wieder Prinzip im eigentlichen Sinn werden, da es schon an sich das ist, welchem die Idee in ihrem Erscheinen zustrebt, Prinzip kann nur die Einheit, die absolute Identität selbst sein. Außerdem scheint aber dem Erigena schon deßhalb der Ausgang zugleich vom Sohn verworfen werden zu müssen, weil dann eine Wirkung zugleich und in derselben Weise von zwei Ursachen ausgehen müßte. Der Geist fällt so als Realprinzip der Welt mit der Weltseele zusammen, er schwebt über dem Abgrund der Urstoffe als der höchste Quell aller Dinge, die von ihm ins Unendliche ausfließen und in ihn zurückkehren, während er selbst nur vom Vater ausfließt, durch den Sohn als ideale formell bestimmende Mannigfaltigkeit nur hindurchgeht. Aber auch dieser Unterschied der Personen fällt wieder in die Einheit zusammen. Eine wesentliche Verschiedenheit ist nicht da, weil die Natur in allen dieselbe ist, es bleibt also nur die der Relation; nicht an sich, dem Wesen nach, ist der Vater Ursache des Sohns, sondern nur als Vater; die Unterschiede bestehen nur in dem Verhältniß der zeugenden Ursächlichkeit zur gezeugten¹⁾. Nun aber ist die Relation nicht nur eine der zehn Kategorien, die also nach der kataphatischen und apophatischen Theologie von der Trinität sowohl gesagt als nicht gesagt werden kann²⁾, sondern im Vater ist das Wollen auch das Thun, wie umgekehrt das Thun des Sohnes und des h. Geistes nur das Wollen des Vaters ist; es ist in allen ein Wille, eine Liebe der drei Hypostasen einer substanziel-

dium ab igne, non vere a patre et filio, quia non a duabus causis effectus quidam procedit. II, 32.

1) Non id ipsum igitur patri est naturaliter subsistere et filii sui causam esse. Non enim natura patris causa est filii, una siquidem eademque est patris et filii natura, quia una eademque est patris et filii essentia. Ac per hoc id ipsum est patri patrem esse et causam filii. Non enim secundum naturam haec nomina praedicantur, sed secundum habitum gignentis ad genitum. II, 30.

2) Decem categoriae simul de deo praedicandae et non praedicandae sunt. I, 17. — Etiam relationis vocabulum in trinitatem quadrat et non quadrat, quum pater et filius simul unum sint. I, 18.

ten Güte, wodurch der Vater sich bewegt, alles im Sohne zu thun, im Geist zu vollenden; es wird, was der Sohn thut, der Geist vollendet, doch auf den Vater als den es thuen den und vollendenden bezogen, weil alles aus ihm ist¹⁾. Damit ist jeder reale Unterschied wieder aufgehoben, die operationes ad extra, worauf es hier zurückkommt, erweisen sich zur Unterscheidung ungenügend. Es sind immer nur die Momente des Werdens, wo die Betrachtung in jedem Punkte alle drei finden kann. So erscheinen dem Subjekt in der Trinität bald nur die Unterschiede, die es bei dem Anschauen der sich verändernden Dinge macht: Wesen, Kraft, Wirkung, bald die seiner empirischen Psychologie: Vernunft, Verstand, Vorstellen²⁾. Beides, das substantielle Sein und das Denken wirren sich noch durch einander, aber auch wo das letztere allein hervortritt, ist Gott doch nur noch ganz allgemein das Denken, nicht der Denkende, darum erscheinen auch nicht die Momente des Selbstbewußtseins als die Grundlage der trinitarischen Spekulation, sondern nur die Bewegung vom abstrakten Begriff zum konkretem Inhalt. Durch Origena wird an den Anfang der abendländischen Philosophie das inhaltlere Denken gestellt, wie die qualitätlose Substanz der Ausgangspunkt der griechischen, noch wesentlich orientalischen, Philosophie ist. In diesem Hinausweisen auf eine Zukunft, in der der Fortschritt zur besondern Persönlichkeit gemacht wird, die sich selbst und die Welt trägt, statt daß jener abstrakte Begriff nur der Keim ist, wovon man sich die Welt umschlossen denkt, — während er doch nur in ihr seine Wirklichkeit hat, — liegt Origenas Bedeutung. Eine qualitätlose Unendlichkeit erscheint immer, wo zuerst der Übergang von bloßer Reflexion zur Spekulation gemacht wird, es ist aber auch nur der Anfang, nicht das Ende. Schon hier wird aber auf jenen Fortschritt hingewiesen, obgleich zunächst nur die menschliche Persönlichkeit in ihrem unendlichen Werth erkannt wird. Es ist noch, als ob der Begriff nur in dem

1) II, 19.

2) Οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια, essentia, virtus, operatio — νοῦς, λόγος, δianoia, animus, ratio, sensus. II, 23.

irdischen Stoff zur Wirklichkeit kommen könnte; dies ist jedoch nur ein Zeichen der erst entstehenden Spekulation, die gerade da, wo sie sich am kühnsten zu erheben meint, am wenigsten vom Empirismus loskommt. Im Übrigen ruht das System wesentlich auf den Resultaten des Platonismus, aber sie sind wirklich aufgenommen und zum Eigenthum des Erigena geworden, dies unterscheidet den Erigena von den Scholastikern, die mit Bewußtsein ihren Stoff sich als Objekt der Betrachtung gegenüber stellen.

Zweite Epoche.

Bon der Scholastik bis zum Ende des Mittelalters.

In der ersten Epoche hatte das Abendland sich seine Aufgabe bestimmt; es hatte zugleich die orientalische Entwicklung abgeschlossen und seinen eigenthümlichen Gang angedeutet, der eigentliche Gegensatz gegen jene tritt aber erst in diesem zweiten Abschnitt hervor, so daß sich der erste als Übergangsperiode charakterisirt. Es ist der Gegensatz der wissenschaftlichen Bearbeitung des gegebenen dogmatischen Stoffs zu seiner Bildung und produktiven Entfaltung in der Kirche, und insofern ist der Anfang der Scholastik auch der Anfang dieses Zeitraums. Das Anlehnen an einen gegebenen Stoff, an dem die Kraft sich übt, ist überhaupt für das Mittelalter in Poesie und Wissenschaft charakteristisch. Die reine Produktivität ist in der Kunst nur der volksthümlichen Richtung eigen, während die mit Bewußtsein gestaltenden Dichter immer fremde Stoffe wählen, aber auch hierin nicht wie Gottfried von Straßburg frei walten, sondern sich weit mehr, wie Wolfram von Eschenbach, in Reflexionen über das Einzelne vertiefen. In der Wissenschaft gelangt die volksthümliche Richtung gar nicht zu ihrem Rechte, erst spät findet sie in der Mystik eine halbe Aufnahme. Das Mittelalter ist durchaus damit beschäftigt, den Erwerb des christlichen wie des heidnischen Alterthums sich wirklich anzu-

eignen, so bleibt zum eignen Schaffen keine Zeit. Dies kann aber auch nur auf einer wirklich vollsthümlichen Grundlage gedeihen, diese aber war das einheimische Heidenthum, zu dessen Unterdrückung die Kirche ihre ganze Kraft anwandte. Der Inhalt des religiösen Glaubens, der wissenschaftlichen und künstlerischen Bearbeitung ist ihm von außenher gegeben, ein ungeheurer Stoff, dessen Assimilazion seine Aufgabe ist. Daher rührt die Subjektivität, welche sich in jeder freieren Bewegung offenbart; der Gegenstand ist dem Bearbeiter fremd, so kann er nur reflektirend ihm wirklich nahe treten, nur so erweicht er sich für ihn und giebt eine Möglichkeit der Assimilazion. Die Vertiefung in den Inhalt bleibt freilich noch als eine andre Möglichkeit und sie ist für die Theologie in Thomas von Aquino zur Wirklichkeit geworden, aber er macht sich doch wieder als wesentlich fremd geltend. In der geistigen Welt läßt sich nur das wirklich von den Vätern Ererbte, nicht aber das von außen Zugefallene zum Eigenthum machen. Weil das Mittelalter nicht im eignen Leben einen Anknüpfungspunkt des ganzen dogmatischen Stoffs fand, in zerstückelter Reflexion bei dem Einzelnen stehen blieb, kein rechtes Herz zu sich und seinen Bemühungen faßte, bleiben die Bestrebungen der Scholastik fruchtlos, ihr Ende ist nicht die Assimilazion desselben, sondern sein Zerfallen mit der subjektiven Betrachtung, die sich zuletzt an ihm als einem gleichgültigen Gegenstand übt und ausbildet. Nur diese formelle Bildung ist gewonnen; die neue Zeit muß doch erst von vorn anfangen, um in eigener productiver Thätigkeit einen neuen Schwerpunkt für das religiöse Leben, einen Halt darin für seine wissenschaftliche Dogmatik zu finden. Die spekulative Mystik ist der Anfang dazu, sie ist aber nur eine Produktivität der Ahnung und Hoffnung; wesentlich auf die Eschatologie gerichtet, verkündet sie wohl das Zeitalter des h. Geistes, die neue Gestaltung tritt aber erst mit der Reformation ein.

Der allgemeine Charakter der wissenschaftlichen Bestrebungen des Mittelalters kommt auch in der Behandlung der Trinitätslehre zur Erscheinung. Es ist durchaus wesentlich, daß Jahrhunderte seit der Begründung des Dogma vorübergegangen waren. Die Art der Entstehung und Ausbildung war

vergeffen, nicht mehr in jener Gestalt als wesentliche Folgerung aus dem Ganzen der christlichen Ideen wurde es erkannt, als Dogma, als Aussage über das göttliche Wesen war es herübergekommen; darum steht es auch nicht am Ende der Dogmatik als Schlufspunkt, sondern im Anfang als Ausgangspunkt. Es war als bestimmter, schon geformter Stoff gegeben; die Aufgabe war nicht, es als Resultat des religiösen Lebens zu produziren, sondern es in wissenschaftlicher Behandlung zu begreifen oder doch denkbar zu machen. Doch eben weil die Scholastik nicht wirklich produzierend von vorn anfängt, muß ihre Reflexion doch immer von vorn anfangen, ohne je zum Ende zu kommen, Subjekt und Objekt stehen sich immer fremd gegenüber, nirgends wird das letztere wirklich vom Geiste aufgenommen. Darum ist auch in den scheinbar durchaus spekulativen Bestrebungen immer noch das beschränkte Ziel zu erkennen, das Dogma denkbar zu machen, nicht, wie man oft meinen könnte, es in seiner Nothwendigkeit für das religiöse Leben oder das wissenschaftliche Denken zu begründen, man sucht und findet also am Ende doch nur Analogien. Nur darin erscheint ein wirklicher Fortschritt, eine Regung des germanischen Geistes, die Möglichkeit einer wirklichen Vereinigung und Durchdringung der fremdartigen Elemente, daß das denkende Subjekt sich selbst gleichsam zum Maß für den Gegenstand seiner Betrachtung macht, die selbstbewußte Persönlichkeit als das Wesentliche des Menschen, als das erkennt, wodurch er das Ebenbild Gottes ist. Ist sie aber das Wesen des Menschen, die Trinität das Wesen Gottes, so muß auch hier der Punkt sein, von wo aus das Dogma begriffen werden kann. Dies ist die Grundlage, worauf der spekulative Theil der Scholastik ruht, der Ausgangspunkt, dessen sie sich immer bewußt bleibt. Sie geht damit durchaus über den frühern Standpunkt hinaus, die letzten Reste der substantziellen Unterschiede fallen, man sucht sie nun rein als persönliche, als Unterschiede des Bewußtseins zu fassen; die trinitarische Bewegung ist nun wirklich eine innere, und jede Person muß schon deshalb, konkret gefaßt, dem göttlichen Wesen gleich sein. Dennoch bleibt das alte Schwanken zwischen Unitarismus und Tritheismus; die Momente des

Selbstbewußtseins werden an die Personen vertheilt, ohne sie mit rechter Klarheit als persönlich subsistirend zu fassen, so bleibt einer jeden nur ein Moment der Bewegung des Selbstbewußtseins; dies hat aber in sich keinen Halt, es ist nur Moment, das in die Einheit der göttlichen Persönlichkeit unterschiedlos zurückfällt. Um nicht so im Unitarismus stecken zu bleiben, muß dann ein Anflug der Unterscheidung des Wesens selbst hinzutreten, damit so den Personen eine wirkliche Subsistenz gegeben wird.

Hier erhält der Kampf der beiden philosophischen Systeme des Mittelalters, des Realismus und Nominalismus, seine Bedeutung. Der Realismus hält vorherrschend die göttliche Einheit fest, das göttliche Wesen ist ihm im Grunde die Persönlichkeit Gottes, die Personen die Momente der Bewegung des Selbstbewußtseins, die er freilich als real subsistirend fassen will, doch ohne es wirklich zu vermögen; der Nominalismus dagegen hält, damit sich ihm die besondre Subsistenz der Personen nicht zum Schein verflüchtige, den Unterschied fest, der ihn aber zu einer gewissen Trennung des Wesens führt; er will freilich die Einheit nicht aufgeben, wie der Realismus den persönlichen Unterschied nicht fallen läßt, dennoch hält der eine das unitarische, der andre das tritheistische Moment des Kirchenglaubens fest; indem dieser seine Elemente in verschiedenen Repräsentanten entfaltet, wird ihr Konflikt nothwendig. Dennoch ist der Einfluß dieser verschiedenen philosophischen Systeme auf die Auffassung des Dogma nicht sehr bedeutend. Eben weil das Subjekt dem Gegenstand seiner Betrachtung kritisch gegenübersteht statt ihn schöpferisch aus sich zu produziren, fehlt die Einheit des Prinzips, man fängt immer wieder von vorn an, und die Dialektik der Reflexion hebt die fremdartigen Einflüsse auf. Sie ist die endlose Reaktion des Subjekts gegen dieselben, die zuletzt jeden Inhalt vernichtet und auch diese allgemeinen Formen oder scheinbaren Prinzipie in sich auflöst. Der Realismus schien freilich eine Möglichkeit der wissenschaftlichen Auffassung des Dogma zu bieten, aber die tiefern Scholastiker erkannten, daß es nicht wirklich der Fall war; sie gebrauchen ihn meist nur als eine Waffe gegen häretische An-

griffe, während sie doch einsehen, daß hier wenigstens die bloße Reflexion nicht genüge, daß die Nothwendigkeit der Trinität im Gottesbegriff nachgewiesen werden müsse. Erst in der spätern Zeit bei dem Verfall der Scholastik wird auch diese Lehre Gegenstand einer endlosen Dialektik.

Selbständigere Versuche der Scholastik.

Im Anfang erscheint die Scholastik mehr als wirkliche Religionsphilosophie, sie tritt also in ein freieres Verhältniß zur Kirchenlehre; als das jugendliche Erwachen wissenschaftlichen, selbständigen Denkens, will sie sich auch zunächst über ihr eigenes Verhältniß zum Gegebenen klar werden, in der Theologie wirft sie die Frage auf, wie Wissen und Glauben sich zu einander verhalten. Doch hält sich die Frage nicht lange in dieser Allgemeinheit, sie geht bald zu dem Inhalt des Glaubens über. Dies geschieht freilich schon bei den ersten Scholastikern, doch halten sich diese noch an das Dogma im Ganzen, in seinen größeren Umrissen, sie thun es zugleich in Monographien und führen ihre Untersuchungen nicht mit dem frommen, gemüthvoll an den Gegenstand sich hingebendem Fleiß, der sonst allen wissenschaftlichen Bestrebungen und künstlerischen Schöpfungen des Mittelalters eigenthümlich ist, ins Einzelne aus, sondern erhalten sich eine freiere Bewegung und bleiben noch bei diesem allgemeineren Überblick stehn. Dieser Charakter der ersten Periode der Scholastik offenbart sich sehr bestimmt in der Behandlung der Trinitätslehre; sie verliert sich noch nicht in lange Erörterungen über *notiones* und *proprietales personales*, die am Ende doch um keinen Schritt weiter führen, da ihre Bedeutung sich erst nach der Auffassung des Dogma modifizirt, sondern sucht eine wirkliche Erfassung und spekulative Begründung desselben.

In diesem Sinn hat Anselm eine Art Konstruktion der Trinitätslehre versucht, indem er von dem nothwendigen Inhalt des Gottesbegriffs ausgeht. Er sagt in seinem Monologium: der Ausspruch, das Wort Gottes selbst ist nichts andres als seine Intelligenz, womit er alles erkennt. Denn welcher Unter-

schied ist bei ihm zwischen Sprechen und Erkennen, da er, anders als der Mensch, immer sagt, was er erkennt? Wenn nun aber seine durchaus einfache Natur nichts anders als seine Intelligenz ist, so kann sie auch eben so nichts anders als sein Sprechen (*locutio*) sein. Da nun aber der höchste Geist durchaus einer und untheilbar sein muß, so ist auch sein Wort ihm konsubstanzial; es ist also nur ein, nicht zwei Geister ¹⁾.

Dieser Versuch einer Konstruktion des Dogma schließt sich an Augustin an, die darin ausgesprochene Idee wird aber bald sehr beliebt und kann immer als die am ersten ausreichende angesehen werden. Nur ist die *locutio* hier noch nicht eine eigentliche Selbstbefahrung, auch nicht das Objekt in der Bewegung des Selbstbewußtseins, wie die *intelligentia* nicht eine *intelligentia sui ipsius*; die *locutio* ist noch allgemeiner jedes Wort wodurch das verborgene Innere sich offenbart, besonders das Wort wodurch die Welt geschaffen ist. Darum kann auch Anselm fragen, ob sie in mehren Worten oder in einem einzigen bestehe, und kann diesen Einwurf nur durch die Berufung darauf widerlegen, daß sie als konsubstanzial mit dem geistigen Wesen Gottes, das durchaus einfach sei, auch selbst einfach sein müsse. Hier erscheint Verwirrung und Unklarheit bei Anselm. Der Sohn als das Wort ist die Selbstoffenbarung Gottes, sein Ebenbild; aber indem dies von dem Vater als dem Urbild unterschieden werden soll, erhält es sogleich eine solche Substantialität, die beide nur als verschiedene Individuen neben einander stellen kann. Dies liegt eigentlich zum Grunde, wenn Anselm nun wirklich dazu fortschreitet, die Selbstunterscheidung des Geistes als Subjekt und sein eignes Objekt, worauf das Selbstbewußtsein beruht, nun auf die Trinitätslehre anzuwenden. Nur darin unterscheidet sich der vernünftige Mensch von den Thieren, daß er in schweigender Unterredung mit sich selbst Gedächtniß und Wissen von sich hat. Eben so muß es im göttlichen Geiste der Fall sein, da er das Urbild ist, durch das erst der endliche Geist als nach ihm geschaffen ein Wissen von sich selbst hat. Als ewig erkennt sich aber

1) Monolog. c. 28. opp. ed. Colon. 1573.

Gott von Ewigkeit und wie er sich erkennt, spricht er auch sich selbst aus — giebt dieser Anschauung seiner selbst Realität —, sein Wort ist also ewig bei ihm ¹⁾. Der göttliche Geist zeugt, indem er sich selbst erkennt, ein konsubstanzielles Ebenbild, wie der menschliche Geist in seiner Selbstanschauung ein Bild von sich formt ²⁾. Hier greift störend ohne gehörige Sonderung die Reflexion über das Verhältniß Gottes zur Welt ein. Auch sie ist durch das Wort Gottes; ist es nun ein andres Wort, wodurch sie als Geschöpf Gottes ist, ein andres, wodurch Gott sich selbst ausspricht? Hat jedes Wort Gottes schon als solches Realität und substanzielles Bestehen, so erscheinen hier zwei Worte Gottes, eins, wodurch er sich selbst, ein andres, wodurch er die Kreatur ausspricht, da in beiden ein wesentlich verschiednes Verhältniß Gottes sich offenbart. Anselm sagt, das, womit Gott sich selbst bejaht, ist dasselbe, wodurch er die Natur schafft, beide sind eins, denn sie würden beide Gott konsubstanzuell sein, beider Substanz also dieselbe sein; wie könnten sie aber zugleich zwei und eine Substanz sein? Hier wird gerade das, was vorher erstrebt wurde, wieder aufgegeben. Jeder Unterschied wird in die Einheit zurückgenommen. Nur dadurch sind jene beiden Worte unter einander eins und nicht zwei, daß sie auch von Gott, dessen Offenbarung sie sind, nicht unterschieden werden, daß auch das Wort, wodurch er sich selbst ausspricht, nichts andres als er selbst ist. Derselbe Grund, welcher die Einheit der beiden Worte beweist, giebt auch die

1) Si enim mens humana nullam ejus aut suam habere memoriam aut intelligentiam posset, nequaquam se ab irrationabilibus creaturis et illam ab omni creatura secum sola tacite disputando, sicut nunc mens mea facit, discerneret. Ergo summus ille spiritus, sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis; imo non ad illius similitudinem, sed ille principaliter et mens rationalis ad ejus similitudinem. At si aeterne se intelligit, aeterne se dicit; si aeterne se dicit, aeterne est verbum ejus apud ipsum. I. c. 30.

2) Habet mens rationalis, quum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam quis neget, summam sapientiam, quum se dicendo intelligit, gignere consubstantiali sibi similitudinem suam. c. 33.

Einheit von Vater und Sohn; so wenig man jene beiden als zwei Personen unterscheidet, so wenig ist es auch bei ihnen möglich; die una substantia kann auch hier nur die absolute Einheit übrig lassen und das Dogma, welches hier begründet werden sollte, wird nur aufgelöst¹⁾. Die Spekulation kommt darauf zurück, daß Gott als eine einzige Person der von sich wissende und sich offenbarende ist. Nur ist sein Wissen von sich nicht ein Wissen ohne Inhalt, so wenig als seine Offenbarung nur die Offenbarung einer leeren Abstraktion, der Inhalt von beiden ist die Schöpfung mit dem ganzen Reichthum ihrer Formen.

Von dieser Auflösung des persönlichen Unterschieds aus fällt die weitere Entwicklung ganz in die des Augustin zurück. Gott ist seiner eingedenk, erkennt sich, liebt sich und diese Erinnerung, Erkenntniß und Liebe seiner selbst sind die Personen der Trinität²⁾. Der höchste Geist ist seiner eingedenk und erkennt sich, weil er sich liebt, wie er wiederum sich liebt, weil er sich erkennt. Aus diesem Erinnern und Erkennen muß die Liebe Gottes zu sich selbst hervorgehn, also aus ihm selbst; und wenn nun unter dem Gedächtniß am passendsten der Vater, unter der Intelligenz der Sohn verstanden wird, so muß von beiden zugleich der h. Geist ausgehn als die Liebe³⁾; diese kann aber nicht geringer sein als Vater und Sohn, weil der höchste Geist sich eben so sehr lieben muß, als er groß ist⁴⁾. Nun kann nichts dem höchsten Geiste gleich sein als der höchste Geist,

1) An alio verbo dicit se ipsum et alio, quac fecit? aut potius eodem ipso verbo, quo dicit se ipsum, dicit, quaecunque fecit? Nam hoc quoque verbum, quo se ipsum dicit, necesse est id ipsum esse, quod ipsum est; sicut constat de verbo illo, quo dicit ea, quae facta sunt a se. Quum enim etiam si nihil unquam aliud esset, nisi summus ille spiritus, ratio tamen cogit verbum illud, quo se dicit, ex necessitate esse. Quod verius, quam hoc verbum ejus non esse aliud quam quod ipse est? Ergo si et se ipsum et ea, quae facit, consubstantiali sibi verbo dicit, manifestum est, quia verbi, quo se dicit, et verbi, quo creaturam dicit, una substantia est. Quomodo ergo, si una substantia est, duo verba sunt? c. 31.

2) c. 46.

3) c. 48.

4) c. 50.

es ist also die Liebe, es ist der höchste Geist, und zwar ist sie nothwendig und ewig, weil, auch ohne die Existenz der Welt, doch der höchste Geist sich selbst lieben müßte. Da nun ferner Vater und Sohn das höchste Wesen sind, auch nur ein höchstes Wesen sein kann, so können auch Vater, Sohn und die Liebe beider nur ein höchstes Wesen sein ¹⁾. Hieraus folgt auch, daß die Liebe nicht theils vom Vater, theils vom Sohn, sondern nur ganz von beiden ausgehn kann, und ganz von jedem Einzelnen, denn beide sind nicht ihr Prinzip, sofern sie zwei, sondern sofern sie eins sind, also dem Wesen, nicht dem persönlichen Unterschiede nach. Dies Wesen ist aber ihre Unendlichkeit, wo der Begriff des Theils wegfällt, weil doch jeder Theil so groß sein würde als das Ganze.

Hier sind die Personen wieder nicht die Momente des Selbstbewußtseins, es sind die Seelenvermögen der empirischen Psychologie, wie sie schon bei Augustin erscheinen, *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*, nur daß der Wille vorherrschend als Akt, als Liebe gefaßt wird, worin aber auch jener Kirchenvater schon vorangegangen war. Eben damit ist auch schon das stillschweigende Eingeständniß gemacht, daß dem realen persönlichen Unterschied die Verschiedenheit subjektiver Betrachtung untergeschoben ist, denn wollte man hier wirklich die Persönlichkeit der einzelnen Momente festhalten, so würde sogar ein wesentlicher Unterschied hervortreten, weil der Akt des Willens etwas wesentlich andres als der Akt des Denkens ist, sie können also nicht als die Eigenthümlichkeit wirklicher Personen konstituierend angesehen werden, es bleibt in der einen göttlichen Persönlichkeit im Grunde nur ein bloßer Unterschied der subjektiven menschlichen Betrachtung, oder auch nicht einmal dieser.

Ganz verschieden von dieser Deduktion, wo der Ausgang des Geistes von Vater und Sohn als die Liebe beider zueinander aufgefaßt wird, ist die in der besondern Schrift über den Ausgang des h. Geistes. Dort waren Vater und Sohn Prinzip desselben, sofern sie persönlich unterschieden waren, er sollte

1) c. 51.

wenigstens als die Liebe beider zu einander gelten, wenn dies auch immer wieder in die Selbstliebe der einen göttlichen Persönlichkeit zurückfiel; hier aber schlägt Anselm den gerade entgegengesetzten Weg ein, er leitet das Ausgehen des Geistes nicht von den Personen als solchen, sondern von der Einheit des Wesens ab. Der Geist ist Gott aus Gott, dies ist aber Vater und Sohn vermöge des göttlichen Wesens, das in beiden dasselbe ist, folglich sind auch beide das Prinzip des Geistes, wenn man nicht vielleicht ihn zum Prinzip des Sohnes machen will¹⁾. Dies hebt sich aber in sich selbst auf. Ist das göttliche Wesen Prinzip des Geistes, so ist es also nicht der Vater, nicht der Sohn, sondern jene unterschiedlose Einheit, die jetzt plötzlich aus sich einen Unterschied hervorbringen soll. Außerdem ist auch der Geist das eine göttliche Wesen, man muß also sagen, daß er von sich selbst ausgeht. Anselm sagt nun freilich, daß keine Person von sich selbst ausgehen könne; das ist wahr, aber eben deshalb geht auch der Geist nicht vom Wesen, sondern von den Personen als solchen aus. Das Entgegengesetzte widerspricht dem Sinn der Kirche, wie es jede spekulative Auffassung vernichtet. Es würden Vater und Sohn für sich wieder zu einer Einheit zusammengehen, und diese als eine neue Spitze den Geist hauchen, die sich dann nicht wieder eben so zur Einheit umbiegen ließe. Eine doppelte Zusammenfassung, erst von zwei, dann von drei Personen vernichtet die Einheit; es ist eine richtige Andeutung Augustins, daß diese eben der Geist sei, und so läßt sich so wenig das Wesen als sonst irgend eine Einheit von Vater und Sohn zum Prinzip des Geistes machen, der persönliche Unterschied beider muß auch hier festgehalten werden.

Für das Begreifen des persönlichen Unterschieds ist bei Anselm noch wenig geschehn, alles wird nur noch postulirt, ohne

1) Quoniam deus de deo, i. e. essentia spiritus s. de essentia patris, quae una est in tribus, esse intelligitur, necesse est, ut de filio eum communiter esse confiteamur, si filius non est de illo; de hoc enim est spiritus s., quod est filius et quod est pater. de spir. s. c. 19. Ziegler a. a. D.

die Denkbarkeit nachzuweisen. Es wird gesagt, Vater, Sohn und Geist seien jeder für sich eine Totalität, als höchste Essenz bedürfe keiner des andern; der Vater erkenne sich nicht erst durch den Sohn, noch sei der Sohn seiner eingedenk durch den Vater, jeder sei vielmehr für sich eine vollkommene Person, jeder für sich Gedächtniß, Intelligenz, Liebe. Nur darin unterscheiden sie sich: der Vater ist, was er ist, immer als zeugend, er ist nicht überhaupt nur die Intelligenz, sondern die zeugende Intelligenz, die hauchende Liebe; der Sohn ist eben so wenig bloß schlechtthin unendliches Wissen, Weisheit u. s. w., sondern immer das gezeugte Wissen, die gezeugte Weisheit, und auch der h. Geist ist immer nur die gehauchte Liebe; sie sind alle drei das unendliche Wesen, doch immer mit ihren persönlichen Proprietäten, der Sohn ist nie der Vater, weil er nicht die zeugende, noch der Geist, weil er nie die ausgehende unendliche Person ist ¹⁾. Aber dies alles wird nur gesagt, nirgends aber wirklich begriffen und denkbar gemacht; auf die Frage, wie nun eigentlich der höchste Geist und sein Wort zwei seien, kann auch Anselm nur eingestehn, dies lasse sich nicht bestimmen, es liege in den Relationen. Es bleibt immer nur bei der alten vagen Mitte zwischen Trithëismus und Unitarismus. So wie man den Unterschied auf einen bestimmten Begriff bringen will und nun die Personen auch wirklich als Personen faßt, so wird auch alsbald widersprochen; sie seien nicht besondre Individuen, wie etwa drei Menschen, sondern immer nur ein Wesen. Die Mangelhaftigkeit der menschlichen Sprache habe keine hinreichende Bezeichnung dafür, während in Wirklichkeit doch der Begriff selbst fehlt. Dieser kann sich aber nicht aus der bloßen Betrachtung des Begriffs der Person ergeben, erst, wo die Auffassung der Trinität vollendet ist, wo die Entfaltung der Einheit des Wesens zur persönlichen Trias und ihre Zurückführung zur Einheit wirklich vorliegt, kann sich auch die Bedeutung der

1) Filius non est pater aut alicujus spiritus, quamvis se ipso memor sit et amet, quia non est memoria gignens aut amor ab alio ad similitudinem sui spiritus procedens, sed quicquid existit, tantum gignitur, et est, a quo spiritus procedit. monol. c. 59.

einzelnen Begriffe ergeben. Darin besteht gerade das Verkehrte der von der Kirche verworfenen Versuche, den Sinn des Dogma zu bestimmen, daß sie von einem einzelnen Begriff aus, der, nur erst vorläufig aufgenommen, noch gar keine entschiedne Bedeutung hat, das Ganze erfassen wollen. Dies ist aber schon aufgegeben und man bleibt einseitig an der Wesenseinheit oder dem persönlichen Unterschied kleben. Den Anselm führt seine philosophische Richtung eigentlich zu einer Verflüchtigung des persönlichen Unterschieds in die Einheit, welche selbst eine persönliche wird, aber eben so mächtig ist in ihm das religiöse Leben; an den Anfang der Scholastik gestellt, ist Wissenschaft und Glaube in ihm gleich lebendig, und der letztere bewahrt ihn vor jenem Schritt. Er hatte die Versöhnungslehre in seiner Schrift *cur deus homo* auf einen wissenschaftlichen Ausdruck gebracht, diese Hauptgrundlage der Trinitätslehre stellte ihn sogleich auf einen andern Standpunkt, auf dem die nothwendige Unterscheidung der Personen um so schärfer hervortrat. Dies geschieht allethalben, wo Anselm von der Soteriologie aus auf die Gottheit des Sohns schließt. Gerade da aber ist er am meisten originell, wo er für das religiöse Bewußtsein einen wissenschaftlichen Ausdruck und eine Begründung im Gottesbegriff sucht. Obgleich durch jene Abhandlung die Christologie nicht weiter gefördert ist, so erhält doch die Trinitätslehre auch im Zusammenhang der Wissenschaft eine festere Begründung.

Bei jedem Ausgehn von der Heilslehre macht sich leicht vorherrschend der persönliche Unterschied geltend, oft eben so einseitig, wie bei einer philosophischen Richtung die Einheit des Wesens. Fast eben das, was in der griechischen Kirche als Tritheismus aufgetreten war, erscheint, nur noch roher, bei Roscellin. Auch er war von der Christologie aus zu seinen Ansichten über die Trinitätslehre gekommen. Er sagte, wenn man bei der Dreiheit der Personen die Einheit des Wesens dennoch so festhalten will, daß man die drei nicht wirklich als drei Individuen auffaßt, so muß man sagen, daß auch Vater und Geist mit Mensch geworden sind ¹⁾. Auch hier ist

1) Si in deo tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres

jene Ansicht, daß jedes persönliche Bewußtsein auch ein besonderes substantielles Substrat haben müsse, worin und wodurch sie subsistirt. Roscellin mußte zwar zu Soissons widerrufen, i. J. 1092, dies konnte aber den Streit nicht beendigen, er erklärte, daß nur die Furcht, von dem Volke zerrissen zu werden, ihn dazu bewogen habe. Anselm, damals schon Bischof von Canterbury, trat nun gegen ihn auf, und so stießen damals auf theologischem Gebiet die beiden streitenden philosophischen Systeme, Realismus und Nominalismus, feindlich zusammen¹⁾. Roscellin giebt sich durchaus als Nominalist zu erkennen. Von ihm und seinen Anhängern sagt Anselm, sie hielten die allgemeinen Substanzen für leere Worte (*status vocis*), die ihre Wirklichkeit nur als Hauche hätten, sie könnten die Farbe nur als einen gefärbten Körper, die Weisheit nur als den vernünftigen Geist denken. Sie wollten also durchaus nicht über die einzelnen Dinge hinausgehn, nur diese besondern Existenzen galten ihnen, jeder Begriff dagegen war ihnen etwas Hohles, Nichtiges. Sie blieben bei den Vorstellungen stehn und leugneten nicht nur die reale Subsistenz, sondern sogar die Nothwendigkeit der Begriffe, weil sie in den Dingen nichts fanden, das über sie hinaus zu etwas Allgemeinerem fortgetrieben hätte. So fielen alle Verhältnisse der Dinge unter einander für sie weg, jedes existirte nur in seinem unmittelbaren Dasein, ohne irgend eine Beziehung, die darüber hinausgriffe und größere Massen in eine wirkliche Verbindung brächte, jedes ist in seinem unmittelbaren Dasein ein Atomon. Mit dieser Vereinzelung der Dinge fiel auch jede Möglichkeit einer Einwirkung derselben auf einander weg, wie sie sind, so bleiben sie, jede Veränderung wird durchaus undenkbar. Hierin zum Theil ist es begründet, daß Roscellin, nach Abälard, leugnete, es könne etwas Theil eines Andern sein. Das Ganze schließt schon seine Theile, aber als Bestandtheile des Ganzen in

res, unaquaque per se separatim, sicut tres angeli aut tres animae, ita tamen, ut potentia et voluntate omnino sint idem, ergo pater et spiritus s. est incarnatus. Bei Anselm. de incarn. verb. c. 1.

1) Über den Realismus und Nominalismus vergl. Baur a. a. D. II, 406 ff.

sich und der Theil existirt nur als Theil des Ganzen, das also auch wieder gewissermaßen in ihm enthalten ist, ohne freilich zu bemerken, daß dies Letztere nur ein ideales, nicht, wie bei dem Erstern, ein reales Begriffensein ist. Der Nominalismus ist die Reaktion des unmittelbaren Anschauens gegen das philosophische Denken, das nothwendig Abstraktion ist, er ist aber viel zu sehr selbst Abstraktion, obgleich die des Empirismus, als daß er bei dieser Anschauung stehn bleiben könnte, und er geht sogar gerade dadurch darüber hinaus, daß er sie in der völligen Vereinzelnung der Dinge festhalten will.

Wer schon die äußern Beziehungen der Dinge zu einander leugnet, wem das Universum in eine Masse einzelner Existenzen zerfällt und schon jede Theilung, wenigstens wenn sie über die rohe Zerstückelung hinausgeht, undenkbar wird ¹⁾, dem muß der Begriff einer innern Relation, wie sie das kirchliche Trinitätsdogma in Gott setzt, durchaus in sich widersprechend erscheinen. Von hier geht also der Widerspruch gegen die gewöhnliche Fassung desselben in jener Zeit aus. Roscellin glaubt es gegen die ungläubigen Juden und Muhamedaner vertheidigen zu müssen. Er geht, wie er nur das Einzelne als wirklich anerkennt, von den drei Personen aus, die ihm als solche im kirchlichen Glauben gegeben sind. Sollen sie reale Wirklichkeit haben, so fordert auch jede ein besondres substantielles Substrat ihres Daseins, sie sind zugleich tres res. Diese tres res können aber nicht zugleich una res sein, denn wie nicht einmal verschiedene Begriffe in verschiedenen Beziehungen auf dieselbe Sache sich anwenden lassen, sondern nur die einzelne Vorstellung, welche unmittelbar durch das Anschauen entstanden ist, so können noch viel weniger mehre Dinge in eine reale

1) Wenn Abälard gegen Roscellin bemerkt, (ep. XXI. opp. Abael. et Helois.) er müsse auch sagen, Christus habe nicht ein Stück Fisch gegessen, wie es doch in der Schrift heiße, so ist dies absichtliche Entstellung; Roscellin stritt gar nicht gegen die Möglichkeit der Zerstückelung, sondern nur gegen eine solche Theilung, in der der Theil noch gewissermaßen kein Ganzes geblieben wäre, wie es aus dem freilich noch ziemlich schlecht gewählten Beispiel von dem aus Wand, Dach und Fundament bestehenden Hause hervorgeht.

Einheit zusammengehn. Jede der drei Personen ist also Gott in substanzialer Individualität, wie drei menschliche Individuen auch nicht una res sind. Der Gattungsbegriff, unter den sie fallen, ist freilich derselbe, aber so ist es auch bei den Menschen, ohne daß dadurch eine reale Einheit bewirkt würde, und dieser Gattungsbegriff ist außerdem dem Nominalisten nur ein *status vocis*; nur die Übereinstimmung des Willens bleibt für die Einheit übrig, um so mehr, da bei einer so völligen Vereinzlung der Dinge dieser als Prinzip der individuellen Persönlichkeit durchaus in den Vordergrund treten muß. Anselm sagt daher ganz richtig, Roscellin hätte gar nicht bloß sagen müssen, die drei Personen seien *tres res*, sondern sie seien drei Götter¹⁾; wenn er aber meine auf diese Weise der Schwierigkeit entgangen zu sein, welche die substanziale Einheit in der Christologie verursache, so irre er, ihn müsse die wesentliche Allgegenwart des Vaters und Geistes doch zu der Annahme zwingen, daß beide mit inkarnirt seien.

Gegen diese Verirrungen macht Anselm seinen bessern Gottesbegriff geltend. Gott ist nach ihm nothwendig nur einer, und auch bei der Mehrheit der Personen darf doch nicht eine substanziale Verschiedenheit angenommen werden, denn der Name Gott ist durchaus Name der Substanz. Wer aber *tres res* zählt, nimmt also drei göttliche Wesen an, was durchaus dem Gottesbegriff widerspricht; ihn sogar völlig aufhebt. Sind drei göttliche Substanzen da, so sind auch drei höchste Güter, da Gott das höchste Gut ist; also überall innere Widersprüche. Der Nominalismus löst aber das Gottsein durchaus von dem Wesen ab. Unmittelbar kommt seiner einen *res* nur der Name Vater, der andern der Name Sohn, der dritten heiliger Geist zu, soll ihm also noch außerdem der Name Gott zukommen, so kann dieser auch nur ein *status vocis* sein; wo jene Wörter Vater, Sohn und Geist die eigenthümlichen Bezeichnungen sind, kann für den Nominalisten jeder andre nur etwas äußerlich Beigelegtes, nicht aber durch die wesentliche Beschaffenheit Gegebenes sein; wie einem Menschen das Königssein nur äu-

1) l. c. cap. 3.

berlich, accidentell ist, so hier den drei Personen, wenn sie zugleich tres res sein sollen, das Gottsein ¹⁾. Die göttliche Substanz ist also durchaus eine und ungetheilt, wie die Quelle, welche als Fluß fortläuft und zum See sich erweitert, dennoch ist nur der Sohn Mensch geworden, wie wenn man den Bach mit einer Röhre umschließt, nur dieser darin eingeschlossen ist, obgleich Quell und See nicht ihm fremd sind. Dies ist ein schlechtes Analogon, es fällt wieder in den alten Substanzialismus zurück. Doch dies ist nur vereinzelt. Sonst ist bei Anselm gerade wesentlich der Fortschritt zu der Auffassung Gottes als des absoluten Subjekts. Bei Erigena ist Gott nur noch der Inhalt des Denkens, hier ist darüber hinausgegangen, Gott ist weder das Denken, noch sein Inhalt, sondern das selbstbewusste Subjekt, dessen Denken einen unendlichen Inhalt hat, wenn es auch nur eine numerische Endlosigkeit ist. Anselm unterscheidet mit Bewußtsein die Momente des Selbstbewußtseins in Gott, indem er sie mit den Personen der kirchlichen Trinität zusammenstellt, diese in ihnen wiederfindet. Hierin liegt hauptsächlich das, wodurch er so viel höher als der Nominalismus steht. Dort ist Gott nur die in sich verschlossene, innerlich unterschiedlose und nach innen und außen beziehungslose Einheit. Die Offenbarung in Schöpfung und Erlösung wird zum Unbegriff; hierin trifft er mit seinem geraden Gegensatz, dem hohlen Platonismus zusammen; in diesem war sie unmöglich, weil Gott bloß Form, der allgemeine Begriff des Seins war. Diesem fehlte aller Inhalt, er war nur der Reif, der die besondern Existenzen umschloß. Im Nominalismus ist Gott gleichsam nur Inhalt, er ist eine besondere Existenz neben andern besondern Existenzen, bloße Vorstellung, oder vielmehr das einer besondern Vorstellung entsprechende Dasein. Hier ist eben so wenig eine Möglichkeit der Offenbarung, denn diese einzelne Existenz ohne allgemeinere Bedeutung, ohne weitere Beziehung muß unmittelbar angeschaut werden, geschieht dies, so werden wir um eine einzelne Vorstellung bereichert, die in sprödem Fürsichsein neben den andern, eben so starr für sich beharrenden dasteht. So

1) c. 3.

ist das Stehenbleiben im Reich der Vorstellung eben so unfruchtbar als die hohle Abstraktion; beiden Abwegen gegenüber ist die richtige Auffassung bei Anselm um so mehr anzuerkennen, wenn er Gott als das selbstbewußte Subjekt bestimmt, dessen Denken einen unendlichen Inhalt hat, dessen Wille die absolute Güte ist. Indem er aber dies unmittelbar auf die kirchliche Trinitätslehre übertrug, geriethen seine spekulativen Ideen in eine schiefe Stellung, wo sie selbst eben so wenig ihre volle Konsequenz erreichen, als die ganze Eigenthümlichkeit der Kirchenlehre gewahrt wird. Schon hier ist also nicht bloß der Form sondern auch dem Inhalte nach ein Auseinanderfallen von Glauben und Wissen, Philosophie und Religion, das sich gerade in diesem Dogma, dem gemeinschaftlichen Boden der Philosophie und Theologie, zunächst zeigen mußte. Bei Anselm trug die Religion noch das ganze Wissen und Denken in ihrem Schoße, sie freut sich dann des erstarkenden Kindes, sie hofft, darin sich selbst und doch einen andern zu finden. Aber bald reißt es sich los, es irrt, wie die Weisheit des Siraciden, umher und sucht eine gewisse Stätte — auf Erden; wenn es auch aus den akademischen Lehrjahren, ihren Hoffnungen, lustigen Träumen, ihren Täuschungen und Verwirrungen oft gern in das mütterliche Haus zurückkehrt, glaubt es doch, wenn erst ein fester Boden gefunden ist, nur das Haupt erheben zu dürfen, um damit in den Himmel hineinzureichen. Aber dieser scheinbar feste Boden ist von philosophischen Abstraktionen gebildet, die zum Theil falsch, zum Theil keine Grundlage für das kirchliche Dogma sind; dennoch will man dies in die zum Theil ganz inadäquaten Formen fassen. So erscheint die Trinität bald als die Form des Werdens, die Proprietäten werden verflüchtigt und der Vater scheint sich selbst als Sohn zu zeugen; andre halten die Dreiheit der Personen so starr fest, daß sie tres essentias, verschieden von den Personen wie von dem göttlichen Wesen bekannten, andre sogar die Eigenschaftsbegriffe hypostasirten¹⁾.

1) Abael. introd. in theol. II, 5—8. Die Ansicht Gilberts von Porree wird unten weiter entwickelt.

Dies sind die Erscheinungen, wie sie in dem jugendlichen Leben der Scholastik vorkommen mußten. Aber ähnliche Abweichungen und Gegensätze, in denen sich doch nur nach verschiedenen Seiten der Gegensatz der Philosophie zu dem Inhalt des Glaubens ausspricht, können erst da weiter berücksichtigt werden, wo sie von einer bedeutendern Persönlichkeit getragen werden. Eine solche ist Abälard, in dem die Verschiedenheit der Resultate einer spekulativen Betrachtung von dem Inhalt der Kirchenlehre bestimmt hervortritt. Ihm fehlt allerdings die Tiefe des Gemüths wie der Wissenschaft, aber ein reicher Geist mit dem vielseitigsten Interesse stellt er die Jugend der Scholastik dar; geistreich, aber nicht tief, vielseitig, aber nicht umfassend, selbstvertrauend, aber nicht sicher bleibt er immer ein Jüngling ohne zum Mann zu reifen, auch sein Alter ist nur eine gebrochene Jugend. Er ist eigentlich nur Philosoph, nicht Theolog, erst Aufforderungen von außen und das eigne vielseitige Interesse führte ihn zur Theologie. Im Vertrauen auf die Wahrheit des Glaubens, wie auf die Macht der Philosophie, glaubte er ihn durch die Spekulation seinem Inhalte nach wiederzufinden, nur daß er dann wirklich zum Wissen geworden wäre, denn: *quid ad doctrinam loqui proficit, si, quod docere volumus, exponi non potest, ut intelligatur* 1). Sollte der Glaube zum Wissen werden, beide ihrem Inhalt nach sich gleich sein, so konnte dies nur auf seiner innern Nothwendigkeit beruhen, nur so konnte das Resultat des konsequenten Denkens damit zusammenfallen. Aber es war nicht berücksichtigt, daß hier auch vorausgesetzt wurde, mit der Form des Denkens sei auch sein Inhalt gegeben. Ein solcher Versuch, den Glauben zum Wissen zu erheben, liegt ganz im Charakter Abälards. Ein lofty spirit, kühn in seinen Spekulationen, kam er früh nach Paris, überflügelte bald seine Lehrer; früh berühmt, neben seiner Heloise auch dem Leben zugewandt, durch die Liebe in der Elastizität des Geistes erhalten, besaß er den Glanz, den Reichthum und die Freiheit des Wissens, aber der

1) ep. IX Bernard. ad Innoc. opp. Abael. et Helois. Par. 1616.

Glaube hatte sich nicht tief in sein Gemüth gesenkt, nur manche Ideen hatten ihn mehr durch Höhe, Kühnheit, Poesie getroffen, als mit ihrem tiefen Ernst ergriffen. So bildet er einen Gegensatz zu Anselm, der mit der ganzen Tiefe seines Geistes und Charakters dem Ernst der Wissenschaft und des Glaubens zugewandt war, während er die Kühnheit des Denkens repräsentirt. In beiden aber charakterisirt sich diese erste Periode der Scholastik, indem sie, obgleich im Vertrauen, daß die Resultate des Glaubens und Denkens zusammenfallen müssen, doch frei und selbstthätig der Kirchenlehre als dem Objekt ihres Denkens gegenübertreten, während die großen Männer des folgenden Zeitraums sich darin versenken. So hat ihre Eigenthümlichkeit eine symbolische Bedeutung.

Abälard ging über Anselm hinaus, indem er nicht so fortwährend den Inhalt des kirchlichen Glaubens vor Augen hat, dessen Vernünftigkeit und innere Nothwendigkeit er nachzuweisen sucht; er geht rein den wissenschaftlichen Weg, abstrahirt von jenem Inhalt, im Vertrauen ihn als Resultat der Spekulation wiederzuerhalten. So muß er die Nothwendigkeit in Sein und Denken noch viel mehr hervorheben¹⁾. Dies erscheint zunächst in seiner Lehre von dem Verhältniß der Welt zum göttlichen Wesen. Sie ist dessen nothwendige und vollkommene Offenbarung, denn „Gott kann nur, was er thut, und kann es auch nur dann, wenn er es thut“²⁾; so ist ihr Umfang dem der göttlichen Macht gleich, diese aber ist der Kern des göttlichen Wesens, die Weisheit, also die Geistigkeit Gottes, ist ein ihr subordinirter Begriff, sie ist aliqua potentia. In der Welt ist und geschieht daher alles mit Nothwendigkeit. Dieselbe Nothwendigkeit ist in noch engerm Sinn im göttlichen Wesen. In der Welt mischt sich durch das Zusam-

1) Schon Anselm hatte gesagt „Gott spricht immer aus, was er denkt“ (monol. c. 28). Hier ist freilich zunächst nur noch von der innern Offenbarung Gottes die Rede, aber Abälard giebt die Rehrseite „Alles was geschieht, geschieht nothwendig in dieser Art und zu dieser Zeit.“ Wo die innere Offenbarung durch den Sohn aufgegeben ist, wie es bei Abälard faktisch der Fall ist, ist dies ein nothwendiger Fortschritt.

2) introd. in theol. III, 5. p. 1115—1121.

menstoßen der einzelnen Dinge immer Äußerliches ein. Sie treten in Verhältnisse zu einander, die ihnen nicht an sich nothwendig sind, hier erscheinen accidenzielle Relazionen, die nicht das Ansich der Dinge, nicht ihre Substanz sind: das Gefäß ist nicht das Wasser, das es enthält, die Farbe nicht der Körper, die Weisheit nicht die Seele, woran sie haftet, sie können vielmehr solcher Accidenzen beraubt werden, ohne selbst darum aufzuhören¹⁾. Diese Äußerlichkeiten und Zufälligkeiten können aber bei Gott als dem absolut Nothwendigen nicht stattfinden. Die göttliche Natur ist durchaus einfach, dennoch ist in ihr eine Trinität und zwar nicht, wie die Sabellianer meinen, eine bloße Namenstrinität, sie ist vielmehr wirklich, ohne doch die Einheit der Natur zu stören, die eben darin besteht, daß die göttliche Natur das wirklich ist, was sie hat; die göttliche Natur, die göttliche Substanz ist eben diese Trinität²⁾. Diese Einfachheit der Substanz hebt die Trinität keineswegs auf, obgleich darin allerdings keine Verschiedenheit von Theilen, Accidenzen, Formen existirt; denn ein Ding, das wesentlich nach Substanz und Zahl dasselbe ist, unterscheidet sich doch nach seinen Eigenthümlichkeiten, wonach es selbst auf verschiedene Weise zu bestimmen ist, indem etwas andres der Substanz, andres dem Körper u. s. w. eigenthümlich ist. So können auch in dem einen göttlichen Wesen verschiedne Proprietäten sein, wonach sich drei Personen unterscheiden lassen. Denn wie in einem Menschen, der zugleich Substanz, Körper u. s. w. ist, außerdem vielleicht in verschiednen Beziehungen Vater und Sohn, eine andre die Eigenthümlichkeit des Vaters, eine andre die des Sohnes, eine andre der Substanz, des Körpers ist, so ist auch in Gott, obgleich sein Wesen nur eins ist, doch eine andre die Proprietät des Vaters, wonach er zeugt, eine andre die des

1) II, 10. p. 1069.

2) Non propter hoc naturam illam boni simplicem dicimus, quia est pater in ea solus, aut filius solus aut spiritus s. solus, aut sola est ista nominis trinitas sine substantia personarum, sed ideo simplex dicitur, quia est hoc quod habet, excepto quod relative quoque persona ad alteram dicitur. l. c.

Sohns, wonach er gezeugt wird, eine andre die des h. Geistes, wonach er ausgeht¹⁾. So kann auch derselbe Mensch als Subjekt in allen drei Personen der Grammatik erscheinen, je nachdem er spricht, zu ihm oder von ihm gesprochen wird, und so ist auch hier die erste Person gewissermaßen Prinzip der beiden andern und die erste und zweite Prinzip der dritten²⁾.

Hier bleibt nur ein vollkommener Modalismus übrig, obgleich Abälard wiederholt die sabellianische Ansicht zurückweist, nur lehrt er nicht ein Erscheinen des göttlichen Wesens als Vater, Sohn und Geist in der Zeit, sondern nothwendige Verhältnisse vor aller Zeit. Wie er sich überhaupt auf die innere Nothwendigkeit beruft, so ist er jeder Einmischung von Zeitverhältnissen feind. Deshalb verwirft er den von Anselm gebrauchten Vergleich der Trinität mit einem als Bach fortfließenden, zum See sich erweiternden Duell; er mische Zeitverhältnisse ein, so daß dieselbe Person, wenn sie wolle, Vater, Sohn und Geist sein könne³⁾.

Abälard sucht auf andre Weise das Verhältniß von Vater, Sohn und Geist begreiflich zu machen, aber wenn er auch den Zeitunterschied aufhebt, so erreicht er eben so wenig den Sinn des kirchlichen Dogma, da er den Begriff der Person ganz aufgibt und im einseitigen Festhalten der Einheit auf den Unterschied von Substanz und Accidens zurückkommt, das Verhältniß der Personen unter einander aber durch die Subordination der engern Begriffe unter die weiteren zu begründen sucht. Gott ist die Trinität, dies ist immer der Grundgedanke, wogegen der andre, daß jede Person Gott ist, sehr zurücktritt. Daher kommt er auf das Verhältniß der materia und des materiatum. Das Wachs ist etwas Andres als das daraus geformte Bild, und doch sind sie eins. Hier ist der Unterschied der Materie und der Form, aber es erscheint auch sogleich die Unangemessenheit zur kirchlichen Lehre. Denn hier ist der Vater nur das materielle Substrat, dem es entweder ganz gleich-

1) II, 12. p. 1079.

2) II, 12. p. 1080.

3) II, 13. p. 1085.

gültig ist, Person zu sein, wenn nämlich zwischen Sohn und Vater ein realer Unterschied sein soll, oder der, wenn doch in Gott kein Unterschied von Wesen und Form sein soll, zur bloß subjektiven Abstraktion wird, während der Sohn allein die ganze Gottheit ist. Wollte man nun aber auch den Sohn als die bloße Abstraktion der Form fassen, nicht als das geformte Wesen, so wäre dies dem Sinn Abälards zuwider, und es würde außerdem das Verhältniß von Vater und Sohn nicht unter die Kategorie des Unterschiedes, sondern des Gegensatzes fallen. So wird immer, wenn Abälard auch das Gegentheil will, der Unterschied zum bloß subjektiven, nur die menschliche Betrachtung setzt ihn, ohne daß er in dem absolut mit sich identischen Wesen existirt. Dies tritt besonders hervor, wenn Abälard die Trinität mit einem ehrnen Siegel vergleicht. In dem Siegel ist das Erz selbst die Materie, woraus es besteht, die Figur aber des darin eingeschnittenen Bildes ist die Form, und das Siegel selbst hat durch diese beiden seine vollkommene materielle und formelle Existenz, durch ihr Zusammentreffen ist es vollendet, denn das Siegel ist nichts als das auf diese bestimmte Weise geformte Erz. Hier ist eine wesentliche Gleichheit zwischen dem Erz, welches der Stoff, und dem ehrnen Siegel, dessen Stoff es ist, während doch beide in ihren Proprietäten verschieden sind. Eben so ist das Verhältniß beider dem von Vater und Sohn analog, denn bei der wesentlichen Identität ist doch das Siegel ehren aus dem Erz, nicht umgekehrt dies aus dem Siegel; das Erz ist der Stoff des Siegels, nicht umgekehrt dieses der des Erzes. Eben so ist aber auch das Erz nicht Stoff seiner selbst, denn nicht wird das Erz aus dem Erz — der Vater macht also nicht sich selbst zum Sohn — und obgleich die Materie dasselbe ist, was das daraus Geformte (materiatum), so ist das materiatum doch nicht die materia, noch die materia das materiatum. Hier ist nun erst ein doppelter Unterschied, aber das Siegel kann zum Siegeln gebraucht werden; indem dies geschieht, das bloß noch Mögliche wirklich, das sigillabile zum sigillans wird, erscheint ein dreifacher Unterschied, nämlich aes, sigillabile, sigillans; unter diesen ist dann dasselbe Verhältniß, wie unter den Personen der Trini-

tät, das sigillabile oder das Siegel selbst ist aus dem Erz, das sigillans aber aus diesem und dem sigillabile 1).

Hier ist der Sohn wieder der ganze persönliche Gott, in dessen völliger Identität mit sich selbst durchaus kein realer Unterschied ist, nur die subjektive Betrachtung sondert darin das Wesen, welches aber in Wirklichkeit die Form schon nothwendig an sich trägt, und den Akt des Wirkens. Dem kirchlichen Dogma ist hier keineswegs genügt, es sind nicht drei Personen, sondern nur eine dreifache Weise, Gott nach seinem Wesen oder als absoluten Geist, oder seinem Wirken nach zu betrachten, während im Grunde völliger Unitarismus gelehrt wird. Auf dasselbe Resultat führt es, wenn Abälard das Verhältniß von Vater und Sohn mit dem von genus und species vergleicht, die letztere hat ihr Wesen im genus, wird gleichsam daraus geboren nicht umgekehrt. Das Besondre hat sein Wesen im Allgemeinen; so ist der Sohn die einzelne reale Existenz, und der Vater wird im Grunde zu einer bloßen Abstraktion. Es sind immer nur Unterschiede, die das betrachtende Subjekt setzt, und der Unterschied vom Sabellianismus ist nur der, daß die Einmischung von Zeitverhältnissen allerdings wegfällt, wenigstens in der Beziehung von Vater und Sohn, doch aber nur deshalb, weil die völlige Einheit sie ausschließt und zu einem realen Unterschied nicht fortgeschritten wird.

Dasselbe, aber auch wie wenig adäquat die Analogien den Verhältnissen sind, die sie denkbar machen, geht aus der Art hervor, wie Abälard die Eigenschaften des göttlichen Wesens unter die Personen vertheilt. Der Vater wird als die absolute göttliche Macht bestimmt, der Sohn als die Weisheit, welche auch eine potentia, doch nur eine potentia discernendi ist 2), der Geist ist dann die Güte, Liebe, das Wohlwollen (caritas et benignitas), wonach Gott will, daß alles aufs Beste geschieht 3). Diese Trinität ist in Gott nothwendig, sie folgt aus der Idee der Vollkommenheit, denn Gott würde nicht in allem vollkommen sein, wenn er in irgend etwas machtlos

1) II, 13. p. 1081. 1082.

2) introd. I, 8. p. 985.

3) I, 9. p. 985 f.

wäre, noch vollkommen selig, wenn er getäuscht werden könnte, oder vollkommen gütig, wenn er nicht alles aufs Beste eingerichtet wollte. So heißt denn Gott als Vater, Sohn und Geist bekennen nichts anders als ihn als höchstes Gut bekennen 1). So wirft Abälard sich in verschiedenen Versuchen umher, und doch leistet keiner, was er soll. Hier werden die Eigenschaftsbegriffe angewandt, aber auch diese geben entweder gar keinen Unterschied, weil sie an derselben Einheit haften, oder sie geben hypostasirt zugleich einen wirklichen Gegensatz. Es ist aber auch noch eine Differenz in den Verhältnissen dieser Eigenschaftsbegriffe, die Weisheit ist als eine besondre Modifikation der Macht, nach Abälards freilich etwas roher Darstellung, dieser als engerer Begriff subordinirt, die Güte hat bei ihm aber gar kein Verhältniß zu diesen Eigenschaftsbegriffen, sondern nur zu der göttlichen Persönlichkeit. Nun sollen freilich Macht, Weisheit und Güte nicht so auf die Personen angewandt werden, daß jede nur dies wäre, sondern jede ist das ganze göttliche Wesen nur mit dem vorherrschenden Charakter der Weisheit, Macht, Güte, aber damit ist denn auch sogleich jeder wirkliche Erfolg für die Bestimmung und Denkbarkeit der trinitarischen Verhältnisse aufgegeben; das ganze Bemühen war nutzlos. Zugleich drängt sich aber auch die Frage auf, warum nicht eben so auch die übrigen Eigenschaftsbegriffe in verschiedenen Personen sich hypostasiren, und selbst wenn dies besser als durch eine Berufung auf die Auktorität der Offenbarung widerlegt wäre, so führt doch das Ganze nicht zu persönlichen Verhältnissen. Wie aber hier die Bestimmungen sind, ist die Allmacht des Vaters eben nur seine Ungezeugtheit, die absolute Nothwendigkeit, die Aseität, also nur der abstrakte Begriff des göttlichen Wesens, der, an sich noch ziemlich inhaltleer, höchstens eine Bestimmung über das Dasein, nicht aber über das Wesen selbst ist. Erst in der Weisheit, die in besonderm Sinn dem Sohne beigelegt wird, kommt die Geistigkeit dieses absoluten Daseins hinzu. Wenn

1) Tale est ergo deum patrem et filium et spiritum s. profiteri, ac si ipsum, ut dictum est, summum bonum esse praedicemus. I. c.

sie nun aber als *potentia discernendi* der absoluten Macht, jener Weisheit wie ein engerer Begriff subordinirt sein soll¹⁾, so ist das eine rohe und unwahre Darstellung. Diese Weisheit wird dann ferner als der *Logos*, das intelligible Wort²⁾, bezeichnet, was dann zugleich Organ der Offenbarung ist. Aber der Inhalt der Weisheit ist nur das welt schöpferische Wort, also wesentlich das Endliche, nicht das Unendliche. In diesem Sinn erinnert Abälard daran, daß schon Augustin in den platonischen Schriften das schöpferische Wort, welches bei Gott sei und Gott sei, gefunden habe, bei ihm selbst folgt dies aber auch daraus, daß der Umfang der Macht dem Umfang des Wirkens gleichgesetzt wird, das Wissen kann aber, da es nur eine Modifikation der Macht sein soll, nicht über den Umfang derselben, also auch nicht über den des Wirkens hinausgehn³⁾. Hier tritt sehr bestimmt die Auffassung Abälards, welche nie ausgesprochen wird, doch aber allethalben zum Grunde liegt, und ihn mit der Kirche entzweite, hervor: das göttliche Wesen habe in seiner Selbsterplikation nur die einseitige Richtung zur Welt hin, ohne eine Reflexion auf sich selbst. Deshalb kommt es bei ihm nirgends zu einem entschiednen Hervorheben des göttlichen Selbstbewußtseins; die Nothwendigkeit, Gott als selbstbewußten Geist zu erkennen, wird ihm gar nicht klar; er ist nur intelligenter Welt schöpfer, ohne daß seine Intelligenz den dunkeln Realgrund seines Wesens zur wirklichen Persönlichkeit erhellte, da sie nur die einseitige Richtung nach außen hat. Hierdurch ist auch die Auffassung des Geistes bestimmt;

1) — quum ipsa scilicet divina sapientia aliquid sit de divina omnipotentia, quum sit ipsa quoque aliqua potentia. Sapientiam namque dicimus potentiam discernendi. I, 10. p. 991.

2) *Logos* itaque filius dei quum dicitur, id est verbum, secundum eam significationem sumitur, secundum quam — mentis conceptum seu rationem mentis significat, non vocis prolationem. I, 11. p. 993.

3) Dennoch lehrt Abälard ein gewisses Hinausgreifen des göttlichen Denkens über seine Macht, wenn er sagt, Gott sehe von Ewigkeit vorher, was er in der Zeit thut (introd. II, 16. p. 1095); es macht sich aber darin nur die Subjektivität des Abendlandes gegen die Konsequenz des Systems geltend.

er kann nur die einseitige Beziehung auf die Welt haben. Er ist auch bei Abälard die Liebe, aber ganz anders als bei Augustin. Dort war er die nothwendige Selbstliebe Gottes, hier dagegen ausschließlich die mittheilende Liebe (*benignitas, caritas*), geboren von der *Penia*, wie es Plato im *Symposium* darstellt, nicht aus der Kenntniß von dem Werth des geliebten Gegenstands. In diesem Sinn heißt es dann mit Recht, daß Gott eine solche Liebe nicht gegen sich selbst haben könne, weil er nichts bedürfe ¹⁾. Der Geist ist also nur die Liebe zur Welt, welche ihr Dasein und Wohlsein giebt, und wird, ein Hauptvorwurf gegen Abälard, gern mit der Weltseele Platons identifizirt. Er ist, wie sie, einfach und doch getheilt; Ersteres sofern er als göttliche Substanz unveränderlich ist und in der Identität mit sich selbst beharrt, Letzteres, weil er in seinem Wirken gleichsam vielfach wird und sieben Geister, nach der Wirksamkeit seiner siebenförmigen Gnade ²⁾. In dieser Fassung kommt dann das pantheistische Resultat zum Vorschein, das die nothwendige Folge der Irrthümer des Systems ist. Aber dieses pantheistische Zusammenfließen Gottes und der Welt war nur Folge nicht Grundlage des Systems, das, so weit es bewußt ist, die

1) *Quodammodo unusquisque per amorem ad alterum procedit, quum proprie, ut dictum est, nemo ad se ipsum charitatem habere dicatur, aut sibi ipsi benignus esse, sed alteri. Maxime autem deus, quum nullius indiget, erga ipsum benignitatis affectu commoveri non potest, ut sibi aliud ex benignitate impendat, sed erga creaturas.* II, 14.

2) *Idem (sc. Plato) hujus tertiae personae, quam animam mundi collocat, diligentem adhibet descriptionem, quum animam ipsam ex individua et immutabili substantia consistere perhibet, et rursum ex dividua, secundum quod se ipsam anima scindere per corpora putatur. Tale quippe est, quod dicit animam ex hoc vel illo constare, tanquam si diceret, ipsam sic hoc quam illud in se habere, ut ipsa animae substantia et individua et quodammodo dividua sit. Nam et spiritus s. et in se ipso simplex omnino substantia est, ut ex natura divinitatis omnis invariabilis atque incommunicabilis in se ipso perseverat. Atque idem spiritus per effecta multiplex quodammodo vocatur et septem spiritus nonnunquam dicitur secundum septiformis gratiae suae efficientiam.* I, 17. p. 1015.

Tendenz hat, Gott als der Welt transzendente Persönlichkeit zu begreifen, und damit allerdings in einen Gegensatz zu dem oft zurückgewiesenen Sabellianismus tritt, der gerade diesen Pantheismus zur Grundlage hatte. Als Güte erhält aber der h. Geist eine ganz andre Beziehung zum göttlichen Wesen und zum Vater, als sie der Sohn hat. Als Weisheit hat dieser eine nothwendige Beziehung zum Wesen Gottes als Geist, er ist außerdem nach Abälard nur ein der Allmacht des Vaters subordinirter Begriff. Der Macht kann die Güte aber auf keine Weise untergeordnet werden, sie unterscheidet sich spezifisch dadurch, daß sie nur in einer Persönlichkeit gedacht werden kann. Der Sohn ist nun, wie die Berufung auf das Verhältniß der materia und des materialium es zeigt, das ganze intelligente göttliche Wesen, worin sich dem Abälard die Persönlichkeit erschöpft, zu ihm tritt der Geist also in vorherrschende Beziehung. Zunächst ist er daher nicht aus der Substanz des Vaters, eine Beziehung, die nur zwischen dem Vater und dem Sohn stattfindet, da dieser als der engere Begriff aus jenem hervorgeht, eben so wenig ist er aus der Substanz des Sohnes, da die Güte auf keine Weise in der Weisheit enthalten ist, er ist also nur derselben Substanz mit beiden aber nicht aus ihrer Substanz, er geht nur aus ihnen hervor, d. h. Gott dehnt sich in der Güte zu einem andern als seinem Objekt aus. Er geht aber von Vater und Sohn aus, weil die Güte als Affect und Wirkung von Macht und Weisheit ausgeht 1). Hier ist schon die Stellung des Geistes der im kirchlichen Dogma fast entgegen gesetzt, denn der Affect entspricht der Weisheit, nur die Wirkung der Macht oder dem Vater. Damit wird der Sohn zum eigentlichen Prinzip dessel-

1) Spiritus quamvis ejusdem sit cum patre et filio substantiae, unde etiam trinitas homousios, i. e. unius substantiae praedicatur, minime tamen ex substantia patris aut filii, si proprie loquimur, esse dicendus est, quod oportet ipsum ex patre vel filio gigni; sed magis ex ipsis habet procedere, quod est deum se per charitatem ad alterum extendere. — Ex patre autem simul et filio spiritus procedere habet, quia bonus ipse affectus sive effectus aliud faciendi vel disponendi ex potentia ipsius et sapientia provenit. II, 14. p. 1086.

ben, denn wenn es auch heißt: der Vater hat den Sohn so gezeugt, daß auch von ihm das gemeinsame Gute ausginge¹⁾, oder: eigentlich muß man sagen, daß etwas davon ausgeht, wovon es zuerst anfängt zu kommen und sich zu bewegen, wie der See von der Quelle nicht von dem Bach, so geht eigentlich der Geist vom Vater aus, vom Sohn nur so, daß dieser auch das Hauchen des Geistes nur vom Vater hat²⁾, so bilden doch Vater, Sohn und Geist eine absteigende, nicht eine in sich zurückgebogene Linie, der Geist geht nicht gemeinschaftlich von Vater und Sohn aus, sondern zunächst nur vom Sohn, vom Vater aber nur sofern dieser Prinzip des Sohnes ist. Andere Stellen lehren freilich ein Ausgehen des Geistes vom Sohn fast nur in dem Sinn, daß er durch den Sohn gegeben wird, aber dies ist im Gegensatz gegen das eigentliche System Abälards nur die Nachwirkung des kirchlichen Dogma, in dem Vater und Sohn wirklich Personen sind³⁾.

Von den Personen ist, nach der einseitigen Beziehung des göttlichen Wesens zur Welt, der Vater ihre Realmöglichkeit, der Sohn ihre ideale und der Geist die reale Wirklichkeit. Damit wird aber auch die Ewigkeit der Welt gefordert, eine Konsequenz, wozu Abälard dennoch nicht fortschreitet, weil trotz der dem Pantheismus verwandten Resultate, sein bewußtes Streben das gerade entgegengesetzte ist. Er unterscheidet die Existenz der Kreaturen in der Idee und in der Wirklichkeit, aber damit ist nicht nur die ganze Lehre von dem Zusammenfallen des Möglichen und Wirklichen aufgegeben⁴⁾, es erhält auch der Geist wenigstens eine bloß potenzielle Existenz, da er durchaus nicht der Wille im allgemeinen, sondern das thätige Wollen ist, das die Welt aufs beste Disponiren. Abälard hat dies selbst bemerkt und geräth auch hier in das Schwanken

1) II, 14. p. 1093.

2) II, 14. p. 1094.

3) Dicamus itaque spiritum ex filio quoque procedere, quum ratio divinae benignitatis ad effectum perducitur, et quod ab aeterno faciendum praeviderit, temporaliter, quando vult, facit. II, 16. p. 1095.

4) Liquere omnibus reor, ea solummodo deum facere vel dimittere posse, quae quandoque facit vel dimittit et eo modo tantum et eo tempore, quo facit, non alio. III, 5. p. 1121.

zwischen der Konsequenz des Systems und den kirchlichen Bestimmungen, welches alle seine Entwicklungen zu unerfreulichen Verwicklungen macht. Er sagt einerseits, daß der Geist nach den Wirkungen seiner Gnade nicht ewig sei, wie Gott nicht ewig Herr und Schöpfer, und deshalb auch im Prolog des Johannes von ihm die Ewigkeit nicht ausgesagt werde, andererseits, daß die Ansicht, wonach der Geist die gegenseitige Liebe der beiden ersten Personen sei, angenommen werden könne, weil es sonst scheine, als sei er nicht nothwendig ewig, also auch nicht die Trinität, sondern nur eine Binität¹⁾.

So sind bei Abälard nicht nur Vater, Sohn und Geist keine Personen, er bringt es auch in der Identität des göttlichen Wesens zu keiner Persönlichkeit; dies ist ihm nur die abstrakte Einheit, an der aber doch Macht, Weisheit und Güte als Eigenschaften unterschieden werden. Ist die Bedeutung der Trinität keine andre, so ist es dann freilich nicht schwer Heiden und Juden davon zu überzeugen. Man frage sie nur, ob sie die göttliche Weisheit glauben, und sage ihnen dann, daß wir diese als Sohn verehren; bekennen sie dann den Sohn, so müssen sie auch an den Vater glauben. Zum Glauben an den h. Geist aber wird man sie leicht führen, wenn wir ihnen sagen, daß wir nur die Güte der göttlichen Gnade darunter verstehen, denn obgleich sie unsern Glauben noch nicht ausdrücklich bekennen, weil sie die Bedeutung unsrer Worte nicht wissen, so haben sie ihn doch schon in ihren Herzen²⁾.

Neben diesem eigentlichen System Abälards geht dennoch immer die kirchliche Lehre her, mit der es durchaus identisch sein soll, obgleich es sie im Grunde aufhebt. Nur an sich ist dann der Vater die Allmacht, in dem Verhältniß zum Sohn wird er sogleich zur Person, die vor den andern beiden das voraus hat, daß sie allein von sich selbst ist; der Sohn, an sich die Weisheit, hypostasirt sich sogleich im Verhältniß zum Geist, er wird sogar das intelligente göttliche Wesen selbst; der Geist, an sich die göttliche Güte, wird im Verhältniß zur Welt der persönliche distributor honorum³⁾; bei dem Übergange

1) II, 17. p. 1100.

2) II, 18. p. 1102.

3) II, 14. p. 1094.

aus einer relativen Passivität zur Aktivität tritt sogleich die Persönlichkeit hervor. Dies konnte aber die eigentliche Tendenz der Lehre Abälards und ihren Widerspruch mit der der Kirche nicht verdecken; schon i. J. 1121 wurde seine Einleitung in die Theologie zu Soissons verdammt. Heftiger und allgemeiner bewegend wurde der Kampf, da bei seinem Widerauftreten zu Paris Bernhard von Clairvaur die Kirche gegen ihn aufrief. Dieser findet in der Lehre Abälards eine Erneuerung der Irrthümer des Arius. Ihm scheint eine Subordinazion dem Wesen nach darin zu liegen, wenn der Vater als die absolute Macht, der Sohn als eine Modifikation derselben, der Geist als keine Macht dargestellt wird; oder wenn das Verhältniß von Vater und Sohn wie das von *genus* und *species*, *materia* und *materiatum*, Erz und ehrnem Siegel bestimmt wird ¹⁾. Wenn aber das Ausgehn des Geistes von der Substanz des Vaters und des Sohnes geleugnet wird, so scheint ihm die Einheit durchaus aufgelöst. Auf den eigentlichen Mittelpunkt der Differenzen ist er nicht eingegangen; was seinen Eifer hervorrief, ist weit mehr die rationalistische Tendenz der Scholastik. Er hat einen eben so großen Abscheu vor dem Zerlegen der Dogmen, wie sein ganzes Zeitalter vor dem Anatomiren der Körper, er findet darin eine Profanazion des Heiligen durch menschlichen Übermuth, der die Schranke, welche Wissen und Glauben trennt, schon hier aufheben will ²⁾. Darum macht er auch nur die unbegriffenen Formeln des kirchlichen Lehrbegriffs dagegen geltend, die Gleichheit der Personen, die Unbegreiflichkeit des Dogma.

In Abälard hatte sich der erwachte freiere Geist, wie er sich noch so wenig durch irgend ein philosophisches System als durch die Kirchenlehre hatte binden lassen, an dem Dogma versucht, in ihm war noch ein freieres Leben, das selbstthätig in philosophische und theologische Entwicklung eingreifen wollte.

1) ep. XI Bernard. ad Innoc. opp. Abael. et Hel. p. 277 f.

2) Irridetur simplicium fides, eviscerantur arcana dei, quaestiones de altissimis rebus temerarie ventilantur, insultatur patribus, quod eas magis sapiendas quam solvendas censuerint. ep. IX Bern. ad episc.

Aber noch feindlicher wird das Verhältniß, wo die philosophischen Voraussetzungen in ihrer ganzen Schroffheit mit der Trinitätslehre in Kollision gerathen. Dies war bei Roscellin von nominalistischen Voraussetzungen aus geschehen, dasselbe geschah bei Gilbert von Poitiers vom Realismus aus. Von entgegengesetzten Seiten ausgehend haben doch beide dasselbe Resultat, einen, wenn auch verschieden modifizirten, Tritheismus. Der gewöhnliche Realismus macht Gott selbst zum allgemeinsten realen Begriff, in dem er den übrigen ein reales Dasein gibt, doch so, daß dadurch die Einheit des an sich qualitätlosen Wesens nicht aufgehoben wird und seine einzige Bestimmung immer die Identität mit sich selbst bleibt. Aber indem er die Realität der Universalien behauptet, geht er nothwendig über sich selbst hinaus und hebt in seiner Konsequenz entweder die Realität des allgemeinsten Begriffs, wofür er den Namen Gott usurpirt, oder die der übrigen Begriffe auf; entweder wird jener zur bloßen Abstraktion, die nur vom denkenden Subjekt gemacht wird, oder diese haben an sich in Gott keine andre Wirklichkeit als Gedanken und Vorstellungen im menschlichen Geiste. Dieser Schritt ist faktisch, wenn auch nicht mit vollem Bewußtsein, von Gilbert gethan, deßhalb ist es auch noch nicht zur vollen Konsequenz bei ihm gekommen. Wie in den endlichen Dingen das quod est und das quo est unterschieden wird, also das empirisch existirende Einzelwesen und das Universale, wodurch es als solches existirt, so macht Gilbert denselben Unterschied bei Gott. Denn soll dieser nicht mehr als die bloße Identität mit sich selbst gedacht, sondern etwas Bestimmtes von ihm ausgesagt werden, so fällt er dem Realismus nothwendig unter die endlichen Existenzen, deren Bedeutung ja die ist, daß das Allgemeine in ihnen zur Erscheinung kommt. Auf diese Weise ist zunächst Gott als essens von der essentia als dem quo est zu unterscheiden. Das Wesen ist der reale Gottesbegriff, durch den Gott erst Gott ist, wie das einzelne Weisse es erst durch den Begriff des Weißen ist, der in ihm zur Erscheinung kommt. Was aber Gott nun noch mehr den endlichen Dingen gleichstellt, ist, daß dieses göttliche Wesen, der reale Begriff, nicht einer sondern drei

Personen sich einbildet, sie sind die drei zählbaren Einheiten, in denen er wohnt und zur völligen Wirklichkeit kommt. Damit werden aber die Personen durchaus eben so zu drei Göttern, wie es sonst drei Exemplare derselben Gattung sind, und Gilbert weiß dieser Folgerung auch nur zu entgegenen, daß doch das Verhältniß ein wesentlich andres sei, weil in den endlichen Dingen der Begriff immer mit einer Beimischung des Zufälligen zur Erscheinung, wodurch sie erst den spezifischen Charakter des Endlichen erhalten, während in den Personen der Trinität der Begriff durchaus rein vorkommt. Dadurch wird jede wieder aus dem Exemplar zum Begriff selbst, an dessen Allgemeinheit und Untheilbarkeit sie theilnimmt¹⁾. In Wirklichkeit aber hindert dies gar nicht, daß sie doch Einzelnes, Individuum bleibt, es bleibt immer ein reiner Tritheismus. Aber auch jene völlige Gleichheit muß nothwendig aufgegeben werden, sogar das Verhältniß der Personen zum Wesen bleibt kein unmittelbares, da die Proprietäten als neue und zwar nothwendig eben so sehr reale Begriffe dazwischentreten. Hier hauptsächlich wird es offenbar, wie der Realismus sich in sich selbst aufheben muß. Der Begriff des Vater=, Sohn= und Geistseins kann nicht dem Begriff des Gottseins koordinirt sein, da dieser gerade der allgemeinste ist, er nur darin seine Bedeutung hat. Jene müssen ihm also subordinirt sein. Aber für reale Begriffe gibt es nur ein Nebeneinander, weil sie nach

1) Duo nomina tradit substantiae designari, videlicet quod est et quo est, essens atque essentiam, sicut album et albedinem interdum significare dicitur et rem album. Id ergo, quo est, unum esse in trinitate consentit, formam illam scilicet et naturam deificam matremque ut ita dixerim trinitatis. Porro quod hac essentia est, non unum in trinitate esse contendit, sed tria singularia quaedam, tres res numerabiles unitatibus tribus, idque miraculi docet in beata illa trinitate credendum — ut formam numero unam in rebus esse pluribus fateatur. Illius nimirum unitas formae sola in causa est, ne plures dicantur dii, quibus divinitas est una communis. Si nimirum tres etiam homines, si fieri ullo modo posset, ut una in iis humanitas aut eadem inveniretur albedo, dico autem una et eadem numero, non jam tres albi, neque tres homines dicerentur esse, sed unus. Gaufridi ep. ad Albinum. Bei Baur a. a. O. S. 512.

unten keine andre Beziehung haben können als zu den einzelnen Dingen, in denen sie zur Erscheinung kommen, was doch nicht in andern Universalien geschehn kann. Hier ist der Punkt, wo der Realismus in sich zerfällt, denn nun kann die Gottheit als das *quo est*, doch nur seine Existenz in dem Geiste des denkenden Subjekts haben und als wirklich seiende Universalien bleiben nur die Begriffe des absoluten Vaters, Sohns und Geistes übrig. Soll dies nicht geschehn, so muß das Gegentheil eintreten, die Realität der Proprietäten aufgegeben werden; aber die innere Nichtigkeit des Systems kommt darin nicht weniger zum Vorschein, denn dann wird nur der Konsequenz ausgewichen. Die Realität der Proprietäten wird aber auch nicht aufgegeben, da sie den Personen vorangehn sollen; sie können also nur die Universalien sein, durch die sie als solche sind. Wenn nun aber Gilbert daneben doch die Realität der Gottheit als Begriff festhalten will, so kommt er zu einer Quaternität ewiger Einheiten 1).

Auffallend ist, daß diese tritheistische Trinitätslehre wieder durch christologische Bedenken hervorgerufen zu sein scheint. Gilbert protestirt hauptsächlich dagegen, daß in der Person Christi die göttliche Natur Mensch geworden sei, er fürchtet sich, das Uendliche dadurch zu sehr in den Kreis des Endlichen abzuziehen, nur ist es da eine schlechte Aushülfe, statt dessen sogleich die Endlichkeit in die Personen selbst zu setzen und ihre Gottheit schon vor der Menschwerdung aufzugeben.

Auch Gilbert wurde von dem heil. Bernhard angegriffen, doch wurde er zu Rheims nicht verdammt, weil die Kardinäle sich durch Bernhards eigenmächtige Entwerfung eines Symbols beleidigt fanden; Eugenius bestimmte nur, daß in der Gottheit Natur und Person, Gott und Gottheit nicht getrennt werden dürften.

1) Dennoch scheint dies in der bei Baur S. 515 angeführten Stelle der Fall zu sein. Aber dies offenbart die Haltungslosigkeit des Systems nur noch mehr, denn nun werden gerade die Modifikationen, eben das Zufällige, welches das reine Erscheinen des Begriffs hindert, auch in die Trias gesetzt, also eben das aufgehoben, was ihr Verhältniß zum Wesen von dem der endlichen Individuen zum Gattungsbegriff unterschied.

Die scholastische Systematik.

Die allgemeineren Fragen über das Verhältniß von Wissen und Glauben waren in dem ersten Zeitraum der Scholastik vielfach besprochen, doch sogleich in der Art, daß das Denken sich dem Glauben unterordnete, indem es den Inhalt desselben auf eignem Wege zu finden hoffte; nirgends dachte man sich die Möglichkeit eines andern Resultats. Ein eigentlicher Gegensatz und Widerspruch gegen den Kirchenglauben konnte schon deshalb aus diesen Untersuchungen nicht hervorgehn, weil nur das Bewußtsein eines sehr reichen Inhalts, von dem man sich doch noch befriedigt fühlen kann, vermag dazu die Kraft zu geben; er wird also energischer und allgemeiner erst bei einer großen Fülle weltlichen Wissens eintreten. Die Entleerung von allem Inhalt und die Coquetterie der hohlen Dialektik giebt freilich den erforderlichen Leichtsinns zu diesem Widerspruch, aber sie findet sich erst bei der innern Auflösung der Scholastik. blieb also das kirchliche Dogma immer das Ziel der philosophischen Bestrebungen, so ist der Übergang von den allgemeinen Fragen, wenn diese kein negatives Resultat haben konnten, zu einer systematischen Bearbeitung der Kirchenlehre nach ihrem ganzen Umfang nur ein nothwendiger Fortschritt. Daß hier aber die Wissenschaft eine andre untergeordnetere Stellung einnimmt, daß sie die freie Entwicklung aufgibt, und sich nur bemüht, den Inhalt des Glaubens denkbar zu machen, ist schon durch den Geist des ganzen Mittelalters gegeben, dessen Bedeutung wesentlich keine andre ist, als das geistige Erbe der Vergangenheit zu assimiliren. Der Geist muß sich durchaus erst an einem gegebenen Stoff üben, weil ihm noch durchaus alles, Kraft, Übung, Reichthum des Inhalts fehlt, um irgend mit vorwaltender Produktivität ihn zu gestalten. Schwerlich möchte sich hier also den Viktorinern eine besondere Bedeutung vindiziren lassen ¹⁾. Daß dieser Übergang gemacht wurde, daß die Philosophie jene untergeordnete Stellung einnahm, ist nothwendig im Geist des Mittelalters begründet, daß es in dieser

1) Dies meint Baur a. a. D. S. 520.

bestimmten Art geschah, liegt in zum Theil äußern Verhältnissen. In Abälard war nicht die jugendliche Frische eines Einzelnen, sein besondres freies Streben, sondern das der ganzen Scholastik gebrochen. Er hat in seiner hervorragenden Persönlichkeit diese repräsentative Bedeutung. Auch das siegreiche Hervorgehn der Kirche aus ihren Kämpfen mit der weltlichen Macht hat hier eingewirkt, im Grunde ist es aber doch nur daraus hervorgegangen, daß aller ideale Inhalt nur in der Kirche war; nur dadurch ist sie die Macht, die alles ihrem Dienst unterwirft.

Die Selbständigkeit der Scholastik erscheint nur in dem Streben, den Inhalt des kirchlichen Glaubens zu einem organischen Ganzen zu gestalten, theils eine Eigenthümlichkeit des Mittelalters, wie sie sich in seinen Korporationen und Stadtverfassungen offenbart, theils aus dem Streben entsprungen, jenen Inhalt sich zu assimiliren, denn dies äußert sich immer zunächst in einem frommen Sichversenken und Vertiefen in sein Objekt, woraus jene rein durch den Inhalt gegebene Gestaltung ohne subjektive Willkühr bei der Reproduktion erfolgt. Eine besondere Bedeutung haben hier jedoch die Universitäten, welche für ihren Gebrauch ein Handbuch forderten, eine Zusammenstellung des Stoffs, woran das denkende Subjekt sich versuchen soll. Dies wurde durch Petrus Lombardus gegeben, der in seinen Sentenzen nur die Kirchenlehre aus den Vätern zusammenstellen wollte. Er hat es, der Kirche sich unterwerfend, mit gelehrter Kenntniß der Vergangenheit, großer Klarheit, Übersicht, organisirendem Talent, auch mit Scharfsinn, aber ohne Genialität und Freiheit des Geistes gethan. Er hat eine große Bedeutung für das Bewußtsein der Kirche und Wissenschaft von dem Inhalt ihres Glaubens oder dem Objekt ihrer Forschung, aber keine für die Lösung der Probleme. Wie überhaupt schließt er sich auch in der Trinitätslehre vorherrschend an Augustin an und sucht also mit hauptsächlichlicher Hervorhebung der Einheit eine gewisse Dreiheit in Gott nachzuweisen. Der menschliche Geist ist nach dem Bilde der Trinität geschaffen, es muß also in ihm eine Analogie derselben sein, die nach Augustinus Vorgange in Gedächtniß, Verstand (*intelligentia*)

und Liebe gefunden wird, doch mit dem Unterschiede, daß der Mensch sich durch jene drei seiner selbst erinnert, sich erkennt, und liebt, daß er sie hat, nicht selbst sie ist, während Gott eben jene Dreiheit der Personen ist ¹⁾. Darum kann man auch sagen: die drei Personen sind eine Substanz, ein Gott, und umgekehrt: die eine Substanz, der eine Gott ist drei Personen; man kann nicht allein, wie die Nominalisten behaupten, nur die Einheit, sondern auch die Dreiheit zum Prädikat machen. In diesem einen Wesen zeugt nun der Vater den Sohn, doch nur nach seinem persönlichen Dasein, nicht nach dem Wesen; er verneint sehr bestimmt die Frage, ob man auch sagen könne, daß der Vater das göttliche Wesen, oder das Wesen den Sohn, oder das Wesen das Wesen gezeugt habe. In dies fällt durchaus kein Unterschied, denn das Wesen ist dasselbe, was die göttliche Natur, diese ist aber durchaus immer ganz, untheilbar und den drei Personen gemein. Es kann durchaus nicht relativ genommen werden; dem Wesen nach ist der Sohn dasselbe, was der Vater, er ist nur nicht derselbe ²⁾. Der Unterschied fällt also durchaus in die Personen, bei völliger Einheit des Wesens, aber dies Beides, Person und Wesen steht nun ganz verbindungslos neben einander, zwei abstrakte Begriffe, welche unter sich keine Beziehung haben, so daß in diese ein schroffer Gegensatz fällt. Sie sind nur zusammenhanglos neben einander gestellt, ganz in der schlechten Weise, wie wohl oft in der Scholastik Substanz und Form. Die frühere Anknüpfung an den menschlichen Geist als Bild der Trinität ist ganz aufgegeben, und es sind nur diese bedeutungs- und lebenslosen Formen stehn geblieben. Daher weiß auch der Lombarde auf die Frage, warum das Wort Person nicht auch von der Einheit des Wesens gebraucht werde, nur die Antwort Augustins zu wiederholen, daß man ein Wort für die Bezeichnung des Unterschieds habe behalten müssen. Er kann sich nur auf die absolute Unbegreiflichkeit Gottes berufen, der mit größerer Wahrheit gedacht als ausgesprochen wird und mit größerer Wahrheit ist, als er gedacht wird ³⁾. Es wird nur ganz all-

1) Sent. lib. I. dist. 3.

2) lib. I. dist. 5.

3) I. dist. 23.

gemein die Versicherung gegeben, diese Lehre solle festsetzen, daß die Einheit nicht eine Einzelheit oder Einsamkeit sei, die bestimmte Unterscheidung der Personen solle nur die sabellianische Verwirrung, die Einheit des Wesens aber eine wirkliche Trennung und völlige Sonderung zurückweisen, d. h. die Lehre solle einen Mittelweg zwischen Tritheismus und starrem Monotheismus bezeichnen.

Bei solcher bloßen Aneinanderreihung von Abstrakten, wo jede wirkliche Durchdringung des Dogma fehlt, erhält die Lehre von den Proprietäten eine große Bedeutung, sie sind die einzigen faßbaren Punkte, an denen man sich nun ängstlich festhält; geben sie auch keine Antwort auf die Frage, warum das göttliche Wesen in einer Dreiheit von Personen zu denken sei, so scheinen sie doch den nichts sagenden Ausspruch, daß das Wort Person nun einmal für die Bezeichnung des Unterschieds aufbehalten sei, insofern weiter zu bestimmen, als sie sagen, unter welchem Begriff jede derselben in ihrem Unterschied von der andern zu denken sei. Dies scheint um so wichtiger zu werden, da der Unterschied nur in den Relationen der Personen zu einander liegt, weil sie der Substanz, dem Wesen nach eins sind, etwas Accidenzielles aber in Gott nicht gedacht werden kann. Den drei Personen entsprechen drei *characteristica idiomata* oder *determinativae proprietates*, indem nur die positiven Merkmale als solche gelten, da die negativen, als das Nichtsohnsein, das Nichtzeugen, das Nichthervorgehn, nichts bestimmen. Diese drei sind die *paternitas*, *filiatio*, *processio*, entsprechend den drei Personen, Vater, Sohn und Geist; denn drückt auch der letzte Name noch nicht an sich eine Relation aus, so ist doch der Geist seinem Verhältniß nach wesentlich nur durch seine Relation zu den andern Personen bestimmt¹⁾. Doch sind diese drei zunächstliegenden Proprietäten oder persönlichen Merkmale nicht die einzigen, es kommt beim Vater noch das Ungezeugtsein hinzu, verschieden vom Vatersein, denn dies bezeichnet sein Verhältniß zum Sohn, jenes aber seine eigne Ungezeugtheit. Dennoch schließt auch dies mittelbar das

1) dist. 26.

Verhältniß zum Sohn in sich, denn es wird nicht vom Vater an sich, sondern nur in seiner Beziehung zum Sohn als dem Gezeugten gesagt, es geht immer nur auf die Person, scheidet aber nicht das Wesen des Vaters von dem des Sohnes¹⁾.

Jene Proprietäten sind sowohl in den Personen, als sie die Personen selbst sind und zugleich auch das göttliche Wesen²⁾. Man wandte dagegen ein, daß, wenn die Proprietäten die Personen selbst sind, diese dann nicht durch sie bestimmt werden können. Diese Form des Einwurfs ist nur aus dem Formalismus der Scholastik hervorgegangen, aber das Richtige daran tritt sogleich hervor, wenn nun weiter aus der Bestimmung, daß die Personen konkretiv das göttliche Wesen selbst sind, geschlossen wird, daß da das Vatersein und das Sohnsein in dieselbe Substanz fällt, diese sich selbst zeugen muß; in diesen unorganisch aneinander gereihten Begriffen ist es nur eine leere Behauptung, daß diese Proprietäten Bestimmungen der Person, nicht des Wesens sind, es ist gerade die Frage, wie dies gedacht werden könne, wenn doch jede Person das göttliche Wesen selbst ist³⁾. Hier hebt sich immer nur noch der Trithemismus in starren Monotheismus, dieser wieder in Trithemismus auf.

In der Lehre vom h. Geist machte es dann noch eine besondere Schwierigkeit, daß er als donum bestimmt ist und doch nicht immer gegeben wird. Dies scheint eine Veränderung einzuschließen, um so mehr, da man immer die wesentliche Mittheilung behauptete. Der Lombarde beruft sich darauf, daß das Geld seine Bedeutung als Werth (pretium) einer Sache erst da erhält, wo es dafür gegeben wird, ohne daß dabei doch eine wirkliche Veränderung einträte⁴⁾. Aber diese Analogie löst in ihrer rohen Äußerlichkeit nichts, denn hier ist völlige Passivität, im Geiste dagegen schöpferische Thätigkeit.

Das bloße Aneinanderreihen von Abstrakten, ohne daß

1) dist. 28.

2) Fateamur, proprietates esse in tribus personis et ipsas esse personas et diviuam essentiam. dist. 33.

3) l. c.

4) dist. 30.

daraus irgend wie ein organisches Ganze entstanden wäre, der schroffe Gegensatz von Wesen und Person, die in der begrifflichen Darstellung ganz ohne Verbindung neben einander stehn, erregte den Widerspruch des Abts Joachim von Flora, des bekannten Verkünders des neuen Evangeliums. Es war zunächst die Stelle, wo der Lombarde sagte, daß nicht das göttliche Wesen das Wesen, sondern nur die Person des Vaters die Person des Sohnes zeuge, was den Gegensatz hervorrief. Joachim fand hier eine Quaternität, da ihm in dieser Darstellung das Wesen als ein Viertes neben den Personen erschien. Da den Begriffen des Vaterseins, Sohnsseins, Geistsseins drei verschiedene Personen entsprechen, so schien auch dem des Wesens ein Viertes entsprechen zu müssen, besonders da ja bei dem Magister der Sentenzen Wesen und Person ganz unverbunden neben einander stehn. Aber im Gegensatz hierzu gerieth der Abt von Flora auf Äußerungen, die nun die Einheit des Wesens so zurücktreten ließen, daß dadurch fast ein völliger Trithemismus gelehrt zu werden schien. Er stellte die persönliche Subsistenz zugleich so als eine substanzielle dar, daß der substanzuell subsistirende Vater den substanzuell subsistirenden Sohn zeuge; es sei also nicht etwas in der Trinität, welches weder zeuge, noch gezeugt werde, noch ausgehe, sondern nur jene Personen in ihren Verhältnissen zu einander¹⁾, die Einheit sei dieselbe, wie in der Kirche die Menge der Gläubigen auch eins genannt würde. Hier würde für die Einheit nur die des Gattungsbegriffs übrig bleiben, deßhalb verwarf das Laterankonzil, 1215, die Behauptungen Joachims, der aber sonst außerhalb

1) Asseruit, quod possit dici, quod divina essentia generat essentiam, considerans, quod propter divinam simplicitatem non est aliud pater, quam divina essentia. Thom. Aquin. summ. th. I. quaest. 39. art. 5. Posuit, quod nulla res una est pater, filius et spiritus s., sed tantum dixit personas illas esse unam rem, sicut multi fideles dicuntur una ecclesia propter unam fidem et caritatem. Et istud probavit per illud servatoris in Joh. orantis patrem pro suis fidelibus, ut sint unum, inquit, sicut et nos. Intulit igitur Joachim, quum fideles non sint unum unitate naturae, ergo nec filius est una res cum patre. Duns Scot. quaest. quodlib. tom. I. dist. 5. quaest. I. p. 140.

dieses Gegensatzes sich ganz orthodox über den Sinn des Dogma aussprach.

So hatte die Zusammenstellung der kirchlichen Bestimmungen durch den Magister da, wo sie für etwas Fertiges gelten sollte, denselben Erfolg, der schon in der griechischen Kirche da erschienen war, wo man mit dem nicänisch-konstantinopolitanischen Symbol die lebendige Entwicklung abschneitt. Aber in der abendländischen Kirche war noch ein frisches Leben, das von den freilich freieren, aber vereinzeltten Versuchen im Anfang der Scholastik erst jetzt zu größeren und umfassenderen Bestrebungen sich erhebt. Hier erst erhält der Lombarde seine große Bedeutung. Seine Sentenzen sind der Text, welchen nun genialere Männer kommentiren, sie sind das Objekt, woran das Denken sich übt, das es zugleich zu einem organischen Ganzen zusammenzufassen und in den Summen freier zu gestalten sucht. Je mehr aber hier die Subjektivität ihnen gegenüber treten sollte, um so nothwendiger war die durchaus objektive Haltung des Textes selbst, je mehr er bloß eine Zusammenstellung der Kirchenlehre gab, je mehr er sich durchaus seinem Stoff unterwarf und aller eignen Reflexion enthielt, um so geeigneter wurde es für seine spätere Bestimmung. Nun erst, als der sämmtliche Inhalt des Kirchenglaubens als ein geordnetes Ganze vorlag, konnte sich der Geist zunächst mit frommer Innigkeit und gemüthvollem Aufgeben seiner selbst darin vertiefen, und dann bereichert und gekräftigt bald mehr in assimilirendem Streben, bald mehr in polemischem Gegensatz seine Subjektivität daran versuchen.

Um den Inhalt der Trinitätslehre sich näher zu bringen, geht die Scholastik durchaus auf das Erkennen und Wollen als die durch den Begriff der göttlichen Persönlichkeit gegebenen Thätigkeiten zurück, denen Sohn und Geist, als durch sie ausgehend, entsprechen. Es ist durchaus schon das Bewußtsein der Zeit, daß das Verhältniß des Menschen zu Gott als das der endlichen Persönlichkeit zur unendlichen aufzufassen ist, und darin ist dann der Substanzialismus des Alterthums überwunden. Die Selbstmittheilung Gottes, worauf Athanasius sich noch berufen hatte, wird freilich noch berührt und mußte es

als Grundlage der Liebe, zu der sie sich, wie die Substanz zur Persönlichkeit, verhält, aber sie ist nur die Basis einer allgemeinen Möglichkeit des persönlichen Unterschieds, dessen Wirklichkeit erst in jene Momente des Selbstbewußtseins fällt. Hierin geschieht der erste Schritt, über jene unverbundene zusammenhanglose Nebeneinanderstellung der Personen und des Wesens hinauszukommen, wie sie noch bei dem Lombarden vorliegt. Indem die Scholastiker nun entschiedener allein die im Begriff der Persönlichkeit gegebene Bewegung zur Grundlage bei der Auffassung der Trinitätslehre machen, kommen sie selbst etwas über die bloße Reflexion hinaus, das Dogma bleibt nicht mehr durchaus äußerlich, es ist wirklich aufgenommen und wird nun schon mit einer gewissen Produktivität eigenthümlich gestaltet wieder hervorgebracht.

Dieser Fortschritt zeigt sich schon bei den nächstfolgenden Systematikern. So identifizirt Alexander von Hales bestimmt die Zeugung des Sohns mit dem Sicherkennen Gottes im Akt des Selbstbewußtseins, am entschiedensten aber führt dann Thomas von Aquino die Selbstunterscheidung Gottes auf die Thätigkeiten des Erkennens und Wollens zurück, ohne darum doch das eigenthümlich Christliche des Dogma zu verkennen. Dies wenigstens ist die Frucht der vorangegangnen Kämpfe gewesen, die Erkenntniß, daß der Glaube, welcher uns in eine jenseitige Welt hinüberführt, einen Inhalt hat, der sich aus dem, was die diesseitige giebt, nicht erkennen läßt, daß der Mensch nur seine Beziehungen zu der ihm untergeordneten Schöpfung begreift, die zu Gott ahnt, die Gottes zu ihm und das Sein Gottes an sich nur durch Offenbarung wissen kann, obgleich er dann in sich als dem Ebenbilde Gottes ein Analogon davon finden mag. Thomas versucht also nicht auf falsche Weise Plato und Aristoteles mit Christo zu vereinigen, er macht vielmehr auf die Unmöglichkeit aufmerksam, die Trinität allein durch vernünftige Weltbetrachtung — die eigentliche Spekulation entsteht jener Zeit erst auf theologischem Gebiet — zu finden. Hier kann das Denken nur von der schöpferischen Kraft, welche sich in der Natur findet, auf den Schöpfer zurückschließen; diese schaffende Kraft ist aber den drei Personen gemein-

sam, das Denken wird also nur auf die Einheit des göttlichen Wesens hingewiesen und kann gar nicht zu einer Unterscheidung der Personen gelangen. Versucht man es dennoch, sie auf diese Weise abzuleiten, so zieht man das Göttliche in den Kreis des Menschlichen hinab und macht durch seine unzureichende Deduktion den Glauben selbst verdächtig¹⁾. Das Eigenthümliche der Trinitätslehre bleibt also der Philosophie verborgen, die paternitas, filiatio, processio kennt sie nicht und kommt höchstens zu essenziellen Attributen, welche den einzelnen Personen der Trinität in besondrer Weise zugeschrieben werden, wie dem Vater die Macht, die Weisheit dem Sohn, die Güte dem h. Geist. Der Logos der Platoniker ist aber keineswegs der Sohn, sondern der ideenbildende Verstand, wodurch Gott alles geschaffen hat. Auch der Ausdruck: *monas monadem genuit et in se suum reflexit ardorem* ist keineswegs auf die Zeugung des Sohns und das Ausgehen des Geistes zu beziehen, sondern nur auf die Schöpfung der Welt: der eine Gott brachte die eine Welt aus Liebe zu sich selbst hervor. Dem im Grunde doch pantheistischen Schimmer solcher Aussprüche tritt Thomas vielmehr durch die Bemerkung entgegen, daß auch die christliche Lehre von der Schöpfung erst durch die Trinitätslehre innern Zusammenhang erhalte, denn ohne die Unterscheidung des Sohnes, durch den Gott die Welt schafft, würde er sie aus einer blinden Naturnothwendigkeit zu schaffen scheinen, durch das Hervorgehen des Geistes aber werde die Meinung ausgeschlossen, als habe er sie aus irgend einem Bedürfnis oder irgend einer äußern Ursache, nicht aber allein aus gütiger Liebe geschaffen²⁾.

Thomas verwirft daher jede Beziehung der Trinität bloß nach außen auf die Welt, hier falle der Sabellianismus mit seinem direkten Gegensatz, dem Arianismus, zusammen³⁾; sie setze ein Verhältniß des göttlichen Wesens zu sich selbst, das

1) Summa theol. quaest. 32, art. 1. concl.

2) l. c.

3) Uterque (sc. Arius et Sabellius) accepit processionem, secundum quod est aliquid extra. quaest. 27, art. 1. concl.

aber nur dadurch möglich wird, daß das göttliche Wesen nicht die todtte Identität mit sich selbst, sondern wesentlich Thätigkeit ist. Jedes Hervorgehn (processio) ist nur durch eine Thätigkeit, ist diese nach außen gerichtet, so entsteht eine processio ad extra, umgekehrt eine processio ad intra. In Gott als dem absoluten Geist ist eine solche immanente Thätigkeit zunächst das Denken (intelligere), denn darin geht die Vorstellung des Gedachten hervor aus der denkenden Kraft. Dies Hervorgehn kann aber nur nach Analogie intellektueller Substanzen aufgefaßt werden, also nicht lokal noch als ein Übergehn der Ursache zu einer äußern Wirkung, sondern wie eine intelligible Emanazion, wie die des intelligibeln Worts, das doch in dem Sprechenden bleibt. Wenn aber das nach außen Hervorgehende von dem, wovon es ausgeht, verschieden sein muß, so ist es bei dem immanenten Hervorgehn durch den intelligibeln Prozeß umgekehrt desto mehr eins damit, je vollkommener es ist. Je mehr etwas begriffen wird, desto mehr ist die intellektuelle Vorstellung dem Denkenden innerlich und mit ihm eins ¹⁾, um so mehr muß der begreifende Geist mit dem Begriffenen eins sein. Bei der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens ist also das göttliche Wort vollkommen eins mit dem, wovon es ausgeht, ohne irgend eine Verschiedenheit.

In uns ist freilich das Denken nicht die Substanz des Geistes, es bleibt noch immer ein dunkler, vom Denken nicht durchleuchteter Hintergrund, Denken und Sein ist bei uns nicht gleich, während sich in Gott beides deckt; das Denken ist außerdem bei uns nur ein abstrahirtes, welches von außen seinen Stoff nimmt, nicht ein schöpferisches, daher ist es bei uns nicht derselben Natur, wie der Geist, wovon es ausgeht, in Gott dagegen, wo es die Substanz des Denkenden ist, geht es aus als gleich ²⁾. Das so Hervorgehende hat allerdings sein Dasein von dem, wovon es ausgeht, nur aber nicht, als wäre jene Thätigkeit aufgenommen von einem irgend wie schon vor-

1) Quanto magis aliquid intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti et magis unum. l. c.

2) qu. 27, 2; qu. 34, 2.

handnen Stoff, was der Subsistenz des göttlichen Wesens widerstreiten würde; ohne irgend wie außerhalb des göttlichen Wesens zu sein, ist das Dasein nur insofern ein empfangenes, als es in seiner bestimmten Form von einem andern ausgeht. Es liegt in der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens selbst sowohl das auf intelligible Weise hervorgehende Wort als das Prinzip desselben¹⁾; daher ist auch das Wort Gottes nicht ein Accidens oder eine Wirkung, sondern es gehört zu seiner Natur und muß also nothwendig subsistent sein, denn was in der Natur Gottes ist, subsistirt²⁾.

Es giebt also in Gott ein immanentes substanzielles Hervorgehn entsprechend den immanenten Thätigkeiten. Es sind aber zwei solche Thätigkeiten in intelligenten Naturen, die des Denkens und die des Wollens. Das Ausgehn des Worts geschieht durch das Denken, dem Wollen entspricht in uns das Ausgehn der Liebe, wonach das Geliebte in dem Liebenden ist, wie das Gedachte im Denkenden. Andre Emanationen sind unmöglich, weil sich keine weitre Thätigkeiten finden. Es fallen aber auch auf der andern Seite die dem Denken und Wollen entsprechenden Emanationen nicht zusammen; denn in der dem Denken entsprechenden ist die Ähnlichkeit nothwendiges Produkt, in dem Wollen ist sie Prinzip der Liebe, in dem einen ist sie also Folge, in dem andern Grund³⁾. Daher wird auch das Ausgehn des Worts Zeugung genannt, weil nur das gezeugt heißt, was in dem nothwendigen Verhältniß der Ähnlichkeit hervorgeht. Dennoch ist in beiden Prozeffionen an sich kein Unterschied, das Eigenthümliche einer jeden liegt nur in der Ordnung und dem Verhältniß des Hervorgehns unter einander⁴⁾.

Die Verhältnisse der Personen sind real und nothwendig, weil sie in der Identität des göttlichen Wesens geschehn⁵⁾.

1) qu. 27, 2.

2) qu. 34, 2.

3) qu. 27, 4.

4) ibid.

5) Quum aliquid procedit a principio ejusdem naturae, necesse est, quod ambo, sc. procedens et id, a quo procedit in eodem ordine convenient; et sic oportet, quod habeant reales respectus ad invicem. Quum igitur processiones in divinis sint in identitate naturae,

Sie sind nicht erst von dem betrachtenden Subjekt hinein getragen, sondern haben in dem göttlichen Wesen ein nothwendiges reales Sein, obgleich dies in der Identität mit sich selbst beharrt; es ist hier also ein Gegensatz gegen die geschaffenen Dinge, denen die Verhältnisse unter einander nur äußerlich und zufällig sind. Da sie aber im göttlichen Wesen sich finden, sind es nicht Verhältnisse zum Wesen, sondern der Personen unter einander. Dies Verhältniß ist der Sache nach mit dem Wesen identisch und unterscheidet sich nur in der Auffassung, weil durch jedes Verhältniß nothwendig eine Beziehung auf Entgegengesetztes gegeben ist, was im reinen Begriff des Wesens nicht stattfindet. Das Sein des Verhältnisses und das Sein des Wesens ist also in Gott ein und dasselbe ¹⁾; dennoch ist in Gott ein realer Unterschied, aber nicht dem Wesen, sondern den Personen nach ²⁾, denn diese real existirenden Verhältnisse sind nichts andres als die Personen, ein Wort, das bei den vernünftigen Wesen dasselbe bezeichnet, was Subsistenz, Substanz, Hypostase bei den Substanzen überhaupt, ein vernünftiges Individuum.

Der persönliche Unterschied in dem an sich einen und einfachen göttlichen Wesen entsteht nur durch das Verhältniß des Ursprungs der Personen aus einander (*per relationem originis*); er ist jedoch nicht zufällig, sondern das göttliche Wesen selbst und also real subsistirend, wie dieses. Wie die *deitas* Gott ist, so ist die *Paternität* der Vater selbst; die Personen unterscheiden sich von jenen Begriffen nur so, daß sie das Verhältniß als real und subsistirend bezeichnen, in der Weise der Substanz, als eine im göttlichen Wesen subsistirende Hypostase. Da dies nun aber das göttliche Wesen selbst ist, so bezeichnet der Ausdruck *Person* direkt das Verhältniß, indirekt das We-

necesse est, quod relationes, quae secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales. qu. 28, 1.

1) *qu. 28, 2.*

2) *Unde oportet, quod in deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quae est essentia, in qua est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam. qu. 28, 3.*

sen, doch nur, sofern das Verhältniß hypostatisch gedacht wird, weshalb man auch sagen kann, daß es das Wesen direkt, das Verhältniß indirekt bezeichne ¹⁾. Substanz bezeichnet nicht das Wesen als Wesen, sondern das reale Substrat (suppositum) der persönlichen Existenz ²⁾.

So sind im göttlichen Wesen drei Personen, die jede Gott und dies Wesen selbst sind. Nun scheint aber auch damit ein wirklicher Trithetismus gegeben zu sein. Thomas versucht es, die Trinitätslehre gegen eine solche Anwendung der Zahl zu schützen, indem er ihren abstrakten Begriff von ihrer konkreten Anwendung, sofern sie in den gezählten Dingen ist, unterscheidet. Im letztern Falle sind allerdings drei solche Dinge, wovon jedes ein einzelnes ist, mehr als eins, dagegen liegt eine solche Folgerung nicht im Begriff der Zahl ³⁾. Dies soll wohl heißen, daß Gott gar nicht ein einzelner sei, weil er nicht als Exemplar einer Gattung gedacht werden kann; aber es fragt sich eben, ob nicht diese Trinitätslehre gerade diesem Begriff Gottes widerstreitet.

Während nun die Trinität einerseits die Bewegung des göttlichen Wesens in sich selbst, seine absolute Lebendigkeit darstellt, leitet sie zugleich zur Schöpfung hinüber. Denn da der Inhalt des göttlichen Denkens nicht bloß die Abstraktion des Denkens, sondern ein unendlicher Reichthum konkreter Formen ist, die Ideen alles Wirklichen, so ist sein immanenter Logos nothwendig auch die Darstellung alles dessen, was im göttlichen Denken ist; er ist an sich das Abbild des Vaters, aber zugleich sind in ihm die schöpferischen Urbilder der Kreaturen ⁴⁾. Ihr Wirklichwerden in der Schöpfung ist dann durch den Geist als

1) qu. 29, 2. 4.

2) qu. 30, 1.

3) qu. 30, 1.

4) In verbo importatur respectus ad creaturas, deus enim cognoscendo cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum est repraesentativum omnis ejus, quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba secundum diversa, quae intelligimus. Sed quia deus uno actu se et omnia intelligit, unicum verbum ejus est expressivum non solum patris sed etiam creaturarum. — Verbum dei ejus, quod in deo est, est expressivum tantum, creaturarum vero expressivum et operativum. qu. 34, 3.

die absolute Güte gegeben. In dem göttlichen Wesen an sich ist er dagegen die absolute Liebe. Doch erscheint diese auf doppelte Weise, wesentlich und persönlich. Wesentlich lieben sich Sohn und Vater nicht durch den h. Geist, sondern durch sich selbst; sofern aber die Liebe als die Person konstituierend gefaßt wird, ist lieben nichts anders als die Liebe hauchen, wie sprechen Worte hervorbringen, blühen so viel als Blüthen treiben. So lieben Vater und Sohn sich und die Kreatur durch den von ihnen ausgehenden h. Geist, wie der Vater sich und die Kreaturen durch sein Wort befaßt¹⁾.

In dieser Darstellung scheint sich zugleich die Trinität in sich abzuschließen und auf der andern Seite auch eine Anknüpfung für die Lehre von der Schöpfung gegeben. Aber hier brechen auch sogleich wieder die Reste des noch nicht überwundenen Platonismus hervor. Der Inhalt des göttlichen Denkens scheint wesentlich nur die Idealwelt zu sein, Gott seinem Begriff nach nur der Welterschöpfer. Nur insofern ist der Sohn als *verbum patris* auch *verbum creaturae*, dann aber ist dieser wesentlich nur der inweltliche Gott, mit ihm wird es aber auch der Vater, dessen Selbstobjektivirung er ist. Hier ist noch eine Lücke, und daher kommt es dann, daß der Sohn, wenn er auch gewöhnlich als intelligibles Wort erscheint, bisweilen zum Denken selbst oder zum Inhalt desselben wird; dann aber würde man wieder höchstens zu Attributen kommen, die in besonderm Sinn den drei Personen beigelegt werden könnten, keineswegs aber zu einer wirklichen Trinitätslehre. Doch ist dies bei dem Sohn mehr nur eine Lücke, aber um so schärfer tritt es als wirklicher innerer Widerspruch beim h. Geist hervor. Thomas tadelt mit Recht die Auffassung des Sohnes bloß als Weisheit, aber ist diese nur ein wesentliches Attribut, so ist es auch die Liebe. Nach Analogie des Sohnes hätte der Geist nicht als Liebe, sondern als das Geliebte bestimmt wer-

1) qu. 37, 2. Auch Thomas vertheidigt die Lehre von dem Ausgang des Geistes von Vater und Sohn; es müßte sonst, meint er, da nur die *relatio originis* die Personen unterschiede, der Geist mit dem Sohn zusammenfallen, wenn beide nur vom Vater ausgingen. qu. 36, 2.

den müssen. Diese Nothwendigkeit tritt sehr scharf in der Beweisführung des Thomas selbst hervor. Er sagt: „Wir finden in uns noch ein andres Ausgehn, das der Liebe, wonach das Geliebte im Liebenden ist, wie bei dem Ausgehn des Wortes das Gesprochene oder Gedachte im Denkenden, daher erscheint außer dem Ausgehn des Wortes noch das der Liebe¹⁾. Man sollte erwarten, es würde heißen das Geliebte. Aber hier ist der Unterschied, daß bei dem Sprechen allerdings das Gesprochene, der Inhalt, ausgeht, soll aber bei der Liebe das Ausgehn beibehalten werden, so kann höchstens die Liebe selbst als die Prozeßion angesehen werden, nicht das Geliebte, welches schon anderswie existiren muß. In Wahrheit aber ist hier gar kein Ausgehn, dies setzt eine Unterscheidung, die in der Liebe nicht ist; sie ist vielmehr das Ergreifen des im Denken gegenwärtigen Objekts, die Unterscheidung fällt also in das Denken, nicht in die Liebe. Die unwillkürliche Anerkennung davon liegt darin, daß der Geist so gewöhnlich als die Liebe, womit Vater und Sohn sich unter einander lieben, bezeichnet wird. Hier fällt auch der Unterschied allein in das Denken und die Liebe ist vielmehr das Aufheben dieses Unterschieds. Eben so wird dies da anerkannt, wo gesagt wird, bei der Zeugung sei die Ähnlichkeit nothwendige Folge, bei der Liebe Prinzip; das Geliebte muß also schon existiren, und das Lieben, welches die dritte Person konstituiren soll, hört auf eine processio zu sein und wird zu einer bloßen Affektion des Liebenden.

Dies ist der bedeutendste Mangel in der Darstellung des Thomas, aber er begründet sich tiefer in dem Gottesbegriff, der noch immer nicht ganz den Platonismus überwunden hat. Gott ist das absolute Sein, aber sofern dies auch absolutes Denken ist, bleibt doch nur die Idealwelt der Inhalt desselben. Der Gottesbegriff wird, so sehr man ihn in die reine Abstraktion flüchtet, gar nicht von der einseitigen Beziehung zur Welt frei, und wenn dies in der Trinitätslehre nicht überall so bestimmt hervortritt, ziehn sich doch die Einwirkungen bald leichter bald bemerklicher durch die ganze Darstellung hin. So oft

1) qu. 27, 3.

einzelne Äußerungen dies andeuten, so oft die Konsequenz der eignen Argumentazion dazu hindrängt, kommt es doch nie bestimmt zur Auffassung Gottes als absoluter Persönlichkeit, immer sinkt er wieder dazu herab, daß Gott absolutes Sein und zugleich Denken sei, und nur die Genialität und Tiefe des Thomas hält diese beiden auseinanderfallenden Elemente so zusammen, daß sie sich nicht von einander ablösen und das Sein ohne Nest ganz vom Denken durchleuchtet erscheint. Dennoch ist Thomas auch hier der Höhenpunkt der Scholastik. Nur von ihm ist das kirchliche Dogma ganz aufgenommen, durchdrungen und frei wieder erzeugt; es ist als Ganzes empfangen und geboren und doch mit dem frommen Fleiß des Mittelalters auch im Einzelnen ausgeführt. Wie die Meister der deutschen Baukunst ihre stolzesten, kühnsten Werke mit Laubwerk umrankten und die Höheit durch sinnige Verzierungen milderten, so daß diese Schöpfungen zugleich das Höchste und Tiefste, das Stolzeste und Sinnigste sind, hat Thomas seinen großartigen Gestaltungen durch die sorgfältige Ausführung, auch in dem Einzelnen Bedeutung gegeben. Hier bezeichnet er aber auch die Grenze; Duns Scotus ist freilich noch genauer im Einzelnen, scharfsinniger, fortwährend bewußter, aber in ihm wirkt schon der Geist einer neuen Zeit, durch den die Scholastik untergeht. Thomas hatte sich in den Inhalt des Dogma vertieft und ihn aus sich neu geboren, für Duns bleibt er durchaus nur Objekt, etwas Außerliches, dem er als Subjekt fremd, reflektirend gegenübertritt. Das Verhältniß ist allerdings noch nicht feindlich, aber in dieser Entfremdung liegt schon die Anlage zu jener negirenden Feindschaft in ihrer ganzen Ausdehnung. Das denkende Subjekt beginnt sich zu fühlen, der gegebne Stoff beginnt ihm als Last bemerklich zu werden, und das Bestreben ist nun nicht mehr allein, ihn zu durchdringen und zu assimiliren, sondern, weil sich das Fremdartige desselben fühlbar macht, sich dagegen zu erhalten. Dies beginnt in Duns Scotus sich geltend zu machen, und hat auf seine Darstellung der Trinitätslehre sehr bedeutenden Einfluß gehabt. Im Gegensatz zu Thomas wird Gott weit bestimmter als Person gefaßt, Sein und Denken stehn nicht mehr so im Vordergrund,

daß der Wille zu einem opus supererogationis wird, sondern in diesen fällt vielmehr der Schwerpunkt des Systems. Alles wird schärfer gesondert, die Reste des platonischen Gottesbegriffs, als wäre er nur die Identität mit sich selbst, werden abgestreift, die Personen und die personbildenden Thätigkeiten schärfer von einander und vom Wesen gesondert.

Duns begründet, wie Thomas, die personbildenden Thätigkeiten durch die wesentlichen, Erkennen und Wollen; aber er bringt auf einen realen Unterschied derselben und sondert bestimmt die personbildenden Akte von den wesentlichen Thätigkeiten. Aus dem einfachen Denken wird das personbildende Zeugen erst dann, wenn in der Reflexion das Wissen vom Denken, als einem Akt des denkenden Ich, und vom Objekt, als dem vom Ich Gedachten, hinzukommt, und zwar ist das reflektirte Denken selbst hier das passive Prinzip der Zeugung, das mit dem Begriff seiner selbst erfüllte Denken dagegen und die Reflexion auf diesen Begriff, als Begriff des eignen Wesens das aktive ¹⁾. So werden die wesentlichen und die personbildenden Thätigkeiten besser auseinandergehalten, zugleich

1) *Intellectus non solum intelligit verum simplici intelligentia, sed etiam intelligentia conversiva intelligit se intelligere et convertendo se super objectum intellectum et super actum simplicem intelligendi et super se intelligentem per actum suum conversivum, quia intellectus notitia secunda, quae est in verbo, non solum scit et intelligit rem, sed sic scit et intelligit eam, ut sciat se scire et intelligere eam. — Intellectus enim postquam conversus est ad ea, ad quae conversus est, se habet ut potentiale quoddam et purum potentiale, et hoc quia intellectus nudus et purus natus est recipere ab illis, sicut proprium passivum a suo proprio activo naturali, quod quidem activum est idem intellectus informatus notitia simplici, et hoc respectu formationis notitiae genitae declarativae. — Ex parte ergo intellectus causatur actus dicendi a notitia simplici in intellectu nudo converso supra se et supra notitiam suam simplicem; ita quod intellectus informatus notitia simplici est principium activum et elicativum actus notionalis intellectus. Ipse autem nudus intellectus conversus non est nisi quasi principium passivum, de quo quasi de materiali producit verbum quasi per impressionem. Duns Scot. quaest. distinct. II. quaest. 7. tom. I. p. 49 ed. Antwerp. 1620.*

aber die Personen bestimmter geschieden, so daß der Vater nicht mehr mit dem Wesen zusammenfällt. Dieser wird nun unterschiedener als memoria gefaßt. Nur sofern er das Erinnern seiner selbst im Selbstbewußtsein ist, erscheint er als zeugend, nicht sofern er überhaupt Denken ist; dies bewußte Denken überhaupt ist nur actus essentialis, erst das Erkennen des Begriffs seiner selbst als solchen im Selbstbewußtsein ist actus notionalis¹⁾. Da aber das Denken eben die Natur des göttlichen Wesens ist, so ist der Sohn die mit dem Denken auch der Natur entsprechende Emanazion. Darum ist jedoch die Zeugung nicht ein bloß nothwendiger Akt, sondern wollend zeugt der Vater den Sohn. Die Begründung dieser Behauptung wird durch jene Unterscheidung des wesentlichen und des personbildenden Denkens möglich. Wäre schon das Erkennen und Denken des Vaters an sich das Zeugen, so würde er nur aus physischer Nothwendigkeit hervorgehn und dem Willen könnte nur eine nachfolgende Bestimmung zugeschrieben werden; weil aber erst in der Reflexion auf das im Bewußtsein befindliche Bild des angeschauten Selbst der Sohn gezeugt wird, so kann der Wille zwischeneintreten; mit dem formalen Erkennen in jenem ersten Akt des Denkens verbindet sich ein formales Wollen, und der Vater zeugt insofern wollend den Sohn, als nur das Denken, nicht das Zeugen dem Willen vorhergeht, der nun zwischen das passive und das aktive Prinzip tritt²⁾.

1) Pater in quantum habet essentiam sibi praesentem sub ratione actu intelligibilis, quod convenit patri, in quantum est memoria, hoc modo pater gignit, non autem in quantum intelligens. dist. III. qu. 9. p. 129; und gleich darauf: pater gignit filium in quantum pater habet rationem memoriae, non autem ut pater habet rationem intelligentiae vel voluntatis. l. c. Memoria perfecta est productivum ad intra per modum naturae. dist. II. qu. 7. p. 51.

2) Pater hoc modo gignit filium volens, quia pater in primo signo originis intelligit formaliter et tunc etiam potest habere actum volendi formaliter; in secundo signo originis gignit filium, nec tantum vult illam gignitionem volitione sequenti illam gignitionem, sed volitione habita in primo signo originis. dist. VI. qu. 1. cf. das ganze erste Scholium.

Während das Denken doch immer das eigentliche Prinzip der Zeugung des Sohnes ist, hat das Hervorgehn des Geistes sein eigentlich produktives Prinzip im Willen. Doch auch dies liegt nicht im einfachen, sondern im reflektirten Wollen, welches sein Wollen will und dabei sowohl auf diesen Akt selbst, als auf das Gewollte und auf sich, den durch diesen reflektirten Akt Wollenden, reflektirt. Hier ist ein Unterschied von der Zeugung des Sohnes; beide Produktionen haben freilich ihr Prinzip in den reflektirten Akten, doch ist das reflektirte Denken erst das passive Prinzip oder das Materiale für die Zeugung des Sohns, die impressio durch den Begriff von sich, oder vielmehr dieser Begriff selbst das aktive; bei dem Hauchen des Geistes ist dagegen das reflektirte Wollen gerade das aktive Prinzip, durch den Willen wird die Liebe hervorgestoßen, der von der Liebe erfüllte Wille ist das passive¹⁾. So verhält sich beides gerade entgegengesetzt, und der Unterschied des Zeugens und Hauchens tritt um so bestimmter hervor; jenes entspricht der Natur des göttlichen Wesens, dies dem Willen. Doch ist das Ausgehn des Geistes nicht weniger nothwendig als die Zeugung des Sohnes; als solches liegt es schon in der Selbstmittheilung des göttlichen Wesens. Dadurch allein würde es aber zur bloß physischen Nothwendigkeit werden, seine eigentliche Begründung liegt erst im Begriff Gottes als absoluter Persönlichkeit, nämlich in dem Verhältniß des unendlichen Wil-

1) *Voluntas non solum vult bonum simplici volitione, sed etiam volitione conversiva volendo se velle, convertendo se super objectum volitum et super actum volendi simplicem et super se volentem per actum suum conversivum. — Voluntas postquam conversa est ad ea, ad quae conversa est, se habet ut activum quoddam et hoc ut voluntas nuda et pura, nata exprimere de illis — amorem, qui est spiritus s. in divinis. — Ex parte voluntatis causatur actus notionalis ex ipsa voluntate nuda conversa super se et super amorem suum simplicem et super ipsam voluntatem informatam amore simplici; ita quod voluntas nuda conversa est principium activum et elicitivum actus notionalis voluntatis, ipsa vero voluntas informata amore simplici est principium quasi passivum, de quo quasi de materiali producitur spiritus s. secundum quandam expressionem. dist. II. qu. 7. p. 49. cf. dist. VI. qu. 1. p. 155.*

lens zum unendlichen Objekt; die Anschauung des unendlichen Objekts ruft nothwendig im unendlichen Subjekt die entsprechende unendliche Liebe hervor ¹⁾. Würde man das Eine oder das Andre als endliches setzen, so hörte die Nothwendigkeit auf ²⁾. Vorhergehn muß also dem Hauchen des Geistes die Anschauung und Erkenntniß des göttlichen Wesens, als des Objekts der unendlichen Liebe, nicht aber die Anschauung dieser Liebe selbst, deren Hervorgehnlaffen eben das Hauchen des Geistes ist ³⁾. Der Geist geht aus von Vater und Sohn, weil die Zeugung und das Hauchen des Geistes eine gewisse Ordnung unter einander haben, wonach jene vorhergeht; da aber dem Sohn das ganze göttliche Wesen mitgetheilt ist, so ist ihm auch der Wille mitgetheilt, auch von ihm muß also der Geist als diesem entsprechend ausgehn ⁴⁾. Doch muß die Zeugung vorhergehn, weil sie der den Vater als solchen konstituierende Akt ist. Jeden andern Grund für den Ausgang des Geistes von Vater und Sohn verwirft er, weil der Vater nicht durch den Sohn, sondern durch den eignen absoluten Verstand denke. Eben so disputirt Duns gegen die Behauptung des Thomas, daß die Unterscheidung des Geistes vom Sohn sein Ausgehn von den beiden ersten Personen fordere, beide würden schon außerdem durch das verschiedene Prinzip ihrer Emanazion auseinandergehalten ⁵⁾. Vater und Sohn hauchen aber auch den Geist nicht sofern sie persönlich unterschieden, sondern sofern sie eins sind. Auch nicht als Liebe und Gegenliebe kann deshalb sein Ausgehn gedacht werden, noch als die Liebe beider zum Wesen selbst. Will man es dennoch, wie Richard von St. Victor auf die einträchtige Liebe zurückführen, so kann dies nur geschehn, sofern die Einheit im actus primus auch die im actus secundus fordert, dann aber wäre der Wille mehr einer als

1) dist. X. qu. I. p. 206.

2) Als endliches Objekt ist daher die Schöpfung kein nothwendiger Akt, und die Verhältnisse der Personen sind also von denen zu der Welt zu scheiden. dist. XVIII. qu. I. p. 274.

3) dist. X. qu. 1. p. 207.

4) dist. XI. qu. 1. p. 210.

5) dist. XI. qu. 2. p. 212.

einträchtig¹⁾. Die Auffassung als Liebe und Gegenliebe lasse sich nur insofern rechtfertigen, als Vater und Sohn nothwendige Objekte derselben im ersten unreflektirten Wollen seien, dann aber fehle noch das Bewußtsein dieser Liebe, wodurch sie doch erst zur Gegenliebe werde.

Das bedeutendste Neue bei Duns ist die bestimmtere Unterscheidung der Personen und des Wesens, die völlige Überwindung jedes Substanzialismus, indem entschieden die personbildenden Akte als Reflexionen der wesentlichen erscheinen. So kann der Vater nicht mehr mit dem den drei Personen gemeinschaftlichen Wesen zusammenfallen, er tritt als *memoria* so bestimmt persönlich hervor, daß nun auch nicht mehr gesagt werden kann, er zeuge den Sohn vermöge des Wesens, das dann ja auch schon an sich zur Zeugung des Sohnes hätte hinreichen müssen. Person und Natur unterscheiden sich vielmehr auch darin, daß die Person durchaus unmittheilbar, die Natur aber mittheilbar ist²⁾, und während die Unterschiede der Personen unter einander reale sind, unterscheiden sich Wesen und Person nur durch eine *differentia rationis* oder *virtualiter*³⁾. Auch der bestimmte Widerspruch gegen die Qualitätlosigkeit des göttlichen Wesens als des unendlichen Seins ist ein Fortschritt, Duns behauptet entschieden, daß schon durch den Begriff des Absoluten das Wahre und Gute als nothwendige Prädikate gefordert würden⁴⁾.

Hier erscheint schon durchaus das Anbrechen einer neuen Zeit. Die unendliche Bedeutung der Persönlichkeit wird erkannt und ihr unendlicher Inhalt in ihrer Innerlichkeit, auch schon bevor die Masse des äußerlichen Stoffs in seiner Fülle von Formen aufgenommen wird. Die Welterschöpfung wird deshalb sehr bestimmt von den trinitarischen Produktionen fern gehalten. Hier fällt nicht mehr, wie bei Thomas, der Sohn als Bild des Vaters mit dem Urbild der Welt zusammen, sie ist eben so nur ein endlicher Gegenstand des Wissens wie der

1) dist. XII. qu. 1. p. 218.

2) dist. II. qu. 7. p. 58 und dist. XXIII. qu. 1. p. 307.

3) dist. II. qu. 7. p. 60.

4) dist. III. qu. 2. p. 73.

Liebe Gottes. Das unendliche Wesen aber, als solches schon mit den Qualitäten des Guten und Wahren, ist nicht mehr bloß Sein, sondern denkendes Sein und dies Denken oder geistige Leben ein gutes und gütiges; in den Personen entfaltet es sich dann zu einem dreifachen Bewußtsein, als einfaches Selbstbewußtsein — der Vater —, als die Objektivirung oder Bejahung seiner selbst im Denken — der Sohn —, als Selbstbejahung im Willen durch die Erkenntniß seiner selbst als des absolut Guten — der h. Geist. Geht man von den Personen aus, so sind Sohn und Geist wirkliche Produktionen nicht bloß Akzionen¹⁾, nur vom Wesen aus kann die Entfaltung zur Dreipersonlichkeit als Akzion bezeichnet werden. Doch das tritt hier fast noch bestimmter als bei Thomas hervor: der Geist kommt auch hier nicht zu einer wirklichen Subsistenz. Er unterscheidet sich sogar eben dadurch von dem Sohn, daß jener als Begriff seiner selbst freilich eine Produktion ist, der Geist aber ist nur eine Akzion; mag man nun von dem persönlichen Unterschied oder von der Einheit ausgehn, er bleibt immer nur eine Akfektion, die Liebe. Dennoch deutet Duns, ohne freilich mit völliger Klarheit es auszusprechen, die einzige Möglichkeit an, auf dem eingeschlagenen Wege zu einer Subsistenz desselben zu gelangen, nämlich durch völlige Wiederaufhebung des persönlichen Unterschieds von Sohn und Vater. Der Geist geht dann von dieser Einheit als Begriff seiner selbst in der Selbstbejahung als des absolut Guten aus; er ist also wie der Sohn *notitia sui ipsius* und als solche wirkliche Produktion, nicht bloße Akzion; doch unterscheidet er sich wieder von dem Sohn, indem dieser nur Begriff seiner selbst ist, der Geist aber ein solcher mit der Bestimmung als des absolut Guten. Darin würde dann auch eine Rückkehr aus dem Unterschied zur Einheit sein, sofern sich im Geiste die Produktionen abschließen, da sie ihr Ziel erreichen in der Selbstbejahung Gottes als des absolut guten unendlichen und doch in sich beschlossenen und begriffenen Geistes.

Das In sich beschlossenen und Begriffensein Gottes ist es ge-

1) *dist. II. qu. 7. p. 46.*

rade, was in der ganzen Argumentazion des Duns noch nicht hinreichend erkannt ist. Die absolute Willkür, als welche er den göttlichen Willen bestimmt, hebt es geradezu auf, und die Persönlichkeit, die er mit Recht so hervorhebt, wird zu einer unwahren Abstraktion, welche die Basis einer qualitativ bestimmten Natur, die doch Duns selbst behauptet, geradezu negirt. Der philosophische Gottesbegriff muß von hier aus alle die Phasen durchlaufen, die er im Substanzialismus durchlaufen hatte; wie man dort immer wieder versucht hatte, vom rein abstrakten Sein auszugehen, so versucht man es hier vom völlig abstrakten Begriff der Persönlichkeit aus. Hierin ist dann schon der ganze Gang angedeutet, den die Scholastik in der folgenden Zeit nimmt. Schon in Duns Scotus war kein Wiedererzeugen des kirchlichen Dogma als Ganzen, reflektirend trat die Subjektivität an das Einzelne, bei seinen Nachfolgern mußte sich aber auch da, wo irgend Eigenthümlichkeit war, die absolute Willkür der Subjektivität negirend gegen allen gegebenen Stoff richten. Ihn in den gegebenen Formen aufzunehmen, hatte sich als unmöglich erwiesen, jetzt wurde also zunächst jede Verbindung aufgelöst, auch gegen alles Positive, das die philosophirende Vergangenheit gefunden und als Substruktion für die kirchliche Lehre gebraucht hatte, wandte sich die Polemik, und nachdem jedes Band gelöst war, betrachtete man jedes Einzelne an sich, versuchte widersprechende Folgerungen daraus zu ziehn und suchte so auch den Stoff selbst zu vernichten, indem man die verschiedenen Bestandtheile sich an einander zerreiben ließ ¹⁾. Diese Richtung rief nothwendig den Nominalismus in seiner ganzen Ausdehnung wieder hervor, denn wo alles Objektive aufgegeben wird, muß sich nothwendig das Subjekt um so mehr in seiner Bedeutung fühlen, da es das einzige Bestehende in dieser allgemeinen Vernichtung ist, und zugleich selbst das Zerstörende. Ein Fortschritt des Dogma ist hier unmöglich, entweder wird das Frühere nur wiederholt, oder der

1) So besonders bei Occam. Er sucht durch sich untereinander aufhebende Folgerungen, die gegebenen Begriffe selbst aufzuheben. S. Reitzberg, Occam und Luther, Theol. Stud. u. Krit. 1839. Heft I.

Versuch einer innern vollständigen Auflösung gemacht, die Troie, welche im Anfang unsers Jahrhunderts theoretisch als Prinzip der Weltanschauung sogar in die Aesthetik eingeführt wurde, wird hier in großartiger Ausdehnung praktisch angewandt.

Die Mystik.

Die Mystik geht während des ganzen Mittelalters neben der Scholastik her und läßt sich nur im Verhältniß zu ihr bestimmter fassen. Läßt sie sich auch als Spekulation des Gefühls in der Einheit des gemüthlichen Lebens charakterisiren, so ist darin doch nur das Allgemeinste gegeben. Zunächst hat sie innerhalb des Mittelalters dieselbe Tendenz, wie die Scholastik, den ungeheuern Reichthum aus dem geistigen Leben der Vorzeit, wie er so plötzlich den germanischen Stämmen zugefallen war, auf irgend eine Weise sich zu assimiliren. Aber hier scheiden sie sich sogleich, indem sie es auf verschiedenen Wegen versuchen. In der Scholastik hatte sich das Subjekt immer in seinem Fürsichsein gegen den gegebenen Stoff erhalten, auch da wo es wirklich darin eingeht, nimmt es ihn doch nur auf, um ihn wieder aus sich zu erzeugen, damit er so ein von ihm durchdrungener und erkannter sei; in der Mystik giebt es sich seinem Gegenstande hin, giebt sich auf, um von ihm aufgenommen zu werden. Es kann sich ihm aber hingeben, weil dies Objekt zugleich das absolute Subjekt, weil es Gott ist. Darum grenzt sich die Mystik sogleich einen engeren Kreis ab; während die Scholastik die großartige Aufgabe übernimmt das Wissen in seinem ganzen Umfange, philosophisches und kirchliches, in sich aufzunehmen, und nichts ausschließt, beschränkt sich die Mystik rein auf den religiösen Stoff und sucht ihn zu einem lebendigen Quell ihres religiösen Lebens zu machen. Darum steht sie dem Leben des Volkes näher, von dem die Scholastik sich entfernen mußte, weil sie auch das nur gelehrte Wissen als Stoff und zugleich als Mittel der Assimilation aufnehmen mußte. Die Mystik tritt außerdem bald in ein freieres Verhältniß zum kirchlichen Dogma, weil ihrem Prinzip nach das religiöse Leben ihr mehr galt als die begrifflich ausgeprägte

kirchliche Lehre. — Während die Scholastik in ihrer ersten Periode sich über das Verhältniß des Subjekts zu dem in der Kirchenlehre gegebenen Stoff klar zu werden suchte, hält auch die Mystik sich noch an diesen allgemeinen Gegensatz, verlangt aber, ohne eine wirkliche Auflösung zu suchen, seine unmittelbare Aufhebung. Sie gesteht es nicht nur zu, sondern behauptet sogar, daß Gottes Wesen und sein Verhältniß zu den Menschen vom Verstande nicht erfaßt werden könne, man solle gläubig das Geoffenbarte aufnehmen, so werde die wahre Gotteserkenntniß im Gemüthe aufgehen. Hier herrscht noch der Glaube als demuthsvolle Annahme der Offenbarung vor; darum findet sich auch ein strengeres Anschließen an die Kirchenlehre, doch will man das Dogma nur nach seinem Totaleindruck und scheut die scholastische Zerlegung. Wirkliche dogmatische Produktivität ist hier daher nicht zu finden, auch nicht einmal ein Durchdringen des gegebenen Stoffs. Der Keim der Produktivität fehlt der Mystik freilich auch hier nicht, aber er ist noch nicht entfaltet, er beschränkt sich noch auf den Drang, sich in der Tiefe des religiösen Gemüthslebens in ein Verhältniß zu Gott zu setzen, aber jenes religiöse Leben hat in seinem eigentlichen Kern noch weiter keine Bestimmtheit als die der demuthvollen Hingebung, der besondre Inhalt des kirchlichen Glaubens, sobald er über das Allgemeinste des Sünden- und Erlösungsbewußtseins hinausgeht, wird wohl aufgenommen, ist aber noch nicht zu lebendig bewegender Kraft gelangt.

Die unmittelbare Einheit des gemüthlichen Lebens drängt sich bald bestimmter als eigentlich bewegendes Prinzip hervor und kommt als solches zum Bewußtsein. Hier ist der Punkt, wo die Mystik der Scholastik etwas näher tritt, da auch ihr nun die Bedeutung der Persönlichkeit aufgeht. Sie hält freilich ihr Sichselbstaufgeben fest, aber es ist ein Aufgeben in Liebe. Diese ist ihr nun die Grundlage alles Lebens. Aber während nun die Scholastik an die Bearbeitung des kirchlichen Glaubens nach seinem besondern Inhalt geht, hat auch sie sich damit erfüllt, und sucht ihn nun von jenem Prinzip der Liebe aus zu begreifen, indem sie diese zum Gegenstand der Meditation und Kontemplation macht. Hier greift sie also, ohne doch

ihrem Prinzip untreu zu werden, in die Dogmenbildung ein, hält sich jedoch immer vorherrschend an den allgemeinen Sinn und die religiöse Bedeutung der kirchlichen Bestimmungen, ohne ihnen in das Einzelne zu folgen. Wo sie in das Einzelne eingeht, ist es sinnige Betrachtung, nicht begriffliche Analyse.

Dieser Gang kommt in der Behandlung der Trinitätslehre sehr bestimmt zur Erscheinung. Bernhard von Clairvaur hatte nur noch, ohne daß das Eigenthümliche der Mystik hervorträte, die kirchlichen Bestimmungen geltend gemacht, der Gottesbegriff des Hugo von St. Victor bleibt noch in der unmittelbaren Einheit beschloffen, doch ist sie eine lebendige, die schon in die Dreiheit von Güte, Weisheit und Macht sich auseinanderlegt, Richard von St. Victor aber macht die Liebe zum Prinzip eines wirklich persönlichen Unterschieds.

Richard geht vom Begriff der absoluten Substanz aus. Eine solche höchste Substanz muß da sein, denn nur durch sie kann alles sein materiales und formales Sein haben. Diese muß zugleich die höchste Macht und Weisheit — intellektuelle Macht sein ¹⁾. Als höchste Substanz, Macht und Weisheit kann sie aber nicht eine gleiche oder höhere neben sich haben, und da nun die höchste Substanz eben die Gottheit ist, so folgt daraus die substanzielle Einheit Gottes. Damit streitet aber nicht eine Mehrheit von Personen ²⁾, nur muß diese auf irgend eine Weise durch den Begriff des göttlichen Wesens selbst gegeben sein. Eine solche folgt aber nicht aus dem Begriff der absoluten Macht oder Weisheit, denn beide können eben so gut nur in einer Person sein. Aber im Begriff Gottes liegt zugleich die absolute Güte (Gutsein, bonitas), welche auch die absolute Liebe (caritas) ist. Diese kann nicht Liebe zu sich selbst sein, sie sucht nothwendig einen Andern, den sie liebt; auch die Welt kann nicht ihr Objekt sein, sie kann es nur sein, soweit sie ist, was sie sein soll, wegen ihrer Sündhaftigkeit und Endlichkeit verdient sie aber nicht die absolute Liebe, die dann amor inordinatus wäre ³⁾. Soll also eine absolute und absolut vollkommene Liebe sein, so muß sie auch einen ihrer wür-

1) de trinit. I, 12.

2) l. c. 16. 17.

3) III, 2.

digen Gegenstand haben, und da ein solcher nur Gott selbst sein kann, so muß es eine zweite göttliche Person geben ¹⁾. Denn fordert doch einmal die Liebe eine Mehrheit von Personen, so muß es auch bei der göttlichen Liebe der Fall sein. Die Liebe aber wird von der göttlichen Seligkeit und Vollkommenheit auf gleiche Weise gefordert. Wollte Gott allein auf dem Thron seiner Majestät sitzen, immer müßte er ihre Wonne entbehren, und da der Grund davon, daß er keinen hätte, dem er seine Herrlichkeit mittheilte nicht in einem Nichtkönnen liegt, da er ja der Allmächtige ist, so muß er nothwendig im Nichtwollen, in einem Mangel der Güte begründet sein. In dem Bewußtsein eines solchen Mangels müßte dann Gott fliehen den Anblick der Engel, erröthen vor sich selbst; wo bliebe die Fülle seiner Ehre? Die Herrlichkeit Gottes selbst fordert also eine zweite Person ²⁾. Gott muß einen Sohn haben, dieser muß ewig sein, denn was Gott einmal will, das will er immer, er muß ihm vollkommen gleich sein, denn nur ein solcher verdient die höchste Liebe, beide müssen also gleich ewig, gleich mächtig, gleich weise sein, sie müssen sich auf gleiche Weise lieben. Es kann aber wieder nur ein Gott sein, die Gottheit kann ihnen also nur so zukommen, daß diese Einheit nicht dadurch aufgehoben wird, diese wird aber dadurch gewahrt, daß sie beide zugleich dieselbe Substanz sind ³⁾.

Wie die Liebe quantitativ die größte, muß sie auch qualitativ die höchste sein, nichts wirklich Vortreffliches darf in ihr fehlen, ein solches ist aber der Wille, daß ein Andern eben so sehr geliebt werde als man selbst. Ein Zeichen großer Schwäche ist es keinen Genossen der Liebe dulden zu können, groß ihn zu ertragen, größer gern ihn aufzunehmen, am größten selbst ihn verlangen. Die göttliche Liebe muß aber auch die quantitativ

1) Solus deus summe bonus est, solus ergo deus summe diligendus est, sumnam ergo dilectionem divina persona exhibere non posset personae, quae divinitate careret. Plenitudo autem divinitatis non potuit esse sine plenitudine bonitatis, bonitatis autem plenitudo non potuit esse sine caritatis plenitudine, nec caritatis plenitudo sine personarum pluralitate. III, 2.

2) III, 4.

3) III, 8.

höchste sein, jede der beiden aufs Höchste geliebten und zu liebenden Personen muß also einen Genossen der Liebe fordern, so daß sich erst in der Trinität der Personen die Liebe vollendet 1). Bei einer Dualität würde Gott nur die Fülle seiner Größe, nicht die Fülle seiner Liebe mitgetheilt haben 2).

Von den drei Personen ist nun der Vater allein nicht nur dem Wesen sondern auch der Existenzform nach ungezeugt und ohne Ursprung aus einem andern, der Sohn aber aus ihm durch processio immediata, der Geist aus beiden, unmittelbar vom Vater, mittelbar aber vom Vater durch den Sohn 3). Hierin vollendet sich die Reihe der Prozeffionen, denn bloß mittelbar kann keine Person ausgehn, weil nothwendig jede mit dem Vater als ungezeugtem Prinzip unmittelbar zusammenhängen will. Aber es kann auch von diesen drei Personen keine vierte ausgehn, weil dann zwei Personen mittelbar ausgehn würden, also eine Ungleichheit und Mangel an Ebenmaß da wäre. Der Sohn ist das Band von Vater und Sohn, weil er sowohl selbst sein Prinzip in einem Andern hat, als auch selbst Prinzip eines Dritten ist 4). Das Ebenmaß in der Trinität erscheint aber auch noch darin, daß im Vater, der aus keinem ist, nur freie Liebe, im Geist, der nur von den andern Personen ausgeht, nur Gegenliebe, im Sohn aber zugleich freie Liebe und Gegenliebe ist. Nur ist diese freie Liebe (amor

1) Nihil rarius, nihil praeclarius, quam ut ab eo, quem summe diligis et a quo summe diligeris, alium aequè diligi velis. Probatio itaque consummatae caritatis est votiva communio exhibitae sibi dilectionis. — Caritatis consummatio personarum trinitatem requirit, sine qua omnino in plenitudinis suae integritate subsistere nequit; ubi ergo totum, quod universaliter perfectum est, sicut nec integra caritas, sic nec vera trinitas abesse potest. III, 11.

2) Condignum itaque habere voluit, ut esset, cui communicaret magnitudinis suae divitias, condilectum vero, ut haberet, cui communicaret caritatis delicias. Communio itaque caritatis fuit causa originalis unius, communio amoris videtur velut quaedam causa originalis alterius. Quamvis igitur utriusque personae productio procedat de voluntate paterna, est tamen in hac productione gemina ratio, alia et alia causa et diversa. VI, 6. cf. III, 14.

3) V, 7. 8.

4) V, 13.

gratuitus) nicht so zu fassen, als ob sie eine willkürliche wäre, sie ist vielmehr eine nothwendige, sonst würde man eine Veränderlichkeit in Gott zugeben; wie der Vater von Natur ungezeugt ist, so ist es ihm durch eben diese Natur nothwendig, aus sich eine Person hervorgehn zu lassen; diese Liebe ist die Natur des Vaters, und den Sohn zeugen, den Geist hauchen ist nichts anders als sich in allem genügen¹⁾. Dies hindert jedoch nicht, dem Vater in besonderm Sinne die Allmacht, dem Sohne die Weisheit, dem h. Geist die Güte zuzuschreiben, denn die Macht kann wohl ohne Weisheit gedacht werden, Weisheit aber ist selbst eine Macht, zur Güte aber gehört das Können und Wissen in der Wahl des Guten. Nur darf darum der Unterschied der Personen nicht verflüchtigt werden, und man sollte sich deshalb nicht scheuen, den Vater die ungezeugte, den Sohn die gezeugte Substanz zu nennen, oder zu sagen, daß die Substanz die Substanz zeuge. Könne man dies auch nicht einsehn, so möge man es wenigstens glauben. Dennoch trage die gezeugte Substanz das Bild der ungezeugten, da sie auf gleiche Weise Grund, Urheber und Prinzip derselben Gabe sei; auch sei darum die Substanz des Vaters nicht eine andre als die des Sohns, sondern beide ein und dieselbe, nur jeder eine besondere Person²⁾.

Der Charakter dieser Trinitätslehre ist ein durchaus anderer, als ihn die scholastischen Darstellungen tragen; nicht die sorgfältige Bestimmung der persönlichen Proprietäten, nicht das ängstliche Spalten der Begriffe, nur eine gemüthvolle sinnige Reflexion, über die sich ergebenden Verhältnisse, sonst ist alles einfacher. Die Beziehungen der Personen zu einander gliedern sich leichter, mit Scharfsinn ist aber doch das Ausgehn des Sohnes und das des Geistes auseinandergehalten, des einen als Fülle der Majestät, des andern als hervorgegangen aus dem Bewußtsein der Liebe und Gegenliebe. Dennoch genügt die scholastische Auffassung eher dem christlichen Gottesbegriff als diese mystische. Die größere Einfachheit, Klarheit und bestimmtere Persönlichkeit in Vater, Sohn und Geist hat ihren

1) VI, 1. 3.

2) VI, 23.

Grund nur darin, daß auf das Verhältniß der Personen zum Wesen gar nicht Rücksicht genommen ist; „man könne in demuthvoller Unterwerfung glauben, was man nicht vermöge einzusehn.“ Der Vater ist geradezu völlig mit dem Wesen identifizirt, denn sonst würde er ohne alle Verbindung damit bleiben. So ist er das absolut mächtige, weise, gütige Wesen selbst, — Richard knüpft also da an, wo Hugo stehn geblieben war —, aber indem so das göttliche Wesen analog der Einheit des gemüthlichen Lebens ohne die Bewegung des Selbstbewußtseins aufgefaßt wird, bleibt gar kein Raum zu einer processio ad intra, soll nun doch eine Trinitätslehre gegeben werden, so kann dies nur durch eine Bewegung nach außen geschehn, aus dem Zeugen und Hauchen wird nothwendig ein Schaffen. Dies ist auch in der Art, wie Richard die Existenz der beiden letzten Personen ableitet, ganz bestimmt ausgesprochen, sie werden rein durch den Willen hervorgebracht, aber in ganz anderer Weise, als die Scholastik den Geist vom Willen ableitet, bei ihm findet zwischen ihrem Hervorgehn und dem Geschaffenwerden der Welt kein anderer Unterschied statt, als daß sie unendliches, die Welt endliches Objekt des göttlichen Willens sind. Darum muß auch der Sohn als gezeugte, der Geist als ausgehende Substanz bezeichnet werden, nur hätte er nicht für den innern Widerspruch substanzialer Einheit und Dreiheit Glauben fordern sollen, da es nur die eignen verfehlten Spekulationen sind.

Dennoch erreicht in Richard die Mystik dieser Zeit ihren Höhenpunkt, andre, wie Bonaventura, sind ihm nur gefolgt. Nur schwindet bald das freundlichere Verhältniß, in dem hier noch Scholastik und Mystik standen und die innere Verschiedenheit bricht bald entschieden hervor. Der zerstörenden Richtung der Scholastik tritt auch eine neue Form der Mystik gegenüber, und zwar sind beide hier in entschiedenem Gegensatz. Die Scholastik war geschäftig, Widersprüche aufzudecken und verhielt sich polemisch gegen jeden geistig schon verarbeiteten Inhalt, indem sie nur durchaus noch Stoffartiges aufnahm. Über die bloß gläubige Aufnahme des Gegebenen ist auch die Mystik hinausgegangen, sie hat in der Liebe eine wirkliche Vermittlung und

Vereinigung mit Gott, dem unendlichen Inhalt des Glaubens, gesucht. Aber dies bleibt immer nur eine mittelbare Vereinigung, worin die Verschiedenheit nie wirklich aufgehoben ist, und immer wieder in völlige Trennung auseinanderzugehen droht. So geht die Mystik zu einer Identifikation von Gott und Welt fort, und wenn auch für die Gegenwart der Unterschied des Unendlichen und Endlichen schmerzhaft fühlbar wird, so tritt die Einheit doch in den Anfang und das Ende der Weltrevolutionen. In diese allgemeinen Gegensätze des Endlichen und Unendlichen haben sich die übrigen zusammengezogen, aber dies ist mehr eine Abstraktion des Gemüths als des Verstandes, es ist das elegische Bewußtsein von dem Schwinden jedes besondern Bestehens und mehr noch die Hoffnung auf die Aufnahme in das wirkliche beharrende Sein. Zugleich ist wenigstens so weit der germanische Charakter auch hier zu erkennen: das Sichentfalten des unendlichen Seins zu besondern Formen, ist nicht mehr bloß eine Rückkehr aus der allgemeinsten Abstraktion in die besondern Gestalten, sondern eine bewußte Offenbarung für sich, Gott entfaltet den unendlichen Inhalt seines Seins und Denkens für sich, so weiß er sich in jedem besondern Leben, und dies weiß sich und lebt in ihm. Hierin besteht der Unterschied von Erigena. Bei diesem ist ein bewußtloses Aufgähren aus dem Chaos der einen allgemeinen Substanz, bald auch drücken sich die Formen wie etwas Fremdes der qualitätlosen Substanz auf, immer aber bleibt das Denken nur ein einförmiges Auf- und Niedersteigen an der Stufenleiter von Vorstellungen und Begriffen; alles läuft freilich in die eine Spitze des allgemeinsten Begriffs zusammen, aber weiter ist keine Verbindung der verschiednen Reihen unter einander, nur starrer lebelloser, oft grauenerregender, Schematismus, aus dem nur hin und wieder das neue Prinzip der germanischen Welt durchbricht¹⁾. Diese Starrheit ist dem germanischen Geiste fremd, wo er produktiv erscheint, will er auch

1) Auf den ersten Anblick erscheint das System des Erigena anders und dieser spekulativen Mystik schon ähnlicher; auch weicht die gewöhnliche Darstellung ab, doch nur, weil es nicht genau genug analysirt wird.

Leben und innere mannigfaltige Bewegung. So wirkt die spekulative Mystik Bewußtsein, verständiges Denken, Phantasie, Substanz zu einer unterschiedlosen, doch aber der Potenz nach alle Unterschiede in sich tragenden Masse zusammen, und läßt dies als ein Ganzes erscheinen. Gewissermaßen erscheint auch hier noch, wie die Einheit des gemüthlichen Lebens die verschiedenen Bestrebungen der Mystiker zusammenhält, die gemüthliche Affektion der Liebe als Band des Verschiedenartigen und zugleich als die bewegende Kraft, welche die Einheit zum Sichdifferenziren bestimmt, aber daneben geht immer, und zwar ist dies vorherrschend, der Gedanke her, daß die Einheit ihren unendlichen Inhalt in der Mannigfaltigkeit der Gestalten für ihr Bewußtsein auseinanderlegt, daß sie sich darin bejaht — nach Schellings Ausdruck —. So ist die bloß lebensfähige Substanz und das bloß abstrakte Denken in eine ihrer selbst bewußte in sich mannigfaltige Einheit verschmolzen; dabei ist die Bedeutung des bewußten Denkens erkannt als eine höhere Unendlichkeit der bloß endlosen Mannigfaltigkeit der Körperwelt gegenüber. Hierin ist die bewußte Unendlichkeit jener in sich mannigfaltigen Einheit wiederholt, darum kann auch den menschlichen Geist nichts erfüllen und befriedigen als Gottes Unendlichkeit ¹⁾.

In dem Prozeß der Einheit zur Mannigfaltigkeit als einem Selbstbefahren und Selbstobjektiviren, und der Einheit in dieser Mannigfaltigkeit findet diese spekulative Mystik die Trinität. Sie unterscheidet sich dadurch bestimmt von der von Baur als psychologisch bezeichneten, doch so, daß diese gerade ihre Grundlage ist, indem sie ihre subjektive Betrachtung in das substantielle Sein der Welt selbst verlegt, doch aber da-

1) Got ist unmezzic; unser geist kan nyeman irfullen dan gotis unmazze. ein meyster sprichit: satzte got alle creatures in eynen geist, die fulleten in also weninc, also der ein swalwen nest setzte an den hymmel. Aus Hermanns von Fritzlar Buch von der h. Liebe, in W. Wackernagel's deutschem Lesebuch. S. 855. — allez daz got ie geworchte unde ie getet unde wil tun unde bekennet, daz ist allez umbe wesen unde vernuntig wessin; unde diz meynet got in allen sinen werken. Ebd. S. 856.

bei dies als ein bewusstes Sichselbstobjektiviren festhält¹⁾. Hier werden alle Gegensätze immer wieder sogleich aufgehoben und auch ihr wirkliches objektives Dasein verschwemmt. So macht auch Gervinus mit Recht darauf aufmerksam, daß man von den festern Bestandtheilen der Dreieinigkeit immer mehr zu dem Übersinnlichen, Verschwimmenden fortgerückt sei; während man noch im 12. Jahrhundert die Gottheit unter der strengern Persönlichkeit des Vaters gedacht habe, sei bald der Sohn mehr verehrt, dann die Jungfrau, in der schon alles Geschlechtliche verschwimme, die schon Mutter, Tochter, Weib und Jungfrau zugleich sei, noch mehr aber verwische sich in diesem Zeitalter des h. Geistes alles Bestimmte²⁾. Darum hat auch diese Einheit keinen irgend wie bestimmten Inhalt, es ist nur die Unendlichkeit desselben, die sich objektivirt. Auch die Liebe ist hier nicht mehr die freie der bewußten Persönlichkeit, sondern mit der Natur des göttlichen Wesens inniger identifizirt, wird sie als der Trieb desselben sich mitzuthetheilen, zur Natur selbst und zum Grunde der trinitarischen Unterscheidung. Die Einfachheit des göttlichen Wesens widerstreitet aber einer solchen Selbstmittheilung nicht, sondern je mehr diese Einfachheit eine in sich reiche ist, um so mehr kann und will sie auch von ihrem Reichthum mittheilen; so treibt die unendliche Güte Gott, daß er die Fülle seiner Gottheit nicht allein will haben, daß er ihn auch in sich und aus sich theilt. „Nun muß das sein von Noth, daß das oberste Gut die höchste und nächste Entgießung habe seiner selbst, und das mag nicht sein, sie sei denn in einer Gewärtigkeit und sei innerlich substanzlich, persönlich, natürlich und in unbezwungener Weise nothdürftiglich, und sei endlos und vollkommen. Alle andre Ergießungen, die in der

1) Swaz geoffenbarit sal werden in der sele, daz offenbarit sich in bilden unde dise bilde nimit daz gehugnisse unde gibit sie der vernunft, unde die vernunft reichet ez vort dem willen unde alsus vurt iz getragen gemeinlich in die sele. ougit aber sich daz ewige wort im liechte, so bekennet iz die vernunft. Ebd. S. 853. Hermann von Frisklar bezeichnet den Übergang von der psychologischen zur spekulativen Mystik.

2) Gervinus, Gesch. d. poet. Nationallitt. d. Deutschen. Bd. II. S. 144.

Zeit oder in der Kreatur sind, die kommen von dem Widerblick der ewigen Entgießung der grundlosen göttlichen Gutheit. Und es sprechen die Meister, daß in dem Ausfluß der Kreatur aus dem ersten Ursprung ein zirkeliges Wiederbiegen sei des Endes auf den Beginn; denn wie das Ausfließen der Person aus Gott ein förmliches Bild ist des Ursprungs der Kreatur, also ist es auch ein Vorspiel des Wiedereinfließens der Kreatur in Gott 1).“ So ist die Mittheilung Gottes in der Schöpfung ein Reflex der in der trinitarischen Differenzirung. Der Unterschied wird festgehalten, sowohl darin, daß die in der Schöpfung als sekundär bezeichnet wird, als darin, daß sie eine unvollkommene und theilweise, jene aber eine völlige ist. Die Mittheilung in der Welt ist nur durch die im Sohn, denn während für diese der Vater der Ausgangspunkt ist, wird es für die Schöpfung der Sohn, sofern er Logos ist, doch so, daß dieser Begriff nicht sein ganzes Wesen ausfüllt, welches das ist, die Selbstobjektivirung des Vaters zu sein; denn „kannst du schauen des obersten Gutes lauterste Gültigkeit, die da ist in ihrem Wesen ein gegenwärtiglich wirkender Anfang, sich selbst natürlich und williglich zu minnen, so siehst du die überschwenkende übernatürliche Entgießung des Wortes aus dem Vater, von dessen Gebären und Sprechen alle Dinge hervorgesprochen und gegeben werden; und siehst in dem obersten Gut und höchsten Entgossenheit von Noth entspringen die göttliche Dreifaltigkeit, Vater, Sohn und h. Geist. Und so es also ist, daß die höchste Entgossenheit dringet von der obersten wesentlichen Gutheit, so muß in der berührten Dreifaltigkeit sein die aller-oberste und allernächste Mitwesenheit, die höchste Gleichheit und Selbstheit des Wesens, das die Personen haben in jubilerender Ausgegossenheit, nach ungetheilter Substanz, ungetheilter Allmächtigkeit der drei Personen 2).“

Ähnlich wie hier Suso sprechen sich die übrigen Mystiker dieser Zeit aus, indem sie bald mehr auf die Liebe als Prinzip der Selbstmittheilung zurückgehn, bald die trinitarische Bewegung mehr auf das Sichselbsterkennen und Lieben Gottes

1) Diepenbrock, Heinrich Suso. S. 215.

2) Ebenb.

zurückführen; doch ist nie das Eine ohne das Andre, beides tritt vielmehr so zusammen, daß die Liebe, sofern sie Prinzip der trinitarischen Unterscheidung ist, nur der allgemeine noch nicht in das Bewußtsein erhobene Drang des göttlichen Wesens sich mitzutheilen ist. Dies giebt nur die Möglichkeit für das Ausgehen des Sohnes, weil nun das göttliche Wesen das an sich neidlose ist; die Wirklichkeit aber muß erst durch das Sichselbstdenken und Sprechen Gottes gegeben werden. In diesem Aussprechen seiner selbst geht er gleichsam aus von sich, aber er kehrt wieder in sich zurück in der persönlichen Liebe, welche das absolut Gute und sich selbst in dem Geliebten erkennt¹⁾. So ist die Trinität jenes Spiel im Sezen und Wiederaufheben des Unterschieds, ein Sichvergewissern ihrer innern absoluten Güte und Geistigkeit; Gott ist nicht mehr bloß an sich beides, sondern setzt es auch für sich und erkennt sich darin. Aber eben diese Anschauung, welche den innern trinitarischen Prozeß in Gott denkbar machen soll, wird nun auch auf das Verhältniß der Welt zu Gott angewandt; denn dies ist das Streben der spekulativen Mystik, jener Scholastik gegenüber, welche alles in lauter Einzelheiten atomistisch aufzulösen strebte, Gott und Welt als ein Ganzes, durch innere Verhältnisse verbunden, festzuhalten. So kommt sie allerdings über den Empirismus hinaus, worin jene gerade in ihrer progressiven Rich-

1) Der vatter an siner persönlicher eigenschaft, so kert er in sich selber mit sime göttelicher verstentnisse und durchsihet sich selber in clarem verstanden wesentlichen abgrunde sins ewigen wesens, und von dem blossen verstande sin selbes, so sprach er sich alzümole us, und das wort ist sin sün, und das bekennen sin selbes das ist das gebere sins sunes in der ewikeit. Er ist inneblibende in wesentlicher einikeit, und ist usgonde an persönlichem underscheide. Alsus get er in sich und bekennet sich selber, und er get denne usser sich in geberenne sin bilde, das er da bekant und verstanden hat, und persönliche underscheid, und get danne wider in sich in vollekommene behegenlicheit sin selbes. Die behegenlicheit flusset us in ein unspechenliche minne, das do ist der heilige geist. Alsus blibet er inne und get us und get wider in. Aus Tauler, Pred. auf Weihn. bei C. Schmidt, Johannes Tauler von Straßburg. S. 97.

tung immer mehr versandet, aber sie bleibt in anderer Weise noch tiefer darin befangen, indem sie den rein empirisch angeschauten Prozeß des Werdens auf gleiche Weise an alle Erscheinungen legt, ohne die Mannigfaltigkeit innerhalb dieses allumfassenden Ringes einer weiteren Untersuchung zu würdigen. Dieselbe Anschauung wird auf die trinitarische Unterscheidung in Gott, worin die Mystik sein Leben und seine Seligkeit begriffen zu haben glaubt, und auf das Ausgehen der Welt von ihm und ihr Zurückkehren zu ihm angewandt. Es sind die kühnen aber nicht eben so glücklichen Versuche einer kaum sich entwickelnden originellen Spekulation, die noch mit dem sehr geringen Erwerb spekulativer Ideen das All zu umfassen denkt. Das Unzureichende fällt sogleich bei der Anwendung auf das Verhältniß der Welt zu Gott in die Augen. Auch sie soll nicht allein durch Gott und von ihm geschaffen sein, sondern aus ihm und wesentlich in ihm und er in ihr; natürlich, weil die Mystik nur jene allgemeine Formel des Werdens für alle besondern Existenzen und ihr Sein aus der Einheit, dem Wesen, hat, denn in dies fällt kein Unterschied, sie möchte es deshalb für den eigentlichen und ursprünglichen Namen Gottes halten. Hier führt dann nothwendig die gleichmäßige Anwendung jener Formel in ihrer Konsequenz auf pantheistische Resultate, wenn sie auch wiederholt zurückgewiesen werden; eben weil alle qualitativen Unterschiede durch jenes alleinige Geltendmachen des Werdens zu etwas bloß Zufälligem herabsinken, also in völliger Verkehrung das Zufällige zur wesentlichen innern Bestimmung, und diese zum Zufälligen und Gleichgültigen wird. So wirrt sich immer das Ausgehen der Welt, besonders das der endlichen Geister, und das Ausgehen der Personen in der Trinität durch einander, und es kommt nirgends zu einer klaren Unterscheidung. So bei Ruysbroek, der noch am meisten diese Verhältnisse zu durchdringen sucht. „Ein jeder Geist ist eine besondre glühende und brennende Kohle, angezündet von Gott mit dem Feuer seiner unendlichen Liebe; wir aber zugleich, in eins vereinigt, sind ein ewiger und unvergänglicher Brand, mit dem Vater und Sohn in der Einheit des h. Geistes; da die göttlichen Personen, so zu reden, sich selbst

übersteigen in der Einheit ihres Wesens, in dem unerschöpflichen Abgrund der einfältigen Seligkeit, allwo weder Vater noch Sohn noch h. Geist, noch sonst einige andre Creatur, sondern bloß und allein das göttliche Wesen ist, welches das Wesen der göttlichen Personen ist, da wir alle eins und nach unsern Ideen ungeschaffen sind, die Genießung auch in der wesentlichen Seligkeit vollkommen und vollendet ist, da Gott gleichergestalt in seiner einfältigen Wesenheit ohne Wirkung eine ewige Ruhe, eine weiselose Dunkelheit, ein unnamliches Wesen und aller Creatur Überwesenheit, ja sowohl seine selbsteigene als auch aller Geschöpfe einfältige und unendliche Seligkeit ist. Ferner ist der Vater zwar in der Fruchtbarkeit der göttlichen Natur allmächtig, ein Schöpfer und Werkmeister Himmels und der Erden, der auch seinen Sohn zeuget, nämlich seine ewige Weisheit, eins mit ihm nach der Natur, aber die andre Person, Gott von Gott, durch welchen alles gemacht ist. Aber der h. Geist, die dritte Person gehet und fließet aus von Vater und Sohn, eins mit ihnen in der Natur ihrer beider Liebe, mit welcher sie sich ewiglich umfassen im Lieben und Genießen, und wir werden alle mit ihnen umfaßt als ein Leben, eine Liebe und eine Genießung¹⁾." Ohne irgend zu einer klaren Unterscheidung zu kommen, geht Ruysbroeck hier von den endlichen Geistern und ihrem Verhältniß zu Gott zu den Personen der Trinität über und umgekehrt von diesen zu den endlichen Geistern. Beides wird auf die weiselose Einheit des göttlichen Lebens zurückgeführt; in der ewig sich regenden Fruchtbarkeit desselben gebiert es ewig den Sohn als die Weisheit; dann wird es Licht über dem weiselosen Dunkel, denn in dem Sohn sind zugleich die Ideen aller Dinge. „Durch die Zeugung des Wortes sind alle Creaturen, ehe sie zeitliche Creaturen waren, von Ewigkeit ausgegangen, und Gott sahe sie und erkannte sie Stück bei Stück in einer Anderheit, doch nicht in einer gänzlichen Anderheit; denn was Gott ist, das ist Gott. Dieser ewige Ausgang und dies ewige Leben, welches wir von Ewigkeit in

1) Ruysbroeck, von den sieben Stufen der Liebe. S. 178. in seinen Schriften, Offenbach 1701.

Gott haben und sind ohne uns selbst, war und ist, wie ich meine, die Ursache unsrer geschaffenen Wesenheit und ist eins mit derselben nach der wesentlichen Existenz 1).“ Hier wird nur die ideelle Existenz der Kreaturen in Gott gesetzt, und als man Ruysbroeck die pantheistischen Konsequenzen nachwies, verwarf er bestimmt ein Hervorgehn des Menschen aus dem göttlichen Wesen, und behauptete eine Schöpfung aus nichts 2). Doch dies hebt völlig den Zusammenhang des Systems auf, und wo dies sich selbst ausspricht, werden auch die Kreaturen allein unter jenes Gesetz des Werdens gestellt, sie sind aus Gott und neigen sich wieder zu ihrem Ursprung; die Einheit im Anfang und am Ende der Weltevoluzioni ist eine absolute und wesentliche, nicht bloß eine ideelle; ohne dies verlöre die Mystik durchaus ihren ganzen eigenthümlichen Charakter. Nur darauf kann sie allerdings Anspruch machen, nicht so mißverstanden zu werden, als identifizire sie die Welt mit dem Sohn Gottes, denn sie hat ein doppeltes sich von sich unterscheiden und den Unterschied in die Einheit Zurücknehmen, das der göttlichen Personen, von der weiselosen Einheit des Vaters ausgehend, und das der Welt von der ideellen Vielheit im Sohne aus. Aber diese Unterscheidung führt auch wieder von der Dreipersönlichkeit zur bloßen Einheit zurück, indem der Sohn aus dem Bilde des Vaters vielmehr zu dem Denken wird, welches dem unterschiedlosen Abgrund des dunkeln Seins erleuchtet. Dies erscheint besonders, wo ein Analogon der Trinität in der Seele gefunden wird; da ist es die Blossheit von Bildern, wodurch wir dem Vater ähnlich sind, durch den Verstand dem Sohn, durch den Funken der Seele, ihre Geneigtheit zu ihrem Ursprung dem h. Geist. Aber der so gemachte Unterschied hebt sich doch wieder auf, denn bei der absoluten Immanenz von Gott und Welt, ist das Sein Gottes an sich nie ein wirkliches, sondern nur ein ideelles, die Mystik muß also nothwendig in Pantheismus übergehn. Die qualitative Verschiedenheit von Gott und Welt konnte die Mystik gar nicht zu einer durchgrei-

1) Von der ewigen Hochzeit. Buch III, 4.

2) Verantwortung von der hohen Beschauung. c. 17. S. 82. 83.

fendern Scheidung beider veranlassen, denn sie hatte alle qualitativen Bestimmungen als etwas nur dem Einzelnen Zukommendes in das Meer des Ganzen versenkt. Die Einheit, wovon sie ausgeht und wozu sie hinstrebt, ist nichts anderes als diese Idee eines Ganzen, in der sich das Einzelne, woraus es doch ziemlich empirisch zusammengesetzt ist, nicht unterscheiden läßt, diese Idee ist dann substantiirt. Das Einzige, was hier nicht aufgegeben werden kann, ist nun die Form des Werdens selbst, denn sie ist das einzige Band zwischen jener Idee und der Wirklichkeit mit ihren besondern Existenzen. Darum sagt auch Ruysbroek: Wenn auch die Eigenschaften der Gütigkeit, Frömmigkeit, Milbigkeit, Wahrheit, so verschieden sie uns zu sein scheinen, in der hohen Natur der Gottheit doch eins und untheilbar sind, so bleiben doch die Relazionen, die von den Eigenschaften der Personen herkommen, allezeit in Gott unterschieden ¹⁾. Weil es also Tendenz der Mystik ist, nur diese Form als einzige Bestimmung festzuhalten, kann sie sich auch durch den Widerspruch des rohen Empirismus und Monadismus, der sich auf nominalistischen Grundlagen immer mehr verbreitet, nicht stören lassen, der Unterschied muß sich erst als förmlicher Gegensatz geltend machen.

Ein eigentlicher Gegensatz konnte für die gemüthvolle Mystik und ihre immer zugleich religiösen und praktischen Bestrebungen nur durch die Sünde gegeben werden. Im Anfang wurde er nicht so empfunden, denn ursprünglich wird nur die Wahrheit und Erfahrung des eignen Lebens ausgesprochen, da ist die Sünde nur eine überwundene, abnehmende, in der Vernichtung des eigenwilligen Strebens und in alles besiegender Gottesliebe untergehende. Darum kann die Rede der ältern Mystiker nur aussprechen die kühne Freude in der Gewißheit der Vereinigung mit Gott und der Vergottung des Menschen in der Menschwerdung Gottes in ihm, in dem Überfließen und Zurückfließen des Stroms göttlicher Liebe; nach dem siegreichen Kampf mit der Sünde, nach dem Schmerz der Reue, und dem Aufgehn des göttlichen Ebenbildes, ja des göttlichen Seins und Wesens, dem Geborenwerden seines Worts im Menschenherzen

1) Von der ewigen Hochzeit. II, 38.

tung immer mehr versandet, aber sie bleibt in andrer Weise noch tiefer darin befangen, indem sie den rein empirisch angeschauten Prozeß des Werdens auf gleiche Weise an alle Erscheinungen legt, ohne die Mannigfaltigkeit innerhalb dieses allumfassenden Ringes einer weitem Untersuchung zu würdigen. Dieselbe Anschauung wird auf die trinitarische Unterscheidung in Gott, worin die Mystik sein Leben und seine Seligkeit begriffen zu haben glaubt, und auf das Ausgehn der Welt von ihm und ihr Zurückkehren zu ihm angewandt. Es sind die kühnen aber nicht eben so glücklichen Versuche einer kaum sich entwickelnden originellen Spekulation, die noch mit dem sehr geringen Erwerb spekulativer Ideen das All zu umfassen denkt. Das Unzureichende fällt sogleich bei der Anwendung auf das Verhältniß der Welt zu Gott in die Augen. Auch sie soll nicht allein durch Gott und von ihm geschaffen sein, sondern aus ihm und wesentlich in ihm und er in ihr; natürlich, weil die Mystik nur jene allgemeine Formel des Werdens für alle besondern Existenzen und ihr Sein aus der Einheit, dem Wesen, hat, denn in dies fällt kein Unterschied, sie möchte es deshalb für den eigentlichen und ursprünglichen Namen Gottes halten. Hier führt dann nothwendig die gleichmäßige Anwendung jener Formel in ihrer Konsequenz auf pantheistische Resultate, wenn sie auch wiederholt zurückgewiesen werden; eben weil alle qualitativen Unterschiede durch jenes alleinige Geltendmachen des Werdens zu etwas bloß Zufälligem herabsinken, also in völliger Verkehrung das Zufällige zur wesentlichen innern Bestimmung, und diese zum Zufälligen und Gleichgültigen wird. So wirrt sich immer das Ausgehn der Welt, besonders das der endlichen Geister, und das Ausgehn der Personen in der Trinität durch einander, und es kommt nirgends zu einer klaren Unterscheidung. So bei Ruysbroek, der noch am meisten diese Verhältnisse zu durchdringen sucht. „Ein jeder Geist ist eine besondre glühende und brennende Kohle, angezündet von Gott mit dem Feuer seiner unendlichen Liebe; wir aber zugleich, in eins vereinigt, sind ein ewiger und unvergänglicher Brand, mit dem Vater und Sohn in der Einheit des h. Geistes; da die göttlichen Personen, so zu reden, sich selbst

übersteigen in der Einheit ihres Wesens, in dem unerschöpflichen Abgrund der einfältigen Seligkeit, allwo weder Vater noch Sohn noch h. Geist, noch sonst einige andre Kreatur, sondern bloß und allein das göttliche Wesen ist, welches das Wesen der göttlichen Personen ist, da wir alle eins und nach unsern Ideen ungeschaffen sind, die Genießung auch in der wesentlichen Seligkeit vollkommen und vollendet ist, da Gott gleichgestalt in seiner einfältigen Wesenheit ohne Wirkung eine ewige Ruhe, eine weiselose Dunkelheit, ein unnamliches Wesen und aller Kreatur Überwesenheit, ja sowohl seine selbsteigene als auch aller Geschöpfe einfältige und unendliche Seligkeit ist. Ferner ist der Vater zwar in der Fruchtbarkeit der göttlichen Natur allmächtig, ein Schöpfer und Weltmeister Himmels und der Erden, der auch seinen Sohn zeuget, nämlich seine ewige Weisheit, eins mit ihm nach der Natur, aber die andre Person, Gott von Gott, durch welchen alles gemacht ist. Aber der h. Geist, die dritte Person gehet und fließet aus von Vater und Sohn, eins mit ihnen in der Natur ihrer beider Liebe, mit welcher sie sich ewiglich umfassen im Lieben und Genießen, und wir werden alle mit ihnen umfaßt als ein Leben, eine Liebe und eine Genießung¹⁾.“ Ohne irgend zu einer klaren Unterscheidung zu kommen, geht Ruysbroeck hier von den endlichen Geistern und ihrem Verhältniß zu Gott zu den Personen der Trinität über und umgekehrt von diesen zu den endlichen Geistern. Beides wird auf die weiselose Einheit des göttlichen Lebens zurückgeführt; in der ewig sich regenden Fruchtbarkeit desselben gebiert es ewig den Sohn als die Weisheit; dann wird es Licht über dem weiselosen Dunkel, denn in dem Sohn sind zugleich die Ideen aller Dinge. „Durch die Zeugung des Worts sind alle Kreaturen, ehe sie zeitliche Kreaturen waren, von Ewigkeit ausgegangen, und Gott sahe sie und erkannte sie Stück bei Stück in einer Anderheit, doch nicht in einer gänzlichen Anderheit; denn was Gott ist, das ist Gott. Dieser ewige Ausgang und dies ewige Leben, welches wir von Ewigkeit in

1) Ruysbroeck, von den sieben Stufen der Liebe. S. 178. in seinen Schriften, Offenbach 1701.

Gott haben und sind ohne uns selbst, war und ist, wie ich meine, die Ursache unsrer geschaffenen Wesenheit und ist eins mit derselben nach der wesentlichen Existenz¹⁾." Hier wird nur die ideelle Existenz der Kreaturen in Gott gesetzt, und als man Ruysbroeck die pantheistischen Konsequenzen nachwies, verwarf er bestimmt ein Hervorgehn des Menschen aus dem göttlichen Wesen, und behauptete eine Schöpfung aus nichts²⁾. Doch dies hebt völlig den Zusammenhang des Systems auf, und wo dies sich selbst ausspricht, werden auch die Kreaturen allein unter jenes Gesetz des Werdens gestellt, sie sind aus Gott und neigen sich wieder zu ihrem Ursprung; die Einheit im Anfang und am Ende der Weltrevolutionen ist eine absolute und wesentliche, nicht bloß eine ideelle; ohne dies verlöre die Mystik durchaus ihren ganzen eigenthümlichen Charakter. Nur darauf kann sie allerdings Anspruch machen, nicht so mißverstanden zu werden, als identifizire sie die Welt mit dem Sohn Gottes, denn sie hat ein doppeltes sich von sich Unterscheiden und den Unterschied in die Einheit Zurücknehmen, das der göttlichen Personen, von der weislosen Einheit des Vaters ausgehend, und das der Welt von der ideellen Vielheit im Sohne aus. Aber diese Unterscheidung führt auch wieder von der Dreipersonlichkeit zur bloßen Einheit zurück, indem der Sohn aus dem Bilde des Vaters vielmehr zu dem Denken wird, welches dem unterschiedlosen Abgrund des dunkeln Seins erleuchtet. Dies erscheint besonders, wo ein Analogon der Trinität in der Seele gefunden wird; da ist es die Bloßheit von Bildern, wodurch wir dem Vater ähnlich sind, durch den Verstand dem Sohn, durch den Funken der Seele, ihre Geneigtheit zu ihrem Ursprung dem h. Geist. Aber der so gemachte Unterschied hebt sich doch wieder auf, denn bei der absoluten Immanenz von Gott und Welt, ist das Sein Gottes an sich nie ein wirkliches, sondern nur ein ideelles, die Mystik muß also nothwendig in Pantheismus übergehn. Die qualitative Verschiedenheit von Gott und Welt konnte die Mystik gar nicht zu einer durchgrei-

1) Von der ewigen Hochzeit. Buch III, 4.

2) Verantwortung von der hohen Beschauung. c. 17. S. 82. 83.

fenbern Scheidung beider veranlassen, denn sie hatte alle qualitativen Bestimmungen als etwas nur dem Einzelnen Zukommendes in das Meer des Ganzen versenkt. Die Einheit, wovon sie ausgeht und wozu sie hinstrebt, ist nichts andres als diese Idee eines Ganzen, in der sich das Einzelne, woraus es doch ziemlich empirisch zusammengesetzt ist, nicht unterscheiden läßt, diese Idee ist dann substantiirt. Das Einzige, was hier nicht aufgegeben werden kann, ist nun die Form des Werdens selbst, denn sie ist das einzige Band zwischen jener Idee und der Wirklichkeit mit ihren besondern Existenzen. Darum sagt auch Ruysbroek: Wenn auch die Eigenschaften der Gütigkeit, Frömmigkeit, Milbigkeit, Wahrheit, so verschieden sie uns zu sein scheinen, in der hohen Natur der Gottheit doch eins und untheilbar sind, so bleiben doch die Relazionen, die von den Eigenschaften der Personen herkommen, allezeit in Gott unterschieden¹⁾. Weil es also Tendenz der Mystik ist, nur diese Form als einzige Bestimmung festzuhalten, kann sie sich auch durch den Widerspruch des rohen Empirismus und Monadismus, der sich auf nominalistischen Grundlagen immer mehr verbreitet, nicht stören lassen, der Unterschied muß sich erst als förmlicher Gegensatz geltend machen.

Ein eigentlicher Gegensatz konnte für die gemüthvolle Mystik und ihre immer zugleich religiösen und praktischen Bestrebungen nur durch die Sünde gegeben werden. Im Anfang wurde er nicht so empfunden, denn ursprünglich wird nur die Wahrheit und Erfahrung des eignen Lebens ausgesprochen, da ist die Sünde nur eine überwundene, abnehmende, in der Vernichtung des eigenwilligen Strebens und in alles besiegender Gottesliebe untergehende. Darum kann die Rede der ältern Mystiker nur aussprechen die kühne Freude in der Gewißheit der Vereinigung mit Gott und der Vergottung des Menschen in der Menschwerdung Gottes in ihm, in dem Überfließen und Zurückfließen des Stroms göttlicher Liebe; nach dem siegreichen Kampf mit der Sünde, nach dem Schmerz der Reue, und dem Aufgehn des göttlichen Ebenbildes, ja des göttlichen Seins und Wesens, dem Geborenwerden seines Worts im Menschenherzen

1) Von der ewigen Hochzeit. II, 38.

kennen sie nicht mehr Sünde noch Schmerz. Als die Mystik sich aber vergeblich an der harten Felsdecke der in Außerlichkeit versunkenen Kirche abmüht, als der Widerspruch von Wahrheit und Lüge, innerer Freudigkeit und äußerer Trübsal immer stärker sich aufdrängt, als in der Welt ein Reich Gottes und ein Reich des Teufels neben einander zu treten scheinen, geht eine elegische Trauer durch sie hin, sie möchte der Welt entfliehn, denn „es ward Ausgang nie so gut, innen bleiben wär' besser.“ Hier macht sich die Sünde als eine objektive Macht geltend und drängt auf eine Unterscheidung in dem Strome des Aus- und Zurückfließens. So bereiten sich wieder festere Formen vor, eine größere Geltung des Dogma und des Historischen der Erlösung. Diesen Abschluß der mittelalterlichen Mystik bildet die deutsche Theologie, welche den Schmerz auch neben und in der Freude kennt, weil sie von einem tiefern Bewußtsein der Sünde ausgeht: die Klage und der Jammer, der um die Sünde ist, der muß bleiben in einem vergotteten Menschen bis an den leiblichen Tod¹⁾. Von hier aus macht sich ein wirklicher Unterschied in der Einheit Bahn; „kein Ding ist gut, als sofern es in Gott und mit Gott ist. Nun sind alle Dinge wesentlich in Gott und wesentlicher denn in ihnen selber, darum alle Dinge gut sind nach dem Wesen, und wäre etwas, das nicht wesentlich in Gott wäre, das wäre nicht gut. Sieh, nun ist das Wollen und Begehren, das wider Gott ist, das ist nicht in Gott. Denn Gott mag nicht wollen wider Gott oder anders als Gott. Sieh, darum ist es böß, oder nicht gut, oder nichts nicht.“ So tritt in der Einheit der Substanz immer mehr der Unterschied hervor, indem die endlichen Persönlichkeiten nun jede für sich der Anfang einer eignen Reihe von Handlungen mit wesentlich verschiedenem Charakter werden. Darum wird nun die Offenbarung Gottes in sich und in der Kreatur bestimmter geschieden, jenes eine innere Bewegung, diese ein Wirken nach außen. Nur aber bleibt jene trinitarische Bewegung immer bloß das allgemeine Spiel der Liebe, der Selbstoffenbarung und Selbstbejahung ohne irgend eine

1) Deutsche Theologie c. 45. Straßburg 1519.

weitere qualitative Bestimmung, aber indem in der Trinität nur die Bewegung jener Idee des Ganzen als solchen gefunden wird, ist sie doch gegen das Herabziehen in die unmittelbare empirische Wirklichkeit gesichert. Die deutsche Theologie fordert auch geradezu die Persönlichkeit als nothwendige Bestimmung die Gottesidee, indem sie nur jedes Selbstische, das sich in den endlichen Persönlichkeiten leicht findet, ausschließt, denn „wüßte Gott etwas Bessers als Gott, das hätte er lieb und nicht sich selbst; also gar ist Ichheit und Selbstheit von Gott geschieden, und gehört ihm nichts zu, sondern soviel sein noth ist zur Persönlichkeit 1).“ Aber diese bleibt doch nur Schein, die Mystik kann die absolute Immanenz von Gott und Welt nicht aufgeben, ohne sich selbst zu zerstören; gerade hier in der bewußtern Fortentwicklung wird es bestimmter ausgesprochen, daß jene Persönlichkeit doch nur die allgemeine Möglichkeit, die Abstraktion derselben ist. Die trinitarische Bewegung ist in der Mystik eine solche, die gar nicht als wirklich gedacht werden kann, ohne sich in das Hervorgehn der Welt aus Gott aufzulösen. Ohne dies wäre sie nur hohl und unwirklich. Es soll aber nicht bei dieser abstrakten Idee der Bewegung bleiben, es soll etwas Reales, ein qualitativ Bestimmtes daraus hervorgehn; dies ist durch den göttlichen Willen und seine Güte selbst gegeben, denn „sollte weder dies noch das sein, und wäre weder dies noch das, oder wäre kein Werk oder Wirklichkeit oder dergleichen, was sollte Gott auch selber oder was wäre er?“ So drängen sich überall Unterschiede hervor, sowohl in der Welt selbst als in ihrem Verhältniß zu Gott. Noch werden diese immer in die Einheit zurückgezwängt, müssen aber bald mächtiger werden als das System und es gewaltsam zersprengen. Das ist hier das Bedeutende, die eigentlichen Grundideen des Christenthums, Sünde und Versöhnung werden unverwischter und in schärferer Ausprägung bewahrt, sie aber und die ganze gemüthvolle Richtung der Mystik haben ihr allein den Einfluß im Volk bewahrt. Die Dogmen, speciell die Trinitätslehre, hat sie verflüchtet, aber sie hat ihnen auch ein

1) c. 30.

Interesse bewahrt, das sie durch die Erstarrung der Scholastik ganz verloren hätten. Dennoch ist auch hier mehr Zerstörung als Hoffnung eines neuen, in sich gesunden Lebens. Das Mittelalter hat seinen Lauf vollendet; nach vergeblichen Versuchen, den dogmatischen Stoff durch Reflexion sich zu assimiliren, bringt es ihn entweder als ein todtcs Vermächtniß der Vorzeit herüber, oder wendet sich gleichgültig davon ab zu dem neuen Reichthum eines, wenn auch nur weltlichen, Wissens, versucht oft sogar zerstörend seine Kraft an dem Glauben der Kirche, während es in der Mystik freilich den Versuch macht durch eine eigenthümliche Gestaltung ihn dem Geiste näher zu bringen und ihn in ihre ganze Anschauung von Gott und Welt in ihren Verhältnissen gegen einander zu verweben. Aber dies sind nur die Versuche weicher Gemüther, die sich bei den Erfahrungen ihres innern Lebens eine höchst anziehende, zarte Jugendfrische bewahrt, doch sehr voreilig ihre subjektiven Anschauungen, die Erfahrungen des innern Lebens zu einer Grundlage der dogmatischen Umbildung gemacht haben; sie sind nicht so starke, kolossale, intensive Geister, die in wenigen Jahren die vergangenen Jahrhunderte durchleben, in denen die Dogmen sich selbst aufs Neue bilden, statt von ihnen leichtfertig zurechtgemacht zu werden. Es geht immer auch in der spekulativen Mystik das psychologische Element neben dem metaphysischen her; die Übertragung der empirischen Anschauung auf metaphysischen und dogmatischen Boden, die Verwirrung verschiedner Gebiete, als solle seine Formel sich für Alles schicken, geben noch nicht die gesuchte Wahrheit.

Göttingen,

gedruckt in der Dieterichschen Univ.-Buchdruckerei.



UNIVERSITY OF CHICAGO



59 815 215

